



البلاغة القرآنية
في نكت الرماني

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية (2013/11/4049)

225.2

الحمداني، عبد القادر
البلاغة القرآنية في نكت الرماني/ عبد القادر عبد الله الحمداني
عمان دار غيداء للنشر والتوزيع، 2013

() ص

ر.أ: (2013/11/4049)

الواصفات: / البلاغة // القرآن الكريم

تم إعداد بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية من قبل دائرة المكتبة الوطنية

Copyright ©
All Rights Reserved

جميع الحقوق محفوظة

ISBN 978-9957-572-70-9

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو تخزين مادته بطريقة الاسترجاع أو نقله على أي وجه أو بأي طريقة إلكترونية كانت أو ميكانيكية أو بالتصوير أو بالتسجيل و خلاف ذلك إلا بموافقة على هذا كتابة مقدماً.



دار غيداء للنشر والتوزيع

مجمع العساف التجاري - الطابق الأول

خسوي : 962 7 95667143

E-mail: darghidaa@gmail.com

تلاخ العلي - شارع الملكة رانيا العبدالله

تلفاكس : 962 6 5353402

ص.ب : 520946 عمان 11152 الأردن

البلغة القرآنية في نُكَّت الرّماني

الأستاذ المساعد الدكتور
عبد القادر عبد الله فتحي الحمداني

الطبعة الأولى

2014 م - 1435 هـ

الفهرس

11	المقدمة
15	التمهيد: الرمانى، ورسالته: (النكت في إعجاز القرآن)
	الفصل الاول
	من بلاغة التراكيب
25	المبحث الاول: البيان
25	البيان لغة
26	البيان اصطلاحا
26	البيان عند السابقين للرمانى
29	البيان عند الرمانى
31	اقسام البيان عند الرمانى
33	الدلالة والبيان
37	شواهد البيان القرآنى عند الرمانى:
37	التحذير
40	الحجاج
42	التقريع
45	الوعد والوعيد
46	التحسير
48	العدل
49	التنفير
51	التبعيد
52	الاذلال
54	الترغيب
55	المبحث الثانى: الإيجاز
55	الإيجاز لغة
55	الإيجاز اصطلاحا
56	الإيجاز عند السابقين للرمانى
63	الإيجاز عند الرمانى
65	انواع الإيجاز عنده:
65	اولا: إيجاز الحذف
66	الغموض في إيجاز الحذف
67	شواهد إيجاز الحذف عند الرمانى
72	ثانيا: إيجاز القصر

73	الغموض في إيجاز القصر
74	شواهد إيجاز القصر عند الرماني
84	بلاغة الإيجاز عند الرماني:
84	الإيجاز والتقصير
85	الإطناب والتطويل
86	الإيجاز والإطناب
88	المساواة عند الرماني
89	من جمال الإيجاز عند الرماني
91	فوائد الإيجاز عنده
92	الإيجاز والإعجاز عند الرماني
94	المبحث الثالث: التضمن
94	التضمن لغة
94	التضمن اصطلاحاً
98	التضمن عند السابقين للرماني
103	التضمن عند الرماني
105	اقسام التضمن عنده
107	بلاغة التضمن
115	المبحث الرابع: المبالغة
155	المبالغة لغة
115	المبالغة اصطلاحاً
116	المبالغة عند السابقين للرماني
123	المبالغة عند الرماني
124	اقسام المبالغة وشواهدا عنده

الفصل الثاني

من بلاغة التصوير البياني

141	المبحث الأول: التشبيه
141	التشبيه لغة
141	التشبيه اصطلاحاً
141	التشبيه عند السابقين للرماني
148	التشبيه في منظور الرماني
152	اقسام التشبيه عنده
154	أوجه التشبيه عند الرماني
156	شواهد التشبيه عند الرماني
182	المبحث الثاني: الاستعارة
182	الاستعارة لغة

182	الاستعارة اصطلاحاً
183	الاستعارة عند السابقين للرماني
185	الاستعارة في منظور الرماني
192	الفرق بين الاستعارة والتشبيه عند الرماني
194	أركان الاستعارة عند الرماني
194	أقسام الاستعارة عنده
196	شواهد الاستعارة عند الرماني
197	الصورة البصرية
203	الصورة السمعية
209	الصورة الذوقية
212	الصورة اللمسية
214	الصورة الشعورية
217	خصائص الاستعارة القرآنية
217	الاستعارة والاعجاز

الفصل الثالث

من بلاغة البناء الصوتي

227	المبحث الأول: التلاؤم
227	التلاؤم لغة
227	التلاؤم اصطلاحاً
228	التنافر لغة
228	التنافر اصطلاحاً
228	التلاؤم عند السابقين للرماني
228	التلاؤم عند الرماني
233	أقسام التلاؤم
234	أوجه التأليف
236	شروط التلاؤم
239	الادغام والابدال
240	فائدة التلاؤم وأثره النفسي
244	مخارج الحروف
244	التلاؤم والإعجاز
246	المبحث الثاني: الفواصل
246	الفواصل لغة
246	الفواصل اصطلاحاً
247	السجع لغة

247	السجع اصطلاحا
247	الفواصل عند السابقين للرمانى
251	الفواصل عند الرمانى
253	الفرق بين الفواصل والاسجاع والقوافي
257	انواع الفواصل عند الرمانى:
258	اولا: انواع الفواصل بحسب حرف الروي
259	ثانيا: انواع الفواصل بحسب الوزن
261	ثالثا: انواع الفواصل بحسب الائتلاف مع المعنى
296	فوائد الفواصل
272	المبحث الثالث: التجانس
272	التجانس لغة
272	التجانس اصطلاحا
273	التجانس عند السابقين للرمانى
275	التجانس عند الرمانى
279	انواع التجانس ووظائفه عند الرمانى:
280	المزاوجة
286	المناسبة
289	المبحث الرابع: التصريف
289	التصريف لغة
289	التصريف اصطلاحا
290	التصريف عند السابقين للرمانى
292	التصريف في منظور الرمانى
292	اقسام التصريف عنده:
292	القسم الاول: تصريف المعنى في المعاني المختلفة
296	القسم الثاني: تصريف المعنى في الدلالات المختلفة
309	الخاتمة والنتائج

ثبت المصادر والمراجع 317

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله النبي الأمي الأمين، إمام الفصحاء وسيد البلغاء أجمعين، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.... أما بعد:

فقد اهتمت كتب البلاغة العربية الحديثة - في الغالب - بتقسيمات البلاغة المتعددة، وانحصر الدرس البلاغي - إلى حد ما - في حدود هذه التقسيمات والفروع، والتي يتصورها البعض بدهيات ولدت البلاغة مصورة بها...

إلا أن البلاغة لم تكن كذلك، بل جاءت عبر مراحل مترابطة كثيرة، وكانت قبل أن تسيطر عليها تلك التقسيمات حرة طليقة تشرق مباحثها بروح الاعتماد على الذوق وحسن الإدراك، وقد كان لعلماء السلف اصالتهم في التأليف ومنهجهم الخاص في البحث، وكانت لهم جهود مخلصه وأعمال جادة في خدمة لغة القرآن الكريم ماتزال آثارهم شاهدة عليها، وحرى بنا أن نتناول آثارهم بدراسات واعية نقف من خلالها على الأصول التي أقاموا عليها عملهم العلمي، منتفعين من عناصر القوة والاصالة في ذلك التراث، والتي تنبثق - بلاريب- من تناولهم للقرآن الكريم، كتاب الله الخالد، ومعجزته الباقية الدائمة التي تحدى بها الخلق جميعا لاسيما العرب، أهل الفصاحة والبيان، فعجزوا، بل سجد بعضهم - على كفره -لبلاغة القرآن الكريم.

وقد أثر بعض المحدثين دراسة تراث السلف البلاغي، والكشف عن حلقات تطوره، ومن أبرز هذه الدراسات (البلاغة عند الجاحظ) و (البلاغة عند السكاكي) للدكتور أحمد مطلوب، و (الرازي بلاغيا) للدكتور ماهر مهدي هلال، و (بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار) للدكتور عبدالفتاح لاشين، وغيرهم.

إن الحديث عن إعجاز القرآن ونواحيه ليس بالأمر السهل الذي ينتهي في رسالة أو كتيب، والقرآن هو اساس كل علم من علوم العربية، وإنه لينبغي أن يكون المنطلق الأول للباحث ليكون بناؤه في البحوث المقبلة مرتكزا على اساس قويم، ومن هنا كان العزم على أن يكون ما يتعلق بالقرآن الكريم ميدان بحثي.

ولما كان القرن الرابع الهجري احفل عصور العربية نضجا واستواء عمدت إلى أن يكون هذا القرن ميدان دراستي، فوقع الاختيار على علم من اعلام ذلك القرن، وهو أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت 384 هـ)، ولما لم يكن له في ميدان البلاغة إلا رسالته (النكت في إعجاز القرآن)، فقد تقرر أن يكون عنوان بحثي (البلاغة القرآنية في نكت الرماني)، وكان من اسباب اختيار الرماني دون غيره، صيته الذائع وشهرته الواسعة في النحو والبلاغة، فكثيرا مانجد البلاغيين قدماء ومحدثين يقولون عنه الكثير، كما ان رسالته (النكت) تمثل مادة غزيرة مكثفة في البلاغة العربية، وعلى الرغم من تناول الدارسين لها بشذرات ولمحات تنتشر هنا وهناك، إلا انها لم توفى حقها وصاحبها من الدرس البلاغي المقترن بإعجاز القرآن.

واقترنت الكتاب فصول ثلاثة سبقها تمهيد تضمن نبذة موجزة عن حياة الرماني، وإيجازا لرسالته، بدءا بمعنى (النكت) و (الإعجاز) لغة واصطلاحا، ثم بيان أوجه الإعجاز عنده، فالاعجاز البلاغي الذي يبدأ بتعريف البلاغة وتقسيمها إلى طبقات ثلاث وأقسام عشرة، وقد اعتمد الكتاب توزيع أقسام البلاغة العشرة التي ذكرها الرماني على الفصول الثلاثة بحسب ما استقرت عليه البلاغة في شعبها الثلاث (المعاني والبيان والبديع) وصلة هذه الأقسام بها، وقد أثر الكتاب وضع (قسم البيان) ضمن الفصل الأول الخاص بعلم المعاني ذلك أن مادة هذا القسم عند الرماني تركز على المعاني وقد كانت بارزة عند الرماني لاسيما وأن البيان عنده يعني البلاغة بمعناها الواسع الشامل.

وقد جاء الفصل الأول بعنوان (من بلاغة التراكيب)، أوقفنا لبحثي أربعة من الأقسام العشرة التي ذكرها الرماني وهي (البيان، والإيجاز، والتضمين، والمبالغة) لاسيما أن ما أورده الرماني في هذه الأقسام وثيق الصلة بعلم المعاني. أما الفصل الثاني فكان بعنوان (من بلاغة التصوير البياني) تناولنا فيه قسمين من الأقسام العشرة هما (التشبيه والاستعارة).

وجاء الفصل الثالث بعنوان (من بلاغة البناء الصوتي) تناولنا فيه الأقسام الأربعة الأخرى وهي (التلاؤم، والفواصل والتجانس والتصريف) إذ إن ما أورده الرماني فيها وثيق الصلة بعلم البديع.

وخلصنا بعد ذلك إلى خاتمة أوجزنا فيها ما توصلنا إليه من نتائج.

وقد اعتمد الكتاب منهجا تحليليا توزع في غايته على جانبين:

الأول: اظهر جهد الرماني واثره في البلاغة العربية من خلال رسالته (النكت)، ومن خلال استقراء الأقسام العشرة عند سابقه، وتتبع اثره فيمن جاء بعده، بغية الوصول إلى ابداعه وجهده في هذا الميدان، ولم يقف الكتاب إلى جانب الرماني إلا وقفة مع الحق لاظهار مكانته وقيمه واضعا امامه حقيقة أن قيمة كل تراث لعلم من الاعلام هي بما يضيفه من جديد لتراث الامة الخالد.

وقد استعان الكتاب ببعض النصوص التي تضمنت أقوالا للرماني واءاء في بعض المسائل، ولم ترد هذه النصوص في (نكته) وإنما في مؤلفات اللاحقين له، ربما نقلوها من كتب أخرى للرماني أو انها سقطت من النكت لسبب ما، وقد وجد الكتاب في بعض هذه النصوص ما يغني الحديث عن بعض الجوانب المهمة في نكت الرماني،

الثاني: محاولة استشفاف وتذوق جانب من الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، منطلقين في ذلك مما أورده الرماني في رسالته، ومنفعين بما أشار إليه من أمثلة وشواهد، ومسترشدين بكتب التفسير والبلاغة العربية، إذ كانت روافد امدت الكتاب بمعلومات قيمة، وتأتي السعة التي اعتمدها الكتاب في تحليل الشواهد انطلاقا من تعليقات الرماني الموجزة عليها، تطبيقا لمقولة الشيخ عبدالقاهر الجرجاني في وصف كلام اهل العلم بانه ((كالرمز والاياء، والاشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج،.... وانهم لن اقصروا اللفظ لقد اطلوا المعنى وإن لم يغرقوا في النزع، لقد ابعدوا على ذلك في المرمى...)) ولاشك أن الرماني كان واحدا من هؤلاء.

أما مصادر الكتاب ومراجعته فقد تنوعت بين كتب اللغة والبلاغة وعدد من التفاسير التي اغنت الكتاب في الجانب التحليلي لشواهد بعض الأقسام العشرة، والشواهد الأخرى التي حاول الكتاب ادخالها في الأقسام التي لم تتضمن ذلك وهي (التلاوم والتضمين والتصريف).

ومن فضل الله تعالى أن من علي باشراف استاذى الكريم الدكتور أحمد فتحي رمضان على رسالتي هذه التي حظيت منه بوافر العلم، ودقة القراءة، وسداد التوجيه، فغني الكتاب وارتوت صفحاته، واقيلت العثرات، وأبصر ماجهل - ان شاء الله -، واسهم ذلك الجهد الوافر منه في اخراج الكتاب على هذا الوجه، فله مني الاعتراف بالفضل، والشكر الجزيل، وجزاه الله عني خير الجزاء.

ولابد من الاعتراف بالفضل للدكتورة مناهل فخرالدين فليح - رحمها الله - التي كان لها الفضل في الاسهام في اختيار الموضوع، والتاكيد على صلاحيته للبحث - على الرغم مما رافق تلك المرحلة من شك في ذلك -، جزاها الله عنا خير الجزاء واسكنها فسيح جناته. وختاماً، لادعي لهذا الكتاب الكمال، فالكمال لله وحده، وغاية هذا الكتاب ان يكون حجراً في بناء، أو نبتة في حديقة غناء، وان تكون ثمرته كفاء للنية التي قادت إليه، وبعثت الهمة للحرص عليه، فاخلص فيه القصد لله عزوجل وما توفيقى إلا بالله، واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

عبدالقادر عبدالله

التمهيد

الرماني، ورسالته: (النكت في إعجاز القرآن)

جرت العادة عند دراسة شخصية من شخصيات العلم أو الادب أو الفن، أن يقدم الدارس بين يدي دراسته تمهيدا يبسط فيه الكلام على حياة تلك الشخصية وعصرها وبيئتها وما يتعلق بها، ويتفاوت القول في مثل ذلك شمولاً واقتصاراً، وسعة وضيقاً، إلا أن الكتاب يتجنب ذلك لما وجده من كفاية واغناء لهذه الناحية - بالتفصيل الذي يغني عن اعادته - في بعض المصادر⁽¹⁾.

وفي ضوء ذلك يكفي القول للتعريف بالرماني، إنه أبو الحسن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، ويعرف بالإخشيدي وبالوراق وبالجامع، وهو بالرماني أشهر، ولد في بغداد سنة 296 هـ، أما نسبته: الرماني، فهي نسبة قيل إنها إلى الرمان وبيعه، وقيل إنها إلى قصر الرمان بواسط⁽²⁾، والثانية أقرب⁽³⁾، لأنه ينسب إلى واسط أيضاً فقيل الرماني الواسطي⁽⁴⁾.

أما (الوراق) فهي نسبة إلى حرفة الوراقة التي إحتترفها، وأما (الإخشيدي) فنسبة إلى شيخه المعتزلي أبي بكر أحمد بن علي الإخشيدي (ت 326 هـ)، فقد أخذ عنه ولازمه حتى عدّ من أصحابه⁽⁵⁾، وأما (الجامع) فصفة عرف بها لكثرة جمعه بين العلوم إذ جمع بين القرآن والفقه واللغة والنحو والكلام والمنطق والفلسفة⁽⁶⁾.

وقد أخذ الرماني علم العربية عن ابن دريد (ت 321 هـ) وابن السراج (ت 316 هـ) والزجاج (ت 311 هـ)، وأخذ علم الكلام ومذهب الاعتزال عن الإخشيدي. أما تلامذته فمنهم أبو حيان التوحيدي (ت 414 هـ) وأبو القاسم التنوخي (ت 447 هـ) وأبو الحسن هلال بن محسن الكاتب (ت 448 هـ)، وأبو محمد الحسن بن علي الجوهري (ت 454 هـ) وغيرهم⁽⁷⁾.

وقد وضع الرماني مؤلفات كثيرة في شتى العلوم لكنها فقدت، ولعل أبرزها رسالته (النكت في إعجاز القرآن) وكتاب (معاني الحروف)، وتفسيره الكبير للقرآن الكريم والذي عرف به فقيل (صاحب التفسير)، ((قيل للصاحب بن عباد هلاًّ تصنف تفسيراً؟ فقال: وهل

(1) الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، للدكتور مازن المبارك، شرح الابيات المشككة الاعراب، للحسن ابن اسد الفارقي (ت 487 هـ) والمنسوب خطأ للرماني بعنوان (توجيه اعراب ابيات ملغزة الاعراب)، اعلام في النحو العربي، للدكتور مهدي المخزومي.

(2) = وفيات الاعيان، لابن خلكان: 299/3.

(3) = تاج العروس، للزبيدي: 230/9 مادة (رمن)، القاموس المحيط، للفيروز آبادي: 231/4، مادة (رمن).

(4) = الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه / 48.

(5) = الفهرست لابن النديم / 173.

(6) = الامتاع والمؤانسة، للتوحيدي: 133/1.

(7) = الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه / 67 - 68.

ترك لنا علي بن عيسى شيئاً⁽¹⁾، وقد تضاربت الأقوال في إفادة الزمخشري (ت 538 هـ) من هذا التفسير أو نقله عنه⁽²⁾، وقد نقل عنه ابن عطية (ت 541 هـ) أيضاً⁽³⁾. وكذلك البقاعي⁽⁴⁾ (ت 885 هـ). وقد أخذ على الرماني فلسفته واعتماده على المنطق لاسيما في النحو⁽⁵⁾، حتى قال عنه أبو علي الفارسي (ت 377 هـ) ((إن كان النحو مايقوله الرماني فليس معنا منه شيء وإن كان النحو ما نقوله فليس معه منه شيء))⁽⁶⁾، أما وفاته فترجح المصادر التي ترجمت له أنها أنها سنة 384 هـ⁽⁷⁾.

- (1) الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه / 56.
- (2) = النجوم الزاهرة لابن تغري بردي: 168/4، أثر النحاة في البحث البلاغي، د. عبد القادر حسين / 274، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، د. محمد أبو موسى / 71، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان اعجازه، د. مصطفى الصاوي الجويني / 85، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، د. عبد العال سالم مكرم / 224.
- (3) = المحرر الوجيز: 314/12، 327، 14 / 33.
- (4) = نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: 331/9، 10 / 68.
- (5) = الامتاع والموانسة: 133/1، البصائر والذخائر، للتوحيدي / 171.
- (6) نزهة الألباء في طبقات الأدباء، لابن الانباري / 234، معجم الأدباء، لياقوت الحموي: 74-75/14.
- (7) = نزهة الألباء / 235، وفيات الاعيان: 299/3، معجم الادباء: 74/14.

رسالته: النكت في إعجاز القرآن:

يصرح الرمانى في بدايتها بسبب تأليفها إذ يقول: ((سالت وفقك الله عن ذكر النكت في إعجاز القرآن دون التطويل بالحجاج، وانا اجتهد في بلوغ محبتك والله الموفق للصواب بمنه ورحمته))⁽¹⁾، وقد يكون سؤال سائل الرمانى عن النكت والإجابة عنه جزءا من تقليد جرت عليه عادة المؤلفين، وقد يكون حقيقيا، وأيا كان ذلك فالرسالة جاءت بأسلوب يفصح في كثير من المواضع عن مقام الشرح والتعليم والإجابة عن ذلك السؤال.

أما عنوانها (النكت) فهو جمع مفردة (نكتة)، مأخوذ من الاصل الصحيح (نكت)، والذي يدل على تأثير يسير في الشيء⁽²⁾، والنكت في اللغة أن تتكت بقضيب في الارض فتؤثر بطرفه فيها، وكل نقط في شيء خالف لونه: نكت، ونكت في العلم: أشار، والنكتة كالنقطة⁽³⁾، ونكت العظم ينكته نكتا أخرج مخه، والنكتة من الكلام العبارة المنقحة المحذوفة المحذوفة الفضول⁽⁴⁾، والنكتة: المسألة الدقيقة اخرجت بدقة نظر وامعان فكر، وهي من نكت الرمح بارض إذا أثر فيها لتأثر الخواطر باستنباطها أو لانها تؤثر في النفس قبضاً أو بسطاً ويقال لها اللطيفة إذا اثرت في النفس، والتنكيت مصدر نكت، وعند البلغاء أن يقصد المتكلم إلى شيء بالذكر دون غيره مما يسد مسده لاجل نكتة في المذكور ترجح مجيئه على ماسواه⁽⁵⁾.

فلفظة (النكت) التي تصدرت عنوان رسالة الرمانى تعني المسائل الدقيقة المستخرجة بدقة وامعان وإيجاز دون فضول وبانتقاء يجعلها تحقق جانبا من الغرض المطلوب وهو الحديث عن الإعجاز، وهي أيضاً مسائل تغرس في النفس غرسا بما تحققه من تأثير وبما لها من صفات، كما يغرس الرمح في الأرض، وهي أيضاً المواضع التي يتجلى فيها جانب من البلاغة القرآنية المعجزة.

أما الإعجاز فهو في اللغة من عجز يعجز عجزاً، والعجز نقيض الحزم، والعجز: الضعف، والمعجزة بفتح الجيم وكسرها مفعلة من العجز وعدم القدرة.

والاعجاز: الفوت والسبق، يقال اعجزني فلان أي فاتني واعجزني إذا عجزت عن طلبه وادراكه، والمعجزة واحدة معجزات الانبياء⁽⁶⁾. والتعجيز التثبيط والنسبة إلى العجز، ومعجزة النبي ما اعجز به الخصم عند التحدي⁽⁷⁾. فهذه المعاني تفيد القصور والفوت والسبق، ولا يبتعد الإعجاز في الاصطلاح عن ذلك فهو ((في الكلام أن يؤدى المعنى

(1) ر / 75.

(2) =: مقاييس اللغة، لابن فارس: 475/5.

(3) =: ل: 101/2 مادة (نكت).

(4) =: الوافي، للشيخ عبد الله البستاني 651.

(5) =: محيط المحيط، بطرس البستاني: 2126/2.

(6) =: ل: 369/5 - 370، مادة (عجز).

(7) =: القاموس المحيط: 188/2 مادة (عجز).

بطريق هو ابلغ من جميع ماعداه من الطرق))⁽¹⁾، وبذلك يعجز الخصم أن يأتي بمثله، إذ المعجزة هي أمر خارق للعادة مقرونا بالتحدي ومقرا بقصور القدرة الانسانية⁽²⁾.
لقد كان على الرماني أن يحدد هذه النكت بدقة لاسيما وأنه سبق إلى القول في الإعجاز، فقد كان الإعجاز القرآني خليفاً أن يثير في الحياة الاسلامية مباحث مهمة كشف بها العلماء عن وجوه البلاغة القرآنية، وبذلوا جهودا كبيرة لابرازها، وقد اختلف القول في وجوه إعجاز القرآن بين موسع ومضيق، ومطلق ومقيّد، وعلى الرغم من ذلك فإن هناك اجماعاً على أن الإعجاز البياني هو أساس كل إعجاز قرآني⁽³⁾. وقد أخذت بعض الكتب⁽⁴⁾ على عاتقها عرض ما ألف في الإعجاز القرآني.
وعلى الرغم من تعدد وجوه الإعجاز ووصولها عند بعضهم إلى ثمانين وجهاً⁽⁵⁾، إلاّ أن الصواب أنه لانهاية لوجوه الإعجاز، فإعجاز هذا القرآن يبقى واسع المدى سخي المورد، كلما حسب جيل انه بلغ منه مبلغاً امتد الافق بعيداً وراء كل مطلب لاتنال حدوده طاقة الكاتب ين.

(1) التعريفات، للسيد الشريف الجرجاني /24.

(2) =: الإتقان في علوم القرآن: 116/2.

(3) =: نظرة جديدة في دلالة الكلمة القرآنية، د. عب الصبور شاهين، بحث في اللغة والادب، اشراف د. سهام الفريح /65.

(4) منها : فكرة إعجاز القرآن، د. نعيم الحمصي، وتطور دراسات إعجاز القرآن، د. عمر الملاحويش.

(5) =: معترك الأقران، للسيوطي: 5/1.

الإعجاز عند الرماني:

تظهر وجوه الإعجاز عند الرماني من سبع جهات: ((ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرف، والبلاغة، والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة))⁽¹⁾، إلا أن الرماني أثر أن تحتل البلاغة معظم صفحات رسالته، أما الأوجه الأخرى فتحدث عنها باختصار في نهايتها، وقد ذهب بعض الدارسين⁽²⁾ إلى أن ذلك يعني أن الرماني قصد أن يجعل البلاغة محور الحديث ومناطق القول وليس القصد إلى الكلام عن بيان الإعجاز البلاغي وإنه جعل الإعجاز مدخلا ووسيلة لبلوغ الغاية التي يستهدفها وهي البلاغة وبيان أقسامها، والحق إن الرماني لم يتخذ الإعجاز مدخلا، بل لم يخرج عن موضوع الإعجاز فيما عرض له من ابواب البلاغة، لذلك بدا في دراسته البلاغية للقرآن، واضح الفكرة والمنهج، ولم تختلط عنده بالجدل الكلامي ولا شغل عنها بالنظر في هذين مدعي معارضة القرآن⁽³⁾.

وقد أعطى الرماني الإعجاز البلاغي أهمية كبيرة في رسالته، لأنه أدرك أن ثمرة علم البلاغة ((إنما هي في فهم الإعجاز من القرآن، لأن إعجازه في وفاء الدلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة، وهي أعلى مراتب الكلام))⁽⁴⁾، ولأشك أن الرماني سار على منهج محدد لابرار إعجاز القرآن إذ لم يخرج عن آيات القرآن إلى شواهد الشعراء، ويعد ذلك من صميم المنهج الذي ينبغي أن يسير عليه الكاتب ون، وهام المحدثون⁽⁵⁾ - بعد ما أصاب البلاغة ما أصابها من تقسيمات وتفرعات - ينادون بالعودة إلى المنهج القديم في الدرس البلاغي والذي يشكل منهج الرماني جزءا منه، فقد ((نكون عرفنا البلاغة علما وثقناها صناعة ومنطقا، غير أننا مانزال في اشد الحاجة إلى أن نجعلها ذوقا أصيلا وحسا مرهفا في آيات الفصاحة العليا والبيان المعجز))⁽⁶⁾.

يبدأ الرماني حديثه عن الإعجاز البلاغي بتقسيم البلاغة على ثلاث طبقات ((منها ماهو في أعلى طبقة، ومنها ماهو في أدنى طبقة، ومنها ماهو في الوسائط بين أعلى طبقة وأدنى طبقة، فما كان في أعلاها طبقة فهو معجز وهو بلاغة القرآن، وما كان منها دون ذلك فهو ممكن كبلغة البلغاء من الناس))⁽⁷⁾.

(1) ر / 75.

(2) =: د. عبد القادر حسين في كتابه: اثر النحاة في البحث البلاغي / 240، ومحمد كريم الكوازي في رسالته للدكتوراه: الاسلوب في الإعجاز البلاغي، مقدمة لكلية الآداب جامعة بغداد، 1410 هـ - 1990 م، ص 182.

(3) =: الإعجاز البياني للقرآن ومساائل ابن الأزرق، د. عائشة عبد الرحمن / 95.

(4) مقدمة ابن خلدون: 1266/4.

(5) =: البلاغة عند السكاكي، د. احمد مطلوب / 405، فن القول، د. امين الخولي / 215، إعجاز القرآن، والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي / 211 والتصوير البياني، د. حفي محمد شرف / 518.

(6) الإعجاز البياني للقرآن ومساائل ابن الأزرق / 221.

(7) ر / 75.

ثم يمهد الرماني لتعريف البلاغة وكأنه يرد على من سبقه في ذلك فيقول: ((وليست البلاغة افهام المعنى، لأنه قد يفهم المعنى متكلمان احدهما بليغ والآخر عيي، ولا البلاغة أيضاً بتحقيق اللفظ على المعنى لأنه قد يحقق اللفظ على المعنى وهو غث مستكره ونافر متكلف))⁽¹⁾، وما ذكره الرماني هنا قد سبقه إليه ابن وهب (ت 272 هـ) حيث قال: ((وحدها عندنا: القول المحيط بالمعنى المقصود مع اختيار الكلام وحسن النظام وفصاحة اللسان، وإنما أضيف إلى الإحاطة بالمعنى (اختيار الكلام) لأن العامي قد يحيط قوله بمعناه الذي يريد، إلا أنه بكلام مردول من كلام أمثاله فلا يكون موصوفاً بالبلاغة، وزدنا (فصاحة اللسان) لأن الاعجمي واللعان قد يبلغان مرادهما بقولهما فلا يكونان موصوفين بالبلاغة، وزدنا (حسن النظام) لأنه قد يتكلم الفصيح بالكلام الحسن الآتي على المعنى ولا يحسن ترتيب الفاظه وتصيير كل واحدة مع مايشاكلها فلا يقع ذلك موقعه))⁽²⁾، وقريب من ذلك تعريف

(ت 286 هـ)⁽³⁾ ولكن الرماني أوجز كل ذلك وزاد عليه حين عرف البلاغة بأنها ((إيصال المعنى إلى القلب في احسن صورة من اللفظ))⁽⁴⁾، إذ يهدف التعريف إلى تحقيق معنيين: احدهما يتعلق بالاثـر النفسي للبلاغة وهو (إيصال المعنى إلى القلب) والثاني يتعلق بالإسـلوب وهو (في احسن صورة من اللفظ)، ويركز في تناوله لأقسام البلاغة العشرة التي ذكرها على هذين الجانبين أيضاً، ويتميز هذا التعريف بأنه متفق مع اصـح مايقال في تعريف الادب إذ يؤكد على قدرة النص على أن يصل القاريء بقائله فيشاركه في حسه وفكره مشاركة صادقة، ولاشك ان فكرة الإيصال التي بني عليها التعريف من الافكار المهمة التي تعنى بها الدراسة العصرية فيما يسمى بالاسلوبية⁽⁵⁾، فضلاً عن أن إيصال المعنى إلى القلب القلب ليس هو الهدف الوحيد عنده، وإنما يجب أن يحقق ذلك دون عناء أو تكلف (في احسن صورة من اللفظ) ثم يؤكد الرماني أن أعلى طبقات البلاغة في الحسن هي بلاغة القرآن، وأن أعلى طبقات البلاغة هي للقرآن وهي معجزة للعرب والعجم.

يقسم الرماني - بعد ذلك - البلاغة إلى عشرة أقسام ((الإيجاز والتشبيه والاستعارة والتلاؤم والفواصل والتجانس والتصريف والتضمين والمبالغة وحسن البيان))⁽⁶⁾، وقد نقل بعض البلاغيين عن الرماني تعريف البلاغة وتقسيمها إلى طبقات ثلاث، وأقسام عشرة⁽⁷⁾. بعد ذلك يتناول الرماني هذه الأقسام العشرة وفق منهج يتسم بالإيجاز الدقيق والإبداع المقترن بنفاذ البصيرة وسعة الإدراك، ولاشك أنه لم يشأ أن يحصر البلاغة في هذه الأقسام العشرة، وإنما أوردها بوصفها جزءاً مهماً مما يحقق غايته في الحديث عن الإعجاز

(1) ر / 75.

(2) البرهان في وجوه البيان / 163.

(3) = البلاغة / 81.

(4) ر / 75 - 76.

(5) = الإعجاز البلاغي، د. محمد أبو موسى / 88.

(6) ر / 76.

(7) = العمنة في محاسن الشعر وأدابه، لابن رشيق: 214/1، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، للرازي

. 41 - 42 /

البلاغي، دون أن يفكر في حصرها فقد أراد أن يقدم لنا من كل روض زهرة، ومن كل علم قطرة، فتنوعت هذه الأقسام بين ما يدخل في بلاغة التراكيب، وما يدخل في بلاغة التصوير البياني وما يدخل في بلاغة البناء الصوتي.

وثمة مسألة لا بد من الإشارة إليها وهي أن الإعجاز عند الرماني لم يكن في قسم واحد من هذه الأقسام، وإنما أراد القول أن الأقسام العشرة تجتمع لتجلية الإعجاز البلاغي، لاسيما أن البلاغة هي وجه من الأوجه السبعة، وقد أشار إلى ذلك بالقول: ((وظهور الإعجاز في الوجوه التي نبينها يكون باجتماع أمور يظهر بها للنفس أن الكلام من البلاغة في أعلى

طبقة⁽¹⁾، فضلا عن أن هناك من الآثار البلاغية ومواطن الجمال ما يدرك في النفس، ويعجز التعبير عن البوح به، وذلك سر من اسرار الإعجاز القرآني.

ويبقى الإعجاز سرا مضمرا في كلمات القرآن، لأنه أمر من أمر الله كالروح، نرى آثارها ونشاهد أفعالها دون أن يكشف للناس شيء منها، والله در القائل حين سئل عن موضع الإعجاز من القرآن فأجاب ((هذه مسألة فيها حيف على المعنى... وذلك أنه شبيه بقولك ماموضع الإنسان من الإنسان، فليس في الإنسان موضع من الإنسان، بل متى أشرت إلى جملته فقد حققته، ودلت على ذاته، كذلك القرآن لشرفه لا يشار إلى شيء منه إلا وكان ذلك الشيء آية في نفسه، ومعجزة لمحاوله، وهدى لقائله⁽²⁾).

وهكذا يبقى الإعجاز خالدا بخلود القرآن الكريم، شاملا لكل جيل في كل زمان ومكان، يسهم كل بما يستطيع في الكشف عن شيء منه، وكلما ازداد ذلك الكشف ازداد السر اتساعا وعمقا، وازداد المومنون ايمانا بالله ﷻ، وبالكتاب الذي كان وسيبقى معجزة النبي الأمي ﷺ.

(1) ر / 78.

(2) وجوه من الإعجاز الموسيقي في القرآن، د. محيي الدين رمضان / 10.

الفصل الأول

من بلاغة التراكيب

المبحث الأول

البيان

البيان لغة:

ما يبين به الشيء من الدلالة وغيرها، وبان الشيء اتضح فهو بين، والبيان: الفصاحة واللسن، وكلام بين: فصيح، والبيان: الإفصاح مع ذكاء، والبيان: إظهار المقصود بأبلغ لفظ، واصله الكشف والظهور⁽¹⁾.

وقد وردت لفظة البيان في القرآن الكريم، من ذلك قوله تعالى: ﴿ هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ

وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾⁽²⁾ وقوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ الْإِنسَانَ

عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝٣ ﴾⁽³⁾.

وقد بقيت هذه اللفظة تحمل هذه المعاني العامة حتى دخلت في الدراسات البلاغية فأصبحت علماً من علومها، ولعل أول تعريف لها - بمعناها الواسع - هو تعريف جعفر بن يحيى⁽⁴⁾ الذي ذكره الجاحظ (ت255هـ) إذ يقول: ((قال ثمامة⁽⁵⁾: قلت لجعفر بن يحيى: ما البيان؟ قال: أن يكون الاسم يحيط بمعناك، ويجلي عن مغزاك، وتخرجه عن الشركة ولا تستعين عليه بالفكرة، والذي لابد له منه أن يكون سليماً من التكلف، بعيداً من الصنعة، بريئاً من التعقيد، غنياً عن التأويل⁽⁶⁾)).

وبقيت هذه الدلالة الواسعة للفظ البيان حتى جاء السكاكي فقسم البلاغة إلى المعاني والبيان وما يلحق بهما من محسنات معنوية ولفظية، فأصبح البيان قسماً من أقسام البلاغة الثلاثة بعد أن كان قبل السكاكي (ت626هـ) يقابل البلاغة بكل موضوعاتها وفنونها.

البيان اصطلاحاً:

(1) = ل: 13 / 67 - 69 مادة (بين).

(2) سورة آل عمران: 138.

(3) سورة الرحمن: 1-4.

(4) ((جعفر بن يحيى بن خالد البرمكي من كبار البرامكة الذين قتلهم الرشيد)) توفي (187هـ) البيان والتبيين للجاحظ 106/1 هامش.

(5) ((ثمامة بن أشرس النميري مولى بن نمير وزعيم القدرية في زمان المأمون ت213هـ)) م ن: 106/1 هامش.

(6) البيان والتبيين: 106/1.

هو ((إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه))⁽¹⁾ وهكذا أصبح علم البيان يشمل التشبيه والمجاز والكناية بعد أن كانت دلالة لفظة (البيان) عامة لكل موضوعات البلاغة كما سنجد من تتبع (البيان) عند الرماني وسابقه.

البيان عند السابقين للرماني:

إن أول إشارة للبيان نجدها عند الجاحظ، حيث سمي أحد كتبه (البيان والتبيين) وقد تحدث فيه عن البيان بمعناه الواسع وهو الكشف والإيضاح والفهم والإفهام إذ يقول: ((البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصله كأننا ماكان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والافهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع))⁽²⁾ ((والفرق بين (البيان) و(التبيين) أن (البيان) مصدر بان أي ظهر و (التبيين) مصدر بين، والتبيين يحتوي على كد الخاطر وإعمال القلب كما أن التبيين بيان مع دليل وبرهان⁽³⁾، ((والبيان مايتعلق باللفظ والتبيين مايتعلق بالمعنى))⁽⁴⁾.

ويقول الجاحظ أيضاً: ((والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان))⁽⁵⁾ فالجاحظ الجاحظ إذا لايفرق بين الدلالة والبيان⁽⁶⁾، ويتضح أن البيان عنده هو الذي يكشف عن المعنى ويبرزه للعيان، والغاية من ذلك عند القائل والسامع مجرد الفهم والإفهام، إذ يقول: ((ونحن قد فهمنا معنى كلام النبطي الذي قيل له: لم اشتريت هذه الأتان؟ قال: (أركبها وتلد لي) وقد علمنا أن معناه كان صحيحاً))⁽⁷⁾، ويقول بعد ذلك: ((وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لاتنقص ولاتزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد⁽⁸⁾، ثم الخط ثم الحال التي تسمى نصبة، والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولاتنقص عن تلك الدلالات، ولكل واحد من هذه الخمسة صورة بآنة عن صورة صاحبها وحلية مخالفة لحلية أختها وهي التي تكشف عن أعيان المعاني في الجملة ثم عن حقائقها في التفسير...))⁽⁹⁾، ويؤكد الجاحظ أن البيان شامل لكل أنواع الدلالات التي ذكرها إذ يقول:

(1) مفتاح العلوم، للسكاكي / 77.

(2) البيان والتبيين: 76/1.

(3) =: كشف اصطلاحات الفنون، للتهانوي: 153/1.

(4) الكليات، لابي البقاء: 397/1.

(5) البيان والتبيين: 76/1.

(6) =: اثر النحاة في البحث البلاغي / 270 والتصوير البياني، حفي محمد شرف / 10.

(7) البيان والتبيين: 161/1.

(8) ((العقد ضرب من الحساب يكون باصابع اليدين)) م ن: 161/1.

(9) البيان والتبيين: 76/1، و =: الحيوان، للجاحظ: 46/1.

((وبأي شيء تفاهم الناس فهو بيان إلا أن بعضه أحسن من بعض))⁽¹⁾ وقد رفض عبد القاهر الجرجاني ماذهب إليه الجاحظ ومن تبعه في هذه المسألة⁽²⁾.

ويعقد ابن وهب بابا بعنوان (ذكر وجوه البيان) يقول فيه: ((البيان على أربعة أوجه: فمنه بيان الأشياء بذواتها وإن لم تبين بلغاتها ومنه البيان الذي يحصل في القلب عند أعمال الفكر واللب، ومنه البيان باللسان، ومنه البيان بالكتاب وهو الذي يبلغ من بعد وغاب))⁽³⁾ ويفرد ابن وهب أبوابا لكل من الوحي والرمز، فيقول في الرمز إنه ((ما أخفي من الكلام وأصله الصوت الخفي الذي لا يكاد يفهم وهو الذي عناه الله ﷻ بقوله: ﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِّي آيَةً﴾ قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا⁽⁴⁾ وانما يستعمل المتكلم الرمز في كلامه كلامه فيما يريد طيه عن كافة الناس والإفضاء إلى بعضهم فيجعل للكلمة أو للحرف اسما من أسماء الطيور والوحش...))⁽⁵⁾، وقال عن الوحي إنه ((الإبانة عما في النفس بغير المشافهة على أي معنى وقعت: من إيماء وإشارة ورسالة وكتابة، ولذلك قال ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾⁽⁶⁾ وهو على وجوه كثيرة: فمنه الإشارة كما قال الله ﷻ: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾⁽⁷⁾، ومنه الوحي المسموع من الملك كقوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ﴿٦﴾﴾⁽⁸⁾ ومنه الوحي في المنام وهو الرؤيا الصالحة كقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾⁽⁹⁾، ومنه الإلهام كقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ اللَّبَالِ يَوْمًا مِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾⁽¹⁰⁾ أي ألهمها، ومنه الكتاب ويقال منه (وحيث الكتاب) إذا كتبت، ومن الوحي الإشارة باليد والغمز بالحاجب والإيماء بالعين))⁽¹¹⁾ وهكذا تتعدد الدلالات البيانية عند ابن وهب فبعد أن كانت خمسة عند الجاحظ نجد هنا أربعة فضلا عن الرمز والوحي.

(1) الحيوان: 287/5.

(2) = دلائل الإعجاز / 60.

(3) البرهان في وجوه البيان / 60.

(4) سورة آل عمران: من 41.

(5) البرهان في وجوه البيان / 137.

(6) سورة الثورى: من 51.

(7) سورة مريم: 11.

(8) سمورة النجم: 4-5.

(9) سورة القصص: من 7.

(10) سورة النحل: 68.

(11) البرهان في وجوه البيان / 140.

ويتابع ابن المدبر (ت279هـ) سابقه في هذا الميدان فيقول ((الدال على المعنى أربعة أصناف: لفظ وإشارة وعقد وخط، وذكر ارسطا طاليس خامسا وهي التي تسمى النصبية وهي الحالة الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف الأربعة الناطقة بغير لفظ والمشييرة إليه بغير يد وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض وفي كل صامت وناطق))⁽¹⁾ ولاشك أن ما أورده ابن المدبر لا يختلف عما جاء عند الجاحظ وابن وهب، أما مسألة ما ذكره ارسطا طاليس فتحتاج إلى بحث يؤصل أسبقية القول بينه وبين الجاحظ.

وهكذا نجد أن مفهوم البيان عن السابقين للرماني يأخذ مجالا واسعا يقابل الفصاحة والبلاغة بل ويتعدى إلى أكثر من ذلك ليشمل أصناف الدلالات من لفظ وغير لفظ، كما يلحظ أن البيان عند السابقين للرماني لا يختلف عن الدلالة، فهو الدلالة على المعنى بأية وسيلة، فلا فرق بين الدلالة والبيان، والذي يقصد من البيان عندهم مجرد الفهم والإفهام فهل بقي البيان على ذلك عند الرماني؟.

البيان عند الرماني:

يبدو لأول وهلة أن مفهوم البيان عند الرماني لا يختلف عما وجدناه عند السابقين لاسيما في شموليته، فالقاريء للبيان عند الرماني يجده جامعا لأنواع البلاغة التي ذكرها في الأقسام التسعة الأخرى⁽²⁾، لذلك أثر الكتاب وضعه في هذا الفصل افتتاحا للأقسام الأخرى لاسيما أن ما ذكره الرماني في قسم البيان وثيق الصلة بعلم المعاني.

وحد البيان عند الرماني هو ((الإحضار لما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك))⁽³⁾، وهذا التعريف قد وصف البيان بإطاره العام الواسع، والذي يشمل كل أقسام البيان أو أصناف الدلالات التي ذكرها السابقون. فكل ما يظهر به تميز الشيء من غيره في الإدراك يسمى بيانا، ولكن الرماني يخصص ذلك بأقسام البيان التي ذكرها بعد ذلك، ثم يزداد البيان عنده تخصصا بالحديث عن الكلام فقط دون بقية الأقسام، ويقتصر البيان بعد ذلك على الكلام الذي يظهر به تميز الشيء من غيره أما الكلام الذي لا يظهر به ذلك فليس ببيان، ويتميز الكلام الذي يوصف بالبيان - عنده - بشروط أو مميزات⁽⁴⁾ تضعه في أعلى مراتب البيان.

ولم يكن هذا التعريف فقط هو مقالته الرماني في البيان، فقد ذكر ابن رشيق (ت463هـ) تعريفا آخر للرماني إذ يقول: ((قال ابو الحسن الرماني في البيان: هو إحضار المعنى للنفس بسرعة إدراك، وقيل ذلك لئلا يلتبس بالدلالة، لأنها إحضار المعنى للنفس وإن كان بابطاء، وقال: البيان الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من غير عقدة، وانما قيل

(1) الرسالة الغراء / 40.

(2) = رسالة الزماني: تحليل ونقد / للدكتور، فضل حسن عباس، مجلة دراسات (الشريعة والقانون)، الجامعة الاردنية، عمان، المجلد السادس عشر، 1989، العدد العاشر / 146.

(3) ر / 106.

(4) ر / 107.

ذلك لأنه قد يأتي التعقيد في الكلام الذي يدل ولا يستحق إسم بيان⁽¹⁾ ونجد في هذا التعريف السمة الواضحة التي تتميز بها تعريفات الرماني، وهي التأكيد على الأثر النفسي، وهو ما أكده الرماني في تعريفه للبلاغة إذ قال: ((إنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ))⁽²⁾ وهنا يظهر أن البيان عند الرماني يعنى البلاغة، ويوضح ابن رشيق أن الرماني ذكر ذلك لئلا يلتبس البيان بالدلالة، وهنا تبدو نقطة الخلاف بين الرماني والجاحظ، فالجاحظ لم يفرق بين الدلالة⁽³⁾ والبيان من حيث سرعة الإدراك في حين فرق الرماني بينهما إذ أكد على (سرعة الإدراك) في البيان، ولا يشترط في الدلالة ذلك، ومما يميز كلام الرماني عن سابقه - لاسيما الجاحظ - هو اقتران البيان بوصول المعنى للنفس، مما يظهر تأكيد الرماني على الأثر النفسي للكلام والذي لا يقتصر ببقية أقسام البيان من إشارة وعلامة وحال، ومما يميز كلام الرماني أيضاً تأكيده على أن الكلام الذي يوصف بالبيان هو ما أوصل المعنى إلى النفس دون تعقيد، فلا يقتصر البيان عنده على مجرد الإفهام وإنما يجب أن تتقبله النفس ويصل إليها دون تعقيد أو غموض في حين أن الجاحظ قد أكد على أن القصد من البيان هو مجرد الفهم والإفهام بغض النظر عن الدليل ومن أي جنس كان، ((فيأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع))⁽⁴⁾ وهذا الإفهام يمكن أن يحدث بالإشارة أو بالحال أو العلامة أو بالكلام حتى وإن كان فيه عي وفساد كما في كلام النبطي المذكور سابقاً، والصواب هو ما ذهب إليه الرماني - فيما ذكر ابن رشيق - من أن ذلك الكلام لا يستحق اسم البيان.

(1) العمدة: 225/1.

(2) ر / 75 - 76.

(3) الدلالة بمعنى: اللفظ الدال وهو من الدلالات البيانية، فمن الكلام ما يدل على المعنى ولا يصل إلى مرتبة البيان من حيث سرعة الإدراك .

(4) البيان والتبيين: 76/1.

أقسام البيان عند الرماني:

يتابع الرماني سابقه في أقسام البيان فيقول: ((البيان على أربعة أقسام: كلام وحال وإشارة وعلامة: (1) وتدرج هذه الأقسام تحت الحد الذي وضعه للبيان، فينتقل هذا العموم والإطلاق في التعريف إلى شيء من التخصيص إذ لا يتناول الرماني - كما فعل ابن وهب - هذه الأقسام بالشرح والتفسير وإنما يخصص الحديث عن قسم واحد منها وهو الكلام، ولا شك أن هذا يجلي عن وجهة نظره من أن البيان يكون بالكلام وليس بغيره وإن اشترك الكلام مع بقية الأقسام في التمييز أو الفهم والإفهام، وتعليل ذلك أن الرماني يتحدث عن الإعجاز في كلام الله ﷻ وفيه يتجلى الإعجاز البلاغي لأفي غيره، وقد كان يبغى إظهار وجهة نظره في قصر البيان على ما حسن من الكلام. والكلام عنده على وجهين:

((كلام يظهر به تميز الشيء من غيره فهو بيان، وكلام لا يظهر به تميز الشيء فليس ببيان كالكلام المخلط والمحال الذي لا يفهم به المعنى)) (2) وليس كل كلام يستحق اسم بيان عند الرماني فهو يقول في قول النبطي الذي سئل عن أتان معه فقيل له: ماتصنع بها قال: (أركبها وتلد لي): ((فهذا كلام قبيح فاسد، وإن قد فهم به المراد وأبان عن معنى الجواب)) (3) وكذلك جواب باقل إذ سئل عن ظبية كانت معه بكم اشتراها، فاراد أن يقول بأحد عشر فأخرج لسانه وفرج عشر أصابعه فافلتت الظبية من يده، يقول الرماني: ((فهذا وإن كان قد أكد للإفهام، فهو أبعد الناس من حسن البيان)) (4) والرماني في رفضه إطلاق اسم البيان على ما قبح من الكلام، يستند إلى أساس متين وسبب رصين وهو أن ((الله قد مدح البيان واعتد به في أياديه الجسام فقال: ﴿الرَّحْمَنُ ۝١ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝٢ خَلَقَ الْإِنسَانَ﴾

﴿عَلَّمَ الْبَيَانَ﴾ ۝١٠٠)) (5). (6)

وهكذا نجد أن البيان عند الرماني يختلف عما هو عند سابقه من حيث الغاية أو الغرض، إذ لم يقتصر عنده على مجرد الفهم والإفهام، كما أنه قد فرق بين الدلالة والبيان، وأكد على الوضوح وعدم التعقيد في الكلام، وأكد على الأثر النفسي للكلام. وغرض الرماني من المثلين اللذين ذكرهما - عن السوادي وباقل - هو التأكيد على ما ذهب إليه في أوجه الكلام، وليصل من خلال ذلك إلى تنزيه كلام الله ﷻ، وإلى تأكيد البيان القرآني الذي هو في أعلى طبقات البلاغة. ولكي يصل إلى الحديث عن هذه الطبقة العالية يقول عن البيان، إنه ((إذا قيد بما يدل على أنه يعنى به إفهام المراد جاز)) (7) وهكذا

(1) ر / 106.

(2) ر / 106.

(3) ر / 106.

(4) ر / 106.

(5) سورة الرحمن: 4-1.

(6) ر / 106.

(7) ر / 106.

تبقى المرتبة المتميزة التي لا ترقى إليها تلك الأقسام السابقة، وهي مرتبة حسن البيان ((وليس كل بيان يفهم به المراد فهو حسن من قبل أنه قد يكون على عي وفساد))⁽¹⁾ كما في كلام السوادى وباقى، ويتضح من خلال ذلك أن الرمانى أول من قسم الكلام من حيث البيان إلى ثلاثة أقسام:

الأول: قبيح: كقول السوادى وباقى.

الثانى: متوسط: وهو الذى يقيد بما يدل على إفهام المراد.

الثالث: حسن: وهو الذى يستحق اسم البيان.

ثم تأتى المرتبة العالية من مراتب حسن البيان وهي التي أراد الرمانى الوصول إليها بعد هذه المقدمات، وهذه المرتبة مختصة بكلام الله ﷻ ف ((القرآن كله في نهاية حسن البيان))⁽²⁾. لذلك يذكر الرمانى إن أعلى مراتب حسن البيان هي التي تجمع ((أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما حقه من المرتبة))⁽³⁾ ولفظة (تعديل) هنا تعني إختيار الألفاظ التي تخلو من التناثر الذي يسببه القرب الشديد في مخارج الأصوات أو البعد الشديد - حسب رأي الرمانى -⁽⁴⁾. وتعديل النظم أي أن يكون خاليا من أي لفظة متنافرة أو نافرة عن التركيب، وهذا التعديل يجب أن يصل إلى درجة أن (يحسن في السمع) وأن (يسهل على اللسان) وقد جمع الرمانى هنا بين المتكلم والسماع، واشترط لهذا النظم في هذه المرتبة أن (تتقبله النفس تقبل البرد) فيكون صافيا ناصعا خاليا من التعقيد يتلج الصدر ويروي النفس، وهكذا عقد الرمانى هذه العلاقة الوطيدة بين (اللسان والسمع والنفس) وزاد شرطا آخر يتعلق بالمساواة، إذ يجب أن يكون النظم قد اتى (على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة) خاليا من الحشو مناسبا لما جاء من أجله من المعاني.

وقد كانت لهذه الإشارة التي أطلقها الرمانى هنا أثر واضح في البلاغيين بعده، ومن ذلك مانجده من تعريف ابن ابي الإصبع المصرى (ت654هـ) لحسن البيان إذ يقول: ((حسن البيان عبارة عن الإبانة عما في النفس بألفاظ سهلة بليغة بعيدة من اللبس))⁽⁵⁾ فقد أكد المصرى على السهولة في الألفاظ والبعد عن اللبس، والأثر في النفس، وسبق للرمانى أن أكد غير مرة على الأثر النفسى فقد عرف البلاغة بأنها ((إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ))⁽⁶⁾، ونقل المصرى ما أكده الرمانى في أنواع الكلام الذى يوصف بالبيان، يقول المصرى: ((والإيضاح يكون بالعبارة الفاضلة والعبارة النازلة وحسن العبارة لا يكون إلا بالعبارة الفاضلة))⁽⁷⁾.

(1) ر / 106.

(2) ر / 107.

(3) ر / 107.

(4) =: 96.

(5) تحرير التحبير / 489.

(6) ر / 75 - 76.

(7) تحرير التحبير / 493.

الدلالة والبيان:

يستكمل الرماني حديثه عن البيان في الكلام بشكل عام إذ لم ينتقل بعد للحديث عن كلام الله ﷻ، ولاشك أن الرماني حين شرع في الحديث عن الكلام دون الأقسام الأخرى من حال وإشارة وعلامة، كان يبغى اظهار وجهة نظره في قصر البيان على ماحسن من الكلام، وقد تابعه في ذلك ابن جني (ت392هـ) الذي جعل أنواع الدلالة ثلاثة وهي (اللفظية والصناعية والمعنوية)⁽¹⁾ بعد أن كانت أربعة عند الرماني وخمسة عند الجاحظ، كما تبع ابن فارس (ت395هـ)⁽²⁾ الرماني في قصر البيان على ماحسن من الكلام.

يقسم الرماني البيان في الكلام من حيث الدلالة على قسمين:

الأول: يدل على المعنى بالاسم أو الصفة.

الثاني: يدل على المعنى بالتأليف من غير اسم للمعنى أو صفة، فقولك (غلام زيد) تأليف يدل على الملك من غير ذكر له باسم أو صفة⁽³⁾.

لقد أشار الرماني إلى دلالة التأليف في باب التضمين أيضاً، ويحاول هنا تأكيد العلاقة بين التضمين والتصريف إذ يقول: ((ودلالة الاشتقاق كدلالة التأليف في أنه من غير ذكر اسم أو صفة كقولك: قاتل تدل على مقتول وقتل من غير ذكر اسم أو صفة لواحد منها، ولكن المعنى (مضمن) بالصفة المشتقة وإن لم يكن له))⁽⁴⁾ ويبقى الفرق بينهما هو أن التصريف يكون في اللفظة الواحدة وتغير بنيتها، أما التضمين فيكون في التأليف (النظم)، ولذلك قال عن التصريف إنه (دلالة اشتقاق) والتضمين (دلالة تأليف)، ويمكن القول إن الرماني هنا أشار إلى مايسمى بـ (الدلالة الالتزامية) وهي دلالة اللفظ على معنى خارج عن مسماه لازم له⁽⁵⁾ ويكون ذلك في دلالة الاشتقاق التي أشار إليها، وأشار بدلالة التأليف إلى المعاني الثانية أو (معنى المعنى).

وقد ذهب الدكتور حفني محمد شرف إلى أن السكاكي هو أول من أدخل أنواع الدلالات في علم البيان⁽⁶⁾. وذهب الدكتور ماهر مهدي هلال إلى أن الرازي (ت606هـ) هو من أوائل أوائل البلاغيين الذين أدخلوا الدلالة في بحث البيان⁽⁷⁾. والبادي لنا أن الرماني هو أول من أدخل الدلالة في بحث البيان وجعلها ركناً من أركان الكتاب في علوم البلاغة لاسيما في التضمين والتصريف وكذلك في مايتناوله من المعاني الثواني للنص القرآني في قسم البيان.

(1) = الخصائص، لابن جني: 100/3 المقصود بـ (اللفظية) دلالة الفعل على مصدره، و(الصناعية) دلالة على زمانه، و(المعنوية) دلالة على فاعله.

(2) = صاحب في فقه اللغة 40.

(3) = ر 107/.

(4) = ر 107/.

(5) = المستصفى من علم الاصول، لابي حامد الغزالي: 30/1.

(6) = التصوير البياني / 17.

(7) = جرس الألفاظ ودلالاتها / 286.

ولكى لا تنتهم بالتناقض فيما ذهبنا إليه من أن الرمانى قد فرق بين الدلالة والبيان بخلاف الجاحظ⁽¹⁾، وقولنا بأنه أدخل الدلالة في البيان فلا بد من القول إن الدلالة هناك تعني (الدال) أي اللفظ الموصل إلى المعنى، والدلالة هنا تعني (المدلول) أي المعنى، وقد فرق بين البيان والدلالة، من حيث سرعة الإدراك، ووصول المعنى إلى النفس دون تعقيد، فالدلالة هنا هي المعنى الذي يوصل إليه من غير ذكر اسم له أو صفة ويتمثل ذلك في كلتا الدالتين (الاشتقاق والتأليف).

وبأسلوب يتميز بحسن تخلص بليغ يصل الرمانى - بعد تقريره أن ((دلالة الأسماء والصفات متناهية، فأما دلالة التأليف فليس لها نهاية))⁽²⁾ - إلى هدفه وغايته من كل ما تقدم وهو الإعجاز البلاغى فيقول ((ولهذا صار التحدي فيها - (أي بدلالة التأليف) - بالمعارضة لتظهر المعجزة))⁽³⁾، فالتحدي لم يكن بدلالة الاشتقاق لكى يقول العرب إن التحدي قد وقع بما له نهاية، وإنما وقع التحدي بدلالة التأليف التي لانهاية لها، ويورد الرمانى لفظة (المعارضة) التي تسند حديثه عن الإعجاز البلاغى، والتي يقول فيها بعد ذلك - وهي من أوجه الإعجاز السبعة عنده -: ((أما توفر الدواعي فيوجب الفعل مع الإمكان لامحالة، في واحد كان أو جماعة، والدليل على ذلك أن إنسانا لو توفرت دواعيه إلى شرب ماء بحضرته من جهة عطشه واستحسانه لشربه، وكل داع يدعو إلى مثله، وهو مع ذلك ممكن له فلا يجوز ألا تقع شربة منه حتى يموت عطشا لتوفر الدواعي على ما بينا، فإن لم يشربه مع توفر الدواعي له دل ذلك على عجزه عنه، فكذلك توفر الدواعي إلى المعارضة على القرآن لما لم تقع المعارضة دل ذلك على العجز عنها))⁽⁴⁾. ويسند ماذهب إليه رغم قوته ووضوحه ووضوحه إلى أدلة أخرى إذ يقول: ((ولو قال قائل قد انتهى تأليف الشعر حتى لا يمكن لأحد أن يأتي بقصيدة إلا وقد قيلت فيما قيل لكان ذلك باطلا، لأن دلالة التأليف ليس لها نهاية كما أن الممكن من العدد ليس له نهاية يوقف عندها لا يمكن أن يزداد عليها))⁽⁵⁾ ويقرر بعد هذا وذلك نهاية التأليف في أعلى مراتب حسن البيان بقوله ((والقرآن كله في نهاية حسن البيان))⁽⁶⁾.

ولاشك أن كل ماعرضه الرمانى من أمثلة وموازنات وقواعد، لهو دليل على سعة فكره ووضوح المنهج التعليمي الذي اتبعه في نكته ليوصل الفكرة المقصودة إلى السائل، ومن خلالها يعرض وجوه الإعجاز البلاغى التي لاريب فيها مسندة بالادلة والشواهد، ومقدمة بأيسر المقدمات وأشملها مع اعتماد الدقة، والربط بين أدق تفاصيلها.

(1) = ص من هذه الرسالة.

(2) ر / 107.

(3) ر / 107.

(4) ر / 109.

(5) ر / 107.

(6) ر / 107.

إن (دلالة التأليف) التي أشار إليها الرماني دليل واضح على إدراكه للنظم ومعانيه الثواني، وتعد هذه الإشارة إلى جانب اشارات أخرى لغيره من العلماء⁽¹⁾ مصابيح قد أنارت الطريق لعبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) ليكون صاحب نظرية النظم. فالرماني في مفهومه للنظم يقف عند المعنى، والعبارة، والصورة، ويستنبط النكتة في الآية في إطار من البيان البلاغي، ولا عجب فقد عد البلاغة وجها من وجوه الإعجاز، ومن هنا فلم يشغل نفسه بصلة النظم بعلم النحو على الرغم من أنه كان عالماً باللغة والنحو وعلم الكلام، ولكنه على كل حال حدد ما يرتبط بالنظم، وشرحه وأفاض فيه، ومثل له وكأنه كان يعنى بالجانب التطبيقي أكثر من عنايته بالجانب النظري⁽²⁾.

وبلحظ أن أثر الرماني في من جاء بعده لم يقتصر على نقل تعريف البيان عند ابن رشيق أو أنواع الدلالات عند ابن جني أو القول بأن البيان هو فيما حسن من الكلام عند ابن فارس، وإنما نقل المصري عنه كثيراً، ويظهر ذلك في قوله ((وحسن البيان إما بالأسماء والصفات المنفردة وإما بهما مؤتلفة ودلالة الأول متناهية ودلالة الثاني غير متناهية، فإن قائلًا لو قال قد انتهى تأليف الشعر بحيث لا يمكن أن يؤتى بقصيدة إلا وقد قيلت من قبل، كان قوله محالاً))⁽³⁾ وعلى الرغم من أن النص يوضح أثر الرماني في صاحبه لكنه لم يذكر اسم الرماني ولم يشير إلى أنه نقله عنه، كما نقل المصري تقسيم الرماني للكلام إلى الأقبح والأوسط والأحسن، ونقل الأمثلة والشواهد القرآنية ذاتها.

شواهد البيان القرآني عند الرماني:

يبدو من خلال ماتقدم أن البيان عند الرماني لم يخرج عما كان عند سابقيه - إلا في بعض الزيادات من تقسيمه إلى قبيح ووسط وحسن، وادخاله الدلالة⁽⁴⁾ - بمعنى المدلول - في البيان، ويوضح الرماني أن الإعجاز البياني - بمعنى البيان الشامل - قد وقع في دلالة التأليف التي لانهاية لها والتي صار التحدي فيها لتظهر المعجزة، ويؤكد أن القرآن كله في نهاية حسن البيان، وهو لهذا يذهب إلى أن ليس في القرآن الكريم قول بليغ وآخر ابلغ منه، بل كله في أعلى مراتب حسن البيان، لذلك يبدأ الرماني بعرض الشواهد القرآنية التي يظهر من خلالها (دلالة التأليف) التي تحدث عنها والتي تدخل ضمن المعاني الثواني للنص القرآني، ويؤكد من خلال تعليقاته الموجزة على أن هذه المعاني الثانية قد جاءت في أعلى مراتب حسن البيان، وقد أثر الكتاب إختيار شاهد واحد لكل معنى من المعاني التي ذكرها الرماني وهي:

أولاً: التحذير⁽⁵⁾:

(1) = فكرة النظم بين وجوه الإعجاز، د. فتحى احمد عامر / 52-70.

(2) = م ن / 63.

(3) تحرير التحبير: 489/3.

(4) أي: أنواع الدلالة الثلاثة لاسيما الالتزامية دون تسميتها.

(5) التحذير: هو التخويف المؤدي إلى الاهبة والاستعداد والتيقظ الكامل، = / ل: 176/4 مادة (حذر).

يورد الرمانى ثلاثة شواهد للتحذير، نختار منها قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ بِحَسْرَتٍ عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾⁽¹⁾، يقول الرمانى: ((فهذا أشد ما يكون من التحذير من التفريط))⁽²⁾.

والآية قد جاءت في سياق ينهى عن القنوط من رحمة الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ يَعْبادِي الَّذِينَ آمَرُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ﴾⁽³⁾ ثم الأمر بالإنابة والتسليم ﴿وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلُمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾⁽⁴⁾ ثم التحذير من عذاب يوم القيامة، فجاءت الآية لتدخل النفس مباشرة إلى هول ذلك اليوم وشدة عذابه، فلم يكن التعبير القرآنى هنا كالتحذير السابق له في قوله تعالى: ﴿وَأَتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ﴾⁽⁵⁾، فالتعبير القرآنى هنا لم يذكر قوله (من قبل) بل بدأت الآية بـ (أن) وفيها يقول صاحب الكشاف: ((التقدير: كراهة أن تقول))⁽⁶⁾ ويرى ابن عطية أنها ((مفعول من أجله، أي أنيبوا وأسلموا من أجل أن لاتقول نفس))⁽⁷⁾ ويعرض القرطبي (ت671هـ) رأي الكوفيين والبصريين بقوله ((عند الكوفيين لنلا تقول وعند البصريين حذر أن تقول))⁽⁸⁾.

والآية قد بدأت بتعليل للأوامر السابقة⁽⁹⁾ تضمن أشد ما يكون من التفريط، ثم لفظة (تقول) بصيغة المضارع الذي يدل على استحضار الصورة والحدث⁽¹⁰⁾، فالتحذير هنا من اليوم الذي لاينفع فيه قول، ((وظاهر القول إنه القول جهرة وهو شأن الذي ضاق صبره عن إخفاء ندامته في نفسه فيصرخ بما حدث به نفسه، فتكون هذه الندامة المصرح بها زائدة على التي أسرها ويجوز أن يكون قولاً باطنياً في النفس))⁽¹¹⁾ وكلاهما لن ينفع. أما تنكير لفظة (نفس) ففيه وجهان: الأول أن تراد نفس متميزة من سائر النفوس فهو تنكير للنوعية وهي نفوس المشركين، والثاني أن يراد به الكثرة⁽¹²⁾.

(1) سورة الزمر: من 56.

(2) ر / 108.

(3) سورة الزمر: من 53.

(4) سورة الزمر: 54.

(5) س ن: من 54 - 55.

(6) الكشاف، للزمخشري: 404/3.

(7) المحرر الوجيز: 554/12.

(8) الجامع لاحكام القرآن: 270/15.

(9) =: التحرير والتنوير، لابن عاشور: 45/24.

(10) =: من أسرار التعبير القرآنى، د. محمد ابر موسى / 51.

(11) التحرير والتنوير: 45/24.

(12) =: الكشاف: 404/3 والتفسير الكبير، للرازي: 6-5/27.

أما قوله (ياحسرتا) فالأصل ((ياحسرتي، فأبدل من الياء ألف لأنها أخف وأمكن في الاستغاثة بمد الصوت والحسرة والندامة))⁽¹⁾ وفي هذا النداء استعارة مكنية بتشبيه الحسرة بالعاقل الذي ينادي، والمعنى: هذا وقتك وزمانك فاحضري⁽²⁾، فقوله (ياحسرتا) يدل على غاية الأسف ونهاية الحزن، أما حرف الاستعلاء (على) فقد جاء للدلالة على تمكن الحسرة والندامة على ما كان من تفريط⁽³⁾، وقيل في (ما) هنا، قد تكون مصدرية بمعنى (على تفريطي في جنب الله) أو موصولة والفعل (فرطت) متعديا بنفسه⁽⁴⁾. والتفريط: التضييع والتهاون والتقصير⁽⁵⁾ وجاء على صيغة (فعلت) للدلالة على كثرة التقصير. أما قوله (في جنب الله) فهو كناية عن حق الله وطاعته⁽⁶⁾. أو أن المعنى على ما فرطت في طلب جنبه وجواره وقربه، وهو الجنة إذ إن العرب تسمي الطريق إلى الشيء جنباً فتقول: تجرعت في جنبك غصصاً أي لاجلك⁽⁷⁾. ويؤكد التعبير القرآني بعد ذلك أن هذا التفريط لم يكن تفريط الغافل بل كان تفريط ساخر مستهزي⁽⁸⁾ لا يؤمن بهذا اليوم العظيم لذلك جاء قوله بعد ذلك: ﴿وَأَن كُنتَ لِمَن السَّخِرِينَ﴾⁽⁹⁾.

وهكذا نجد أن البيان القرآني في أعلى مراتب حسن البيان يصور لنا التحذير من التفريط بعرض مشهد من مشاهد القيامة يمثلأ حزنا وندما وصراخا واعترافا بالتقصير الذي كان ملازماً للسخرية، والتحذير يعرض هنا بهذا النظم المعجز والتصوير الدقيق للشدة والهول المصاحب للنفس المقصرة، ليكون جزءاً من أسلوب الترهيب من ذلك اليوم، وإن النفس لتجد أمامها الفرصة مازالت سائحة وباب التوبة مازال مفتوحاً فتسارع لتلبية الدعوة بالطاعة والإنابة والتسليم قبل فوات الأوان، قال تعالى: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلُمُوا لَهُ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾⁽¹⁰⁾ وقال أيضاً: ﴿فَاقْصِرْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ أَلْقِمْ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يُصَدِّعُونَ﴾⁽¹¹⁾.

(1) الجامع لاحكام القرآن: 270/15 - 271.

(2) = المحرر الوجيز: 555/12 والتحرير والتنوير: 45/24.

(3) = التحرير والتنوير: 45/24.

(4) = م ن: 46 / 24.

(5) = ل: 368/7 - 370 مادة (فرط).

(6) = صفوة التفسير، للصابوني: 91/3.

(7) = الجامع لاحكام القرآن: 271/15.

(8) = التحرير والتنوير: 46/24.

(9) سورة الزمر: من 56.

(10) س ن: 54.

(11) سورة الروم: من 43.

ثانياً: الحجاج⁽¹⁾:

وهو عند الزركشي⁽²⁾ (ت794هـ) (إلجام الخصم)، وعند البلاغيين يسمى بـ (المذهب (المذهب الكلامي)⁽³⁾، ويعرض الرماني فيه ثلاث آيات، منها قوله تعالى: ﴿وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (٧٩) ﴿ (٤).

يقول الرماني: ((وهذا أبلغ ما يكون من الحجاج))⁽⁵⁾. وسياق الآية يبداً قبل ذلك بعرض حقيقة خلق الانسان، ولأنك انها الدليل الأول في الحجاج فقدمت مصداقاً للبعث والنشور، فقد خلق الانسان من نطفة، قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ (٦)، وقد جاء التعبير القرآني في الآية عاماً شاملاً لكل من أنكر البعث وإن كان سبب النزول يخص أبي بن خلف أو العاص بن وائل أو عبد الله بن أبي بن سلول - على اختلاف الروايات - وقد جاء إلى النبي ﷺ وبيده عظم بال ففته وذراه في الهواء وقال للرسول ﷺ: أنزع من الله يبعث هذا؟ فأجابه الرسول ﷺ: ((نعم يميتك الله تعالى ثم يبعثك ثم يحشرك إلى النار)) وقد جاءت الألف واللام في قوله (اولم ير الانسان) للجنس ليعم كل منكر للبعث⁽⁷⁾. فهي إذا قصة من ضرب المثل، ويقول الزمخشري عن تسمية قوله (مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ) بالمثل: ((لما ذل عليه من قصة عجيبة شبيهة بالمثل وهي إنكار قدرة الله تعالى على إحياء الموتى، أو لما فيه من التشبيه لأن ما انكر من قبيل ما يوصف الله تعالى بالقدرة عليه بدليل النشأة الأولى، فاذا قيل من يحيي العظام على طريق الإنكار لأن يكون ذلك مما يوصف الله تعالى بكونه قادراً عليه كان تعجيزاً لله وتشبيهاً له بخلقه في أنهم غير موصوفين بالقدرة عليه))⁽⁸⁾، وقد

- (1) الحجاج: من ((حاجته حاجة حجاجاً ومحااجة حتى حجته: أي غلبته بالحجج التي أدليت بها))، ل: 228/2 مادة (حجج).
- (2) = البرهان في علوم القرآن: 468/3.
- (3) وهو ((احتجاج المتكلم على خصمه بحجة تقطع عنده وتوجب له الإعتراف بما ادعاه المتكلم وإبطال ما أورده الخصم)) معجم المصطلحات البلاغية، احمد مطلوب، 57/1.
- (4) سورة يس: 78 - 79.
- (5) ر / 107 - 108.
- (6) سورة الانسان: من 2.
- (7) = تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: 581/3.
- (8) الكشف: 331/3.

قال تعالى: ﴿فَلَا تَصْرُوهَا لِلَّهِ الْأَمْثَالُ﴾ (1) أي لا تشبهوه بخلقه، وقوله (ونسي خلقه) يدل على عدم الاهتمام إلى كيفية الخلق الأول أي لم يهتد إلى أن خلقه من نطفة أعجب من إعادة عظمه في نظره. وفيه دلالة أخرى وهي إنه نسي خلقه الضعيف فتطاول وجاوز فأصبح خصماً مبيهاً (2). أما قول المنكر للبعث فقد جاء على طريقة الاستفهام الإنكاري فقال: (مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ) ولم يكن المنكر قاصداً تعيين المحيي وإنما أراد الاستحالة والنفي، فجاءت (من) عامة بمعنى لا أحد يحيي العظام وهي رميم، فشمل الإنكار أن يكون الله تعالى هو المحيي لها (3) فقوله إذا كان على طريق الاستبعاد، لذلك كان الحجاج أولاً بعرض النشأة النشأة الأولى وهي الخلق من النطفة، وقد ((اختاروا العظم للذكر لأنه أبعد عن الحياة لعدم الاحساس فيه ووصفوه بما يقوي جانب الاستبعاد من البلى والتفتت)) (4)، وقد وصفت العظام بأنها (رميم) ولم يقل (رميمة) لأن (فعيلة) تدل على الاسم لا الوصف فضلاً عن أن (فعيلاً) يطلق على ما اتصف به صاحبه أما (فعيلة) فتطلق على ما اتخذ لذلك (5)، وكذلك لأن (رميم) مما يستوي فيه المذكر والمؤنث والجمع (6).

ويأتي الجواب بأمر النبي ﷺ بأن يقول له: (قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)، فجاء الجواب على طريقة الأسلوب الحكيم بحمل استفهام القائل على خلاف مراده، فالسائل لم يطلب التعيين وإنما أراد الاستحالة والنفي، فبني الجواب على فعل الإحياء مسنداً للمحيي ومبطلاً للنفي كأنه قيل: بل يحييها الذي أنشأها أول مرة (7). فالأمر أظهر من أن ينكر، وبهذا وبهذا الحجاج قد الجم الخصم بما لا يدع مجالاً للجدل والمناظرة. ثم يأتي التذييل بقوله تعالى: (وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) للدلالة على القدرة العظيمة ولزيادة الحجاج قوة وتمكناً، فالخالق قد وسع علمه كل شيء حتى لو أكل الإنسان لحم إنسان آخر وصار جزءاً منه فهو عليم قادر على الإعادة، وهو العليم بكل خلق مجملاً ومفصلاً قبل خلقه وبعد خلقه (8). وتتكبر (خلق) للدلالة على التكثير وتعدد النوع (9)، أما دلالة (عليم) بهذه الصيغة فهي الثبوت وتدل على كثرة علمه ودوامه (10).

(1) سورة النحل: من 72.

(2) = التحرير والتنوير: 75/ 23.

(3) = م ن: 45/24.

(4) التفسير الكبير: 109/26.

(5) = معاني الأبنية في العربية، د. فاضل السامرائي / 65.

(6) = تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري: 1937/5، مادة (رمم).

(7) = التحرير والتنوير: 76/23.

(8) = تفسير الجلالين، جلال الدين أحمد المحلي وجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي / 586.

(9) = لغة القرآن الكريم، د. عبد الجليل عبد الرحيم / 341.

(10) = معاني الأبنية في العربية / 98.

ثالثاً: التقريع⁽¹⁾:

يورد الرمانى فيه ثلاثة شواهد قرآنية، منها قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَلْهُ أَوْ حَبِّثْهُ﴾ (٥٢) ﴿أَتَأْتُوا بِهِ بِلُغْوٍ مِمَّنْ قَبْلِهِمْ طَائِفَةٌ﴾ (٥٣) (٢).
 يقول الرمانى: ((وهذا أشد ما يكون في التقريع من أجل التماذي في الأباطيل)) (٣).
 والآية قد جاءت تعقيباً على ما سبقها من آيات عرضت جوانب من قصص الرسل، بدأت بقوله تعالى: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكَ حَدِيثَ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ (٤) وقصتهم مع قوم لوط، ثم جانباً من قصة موسى وآخر من قصة عاد وآخر من قصة ثمود ثم قوم نوح، وقد أظهرت هذه الآية عناد الكافرين ومحاربتهم للرسل وأظهرت مصارعهم بما استحقوا من العذاب.
 وتبدأ هذه الآية بلفظة (كذلك) لتربط ما يقال بعدها بالسياق السابق لها من أخبار الأمم التي تقدم ذكرها، وليكون في الآية تسلية للنبي ﷺ، (ما أتى الذين من قبلهم من رسول) على سبيل الإجمال أي كما كذبك قومك فقد كذبت الرسل من قبلك (٥). فالضمير في لفظة (قبلهم) يعود على مشركي العرب في زمن الرسول ﷺ، و (من) في الموضعين تفيد التنصيص على إرادة العموم (٦)، أي مامن قوم قد بعث فيهم رسول إلا قالوا، وما من رسول قد بعث إلى قومه يدعوه إلا قيل له ساحر أو مجنون أو كلاهما أو بلفظ مرادف لهما (٧) كقول قوم هود: هود: ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْرَجْنَا بِبَعْضِ آلِهَتِنَا بِسْمِ﴾ (٨)، وفي كل ذلك تسلية للرسول ﷺ وتثبيت له، وقوله (إلا قالوا) بعد (ما) النافية أفاد القصر، إذ للأمم أحوال وأقوال أخرى غير ذلك، وسبب القصر على هذا القول، الإهتمام بذكر الأعجب إذ يرمون أعقل الناس بالجنون وأقومهم بالسحر (٩). والضمير في (قالوا) عائد على المشركين من الأمم السابقة ممن لم يتبعوا الرسل، وقد أسند القول إلى ضمير الجمع لأنه قول أكثرهم أي على اعتبار الغالب، أما همزة الاستفهام في قوله (أتأصوا) فهي للتوبيخ والتعجيب (١٠)، وهو استفهام إنكاري والمعنى ((لم يتأصوا به لأنهم لم يتلاقوا في زمان واحد بل جمعتهم العلة الواحدة وهي

- (1) التقريع ((التأنيب والتعنيف، وقيل: هو الإيذاء باللوم، وقرعت الرجل إذا وبخته وعذته))، ل: 266/8 مادة (قرع).
- (2) سورة الذاريات: 52 - 53.
- (3) ر / 108.
- (4) سورة الذاريات: 24.
- (5) = الجامع لاحكام القرآن: 54/17.
- (6) = الجنى الداني في حروف المعاني، للمراي / 320.
- (7) = التحرير والتنوير: 21/27.
- (8) سورة هود: من 54.
- (9) = التحرير والتنوير: 27 / 22.
- (10) = الجامع لاحكام القرآن: 17 / 54.

الطغيان))⁽¹⁾. والتعجب هنا حاصل بسبب التماثل في التكذيب⁽²⁾، فلا بد إذا من معرفة منشأ منشأ هذا التشابه وفضحه، وضمير (تواصوا) عائد على مشركي الأمم السابقة ومشركي العرب الحاضرين، وقد جاءت هذه اللفظة لتصور قولهم وكأنه وصية قد أوصاها بعضهم لبعض لذلك جاء الفعل متعدياً بالباء في (به)⁽³⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾⁽⁴⁾، وضمير (به) عائد على القول.

ويبدأ التعبير القرآني بعد ذلك بفضح حقيقة التماثل في أقوالهم فيأتي الحرف (بل) ليفيد الإضراب عما سبقه على جهة الإبطال⁽⁵⁾ ليبتل العجب باظهار السبب، فلم يكن بينهم وصية ولكن: سبب تماثل المقالة تماثل التفكير والدواعي للمقالة إذ جميعهم قوم طاغون))⁽⁶⁾، وهنا يظهر التقريع الذي أشار إليه الرمانى إذ تفضح حقيقة تماثل أقوال السابقين والحاضرين في تكذيب الرسل وإنكار الدعوة فضلاً عن دلالة الجمع بينهم في صفة واحدة باستخدام الضمير (هم) والذي أعقبته لفظة (قوم) للدلالة على أن ((الطغيان راسخ في نفوسهم بحيث يكون من مقومات قوميتهم))⁽⁷⁾ كما في قوله تعالى: ﴿أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا

مُشْرِكِينَ﴾⁽⁸⁾، فقد اشتركوا في صفة الطغيان وهو مجاوزة الحد في العصيان والكفر⁽⁹⁾.

وهكذا يظهر التقريع لهؤلاء بهذا الأسلوب البليغ وهذا البيان الذي جاء في أعلى مراتب حسن البيان لاسيما في الاستفهام الذي جمع بين الإنكار والتوبيخ والتعجيب وإيجاز الحالة بلفظة (تواصوا) والإضراب عن كل ذلك وإبطاله لإظهار الحقيقة التي تفرع أسماع المشركين وتفضح حقيقة تماثل أقوال الغابرين واللاحقين، فتعلو صيحة التقريع بهم على سبيل جمعهم بصفة الطغيان، وفي الجانب الآخر من هذا النظم تسلية للنبي ﷺ وتثبيت له بعرض أحوال الرسل السابقين من الأمم التي أرسلوا إليها على سبيل الإيجاز في هذه الآية وعرض حقيقة الإشراك ودوافع تماثله، ثم الأمر بعد ذلك بالإعراض عنهم بعد تبليغ الرسالة فلا لوم بعد ذلك: ﴿فَقُولْ عَنْهُمْ فَأَنْتَ بِمَلُومٍ﴾⁽¹⁰⁾.

(1) الكشاف: 20/4.

(2) = التحرير والتنوير: 22/27.

(3) = م ن: 22 / 27.

(4) سورة العصر: من 3.

(5) = الجنى الداني / 253.

(6) التحرير والتنوير: 22-23/27.

(7) م ن: 23/27.

(8) سورة الزخرف: من 5.

(9) = مقاييس اللغة: 412/3.

(10) سورة الذاريات: 54.

رابعاً: الوعد والوعيد⁽¹⁾:

يورد الرمانى في الوعد والوعيد ثلاثة شواهد منها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾⁽²⁾ وهذه الآية جاءت في سياق يصور المشركين في جانب من عذابهم يوم القيامة، ويصور في الجانب الآخر المؤمنين وهم يرفلون بنعيم الله في الجنة، لذلك استخدم التعبير القرآني (يوم الفصل) من بين أسماء يوم القيامة ليلانم الفصل بين الخلاق، وتدخل هذه الآية في الوعيد لأن الضمير (هم) يعود على كفار مكة في زمن الرسول ﷺ، وعلى قوم تبع ومن سبقهم: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَّعٍ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ أَهْلَكْنَاهُمْ إِنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ﴾⁽³⁾، فهو توعّد للكافرين بهذا اليوم الذي سيكون فيه الفصل، فلا شراكة بعده في نعم الله كما كان الحال في الدنيا، فسيلقى الكافرون شجرة الرقوم وأنواع العذاب، وإذا كانت الآيات تعرض حال أحد الكفار فإنها عامة في وعيدها لكل كافر، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما يقول الأصوليون، والآية قد بدأت بـ (إن) لتوكيد هذا الوعيد بيوم الفصل، لاسيما وأن الكافرين قد أنكروا ذلك، أما (يوم الفصل) فقد جاء دون غيره من أسماء يوم القيامة للتعبير عن الفصل بين الناس فيعذب الكافرون ويثاب المؤمنون، وهو يوم يفصل فيه الحق من الباطل⁽⁴⁾، و (الميقات) هو اسم زمان التوقيت وقد حذف متعلق الميقات لظهوره من المقام أي: ميقات جزائهم، والضمير (هم) جاء ليخصص هذا الوعيد على هؤلاء وإلا فإن يوم الفصل ميقات جميع الخلق، وقد زيد الخبر والتخصيص تأكيداً آخر بلفظة (أجمعين) للتخصيص على الإحاطة والشمول إذ لا ينجو من هذا الوعيد أحد، وبذلك يكون هذا التوكيد تقوية للوعيد وتأييساً من الاستثناء⁽⁵⁾.

خامساً: التحسير⁽⁶⁾:

يورد الرمانى شاهدين للتحسير، نذكر منهما قوله تعالى: ﴿وَتَرَى الظَّالِمِينَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ يَقُولُونَ هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ﴾⁽⁷⁾.

(1) ((الوعد يكون في الخير والشر، يقال: وعدته بنفع وضر وعداً، وموعداً وميعاداً والوعد في الشر خاصة، يقال منه أوعدته ويقال: واعدته وتواعدنا))، المفردات في غريب القرآن، للراغب الاصبهاني: 2 / 826.

(2) سورة النحل: 40

(3) س ن: 37.

(4) =: التحرير والتوير: 25 / 31.

(5) =: م ن: 25 / 311 - 312.

(6) التحسير: التلهف وشدة الندامة على امر فات، وكان النادم يبقى كالحسير من النواب الذي لامنفعة فيه،

=: ل 41 / 188 - 189.

(7) سورة الثورى: من 44.

تعرض هذه الآية مشهداً آخر من مشاهد القيامة يصور موقفاً من مواقف الظالمين في ذلك اليوم، وهم في مشهد الذل والانكسار إذ كانوا في الدنيا طغاة متكبرين. وتبدأ الآية بالخطاب في لفظة (تري) والخطاب قد يكون للنبي ﷺ تسلياً له على مآلآه منهم من التكذيب، وقد يكون لغير معين فقد تناهت حالهم في الظهور فلا يختص به مخاطب والمراد الإخبار بحالهم أولاً والتعجب منه ثانياً فبدأت الآية بالخطاب للاعتبار بحالهم⁽¹⁾، فضلاً عن دلالة المضارع (وترى) وأثره في استحضار مشهدهم، وبعد الخطاب يعلن عن أصحاب هذا المشهد (الظالمين)، وليجسد ذلك الحال حاضراً يبدأ المشهد بـ (لما) لينتقل المخاطب إلى زمان الحدث أو ينقل الحدث إلى المخاطب، فهي ظرف بمعنى (حين)⁽²⁾، وجاء بعدها قوله (رأوا العذاب) ((بصيغة الماضي للتنبيه على تحقيق وقوعه، فالماضي مستعار للاستقبال تشبيهاً للمستقبل بالماضي في التحقق، والقرينة فعل (تري) الذي هو مستقبل إذ ليست الرؤية المذكورة بحاصلة في الحال، فكأنه قيل: لما يرون العذاب))⁽³⁾ ورؤيتهم العذاب هنا رؤية عين⁽⁴⁾، ولكي يزداد المشهد حيوية وحضوراً أتى الفعل (يقولون) (يقولون) وهو أيضاً مما يؤكد أن الفعل (رأوا) بمعنى (يرون) - ليعبر عن الحال الذي هم فيه من الذل والحيرة والشدة التي لم يفكروا أثناءها بشيء سوى النجاة من العذاب، ويأتي بعد ذلك التحسير، فيطلقون صرختهم: ﴿هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ﴾، ((وهذه الصيغة الموحية باليأس مع اللهفة، والإنهيار مع التطلع إلى أي بارقة للخلاص))⁽⁵⁾، وجاء القول مبتدأ بـ (هل) وهو استفهام إنكاري في معنى النفي⁽⁶⁾، ثم قولهم (إلى مردٍ) والذي عبر عن الغاية التي يريدون الوصول إليها بعد رؤيتهم العذاب، وهي تمنى الرجعة إلى الدنيا كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيْتُنَا نُرَدُّ وَلَا نَكْذِبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽⁷⁾ وقد أختير (المرد) هنا وهو مصدر ميمي دون بقية المصادر نحو (رداً ورده وروداً ومردوداً) وذلك لأن المصدر الميمي في الغالب يحمل معه عنصر (الذات) بخلاف بقية المصادر، فـ (المساق) مثلاً يحمل معه ذاتاً تساق بخلاف (السوق) الذي يدل على فعل السوق مجرداً⁽⁸⁾، فضلاً عن أن المصدر الميمي يحمل معنى لا يحمله المصدر الآخر وهو الغاية أو النهاية أو المنتهى⁽⁹⁾، فـ (المرد) هو منتهى الرد الذي أراد هؤلاء الوصول إليه بذاتهم. وهكذا جاء التعبير القرآني دقيقاً في التعبير عن اللهفة والتطلع الذي بداخلهم، فقد تمنى الظالمون

(1) =: التحريز والتنوير: 25 / 125.

(2) =: الجنى الداني / 538.

(3) التحريز والتنوير: 25 / 125.

(4) =: المحرر الوجيز: 13 / 185.

(5) في ظلال القرآن، سب قطب: 303/7.

(6) =: التحريز والتنوير: 25 / 125.

(7) سورة الأنعام: 27.

(8) =: معاني الأنبياء في العربية / 34 - 35.

(9) =: م ن: 34 - 35.

الخلاص مما هم فيه إلى نهاية لا يعودون بعدها لرؤية العذاب، فقد أرادوا الانصراف أو الصرف الذي لا رجعة بعده، لأن (المرد) مصدر (رده) أي صرفه⁽¹⁾. ((ويجوز أن يكون (مرد) بمعنى الدفع، أي هل إلى رد العذاب عنا الذي يبدو لنا سبيل حتى لا نقع فيه))⁽²⁾. ويصاعد بأسهم وتزداد حسرتهم بتمنيهم لأي سبيل مهما كان، بدخول (من) على لفظة (سبيل) وهي نكرة، فأفادت التنصيص على العموم وأكدت أن الاستفهام قد خرج إلى التمني، ولاشك أن تنكير (سبيل) هنا قد أفاد التقليل إلى حد الغاية⁽³⁾، فلا سبيل إلى ما يمتناه هؤلاء.

وهكذا يرى الرمانى في ألفاظ الآية بيانا في أعلى مراتب حسن البيان ويظهر ما حمله هذا النظم من معنى يكمن وراء الخطاب والتصوير والاستفهام، فهو يستحضر سياق الحال الذي هم فيه فيجد في صراخهم نفوساً تمتلأ بالانهيار واليأس الممتزج بالهفوة والتمني لشيء لا يمكن أن ينال، ومن كل ذلك تكون العبرة والموعظة لكل من يقرأ الآية أو يسمعها فليس له إلا الامتنال لأمر الله وتجنب نواهيه من قبل أن يأتي يوم لانفع فيه للتمني والندم.

سادسا: العدل:

يختار الرمانى من البيان القرآنى الذي يضم معنى العدل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ﴾⁽⁴⁾، ولاشك أن الدافع لهذا الاختيار هو مذهبه الاعتزالى لذلك فهو يقول: ((وهذا أدل دليل على العدل من حيث لم يقطعوا عما يتخلصون به من ضرر الجرم، ولا كانت قبائحهم على طريق الجبر))⁽⁵⁾. والعدل الذي يشير إليه الرمانى هنا هو أحد الأصول الخمسة للمعتزلة، وإشارته تمثل مذهبوا إليه في قضية القدر في خلق أفعال العباد. والآية جاءت معبرة عن حال الكافرين بعد أن وقفوا على النار فتمنوا أن يردوا إلى الحياة الدنيا ليؤمنوا ويعملوا صالحاً، ﴿وَلَوْ تَرَوُْا إِذْ وَقُفُّوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَلَيِّنَا نَرُدُّ وَلَا نَكْذِبُ بِكَائِتِ رَبِّنَا وَكَوْنُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽⁶⁾، والله يعلم أنهم ما قالوا ذلك إلا بعد أن ظهر لهم ما كانوا يخفون في أنفسهم من الكفر أو ظهر لهم ما كانوا يخفونه من علمهم بصدق ما جاءت به الرسل، وما كان طلب العودة إلى الدنيا رغبة ومحبة في الإيمان بل خوفاً من العذاب الذي عاينوه⁽⁷⁾.

(1) = تاج اللغة وصحاح العربية: 473 / 2، مادة (ردد).

(2) التحريز والتنويز: 125 / 25.

(3) = لغة القرآن الكريم / 341.

(4) سورة الأنعام: من 28.

(5) ر / 108.

(6) سورة الأنعام: 27.

(7) = تفسير القرآن العظيم: 128/2.

ويؤكد التعبير القرآني أن هؤلاء لو تحققت لهم الامنية لما صدقوا بما يقولون، ولعادوا لما كانوا عليه من الكفر.

ويتمثل (العدل) في هذه الآية بأن الله تعالى قد ذكرهم بالعذاب وبالحال التي يكونون عليها في يوم القيامة، وأن لا رجعة بعد ذلك، فلا نفع للندم أو للتمني، فالآية تذكير وهدى للناس أجمعين، ومادامت الآية - وغيرها من الايات - تذكر بكل ذلك فهي السبيل إلى الخلاص والنجاة من كرب ذلك اليوم العظيم، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن

تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمْ النَّذِيرُ فَذُوقُوا فَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾ (1)، فما دام الإنسان يقرأ أو يسمع الآية فحري به أن يسارع للامتثال لأوامر الله من قبل أن يأتي ذلك اليوم الذي لا رجعة بعده، فالسبيل إلى النجاة هو الموعظة، و (ضرر الجرم) هو العذاب، ومادام هناك تذكير ودعوة ورسل، فلا بد بعد ذلك من العقاب والثواب، وهنا يكمن العدل.

والجانب الآخر هو مسألة الجبر والقدر، فقد خلق الإنسان ومنح مايمكنه من معرفة الحق من الباطل، والرماني يصرح هنا بأن أفعال الكافرين التي استحقوا عليها العذاب لم تكن على طريق الجبر، وإنما هي غواية الشيطان واتباع الهوى وضعف الإرادة، وتعطيل ماوهب الله تعالى للإنسان من قدرات، واستغلال ما بقي منها في الضلالة والمعصية، وماذكره الرماني هنا هو جزء من عقيدته الاعتزالية القائلة بأن الإنسان هو الذي يخلق أفعاله (2).

سابعاً: التنفير:

وشاهده عند الرماني قوله تعالى: ﴿الْأَخْلَاءَ يَوْمَ يُمَيِّزُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوًّا لَا الْمُتَّقِينَ﴾ (3).

(3)

يقول الرماني ((وهذا أشد ما يكون من التنفير على الخلعة إلا على التقوى)) (4). والبيان القرآني هنا يعرض جانباً آخر من أحوال الكافرين في يوم القيامة، إذ تنقطع كل خلة بين المتخالفين في غير ذات الله وتنقلب عداوة ومقتنا، أما الخلعة الباقية المزدادة قوة فهي خلة المتخالفين في الله (5).

وتصرح الآية بأن المودة والتكريم سينقلب عداً، وأن عدا الكافرين ((لينبع من معين ودادهم)) (6) فقد اجتمعوا في الدنيا على الشر والضلال واليوم ينقلبون إلى خصوم

(1) سورة فاطر / من 37.

(2) = شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية / 93 والاتجاه العقلي في التفسير، د. نصر حامد أبو زيد / 216.

(3) سورة الزخرف: 67.

(4) ر / 108.

(5) = الكشف: 495 / 3.

(6) في ظلال القرآن: 350/7.

يتلومون بعد أن كانوا أخلاء يتناجون، وفي الطرف الآخر تبقى مودة المؤمنين بينهم إذ اجتمعوا في الدنيا على الهدى وتناصحوا على الخير فنالوا ثواب الآخرة.

ولما كان المشركون متحدين متناصرين فيما بينهم ضد الرسول ﷺ أوتر هنا من ذكر أهوال يوم القيامة ما يناسب حالتهم تلك⁽¹⁾، وتبدأ الآية بلفظ (الأخلاء) وهو ((جمع خليل وهو صاحب الملازم وقيل أنه مشتق من التخلل لأنه كالمخلل لصاحبه والممتزج به))⁽²⁾ ولاشك أن في الخلطة معنى فوق الصداقة ولذلك أوتر ذكرها هنا، فالخلطة: الاختصاص بالكرام، أما الصداقة فهي اتفاق الضمان على المودة⁽³⁾، ففي اللفظة سخرية وتقريع لهؤلاء، وتعريف (الأخلاء) هو تعريف الجنس الذي يفيد استغراقاً عرفياً إذ يستوي في (الخلطة) المذكر والمؤنث⁽⁴⁾. ولاشك أن في الآية معنى آخر وهو الوعيد، والذي يكمن في لفظة (يومئذ) أي في ذلك اليوم القريب الواقع لامحالة، وجاءت لفظة (عدو) نكرة بصيغة المصدر للدلالة على أن الخلطة التي بينهم ستقلب إلى الغاية في العداوة كثرة وثبوتاً⁽⁵⁾. ويأتي ويأتي بعد ذلك، الاستثناء فالمثقون الذين كانت الخلطة بينهم في الله، فستزداد وتقوى، لذلك جاء النداء بعدها: ﴿يَعْبَادُ لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ﴾⁽⁶⁾، وهكذا تكون الآية تنفيراً من الخلطة في غير الله، وترغيباً بالمودة والمحبة وصلة ما أمر الله به أن يوصل ابتغاء مرضاته.

ثامناً: التباعد:

وشاهده عند الرمانى قوله تعالى: ﴿أَفَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾⁽⁷⁾.

يقول الرمانى: ((وهذا اشد ما يكون في التباعد))⁽⁸⁾، وقد جمعت الآية في السياق الذي وردت فيه بين التقرير والتقريع والتهديد، فالاستفهام يحمل معنى التقرير إذ إن الملحين سيقفون في النار، وسينال المؤمنون الأمن في ذلك اليوم⁽⁹⁾، وطريقة الاستفهام هذه من أشد ما يكون في التباعد، وقوله (يأتي آمناً) كناية عن أن مصير المؤمنين الجنة، إذ لا غاية للأمن إلا أنه في نعيم وهي في الوقت ذاته كناية تعريضية بالملحين⁽¹⁰⁾. وثمة ملحظ

(1) = التحرير والتنوير: 25 / 252.

(2) التحرير والتنوير: 25 / 252.

(3) = الفروق اللغوية، لابي هلال العسكري / 236.

(4) = تاج اللغة وصحاح العربية: 1687/4 مادة (خل).

(5) = معاني الأبنية في العربية / 114.

(6) سورة الزخرف: 68.

(7) سورة فصلت: من 40.

(8) ر / 108.

(9) = التفسير الكبير: 27 / 131.

(10) = التحرير والتنوير: 24 / 304 - 305.

بلاغي يتجلى فيه إعجاز البيان القرآني بإيجازه، والذي يسمى بـ (الاحتباك)⁽¹⁾، إذ حذف مايقابل (من يلقى في النار) وهو: من يدخل الجنة وحذف مقابل (من يأتي آمناً) وهو: من يأتي خائفاً، وهم أهل النار⁽²⁾، ولاشك أن في ذلك دلالة عظيمة يتجلى فيها الترهيب والترغيب، فالأول يتمثل في قوله (من يلقى في النار) بهذا النظم الذي يصور الكافر وهو (يلقى) في النار كما يلقى الشيء الذي لاقيمة له بعد ذلك، ففي هذه اللفظة يكمن ذل الكافر وهوانه في ذلك اليوم، والترهيب في إظهار هذا الجزء من عذاب يوم القيامة يقابله الترغيب في عرض ما يناله المؤمن في ذلك اليوم وهو ما تتمناه النفس دائماً في الدنيا والآخرة (الأمن) فيوجوده تنعم البشرية بكل شيء وبزواله لاتلتذ بكل ما يتوفر لها. وقد أثر التعبير القرآني في رسم صورة العذاب في هذه الآية استخدام صيغة الفعل (يلقى) لتركيز الاهتمام على الحدث بصرف النظر عن محدثه وفي ذلك بيان للطوعية التي يتم بها الحدث تلقائياً أو على وجه التسخير وكأنه ليس في حاجة إلى الفاعل⁽³⁾ كما دلت على القدرة العظيمة للفاعل فضلاً عن التمكن، وفي مقابل ذلك أثر التعبير القرآني استخدام صيغة (أمناً) فصور الأمر وكأنه قد تم وانتهى، فدلالته الثبوت والاستمرار وأنهم قد اتصفوا بهذه الصفة ونالوا هذا الوعد، وتم بذلك تجسيد لما سيحدث وكأنه حاضر يشاهد وهكذا يعرض البيان القرآني صورتين متقاربتين بنظم يباعد بين الفريقين كلما أعيدت قراءته، لذلك أكد الرمانى على أن الآية أشد ما يكون في التبعيد، فلا يستوي هؤلاء وهؤلاء وشتان ما بين الإلقاء في النار وأمن الجنة.

تاسعاً: الإذلال:

وشاهده عند الرمانى قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسَمْتِهِمْ فَيُؤْخَذُ بِالْتَوَكُّمِ وَالْأَقْدَامِ﴾⁽⁴⁾ يقول الرمانى ((وهذا أشد ما يكون من الإذلال))⁽⁵⁾. وتأتي هذه الآية في سياق مشهد من مشاهد القيامة يبدأ بانشقاق السماء وتغير لونها وهيئتها فتكون حمراء سائلة كالدهان، وفي موقف من مواقف ذلك اليوم ((الذي ستكون فيه مواقف شتى منها مايسأل فيه العبد ومنها مالا يسألون فيه عن شيء))⁽⁶⁾ يعرض البيان القرآني صورة للمجرمين فهم في هذا الموقف لايسألون ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ﴾⁽⁷⁾، إذ

- (1) سماه الزركشي (الحذف المقابل)، =: الزهران في علوم القرآن: 129/3، وذكره السيوطي باسم (الاحتباك) وهو ((ان يحذف من الاول ما اثبت نظيره في الثاني، ومن الثاني ما اثبت نظيره من الاول)) الاتقان في علوم القرآن: 2 / 61.
- (2) =: التحرير والتنوير: 304 / 24 - 305.
- (3) الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: 224 - 225.
- (4) سورة الرحمن: 41.
- (5) ر / 108.
- (6) في ظلال القرآن: 7 / 687.
- (7) سورة الرحمن: 39.

لا حاجة للسؤال حين تعرف صفة الفرد وعمله من علامات وجهه، فتأتي هذه الآية لتؤكد ذلك الموقف وتعبّر عما يصيب هؤلاء من الذل والهوان، فيعرفون بعلامات تظهر عليهم، منها سواد الوجه وزرقة العيون⁽¹⁾ قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَفْخُ فِي الصُّورِ وَتَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾⁽²⁾، وقال: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾⁽³⁾، أما المؤمنون فيأتون يوم القيامة غراً محجلين، قال رسول الله ﷺ: ((إن أمتي يدعون يوم القيامة غراً محجلين من آثار الوضوء))⁽⁴⁾. وبعد ذلك تأتي (الفاء) لتفيد التعقيب والاتصال بلا مهلة⁽⁵⁾، ثم الفعل (يؤخذ) بهذه الصيغة ليتركز الاهتمام على الحدث⁽⁶⁾، وليمتليء المشهد بالعنف والهوان، والأخذ هنا هنا أخذ تمكن لا نجاة منه⁽⁷⁾، كما في قوله تعالى: ﴿لَّا لِيَن لَّزَبَنَهُ لَنفَعًا إِنَّا صِيبَةٌ﴾⁽⁸⁾، ويظهر الإذلال في جمع (النواصي والأقدام) بهذا الأخذ، والنواصي: جمع ناصية وهي الشعر الذي في مقدم الرأس⁽⁹⁾، والأقدام: جمع قدم وهو ظاهر الساق من حيث تمسك اليد رجل الهارب وفيه أيضاً يوضع القيد⁽¹⁰⁾، و (ال) في (النواصي والأقدام) هي التي تكون عوضاً عن الضمير⁽¹¹⁾، والمعنى: بنواصيهم وأقدامهم. فأى إذلال أكبر من أن يعرف المجرمون بسيماهم دون سؤال وجواب، وأي إذلال أكبر من جمع الأقدام إلى الجباه ثم الإلقاء في النار !

(1) = الجامع لأحكام القرآن: 17 / 175 وتفسير القرآن العظيم: 4 / 275.

(2) سورة طه: من 102.

(3) سورة آل عمران: من 106.

(4) رواه البخاري في صحيحه: 1 / 45.

(5) = الجنى الداني / 121.

(6) = الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي / 224.

(7) = التحرير والتنوير: 27 / 263.

(8) سورة العلق: 15.

(9) = ل: 15 / 327 مادة (نصا).

(10) = التحرير والتنوير: 27 / 263.

(11) = الجنى الداني / 220.

عاشراً: الترغيب:

وشاهده عند الرماني قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَكْدُّ الْأَعْيُنُ¹ وَأَنْتُمْ فِيهَا

خَالِدُونَ﴾⁽¹⁾، وسياق الآية يصور مشهد المؤمنين في الجنة بعد أن عرض مشهد الكافرين وانقلاب الخلة التي بينهم إلى عداوة وهكذا يقتزن - باقتزان المشهدين - الترغيب بالترغيب، الترهيب في عرض حال الكافرين ومصيرهم في يوم القيامة، والترغيب في عرض نعيم الجنة الذي جاء في هذه الآية على طريقة ذكر العام بعد الخاص⁽²⁾، وهو قوله

تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ﴾ بعد قوله تعالى: ﴿يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ﴾⁽³⁾، وفي ذلك دلالة على سعة هذا النعيم وتنوعه، فكل ما يمكن أن تشتهيه الأنفس وتلذذ برويته الأعين سيكون في الجنة يتنعم به المؤمنون، ولن يكون هذا النعيم مؤقتاً، ولن يكون التمتع به لأيام وليال وإنما هو الخلود، ولاشك أن لأسلوب الالتفات في الآية من الغائب (عليهم) إلى المخاطب (وأنتم) أثر واضح في زيادة هذا الترغيب قوة وجذباً وامتزاجاً بالوعد مما يجلي الدقة الرائعة للبيان القرآني ومما يكمل الترغيب أيضاً، التكريم وزيادة الفضل في خطاب المؤمنين من العلي القدير ووعدهم بالخلود في الجنة⁽⁴⁾.

(1) سورة الزخرف: من 71.

(2) = صفوة التفاسير: 3 / 168.

(3) سورة الزخرف: من 71.

(4) = في ظلال القرآن: 7 / 351.

المبحث الثاني

الإيجاز

الإيجاز:

يعد الإيجاز من أهم خصائص اللغة العربية، وقد بلغ ميل العرب إلى الإيجاز درجة كبيرة حتى قيل: الإيجاز هو البلاغة⁽¹⁾، وإذا ذكر الإيجاز ذكر الإطناب إذ إنه مقابل له لذلك سيعتمد هذا المبحث التعريف بهما أولاً، واستقراءهما عند السابقين للرماني ثانياً، ليصل إلى ما أورده الرماني فيهما. ولاشك أن أهمية الإيجاز عند العرب بوصفه رديفاً للفظة البلاغة قد جعلت الرماني يضعه في مقدمة أقسام البلاغة المعجزة.

الإيجاز لغة:

وجز الكلام وجازة وأوجز: قل في البلاغة، وأوجزه: اختصره، وكلام وأجيز: خفيف، والوجز: السريع العطاء، وأوجز القول والعطاء: قلله⁽²⁾.

الإيجاز اصطلاحاً:

هو ((قلة عدد اللفظ مع كثرة المعاني))⁽³⁾ وذلك يعني أن يكون اللفظ أقل من المعنى مع الوفاء به وهكذا نلاحظ أن المعنى الاصطلاحي لا يختلف كثيراً ولا يبتعد عن المعنى اللغوي والرابط بينهما هو الاختصار وسرعة العطاء.

الإطناب لغة:

الأطناب: الطوال من حبال الأخبية، وأطناب الشجر عروق تنتشعب من أرومتها، وفرس في ظهره طناب: أي طول، وأطنبت الإبل: إذا تبع بعضها بعضاً، والإطناب البلاغة في المنطق والوصف، وأطنب في الكلام بالغ فيه⁽⁴⁾. وهكذا نجد لمادة (طنب) في اللغة معاني متعددة تدل في الغالب على الطول والتتابع.

الإطناب اصطلاحاً:

((هو زيادة اللفظ على المعنى لفائدة))⁽⁵⁾.

الإيجاز عند السابقين للرماني:

(1) = البيان والتبيين: 1 / 96، كتاب الصناعتين، لابي هلال العسكري / 209.

(2) = ل: 5 / 427 مادة (وجز).

(3) البيان والتبيين: 2 / 28.

(4) = ل: 1 / 561 مادة (طنب).

(5) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، لابن الاثير: 2 / 128.

يعد الإيجاز سمة من السمات التي نشأت مع نشأة اللغة العربية، فهو قديم قدم اللغة لاسيما أن النفس العربية تميل إلى الإيجاز في الكلام وتسأم التطويل وتنفر منه، والاشارة الاولى إلى الإيجاز عند علماء العربية السابقين للرمانى نجدها عند الخليل (ت175 هـ) إذ يقول في قوله تعالى: ﴿أَنْتَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾⁽¹⁾: ((كأنك تحمله على ذلك المعنى، كأنك قلت: إنته وادخل فيما هو خير لك فنصبته لأنك قد عرفت أنك إذا قلت له: إنته. انك تحمله على امر آخر، فلذلك انتصب))⁽²⁾، وفي حذف الجواب يقول: ((إن العرب تترك في مثل هذا الخبر - الجواب - في كلامهم لعلم المخبر لأي شيء وضع هذا الكلام))⁽³⁾، فهو يشترط في الحذف علم المخاطب ويؤكد أن القصد من الحذف هو الإيجاز.

وتتعدد اسباب الحذف عند سيبويه (ت180 هـ) فمنها كثرة الاستعمال إذ يقول: ((وما حذف في الكلام لكثرة استعمالهم كثير))⁽⁴⁾، ومنها علم المخاطب بالمحذوف ودلالة السياق عليه، ومنها سعة الكلام والاختصار⁽⁵⁾ ومنها التخفيف⁽⁶⁾ ويشترط سيبويه في الحذف عدم الالتباس على المخاطب⁽⁷⁾.

وعلى الرغم من أن الفراء (ت207 هـ) لم يعقد أبواباً للفنون البلاغية إلا أنه تطرق إليها خلال تفسيره للآيات، فنجدته يتحدث عن الحذف وأنواعه، ويقول عن سبب الحذف أن معناه معلوم، والحذف عنده للإيجاز والاختصار وكرامة ذكر ما يفهمه السامع دون ذكره، فتارة يسميه (تركاً)، وحيناً يقول عنه (إسقاطاً)، وحيناً يسميه (إضماراً) لاسيما إذا كان المحذوف ضميراً، كما تحدث عن حذف الجواب أيضاً دون إظهار بلاغته واشترط أن يكون أمره معلوماً⁽⁸⁾.

أما إيجاز الحذف عند أبي عبيدة (ت208 هـ) فهو للاختصار وطلب الخفة إذ يقول: ((العرب تختصر الكلام ليخففوه لعلم المستمع بتمامه))⁽⁹⁾.

(1) سورة النساء: من 171.

(2) الكتاب، لسيبويه: 1 / 283.

(3) م ن: 3 / 103.

(4) ن: 2 / 130.

(5) = ن: 1 / 74 ، 222 ، 212.

(6) = ن: 2 / 239 و 344 و 3 / 247 ، 498.

(7) = ن: 1 / 66.

(8) = معاني القرآن: 1 / 103 و 228 و 425 و 331 و 332 و 2 / 6 و 63 و 204 و 219.

(9) مجاز القرآن: 1 / 111.

ويعقد الجاحظ (ت255هـ) باباً للإيجاز بالحذف بعنوان ((باب من الكلام المحذوف))⁽¹⁾ يتحدث فيه عن أنواع الحذف وأسبابه، ويتحدث عن إيجاز القصر دون تسميته فيقول: ((واحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره، ومعناه في ظاهر لفظه))⁽²⁾ ويقول أيضاً: ((لي كتاب جمعت فيه آياً من القرآن، لتعرف بها فضل ما بين الإيجاز والحذف، وبين الزوائد والفضول والاستعارات، فاذا قرأتها رأيت فضلها في الإيجاز والجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة على الذي كتبتك لك في باب الإيجاز وترك الفضول فمنها قوله تعالى: ﴿لَا يَصْدَعُونَ عَنْهَا وَلَا يُزْفُونَ﴾⁽³⁾ وهاتان الكلمتان قد جمعتا جميع عيوب خمر أهل الدنيا وقوله تعالى: ﴿لَا مَقْطُوعَ وَلَا مَمْنُوعَ﴾⁽⁴⁾ جمع بهاتين الكلمتين جميع تلك المعاني))⁽⁵⁾ وهنا يفرق بين الإيجاز والحذف وإن الإيجاز عنده هو القصر. ويؤكد الجاحظ على وجود إيجاز القصر في القرآن الكريم وفي كلام الرسول ﷺ إذ يقول: ((والذي يدل ذلك على أن الله ﷻ قد خصه بالإيجاز وقلة عدد اللفظ مع كثرة المعاني قوله ﷻ ((نصرت بالصبا وأعطيت جوامع الكلم))⁽⁶⁾ ويربط الجاحظ بين الإيجاز والإفهام أي إصابة المعنى بأقصر طريق⁽⁷⁾، ويشترط الجاحظ في الحذف الوضوح إذ يقول: ((وإنما ينبغي له أن يحذف بقدر ما لا يكون سبباً لإغلاقه))⁽⁸⁾ وهي إشارة إلى أن من الحذف ما يؤدي إلى الغموض فيكون الإيجاز مخرلاً، ويتحدث الجاحظ عن الإطناب أيضاً ويورده بنصه ومعناه⁽⁹⁾، ويعدده من البلاغة إذ يقول: ((وقد يكون الباب من الكلام من أتى عليه فيما يسع بطن طومار فقد أوجز، وكذلك الإطالة... فما فضل عن المقدار فهو الخطل))⁽¹⁰⁾ فهو يفرق بين الإطناب والتطويل. ويشير الجاحظ إلى أن القرآن يتضمن الإيجاز والإطناب، وكلاهما من البلاغة المعجزة كل في موضعه فيقول: ((ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب

(1) البيان والتبيين: 2 / 278.

(2) م ن: 1 / 83.

(3) سورة الواقعة: 19

(4) س ن: 33

(5) الحيوان: 3 / 86.

(6) البيان والتبيين: 2 / 28.

(7) م ن: 1 / 148.

(8) الحيوان: 1 / 91.

(9) م ن: 6 / 7.

(10) الحيوان: 1 / 91.

العرب والأعراب، أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم، جعله مبسوطاً وزاد في الكلام))⁽¹⁾ ويفرق الجاحظ بين الإطناب والتطويل والإيجاز والتقصير⁽²⁾، فما لم يجاوز مقدار الحاجة ووقف عند منتهى البغية فليس بإطالة، ويرى أن للإطناب موضعاً وليس ذلك بخل، وللإقلال موضعاً وليس ذلك من عجز⁽³⁾. كما كما تحدث الجاحظ عن المساواة ويظهر ذلك بقوله: ((إنما الألفاظ على أقدار المعاني))⁽⁴⁾ ويقول في موضع آخر ((حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني))⁽⁵⁾ ويتحدث الجاحظ عن قلة عدد الحروف، وعلى الرغم من أنه يقول أولاً: ((والإيجاز ليس يعني به قلة عدد الحروف واللفظ))⁽⁶⁾ ويمدح في مقابل ذلك الإطناب ويعدّه بلاغة في موضعه، إلا أنه في موضع آخر يرى العكس إذ يقول: ((وأنا ذاكر بعد هذا فنا آخر من كلامه ﷺ وهو الكلام الذي قل عدد حروفه وكثر عدد معانيه، وجل عن الصنعة ونزه عن التكلف))⁽⁷⁾ فهو هنا يمدح هذه القلة ويعدّها سبباً في الإيجاز البليغ، بل نجده أحياناً يمدح الكلام الذي يكون كالوحي والإشارة، فيورد قول ((أبي داود بن حريز الأيادي:

يرمون بالخطب الطوال وتارة وحي الملاحظ حنيفة الرقباء

فمدح كما ترى: الاطالة في موضعها والحذف في موضعه))⁽⁸⁾، فقلة الحروف عندهم إذا سبب في بلاغة الإيجاز، وينبه الجاحظ إلى الأثر النفسي للإيجاز بقوله: ((إن النفوس إذا كانت إلى الطرائف أحن وبالنوادير اشغف وإلى قصار الأحاديث أميل وبها أصب، إنها خليفة لاستتقال الكثير))⁽⁹⁾ ويقول في موضع آخر: ((فاذا كان المعنى شريفاً واللفظ بليغاً... صنع في القلوب صنيع الغيث في التربة الكريمة))⁽¹⁰⁾.

(1) م ن: 1 / 94.

(2) التقصير: تقليل الكلام بما يؤدي إلى الإخلال بالمعنى المتوخى.

(3) = الحيوان: 6 / 7 و 1 / 93 والبيان والتبيين: 1 / 97 ورسائل الجاحظ 4 / 152.

(4) الحيوان: 6 / 7.

(5) البيان والتبيين: 1 / 139.

(6) الحيوان: 1 / 91.

(7) البيان والتبيين: 2 / 16 - 17.

(8) م ن: 1 / 155.

(9) الحيوان: 6 / 8.

(10) البيان والتبيين: 1 / 83.

ويرى ابن وهب ((أن العرب تستعمل الحذف للإيجاز والاختصار لاسيما إذا كان المخاطب عالماً بمرادها))، كما يشير إلى أن الحذف كثير في كلام العرب⁽¹⁾، ويربط ابن وهب بين الإيجاز والاطناب ليعين بلاغتهما كل في موضعه فيقول لنا جعفر بن يحيى: ((إذا كان الإكثار أبلغ، كان الإيجاز تقصيراً، وإذا كان الإيجاز كافياً كان الإكثار هذراً))⁽²⁾ ويخصص ابن وهب مواضع الإيجاز ليستعمل ((في مخاطبة الخاصة وذوي الافهام الثاقبة الذين يجتزؤون ببسير القول عن كثيره وبمجمله عن تفسيره وفي المواضع والسنن والوصايا التي يراد حفظها ونقلها))⁽³⁾، أما مواضع الإطناب فانه يستعمل في ((مخاطبة العوام ومن ليس من ذوي الافهام، ومن لا يكتفي من القول ببسيره، ولا يفتق ذهنه إلا بتكريره وايضاح تفسيره، ولهذا استعمل الله في مواضع من كتابه تكرير القصص وتصريف القول ليفهم من يبعد فهمه ويعلم من قصر علمه، واستعمل في مواضع آخر الإيجاز والاختصار لذوي العقول والابصار))⁽⁴⁾.

وإلى مثل ذلك يذهب ابن قتيبة (ت276هـ) بعد أن يروي لنا قول احدهم: ((واجمع الكثير مما تريد في القليل مما تقول)) فيعلق على ذلك بقوله: ((يريد الإيجاز، وهذا ليس بمحمود في كل موضع ولا بمختار في كل كتاب، بل لكل مقام مقال، ولو كان الإيجاز محموداً في كل الاحوال لجرده الله تعالى في القرآن ولم يفعل ذلك ولكنه اطال تارة للتوكيد وحذف تارة للإيجاز وكرر تارة للافهام))⁽⁵⁾ ويعقد ابن قتيبة باباً للحذف والاختصار يتحدث يتحدث فيه عن انواع الحذف ويكتفي بالقول بأنه للاختصار ولعلم المخاطب به⁽⁶⁾ بيد أن ابن قتيبة يشير إلى مسألة الغموض في الحذف إذ يقول: ((وقد يشكل الكلام ويغمض بالاختصار والاضمار))⁽⁷⁾ لكنه يشترط في الحذف وجود مايدل على المحذوف ((لأن العرب إنما تحذف من الكلام مايدل عليه ما يظهر))⁽⁸⁾. ونجده يشير أيضاً إلى إيجاز القصر

(1) = البرهان في وجوه البيان / 150.

(2) م ن / 195.

(3) ن / 195.

(4) ن / 196.

(5) ادب الكاتب / 15 - 16.

(6) = تأويل مشكل القرآن / 214.

(7) م ن / 218.

(8) تأويل مشكل القرآن / 219.

دون تسميته إذ يقول في القرآن الكريم أن الله ((جمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه))⁽¹⁾ ويذكر امثلة لذلك ويعقد مقارنة بين بعض الايات وابيات من الشعر، ولكنه يبين بعبارة موجزة أن الاختصار والايجاز في القرآن لا يضاهاه⁽²⁾.

ويتحدث ابن المبرر عن الحذف فيقول: ((واعلم أنه لا يجوز في الرسائل ما أتى في أي القرآن من الايصال والحذف... لأن الله خاطب بالقرآن أقواماً فصحاء فهموا عنه - جل ثناؤه - أمره ونهيه ومراده))⁽³⁾، فهو لا يجيز للكاتب أن يذهب على مثل ما جاء في القرآن الكريم من حذف كقوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾⁽⁴⁾ وغيرها من الايات.

ويتحدث المبرد عن إيجاز الحذف ويرى أن السبب في حذف الجواب أو الخبر يكون بعلم المخاطب به ولكثرة استعمالهم له، وتكون غاية الحذف فيه للتعظيم كقوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾⁽⁵⁾ ويرى أن الحذف كثير في كلام العرب بشرط أن يبقى دليلاً على ما يليق⁽⁶⁾ وتحدث أيضاً عن إيجاز القصر دون تسميته، وعقد مقارنة بين قولهم (القتل أنفى للقتل) وبين قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾⁽⁷⁾، فيقول في قولهم المذكور إن القاتل إذا قتل امتنع غيره من التعرض للقتل وفي الآية الكريمة يقول: ((جاء ما لا اعتراض عليه ولا معارضة له))⁽⁸⁾. وتحدث عن المساواة أيضاً خلال حديثه عن قوله ﷺ ((كفى بالسلامة داءً)) إذ يقول: ((فانظر إلى هذا الكلام الذي لازيادة فيه ولانقصان، ولا يطول المعنى ولا يقصر

عنه))⁽⁹⁾ ويعقد مقارنات بين الشعر وبعض الايات ليثبت أن الشعر مهما ارتقى لن يصل إلى بلاغة القرآن.

(1) م ن / 3.

(2) = ن / 8.

(3) الرسالة العذراء / 18.

(4) سورة يوسف: من 82.

(5) سورة الحاقة: 3.

(6) = ما اتفق لفظه واختلف معناه / 32، والمقتضب: 2 / 79 و 81 و 151 و 3 / 254.

(7) سورة البقرة: من 179.

(8) البلاغة / 92.

(9) م ن / 90.

ونجد عند ثعلب (ت291هـ) أن الإيجاز هو من صفات أعلى طبقات الشعر والتي تسمى ((الأبيات الغر، وهو مانجم من صدر البيت بتمام معناه دون عجزه وكان لو طرح آخره لأغنى أوله بوضوح دلالتة))⁽¹⁾ لذا فالعرب امتدحت الإيجاز والاختصار فقالوا: (لمحة (لمحة دالة) و (لاتخطيء ولا تبطيء))⁽²⁾.

ويتحدث ابن طباطبا (ت322هـ) عن الإيجاز الذي يكون للاختصار الذي يدفع الملل عن السامع، ونجده يشترط مع الإيجاز أشياء أخرى فيقول: ((أوجز كلام، وأبلغ حكاية، وأحسن تأليف، وأطف إيماء))⁽³⁾.

ويرى قدامة (ت337هـ) أن الإيجاز يكون سببا في حسن المديح والهجاء حتى لو وصل إلى حد الإيماء والإشارة⁽⁴⁾. وفي باب انتلاف اللفظ مع المعنى يذكر قدامة المساواة وهي عنده ((أن يكون اللفظ مساوياً للمعنى حتى لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، وهذه هي البلاغة التي وصف بها بعض الكتاب رجلاً فقال: كانت ألفاظه قوالب لمعانيه، أي مساوية لها لا يفضل أحدهما على الآخر))⁽⁵⁾. ويعد قدامة (الإشارة) من أنواع انتلاف اللفظ مع المعنى وهي عنده ((أن يكون اللفظ القليل مشتملاً على معانٍ كثيرة بإيماء إليها أو لمحة تدل عليها))⁽⁶⁾ ولا شك أن حديثه هذا ينطبق على ما يسمى بإيجاز القصر عند الرمانى، ويشير قدامة إلى الإيجاز المخمل ويسميه (الاخلال) ((وهو أن يترك من اللفظ ما به يتم المعنى))⁽⁷⁾، (المعنى))⁽⁷⁾، ويرى أن ذلك من عيوب انتلاف اللفظ مع المعنى، ويرى مقابل ذلك أن الزيادة الزيادة في اللفظ تكون اخلالاً أيضاً لاسيما إذا أفسدت هذه الزيادة المعنى⁽⁸⁾.

(1) قواعد الشعر / 76.

(2) = م ن / 76.

(3) عيار الشعر / 45.

(4) = نقد الشعر / 84 - 86.

(5) م ن / 171.

(6) ن / 174.

(7) ن / 245.

(8) = ن / 247.

ويذهب الأمدي (ت370هـ) أيضاً إلى أن الإيجاز والاختصار إذا كان مَخْلاً في تقديم المعنى فهو مذموم لاسيما إذا أدى إلى الإغلاق، فهو يعده من عيوب نسج البيت الشعري⁽¹⁾.

وهكذا نجد أن السابقين للرماني تناولوا جوانب من الإيجاز والاطناب بالحديث وفرقوا بينهما وأوضحوا مواضع كل منهما وأسبابهما، وتحدثوا أيضاً عن الإيجاز المخل والاطناب الممل واطهروا جانباً من مواضع الإيجاز والاطناب في القرآن الكريم متلمسين فيها هذه البلاغة المعجزة، كما أشار بعضهم إلى الغموض في الإيجاز وأشار آخرون إلى المساواة وإلى الأثر النفسي للإيجاز، وعلى الرغم من تعدد أقوالهم في هذا الموضوع إلا أنهم اشتركوا في القول بأسباب الحذف فكانوا يذكرون دائماً أنه للاختصار ولعلم السامع به وللتخفيف ودفع الملل وللتعظيم وكثرة الاستعمال ودلالة السياق وغير ذلك، إذ تتعدد عندهم الدوافع التي وجد من أجلها الإيجاز - فضلاً عن ميل النفس العربية إليه، وفي ضوء ذلك فإن ماذهب إليه الدكتور عبد الفناح لاشين - من أن ((غلبة الأمية في الجاهلية التي استلزمت الاعتماد على الذاكرة كانت من أهم دواعي الإيجاز))⁽²⁾ - ليس دقيقاً، ولو صح ماذهب إليه لما وجد الإطناب في كثير من أقوالهم في مواضعه ولما عد بلاغة عندهم وقد اتضح أيضاً أن بعضهم قد عقد مقارنات بين الشعر وآي من القرآن محاولة منهم لتأكيد بلاغة القرآن المعجزة في هذا الميدان، كما تجلّى أيضاً أن الإيجاز عندهم قد ارتبط بالمعنى، وما كان خلاف ذلك فهو إيجاز مخل يؤدي إلى التعقيد أو الابهام.

الإيجاز عند الرماني:

هو ((تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى))⁽³⁾، والنظرة الأولى لهذا التعبير لا تظهر شيئاً جديداً أو مختلفاً عن أقوال السابقين له في هذه المسألة، ولكن أبا الحسن دقيق في اختيار الألفاظ عند وضع الحدود، فكلمة (تقليل) جاءت تهيئة للحديث عن أقسام الإيجاز التي عرفها السابقون وتابعهم فيها الرماني، (فالتقليل) يشمل الحذف والقصر، وهما قسما الإيجاز عنده، أمّا لفظة (الكلام) فإنها تشمل الكلمة الواحدة وتشمل الجملة، فالكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير⁽⁴⁾، وقد كان نحاة العرب يطلقون لفظة (الكلمة) وقد يقصد بها ((الكلام،

(1) = الموازنة بين أبي تمام والبحري / 317.

(2) المعاني في ضوء أساليب القرآن / 341.

(3) ر / 76.

(4) = ل: 12 / 523 مادة (كلم).

وهو التعبير عن الفكرة أو الشعور أو الارادة بنظام من الاصوات والرموز الدالة على معانٍ⁽¹⁾ ويؤكد الرماني - كسابقه - على المعنى، فتقليل الكلام إيجاز في اللفظ ولكنه يقيده بشرط عدم الاخلال بالمعنى، وليس كل معنى يمكن أن يوجز وإنما المعنى الذي ((يمكن أن يعبر عنه بالفاظ كثيرة ويمكن أن يعبر عنه بالفاظ قليلة فالالفاظ القليلة إيجاز))⁽²⁾. والرماني لم يعرف الإيجاز تعريفاً واحداً، بل اورد تعريفات أخرى، ولعل السبب في ذلك أنه يجيب هنا عن سؤال في ذكر النكت في إعجاز القرآن، فهو ((في مقام الشرح والتعليم))⁽³⁾ ومن هذه التعريفات قوله: ((الإيجاز تهذيب الكلام بما يحسن به البيان))⁽⁴⁾ ولاشك أن التهذيب هنا يعني تنقية الكلام مما يتقل على اللسان وينفر عنه السمع ولا تتقبله النفس ومما يسأم منه المتلقي، وليست التنقية حذفاً أو تقليلاً فقط، بل ابقاء ما يحسن به البيان واختيار ما من شأنه - من الألفاظ - أن يسمو بالتركيب ((حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان وتتقبله النفس))⁽⁵⁾، والتهذيب هنا ليس لفظياً فقط، بل يراعى فيه حسن اظهار المعنى لأن البيان يعني ((المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير))⁽⁶⁾ ويذكر الرماني تعريفاً آخر للإيجاز فيقول: ((والإيجاز تصفيه الألفاظ من الكدر وتخليصها من الدرن))⁽⁷⁾، وهذه التصفية لا تختلف عن التهذيب كثيراً فكلاهما يشمل الألفاظ والتركيب معاً مع مراعاة المعنى المراد التعبير عنه، ويقول في تعريف آخر: ((الإيجاز البيان عن المعنى بأقل ما يمكن من الألفاظ))⁽⁸⁾ والبيان هنا يعني الكشف والظهار وهو اصله في اللغة، ولكنه لم يقل (الكشف عن المعنى) أو (اظهار المعنى) لأن البيان هنا اوسع من ذلك فهو يطلق على (الاعلام والتبيين والدليل)⁽⁹⁾ واراد الرماني بهذه اللفظة أن يعبر عن أن كشف المعنى واظهاره بأقل الألفاظ ليس هو الإيجاز، بل الوصول بهذا المعنى إلى النفس لأن البيان قد عبر عنه بعض

(1) معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب، مجدي وهبة، وكامل المهندس / 171.

(2) ر / 76.

(3) اثر النحاة في البحث البلاغي / 243.

(4) ر / 80.

(5) ر / 107.

(6) كشف اصطلاحات الفنون: 1 / 153 و =: الكليات 1 / 395.

(7) ر / 80.

(8) ر / 80.

(9) =: كشف اصطلاحات الفنون: 1 / 153.

البلاغيين بأنه ((الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس))⁽¹⁾ ولاشك في أن الرماني اراد ذلك ذلك لأنه عرف البلاغة بأنها ((ايصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ))⁽²⁾ فضلاً عن أن البيان عنده يعني البلاغة، وقد أوضحنا ذلك في المبحث الأول. وفي تعريف آخر يقول في الإيجاز أنه ((اظهار المعنى الكثير باللفظ اليسير))⁽³⁾ وهكذا تتعدد تعريفات الإيجاز عنده لتؤكد امرين: ((الأول الوفاء بالمعنى بدقائقه وخصوصياته... والثاني: الاقتصاد في اللفظ))⁽⁴⁾. ولابن سنان (ت 466هـ) رأي في تعريف الرماني للإيجاز يجليه قوله: ((ويجب أن نحد الإيجاز المحمود بأن نقول: هو ايضاح المعنى بأقل مايمكن من اللفظ، وهذا الحد اصح من حد ابي الحسن الرماني بأنه العبارة عن المعنى بأقل مايمكن من اللفظ، وانما كان حدنا اولى لانا قد احترزنا بقولنا - ايضاح - من أن تكون العبارة عن المعنى وأن كانت موجزة غير موضحة له...))⁽⁵⁾ والحق اننا لم نجد في تعريفات الرماني لفظة (العبارة) بل وجدنا - وكما اوضحنا - أن الرماني كان دقيقاً في اختيار الألفاظ في تعريفه للإيجاز، وحتى لو صح لابن سنان هذا القول فان الرماني لم يغفل جانب المعنى وايضاحه وعدم الاخلال به، وقد كان ذلك واضحاً ولاسيما في تعريفه الأول، بل أن قول الرماني في الإيجاز إنه (البيان عن المعنى) هو ادق من قول ابن سنان (ايضاح المعنى) لما تحمله لفظة البيان من معان ودلالات فهي تجمع الايضاح والكشف والاظهار والمنطق الفصيح وايصال المعنى إلى القلب وأن يكون هذا اللفظ الموجز بليغاً وهذا ما لانجده في لفظة (ايضاح) التي أوردها ابن سنان.

انواع الإيجاز عنده:

يبدأ الرماني - حسب منهجه - بتقسيم الإيجاز على نوعين:

إيجاز حذف، وإيجاز قصر:

أولاً: إيجاز الحذف:

(1) العمدة: 1 / 254.

(2) ر / 76.

(3) ر / 80.

(4) الإعجاز البلاغي / 90.

(5) سر الفصاحة / 248.

وحده عند الرماني ((اسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام))⁽¹⁾ فهو يستعمل لفظة (اسقاط) وقد سبقه في استعمالها الفراء - كما اشرنا من قبل - واستعمال هذه اللفظة يوحي بأن الكلام قد اكتمل في التعبير عن المعنى ثم يكون بعد ذلك اسقاطاً لبعض الألفاظ، ولا يكون هذا الاسقاط عشوائياً، بل لابد من وجود دليل عليه، ويظهر الرماني هنا نوعين من ادلة الحذف، احدهما (الحال) والذي يعني السياق الحالي أو القرينة الحالية ولا ارى انها تعني (قاعدة النحو) كما فسرهما الدكتور منير سلطان⁽²⁾. وثانيهما: (فحوى الكلام) وهو السياق اللفظي أو سياق الكلام وقد وجدنا عند السابقين للرماني لمحات سريعة عن السياق اللفظي اوردها سيبويه وابن قتيبة والمبرد وقد اشرنا إليها في بداية المبحث.

الغموض في إيجاز الحذف:

يعد الرماني الحذف غامضاً ((للحاجة إلى العلم بالمواضع التي يصلح فيها من المواضع التي لا يصلح))⁽³⁾ وكان ابن قتيبة⁽⁴⁾ قد أشار من قبل إلى مسألة الغموض في الحذف لذلك اشترط وجود مايدل على المحذوف، وقد اشترط الرماني هنا دلالة الحال ودلالة السياق اللفظي، ولاشك أن الغموض الذي تحدث عنه ابن قتيبة والرماني ليس هو الغموض الذي يدخل المتلقي في متاهات بعيدة عن المعنى، إنما هو الغموض الذي يعد ركيزة في جمال الحذف فهو ((الغموض الذي يطلق للنفس العنان فتذهب في الحس كل مذهب وترتاد افاق المعاني التي يحتملها التعبير، ولوقيد المعنى بلفظ لقصر عن وجهه ولم يؤد الغرض تمام الاداء))⁽⁵⁾ ويظهر ذلك جليا في تعليق الرماني على حذف الجواب إذ يقول ((صار الحذف في مثل هذا ابلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان))⁽⁶⁾ وهكذا يظهر الرماني جزءاً من جمال الحذف، ولا يشوه هذا الجمال بذكر تقدير المحذوف في عرضه للشواهد القرآنية - إلا في حذف الجواب - ادراكا منه أن تقدير المحذوف يفسد جمال العبارة وأن هذا التقدير ((عبث

(1) ر / 76.

(2) =: بلاغة الكلمة والجملة والجمال / 195.

(3) ر / 77.

(4) =: تأويل مشكل القرآن / 218.

(5) اثر القرآن في تطور النقد العربي، د. محمد زغلول سلام / 245.

(6) ر / 77.

بالنص وخروج على المعنى الذي اريد به، وهو بعد ذلك كله تضييع، لفنية الاسلوب))⁽¹⁾ أما في حذف الجواب فهو يذكر هذا التقدير ليظهر بلاغة الحذف وجماله واثره في النفس، وليثبت أن الغموض فيه جزء من هذا الجمال. وإذا كان الغموض في الحذف هو جمال المعنى، فالرمانى لا يفوته أن يحدد جمال الاسلوب أيضاً، فجمال الاسلوب، عنده يعتمد على امور تجتمع لتكسب الاسلوب جمالا ورونقاً وهذه الامور: الإيجاز، وحسن الرونق، وعذوبة اللفظ، وصحة المعنى⁽²⁾.

شواهد إيجاز الحذف عند الرمانى:

لم يفصل الرمانى في ذكر انواع الحذف كما فعل السابقون له، وانما اقتصر في حديثه على تعريف الحذف وذكر شواهد، وهي شواهد نجدها عند السابقين له كابن قتيبة وغيره بتفصيل وتقدير للمحذوف، وربما كان ذلك دافعاً للرمانى للإيجاز في الحديث عن الحذف فضلاً عن أنه ربما يكون قد ادرك أن تقدير المحذوف - في مواضع منه - يزيل جمال النص ويخرجه عن المعنى الذي اريد به. وهنا نستعرض معه الشواهد لنتحسس من خلال تحليلها - بلاغة الحذف فيها بوصف الإيجاز قسماً من البلاغة التي تشكل ركناً أساسياً في الإعجاز عند الرمانى.

اولاً: في قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقَرْيَةَ﴾⁽³⁾ نجد أن المراد: وأسأل اهل القرية إلا أن المضاف قد حذف للإيجاز والاختصار، وقيل أن المعنى ((وأسأل القرية والعيبر والجدران والحيطان فانها تجيبك وتذكر لك صحة ماذكرناه لانك من اكابر انبياء الله فلا يبعد أن ينطق الله هذه الجمادات))⁽⁴⁾ ونعود إلى دلالة الحال التي أشار إليها الرمانى في تعريف الحذف لنجد في هذه الآية أن المقام الذي فيه اخوة يوسف قد وضعهم في سياق المبالغة لازالة التهمة عن انفسهم، وكأنهم اسرعوا فأوجزوا الكلام ليثبتوا صدقهم ويزيلوا الشك عنهم فسقط اللفظ المحذوف من اجل ذلك، وهكذا يتجلى البعد النفسى في هذا الإسراع الذي دل عليه الإيجاز، فالآية قد اظهرت فائدة الحذف لفظاً ومعنى وهي موقعه في النفس، إذ النفس تميل إلى الإيجاز لفظاً، فجاء الحذف ليقوع في نفس ابهم هذا الثقل الذي يكمن في سؤال القرية

(1) نحو القرآن / د. احمد عبد الستار الجوارى / 26.

(2) = ر / 78.

(3) سورة يوسف: من 82.

(4) التفسير الكبير: 190/18.

عن صدقهم لكي لايبقى في نفسه شك ولايحاورهم بهذا الامر، واذا كان اهل القرية يتفاوتون في الاجابة، فالقرية تجيب اجابة واحدة تخلو من التفاوت فيستقر ما ارادوه من قولهم هذا في نفس ابيهم، وقد افاد الحذف أيضاً أن الامر بلغ الغاية من الوضوح والصدق فاسال القرية أو اهلها، وتتجلى روعة النظم القرآني هنا في أنه إن حمل على المجاز المرسل - بعلاقة المحلية - كان صحيحاً وأن حمل على الحقيقة كان رائعاً، وهكذا تظهر بلاغة هذا الحذف وبعده النفسي وقد ابدع ابن جني حين أثر حمل الآية على المجاز الذي يشتمل عنده على معان ثلاثة هي (الاتساع والتوكيد والتشبيه) إذ يقول: ((أما الاتساع فلأنه استعمل لفظ السؤال مع ما لايصح في الحقيقة سؤاله... واما التشبيه فلأنها شبهت بمن يصح سؤاله لما كان بها ومؤلفا لها، واما التوكيد فلأنه في ظاهر اللفظ احالة بالسؤال على من ليس من عادته الاجابة، فكانهم تضمنوا لابيهم أنه أن سأل الجمادات انبأته بصحة قولهم وهذا تناه في تصحيح الخبر، أي لو سألتها لانطقها الله بصدقنا فكيف لو سألت من من عادته الجواب))⁽¹⁾.

ثانياً: وفي قوله تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾⁽²⁾، بعد أن اذن الله للمسلمين بمعاودة المشركين، اتفق المسلمون مع الرسول ﷺ وعاهدوهم، لكن المشركين نقضوا العهد، فأوجب الله النبذ اليهم، وخطب المسلمون بهذا الخطاب المحمل بالتحذير، والذي لم يسبق بالبسمة بخلاف سائر السور، وتتصدر لفظة (براءة) الآية لتعلم المسلمين قبل كل شيء بوجوب التبرؤ من العهود التي بينهم وبين الكفار البادئين بالنقض⁽³⁾، والبراءة هنا خطاب للمسلمين بأن الله ورسوله قد برئاً مما عاهدتم من المشركين، وهذه اللفظة جاءت في افتتاح السورة ((كما تفتتح العهود وصكوك العقود بأدل كلمة على الغرض الذي يراد منها))⁽⁴⁾ وقد جاءت اللفظة نكرة، والتكثير هنا تنكير التنويع للإشارة إلى أن هذا النوع كاف في فهم المقصود⁽⁵⁾. كما يتضمن هذا التنكير معنى الشمولية والتعظيم، فهي براءة تشمل كل انواع العهود والمواثيق التي بينهم ولايمكن الاستهانة بوجوب الالتزام بها، وهكذا تستقر هذه

(1) الخصائص: 2 / 447.

(2) سورة التوبة: من 1.

(3) = التفسير الكبير: 15 / 217، والتحرير والتوير: 10 / 102، وفي ظلال القرآن: 4 / 115.

(4) التحرير والتوير: 10 / 102.

(5) = م ن: 10 / 103.

اللفظة في اسماع المسلمين فتحدث اثرها ومعناها في نفوسهم فيمتثلوا، وتقرع اسماء المشركين فتصيبهم برعب وغم وندم على ذلك النقص بما تحمله من غضب الله، وهم الذين يستحقونه جزاء ذلك النقص⁽¹⁾ ولاشك أن حذف المبتدأ الذي قدر بـ (هذه) هو الذي منح هذه اللفظة تلك الدلالات العميقة وحقق اغراضاً لانتحقق لولا الحذف ومنها المفاجأة والصرخة التي تصب على الاسماع عند قراءتها، والأمر بوجوب تنفيذها ووجوب الامتثال لهذا الامر.

ثالثاً: وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ قَوْمًا سَأَلَتْ بِهَ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعتْ بِهَ الْأَرْضُ أَوْ كَلَّمَ بِهَ الْمَوْتَى﴾⁽²⁾ يقول الرماني: ((كأنه قيل لكان هذا القرآن))⁽³⁾ وهو مانجده في تقدير الجواب عند اكثر المفسرين أيضاً⁽⁴⁾، كما أن حذف الجواب في الآية ((يفيد معنى تعريضاً بالنداء عليهم بنهاية

ضلالهم))⁽⁵⁾ والسياق الذي جاءت فيه الآية يعرض شيئاً عن الكافرين الذين لاتكفيهم آيات الله في هذا الكون، ولايكفيهم هذا القرآن، لذلك طلبوا آية! وكان جواب طلبهم بيان اسباب الهدى واسباب الضلال وعرضاً لصورة المؤمنين المطمئنة قلوبهم بذكر الله وقرآنه، هذا القرآن الذي لاتضاهيه آية مما يطلبون، ويتحسس القاريء لهذه الآية يبحث عن جواب، وتشد النفس نشاطها لتستقبل الجواب حتى إذا لم تجده، تحرك الوجدان وطاف الفكر والخيال بعيداً ليتصور عظمة هذا القرآن بهذه الصفات وتذهب النفس في اتجاهات مختلفة تبحث عن الجزء المكمل لهذه الصورة، وتتزاحم في مخيلة السامع أشياء كثيرة لم تكن لتظهر لو ذكر الجواب المحذوف، لأن النفس تستقر بذكره وتنتقيد.

رابعاً: الشاهد الآخر لايجاز الحذف عند الرماني، قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾⁽⁶⁾.

نتأمل ألفاظ التعبير القرآني في هذه الآية لننهل من عمق الدلالة، ونذهب بخيالنا مع هذه الألفاظ في رحلة إلى مشهد من مشاهد القيامة، ولا بد لنا من تحليل السياق الذي ورد فيه

(1) = : الإعجاز الفني في القرآن، د. عمر السلامي / 94.

(2) سورة الرعد: من 31.

(3) ر / 76.

(4) = : تفسير القرآن العظيم: 2 / 515، والمحرر الوجيز: 8 / 171.

(5) التحرير والتنوير: 13 / 143.

(6) سورة الزمر: من 73.

الحذف، ((لأن دراسة سياق الشاهد مهم جداً، ولأن الترابط بين الخصائص ليوضح بعضها بعضاً مهم جداً، ودراسة الصياغة ودلالات التراكيب ينبغي أن تكون مقدمة لدراسة كل صورة من صور البيان لأنها هي الخطوط التي تتكون منها هذه الصور))⁽¹⁾.

تبدأ الآية بلفظة (سيق) بصيغة المبني للمجهول، وهذه الصيغة اعتمدت هنا للتركيز على الحدث بصرف النظر عن محدثه لاسيما وأن الآية جاءت في سياق يعرض مقابلة بين مشهدين من مشاهد القيامة، فبعد عرض احوال الكافرين وسوقهم إلى جهنم، جاء عرض احوال المؤمنين وسوقهم إلى الجنة، فتصدرت لفظة (سيق) المشهدين، ولكن شتان ما بين سوق المشهدين، ((فسوق اهل النار طردهم إليها بالهوان والعنف كما يفعل بالاسارى والخارجين على السلطان إذا سيقوا إلى حبس أو قتل، والمراد بسوق اهل الجنة سوق مراكبهم لأنه لا يذهب بهم إلا راكبين وحثا اسرعا بهم إلى دار الكرامة والرضوان كما يفعل بمن يشرف ويكرم من الوافدين على بعض الملوك))⁽²⁾، وإذا كانت لفظة (سيق) توحى بالقوة والشدة مع الكافرين، فهي في الشاهد توحى ببقاء المحبة والصداقة بين المتقين يوم القيامة كما قال تعالى: ﴿الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾⁽³⁾ فلا يدخلونها فرادى بل مجتمعين، والتعبير بصيغة المبني للمجهول في القرآن الكريم لاسيما في مشاهد الآخرة - فيه احياء بجلال العظمة الالهية والقدرة العظيمة، كما يدل على التلقائية التي يكون بها الكون مهياً يومئذ للحدث الخطير⁽⁴⁾ وتوحى هذه اللفظة أيضاً أن احداث ذلك اليوم واقعة واقعة لامحالة مهما يطل الزمان، وكثيراً ما يعبر النظم القرآني عن المستقبل بلفظ الماضي لتأكيد تحقق الحدث وانه في حكم الواقع، كما أن ذلك يضع الصورة أمام المتلقي وكأنها قد حدثت وشوهدت لتستقر في النفس فتزيد المؤمنين ايماناً وتدخل في قلوب المشركين الرعب.

وتذكر في الايتين لفظة (زمرأ) وشتان ما بين الزمرتين، فزمرة يجمعها الكفر وتمني العذاب كل لصاحبه، وزمرة يجمعها الايمان، ثم لفظة (حتى) هذه اللفظة التي تكاد النفس تنقبض عند قراءتها أو سماعها، و (حتى) مع (إذا) قد افادت الغاية والترتيب، لأن (حتى)

(1) التصوير البياني، د. محمد ابر موسى / 55 - 56.

(2) الكشف: 3 / 411.

(3) سورة الزخرف: 67.

(4) =: المشاهد في القرآن الكريم، د. حامد صادق قنبي / 409.

الابتدائية تدخل على جملة مضمونها غاية لشيء قبلها⁽¹⁾ والتقدير المعنوي في جمع الغاية والابتداء، أن الغاية هنا انتهاء السوق عن المجيء والوصول، والابتداء هو ابتداء العذاب في الاولى وابتداء النعيم في الثانية، والعذاب والنعيم قد تضمنه الجواب المحذوف تفخيماً وتعظيماً ولأنه لا يحد بوصف. ثم قوله (إذا جاؤها) وكأنهم يتقدمون بخطى تتحسس ماتحتها بدبيب خافت وباعين تتربق لتطل إلى ما اعد لها، فاذا بجهنم تفتح للكافرين بعد أن كانت موصدة، وفي الطرف الاخر تنهل الفرحة وتستبشر وجوه المؤمنين إذ وجدوا ابواب الجنة وقد فتحت قبل وصولهم إليها تنتظرهم بلهفة وشوق بدليل قوله تعالى: ﴿جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَةٌ لَهُمْ الْأَنْزُورُ﴾⁽²⁾، وهكذا بحذف الجواب، كأنه قيل ((حصلوا على النعيم المقيم الذي لا يشوبه التنغيص والتكدير))⁽³⁾، ومن ثم يظهر الرمانى بلاغة الحذف واثره في النفس إذ يقول: ((صار الحذف في مثل هذا ابلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب ولو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان))⁽⁴⁾، ومن هنا يمكن لنا أن نربط بين الغموض بوصفه بعداً جمالياً للحذف وبين اثره في النفس ((فللغموض اثاره النفسية خاصة في المعاني غير المحدودة والغيوب كمشاهد الحياة الأخرى، مما يجعلها بشيء من الرهبة والجلال وللقرآن دقة في هذه الناحية ينبغي الاشارة إليها، إذ أنه كثيراً ما يترك جوانب الصور التي تتعلق بيوم البعث والملائكة وغيرها من الكائنات العليا مطلقة غير مقيدة يحوطها الغيب ولا تكاد تلمح إلا خفقات تلقى ولا توضح الامر))⁽⁵⁾، وهكذا يكون لايجاز الحذف بعد نفسي يتمثل بالتوسع في الدلالة الايحائية إذ يفتح المجال واسعاً امام الذهن في التصور، وقد حذف الجواب هنا ((لأنه في صفة اهل الجنة فدل بحذفه على أنه شيء لا يحيط به الوصف))⁽⁶⁾، ومنه أيضاً مما لم يذكره الرمانى قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾⁽⁷⁾ وقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا

(1) =: الجنى الداني / 363 و 500 و 503 و 505.

(2) سورة ص: 50.

(3) ر / 76 - 77.

(4) ر / 77.

(5) اثر القرآن في تطور النقد العربي / 119.

(6) الكشف: 3 / 411.

(7) سورة الرعد: من 35.

أَنهَارٌ⁽¹⁾ فقد حذف المثل هنا لأن صفة الجنة شيء لا يحيط به الوصف ولا يضاهيه مثل فكان حذفه ابلغ من ذكره⁽²⁾.

وهكذا يضيف الرمانى هنا لمحة من لمحات الذوق لم نجدها عند السابقين له، إلا ما اشرنا إليه عند الجاحظ وما المح إليه ابن قتيبة في مسألة الغموض في الحذف، وقد سبق ذكرها⁽³⁾، ولاتقارن تلك الاشارات بما جاء به الرمانى هنا لاسيما أن الجاحظ كان قد تحدث تحدث عن ميل النفس العربية للإيجاز بشكل عام، وتحدث ابن قتيبة عن الغموض الذي يحدثه الاختصار ولم يتحدث عن جماله واثره في النفس، وقد كان السابقون للرمانى يكتفون بالقول أن الحذف للإيجاز والاختصار ولايزيدون ((وبذلك كان الرمانى من الاوائل السابقين الذين التمسوا العلة البلاغية للحذف وانها ليست في الاختصار فقط وانما هو امر نفسي بحت يجعل مجال الاحساس والشعور متسعاً امام السامع فيتوهم كثيراً من الأشياء التي يحتمل أن يحمل معانيها اللفظ المحذوف والمفهوم من الكلام من في آن واحد ويشير إليها... وعبرة الرمانى الخاطفة الموجزة في بيان سر بلاغة الحذف كانت عزيزة المنال في وقتها ولها قيمتها⁽⁴⁾)).

ثانياً: إيجاز القصر

وحده عند الرمانى ((بنية الكلام على تقليل اللفظ وتكثير المعنى من غير حذف))⁽⁵⁾، ويقول أيضاً ((احضار المعنى بأقل مايمكن من العبارة))⁽⁶⁾. واذا كنا قد اشرنا إلى أن هذا المعنى قد ورد عند السابقين للرمانى لاسيما ((الجاحظ وابن قتيبة والمبرد وقدامة))⁽⁷⁾ فلا بد بد من القول أن ابا الحسن هو أول من اطلق هذه التسمية لهذا النوع من الإيجاز⁽⁸⁾. وقد احسن بوضع حده إذا جعل بنية الكلام من أول امره قائمة على اللفظ القليل المتضمن للمعنى الكثير دون اللجوء إلى الحذف أو الاضمار أو الاسقاط، لذلك كان ادق من إيجاز

(1) سورة محمد: من 15.

(2) =: الامثال في القرآن، محمد جابر الفياض / 424 - 425.

(3) =: ص من هذه الرسالة.

(4) اثر النحاة في البحث البلاغى / 243 - 244.

(5) ر / 76.

(6) ر / 79.

(7) =: على الترتيب: البيان والتبيين: 1 / 83 و 2 / 16 و 17 و 28 والحيوان: 3 / 86، وتأويل مشكل القرآن / 3 و ادب الكاتب / 15 - 16 والبلاغة / 92، ونقد الشعر / 174.

(8) =: اثر النحاة في البحث البلاغى / 245.

الحذف ((لأن الحذف يعني أن العبارة جرت على المعنى وامتدت بامتداده ثم سقط جزء منها وأقيم عليه الدليل أما القصر فهو تطويع المعنى الكثير في بنية لفظية قليلة))⁽¹⁾، ولاشك أن إيجاز القصر يرتبط بالتضمنين ارتباطاً وثيقاً لأن اللفظ فيه يدل على معنى ويوميء بثان وثالث، وهذا مانجده في الشواهد التي يوردها الرماني في هذا النوع من الإيجاز.

الغموض في إيجاز القصر:

إذا كان الغموض في إيجاز الحذف قد عد جمالاً فإن إيجاز القصر عند الرماني ((أغرض من الحذف))⁽²⁾ لأن في الأول يبقى ما يشير إلى المحذوف من الحال أو فحوى الكلام، ولانجد ذلك في القصر إذ هو ((تضمنين العبارات القصيرة معاني كثيرة من غير حذف، فالألفاظ تتفجر منها شحنات نفسية ودلالات هامشية تتأزر في بيان المضمون))⁽³⁾، وينبثق غموض القصر من عمق معانيه وتعددتها فضلاً عن الأسلوب الذي يعتمد على أشياء يضم بعضها إلى بعض فتكسب الأسلوب جمالاً ورونقاً وعمقاً يدعو للتأمل والتدبر، وقد أشار الرماني إلى ذلك⁽⁴⁾. ومن هنا يكون الغموض جمالاً إذ يطلق للنفس العنان في استبطان استبطان النصوص وسبر اغوار الألفاظ وعبور اسوارها للوصول إلى معنى المعنى أو المعاني المتعددة، وينبع هذا الجمال من كون ((المعنى المستتر بنقاب رقيق من الصنعة أو الفن يشبه نقاب الغانية، أجمل من المعنى السافر المكشوف، لأن في بعض الوضوح ماتكرهه النفس الانسانية أو تسرع بالملال منه، وفي الظهور والوضوح ابتذال وبهرجة تعافها النفس وتتصرف عنها الهمم))⁽⁵⁾ ولاشك أن جمال غموض القصر يكمن في إتاحة الغموض للنفس أن تتذوق إحياءات الكلمات في الجمل، والجمل في الفقر، وللوجدان أن يتفاعل مع المعنى المصور والفكرة الشاخصة، وللذهن أن يبحث في أجزاء النظم، وهكذا يكون الغموض مثاراً للاستدعاء المعنوي ومثاراً لحواس السامع ومشاعره⁽⁶⁾.

شواهد إيجاز القصر عند الرماني:

- (1) الإعجاز البلاغي / 93.
- (2) ر / 77.
- (3) المعاني في ضوء أساليب القرآن / 350.
- (4) = ر / 78.
- (5) اثر القرآن في تطور النقد العربي / 119.
- (6) = بلاغة القرآن بين الفن والتاريخ، د. فتحي احمد عامر / 86.

إن الشواهد التي يعرضها الرماني هي ذاتها التي أوردها السابقون له في هذا الميدان، لاسيما الشاهد الأول:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتِيهِ الْأَلْبَنِي لَمَّا كُنْتُمْ تَتَّقُونَ﴾ (1).
واتباعاً لمنهجه يعقد الرماني موازنة بين الآية وبين قولهم (القتل انفي للقتل) ليؤكد جانباً من بلاغة الإيجاز في القرآن الكريم، ولم يكن الرماني أول من عقد هذه الموازنة كما لم يكن الاخير وانما سبقه في ذلك ابن قتيبة (2) والمبرد (3) وقد ذهب الدكتور عمر الملا حويش إلى أن الرماني قد انفرد في هذا اللون من الدراسة الفنية ولم يسبق لاحد قبله ولا من معاصريه أن تعرض لمثل ماجاء به لذلك وضع الرماني في عداد من وضعوا اسس المدرسة الادبية في دراسة البلاغة (4) والحق إن الرماني يوازن بين أسلوب القرآن واسلوب كلام العرب الادبي في كل أقسام البلاغة في نكتة تقريباً، ومن هنا يمكن أن يعد ممن شاركوا في تأسيس المدرسة الادبية في دراسة البلاغة ولكنه ليس الأول ولا الوحيد في هذا الميدان. ويبدأ الرماني موازنته بالقول: ((وقد استحسّن الناس من الإيجاز قولهم: القتل انفي للقتل، وبينه وبين لفظ القرآن تفاوت في البلاغة (5)) ويظهر ذلك التفاوت في البلاغة والإيجاز عند الرماني في اربعة اوجه هي:

الوجه الأول: يقول فيه ((أما الكثرة في الفائدة فيه، ففيه كل ما في قولهم القتل انفي للقتل، وزيادة معان، منها ابانة العدل لذكره القصاص، ومنها ابانة الغرض المرغوب فيه لذكره الحياة، ومنها الاستدعاء بالرغبة والرغبة لحكم الله به)) (6). ولاشك أن الرماني في هذا الوجه يظهر الجانب المعنوي من بلاغة إيجاز القصر، فالاية بهذا النظم الموجز البليغ قد تضمنت كل ماتضمنه قولهم من معان، وتضمنت معاني أخرى لاتفي الفاظهم بادائها من ذلك:

(1) سورة البقرة: 179.

(2) =: تأويل مشكل القرآن / 80.

(3) =: البلاغة / 92.

(4) =: تطور دراسات إعجاز القرآن / 323.

(5) ر / 77.

(6) ر / 77 - 78.

أ - (إبانة العدل) والتي تتمثل في ذكر القصاص، والعدل هنا هو العدل الالهي، وهو الاصل الثاني من الاصول التي اشتهر بها المعتزلة وسموا من اجله بـ (العدلية)⁽¹⁾. ولاشك أن لفظة (القصاص) كناية عن الموت المستحق أو الجزاء الذي يوجبه العدل فضلاً عن أن القصاص قتل مقيد لا قتل مطلق⁽²⁾. ولفظة القصاص هنا تشمل القصاص في الاعضاء وفي النفس وهو ما يدخل في العدل ولا يتضمنه قولهم.

ب- (إبانة الغرض المرغوب فيه لذكره الحياة) فالقصاص لم يكن انتقاماً أو ثأراً وإنما صورته الآية بأنه (حياة)، أي حياة ! هذه اللفظة بصيغة التذكير تدل على حياة خاصة فإذا علم الانسان أنه ((إذا قُتِلَ قُتِلَ ارتدع بذلك عن القتل فسلم صاحبه، وصارت حياة هذا المهموم بقتله في مستأنف الوقت مستفادة بالقصاص، وصار كأنه قد حبي في باقي عمره به أي بالقصاص))⁽³⁾، والتذكير هنا للتعظيم أيضاً، إذ أن الحياة هنا تنبثق من احجام القاتل عن القتل عند الشروع به، ومادامت الحياة هنا هي الغرض المرغوب فيه لكلا الطرفين كان تنكيرها هنا تعظيماً لها، فهي على معناها الاشمل والأعم، فالاعتداء على حياة فرد اعتداء على الحياة كلها، فإذا كف القصاص الجاني كان في هذا الكف حياة مطلقة لاتختص بفرد أو اسرة أو جماعة بل هي حياة⁽⁴⁾... فلما كانت الحياة هي الغرض المرغوب فيه ونفي القتل إنما يراد لحصول الحياة كان ذكرها اولى وابلغ من ذكر القتل لاسيما أن النفس تميل إليها وتتقبل لفظها أكثر من لفظة القتل.

ج- (الاستدعاء بالرغبة والرغبة لحكم الله) ويتمثل ذلك أيضاً في ذكر (القصاص حياة)، ففي القصاص رغبة تستدعي الكف عن الاعتداء عند الهم به حين يتذكر الجاني أن مايفعله عانداً عليه بالمثل، وفي (حياة) رغبة تستدعيه للكف عن فعلته التي يريد، كما تستدعي اللفظتان من يريد التأثر أن يكف عن ذلك ليجد في القصاص شفاء لما في صدره من الحقد والرغبة في الثأر، ويجد في (حياة)، الغرض المرغوب فيه

(1) = شرح الاصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار / 301، الاتجاه العقلي في التفسير / 215، بلاغة الكلمة والجملة والجميل / 195.

(2) = تحرير التحبير: 3 / 468، وحى القلم، للرافعي: 3 / 471.

(3) دلائل الإعجاز / 278.

(4) = في ظلال القرآن: 2 / 235.

بعد القصاص إن وقع القتل، في حين أن قولهم لا يتضمن ذلك، ولا شك أن تعريف لفظة (القصاص) افاد التمييز بالمساواة أولاً، وافاد الشمول للقتل والاعضاء ثانياً، كما تشمل اخذ الدية والعفو⁽¹⁾ أيضاً، ولا يتضمن قولهم ذلك، وعلى الرغم من هذه الشمولية فإن التعريف افاد التقييد أيضاً فالقصاص ((مقيد بقيوده الكثيرة إذ هو في الحقيقة قوة من قوى التدبير الانسانية فلا تصلح الانسانية بغير تقييدها))⁽²⁾.

والقصاص مأخوذ من قص الأثر وهو اتباعه ومنه القاص لأنه يتبع الآثار والاعمال وقص الشعر اتباع اثره فكان الجاني سلك طريقاً فقص اثره فيها ومشى على سبيله في ذلك⁽³⁾ كما أن أصل القص: القطع... وقيل إن القصاص في الجراح مأخوذ من هذا⁽⁴⁾ ولا شك أن الرمانى حين يشير إلى الرغبة والرغبة فانه يظهر جزءاً من بلاغة إيجاز القصر في هذه الآية إذ تجمع بين اسلوبين في الدعوة للاستجابة به لحكم الله، الرغبة في طاعة الله وفي الحياة، والرغبة من عقاب الله ومن القصاص، وروعة الجمع بين الرغبة والرغبة من

منبتقة ((الطباقي في (القصاص حياة) لأن القصاص موت))⁽⁵⁾ وهكذا تقابل الرغبة والرغبة، وتقابل الحياة الموت وهو طباق معنوي، وثمة ملحظ آخر وهو المبالغة والتعظيم، إذ إن جزءاً من الحياة قد استقر في الموت المتمثل بالقصاص ولانجد ذلك في قولهم (القتل انفى للقتل).

الوجه الثاني: يقول الرمانى ((الإيجاز في العبارة فان الذي هو نظير - القتل انفى للقتل - قوله (القصاص حياة) والاول اربعة عشر حرفاً والثاني عشرة احرف))⁽⁶⁾. واذا كان الرمانى هنا قد عد قلة عدد الحروف جزءاً من بلاغة إيجاز القصر فانه لم يطلق ذلك حكماً عاماً في كل شاهد لهذا النوع من الإيجاز ولم يجعله مقياساً ثابتاً بدليل ما اورده بعد ذلك من بعض مزايا التركيب الموجز والتي يظهر باجتماعها الإعجاز، إذ يزيد إلى الإيجاز حسن الرونق وعذوبة اللفظ وصحة المعنى⁽⁷⁾، فضلاً عن أنه قد جعل المعنى وسلامته هو

(1) =: وحي القلم: 3 / 472.

(2) م ن: 3 / 472.

(3) =: ل: 7 / 74 مادة (قص)، والجامع لاحكام القرآن: 2 / 245.

(4) =: ل: 7 / 76 مادة (قص).

(5) تحرير التحبير: 3 / 468.

(6) ر: 78.

(7) ر: 78.

الاساس إذ أكد في تعريفه للإيجاز على حسن البيان، فقلة عدد الحروف هنا تعد بلاغة إذ تضم مع قلتها معاني كثيرة، ولم يكن الرماني هو أول من عد قلة عدد الحروف وكثرة معانيها جزءاً من بلاغة الإيجاز فقد سبقه في ذلك الجاحظ⁽¹⁾.

وقد ذهب الدكتور عبد القادر حسين⁽²⁾ إلى أن ابن جني قد رد على الرماني بقوله ((والاطالة والايجاز جميعاً إنما هما في كل كلام مفيد مستقل بنفسه، ولو بلغ بها الإيجاز غايته لم يكن له بد من أن يعطيك تمامه وفائدته مع أنه لابد فيه من تركيب الجملة، فان نقصت عن ذلك لم يكن هناك استحسان ولا استعذاب... كقولهم (قلنا لها قفي قالت قاف) فان هذا القدر من النطق لا يعذب ولا يجفو ولا يرق ولا ينبو....))⁽³⁾ والحق اننا لانجد فيه رداً بدليل ما أثبتناه فضلاً عن أن ماذكره ابن جني يدخل في باب الغموض والتعقيد ولا يدخل في إيجاز القصر.

الوجه الثالث: يقول الرماني فيه: ((بعده من الكلفة بالتكرير الذي فيه على النفس مشقة فإن في قولهم القتل انفى للقتل تكريراً غيره ابلغ منه ومتى كان التكرير كذلك فهو مقصر في باب البلاغة من اعلى طبقة))⁽⁴⁾، وهنا يظهر الرماني جزءاً من الأثر النفسي للإيجاز إذ يشير إلى أن النفس لاتميل إلى التكرار بل تجد فيه مشقة وعناء، وكأنه يمهّد للقول بأن التكرار جزء من التطويل، لاسيما إذا كان تكراراً للفظة بعينها في عبارة واحدة.

الوجه الرابع: يقول فيه: ((واما الحسن بتأليف الحروف المتلائمة فهو مدرك بالحس وموجود في اللفظ فان الخروج من الفاء إلى اللام اعدل من الخروج من اللام إلى الهمزة لبعد الهمزة من اللام وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء اعدل من الخروج من الالف إلى اللام))⁽⁵⁾ وكأنه هنا يمهّد الحديث عن قسم التلاؤم الذي يعده من أقسام البلاغة المعجزة، ولاشك أن الفرق واضح بين تلاؤم الحروف وحسن تأليفها في الآية وبين ثقلها في القول المذكور، وهذا الثقل عند الرماني منبثق من التباعد في المخارج والذي سيفصل القول فيه في قسم التلاؤم، ولاريب أن للثروة العلمية التي امتلكها الرجل أثراً بالغاً في هذه الالتفاتة

(1) = البيان والتبيين: 2 / 16 - 17.

(2) = اثر النحاة في البحث البلاغي / 287.

(3) الخصائص: 1 / 30 - 31.

(4) ر / 78.

(5) ر / 78.

التي تتصل بالبناء الصوتي، فضلاً عن الذوق والاحساس المرهف في ادراك القيمة الجمالية لجرس الألفاظ واصوات الحروف.

واذا كان الرمانى قد سبق الاخرين في اظهار بلاغة الآية من هذه الوجوه فقد نقل الآخرون عنه ذلك، ومنهم من زاد عليه وجوهاً كثيرة، من ذلك مانجده عند (العسكري (ت395 هـ) وابن سنان الخفاجى والرازى وابن ابى الاصبع المصرى والزركشى⁽¹⁾) ونعود إلى الآية لنتأمل جزءاً آخر من بلاغتها المعجزة، لنجد في لفظة (لكم) تخصيصاً للعناية بالمؤمنين بدليل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾⁽²⁾ وزاد هذا التخصيص تخصيصاً اخر بقوله تعالى: ﴿يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ إذ نبه بحرف النداء على التأمل في حكمة القصاص ((وخص اولى الالباب بالذكر تنبيهاً عليهم لانهم العارفون القابلون للوامر والنواهي وغيرهم تبع لهم))⁽³⁾ فاذا هم امتثلوا كان الاجدر بالعمامة أن تتبعهم بالامتثال. ويقرر مرة أخرى مبدأ العدل والانصاف بقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ أي لتتقوا ولا تتجاوزا فتسلموا من القصاص ويكون ذلك داعية لانواع التقوى في غير ذلك⁽⁴⁾ فما تدركه العقول يزكو في القلوب، وتفويض في الانسان تقوى تحرسه وتكفه عن مواضع الحدود، وهكذا تتجلى في هذه الآية قاعدة من قواعد الامن والعدالة في المجتمع الاسلامي، وبلاغة إيجاز القصر في هذه الآية تتجلى في القيم والالوان البلاغية التي جمعتها الآية فضمت إلى جانب الإيجاز، الكناية، والطباق، والبعد عن التكرار، وحسن البيان المتمثل في احتواء كل لفظة من هذا الكلام محاسن عديدة، فضلاً عن أن الآية جاءت ((تذيلاً لهذه الاحكام الكبرى اطمأنت به نفوس الفريقين، اولياء الدم والقاتلين في قبول احكام القصاص))⁽⁵⁾، وليس هذا فحسب إذ هناك أشياء تبقى ابعد من الذي قلناه ربما تكون من ادق ادق اسرارها وانفذ اشاراتها والله اعلم بذلك. ثانياً: الشاهد الثاني من شواهد إيجاز القصر عند الرمانى قوله تعالى: ﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُو فَاَحْذَرُهمُ﴾⁽⁶⁾ والحديث هنا عن

(1) = على الترتيب: كتاب الصناعتين / 195، سر الفصاحة / 245 - 246، نهاية الإيجاز / 176، تحرير التحرير: 3 / 468، البرهان في علوم القرآن: 3 / 223 - 225.

(2) سورة البقرة: من 178.

(3) المحرر الوجيز: 2 / 91.

(4) = الجامع لاحكام القرآن: 2 / 257.

(5) التحرير والتنوير: 2 / 144.

(6) سورة المنافقون: من 4.

المنافقين إذ تصورهم ألفاظ الآية بمشهد ذي بعدين، يتمثل الأول بصورة هؤلاء المنافقين وهم يتلفتون بحذر وخوف من كل ما يحيط بهم من حركة وصوت، ويتمثل الثاني بإيجاز الضغائن والاحقاد التي بداخلهم فضلاً عن الذعر الذي يتجلى في هلعهم إذا ما سمعوا ((مناد في العسكر أو انفلتت دابة أو انشدت ضالة ظنوه إيقاعاً بهم))⁽¹⁾، فالإيجاز قد صور لنا هذا الفرع المتكرر في قلوبهم الوجلة، فضلاً عن اظهارهم بصفة الجبن والضعف، وقوله (عليهم) افاد الاستعلاء والشمول، إذ إن المنافقين في هذه الصورة كأن الصوت الذي يسمعوناه يصب عليهم ويشملهم لفرط خوفهم وشدة ارتباكهم. ثم قوله (هم العدو) هكذا دون عطف وبتعريف (العدو) بعد الضمير المنفصل افاد معنى القصر بتمييزهم أولاً، لانهم يختفون خلف ستار التظاهر والتملق، وبأنهم ((الكاملون في العداوة لأن اعدى الاعداء العدو المداجي الذي يكاشرك وتحت ضلوعه الداء الدوي))⁽²⁾ ثانياً، و (ال) الجنسية ((هي التي ترد لشمول خصائص الجنس على سبيل المبالغة))⁽³⁾، وقد يكون التعريف هنا افاد تعظيم خطرهم وتوكيده - فضلاً عن التوكيد بالضمير - فخطر العدو المختبئ في صفوف المسلمين اعظم من خطر العدو الخارجي المعروف لذلك قال تعالى: (فاحذرهم) فهذه اللفظة تجمع كل انواع الحذر من هذا النوع من الاعداء، فلا يخدع بظواهرهم ولا يكشف لهم سراً ولا يشركهم في امر يكون فيه مصير المسلمين وغير ذلك، والتحذير هنا دلالة على عظمة خطورتهم وقد تقدم قوله (هم العدو) على الامر بالحذر ليفيد التنبيه، وجاءت الفاء عاطفة لتفيد وجوب سرعة الامتنال للامر، وقد طوى ذكر الفعل المعطوف عليه بتقدير (تنبه) وذلك جزء من روعة الإيجاز وبلاغته.

ثالثاً: الشاهد الثالث من شواهد إيجاز القصر عند الرمانى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا بَعَثْنَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ﴾⁽⁴⁾ والاية تظهر صفة من صفات ﴿مَنْ يَعْزُدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ﴾⁽⁵⁾ فهو يذكر الله ساعة الكربة والعسر، ويعود للظغيان والفساد والبغي ساعة الرخاء واليسر، والسياق للاية صور هذه الصفة تصويراً رائعاً يبدأ بهدوء وسكينة ثم يمتلأ حركة واضطراباً وهولاً

(1) الكشاف: 4 / 109.

(2) م ن: 4 / 109.

(3) الجنى الداني / 217.

(4) سورة يونس: من 23.

(5) سورة الحج: من 11.

متلاطماً، ويعود هادئاً مطمئناً ساكناً، وكل ذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَوِّرُكَ فِي الْبَرْحِ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتَ فِي أَلْفِكَ وَجَرَيْنَ بِهِم بَرِيحٌ طَيِّبَةٌ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رَيْحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الَّذِينَ لَئِنْ أَجَبْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّا مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (1) وتأتي الآية هذه موعظة لمن كانت هذه صفته، وتهديداً عليه بعودة وبال الشرك والبغي عليه فقط، وإيجاز القصر الذي يتمثل بقلة الألفاظ وكثرة المعاني بدا هنا بأسلوب القصر بـ (إنما) لقصر البغي وتخصيص وباله وضرره عليهم، ولفظة (البغي) هنا واسعة الدلالة إذ تنبئ بالافراط ومجاوزة المقدار الذي هو الحد، وهذا الافراط يتمثل بتكرار الشرك والفساد في ساعات الرخاء واليسر، كما أن سعة الدلالة تتمثل في أنها تشمل بغي الانسان على نفسه اولاً ((بايرادها موارد التهلكة والزج بها في ركب الندامة الخاسر)) (2) وتشمل بغي الانسان وظلمه لآخيه الانسان ثانياً، هذا الظلم والبغي الذي صور القرآن عظمته بأنه يكون عاماً وشاملاً للناس جميعاً وأن اختص بنفس واحدة، قال تعالى: ﴿أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (3) فالناس نفس واحدة، وتشمل لفظة (البغي) أيضاً بغي الناس بعضهم على بعض كما تشمل قبل هذا أو ذاك، المعنى الأول وهو الشرك والضلال ونسيان الله ونكران نعمه وجودها في ساعة اليسر والرخاء، ولاشك أن للاطلاق والتعميم بالخطاب في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾ (4)، واسلوب الالتفات من الغائب إلى المخاطب، وكذلك التنبيه بالنداء أثراً بالغاً في اظهار اهمية ماتحتويه الآية من الموعظة والتهديد، أما لفظة (على) فقد افادت الاستعلاء المجازي المكنى به عن الاضرار (5)، والمعنى أن وباله عائد عليكم على طريق المجاز المرسل بعلاقة السببية لأن البغي لايقع على الانفس وانما هو الوبال فالبغي هو السبب (6) فالقصر اوجز ذلك وحقق بقوله (على انفسكم) دلالات متعددة تتمثل الاولى بأن وبال بغيهم عائد عليهم ولايضرونه بشيء، وتتمثل الثانية بأن المراد بالانفس انفس الباغيين لا انفس الناس جميعاً، وهنالك دلالة أخرى وهي أن وبال البغي قد يكون في الحياة الدنيا بانواع بلائها ومصائبها، وقد يكون في

(1) سورة يونس: 22 - 23.

(2) في ظلال القرآن: 404 / 11.

(3) سورة المائدة: 32.

(4) سورة يونس / من 23.

(5) = التحرير والتنوير: 11 / 139.

(6) = الجنول في اعراب القرآن وصرفه وبيانه، محمود صافي: 11 / 106.

الآخرة بأنواع عذابها واهوالها، ولكي لا يظن الجاهل أن زينة الحياة الدنيا وتمتعه فيها نجاة من وبال بغيه قال تعالى بعد ذلك: ﴿مَتَّعَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ ، وهكذا تبقى الآية خالدة ابد الدهر حكماً ثابتاً ينذر الناس برهبة لاحدود لها ويرغبهم بالهداية وذكر الله وعدم الاشرار به.

رابعاً: الشاهد الرابع من شواهد إيجاز القصر عند الرمانى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾⁽¹⁾، ويتجلى في هذه الآية أيضاً حكم ثابت وقاعدة من قواعد العدالة الالهية في الحياة الدنيا وفي الآخرة، إذ يعرض السياق خيبة كفار مكة الذين عزموا على قتل النبي ﷺ، فلم يحق مكرهم الالبهم حيث قتلوا يوم بدر وغيره من المواقع⁽²⁾، فجاءت الآية لتخاطب من خلال هؤلاء البشرية جمعاء بخطاب ملؤه العدالة، ويبقى خالداً في الحياة الدنيا والآخرة، وكان الآية جاءت جواباً لسؤال سائل عن مصير هؤلاء الكافرين، فجاء الجواب سريعاً موجزاً بلفظه مبيناً مصيرهم ومصير من كان على صفقتهم، ومؤذناً بعدالة الجزاء وواصفاً اهل المكر بهذه الصورة وكأنهم متلبسون بوبال هذا المكر في الحال والاستقبال، والاية تذييل لآحوالهم وواصفهم التي سبق ذكرها في السياق وهو ما يخرج مخرج المثل، ومحملها على التذييل ليعم كل مكر وكل مكر⁽³⁾.

ونتدبر ألفاظ الآية ودقة معانيها، ولاشك أن أسلوب القصر أول ملحظ في الآية، فالقيمة الجمالية للقصر هنا - لفظاً ومعناً - أنه قام ((مقام جملتين: جملة اثبات للمقصود، وجملة نفيه عما سواه))⁽⁴⁾ فافاد الاثبات والنفي حصر المكر السيء في اهله ونفيه عن غيرهم، واستعمل التعبير القرآني الفعل (يحيق) في حين استعمل المصدر (بغىكم) في الآية السابقة، ولاشك أن استعمال صيغة الفعل افادت دوام الاحاطة وتجددها، ((ويحيق: ينزل به شيء مكروه حاق به))⁽⁵⁾ ولكن التعبير القرآني لم يستخدم (ينزل) ذلك أن ((النزول عام في كل شيء، يقال نزل بالمكان ونزل به الضيف ونزل به المكروه))⁽⁶⁾ في حين أن (يحيق)

(1) سورة فاطر: من 43.

(2) =: التفسير الكبير: 26 / 34.

(3) =: التحرير والتوير: 22 / 335.

(4) م ن: 22 / 336.

(5) ن: 22 / 335.

(6) الفروق النغوية / 251.

(يحيق) لا يستعمل إلا في نزول المكروه، ثم إن لفظة (يحيق) تنبئ عن الاحاطة التي هي فوق النزول أو اللحق⁽¹⁾، وفيها من التحذير ما ليس في قوله (ولا ينزل) أو (ولا يلحق)، فحرف المد الذي توسط (الحاء) و(القاف) يثير في النفس شعوراً بـ (الحق) الذي يعلو ويمتد حولهم من كل جانب ليغرقهم في ضرر المكر السيء لاسيما أن ((اصل حاق حق لأن المضعف قد قلب إلى حرف))⁽²⁾، وقد تكون هذه الدلالة سبباً في إثارة هذه اللفظة على (يحيط) أو غيرها لقربها من الحق. ثم نتأمل لفظة (المكر)، والمكر في اللغة ((احتيال في خفية))⁽³⁾ واستعملت اللفظة في التدبير على العدو، والمكر هنا لا يكون فيه نفع بعكس الحيلة⁽⁴⁾، بل فيه غدر يتمثل في اخفاء الأذى لذلك جاء موصوفاً بـ (السيء) ليكشف هذا الاخفاء واذاه، وفي الآية إيجاز آخر وهو حذف المضاف والتقدير: ضرر المكر السيء أو سوء المكر السيء كما دل عليه الفعل (يحيق)⁽⁵⁾، والباء في (بأهله) باء التعدية لأن (يحيق) (يحيق) مما يتعدى بالحرف، وهذه الباء تفيد مصاحبة الفاعل للمفعول⁽⁶⁾، وهي باقية على المعنى الأول لها وهو الإلصاق، وهكذا يكون لهذا الحرف دلالة الواسعة التي تؤكد ثبوت ضرر المكر لأهله ومصاحبه لهم وشمولهم به دون غيرهم، وقد استعمل التعبير القرآني لفظة (أهل) للتأكيد على أنهم أهل المكر وخاصته، وأهل لوباله وضره ولم يستعمل لفظة أخرى نحو (اصحابه) أو (الماكرين) فهذه الألفاظ وغيرها لاتدل دلالة (أهله) فضلاً عن أنها ((إيجاز لأنه عوض عن (بالذين تقلدوه)))⁽⁷⁾، ثم إن قوله (إلا بأهله) يعني تقرير ثبوت وقوعه عليهم ((أما في الدنيا والآخرة، فعاقبته الفاسدة لهم، وإن حاق في الدنيا بغيرهم أحياناً فعاقبة ذلك على أهله))⁽⁸⁾، ولاشك أن الآية جاءت بموقع التهديد والوعيد لكل من كانت هذه صفته في كل زمان ومكان، وتبقى الآية قاعدة من قواعد العدل الإلهي في الدنيا والآخرة، ومثلها في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ تَكُنْ فَإِنَّمَا يَنْكُحُ عَلَى نَفْسِهِ﴾⁽⁹⁾ وفي

(1) =: التفسير الكبير: 26 / 34.

(2) الفروق اللغوية / 251.

(3) ل: 5 / 183 مادة (مكر).

(4) =: الفروق اللغوية / 215.

(5) =: التحرير والتنوير: 22 / 335.

(6) =: الجني الداني / 103.

(7) التحرير والتنوير: 22 / 336.

(8) المحرر الوجيز: 12 / 65.

(9) سورة الفتح: من 10.

امثال العرب ((من حفر لآخيه جباً وقع فيه منكباً))⁽¹⁾ وهكذا تظهر لايجاز القصر ميزة أخرى وهي (التكثيف)⁽²⁾ إذ يقوم بناء الكلام فيه على اللفظ الوجيز المتضمن معاني كثيرة ويكون قادراً على إثارة نفس المتلقي للبحث عن هذه المعاني.

وهكذا فقد اظهر الكتاب جزءاً من الاشارات التي وضعها الرماني لتحسس بلاغة الإيجاز وتذوقها، ولايظن اننا ابتعدنا عما اورده الرماني أو زدنا إليه الكثير، فكل ماتوسعنا فيه خلال تحليل شواهد الإيجاز يدخل في مزايا التركيب الموجز التي أشار إليها الرماني⁽³⁾، الرماني⁽³⁾، ونستند في كل مانذهب إليه إلى مقالة الشيخ عبد القاهر الجرجاني في وصف كلام اهل العلم بانه ((كالرمز والايماء والاشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدفين ليبحث عنه فيخرج، وكما يفتح لك الطريق إلى المطلوب لتسلكه، وتوضع لك القاعدة لتبني عليها... وانهم لئن اقصروا اللفظ لقد اطالوا المعنى وإن لم يغرقوا في النزاع لقد ابعدوا على ذلك في المرمى))⁽⁴⁾ ولاشك أن الرماني كان واحداً من هؤلاء، فلا يزال الخبيء من كلامه مكنونا ما لم نعلم اليه بالتأمل والدرس والتحليل، وتبقى البلاغة القرآنية بحراً متلاطم الامواج باغوار لاتوصف اعماقها، ويبقى وراء الذي قيل ويقال اسرارٌ دقيقة لايعلمها إلا الله ﷻ.

بلاغة الإيجاز عند الرماني:

لايكتفي الرماني بايراد الشواهد والتعليق عليها لاطهار بلاغة الإيجاز بنوعيه ولايكتفي بالاشارة إلى جزء من مزايا التركيب الموجز وبلاغته، بل يزيد إلى كل ذلك موازنة تكشف عن براعته وخبرته بفنون الكلام وتعمقه في دقائقه، ومعرفته بخصائص الاساليب محاولاً من خلالها اظهار بلاغة الإيجاز، ونتناول هذه الموازنة بتقسيمها على ثلاثة أقسام:

اولاً: الإيجاز والتقصير⁽⁵⁾:

(1) المستقصى في امثال العرب، للزمخشري: 2 / 354، و =: الجامع لاحكام القرآن: 14 / 359.

(2) =: الاسس النفسية لاساليب البلاغة العربية، د. مجيد عب الحميد ناجي / 128.

(3) =: ر / 78.

(4) دلائل الإعجاز / 85.

(5) للتقصير معنى آخر وهو ((ان ينقص الشاعر من كلامه ما هو من تمامه)) البديع في البديع في نقد الشعر، اسامة بن منقذ / 293، ومنه قول عنتره:

اشرنا من قبل إلى أن الجاحظ قد المح إلى الفرق بين الإيجاز والتقصير ولم يفصل في ذلك، إلا أن الرماني أوضح الفرق بينهما بقوله ((والإيجاز بلاغة والتقصير عي.. والإيجاز لا اخلال فيه بالمعنى المدلول عليه، وليس كذلك التقصير لأنه لا بد فيه من الاخلال))⁽¹⁾ فوصف الإيجاز بالبلاغة نابع من سلامة المعنى، وهو ما أكد عليه في تعريفاته للإيجاز والتي سبق الحديث عنها، في حين أن الاخلال بالمعنى يؤدي إلى التقصير الخارج عن دائرة البلاغة - والعكس صحيح - ولا يظن أن ابا الحسن هنا من انصار المعنى على حساب اللفظ: إذ أنه أكد كثيراً على أهمية اللفظ الموجز وحسن رونقه وعذوبته، وكما هو واضح في حدوده للإيجاز، وقد تابعه ابن سنان في ذلك إذ قال: ((وكذلك قد وافقناه في استنباح التقصير وحمد الإيجاز على ما فسرناه من معنييهما عنده))⁽²⁾.

فاذا شربت فإني مستهاك
وماذا صحت فما أقصر عن ندى
مالي، وعرضي وأفر لم يكلم
وكما علمت شمائل وتكرمي

ديوانه / 206 - 207، اخذه حسان فنقص منه ذكر الصحو فقال:
ونشر بها فتتركها ملوكاً
واسدا ما ينهنها اللقاء

ديوانه / 4، ((ومعنى ذلك ان هذا النوع يدخل في باب السرقات غير المحمودة لأن اللاحق قصر عن

السابق)) معجم المصطلحات البلاغية: 2 / 335.

(1) ر / 78.

(2) سر الفصاحة / 248.

ثانياً: الإطناب والتطويل:

لقد سبق للجاحظ أن فرق بين الإطناب والتطويل وفي أكثر من موضع كما اشرنا سابقاً، أما الرمانى فيفرق بينهما بقوله ((الإطناب بلاغة والتطويل عي... فاما الإطناب فانما يكون في تفصيل المعنى وما يتعلق به في المواضع التي يحسن فيها ذكر التفصيل))⁽¹⁾ واذ يعد الرمانى سلامة المعنى شرطاً في الإطناب والتطويل معاً - فضلاً عن اشراكهما بكثرة الألفاظ وزيادتها - فانه يصف الإطناب بالبلاغة لادراكه أن الزيادة فيه تأتي لفائدة وقد عبر عن هذه الفائدة بقوله ((فانما يكون في تفصيل المعنى وما يتعلق به))⁽²⁾ بل ويشترط أن يكون هذا التفصيل في المواضع التي يحسن فيها، أي التي تحتاج إلى تفصيل، وارى أنه قد جمع بهذه الألفاظ الموجزة - لاسيما قوله تفصيل المعنى وما يتعلق به - كل مظهر بعده من أقسام الإطناب من تذييل وتكميل وتنميم واعتراض واغفال وغير ذلك، كما اجمل فيها فوائد هذه الأقسام، واحترز بقوله ((في المواضع التي يحسن فيها ذكر التفصيل))⁽³⁾ عن المواضع التي تكون فيها الزيادة دون فائدة ((كقول النابغة)⁽⁴⁾:

يقول رجال يجهلون خليقتي لعل زياداً - لا أبالك - غافل

فقوله (لا أبالك) اعتراض لفائدة فيه، وليس يؤثر في هذا البيت حسناً ولا قبحاً)⁽⁵⁾ وقد وصف الرمانى مثل هذا الإطناب بأنه تطويل وهو عيب وعي ((لأنه تكلف فيه الكثير فيما يكفي منه القليل))⁽⁶⁾ لذلك وصفه الرمانى بأنه كمن ((يسلك طريقاً بعيداً جهلاً منه بالطريق القريب))⁽⁷⁾ فهو جهل يؤدي إلى ضياع الغرض، أما الإطناب فقد وصفه كمن ((يسلك طريقاً بعيداً لما فيه من النزهة والكثيرة والفوائد العظيمة))⁽⁸⁾ فهو على علم ببعده ولا يجهل ذلك، وعلى علم بفوائد هذا البعد، فهو يصل إلى الغرض ويجني فوائد أخرى، وهو وصف دقيق للإطناب واقسامه وفوائده. ولو لم يكن الرمانى مدركاً لكل ذلك لما اطلق

(1) ر / 78 - 79.

(2) ر / 78.

(3) ر / 79.

(4) ديوانه / 119.

(5) معجم البلاغة العربية، د. بنوي طبانة: 2 / 524.

(6) ر / 79.

(7) ر / 79.

(8) ر / 79.

هذا الحكم في هذه الموازنة، وقد نقل ابن سنان ما أورده الرماني هنا ثم قال: ((وهذا المذهب من أبي الحسن موافق لما اخترناه لأنه يذهب إلى حسن الإطناب الذي هو عنده طول الكلام في فائدة وبيان، وإخراج للمعنى في معارض مختلفة، وتفصيل له ليتحققه السامع ويستقر عنده فهمه))⁽¹⁾، ونقل القاضي عبد الجبار (ت415هـ) كلام الرماني دون ذكر اسمه بل اكتفى بالقول ((وقد بين أهل هذا الشأن أن التطويل إنما يعد عيباً في المواضع التي يمكن الإيجاز ويغني عن التطويل فيها))⁽²⁾.

ثالثاً: الإيجاز والاطناب:

ونصل بعد ذلك إلى الموازنة بين الإيجاز والاطناب عند الرماني، ولاشك أن سلامة المعنى هو الشرط الأول في كل منهما، وأن تهذيب الكلام وتصفية الألفاظ وتلاومها هو الشرط الثاني في كل منهما أيضاً ليصح وصفهما بالبلاغة، فما الفرق إذن بعد كل ذلك؟ يجيبنا الرماني بقوله: ((إن لكل واحد من الإيجاز والاطناب موضعاً يكون به أولى من الآخر لأن الحاجة إليه أشد والاهتمام به أعظم))⁽³⁾ وقد أشرنا - من قبل - أن الجاحظ فرق أيضاً بين الإيجاز والاطناب وجعل لكل منهما موضعاً وأشار إلى أن القرآن يتضمن الإيجاز والاطناب وكلاهما من البلاغة المعجزة كل في موضعه⁽⁴⁾ كما أشار ابن وهب أيضاً إلى بلاغة الإيجاز والاطناب كل في موضعه⁽⁵⁾، إلا أننا نجد أن الرماني كان دقيقاً في حديثه عن الإيجاز والاطناب والتقصير والتطويل مما يدل على براعته وخبرته بفنون الكلام وتعمله في أسرار الدقة، ولا أدري كيف أطلق الدكتور إحسان عباس حكمه على الرماني وقد جانب فيه الصواب إذ قال: ((وللرماني آراء يخالف بها المفهومات العامة في سبيل الوصول إلى فكرته، منها إسقاطه الإطناب من أنواع البلاغة، فإذا سئل عن ذلك قال: ((إذا كان الإطناب لامنزلة إلا ويحسن أكثر منها فالاطناب حينئذ إيجاز كصفة ما يستحقه الله تعالى من الشكر على نعمته، فاطناب فيه إيجاز))⁽⁶⁾ ولاشك أننا أوضحنا أن أبا الحسن لم يسقط الإطناب من البلاغة، بل عده بلاغة في موضعه إذا كانت الحاجة إليه أشد والاهتمام

(1) سر الفصاحة / 247.

(2) المغني في أبواب التوحيت والعدل: 16 / 401.

(3) ر / 79.

(4) = الحيوان: 1 / 93 - 94، 6 / 7 والبيان والتبيين: 1 / 97.

(5) = البرهان في وجوه البيان / 195 - 196.

(6) تاريخ النقد الأدبي عند العرب / 341.

به اعظم، بل إن النص الذي اورده الدكتور دليل على أن الرماني قد عد الإطناب بلاغة، فمهما يطل العبد ويطنب في حمد الله وشكر نعمته فقد أوجز.

ويلفت الرماني النفاتة دقيقة أخرى إلى المعنى، ولاجل إلا يكون حديثه عن الإيجاز والاطناب مطلقاً يقول: ((والإيجاز والاكثر إنما هما في المعنى الواحد وذلك ظاهر في جملة العدد وتفصيله كقول القائل لي عنده خمسة وثلاثة واثنان في موضع عشرة وقد يطول الكلام في البيان عن المعاني المختلفة وهو مع ذلك في نهاية الإيجاز))⁽¹⁾ فهناك فرق بين التعبير عن المعنى الواحد والتعبير عن المعاني المختلفة، إذ لا يكون إطناب في المعنى الواحد إلا بقصد تفصيله لزيادة فائدة، أما المعاني المختلفة فالتعبير عنها مهما يطل الكلام فيه يكون إيجازاً لأن اختلافها وتعددتها يستوجب هذه الاطالة لتحقيق الغرض وزيادة الفوائد فالاطناب في التعبير عن صفة ما يستحقه الله تعالى من الشكر على نعمه مهما يطل الكلام فيه يكون في نهاية الإيجاز لأن نعم الله على العباد مختلفة ولا تعد ولا تحصى، فتكون من المعاني المختلفة في النوع والعدد فيكون الإطناب هنا إيجازاً. وبهذه الالتفات يظهر الرماني جزءاً من بصيرته النافذة إلى ما وراء الألفاظ من معان، فلا يكتفي باطلاق حكم البلاغة على الإطناب كما فعل الجاحظ وابن وهب، بل يبرهن ذلك ببرهان لا يقبل المجادلة أو النكران، ويكشف بذلك عن عمق إيمانه وتمسكه بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها.

وقد اخذ البلاغيون حديث الرماني عن الإيجاز والاطناب، فنجده بنصه أو معناه عند العسكري⁽²⁾ والباقلاني (ت 403 هـ)⁽³⁾ وابن سنان⁽⁴⁾ فقد نقل الباقلاني الوجوه العشرة عن الرماني دون ذكر اسمه.

(1) ر / 80.

(2) = كتاب الصنائع / 209.

(3) = إيجاز القرآن / 262.

(4) = سر الفصاحة / 247.

المساواة عند الرمانى:

اشرنا في بداية المبحث أن الجاحظ⁽¹⁾ قد تحدث عن المساواة، وكذلك المبرد⁽²⁾ وقدامة⁽³⁾، ويروي ابن رشيقي أن الرمانى قد تحدث عن المساواة، يقول ابن رشيقي: ((الإيجاز عند الرمانى على ضربين: مطابق لفظه لمعناه لايزيد عليه ولاينقص عنه))⁽⁴⁾ ولاشك أن هذا النص ينطبق على معنى المساواة ويؤكد ابن رشيقي ذلك بقوله عن هذا الضرب: ((فاما الضرب الأول مما ذكره ابو الحسن فهم يسمونه المساواة))⁽⁵⁾ ويروي ابن رشيقي في باب المطابقة عن الرمانى فيقول: ((قال الرمانى المطابقة⁽⁶⁾ مساواة المقدار من غير زيادة ولانقصان))⁽⁷⁾ ولم يرد كلا النصين في النكت، وربما نقلهما ابن رشيقي من كتاب كتاب اخر للرمانى، أو انهما قد سقطا من كتاب النكت لسبب ما⁽⁸⁾.

ويمكن القول بعد كل ذلك - أن الرمانى قد استكمل الحديث عن الإيجاز والاطناب والمساواة، وقد جمعها في باب واحد لاسباب:

الأول: أنه كان موجزاً في رسالته هذه.

الثاني: أن منهجه فيها يقوم على تناول الفن البلاغى وضده وما يتعلق بهما وسنجد ذلك واضحاً في التلاؤم والفواصل.

الثالث: أن الجمع بينها هو تعبير عن رأيه في بلاغة كل منها في موضعه.

الرابع: إن هذا الجمع يعبر عن قدرته على اجمال الحديث وجمع اطرافه مع اظهار اسرار البلاغة فيه وقوتها.

وقد اختلف العلماء في أي الثلاثة ابلغ وأولى بالكلام، فذهب قوم إلى ترجيح الإيجاز، وذهب آخرون إلى أن الإطناب ارجح، وآخرون إلى ترجيح المساواة، وكان لكل فئة

(1) = الحيوان: 8 / 6 والبيان والتبيين: 1 / 139.

(2) = البلاغة / 90.

(3) = نقد الشعر / 171.

(4) العمدة: 1 / 221.

(5) م ن: 1 / 221.

(6) المطابقة عند معظم البلاغيين هي الجمع بين الشيء وضده في الكلام . = كتاب الصنائع / 339 ومعجم البلاغة العربية: 453/1 - 455.

(7) العمدة: 2 / 6.

(8) يرى د. عب القادر حسين ان هذا العمل لم يكتمل، = اثر النحاة في البحث البلاغى / 272.

حججها⁽¹⁾. إلا أننا نجد أن ماذهب إليه الرماني في قوله ((لكل واحد من الإيجاز والاطناب موضعاً يكون به أولى من الآخر))⁽²⁾ وتابعه فيه القلقشندي (ت821هـ) من أن ((لكل منها موضعاً لا يخلفه فيه رديفه، إذا وضع فيه انتظم في سلك البلاغة ودل على فضل الواضع وإذا وضع غيره دل على نقص الواضع وجهله برسوم الصناعة))⁽³⁾ هو عين الصواب، لاسيما وأن الرماني يتحدث عن بلاغة القرآن المعجزة من هذه الناحية فهو يؤكد أن الثلاثة واردة في القرآن في موضعها الذي انتظمت فيه فكانت في أعلى طبقة من البلاغة.

من جمال الإيجاز عند الرماني:

يستشف مما تقدم أن للإيجاز جماله وبلاغته وفوائده، وقد أوجز الرماني القول في جمال الإيجاز حين قال: ((والإيجاز على وجهين: أحدهما اظهار النكتة بعد الفهم لشرح الجملة والآخر احضار المعنى بأقل مايمكن من العبارة))⁽⁴⁾. وقد عد بعضهم⁽⁵⁾ الوجه الأول الأول مأخذاً على الرماني لاسيما قوله فيه إنه ((يكون كثيراً في العلوم القياسية وذلك أنه إذا فهم شرح الجملة كفى بعد ذلك حفظ النكتة لأنها حينئذ دالة ومغنية عن التعلق بها في نفسها لتعلق النكتة بها، فهذا الضرب من الإيجاز لا يكون إلا بعد احوال متقررة من الفهم لشرح الجملة فحينئذ تكون النكتة مغنية))⁽⁶⁾، بل جعلوا ذلك جزءاً من غلبة المنطق على ذهنه. والحق أن المتأمل لكلام الرماني لا يجد فيه مأخذاً عليه ولا أثراً للمنطق فيه إذا ما وضع امامه أن الرماني هنا في مقام الشرح والتعليم، مما يستوجب تقريب الصورة وضرب الامثلة وتعليل الاحكام واقامة البراهين، فضلاً عن أن الرماني يتحدث عن اعجاز القرآن ويحاول اظهار جانب من بلاغته المعجزة في هذا القسم باظهار جماله وروعته، هذا الجمال الذي يجمع بين قلة اللفظ وبلاغته وروعة المعنى وكثرته.

ولنضع ذلك امامنا ونتأمل النص، فنجد أنه يعود بنا إلى شواهد الإيجاز لاسيما شواهد القصر، فقد اشرنا في بعض منها إلى أنها جاءت تذييلاً لما سبقها، وكان مما يخرج

(1) =: صبح الاعشى في صناعة الانشاء، للقلقشندي: 2 / 335 - 336.

(2) ر / 79.

(3) صبح الاعشى: 2 / 336.

(4) ر / 79.

(5) =: اثر القرآن في تطور النقد العربي / 246، وبلاغة القرآن بين الفن والتاريخ / 89.

(6) ر / 79.

مخرج المثل كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾⁽¹⁾ وقوله: ﴿إِنَّمَا بِغَيِّكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ﴾⁽²⁾ وقوله ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَتَأَوَّلِي الْأَلْبَتَبِ﴾⁽³⁾، وقد جاءت الايات تلخيصاً وإيجازاً - بأسلوب التذييل - لما قبلها، وكأن النكتة التي يشير إليها الرماني هنا جاءت بعد فهم الايات ومضمونها وبعد فهم شرحها وتفصيل احكامها فكانت بذلك حكماً موجزاً يترسخ في ذاكرة المخاطب ونفسه في كل زمان ومكان، وكانت دالة ومغنية عن التعلق بما قبلها دون تفصيل بينها وبين ما قبلها، وهكذا اراد الرماني أن يوضح هذه الصورة وهذا الجانب من جمال الإيجاز فاستعان بالعلوم القياسية ليستطيع المتلقي أن يستوعب ما اراد الرماني اظهاره هنا.

وقد ذهب قدامة من قبل - إلى مثل ماذهب إليه الرماني - عند حديثه عن الإيجاز إذ يرى أن ((من الشعراء من يجمل المدح فيكون ذلك باباً من ابوابه حسناً أيضاً كقول الحطينة⁽⁴⁾ بعد أبيات المدح:

متى تأتته تعشوا إلى ضوء ناره تجد خير نار عندها خير موقد
فقد تصرف في الايات الأول في أصناف المديح المتقدم ذكرها واتى بجماع الوصف وجملة المديح على سبيل الاختصار في هذا البيت))⁽⁵⁾.

وفي تعليل الرماني لجمال الإيجاز في الوجه الآخر يقول ((واما الوجه الآخر فمستأنف لم يقرر له حال خاصة يكون جاراً لها من حيث تعلق بها من فهم كيف وجه التعلق فيهما))⁽⁶⁾. وإذا كانت هذه الجملة غامضة قلقة كما أشار محققا الكتاب، فيمكن إنه أشار هنا إلى القسم الآخر الذي لا يكون تلخيصاً أو إيجازاً لما يسبقه من الكلام كما مر سابقاً، وانما يكمن الجمال فيه بتعبيره عن معنى مستقل لايتعلق بما سبقه من احكام بأقل مايمكن من الألفاظ، وقد تتضمن هذه الألفاظ القليلة أكثر من معنى، وكأني به هنا يشير إلى ماسمي فيما بعد بـ (الإيجاز الجامع) الذي ذكره ابن مالك (ت686هـ) بقوله: ((أن يكون المعنى عندك خليفاً بمزيد من البسط فتتركه إلى بسط أخصر منه لتوخي نكتة))⁽⁷⁾ وذكره

(1) سورة فاطر: من 43.

(2) سورة يونس: من 23.

(3) سورة البقرة: من 179.

(4) ديوانه / 81.

(5) نقد الشعر / 85.

(6) ر / 79.

(7) المصباح / 38.

الطبيي⁽¹⁾ (ت743هـ)، ونقله عنه السيوطي (ت911هـ) وقال ((هو أن يحتوي اللفظ على معانٍ متعددة))⁽²⁾ كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾⁽³⁾ وقوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾⁽⁴⁾.

فوائد الإيجاز عنده:

(1) =: التبيان في البيان / 121 - 122.

(2) شرح عقود الجمان / 69.

(3) سورة النحل: من 90.

(4) سورة الاعراف: 199.

أكد السابقون للرمانى على جزء من فوائد الإيجاز - كما اوضحنا سابقاً -، وقد تبين من خلال ماتقدم جزء من فوائد الإيجاز عند الرمانى لاسيما تأكيده على الأثر النفسى فى حذف الجواب فضلاً عما اورده من موازنة الآية بقولهم (القتل انفى للقتل)، ويعود هنا ليؤكد جزءاً آخر من فوائد الإيجاز بقوله ((والايجاز على ثلاثة اوجه: الإيجاز بسلوك الطريق الاقرب إلى الابد، وإيجاز باعتماد الغرض دون ماتشعب، وإيجاز باظهار الفائدة بما يستحسن دون مايستقبل لأن المستقبل ثقيل على النفس))⁽¹⁾، فهو يشير إلى أن الإيجاز هو سلوك الطريق الاقرب وفائدة ذلك تتمثل بتوفير جهد المتلقي وسرعة وصوله إلى المعنى دونما تشعب وعناء. ويشير إلى فائدة تتعلق باثر الايجاز فى النفس إذ النفس تميل إليه لأنه يحقق الغرض بزمان مختصر فى حين يكون (المستقبل) والذي يعنى هنا الاطالة من حيث الزمن - ثقيل على النفس، ويشبه ذلك بما يأتي فى الشعر قبل الغرض الاساس للقصيدة - والذي لا يخلو من فائدة- أو كالصفات كما يعترض الكلام مما ليس عليه الاعتماد⁽²⁾، ففائدة الإيجاز هنا اقبال النفس وميلها إليه لتوفير الجهد والوقت واعطاء المعنى المقصود بصورة مباشرة.

الإيجاز والاعجاز عند الرمانى:

أن القاريء لقسم الإيجاز عند الرمانى لربما يعتقد - وهما - أن الرمانى لم يشرح الإعجاز فى هذا القسم وأن كان قد وازن بين قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ﴾⁽³⁾ وقولهم (القتل انفى للقتل) وأن ذلك لا يضع اليد على شيء⁽⁴⁾.

(1) ر / 79.

(2) = ر / 79 - 80.

(3) سورة البقرة: من 179.

(4) = الإعجاز البلاغى / 96.

والحق إن الرمانى **أولاً**: لا يقول بأن الإعجاز يكمن في وجه واحد من أوجه البلاغة عنده كالإيجاز أو غيره، وإنما الإعجاز عنده يكون باجتماع الأوجه⁽¹⁾ التي تناولها في نكتة باقسامها وفروعها التي أكد عليها - فضلاً عن الأوجه الأخرى غير البلاغية -، **ثانياً**: أنه نبه إلى طريقة الانتفاع بهذه الأوجه في بيان الإعجاز وهنا في قسم الإيجاز ينبه إلى ذلك بقوله ((وإذا عرفت الإيجاز ومراتبه، وتأملت ماجاء في القرآن منه عرفت فضيلته على سائر الكلام وهو علوه على غيره من سائر الكلام وعلوه على غيره من أنواع البيان))⁽²⁾.

ويفتح الرمانى بذلك باباً واسعاً للبحث يشمل دراسة الإيجاز في سائر كلام أهل الطبع وتأمل سائر ماجاء منه في القرآن⁽³⁾، فهي دعوة للبحث في الإيجاز بكل أنواعه في القرآن وفي كلام العرب، ولاشك أن هذا يظهر جانباً من تواضعه العلمي والخلقي، فعلى الرغم مما قدمه في قسم الإيجاز - وهو ماجعل الكثيرين يقولون أنه صور الإيجاز تصويراً نهائياً⁽⁴⁾ - ولا يدعي لنفسه الكمال بما قدمه ولا أنه لم يترك صغيرة أو كبيرة إلا أوضحها أو أشار إليها ولا يدعي أنه لم يترك للآخرين شيئاً في هذا القسم، وإنما يوجه دعوة لدراسة الإيجاز والاطناب والمساواة وكل مايتعلق بها دراسة موازنة بين كلام العرب والقرآن الكريم لتظهر النتيجة الأكيدة التي لابس فيها ولاشك البتة، وهي الإعجاز البلاغى في القرآن الكريم.

وختاماً لهذا المبحث لابد من ذكر أثر الرمانى فيمن جاء بعده من العلماء، وبظهر ذلك بنقلهم عنه ما أورده عن الإيجاز، ومن هؤلاء العلماء ((العسكري والباقلاني وابن رشيق وابن سنان والرازي))⁽⁵⁾ وقد روى لنا السبكي⁽⁶⁾ (ت773هـ) أن القزويني⁽⁷⁾ (ت739هـ) أيضاً قد نقل الإيجاز عن الرمانى.

وهكذا يظهر جزء من أثر الرمانى في البلاغة العربية بوصفه علماً من اعلامها كما يتجلى بذلك جزء من اثره في علمائها أيضاً.

(1) = ر / 78.

(2) = ر / 80.

(3) = الإعجاز البلاغى / 97.

(4) = اثر النحاة في البحث البلاغى / 246 وبلاغة القرآن في اثار القاضي عتب الجبار، د. عبيد الفتاح لاشين / 438، وفكرة النظم بين وجوه الإعجاز / 58، والبلاغة تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف / 104.

(5) = على الترتيب: كتاب الصناعتين / 195، واعجاز القرآن / 262 ومابعداها، والعمدة: 1 / 222 ومابعداها، وسر الفصاحة / 247 - 248، ونهاية الإيجاز / 176 - 177.

(6) = عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح، ضمن شروح التلخيص: 3 / 202.

(7) = التلخيص في علوم البلاغة / 214.

المبحث الثالث

التضمين

ينقسم الكلام العربي إلى خبر وإنشاء، ولا شك أن كليهما قد يخرج عن مقتضى الظاهر لتأدية اسرار بلاغية تمثل المعاني الثانية وراء النظم والتركيب، والمعاني التي يخرج إليها كل من الخبر والإنشاء تدخل في باب الاتساع لأن هذه المعاني تكمن وراء المعنى الأول للتركيب، ويساعد على إظهارها السياق الذي ترد فيه، ولا تعد كل هذه المعاني من المجاز لأن بعضها من هذه التراكيب تبقى محافظة على المعاني الأصلية⁽¹⁾، ويأتي (التضمين) في رسالة الرمانى - بمعناه الواسع - ليشير بإيجاز إلى المعاني الثانية في القرآن الكريم، ولا بد لنا أولاً من الوقوف عند مصطلح (التضمين) ودلالاته في اللغة العربية، وعند السابقين للرمانى لنصل إلى أهمية ما أراد الرمانى قوله في هذا القسم.

التضمين لغة:

ضمن الشيء الشيء أودعه إياه كما تودع الوعاء المتاع والميت القبر، وكل شيء جعلته في وعاء فقد ضمنته إياه، والمضامين ما في بطون الحوامل كأنهن تضمنه، والضمن والضمان والضمانة والضمانة: الداء في الجسد من بلاء وكبر، والضمانة الحب، ورجل ضمن: عاشق⁽²⁾. فكل هذه المعاني تشترك في الاحتواء والاحاطة الشاملة لتغطية وإخفاء الشيء المضمن داخل المتضمن.

أما التضمين اصطلاحاً:

فله أربعة معاني مختلفة⁽³⁾، وهي:

١. التضمين هو ((تعلق معنى آخر البيت بأول البيت الذي يليه))⁽⁴⁾ على نحو قول النابغة الذبياني⁽⁵⁾:

وهم وردوا الجفار على تميم وهم أصحاب يوم عكاظ إنى

(1) =: الأسلوب في الإعجاز البلاغى للقرآن الكريم / 308.

(2) =: ل: 257/13 - 260 مادة (ضمن).

(3) =: معترك الاقران: 302/1.

(4) مفتاح العلوم / 273.

(5) ديوانه / 127 - 128.

- شهدت لهم مواطن صادقات أتينهم بـود الصدر مني
2. التضمين ((هو استعارتك الانصاف والابيات من غيرك وادخالك إياها في أثناء ابيات قصيدتك كقول الشاعر:
- إذا دله عزم على الحزم لم يقل غدا غدها إن لم تعقها العوائق⁽¹⁾))
3. للتضمين معنى آخر وهو اعطاء الشيء معنى الشيء، ويكون في الاسماء وفي الافعال وفي الحروف، فأما في الاسماء فهو أن تضمن اسما معنى اسم لافادة معنى الاسمين جميعا كقوله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾⁽²⁾ (ضمن (حقيق) معنى (حريص) ليفيد أنه محقق بقول الحق وحريص عليه، وأما الافعال فان تضمن فعلا معنى فعل آخر ويكون فيه معنى الفعلين جميعا، وذلك بأن يكون الفعل يتعدى بحرف فيأتي متعديا بحرف آخر ليس من عادته التعدى به فيحتاج إلى تأويله أو تأويل الفعل ليصح تعديه به))⁽³⁾. واختلف في ايهما أولى، فالكوفيون يقولون بنبابة حروف الجر بعضها عن بعض، والبصريون يقولون بالتضمنين في الافعال⁽⁴⁾. ففي قوله تعالى: ﴿وَأَصْلَبَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾⁽⁵⁾ يقول الكوفيون أن (في) بمعنى (على) ويرى البصريون أن (في) باق على حاله، والمعنى أن المصلوب في الجذع، والجذع وعاء له، والمعنى: لأجعلنكم في جذوع النخل. ولحرف الجر معنى واحد أصلي يؤديه، فان أدى الحرف معنى آخر فتأديته أما مجازية أو تضمينية⁽⁶⁾. ولانريد هنا ترجيح رأي على آخر، إلا اننا نقول إن الحرف لا ينوب مكان حرف، ولكنه يؤدي معنى لا يؤديه الحرف غير المذكور لاسيما في القرآن الكريم، والشواهد التي تؤيد ذلك كثيرة، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَرَاغَ إِلَىٰ إِلَهِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾^(١١) مَا لَكُمْ لَا نَطْقُونَ ﴿١٢﴾ فَرَاغَ عَلَيْهِمْ صَرْبًا بِالْيَمِينِ ﴿١٣﴾⁽⁷⁾ ففي الأولى جاء الحرف (إلى) ليفيد الغاية، وفي الثانية (على) ليفيد

(1) كتاب الصنائع / 36.

(2) سورة الاعراف: من 105.

(3) البرهان في علوم القرآن: 338/3.

(4) =: حاشية الصبان على شرح الاشموني على ألفية ابن مالك: 210/2.

(5) سورة طه: من 71.

(6) =: النحو الوافي، عباس حسن: 538/2.

(7) سورة الصافات: 91 - 93.

الاستعلاء، ولا يمكن أن ينوب أحدهما عن الآخر في هذا الموضع ويؤدي المعنى كاملاً.

ويبقى السؤال أيعد التضمين حقيقة أم مجازاً؟ فقد اختلف في هذه المسألة أيضاً فمن العلماء من رأى أن المادة المتضمنة قد استخدمت على الوجه الحقيقي، ومنهم من يرى أنها استخدمت على الوجه المجازي مع القرينة الدالة، ويرى آخرون الجمع بين الحقيقة والمجاز في أن واحد،⁽¹⁾ وقد أوصل هذا الاختلاف إلى ثمانية آراء،⁽²⁾ ولم يكن هذا الخلاف حديثاً إذ نجده عند ابن جني⁽³⁾، والزمخشري⁽⁴⁾، والتفازاني⁽⁵⁾ (ت791هـ) وأبي البقاء⁽⁶⁾ (ت1094هـ).

والبادي أن الراي القائل بالجمع بين الحقيقة والمجاز اقرب الآراء إلى حقيقة التضمين، إذ إن اللفظ حين يجمع بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المتضمن له فهو جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن عده مجازياً فقط، لأن المعنى الحقيقي للمادة المتضمنة لا يترك، كما لا يمكن عده حقيقياً فقط وهناك معنى آخر غائب لفظه ومعبر عنه بلفظ آخر.

أما فائدة هذا النوع من التضمين فهي: الإيجاز، وذلك ((أن تؤدي كلمة مؤدى كلمتين))⁽⁷⁾، وقد تحدث العلماء عن قرينة التضمين فقالوا: أنها تعدية الفعل بالحرف أو أن يتعدى بحرف ليس له بل للفعل المتضمن.⁽⁸⁾ واشتروطوا في التضمين وجود المناسبة أو (الصلة) بين الفعلين⁽⁹⁾. واختلفوا أيضاً في التضمين من حيث السماع والقياس⁽¹⁰⁾. وقد اتخذ اتخذ مجمع اللغة العربية في القاهرة قراراً بقياسية التضمين بشروط: أولها: تحقق المناسبة

(1) = من وحي القرآن، د إبراهيم السامرائي / 116.

(2) = أقوال العلماء في التضمين، للشيخ حسين والي، مجلة مجمع اللغة العربية - القاهرة - دور الانعقاد الاول لسنة 1934 / ص 221 - 224.

(3) = الخصائص: 2 / 309.

(4) = الاشباه والنظائر في النحو: 1 / 101.

(5) = م ن: 1 / 101.

(6) = الكليات / 24.

(7) الكليات / 26.

(8) = البرهان في علوم القرآن: 3 / 338.

(9) = الكليات / 24.

(10) = التضمين ونياية بعض الحروف عن بعض، للشيخ إبراهيم حمروش، مجلة مجمع اللغة العربية - القاهرة - دور الانعقاد الاول لسنة 1934 / ص 264.

بين الفعلين. وثانيها: وجود قرينة تدل على ملاحظة الفعل الآخر ويؤمن بها اللبس. وثالثها: ملائمة التضمين للذوق العربي، واشترط أن يكون لغرض بلاغي⁽¹⁾.

وعلى الرغم من أن القول بالقياس في قضية التضمين جاء بحجة متطلبات العصر والحاجة إليه فلا توفر هذه الشروط سياجا منيعا ضد الخطورة الكبيرة لهذا القرار، لاسيما وانهم اباحوه في الاستخدام الفني، أي فيما يخص الفن والادب، وهنا تكمن المصيبة !لأننا وبلا تضمين نجد اليوم جزءا من الادب غامضا معقدا لا يستقر على معنى ثابت مفيد، فالقول بقياسية التضمين سيزيد بعض شعرنا بعدا عن الواقع اللغوي الحي المليء بالجمال، فهل أن الشاعر لا يبدع إلا بالتضمين؟ وأن عمل الشاعر بالتضمين الصحيح وحسب الشروط، فهل يفهمه الناس؟ وغاية التضمين تسهيل اللغة بالايجاز الذي يؤديه ؛ أن الكتاب ليعرض كل هذا خشية أن يؤدي القياس إلى الفوضى والفساد في اللغة مما يقدمه البعض.

لقد تناول الدارسون هذا النوع من التضمين وأطالوا الشرح فيه⁽²⁾. ولكن الذي يدعو إلى العجب أن الدكتور ابراهيم السامرائي يعد التضمين دليلا على اضطراب علماء العربية القائلين به، إذ يقول: ((إن مبحث التضمين الذي ندرسه يظهر اضطراب علماء العربية القائلين به، فهناك نصوص تنم عما وضعوه من احكام وقيود لم يجدوا إلى حلها غير القول بالتضمين))⁽³⁾ ويقول أيضاً: ((إن النحويين وعلماء اللغة في حيرة واضطراب فهم يرون حرفا قد استعمل في مكان آخر، ولا بد لهم أن يتخلصوا من هذه الحيرة وهذا الاضطراب بوسيلة من وسائلهم))⁽⁴⁾، والا عجب من ذلك قوله ((انهم احتالوا على كل ما وجدوه خارجا عما قرروه من قواعد فقالوا بالتضمين مثلاً))⁽⁵⁾. والحق إن هذا القول لا يعبر إلا عن وجهة نظر صاحبه وعن موقفه إزاء قضية التضمين، وكان الاجدى أن لا يؤدي الميل إلى القائلين بالنيابة إلى مرحلة التهجم على القائلين بالتضمين، كما وصل من قبل في قضية المدارس النحوية.

(1) م ن / 236.

(2) م ن وحي القرآن / 106، ونحو القرآن / 58، والنحو العربي نقد وبناء، د. ابراهيم السامرائي/ 169، 169، والنحو الوافي: 2 / 169.

(3) م ن وحي القرآن / 106.

(4) م ن / 110 والنحو العربي نقد وبناء / 165.

(5) ن / 113.

4. التضمن هو ((حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه))⁽¹⁾ وهنا يختلف معنى التضمن عما سبق ذكره إذ يأخذ مجالا واسعا يصب في فكرة المعاني الثانية، وسيفصل القول فيه فيما بعد.

وهكذا نجد أن معاني التضمن في الاصطلاح لا تبعد أو تختلف عن المعنى اللغوي فالقاسم المشترك بينهما هو الاحتواء الكامل للمضمن من قبل المتضمن.

التضمن عند السابقين للرماني:

لقد عرف التضمن بمعانيه الأربعة التي ذكرناها عند السابقين للرماني، ويحاول الكتاب إيجاز ذلك والاكتفاء بإشارات موجزة إلى النوع الثالث والرابع السابق ذكرهما لاسيما أن النوع الرابع هو مدار الكتاب أصلا، والنوع الثالث قريب منه.

أن تحديد أول القائلين بالتضمن مسألة لا يمكن البت فيها، لانه قد عرف عند العرب قبل الاسلام وإن لم تكن التسمية واضحة عندهم، فالشعراء في عصر ما قبل الاسلام اعتمدوا في كثير من أشعارهم وفي شتى الأغراض على تضمين قصائدهم الكثير من المعاني الثانية التي لا تفهم من ظاهر النص وإنما تحتاج إلى تأمل وإلى مراعاة السياق الحالي لصاحب النص، واستمر ذلك بعد مجيء الاسلام ونزول القرآن الكريم الذي نزل بلغة العرب واساليبها، وكان التضمن من بين تلك الأساليب التي تضمنها التعبير القرآني ببلاغته المعجزة، فتضمنت آياته من المعاني الثانية ما لا يمكن حصرها.

ومن ثمة نقف عند عدد من المؤلفات السابقة للرماني لنوجز ما قيل في التضمن المقابل للنيابة، والتضمن بمعنى المعاني الثانية، فنجد أولا إشارة لسيبويه يتحدث فيها عن السعة في الكلام عند العرب إذ يقول: ((وسمعا من العرب من يقول ممن يوثق به: اجتمعت اهل اليمامة، لأنه يقول في كلامه: اجتمعت اليمامة، يعني اهل اليمامة، فأنت الفعل في اللفظ إذ جعله في اللفظ لليمامة، فترك اللفظ يكون على ما يكون عليه في سعة الكلام))⁽²⁾، ولا شك أن هذا القول قريب من معنى التضمن الذي يشكل مجاز الحذف جزءا منه أو أحد أسبابه.

(1) ر / 102.

(2) الكتاب: 1 / 53.

ويتحدث سيبويه في مواضع أخرى عن اتساع الكلام للاختصار والذي يتضمن عنده مجاز الحذف والمجاز العقلي ويظهر ذلك جليا من خلال الشواهد التي يعرضها⁽¹⁾.

ونجد عند الفراء خلال تفسيره للآيات إشارات إلى معنى التضمن المقابل للنيابة، من ذلك قوله: ((وقد وجدنا من العرب من يجعل (في) موضع (الباء) فيقول: (أدخلك الله بالحنة، يريد في الجنة))⁽²⁾، ونجده في كثير من المواضع يعتمد على إظهار ما استطاع إظهاره من المعاني الثانية لبعض الآيات، إذ يقول في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ خَلِّهَا لَكُمْ فِيهَا دَفٌّ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾⁽³⁾: ((وهو ما ينتفع به من أوبارها... والمنافع: حملهم على ظهورها وأولادها وألبانها، والدفع ما يلبسون منها ويبتنون من أوبارها))⁽⁴⁾، ويقترب مصطلح (الاجازة) عند الفراء من معنى التضمن عند الرماني، وقد ورد المصطلح في مواضع عديدة منها في قوله: ((ويقول القائل: فكيف قال ﴿فَسَيِّرْهُ لِمُسْرَى﴾⁽⁵⁾ فهل في العسر تيسير؟ فيقال: في هذا إجازته بمنزلة قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾⁽⁶⁾)).⁽⁷⁾

ونجد عند أبي عبيدة ما يقترب من معنى التضمن عند الرماني، إذ يقول في قوله تعالى: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾⁽⁸⁾: ((جاءت على لفظ الاستفهام، والملائكة لم تستفهم ربها وقد قال تبارك وتعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾⁽⁹⁾ ولكن معناها معنى الإيجاب: أي أنك ستفعل، قال جرير⁽¹⁰⁾ فأوجب ولم يستفهم لعبد الملك بن مروان:

ألستم خير من ركب المطايا دله عزم وأندى العالمين بطون راح⁽¹¹⁾

(1) = م ن: 1 / 212 - 213.

(2) معاني القرآن: 2 / 70.

(3) سورة النحل: 5.

(4) معاني القرآن: 2 / 96.

(5) سورة الليل: 10.

(6) سورة التوبة: من 3.

(7) معاني القرآن: 3 / 270 - 271.

(8) سورة البقرة: من 30.

(9) س ن: من 30.

(10) ديوانه: 117.

(11) مجاز القرآن: 1 / 35 - 36.

ويروي الجاحظ شيئاً عن معنى التضمين عند العرب إذ يقول: ((قال معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه لصحار العبدى: ما الإيجاز: قال أن تجيب فلا تبطيء وتقول فلا تخطيء، قال معاوية: أو كذلك تقول: قال صحار: أقلني يأمرير المؤمنين، لاتخطيء ولا تبطيء فلو أن سائلاً سألك عن الإيجاز فقلت لاتخطيء ولاتتبطيء وبحضرتك خالد بن صفوان لما عرف بالبدية وعند أول وهلة أن قولك (لاتخطيء) متضمن بالقول، وقولك (لاتتبطيء) متضمن بالجواب وهذا حديث كما ترى آثروه ورضوه))⁽¹⁾، فهذا النص فيه إشارة إلى التضمين وإلى فائدة التضمين وهي الإيجاز، كما فيه إشارة إلى أن العرب قد أثرته وارتضته بحكم ميلها إلى الإيجاز. ويروي الجاحظ أقوال بعض الصحابة والتابعين في تفسير بعض الآيات تفسيراً يعتمد على إيضاح المعاني الثواني التي تتضمنها الآيات.⁽²⁾

ونجد عند ابن وهب ما يقترب بعض الشيء من التضمين، إذ يعقد باباً بعنوان (اللحن) وهو ((التعريض بالشيء من غير تصريح أو الكناية عنه بغيره... والعرب تفعل ذلك لوجوه تستعمله في أوقات ومواطن))⁽³⁾.

وعند ابن قتيبة نجد معنى التضمين المقابل للنيابة، إذ يعقد باباً بعنوان ((باب دخول بعض حروف الصفات مكان بعض))⁽⁴⁾ ويستشف منه أنه من القائلين بالنيابة بين الحروف كدخول (الباء) مكان (عن) في قوله تعالى: ﴿فَسَكَلْ بِهِ حَبِيرًا﴾⁽⁵⁾، كما يعقد موازنة فيما جاء من ذلك في القرآن وما جاء منه في كلام العرب نظماً ونثراً، ونجد عنده أيضاً النوع الآخر للتضمين وهو المعاني الثانية إذ يقول في قوله ﷺ: ((إن مما ينبت الربيع ما يقتل حبطاً أو يلم)⁽⁶⁾: ((وإنما نهى رسول الله ﷺ من الاستكثار من الدنيا ومن غضايرتها وحسنها وحسنها إذا كان في ذلك ما يهلك، فضرِب استكثار البهيمة من العشب في الربيع حتى يقتلها حبطاً مثلاً لذلك))⁽⁷⁾ وله إشارة أخرى على وجود المعاني الثانية في القرآن الكريم الذي ((جمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه))⁽⁸⁾، كما نجد معنى التضمين عنده في حديثه

(1) الحيوان: 1 / 90 - 91.

(2) = الحيوان: 7 / 50 و 343 - 345.

(3) البرهان في وجوه البيان / 133.

(4) تاويل مشكل القرآن / 567، ويقصد بحروف الصفات: حروف المعاني.

(5) سورة الفرقان: من 59.

(6) الحبط: إن تاكل الناقة حتى تنتفخ، = ل: 7 / 270، يلم: يقارب إن يقتل من الالم = ل: 12 / 22.

(7) تاويل مشكل القرآن / 580.

(8) م ن / 3.

عن قوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾ (1) إذ يفصل ما تضمنته هذه الآية من معاني ثانية فيقول: ((وانما استثنى الموتة الاولى وهي في الدنيا لأن السعداء حين يموتون يصيرون بما شاء الله من لطفه وقدرته إلى أسباب من أسباب الجنة ويتفاضلون أيضاً في تلك الاسباب على قدر منازلهم عند الله، فمنهم من يلقي بالروح والريحان، ومنهم من يفتح له باب إلى الجنة، ومنهم (الشهداء) أرواحهم في حواصل طير خضر تعلق في الجنة)) (2)، وقد اعتمد ابن قتيبة قتيبة في رده على الطاعنين في القرآن على فكرة المعاني الثانية ((والذي أوقعهم في هذا التورط هو جمودهم عند المعاني الاولى لا يتجاوزونها)) (3) فكانت المعاني الثانية هي السلاح الحقيقي في رده عليهم. (4)

أما المبرد فيبدو أنه من القائلين بالنيابة إذ يقول: ((وحروف الخفض يبدل بعضها من بعض إذا وقع الحرفان في معنى في بعض المواضع، قال تعالى: ﴿وَلَأَصْلَحَنَّهُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾ (5) أي (على) ولكن الجدوع إذا أحاطت دخلت (في) لأنها للوعاء، يقال (فلان في النخل) أي قد أحاط به)) (6).

وبعد أن فرغ ابن المعتز (ت296هـ) من ذكر أبواب البديع، شرع في ذكر أبواب أخرى قال عنها إنها بعض محاسن الكلام والشعر، ومنها (حسن التضمين) ولم يعرفه أو يعلق عليه بل اكتفى بذكر أبيات من الشعر منها:

عَوْدَ لِمَا بَدْتُ ضَيْفًا لَهُ أَقْرَأَ صَهْ بِخَلَا بِيَّاسِينَ
فَبَدْتُ وَالْأَرْضَ فَرَاشِي وَقَدْ غَنَتَ قَفَا نَبْكَ مَصَارِينِي (7)

وهو كما يبدو تضمين للمعاني الثانية إذ عرّض الشاعر بالرجل وكنى عن بخله بهذه الابيات.

(1) سورة الدخان: من 56.

(2) تاويل مشكل القرآن / 73.

(3) المعاني الثانية في الاسلوب القرآني، د فتحي احمد عامر / 56.

(4) =: تاويل مشكل القرآن / 109 وما بعدها.

(5) سورة طه: من 71.

(6) الكامل: 3 / 97.

(7) =: كتاب البديع / 64.

وعند قدامة نجد إشارات إلى بعض الفنون البلاغية التي تقترب من معنى التضمين عند الرمانى وهو المعانى الثانية، وأول تلك الاشارات (الايماء) وهو في قوله: ((وقد أوما أبو السمط مروان ابن ابي حفصة في مدحه شرحبيل بن معن بن زائدة إيماءً موجزا ظريفاً أتى على كثير من المدح باختصار وإشارة بديعة حيث قال:

رأيت ابن معن أنطق الناس جوده فكلف قول الشعر من كان مفحماً⁽¹⁾

ويذكر قدامة ضمن أنواع إنتلاف اللفظ مع المعنى ثلاثة أنواع تقترب من معنى التضمين وهي (الإشارة والارداف والتمثيل) فالإشارة هي ((أن يكون اللفظ القليل مشتملاً على معانٍ كثيرة بإيماءٍ إليها أو لمحة تدل عليها... وذلك مثل قول إمريء القيس⁽²⁾:

وإن تهلك شنوءة أو تبدل فسيري إن في غسان خالاً

بعزهم عززت وإن يذلوا فذلهم أنالك ما أنالاً

فبنية هذا الشعر على أن الفاظه مع قصرها قد أشير بها إلى معان طوال⁽³⁾ أمّا الارداف فهو ((أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له فإذا دل على التابع أبان عن المتبوع⁽⁴⁾ المتبوع⁽⁴⁾ ومنه قول ابن ابي ربيعة⁽⁵⁾:

بعيدة مهوى القرط أمّا لنوفل أبوها وإما عبد شمس وهاشم

أمّا التمثيل فهو ((أن يريد الشاعر إشارة إلى معنى فيضع كلاماً يدل على معنى آخر، وذلك المعنى الآخر والكلام منبئان عما أراد أن يشير إليه، مثال ذلك قول الشاعر:

فان ضبحوا منا زارنا فلم يكن شبيها بزأر الاسد ضبح الثعالب

فقد أشار إلى قوتهم وضعف أعدائهم إشارة مستغربة، لها من الموقع بالتمثيل ما لم يكن لو ذكر الشيء المشار إليه بلفظه⁽⁶⁾.

(1) نقد الشعر / 86.

(2) ديوانه / 311.

(3) نقد الشعر / 174.

(4) م ن / 178.

(5) ديوانه / 106، و: نقد الشعر / 178.

(6) نقد الشعر / 181 - 184.

وهكذا نجد أن فكرة المعاني الثانية كانت معروفة عند السابقين للرماني، لكن أحدا منهم لم يطلق عليها التسمية بمصطلح (التضمين) إلا ما وجدناه عند ابن المعتز من القول بـ(حسن التضمين) في الشعر، وهكذا يكون الرماني أول من أطلق هذه التسمية على المعاني الثانية لاسيما إذا اخذنا بنظر الاعتبار أنه يتحدث في نكتة عن القرآن الكريم وما تضمنته الآيات من تلك المعاني وكأنه أراد أن يجمع كل ما أشار إليه السابقون من (تعريض وتلويح وإيماء وإشارة وإرداف وتمثيل وحسن تضمين وكناية) تحت باب واحد يخص ما جاء منه في القرآن الكريم بتسمية واحدة أطلق عليها (التضمين).

التضمين عند الرماني:

((تضمين الكلام هو حصول معنى فيه من غير ذكر له باسم أو صفة هي عبارة عنه))⁽¹⁾، وأول ما نلاحظه هنا أن الرماني يستخدم للمرة الثانية لفظة (الكلام) بعد أن استخدمها في تعريف الإيجاز، وقد أوضحنا في مبحث الإيجاز دلالة هذه اللفظة عند النحاة⁽²⁾، ونضيف هنا قول ابن مالك في ألفيته ((وكلمة بها كلام قد يؤم)) أي قد يقصد⁽³⁾، فما كان يقصده نحاة العرب من الكلمة قد يقصدها عندهم الكلام⁽⁴⁾. فالكلام ((ما يتكلم به قليلا كان أو كثيرا واشتهر في عرف أهل اللغة في المركب من حرفين فصاعدا...))⁽⁵⁾. وتظهر هنا دقة أبي الحسن في استخدام هذه اللفظة لتكون شاملة لأقسام التضمين التي سيتحدث عنها، إذ سيختص قسم منه باللفظة الواحدة، ويختص القسم الآخر بالتركيب. ونجد أن عبارة (حصول معنى فيه) تدل على أن المعنى المتضمن هو معنى ثانٍ يتحصل بعد معرفة المعنى الأول ودون تركه فحاصل الشيء ومحصوله: بقيته، وتحصيل الكلام: رده إلى محصوله⁽⁶⁾، فالمعاني الثانية قد تكون هي محصول الكلام مع الأخذ بالمعنى الأول، ثم إن ورود لفظة (معنى) بصيغة النكرة تدل على أن هذا المعنى الحاصل المتضمن قد يكون

(1) ر / 102.

(2) = ص من هذه الرسالة.

(3) حاشية الصبان: 1 / 27.

(4) = معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب / 171.

(5) كشاف اصطلاحات الفنون: 2 / 1348.

(6) = تاج اللغة وصاحح العربية: 4 / 1669 مادة (حصل).

أكثر من معنى واحد، ويؤكد الرماني أن هذه المعاني الحاصلة في الكلام ليس لها الفاظ تذكرها لا بالاسم ولا بالصفة.

وهكذا فإن دلالة التضمين عند الرماني تأخذ مجالا واسعا ورحبا يشمل المعاني الثانية للالفاظ والتراكيب، بل ويشمل كل الالوان البلاغية القريبة من هذا المعنى والتي سبق ذكرها. فالمعاني الثانية كانت شذرات تنتثر هنا وهناك في كتب السابقين وتتنوع على عنوانات كثيرة، في حين أنه جمعها تحت عنوان واحد، فحدد مفهوم الفكرة بشكل موجز جدا وقد كان سبب هذا الإيجاز هو ما ذكره الرماني بقوله: ((وقد بينا ذلك بعد انقضاء كل آية في كتاب (الجامع لعلم القرآن)⁽¹⁾)) فربما ضم هذا الكتاب المفقود كل ما أراد الرماني قوله في هذه المسألة، ولعل السبب في جمع تلك الشذرات والعنوانات تحت باب (التضمين) - ليضم فكرة المعاني الثانية - هو أن الرماني هنا بصدد الحديث عن قسم من أقسام بلاغة القرآن المعجزة، والسبب الآخر لهذا التنوع ((عدم استقرار المصطلحات البلاغية في زمن الرماني))⁽²⁾ ومهما تعددت الاساليب البلاغية في القرآن الكريم لتوحي بالمعاني الثانية فانها تصب في مجال واحد هو الدعوة إلى العقيدة الصحيحة.

وإيراد الرماني لفكرة المعاني الثانية يدل دلالة واضحة على أنه أراد القول بأن التضمين بهذا المعنى يمثل جزءاً من الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، وكأنه أراد أن يتابع ابن قتيبة في الرد على الطاعنين في القرآن بهذه الإشارة الموجزة.

ولا شك أن المفسرين قد اعتمدوا على فكرة المعاني الثانية لأن (التفسير) ((توضيح معنى الآية وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة))⁽³⁾ أما (التاويل) فهو ((صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب السنة))⁽⁴⁾، أما (المعنى) فهو أقرب شيء إلى الدلالة اللغوية التي تفهم من اللفظ⁽⁵⁾. وهكذا كان الرماني واحداً من الذين اعتمدوا على هذه الفكرة في التفسير كما أشار بنفسه إلى ذلك، وكان أول من جمع أشتات الفكرة تحت باب التضمين، بل كان أول من

(1) ر / 104.

(2) رسالة الرماني: تحليل ونقد / 146.

(3) التعريفات / 40.

(4) م ن / 34.

(5) = : المعاني الثانية في الاسلوب القرآني / 41.

أدخل مصطلح التضمنين بهذا المعنى إلى البلاغة العربية، والمعنى الذي جاء به لهذا المصطلح يعد معنى آخر لا يدخل ضمن التضمنين في الانواع الثلاثة التي أشرنا إليها.

أقسام التضمنين عنده

يسير الرمانى وفق المنهج الذي اختطه لنفسه في نكته فيبدأ بعد تعريف التضمنين ببيان أقسامه إذ يقول: ((والتضمنين على وجهين: أحدهما ما كان يدل عليه الكلام دلالة الاخبار، والآخر ما يدل عليه دلالة القياس))⁽¹⁾.

القسم الأول:

مايدل عليه الكلام دلالة الاخبار ((كذكرك الشيء بأنه محدث، فهذا يدل على المحدث دلالة الإخبار، والتضمنين في الصفتين جميعاً))⁽²⁾. والذي يبدو أن هذا القسم يختص بالألفاظ المفردة وله علاقة وثيقة الصلة بالتصريف، ولايكتفى الرمانى بذلك، بل جعل هذا القسم نوعين:

أحدهما: ((تضمنين توجبه البنية))⁽³⁾ أي الصيغة الصرفية للفظة، ((فالصفة بمعلوم يوجب أنه لابد من عالم وكذلك مكرم))⁽⁴⁾، وعلى الرغم من أن الرمانى يرى أن القسم الأول - (مايدل عليه الكلام دلالة الاخبار) - يختص بكلام الناس، والقسم الآخر - (مايدل عليه دلالة القياس) - يختص بكلام الله ﷻ، إلا أن القسم الأول نجده يدخل في كلام الله ﷻ، لاسيما في المجاز، فالسيوطي يذكر من صيغ المجاز ((إطلاق فاعل على مفعول نحو ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾⁽⁵⁾ أي مدفوق و ﴿لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾⁽⁶⁾ أي لامعصوم، وعكسه نحو ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا﴾⁽⁷⁾ أي أتيا و ﴿حَجَابًا مَسْتُورًا﴾⁽⁸⁾، أي ساترا))⁽⁹⁾ ولا تحتاج هذه هذه الشواهد إلى توضيح فصيغة الفاعل (دافق) تدل دلالة الاخبار على (مدفوق)، وصيغة

(1) ر / 102.

(2) ر / 102.

(3) ر / 103.

(4) ر / 103.

(5) سورة الطارق: من 6.

(6) سورة هود: من 43.

(7) سورة مريم: من 61.

(8) سورة الاسراء: من 45.

(9) معترك الاقران: 1 / 192 - 193.

(لاعاصم) تدل دلالة الاخبار على (لا معصوم)، وهكذا العكس وهو ما أكده الرماني بقوله: ((والتضمنين في الصفتين جميعاً))⁽¹⁾. ولانجد سببا لجعل هذا القسم مما يختص بكلام الناس إلا إذا كان القصد تنزيه كلام الله ﷻ عن مشابهة كلام الناس في صفة واحدة.

ثانيهما: ((تضمنين يوجب معني العبارة))⁽²⁾ ويتفرع إلى ضربين:

أ - ((من حيث لا يصح معني العبارة إلا به، كالصفة بقاتل يدل على مقتول من حيث لا يصح معني قاتل والحال أنه لا مقتول))⁽³⁾ فلا يصح معني اللفظة إلا بدالاتها دلالة إخبار على المعني الذي تضمنته، فلا يصح اطلاق صفة (قاتل) على شخص دون أن يكون هناك (مقتول)، لذا نجدهم فرقوا بين قولهم (هذا ضارب أخيك) و (هذا ضارب أخاك)، فالاول لمن كان منه الضرب بالفعل، والثاني لايدل على ضرب حدث وحصل⁽⁴⁾.

ب- ((من حيث جرت العادة أن يعقد به، كقولهم (الكرُّ بستين) المعني فيه بستين ديناراً فهذا مما حذف وضمن الكلام معناه لجريان العادة به))⁽⁵⁾ ولا شك أن هذا يدخل في إيجاز الحذف. وهكذا يتبين ارتباط هذه الأقسام بفكرة المعاني الثانية التي أجملها الرماني بهذه العبارات الموجزة.

(1) ر / 102.

(2) ر / 102.

(3) ر / 103.

(4) = شرح ابن عقيل: 2 / 106.

(5) ر / 103.

القسم الثاني:

وهو ((التضمن الذي يدل عليه دلالة القياس فهو إيجاز في كلام الله ﷻ خاصة))⁽¹⁾ والرماني بتخصيصه هذا القسم لكلام الله ﷻ دون كلام الناس يقصد به: ألا تضمنين يصل إلى ما ورد في القرآن من حيث البلاغة. والتضمن هنا أيضاً هو المعاني الثانية التي لاتدل عليها التراكيب دلالة مباشرة أو دلالة إخبار، وبهذا يظهر جانب آخر من منهج الموازنة الذي اعتمده الرماني بين القرآن وكلام العرب ليؤكد من خلاله علو شأن القرآن وإعجازه البلاغي فقد بدأ هذا المنهج في إيجاز القصر بين الآية وقولهم (القتل أنفى للقتل).

ويؤكد الرماني إحتواء القرآن الكريم للتضمنين ولا يذكر له شواهد لأن ((كل آية لا تخلو من تضمنين لم يذكر باسم أو صفة))⁽²⁾، وقد ذكر سببا آخر وهو قوله ((وقد بينا ذلك بعد إنقضاء كل آية في كتاب الجامع لعلم القرآن))⁽³⁾. وهكذا سيكون مبحث التلاوم لأن القرآن كله متلائم في الطبقة العليا، ويكتفي الرماني هنا بشاهد واحد ليكون دليلا على فكرة المعاني الثانية فيقول: ((من ذلك (يَسْمُ اللَّهُ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ) قد تضمن التعليم لاستفتاح الامور على التبرك به والتعظيم لله بذكره، وأنه أدب من آداب الدين وشعار للمسلمين وانه إقرار بالعبودية وإعتراف بالنعمة التي هي من أجل نعمه، وانه ملجأ الخائف: ومعتمد المستنجع))⁽⁴⁾.

بلاغة التضمن:

التضمن بالمعنى الذي اورده الرماني لا تظهر بلاغته إلا من خلال استحضار السياق الحالي والنظر في نظم الألفاظ والتراكيب، مع مراعاة أن القرآن يجمع المعاني الاولى والثانية، إذ إن المعاني الاولى ((تكون مثارا لدلالات ثانية مبعثها تألف الكلمات في اتساق حسن وتأليف بديع فتجيء الحقيقة محددة واضحة صحيحة في ثوب أدبي جميل يوحي بالعظمة والتأمل ويضمن لهذه الحقيقة خلودها على مر الزمن))⁽⁵⁾. فالتضمن بوصفه

(1) ر / 103.

(2) ر / 103.

(3) ر / 104.

(4) ر / 103 - 104.

(5) المعاني الثانية في الاسلوب القرآني / 65.

بوصفه وجها من وجوه الإعجاز البلاغى يرتكز على الجمع بين المعاني الاولى والثانية، وإذا قصدت المعاني الثانية فقط دخل التضمين في حيز المجاز وصوره، فالمعاني الاولى هي مدلولات التراكيب والالفاظ، والمعاني الثانية هي الاغراض التي يساق إليها الكلام البليغ والتي لاتذكر بلفظ وانما تتعلق بالنظم وايحاءاته، وترتبط بالسياق الحالى إرتباطا وثيقا، وهي في القرآن الكريم قد بلغت أسمى مراتب البلاغة، فلا تضارب بين المعنيين بل هما متصلان وثيق الصلة، فالمعنى الأول طريق للمعنى الثانى ووسيلة إليه ((وإذا كانت المعاني القرية في كتاب الله بليغة، فالمعاني البعيدة أبلغ لكونها أكثر مطابقة لمقتضيات الاحوال))⁽¹⁾.

ويعد إحتواء التضمين لكثير من الالوان البلاغية التي تعتمد على فكرة المعاني الثانية وجها أساسيا من وجوه الإعجاز البلاغى لذلك يمكن القول أن الرمانى كان بارعا في عده التضمين قسما من أقسام البلاغة المعجزة في نكته، وسنحاول عرض جزء من المعاني الثانية في بعض آيات الكتاب العزيز، متلمسين من خلالها جوانب الإعجاز البلاغى وعلاقة التضمين بالفنون البلاغية الأخرى:

- قال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي أَخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾⁽²⁾، مما لا شك فيه أن مفهوم الكناية يعتمد على المعنى الثانى الذى يفهم إحاء من المعنى الأول الذى ينبىء به الألفاظ، وعلى الرغم من الاختلاف في عد الكناية حقيقة أو مجازا⁽³⁾، إلا أن ذلك لايبعدها عن حقيقة اعتمادها على المعنى الثانى وقربها من التضمين، ففي الآية نجد أن (عص الظالم على يديه) يوحي بما ترتبط به هذه الحركة، فهي عنوان ورمز للاحاساس بالندم والتحسر على ما فات، وتعبر عن مدى الحزن والخسارة والالام في نفس أبى بن خلف الذى كان يحضر النبى ﷺ فيزجره عقبة ابن ابى معيط، فيه نزلت الآية،⁽⁴⁾ فلفظ الظالم وأن اختص بهذا المشرك إلا أن دلالاته شاملة لكل ظالم لنفسه أو ظالم لغيره من الناس ولكل مشرك. ولا شك أن الفعل المضارع (يعص) يضيف شيئا على المعنى الثانى إذ يدل على استمرار الفعل وتجده، فضلا عن دلالاته على استحضر الصورة وكأنها ماثلة أمامهم

(1) م ن / 326.

(2) سورة الفرقان: 27.

(3) =: معجم المصطلحات البلاغية: 3 / 160.

(4) =: لباب النقول في اسباب النزول، للسيوطي / 163.

بجلاء ووضوح⁽¹⁾، ولا يكتفي هذا (الظالم) بيد واحدة يعض عليها وإنما (بيده) معاً أو بالتناوب⁽²⁾، وهكذا ترسم هذه الصورة المعبرة عن مشهد من مشاهد القيامة لتوحي للقاريء أو السامع بالمعاني الثانية وراء هذا التصوير، فقد تضمنت الآية وعيدا للكافرين بالعذاب وتجسيذا للندم والخسران الذي سيكونون فيه، كما تضمنت الآية أن التمني في ذلك اليوم لا ينفع، إذ نحس في قوله: ﴿يَالَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ ((اللهفة المكروبة في هذا التمني وكيف تتعلق نفس الظالم بما فات وكيف هياً لهذه الصرخة الملتهبة بهذا الصوت المنبه بقوله (يا) وهي دعوة البعيد الذي لا يتحقق فيصبح حلماً يتمناه))⁽³⁾، ومن جانب آخر فالآية أسلوب دعوة (للظالمين) إلى طريق الهدى قبل أن يأتي ذلك اليوم، لاسيما وأن ما يلحظ على هذا المشهد التطويل في عرضه حتى يخيل للسامع أنه لن ينتهي، وذلك زيادة في عذاب الظالم ندماً وتحسراً من جهة، ولزيادة تأثير المشهد من جهة أخرى⁽⁴⁾.

- قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِئْتًا وَإِنَّ أَوْهَكَ الْبُيُوتِ لَبَيْتٌ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾⁽⁵⁾، إنها ليست مجرد صورة تعبر عن حال المشركين وهم يتخذون أولياء من دون الله، وكأنهم العنكبوت حين تتخذ بيتاً واهناً ضعيفاً، وإنما هي معانٍ ثانية وراء هذا النظم العجيب لأجزاء الصورة التشبيهية منها ((تقرير ضعف الكفر وقوة الإيمان، وحقارة الكافرين وحقارة معبودهم، وعظمة المؤمنين وعظمة رب العالمين، وتجهيل من أهمل عقله))⁽⁶⁾، ومنها الإيحاء بحقيقة القوى في هذا الوجود فلا قوة تقابل قوة الخالق عَزَّوَجَلَّ، فالإيمان هو الحقيقة التي يجب أن تستقر في النفوس وتعمر بها القلوب، وقوة الله هي القوة وما عداها واهن هزيل⁽⁷⁾، فالمشرك واهن ويحتمي بالهة واهنة لا تضر ولا تنفع، والعنكبوت واهنة تحتمي بخيوطها الضعيفة التي لا تصد عنها أي شيء. ولنتأمل مرة أخرى في قوله تعالى: (اتخذت بيتاً)، ألا تجد إيحاء بالدعوة إلى التأمل والتدبر في القدرة العظيمة لخالق هذه العنكبوت وتركيباتها التي تنتج هذه الخيوط

(1) = من اسرار التعبير القرآني / 51، معاني الابنية في العربية / 11.

(2) = في ظلال القرآن: 6 / 156.

(3) الكناية في القرآن الكريم، رسالة دكتوراه، د احمد فتحي رمضان، كلية الآداب، جامعة الموصل، 1995 / 134.

(4) = مشاهد القيامة في القرآن، سيد قطب / 99.

(5) سورة العنكبوت: 41.

(6) المعاني الثانية في الأسلوب القرآني / 428.

(7) = في ظلال القرآن: 6 / 411.

وتصوغها بأشكال هندسية عجيبة؟ ففي العبارة دلالة على القدرة العظيمة، وإذا كانت هذه العبارة قد جاءت بأسلوب الخبر فإن المعنى الآخر الذي يخرج إليه الخبر يمكن أن يكون السخرية بالمشبه والمشبه به، وأنهم قد اتخذوا ما اتخذوه ظناً منهم أنه ينفعهم، ولقطة (بيتا) بصيغة النكرة، إلا تدل على التحقير والتقليل⁽¹⁾ من شأن هذا البيت؟ وكذلك (الاصنام)، ثم أن قوله: (وإن أو هن البيوت لبيت العنكوب) يضم أكثر من مؤكد: (إن)، ثم صيغة (أو هن) التي تدل على النهاية أو الغاية في الضعف، ثم (اللام) في قوله (لبيت)، فالتوكيد يعبر عن مدى الوهن الذي يعيش فيه المشركون، ودلالة (الواو) الاستثنائية تقرير ما بعدها على أنه قاعدة راسخة لدى الناس.

- قال تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾⁽²⁾، الخطاب للرسول ﷺ، وتظهر هنا فائدة التضمنين وهي الإيجاز، فقد تضمنت هذه الآية ((جميع مكارم الاخلاق لأن في العفو الصفح عمن أساء، والرفق في كل الامور، والمسامحة والاعضاء، وفي قوله (وأمر بالعرف) صلة الارحام ومنع اللسان عن الكذب والغيبة، وعض الطرف عن كل محرم وغير ذلك، وفي (الاعراض عن الجاهل) الصبر والحلم وكظم الغيظ، فهذه الألفاظ وأن قلت فقد أنافت معانيها على الغاية ولم تقف على حد ونهاية))⁽³⁾. ولا شك أن هذه المعاني الثانية دليل واضح على الصلة الوثيقة بين التضمنين وإيجاز القصر، وعليه فإن شواهد إيجاز القصر التي سبق ذكرها في مبحث الإيجاز تعد من الشواهد الواضحة للتضمنين، والرمانى أكد هذه العلاقة بقوله: ((والتضمنين كله إيجاز استغني به عن التفصيل))⁽⁴⁾.

- قال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَوْنَ ﴾⁽⁵⁾ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْسِلُوكَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِلَافِ وَالْعُدُودِ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسْكِرْ تُقْسِدُوهُمْ وَهُمْ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ

(1) لغة القرآن الكريم / 341.

(2) سورة الاعراف 199.

(3) الطراز: 2 / 127.

(4) ر / 103.

الْذِيَّ وَيَوْمَ الْفَيْصَةِ يُرْدُونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾^(١)، ولنتدبر هاتين الآيتين مستحضرين صورة هؤلاء، وهم قد عاهدوا الله، وأخذ منهم ميثاقهم ألا يسفكوا دماءهم ولا يخرجوا بعضهم من ديارهم وأقروا على ذلك بانفسهم ولكنهم نقضوا العهد والميثاق وخالفوا أركانه، فنجد أن قوله تعالى: (ثم أنتم هؤلاء) بهذا النظم البليغ ذي الألفاظ القليلة يضم كثيرا من المعاني الثانية إذ يوحي ((بالفرق بين ما كان يجب أن يكونوا عليه وما هم حقيقة عليه، فأى خيبة أمل تملأ النفس منهم، أولا تدل هذه الجملة القصيرة على سخط شديد، وتعجب لأمر ما كان ينتظر حدوثها، ونتائج كانت المقدمات تمهد لغيرها))^(٢)، وهكذا تظهر علاقة التضمين بالجملة الخبرية، فالخبر يخرج أيضاً إلى معاني ثانية.

- ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿سَسِمُّهُ عَلَى الْخُرطومِ﴾^(٣) إذ نجد فيه المعاني الثانية توحى بإذلال الوليد بن المغيرة والسخرية منه، ثم توحى بكسر شوكة الضلال وتقبيح الكفر والكافرين، وبيان عاقبة المكذبين للعظة والاعتبار، وفيها تسلية للنبي ﷺ وتأيد له في رسالته،^(٤) ويخرج الخبر هنا إلى الوعيد، فسيلقى هذا الظالم وأمثاله جزاء أفعالهم، إذ يعرف يوم القيامة بعلامة مشوهة يبين بها عن سائر الكفرة، فضلا عن خطم أنفه بالسيف يوم بدر^(٥)، والوسم يقتضي التمكن، وذكر الخرطوم بالوسم فيه تشويه وإهانة، وفي هذا التمكن يظهر عجز صاحب الأنف عن المقاومة^(٦).

- قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٧)، فقله: (تلك أمانيتهم) يوحي بمعان ثانية للآية حيث التهكم اللاذع بهم، وأن تلك الاماني لم تفارق صدورهم ولن تجد لها سبيلا إلى التحقق في غير أحلامهم^(٨)، كما تتضمن وعدا للمؤمنين بالجنة، وتحذيرا من الالتفات إلى ما ما يدعي هؤلاء.

(1) سورة البقرة: من 84 - 85.

(2) من بلاغة القرآن، د احمد بوي / 107.

(3) سورة القلم: 16.

(4) =: المعاني الثانية في الاسلوب القرآني / 419.

(5) =: تفسير الجلالين / 760.

(6) =: التحرير والتنوير: 29 / 78.

(7) سورة البقرة: 111.

(8) =: من بلاغة القرآن / 107.

- وقال تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ﴾ (1) المعنى الأول هو النهي عن قول هذه الكلمة الصغيرة، برا بالوالدين والمعاني الثانية هي تحريم الشتم والقتل والضرب (2)، وفيها وجوب وجوب التاديب في معاملة الوالدين، ووجوب برهما بالقول والعمل، ومن قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَمَى ظُلْمًا إِنَّمَّا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (3) يفهم تحريم مال اليتيم واحراقه واهلاكه (4) وفيها وجوب حسن معاملة اليتيم ورعايته وامواله، وتتضمن الآية وعيدا لمن خالف أمر الله في اليتامى مما يوحي بمنزلة اليتيم وقدره عند الله ﷻ ذلك القدر الذي توحى به الآيات التي تذكر اليتيم ووجوب حسن معاملته.

- لايجاز الحذف أيضاً صلة وثيقة بالتضمنين، ففي حذف المثل في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظُلُمُهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾ (5) إيجاز وتضمنين لمعان ثانية لايمكن أن تصور بمثال، فهذا الوعد يضم المتاع والاسترواح والظل الدائم والشر وكل ما تطمئن له النفس وكل ما تتمناه، قال النبي ﷺ ((قال الله ﷻ أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، واقروا إن شئتم: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ﴾ (6) ((7). فكيف لايحذف المثل وليس هناك شيء يمكن أن يضم تلك المعاني، فضلا عن أن الحذف يذهب الذهن والخيال بعيدا، فنعيم الجنة لا تحده حدود، وهكذا يكون الحذف تعظيما للمعاني الثانية في هذه الآية .

- ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا شَتَّهِمِ الْإِنْسُ وَكَذُ الْأَعْيُنِ﴾ (8)، إذ فيها حصر لانواع النعم لانها أما مشتهاة في القلوب واما مستلذة في الاعين (9). وتتوالى الامثلة والشواهد للتضمنين في القرآن الكريم، فلا يمكن حصرها، وصدق الرمانى حين قال: (وكل آية في القرآن لاتخلو من تضمنين) (1)، وسيطول بنا المقام لو تدبرنا

(1) سورة الاسراء: من 23.

(2) = المستصفى: 2 / 190.

(3) سورة النساء: 10.

(4) = المستصفى: 2 / 190.

(5) سورة الرعد: من 35. وسورة محمد: من 15.

(6) سورة السجدة: من 17.

(7) الترغيب والترهيب، للامام زكي الدين المنزري: 4 / 557.

(8) سورة الزخرف: من 71.

(9) = الكشف: 3 / 499.

تدبرنا غير ذلك من آيات الكتاب العزيز لنقف عند أسرار ودلالات أخرى، نحو قوله تعالى: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَهَا﴾ (2) إذ تجمع الآية كل ما تخرجه الأرض قوتا للناس وللحيوان (3)، وتدل بعد ذلك على قدرة الخالق العظيم، وقوله ﷻ: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (4) يوحي بالقدرة العظيمة، ويجمع كل ما في الكون من رطب ويابس، ليوحي بعظمة خلقه لهذا الكون وبعلمه المطلق - ﷻ - فيدرك الانسان ضالة حجمه ويدرك أن الله وحده الخالق ولا إله إلا هو.

وهكذا تسير فكرة المعاني الثانية في القرآن الكريم لتنتقل من إشارات عند السابقين إلى باب موحد عند الرماني لتصل بعد ذلك إلى عبدالقاهر الجرجاني الذي حدد مفهوم الفكرة وسار بها شوطا كبيرا مستندا إليها في خدمة نظريته في النظم، ومستندا إلى النظم في خدمة (معنى المعنى). ولرب سائل يسأل لماذا اورد الرماني التضمين بهذا المعنى، ولم يتطرق إلى النوع الآخر وهو المقابل للنيابة؟

إن الرماني أراد بهذا الباب جمع كل ما له علاقة بفكرة المعاني الثانية من الالوان البلاغية الأخرى، لاسيما وأن التضمين بهذا المعنى يعد بحق وجها من وجوه البلاغة المعجزة، ولايبعد التضمين عند الرماني عن التضمين في الافعال، المقابل للنيابة، إذ إن الفعل يتضمن معنى فعل آخر، فذلك يعني أن المعنى المتضمن يعد معنى ثانيا وهكذا يدخل هذا النوع من التضمين ضمن ما أورده الرماني، ومن ناحية أخرى فإن الرماني لم يذكر هذا النوع لأنه قد استوفى القول فيه في كتاب آخر وهو (كتاب معاني الحروف) (5) فقد عرض فيه الحديث عن نيابة الحروف، وتطرق للخلاف بين البصريين والكوفيين في هذه المسألة، وأسند حديثه هناك بالأمثلة والشواهد القرآنية فكان في ذلك كفاية من أن يعيد ما كتبه هناك، في نكته، فضلا عن اشارته إلى كتاب (الجامع لعلم القرآن) بأنه ضمنه تفسيراً للتضمين الوارد في القرآن الكريم، ولولا فقدان هذا الكتاب - لربما - كان له شأن كبير بين كتب اللغة العربية والدراسات القرآنية.

(1) ر / 103.

(2) سورة النازعات: 31.

(3) =: التحرير والتنوير: 30 / 87.

(4) سورة الأنعام: من 59.

(5) وهو مطبوع بتحقيق: عبد الفتاح اسماعيل شليبي.

المبحث الرابع

المبالغة

من المعلوم أن في العربية أوزانا متعددة للمبالغة، يرتبط كل منها بمعنى يختلف في أدائه عن الآخر، فلولا اختلاف المعنى لما كان هناك اختلاف وتعدد في المبنى، ولما كان هناك عدول عن صيغة إلى أخرى، ومن ثم يمكن القول إن المبالغة تجمع بين اللفظ والمعنى على أسس دقيقة جدا، بل وتجمع بين التصريف والنحو والبلاغة، ففي التصريف نجد تغير الابنية واوزانها، وفي النحو نجد شرحها وارتباط بعضها ببعض كالمبالغة في اسم الفاعل واسم المفعول والمصادر وغيرها، وفي البلاغة نجد ارتباطها بالمعاني التي تؤديها بدقة، وهكذا كانت التفاتة الرماني - وهو يعد المبالغة وجها من وجوه الإعجاز البلاغي - ضربة في ناقوس البلاغة المتعدد الاصوات، إذ جمع فيها ألوانا متعددة من أقسام البلاغة الثلاثة، فضلا عن الاحاطة الكاملة بكل ما أورده السابقون في المبالغة واقسامها.

المبالغة لغة:

يقال: بالغ يبالغ مبالغة وبلاغا: إذا اجتهد في الامر، وامر بالغ وبلغ: نافذ يبلغ أين أريد به، وقوله تعالى: ﴿أَمْ لَكُمْ أَيْمَانٌ عَلَيْنَا بَالِغَةٌ﴾⁽¹⁾ أي قد انتهت إلى غايتها، والمبالغة: أن تبلغ في الامر جهداك⁽²⁾.

المبالغة اصطلاحا:

هي أن يدعى أن وصفا بلغ في الشدة أو الضعف حدا مستحيلا أو مستبعدا، فان كان المدعى ممكنا عقلا وعادة فتبليغ، كقول إمريء القيس⁽³⁾:
فعداى عدا بين ثور ونعجة دراكاء ولم ينضح بماء فيغسل
وأن كان ممكنا عقلا لا عادة فاغراق، كقول عمر بن الايهم وهو شاعر جاهلي⁽⁴⁾:
ونكرم ضيفنا ما دام فينا ونتبعه الكرامة حيث مالا
وأن استحال المدعى عقلا وعادة فغلو⁽¹⁾، كقول ابي نواس يمدح الرشيد⁽²⁾:

(1) سورة القلم: من 39.

(2) = ل: 8 / 420، مادة (بلغ).

(3) ديوانه / 22، و = معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب / 181.

(4) نقد الشعر / 161.

وأخفت أهل الشرك حتى أنه لتخافك النطف التي لم تخلق ويلحظ أن الفارق ضئيل جدا بين هذه المصطلحات الثلاثة - التبليغ والاعراق والغلو - لذا لابد من وقفة عند السابقين للرمانى، لنعرف حقيقة هذه المصطلحات عندهم، للوصول بعد ذلك إلى حقيقة ما أورده الرمانى تحت هذا العنوان بوصفه قسما من أقسام الإعجاز البلاغى.

المبالغة عند السابقين للرمانى:

إن أول إشارة للمبالغة بوصفها مبحثا بلاغيا نجدها عند الجاحظ، وذلك في تعليقه على احد البخلاء، إذ عاب - هذا البخيل - على أبيه بعد وفاته أنه كان يسمح الخبز بالجبن، فسأله: ما انت فاعل، قال: أضعها من بعيد فاشير إليها باللقمة، يقول الجاحظ: ((ولا يعجبني هذا الحرف الأخير، لأن الافراط لا غاية له، وانما نحكي ما كان في الناس، وما يجوز أن يكون فيهم مثله، أو حجة أو طريقة، فاما مثل هذا الحرف فليس مما نذكره))⁽³⁾، ويقول الجاحظ في موضع آخر: ((وإذ قد ذكرنا شيئا من الشعر في صفة الضرب والطعن فقد ينبغي أن نذكر بعض ما يشاكل هذا الباب من اسراف من اسرف واقتصاد من اقتصد، فاما من أفرط فيقول مهلهل:

فلولا الريح أسمع من بجبر صليل البيض تقرر بالذكور⁽⁴⁾))

ويبدو أن الجاحظ لايميل إلى الافراط لاسيما إذا نظرنا إلى قوله في مكان آخر: ((وكل شيء أفرط في طبعه، وتجاوز مقدار وسعه عاد إلى ضد طبعه))⁽⁵⁾. أما ابن وهب فيعقد بابا للمبالغة يقول فيه: ((واما المبالغة فان من شأن العرب أن تبالغ في الوصف والذم، كما من شأنها أن تختصر وتوجز، وذلك لتوسعها في الكلام، واقتدارها عليه ولكل من ذلك موضع يستعمل فيه))⁽⁶⁾.

(1) = معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب / 181.

(2) ديوانه / 479، و = نقد الشعر / 63.

(3) البخلاء / 95.

(4) الحيوان: 6 / 418.

(5) رسائل الجاحظ: 4 / 152.

(6) البرهان في وجوه البيان / 153.

والمبالغة عنده على قسمين: أحدهما في اللفظ، والآخر في المعنى، ((فاما المبالغة في اللفظ فتجري مجرى التأكيد كقولنا (رأيت زيدا نفسه) ومنه قول الحطيئة⁽¹⁾:

إلا حبذا هند وأرض بها هند وهند أتى من دونها الناي والبعد

فذكر البعد بعد الناي، وهما شيء واحد تأكيدا ومبالغة. واما المبالغة في المعنى، فإخراج الشيء على ابلغ غايات معانيه، كقوله عَلَيْكَ: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾⁽²⁾ ولربما قالوا بأنه أقتر فتتر علينا فبالغ الله في تقبيح قولهم وإخراجه على غاية الذم⁽³⁾، وحديث ابن وهب في باب المبالغة يظهر انها من سنن العرب في الكلام كالأجواز والتضمين وغير ذلك، ويعدها صفة من صفات الاقتدار على الكلام والإتساع فيه ولها موضعها، ويبدو أنه أول من قسمها بحسب اللفظ والمعنى، وأنه أول من اجترح هذه التسمية (المبالغة).

أما ابن قتيبة فقد أشار ضمن باب الاستعارة إلى (المبالغة) بقوله: ((وكان بعض اهل اللغة يأخذ على الشعراء أشياء من هذا الفن⁽⁴⁾، وينسبها فيه إلى الافراط وتجاوز المقدار، وما أرى ذلك إلا جائزا حسنا⁽⁵⁾) ويذكر لذلك امثلة من الشعر ((كقول النمر بن تولب في صفة السيف⁽⁶⁾:

تظل تحفر عنه أن ضربت به بعد الذراعين والساقين والهادي

يقول: رسب في الارض بعد أن قطع ما ذكر، واحتاج أن يحفر عنه ليستخرجه من الأرض⁽⁷⁾). ويقول ابن قتيبة بعد عرضه للامثلة الشعرية: ((وهذا كله على المبالغة في الوصف، وبنوون في جميعه يكاد يفعل، وكلهم يعلم المراد به⁽⁸⁾، ولاشك أن ما أورده ابن قتيبة يظهر بوضوح العلاقة الوثيقة بين المبالغة والاستعارة، وفي باب (المقلوب) يرى ابن قتيبة أن وصف الشيء بضده يكون احيانا ((للمبالغة في الوصف كقولهم للغراب: أعور، لحدة بصره⁽⁹⁾، وقد ذهب الدكتور أحمد مطلوب في تصحيح زعم ابن ابي الاصبع

(1) ديوانه / 64.

(2) سورة المائدة: من 64.

(3) البرهان في وجوه البيان / 153 - 154.

(4) يقصد فن الاستعارة.

(5) تاويل مشكل القرآن / 172 - 173.

(6) شعره / 53.

(7) تاويل مشكل القرآن / 173.

(8) م ن / 178.

(9) ن / 185.

الاصبع المصري القائل إن قدامة هو الذي سماها (المبالغة) وقال: ((ولكن هذا ليس دقيقاً لأن ابن قتيبة سبق إلى مصطلحي (المبالغة) و (الافراط)))⁽¹⁾ والحق إن كليهما واهم، إذ إن ابن وهب هو صاحب هذه التسمية، كما تقدم.

ويشير المبرد إلى الافراط في تعليقه على قول الشاعر:

فلو أن ما ابقيت مني معلق بعود ثم أمام ماتأود عودها

((إن هذا متجاوز، وأحسن منه ما أصاب به الحقيقة ونبه فيه بفطنته على ما يخفى

عن غيره وساقه برصف قوي واختصار قريب))⁽²⁾ والذي يبدو أنه لايميل إلى المبالغة، بل بل يفضل الحقيقة التي تعرض باختصار ورصف قوي وبتمليح وإشارة تظهر المقصود.

أما ثعلب فيكتفي بعد (الافراط في الاغراق) من تفرعات قواعد الشعر، ولا يورد له تعريفاً أو تعليقا بل يكتفي بضرب الامثلة عليه⁽³⁾ كقول إمريء القيس⁽⁴⁾:

وقد اغتدي والطير في وكناتها بمنجرد قيد الاوابد هيكل

فبالغ في وصف فرسه على سبيل الاستعارة.

وعند ابن المعتز نجد أن (الافراط في الصفة) من محاسن الكلام⁽⁵⁾ كقول الشاعر:

تبكي السموات إذا مادعا وتسرع الأرض من سجدته

إذا اشتهى يوماً لحوم القطا صرعا في الجو من نكهته

ولاشك أن ذلك يظهر العلاقة الوثيقة بين المبالغة والكناية.

أما ابن طباطبا فيرى أن الشعر قد يحتمل الكذب نتيجة ((الافراط في الوصف والافراط في التشبيه))⁽⁶⁾ ويتحدث عن ((الابيات التي أغرق قائلوها في معانيها))⁽⁷⁾ كقول النابغة الجعدي⁽⁸⁾:

بلغنا السماء مجدنا وجدودنا وانا لئرجو فوق ذلك مظهرا

(1) معجم المصطلحات البلاغية: 3 / 181.

(2) الكامل: 1 / 294.

(3) = قواعد الشعر / 49.

(4) ديوانه / 19 ، و =: قواعد الشعر / 50.

(5) =: كتاب البديع / 65 - 66.

(6) عيار الشعر / 9.

(7) م ن / 45.

(8) شعره / 51، و =: عيار الشعر / 45.

وهي إشارة إلى المبالغة في المعنى التي ذكرها ابن وهب كما تقدم، ويبدو أنه لا يميل إلى مثل ذلك، إذ يذكر أن المحدثين في زمانه قد سلكوا سبيل الاوائل في المعاني التي اغرقوا فيها كقول ابي نواس⁽¹⁾:

وأخفت أهل الشرك حتى أنه لتخافك النطف التي لم تخلق
ويعد ابن طباطبا بابا (للتشبيهات البعيدة) والتي يصفها بالغلو، ولا يميل إليها، إذ يقول: إنها ((لم يلفظ اصحابها فيها ولم يخرج كلامهم في العبارة عنها سلسلا عذبا))⁽²⁾، كقول خفاف بن ندبة⁽³⁾:

أبقى لها التعداء من عتداتها ومتونها كخويطة الكتان
ويظهر ابن طباطبا من خلال ذلك العلاقة بين التشبيه والمبالغة.

وعند قدامة تتعدد مصطلحات المبالغة وفروعها، فمن ابواب البلاغة واحسنها عنده المبالغة، وهي ((أن يذكر المعنى بما لو اقتصر عليه لكان كافيا فيما قصد له، فلا يقتصر على ذلك حتى تؤكد معانيه، وتعتمد المبالغة فيه))⁽⁴⁾ وقد سبق لابن وهب أن اطلق على هذا هذا النوع (المبالغة في اللفظ). ويعقد قدامة في موضع آخر بابا للمبالغة إذ يعدها من انواع نعوت المعاني ((وهي أن يذكر الشاعر حالا من الاحوال في شعر لو وقف عليها لاجزأه ذلك في الغرض الذي قصده فلا يقف حتى يزيد في معنى ما ذكره من تلك الحال ما يكون ابلغ فيما قصد له كقول عمر بن الايهم التغلبي:

ونكرم جارنا مادام فينا ونتبعه الكرامة حيث مالا

فإكرامهم للجار مادام فيهم من الاخلاق الجميلة الموصوفة، واتباعهم اياه الكرامة حيث كان من المبالغة في الجميل))⁽⁵⁾، ويذكر انها تكون احيانا للتوكيد، ولاشك انها لاتختلف عن المبالغة عند ابن وهب، والاعراق عند ابن طباطبا والافراط في الصفة عند ابن المعتز.

(1) ديوانه / 479، و =: عيار الشعر / 48.

(2) عيار الشعر / 89.

(3) شعره / 105، و =: عيار الشعر / 89.

(4) جواهر الألفاظ / 6.

(5) نقد الشعر / 161.

ويشير قدامة إلى اختلاف الناس في مذهبين، الأول: الغلو في المعنى والثاني:الاقتصار على الحد الاوسط، ويذكر أن منهم من عد قول مهلهل بن ربيعة وابي نواس السابق ذكرهما خطأ، ثم إن هؤلاء الناس استحسنا طعن النابغة على حسان بن ثابت في قوله⁽¹⁾:

لنا الجففات الغر يلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

ويذكر قدامة أن النابغة لم يرد من حسان إلا الافراط والغلو، ويرى قدامة أن حسان مصيب إذ كانت مطابقة المعنى بحق في يده، وانه لم يرد بالغر: أن يجعل الجفان بيضا وانما اراد: المشهورات، وإن قوله (يلمعن بالضحى) هو الحق، إذ لا يلمع بالنهار إلا الساطع النور الشديد الضياء، أما الليل فاكثر الأشياء تلمع بادنى نور وايسر بصيص، وقوله (يقطرن) خير من (يجرين) فهو لم يرد الكثرة، وانما ذهب إلى ما يلفظ به الناس ويعتادونه من وصف الشجاع بأن يقولوا: سيفه يقطر دما⁽²⁾.

وهكذا يمهّد قدامه لرأيه القائل: ((إن الغلو عندي اجود المذهبين، وهو ما ذهب إليه اهل الفهم بالشعر والشعراء قديما، وقد بلغني عن بعضهم أنه قال: احسن الشعر اكذبه... ومن انكر على مهلهل وابي نواس قولهم المقدم ذكره فهو مخطيء لانهم وغيرهم - ممن ذهبوا إلى الغلو - إنما ارادوا به المبالغة))⁽³⁾ وهكذا نجد قدامة يميل إلى الغلو الذي يفوق الاغراق والمبالغة، ويؤكد ذلك بقول آخر: ((فكل فريق إذا اتى من المبالغة والغلو بما يخرج عن الموجود ويدخل في باب المعدوم، فانما يريد به المثل وبلوغ النهاية في النعت، وهذا احسن من المذهب الآخر))⁽⁴⁾ وفي ضوء ذلك يستحسن قول ابي نواس إذ يرى أنه جاء بما ينبىء عن عظيم الشيء الذي وصفه، مما دعى القرطاجني لأن يرد عليه وعلى كل من ذهب مذهبه⁽⁵⁾.

وفي حديث قدامة عن انتلاف القافية مع سائر البيت يعقد بابا للايغال ((وهو أن يأتي الشاعر بالمعنى في البيت تماما من غير أن يكون للقافية فيما ذكره صنع، ثم يأتي بها لحاجة

(1) ديوانه / 427، و =: نقد الشعر / 63.

(2) =: نقد الشعر / 63 - 65.

(3) نقل الشعر / 65.

(4) م ن / 66.

(5) =: منهاج البلغاء / 134.

الشعر في أن يكون شعرا إليها، فيزيد بمعناها في تجويد ما ذكره في البيت كما قال امرؤ القيس⁽¹⁾:

كأن عيون الوحش حول خباءنا وارحلنا الجزع الذي لم يتقّب
فقد أتى على التشبيه كاملا قبل القافية، وذلك أن عيون الوحش شبيهة بالجزع، ثم اوغل بالقافية بالوصف ووكده وهو قوله: الذي لم يتقّب⁽²⁾.

ويعقد قدامة بابا آخر بعنوان (إيقاع الممتنع) وهو أكثر من الغلو الذي تحدث عنه واستحسنه، يقول: ((ومن عيوب المعاني: إيقاع الممتنع فيها في حال ما يجوز وقوعه ويمكن كونه))⁽³⁾ والممتنع عنده هو ما لا يكون ويجوز أن يتصور في الوهم وهو عنده مستقبح ومما لا يجوز كقول أبي نواس:

يا أمين الله عش ابدا دم على الأيام والزمن⁽⁴⁾

ولكي لا يتهم قدامة بالتناقض في موقفه من الغلو - السابق ذكره - وموقفه هنا من (الممتنع)، فهو ينبه على ذلك إذ يشير بعدم التناقض، بل ((أن هذا وما أشبهه ليس غلوا ولا افراطا، بل خروجا عن حد الغلو الذي لا يجوز أن يقع إلى حد الممتنع الذي لا يجوز أن يقع، لأن الغلو إنما هو تجاوز في نعت ما للشيء أن يكون عليه، وليس خارجا عن طباعه إلا ما لا يجوز أن يقع له... وأن مخارج الغلو إنما هي على (يكاد) وليس في قول أبي نواس موضع يحسن فيه، لأنه لا يحسن على مذهب الدعاء أن يقال: يا أمين الله تكاد تعيش ابدا))⁽⁵⁾ ابدا))⁽⁵⁾ لأنه برأيه قد وضع الممتنع فيما يجوز وقوعه.

ولا يكتفي قدامة برفض (الممتنع) وهو الذي لا يكون ويجوز أن يتصور في الوهم بل يرفض نوعا آخر وهو (المتناقض) وهو الذي لا يكون ولا يمكن تصوره في الوهم.⁽⁶⁾

وهكذا نجد أن مصطلحات المبالغة متعددة عند قدامة، يشوبها بعض الاضطراب في معانيها وفي الحد الفاصل بينها لاسيما إذا ما قورنت بأقوال الآخرين، وتتدرج هذه

(1) ديوانه / 53.

(2) نقد الشعر / 193.

(3) م ن / 242.

(4) ن / 242.

(5) نقد الشعر / 242 - 243.

(6) م ن / 83.

المصطلحات عنده من المبالغة إلى الغلو والايغال، إذ يميل إليها، ويرفض الممتنع والمتناقض، ولكن قدامة - بلا شك - أظهر جانباً من علاقة المبالغة بالتشبيه وكذلك بالقافية. وبعد فإن النظر فيما تركه السابقون للزماني في ميدان المبالغة يهدي إلى القول بانهم - في المبالغة - على ثلاثة مذاهب⁽¹⁾:

الأول: ينكر اصحابه أن تكون من محاسن الكلام لاشتماله على الاستحالة ومنهم الجاحظ والمبرد وابن طباطبا، وحجتهم أن خير الكلام ما خرج مخرج الحق وعلى منهاج الصدق.

الثاني: يرى اصحابه انها الغاية في الحسن واعذب الكلام ما بولغ فيه، ومنهم قدامة وثعلب وابن المعتز، وحجتهم أن خير الشعر اكذبه.

الثالث: يرى اصحابه أنها من محاسن الكلام وله بها فضل بهاء وجودة لا يخفى ولكن ليس على جهة الاطلاق، ومنهم ابن وهب وابن قتيبة. ولم يخرج العلماء بعدهم عن هذه المذاهب.

ويمكن أيضاً أن يستشف من اقوال السابقين للزماني طرق ثلاثة للمبالغة⁽²⁾:

1- أن يستعمل اللفظ في غير ماوضع له في الاصل، وهو ما اشرنا إليه من علاقة المبالغة بالفنون البلاغية الأخرى .

2- أن تترادف الصفات وتكون متكررة لاعظام حال الموصوف والتهويل في المعنى، وأول من أشار إليها ابن وهب.

3- اتمام الكلام بما يوجب حصول المبالغة فيه واكماله به، كما أشار إلى ذلك قدامة في (الايغال).

أما انواع المبالغة وتعدد مصطلحاتها فقد كان ظاهراً ويمكن أن يلخص في ثلاثة انواع⁽³⁾:

1- **المبالغة:** وهي أن يكون الوصف على مقدار مستبعد يصح وقوعه عادة.

2- **الاغراء:** وهو أن يكون الوصف على مقدار ممكن يمتنع وقوعه عادة.

3- **الغلو:** وهو أن يكون الوصف على مقدار غير ممكن عقلاً وعادة.

(1) = البرهان في علوم القرآن: 3 / 55 والطراز، للعلوي 3 / 118 - 119.

(2) = الطراز: 3 / 122 - 123.

(3) = الطراز: 3 / 125 - 130.

وقد اظهر السابقون للرمانى جانبا كبيرا من علاقة المبالغة بالفنون البلاغية الأخرى لاسيما الاستعارة والكناية والتشبيه، وقد اطلق ابن ابي الاصبع المصرى على هذه الانواع تسمية (المبالغات المدمجة) لأنها تأتي مدمجة بغيرها من وجوه البلاغة، أما صيغ المبالغة عنده وابنيتها فهي (المبالغات الظاهرة)⁽¹⁾.

ويلحظ أن السابقين للرمانى لم يخوضوا في القول في المبالغة وانواعها وطرقها في القرآن الكريم، بل اكتفوا بالأمثلة الشعرية ودارت آراؤهم المختلفة على الشواهد المتكررة من الشعر، لذا يمكن القول إن الرمانى أول من تعرض للمبالغة في القرآن الكريم بوصفها وجها من وجوه الإعجاز البلاغى.

المبالغة عند الرمانى:

هي ((الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن اصل اللغة لتلك الإبانة))⁽²⁾، ويتصف هذا التعريف بالشمول، إذ يجمع كل أقسام المبالغة التي سيتحدث عنها، ويشمل أيضاً طرق المبالغة التي اجملناها عند السابقين له.

والرمانى يشير هنا إلى أن المبالغة هي (الدلالة)، وتجمع هذه اللفظة انواع الدلالة التي يمكن أن تدل على كبر المعنى، لاسيما وأن المقصود هو الكلام فقط. وهو إذ يشترط فيها أن تكون (على جهة التغيير عن اصل اللغة) فلا يعد هذا قيذا أو حصرا للمبالغة واقسامها في الصيغ اللغوية التي تدل عليها، وانما يشمل هذا كل الأقسام الأخرى عنده، وقد أراد بهذا أن يجمع إلى صيغ المبالغة المعروفة صيغا واساليب أخرى أشار إليها السابقون وهي التي سميت فيما بعد (بالمبالغات المدمجة) إذ تأتي المبالغة فيها مدمجة بوجوه أخرى من البلاغة، فتلك أيضاً تأتي على جهة التغيير عن اصل اللغة، والذي يقصد به العدول عن صيغة أو أسلوب معين إلى أسلوب آخر تحقيقا للمبالغة، والعدول هنا قد يكون لفظا ومعنى كما في الضرب الأول عنده، وقد يكون معنى فقط كما في الأقسام الأخرى عنده. من هنا وصفنا تعريفه للمبالغة بالشمول، ثم إن هذه الطرق والاقسام المتعددة حين تتغير عن اصل اللغة - في المبالغة - تؤدي غرضا اساسيا واحدا عند الرمانى هو (الإبانة)، واحترز بهذه اللفظة أن يفهم من كلامه أن تكون الدلالة على كبر المعنى بالاشارة أو غيرها من انواع

(1) =: تحرير التحبير: 1 / 152.

(2) ر / 104.

الدلالات المختلفة، فيمكن أن يعبر عن كبر المعنى بطرق مختلفة ولكن لا تؤدي جميعها (الإبانة) والتي يعني بها بيان المعنى ووضوحه، وهكذا نجد تتابع دقة الرماني في وضع الحدود وارساء القواعد.

أقسام المبالغة وشواهدا عنده:

يقسم الرماني المبالغة إلى ستة أضرب، تندرج جميعها تحت الحد الذي وضعه للمبالغة، وسنتناول هذه الأقسام متسلسلة، ونقف عند معانيها وشواهدا، ثم نبين أثر الرماني من خلالها في البلاغة العربية وعلامتها اللاحقين له.

الضرب الأول:

((المبالغة في الصفة المعدولة عن الجارية بمعنى المبالغة))⁽¹⁾ ويذكر فيه صيغا عرفت بانها ((ملحقة بصيغة اسم الفاعل وهي (فعلان - فعال - فعول - مفعول - مفعول - مفعول - مفعول) وهذه الابنية تدل على الوصف بايقاع الحدث، ولكنها تفيد المبالغة في الوصف والكثرة))⁽²⁾، ولا تخرج هذه الصيغ عن التعريف الذي أورده الرماني للمبالغة، لاننا نصف الرجل فنقول (رجل عدل) مع أن العدل مصدر، وكان حريا أن نقول (عادل) لأنه اسم فاعل⁽³⁾، ولكن الوصف بالمصدر فيه من المبالغة ما فيه ((لأنه إذا وصف بالمصدر صار الموصوف كأنه في الحقيقة مخلوق من ذلك الفعل وذلك لكثرة تعاطيه له وإياه))⁽⁴⁾. فالاصل في هذه الصيغ جميعا اسم الفاعل، لذا فهي صفة معدولة عنه للمبالغة، ولنتناول هذه الصيغ في شواهد من القرآن الكريم لنرى كيف عد الرماني المبالغة وجها من وجوه الإعجاز البلاغي:

أ- فعلان وفعل: كرحمن ورحيم، ففي (رحمن) يقول الرماني:

((عدل عن راح للمبالغة، ولا يجوز أن يوصف به إلا الله ﷻ لأنه يدل على معنى لا يكون إلا له، وهو معنى وسعت رحمته كل شيء))⁽⁵⁾ قال تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِنَّكَ وَجَدَ لَا إِلَهَ

(1) ر / 104.

(2) المنهج الصوتي للنبرة العربية، د عب الصبور شاهين / 115.

(3) = رسالة الرماني تحليل ونقد / 144.

(4) الخصائص: 3 / 262.

(5) ر / 104.

إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ⁽¹⁾، وصيغة (فعلان) من أشهر ابنية الصفة المشبهة، ويدل هذا البناء على الحدوث والطروء والامتلاء بالوصف إلى الحد الأقصى⁽²⁾.

وقد ذكر صاحب الكشف أن في (الرحمن) من المبالغة ما ليس في (الرحيم)، وأن الزيادة في البناء لزيادة المعنى⁽³⁾.

وذهب أبو البقاء إلى أن (الرحيم) ابلغ من الرحمن⁽⁴⁾، وأكد العسكري المبالغة في الصفتين بقوله: ((الرحمن على ما قاله ابن عباس أرق من الرحيم يريد أنه ابلغ في المعنى... وعندنا أن الرحيم مبالغة لعدوله، وأن الرحمن اشد مبالغة لأنه اشد عدولا، إذ كان العدول على المبالغة كلما كان اشد عدولا كان اشد مبالغة))⁽⁵⁾، ويشير أبو البقاء إلى أن دلالة (فعلان) هي المبالغة في كثرة الشيء، ودلالة (فعليل) هي دوام الوصف، فيكون من دلالة (الرحمن الرحيم) الكثير الرحمة الدائمها⁽⁶⁾.

ولاشك أن هذه الدلالة بارزة في لغتنا الدارجة، نقول: (هو ضعفان) إذا اردت الحدوث، وتقول (هو ضعيف) إذا اردت الثبوت⁽⁷⁾. وقيل أن الرحمن اسم خاص والرحيم اسم عام لذلك قدم الرحمن على الرحيم⁽⁸⁾.

وهكذا تتميز صيغة (فعلان) من (فعليل)، فالأولى تفيد الحدوث والتجدد، والثانية تفيد الثبوت، ومن هنا يتجلى الإعجاز البلاغي الذي اراد الرمانى الإشارة إليه في المبالغة، فإله جمع لذاته الوصفين ليعلم الانسان أن الرحمة هي الصفة الثابتة للخالق، وانها قديمة مستمرة لا تنقطع، ولا تحدث وتغيب، فجمع الله كمال الاتصاف بالرحمة لنفسه⁽⁹⁾. وهكذا نجد أن (الرحمن) من ابنية المبالغة بما تدل عليه هذه الصيغة من معان، وقد ذكر السهيلي أن معنى المبالغة دخله ((من حيث كان في آخره الف ونون كالتثنية، فان التثنية في الحقيقة

(1) سورة البقرة: 163.

(2) = معاني الابنية في العربية / 91 - 92.

(3) = الكشف: 1 / 41.

(4) = الكليات: 2 / 371.

(5) الفروق اللغوية / 160 - 161.

(6) = الكليات: 2 / 372.

(7) = معاني الابنية في العربية / 91.

(8) = اشتقاق اسماء الله، للزجاجي / 55.

(9) = معاني الابنية في العربية / 92.

تضعيف، وكذلك هذه الصفة⁽¹⁾، ولا شك أن في لفظة (الرحمن) دلالة على السعة والشمول فضلا عن ثبوت جميع معناه للموصوف به⁽²⁾.

أما ابن الانباري (ت 577هـ) فقد ذهب إلى أن ((الرحيم) ابلغ من (الرحمن) ورجحه ابن عسكر بتقديم الرحمن عليه وبانه جيء به على صيغة الجمع كعبيد وهو ابلغ من صيغة التثنية، وذهب قطرب (ت 206هـ) إلى انها سواء⁽³⁾.

إن كل هذه المعاني اوجزها الرماني بعبارته، فلا يجوز أن يوصف بصفة الرحمن إلا الله ﷻ لانها تدل على معنى لا يكون إلا له. ونؤيد ماأورده السيوطي من أن البرهان الرشيدي ذكر ((أن صفات الله تعالى التي على صفة المبالغة كلها مجاز، لانها موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها، لأن المبالغة أن يثبت للشيء أكثر مما له، وصفاته تعالى متناهية في الكمال لايمكن المبالغة فيها، وايضا فالمبالغة تكون في صفات تقبل الزيادة والنقصان، وصفات الله منزهة عن ذلك))⁽⁴⁾ ولا شك أن ذلك يسري على بقية الصفات التي يكون فيها فيها معنى المبالغة مع اختلاف معانيها ودلالاتها.

ب - فعّال:

من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي لَفَعَّارٌ لِّمَن تَابَ﴾⁽⁵⁾، يقول الرماني: ((معدول عن غافر للمبالغة وكذلك تواب، وعلام))⁽⁶⁾ وهكذا قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾⁽⁷⁾ وقوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾⁽⁸⁾، وقد عرف أن هذه الصيغة تأتي من تكرر فعل الشيء، وانه إذا فعل الفعل وقتا بعد وقت قيل لفاعله (فعال)⁽⁹⁾، واختلف في ايهما الاصل، المبالغة ام الحرفة؟ نحو النجار والبزاز والصفار وغير ذلك، والارجح أن (فعالا) في المبالغة منقول عن فعال في الصنعة لأن الاصل تكرير الفعل، ولاشك أن ذلك هو أسلوب من أساليب العرب إذ نجد انهم ينسبون إلى الحرفة والصنعة بهذه الصيغة كالفراء والنجار

(1) بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية: 1 / 23.

(2) =: التفسير القيم، لابن قيم الجوزية / 33.

(3) معترك الاقران: 1 / 313.

(4) م ن: 1 / 313 - 314.

(5) سورة طه: من 82.

(6) ر / 104.

(7) سورة التوبة: من 104.

(8) س ن: من 78.

(9) =: الفروق اللغوية / 12.

والنحاس وغيرها، ثم توسعت هذه الصيغة لتطلق على صفات أخرى فيقال (كذاب) وكأنما هو شخص حرفته الكذب وهكذا⁽¹⁾.

يقول الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾⁽²⁾: ((فكان هذا هو حرفته وصناعته))⁽³⁾، وتدل هذه الصيغة على المزاوله والتجديد والاستمرار والتكرار، وصفات الله تعالى الواردة في القرآن الكريم (علام وتواب وغفار) وغيرها مما جاء على هذه الصيغة ودلالاتها يندرج تحت قول الرماني السابق ذكره، إذ لايجوز أن يوصف بها إلا الله ﷻ، يقول الزمخشري: ((المبالغة في التواب للدلالة على كثرة من يتوب عليه من عباده، أو لأنه بليغ في قبول التوبة، نزل صاحبها منزلة من لم يذنب قط لسعة كرمه))⁽⁴⁾.

ج - فعول:

نحو قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ الرَّحِيمُ الْغَفُورُ﴾⁽⁵⁾ وقوله: ﴿إِنَّكَ فِي ذَلِكَ لَكُنَّ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾⁽⁶⁾ وقوله على لسان شعيب: ﴿وَأَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾⁽⁷⁾ وهذه الصيغة تجمع بين دوام الفعل وكثرته، وذكر أن فعولا لمن كان قويا على الفعل⁽⁸⁾. وتطلق هذه الصيغة على أسماء الذوات أيضاً، فاسم الشيء الذي يفعل به يكون على (فعول) كالوضوء والوقود والصور، ومن ثم استعير البناء للمبالغة، فعند قولك (هو شكور) كأنه مادة تستهلك فيه⁽⁹⁾. وما جاء من أسماء الله الحسنى على هذه الصيغة فله دلالاته الواسعة حيث الدوام والكثرة والشمول والقدرة العظيمة على الفعل.

د - مفعول:

(1) = معاني الابنية في العربية / 108 - 109.

(2) سورة نوح: من 10.

(3) التفسير الكبير: 30 / 138.

(4) الكشاف: 1 / 314.

(5) سورة سبا: 2.

(6) سورة ابراهيم: من 5.

(7) سورة هود: 90.

(8) = الفروق اللغوية / 12.

(9) = معاني الابنية في العربية / 115.

قال العسكري: ((قالوا: فاذا كان الرجل عدة للشيء قيل فيه (مفعول) مثل مرحم ومحرب))⁽¹⁾ فالاصل فيها أن يكون للآلة نحو مبرد ومطعن، ثم استعير للمبالغة استعارة انتفاء لا انتزاع، كقولهم (هو مقول) أي هو آلة القول، وتتضمن هذه الصيغة مبالغة لأنها قد تكون من أسماء الأدوات الكثيرة الاستعمال من قبل من أطلق عليه هذا الوصف⁽²⁾.

(1) الفروق اللغوية / 12.

(2) =: معاني الابنية في العربية / 113 - 114.

هـ- مفعال:

الاصل فيه أن يكون للآلة أيضاً نحو (مفتاح ومنشار) فاستعير للمبالغة، فقولنا (مطعام) أي كأنه آلة للطعام وقولنا (هي معطار) أي كأنها آلة للعطر، وذلك لمن اعتاد الفعل أو دام منه، فهذه الصيغة دخلتها المبالغة من حيث الاستكثار، فمفعال يبنى لمن كان ذلك الفعل عادة له⁽¹⁾.

هذه هي الصيغ التي أوردها الرماني في الضرب الأول من ضروب المبالغة، ويتضح من خلال ما تقدم اختلاف المعاني باختلاف هذه الصيغ، وصدق أبو هلال العسكري إذ يقول: ((من لا يتحقق المعاني يظن أن ذلك كله يفيد المبالغة فقط، وليس الأمر كذلك بل هي مع إفادتها المبالغة تفيد المعاني التي ذكرناها))⁽²⁾.

الضرب الثاني:

((المبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة، كقوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾)⁽³⁾ وكقول القائل: أتاني الناس، ولعله لا يكون اتاه إلا خمسة فاستكثرهم، وبالغ في العبارة عنهم))⁽⁴⁾، والرماني في هذا الضرب يظهر جزءاً مما عرف باطلاق الكل وإرادة الجزء، ولكن الرماني أورد الآية بناءً على مذهبه هو، ولاشك أن هذا تصريح بمذهب الاعتزال عنده، إذ يرى المعتزلة أن الآية وردت مورد التمدح ولا مدح بأن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وفيها الكفر والاحاد⁽⁵⁾، وهكذا أراد الرماني - بدافع الاعتزال - القول أن الآية للمبالغة بالصيغة العامة في موضع الخاصة، والآية ليست من المبالغة في شيء، إذ هي حقيقة القدرة العظيمة للخالق، والتي لا يمكن تصورها أو تصور حدودها. وعلى الرغم من ذلك فإشارة الرماني هنا إلى هذا الضرب من المبالغة تعد ذات قيمة، وكأنه أراد القول أن مما جاء في القرآن الكريم من اطلاق الصيغة العامة في موضع الخاصة ما يدخل في قسم المبالغة التي عدها من وجوه الإعجاز البلاغي. لكنه لم يكن في اختيار الشاهد موقفاً بسبب مذهبه الاعتزالي.

(1) =: الفروق اللغوية / 12.

(2) م ن / 13.

(3) سورة الأنعام: من 102.

(4) ر / 104.

(5) =: شرح الاصول الخمسة / 383.

الضرب الثالث:

((اخراج الكلام مخرج الإخبار عن الاعظم الاكبر للمبالغة كقول القائل: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم له، ومنه قوله ﷺ: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾⁽¹⁾ فجعل مجيء دلائل الآيات مجيئاً له على المبالغة في الكلام))⁽²⁾، والرمانى هنا يحمل الآية على التجوز في التعبير، وتتجلى هنا إشارة أخرى لأثر الاعتزال عند الرمانى بتأويل (المجيء) و (الأتينان) في الشاهد الآخر، ولكن المبالغة هنا قد تحققت بطريقة الاخبار عن عظمة الحدث سواء كان الذي جاء امر الله وقضاؤه (على حذف المضاف) أو الآيات العظيمة أو أنه جعل مجيء الآيات مجيئاً له تفخيماً لشان تلك الآيات⁽³⁾. أو أنه مجيء يليق بذاته، كل ذلك يوحى بعظمة ذلك اليوم، فالملائكة صفا صفا، والارض قد دكت دكا وجيء بجهنم وكل المشاهد الأخرى لذلك اليوم العظيم، ولايصل كل ذلك إلى عظمة هذا المجيء الذي يليق بالذات الالهية، والذي نؤمن به كما هو دون تكيف أو تمثيل، هذا المجيء الذي عبر عنه النظم القرآنى بلفظ الماضي (جاء) ليدل على تحقق وقوعه كما في قوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ﴾⁽⁴⁾ وغيرها من الآيات، فسياق الآية حديث عن يوم القيامة وأهواله، وكان لابد للتعبير القرآنى من رسم هذه الصورة العظيمة بهذا الاسلوب الذي تخضع لوقعه كل نفس.

ويورد الرمانى شواهد أخرى إذ يقول: ((ومنه: ﴿فَأَنبَأَ اللَّهُ بَنِيَنَّهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾⁽⁵⁾ أي أتاهم بعظيم بأسه فجعل ذلك إتياناً له على المبالغة، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ رَبُّهُمُ لِلْجِبِلِّ جَعَلَهُ دَكًّا﴾⁽⁶⁾))⁽⁷⁾، فالآية الاولى كناية عن استئصال الامم، إذ البنين هنا هنا مستعار للقوة والعزة والمنعة، و(القواعد) هي الاسس والاساطين التي يرتكز عليها البناء والسقف - وهو تخييل أو ترشيح - فضلاً عن (من) التي افادت مبدأ الاتيان الذي هو بمعنى الاستئصال، إذ هو بمعنى الهدم⁽⁸⁾، فتكتمل هذه الصورة التي صورت عذاب

(1) سورة الفجر: 22.

(2) ر / 104 - 105.

(3) = الجامع لاحكام القرآن: 20 / 55.

(4) سورة الزمر: من 68.

(5) سورة النحل: من 26.

(6) سورة الاعراف: من 143.

(7) ر / 105، قال الرازى ((اعلم ان المقصود من الآية المبالغة في وصف وعيد أولئك الكفار)) التفسير

الكبير 20 / 19.

(8) = التحرير والتنوير: 14 / 134.

الاستئصال بقدره الله العظيمة وهذا النظم العجيب الذي رسم لنا موتهم بصورة بنيان قد اجتث من اساسه ولكن بقدره لا يمكن تصورهما. أما التضمين في الآية فقد شمل انواع العذاب الذي نالهم من زلزلة أو ريح أو غير ذلك، والاثنيان يقال للمجيء بالذات وبالامر، والتدبير، ويقال في الخير والشر، وهو هنا بمعنى القلع وخراب البناء⁽¹⁾، ولكن الرماني يرى أن الاثنيان اسند إلى الله لتحقيق المبالغة باخراج الكلام مخرج الإخبار عن الاعظم الاكبر، وقد استخدم التعبير القرآني الفعل (أتى) دون (جاء) ليحقق دلالة خاصة إذ إن قولك (أتى فلان) يقتضي مجيئه بشيء، أما (جاء فلان) فكلام تام لا يحتاج إلى صلة⁽²⁾، مما يجلي دقة هذا النظم وروعته كما ويجلي عظمة الاحداث وعظمة الفاعل وقدرته على تنوعها ومضي اثرها حسبما اراد.

أما آية سورة الاعراف فنجد أن الرماني يجسد رأي المعتزلة حين يعدها مبالغة، إذ يرى المعتزلة أن الله تمتنع رؤيته⁽³⁾ بدليل قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْبَصَرُ﴾⁽⁴⁾، أما تفسير الآية عند الآخرين فيختلف، يقول الرازي: ((هذا التجلي هو رؤية ولولا أنه كذلك لم يحصل هذا المقصود... ولا يمتنع أنه تعالى خلق في ذات الجبل الحياة والعقل والفهم ثم خلق فيه رؤية متعلقة لذات الله تعالى))⁽⁵⁾، والتجلي حقيقته الظهور وازالة الحجاب والانكشاف، وقد اخبر الله تعالى أنه جعل الجبل (دكا)، و (الدك) مصدر وهو الهد وتفرق الاجزاء⁽⁶⁾، فالعدول عن اسم المفعول إلى المصدر كان للمبالغة.

الضرب الرابع:

((إخراج الممكن إلى الممتنع للمبالغة نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾⁽⁷⁾))⁽¹⁾، وقد سبق لقدماء أن تحدث عن هذا النوع من المبالغة، فلم يكن هذا

(1) = بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروز ابادي: 2 / 43 - 44.

(2) = الفروق اللغوية / 255.

(3) = الاتجاه العقلي في التفسير / 194.

(4) سورة الأنعام: من 103.

(5) التفسير الكبير: 14 / 232.

(6) = ل: 10 / 424 مادة (دك)، والتحرير والتوير: 9 / 93.

(7) سورة الاعراف: من 40.

هذا الضرب من جديد ما أتى به الرماني في المبالغة، وقد اثار هذا الضرب عاصفة من الجدل والخلاف بين المتأخرين، فأخذ به قوم ورفضه آخرون⁽²⁾، ويرى القرطاجني - وهو ممن لم يأخذ به - أن الوصف بالمستحيل افحش ما يمكن أن يقع فيه جاهل أو غالط، ويرد القرطاجني على اصحاب هذا الرأي وحجتهم، ويرى أن النابغة لم يطالب حسان بتجاوز غاية الممكن والخروج إلى ما يستحيل بل طالبه بمبالغة حقيقية⁽³⁾. فهذا الضرب عند الرماني هو ما يتعلق الامر فيه على مايستحيل عقلا وعرفا، فدخل الكافرين الجنة قد اصبح شيئا مستحيلا إذ خرج الممكن إلى الممتنع عقلا وعادة، وقد ذكر أن ((الجمال: زوج الناقة، وقرأ ابن عباس (الجمال) وهو حبل السفينة وهو حبال مجموعة))⁽⁴⁾ فدخلهم الجنة قد امتنع حتى يكون ما لا يكون ابدا، فتحقق بذلك خلودهم في النار، وبعد أن أكد (لايدخلون الجنة) بتأكيد الخبر كله، زيد تأكيدا بما يشبه ما اشتهر عند اهل البيان بتأكيد المدح بما يشبه الذم، فأكد بما يشبه ضده، فجعل لانتفاء دخولهم الجنة استمرارية وامتدادا إذ جعل غايته شيئا مستحيلا⁽⁵⁾، ففي الآية تشبيه ضمني، أي لايدخلون الجنة إلا إذا حدثت الاستحالة المتمثلة بدخول الجمل ثقب الابرة⁽⁶⁾.

الضرب الخامس:

((اخراج الكلام مخرج الشك للمبالغة في العدل والمظاهرة في الحجاج))⁽⁷⁾ وقد عرف ذلك بارخاء العنان للخصم، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِنَّا أَوْ لِيَاكُم مَّا نَكُونُ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾⁽⁸⁾، فقد جاء هذا القول على وجه الانصاف في الحجة، والمعنى: ما نحن وانتم على أمر واحد، بل احد الفريقين مهتد وهو نحن والآخر ضال وهو انتم، فجاء ذلك تكذيبا لهم باحسن من التصريح بالكذب متضمنا معنى الوعيد⁽⁹⁾، فضلا عن التعريض والتورية التي تضمنها اخراج الكلام مخرج الشك إذ هي انضل بالمجادل إلى الغرض

(1) ر / 105.

(2) = اثر النخلة في البحث البلاغي / 267.

(3) = منهاج البلغاء / 133 - 134.

(4) الجامع لاحكام القرآن: 7 / 207، و = البحر المحيط، لابي حيان: 4 / 297.

(5) = التحرير والتوير: 8 / 127.

(6) = صفوة التفاسير: 1 / 449.

(7) ر / 105.

(8) سورة سبا: من 24.

(9) = الجامع لاحكام القرآن: 14 / 298 - 299.

واهجم به على الغلبة⁽¹⁾. ويرتكز الشك في استخدام التعبير القرآني للحرف (أو)، ((المفيد للتريديد المنتزع من الشك، وهذا اللون من الكلام يسمى الكلام المنصف وهو أن لا يترك المجادل لخصمه موجب تغيض واحتداد في الجدل ويسمى في علم المناظرة ارخاء العنان للمناظر))⁽²⁾، وثمة ملحظ آخر وهو الايماء إلى ترجيح احد الفريقين بطريقة المقابلة بينهما على سبيل اللف والنشر، فذكر ضمير المتكلم يقابل حالة الهدى وذكر ضمير المخاطب يقابل حالة الضلال، فإوماً إلى أن الاولين هم على الهدى، والآخرين في الضلال وهذا أيضاً من التعريض الذي هو اوقع من التصريح، وفيه أيضاً تجاهل العارف⁽³⁾، ومن اللطائف هنا المخالفة في استخدام حرفي الجر الداخليين على الهدى والضلال وهما (على) و (في) ((لأن صاحب الحق كأنه مستعل على فرس جواد يركضه حيث يشاء، والضال كأنه منغمس في ظلام مرتبك فيه لا يدرى اين يتوجه))⁽⁴⁾ فحرف الاستعلاء ادى دلالة التمكن وحرف الظرفية (في) ادى دلالة شدة التلبس والاحاطة، وقد جاءت اللام مع حرف الاستعلاء لتؤكد اختصاص الفريق الأول بالهدى وتؤكد صحة هذا السبيل وفوز من سار عليه في الدنيا والآخر، وقد وصف (الضلال) هنا ب (المبين) دون وصف (الهدى) للايحاء بأن كفرهم هو اشد الكفر، إذ أن (المبين) هو الواضح في جنسه البالغ غاية حده⁽⁵⁾. ولاشك أن اخراج الكلام مخرج الشك فيه تلطف في الدعوة والمحاورة والمعنى⁽⁶⁾. فالمبالغة في العدل لم تقتصر على المعنى، بل كانت غاية وهدفاً للسلوب وصيغة التعبير في الخطاب مع المظاهرة في الحجاج، وهكذا يجتمع في هذا الضرب اكثر من غاية تتوزع بين اللفظ والمعنى على سبيل الجمع والانتلاف في ابلغ تعبير.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْمَسِيئِينَ﴾⁽⁷⁾ فقد خرج الكلام هنا مخرج الشك للمبالغة، والمعنى: قل يا محمد: إن كان لله ولد فانا أول من يعبد ولده ولكن يستحيل ذلك وهذا مبالغة في الاستبعاد، أي لاسبيل إلى اعتقاده، فضلاً عن أنه ترفيق

(1) = الكشف: 3 / 289.

(2) التحريز والتنوير: 22 / 192.

(3) = م ن: 22 / 192.

(4) الكشف: 3 / 289.

(5) = التحريز والتنوير: 22 / 193.

(6) = المحرر الوجيز: 12 / 185.

(7) سورة الزخرف: 81.

في الكلام وتلطف كالأية السابقة، وفي (إن) قال ابن عباس: المعنى: ماكان للرحمن ولد، وقيل هي للشرط وهو الاجود⁽¹⁾، ((والشرط لايلزم منه الوقوع ولا الجواز))⁽²⁾، لاسيما وأن الآية قد وردت على سبيل الفرض والتمثيل، والهدف هو المبالغة في نفي الولد مع تمكن الناطق بها على دحض أي شبهة بقدم ثابتة في باب التوحيد.

ويورد الرماني شاهداً آخر لهذا الضرب وهو قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾⁽³⁾، يقول الرماني: ((جاء على التسليم أن له مستقراً خيراً من جهة السلامة من الآلام لانهم ينكرون اعادة الارواح إلى الاجسام فقيل على هذا اصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً))⁽⁴⁾ فالآية تدخل في هذا الضرب إذ تضمنت ارخاء العنان والمظاهرة في الحجاج، فالمستقر: هو المكان الذي يجلسون فيه ويتحدثون، والمقيل: الاستراحة نصف النهار إذا اشتد الحر وأن لم يكن هناك نوم، وهو أيضاً (الموضع)⁽⁵⁾ والآية جاءت على سبيل الحجاج وأن لهم مستقراً، إذ كانوا ينكرون البعث والرسالة والآية قد ألزمتهم الحجة ((كأنها تقول لهم: إن زعمتم انكم لاتعذبون بعد الموت وسيكون لكم مستقر فيه السلامة لاجسادكم وحسبتم هذا خيراً، فان اصحاب الجنة سيكونون في مستقر خير من مستقركم))⁽⁶⁾، وقد جاءت (خير) هنا للتفضيل بين شيئين لاشركة بينهما، ولكن لما اشتركا في انهما مستقران اخبر الله أن مستقر اهل الجنة خير من مستقر اهل النار⁽⁷⁾.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَتْ عَلَيْهِ﴾⁽⁸⁾، يقول الرماني: ((على التسليم أن احدهما اهون من الآخر فيما يسبق إلى نفوس العقلاء))⁽⁹⁾ فقد جاءت الآية لتضع ما علم من ابتداء خلقه دليلاً على ما يخفى من اعادته، واستدلالاته بالشاهد على الغائب⁽¹⁰⁾، وكل من الابتداء والاعادة هين عليه، واسلوب الآية

(1) = الجامع لاحكام القرآن: 16 / 119.

(2) تفسير القرآن العظيم: 4 / 136.

(3) سورة الفرقان: 24.

(4) ر / 105.

(5) = ل: 11 / 578 مادة (قيل)، والكشاف: 3 / 89.

(6) رسالة الرماني، تحليل ونقد / 145.

(7) = المحرر الوجيز: 11 / 29.

(8) سورة الزوم: من 27.

(9) ر / 105.

(10) = الجامع لاحكام القرآن: 14 / 21.

أيضاً تضمن ارخاء العنان والمظاهرة في الحجاج، ولا مبالغة في وصف ابتداء الخلق واعادته بالهين عند الله، وانما المبالغة في ارخاء العنان والتسليم بأن احدهما اهون من الاخر والله المثل الاعلى، فضلاً عن استخدام صيغة (اهون) التي تدل على الغاية في السهولة كما تدل على الثبوت⁽¹⁾.

وقد نقل القاضي عبدالجبار ماورد عن الرماني في الضرب الرابع والخامس، ولكن القاضي اختار أن يطلق على ذلك مصطلح (التبعيد)⁽²⁾. ومصطلح التبعيد ورد عند الرماني أيضاً إذ يقول في قوله تعالى: ﴿أَفَن يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَن يَأْتِي آمَنًا يَوْمَ الْقِيَمَةِ﴾⁽³⁾. ((وهذا اشد مايكون في التبعيد))⁽⁴⁾، أي تبعيد استواء الفريقين .

الضرب السادس:

وقد تناول الرماني فيه حذف الاجوبة للمبالغة، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ تُفْعَلُ عَلَى النَّارِ﴾⁽⁵⁾، فجواب (لو) محذوف، لذلك تذهب النفس فيه كل مذهب، فيكون الحذف ابلغ ((قلو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذي تضمنه البيان))⁽⁶⁾، والاستعلاء المستفاد بـ (على) في هذه الآية مجازي يعبر عن قوة الاتصال بالمكان، فلا يدل على أن وقوفهم على النار كان من اعلى⁽⁷⁾، ويحتمل أن يكون قوله تعالى: (وقوفوا على النار) أي دخولها أو أن يكون اشرفوا عليها وعابوها⁽⁸⁾، أما تقدير الجواب فقليل أنه (لرايت أمرا شنيعا)⁽⁹⁾. وهكذا يورد الرماني حذف الجواب ضمن أقسام المبالغة، إذ لا يمكن تصور مايكون عليه هؤلاء من احوال ومشاهد لاتحدها حدود فيما يرسمه الخيال، ((فيذهب الوهم إلى كل وجه من وجوه التعظيم لما قد تضمنه من التفخيم))⁽¹⁰⁾.

(1) = معاني الانبية في العربية / 87.

(2) = تنزيه القرآن عن المطاعن / 147.

(3) سورة فصلت: من 40.

(4) ر / 108.

(5) سورة الأنعام: من 27.

(6) ر / 77.

(7) = التحرير والتتوير: 7 / 184.

(8) = المحرر الوجيز: 5 / 168.

(9) = الكشف: 2 / 12.

(10) ر / 106.

ولم يقتصر حديث الرماني في هذا الضرب على حذف جواب (لو) فقط، بل تناول حذف جواب القسم، ومنه قوله تعالى: ﴿صَّ وَالْقُرْآنَ ذِي الذِّكْرِ﴾⁽¹⁾ يقول الرماني: ((كأنه قيل: قيل: لجاء الحق أو لعظم الامر أو لجاء الصدق، كل ذلك يذهب إليه الوهم لما فيه من التفتيح، والحذف ابلغ من الذكر))⁽²⁾، ويرى صاحب الكشف أن حذف الجواب هنا لدلالة التحدي كأنه قال: والقرآن ذي الذكر إنه لكلام معجز⁽³⁾.

وقيل إن الجواب هو (ص) لأن معناه حق، وقيل هو ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ﴾⁽⁴⁾ لأن بل نفي لامر سبق واثبات لغيره، وقيل الجواب (كم اهلكنا) وقيل محذوف تقديره (للتبعثن)⁽⁵⁾.

وهكذا تذهب النفس كل مذهب ويذهب الوهم إلى كل وجه، فتكون المبالغة معنى أو سببا من اسباب حذف الجواب، وقد أشار الرماني إلى بلاغة هذا الحذف في النوع الأول من قسم الإيجاز.

والرماني لم يكتف هنا بالقول إن هذا الحذف لعلم المخاطب به، أو لسبب آخر كما فعل السابقون، بل وضع امامنا النكتة البلاغية والسر البياني لهذا الحذف فضلا عن الأثر النفسي، وهكذا تبرز شخصية الرماني في هذا الباب أيضاً، وقد كان اثره واضحا في من جاء بعده، إذ ينقل المصري ضروب المبالغة الواردة عند الرماني مع بعض الاختلاف القليل في الشواهد، ويقسمها إلى مبالغات مدمجة ومبالغات ظاهرة⁽⁶⁾.

ونقل الزركشي عن الرماني الضرب السادس إذ يقول عن حذف الجواب ((وانما يحذف لقصد المبالغة لأن السامع مع اقصى تخيله يذهب منه الذهن كل مذهب ولو صرح بالجواب لوقف الذهن عند المصرح به))⁽⁷⁾، وينقل عنه الضرب الثالث أيضاً⁽⁸⁾.

لقد ضمت أقسام المبالغة عند الرماني موضوعات متعددة، فالضرب الثاني والثالث يدخلان في المجاز، والضرب الخامس عرف بارخاء العنان للخصم، والضرب السادس من

(1) سورة ص: 1.

(2) ر 105 - 106.

(3) = الكثاف: 3 / 359.

(4) سورة ص: 2.

(5) = الجامع لاحكام القرآن: 15 / 144.

(6) = تحرير التحبير: 1 / 150 - 152.

(7) البرهان في علوم القرآن: 3 / 183.

(8) = م ن: 3 / 53.

علم المعاني إذ يدخل في الإيجاز، فضلا عن الأول الذي ضم صيغ المبالغة بابنيتها المعروفة، ولعل السبب في هذا التنوع، والذي شمل قسمي التضمين والتصريف أيضاً هو عدم استقرار المصطلحات البلاغية في ذلك العصر كما ذكرنا سابقاً، وهكذا يمكن القول أن الرمانى قد جمع الوان المبالغة التي عرفت عند سابقيه وزاد عليها من علمه وذوقه الفنى وحسه المرفه دون أن يفصل فيها وفي درجاتها من تبليغ واغراق وغلو، فقد كان موجزا في نكته.

ويلحظ أيضاً أن الاعتزال كان له ظهور واضح عند الرمانى في هذا القسم لاسيما في اختيار الشواهد القرآنية.

وإذا كان الرمانى قد افاد من قدامة في الضرب الرابع، فإنه قد ارسى الكثير من القواعد في هذا القسم، مما حدا بالعلماء لأن يأخذوا عنه ماذكره، وهكذا يظهر اثره واضحا في البلاغة العربية، ويجلّى بدوره جانبا من البلاغة المعجزة في القرآن الكريم.

الفصل الثاني

من بلاغة التصوير البياني

المبحث الأول

التشبيه

التشبيه :

يعد التشبيه اسلوباً من أساليب البيان له مكانته السامية بين فنون البلاغة عند العرب، بوصفه وسيلة للإيضاح والابانة، لذلك فقد غمروا تعابيرهم به وطرزوها بصوره المتنوعة، ((ولو قال قائل هو اكثر كلامهم، لم يبعد..... وهو باب كانه لا آخر له))⁽¹⁾.

التشبيه لغة :

الشبه والتشبيه: المثل، وأشبه الشيء: ماثله، وتشابه الشيئان واشتبها: اشبه كل واحد منهما صاحبه⁽²⁾.

التشبيه اصطلاحاً :

تعددت تعريفات البلاغيين للتشبيه، ولكنها تؤدي الى معنى واحد، فهو ((الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى))⁽³⁾.

التشبيه عند السابقين للرمانى :

ان اول إشارة الى التشبيه نجدها عند سيبويه في باب: (استعمال الفعل في اللفظ لافي المعنى لا تساعهم في الكلام والإيجاز والإختصار) إذ يقول في قوله ﷻ: وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ﷻ بِكُمْ عَنْهُمْ لَا يَنْفَعُونَ ﷻ⁽⁴⁾: ((فلم يشبهوا بما ينعق، وانما شبهوا بالمنعوق به، وانما المعنى: مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لا يسمع، ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى))⁽⁵⁾ بالمعنى))⁽⁵⁾ وتحدث عن ادوات التشبيه كالكاف ومثل⁽⁶⁾، وتحدث أيضاً عن وجه الشبه بقوله: ((وقد يشبهون الشيء بالشيء وليس مثله في جميع احواله))⁽⁷⁾، ويضعف سيبويه قول

(1) الكامل: 152، 93/3.

(2) = ل: 503/13 مادة (شبه).

(3) الايضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني: 328/2.

(4) سورة البقرة: 171.

(5) الكتاب: 212/1.

(6) = م ن: 408/1.

(7) ن: 182/1.

استأذه الخليل في التشبيه إذ يقول ((وزعم الخليل ان يجوز: له صوت صوت الحمار، على الصفة، لانه تشبيه فمن ثم جاز ان توصف النكرة به، وزعم الخليل رحمه الله انه يجوز ان يقول الرجل: هذا رجل اخو زيد، إذا اردت ان تشبّهه باخي زيد، وهذا قبيح وضعيف لايجوز إلا في موضع الاضطرار))⁽¹⁾، وينقل لنا سيوبه حديث الخليل عن احدى ادوات التشبيه فيقول ((وسالت الخليل عن كان، فزعم انها (إن) لحقتها الكاف للتشبيه، ولكنها صارت مع ان بمنزلة كلمة واحدة))⁽²⁾.

ويتحدث الفراء عن التشبيه خلال تفسيره للآيات، ويبين احيانا طرفي التشبيه ووجه الشبه، من ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انشَقَّتْ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾⁽³⁾، يقول: ((فشبه تلون السماء بتلون الوردة من الخيل، وشبهت الوردة في اختلاف الوانها بالدهن واختلاف الوانه))⁽⁴⁾.

ونجد عند ابي عبيدة اشارات الى التشبيه، ففي قوله تعالى: ﴿فَأَنَّى لِلَّهِ بُيُوتُهُم مِّنَ الْآفَافِ﴾⁽⁵⁾، يقول: ((مجازه مجاز المثل والتشبيه))⁽⁶⁾، وكذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ﴾⁽⁷⁾، يقول: ((ومجاز الآية مجاز التمثيل))⁽⁸⁾.

ويشير الجاحظ الى بعض اركان التشبيه عند تعليقه على قوله تعالى: ﴿فَشَلُّهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ﴾⁽⁹⁾، يقول: ((شبه رفضه وقذفه لها من يديه، ورده لها بعد الحرص عليها وفرط الرغبة فيها بالكلب إذا رجع ينبج بعد اطرادك له))⁽¹⁰⁾، وقد أشار الجاحظ الى شيء من الاثر النفسي⁽¹¹⁾ في التشبيه.

وبعقد ابن وهب بابا للتشبيه يقول فيه: ((واما التشبيه فمن اشرف كلام العرب، وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم، وكلما كان المشبه منهم في تشبيهه الطف، كان بالشعر

(1) الكتاب: 361/1.

(2) م ن: 151 / 3 .

(3) سورة الرحمن: 37.

(4) معاني القرآن: 117 / 3.

(5) سورة النحل: من 26 .

(6) مجاز القرآن: 359 / 1.

(7) سورة التوبة: من 109.

(8) مجاز القرآن: 269/1.

(9) سورة الاعراف: من 176.

(10) الحيوان: 17/2.

(11) = م ن: 127/7.

اعرف، وكلما كان الى المعنى اسبق كان بالحقق اليق))⁽¹⁾. والتشبيه عند ابن وهب على قسمين: الاول ((تشبيه الاشياء في ظواهرها والوانها ومقدارها كما شبهوا اللوان بالخمير، والقذ بالغصن، وكما شبه الله ﷻ النساء في رقة الوانهن بالياقوت وفي نقاء ابشارهن بالبيض))⁽²⁾، والثاني ((تشبيه في المعاني كتشبيههم الشجاع بالاسد والجواد بالبحر، وكما شبه الله ﷻ اعمال الكافرين في تلاشيتها مع ظنهم انها حاصلة لهم، بالسراب الذي إذا دخله الظمآن الذي وعد نفسه به لم يجده شيئاً))⁽³⁾، ويعقد ابن وهب خلال حديثه عن التشبيه موازنات بين الآيات القرآنية المتضمنة صوراً تشبيهية واييات من الشعر ليقول بعد ذلك ((وهذا كثير في القرآن والشعر وما ذكرنا منه دليل على ما تركنا))⁽⁴⁾، وكأنه اراد ان يظهر يظهر من خلال ذلك امرين، الاول: ان القرآن الكريم في التشبيه قد جاء بأساليب العرب، لاسيما انه يستمد عناصر الصورة التشبيهية من الطبيعة، والثاني: بلاغة الصورة التشبيهية في القرآن وروعيتها وان ما في كلام العرب من تشبيهات لا يصل الى درجة هذه البلاغة المعجزة. ولا شك ان القسم الاول من اقسام التشبيه عند ابن وهب يمثل التشبيه الحسي⁽⁵⁾، والقسم الثاني يمثل تشبيه المعقول بالمحسوس، وهو ما يقابل عند الرماني - كما سنرى - اخراج ما لا تقع عليه الحاسة الى ماتقع عليه الحاسة⁽⁶⁾.

ولم يعقد ابن قتيبة باباً للتشبيه، ولكنه جاء مبنوثاً في صفحات كتابه، من ذلك اشارته الى التشبيه في قوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِذِيَّاتٍ مِّنْ فَضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا ۝١٥ قَوَارِيرًا مِّنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ۝١٦﴾⁽⁷⁾، إذ يقول: ((فاعلمنا ان هناك اكواباً لها بياض الفضة وصفاء القوارير، وهذا على التشبيه، اراد كانها من فضة))⁽⁸⁾.

ويعقد المبرد باباً للتشبيه يكثر فيه ذكر امثلة التشبيه عند العرب شعراً ونثراً، ويكثر من التسميات لانواع التشبيه، والتي يتقارب بعضها من بعض الى حد الاتفاق في المضمون، من هذه الانواع (التشبيه المصيب، والعجيب، والمحمود، والمستحسن، والحسن،

(1) البرهان في وجوه البيان / 130.

(2) م ن / 130.

(3) ن / 131.

(4) ن / 132.

(5) وهو ((المدرك هو أو مادته باحدى الحواس الخمس الظاهرة))، الايضاح في علوم البلاغة: 119/2.

(6) = ر / 81 - 82.

(7) سورة الانسان: من 15 و 16.

(8) تاويل مشكل القرآن / 80.

والمتجاوز المفرط، والمطرّد على السنة العرب، والقاصد والجيد، والملّيح⁽¹⁾، ثم يعود المبرد بعد ذلك ليقول: ((والعرب تشبه على أربعة اضرب، فتشبيهه مفرط، وتشبيهه مصيب، وتشبيهه مقارب، وتشبيهه بعيد يحتاج الى التفسير ولا يقوم بنفسه وهو اخشن الكلام))⁽²⁾ ويعطى امثلة لكل نوع دون وضع حدود لها، فالتشبيه الجيد والحسن والملّيح تجتمع في معنى واحد، والبادي ان المبرد يعتمد في اطلاق هذه التسميات على مدى تأثيره وانطباعه بحسن التشبيه أو قبحه، وقد ارجعها الى أربعة اضرب لانه - ربما - شعر انها متداخلة.

والمبرد من اوئل الذين تحدثوا عن حد التشبيه إذ قال: ((واعلم ان للتشبيه حداً، لأن الاشياء تشابه من وجوه، وتباين من وجوه، فانما ينظر الى التشبيه من اين وقع، فاذا شبه الوجه بالشمس والقمر فانما يراد به الضياء والرونق ولا يراد به العظم والاحراق))⁽³⁾، فالمبرد يوضح وجه الشبه ويذهب الى انه لا يصل الى حد التطابق بين الطرفين في كل شيء، ويؤكد ذلك بقوله: ((والعرب تشبه المرأة بالشمس والقمر والغصن والكتيب والغزال والبقرة الوحشية والسحابة البيضاء والدرة والبيضة، وانما تقصد من كل شيء إلى شيء))⁽⁴⁾، ويشير الى كثرة التشبيه في كلام العرب بقوله: ((والتشبيه جار كثير في كلام العرب، حتى لو قال قائل هو اكثر كلامهم لم يبعد))⁽⁵⁾، ويقول أيضاً: ((والتشبيه كثير وهو باب كأنه لا آخر له))⁽⁶⁾.

وعند ثعلب نجد التشبيه فرعا من اصول قواعد الشعر، ولا يذكر عنه شيئا سوى الشواهد الشعرية دون تعليق⁽⁷⁾.

وعند ابن المعتز نجد ان حسن التشبيه من محاسن الكلام، ويورد له الكثير من الشواهد الشعرية مستخدماً بعض التسميات، منها (التشبيهات العجيبة، والتشبيه الحسن، ومن احسن التشبيه)⁽⁸⁾ ويستند في اطلاق هذه التسميات الى انطباعات نفسه وتأثيرها باقوال

(1) = الكامل: 3/32، 35، 38، 42، 46، 102، 130، 140، 142.

(2) م ن: 128/3.

(3) ن: 128/3.

(4) ن: 54/3.

(5) ن: 93 / 3.

(6) ن: 152/3.

(7) = قواعد الشعر / 29 - 40.

(8) = كتاب البديع / 69، 72، 73.

باقوال الشعراء وتشبيهاتهم ولا يذكر مقياسا للتفاضل بينها، ولا يعلق على التشبيه، واركانه وبلاغته بشيء.

ومن ابرز ما جاء في كتاب ابن طباطبا، التشبيه، إذ يتحدث عن طريقة العرب فيه بقوله ((واعلم ان العرب اودعت اشعارها من الاوصاف والتشبيهات والحكم، ما احاطت به معرفتها وادركه عيانها، ومرت به تجاربها وهم اهل وبر، صحتهم البوادي وسقوفهم السماء، فليست تعدو اوصافهم ما رأوه منها وفيها.... فتضمنت اشعارها من التشبيهات ما ادركه من ذلك عيانها وحسها إلى ما في طبائعها وانفسها من محمود الاخلاق ومذمومها))⁽¹⁾، فهو يرى ان التشبيه عندهم يستند في عناصره الى الطبيعة مما يشاهد العربي في بيئته، فضلا عن ان الصورة التشبيهية عندهم تعبير عن تأثرهم بمشاهد الطبيعة. اما عن اضرب التشبيه عندهم فيقول: ((بعضها احسن من بعض، وبعضها الطف من بعض، فاحسن التشبيهات ما إذا عكس لم ينتقض، بل يكون كل شبه بصاحبه مثل صاحبه ويكون صاحبه مثله مشتبهها به صورة ومعنى، وربما اشبه الشيء الشيء صورة وخالفه معنى، وربما اشبهه معنى وخالفه صورة، وربما قاربه وداناه أو شامه واشبهه مجازا لا حقيقة))⁽²⁾.

إلا أن ابن طباطبا يعقد بابا مستقلا آخر بعنوان (ضروب التشبيهات) يتحدث فيه عن ضروب مختلفة للتشبيه⁽³⁾:

الاول: تشبيه الشيء بالشيء صورة وهيئة كقول امرئ القيس⁽⁴⁾:

كان عيون الوحش حول خبائنا وارحلنا الجزع الذي لم يثقب

الثاني: تشبيهه به معنى كتشبيه الجواد الكثير العطاء بالبحر، والشجاع بالاسد، وهو

ما يقابل التشبيه النفسى عند الرمانى⁽⁵⁾.

الثالث: تشبيهه به حركة وبطؤا وسرعة.

الرابع: تشبيهه به لونا.

(1) عيار الشعر / 10 - 11.

(2) م ن / 11.

(3) = ن / 17-22.

(4) ديوانه / 53، و = عيار الشعر / 18.

(5) = ر / 80.

الخامس: تشبيه به صوتاً،

السادس: ان تمتزج هذه المعاني بعضها ببعض، ويرى ان الطرفين إذا اتفقا باكثر من معنى كان ذلك التشبيه قويا وتاكّد الصدق فيه⁽¹⁾. ويتحدث ابن طباطبا عن ادوات التشبيه أيضاً، ويجعل ذكرها وحذفها مقياساً لصدق التشبيه إذ يقول: ((فما كان من التشبيه صادقاً قلت في وصفه (كانه) أو قلت (ككذا)، وما قارب الصدق قلت فيه (تراه أو تخاله أو يكاد)))⁽²⁾، وربما يعني بالصدق التطابق والقرب ودرجة التشابه أو صدق وجه الشبه. ويفصل ابن طباطبا اركان التشبيه بدقة إذ يقول في قول امرى القيس⁽³⁾:

نظرت إليها والنجوم كأنها مصابيح رهبان تشب لقفال

((قشبه النجوم بمصابيح رهبان لفرط ضيائها وتعهد الرهبان لمصابيحهم وقيامهم عليها لتزهر الى الصبح، فكذاك النجوم زاهرة طول الليل وتتضاءل للصباح كتضاؤل المصابيح له... فشبه النجوم ومواقعها من السماء بتفرق النيران واجتماعها في مكان بعد مكان على حسب منازل القفال من احياء العرب، ويهتدى بالنجوم كما يهتدى القفال بالنيران الموقدة لهم))⁽⁴⁾.

ويتحدث قدامة عن التشبيه فيقول: ((انه من الامور المعلومة ان الشيء لا يشبه بنفسه ولا بغيره من الجهات إذ كان الشئان إذا تشابها من جميع الوجوه ولم يقع بينهما تغاير البتة اتحدا فصار الاثنان واحداً، فبقي ان يكون التشبيه إنما يقع بين شئين بينهما اشتراك في معان تعمهما ويوصفان بها، واقتراق في اشياء ينفرد كل واحد منهما عن صاحبه بصفتها))⁽⁵⁾.

ويعرض قدامة بعض التشبيهات الشعرية موضحاً فيها وجه الشبه، إذ يقول معلقاً على قول اوس بن حجر الذي شبه ارتفاع اصواتهم في الحرب تارة، وهمودها وانقطاعها تارة اخرى بصوت التي تجاهد اول ولادة⁽⁶⁾:

(1) =: عيار الشعر / 17 - 22.

(2) عيار الشعر / 23.

(3) ديوانه / 31، و =: عيار الشعر / 23.

(4) عيار الشعر / 23 - 24.

(5) نقد الشعر / 122.

(6) ديوانه: 31، و =: نقد الشعر / 123.

لنا صرخة ثم اسكاته كما طرقت بنفاس بكر

((ولم يرد المشبه في هذا الموضع نفس الصوت، وإنما أراد حاله في ازمان مقاطع الصرخات، وإذا نظر في ذلك وجد السبب الذي وفق بين الصوتين واحدا وهو مجاهدة المشقة والاستعانة على الألم بالتمديد في الصرخة))⁽¹⁾، وهكذا يشير الى المشبه والمشبه به ووجه الشبه دون تسميتها، حتى لو تعدد وجه الشبه، وقد اوضح هنا جانبا من الاثر النفسي الذي تضمنته الصورة التشبيهية، ويشير قدامة الى بعض انواع التشبيه⁽²⁾، كتشبيه اربعة باربعة، وتشبيه شيء بأشياء متعددة⁽³⁾، وتشبيه شيء في تصرف احواله بأشياء تشبهه في تلك الاحوال.

وفي ضوء ذلك فإن السابقين للرمانى قد استخدموا لفظ (التشبيه) وتحدثوا عن معناه من غير ان يضعوا له تعريفا، وتحدثوا عن اقسامه المختلفة، والتي سنجد بعضها منها عند الرمانى لا سيما ما جاء عند ابن وهب، ولعل المبرد من اوائل الذين نبهوا الى حد التشبيه، ولكنه مع ذلك لم يضع حدا واضحا بل تحدث عن معنى التشبيه من خلال وصف وجه الشبه وتعدده وقربه ووضوحه بين الطرفين، فهو يعد اتفاق الطرفين في صفات منفردة مما يعطى التشبيه قوة، بخلاف ما ذهب إليه ابن طباطبا الذي تحدث عن ضروب التشبيه ومنها التشبيه النفسي الذي سنجده عند الرمانى، ويرى ابن طباطبا ان اتفاق الطرفين في اكثر من صفة يمنح التشبيه قوة وصدقا، وكلما قل في التشبيه استخدام الاداة كان اصدق، أي: صدق وجه الشبه، أما قدامة فيرى ان التشبيه يكون في الاتفاق في بعض الصفات، وإذا كان هناك تطابق في كل شيء، يتحد الاثنان فيصيران واحدا، وهكذا يمثل هؤلاء الثلاثة اختلاف الآراء في هذه المسألة أو اختلاف وجهات النظر المستمر⁽⁴⁾.

التشبيه في منظور الرمانى:

لم نجد عند السابقين للرمانى من يضع حدا للتشبيه على الرغم من استعمالهم له وحديثهم عن مغزاه، واكثرهم من فروعه وأقسامه، لذا يمكن القول ان الرمانى هو اول من وضع تعريفا للتشبيه حيث قال: ((التشبيه هو العقد على ان احد الشيئين يسد مسد الآخر في

(1) نقد الشعر / 123-124.

(2) م ن / 128.

(3) وهو ما يسمى بتشبيه الجمع وفيه يتعد المشبه به دون المشبه. = معجم المصطلحات البلاغية: 188/2.

(4) = البلاغة العربية تأصيل وتجديد، مصطفى الصاوي الجويني / 129-130.

حس أو عقل ولا يخلو التشبيه من ان يكون في القول أو في النفس))⁽¹⁾. وقد نقل ابن ابي الاصبع المصري⁽²⁾ تعريف الرماني للتشبيه وأقسامه وشواهد، ونقل الباقلاني⁽³⁾ هذا التعريف أيضاً دون ذكر للرماني.

يضمن هذا التعريف ثلاثة مسائل مهمة اوجزها الرماني فيه، واطال البلاغيون الحديث عنها:

المسألة الاولى: تعريف التشبيه، فقد استخدم الرماني كلمة (العقد) لتكون شاملة لما يذكره بعد ذلك من (حس أو عقل) أو (قول أو نفس)، ولتعبّر عن وظيفة اداة التشبيه أيضاً، إذ هي تعقد المشبه بالمشبه به، كما انها تدل على العلاقة المعقودة بين الصورة التشبيهية والنفس، فالعقد ((هو عقد الكلام أو ربطه واقامة هيئته على صورة تفيد ان احد الشئين شبه بالآخر))⁽⁴⁾.

المسألة الثانية: تتعلق باختلاف وجهات النظر ازاء حسن التشبيه وقوته التي تتبع قوة وجه الشبه أو طبيعة الجمع بين الطرفين من حيث البعد والقرب والوضوح وقد اشرنا إلى شيء من ذلك عند السابقين للرماني⁽⁵⁾.

وفي التعريف يوجز الرماني رأيه في هذه المسألة بقوله: (احد الشئين يسد مسد الآخر) وكلام الرماني يحتمل وجهين:

- **الوجه الأول:** ان قيام احد الطرفين مقام الآخر لا يعني الاتفاق من جميع الوجوه وانما يعني ان الطرفين يسد احدهما مسد الآخر في الصفة أو الصفات المشتركة فقط⁽⁶⁾. وفي ضوء ذلك يكون رأي الرماني هو الاعتماد على قوة العلاقة أو الصفة الصفة المشتركة ووضوحها بين الطرفين، فالجمع بين المتباعدين إذا كان صحيحاً من حيث وجود العلاقة وقويا كان ذلك سبباً في حسن التشبيه⁽⁷⁾، فضلاً عن حس النفس بالطرفين، لذلك نجد الرماني يؤكد على الحس والعقل والنفس في تعريفه

(1) ر/80.

(2) =: تحرير التخبير: 159/1.

(3) =: إعجاز القرآن / 263 - 264.

(4) =: الإعجاز البلاغي / 98.

(5) =: ص من هذه الرسالة.

(6) =: الإعجاز البلاغي / 98.

(7) =: التصوير البياني، محمد ابو موسى / 128.

للتشبيه، وهو ما اكده عبد القاهر الجرجاني بعد ذلك إذ يرى ان التشبيه لا بد ان يقوم على رابطة يقرها العقل وترضاها النفس⁽¹⁾.

- **الوجه الثاني:** وهو ان الرماني في هذه المسألة من انصار ابن طباطبا، إذ ان دلالة هذه العبارة هي ان الاتفاق بين الطرفين كلما ازداد في صفتين أو اكثر اعطى التشبيه قوة وحسنا وهو ما لم يؤيده المبرد وقدامه - كما اوضحنا -، وقد أكد الرماني على ان هذا الاتفاق الذي يصل إلى ان يسد احدهما مسد الآخر يكون في الحس أو العقل ثم اعطى امثلة لذلك بقوله:

((التشبيه الحسي فكماثين وذهبين يقوم احدهما مقام الآخر ونحوه واما التشبيه النفسي فنحو تشبيه قوة زيد بقوة عمرو فالقوة لا تشاهد ولكنها تعلم سادة مسد أخرى فتشبهه))⁽²⁾.

لكن ما اورده ابن رشيق من حديث للرماني عن التشبيه يوضح المسألة اكثر، يقول ابن رشيق: ((والتشبيه والاستعارة جميعا يخرجان الاغمض إلى الاوضح، ويقربان البعيد كما شرط الرماني في كتابه، وهما عنده في باب الاختصار، قال: واعلم ان التشبيه على ضربين: تشبيه حسن وتشبيه قبيح، فالتشبيه الحسن هو الذي يخرج الاغمض إلى الاوضح فيفيد بيانا، والتشبيه القبيح ما كان على خلاف ذلك، قال: وشرح ذلك إنما تقع عليه الحاسة اوضح في الجملة مما لا تقع عليه الحاسة، والمشاهد اوضح من الغائب، فالاول في العقل اوضح من الثاني، والثالث اوضح من الرابع، وما يدركه الانسان من نفسه اوضح مما يعرفه من غيره، والقريب اوضح من البعيد في الجملة، وما قد الف اوضح مما لم يؤلف، وقال في موضع آخر: التشبيه على ضربين والاصل واحد، فاحدهما التقدير والآخر التحقيق، فالذي يأتي على التقدير التشبيه من وجه واحد دون وجه، والذي يأتي على التحقيق التشبيه على الاطلاق وهو التشبيه بالنفس مثل تشبيه الغراب بالغراب))⁽³⁾.

ويبدو ان هذا النص وان لم يرد في النكت - يأتي مكملا لما اورده الرماني من اقسام للتشبيه من جهة وموضحا للتعريف من جهة أخرى ، كما يبين موقفه من مسألة حسن التشبيه وقوته، فهو يؤكد هنا على الوضوح ويعده الشرط الاول لقوة التشبيه وهو ما تؤكد

(1) = اسرار البلاغة / 152.

(2) ر / 80-81.

(3) العدة: 256/1 - 257.

اغراض التشبيه الاربعة عنده⁽¹⁾، كما انه اوضح هنا ان من التشبيه ما يسد مسد آخر واطلق عليه تسمية (التحقيق)، ومنه ما يأتي فيه التشبيه من وجه واحد فيسد مسد آخر في الصفة المشتركة وهو ما اسماه (التقدير)، وهكذا فان كلام الرمانى شامل لكلا الوجهين السابقين، والمهم عنده هو الوضوح وليس تعدد الصفات.

المسألة الثالثة: هي ما تضمنه التعريف من الإشارة إلى الاسس النفسية، فهو من اوائل

الذين اشاروا إليها بعد الجاحظ وابن طباطبا وقدامة - كما مر سابقا -، وتتجسد اشارته إلى ذلك في قوله: (ولا يخلو التشبيه من ان يكون في القول أو في النفس) بعد ان أشار إلى الحس والعقل في التشبيه، وبذلك يستكمل الرمانى حديثه عن الصورة التشبيهية واهميتها فليس الحس وحده هو الذي يجمع بين الطرفين بل النفس أيضاً إذ لها النصيب الاكبر في ذلك، فالشقائق تشبه الثياب المروية بالدم ولكن حال النفس مع الشقائق لا يشبه حالها مع هذه الثياب، وقد جاء تأكيد هذا على الاثر النفسى تمهيدا لما سيعرضه من الصور التشبيهية في القرآن الكريم وبيان اثرها النفسى، لا سيما ان تشكيل المعاني في الصور الحسية - والذي أكد عليه الرمانى - هو مما تستحسنه النفس، وسبب ذلك كما يرى عبد القاهر الجرجاني ان الصور والمحسوسات كانت هي الوسيلة الاولى لادراك الانسان، حيث لم يتسع ذهنه إلى شيء غير ما يراه ويحسه، وببطء شديد اخذت المعرفة من وراء هذه المحسوسات تصل إلى عقل الانسان، ثم بدأ الانسان بجرد المعاني ويستخلصها من الاشياء، وبدأ الادراك الذهني وسيلة ثانية من وسائل المعرفة، ثم جاءت اللغة المجردة وانتزعت الكلمات من الصور والاجسام ولهذا تكمن في اكثر الالفاظ دلالات حسية تعبر عنها اصواتها، فالتعبير عن المعقول بالمحسوس عودة إلى طبيعة اللغة الاولى، إلى اللغة المصورة⁽²⁾.

ومما يوحى به تعريف الرمانى التفريق بين التشبيه بمعناه اللغوي العام، و التشبيه بمعناه البلاغي والذي اطلق عليه (التشبيه البليغ).

(1) = ر/81.

(2) = اسرار البلاغة / 113 وما بعدها، التصوير البياني، محمد ابو موسى / 136.

ولم يفت الرماني ان يؤكد على المعنى وارتباط الصورة التشبيهية به، وذلك في قوله: ((واما العقد في النفس فالاعتقاد لمعنى هذا القول))⁽¹⁾. كما أكد على المعنى خلال تعليقاته على التشبيهات القرآنية التي ذكرها، فقد ادرك ان التشبيه في القرآن الكريم لم يكن هدفا يقصد إليه دون ان يتبع المعنى ويكون جزءا اساسيا تتوقف عليه دلالة الآية، إذ ان التعبير القرآني يميل إلى التصوير لذا نجده كثيرا ما يعبر عن المعقول بالفاظ تدل على المحسوسات لأن تصوير المعاني في صورة المحسوس يزيده تمكنا في النفس وتأثيرا فيها⁽²⁾، فالتشبيه نمط من انماط التصوير القرآني الذي اعجز بلغاء العرب، فكيف إذا لا يكون وجها من وجوه الإعجاز البلاغي، و التشبيه الذي ادركه الرماني بهذا الوصف ليس محسنا خارجا عن اطار المضمون وانما هو جوهر داخل فيه، لذلك كان الارتباط وثيقا بين النفس والمعنى والصورة التشبيهية بعناصرها واركانها الاخرى ليكتمل بذلك الوجه المعجز، فضلا عن ارتباطه بالنظم الذي يرد فيه وهو ما سيتضح من خلال عرضه للشواهد القرآنية.

قسام التشبيه عنده:

لم يكن الرماني في مبحث التشبيه متأثرا باسلافه من حيث التفصيل في فروع التشبيه واقسامه المتعددة التسميات، فقد بقي محافظا على طبيعة منهجه في عرض وجوه الإعجاز البلاغي في نكته، فبعد ان وضع حدا للتشبيه بدأ يفصل القول فيما ضمه التعريف من اقسام، فيشير إلى قسمين:

الأول: التشبيه الحسي.

الثاني: التشبيه النفسي.

ولا شك ان التشبيه الحسي قد سبقه إليه ابن وهب⁽³⁾، و التشبيه النفسي سبقه إليه ابن طباطبا⁽⁴⁾.

يقول الرماني: ((واما التشبيه الحسي فكما بين وذهبين يقوم احدهما مقام الآخر ونحوه، واما التشبيه النفسي فنحو تشبيه قوة زيد بقوة عمرو، فالقوة لا تشاهد ولكنها تعلم

(1) ر 80/.

(2) = من بلاغة القرآن / 65، التعبير البياني، شفيع السيد 78/.

(3) = البرهان في وجوه البيان / 130.

(4) = عيار الشعر / 17-22.

سادة مسد اخرى فتشبهه))⁽¹⁾. ولانه في مقام الشرح والتعليم وعرض مقدمات هذا الوجه من اوجه الإعجاز البلاغي فهو يعيد القول بصيغة اخرى حيث يقول: ((و التشبيه على وجهين: تشبيه شيئين متفقين بانفسهما، وتشبيه شيئين مختلفين لمعنى يجمعهما مشترك بينهما، فالاول كتشبيه الجوهر بالجوهر وتشبيه السواد بالسواد، والثاني كتشبيه الشدة بالموت، والبيان بالسحر الحلال))⁽²⁾. ولا شك ان الاول هو التشبيه الحسي والثاني هو التشبيه النفسي.

وقد نقل ابن ابي الاصبع المصري هذه التقسيمات وزادها وضوحا فذكر ان تشبيه الشيئين المتفقين بانفسهما هو تشبيه حقيقة نحو هذا الدينار كهذا الدينار، وتشبيه الشيئين المختلفين لمعنى يجمعهما مشترك بينهما هو تشبيه مجاز للمبالغة⁽³⁾.

ويتحدث الرمانى عن قسم ثالث للتشبيه هو تشبيه البلاغة إذ يقول: ((و التشبيه البليغ اخراج الاغص إلى الاظهر باداة التشبيه مع حسن التأليف))⁽⁴⁾. وقد نقل ابن ابي الاصبع المصري هذا التعريف أيضاً⁽⁵⁾.

ان ما ذكره الرمانى في التشبيه البليغ يتسم بعمق النظرة ودقة الفكرة وهو اولى بالقبول لانه يتضمن الغاية والهدف فضلا عن شرطه (حسن التأليف) والذي يمكن ان يعد اول إشارة لاقتران التشبيه بالنظم فلا يكون الإعجاز في التشبيه منفصلا عن النظم، وانما لا بد من حسن التأليف لالفاظ الصورة التشبيهية وتلاؤمها مع النظم الذي ترد فيه. وتظهر إشارة الرمانى هذه ادراكه بان جانباً كبيراً من قدرة الصورة التشبيهية في القرآن الكريم على التأثير يعود إلى تقديم المعنى للحواس، وانه يبدأ من المعنوي العقلي وينتهي إلى الحسي العيني، وهكذا استطاع ان يبين ان بلاغة التشبيه قرينة قدرته على تصوير المعنى⁽⁶⁾، وهو تأكيد على ان (روعة المعاني) من اركان الصورة التشبيهية المعجزة.

(1) ر / 80-81.

(2) ر / 81.

(3) =: تحرير التحبير : 159/1.

(4) التشبيه البليغ عند علماء البيان هو ما حذفت منه الاداة ووجه شبه، وسمى كذلك لما فيه من الاختصار والتخيل والتصور. =: معجم المصطلحات البلاغية: 2 / 180.

(5) =: تحرير التحبير: 159/1.

(6) =: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، د. جابر احمد عصفور / 317.

وإذا كانت فكرة التقديم الحسي في التشبيه موجودة عند بعض سابقه امثال الجاحظ وابن وهب وابن طباطبا، فان الرماني هو اول من ربط بين التوضيح وعناصر الحس في التشبيه، وقد اخذ هذه الفكرة كل من جاء بعده من البلاغيين.

ومما يظهر اهمية ما ذكره الرماني في التشبيه البليغ، ما نجده من أثر لذلك عند عبد القاهر الجرجاني إذ يقول: ((ان انس النفوس موقوف على ان تخرجها من خفي إلى جلي))⁽¹⁾، فهو ذات قول الرماني ((اخراج الاغمض إلى الاظهر)) وهكذا فقد كانت نظرة الرماني دقيقة لأنه رأى ان قوة ظهور المشبه به وكثرة تكراره حتى كان ادراكه ادراكا بدهيا ربما كان ذلك، المغزى من التشبيه⁽²⁾، ولذلك فقد قسم التشبيه بعد ذلك بحسب مستويات الادراك، في حين ان الآخرين ربطوا ابتداء التشبيه بكثرة التكرار و اشاروا إلى ان التشبيهات المستمدة من الاشياء الواضحة القريبة تشبيهات نازلة مبتذلة كالتشبيهات التي يكثر دورانها على العيون، والتشبيهات التي تقل رؤيتها أو تأتي على طريق الندرة هي تشبيهات غريبة نادرة بديعة⁽³⁾. والحق ان ذلك لا يسري على التشبيهات القرآنية إذ فيها من الالف والقرب بمقدار ما فيها من القوة والتأثير والفضل، وإذا كان من أهم سمات الصورة التشبيهية (الوضوح والتأثير) فان التشبيهات القرآنية جاءت في صورة تقع دلالتها في القلوب في سرعة وقوة على الرغم من ان المشبه به غالبا مما تألفه العين، مما يؤكد دقة ما أشار إليه الرماني في التشبيه البليغ وكذلك في اوجه التشبيه الاربعة.

ان التشبيهات القرآنية تستمد عناصرها - في الغالب - من الطبيعة، ومما تألفه النفس البشرية، لذلك ((نبه البلاغيون إلى ان صور التشبيه حين تستمد من عناصر مشتركة بين الناس يكون هذا الاستمداد من هذه العناصر احفظ لبقائها وحيوتها وتأثيرها في اجيال الناس والامم))⁽⁴⁾.

أوجه التشبيه عند الرماني:

(1) اسرار البلاغة / 137.

(2) =: التصوير البياني، محمد ابو موسى / 155.

(3) =: اسرار البلاغة / 146 - 147، التصوير البياني، محمد ابو موسى / 153.

(4) التصوير البياني، محمد ابو موسى / 157 - 158.

يترك الرمانى تشبيه الحقيقة ويبدأ بالحديث عن تشبيه البلاغة وهو عنده على اربعة اوجه⁽¹⁾:

الاول: اخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة.

الثانى: اخراج ما لم تجربه عادة إلى ما جرت به عادة.

الثالث: اخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة.

الرابع: اخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة في الصفة.

وتتدرج شواهد التشبيه التي اوردها الرمانى تحت هذه الالوجه الاربعة وهذا التقسيم - كما اشرنا - يمثل النظرة الدقيقة للرمانى في الحكم بحسن التشبيه وقوته والتي ترتبط بقوة ظهور المشبه به ومدى ادراكه فضلاً عن حسن التأليف.

والوجه الاول الذي ذكره، كان ابن وهب قد سبقه إليه إذ أشار إلى تشبيه المعقول بالمحسوس واورد الآية القرآنية التي اوردها الرمانى أيضاً، ولم نجد غير اشارة ابن وهب عند السابقين، إذ لم يتحدثوا عن غرض الصورة التشبيهية وغايتها كما يفعل الرمانى، إذ يفصح خلال حديثه عن الغاية من التشبيه مع بيان اركانه والنظر في الصورة بشكل عام، وفي اجزائها الدقيقة أيضاً، فهو في هذه الالوجه التي ذكرها استطاع أن يبين اثر التشخيص⁽²⁾ في المتلقى، فتشخيص المعانى المجردة في صور حسية في التشبيه يتمثل في اخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، وهو مما يكسب الكلام بيانا لانه يبرز المعنى المجرد شاخصاً جلياً⁽³⁾، فالتشخيص أكثر فعالية وتأثيراً لقرب ادراك الصورة ولانه اقدر على احداث الاستجابة لدى المتلقى.

وقد نقل العسكري هذه الالوجه عن الرمانى بشواهدا وتعليقاتها⁽⁴⁾، كما نقلها ابن ابى الاصبع المصري⁽⁵⁾، ونقلها الزركشى أيضاً⁽⁶⁾. واذا كان نقل هؤلاء العلماء عن الرمانى

(1) = ر / 81.

(2) التشخيص: اضافة صفات انسانية على اشياء جامدة أو افكار مجردة = معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب / 58.

(3) = الاسس النفسية لاساليب البلاغة العربية / 179.

(4) = كتاب الصنائع / 262 - 264.

(5) = تحرير التحبير: 159/1.

(6) = البرهان في علوم القرآن: 421/3 - 422.

واضحاً جلياً فإن الشيخ عبد القاهر الجرجاني أفاد أيضاً مما عرضه الرماني في التشبيه، ويظهر ذلك جلياً في الموازنة الآتية:

يقول عبد القاهر: ((إن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفي إلى جلي))⁽¹⁾. وهو ذات قول الرماني ((إخراج الاغمض إلى الاظهر))⁽²⁾.

ويقول الجرجاني ((نحو أن تنقلها عن العقل إلى الاحساس))⁽³⁾، وهو ذات قول الرماني ((إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه))⁽⁴⁾.

ويقول الجرجاني: ((وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع))⁽⁵⁾، وعن ذلك قال الرماني ((إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة))⁽⁶⁾.

وهكذا تظهر هذه النصوص جانباً من أثر الرماني في من جاء بعده من البلاغيين، وفي ضوء ذلك تتجلى عظمة هذا التراث البلاغي الذي أوجزه الرماني بالفاظ يسيرة تنطوي على معانٍ غزيرة أفاد منها البلاغيون بعده، وستتضح دقة الأوجه الأربعة التي ذكرها من خلال عرض الشواهد وتحليلها والنظر في تعليقاته عليها، للوصول إلى رأى الرماني في التشبيه بوصفه وجهاً من وجوه الإعجاز البلاغي، واستشفاف جوانب من بلاغة الصورة التشبيهية المعجزة في القرآن الكريم.

شواهد التشبيه عند الرماني:

تتوزع شواهد التشبيه القرآني عند الرماني على الأوجه الأربعة التي ذكرها، وحين يضع الرماني (إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة) في صدارة هذه الأوجه، فهذا يعني أنه المعيار الأول في جودة التشبيه عنده، والبادي أن الرماني قد نوع في عرض الشواهد القرآنية وكان دقيقاً في توزيعها على الأوجه الأربعة، مبيناً ما تضمه من البيان المعجز، فإعجاز القرآن خالد وليس يقتصر على عصر معين، وتشترك الشواهد في العناصر التي غالباً ما تستمد من الطبيعة لتبقى المعجزة أبدية لكل العصور، وليظل التحدي قائماً إلى ما شاء الله، وليرى كل جيل ألواناً من الإعجاز يدركها بما أوتي من علم ومعرفة.

(1) أسرار البلاغة / 137.

(2) ر / 81.

(3) أسرار البلاغة / 137.

(4) ر / 81.

(5) أسرار البلاغة / 137.

(6) ر / 81.

وحين يستمد التشبيه عناصر من الطبيعة فإنه يهدف إلى أن يكون مؤثراً في النفوس والقلوب، فالقران الكريم يتخذ من طبيعته ميداناً يقتبس منها صور تشبيهاته، فمن النبات يختار (إعجاز النخل) ومن الحيوان (العنكبوت والكلب والحمار) ومن الجمد (السراب والرماد والفخار). والتعبير القرآني في كل ذلك يعنى باقتراب الصورة من النفس وشدة وضوحها وتأثيرها، ومن ثم فقد أكد الرماني على جانبي (الوضوح والتأثير) لانهما غاية التشبيه وغرضه⁽¹⁾. وسنقف مع شواهد التشبيه عند الرماني معتمدين - في التحليل - مبدأ الاختيار بحسب عناصر الطبيعة (النبات والحيوان والجمد)، مع الإشارة إلى ماتضمنته تعليقاته على الشواهد الأخرى وأثرها في بيان الإعجاز البلاغي في التشبيه، واستشفاف روعة المعاني وجمال الصورة التشبيهية وأركانها في الشواهد الأخرى.

أولاً: اخراج مالاتقع عليه الحاسة إلى ماتقع عليه:

- من ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ جِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾⁽²⁾ يقول الرماني: ((فهذا بيان قد اخرج مالاتقع عليه الحاسة إلى ماتقع عليه الحاسة وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة، ولو قيل يحسبه الرائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغاً وابلغ منه لفظ القرآن، لأن الظمان أشد حرصاً عليه وتعلق قلب به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار - نعوذ بالله من هذه الحال - وتشبيه أعمال الكافرين بالسراب من حسن التشبيه فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة وصحة الدلالة))⁽³⁾.

ومن خلال هذا العرض يتجلى جزء من المهاد المعرفي لأبي الحسن في تحليل الصورة التشبيهية واستنطاق الفاظها والاحاطة بأجزائها، فقد بين فيها ركني التشبيه وهما (مالاتقع عليه الحاسة وما تقع عليه الحاسة)، والرماني ينظر إلى ما في التشبيه من عنصر البيان والكشف، فالمعنى الذهني ماثل في صورة حية مكتملة الأجزاء، ويبين الرماني وجه الشبه أيضاً، فالصفة المشتركة التي تجمع الطرفين هي (بطلان المتوهم مع شدة الحاجة

(1) = من بلاغة القرآن / 190، فكرة النظم بين وجوه الإعجاز / 243.

(2) سورة النور: 39.

(3) ر / 82.

وعظم الفاقة)، ولا يكفي الرماني بذلك، بل يزيد على ما عهدناه عند سابقه فينظر في العناصر التي تتكون منها الصورة فيجلى بذلك دقة اختيار التعبير القرآني للالفاظ وتتمثل هذه النظرة الفاحصة إلى تلك العناصر بموازنة لفظة (الرائي) مع (الظمان)، فهو لا ينظر إلى الصورة فقط وإنما إلى دقائقها ونظمها، ومن خلال هذه الموازنة ولاجلها يدخل الرماني إلى اعماق هذه العناصر وسبر اغوار الالفاظ ليتجلى الاثر النفسي لعناصر الصورة التشبيهية ويتمثل ذلك بقوله (لأن الظمان اشد حرصا عليه وتعلق قلب به) كما يتجلى ذلك في (صحة الدلالة) التي أشار إليها، فالتشبيه ليس نمطا من انماط التصوير فحسب إنما هو نوع من الخطاب الوجداني الذي يهز القلوب بتجسيد المعنى الذهني في صورة محسوسة، فبيان خيبة الظمان المحتاج بشدة إلى الماء وخسرانه هو خطاب ليس لهؤلاء الكافرين الذين ظنوا لاعمالهم نفعا فحسب، وإنما هو خطاب للنفس البشرية بالإمتثال لامر الله وذم طول الامل وترك الاكتفاء بقليل الاعمال التي يظن انها نافعة ثم يعمد الرماني إلى ربط اجزاء الصورة حتى النهاية وذلك في قوله (ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره الى عذاب الابد في النار)، ويختتم تحليله الموجز بالإشارة إلى ان تشبيه اعمال الكافرين بالسراب هو من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن (حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة وصحة الدلالة)، ويبدو انه اراد القول ان لاكمال الصورة التشبيهية مع هذه العناصر كان التشبيه من وجوه الإعجاز البلاغي، ولا شك ان الإشارة إلى (النظم) هنا تشير بوضوح إلى ان الإعجاز عند الرماني ليس في موضع التشبيه فحسب، وإنما هو باجتماع الاركان التي أشار إليها جميعا، فهو لا ينظر إلى جمال التشبيه وبلاغته نظرة منفصلة عن بقية اجزاء الكلام، وقد اشترط قبل ذلك في التشبيه البليغ (حسن التأليف)، فالتشبيه لا تظهر قيمته التعبيرية إذا كان مبتورا عن بقية اجزاء الكلام⁽¹⁾.

وتمثل (عذوبة اللفظ) ركنا آخر من هذه الاركان يسهم في قوة التشبيه وروعته، وتعتبر (كثرة الفائدة) و (صحة الدلالة) عن اثر تشبيه المعنوي بالحسي، إذ يكسب التشبيه قوة ويضاعف من تأثيره في النفوس، لأن الاشياء المحسوسة مأنوسة مألوفة لدى النفس البشرية⁽²⁾، فالخطاب الوجداني هنا ليس خطابا مباشرا، وإنما هو تصوير لحال هؤلاء

(1) =: اثر النحاة في البحث البلاغي /248.

(2) =: التعبير البياني /78.

الكافرين وخيبتهم، ولنا ان نتدبر ما في الآية من دقائق تحرك مشاعرنا فنذكر ان ذلك ليس تصويراً فقط وإنما هو ترهيب بأسلوب التصوير التشبيهي، ولا شك ان هناك فرقاً - من حيث التأثير - بين الأساليب فالمعاني التي تفيض بها الاحداث والصور اغزر وابين وأقوى تأثيراً⁽¹⁾، وعن كل ذلك عبر الرماني بقوله (كثرة الفائدة وصحة الدلالة).

وفي ضوء ذلك يتضح لنا منهج الرماني في عرض شواهد التشبيه وتحليلها، فهو يوضح اركان التشبيه، ويبرز غرضه وفائدته، وينظر إلى الصورة التشبيهية موحدة مكتملة الاجزاء، وينظر إليها من حيث الصياغة والتركيب مجلياً بذلك احدى خصائص التشبيه في القرآن الكريم وهي اختيار الالفاظ الدقيقة المعبرة الموحية⁽²⁾.

ولتجلية البلاغة القرآنية المعجزة، نتدبر الفاظ الآية، ونقف امام هذا المشهد الذي يصور اعمال الكافرين وهم يظنون انها تنفعهم يوم القيامة كالسراب، فتتعقب انظارنا رجلاً مجهداً اضناه المسير وذوى من شدة العطش حتى تجمعت كل متع الحياة وملأها في حفنة ماء يبيل بها ريقه، فبدا له السراب وظنه ماء، فهرع إليه وراح يؤمل النفس ويلهث جاهداً للوصول إليه، غافلاً عما ينتظره، فبذل ما بقي له من قواه المنهكة حتى إذا بلغ موضع الماء الموهوم لم يجده شيئاً، وهكذا الكافرون، فيا لخيبتهم وخسرانهم، فقد غرهم طول الامل وقلة العمل، وهكذا يتحرك المعنى الذهني في صورة حية تستمد عناصرها من الطبيعة، وتكتمل اجزاؤها من حدث وشخص ومعاناة ومفاجأة ونتيجة وهدف.

ونقف اولاً عند لفظ المشبه به (سراب) والتي جاءت بصيغة النكرة لتوحي بقلته، فهو ضئيل تافه، ورغم ذلك فقد تعلق به هذا الظمآن كما يتعلق الكافر بعمله القليل الضئيل المشوب بالشرك، وتوحي هذه اللفظة أيضاً بجو الصورة التشبيهية، فالحرارة شديدة لأن السراب لا يكون إلا وقت الظهيرة، وقد جاءت اداة التشبيه لتقوية دلالة لفظة (سراب) - فضلاً عن وظيفتها الاساسية - فقد جعلت (الكاف) هذه الاعمال في مرتبة ادنى من مرتبة السراب⁽³⁾، وفي ذلك استخفاف بها واذا كان السراب لا يظهر إلا على الارض المنبسطة الخالية من النبات فان التعبير القرآني لا يترك ذلك وإنما يذكره بلفظه (بقية) ولذكرها هنا دلالة اخرى وهي التقديم لوصف حال (الظمآن) ومكانه، وهو في وسط صحراء قاحلة لا

(1) =: التصوير البياني، محمد ابو موسى /7.

(2) =: من بلاغة القرآن /208.

(3) =: الإعجاز البلاغي /103.

نبت فيها ولا ماء وليس لها القدرة على الاحتفاظ بالماء، ولها دلالة أخرى ترتبط بوصف حال (الكافرين) فهم في الدنيا كأنهم في صحراء أيضاً فلا يروي النفس البشرية إلا عمل الخير وطاعة الله، وفي اللفظة تصغير لشأن الدنيا وملذاتها وشهواتها فهي كالصحراء، وما فيها من الملذات كالسراب أيضاً، ووصف السراب انه (بقية) يوحي أيضاً بنتيجة متقدمة لما سيجده (الظمان) فلا احتمال لأن يكون هذا السراب ماءً حقاً لانه (بقية) ولا احتمال لأن يكون لأعمال الكافرين نفع أيضاً. أما لفظة (يحسبه) فقد اؤثرت هنا على (يظنه) لأن ((الظن ضرب من الاعتقاد وقد يكون حساباً ليس باعتقاد))⁽¹⁾، وقد اعتقد الكافرون ان اعمالهم ستنتفعهم، كما اعتقد الظمان ان السراب نافع، فهو حسابان مليء بالاعتقاد واليقين الموهوم، وهكذا صورت اللفظة ما بداخلهم من مشاعر نفسية في ذلك الموقف. ولفظة (الظمان) التي وازن الرماني بينها وبين (الراني) فإشار إلى ان (الظمان) ابغ (لانه اشد حرصاً عليه وتعلق قلب به) فضلاً عن الصيغة التي جاءت بها فهي تدل على الامتلاء بالوصف إلى الحد الاقصى فهو الممتلئ ضمّاً مع حرارة الجوف⁽²⁾. فهي مما يزيد الصورة روعة ودقة في الوصف، إذ تتجلى بذلك مشاعر هذا الظمان في وسط صحراء لاهبة يحسب سربها (ماء) هكذا بصيغة النكرة لتفيد بانه يتلف إلى ماء، مهما يكن قليلاً، فيسرع نحوه، يحث الخطى، ويؤمل النفس، ويزداد الجهد والتعب والاعياء، يظن - جهلاً - انه سينتفع، وهكذا الكافر واعماله.

ويعلن التعبير القرآني نهاية رحلة الظمان الشاقة ونتيجتها، فتأتي (حتى) التي تفيد الغاية وهي هنا حرف ابتداء لدخولها على (إذا)⁽³⁾، وتقترن الغاية التي وصل إليها بالمفاجأة التي ينبئ باقترابها الحرف (إذا) الذي جعل العدم جواباً للسعي ونهاية للمعاناة الطويلة، ثم لفظة (جاءه) تفيد ان المجيء كان وسيلة للقصد ومن أي وجه كان⁽⁴⁾، فلم يقل (وصله) أو (دخله) أو (اتاه)، والهاء فيها يحتمل ان تعود على السراب أو على العمل، و الأرجح على العمل لأن الضمير في عنده عائد على العمل. و يصدم الظمان بعد هذا الجهد بالمفاجأة: (لم يجده شيئاً)، فذكر الضمير (الهاء) الذي يعود على السراب قد نص على الامل المنشود

(1) الفروق اللغوية /79.

(2) = معاني الانبياء في العربية /92.

(3) = المحرر الوجيز: 134/7.

(4) = الفروق اللغوية /252.

وصيره عدما فضلا عن ان وقوع كلمة (شيئا) مفعولا به لـ (لم يجده) جعلته عدما مطلقا و في ذلك ابراز للمغزى و خيبة للامل، و شئ آخر في هذه الهاء و هو تهئية الكلام لقوله بعد ذلك (ووجد الله عنده) فلو قال (لم يجد شيئا") بدون الهاء لكان متناقضا مع قوله (ووجد الله)⁽¹⁾.

و لم تنته الرحلة بعد، فان لم يجد الكافرون نفعا لاعمالهم التي هي كالسراب، فانهم سيجدون الحساب و العقاب، ففي قوله (وجد الله) رهبة تخشع لها القلوب و الابدان، والاصل وجد وعد الله بالجزاء و العذاب⁽²⁾، وهنا تستكمل قوة المفاجأة و هول الصدمة، فلم تكن النتيجة خيبة وخسرانا فحسب، وانما عذاباً وعقاباً جاءت الفاء في قوله (فوفاه حسابه) لتعبر عن سرعة نزول العذاب، ولذلك عقب بقوله (والله سريع الحساب)، ويستكمل هذا الترهيب المفزع المروع باسناد توفية الحساب إلى ضمير ذي الجلال والاكرام مما يوحي بشدة الغضب و هول العقاب الذي سيناله الكافر، ذلك العقاب الذي لا يخرج عن حد العدل⁽³⁾، والذي تشير إليه لفظة (حسابه) فهو حساب دقيق رغم سرعة العذاب وشدة الغضب و هول الموقف. وهكذا ننظر إلى الصورة التشبيهية في القرآن الكريم جملة وتفصيلا، نتدبر الفاظها فنظهر خوافي المعاني واسرارها من نظم الكلمات، ونتذوق روعتها تذوقا نعي معه ما اشار إليه الرمانى من (حسن النظم و عذوبة اللفظ وكثرة الفائدة وصحة الدلالة)، فهذه اربع يمكن ان نتخذها منطلقا في تحليل التشبيه واستشفاف بلاغته.

ونقف مع تحليل الرمانى للشواهد الاخرى في هذا الضرب، من ذلك قوله تعالى:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الصَّلَٰلُ الْبَعِيدُ﴾⁽⁴⁾، يقول الرمانى: ((فهذا بيان قد اخرج مالا تقع عليه

الحاسة إلى ماتقع عليه، فقد اجتمع المشبه والمشبه به في الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك لما فات، وفي ذلك الحسرة العظيمة والموعظة البليغة))⁽⁵⁾. فالرمانى يبين طرفي التشبيه ووجه الشبه، ونلاحظ انه اورد تشبيه اعمال الكافرين بالرماد بعد تشبيهها بالسراب

(1) =: الإعجاز البلاغى/ 103.

(2) =: الجامع لاحكام القرآن: 283/12.

(3) =: الإعجاز البلاغى/ 104.

(4) سورة ابراهيم: 18.

(5) ر / 82.

وكلاهما من عناصر الطبيعية مع اتحاد المشبه، ولكنه ابدع في استخراج الصفة المشتركة التي تجمع الطرفين في كل صورة، فقد ادرك اختلاف الصورة الاولى عن الثانية، إذ تجلي الاولى اللفة وشدة الحاجة إلى الانتفاع بالاعمال ثم الخيبة والمفاجأة والحساب، لذلك كان التعبير القرآني دقيقاً في التعبير عن هذه المعاني بلفظتي (الظمان) و (السراب)، أما الصورة الثانية فتجلي عدم النفع لآعمال الكافرين لأنها تتبدد هباءً وتضيع، ولذلك استخدم التعبير القرآني (الرماد) و

(الريح) و (اليوم العاصف) وكلها تؤكد معنى الضياع⁽¹⁾. وقد ادرك الرمانى ذلك فقال في الاولى ((وقد اجتمعاً في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة))⁽²⁾، وقال في الثانية ((وقد اجتمع المشبه والمشبّه به في الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك))⁽³⁾، ويظهر الرمانى غرض التشبيه بقوله ((وفي ذلك الحسرة العظيمة والموعظة البليغة))⁽⁴⁾، وتتمثل الحسرة بالضياع الذي جسده الفاظ الصورة، ويقابلها ضياع اعمال الكافرين إذ لا نفع لها، فضلاً عن العجز عن الاستدراك في كلا الطرفين، أما (الموعظة البليغة) فهي الاثر النفسى الذي تجسده حركة المشاعر وامثال الوجدان والخشوع لاوامر الله ﷻ، ولا شك ان الموعظة في كثير من المعاني المجسدة باحداث مصورة تكون ابلغ واقوى تأثيراً مما لو كانت باساليب اخرى، فلم يكن عرض المعاني في التشبيه بعناصر البيئة المحسوسة والمألوفة غرضاً في نفسه ((وانما كان وسيلة لايضاح طريق الهداية والارشاد باثارة المقارنة والحث على التأمل لنقوم النفوس الطيبة النقية بوعدها بالثواب.. والعنيدة العصية بوعيدها بالعذاب والعقاب))⁽⁵⁾، فلصورة الرماد الذي تشتد به الريح في يوم عاصف تأثير بالغ وتجسيد حي لمعنى الضياع فضلاً عن الدلالة على الاحتراق والخفة وقلة الشأن، لا سيما ان الريح قد (اشتدت به) فهذه الباء صورت الريح وقد اخذته في اتجاهات مختلفة وبعيدة ووصف اليوم بانه عاصف على سبيل المجاز العقلي - والعصف للريح - يشعر بعموم الوصف وشموله⁽⁶⁾. من هنا نجد ان هذه التشبيهات جاءت متسقة مع الغرض الذي

(1) = الإعجاز البلاغى / 105.

(2) ر / 82.

(3) ر / 82.

(4) ر / 82.

(5) الشبيهات القرآنية والبيئة العربية، د. ابتسام مرهون الصفار / 11-12.

(6) = من اسرار التعبير القرآنى / 21.

سبقت من اجله، وفي ضوء ذلك تتجلى خصيصة اخرى من خصائص التشبيه القرآني وهي التلاؤم في تشبيه الشيء الواحد - وهو هنا اعمال الكافرين - باشياء متعددة، كما تتجلى خصيصة اخرى تكمن في الفائدة التي أشار إليها الرمانى وهي التأثير في النفس من خلال أسلوب الترهيب في عرض الصور التشبيهية وقد عبر عنها بقوله (الحسرة العظيمة والموعظة البليغة) وكأنه يتحسس دواخل النفس ويسمع تزايد نبضات القلوب اثر توالي احداث الصورة بالفاظها المتلائمة والمجسدة للمعاني الذهنية بصورة حية مألوفة، فوضع التشبيه وجهها من وجوه الإعجاز البلاغى لانه ادرك ما وراءه من تأملات تسبح فيها العاطفة والعقل معا ((فليس التشبيه صورة شكلية جامدة وانما هو نبض وحركة وتصوير وانفعال واشارة شعورية))⁽¹⁾.

- ومن شواهد في هذا الضرب، قوله تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَاسْلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَنُكَلِّمَهُ ءَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْهُ مَنَلَهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثَ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثَ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا ءَايَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٧٦﴾﴾⁽²⁾، يقول الرمانى: ((فهذا بيان قد اخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه وقد اجتمعا في ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير وفي التخسيس، فالكلب لا يطيعك في ترك اللهث حملت عليه أو تركته كذلك الكافر لا يطيع بالايمان على رفق ولا على عنف وهذا يدل على حكمة الله ﷻ في انه لا يمنع اللطف))⁽³⁾.

وهكذا يبدع الرمانى في بيان وجه الشبه، فصفة هذا الضال هي مثل في الخسة والضعفة كصفة الكلب في اخس احواله واذلهاء، وتتقابل اجزاء هذا التشبيه التمثيلي (المركب) بانه يشبه الضال بالكلب، ويشبه شقاؤه واضطراب امره في فترة الكتاب عن الدين بلهث الكلب في حال تركه، ويشبه شقاؤه في اعراضه عن الحق عند مجيئه يلهث الكلب في حالة طرده⁽⁴⁾، وفي هذا التعدد يتجلى جانب من الإعجاز البلاغى في الصورة التشبيهية، وقد عبر الرمانى عن ذلك بقوله (وقد اجتمعا في ترك الطاعة على وجه من

(1) بلاغة القرآن بين الفن والتاريخ 91/.

(2) سورة الاعراف: 175 - 176.

(3) ر 82/.

(4) =: التحريز والتنوير: 178/9.

وجوه التدبير) ثم عبر عن الغرض الآخر من هذا التشبيه وهو اظهار خسة المشبه وحقارته بقوله (وفي التخصيس) وقد سبقه في اظهار الوجه الاول لهذا التشبيه الجاحظ⁽¹⁾. ولكن الرمانى صور لنا من دخائل النفس الانسانية والحيوانية واثار إلى انكشاف المعنى الذهني عن طريق الصورة الحسية، فليس هناك حيوان تصلح حالته بالتشبيه في هذا السياق غير الكلب اللاهث. ونلاحظ كيف استدل الرمانى من خلال تحليله للصورة التشبيهية هذه على امتناع الكافر عن الايمان بارادته لا بالاجبار - وهو رأى اعتزالي - فذكر ان الله تعالى لا يمنع اللطف فقد وهبه الآيات ولكنه انسلخ منها بارادته الحرة.

- ومن شواهد هذا الضرب أيضاً قوله تعالى: ﴿لَمْ دَعُوهُ الْحَقُّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبْسِطٍ كَفَّيٍّ إِلَى الْمَاءِ لِيَلْبَغُواهُ وَمَا هُوَ بِلَاقِيهِمْ وَمَادُعَاهُ الْكَافِرِينَ إِلَّا فِي ضَلَالٍ﴾⁽²⁾. يقول الرمانى: ((فهذا بيان قد اخرج مالاتقع عليه الحاسة إلى ماتقع عليه، وقد اجتمعا في الحاجة إلى نيل المنفعة، والحسرة بما يفوت من درك الطلبة، وفي ذلك الزجر عن الدعاء إلا الله ﷻ الذي يملك النفع والضرر، ولا يضيع عنده مثقال الذرة))⁽³⁾، فهو يبين وجه الشبه بين الطرفين وهو الحاجة إلى نيل المنفعة، وليس ذلك فحسب، وانما يصور لنا دخائل النفس الانسانية والتي تتمثل - في طرفي التشبيه - بمشاعر الحسرة والندم لعدم ادراك المطلوب، بل هو يعرض لنا الجانب الوظيفي للصورة التشبيهية، فهي نوع من الخطاب الوجداني عن طريق عرض (الاشراك) في مشهد تمثيلي يتجسد فيه المعنوي بصورة حسية حية متحركة مكتملة الاركان فيها الحدث والشخصية والحركة والهدف والنتيجة، وهكذا تكتمل الصورة التي تحس بها النفس ويدركها الوجدان فتحدث اثرها في نفوس المخاطبين، وقد عبر الرمانى عن كل ذلك بقوله: (وفي ذلك الزجر عن الدعاء إلا الله ﷻ الذي يملك النفع والضرر)، فقد ادرك ان التشبيه القرآني ليس مجرد رسم الصور الجميلة أو عقد بين طرفين يشتركان في صفة أو صفات متعددة، وانما له هدفه وغايته وهو أسلوب من أساليب الخطاب والدعوة في القرآن الكريم، وادرك الرمانى هذه السمة البارزة للتشبيه وهي انه يعمل على تمثيل الغائب حتى يصبح حاضرا وتقريب البعيد النائي حتى يصير قريبا دانيا⁽⁴⁾.

(1) =: الحيوان: 17/2.

(2) سورة الرعد: 14.

(3) ر/83.

(4) =: من بلاغة القرآن /208.

ثانياً: اخراج مالم تجر به العادة إلى ما قد جرت به:

- من شواهد هذا الضرب قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي يَوْمٍ نَحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ ۝١٩ تَنَزَّعُ النَّاسُ ظُلُمَاتُهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مَّنْقَعٍ ۝٢٠ ﴾ (1).

يتلون التعبير القرآني في عرض أسلوب التهيب، فتارة يكون بالوعيد، وتارة يكون بالزجر والتحذير، وتارة بعرض مشاهد القيامة واحوال الكافرين فيها، وهنا نجد لونا آخر، وهو عرض مصارع الغابرين ممن لم يتبعوا الرسل فحق عليهم العذاب. فالآية تحكي عذاب قوم هود ونهائيتهم، تلك النهاية التي كانت خرقاً للمعهودات، فلا بد إذاً من عرضها بنمط يصورها تصويراً دقيقاً ويقرب ذلك الحدث المروع إلى الازدهان والنفوس، فكان التشبيه وسليلاً وليس غاية، إذ لم يعهد العرب في زمن الرسول ﷺ مثل هذه الريح، فهو أمر لم تجر به عادة فلا بد من اخراجه إلى ما قد جرت به عادة واصبح مألوفاً ليتحقق الهدف من وراء ذلك، ولم يكن مما عهد يصلح ان يكون مشبهاً به لحال هؤلاء الكافرين في ذلك اليوم إلا مشهد إعجاز النخل المنقعر، وهو مشهد مألوف عند العرب.

ونتدبر الفاظ الآية لتتجلى - من خلال النظر في عناصر الصورة - بعض خصائص الصورة التشبيهية في التعبير القرآني.

تبدأ الآية بداية ترتعد لها القلوب وتخشع لها الابدان، فالله تعالى نسب الفعل لذاته، فهي نسبة تنبيء بشدة الغضب والسخط على هؤلاء، فالارسال هنا ارسال جبار مقتدر، ولفظة (عليهم) تدل على ان الارسال كان يتمكن، وتدل أيضاً على الشمول إذ شملتهم جميعاً حتى لم يبق منهم نسمة⁽²⁾، ثم لفظة (ريحا) بصيغة النكرة تدل على الكثرة والتعظيم⁽³⁾، وقد وصفت هذه الريح بانها (صرصرا)، والصر هي الشديدة البرودة، ولا شك ان لجرس هذه اللفظة إحياء مميزاً، فالتكرار فيها يفيد مضاعفة المعنى⁽⁴⁾، مما يجلي إحدى سمات التلاؤم في التعبير القرآني، ويصف القرآن هذه الريح بانها (في يوم نحس مستمر)، فقد يكون التذكير هنا لاغفال جذب الانتباه إلى الزمن بل تركيزه نحو الحدث وعظمته، فهو يوم قد ((استمر عليهم ودام حتى اهلكهم.... ويجوز ان يريد بالمستمر الشديدة المراجعة

(1) سورة القمر: من 19-20.

(2) =: الكشف: 39/4.

(3) =: لغة القرآن الكريم / 341.

(4) =: الإعجاز البلاغي / 109.

والبشاعة⁽¹⁾، فالمستمر أكثر مرارة من (المر) ففي زيادة المبنى زيادة المعنى، بل يدل على الغاية في المرارة إلى حد المنتهى.

وثمة ملحظ آخر يتعلق أيضاً بالبناء الصوتي إذ للفاصلة دور في رسم الصورة وملاحها، فحرف (راء) بترده وتكراره في (صرصرا) و (مستمر) و (منقعر) يوحي بشدة تلك الريح وتردها عليهم من كل جانب، وتشير لفظة (تنزع) إلى معاناة القوم في مقاومة الريح والتشبث بالبقاء⁽²⁾، فضلا عن ايحائها بالغضب والقوة معا. وثمة ملحظ آخر في هذه اللفظة، ففي اللغة يقال نازعت النفس إلى كذا نزاعا أي اشتاقت⁽³⁾، والريح هنا هي التي (تنزع) فكأنها قد اشتاقت إلى عذابهم وهلاكهم، وفي ذلك غاية الدقة في التعبير القرآني، فضلا عن انها جاءت بصيغة المضارع - على الرغم من ان الحدث قد مضى - لتدل على ان النزاع قد استمر فيهم حتى اهلكهم، ولتقريب الصورة للمتلقي ليعيش هذه اللحظات باحداثها.

ونصل إلى التشبيه بعد هذا التحليل لسياقه، فتحليل السياق امر ضروري ((لأن الترابط بين الخصائص ليوضح بعضها بعضا مهم جدا، ودراسة الصياغة ودلالات التراكيب ينبغي ان تكون مقدمة لدراسة كل صورة من صور البيان لانها هي الخطوط التي تتكون منها هذه الصور))⁽⁴⁾. فالاداة التي تربط الطرفين هي (كأنهم) وهي ((هنا في موضع الحال))⁽⁵⁾، ويختار التعبير القرآني جزءا من الطبيعة مألوفاً ليقرب ما هو غير مألوف من الادراك، فكان المشبه به (أعجاز نخل منقعر)، وتتجلى دقة الاختيار في انها ((أعجاز فقط لا فروع ولا اغصان، قد انقطع عنها كل ما كان متصلا بها في الحياة))⁽⁶⁾، فضلا عن قرب الشبه بينها وبين هؤلاء لا سيما وان القرآن قد وصفهم بطول القامة في قوله تعالى: ﴿وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَضَاطَةً﴾⁽⁷⁾، كما انها مما يستوي فيها المذكر والمؤنث⁽⁸⁾ فتكون شاملة للمشبه فضلا عن انها بصيغة الجمع، وفي التنكير دلالة على بقاء بعض النخل حيا واقفا

(1) الكشف: 39/4.

(2) = الإعجاز البلاغي/ 109.

(3) = مقاييس اللغة: 415/5 مادة (نزع)، وتاج اللغة وصحاح العربية: 1289/3 مادة (نزع).

(4) التصوير البياني، محمد ابو موسى/ 55-56.

(5) الجمان في تشبيهات القرآن، لابن نايقا البغدادي/ 31.

(6) التشبيهات القرآنية والبيئة العربية/ 162.

(7) سورة الاعراف: من 69.

(8) = تاج اللغة وصحاح العربية: 883/3 مادة (عجز).

وان بيوتهم ظلت سليمة بدليل قوله تعالى: ﴿فَأَصْبَحُوا لَا يَرَى إِلَّا مَسَكِنَهُمْ﴾⁽¹⁾، والصورة المألوفة هي بقاء بعض النخل وسقوط بعضه⁽²⁾، وقد جاءت الصفة على التذكير بالحمل على اللفظ (النخل) ولو حملت على المعنى لجاءت مؤنثة⁽³⁾، و(المنقعر) المنقلع من أصله⁽⁴⁾، والملقى على الأرض، وفي ذلك إشارة إلى انهم استئصلوا بهذا العذاب. ويوضح الرماني اركان هذه الصورة التشبيهية بإيجازه المعهود إذ يقول ((وهذا بيان قد اخرج مالم تجر به عادة إلى ما قد جرت به، وقد اجتمعا في قلع الريح لهما، واهلاكها اياهما))⁽⁵⁾، وفي بيان الجانب الوظيفي للتشبيه وغايته يقول ((وفي ذلك الآية الدالة على عظيم القدرة والتخويف من تعجيل العقوبة))⁽⁶⁾، وهكذا يوضح الرماني هدف التشبيه وغايته، ويحاول دائماً اظهار الاثر النفسي وقوة مخاطبة الوجدان من خلال تنوع الاسلوب القرآني.

- ومن شواهد هذا الضرب أيضاً قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَنقَضْنَا الْجِبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظِلَّةٌ﴾⁽⁷⁾، يقول الرماني: ((وقد اجتمعا في معنى الارتفاع في الصورة))⁽⁸⁾ ويؤكد على اظهار غاية التشبيه بقوله ((وفيه اعظم الآية لمن فكر في مقدورات الله تعالى عند مشاهدته لذلك أو عمله به ليطلب الفوز من قبله، ونيل المنافع بطاعته))⁽⁹⁾، وهكذا يؤكد الرماني أن المشبه قد قد انتقل من الغرابة والغموض إلى الالف والوضوح، إذ لم تعهد النفس البشرية رؤية جبل يقتلع من مكانه ويرفع فوق رؤوس القوم، فهي صورة لم تجربها عادة، فلذلك جاء التشبيه بالظلة - وهو الامر المألوف دائماً - ليتحقق الوضوح اولا (باخراج مالم تجربه عاده إلى ما قد جرت به)، والتاثير ثانيا (لما في الآية من عظيم القدرة الالهية). واذا كان الرماني في هذه الشواهد ينظر إلى الصورة بوصفها وحدة متكاملة فيما توحى به من جلائل المعاني ولا ينظر احيانا إلى النسق في النظم فانه قد اعطانا نموذجا للنظر في الصياغة وذلك في تحليله لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَاقًّا إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا

(1) سورة الاحقاف: من 25.

(2) = من أساليب البيان في القرآن الكريم، محمد علي ابو حمدة / 72.

(3) = الكشف: 39/4.

(4) = ل: 109/5 مادة (قعر)، الجامع لاحكام القرآن: 37/17.

(5) ر / 83.

(6) ر / 83.

(7) سورة الاعراف: من 171.

(8) ر / 83.

(9) ر / 83.

(1) فقد كان مدركا لهذا الجانب واكتفى بما أشار إليه هناك وأوجر في تحليلاته الاخرى، فلا يمكن ان يعد ذلك مأخذاً عليه كما المح إلى ذلك الدكتور فتحي احمد عامر⁽²⁾. وهكذا نجده أيضاً في تحليله لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَلٍّ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْطَطَ بِهِ بَثًّا أَلَأَرْضٍ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُوا عَلَىهَا أُنْزِلْنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ﴾⁽³⁾، يقول الرمانى: ((هذا بيان قد اخرج مالم تجربته عادة إلى ماقد جرت به وقد اجتمع المشبه والمشبّه به في الزينة والبهجة ثم الهلاك بعده))⁽⁴⁾، وعن وظيفة هذا التشبيه يقول: ((وفي ذلك العبرة لمن اعتبر، والموعظة لمن تفكر في ان كل فان حقير وان طالعت مدته وصغير وان كبر قدره))⁽⁵⁾.

- ويورد الرمانى شاهدا آخر لا يختلف كثيرا عن الشاهد السابق وهو قوله تعالى:

﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَهَوٌّ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَكِبَارٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ بِنَائِهِ ثُمَّ يَسِيحُ فَرَنَّهُ مُمْصِرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا﴾⁽⁶⁾، يقول الرمانى: ((وقد اجتمعا في شدة الاعجاب ثم في التغير بالانقلاب، وفي ذلك الاحتقار للعالمية والتحذير من الاغترار بها والسكون إليها))⁽⁷⁾. واذا كان الرمانى قد اورد كلا الشاهدين في ضرب واحد، فان تحليله ونظرته للصورة التشبيهية وغايتها في الشاهد الاول تختلف عنها الثاني، ففي الآية الاولى ادرك الرمانى ان وجه الشبه هو الزينة والبهجة ثم الهلاك، إذ ان التشبيه هنا تشبيه تمثيلي متعدد اللوحات واللقطات - على الرغم من أن المشبه لم يات مفصلا كما جاء المشبه به - والتفصيل في الثاني اغنى عن الاول، فنزول الماء من السماء يقابله في احوال المشبه بدء الحياة واشراقه الامل، والاختلاط يقابله مرحلة الشباب والنظارة. واخذ الزينة والزخرف هو الاكتمال والنضوج، ثم الهلاك يقابله انقضاء الحياة وسرعة زوالها⁽⁸⁾. وقد اوجز الرمانى ذلك في ثلاثة الفاظ هي (الزينة والبهجة والهلاك). وقد ادرك ان المشبه به في هذه الصورة جاء مفصلا تفصيلا كاملا ولم يكن فيه طي لاي مرحلة من مراحلها ولذلك قال: (وان طالعت

(1) سورة النور: من 39.

(2) = بلاغة القرآن بين الفن والتاريخ / 93.

(3) سورة يونس: من 24.

(4) ر / 83.

(5) ر / 83.

(6) سورة الحديد: من 20.

(7) ر / 83.

(8) = التحرير والتنوير: 143/11.

مدته)، وادرك ان في الآية الثانية اختصارا في احوال المشبه به، فاللعب واللهو والزينة والتفاخر والتكاثر يقابله في الطرف الثاني قوله (ثم يهيج) ولذلك قال الرماني (التغيير بالانقلاب) بعد ذلك الاعجاب. ويبرز الجانب الوظيفي للتشبيه وهو التحذير من الاغترار بالدنيا والسكون إليها، وقد يسأل سائل: هل ان الحياة الدنيا تعد مما لم تجربه العادة كما يقول الرماني؟ والحق ان حال الدنيا في بهجتها وفنائها مشهد يتكرر دائما، إلا ان الرماني ادرك ان الاحساس به ليس بنفس درجة الاحساس بصورة النبات في بهجته وفنائها، فمشهد النبات من مظاهر الطبيعة الدائمة يراه الانسان في كل وقت ويحسه ويرى فيه الفناء، ولذلك يعتمد التعبير القرآني إلى هذه الصور، ولذلك وضعها الرماني في هذا الضرب، فالانسان يكون غافلا عن حقيقة هذه الحياة فلا بد من الصورة التشبيهية التي تنبه إلى الهدف وتدعو إلى العبرة والموعظة لا سيما وان الله قد جعلها للمتفكرين ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽¹⁾، ولذلك يقول الرماني: (والموعظة لمن تفكر)، والغاية كما أشار الرماني هي العبرة والموعظة، فما دام الفناء هو النهاية فلا قيمة لكل لذة وان طالعت مدتها، وكذلك تصغير شأن الدنيا والتحذير من الاغترار بها، فهي كالماء من حيث إنه لا يستقر في موضع ولا يستقيم على حالة واحدة، واذا كان بقدر كان نافعا واذا جاوز المقدار كان ضارا مهلكا⁽²⁾.

- ومما لم تجر به عادة واخرج إلى ما قد جرت به (انشقاق السماء) وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَشَقَّتْ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ﴾⁽³⁾، يقول الرماني مبينا وجه الشبه: ((وقد اجتمعا في الحمرة وفي لين الجواهر السائلة))⁽⁴⁾. فالتوضيح إذا هو من وظائف التشبيه، فضلا عن تقريب الصورة إلى الازهان وتأثيرها في النفس، ويزيد الرماني على ذلك بقول: ((وفي ذلك الدلالة على عظيم الشأن ونفوذ السلطان لتتصرف الهمم بالامل إلى هناك))⁽⁵⁾، ولا شك ان التشبيه الاول فيه تشبيه بليغ إذ حذفت الاداة ووجه الشبه، وهو اعلى مراتب التشبيه لانه يفيد معنى الاتحاد في الطرفين ولما فيه من اختصار وتصور وتخيل⁽⁶⁾، فحذف

(1) سورة يونس: من 24.

(2) =: الجامع لاحكام القرآن: 412/10.

(3) سورة الرحمن: 37.

(4) ر / 83.

(5) ر / 83.

(6) =: بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار 232/2.

فحذف وجه الشبه يكسب التشبيه قوة وروعة وتأثيرا إذ يذهب الظن فيه كل مذهب⁽¹⁾، وهكذا التشبيه الآخر في الآية: (كالدهان)، فهو تشبيه ثان للسماء⁽²⁾، ولا شك ان ما ذكره الرماني في وجه الشبه اولى واقرب مما ذكره ابو عبيدة الذي ذهب إلى ان لونها كلون الورد، وهذا لا ينسجم مع الآيات الاخرى التي وصفت حال السماء في ذلك اليوم، فما ((توحية الورد بل الزرع بصورة عامة إنما هو ايماء بالفرحة والنشوة وهو ايماء بعيد كل البعد عن الموقف الرهيب يوم القيامة))⁽³⁾. فضلا عن ان الرماني أشار إلى التشبيهين في الآية، كقوله (وقد اجتمعا في الحمرة) يعود على التشبيه البليغ (فكانت وردة)، وقوله (في لين الجواهر السائلة) يعود على التشبيه الآخر (كالدهان).

ثالثا: اخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة:

- من ذلك قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنَكَبُوتِ اتَّخَذَتْ يَتِيمًا وَإِنَّ أَوْهَلَ الْعَبْوتِ لَبَيْتُ الْعَنَكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾⁽⁴⁾. يقول الرماني: ((فهذا تشبيه قد أخرج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة وقد اجتمعا في ضعف المعتمد ووهاء المستند، وفي ذلك التحذير من حمل النفس على الغرور بالعمل على غير يقين، مع شعور بما فيه التوهين))⁽⁵⁾.

والآية جاءت بعد ذكر اخبار الامم السابقة لبيان حال من اشرك منهم ولم يتبع الرسل، وهي تلخص صورة الاشراك في كل زمان ومكان، وقد عمد التعبير القرآني إلى تصوير الاشراك بصورة لا تدانيها صورة اخرى، فكل من اشرك من الامم السابقة واللاحقة ينطبق عليه المثل فقد اتخذ المشركون لهم سندا واهيا لا قوة له ولا وقاية، فاجهدوا انفسهم وعاشوا دنياهم بلا حياة، فحقيقة الحياة هي ما خلق الانسان من اجله ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽⁶⁾، وقد جاءت الصورة التشبيهية ناطقة بكل جوانب المعنى المقصود، و التشبيه هنا متعدد اللوحات والاجزاء، فالمشركون قد شبهوا بالعناكب،

(1) معجم المصطلحات البلاغية: 180/2.

(2) =: التحرير والتوير: 261/27.

(3) التعابير القرآنية والبيئة العربية في مشاهد القيامة/ 82.

(4) سورة العنكبوت: 41.

(5) ر / 84.

(6) سورة الذاريات: 56.

واتخاذهم اولياء من دون الله شبه باتخاذ العنكبوت بيتا، وما اتخذ للعبادة شبه ببيت العنكبوت، فكل هذه الاجزاء جاءت مترابطة متحدة لتشكل الصورة التشبيهية الكاملة بكل اركانها محققة الوضوح والتأثير، فضلا عما ذكره الرماني من التحذير من حمل النفس على الغرور بالعمل على غير يقين.

ومما يتجلى من سمات التشبيه في الآية، دقة اختيار الالفاظ، من ذلك لفظة (اتخذوا) والتي تكررت في وصف فعل المشبه والمشبّه به، ولكن الاتخاذ المنسوب لهؤلاء المشركين هو بمعنى العبادة، أما الاتخاذ المنسوب للعنكبوت فهو بمعنى النسيج⁽¹⁾، وثمة ملحظ آخر في هذا التقابل بين اللفظتين يتمثل في الضمير المتصل بهما، فالواو في (اتخذوا) وهي للجمع قبلت بالتاء في (اتخذت) وهي للتانيث وفي ذلك تصغير لسان جمعهم وتوحدتهم على الباطل فهم بهذا الفعل ادنى من انثى العنكبوت مكانة وقوة، لأن من شان المشبه به ان يكون - في الغالب - اعلى رتبة من المشبه وواضح، أما لفظه (اولياء) فقد اوترت على غيرها من مثل (الهة)، وفي ذلك ((إشارة إلى ابطال الشرك الخفي أيضاً))⁽²⁾، فضلا عن انها جاءت منكرا لتوحي بتنوع هؤلاء الاولياء وتشملهم جميعا، فمنهم من عبد الاصنام ومنهم من عبد غير ذلك، والدلالة الاخرى لهذا التكرير، تحقير هذه المعبودات والتقليل من شأنها ان كان لها شأن، كما ان تأخير لفظة (اولياء) بعد قوله تعالى (من دون الله) يوحي أيضاً بتحقيرهم، وان العبادة لا تكون إلا لله ﷻ.

ويقابل لفظة (اولياء) في الطرف الآخر - أي المشبه به - لفظة (بيتا) بصيغة النكرة أيضاً تحقيرا له وتصغيرا لشأنه، فهو مجرد بيت تنسجه وتجهد في بنائه وهندسته لكنه لا يقيها حرا ولا بردا ولا يحقق لها امنا من أي شيء، وهكذا هؤلاء الاولياء، بل ان بيت العنكبوت ربما فيه فائدة لها وهي الاصطياد، ولذلك حسن ان يكون جزءا من المشبه به ولا فائدة للمشركين من عبادتهم هذه، ولذلك لم يكن البيت مشبها به وانما كان جزءا منه وكان (اتخاذهم بيتا) هو الاصل في التشبيه، لأن ذلك امر باطل كاتخاذ المشركين اولياء من دون الله⁽³⁾، ولا شك ان وجه الشبه الذي أشار إليه الرماني ينبثق من هذه الدقائق، فضعف المعتمد ووهاء المستند هو الصفة التي تجمع بين الطرفين، فضلا عن الدقة في اختيار

(1) = بصائر ذوي التمييز: 58/2.

(2) التفسير الكبير: 68/25.

(3) = م ن: 68/25.

التعبير القرآني هذه الصورة من بين اجزاء الطبيعة الاخرى ذلك انها مثل عند الناس في الوهن وضعف القوة⁽¹⁾.

أما الجمع بين (الكاف) و (مثل) فهو للتوكيد والمبالغة في التشبيه⁽²⁾، والتوكيد بها لفظي ومعنوي، أما اللفظي ((فهو ان زيادة الحرف في الكلام تفيد ما يفيد التوكيد اللفظي من الاعتناء به... واما المعنوي فلانه من باب قول العرب (مثلك لا يفعل)، فنفو الفعل عن مثله وهم يريدون نفيه عن ذاته لانهم قصدوا المبالغة في ذلك))⁽³⁾، وهنا تتجلى النكتة اللطيفة في التعبير القرآني، ففي لفظة (كمثل) تعبير عن تحقير شأن المشركين وأوليائهم، فلم يشبهوا بالعناكب مباشرة، أي لم يقل (كالعنكبوت) وانما (كمثل العنكبوت)، فلم تصل صفة تفاهة فعلهم هذا حتى إلى درجة فعل العنكبوت وانما كان فعلهم كمثل ما يشبه العنكبوت في فعلها ان كان هناك ذلك، فضلا عن ان (الكاف) تفيد تشبيه الصفات، و(المثل) يفيد تشبيه الذوات⁽⁴⁾، فالجمع بينهما يفيد توكيد الامرين.

ومما تستند إليه الصورة التشبيهية، اتخاذ العنكبوت بيتا، والتأنيث في (اتخذت) هو تأنيث إحياء ودلالة فضلا عن انه تأنيث حقيقة، فالعلم اثبت ان الانثى هي التي تصنع البيت، مما يوحي بضعف البيت ووهن بانيه⁽⁵⁾، وثمة لطيفة اخرى تشترك في وجه الشبه وهي ان هؤلاء المشركين مثلهم هنا كالعنكبوت إذ هي تملك الخيوط لبناء مستحکم، ولكنهم بتوجههم بالعبادة إلى غير الله يكونون كمن يملك مادة البناء ولا يحسن استعمالها فلا ينتفع بها⁽⁶⁾، كما ان صيغة الفعل (اتخذت) و (اتخذوا) توحي بالجهد المبذول الذي يذهب سدى ولا يعود بفائدة. ولا يكتفي التعبير القرآني باكتمال الصورة التشبيه على الرغم من انها معروفة لدى الناس ومألوفة، بل يقرر حقيقة صفة المشبه به ويؤكد ذلك في قوله تعالى: (وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت) فـ (ان) وصيغة (اوهن) واللام في (لبيت) كل ذلك لتوكيد تلك الحقيقة وبيان ضعف المعتمد ووهاء المستند، فضلا عن تخصيص صفة الغاية في الوهن لهذا البيت ويتمثل ذلك في (اوهن) وفي (البيت)، ولا شك ان تكرار لفظ (بيت العنكبوت)

(1) = الكثاف: 206/3.

(2) = الجني الداني / 138، الامثال في القرآن الكريم / 155.

(3) = الجني الداني / 138.

(4) = م ن / 128.

(5) = من اساليب البيان في القرآن / 78.

(6) = الجني الداني / 78.

يفيد التوكيد أيضاً فلم يقل (وانه لاوهن البيوت) بل اثر التكرار لأن فيه تأثيراً على النفس من خلال التوكيد.

وهكذا تتجلى بلاغة الصورة التشبيهية من خلال النظر في وظيفتها البيانية واحوال المعاني التي تنهض ببيانها وتأثر النفس بها وهو ما اوجزه الرماني بقوله: ((وفي ذلك التحذير من حمل النفس على الغرور بالعمل على غير يقين مع الشعور بما فيه التوهين))⁽¹⁾ فالمشركون قد اشدبها العناكب بالغرور بالعمل المشوب بالجهل والغفلة حتى ليعجزون عن ادراك البدهي المنظور⁽²⁾، ويصور الرماني دخائل النفس الانسانية والحيوانية أيضاً وذلك ان المشركين والعناكب يشعر كل منهم بوهن المعتمد، ولكنه يغتر بالعمل وقد يكون هناك علاقة بين نسج العنكبوت بيتها من لعبها وبين اتخاذهم الالهة بافواهم وكلامهم مع العلم بداخلهم انه لا فائدة من ذلك⁽³⁾، وهذا ما أشار إليه الرماني بـ (الشعور بما فيه التوهين).

وثمة ملحظ آخر في هذه الصورة التشبيهية الرائعة ذلك ان العنكبوت لا تتخذ بيتها إلا في الاماكن المهجورة التي لا تأخذ حظها من الاهتمام وهكذا يلقي التعبير القرآني ضوءاً بطريق ايحائي جذاب يكشف به نفوس هؤلاء الوثنيين المتسخة باقدار التخلف والضلال وفي ذلك من التحقير ما فيه⁽⁴⁾.

وثمة معنى آخر يمكن استشفافه مما يوحيه اسم (العنكبوت) ((إذ لا تخلو دلالته من معنى الايهام والخديعة التي تتمثل في خطوط وشباك البيت الذي تنسجه العنكبوت لايقاع فريستها فيه وهذا الايحاء قد يقابل في المعنى الاصلي ما يعبد من دون الله من اولياء لا تخلو عبادتهم من المكر والخديعة التي يقع في شباكها ضعاف العقول والبصيرة))⁽⁵⁾.

وفي اجتزاء هذه الصورة من الطبيعة تتجلى سمة اخرى من سمات التشبيه القرآني ذلك انها غير مقيدة ببيئة معينة ولا تنحصر في عصر دون عصر بل هي باقية تتكرر في كل زمان ومكان، وتشكل مع انماط التعبير القرآني الاخرى جوانب من سر الخلود لهذا الكتاب العظيم.

(1) ر / 84 .

(2) =: التصوير الفني في القرآن، سيد قطب / 37.

(3) =: التحرير والتوير: 252/20.

(4) =: فكرة النظم بين وجه الإعجاز / 238.

(5) الاستعارة في القرآن الكريم، احمد فتحي رمضان، رسالة ماجستير، كلية الاداب، جامعة الموصل،

1988 / ص 179.

- ويورد الرماني شواهد أخرى لهذا الضرب من التشبيه منها قوله تعالى: ﴿سَاقُوا إِلَى مَعْفَرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾⁽¹⁾، يقول الرماني: ((فهذا تشبيه قد اخرج ما لا يعلم بالبدئية إلى ما يعلم، وفي ذلك البيان العجيب بما تقرر في النفس من الأمور، والتشويق بالجنة إلى حسن الصفة مع ما لها من السعة، وقد اجتمعا في العظم))⁽²⁾، فهو يظهر فائدة التشبيه التي تنوزع دائما -في تعليقاته- على امرين هما: الوضوح والتأثير، فعرض الجنة وسعتها مما لا يعلمه إلا الله، ولأجل هذا الوضوح عمد التعبير القرآني إلى أسلوب التصوير التشبيهي، ولما كان من عادة العرب انها تعبر عن سعة الشيء بعرضه دون طوله⁽³⁾، وكان أرحب وأفسح ما تعرفه النفوس هو عرض السماء والأرض فقد عمد إلى هذه الصورة ليحقق التشبيه فاندته الثانية وهي التأثير والتي عبر عنها الرماني بـ (التشويق بالجنة الى حسن الصفة مع ما لها من سعة)، ولا شك انه جزء من أسلوب الترغيب القرآني.

- ومن شواهد هذا الضرب أيضاً قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾⁽⁴⁾، يقول الرماني: ((وهذا تشبيه قد اخرج ما لا يعلم بالبدئية إلى ما يعلم بالبدئية وقد اجتمعا في الجهل بما حملا، وفي ذلك العيب لطريقة من ضيع العلم بالاتكال على حفظ الرواية من غير دراية))⁽⁵⁾. فقد شبه اليهود وهم حملة التوراة غير عاملين بها ولا منتفعين بآياتها، بالحمار يحمل كتباً كثيرة من كتب العلم ولا ينتفع ولا يصيبه شيء سوى الكد والتعب، وهذا مثل كل من علم ولم يعمل بعلمه⁽⁶⁾، والصورة التشبيهية هنا تتكون من اجزاء عدة ((فالتشبيه لا يتعلق بالحمل حتى يكون من الحمار، ثم لا يتعلق أيضاً بحمل الحمار حتى يكون المحمول الاسفار، ثم لا يتعلق بهذا كله حتى يقترب به جهل الحمار))⁽⁷⁾ وفي ذلك تتجلى سمة أخرى من سمات التشبيه القرآني وهي دقة التشبيه بالوصف والتقييد لزيادة وضوح الصورة⁽⁸⁾، فالقيد خلق الصلة الوثيقة بين الطرفين وهي

(1) سورة الحديد: من 21.

(2) ر 84/.

(3) =: الجامع لاحكام القرآن: 256/17.

(4) سورة الجمعة: من 5.

(5) ر 84 /.

(6) =: الكشف: 103/4.

(7) اسرار البلاغة / 114.

(8) =: من بلاغة القرآن / 199.

هنا الحمل والجهل وعدم الانتفاع، وقوله (حملوا التوراة) أي كلفوا علمها والعمل بها⁽¹⁾، ولهذه اللفظة اثر في دقة التشبيه إذ ان ((الحافظ للشيء في قلبه يشبه الحامل للشيء على ظهره وعلى ذلك يقال (حملة العلم) و (حملة الحديث)))⁽²⁾. ويذهب الرماني إلى ابعد من ذلك حين يتحدث عن وظيفة التشبيه، والتي تتمثل في ان المثل هنا لكل من علم ولم ينتفع ولم يعمل بعلمه، بل يرى الرماني ان في المثل زجرا وعيبا لكل من ضيع العلم بالاعتماد على الحفظ من غير دراية لما يحفظ، فمن حفظ من غير دراية كان جاهلا شبيها بهذا المشبه به في هذه الصورة، وعلى الرغم من ادراك الرماني سر اختيار (الحمار) مشبها به في هذه الصورة ذلك انه مثل حي للغبوة والغفلة عند العرب، إلا انه يذهب إلى ما وراء الصورة التشبيهية إذ يلتفت إلى ما يتعلق بمستويات الوعي بالاشياء أو مستويات ادراكها⁽³⁾، من البداهة والألف والعادة والحواس وغير ذلك، فالكشف عن المعاني واطهارها وبيان فائدتها واثرها النفسي هو مناط الكتاب عند الرماني.

- ومن شواهد هذا الضرب أيضاً قوله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَينَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾⁽⁴⁾، يقول الرماني: ((وهذا تشبيه قد اخرج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم، وقد اجتمعا في خلو الاجساد من الارواح، وفي ذلك الاحتقار لكل شيء يؤول به الامر إلى ذلك المال))⁽⁵⁾، وهنا لا بد من السؤال، لماذا وضع الرماني هذه الصورة التشبيهية في هذا الضرب في حين انه وضع قوله تعالى: ﴿تَنَزَّعُ النَّاسُ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ﴾⁽⁶⁾ في الضرب الثاني؟ ولاشك ان ذلك ينبئ عن دقة الرجل وادراكه لكل جزئيات الصورة التشبيهية وابعادها.

ففي آية سورة القمر كان التشبيه وصفا لحالهم حين انتزعهم الريح من الارض وذلك امر لم تجر به عادة، أما في هذه الآية فالتشبيه وصف لما صاروا إليه من الجمود ويبس الاعضاء وخلائها من الحياة وهو امر لا يعلم بالبديهة فلا بد من تشبيهه بامر يعلم بها

(1) =: الكشف: 103/4.

(2) اسرار البلاغة: 118.

(3) =: الإعجاز البلاغي / 110.

(4) سورة الحاقة: 7.

(5) ر / 84.

(6) سورة القمر: من 20.

وهو خلو أعجاز النخل من الحياة⁽¹⁾، وقد أدرك الرماني كل ذلك إذ قال في الأولى ((وقد اجتمعا في قلع الريح لهما))⁽²⁾، وقال في الثانية ((وقد اجتمعا في خلو الاجساد من الارواح))⁽³⁾، كما أدرك الفرق في الوظيفة البيانية للتشبيه فقال هناك ((وفي ذلك الآية الدالة على عظيم القدرة والتخويف من تعجيل العقوبة))⁽⁴⁾، ويقول هنا ((وفي ذلك الاحتقار لكل شيء يؤول به الامر إلى ذلك المال))⁽⁵⁾، ولا شك ان قوله ((خلو الاجساد من الارواح)) إشارة إلى ان التشبيه بالخواء دليل على ان القوم لم يكن فيهم من ايمان في حياتهم الدنيا فكأنهم كانوا اجسادا بلا ارواح⁽⁶⁾، و الرماني في كل ذلك لا ينظر إلى قوة الصفة المشتركة أو ضعفها فقط، وانما ينظر إلى مستوى الوعي بالصفة في المشبه به ومستوى ادراكها، فالخلو من الحياة صفة مشتركة في هذا التشبيه، إلا انها لم تكن في الجذوع اقوى منها في المشبه وانما النظر في هذه التشبيهات يكون إلى ادراك الصفة والوعي بها فالمهم هو تقريب الصورة غير المألوفة بابرارها بصورة معتادة مألفة⁽⁷⁾.

ان تشبيه هؤلاء بأعجاز النخل المنقعر تارة وبأعجاز النخل الخاوية تارة اخرى لهو دليل على ان التشبيهات القرآنية تأتي ((متسقة مع الغرض الذي سيقى من اجله))⁽⁸⁾، وهي سمة فنية اخرى من سمات التشبيه القرآني.

(1) = الإعجاز البلاغي / 111، ورسالة الرماني تحليل ونقد / 127.

(2) ر / 83.

(3) ر / 84.

(4) ر / 83.

(5) ر / 84.

(6) = من أساليب البيان في القرآن / 77.

(7) = الإعجاز البلاغي / 111 - 112.

(8) البلاغة فنونها وافنانها، فضل حسن عباس / 88.

رابعاً: اخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها:

- من ذلك قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً نَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (1)، يقول الرماني: ((وهو بيان عجيب وقد كشفه التشبيه بالايمان الباطل والقياس الفاسد وفي ذلك دلالة على تعظيم حال المؤمن بالايمان وانه لا يساوى به مخلوق على صفته في القياس)) (2)، ومثله قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْعَلُوا سَبِيلَ اللَّهِ لَا يَسْتَوِ عِنْدَ اللَّهِ اللَّهُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (3)، وقوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾ (4)، وقوله: ﴿أَفَجَعَلُ الْمُشْرِكِينَ كَالْمُجْرِمِينَ﴾ (5) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (٣٨)﴾ (5).

ونعود الى الآية لننامل الفاظها ونتدبر معانيها، فقد حسب هؤلاء - واهمين - ان لهم منزلة مع اكتساب السيئات وفعل المعاصي مساوية لمنزلة المؤمنين، فجاءت الآية لتصوير انكار هذا الحسبان ونفيه وتقرر ان لا اقتراب في أي صفة من صفات الشبه بين الطرفين، فتبدا الآية ب (ام) المنقطعة التي تجمع بين الاضراب والاستفهام الانكاري (6) الذي يفيد بطلان هذا الحسبان، وقد اثر التعبير القرآني استخدام (حسب) دون (ظن) لأن ((الظن ضرب من الاعتقاد وقد يكون حسان ليس باعتقاد)) (7) فتكون (حسب) هنا ابلغ لانها تحمل معنى الاعتقاد الذي بداخلهم فتعبر عن المعنى ادق تعبير، وهكذا الفظة (اجترحوا)، فلم يقل (اكتسبوا) ذلك ان الاجتراح من جوارح الانسان وهي اعضاؤه التي يكتسب بها (8)، فهم قد اكتسبوا السيئات بكل جوارحهم، فالجرح يفيد من جهة اللفظ انه فعل بجارحة والكسب لا يفيد ذلك (9)، فاداء اللفظة للمعنى لا يؤديه غيرها، فضلاعن ان صيغة (الافتعال) فيه للمبالغة (10).

(1) سورة الجاثية: 21.

(2) ر / 85.

(3) سورة التوبة: 19.

(4) سورة السجدة: 18.

(5) سورة القلم: 35.

(6) =: الكشاف: 511/3، التحرير والتنوير: 351/25.

(7) الفروق اللغوية / 79.

(8) =: تاج اللغة وصحاح العربية: 358/1 مادة (جرح).

(9) =: الفروق اللغوية / 112.

(10) =: التحرير والتنوير: 353/25.

وقوله (ان نجعلهم) أي نصيرهم⁽¹⁾، وقد يكون بمعنى (الحكم) وهو احد معاني الجعل الجعل أيضاً⁽²⁾، ثم تأتي اداة التشبيه والتي تؤذن بان المشبه به اعلى شأنا وابعد منزلة من المشبه، ولاشك ان الصورة هنا قد ضمت مقابلة بلاغية⁽³⁾، تمثلت في انكار ان يستوي الفريقان فقبل بينهما، ثم بين حياتهم ومماتهم، وكذلك بين اعمالهم في الحياة الدنيا من ارتكابهم السيئات، وايمان المؤمنين وعمل الصالحات، ثم المقابلة بين احوالهم عند الموت، إذ الياس والعذاب للكافرين والبشرى والرحمة للمؤمنين، فضلا عما يتضمنه ذلك من المقابلة في الاثر النفسي في نفوس الفريقين لاسيما بعد قوله تعالى (ساء ما يحكمون)، إذ تغمر الفرحة قلوب المؤمنين، وتقطع الخيبة انفاس المشركين، وليس ذلك فحسب فالأثر النفسي لا يختص بهؤلاء وانما يمتد ليشمل كل من يتلقى هذا البيان العجيب والحكم العادل، ففرحة المؤمنين في كل زمان ومكان لاتعادلها فرحة، لأن الله تعالى قد عظم من حال المؤمن ووضعه بمنزله لايساوي به مخلوق على صفته بالقياس، فضلا عما كشفه التشبيه من قياس الكافرين الفاسد وايمانهم الباطل، وهكذا نجد دقة الرماني في تلخيص الوظيفة البيانية لهذا التشبيه والنظر فيما وراء الصورة من انفعالات نفسية ليس لاشخاص الصورة فحسب، وانما لناظريها أيضاً.

- ومن شواهد هذا الضرب أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾⁽⁴⁾ يقول الرماني: ((فهذا تشبيه قد اخرج مالا قوة له في الصفة الى ماله قوة فيها وقد اجتمعا في العظم إلا ان الجبال اعظم، وفي ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية مع عظمها وما في ذلك من الانتفاع بها وقطع الاقطار البعيدة فيها))⁽⁵⁾.

اظهرت الصورة التشبيهية الصفة المشتركة بين الطرفين وهي العظم، فضلا عن الدقة في ايثار الفاظها على غيرها، إذ ((لم يقل الفلك، لما في الجري من الإشارة الى باهر القدرة، وقال (في البحر) ولم يقل في الطمطم ولا العياب وان كانت من اسماء البحر لكون البحر اسهل واسلس ثم قال (كالاعلام) ولم يقل كالروابي ولا كالأكام ايثارا للاخف الملتذ به

(1) =: الكشف: 511/3.

(2) =: الفروق اللغوية / 111.

(3) =: الكشف: 512/3.

(4) سورة الرحمن: 24.

(5) ر / 85.

وعدولا عن الوحشي المشترك⁽¹⁾، مما يظهر تلاؤم اللفظ مع المعنى وتلاؤم النظم مع الصورة بكاملها، فجرس هذه الالفاظ بخفته وسلاسته يوحى بخفة وسلاسة سير الفلك في البحر وفي ذلك العبرة من جهة القدرة العظيمة للخالق، فضلا عن ان التشبيه قد افاد تعظيم شان الجواري في صنعها المقتضي بداعة الهام عقول البشر لصنعها والمقتضي عظم المنة بها⁽²⁾ لما فيها من الانتفاع وقطع الاقطار البعيدة.

وبعد، فقد حاول الكتاب تجلية الإعجاز البلاغي في الصورة التشبيهية منطلقا من منهج الرماني في تحليلاته، ذلك المنهج الذي يتسم بمميزات عدة تتمثل في:

- 1- بيان طرفي التشبيه ووجه الشبه.
- 2- اظهار غرض التشبيه وفائدته.
- 3- النظر الى ما في التشبيه من عنصر البيان والكشف.
- 4- النظر الى الصورة التشبيهية بوصفها وحدة متكاملة.
- 5- النظر الى عناصر الصورة وجزئياتها وتركيبها وسر ايثار بعض الالفاظ على غيرها.

6- بيان الاثر النفسي ويتوزع ذلك على جانبين:
الاول: الكشف عما يختلج صدور اشخاص الصورة التشبيهية من مشاعر واحاسيس.

- الثاني: اظهار مالهذه الصورة من اثر نفسي في المتلقي.
- 7- الدقة التي اعتمدها الرماني في استكشاف الصفة المشتركة وبيان فائدة التشبيه، وقد تجلت هذه الدقة في تحليلاته للآيات التي شبهت اعمال الكافرين بالسراب والرماد، والآيات التي شبهت الحياة الدنيا بالماء النازل الى الارض، والآيات التي شبهت قوم هود باعجاز النخل.
 - 8- حاول الرماني من خلال تعليقاته على الصور التشبيهية التلميح الى بعض سمات التشبيه القرآني وقد اثبتتها الكتاب كل في موضعها.

(1) الطراز: 215/3 - 216.

(2) =: التحرير والتنوير: 252/27.

9- لم ينظر الرماني - في تذوقه لروعة التشبيهات القرآنية - الى قوة الصفة المشتركة فقط، وانما نظر الى مستوى وعي المتلقي لهذه الصفة وقوة ادراكه لها.

10- ادرك الرماني ان التشبيه القرآني لم يكن نمطا من انماط التصوير يهدف الى الجمال اللفظي فقط وانما كان التصوير التشبيهي يستتبع المعنى ولذلك قال ((فبلاغة التشبيه الجمع بين شيئين بمعنى يجمعهما يكسب بيانا فيهما))⁽¹⁾.

11- لم يكن الإعجاز عند الرماني في موضع التشبيه فحسب وانما كان في تلاؤم اجزاء الصورة التشبيهية بكاملها وتلاؤمها مع النظم، ودقة ادائها للمعنى والغرض الذي جاءت من اجله وقوة هذا الاداء ولذلك أشار الى ((حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة وصحة الدلالة))⁽²⁾.

ان اهمية ماسطره الرماني في مبحث التشبيه تتجلى - بعد كل ما تقدم - في تاثر البلاغيين به ونقلهم عنه، فقد نقل ابو هلال العسكري⁽³⁾ عنه الامثلة والتعليقات بكاملها دون ان ينسبها الى الرماني. ونقل ابن رشيق⁽⁴⁾ عن الرماني أيضاً، فضلا عن اثره في الشيخ عبد القاهر الجرحاني وقد اشرنا الى ذلك من قبل⁽⁵⁾، ونقل ابن ابي الاصبغ المصري⁽⁶⁾ تعريف التشبيه واقسامه واغراضه وامثلته، ونقل الزركشي⁽⁷⁾ أيضاً اقسام التشبيه الواردة عند الرماني مع شواهدا. ولشهرة ماخلفه الرماني في مبحث التشبيه ونقل هؤلاء البلاغيين عنه، نجد كثيرا من المحدثين ينقلون - سهوا - تراث الرماني البلاغي من مؤلفات غيره من العلماء وينسبونه لهؤلاء البلاغيين الذين نقلوه عن الرماني، من ذلك مانجده في كتاب الدكتور عبد العزيز عتيق⁽⁸⁾، والدكتور احمد مطلوب⁽⁹⁾ والدكتورة واجدة الاطرقجي⁽¹⁰⁾،

(1) ر / 81.

(2) ر / 82.

(3) كتاب الصنائع / 262 - 264.

(4) العمد: 241/1، 256-257.

(5) ص من هذه الرسالة.

(6) تحرير التحبير: 159/1.

(7) الزهان في علوم القرآن: 421/3 - 422.

(8) علم البيان / 64.

(9) معجم المصطلحات البلاغية: 180/2.

(10) = التشبيهات القرآنية والبيئة العربية / 94، 97، 232.

ولعل السبب في ذلك هو ان القدماء الذين نقلوا عن الرماني منهم من لم يذكره سهوا أو لشهرة تلك الاقوال في ذلك العصر. والاعجب من ذلك ان الدكتور حفني محمد شرف يذكر اوجه التشبيه التي ذكرها الرماني وينسبها لنفسه وكأنه يدعي انه ابتكرها إذ يقول: ((وقد وجدت في القرآن الكريم شواهد لتقسيم آخر غير تقسيمات التشبيه، وهو يقع في خمسة اوجه))⁽¹⁾.

ان تراث الرماني البلاغي لا يقل اهميه عن تراث غيره من العلماء، لاسيما وان البلاغة في عصره لم تدخل بعد عصر القولية ووضع التقسيمات والتفريعات الجامدة التي تضيق روعة البلاغه وجمال تنوعها، ولذلك لم يشأ الكتاب ان يدخل تراث الرماني في هذه القوالب والتفريعات التي جاءت بعده، بل عمل الكتاب الى تناول هذا التراث بما يحتويه من جمال وروعة ودقة ايمانا بان ((المصطلحات البلاغية في التحليل البلاغي ليست اكثر من دلائل لاستكشاف الجمال))⁽²⁾، وهي نظرة - يرى الكتاب - انها الاجدى في تناول تراث العلماء وفي الدراسة البلاغية بشكل عام والبلاغه القرآنية بشكل خاص.

(1) إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق /326.

(2) البلاغة العربية تأصيل وتجديد / 5.

المبحث الثاني

الاستعارة

تعد الاستعارة الفن المتميز من فنون علم البيان، ذلك انها تجلوا المعاني وتوضحها، والاستعارة فن اصيل في اللغة العربية، وليس ادل على ذلك من ان القرآن الكريم لم يكن ليخاطب قوما لا يفهمونه أو لا يستطيعون تذوقه، بل لابد من امتلاكهم ثقافة ادبية خاصة - وان لم تصل الى تلك التي امتلكها العرب بعد الاسلام - فقد كانت تلك الثقافة - بوصفها الاستعداد للانتقال من الظلمات الى النور - تتناسب مع مافي القرآن الكريم من فصاحة وبلاغة، وكانت الاستعارة وفهمها وتأثيرها تمثل جزءا من تلك الثقافة اللغوية عند العرب، ويمكن القول ان الحديث عن الاستعارة لا يوفى حقه في مبحث أو فصل، فكيف إذا كان الحديث عن الاستعارة القرآنية بوصفها وجها من وجوه الإعجاز البلاغي؟

الاستعارة لغة:

الاستعارة في اصل اللغة نقل الشيء من شخص الى آخر، والعارية والعارة: ماتداولوه بينهم، وقد اعاره الشيء واعاره منه وعاوره اياه، والمعاورة والتعاور شبه المداولة والتداول يكون بين اثنين، وتعود واستعار: طلب العارية، واستعاره الشيء واستعاره منه: طلب منه ان يعيره اياه⁽¹⁾.

الاستعارة اصطلاحا:

هي ((ان تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما يخص المشبه به))⁽²⁾.
ان المعنى الاصطلاحي لايبعد عن المعنى اللغوي، فالاستعارة قد اخذت من العارية الحقيقية والتي هي ضرب من المعاملة بان يستعير شخص من شخص شيئا، ولايكون ذلك الابين شخصين بينهما علاقة معرفة، وهكذا الاستعارة، فالمشاركة بين اللفظتين في نقل المعنى من احدهما الى الأخرى كالمعرفة بين الشخصين⁽³⁾.

(1) = ل: 618/4 مادة (عور).

(2) مفتاح العلوم / 174.

(3) = الطراز: 198/1.

الاستعارة عند السابقين للرمانى:

لعل ابا عمرو بن العلاء (ت 154هـ) من اقدم الذين ذكروا الاستعارة، فقد ذكر الحاتمي (ت 388 هـ) انه قال في قول ذي الرمة⁽¹⁾:

اقامت به حتى ذوى العود في الثرى وساق الثريا في ملاءته الفجر

((لاعلم قولاً احسن من قوله: (وساق الثريا في ملاءته الفجر) فصير للفجر ملاءة ولا ملاءة له، وانما استعار هذه اللفظة وهومن عجيب الاستعارات))⁽²⁾ وللباقلانى إشارة توحى بان الاصمعي (ت 216 هـ) وحمادا أيضاً قد تحدثوا عن الاستعارة، إذ يقول عن استعارة امرى القيس في قوله⁽³⁾:

وقد اغتدي والطير في وكناتها بمنجرد قيد الاوابد هيكل

((وذكر الاصمعي وابو عبيدة وحماد وقبلهم ابو عمرو انه احسن في هذه اللفظة وانه اتبع فلم يلحق، وذكره في باب الاستعارة البليغة))⁽⁴⁾.

ونلمح عند سيبويه معنى الاستعارة المكنية أو التخيلية وذلك في تعليقه على بيت عامر بن الاحوص:

وداهية من دواهي المنو ن يرهبا الناس لافالها⁽⁵⁾

يقول: ((فجعل للداهية فما))⁽⁶⁾.

ويشير الفراء من خلال تفسيره للآيات الى أسلوب الاستعارة دون تسميتها، من ذلك حديثه عن قوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَّكَاْنٍ بَعِيْدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّطًا وَزَفِيرًا﴾⁽⁷⁾، يقول: ((هو كتغيظ الادمي إذا غضب فعلا صدره وظهر في كلامه))⁽⁸⁾.

(1) ديوانه: 561/1، و =: حلية المحاضرة: 1 / 33، ورواية النيان: (ذوى العود والتوى).

(2) حلية المحاضرة: 33/1.

(3) ديوانه / 19، و =: اعجاز القرآن / 107.

(4) إعجاز القرآن، الباقلانى / 107 - 108.

(5) الكتاب: 316/1.

(6) م ن: 316/1.

(7) سورة الفرقان: 12.

(8) معاني القرآن: 263/2.

أما أبو عبيدة فقد ذكر تسمية الاستعارة في أكثر من موضع، ففي تعليقه على قول الفرزدق⁽¹⁾:

لاقوم اكرم من تميم إذ غدت عوذ النساء يسقن كالاجال

يقول: ((قوله (عوذ النساء) هن اللاتي معهن اولادهن، والاصل في (عوذ) في الابل معها اولادها فنقلته العرب الى النساء وهذا من المستعار))⁽²⁾. أما أول تعريف للاستعارة فنجدته عند الجاحظ إذ يقول ((تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه))⁽³⁾ وقد اطلق عليها أيضاً

(مثلاً) و(بديعاً)⁽⁴⁾ و (بدلاً)⁽⁵⁾. وعقد ابن وهب باباً مستقلاً للاستعارة قال فيه ((واما الاستعارة فانما احتيج إليها في كلام العرب لأن الفاظهم أكثر من معانيهم، وليس هذا في لسان غير لسانهم، فهم يعبرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة ربما كانت مفردة له، وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره، وربما استعملوا بعض ذلك في موضع بعض على التوسع والمجاز))⁽⁶⁾.

وعقد ابن قتيبة باباً للاستعارة قال فيه ((فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الاخرى أو مجاوراً لها أو مشاكلاً فيقولون للنبات نوء لانه يكون عن النوء عندهم))⁽⁷⁾، ولاشك ان مذكره ينطبق على المجاز كله لاسيما المرسل الذى من علاقاته السببية والمجاورة.

أما عند ثعلب فالاستعارة ((ان يستعار للشيء اسم غيره، أو معنى سواه))⁽⁸⁾، كقول امرئ القيس⁽⁹⁾ في صفة الليل، فاستعار وصف الجمل:

فقلت له لما تمطى بصلبه واردف اعجازا وناء بكل كل

(1) ديوانه: 161/2، و =: كتاب النقائض: 1 / 275.

(2) كتاب النقائض، لأبي عبيدة: 275/1.

(3) البيان والتبيين: 152-153/1.

(4) م ن: 55/4.

(5) =: الحيوان: 278، 573/4.

(6) البرهان في وجوه البيان / 142.

(7) تأويل مشكل القرآن / 135.

(8) قواعده الشعر / 57.

(9) ديوانه 18/، و =: قواعده الشعر / 57، ورواية النيدان (تمطى بجوزة) أي بوسطه.

ويخصص ابن المعتز الباب الاول من كتابه للاستعارة دون تعريف أو شرح أو توضيح، بل يكفي بسرد الامثلة التي تتدرج من القرآن الى الحديث ثم كلام الصحابة فالشعر العربي القديم⁽¹⁾.

والاستعارة عند قدامة من احسن ابواب البلاغة، فقد تحدث عن الاستعارة التمثيلية بقوله: ((التمثيل: ان يراد الاشارة الى معنى فتوضع الفاظ تدل على معنى آخر وذلك المعنى وتلك الالفاظ مثال للمعنى الذي قصد بالاشارة إليه والعبارة عنه))⁽²⁾.

ويذكر الامدي الاستعارة في تعليقه على قول البحتري:

قد بين البين المفرق بيننا عشق النوى لربيب ذاك الربرب

يقول: ((فنسب العشق الى النوى على سبيل الاستعارة))⁽³⁾.

وفي ضوء ماتقدم يمكن القول ان الخلط بين الاستعارة وانواع المجاز الاخرى كان واضحاً عند بعض السابقين للرماني لاسيما عند ابن قتيبة وقدامة، وذلك نتيجة الاضطراب في المصطلحات في ذلك العصر، وان الانواع الاخرى للمجاز عرفت فيما بعد ولذلك فقد استمر بعض هذا الخلط الى مابعد الرماني أيضاً حتى ظهرت الانواع الاخرى للمجاز ثم بدأ علماء البلاغة يفرقون بين كل نوع منها.

الاستعارة في منظور الرماني :

الاستعارة عند الرماني ((تعليق العبارة على غير ماوضعت له في اصل اللغة على جهة النقل للابانة))⁽⁴⁾.

لقد تعرض هذا التعريف الى انتقادات كثيرة من القدماء، نذكرها مع تحليلنا للتعريف بغية مناقشتها من خلاله، ولا بد من الإشارة قبل ذلك الى ان ابن رشيق قد ذكر تعريفاً آخر للاستعارة نسبته الى ابي الحسن الرماني، إذ قال: ((قال ابو الحسن الرماني: الاستعارة استعمال العبارة على غير ماوضعت له في اصل اللغة، وذكر قول الحجاج: اني ارى

(1) = كتاب البديع 3 وما بعدها.

(2) جواهر الالفاظ 7.

(3) الموازنة بين ابي تمام والبحتري 41.

(4) ر 85.

رؤوسا قد اينعت وحن قطافها))⁽¹⁾ إلا ان الكتاب سيعتمد التعريف الوارد في النكت لاننا نجده مكتمل الاركان ويتميز بالسمة التي تميزت بها تعريفات الرمانى.

اول تلك الانتقادات مانجده عند عبد القاهر الجرجاني - والذي لا يذكر اسم الرمانى - إذ يقول: ((واعلم انه قد كثر في كلام الناس استعمال لفظ النقل في الاستعارة فمن ذلك قولهم: ان الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في اصل اللغة على سبيل النقل))⁽²⁾، ويرفض الجرجاني لفظة (نقل) إذ يقول: ((ليست الاستعارة نقل اسم عن شيء الى شيء ولكنها ادعاء معنى الاسم لشيء))⁽³⁾، ويطلق الجرجاني الحديث بغية التأكيد على ان اللفظ في الاستعارة يكون تبعاً للمعنى ((فالمستعار بالحقيقة يكون معنى اللفظ واللفظ تبع))⁽⁴⁾ ويقول أيضاً: ((ان الذي قالوه من انها تعليق للعبارة على غير ما وضعت في اللغة ونقل لها عما وضعت له كلام قد تسامحوا فيه))⁽⁵⁾.

واذا كان الجرجاني في دلائل الإعجاز قد أكد على انها (ادعاء) ففي الاسرار نجده يعترف بـ (النقل) إذ يقول: ((الاستعارة في الجملة ان يكون لفظ الاصل في الوضع اللغوي معروفا تدل الشواهد على انه اختص به حين وضع ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الاصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم فيكون هناك كالعارية))⁽⁶⁾، فضلاً عن ان الجرجاني يجعل الاستعارة - في اسرار البلاغة⁽⁷⁾ - مجازاً لغوياً، ويجعلها - في دلائل الإعجاز⁽⁸⁾ - مجازاً عقلياً. وقد صرح الرازى بذلك إذ قال: ((اضطرب رأي الشيخ في ان هذا المجاز عقلي ام لغوي))⁽⁹⁾ وراى الرازى انها مجاز لغوي. ويذكر الرازى تعريف الرمانى ثم يقول: ((وهذا باطل من وجوه اربعة: الاول: انه يلزم ان يكون كل مجاز لغوي استعارة....، الثاني: يلزم ان يكون الاعلام المنقولة من باب المجاز، الثالث: استعمال اللفظ

(1) العمدة: 241/1.

(2) دلائل الإعجاز /386.

(3) م ن /386، 388.

(4) ن / 404.

(5) ن / 388.

(6) اسرار البلاغة /35 - 36.

(7) = ص 350 وما بعدها.

(8) = ص 131، 384.

(9) نهاية الإيجاز / 84.

في غير معناه للجهل بذلك يجب ان يكون مجازا، الرابع: انه لايتناول الإستعارة التخيلية⁽¹⁾.

ويرى العلوي⁽²⁾ (ت745 هـ) ان تعريف الرمانى فاسد من اوجه ثلاثة، ويورد الواجه الواجه الثلاثة الاولى التى ذكرها الرازي..

ونتامل - بعد ذلك - تعريف الرمانى لنتبين صحة ما وجه إليه من هذه الانتقادات اوعدمها، لاسيما اننا قد عرضنا قبل ذلك تعريفات السابقين له. فاذا كانت الاستعارة عند الجاحظ (تسمية الشيء باسم غيره) وعند ابن قتيبة (ان تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة)، فانها عند الرمانى (تعليق العبارة) لا الكلمة ولا الشيء، ولهذا التركيب مغزى وقصد، فلفظة (التعليق) لها دلالات متعددة لاتبتعد بعضها عن بعض، فالتعليق في اللغة ((هو ان يناط الشيء بالشيء العالى ثم يتسع الكلام فيه))⁽³⁾، وهو من علق الشيء بالشيء ومنه وعليه تعليقا: ناطه، وعلق الشيء خلفه كما تعلق الحقيبة وغيرها من وراء الرحل⁽⁴⁾.

فالمعنى اللغوي لهذه اللفظة يوحي بان المعنى الجديد الذى وظف فيه اللفظ المستعار لا يكون ثابتا على الدوام وبديلا عن المعنى الاصلي، فضلا عن دلالة (التعليق) على الستر والتغطية للشيء المعلق عليه (المعنى الاصلي) فتكون الهيئة الجديدة للفظ المستعار كأنه زينة علقت لتمنح التركيب جمالا فضلا عن ادائها المعنى اداء كاملا.

ولاشك بعد ذلك ان التعليق قد منح التعريف دلالة تفيد ان المعنى الاصلي لايتترك على جهة الثبات، وانما هو معلق الى اجل مداه تأدية الوظيفة المناطة باللفظ وهي المعنى الجديد.

أما اللفظة الاخرى في التعريف وهي (العبارة) فقد جاءت شاملة (للمستعار) فقد يكون لفظا وقد يكون اكثر من ذلك - ولفظة (النقل) التى عدت مأخذا على التعريف - عند عبد القاهر - نجدها ملائمة له، اذاما امعنا النظر في دلالتها، فالرمانى لم يقصد ابدا ان يكون هذا النقل خاصا باللفظ دون المعنى أو ان يترك المعنى الاصلي تركا نهائيا ويبتعد عنه، ويبدو ذلك واضحا خلال تعليقه على الشواهد وربط المعنى الجديد بالمعنى اللغوي

(1) م ن / 115.

(2) = الطراز: 199/1.

(3) مقاييس اللغة: 125/4.

(4) = ل: 262/10، 265 مادة (علق).

الاصلي، وتوضيح ما بينهما من علاقة. وإذا بحثنا عن دلالات هذه اللفظة سنجد ان النقل في اللغة تحويل الشيء من موضع الى موضع، والنقل: الطريق المختصر، والنقل ما يبقى من الحجر إذا اقتلع، ومن البيت إذا هدم، والنقل: الغريب في القوم ان رافقهم أو جاورهم⁽¹⁾.

ولفظه النقل أيضاً ((تدخل في السرقات الشعرية غير الظاهرة، وهي ان ينقل الشاعر الثاني عن الاول معنى الى غير محله))⁽²⁾ فهي هنا تختص بالمعنى، وفي ضوء ذلك نجد ان النقل لا يعني نقل اللفظ عن معناه الاصلي وتحويله الى المعنى الجديد دون وجود رابط أو بقاء شيء من ذلك المعنى فضلاً عن ان من معانيه (الطريق المختصر) وهو ما يناسب غرضاً من اغراض الاستعارة وهو الإيجاز، واللفظ المنقول - المستعار - هو (كالنقل) لكنه متلائم ومتناسق مع النظم. وقد تصور عبد القاهر ان الرماني ومن تبعه في استخدام هذه اللفظة ان النقل عندهم يعني افراغ الكلمة من معناها ونقلها لمعنى آخر، فصور الامر على انه جمع بين نقيضين - خدمة لما اراد الوصول إليه في نظريته في النظم والتي مؤداها ان النظم أو التأليف يكون للمعاني في المقام الاول - إذ يقول ((لأنك إنما تكون ناقلًا إذا أنت أخرجت معناه الأصلي من ان يكون مقصودك ونفصت به يدك، فاما ان تكون ناقلًا له عن معناه مع ارادة معناه فمحال متناقض))⁽³⁾.

ولم يقصد الرماني بلفظة (النقل) افراغ اللفظ عن المعنى الحقيقي لانه كان مدركاً ان المعنى الحقيقي مراد في الاستعارة بدليل ما أورده في تعليقاته على الشواهد. والحق انه ليس ثمة انفصام بين اللفظ والمعنى، فالكلمة المستعارة لا تفقد المعنى الاصلي وتكتسب معنى جديداً، بل لابد من وجود علاقة بين كلا المعنيين وهو ما أكد عليه عبد القاهر الجرجاني أيضاً⁽⁴⁾.

فالمسألة ليست هي (نقل) أو (ادعاء) لأن لفظ. (اسد) نقل لزيد لفظاً ومعنى، وكذلك هو ادعاء الشجاعة لزيد، لأن الادعاء لا يخرج الاشياء عن حقائقها. فالنظرة التحليلية للاستعارة لا تتركز فقط على (النقل) أو (الادعاء) أو غير ذلك من الالفاظ لأن الاستعارة اوسع من ذلك بكثير، فهي احساس جديد بالاشياء وادراك جديد أو رؤية جديدة، إذ نرى بوساطتها

(1) = ل: 674/11، 675.

(2) الشامل، معجم في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، محمد سعيد اسير، بلال جيني 989/.

(3) دلائل الإعجاز / 386.

(4) = اسرار البلاغة / 398.

الجماد حيا والمعقول محسوسا، فهي تصرف في الاشياء وليس تصرفا مجردا في الكلمات، وهي نشاط النفس في الاشياء وتاويلها وليس عملا في المواضع اللغوية فقط⁽¹⁾. فالنقل الذي قصده الرمانى لاشك انه ليس نقلا مجردا من معنى - كما تصوره عبد القاهر - وانما هو ((تغيير حقيقة المشبه وتخيل انه صار الى غير جنسه))⁽²⁾ وكيف يمكن ان يكون النقل مجردا من المعنى والاستعارة تقوم على التشبيه وتبنى عليه، ذلك التشبيه الذي يضمه المستعير في نفسه وهو معنوي لالفظي⁽³⁾؟

لقد أكد عبد القاهر - كما اوضحنا - ان اللفظ في الاستعارة ينقل تبعا للمعنى، ولا يختلف ذلك عما اراده الرمانى، ودليل ذلك ان الرمانى قد أكد على المبالغة بوصفها غرضا اساسيا من اغراض الاستعارة، وادك أيضاً أن الاستعارة ابلى من الحقيقة، ((فإن لم يكن نقل الاسم تبعا لنقل المعنى لم يكن فيها مبالغة لانه لامبالغة في اطلاق الاسم مجردا عاريا عن معناه))⁽⁴⁾ فالنقل عند الرمانى -بذكره المبالغة - يعنى نقل اللفظ والمعنى، بدليل قوله: ((فاللفظ المستعار قد نقل عن اصل الى فرع للبيان))⁽⁵⁾ فلفظنا (الفرع) و(الاصل) لا يعنى بهما اللفظ فقط، وانما يعنى المعنى، فضلا عن انهما تدلان على وجود علاقة أو مناسبة بينهما، ولفظة (البيان) تدل على غاية النقل فهو بيان المعنى فضلا عن الجانب الفنى، والدليل الآخر قوله: ((كل استعارة بليغة فهي جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما))⁽⁶⁾، فلم يقل (بلفظ مشترك) لانه قصد بلفظة (نقل) المعنى أيضاً. وقد أكد السيوطى على ذلك أيضاً بقوله: ((ليس نقل الاسم المجرى استعارة لانه لا بلاغة فيه بديل الاعلام المنقولة))⁽⁷⁾.

ومن جانب آخر، فان لفظة (نقل) تدل على انه ليس نقلا دائما، وهو ما اكده الغزالى (ت 505 هـ) بقوله عن الالفاظ المستعارة ((فهى ان يكون اسم دالا على ذات الشيء بالوضع ودائما من اول الوضع الى الان ولكن يلقب به في بعض الاحوال لاعلى الدوام شيء آخر لمناسبته للاول على وجه من وجوه المناسبات من غير ان يجعل ذاتيا للثاني وثابتا عليه..... وخصص باسم

(1) = التصوير البيناني، محمد ابو موسى / 184.

(2) م ن / 184.

(3) = فن الاستعارة، د. احمد عبد السيد الصاوى / 20-21.

(4) م ن / 111.

(5) ر / 86.

(6) ر / 86.

(7) الاتقان في علوم القرآن: 44/2.

المستعار لأن العارية لاتدوم وهذا أيضاً يستعار في بعض الاحوال⁽¹⁾، ثم ان وجود لفظة (الإبانة) في التعريف لهي دليل على انه قصد (المعنى اولا) والا فما هو الشيء الذي تؤديه الاستعارة في الإبانة، اليس هو المعنى؟ فالاستعارة عنده ليست تبديلا للكلمات أو نقلا فقط، وانما هي في حقيقتها ((مشاعر وافكار يقترض بعضها من البعض الآخر بصورة متعمقة وتعانق صميم في سياقات متألقة وليست شكلا اضافيا أو ثوبا تزيينيا للغة))⁽²⁾، ولو كان النقل عند الرمانى مجردا من المعنى لما قال بعد ذلك ((فكل استعارة لابد لها من حقيقة، ولابد من بيان لا يفهم بالحقيقة))⁽³⁾ فالاستعارة عنده وسيلة مبينة عن احوال لاتظهر إلا بها، مما يكون حول الحقيقة من احوال وهو اجس لا يؤديها التعبير بالحقيقة⁽⁴⁾.

ونعود بعد ذلك الى الالوجه التي ذكرها كل من الرازى والعلوى في افساد تعريف الرمانى:

فاذا كان الالوجه الالول صحيحا، فاننا نجد ان في بقية الالوجه نظرا:

فالالوجه الثانى ذكره الرازى وتغالل عن شىئين: الالول: مذلول لفظة (النقل) الذى اوضحناه، والثانى: لفظة (الإبانة) إذ لاشك ان الرمانى قد ادرى قبل السىوطى ان ((ليس نقل الاسم المجرى استعارة لانه لابلاغة فيه بديل الالعلام المنقولة))⁽⁵⁾ ثم ان ذكره للإبانة يخرى الالعلام المنقولة من باب المآز، فاي إبانة تماز بها هذه الالعلام؟

وقد أكى الرازى نفسه ان اللفظ يكون مآزا بشرطين: ((الالول: ان يكون منقولا عن معنى وضع اللفظ بازائه اولا وبهذا يتماز عن اللفظ المآترك، الثانى: ان يكون ذلك النقل لمناسبة بينهما علاقة ولاجل ذلك لا توصف الالعلام المنقولة بانها مآزات مثل تسمية الرآل بالحآر))⁽⁶⁾ وهذه العلاقة قد أكى عليها الرمانى دائما خلال تعليقه على الشواهى، وتاكيدى على ان الحقيقة اصل والاستعارة فرع، وهذه العلاقة التي يشترطها الرازى لاشك انها رى على الالوجه الثالث أيضاً، فالآاهل آين يستعمل اللفظ فى آير معناه سىكون آاهلا لهذه العلاقة آير مآرك لها، فكيف يعد ذلك مآزا آين لا يجد المآلقى هذه العلاقة، وهكذا فقد آمل الرازى

(1) معيار العلم فى فن المنطق، للغزالى / 56، و =: فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، د. رآء عى / 145.

(2) فلسفة البلاغة / 158.

(3) ر / 86.

(4) =: الإعآاز البلاغى / 119.

(5) الاتقان فى علوم القرآن : 3 / 148.

(6) نهاية الإعآاز / 81.

كلام الرمانى اكثر مما يحتمل، وتعامل مع التعريف على انه مجرد الفاظ دون الاخذ بنظر الاعتبار مايتصف به قائلها من علم وادراك، فضلا عن ان المسألة لا دخل لما يقوله الجاهل فيها، بل هي مسألة علم وادراك للالفاظ ومعانيها الاصلية وما يمكن ان توظف فيه من معان جديدة، وادراك لما بينها من علاقات وتفاعل تتدخل فيه طاقات الانسان وحواسه المختلفة.

ومما يمكن ان يقف الى جانب الرمانى في رد هذه الانتقادات، ما اورده المظفر العلوى(ت 656 هـ) من حديث للرمانى - لم يرد في النكت - يفرق فيه بين الحقيقة والمجاز يقول ((قال علي بن عيسى الرمانى: الحقيقة الدلالة على المعنى من غير جهة الاستعارة، والمجاز تجاوز الاصل الى الاستعارة، وانما يعدل عن الحقيقة الى المجاز لمعان ثلاثة وهي الاتساع والتوكيد والتشبيه))⁽¹⁾.

أما الوجه الرابع، فالرمانى كان مدركا لحقيقة الاستعارة وبنائها على التشبيه المضمحل في النفس، فالتشبيه المعنوي المضمحل في النفس هو اساس الاستعارة بكل انواعها ومنها (التخييلية)، وهذا الادراك لحقيقة الاستعارة جسده الرمانى بدلالات الفاظ تعريفه لاسيما (التعليق) و (النقل) وكذلك (الإبانة) والتي تعني ((ان يفصح التعبير عما يجده قائله وان يكشف غوامض فكرته ويجلي خوافي نفسه، وليس للعبارة فضل غير متصل بهذا))⁽²⁾ دون اغفال الجانب الفني. وهكذا نجد ان جزءا من اعتراضاتهم على الرمانى جاءت من قبيل المماحكات العقلية لاسيما ادعائهم ان تعريفه للاستعارة يدخل انواع المجاز الاخرى وقد اغفلوا ان انواع المجاز لم تعرف إلا بعد الرمانى بزمان.

بقي ان نقول ان الرمانى قد ذكر (الإبانة) في التعريف بوصفها غرضا من اغراض الاستعارة ووضع بقية الاغراض موزعة في تحليلاته للشواهد، وقد نسب الدكتور محمد ابو موسى غرضي⁽³⁾ (المبالغة) و (الإيجاز) لابي هلال العسكري، في حين ان الرمانى قد ذكرهما واكد عليهما⁽⁴⁾.

واذا كان عبد القاهر الجرجاني والرازي والعلوي قد انتقدوا تعريف الرمانى للاستعارة، فان من البلاغيين من ارتضى هذا التعريف واخذ به ونقله عن الرمانى، من ذلك

(1) نصره الاغريض في نصره القريض، للمظفر العلوى / 23.

(2) الإعجاز البلاغى / 118.

(3) = الإعجاز البلاغى / 118.

(4) = ر / 87.

مانجده عند ابن رشيق⁽¹⁾، وابن سنان الخفاجي⁽²⁾، والسكاكي الذي نقله دون ذكر الرماني إذ قال ((فلا باس ان احكي لك ماعند السلف في تعريف الاستعارة، حدها عند بعضهم تعليق العبارة على غير ما وضعت له في اصل اللغة على جهة النقل للابانة))⁽³⁾، ونقل ابن ابي الاصبغ المصري⁽⁴⁾ أيضاً تعريف الاستعارة عن الرماني.

ان نقل هؤلاء البلاغيين تعريف الاستعارة عن الرماني يظهر جانباً من اهميته ودقته لاسيما وانه ليس التعريف الاول لها فقد سبقه كثير في حدها، وقد ادى هذا النقل عند من لم يذكر اسم الرماني الى توهم البعض في نسبته الى غيره، فالدكتور احمد عبدالسيد الصاوي⁽⁵⁾ اورد تعريف الرماني ونسبه لعلي بن عبد العزيز الجرجاني (ت392هـ) وتوهم الدكتور رجاء عيد⁽⁶⁾ في القول ان العسكري قد أكد على ان لا بد لكل استعارة من حقيقة وهي اصل الدلالة على المعنى، والحق ان العسكري⁽⁷⁾ قد نقل ذلك عن الرماني⁽⁸⁾.

الفرق بين الاستعارة والتشبيه عند الرماني:

لقد ادرك الرماني ان التشبيه عماد الاستعارة وان بينهما صلات ووشائج، لذلك فرق بينهما بقوله ((والفرق بين الاستعارة والتشبيه ان -ما كان من التشبيه -باداة التشبيه في الكلام فهو على اصله، لم يغير عنه في الاستعمال، وليس كذلك الاستعارة، لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له في اصل اللغة))⁽⁹⁾.

فالتشبيه ليس فيه خروج عن الوضع اللغوي، وليس استعمال كلمة في غير ما وضعت له، بخلاف الاستعارة، فاعتماد الاستعارة على النقل - عنده - دون التشبيه يجعلنا نعهده اول من اخرج التشبيه من دائرة المجاز.

والرماني إذ يركز في الطرف الثاني من هذا النص على ماهية الاستعارة، فانه يؤكد الفرق الجوهرى بينها وبين التشبيه. وقد وهم⁽¹⁰⁾ ابن سنان في فهم كلام الرماني حيث قال:

(1) = العمدة: 241/1.

(2) = سر الفصاحة/ 134.

(3) مفتاح العلوم / 181 - 182.

(4) = تحرير التخبير: 97/1.

(5) = فن الاستعارة / 18.

(6) = فلسفة البلاغة / 125.

(7) = كتاب الصناعتين / 298.

(8) = ر / 86.

(9) = ر / 85 - 86.

(10) = الإعجاز البلاغي/ 118، رسالة الرماني تحليل ونقد / 150.

((على ان الرماني قال في كلامه: ان التشبيه في الكلام باداة التشبيه وهو يعني - كأن والكاف وماجرى مجراهما- وليس يقع الفرق عندي بين التشبيه والاستعارة باداة التشبيه فقط))⁽¹⁾ وعلى الرغم من ان الرماني قد أكد مرة اخرى على ذلك بقوله ((وكل استعارة بليغة فهي جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان احدهما بالآخر كالتشبيه، الا انه بنقل الكلمة، والتشبيه بأداته الدالة عليه في اللغة))⁽²⁾، الا ان ذلك يمثل الفرق الاول عنده، أما الثاني فهو ان التشبيه حقيقة ليس فيه خروج عن الوضع اللغوي بينما الاستعارة ((مخرج ما العبارة ليست له في اصل اللغة))⁽³⁾.

وقد ادرك الرماني ان من التشبيه ما لا يذكر فيه الاداة ووجه الشبه، وهو ما عرف فيما بعد بالتشبيه البليغ، وقد اختلف البلاغيون في عده تشبيها أو استعارة⁽⁴⁾.

واذا كان ماورد في النكت يدل على ان الرماني يعد ما لا تذكر فيه الاداة استعارة وليس تشبيها، فإن ذلك لا يمثل حكما مطلقا، لأن الزركشي اورد نصا يفيد ان الرماني قد ادرك الفروق الدقيقة بين التشبيه والاستعارة إذ يقول: ((قال الرماني في قوله تعالى: ﴿وَأَيْنَا نَعْمُودُ الْفَاقَةَ مُبَصَّرَةٌ﴾⁽⁵⁾: أي تبصر، لانه لا يجوز تقدير حرف التشبيه فيها))⁽⁶⁾، أي في الاستعارة. وقد توسع عبد القاهر الجرجاني في شرح هذه المسألة بنقطتين اساسيتين:

(1) سر الفصاحة / 135.

(2) ر / 86.

(3) ر / 86.

(4) = الطراز: 207/1.

(5) سورة الاسراء: من 59.

(6) البرهان في علوم القرآن: 418/3.

الاولى: تتعلق بالمشبه أو (المستعار له) فان ذكر فهو تشبيه وان لم يذكر فهو استعارة.
الثانية: التعريف والتذكير للمشبه به أو (المستعار منه) فان كان نكرة ولا يمكن تقدير الاداة فهو استعارة، وان كان معرفة وامكن ذلك فهو تشبيه⁽¹⁾، وهذا ما أكد الرازي عليه أيضاً⁽²⁾.

اركان الاستعارة عند الرماني:

بعد حده للاستعارة وبيان الفرق بينها وبين التشبيه، يتحدث الرماني عن اركان الاستعارة حديثاً لم نعهده عند سابقيه إذ يقول: ((وكل استعارة فلا بد فيها من اشياء: مستعار ومستعار له ومستعار منه))⁽³⁾، فالمستعار هو الكلمة، والمستعار منه هو المعنى الرئيس الذي وضعت له في اللغة، والمستعار له هو المعنى الآخر الذي استعملت فيه، ولاشك ان نصيب المشبه به في الاستعارة اكثر من نصيب المشبه، لأن المستعار والمستعار منه يتعلق به، لذلك لايجوز حذفه وان حذف لابد من بقاء لازم يدل عليه كما في الاستعارة المكنية.
 ولم يزد اللاحقون للرماني شيئاً على ما ذكره في اركان الاستعارة، وقد كان ما ذكره اساساً اعتمدوا عليه في دراسة هذا اللون البلاغي والكتاب فيه.

اقسام الاستعارة عنده:

لم يعتمد الرماني الى وضع الاستعارة تحت مصطلحات متعددة كما استقرت عليها عند من جاء بعده، ولكنه قبل ان يذكر الشواهد أشار الى الاستعارة البليغة والاستعارة الحسنة حيث قال ((وكل استعارة بليغة فهي جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان احدهما بالآخر كالتشبيه إلا انه بنقل الكلمة، والتشبيه باداته الدالة عليه في اللغة، وكل استعارة حسنة فهي توجب بيان لانتوب منابه الحقيقة، وذلك انه لو كان تقوم مقامه الحقيقة كانت اولى به ولم تجز الاستعارة، وكل استعارة فلا بد لها من حقيقة وهي اصل الدلالة على المعنى في اللغة))⁽⁴⁾.

ويمكن القول ان الاستعارة البليغة التي يشير إليها هي اعلى درجات الاستعارة، إذ اننا نلمح فيها معنى مشتركاً بين الطرفين، وكلما كان هذا المعنى خفياً ويحتاج الى تأمل لادراكه كانت الاستعارة ابلغ، ولكن دون الوصول الى الغموض والتعقيد وهو ما أكده عبد القاهر

(1) = اسرار البلاغة / 365 وما بعدها.

(2) = نهاية الإيجاز / 115.

(3) ر / 86.

(4) ر / 86.

الجرجاني⁽¹⁾. والاستعارة الحسنة التي أشار إليها لا تختلف عن البليغة وهي التي توجب بيان لانتوب منابه الحقيقة إذ ((تتميز بزيادة بيان وهذا البيان لا وجود له عند التعبير بالحقيقة، ولو كانت الاستعارة تؤدي نفس المعنى الذي تؤديه الحقيقة وليس لها فضل بيان عليها لكان التعبير بالحقيقة اجدى))⁽²⁾، وهو ما أكده عبد القاهر الجرجاني أيضاً⁽³⁾. فهو ابداع لابد ان نسجله للرمانى إذ اراد بقوله (الابد من بيان لا يفهم بالحقيقة) الإشارة الى ما حول الحقيقة من الاحوال والهواجس التي تحققها الاستعارة والتي لا تؤديها الحقيقة لذلك نجده خلال تعليقه على الشواهد يؤكد على الفارق بين حقيقة اللفظ المستعار وبليغة الاستعارة فيه، وهو مع ذلك لا يغفل عن ان التعبير بالحقيقة احياناً يكون ابلغ من الاستعارة، وذلك في قوله: ((وذلك انه لو كانت تقوم مقامه الحقيقة، كانت اولى به، ولم تجز الاستعارة))⁽⁴⁾ وهو رأي ينسجم مع الواقع تماماً، فالاستعارة في قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾⁽⁵⁾ جاءت بليغة متلائمة مع السياق أو النظم الذي وردت فيه، لاسيما لفظه (تومر)، في حين ان التعبير القرآني استخدم لفظ الحقيقة في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ يَلْعَنُ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾⁽⁶⁾ فكان لكل من الاستعارة والحقيقة مكان من البلاغة لاتسد مسد الاخرى، وحين يؤكد الرمانى على ابلية الاستعارة فانه يدرك تماماً ان ((التعبير بالحقيقة يفيد العلم، والتعبير بلوازم الشي الذي هو المجاز لا يفيد العلم بالتمام، فيحصل دغدغة نفسانية، فكان المجاز اكد وأطف))⁽⁷⁾.

ويؤكد الرمانى في اكثر من موضع على ابلية اللفظ المستعار وتأثيره من خلال بيان حقيقته محاولاً من خلال ذلك اظهار التألف والارتباط والتفاعل الحاصل بين الالفاظ في السياق من جهة، وبينها وبين المعاني من جهة اخرى لانه يدرك ان ((ارفع انواع الاستعارة ما تبادل طرفاها التاثر والتاثير لخلق معنى جديد ينتج عن التفاعل بينهما))⁽⁸⁾، وهذا ماذهب إليه عبد القاهر الجرجاني في ان الإعجاز لا يكون باللفظ المستعار وانما هو في النظم والتأليف⁽⁹⁾.

(1) = دلائل الإعجاز / 397.

(2) اثر النحاة في البحث البلاغي / 254.

(3) = دلائل الإعجاز / 384 - 385.

(4) ر / 86.

(5) سورة الحجر: من 94.

(6) سورة المائدة: من 67.

(7) فن الاستعارة / 339، و = المزهر: 361/1.

(8) الصورة الفنية في التراث النقي والبلاغي / 224.

(9) = دلائل الإعجاز / 357.

لذلك كانت موازنة الرماني بين اللفظ المستعار وحقيقته تمثل جانبا مهما من جوانب الكشف عن جماليات الاستعارة لأن في ذلك محاولة لفهم التفاعلات والتنظيمات الداخلية للالفاظ والمعاني.

وقد نقل الحاتمي مذكره الرماني عن الاستعارة والحقيقة إذ قال ((والاستعارة إذا لم يكن موقعها في البيان فوق موقع الحقيقة لم تكن استعارة.... وكل استعارة لطيفة توجب بلاغة بيان بالحقيقة غير نائبة منابها لأن الحقيقة لو قامت مقامها لكانت الحقيقة أولى بها من الاستعارة⁽¹⁾).

وفي ضوء ما تقدم بدا جليا ان الرماني لم يذكر شيئا عن اقسام الاستعارة التي عرفت بتسمياتها الكثيرة والمختلفة فيما بعد، فقد كان هذا العلم غضا في عهد الرماني، لكن ما ذكره - لاسيما الشواهد - وتعليقاته عليها كان اساسا لمن جاء بعده من البلاغيين في بناء اقسام الاستعارة وفروعها.

شواهد الاستعارة عند الرماني:

لقد لاحظ الرماني ان الصور الاستعارية غالبا ماتاتي للتعبير عن المدركات الحسية بمتلها أو العقلية بمتلها أو الحسية بالعقلية أو العقلية بالحسية، فهذه الواجه الاربعة يندرج تحتها ما اورده الرماني من الشواهد، كما انه ادرك ان قوة تصوير المعاني في الاستعارة القرآنية غالبا ما تعتمد على التصوير الحسي المعتمد على انواع الحس⁽²⁾ من (بصرية وسمعية وذوقية ولمسية) وان ذلك مما يزيد المعاني قوة وادراكا لها لاسيما الخفية منها وغير المعهودة للناس، وقد كان هذا منهجه في اقسام التشبيه أيضاً، وهو بهذا قد فتح بابا من ابواب بحث الاستعارة، ولم يغفل البلاغيون بعده ذلك لاسيما عبد القاهر الجرجاني⁽³⁾. فضلا عن انه ذكر شواهد اخرى يمكن وصفها بالصور الشعورية، والتي تعبر فيها الاستعارة عن الفرح أو الحزن أو الندم أو التكبر والطغيان.

وفي ضوء ذلك، اعتمد الكتاب توزيع شواهد الاستعارة عنده - بشكل عام - على اربعة اوجه:

1- استعارة المحسوس للمحسوس.

2- استعارة المعقول للمعقول.

(1) الرسالة الموضحة، للحاتمي / 69 - 92.

(2) = ر 91/ و 92 و 93.

(3) = اسرار البلاغة / 74.

3- استعارة المحسوس للمعقول.

4- استعارة المعقول للمحسوس.

وكان توزيع الشواهد داخل هذه الأوجه الأربعة - باعتماد مبدأ الانتقاء - إلى أنواع الصور بحسب الحواس: (البصرية والسمعية والذوقية واللمسية) فضلا عن الصورة الشعورية التي أشرنا إليها والتي لا تندرج تحت أنواع الحواس.

واعتمد الكتاب في التحليل -بغية الإيجاز - لكل من الصورة البصرية والصورة السمعية شاهدين، ولكل من الصور الأخرى شاهدا واحدا، ذلك أن الصورة البصرية والصورة السمعية كانتا أكثر الصور. ولاشك أن طبيعة الشواهد التي أوردها الرمانى هي التي فرضت هذا التقسيم، فضلا عن أنه يمثل جانبا من وحدة المنهج التحليلي في هذا الفصل لاسيما وأن التقسيم ذاته قد اعتمد في مبحث التشبيه، ولم يكن الكتاب ليوزع الشواهد حسب أنواع الاستعارة التي عرفت بعد الرمانى، ولكنه لم يغفل الإشارة إلى هذه الأنواع في التحليل دون الاكثار من التقسيمات والمصطلحات المتشعبة إيماناً بأن كثرة التقسيمات والمصطلحات ليست إلا مجرد احصاء لا يتصل ببنية الأداء اللغوي، وأن ((تقسيم الاستعارة إلى هذه الأقسام الكثيرة لأفائدة فيه ولا تجدي معرفتها كثيراً في تعلم البلاغة واتقانها... فتقليل المصطلحات والتقسيمات لا يؤثر في تذوق الاستعارة وإدراك ما فيها من جمال وتفهم ماترمي إليه من معان لها تأثيرها في النفوس))⁽¹⁾، فضلا عن أن تقنين حسن الاستعارة أمر من الصعب تحديده بشكل مستوفى لأن المسائل الجمالية لا تعطي مقادتها عطاء مطلقاً للقواعد والقوانين ولكن يبقى من المهم التعرف عليها ومدى الإصابة فيها⁽²⁾.

أولاً: الصورة البصرية:

ذكر الرمانى عدة شواهد تندرج تحت الصورة البصرية، أشار إليها بعبارات مختلفة منها ((وقوع الحاسة عليه))⁽³⁾ و((الاحالة على ما يتصور))⁽⁴⁾ و((لما فيها من البيان بما يحس ويتصور))⁽⁵⁾ و((الاحالة على إدراك البصر))⁽⁶⁾ و((الإخراج إلى ما يدرك بالابصار))⁽¹⁾.

(1) البلاغة عند السكاكي / 329 - 330.

(2) =: التصوير البياني، محمد أبو موسى / 323.

(3) ر / 90.

(4) ر / 91.

(5) ر / 91.

(6) ر / 92.

- فمن شواهد الصورة البصرية قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنَّ عَمَلٍ فَلَجَعَلْنَاهُ نَجِئًا مِّنْهُنَّ﴾ (2)، وهي من استعارة المحسوس للمعقول، ويبيد الرماني بشرح الاستعارة التي تضمنتها الآية، وترتسم في أولى تحليلاته خطوات منهجه في التعامل مع الصور الاستعارية، إذ يعمد أولا الى بيان حقيقة اللفظ المستعار والموازنة بين المعنيين وبيان ابغية الاستعارة، يقول: ((حقيقة قدمنا هنا عمدنا وقدمنا ابلغ منه لانه يدل على انه عاملهم معاملة القادم من سفر لانه عاملهم من اجل امهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم ثم قدم فراهم على خلاف ما امرهم)) (3)، ثم يبين الرماني غرض الاستعارة وفائدتها في هذه الآية بقوله: ((وفي هذا تحذير من الاغترار بالامهال)) (4)، ويبين بعد ذلك، المعنى المشترك بين الطرفين بقوله: ((والمعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد الى ابطال الفاسد عدل، والقُدوم ابلغ لما بيننا)) (5)، ولا يغفل الرماني الحديث عن سياق الآية وما تضمنته من تشبيه بليغ إذ يقول: ((واما هباء منثورا فبيان قد اخرج مالاتقع عليه الحاسة الى ماتقع عليه الحاسة)) (6) وهو في ذلك يؤكد على اهمية التجسيم (7) في مساعدة الصورة على اداء دورها في التأثير والتأثر.

ولنتأمل الاستعارة في الآية والفاظ سياقها الذي وردت فيه: لنستشف جانبا من بلاغتها، فالقُدوم المستعار قد اوضح الرماني حقيقته، وذكر القرطبي عن مجاهد انه قال أيضاً: ((قدمنا أي عمدنا)) (8).

لقد جاءت الآية في سياق الحديث عن يوم القيامة وحال الكافرين فيه، فكانت الاستعارة تنبيهها على عظم يوم القيامة (9)، لأن القُدوم قد تضمن معنى القصد، ذلك ان ((القادم الى الشي قاصد له فالقصد هو المؤثر في المقدم إليه)) (10) وقيل انه قدوم الملائكة

(1) ر / 92.

(2) سورة الفرقان: 23.

(3) ر / 86.

(4) ر / 86.

(5) ر / 86.

(6) ر / 86 - 87.

(7) التجسيم: (تجسيم المعنويات المجردة وابرازها اجساما أو محسوسات على العموم..) التصوير الفني في القرآن / 61.

(8) الجامع لاحكام القرآن: 21/13.

(9) م ن: 13 / 21.

(10) التفسير الكبير: 24 / 73.

اسند الى الله على سبيل التوسع⁽¹⁾، وقد علل الرماني ابلغية الاستعارة لأن القادم على شي مكروه -بعد امهاله لهم -لم يقرره ولا امر به فهو مغير له ومذهب، وقد حققت الاستعارة غرضها في التحذير من الاغترار بالامهال فقد جاءت (قدمنا) بصيغة الماضي للدلالة على تحقق الوقوع وأنه قريب مهما كان الامهال طويلا، ثم الحرف (الى) والذي يفيد انتهاء الغاية⁽²⁾ قد اكمل دلالة القدوم على غايته وهي القصد لهذه الاعمال واصحابها، وقوله: (الى ماعملوا من عمل) أي ((الاعمال التي اعتقدوها براء، والمعنى الى ماعملوا من أي عمل كان))⁽³⁾، فالحرف (من) جاء مميذا لمبهم العمل شاملا له لانه يدل على التنصيص على العموم⁽⁴⁾ لاسيما مجيئه قبل (عمل) بصيغة النكرة التي تفيد ارادة النوع وهو عمل الخير⁽⁵⁾. الخير⁽⁵⁾. وهذه الاعمال لاتزن شيئا إذ لا اخلاص فيها لله تعالى، وقوله (فجعلناه) بهذه الفاء المرتبة التي تدل على ان الثاني بعد الاول بلا مهلة⁽⁶⁾ دليل على ان القدوم كان مقترنا بالقصد الى الاعمال ومن اجله أيضاً.

ثم قوله (هباء منثورا)، هذه الاعمال التي ظنوا انها نافعتهم لن يجدوا لها نفعا فهي (هباء) ((وهو الذي يحصل من ضوء الشمس عند مقابلتها كوة يدخل منها الضوء فيكون شبه عمود ممتد من الكوة الى حيث يقع ضوء الشمس من الارض، وفيه اجزاء لطيفة متفاوتة تحس بالنظر دون اللمس))⁽⁷⁾، وقد اظهرت الصورة المعنى العقلي وهو (اعمال الكافرين) مجسدا يحس بالنظر، ونلاحظ في هذه الصورة لطائف تدل على روعتها، من ذلك صغر الحجم وخفة الوزن، فهذا الهباء يتطاير في الهواء وفي ذلك إحياء بان اعمالهم لاتزن شيئا في ذلك اليوم، ثم ان جزئيات هذا الهباء لاتتكشف إلا بسقوط ضوء الشمس عليها من كوة يحيطها الظلام، وفي ذلك إحياء بالظلام الذي كانوا فيه، وبانهم كانوا يفعلونها دون ايمان ولا ابتغاء مرضاة الله، وكانوا يخفون في صدورهم حقيقة اشراكهم، فالله تعالى بين لهم ان ما يخفونه سينكشف مهما كان حوله من الظلام، وسيكون مرثيا مميذا كهذا الهباء.

(1) = المحرر الوجيز: 26/11، التفسير الكبير: 73 / 24، الجامع لاحكام القرآن: 22/13.

(2) = كتاب معاني الحروف / 115.

(3) التفسير الكبير: 73/ 24.

(4) = الجنى الداني / 320.

(5) = التحريز والتتويز: 8/ 19.

(6) = كتاب معاني الحروف / 43.

(7) صبح الاعشى: 185/2، و = ل: 351/15.

والصفة الاخرى ان هذا الهباء لا يحس إلا بالنظر، وان جزئياته تظهر مجتمعة كأنها عمودا ممتد من الكوة مع الضوء، أي انها تجمع وترى ولا يذهب أو يتفطت منها شيء ومع ذلك فهي لاتزن شيئا، وقد تكون لطيفة وجميلة المنظر، وفي ذلك إحياء لأعمال هؤلاء التي يفعلونها مراعات للناس وحبا للمظاهر فتبدو لطيفة جميلة كهذا الهباء، كما انها لاهمية لها ولفاعليها عند الله تعالى كما لا اهمية لهذا الهباء، فضلا عن صيغة التذكير التي وردت فيها لفظة (هباء) والتي تفيد التقليل والتحقير معا⁽¹⁾ وقد وصف الهباء هنا بـ (المنثور) في حين انه وصف في آية اخرى بـ (المنبث) في قوله تعالى: ﴿وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا ۖ فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا ۖ﴾⁽²⁾ إذ يتناسب كلا الوصفين مع ماوردنا فيه، فالصورة في الاولى تضمنت تشبيه المعقول بالمحسوس، وهو (اعمال الكافرين)، وفي الثانية تشبيه المحسوس بالمحسوس وهو (الجبال)، ولكن وصف الهباء بالمنثور ناسب غرض التصوير وغايته، فالشي المنثور يمكن ان يحس، ودلالة اللفظة ووقعها في النفس يوحي بذلك، أما المنبث فيكون للشي الذي لا يحس أو يكاد، ولذلك يقال: بث الخبر وانبث السر وابثه أي انتشر⁽³⁾، ((والمنبث ارق وادق من المنثور لأن المنثور يقتضي ان غيره نثره كسناكب الخيل أو الرياح أو هدم حائط والمنبث كانه انبث من رفته))⁽⁴⁾ لذلك جاء مع تصوير الجبال للدلالة على القدرة العظيمة لله تعالى.

لقد استجمعت هذه الصورة القرآنية في ذهن الرماني فوحي إليه لفظ (قدمنا) بمعان كشف من خلالها عن خبايا التعبير القرآني في هذه الاستعارة، لاسيما في بعث الخيال واثارته للربط بين المعنى الاول والمعنى المستعار، فتحدث عن صورة المسافرين الغائب الذي قدم فرأى القوم على خلاف ما مرهم به فيجازيهم الجزاء العدل وحين يقول الرماني (الاستعارة ابلغ) فهو يشير الى الاثر النفسي للاستعارة وانها اسرع بلوغا الى النفس، ولا يترك ذلك بل يعمله.

ولا نجد فيما ذكره الرماني عن الآية ارتباطا للاستعارة بغاية التاويل عنده - كما ذهب الى ذلك الدكتور نصر حامد ابو زيد - إذ يرى ان الرماني في حديثه عن هذه الآية ((يريد ان ينفي عن الله الحركة والانتقال فلذلك ما حاول الكشف عن اصل النقل في الفعل

(1) = لغة القرآن الكريم / 341.

(2) سورة الواقعة: 5-6.

(3) = تاج اللغة وصحاح العربية: 273/1 مادة (بث).

(4) المحرر الوجيز: 27/11، و = ل: 351/15.

(قدم) وانه بمعنى العمء، غير انه يكتفى بالقول بان القدم ابلغ⁽¹⁾، والحق ان الرمانى ذكر حقيقة (قدمنا) بانها (عمدنا) ثم ذكر انه ((عاملهم معاملة القادم من سفر.... ثم قدم فراهم على خلاف ما امرهم))⁽²⁾، اليس في كل ذلك بيان لحقيقة الفعل (قدم)؟ ثم ان ما ذكره الرمانى عن الفعل لا يختلف عما اورده المفسرون - كما اوضحنا- لاسيما ما ذكره القرطبي عن مجاهد، ولو كان الرمانى يريد ربط الاستعارة بغاية التاويل لصرح بذلك مثلاً صرح الزمخشري حيث قال: ((ليس هاهنا قدم ولا ما يشبه القدم))⁽³⁾.

ان ما اوحى به الصورة الاستعارية في الآية وعبر عنه الرمانى بما ذكره يجلى اولى خصائص الاستعارة القرآنية وهي حسن التصوير لاسيما في اللفظ المستعار (قدمنا) واسناده الى الله تعالى متضمناً معنى القصد الى الغاية التي كان من اجلها القدم، ثم في اظهار اعمال الكافرين وتصويرها بالهباء المنثور، فتحقق الاستعارة غرضها الذي أشار إليه الرمانى وهو التحذير من الاغترار بالامهال، فاي تحذير اشد من ان يكون القادم الى العباد واعمالهم رب العباد، واي تحذير اشد من ان تكون اعمال الخير التي لاتفتن بالنية الصادقة أو الايمان، هباء منثوراً، في كل ذلك يكمن حسن التصوير الذي يوحى للخيال ما يوحى، ويثيره ليستحضر عظمه ذلك اليوم واهواله، فلعل النفس تنتفع بعد التأمل والتدبر.

- ومن شواهد الصورة البصرية عند الرمانى قوله تعالى: ﴿وَأَيُّ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾⁽⁴⁾، وهي استعارة محسوس لمحسوس، يقول الرمانى: ((نسلخ مستعار، وحقيقته يخرج منه النهار، والاستعار ابلغ لأن النسلخ اخراج الشيء مما لا يسه وعسر انتزاعه منه لالتحامه به، فكذلك قياس الليل))⁽⁵⁾. فالتشبيه المضمّر في الاستعارة هو تشبيه زوال النهار عن الليل وبقاء الليل شبه الجسم المسلوخ عنه جلده، لذا عدت الاستعارة اصلية⁽⁶⁾، وقد جاءت الاستعارة في سياق اثبات وجود الله تعالى من خلال ذكر (الليل والنهار)، هذا الدليل الساطع الذي يتجلى للابصار في كل يوم يعبر عن قدرة الخالق

(1) الاتجاه العقلي في التفسير / 121.

(2) ر / 86.

(3) الكشاف: 3 / 88.

(4) سورة يس: 37.

(5) ر / 89.

(6) وهي (ان يكون المستعار اسم جنس كرجل وقيام وقعود، ووجه كونها اصلية ان الاستعارة مبناها على تشبيه المستعار له بالمستعار منه) مفتاح العلوم / 179.

العظيم في نظام الكون المحكم الدقيق، فقلوه (اية لهم) أي علامة دالة على قدرته تعالى ووجوب الاهيته وتوحيده، وحقيقة السلخ كشط الجلد ونزعه أو اخراجه فاستعير لازالة الضوء ومجيء الظلمة⁽¹⁾. وتتجلى دقة التعبير القرآني في اختيار الاستعارة (نسلخ) وتلاؤمها مع الحقيقة الكونية لهذه العملية ((فالارض الكروية في دورتها حول نفسها في مواجهة الشمس تمر كل نقطة منها بالشمس، فاذا هذه النقطة نهار، حتى إذا دارت الارض وانزوت تلك النقطة عن الشمس، انسلخ منها النهار ولفها الظلام وهكذا تتوالى هذه الظاهرة على كل نقطة بانتظام وكأنما نور النهار ينزع أو يسلم فيحل محله الظلام، فهو تعبير مصور للحقيقة الكونية ادق تصوير))⁽²⁾. وقد أشار الرماني إلى جزء من إحياء هذه الاستعارة بالقدرة العظيمة للخالق، حين قال ((والاستعارة ابلغ لأن السلخ اخراج الشئ مما لايسه وعسر انتزاعه منه لالتحامه به))⁽³⁾، ادراكا منه ان الاستعارة جاءت وسيلة لتقريب هذا المعنى وتجسيده بالصورة الحسية القريبة، فضلا عما يتضمنه السلخ من إحياء بالقوة والقدرة غير المتناهية لله تعالى، وليس ذلك فحسب، فلهذه الاستعارة ((إحياءات اضافية دالة على قدرة الله في احياء الموتى فالسلخ يعني الموت واقتترانه بظاهرتي (الليل والنهار) يوحي بقدرته تعالى على ان يبدع الحياة وينشئها بعد الموت والفناء، كما تدل صورة (الليل والنهار) على التجدد والاستمرار بعد السلخ بهذا التعاقب الدائب الذي يتيح للمتلقي عمق التخيل والتصور على القدرة الالهية المهيمنة على كل شيء))⁽⁴⁾.

لقد جلت الاستعارة في هذه الآية خصيصة اخرى من خصائص الاستعارة القرآنية تمثلت في (الجدة)⁽⁵⁾، وهي قدرة الاستعارة على ان تظهر الصورة جديدة في الابصار والاذهان فيحدث بذلك اثرها في النفس⁽⁶⁾. وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى ذلك أيضاً⁽⁷⁾، أيضاً⁽⁷⁾، فضلا عن انها تمثل وسيلة من وسائل الربط بين الطبيعة والفكر بدعوته إلى التدبر

(1) =: الكشف: 322/3 والتفسير الكبير: 70/26.

(2) في ظلال القرآن: 24/7.

(3) ر / 89.

(4) الاستعارة في القرآن الكريم / 228.

(5) =: البلاغة فنونها وافنانها / 234.

(6) =: فن الاستعارة / 328.

(7) =: اسرار البلاغة / 50.

التدبر في نظام الكون والقدرة المسيطرة عليه، من خلال التصوير الحسى المدرك بحاسة البصر، والقريب المتكرر في كل حين.

ثانيا: الصورة السمعية:

- من شواهدا عند الرمانى قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضِبُ﴾⁽¹⁾ وهى من استعارة المعقول للمعقول⁽²⁾، يقول الرمانى: ((وحقيقته انتفاء الغضب، والاستعارة ابلغ لانه انتفى انتفاء مراد بالعودة، فهو كالسكوت على مرادة الكلام بما توجه الحكمة فى الحال، فانتهى الغضب بالسكوت عما يكره، والمعنى الجامع بينهما الامساك عما يكره))⁽³⁾. نستشف شيئا من بلاغة الاستعارة بما حققته من التشخيص والذي يتمثل - فى الغالب - ((فى خلق الحياة على المواد الجامدة والظواهر الطبيعية والانفعالات الوجدانية.... وتهب لهذه الاشياء كلها عواطف آدمية وخلجات انسانية تشارك بها الادميين))⁽⁴⁾.

والاستعارة فى الآية تشخص الغضب وهو انفعال وجدانى وتصوره كأنه كائن حى هائج مسلط على موسى عليه السلام ومسيطر عليه يدفعه ويحثه على ما فعل⁽⁵⁾، وفى ذلك يقول الزمخشري: ((كان الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له: قل لقومك كذا، وألق الألواح وجر برأس اخيك، فترك النطق بذلك وقطع الاغراء))⁽⁶⁾.

وفى ضوء ذلك نجد الاستعارة قد بنيت على التشبيه المضمحل للغضب بكائن حى، ثم حذف ودل عليه الرادف المتمثل (بالسكوت) على سبيل الاستعارة المكنية.

ولهذه الاستعارة مزية بما حققته من تأثير عن طريق التشخيص، لأن الغضب لا يتكلم فيوصف بالسكوت، وفى استعارة السكوت تصوير للمعنى وتمثيل للنفس لانجده فى غيره من الالفاظ من مثل لفظة (سكن) التى ذكرها الفراء⁽⁷⁾، أو (خمد) التى ذكرها ابن عطية⁽⁸⁾، إذ

(1) سورة الاعراف: من 154.

(2) = معجم المصطلحات البلاغية: 1/172.

(3) ر 87/88.

(4) التصوير الفنى فى القرآن / 61.

(5) = من بلاغة القرآن / 221.

(6) الكشف: 2/120.

(7) = معاني القرآن: 2/156.

(8) = المحرر الوجيز: 6/92.

يفقد التعبير بها طرفاً من ذلك التأثير وتلك الروعة التي يحققها التشخيص في استعارة (سكت).

وقد أشار الرماني إلى جانب لم يلتفت إليه المفسرون، يتعلق بدقة اختيار اللفظ المستعار، فالسكوت يكون وقتياً وليس دائماً، فكيف إذا كان السكوت في ساعة غضب وانفعال على أمر يتعلق بجانب التوحيد والعبادة، فلاشك أن ذلك دليل على الحلم الذي وهبه الله للمرسلين، فانتهاء الغضب في تلك الساعة كالسكوت، وقد حقق انتهاء الغضب الإمساك عما يكره فعله وفي ذلك تفصح الاستعارة عن طريق (الإبانة) عن المعنى المشترك بين الطرفين وبذلك تتجلى خصيصة أخرى من خصائص الاستعارة القرآنية وهي (الإيضاح) أو (الإبانة)، وقد أكد الجرجاني أيضاً على هذا الغرض في أكثر من موضع⁽¹⁾، وهذا الإيضاح لا يقتصر فقط على إظهار المعنى والكشف عنه بل هو ((تأكيد المعنى والإبانة عنه وجمالية الصورة التي تؤدي المعنى))⁽²⁾، كل ذلك وأكثر منه تؤديه الاستعارة القرآنية في هذه الآية.

- ومن شواهد الصورة السمعية عند الرماني قوله تعالى: ﴿إِذَا الْقُرْآنُ يُقْرَأُ فَسَمِعُوا لَهُمْ سَهيقاً وَهْيَ تَفُورٌ ۝ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أَلْقَى فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُنَا لَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝﴾⁽³⁾، والاستعارة هنا استعارة معقول لمحسوس⁽⁴⁾.

يقول الرماني: ((شهيقاً حقيقته صوتاً فظيماً كشهيق الباكي، والاستعارة ابغ منه وأوجز والمعنى الجامع بينهما قبج الصوت. (تميز من الغيظ) حقيقته من شدة الغليان بالانتقاد، والاستعارة ابغ منه، لأن مقدار شدة الغيظ على النفس محسوس، مدرك مدى ما يدعو إليه من شدة الانتقام فقد اجتمع شدة في النفس تدعو إلى شدة انتقام في الفعل، وفي ذلك اعظم الزجر واكبر الوعظ وادل دليل على سعة القدرة وموقع الحكمة))⁽⁵⁾.

هاهي جهنم التي كذب بها الكافرون، شاخصة امامهم بهيئة تنثير الهلع والرعب، يصورها التعبير القرآني بأسلوب التشخيص كأننا مرعباً قد امتلأ غيظاً، يسمع له شهيق

(1) = اسرار البلاغة / 32، 33، 50.

(2) الاستعارة في القرآن الكريم: 63.

(3) سورة الملك: 7-8.

(4) = معجم المصطلحات البلاغية: 1/171.

(5) ر / 87.

وزفير على سبيل الاستعارة المكنية، وقد أشار الرماني إلى الصورة الاخرى لجهنم في قوله تعالى:

﴿إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا﴾ ⁽¹⁾ وكأنه يدعو إلى تدبر الصورتين، والتأمل في عمق الاستعارة القرآنية وتأثيرها ملمحا إلى الفرق بين الآيتين.

فالسمع في كلتا الآيتين واحد، والنار واحدة، إلا أن الرماني لاحظ الفرق، ففي الاولى (إذا القو فيها) وفي الثانية (إذا رأتهم من مكان بعيد)، ولذلك فهو يركز على ما يقابل هذا الملمح الدقيق، فيذكر في الاولى (الشهيق) ليشير من خلاله إلى ما في النار من صراخ والختلاط وخوف وصياح وغضب، فلم يقل (شهيق الفحل أو شهيق الغاضب) كما قال الزمخشري ⁽²⁾، وانما قال (شهيق الباكي) محاولا بذلك استحضار حال القوم حين ألقوا فيها، ذلك ان الشهيق ترديد البكاء في الصدر ⁽³⁾، إذ يكون مسموعا، فضلا عن تناسب (الشهيق) مع لقاء الكافرين في جهنم، لأن الشهيق هو رد النفس وابتلاعه ⁽⁴⁾ فهو شبيه بحال ابتلاعها لهم، فهم هواؤها وحطبها الذي اشتاقت إليه، ويشير الرماني إلى (قبح الصوت) الذي يجمع الطرفين أيضاً (المستعار له والمستعار منه) ذلك ان شهيق الحمار هو نهيقه ⁽⁵⁾. ويؤكد بان الاستعارة ابلغ من الحقيقة أي اسرع بلوغا إلى النفس وتأثيرا، و (اوجز) وفي ذلك إشارة إلى احدى خصائص الاستعارة القرآنية وهي الإيجاز، وهو ما عبر عنه الجرجاني بالقول ((انها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من الالفاظ)) ⁽⁶⁾، وهو ما عرف عند بعض المحدثين بـ(التكثيف) ⁽⁷⁾.

أما (الزفير) في الآية الاخرى فهو اخراج النفس وارساله ⁽⁸⁾ بكل ما فيه من الحرارة والغيط لاستقبالهم كما عبر عن ذلك الرماني بالقول ((تستقبلهم للايقاع بهم استقبال مغتاط يزفر غيظا عليهم)) ⁽⁹⁾، فكانها تفرغ ما في صدرها من الهواء لتتھيا لابتلاعهم بشهيقها، ولا

(1) سورة الفرقان: 12.

(2) =: الكشاف: 136/4.

(3) =: ل: 191/10 مادة (شهق).

(4) =: ل: 191/10 مادة (شهق).

(5) =: ل: 191/10 مادة (شهق).

(6) اسرار البلاغة / 50، 275.

(7) =: الصورة الفنية في التراث النقي والبلاغي / 254.

(8) =: ل: 191/10 مادة (شهق).

(9) ر 87/.

ولا يذهب زفيرها سدى بل يستقبلهم بما فيه من الغيظ الملتهب، فضلا عن تناسب الزفير مع رؤيتهم من بعيد، وفي هذا البعد مع زفير اللهب المستقبل لهم، زيادة في العذاب قبل الوصول إليها. ولا يفوت الرمانى ان يشير إلى الاستعارة الأخرى (تميز من الغيظ) وهو بذلك يشير إلى ملمح آخر في الربط بين الآيتين وهو انها حين رأتهم (سمعوا لها تغيظا) وحين ألقوا فيها (تكاد تميز من الغيظ) وتكاد تتقطع وتنفجر من شدة ما فيها من لهيب واستعار.

وقد ابدع الرمانى في اظهار الاثر النفسى للاستعارة القرآنية في هذه الآيات ادراكا منه ان وظيفة الاسلوب التشخيصى في الاستعارة المكنية ((التأثير في نفس المتلقى واثارة انفعاله المناسب))⁽¹⁾، والاثر النفسى الذى يشير الرمانى إليه يتوزع على جانبين:

الاول: يتعلق بما في الصورة الاستعارية من احساس ومشاعر مختلفة.

الثانى: يتعلق باثر الاستعارة في المتلقى وما تنثيره في نفسه من مشاعر، فضلا عما تحققه في المتلقى من اهداف وغايات بنيت من اجلها.

ويتمثل الجانب الاول بقوله: ((فقد اجتمع شدة في النفس تدعو إلى شدة انتقام في الفعل))⁽²⁾.

ويتمثل الجانب الثانى بقوله: ((وفي ذلك اعظم الزجر واكبر الوعظ وادل دليل على سعة القدرة وموقع الحكمة))⁽³⁾. فلم يكن التصوير الاستعارى للترزين والتجميل أو للمبالغة فحسب، وانما الهدف تحقيق الزجر والانتهاى عما يوصل النفس الانسانية إلى هول ذلك الموقف، والتفكر في القدرة العظيمة للخالق، ولا شك ((ان التأثير النفسى قد تصاعد أيضاً بالالفاظ الاستعارية، فهي الفاظ مصورة لمعانيتها بجرسها.... لذلك فان هذه الالفاظ الاستعارية المسموعة هي كالصور وكأنها شاخصة امام العين))⁽⁴⁾، فضلا عن ان الرمانى قد اظهر الاثر النفسى المشترك بين المستعار منه والمستعار له وذلك بقوله: ((لأن مقدار شدة الغيظ على النفس محسوس مدرك مدى ما يدعو إليه من شدة الانتقام))⁽⁵⁾، فالصورة في

(1) الاسس النفسية لاساليب البلاغة العربية /177.

(2) ر / 87.

(3) ر / 87.

(4) الاستعارة في القرآن الكريم /284.

(5) ر/87.

في كلتا الآيتين، صورة متحركة متلونة، شخص الجمد فيها ناطقا يغتاز بل يكاد يتمزق من شدة الغيظ يريد ان يشفى غليله، فسيتقبلهم من بعيد ثم يبتلعهم بشهيق ممتزج بشتى الاصوات، يا لها من صورة مفزعة تملئ النفس خوفا ورعبا، ذلك هو أسلوب الترهيب القرآنى، فيه (اعظم الزجر واكبر الوعظ)، وفيه لمن تدبر وتفكر اعظم (دليل على سعة القدرة وموقع الحكمة).

وثمة ملمح آخر يتمثل بالتلاؤم الذي تميز به التعبير القرآنى في الفاظ هذه الآيات ومعانيها، فالكلمات المختارة في ((صورة جهنم شديدة الايحاء بمعناها وكان المعنى يصور بالالفاظ (شهيقا وهي تفور) و (تكاد تميز من الغيظ)، فحروف هذه الكلمات بموسيقاها تصور المعنى تصوير دقيقا لجهنم وهي مغتظة غاضبة))⁽¹⁾، لاسيما ان هذه الالفاظ جاءت اساسا لاسلوب التشخيص بوصفه ((طريقة من طرق التصوير، ترد الصورة حية، وتمنح الجوامد والخواطر شخصية آدمية اوقع في الحس واجمل في النفس))⁽²⁾.

فها هي جهنم لها شهيق وزفير، وهي ممثلة بمشاعر الغيظ الذي وصف بانه يسمع، ((والتغيظ وان لم يسمع فانه قد يسمع ما يدل عليه من الصوت.... والمعنى سمعوا لها صوتا يشبه صوت المتغيظ))⁽³⁾، ولا شك ان في وصف الغيظ بانه مسموع دلالة على شدته ويحقق ذلك شدة في الفرع اكثر مما يحققه التعبير بالتشبيه. وتوحي الالفاظ الاستعارية بصيغها التي جاءت عليها بدلالات اخرى، فتتكرر لفظة (شهيقا) له إيحاء بتعظيم هذا الشهيق وكثرته وامتلانه بالشهوة الممتزجة بالغيظ لابتلاع الكافرين، هذا الشهيق المتجدد والمستمر بذكر وصف النار(وهي تفور).

ولفظة (تميز) بهذه الياء المشددة في وسطه يوحي بالانفجار الذي يكاد يحدثه الغيظ الذي بداخلها. وثمة ملمح آخر، وهو ان الآية الاولى ذكر فيها (الغيظ) والثانية ذكر فيها (التغيظ)، ويدخل ذلك في التناسب أيضاً، فالنار في الاولى قد ألقى فيها الكافرون فهي مغتظة إلى حد التميز وهي تفور، أما في الثانية فانها رأته من مكان بعيد مما يستلزم تكلف الفعل، فصيغة (التفعل) جاءت مناسبة للحال لأن المتكلف لفعل يأتي به كأشد ما

(1) في سورة الملك، دراسة بلاغية /315، احمد فتحي رمضان، اداب الرفادين، العدد 24، سنة 1992.

(2) مشاهد القيامة في القرآن /177.

(3) التفسير الكبير: 56/24.

يكون⁽¹⁾، وفي ذلك إحياء بشدة تلهفها لعذابهم، وقد وصفت الرؤية وازجاؤهم إلى النار (من بعيد) ((زيادة في النكاية بهم لأن بعد المكان يقتضي زيادة المشقة إلى الوصول، ويقتضي طول الرعب مما سمعوا))⁽²⁾.

وفي ضوء ذلك تتجلى خصيصة أخرى للاستعارة القرآنية وهي تشخيص المجردات وتجسيم المعنويات حتى تصبح شاخصة امام العين⁽³⁾، وبذلك تؤدي الاستعارة وظيفتها التأثيرية أداءً لا تؤديه الحقيقة أو التشبيه بدلا عنها.

ولابد من الإشارة إلى ان رؤية النار قد حملت على الاستعارة المكنية، وعلى المجاز العقلي أيضاً بان من رآهم ملائكتها⁽⁴⁾، وحملت على الحقيقة أيضاً⁽⁵⁾.

(1) = التحرير والتنوير: 333/18.

(2) م ن: 133/18.

(3) = التعبير البياني/ 128.

(4) = التحرير والتنوير: 333/18.

(5) = المحرر الوجيز: 11/11، والجامع لاحكام القرآن: 8/13، والانصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، لابن المنير الاسكندري: 83/3.

ثالثا: الصورة الذوقية:

- منها قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾⁽¹⁾. وهي استعارة المحسوس للمعقول، يقول الرمانى: ((وهذا مستعار، وحقيقته اجاعها الله واخافها، والاستعارة ابلغ، لدالتها على استمرار ذلك بهم كاستمرار لباس الجلد وماشبهه، وانما قيل ذاقوه لانه كما يجد الذائق مرارة الشيء فهم في الاستمرار كذلك الشدة في المذاقة))⁽²⁾.

لقد اظهر التصوير الاستعاري في الآية (الجوع والخوف) وهما معنويان، بمظهر حسي على شكل لباس يشمل اهل القرية ويلازمهم ملازمة الثوب للبدن، على سبيل الاستعارة التصريحية (لباس الجوع)، ولم يقل (طعم الجوع) لأن المراد بذلك ((وصف تلك الحال بالشمول لهم، والاشتمال عليهم كاشتمال الملابس على الجلود، لأن ما يظهر منهم عن مضيق الجوع واليم الجوف من سوء الاحوال وشحوب الالوان وضوالة الاجسام كاللباس الشامل لهم والظاهر عليهم))⁽³⁾.

ويركز الرمانى على استعارة (الذوق) واثرها في تجلية المعنى وتأثيره في النفس، فالتعبير القرآنى قد وظف هذه الحاسة في غير ما عرفت عنه لأنها اضيفت إلى اللباس، ذلك انها اشد الحواس واقواها ادراكا في تذوق الاشياء عند الانسان، يقول الزمخشري ((أما الاذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا والشدائد وما يمس الناس فيها، فيقولون ذاق فلان البؤس والضرر واذاقه العذاب))⁽⁴⁾، وكثيرا ما يستخدم التعبير القرآنى ذلك في التعبير عن تلك المعاني، منها قوله تعالى: ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهُ﴾⁽⁵⁾.

ولا شك ان الإعجاز البلاغى في الاستعارة القرآنية هنا يتمثل في النظم العجيب الذي بنيت عليه لخفاء الشبه بين المستعار (اللباس) والمستعار له (الجوع والخوف)، وكذلك بناء استعارة (الذوق) على استعارة (اللباس)، وهكذا تتعدد الاستعارات في هذا النظم المصور لكل ماحل باهل القرية بايجاز دقيق، فالاستعارة الاولى التصريحية قد بنيت على اضمار تشبيه ما غشيهم من الجوع والخوف باللباس، والمعنى المشترك بينهما الاشتمال والملازمة.

(1) سورة النحل: من 112.

(2) ر / 90.

(3) تلخيص البيان في مجازات القرآن، للشرىف الرضى / 197.

(4) الكشف: 431/2.

(5) سورة المائدة: من 95.

والاستعارة الثانية المكنية وقد بنيت على اضرار تشبيه ماغشيه عند الجوع والخوف بالطعم المر، والمعنى المشترك بينهما الكراهة، فاستعير لفظ المشبه به ثم حذف وبقي شيء من لوازمه وهو (الاذاقة)، والاستعارة الثالثة التخيلية بنيت على اضرار تشبيه الاذاقة المتخيلة بالاذاقة المتحققة⁽¹⁾.

وفي ضوء ذلك نجد ان التعبير القرآني اثر (الذوق) هنا لأن الجوع يشعر به ويذاق، كما اثر ان يكون للجوع لباس، لأن الجوع يكسو صاحبه بثياب الهزال والضنى والشحوب⁽²⁾.

ان التدبر في سياق الآية يفصح عن شيء من بلاغة الاستعارة فيها لاسيما التأمل في السياق الواردة فيه واستحضار حال القرية في تلك المحنة وذاك العذاب، فقد أصر المشركون على كفرهم على الرغم من تكرار الدعوة والانذار لهم من الرسول ﷺ⁽³⁾، ولما كان ان حل بهم عذاب الله (بالجوع والخوف) بعد عصيانهم بمدة غير طويلة، ناسب ذلك التعبير القرآني بفاء التعقيب (فأذاقها)، احياء بسرعة انزال العقوبة بالكافرين مهما يطل امهالهم، تلك هي النقلة السريعة التي تنقل خيال المتلقي من صورة العيش الرغيد الهاديء بالاطمئنان، إلى صورة الجوع والخوف وهو يطفئ نور الحياة لتكون هذه القرية عبرة لمثيلاتها على مدى الدهر.

ولما كانت استعارة (اللباس) تعبيراً عما شملهم واحاط بهم ولازمهم من الجوع والخوف، كان لابد من اظهار تمكن ذلك منهم واثره فيهم، فاستعيرت (الاذاقة) لبيان ان ما حل بهم قد استقر ((في ادراكهم استقرار الطعام في البطن إذ يذاق في اللسان والحلق ويحس في الجوف والامعاء))⁽⁴⁾.

واللطيفة الاخرى تكمن في التناسب بين ما سبق الاستعارة من ذكر (الامن والرزق) في قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا﴾⁽⁵⁾، وما عبرت عنه الاستعارة من (الجوع والخوف). فهذا التقابل يوحى باستحقاق هؤلاء لما حل

(1) = إعجاز القرآن البياني/ 343، التصوير البياني، حنفي محمد شرف /170.

(2) = من بلاغة القرآن /220.

(3) فقد نزلت الآية في قومه (قريش) ابتداء.

(4) التحرير والتنوير: 307/14.

(5) سورة النحل: من 112.

بهم، ويوحى بانقلاب حالهم إلى أسوأ حال نتيجة لكفرهم وعصيانهم، وتلك عاقبة كل من اتصف بصفاتهم.

ومن ناحية أخرى يمكن القول ان استعارة (الاذاقة) و (اللباس) استعارتان تهكميتان، لأن غاية القرى والاكرام ان يؤدب للضيف ويخلع عليه خلعة من ازار وبرد⁽¹⁾، وما حقيقة ما حل بهم إلا الجوع والخوف الذي بلغ منهم كل مبلغ، وإذا كان الرماني لم يشير إلى ذلك، فلأنه أشار إليه في تحليله لقوله تعالى: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْيَنِ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ﴾⁽²⁾، إذ قال: ((حقيقته لنعذبهم، والاستعارة ابلغ، لأن احساس الذائق اقوى لانه طالب لادراك ما يذوقه، ولانه جعل بدل احساس الطعام احساس الآلام، لأن الاسبق في الذوق ذوق الطعام))⁽³⁾، فهو يتحسس الاثر النفسي في طرفي الاستعارة ويكشف عنه.

ولا بد بعد ذلك من تدبر غاية الاستعارة في هذا المثل القرآني، فالعبرة والموعظة هي الفكرة الاساس لهذه الصورة الاستعارية، فقد جاءت الاستعارة لتسبغ على هذه الفكرة حياة وتزيدها عمقا لاجل التأثير في المتلقي⁽⁴⁾، فكانت هذه الصورة انذارا لكل من كانت هذه صفته من الامم في كل زمان ومكان.

وهكذا تتجلى خصيصة أخرى من خصائص الاستعارة القرآنية تمثلت في دقة اختيار الكلمات لتكون اجسادا لهذه الاستعارات⁽⁵⁾، فضلا عن تأديتها غرض الاستعارة الاساس في (الإبانة) عن المعنى ابانة تجلت فيه سمة الإيجاز والوضوح مع جمالية الصورة ودقتها، تلك هي (الإبانة) التي ذكرها الرماني في تعريفه للاستعارة، وهي ما أكد عليها عبد القاهر الجرجاني أيضاً⁽⁶⁾.

كما ان الاستعارة في هذه الآية قد اختصرت ما بين المعاني من مسافات، وجمعت ما ليس بينه رابطة من قبل⁽⁷⁾، كل ذلك لظهار معنى خاص له تأثيره القويم في المتلقي، وتلك سمة أخرى من سمات الاستعارة القرآنية.

(1) =: التحرير والتتوير: 307/14.

(2) سورة السجدة: من 21.

(3) ر 93/ - 94.

(4) =: الاستعارة في القرآن الكريم 238/ - 239.

(5) البلاغة فنونها وفنائها / 214.

(6) =: اسرار البلاغة / 32- 33، 50.

(7) =: فن الاستعارة / 223.

رابعاً: الصورة اللمسية:

- منها قوله تعالى: ﴿وَتَوَدُّونَ أَنَّ عَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ﴾⁽¹⁾، وهي استعارة محسوس لمحسوس، يقول الرماني ((اللفظ هاهنا بالشوكة مستعار، وهو ابلغ، وحقيقته السلاح، فذكر الحد الذي به تقع المخافة، واعتمد على الايماء إلى النكتة، وإذا كان السلاح يشتمل على ماله حد وما ليس له حد، فشوكة السلاح هي التي تبقى))⁽²⁾.

تصور الآية دواخل نفوس الفئة المؤمنة التي كانت مع الرسول ﷺ قبل معركة بدر، ويعتمد التعبير القرآني في اظهار جانب من مشاعرهم وتمنيهم الظفر بالغير والغنائم وكراهة لقاء جيش المشركين الذي استعد للقائهم بعد ان علم بخروجهم للتعرض للقاتلة، هذه المشاعر التي تكشف عن جانب مما تتصف به النفس البشرية من تردد وخوف على الرغم من صحة العقيدة وقوة الايمان، ذلك انها امام المواجهة، إذ لا خيار، فاما العير واما النفير، وقد ذهبت العير ولم يبق إلا المواجهة.

ويعمد التعبير القرآني في تصوير ما اراده المؤمنون إلى أسلوب الاستعارة وذكر ما يناسب السياق الذي وردت فيه الآية، وهو الحديث عن ملحمة نصر حاسم وفرقان بين الحق والباطل، فلم يقل (وتودون العير) أو (وتودون الغنائم) وانما عمد إلى ذكر ما يعبر عن الخوف القابع بداخلهم، ففي ذكر الشوكة إحياء بالالم والايداء، بل هو إحياء بكل ما في لقاء العدو من مشاعر واحاسيس، لاسيما وان اللفظة مستعارة، وهي واحدة الشوك، وقد عرفت عند العرب بالتعبير عن هذه المعاني على سبيل الاستعارة، فيقال: فلان ذو شوكة أي ذو بأس⁽³⁾، ومنها قوله شائك السلاح⁽⁴⁾، ولذلك فقد ذكر التعبير القرآني ما يناسب الخوف القابع في نفوسهم، ولا شك ان التعبير بالحقيقة ما كان ليثير في النفس ما تثيره الاستعارة (الشوكة) من مشاعر الايداء والالم، وقد برع الرماني في تجلية المعنى البلاغي لهذه الاستعارة، ((لأن ذكر الشوكة ينبي عن انهم خافوا من اللقاء وطمعوا في الغنيمة، فالنكتة تكمن في الضعف النفسي أو التردد والخوف من الموت والتأهب للغنى، وينبي أيضاً عن ان الفائدة في اللقاء، لأن القوة لا ترتدع إلا بالقوة حتى يعلو الحق، والآية جزء من صراع

(1) سورة الانفال: من 7.

(2) ر 89/ - 90.

(3) = التحرير والتنوير: 270/9.

(4) = الكشف: 144/2.

نفسى بين الموت والبقاء، وحب الغنيمة والخوف))⁽¹⁾، لذلك أشار الرماني إلى احدى خصائص الاستعارة القرآنية والتي تتمثل هنا (بالايجاز) وقد عبر عنها بقوله ((الايماء إلى النكتة))⁽²⁾.

ولهذه الاستعارة إحياء آخر وهو التعبير عن البون الشاسع بين ما اراده الله تعالى للفئة المؤمنة وبين ما اراده المؤمنون لانفسهم على الرغم من كراحتهم لذلك.

لقد اراد الله تعالى ان تكون ملحمة لا غنيمة، وان يحق الحق ويبطل الباطل ويقطع دابر الكافرين، فاين ما ارادته الفئة المؤمنة لنفسها مما اراده الله⁽³⁾؟

فلو كانت قصة غارة وغنيمة لذهبت وما كان لها ذكر واثر، ولكنها كانت كما ارادها الله، قصة عقيدة ونصر حاسم، وقصة اشراقة نور نصر المؤمنين بعددهم القليل وعدتهم الضعيفة، واندحار المشركين أولي العدة والعدد، وكان درسا بليغا تتوارثه الاجيال، وتستمد منه العزم والقوة والامل كلما تحدث المجابهة بين جبهة الايمان وجبهة الكفر.

(1) بلاغة القرآن بين الفن والتاريخ /100.

(2) ر/89.

(3) =: في ظلال القرآن: 813/3.

خامسا: الصورة الشعورية⁽¹⁾:

- من ذلك قوله تعالى: ﴿ قَالُوا يَوَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا ﴾⁽²⁾، وهي استعارة معقول لمعقول، يقول الرماني ((اصل الرقاد النوم، وحقيقته من مهلكنا، والاستعارة ابغ لأن النوم اظهر من الموت، والاستيقاظ اظهر من الاحياء بعد الموت، لأن الانسان الواحد يتكرر عليه النوم واليقظة وليس كذلك الموت والحياة))⁽³⁾.

لقد جاءت الآية في سياق يعرض من الآيات التي يمر عليها الناس وهم غافلون، ويبدأ ذلك من الآية الحادية والثلاثين، إذ يذكر التعبير القرآني بهلاك القرون الاولى من الامم السابقة، وانهم سيبعثون يوم الحساب، ثم ذكر الآية الاخرى من آيات الله تعالى، وكان السياق بكامله يصب في معنى واحد هو البعث والنشور، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيِّتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ ﴾⁽⁴⁾، وتأتي آية اخرى تذكر بنعم الله على العباد، وبقدرته العظيمة التي لو تفكر فيها الكافرون لما انكروا البعث، تلك هي آية الليل والنهار، والشمس والقمر وهذا النظام العجيب الذي بني عليه الكون دالا على قدرته تعالى.

ويذكرهم السياق بعد ذلك بنعمة اخرى ﴿ وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ الْمَشْحُونِ ﴾⁽⁵⁾ والآيات كثيرة لكنهم معرضون ﴿ وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ ﴾⁽⁶⁾، وعلى الرغم من ان هذه الآيات تذكرهم بقدره الله تعالى على الاحياء والبعث إلا انهم يصرون على الكفر ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾⁽⁷⁾؟

ويأتي الجواب على هذا السؤال بعرض مشهد من مشاهد يوم القيامة يصور حقيقة ما ينكرون، ويتميز هذا المشهد بالسرعة الخاطفة في تحقيقه، لانهم في سؤالهم قد عبروا عن تأخر هذا الوعد بل استحالته أو استبعاد تحقيقه ويتمثل جزء من هذه السرعة في قوله تعالى:

(1) لا تدرج هذه الصورة ضمن الصور المحسوسة بالحواس الخمس الاخرى، ولكنها تتعلق بمشاعر واحاسيس نفسية انسانية مختلفة قد تكون نتيجة لحاسة واحدة أو لاجتماع اكثر من حاسة كالفرح والحزن والنم وغير ذلك، لذا عمد البحث إلى الحاقها بالصور الاخرى مستندا إلى ما اورده الرماني من شواهد لها وتعليقاته عليها.

(2) سورة يس: من 52.

(3) 93/ر.

(4) سورة يس: 33.

(5) س ن: 41.

(6) س ن: 46.

(7) س ن: 48.

﴿ مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ ﴾⁽¹⁾، وكذلك في إثارة التعبير القرآني استخدام صيغة الماضي ﴿ وَفُتِحَ فِي الصُّورِ ﴾⁽²⁾، وكان الساعة قد أتت ويوم الحساب قد حل، فالتعبير بصيغة الماضي عن المستقبل يدل على تحقق الوقوع وأنه في حكم الواقع المنتهي. ويدخلهم التعبير القرآني مباشرة إلى هول ذلك اليوم، وذلك بعرض حالهم فيه، فهاهم - بعد خروجهم من الاجداث - ينطقون بدهشة وذعر، يتساءلون ﴿ قَالُوا يَوَيْلَنَا مِنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدًا ﴾⁽³⁾؟ فقد تحقق الوعد الذي انكروه وعاندوا فيه، فجعلوا ينادون الويل ليحضر، انه النداء الممتاز بالرب والدهشة والألم والندم، ويسألون - بعده - عن فاعل البعث بتعجب، لاسيما وان البعث عندهم قد كان محالاً، فالافعال الغريبة تتوجه العقول إلى معرفة فاعلها⁽⁴⁾. فضلاً فضلاً عن إحياء الصورة الشعورية بانقطاعهم - وهم في مرقدهم - عن كل انواع الحواس، مما يزيد من دهشتهم وتعجبهم.

وقد نطقوا - في سؤالهم عن الفاعل - بالبعث لانهم كانوا منكبين له من جهة، ولأن لفظ (البعث) في هذا السياق يؤدي المعنى تأدية كاملة تستمد قوتها من دلالاته اللغوية، ذلك انهم يقولون: ((بعثه من نومه بعثاً فانبعث: أيقظه وأهبه، وتأويل البعث ازالة ما كان يحبسه عن التصرف والانبعاث))⁽⁵⁾.

أما الاستعارة فقد جاءت لتحقيق الغاية التي أثير من اجلها سؤالهم لو كانوا قد تفكروا في آيات الله تعالى التي ذكرها السياق، وتفكروا في انفسهم أيضاً، إذ يتكرر الرقاد (النوم) كل يوم، حيث يستقر الجسد في مرقده وكان الله قد توفاه ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ ﴾⁽⁶⁾، فالنوم من جنس الموت لذلك جعل التوفي فيهما والبعث سواء⁽⁷⁾ ويستيقظ بعد ذلك، فكان لابد للتعبير عن الاحياء بعد الموت من استعارة (الرقاد) وهو المشهد المتكرر كل يوم لتحقيق الاستعارة غايتها الاساس المتمثلة في (الإبانة). وقد أثر التعبير القرآني المصدر الميمي (مرقدنا) دون غيره، فلم يقل (رقادنا) أو (سباتنا) أو

(1) س ن: 49.

(2) س ن: 51.

(3) سورة يس: من 52.

(4) = التحرير والتوير: 37/23.

(5) = ل: 117/2 مادة (بعث).

(6) سورة الانعام: من 60.

(7) = المفردات في غريب القرآن: 69/1.

(نومنا)، ذلك ان المصدر الميمي في الغالب يحمل معه عنصر الذات بخلاف المصدر غير الميمي فانه حدث مجرد من كل شيء، فضلا عن ان المصدر الميمي في كثير من التعبيرات يعني نهاية الامر أو منتهاه، فالاياب مثلا يعني الرجوع، والمآب يعني نهاية الأوب⁽¹⁾، فكَذلك (المرد) يعني نهاية الرقاد، فضلا عن انه يحمل معه عنصر الذات، فقد اعترفوا بانهم بعثوا بذواتهم وليس - الآخر - حدثا دون ذات.

والتعبير بالمصدر على لسان هؤلاء يوحي بانهم كانوا يظنون ان القبر ورقادهم فيه هو منتهى الامر وليس بعده بعث وحساب وأن ((عذاب القبر كان كالرقاد في جنب ما صاروا إليه من عذاب جهنم))⁽²⁾.

وهكذا يتلاءم اللفظ المستعار مع السياق الوارد فيه، وتختار الكلمات لتكون قوالب لهذه الاستعارات، ولتنثير الخيال فتنتقله إلى قلب الاحداث والوقائع، أو تجسدها له صورة متحركة بشخصها وتفصيلها الدقيقة، وكأنها ماثلة امامه، لتحقيق بعد ذلك غايتها في التأثير، فحين تجد النفس مشهد الكافرين في يوم البعث وما ارتسم فيه لا بد لها بعد ذلك من الصحو أو الاستدراك من قبل ان يأتي يوم ﴿فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ﴾⁽³⁾.

(1) =: معاني الانبياء في العربية /34-35.

(2) المحرر الوجيز: 310/12.

(3) سورة يس: 50.

خصائص الاستعارة القرآنية⁽¹⁾:

أورد الرماني أكثر من أربعين شاهدا للاستعارة القرآنية تناولها بتحليلات موجزة كشفت عن بعض خصائص الاستعارة القرآنية والتي كان له السبق في الإشارة إليها، ولعل أبرز هذه الخصائص:

1- الإيجاز:

فقد أشار إليه الرماني في أكثر من موضع، منها قوله في تحليل استعارة (الشهيق) في الآية السابقة من سورة الملك: ((والاستعارة ابلغ منه واوجز))⁽²⁾، وكذلك في تحليله لاستعارة (الشوكة) في الآية الثامنة من سورة الانفال إذ يقول ((واعتمد على الايماء إلى النكتة))⁽³⁾، وإذا كان الحذف يحقق الإيجاز أيضاً فإن الرماني يعد الاستعارة ابلغ من الحذف لأن الحذف ((إنما يراد به الإيجاز في العبارة فقط))⁽⁴⁾، وتبعه في ذلك البلاغيون لا سيما عبد القاهر الجرجاني في قوله: ((إنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من الالفاظ))⁽⁵⁾.

2- المبالغة:

نبه الرماني إليها في مواضع متعددة، منها قوله في تحليله لاستعارة (طغى) في الآية الحادية عشرة من سورة الحاقة: ((وهو مبالغة في عظم الحال))⁽⁶⁾، وقوله في موضع آخر ((أنه أخرج لتفخيم الوعيد))⁽⁷⁾، وقوله ((دلنا بذلك على المبالغة من الجهة التي هي اعرف عندنا))⁽⁸⁾، وقوله ((إلا أنه بولغ في العبارة))⁽⁹⁾، وقوله ((على جهة التفخيم لشأنها))⁽¹⁰⁾. والمبالغة التي يشير إليها الرماني في الاستعارة ليست مجردة وإنما هي ((من سبيل ارادة

(1) اشارت بعض المصادر إلى هذه الخصائص دون ربطها بالشواهد القرآنية، ودون ذكر اسبقية الكشف عنها لدى البلاغيين. من هذه المصادر: فن الاستعارة /328، البلاغة العربية في ثوبها الجديد، بكرى شيخ امين/144-146، التعبير البياني /128، البلاغة فنونها وافنانها /234، الاستعارة في القرآن الكريم 372-378.

(2) ر / 87.

(3) ر / 89.

(4) ر / 92.

(5) اسرار البلاغة /50، 275.

(6) ر / 87.

(7) ر / 88.

(8) ر / 88.

(9) ر / 94.

(10) ر / 90.

لتوضيح واستقصاء الصفة وانطباع الصورة في المخيلة⁽¹⁾، ونجد الإشارة إلى المبالغة بوصفها من خصائص الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني أيضاً⁽²⁾.

3- التأثير:

ويتمثل ذلك في اشارات الرماني للآثر النفسي الذي تحققه الاستعارة القرآنية والذي تحدثنا عن جانبيه في اثناء التحليل، فمن اشاراته تلك قوله في تحليل استعارة (الصدع) في قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾⁽³⁾: ((لأن الصدع بالأمر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاج... إلا أن الايصال الذي له تأثير كصدع الزجاج ابلغ))⁽⁴⁾، وقوله في تحليل الاستعارة في قوله تعالى: ﴿كَأَدَّ تَمِيْزُ مِنَ الْفَيْطِ﴾⁽⁵⁾: ((والاستعارة ابلغ منه لأن مقدار شدة شدة الغيظ على النفس محسوس مدرك مدى ما يدعو اليه من شدة الانتقام فقد اجتمع شدة في النفس تدعو الى شدة انتقام في الفعل وفي ذلك اعظم الزجر واكبر الوعظ وادل دليل على سعة القدرة وموقع الحكمة))⁽⁶⁾، وله اشارة اخرى في تحليله للاستعارة في قوله تعالى: ﴿وَالصَّبْحَ إِذَا نَفَسَ﴾⁽⁷⁾، إذ يقول: ((إلا أنه في التنفس ابلغ لما فيه من الترويح عن النفس))⁽⁸⁾، النفس⁽⁸⁾، وقوله في موضع آخر: ((في ذلك شدة الزجر لهم والتنفير من حالهم))⁽⁹⁾. وهكذا نجد الرماني أول من بين الآثر النفسي للاستعارة، وجعله عنصراً أساساً من عناصر بلاغتها وجمالها، وسمة لا بد من وجودها فيها والا كان التعبير بالحقيقة أولى، وهكذا ينتقي ما ذهب إليه الدكتور ابراهيم انيس حيث قال: ((وبحوث القدماء على استفاضتها ودقتها وحسن عرضها قد تجاهلت امراً هاماً هو في الواقع الأساس الأول للحكم على الدلالة ذلك هو اثرها في الفرد حين يسمع اللفظ أو يقرأه))⁽¹⁰⁾.

4- التصوير والتمثيل:

(1) فن الاستعارة 189.

(2) = اسرار البلاغة 275.

(3) سورة الحجر: من 94.

(4) ر 87.

(5) سورة الملك: من 8.

(6) ر 87.

(7) سورة التكوين: 18.

(8) ر 90.

(9) ر 91.

(10) دلالة الالفاظ 128.

أشار إليه الرماني في تحليله للاستعارة في قوله تعالى: ﴿فَتَبَدُّوهُ وَرَأَى ظُهُورِهِمْ﴾⁽¹⁾، إذ قال: ((والاستعارة ابلغ لما فيه من الاحالة على ما يتصور))⁽²⁾، فالاستعارة التي تبرز تبرز المعنى في صورة محسوسة تبلغ غاية شرفها إذا ما هي بنيت على تشبيه التمثيل وهو ما اكده عبد القاهر الجرجاني أيضاً⁽³⁾. وقد افاد الرماني من ادراكه لهذه السمة من سمات الاستعارة وتأثيرها في النفس فراح يكشف لنا جمال الاستعارة في قوله تعالى: ﴿وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا﴾⁽⁴⁾.

5- التلاؤم:

وهو تلاؤم اللفظ المستعار مع النظم، إذ أشار الرماني إلى ذلك بصورة غير مباشرة في تحليله للاستعارة في قوله تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ﴾⁽⁵⁾، إذ قال: ((فالقذف والدمغ هنا مستعار وهو ابلغ وحقيقته: بل نورد الحق على الباطل فيذهب، وانما كانت الاستعارة ابلغ لأن في القذف دليلاً على القهر، لانك إذا قلت: قذف به إليه فانما معناه القاه إليه على جهة الاكراه والقهر، فالحق يلقي على الباطل فيزيله على جهة القهر والاضطرار لا على جهة الشك والارتياب، ويدمغه ابلغ من يذهبه لما في يدمغه من التأثير فيه فهو اظهر في النكاية واعلى في تأثير القوة))⁽⁶⁾، وهكذا يتجلى تلاؤم النظم في كل الفاظه، فلما استعير (القذف) كان من التناسب استعارة (الدمغ) مع وجود حرف الاستعلاء (على)، ومن التناسب أيضاً تقديم (الحق) على (الباطل) واستخدام الضمير (هو) دون تكرار لفظة (الباطل) للتقليل من شأنه، فتظهر الصورة بهذا التناسب العجيب الذي تحول إلى صورة حسية بوساطة التصوير الاستعاري وكأنها حلبة صراع بين الحق والباطل، نجد فيها المعاني متحركة تعلن انتصار الحق انتصاراً محسوساً قريباً من النفس لما للاستعارة من تأثير.

6- الجدة:

(1) سورة آل عمران: من 187.

(2) ر / 91.

(3) = اسرار البلاغة: 49.

(4) سورة الفرقان: 23.

(5) سورة الانبياء: من 18.

(6) ر / 89.

في الإشارة إلى هذه السمة يفتح الرماني بابا واسعا يصح تسميته بمعجم الاستعارة، تتحدد فيه الكلمات المستعارة ومعانيها المنقولة إليها⁽¹⁾، نجد ذلك في قوله ((كل خوض ذمه الله تعالى في القرآن فلفظه مستعار من خوض الماء))⁽²⁾، وكان هذا جزء من استقصاء معجم المجاز في القرآن وتحديد بعض ملامحه، وكذلك قوله في موضع آخر: ((كل ما جاء في القرآن من ذكر الظلمات إلى النور فهو مستعار وحقيقته من الجهل إلى العلم))⁽³⁾. وفي ذلك ما يشير إلى دقته في استقصاء اللفظ القرآني والتمييز بين ما هو حقيقة أو مجاز، وامتلاكه ثروة لغوية مكنته من الكشف عن ذلك.

ويدرك الرماني ان اللفظ المستعار لا يحتفظ - في الغالب - بمعناه الجديد الذي استعمل فيه، فهو يشير إلى ذلك احيانا، من ذلك قوله في تحليل الاستعارة في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّهُ الْكُرْهُ فَقُدُّوا ذُكَاً عَرِيضاً﴾⁽⁴⁾: ((حقيقته كبير والاستعارة فيه ابلغ لانه اظهر بوقوع الحاسة عليه، وليس كذلك كل كثرة))⁽⁵⁾.

ومن اشاراته إلى (الجدة) أيضاً تحليله لاستعارة (السلخ) في قوله تعالى: ﴿وَأَيُّ لَّهُمْ أَلِيلٌ نَّسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾⁽⁶⁾، إذ جاءت الاستعارة فيه وسيلة للربط بين الطبيعة والفكر، حيث اظهرت صورة تعاقب الليل والنهار جديدة في اعيننا وعقولنا، وتلك هي الجدة التي تحققها الاستعارة والتي اصبحت بها وسيلة تنويع للثروة اللغوية ذلك انها ((عملية خلق جديد في اللغة ولغة داخل اللغة فيما تقيمه من علاقات جديدة بين الكلمات))⁽⁷⁾.

7 - الإبانة:

وهي الغرض الاساس الذي ذكره الرماني في تعريفه للاستعارة واكد عليه في تحليلاته لشواهداها.

8 - التشخيص:

(1) = الإعجاز البلاغي / 131.

(2) ر / 91.

(3) ر / 92.

(4) سورة فصلت: من 51.

(5) ر / 91.

(6) سورة يس: 37.

(7) فلسفة البلاغة / 157.

وهو السمة البارزة في الاستعارة القرآنية لاسيما استعارة المحسوس للمعقول، فتشخيص المجردات وتجسيم المعنويات حتى تصبح شاخصة امام العين امر نجده في كثير من الشواهد التي ذكرها الرماني واثار إلى ابغية الاستعارة فيها لوقوع الحاسة عليها، ولا يشترط ان تكون هذه الحاسة (بصرية) فقط لتحقيق الاستعارة غايتها كما ذهب إلى ذلك الدكتور رجاء عيد إذ قال: ((ان الاستعارة كلما تحقق لها جانب بصري أو ادراك مميز اعطتنا - كما يقول ارسطو - مسرة، لكنها تطرح إذا لم يكن هذا الجانب التشبيهي المتميز بالرؤية البصرية واضحا))⁽¹⁾، ثم ينقض ما ذهب إليه ليقول ((قد تثير الكلمات في تركيبها اللغوي احساسا ومشاعر قد تكون غامضة بل وغير مميزة، ولكن من الممكن ان يكون ذلك سمة فنية لها قيمتها الجمالية أيضاً، وبداهة نحن نقصد الغموض الفني لا الابهام الرديء))⁽²⁾. وهكذا نجد ان انواع الحواس جميعا تشترك في ادراك معطيات الاستعارة الجمالية (لفظا ومعنى) وليس البصر فقط.

وفي ضوء ذلك يمكن القول ان حديث الرماني عن الاستعارة القرآنية حديث فيه كثير من الخصائص الفنية لها من حيث قيمتها وتأثيرها وما تؤديه من غايات وهو حديث تميز برهافة الحس والذوق الرفيع، لا سيما في النظر إلى ما وراء اللفظ المستعار من ابعاد ومقاصد، وقد استطاع الرماني من خلال ذلك ان يجلي المعطيات الجمالية للاستعارة والتي تتمثل في اتجاهين ((جمالية المضمون وجمالية التعبير))⁽³⁾، وفي ضوء ذلك لا يمكن التسليم بما ذهب إليه الدكتور احمد مطلوب في الحكم على الرماني إذ قال ((واسلوبه في الكتاب أسلوب المتكلم الذي يفلسف القضايا الادبية ويعالجها معالجة فيها بعد عن الفن والذوق الادبي))⁽⁴⁾.

لقد بقيت خصائص الاستعارة وشواهدا التي ذكرها الرماني تمثل المادة الاساس لحديث البلاغيين بعده، من ذلك ما نجده عند الحاتمي⁽⁵⁾، وابي هلال العسكري⁽⁶⁾، وابن سنان⁽¹⁾.

(1) م ن / 152.

(2) ن / 152.

(3) الاستعارة في القرآن الكريم / 323.

(4) البلاغة عند السكاكي / 93.

(5) = الرسالة الموضحة / 69.

(6) = كتاب الصناعتين / 299 - 300.

الاستعارة والاعجاز:

تمثل الاستعارة عند الرماني وجها من وجوه الإعجاز البلاغي، إلى جانب الأوجه التسعة الأخرى، ولم يبين الرماني - بشكل صريح - كيف كانت الاستعارة من دلائل هذا الإعجاز مثلما لم يبين ذلك في الإيجاز والتشبيه، وهو في ذلك يلفت إلى باب كبير من ابواب البحث⁽²⁾. يدعو فيه إلى دراسة الاستعارة بشكل عام واغراضها التي سبقت فيها ومدى فائدتها، ثم دراسة الاستعارات القرآنية وتحديد ابواب المعاني التي جرت فيها بدقة واغراضها وفوائدها ليتجلى بعد هذال الباب الواسع من الدرس الدقيق اثر الاستعارة في الإعجاز البلاغي.

وإذا كان عبد القاهر الجرجاني قد أكد - خدمة لنظريته - ان الإعجاز ليس باللفظ المستعار وانما هو في النظم، فان الرماني على الرغم من تأكيديه في تحليلاته للشواهد على اللفظ المستعار إلا أنه لم يغفل اثر السياق وتلاؤم اللفظ المستعار معه في تحقيق ابلغية الاستعارة بوصفها وجها من وجوه الإعجاز البلاغي، لاسيما وان (النقل) الذي ورد في تعريفه للاستعارة لا يحدث إلا بوجود علاقات وتآلف وتفاعل بين اجزاء التركيب الاستعاري، وليس لنا إلا ان ننظر في تحليلاته للآيات (38 من سورة الانبياء) والآية (12 من سورة النحل) والآية (11 من سورة الكهف)، لنذكر انه لم يغفل اثر السياق والنظم في تحقيق ابلغية الاستعارة، ولو لم يكن الرماني كذلك لما استطاع ان يحدد مجازية اللفظة في هذه الشواهد لأن ((الذي يحدد مجازية اللفظة هو السياق وطبيعة المقام وهذا موضع في غاية اللطف لا يبين إلا إذا كان المتصفح للكلام حساسا))⁽³⁾، يستحضر في خياله المقام الذي تعرض فيه الصورة الاستعارية ويتمثل جوانبها الدقيقة.

وهكذا كان الرماني، إذ لم يعن ببيان اطراف الاستعارة أو بسرد الامثلة - كما فعل سابقوه - ولم يعن باكتثار التقسيمات والمصطلحات بشتى الاعتبارات - كما فعل اللاحقون له - فحسب وانما اهتم بما وراء اللفظ المستعار واطهار ما فيه من جمال وحسن في اختياره والعدول عن المعنى الحقيقي.

(1) = سر الفصاحة / 136 - 137.

(2) = الإعجاز البلاغي / 133.

(3) من أساليب البيان في القرآن / 129.

وحين يقول الرماني ان الاستعارة ابلغ، فانه يدرك ان الذي يحدد القيمة البلاغية للساليب هو موقعها في السياق ومدى مطابقتها له وان بلاغة الاستعارة - في احد جوانبها - تنبثق من تلاؤم اللفظ المستعار مع السياق الوارد فيه ومع المعنى الذي اريد التعبير عنه، لذلك نجده في بيان الاثر النفسي للاستعارة قد تعامل معها على انها ((مخزن لطاقات شعورية متفاعلة نشطة متحركة غير ساكنة))⁽¹⁾ واستطاع من خلال ذلك ان يظهر لنا بعض خصائص الاستعارة القرآنية.

وقد يؤخذ على الرماني انه خلط بين الاستعارة وانواع المجاز الاخرى التي استقر عليها الامر فيما بعد ويتمثل ذلك في تحليله لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾⁽²⁾، إذ يعدها استعارة، وما قاله العلماء فيما بعد انها مجاز مرسل علاقته المسببية، أو مجاز عقلي⁽³⁾. وكذلك في تحليله لقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾⁽⁴⁾، إذ يعدها استعارة ويشير إلى ان المعنى ((حتى يضع اهل الحرب اثقالها))⁽⁵⁾، واذا كان كذلك كان مجازا عقليا، وانما الاستعارة في (الاوزار) وكذلك في قوله تعالى: ﴿لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ﴾⁽⁶⁾. ويشير إلى ان الاستعارة ابلغ من الحذف والمعنى (ذو ريبة) وهو ما عرف أيضاً بالمجاز العقلي بعلاقة المصدرية.

وقد أشار الرماني الى المبالغة بوصفها وظيفة اساسية للاستعارة، في حين انه افردها بابا خاصا بوصفها وجها من وجوه الإعجاز البلاغي عنده، ولم يدخلها في باب الاستعارة لكي لا تختلط الحدود، فالمبالغة في الاستعارة تقوم على التشبيه لاجل استغراق المعنى والاحاطة به، في حين انها في الباب الآخر تقوم على علاقات من نوع آخر، وهو ملمح يجلي دقة الرجل وذكاءه لاسيما وان هذه التفرقة كانت مدخلا لتأويل بعض الآيات في (التوحيد والعدل) حسب مذهبه الاعتزالي، والتي يصعب تأويلها على اساس الاستعارة، وهو ما اشرنا إليه في مبحث المبالغة.

(1) فن الاستعارة 216.

(2) سورة الاسراء: من 12.

(3) =: التفسير الكبير: 20 / 165 - 166، رسالة الرماني تحليل ونقد / 134.

(4) سورة محمد: من 4.

(5) ر / 90.

(6) سورة التوبة: من 110.

ان هذا الخلط الذي نجده عند الرمانى لا يقلل من شأنه أو من شأن ما قدمه في باب الاستعارة، فهذه التقسيمات لانواع المجاز لم تكن تعرف في عصره، وقد بقي الامر كذلك عند بعض البلاغيين ممن جاؤوا بعده حتى دخلت البلاغة عصر التقسيمات التي اطلقت ملكة الشعور بالجمال والاحساس والذوق الاصيل.

الفصل الثالث

من بلاغة البناء الصوتي

المبحث الأول

التلاؤم

تعد نشأة اللغة من أهم ما يشغل علماء اللغة قدماء ومحدثين، فلقد تعددت النظريات والاراء التي ناقشت هذه المسألة، ولعل الاساس المشترك الذي بنيت عليه هذه النظريات هو الصوت، ومن هنا نجد ان اللغة قد عرفت عند القدماء والمحدثين انها مجموعة من الاصوات أو الرموز الصوتية على حد تعبير ابن جني ودي سوسير⁽¹⁾، ومن البدهي ان يكون لهذه الاصوات - عدا ما يتعلق بمخارج الحروف وصفاتها - صفات تكون مشتركة عند الجميع، واهم هذه الصفات التلاؤم، فهي صفة يبغى الوصول إليها كل من المتكلم والسامع بعلم أو دون علم، ولعل الرابط المشترك بينهما في ذلك هو الاحساس والذوق وسهولة النطق وكمية الجهد المبذول فيه، ولم يكن ذلك غائباً عن تفكير العلماء، وانما كان حاضراً، فقد تركزت جهودهم في اتجاهين: ((الاول: دراسة الانسجام الصوتي في اللفظة الواحدة....، والثاني: دراسة القيمة التعبيرية للاصوات ومدى اتفاق دقة المعنى مع جرس الحرف المختار))⁽²⁾ ولقد كان للخليل وابن جني الاثر الاكبر في ابراز هذين الاتجاهين، وقبل ان نقف على ماتركه لنا علماء العربية من اشارات واءاء في التلاؤم، لابد لنا اولاً من التعريف به.

التلاؤم لغة:

إذا اتفق الشينان فقد التأما⁽³⁾، وقد تلائم القوم والتأماوا أي اجتمعوا واتفقوا⁽⁴⁾، فالتلاؤم في اللغة هو الاتفاق والاجتماع.

التلاؤم اصطلاحاً:

((أن تكون كلمات النظم متناسبة ليس فيها ما يثقل على النطق عند اجتماعها))⁽⁵⁾ ويشمل التلاؤم أيضاً اتفاق الحروف وتآلفها عند اجتماعها بسهولة على اللسان وحسن في

-
- (1) = الخصائص: 1 / 34، علم اللغة العام / 33 - 34 .
 - (2) الحروف والاصوات العربية في مباحث القدماء والمحدثين، د. هادي نهر، بحث في مجلة اداب المستنصرية ع8 لسنة 1984 / 249 - 250.
 - (3) = مقاييس اللغة: 5 / 226 مادة (لام) .
 - (4) = ل: 12 / 531 مادة (لام) .
 - (5) معجم المصطلحات البلاغية: 1 / 291.
-

الاسماع ودقة تعبير عن المعنى وتقبله في النفس. وقد اخذ الحديث عن التلاؤم قديماً يتناول ما هو ضده ليظهر به فضله واهميته، وهو التنافر.

التنافر لغة:

((اصل صحيح يدل على تجاف وتباعد))⁽¹⁾

التنافر اصطلاحاً:

((وصف في الكلمة يوجب ثقلها على اللسان وعسر النطق بها))⁽²⁾ ومن هنا يدخل التلاؤم وضده في الدرس الصوتي دخولاً مباشراً لانهما صفتان للجمع بين الاصوات، فمادة كل منهما الصوت. ولاشك ان تنافر حروف الكلمة يتعلق بفصاحة الكلمة، أما تنافر حروف الكلمات فيتعلق بفصاحة الكلام.

التلاؤم عند السابقين للرمانى:

يجد الكاتب ان علماء اللغة المحدثين يعدون دراسة الاصوات اول خطوة في آية دراسة لغوية، لانها تتناول الصوت بوصفه اساساً للكلام الانساني، في حين ان دراسة الاصوات لدى القدماء كانت تشكل مباحث أو فصولاً صغيرة في مؤلفاتهم المختلفة، وكانت تمهد للحديث عن بعض الظواهر الصوتية كالادغام والاعلال والابدال، إلا ان ما قدموه يعد اثراً كبيراً في الدراسات الصوتية، لاسيما بحثهم في التلاؤم الصوتي، والذي احسوه ضرباً من التناغم فميزوا ما يتألف من الحروف وما يتنافر، ويشكل حديثهم عن انتلاف الحروف في الكلمة وبحثهم عن طبيعة العلاقة بين جرس الكلمة ومعناها اثراً بارزاً في هذا الميدان، فقد أشار الخليل وسيبويه إلى ما يسمى بالانسجام الصوتي مثل ابدال السين صاداً في كلمة مثل (السويق).... وعلا هذه الظاهرة بما عرف بالاقتصاد في الجهد العضلي⁽³⁾.

وتحدثوا أيضاً عن التنافر، وقد كان قول الشاعر:

وقبرُ حربٍ بمكانٍ قفرٍ وليس قُربُ قَبرٍ حربٍ قَبرٍ⁽⁴⁾

مثالا عندهم للتنافر.

(1) مقاييس اللغة: 5 / 459 مادة (ن فر) .

(2) التعريفات، للشريف الجرجاني / 42 .

(3) =: البحث اللغوي عند العرب، د. احمد مختار عمر / 118 - 119 .

(4) البيان والتبيين: 1 / 65 .

ويرى الجاحظ ان الالفاظ إذا لم يقع بعضها مماثلاً لبعض كان بينها من التنافر ما بين اولاد العلات، وإذا لم يكن موقع الكلمة إلى جنب اختها مرضياً كان صعباً على اللسان انشاد ذلك الشعر، وأما إذا توافقت الالفاظ في نظمها واتسقت جرت على اللسان كما يجري الدهان⁽¹⁾.

وقد تنبه القدماء إلى سبب التنافر فذهبوا إلى انه ((كلما تقارب مخرج الحرفين كانا أثقل على اللسان منهما إذا تباعدا، ومن شأن العرب استعمال ماخف، وتجنب ما ثقل، وكذلك لا يكادون يجمعون بين حرفين من مخرج واحد أو مخرجين متساويين وإذا اجتمعا ادغموا احدهما في الآخر))⁽²⁾، وهكذا نجدهم على اتفاق بان تقارب المخارج يؤدي إلى التنافر.

وقد عده ثعلب من عيوب الشعر وسماه (الاكفاء) كدخول الذال على الظاء⁽³⁾، كما تحدث عن الاجازة وهي اجتماع الاخوات كالعين والغين والسين والشين، ويرى ان الشعراء الذين جمعوا بينها قد افسدوا شعرهم، ولا يميل ثعلب إلا إلى التوسط ((فالتوسط ممدوح في كل لغة، موسوم بكمال الحكمة))⁽⁴⁾، والتوسط عند ثعلب يقابل عند الرمانى - كما سنرى - التعديل.

وهو ما أكد عليه ابن طباطبا أيضاً حيث يرى ان ((علة كل حسن مقبول الاعتدال))⁽⁵⁾ فضلا عن اشارته للآثر النفسى للتلاؤم ومراعاة الحالة النفسية للمتلقى ((فللشعر الموزون ايقاع يطرب الفهم لصوابه وما يرد عليه من حسن تركيبه واعتدال اجزائه))⁽⁶⁾، ولا يقتصر حديث ابن طباطبا على التلاؤم في اصوات اللفظة الواحدة بل يشمل تلاؤم اللفظة مع جاراتها في النظم إذ ((ينبغي للشاعر ان يتأمل شعره وتنسيق ابياته ويقف على حسن تجاورها أو قبحه فيلائم بينها لتنتظم له معانيها ويتصل كلامه فيها.... ولا يبعد كلمة عن اختها ولا يحجز بينها وبين تمامها بحشو يشينها))⁽⁷⁾.

(1) = م ن: 1 / 66 و 67 .

(2) البرهان في وجوه البيان / 431 .

(3) = قواعد الشعر / 68 .

(4) م ن / 71 .

(5) عيار الشعر / 15 .

(6) م ن / 15 .

(7) ن / 15 .

وليس هذا فحسب، بل عالج القدماء التلاؤم والتنافر بين اللفظ والمعنى، فتحدثوا عن المعاطلة بوصفها من عيوب اللفظ ((وهي التي وصف عمر بن الخطاب ؓ زهيراً بمجانبتها لها فقال: (وكان لا يعاقل في الكلام)، والمعاطلة: مداخلة الشئ في الشئ... وإذا كان الامر كذلك فمحال ان ينكر مداخلة بعض الكلام في ما يشبهه أو في ما كان من جنسه، وبقي النكير إنما هو في ان يدخل بعضه في ما ليس من جنسه وما هو غير لائق به، وما اعرف ذلك إلا فاحش الاستعارة مثل قول اوس بن حجر⁽¹⁾:

وذاث هُثم عارٍ نوا شيرها تُصمُثُ بالماءِ تُولباً جِدِعا⁽²⁾

ويركز قدامة هنا على التنافر في المعنى لا في اللفظ، ويظهر ذلك من خلال ما يسوق من امثلة، والحق ان المعاطلة هنا تنافر اللفظ عن المعنى المقصود في السياق إذ ان قدامة قد تحدث عن المعاطلة اللفظية حيث يرى انها ((مداخلة بعض الكلام في ما يشبهه من وجه أو في ما كان من جنسه))⁽³⁾.

وقد تحدث الامدي عن التلاؤم عند تعليقه على قول ابي تمام⁽⁴⁾:

هَنَّ عوادي يوسفٍ وصوابه فعزماً فقدماً ادرك الناي طالبه

إذ يرى انه ((جاء بثلاثة الفاظ متوالية كلها رديئة في موضعها.... وان هذا كلام لا يلائم بعضه بعضاً ولا يتشابه))⁽⁵⁾، وإذا كان الامدي له دوافعه لهذا الحكم فقد جانب الصواب، إذ ان المطلع قد جمع دلالات عديدة تبرزها الظواهر البلاغية فيه كالطباق والتذكير، والمفاجأة التي حققها الضمير (هن) الذي صور مبالغة فعل صاحبته وغير ذلك⁽⁶⁾. وإذا كان الامدي يعد توالي غرابة الالفاظ في الشعر سبباً لعدم التلاؤم، فلا يصدق ذلك على التعبير القرآني، الا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ قَالُوا تَاللَّهِ تَفُؤًا تَذَكَّرَ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ ﴾⁽⁷⁾ كيف اتى باغرب احرف القسم ثم باغرب صيغ

(1) ديوانه / 55 .

(2) نقد الشعر / 201.

(3) م ن / 174 .

(4) شرح الصولي لديوان ابي تمام: 1 / 289 ، و =: الموازنة بين ابي تمام والبحري / 17.

(5) الموازنة بين ابي تمام والبحري / 18 .

(6) =: هن عوادي يوسف، دراسة بلاغية / 247، احمد فتحي رمضان، اداب الرفادين / ع 22 لسنة 1991

1991 .

(7) سورة يوسف: 85 .

الافعال التي ترفع الاسماء وتنصب الاخبار ثم باغرب لفظ من الفاظ الهلاك (حرصاً)
(فاقتضى حسن الوضع في النظم ان تجاور كل لفظة بلفظة من جنسها في الغرابة توخياً
لحسن الجوار ورغبة في انتلاف المعاني بالالفاظ)⁽¹⁾.

وهكذا نجد ان السابقين للرماني قد تناولوا التلاؤم بفروعه الثلاثة، تلاؤم اصوات
اللفظة الواحدة، وتلاؤم اللفظة مع اخواتها في التركيب وتلاؤم اللفظ مع المعنى، وهو ما
سنجده عند الرماني بايجاز عميق وشامل.

التلاؤم عند الرماني:

التلاؤم هو القسم الرابع من اقسام البلاغة عند الرماني بعد الإيجاز والتشبيه
والاستعارة، وهو اول مبحث صوتي في نكته، الحق به الفواصل ثم التجانس ثم التصريف،
وهي بلا شك تكون جزءاً من بلاغة البناء الصوتي مما يظهر جانباً من دقة المنهج الذي
جاءت عليه رسالة الرماني.

يبدأ ابو الحسن حديثه في هذا القسم وكما عهدناه في بقية الاقسام بوضع الحدود اولاً
ثم يورد تقسيماتها ثانياً ثم ما يتعلق بها من قواعد وشواهد وما يمكنه من اظهار بلاغة
القرآن المعجزة باجتماع هذه الاقسام. فالتلاؤم عنده ((تعديل الحروف في التأليف))⁽²⁾، وهو
ضد التنافر، وهنا تستوقفنا ثلاثة الفاظ في تعريفه، وهي (تعديل) و (حروف) و (تأليف)،
لفظة التعديل هنا تجمع بين وجهين، الاول: يوضحه الرماني بقوله ((التعديل من غير بعد
شديد أو قرب شديد))⁽³⁾، وهكذا تكون الحروف متلائمة في تأليفها للفظ، متعادلة بين البعد
والقرب في المخارج. والثاني: هو التعديل في الالفاظ من حيث الطول والقصر، فكلما
كانت عدد الحروف اقل كان للفظ حسن في السمع وسهولة في النطق، وهو ما جعله
الرازي سبباً في الفصاحة بقوله: ((ان تكون الكلمة متوسطة في قلة الحروف وكثرتها))⁽⁴⁾.
وكثرتها))⁽⁴⁾. ولايشكل الوجه الاول قاعدة عامة، إذ نجد في القرآن الكريم الفاظاً قد تالف
فيها من الاصوات ما هو متقارب المخارج، اقرأ قوله تعالى في مشهد من مشاهد يوم

(1) البيان العربي، د. بدوي طيانة / 53 .

(2) ر / 94 .

(3) ر / 96 .

(4) نهاية الإيجاز / 59 .

القيامة: ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ﴾⁽¹⁾، فلفظ (العهن) تجاور فيه العين والهاء وهما من اصوات الحلق، وأثر القرآن هذه اللفظة على غيرها مثل (الصوف)، لأنها جاءت معبرة تعبيراً دقيقاً عن المعنى المقصود، فضلاً عن مجيئها بصيغة المفرد، فقد وصفت بلفظ (المنفوش) لتوحي بصغر الحجم وخفة الوزن الذي تؤول إليه هذه الجبال في ذلك اليوم، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى:

﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنَىءَ آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ﴾⁽²⁾ وكذلك قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلَ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ﴾⁽³⁾ وقوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁽⁴⁾ فالالفاظ (اعهد واهل واحسن) تبدأ باصوات متقاربة في المخارج لكنها متلائمة لا تشكل ثقلاً على اللسان أو السمع، وكذلك الوجه الثاني - كنظيره الاول - لا يشكل قاعدة عامة، إذ نجد في القرآن الكريم الفاظاً طويلة، احرفاً ومقاطع، إلا أنها جاءت متلائمة دون ان تثقل في النطق أو السمع، بل كان لها اثر في النفس لا يؤديه غيرها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَيْسَتْ خِلْفَتُهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁵⁾ وقوله: ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾⁽⁶⁾ وقوله: ﴿قَالَ يَقَوْمُ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ يَمِينٍ مِنْ رَبِّي وَأَنَا لِنَبِيِّ رَحْمَةٍ مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِيتَ عَلَيْكُمْ أَنْزَلْتُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ هَاهُنَا كَرِهُونَ﴾⁽⁷⁾ وقوله: ﴿أَنزَلْتُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ هَاهُنَا كَرِهُونَ﴾⁽⁸⁾ وقوله: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِّحُونَ فِيهَا﴾⁽⁹⁾ وقوله: ﴿فَمَنْ زُجِرَ عَنِ الْكَارِ﴾⁽¹⁰⁾، وهكذا تأتي هذه الالفاظ لتخرق القواعد والقوانين البشرية، وتحقق تلاوفاً من نوع خاص، فلا تطبيق لقواعد وقوانين يضعها البشر على القرآن، بل منه يؤخذ العلم وتستنبط القواعد والقوانين، ويرى الرافعي⁽¹¹⁾ ان عذوبة هذه الالفاظ جاءت من تنوع مخارج الحروف ومن نظم الحركات، مما يؤكد صحة جزء مما ذهب إليه الرمانى في قوله: (تعديل الحروف) والذي يعني تنوع

(1) سورة القارعة: 5 .

(2) سورة يس: من 60 .

(3) سورة القصص: من 12 .

(4) سورة الاسراء: من 34 .

(5) سورة النور: من 55 .

(6) سورة البقرة: من 137 .

(7) سورة هود: 28 .

(8) سورة التوبة: من 38 .

(9) سورة فاطر: من 37 .

(10) سورة ال عمران: من 185 .

(11) = إجاز القرآن والبلاغة النبوية / 299 .

المخارج. أما لفظ (الحروف) الوارد في تعريف الرماني فيمكن ان يكون بمعنى اصوات الحروف أو ان يكون بمعنى الالفاظ وبهما يستقيم التعريف لاسيما وان القدماء كانوا يعبرون احياناً عن الالفاظ بلفظ الحروف⁽¹⁾.

اقسام التلاؤم:

لقد اوجز الرماني بلفظ (التأليف) اقساماً أو فروعاً ثلاثة للتلاؤم وهي التي تحدث عنها علماء العربية الذين سبقت الإشارة اليهم، وهذه الاقسام:

1- تلاؤم اصوات حروف اللفظة الواحدة مع بعضها.

2- تلاؤم اللفظة مع الالفاظ الاخرى في التركيب.

3- تلاؤم الالفاظ مع المعاني.

وهذه الفروع تسري عليها اوجه التأليف الثلاثة عند الرماني، وقد حاولنا بايجاز اظهار ما تتميز به الفاظ التعبير القرآني من تلاؤم بفروعه الثلاثة، واذا كان ما ذكره الرماني في حده للتلاؤم لايشكل قاعدة عامة كما ذكرنا، إلا انه وضع اساساً صحيحاً لما سيضيف إليه من بناء، فتعديل الحروف الذي ذكره إنما هو ((التناسق الذي يستشعره القارئ بين حروف القرآن والذي يعد سمة عامة في تعبيره))⁽²⁾. وسنحاول في الحديث عن اوجه التأليف وشروط التلاؤم ان نظهر بعض جوانب التلاؤم القرآني بفروعه الثلاثة.

(1) =: الكليات: 2 / 242 .

(2) الجرس والاقاع في تعبير القرآن، د. كاصد باسر، بحث في مجلة اداب الرفادين، ع 9 لسنة 1978 / 340.

أوجه التأليف:

التأليف بفروع التلازم الثلاثة المذكورة، يجعله الرماني على ثلاثة أوجه ((متنافر، ومتلائم في الطبقة الوسطى، ومتلائم في الطبقة العليا))⁽¹⁾ وشاهده للتنافر هو شاهد سابقه، وهو البيت الذي قيل انه من اشعار الجن، ويعزو الرماني التنافر في هذا البيت إلى تنافر الحروف. بيد ان الفاظ البيت قد خلت من لفظة تجمع بين صوتين من مخرج واحد أو متقاربين في المخرج، فبسبب التنافر هو تردد صوتي لحرف أو أكثر، فحرف الراء تكرر سبع مرات وحرف الباء مثلها وحرف القاف خمس مرات فشكل هذا التكرار ثقلاً على اللسان لتوالي لفظ الحروف المكررة، ويؤيد ما ذهبنا إليه ما ذكره الرازي من ان سبب التنافر

((العود على ما عنه البدو))⁽²⁾ ولايشكل التكرار ايضاً قاعدة عامة في التنافر ((فقد تتكرر الحروف وتترادف في الكلمات المتتابعة مع القطع بفصاحتها وخفتها على اللسان وسهولة النطق بها، إلا ترى إلى قوله تعالى: ﴿قِيلَ يَنْتُحْ أَهْطُ سَلَامٍ مِنَّا وَبَرَكَتٍ عَلَيْكَ وَعَلَى أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكَ وَأُمَمٌ سَنُمَتِّعُهُمْ ثُمَّ يَمَسُّهُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾⁽³⁾ كيف اجتمع فيها ستة عشر ميماً في آية واحدة، وقد تلاصق منها اربع ميمات في موضع وميمان في موضع مع ما اشتملت عليه من الطلاوة والرواق الذي ليس في قدرة البشر الاتيان بمثله))⁽⁴⁾، ومثله قوله تعالى في ابني آدم: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾⁽⁵⁾ فنلاحظ تردد حرف (القاف) عشر مرات وقد جاء التعبير القرآني في غاية الفصاحة.

أما الوجه الثاني من أوجه التأليف فهو المتلائم في الطبقة الوسطى، يمثل له الرماني بقول الشاعر الاموي ابو حية النميري⁽⁶⁾:

رمتني وستر الله بيني وبينها عشية آرام الكناس رميم

(1) ر / 95 .

(2) نهاية الإيجاز / 58 .

(3) سورة هود: 48 .

(4) صبح الاعشى: 2 / 273 .

(5) سورة المائدة: 27 .

(6) = ر / 95 والبيان والتبيين: 1 / 87، والكامل: 1 / 29 - 30 .

رميم التي قالت لجيران بيتها ضمنث لكم إلّا يزال يهيم
إلّا رُبّ يومٍ لو رمتني رميتها ولكن عهدي بالنضال قديم

والرماني إذ يأتي بهذه الابيات فلا ثبات ما ذهب إليه من ان تعديل الحروف سبب للتلاؤم، وقد جعلها - على الرغم من سهولة النطق بها وحسن نظمها - في الطبقة الوسطى ليصل إلى مبتغاه في الوجه الثالث: وهو المتلائم في الطبقة العليا وهو ((القرآن كله وذلك بين لمن تأمله))⁽¹⁾، وهنا يوجه الرماني الدعوة للتأمل في هذا الكتاب الكريم ودراسة البناء الصوتي فيه دراسة شاملة تتجلى فيها بلاغة اقسام التلاؤم الثلاثة واعجازه الصوتي لاسيما إذا اقترنت مثل هذه الدراسات باخرى موازية تختص بالشعر والنثر العربي الاصيل. ولايوافق ابن سنان - الرماني - فيما ذهب إليه في اوجه التأليف إذ يقول: ((وهذا الذي ذكره غير صحيح والقسمة فاسدة))⁽²⁾ إذ يرى ابن سنان ان التأليف ضربان، متنافر ومتلائم، والعجب انه اراد بذلك ان يجعل القرآن والكلام العربي شعراً ونثراً في طبقة واحدة إذ يقول:

((ولافرق بين القرآن وبين فصيح الكلام المختار.... ان في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه))⁽³⁾ والحق ان وهن قوله هذا واضح بين، واوهن من ان يرد عليه أو يلتفت إليه، ويرفض ابن سنان ان يكون التلاؤم وجهاً من وجوه الإعجاز إذ يقول: ((ولعل ابا الحسن يتخيل ان الإعجاز في القرآن لا يتم إلّا بمثل هذه الدعوة الفاسدة))⁽⁴⁾ والدافع وراء هذا الرأي الرأي هو انه من القائلين بالصرفه إذ يقول: ((واذا عدنا إلى التحقيق، وجدنا وجه إعجاز القرآن صرف العرب عن معارضته بان سلبوا العلوم التي كانوا بها يتمكنون من المعارضة))⁽⁵⁾ وهو رأي مرفوض ولاصحة فيه⁽⁶⁾، ويمضي ابن سنان في مناقشته الرماني

(1) ر / 95 .

(2) سر الفصاحة / 109 .

(3) سر الفصاحة / 110 .

(4) م ن / 110 .

(5) ن / 110 .

(6) رده الخطابي في بيان إعجاز القرآن / 22 - 23، والباقلاني في إعجاز القرآن / 29، والجزاني في الرسالة الشافية / 146 ودلائل الإعجاز / 356 - 357، والقول بالصرفه ((قول فاست)) كما قال الزركشي في البرهان: 2 / 94 لانه لايجعل القرآن معجزاً بذاته، بل باسباب خارجية لاعلاقة لها بنظمه وفصاحته وبلاغته .

الرماني في التلاؤم والتنافر، وهو حين يجعل القرآن وكلام العرب في طبقة واحدة من التلاؤم يستند إلى حجة ضعيفة تعتمد على اللفظة الواحدة إذ يقول: ((وليس هذه اللفظة قد تكلمت بها العرب قبل القرآن وبعده.... فقد اقررت الآن ان في كلام العرب ما هو متلائم في الطبقة العليا وهو الالفاظ المفردة))⁽¹⁾ ولم يلتفت في هذا إلى ان الرماني قد اسند التلاؤم إلى التركيب وحسن النظم أيضاً وهو ما سنتناوله في شروط التلاؤم، فنظم كلام العرب لم يكن كنظم القرآن والا فمن اين كان الإعجاز، ثم ان الالفاظ المجردة لاتتفاضل، فاللفظة تروقك وتونسك في موضع، وتنقل عليك في آخر⁽²⁾.

شروط التلاؤم:

يمكن القول ان شروط التلاؤم قد بثها الرماني متفرقة خلال حديثه عن التلاؤم والتنافر، وسنحاول جمعها في ثلاث نقاط:

اولا: التعديل: وقد فصلنا القول فيه خلال حديثنا عن حدّ التلاؤم عند الرماني.

ثانيا: الاحساس والفطنة: فحين يقرر الرماني ان القرآن كله متلائم في الطبقة العليا، يشير إلى هذا الشرط بقوله: ((وبعض الناس اشد احساسا بذلك وفطنة له من بعض))⁽³⁾ وهي إشارة إلى ان الحس والذوق العربي السليم يعد شرطاً لادراك التلاؤم ((والمراد هنا الذوق الذي تربى وقويت اسانيده))⁽⁴⁾ ولا شك ان ذلك يسري على المتكلم والسامع معاً، فذوق المتكلم واحساسه وفطنته تدفعه لاختيار الالفاظ المتلائمة بفروع التلاؤم الثلاثة ((فالتلاؤم في التعبير موهبة وسجية، يأتي الناس به عن طريق الفطنة، وشدة الاحساس، ويتميزون في ذلك كل حسب قدرته وطبيعته))⁽⁵⁾ وفي ذلك يقول الرماني: ((واختلاف الناس في ذلك من جهة الطباع

(1) سر الفصاحة / 111 .

(2) =: دلائل الإعجاز / 92 .

(3) ر / 95 .

(4) المعاني في ضوء أساليب القرآن / 69 .

(5) اثر القرآن في تطور النقد العربي / 239 .

كاختلافهم في الصورة والاخلاق))⁽¹⁾، أمّا ذوق السامع فهو استعداداه لتحسس الجمال والاستمتاع به ومحاكاته بقدر ما يستطيع.

ثالثاً: القرب والبعد في المخرج: يعود الرماني ليؤكد ان السبب في التنافر ((ما ذكره الخليل من البعد الشديد أو القرب الشديد، وذلك انه إذا بعد البعد الشديد كان بمنزلة الطفر، وإذا قرب القرب الشديد كان بمنزلة مشي القيد، لانه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه، وكلاهما صعب على اللسان، والسهولة من ذلك في الاعتدال))⁽²⁾ وقد بينا ان هذا الحكم لايشكل قاعدة عامة وايدنا ما ذهبنا إليه بالشواهد القرآنية، وعلى الرغم من ان الرماني قد اسبق هذا الحكم بإشارة إلى الاحساس والفتنة، إلا ان ما ذكره هنا - لاسيما قوله: (لانه بمنزلة رفع اللسان ورده إلى مكانه) يعد التفاتة ذكية إذ هي

((ملاحظة لصلة الجمال اللفظي بسهولة حركة اللسان))⁽³⁾ لاسيما ان هذه الملاحظة يوضحها علم الجمال حديثاً، إذ ان ((الجمال يرجع في ناحية من نواحيه إلى رشاقة الحركات والاقتصاد في الجهد العضلي))⁽⁴⁾، وحين لا يضع الرماني قواعد محددة توضح الفرق بين اوجه التأليف الثلاثة ويترك ذلك لفتنة المتكلم واحساس السامع اولا ثم ينقل عن الخليل سبب التنافر ثانياً فان ذلك لا يشكل ضعفاً ولا اضطراباً في شخصيته كما ذكر الدكتور عبد القادر حسين⁽⁵⁾، بل اجد ان ذكره للخليل يظهر جانباً جانباً من امانته العلمية التي وجدنا البعض ممن جاءوا بعده يفتقدونها، فقد نقلوا عنه الكثير دون ذكر اسمه وهو ما سنبينه في حينه، ثم ان المنهج الذي عرض فيه قسم التلاوم يؤكد انه جعل السبق للاحساس والفتنة واخر ما نقله عن الخليل، على الرغم من انه لم يكتف بهذا النقل بل زاد الشيء الكثير من اسباب وشروط التلاوم. وإذا لم يوافق ابن سنان - الرماني - في اوجه التأليف، فإنه يتفق معه في ان سبب التنافر هو تقارب المخرج، ولا يعد التباعد سبباً للتنافر⁽⁶⁾، وهو بذلك لا يختلف عما ذهب

(1) ر / 96 .

(2) ر / 96 .

(3) اثر القرآن في تطور النقد العربي / 239 .

(4) م ن / 240 .

(5) =: اثر النحاة في البحث البلاغي / 258 .

(6) =: سر الفصاحة / 112 .

إليه البلاغيون في هذه المسألة. ويعلل الرازي سبب كون التقارب يؤدي إلى التنافر بقوله: ((لأن ما كان كذلك يحتاج فيه إلى حبس الصوت في زمانين متلاصقين))⁽¹⁾، ويؤكد ابن الاثير (ت 637 هـ) أيضاً ان التباعد يكسب الالفاظ حسنا والتقارب يكسبها قبحا ويعلل ذلك بان النطق في الحروف المتباعدة يكون له مهلة واناة، ((لأن بين المخرج إلى المخرج فسحة وبعدا، فتجئ الحروف عند ذلك متمكنة في مواضعها، غير قلقة ولا مكدودة، وإذا أتى اللفظ على مخارج حروف اللفظة وهي متقاربة ليجمعها ويركبها، لم يخلص من مخرج إلا وقد وقع في المخرج الذي يليه لقرب ما بينهما))⁽²⁾ ويزيد ان التباعد لا يكفي لحسن اللفظة فالحركات الثقيلة مع تباعد المخارج يؤدي إلى القبح، والحق ان ذلك أيضاً لا يطرده ولا يسري على القرآن الكريم، إلا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَاعْرَضُوا فَاَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِحَنَنِهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾⁽³⁾ كيف توالى فيه الحركات لكنها اكسبت الآية جمالا في مطابقتها لمقتضى الحال في تصوير العذاب...، ويناقش ابن الاثير ابن سنان الخفاجي في مسألة تباعد مخارج الحروف والتي عدها الاخير من شروط فصاحة اللفظة، إذ يقول ابن الاثير: ((إذا سئلت عن لفظة من الالفاظ، وقيل لك: ما تقول في هذه اللفظة احسنة هي ام قبيحة؟ فإني لا اراك عند ذلك إلا تفتي بحسنها أو قبحها على الفور، ولو كنت لا تفتي بذلك حتى تقول للسائل: اصبر إلى ان اعتبر مخارج حروفها ثم افتيك، لصح لابن سنان ما ذهب إليه... فحسن الالفاظ اذن ليس معلوما من تباعد المخارج وانما علم قبل العلم بتباعدها وكل هذا راجع إلى حاسة السمع))⁽⁴⁾ وهو ما أكد عليه الرماني من قبل.

(1) نهاية الإيجاز / 58 .

(2) الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام المنثور: 2 / 40 .

(3) سورة سبأ: 16 .

(4) المثل السائر: 1 / 153 .

الادغام والابدال:

يشير الرماني خلال حديثه عن تقارب المخارج إلى ظاهرتين صوتيتين في اللغة العربية إذ يقول: ((والسهولة في ذلك الاعتدال، ولذلك وقع في الكلام الادغام والابدال))⁽¹⁾ ويعزو الرماني السبب فيهما إلى تقارب المخارج، فحدوث الادغام والابدال هو طلب للاعتدال وهروب من ثقل النطق على اللسان، ومن هذه اللمحة السريعة والاشارة العابرة للرماني، يمكن القول انه ادرك ((ان الاصوات في تأثرها تهدف إلى نوع من المماثلة أو المشابهة بينها ليزداد مع مجاورتها قربها في الصفات أو المخارج ويمكن ان يسمى هذا التأثير بالانسجام الصوتي بين اصوات اللغة))⁽²⁾ فضلا عن انها تحقق تيسيرا في عملية النطق واقتصادا في الجهد العضلي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ أَتَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ ﴾⁽³⁾ إذ الاصل ((يتأقل --- يتأقل --- يتأقل --- يتأقل))⁽⁴⁾ فتقارب التاء والتاء أدى إلى الادغام، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْهُمْ فِيهَا ﴾⁽⁵⁾ وغير ذلك. وإذا كان شرط الادغام التماثل أو التجانس أو التقارب فان شرط الابدال ((وجود علاقة واضحة بين الحروف المُبدَل والمُبدَل منه، وهذه العلاقة قد تكون علاقة مقارنة أو مماثلة في المخرج والصفة أو في واحدة

منهما))⁽⁶⁾، والغاية في الادغام والابدال تحقيق نوع من الاقتصاد في عمليات النطق المتتابعة⁽⁷⁾، ولا شك ان الادغام والابدال يشكلان أهم الظواهر الصوتية في علم التجويد، وقد نطق العرب بسجيتهم وسليقتهم اللغوية بحسب هذه الظواهر إلا أنها بعد نزول القرآن الكريم اصبحت تشكل علما لا بد لقاريء القرآن ان يتقنه.

(1) ر / 96 .

(2) الاصوات اللغوية، د. ابراهيم انيس / 178 .

(3) سورة التوبة: من 38 .

(4) المصطلح الصوتي عند علماء العربية في ضوء علم اللغة المعاصرة، عبد القادر مرعي خليل / 137

(5) سورة البقرة: من 32 .

(6) المصطلح الصوتي عند علماء العربية / 168 .

(7) =: المنهج الصوتي للبنية العربية / 178 .

فائدة التلاؤم واثره النفسي:

ان ما ذكره الرماني من فائدة للتلاؤم يعد أيضاً شروطاً عامة له وصفات للفظ والتركيب المتلائم، إذ يقول: ((الفائدة في التلاؤم حسن الكلام في السمع، وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليها من حسن الصورة وطريق الدلالة))⁽¹⁾، ويقول أيضاً ((والتلاؤم في التعديل... يظهر بسهولة على اللسان وحسنه في الاسماع، وتقبله في الطباع))⁽²⁾، وهنا تظهر بجلاء التفاتته إلى الاثر النفسي الذي يحدثه تلاؤم الالفاظ وتناسقها في قارى القرآن وسامعه أيضاً، فالاذن واللسان والنفس هي وسائط لتحسس جماليات التلاؤم، ويؤكد بها ما ذهب إليه من اعتماد الاحساس والفطنة للمتكلم والسامع في التلاؤم، وهو حين يقول (حسن الكلام في السمع)، ويربط ذلك بالنفس والطباع، يشير إلى نوعين من موسيقى الالفاظ، احدهما: الموسيقى الداخلية ((وهي جرس اللفظة المفردة ووقعها على السمع الناشئ من تعريف اصوات حروفها وحركاتها ومدى توافق هذا الايقاع مع دلالة اللفظ))⁽³⁾ وثانيهما: الموسيقى الخارجية للالفاظ ((وهي التي تتألف من ارتباط الالفاظ مع بعضها في البيان العربي وتشكل الايقاع العام للجملة))⁽⁴⁾ وهكذا تتجلى اهمية السمع في الحكم على حسن الالفاظ اوقبحها، وقد تابع ابن الاثير⁽⁵⁾ - الرماني - في ذلك.

وقد عنيت بعض الدراسات المعاصرة⁽⁶⁾ بدراسة اللفظة وايجانها بدلالاتها من خلال خلال طبيعة تركيبها الصوتي فوجدت ان كثيراً من الالفاظ التي تبدو ثقيلة في النطق، ضرورية في السياق، ((وانها بجرسها واصواتها التي تألفت منها تعطي من الدلالات والايحاءات ما لا يغني فيه غيرها))⁽⁷⁾، فقد وردت في القرآن الكريم الفاظ ((تميزت قيمتها التعبيرية بجرسها الذي تلقى في الاذن وبقدرتها على اثارة الخيال))⁽⁸⁾ اقرأ قوله تعالى: ﴿

(1) ر / 96 .

(2) ر / 96 .

(3) الاسس النفسية لاساليب البلاغة العربية / 41 .

(4) م ن / 41 .

(5) =: المثل السائر: 1 / 153 .

(6) منها: التصوير الفني في القرآن، والإعجاز البياني ومسائل ابن الازرق، والإعجاز الفني في القرآن، والمشاهد في القرآن الكريم.

(7) التعبير البياني / 5 .

(8) جرس الالفاظ ودلالاتها / 168 .

﴿وَهُمْ يَصْطَرِّخُونَ فِيهَا﴾ (1) و قوله تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِمُرْخِزِهِ، مِنْ أَلْعَابِ أَنْ يُعَمَّرَ﴾ (2) والفاظ أخرى مثل (ككبوا - و - الصاخة - و - الطامة) (3) فكل صوت في مثل هذه الالفاظ يؤدي وظيفته التعبيرية بجرسه الذي يقع في السمع فيثير الانفعال المناسب في النفس ويحرك الخيال للربط بين الصور السمعية والذهنية، فشدّة الطاء اوحت بشدة الصراخ وازدادت له قوة لا يوديتها لفظ (يصرخون)، واجتماع الصاد والخاء والتضعيف في (الصاخة) جعل للفظ قوة تخرق صماخ الاذن لتوحي بصفة ذلك اليوم العظيم، وتكرار الحروف في (بمزرحه و ككبوا) اوحى بثقل الحركة وبطنها في الاول، وشدّة التغليب وعدم الاستقرار في الثاني، ولا تتساوى الاصوات من حيث الإيحاء بالدلالة، وانما تختلف باختلاف صفاتها، فضلا عن ان العبرة بموقع الاصوات من الكلمة لا بمجرد دخولها في تركيبها (4) ، وهكذا يظهر لنا سبب آخر للتنافر وهو ورود الالفاظ التي تجمع بين اصوات متقاربة المخارج في سياقات تعبيرية من المستوى العادي أو المتدني للداء اللغوي، حتى إذا جاءت في سياق من التعبير الفني الاصيل المتناسق كان لها وقع واثر ودلالة لا يوديتها غيرها من الالفاظ، وتلك هي سمة من سمات التعبير القرآني، وهو ما أكد عليه عبد القاهر الجرجاني (5) أيضاً. ومما لا شك فيه ان الرماني كان مدركا لاهمية هذه الناحية الصوتية ودخولها في بلاغة القرآن، لأن من الظواهر الصوتية ما تؤدي إلى تغيير المعنى بتغيير صوت واحد سواء كان نتيجة المخرج بين الصوتين ام اتحادهما في الصفة، والقرآن قد بلغ غاية الدقة في الدلالة الصوتية أو ما يطلق عليه (رمزية الالفاظ) أو (الاناماتوبيا - onomatopoea) (6) من ذلك ما ذكرناه من الفاظ التعبير القرآني من نحو (يصرخون) وغيرها، ومنه قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِشَتَهُمْ﴾ (7) وقوله: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرِيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ﴾ (8) وكذلك بين قوله: ﴿وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ

(1) سورة فاطر: من 37 .

(2) سورة البقرة: من 96 .

(3) = على الترتيب: سورة الشعراء: من 94، سورة عبس: من 33، سورة النازعات: من 34 .

(4) = الحروف والاصوات العربية في مباحث القدماء والمحدثين / 253 .

(5) = دلائل الإعجاز / 92 .

(6) = دلالة الالفاظ / 68، والجرس والايقاع في تعبير القرآن / 335 .

(7) سورة الزخرف: من 32 .

(8) سورة الانبياء: من 11 .

مَحْظُورًا ﴿ (1) وقوله: ﴿ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا ﴾ (2)، ولا يخفى ما في ذلك من القيمة التعبيرية لهذه الاصوات ومدى اتفاق دقة المعنى مع جرس الحرف المختار، وهنا يتجلى في كل ذلك القسم الثالث للتلاؤم وهو تلاؤم اللفظ مع المعنى. ومما يدخل أيضاً في (حسن السمع) وارتباطه بالآثر النفسي ما نجده في القرآن الكريم من وصف الليل، إذ تتسم الآيات التي تضمنته بموسيقاها الرقيقة، المناسبة لهدوئه وانتشاره، فالقرآن ((يتخير الالفاظ تخيراً يقوم على اساس من تحقيق الموسيقى المتسقة مع جو الآية.... فالالفاظ ذات الجرس الموسيقي الرخي والسلس تكون في المواضع التي يشيع فيها جو من الحياة الهائلة الجميلة)) (3) من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَالصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ ﴾ (4)، وتتسم الموسيقى بالشدة والقوة المناسبة للمعنى في الفاظ أخرى، من ذلك قوله تعالى: ﴿ فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ ﴾ (5)، (لفظة (صَبَّ) توحى بشدة العذاب وشموليته فاللفظة قد رسمت صورة لاترسم بلفظة (لقى) أو غيرها، واسنادها إلى الفاعل الظاهر جعلها أكثر قوة، ولفظة (عليهم) التي اكدت بان الصب من اعلى إلى اسفل لتزيد من قوته، ثم ذكر الفاعل (ربك) ليؤكد الحدث ويزداد قوة، ولفظة (سوط) وملانمتها لشدة العذاب، إذ كان السوط عندهم نهاية ما يعذب به (6)، وكذلك ما للضمير (الكاف) في اسناد لفظة الرب إليه من اشعار بذل هؤلاء وعزة للنبي ﷺ. كل ذلك وأكثر منه، توحى موسيقى هذه الالفاظ ونظمها. ومثله قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى ﴾ (7) فجرس اللفظة الغريب يلانم تلك القسمة الغريبة، وقد أثرها التعبير القرآني على (ظالمة) أو (جائرة) لأن لها وقعاً نفسياً يحدثه جرسها ((بما فيه من ثقل حرف الضاد المستعلي الفخم، وإحياء المدين المتقابلين إلى اسفل وإلى اعلى (الياء والالف)) (8) اللذين رأى الرافعي (9) في جرسهما ما يشبه حالة المتهم المستغرب حين يميل يده ورأسه. ويظهر الآثر النفسي أيضاً في التقابل الموسيقي المتلائم مع تقابل الصور، من ذلك مانجده

(1) سورة الاسراء: من 20 .

(2) س ن: من 57 .

(3) الجرس والايقاع في تعبير القرآن / 335 .

(4) سورة التكويز: 18 .

(5) سورة الفجر: 13 .

(6) =: الجامع لاحكام القرآن: 8 / 139 .

(7) سورة النجم: 22 .

(8) الجرس والايقاع في تعبير القرآن / 346 .

(9) =: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية / 230 .

في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۖ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۖ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۖ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكُفَرَةُ ۚ الْفَجَرَةُ ۚ﴾ (٤١) (١)، ولا يخفى ان سلسلة الالفاظ بجرس اصواتها يلائم فرحة القلوب، وشدة الالفاظ وقوتها بجرس اصواتها يعبر عما بداخل هؤلاء الكفرة من مشاعر مرهقة، وهذا التقابل ضرب من التناسق الفني في القرآن واسلوب من أساليب التصوير فيه (٢)، والرماني حين يحاول اظهار الاثر النفسي للتلاؤم وهو يتحدث عن الإعجاز، قد ادرك هذه الدقة في اختيار الفاظ التعبير القرآني وادراك الدلالة الايحائية للالفاظ وموسيقاها، لذا فقد ربط بين حسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، وتقبله في النفس، وبين حسن البيان، لاسيما وان حسن البيان عنده على مراتب، اعلاها ما اكتملت فيه البلاغة من جمال التعبير وروعة الاداء ((من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان وتتقبله النفس تقبل البرد وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة)) (٣) (المرتبة) فهذا الربط يؤكد ادراكه لاهمية السمع واللسان والنفس في ادراك حسن النظم، ثم هو ادراك لاقسام التلاؤم الثلاثة التي مر ذكرها.

وحين يذكر الرماني (حسن الصورة وطريق الدلالة) لا يخفى ما في ذلك من ربط بين اللفظ والمعنى سواء اللفظ المفرد أو التركيب، وهو ما ايدناه بالامثلة والشواهد القرآنية السابقة، وفي القرآن الفاظ لا يضاهاها غيرها في التعبير عن المعنى في كلام العرب، من ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا ءَاسَفُونَا اٰنْقَمْنَا مِنْهُمْ فَاَعْرَفْنَهُمْ اٰجْمَعِينَ﴾ (٤) فاي لفظة يمكن ان تعطى ما اجملته لفظة (اسفونا) من معاني ودلالات، وما اضاف جرس اصواتها من دلالات توحى بعظم جرم هؤلاء واثره، وتكاد تجمع بين مشاعر نفسية هي مزيج بين متضادات لاتجمع إلا في هذه اللفظة. وهكذا يجد المتأمل لالفاظ القرآن الكريم ومعانيه تلاؤماً اعلى وابعد من كل ما يمكن الوصول إليه من قواعد وقوانين صوتية ودلالية، وقد توهم العرب ان الإعجاز يكمن في التلاؤم الصوتي، لذا حاول بعضهم معارضة القرآن كما فعل مسيلمة وغيره، ولان الرماني المعتزلي شأنه شأن المعتزلة الاوائل في الدفاع عن الاسلام والقرآن، فقد حاول من خلال هذا القسم اظهار التلاؤم المعجز كوجه من وجوه

(1) سورة عبس: 38 - 42 .

(2) = التصوير الفني في القرآن / 72 .

(3) ر / 107 .

(4) سورة الزخرف: 55 .

الإعجاز البلاغي، وليس الوجه الاوحد للإعجاز، فهو معجز باضافته إلى الاقسام والوجوه الاخرى، وبهذا لايشمل الرمانى بحكم عبد القاهر الجرجاني حين يقول: ((واعلم انا لانأبى ان تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما يثقل على اللسان داخلا فيما يوجب الفضيلة، وان تكون مما يؤكد امر الإعجاز، وانما الذي ننكره ونفيل رأي من يذهب إليه ان يجعله معجزاً به وحده ويجعله الاصل والعمدة))⁽¹⁾.

مخارج الحروف:

وكان لابد للرمانى وهو يتحدث عن التلاؤم والتنافر، ان يذكر شيئاً عن مخارج الحروف، لذا اوجز القول في ذلك ايجازاً شديداً بقوله ((ومخارج الحروف مختلفة، فمنها ماهو من اقصى الحلق، ومنها ما هو ادنى الفم، ومنها ما هو في الوسائط بين ذلك))⁽²⁾، واذا كان الرمانى موجزاً هنا، فقد نقل الرازى⁽³⁾ لنا تفصيلاً لمخارج الحروف عند الرمانى وعدتها ستة عشرة، وهذا التفصيل لم يرد في كتاب النكت، مما يؤكد ان الرمانى قد فصل القول فيه في كتاب آخر، أو ان النص الذي اورده الرازى قد سقط من النكت لسبب ما.

التلاؤم والاعجاز:

ويخلص الرمانى بعد ذلك كله إلى ان إعجاز القرآن والتحدى به قد عم الجميع، في كل زمان ومكان، وان التحدى ((جاء علججه الاخبار بان لاتقع المعارضة لاجل الإعجاز))⁽⁴⁾ وهو هنا يؤكد اهمية البلاغة وارجحيتها على الوجوه الستة الاخرى التي ذكرها للإعجاز، فلان القرآن معجز ببلاغته، فلاتقع المعارضة، إذ يقول ﷻ: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽⁵⁾ وتحداهم فقال: ﴿إِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا﴾⁽⁶⁾ فقطع بانهم لن يفعلوا، وقال وقال أيضاً: ﴿قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾⁽⁷⁾ وقال: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾⁽¹⁾.

(1) دلائل الإعجاز / 456 .

(2) ر / 96 .

(3) =: نهاية الإيجاز / 56 .

(4) ر / 97 .

(5) سورة البقرة: 23 .

(6) س ن: من 24 .

(7) سورة الاسراء: من 88 .

وكانهم في بداية امرهم ظنوا ان الإعجاز في اللفظ وتلاؤمه باصواته ونظمه وفواصله، فحاولوا معارضته هكذا، وحين تعللوا بعدم فشلهم بان الإعجاز بالعلم والمعاني، فظنوا ان التحدي ((كان إلى ان يعبروا عن معاني القرآن انفسها وباعيانها بلفظ يشبه لفظه ونظم يوازي نظمهم، وهذا تقدير باطل، فان التحدي كان إلى ان يجيئوا في أي معنى شاءوا من المعاني بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف أو يقرب منه))⁽²⁾ بدليل قوله تعالى: ﴿قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيْنَ﴾⁽³⁾ وهكذا قامت الحجة على الجميع وبذلك تتبين المعجزة.

(1) سورة الطور: 34 .

(2) الرسالة الشافية / 141 .

(3) سورة هود: من 13 .

المبحث الثاني

الفواصل

تعد الفاصلة في القرآن الكريم جزءاً مهماً في نظمه المعجز، تستقر في موضعها بتلاؤم يسحر الاسماع، ويأسر القلوب، إذ يجمع بين الحسن اللفظي والحسن المعنوي، ويرتكز جزء كبير من الموسيقى القرآنية على طول الفواصل وقصرها، ومدى انسجامها مع الآي لفظاً ومعنى، فهي تجمع بين ادائها تناسباً في الايقاع يخدم ما جاءت من اجله من المعاني، وهي في كل ذلك تأتي سهلة مستقرة لايشوبها تكلف أو نفور، إذ تشيع في النفس شوقاً لسماع الكلام، وتثير في الذهن خيالا يطوف فيما وراء الالفاظ ليستحضر كمال الصورة التي ترسمها وابعادها المختلفة.

الفواصل لغة:

لمادة (فصل) في اللغة معانٍ متعددة، منها: الفصل: بون ما بين الشيئين، والفصل من الجسد: موضع المفصل، والفاصلة: الخرزة التي تفصل بين الخرزتين في النظام، والفصل: القضاء بين الحق والباطل، والتفصيل: التبيين⁽¹⁾.

الفواصل اصطلاحاً:

هي اواخر الايات في كتاب الله ﷻ، واحدتها فاصلة⁽²⁾، وقوله تعالى: ﴿ كِتَابٌ فَصَّلْنَاهُ ﴾⁽³⁾ له معنيان:

احدهما: (فصلناه) أي بيناه، والثاني: فصل آياته بالفواصل⁽⁴⁾، وقوله تعالى: ﴿ آيَاتٍ مُّفَصَّلَاتٍ ﴾⁽⁵⁾، أي بين كل ايتين فصل، وقيل: مفصلات: مبيّنات⁽⁶⁾.

لقد اقترن الحديث عن الفواصل قديماً بالسجع، سواء بعقد مقارنة بينهما أو الجمع بينهما على معنى واحد، أو المفاضلة بينهما، فلا بد اذن من معرفة السجع لغةً واصطلاحاً.

(1) = ل: 11 / 521 - 522 مادة (فصل) .

(2) = ل: 11/522، مادة (فصل).

(3) سورة الاعراف: من 51 .

(4) = ل: 11 / 524 مادة (فصل) .

(5) سورة الاعراف: من 132 .

(6) = ل: 11 / 524: مادة (فصل) .

السجع لغة:

سَجَّعَ الحما: هذل على جهة واحدة، وسَجَّعَ الحماة: موالاة صوتها على طريق واحد، وسَجَّعَ له سَجْعاً: قصد، وكل سجع قصد، واصل السجع: القصد المستوي على نسق واحد. فالسجع هو الكلام المقفى، وموالاة الكلام على روي واحد، وسمي سجعاً لاشتباهه اواخره وتناسب فواصله⁽¹⁾.

السجع اصطلاحاً:

هو ((تواطؤ الفواصل في الكلام المنثور على حرف واحد))⁽²⁾.

الفواصل عند السابقين للرمانى:

لقد اخذت مسألة الفواصل موضعها من اهتمام العلماء منذ بدء التأليف في الدراسات اللغوية، إلا انها لم تكن مستقلة بمباحث خاصة، بل جاءت عارضة في اثناء مؤلفاتهم. ان اول إشارة لمصطلح الفواصل نجدها عند الخليل إذ يقول: ((سجع الرجل إذا نطق بكلام له فواصل كقوافي الشعر من غير وزن))⁽³⁾، فدلالة المصطلح هنا دلالة عامة، تسري على أي كلام يسجع ليشبه قوافي الشعر دون وزن.

ويرد المصطلح عند سيبويه خلال حديثه عن حذف ياء الفعل المنقوص إذ يقول: ((وجميع ما لا يحذف في الكلام وما يختار ان يحذف في الفواصل والقوافي، فالفواصل قوله تعالى: ﴿وَأَيْلَ إِذَا يَسِرُّ﴾⁽⁴⁾ والاسماء اجدر ان تحذف، إذ كان الحذف فيها في غير الفواصل الفواصل والقوافي))⁽⁵⁾ ويلحظ هنا ان سيبويه قد استخدم المصطلح لاواخر الايات، ولم يورد لفظة السجع، على الرغم من انه جعل الفواصل والقوافي في منزلة واحدة من هذا الامر.

ويلحظ ابو عبيدة في الفاصلة عدولا عن مألوف الاستعمال اللغوي، فهو في غير موضع من كتابه يكرر قوله ((العرب تفعل ذلك في كلامها))⁽⁶⁾.

(1) = ل: 8 / 150 - 151 مادة (سجع) .

(2) المثل السائر: 1 / 193 .

(3) العين: 1 / 214 .

(4) سورة الفجر: 4 .

(5) الكتاب: 4 / 184 - 185 .

(6) مجاز القرآن: 1 / 131 و 2 / 297 .

وإذا لم يرد المصطلح صراحةً عنده، فإننا نجد تعدد المصطلحات عند الفراء، ففي حديثه عن الفصل والوصل يرى أن رؤوس الايات هي فواصل، ويسميتها (فصول)، وفي موضع آخر يسميها (آخر الآية) ويسميتها أيضاً (اواخر الحروف)⁽¹⁾، ويذهب الفراء إلى أن مشكلة رؤوس الايات هي السبب في حذف الياء من قوله تعالى: ﴿وَأَلَيْلَ إِذَا يَسِرُّ﴾⁽²⁾ وفي حذف الكاف من قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾⁽³⁾ و﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ﴾⁽⁴⁾، ولكنه يزيد سببا آخر للحذف بقوله: ((لأن المعنى معروف))⁽⁴⁾، وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَمَن خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ﴾⁽⁵⁾ يرى أن المقصود جنة واحدة وانما هي كذلك لمشكلة رؤوس الايات، وهو ما دفع ابن قتيبة للرد عليه قائلا: ((وهذا من اعجب العجب ما حمل عليه كتاب الله، ونحن نعوذ بالله من أن نتعسف هذا التعسف أو نجيز على الله تعالى الزيادة والنقصان في الكلام لرأس آية.... فاما ان يكون الله ﷻ وعد بجننتين فيجعلهما جنة واحدة من اجل رؤوس الايات فمعاذ الله))⁽⁶⁾، فابن قتيبة لايوافق على ضياع المعنى من اجل مراعاة الفواصل، وتتجلى صحة رأي ابن قتيبة من خلال النظر إلى السياق الوارد قبل الآية وبعدها، قال تعالى: ﴿فَيَوْمَئِذٍ لَا يُشْعَلُ عَنْ دُنُوزِهِمْ إِشْرٌ وَلَا جِآنٌ﴾⁽⁷⁾ وقال أيضاً: ﴿ذَوَاتًا أَفْنَانٍ﴾⁽⁸⁾ فهو على التنثية والمراد: ولمن خاف مقام ربه من الانس والجنان، جنتان ذواتا افنان⁽⁹⁾.

وعند الجاحظ استقر مصطلح الفاصلة في الدلالة على آخر الآية، إذ يقول: ((سمى الله كتابه اسماً مخالفاً لما سمي العرب كلامهم على الجمل والتفصيل، سمي جملته قرآناً كما سموا ديواناً، وبعضه سورة كقصيدة، وبعضها آية كالبيت، واورها فاصلة كقافية))⁽¹⁰⁾، ويتحدث الجاحظ عن السجع أيضاً، وعن قول الرسول ﷺ: ((اسجع كسجع الجاهلية))⁽¹¹⁾

(1) = معاني القرآن: 1 / 44 و 16 و 200 .

(2) سورة الفجر: 4 .

(3) سورة الضحى: 6 - 7 .

(4) معاني القرآن: 3 / 274 .

(5) سورة الرحمن: 46 .

(6) تفسير غريب القرآن / 440 .

(7) سورة الرحمن: 39 .

(8) س ن: 48 .

(9) = الإعجاز البياني للقرآن ومساائل ابن الازرق / 255 .

(10) الاتقان في علوم القرآن: 1 / 50 .

(11) اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين، للحسيني الزبيدي: 248/1.

إذ ينقل لنا قول احدهم عن ذلك وهو ((ان المتكلم لو لم يُرد إلا الاقامة لهذا الوزن لما كان عليه بأس، ولكنه عسى ان يكون اراد ابطال حق فتشادق في الكلام))⁽¹⁾. ويزيد الجاحظ ان السجع لم يصل - من حيث الكم - إلى مستوى القصيد والرجز، وان النبي ﷺ سمع الشعر واستحسنه وهكذا صحابته، فكيف يُحل ما هو اكثر ويحرم ما هو اقل، ويعلل الجاحظ سبب كراهية السجع ((ان كهان العرب الذين كان اكثر الجاهلية يتحاكمون اليهم، وكانوا يدعون الكهانة وان مع كل واحد منهم رثياً من الجن.... كانوا يتكهنون ويحكمون بالاسجاع، فوقع النهي في ذلك الدهر لقرب عهدهم بالجاهلية ولبقيتها فيهم وفي صدور الكثير منهم فلما زالت العلة زال التحريم))⁽²⁾.

أما ابن وهب فيرى ان الرسول ﷺ انكر على المعني ما تحدث به، لانه اتى بكلامه مسجوعاً كله، وتكلف فيه السجع تكلف الكهان، ويرى ابن وهب ان السجع إذا كان على سجية الانسان وطبعه فهو غير مُنكر ولا مكروه، ولا يتردد ابن وهب في عدّ السجع من اوصاف البلاغة، حين يكون في موضعه ويأتي دون تكلف، وفي بعض الكلام لافي جميعه كما هو في القرآن وكلام النبي ﷺ والأئمة والسلف المتقدمين⁽³⁾.

ويسير قدامة على اثر ابن وهب، إذ يعد السجع من احسن البلاغة، ويشترط فيه أيضاً عدم التكلف والجور على المعني، ويمثل له بقول النبي ﷺ لاحدهم: ((خير الماء الشبم، وخير المال الغنم، وخير المرعى الاراك والسلم، إذا سقط كان لجيناً، وإذا يبس كان دريناً، وإذا أكل كان لبيناً))⁽⁴⁾. ويلتفت قدامة إلى التكلف في القافية حين تأتي لتكون نظيرة لأخواتها في السجع، لا لأن لها فائدة في معنى البيت، ويمثل لها بقول علي بن محمد البصري في وصف الدرع⁽⁵⁾:

وسابغة الاذيال زعف مُفاضة تكنفها مني نجاد مُخطط

وبعد هذه النظرة السريعة إلى مرحلة ما قبل الرماني، يمكن القول ان مصطلح الفواصل كان معروفاً عندهم، إلا اننا لم نجد بينهم من فرّق بين الفواصل والاسجاع، ولم

(1) البيان والتبيين: 1 / 287 .

(2) م ن: 1 / 290 .

(3) = البرهان في وجوه البيان / 208 و 209 و 211 .

(4) جواهر الالفاظ / 3 .

(5) نقد الشعر / 255 .

نجد من يقصر الفواصل على اواخر الايات وان كان الجاحظ قد أشار إلى مثل ذلك دون وضع حد فاصل بين الفواصل والاسجاع، وقد ذهب الدكتور محمد زغلول سلام إلى القول بأن ابا الحسن الاشعري (ت330 هـ) هو اول من نفى السجع عن القرآن، وهو اول من قال بنظام الفاصلة في القرآن، لبيتعد بها عن السجع والقافية، ويقصرها على نظم القرآن، وان الرماني قد استحسّن رأي الاشعري فأخذ به⁽¹⁾، ويتضح ضعف هذا الحكم من خلال ما عرضناه من جهود العلماء في هذا الميدان، فضلا عن أنّ الدكتور سلام قد بنى حكمه على (غلبة الظن) ولم يسنده بنصّ أو دليل، لاسيما واننا لم نجد في كتب الاشعري⁽²⁾ ما يشير إلى ذلك، واذا كان الدكتور سلام - في هذا الحكم - قد اعتمد على ما اورده الباقلائي (ت403 هـ) في كتابه إذ يقول: ((ذهب اصحابنا كلهم إلى نفي السجع من القرآن، وذكره الشيخ ابو الحسن الاشعري في غير موضع من كتبه))⁽³⁾، فان النص لا يفيد بأن الاشعري هو اول من فرّق بين الفواصل والاسجاع، وعدّ الفاصلة خاصة بالقرآن، وهكذا يكون الرماني هو اول من فرّق بين الفاصلة والسجع واول من جعل الفواصل تختص باواخر ايات القرآن الكريم، أمّا السجع فلا يصح وصف القرآن به، وقد تابعه في ذلك الباقلائي إذ يقول:

((وفواصل القرآن مما هو مختص به، لاشركة بينه وبين سائر الكلام فيها ولا تناسب))⁽⁴⁾.

الفواصل عند الرماني:

الفواصل عند الرماني ((حروف متشاكلة في المقاطع، توجب حسن افهام المعاني))⁽⁵⁾، وهو حدّ موجز دقيق، إذ نجد فيه لفظة (حروف)، فقد تعني الحروف وقد تعني الكلمات - وهو الأرجح -، ثم دقة استخدام لفظة (متشاكلة) حيث تجمع بين المتجانسة والمتقاربة، إذ الشكل في اللغة الشبه والمثل⁽⁶⁾. ونجد الاستخدام الدقيق للفظ (مقاطع)، إذ لم يقل في (اواخر الايات) أو (الكلمات) ادراكاً منه أنّ اواخر الايات التي تكوّن الفواصل

(1) = اثر القرآن في تطور النقد العربي / 241 .

(2) مما اطلعنا عليه: اللع في الرد على اهل الزيغ والبدع، ومقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، وكتاب شجرة اليقين وتخليق نور سيد المرسلين .

(3) إعجاز القرآن / 57 .

(4) م ن / 61 .

(5) ر / 97 .

(6) = ل: 11 / 356، مادة (شكل) .

هي مقاطع صوتية، تتألف من اصوات مقطعية هي التي تحدد المقاطع الصوتية في الكلام، ومادتها في الغالب اصوات اللين واصوات اللام والميم والنون⁽¹⁾.

وقد عُرِفَ المقطع في الدراسات الصوتية الحديثة بأنه: ((اصغر وحدة نطقية أو هو عبارة عن وضع الحدود بين نبضات الصدر))⁽²⁾ ولانريد ان نذهب بعيداً في تفسير لفظة (المقاطع) عند الرمانى، إذ يمكن القول انه اراد بها مقاطع الايات - إذ ان مقطع كل شئ ومنقطعه: اخره حيث ينتهي إليه طرفه⁽³⁾، - لاسيما وانه استخدمها ثانية في حديثه عن فوائد الفواصل إذ يقول: ((الفائدة في الفواصل دلالتها على المقاطع))⁽⁴⁾ وتعني نهايات الايات، وهو الأرجح. أمّا قوله (توجب حسن افهام المعاني) فهو عقد علاقة دقيقة متوازنة بين الفاصلة والمعنى والنفس، فارتباط الفاصلة بالمعنى وتعبيرها عنه دون تكلف، يجعل لها وقعاً حسناً في النفس، وقوة تأثيرها في النفس تحرك الذهن والخيال لفهم المعنى، من هنا، نجد أنّ الرمانى قد اوجز في عبارته مسألتين: احدهما: الاثر النفسى للفواصل، فهو يدرك ان معرفة المعاني لاتعتمد على الوقوف عند الكلمات، وانما يجب ((استخراج اهواء النفس ونوازعها واصدائها واضوائها من كون الكلام وسوسة اصدائه))⁽⁵⁾، والثانية: ارتباط الفواصل بالمعاني وهو ما أكد عليه دائماً، فضلاً عن انه - لشدة هذا الارتباط - قد عدّها من البلاغة، ولم يسبقه في ذلك إلا ما وجدنا عند الفراء وابن قتيبة من لمحة عابرة. وهكذا يظهر الرمانى أنّ الحسن في الفواصل عنده ليس لفظياً فحسب، إذ هي تجمع إلى ذلك، الحسن المعنوي، لانها طريق إلى افهام المعاني التي يُحتاج إليها في احسن صورة⁽⁶⁾. وينقل الباقلاني تعريف الرمانى للفواصل دون مناقشة ودون ذكر لصاحبه، وهو ما جعل بعض الكاتب ين يُسند تعريف الفواصل إلى الباقلاني وكان لم يُسبق إليه، فقد اعترض عبد الكريم الخطيب على قول الباقلاني (افهام المعاني)، ولأشك ان الاعتراض يشمل الرمانى أولاً، إذ يقول الخطيب: ((والمراد بقوله افهام المعاني، انها تعقيب على المعاني التي تضمنتها الآية، وفي هذا التعقيب يُرى وجه جديد لتلك المعاني، فتزداد وضوحاً وبياناً،

(1) =: الاصوات اللغوية / 160 .

(2) م ن: 163 .

(3) =: ل: 8 / 278 مادة (قطع) .

(4) ر / 99 .

(5) الإعجاز البلاغى / 145 .

(6) =: اثر النحاة في البحث البلاغى / 260 .

واذن يكون وظيفة الفاصلة تلخيص معنى الآية تلخيصاً يبرز به المعنى المراد منها، وبمعنى آخر: هي إشارة مضيئة إلى مركز الثقل في الآية، وهذا ما يحتاج إلى ان تكون الفواصل جملاً مستقلة تؤدي معنى تاماً مستقلاً بدلالته مثل ﴿ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ ولكن هناك كثير من الفواصل ليست على تلك الصفة، وانما قد تكون هي آية قائمة بنفسها مثل (والضحى) وقد تكون جزءاً من آية مثل (الطارق) و (الثاقب) وهي فواصل الايات، وهي بمنزلة الجزء من الكل لايمكن فصلها، وعلى هذا فالتعريف الذي عرّف به الباقلااني الفاصلة ليس تعريفاً جامعاً مانعاً كما يقولون، إذ ان قوله: (يقع بها افهام المعاني) يلزم منه ان يكون للفاصلة دلالة مستقلة يتقابل مع المعنى الذي تحمله الآية التي هي فاصلتها.... وهذا ما لا يمكن ان يتحقق في كثير من الفواصل التي هي بعض آية، أو الفواصل التي هي ايات مستقلة بذاتها، اذن فليس من الحتم ان تكون وظيفة الفاصلة محصورة في تأكيد معنى الآية التي تصحبها، وتلخيص هذا المعنى، أو تقريره، بل لها وظائف اخرى⁽¹⁾، وقد اوردنا النص كاملاً، ليتضح إيجاز مناقشته، فقد حمل الخطيب عبارة (افهام المعاني) اكثر مما تتحمل، فمراد كل من الرمانى والباقلاني من بعده، هو الإشارة إلى نفي السجع من القرآن⁽²⁾ أولاً، ثم ان لفظة (افهام) الواردة في التعريف لاتعني (تعقيب على) كما ذهب هو، ولم يقصدا بها (وجهاً جديداً للمعاني) على حد قوله، وقد سبق ان اوضحنا معنى التعريف كاملاً، وقد اغفل الخطيب أيضاً لفظة (مقاطع) ودلالاتها التي اوضحناها، وقد اغفل قول الرمانى بعد ذلك: ((لأنها طريق إلى افهام المعاني التي يحتاج إليها في احسن صورة يدل بها عليها))⁽³⁾، واخذ الخطيب يبين انواع الفواصل من حيث الطول والقصر وعلاقتها بالايات، نتيجة فهمه للعبارة على انها تجعل للفاصلة دلالة مستقلة مقابلة لمعنى الآية، وكأن الرمانى لم يدرك علاقة الفواصل بالايات، والحق انه ادرك ما هو ابعد من ذلك، لذا جاء تعريفه - فيما يبدو - جامعاً مانعاً لانه اتصف بالدقة والايجاز وشمل كل انواع الفواصل التي تحدث عنها الخطيب، كما ان الرمانى لم يقيد وظيفة الفاصلة هنا، بدليل انه ذكر فائدتها فيما بعد.

الفرق بين الفواصل والاسجاع والقوافي:

- (1) اعجاز القرآن: 206 / 2 - 207.
(2) =: الفاصلة في القرآن، محمد الحساوي / 28 .
(3) ر 98 / .

بعد حدّه للفواصل، يوجز الرمانى الفرق بين الفواصل والاسجاع فيقول: ((والفواصل بلاغة، والاسجاع عيب))⁽¹⁾، ويُسند هذا الحكم إلى سببه بقوله: ((ذلك ان الفواصل تابعة للمعاني، واما الاسجاع فالمعاني تابعة لها))⁽²⁾ ويرى ان الغرض هو الإبانة عن المعاني، فإذا كانت المشاكلة وصلة إليه فهو بلاغة، وإذا كانت خلاف ذلك فهو عيب ولُكِّنة لانه تكلف، والواضح انه يحاول اثبات انّ الفواصل خدم للمعاني وتابعة لها، ويبرهن على صدق مذهبه ببعض الامثلة من كلام الكهان وكلام مسيلمة الكذاب، وحين يشير الرمانى إلى بلاغة الفواصل، فانه يعتمد إلى الإشارة إلى ما بين اللفظ والمعنى من تلاؤم في الطبقة العليا إذ يقول: ((لأنها طريق الي افهام المعاني التي يحتاج إليها في احسن صورة يدل بها عليها))⁽³⁾ وفي مقابل ذلك يصور الرمانى السجع على انه خالٍ من المعاني فيقول: ((وانما اخذ السجع في الكلام من سجع الحمامة، وذلك انه ليس فيه إلا الاصوات المتشاكلة))⁽⁴⁾. ويمكن لنا ان نوجز القول في ما يميز الفواصل عن الاسجاع والقوافي بما يأتي:

1- اول ميزة في الفواصل انها تأتي متماثلة وغير متماثلة (متقاربة)، وتكون احيانا منفردة ولانجد ذلك في الاسجاع والقوافي. ولاشك ان الرمانى ادرك هذه الميزة لاسيما وانه أكد ان بلاغة الفواصل تكمن في الإبانة عن المعاني وهكذا لا تقترن بلاغة الفواصل بالحسن اللفظي فقط كالاسجاع.

2- ان الفاصلة في موضعها تجمع بين اداء معنى في السياق وتناسب في الايقاع دون ان يطغي هذا على ذاك، أو يخضع النظم للضرورات⁽⁵⁾، وهي ميزة فنية من مزايا نظم القرآن، وكل ما جاء منها وقيل انه لمراعاة رؤوس الايات يدخل ضمن هذه الميزة، وليس السجع كذلك ولا القوافي، من ذلك ما اورده قدامة من وصف الشاعر للدرع، وقد سبق.

(1) ر / 97 .

(2) ر / 97 .

(3) ر / 98 .

(4) ر / 98 .

(5) =: التصوير الفني في القرآن / 86.

- 3- تتميز فواصل القرآن بالدقة وتنأى عن الضرورات التي كثيراً ما يخضع لها الشعر، وتبعد عن التكلف الذي ينوء به سجع الكهان⁽¹⁾. وقد جمع الرماني هذه الميزة وسابقتها بقوله: ((الفواصل تابعة للمعاني واما الاسجاع فالمعاني تابعة لها))⁽²⁾ وقد نزه الله القرآن عن السجع والشعر في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا نَذْكُرُونَ ﴿٤٢﴾ نَزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٤٣﴾﴾⁽³⁾.
- 4- لا يعتمد حسن الايقاع في القرآن الكريم على الفواصل فقط، من ذلك ما نجده في سورة النصر، إذ هي قد خلت من الفواصل المتماثلة، إلا أنها تشتمل على حسن لانجده في كلام البشر، كما وفر له هذا التقسيم الايقاعي البديع في الايات من الكمال والجمال فضلاً عما تحتويه من معاني ودلالات، في حين يعتمد السجع في جماله على تماثل الحروف⁽⁴⁾. وقد أشار الرماني إلى ذلك بقوله: ((لأنها طريق إلى افهام المعاني التي يحتاج إليها في احسن صورة يدل بها عليها))⁽⁵⁾.
- 5- ان تقسيم الفواصل إلى (متجانسة ومتقاربة) - والذي هو من ابداع الرماني⁽⁶⁾ - يجعل يجعل الفواصل اشمل من السجع، وهكذا تختص بكتاب الله، ويبقى جزء منها وهو (المتجانسة) يرتبط به السجع الذي يخص كلام العرب.
- 6- ان اختلاف الفواصل وتنوعها يصحبه احياناً اختلاف في الوزن، ولا نجد ذلك في القوافي إذ لابد من اتحاد الوزن والقافية، وهو ما اكده الرماني بقوله: ((ولولا ان الوزن يحسن الشعر لنقصت منزلته في الحسن نقصاً عظيماً))⁽⁷⁾، وبقوله: ((وانما حسن الكلام فيها - أي القوافي - اقامة الوزن ومجانسة القوافي، فلو بطل احد الشئيين خرج عن ذلك المنهاج))⁽⁸⁾.

(1) = الجرس والايقاع في تعبير القرآن / 354 .

(2) ر / 97 .

(3) سورة الحاقة: 40 - 43 .

(4) = من وحي القرآن / 133 .

(5) ر / 98 .

(6) = ر / 98، ومعجم المصطلحات البلاغية: 3 / 130.

(7) ر / 111.

(8) ر / 98 - 99.

7- من المعيب في الشعر ان تتكرر القافية⁽¹⁾، وليس ذلك بعيب في الفواصل، فكل تكرار فيها له بلاغته ودلالته، فضلاً عن اثره في ايقاع التعبير القرآني.

ومن خلال ما تقدم يمكن القول ان الرماني قد سلك مسلك الصواب حين فرق بين الفواصل والاسجاع والقوافي، وحين قصر مصطلح الفواصل على القرآن دون غيره من الكلام، وحين يستند في ذلك إلى علاقة الفواصل والاسجاع بالمعاني، فانه لايجرد الاسجاع منها، لكنه - وهو يتحدث عن إعجاز القرآن - لابد ان يظهر اتباع الفواصل للمعاني ويؤكد، ويقرب صورة الاسجاع - التي عرفت بان المعاني تابعة لها - إلى الازدهار، فضلاً عن ان هذا الحكم يفصح عن ادراك صاحبه الواسع والعميق للفواصل، إذ ان العبرة عنده بالمعنى ((وان لم يتمتع ان يكون للجرس اللفظي وانتلاف الايقاع حظه من التقدير))⁽²⁾ وثمة دافع آخر يكمن وراء هذا الحكم، وهو الجانب الديني الذي لايمكن ان يغفله عالم كالرماني، إذ لابد من تنزيه القرآن واطهار فواصله بمنزلة عالية لا يصل إليها السجع المحمود، ولابد أيضاً من تنزيهه عن السجع المتكلف المذموم الذي اخذ من سجع الحمامة، وتنزيهه عن السجع الذي كان صفة لازمة للكهنة مع ما يحتويه من تكلف وجور على المعاني.

واذا كان الباقلاني قد تابع الرماني في هذه المسألة أيضاً - إذ يقول: ((السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يؤدي السجع، وليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع من القرآن، لأن اللفظ يقع تابعاً للمعنى))⁽³⁾ - فان الآخرين لم يأخذوا بما قدمه الرماني في هذه المسألة، فابن جني قد تحدث عن السجع وبين اثره في النفس ولذة السامع به وارتياح الاذن له ليكون سهل الحفظ⁽⁴⁾، إلا انه لم يقف عند الفرق بينه وبين الفواصل. ولا ينفي ابو هلال العسكري السجع بل يرى ان التكلف في سجع الكهان كان دافعاً للرسول ﷺ لدم هذا السجع، ويرى ان السجع ((إذا سلم من التكلف وبرئ من التعسف لم يكن في

(1) =: من بلاغة القرآن / 98، على رأي من يعد القافية الكلمة الاخيرة من البيت، أما الرأي الآخر، القافية فيه من آخر حرف في البيت إلى أول ساكن يسبقه مع حركة الحرف الذي قبل الساكن، =: فن التقطيع الشعري، د. صفاء خلوصي / 213.

(2) الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي / 240.

(3) إعجاز القرآن، للباقلاني / 78.

(4) =: الخصائص: 1 / 216.

جميع صنوف الكلام احسن منه))⁽¹⁾. ولا يكتفى ابن سنان بالقول ان السجع محمود إذا وقع سهلاً دون كلفة ولا مشقة، بل يرد على الرمانى قوله، ويرى ان الفواصل على ضربين، فما تماثلت حروفه فهو سجع، وما لم تتماثل فليس بسجع، ولا يخلو كل واحد منهما من ان يكون تابعاً للمعاني أو يكون متكلفاً يتبعه المعنى، فالاول محمود والثاني مذموم مرفوض، ويرى ان القرآن لم يرد فيه إلا ما هو من القسم الاول ولا مانع في الشرع من تسميته سجعاً⁽²⁾. والغريب ان ابن سنان يرى ان التكلف مثلاً يعرض في السجع عند طلب تماثل الحروف كذلك يعرض في الفواصل عند طلب تقارب الحروف، ويذهب إلى ابعد من ذلك بقوله: ((لا فرق بين مشاركة بعض القرآن لغيره من الكلام في كونه مسجوعاً، وبين مشاركة جميعه في كونه عرضاً وصوتاً وحروفاً وكلاماً عربياً ومؤلفاً.... ويقول: لا فرق بين الفواصل التي تتماثل حروفها في المقاطع وبين السجع))⁽³⁾، ويرى ان الله تعالى اورد القرآن مسجوعاً وغير مسجوع لانه ((لم يجز ان يكون عالياً في الفصاحة وقد اخل بشرط من شروطها))⁽⁴⁾، وكان شروط الفصاحة وضعت لتطبق على القرآن، ولا يخفى ما في هذا الحديث من جور على فواصل القرآن اولاً، وعلى حكم الرمانى ثانياً، ولعل الدافع وراءه هو ما ذكرناه في مبحث التلاؤم وهو ان الخفاجي من القائلين بالصرفه في إعجاز القرآن.

ولا يختلف رأي ابن الاثير عن رأي سابقيه ممن خالفوا الرمانى، إذ ذهب إلى ان السجع ((لو كان مذموماً لما ورد في القرآن))⁽⁵⁾ ولانريد ان نطيل في سرد اراء الآخرين ممن تناولوا مسألة الفواصل والاسجاع امثال الرازى⁽⁶⁾، والعلوى⁽⁷⁾ والزركشى⁽⁸⁾ والسيوطى⁽⁹⁾ وغيرهم، فالعلماء في هذه المسألة ثلاث جهات متباينة⁽¹⁰⁾، الاولى: تثبت

(1) كتاب الصنائع / 286 .

(2) = سر الفصاحة / 203 و 204 .

(3) م ن / 502.

(4) ن / 205 .

(5) المثل السائر: 1 / 197 .

(6) = نهاية الإيجاز / 65 .

(7) = الطراز: 3 / 18 .

(8) = البرهان في علوم القرآن: 1 / 61 .

(9) = الاتقان في علوم القرآن: 2 / 98 .

(10) = الفاصلة في القرآن / 100 .

السجع في القرآن كالزركشي والسيوطي، والثانية: تنفيه ومنهم ابو الحسن الاشعري والرماني والباقلاني، والثالثة: تمسك عن هذا وذاك ومنهم الجاحظ وابو هلال العسكري. ونحن إذ اوضحنا اسباب عدول الرماني عن تسمية اواخر الايات بالسجع، نقف معه ونؤيده - بموضوعية لا يشوبها تحيز -، إذ لا يمكن التفرقة بين الجانب الديني الاسلامي والجانب العلمي للبحث في مسألة تسمية الفواصل، ذلك ان القرآن الكريم كتاب دين وعلم وعمل.... فلا بد للمسلم ان يعتمد إلى كل ما من شأنه ان يبعد القرآن الكريم عن أي صفة من صفات كلام البشر أو غيرها، ثم ان الحكم على السجع بانه (عيب) لا ينقص من قدر الخطب والاحاديث التي تضمنت شيئاً منه، إذا ما هو قورن بفواصل القرآن الكريم.

انواع الفواصل عند الرماني:

ان تتوع نظام الفواصل في القرآن الكريم لم يأت لمجرد تحقيق التلاؤم اللفظي فحسب بل يعتمد هذا النظام على الأسلوب المختار لعرض الموضوع الذي تتضمنه الايات، ويتبع ذلك اختلاف الفواصل من حيث الطول والقصر، والشدة والرخاوة، ومن حيث حرف الروي الذي تختتم به، ((الفواصل في القرآن الوان وطعوم تكاد تتعدد الوانها وطعومها بعدد أي القرآن))⁽¹⁾، لذا سنوجز القول في انواع الفواصل بحسب هذه الاعتبارات، متخذين متخذين مما اوجزه الرماني في هذا الشأن من اقسام وشواهد قاعدة للحديث عن انواع الفواصل.

اولاً: انواع الفواصل بحسب حرف الروي:

لم نجد بين علماء العربية السابقين للرماني الذين تناولوا مسألة الفواصل والاسجاع من قسم فواصل القرآن إلى الانواع التي اوردها الرماني، فهو اول من قسمها إلى وجهين ((احدهما على الحروف المتجانسة والآخر على الحروف المتقاربة))⁽²⁾ ويعرض الرماني امثلة لكل نوع، ((الحروف المتجانسة كقوله تعالى: ﴿طه﴾ مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ﴿٢٠﴾ إِلَّا نَذْكُرَكَ لِمَنْ يَخْشَى ﴿٢١﴾ (3)، وكقوله تعالى: ﴿الطُّورِ﴾ وَكُنْتَ مَسْطُورٍ ﴿٢٢﴾ (4)، واما الحروف المتقاربة كالميم من النون، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (5) مَلِكِ يَوْمِ

(1) إعجاز القرآن، عبد الكريم الخطيب: 2 / 216 .

(2) ر / 98 .

(3) سورة طه: 1 - 3 .

(4) سورة الطور: 1 - 2 .

أَيَّيْهِ ① (1)، وكالدال مع الباء نحو: ﴿قَالَ قَرَأَ الْقُرْآنَ الْمَجِيدَ﴾ (2) ثم قال: ﴿هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ (3)، وقد بقيت هذه الاشارات - التي ابدعها الرماني لكلا النوعين - عند من جاؤوا بعده، مما يظهر جانباً من اثره في البلاغة العربية. واذا لم يتحدث الرماني عن الفاصلة المنفردة فانه قد أكد على ارتباط الفواصل بالمعاني، وانها تابعة لها، فهو قد ادرك بلا شك ان البيان القرآني لا يتعلق بالحسن اللفظي فحسب، والا لما كان يعدل عن رعاية الفاصلة في كثير من الايات، لاسيما حين تأتي الفاصلة منفردة عما قبلها وبعدها نحو قوله تعالى: ﴿مِنْ نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ① ثُمَّ السَّيْلَ يَسِّرَهُ ② ثُمَّ أَمَانَهُ فَأَقْبَرَهُ ③ ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ ④﴾ كَلَّا لَمَّا يَقِضْ مَا أَمَرُهُ ⑤ فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ⑥ أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ⑦ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ⑧ فَأَبْثْنَا فِيهَا حَبًّا ⑨ وَعَبَا وَقَصَبًا ⑩ وَزَيَّنَّاهَا لِنُفَاكٍ ⑪ وَمَذَّابِقُ غُلَبًا ⑫ وَفُكَّهُمْ وَأَبَّا ⑬ مَتَاعًا لَّكُمُ وَلِأَعْمَارِكُمْ ⑭ فَإِذَا جَاءَتِ الصَّلَاةُ ⑮ يَوْمَ يَقْرَأُ الْمُؤْمِنُ آلُوهُ مِنْ أَحْوَجَ ⑯ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ ⑰ وَصَجِيهِ وَبَنِيهِ ⑱﴾ (5)، فالفاصلة المنفردة في لفظة (طعامه) جاءت وكأنها مركز الثقل اللفظي في هذه الايات، إذ هي نقطة التحول في الحسن اللفظي بين ما قبلها وما بعدها، وهي نقطة التحول في الحسن المعنوي أيضاً لفكرة وموضوع الايات، إذ ان ما سبقها تحدثت عن خلق الانسان وقدره الله في الخلق والانشاء والاماتة، وما بين كل هذه المراحل، أما ما بعدها فنتناول نعم الله ﷻ على الانسان في الحياة الدنيا، ولفظة (الصاخة) أيضاً، حققت هذا التغير اللفظي والمعنوي، فقد جاءت لتحقيق الصدمة عن طريق المفاجأة التي غالباً ما يقوم عليها قانون التغير في الفواصل، في حين يقوم قانون النظام على التوقع واشباع هذا التوقع (6)، وهذه الصدمة التي حققتها لفظة (الصاخة) قوية بقوة جرس اصواتها المعبرة عن هول ذلك اليوم العظيم، وهكذا تبرز هذه الفواصل المنفردة وكأن كل واحدة منها تتطلب عناية خاصة تستدعي قدراً كبيراً من الرعاية، تثيره هذه المخالفة لنسق الايات (7). ومن الفواصل المنفردة الاخرى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ (8) وقوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا تُطَعُّهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾

(1) سورة الفاتحة: 2 - 3 .

(2) سورة ق: 1 .

(3) س ن: من 2 .

(4) ر / 98 .

(5) سورة عبس: 19 - 36 .

(6) = الفاصلة في القرآن / 205 .

(7) = من بلاغة القرآن / 248 .

(8) سورة الانفطار: 19 .

(1) وقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ (2)، وهذه الفواصل الثلاثة (لله) و(اقترب) و(فحدّث) قد وقعت في نهاية السور.

ثانياً: أنواع الفواصل بحسب الوزن:

لقد تحدثنا عن الفرق بين الفواصل والقوافي، وكان مما اكدناه، ما اورده الرماني في هذا الشأن لاسيما ما يتعلق باهمية الوزن للشعر، وقد نزل القرآن بغير الوزن المعروف عند العرب، وجاء بما يفوق الموزون في كل شيء، وكان ذلك عند الرماني وجهاً من وجوه الإعجاز، وتأكيد الرماني على هذه المسألة وإيراده الشواهد القرآنية، يوحي لنا انه ادرك الاختلاف بين الفواصل من حيث الوزن، ويمكن إيجاز ذلك بما يأتي:

أ- قوله تعالى: ﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكَتَبَ مَسْطُورٍ ۝٢﴾ (3) نجد فيه اتفاقاً في الوزن وحرف الروي، وهو ما اطلق عليه فيما بعد ب (المتوازي) (4) ومنه: ﴿فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ ۝١٣ وَأَكْرَابٌ مَوْضُوعَةٌ ۝١٤﴾ (5).

ب- قوله تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ۝١ بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا نَقْءٌ عَجِيبٌ ۝٢﴾ (6) نجد فيه اتفاقاً في الوزن واختلاف حرف الروي وهو ما سمي ب (المتوازن) (7).

ج- قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝١ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۝٢﴾ (8) نجد فيه اختلافاً في الوزن وفي حرف الروي، وهو ما يؤيد اختلاف الفواصل عن القوافي وصحة تسمية ما في القرآن ب (الفواصل).

د- قوله تعالى: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ۝١٣ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۝١٤﴾ (9) فيه اختلاف في الوزن واتحاد في الحرف الاخير وهو ما سمي ب (المطرف) (10). ولايتعلق هذا

(1) سورة العلق: 19 .

(2) سورة الضحى: 11.

(3) سورة الطور: 1 - 2 .

(4) = الطراز: 3 / 18 .

(5) سورة الغاشية: 13 - 14 .

(6) سورة ق: 1 - 2 .

(7) = الطراز: 3 / 19 .

(8) سورة الفاتحة: 2 - 3 .

(9) سورة نوح: 13 - 14 .

(10) = الطراز: 3 / 19 .

الاختلاف والتنوع بين الفواصل من حيث الوزن وحرف الروي بالتلاؤم اللفظي والمعنوي فحسب، بل له اثره النفسى ((إذ هو ضرب من التنويع الموسيقى المشوق لسماع الكلام، لأن الكلام إذا استمر على جرس واحد، وإيقاع واحد، لم يسلم من التكلف وإثارة الملل في النفوس))⁽¹⁾ ويتلاءم الوزن الذي ترد عليه الفاظ الآيات مع مع الجو العام لموضوع الآيات.

(1) الجرس والإيقاع في التعبير القرآني / 353 .

ثالثاً: انواع الفواصل بحسب الائتلاف مع المعنى:

أكد الرماني وبشكل واضح على ارتباط الفواصل بالمعاني، والحق ان ادراك هذه المسألة المهمة في التعبير القرآني ليس بالشئ الجديد، بل هو ما تميز به العرب من قبل، ومما يروى - تأكيداً لذلك - عن الاصمعي انه قال: كنت اقرأ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ وبجني اعرابي، فقال: كلام من هذا؟ فقلت: كلام الله، قال: اعد، فاعدت، فقال: ليس هذا كلام الله، فانتبهت، فقرأت ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (1) فقال: اصبت، هذا كلام الله، فقلت اتقرأ القرآن؟ قال: لا، فقلت: من اين علمت؟ فقال: يا هذا، عزّ فحكم فقطع، ولو غفر فرحم لما قطع (2). ومن ذلك أيضاً ما روي عن زيد بن ثابت انه قال: املئ على رسول الله ﷺ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (3) إلى قوله تعالى: ﴿فَكَسَوْنَا الْوَعْظِمَ لَحْمًا﴾ (4) وهنا قال معاذ بن جبل: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (5) فضحك الرسول ﷺ، فقال له معاذ: مما تضحك يا رسول الله؟ قال: بها ختمت (6).

ان الحديث عن ارتباط الفواصل بالمعاني واسع ولا يمكن ان يحاط به في سطور أو صفحات، لكننا سنوجز القول فيه تحت عناوات بارزة تشكل بمادتها امثلة حية لما اتصف به القرآن الكريم في هذه المسألة، مبينين بذلك صحة ما ذهب إليه الرماني في هذا الشأن:

1- الدقة في اختيار الفواصل:

ان التدبر في كتاب الله ﷻ يظهر ان القرآن شديد الدقة في اختيار الالفاظ، فكل لفظة وضعت لتؤدي نصيبها من المعنى اداءً فريداً لا يؤديه غيرها من الالفاظ، وهو ما اكدناه في مبحث التلاؤم، وتدبر آيات الكتاب العزيز فنجد ان الله تعالى قد نهى عن استخدام لفظ مكان آخر (7)، قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلٌّ لَمْ تُوْمِنُوا وَلَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ

(1) سورة المائدة: من 38 .

(2) = الاتقان في علوم القرآن: 2 / 101 .

(3) سورة المؤمنون: 12.

(4) س ن: من 14.

(5) س ن : من 14 .

(6) = الاتقان في علوم القرآن: 2 / 101 .

(7) = إعجاز القرآن البياني / 222 .

فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١﴾ وقال أيضاً: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَعَيْنَا وَقُولُوا أَنْظَرْنَا﴾ (٢)، فالقرآن الكريم يوضح ان من بلاغة القول ما يكمن في دقة اختيار الالفاظ في التعبير عن المعاني، وهذه الدقة تتركز في عدة وجوه منها:

أ- ايثار لفظ على لفظ آخر:

لعل ما ذكرناه في مبحث التلاؤم عن لفظة (ضيضى) يمكن ان يكون شاهداً هنا، لكننا نعدل عن تكراره، لتدبر هنا قوله تعالى: ﴿مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (٣) وقد سبقها (الركع السجود) ولم تأت الفاصلة مثلاً (فج بعيد) لتوافق ما قبلها، ذلك ان في (عميق) تصويراً لما يشعر به المرء امام طريق حصر بين جبلين، فصار كأن له طولاً وعرضاً وعمقاً (٤). وهكذا قوله تعالى: ﴿أَلْهَنَكُمْ التَّكَاثُرُ ۖ حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۖ﴾ (٥) فقد اثر التعبير القرآني لفظة

(المقابر)، ولم يقل (القبور)، لأن لفظة (المقابر) - فضلاً عن نسق الايقاع وانسجام الجرس - نجد فيها ارتباطاً في المعنى، فالمقابر جمع مقبرة وهي مجتمع القبور، واستعمالها هنا ملائم لهذا التكاثر، لتوحي بمصير ما يتكالب عليه المتكاثرون... وهذه الدلالة من السعة والشمول والعموم لا يمكن ان يقوم بها لفظ (القبور) جمع قبر (٦). ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾ (٧)، فلم يقل (عالٍ) أو (عظيم) لأن لفظة (الاعلى) تدل على المضي بالعلو إلى نهايته المطلقة بغير حدود ولا قيود (٨) ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ﴾ (٩) ولم يقل (مغلقة)، فالإيصاد يتميز بخصوصية الدلالة على احكام الاغلاق وقوة تحصينه (١٠). ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿إِنْ تَعِدُّهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبْدُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ

(1) سورة الحجرات: من 14 .

(2) سورة البقرة: من 104 .

(3) سورة الحج: من 27 .

(4) = من بلاغة القرآن / 63.

(5) سورة التكاثر: 1 - 2 .

(6) = الإعجاز البياني في القرآن ومسائل ابن الازرق / 255 .

(7) سورة الاعلى: 1 .

(8) = الإعجاز البياني في القرآن ومسائل ابن الازرق / 252 .

(9) سورة الهمزة: 8 .

(10) = الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الازرق / 256 .

أَلْحَكِيمُ ﴿١﴾ فاشتر هنا (العزیز الحکیم) ولم يقل (الغفور الرحیم) وذلك لتناسبها مع المعنى، إذ ((العزیز: الغالب الذي لا يعترض عليه احد، والحکیم: الذي يضع الشئ في محله، والله تعالى كذلك)) (٢) فهو الممتنع من القهر والمعارضة، إذ لا يغفر لمن يستحق العذاب إلا العزیز الذي لا يقهر أو يعارض، ثم ان عدم ذكر (الغفور الرحیم) هنا هو بيان لما سيحدث، إذ لما لم يكن ليغفر لهم - ولكي لا يسجل لهم الغفران - وجب ان تكون الفاصلة (العزیز الحکیم) (٣).

ب- التناسب اللفظي مع المعنى العام:

أوجز الرمانى القول في هذا الجانب بتأكيده على ارتباط الفواصل بالمعاني والإبانة عنها في احسن صورة يدل بها عليها، وقد تحدث القدماء عن هذه المسألة، وقسموها على انواع عديدة على نحو ما نجد عند ابن ابي الاصبع المصري (٤)، وهذه الانواع هي (التصدير والتوشيح والايغال والتمكين)، واخذ عنه الزركشي فقال: ((فان تقدم لفظ الفاصلة بعينه في اول الآية سمي تصديراً، وان كان في اثناء الصدر سمي توشيحاً، وان افادت معنى زائداً بعد تمام معنى الكلام سمي ايغالا، وربما اختلط التوشيح بالتصدير لكون كل منهما صدره يدل على عجزه، والفرق بينهما ان دلالة التصوير لفظية ودلالة التوشيح معنوية، أما التمكين فهو ان يمهّد قبلها تمهيداً تأتي به الفاصلة ممكّنة في مكانها، مستقرة في قرارها، مطمئنة في موضعها، متعلّقا معناها بمعنى الكلام كله تعلّقا تاما بحيث لو طرحت اختل المعنى واضطرب الفهم)) (٥). فمثال ما سمي بالتصدير، قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَهُم مُّوسَى وَيَلَكُمْ لَا تَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ افْتَرَى ﴾ (٦)، ويبرز هذا النوع مدى ارتباط الفواصل بموضوع التجانس الذي اوردته الرمانى بعد الفواصل - والذي سنفصل القول فيه ان شاء الله - مما يظهر جانباً من دقة منهجه. ومثال التوشيح، قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ (٧). ومثال الايغال قوله تعالى: ﴿

(١) سورة المائدة: ١١٨ .

(٢) البنيع في ضوء أساليب القرآن، د. عبد الفتاح لاشين / ٣٧ .

(٣) =: إيجاز القرآن البياني / ٢٩٩ .

(٤) تحرير التبيين / ٢٢٤ .

(٥) البرهان في علوم القرآن: ١ / ٧٩ .

(٦) سورة طه: من ٦١ .

(٧) سورة المؤمنون: من ١٤ .

إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتِ وَلَا تَسْمَعُ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿١﴾. ومثال التمكن، قوله تعالى: ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَكَاتَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا﴾ (٢) فقد اخبر الله تعالى عن نفسه بالقوة والعزة ليعلم المؤمنين ويزيدهم يقينا وايمانا، انه الغالب الممتنع، وان حربه كذلك وان الريح هي من امره، وانه ينوع اسباب نصر المؤمنين ليزيدهم ايمانا (٣). واذا كانت هذه المصطلحات الاربع (التصدير والتوشيح والايغال والتمكين) تتناسب في المعنى مع القافية فمنها ما لا يمكن اطلاقه صفة لفواصل القرآن الكريم، إذ ان الفواصل لا يمكن ان تكون (ايغالا أو توشيحا) يقتصر دوره في الحسن اللفظي فقط وهو ما اكدناه دائما.

ج - اختلاف الفواصل بحسب السياق:

تتناسب الفاصلة مع معنى السياق السابق لها، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (٢) ﴿وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُذُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (٤) وَخِلَافَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَلَحْيَا بِهِ الْأَرْضُ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (٥) (٤)، فالفاصلة الاولى جاءت (للمؤمنين)، لانه ذكر السماوات والارض، فمعرفة ما فيها من الايات الدالة على الخالق العظيم هي فرع من التصديق بوجود الخالق والاعتقاد به، لذا وافق ذلك ان تكون الفاصلة (للمؤمنين)، أما (يوقنون) فلانه ذكر خلق الانسان وخلق الحيوان، فتفكر الانسان في ذلك يزيده يقينا في معتقده، وقوله (يعقلون) لأن ما ذكر قبله من آيات القدرة يستلزم رجاحة العقل ورسائته ليتفكر في هذا الخلق وخالقه (٥). ولا شك ان هذا التناسب يدخل فيما عرف عند البلاغيين بـ (مراعاة النظر) (٦).

وقد تختلف الفواصل مع اتحاد السياق السابق لها لفظا، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ مِنْكُمْ مَنْ كَلَّ مَسَا تَتَمَوَّهٌ وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفَطْلُومٌ كَفَّارٌ﴾

(1) سورة النمل: من 80 .

(2) سورة الاحزاب: 25 .

(3) = إعجاز القرآن، عبد الكريم الخطيب / 221 .

(4) سورة الجاثية: 3 - 5 .

(5) = إعجاز القرآن البياني / 221 .

(6) ((وهو عبارة عن ان يجمع المتكلم بين امر وما يناسبه لا بالتضاد سواء كانت المناسبة لفظا لمعنى، أو

أو لفظا لفظ، أو معنى لمعنى، إذ القصد جمع شيء وما يناسبه من نوعه أو ملائمه من احد الوجوه))

انوار الربع في انواع البدع، للمعني: 3 / 119 .

(1) وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْدُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُخْصَوْهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (2)، فقابل الظلم بالمغفرة والكفر بالرحمة، كما ان سياق الآية الاولى هو في وصف الانسان وما جبل عليه، والثانية في وصف الله تعالى واثبات الالهية وتحقيق صفاته، ففي الفاصلة الاولى راعى موقف الانسان من النعم، وفي الثانية مقابلة الله تعالى لنكران الجميل بالمغفرة والرحمة (3). ومنه أيضاً قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ (4) وقوله: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (5)، ففي الاولى ناسبت الفاصلة ما سبقها إذ كان حديثاً عن منكري البعث، وفي الثانية ناسبت نتيجة لحساب وهي جزاء كل بما يستحق (6). وقد يكون هذا التنوع في الفواصل مع تماثل السياق السابق لها، له دلالة اخرى وهي ((تعدد الاوصاف واثباتها حتى تستقر بالنفس، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ ثم في الآية الاخرى: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ وفي الآية الاخرى: ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (7)، فمن لم يحكم بما انزل الله فهو ساتر لما انزل الله، ظالم لنفسه، فاسق بهذا الستر، أو ان من لم يحكم بشرع الله فقد كفر به، وظلم نفسه، وغيره وخرج عن حدود العدالة والاستقامة (8)).

2- التقديم والتأخير:

من ذلك ما قيل عن التقديم والتأخير لاجل الفواصل بين لفظتي (موسى وهرون) في قوله تعالى: ﴿قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٤٧) رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ ﴿٤٨﴾ (9) وقوله: ﴿قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ﴾ (10) والحق ان القرآن ((راعى في كل ذلك ما يقتضيه التعبير والمعنى ولم

(1) سورة ابراهيم: من 34 .

(2) سورة النحل: 18 .

(3) =: البرهان في علوم القرآن: 1 / 88 .

(4) سورة الجاثية: 15 .

(5) سورة فصلت: 46 .

(6) =: البديع في ضوء أساليب القرآن / 53 .

(7) سورة المائدة: 44 - 47 .

(8) البديع في ضوء أساليب القرآن / 53 .

(9) سورة الشعراء: 47 - 48 .

(10) سورة طه: من 70 .

يفعل ذلك للانسجام الموسيقي وحده⁽¹⁾ ومما قيل في دلالات هذا التقديم، ان اقوال السحرة السحرة كانت متعددة، فبعضهم قال (رب العالمين) وبعضهم قال (رب موسى وهرون) وبعضهم

(رب هرون وموسى) وهي جميعاً تدل على الايمان بالله فلم يكن قولهم قولاً واحداً، وقد ادى التقديم والتأخير هذه الدلالة⁽²⁾، فضلاً عن ان اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة أو بنظم مختلف - وهو ما سنفصل القول فيه ان شاء الله - يعد وجهاً من وجوه الإعجاز، مما سماه الرماني بـ (التصريف). ومنه أيضاً تأخير ما حقه التقديم نحو قوله تعالى: ﴿ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةُ مُوسَى ﴾⁽³⁾ فقد حقق التأخير تماثلاً في الفواصل، إلا ان التأخير هنا له دلالة وهي ان النفس تتشوق لمعرفة فاعل⁽⁴⁾ (اوجس) فاذا جاء بعد تأخير كان له وقع في النفس يحقق اشباع الرغبة والتشوق، ويعد هذا جزءاً من الاثر النفسي للفواصل.

3- الحذف:

ومنه قوله تعالى: ﴿ وَالضُّحَىٰ ۝١ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ۝٢ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۝٣ ﴾⁽⁵⁾ فقد اختلف المفسرون في سبب حذف الكاف بين الاختصار، ومراعاة الفواصل، وفائدة الاطلاق، واغفلوا ما جاء بعدها من الفاصلة المنفردة في لفظة (فحدث)، وبحسب تلك الاقوال الثلاثة كانت الفواصل تُراعى بلفظ (فخبر)، إلا ان حذف الكاف هنا له دلالة وهي تحاشي خطابه تعالى رسوله الكريم - في موقف الایناس ورد اقوال المشركين - بصريح القول: (وما قلاك) لما في هذه اللفظة من إحياء بالطرد والابعاد وشدة البغض، أما التوديع فلا شيء فيه من ذلك، وحذف الكاف في الفواصل التي بعدها كان لدلالة السياق عليها⁽⁶⁾، ومنه أيضاً: ﴿ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكَ إِذْ تَدْعُونَ ۝٧٢ أَوْ يَبْغُونَكَ أَوْ يَضُرُّونَ ۝٧٣ ﴾⁽⁷⁾ فحذف الكاف والميم من (يضررون) له دلالة، إذ ان النفع هنا للتخصيص، والضرر مطلق، أي انها لاتضر عدوكم كما انها لا تنفعكم، فضلاً عن الانسجام اللفظي مع بقية الفواصل.

(1) التعبير القرآني، د. فاضل السامرائي / 196 .

(2) = إعجاز القرآن، عبد الكريم الخطيب: 2 / 220 .

(3) سورة طه: 67 .

(4) = البرهان في علوم القرآن: 1 / 63 .

(5) سورة الضحى: 1 - 3 .

(6) = الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الازرق / 250 .

(7) سورة الشعراء: 72 - 73 .

4- الزيادة:

قيل في الحروف التي زيدت في بعض الفواصل، انها لمشكلة رؤوس الايات من ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَظُنُّونَ بِاللّٰهِ الظُّنُونًا﴾⁽¹⁾، وقوله تعالى: ﴿فَاضْلُمْنَا السَّبِيلَ﴾⁽²⁾ وقوله: ﴿وَأَطَعْنَا الرُّسُولَ﴾⁽³⁾ وانكر بعض العلماء ان تكون هذه الزيادة لاجل الفواصل، لأن في سورة الاحزاب أيضاً قوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾⁽⁴⁾ وهي فاصلة أيضاً، ((وانما زيدت الالف في مثل ذلك لبيان القسمين واستواء الظاهر والباطن بالنسبة إلى حالة اخرى غير تلك))⁽⁵⁾ أي لمراعاة الفواصل، ومقتضى المعنى، ففي لفظة (الظنوننا) (الظنوننا) دلالة على تعدد انواع الظنون، وفي هذه الالف إحياء بامتزاج التعجيب من ظنونهم مع العتاب، فضلاً عن التفاوت في درجات هذه الظنون عندهم وتنوعها⁽⁶⁾، أما لفظة (السبيل) بهذه الالف تظهر ما فيهم من الحسرة والندم - والذي ابتدأ في قولهم (يا ليتنا) - على طاعتهم العمياء لسادتهم، ومآل هذه الطاعة، والفاء لفظة (الرسول) بعد التمني في النداء الممتد بقولهم (يا ليتنا) توحى بما في قلوبهم من شدة الحسرة والندم على ما فاتهم من طاعة الرسول ﷺ⁽⁷⁾، فضلاً عن مراعاة الفواصل. أما الآية الاخرى فهي ليست من قولهم.

5- التذكير والتأنيث:

منه قوله تعالى: ﴿أَعْبَازُ نَحْلِ مُنْقَعِرٍ﴾⁽⁸⁾ وقوله: ﴿أَعْبَازُ نَحْلِ حَاوِيَةٍ﴾⁽⁹⁾ والذي حسن حسن التذكير والتأنيث هنا ان لفظة (النخل) مما يذكر ويؤنث ولفظة (أعجاز) ⁽¹⁰⁾ أيضاً يستوي فيها المذكر والمؤنث، فجاءت لفظة (منقعر) - أي المنقلع من اصله⁽¹¹⁾ - لتظهر حال القوم التي شبهت بحال النخل، ولا يخفى ما لجرس (القاف والعين) ثم الراء الموحى

(1) سورة الاحزاب: من 10 .

(2) س ن: من 67 .

(3) س ن: من 66 .

(4) سورة الاحزاب: من 4 .

(5) البرهان في علوم القرآن: 1 / 61 .

(6) =: التحرير والتنوير: 21 / 282 .

(7) =: م ن: 22 / 116، ومن اسرار التعبير القرآني / 281 .

(8) سورة القمر: من 20 .

(9) سورة الحاقة: من 7 .

(10) =: ل: 5 / 370 مادة (عجز)، 11 / 652، مادة (نخل) .

(11) =: ل: 5 / 109 مادة (قعر) .

بالتكرار من إحياء لشدة ما أصابهم، أمّا (خاوية) فهي وصف لصورة تشبيههم باعجاز النخل بعد الحدث، فهي جافة فارغة، فضلاً عن ملائمة اللفظين لفواصل آيات السور التي وردت فيها.

6- التكرار:

قد يتكرر التركيب كاملاً كما في سورة الرحمن⁽¹⁾، وكذلك في سورة المرسلات⁽²⁾، ولاشك ان التكرار اللفظي في القرآن الكريم له دلالة معنوية، فضلاً عن انه يضيف على الكلام رونقاً وجمالاً والواناً من الانغام المحببة توحى باطيايف جديدة من الاخيلة والعواطف، والتدبر في التكرار الوارد في القرآن يظهر الفرق بين الإطناب والتطويل، وهو ما تناولناه في مبحث الإيجاز، ولاريب في ان تكرار الفواصل لايعني انها متحدة في جوهرها بل لابد ان يكون فيها شئ من التلوين اللفظي والمعنوي والصوتي المتجدد دائماً⁽³⁾، وهو ما يتميز به أسلوب القرآن الكريم وايقاع فواصله بشكل خاص. أمّا حين يتكرر المعنى فلا يكون مراعاة للفواصل، بل سيجمل أيضاً من المعاني ما يوافق سابقه ليؤكد أو يوضحه أو يخصصه أو يقيد أو يطلقه من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا﴾^(٧٧) وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا ﴿٧٨﴾⁽⁴⁾ فان عُد تكذيبهم للآيات تكراراً لمعنى انكارهم البعث الحساب، فقد حقق - فضلاً عن التلاؤم اللفظي للفواصل - تأكيداً لعدم اعتقادهم بيوم الحساب، ودلت الفاصلة على شدة هذا الانكار واصرارهم على التكذيب، إذ جاءت بالصيغة التي تدل على الكثرة والشدة مع القوة والاصرار على الفعل⁽⁵⁾.

7- الدقة في التصوير:

ومما يؤكد ارتباط الفواصل بالمعاني، دقة الفاظها في التصوير، من ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَهوَ يُحْيِيهِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُهُ يَسْقِيهِ﴾^(٧٩) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي ﴿٨٠﴾ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِيَنِي ﴿٨١﴾ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ ﴿٨٢﴾⁽⁶⁾ فموسيقى الفواصل بهذا

(1) قوله تعالى ((فبأي الاء ربكما تكذبان)) حيث تكررت الآية في السورة احدى وثلاثين مرة .

(2) قوله تعالى ((ويل يومئذ للمكذبين)) حيث تكررت الآية في السورة عشر مرات .

(3) =: البنيع في ضوء أساليب القرآن / 142 .

(4) سورة النبأ: 27 - 28 .

(5) =: معاني الانبية في العربية / 109 .

(6) سورة الشعراء: 78 - 82 .

الايقاع السلس الرخي تتلائم مع اظهار الضعف والانقياد والرضا والتضرع الذي يصدر عن ابراهيم عليه السلام. ومنه أيضاً: ﴿فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعُ إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ ۖ خُشْعًا أَبْصَرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ ۚ مَهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمَ عَسْرٍ ۗ﴾ (١) فهذه الفواصل جاءت دقيقة التصوير لما يحدث في ذلك اليوم من حركة وتغير وثقل وشدة، فهنا تشبيه خروج الناس من الاجداث بالجراد المنتشر، هذا الخروج المصحوب بالارتباك والتراحم والحيرة والجهل، ثم وصف هذا اليوم على لسان الكافرين انه (يوم عسر)، هكذا بصيغة النكرة للموصوف والصفة، والتذكير هنا ليوم لايعرف طول ساعاته، وعسر لا تترك نهايته وحجمه وشدته، وهكذا يتجلى لنا جانب من دقة تصوير الفاظ الفواصل للمعاني.

فوائد الفواصل:

ينهي الرماني حديثه عن الفواصل بايجاز فائدتها إذ يقول: ((والفائدة في الفواصل دلالتها على المقاطع وتحسينها الكلام بالتشاكل وابدائها في الاي بالنظائر)) (٢) واذا كانت هذه الفوائد تتعلق بجمال الفواصل اللفظي، فإن الرماني سبق له ان ضمن تعريفه للفواصل فائدتها الاولى، وهي انها (توجب حسن افهام المعاني)، فتارة تكون مؤكدة لمعنى الآية، وتارة تلخص هذا المعنى وتقرره، واحيانا تنتظر الفاصلة انتظاراً فتحقق الاشباع في قانون النظام واحيانا تأتي لتحقيق المفاجأة والصدمة، وتخالف الرغبة والتوقع لفظاً ومعنى.

والفائدة الثالثة التي ذكرها الرماني - (ابدائها في الاي بالنظائر) - تتجاوز التلاؤم اللفظي إلى التلاؤم المعنوي، فيتلائم معنى الفاصلة مع المعاني السابقة واللاحقة لها، وقد يكون الرماني بهذه العبارة يشير إلى ما سمي بـ (حسن التخلص)، فبعض الفواصل تؤدي هذه الوظيفة، فتكون لها فائدة عظيمة، من ذلك قوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ۚ﴾ (٣) ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كَثُرَ تَعْبُدُونَ ۚ﴾ (٤) ﴿أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْلَامُونَ ۚ﴾ (٥) ﴿فَأَنَّهُمْ عُدُوِّي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ۚ﴾ (٦) ﴿أَلَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ۚ﴾ (٧) ((وذلك انه لما اراد الانتقال من احوال اصنامهم إلى ذكر صفات الله تعالى، انتقل بطريقة الاستثناء المنفصل لابطال مزاعمهم ودحض صورة شركهم، واثبات وحدانية الله تعالى)) (٨) فقد حققت الفاصلة في لفظة (العالمين) هذه الفائدة.

(1) سورة القمر: 6 - 8 .

(2) ر / 99 .

(3) سورة الشعراء: 74 - 78 .

(4) الإعجاز اللغوي في القصة القرآنية، محمود السيد حسن مصطفى / 85 .

أما (تحسين الكلام بالتشاكل)، فله دوره الكبير في تيسير القرآن فهماً وحفظاً، فضلاً عن ان الحكمة من هذا التشاكل أيضاً التمكن من التطريب⁽¹⁾، ولا يخفى أيضاً ما للفواصل من اثر في النفس إذ هي ضرب من لتنوع الموسيقى المشوق لسماع الكلام، واثارة الذهن والخيال، ومن فوائدها أيضاً الاستراحة المتحققة بهذا الوقف المكمل لجمال الكلام، وهي الطريقة التي يباين القرآن بها سائر الكلام⁽²⁾.

وهكذا يتجلى شيء من اهمية الفواصل بوصفها وجها من وجوه الإعجاز عند الرماني، وقد تبين بوضوح انه جمع بين الجانب العلمي - (أي منهجه في عرض الموضوع) - والجانب الجمالي للفواصل، كما تتجلى صحة ما ذهب إليه من ارتباطها بالمعاني، وعلى الرغم من كل ما تقدم، فقد ذهب الدكتور عبد الفتاح لاشين إلى القول بأن ((روعة المعاني لم يجعلها - الرماني - ركنا في الإعجاز واكتفى بأن يكون المعنى صحيحاً))⁽³⁾ واحسب اني قد اوضحت - وفي اكثر من موضع - مدى تأكيد الرماني على المعاني كما كان ذلك في مبحث التلاؤم وكذلك بقية الاقسام، ((فالبلاغة لا تفصل بين جوهر المعنى وبين أسلوب ادائه، ولا تعتد بمعانٍ جلية تقصر الالفاظ عن التعبير البليغ عنها، كما لا تعتبر بالفاظ جميلة تضيع المعنى أو تجور عليه ليسلم لها زخرف بديعي))⁽⁴⁾، والحق ان الحديث عن فواصل القرآن الكريم لا ينتهي، إذ لو اردنا ان نوفي الفاصلة حقها من النظر والتدبر لكان لنا عند كل آية في القرآن نظر طويل، فالتدبر يهدي إلى الاسرار، وان غابت فنقر بالعجز والقصور، إذ ان الفواصل هي جزء من موسيقى التعبير القرآني، ويبقى في هذه الموسيقى شيء يلحظ ولا يشرح، وهو كامن في نسيج اللفظة المفردة وتركيب الجملة الواحدة، وهو يدرك بحاسة خفية⁽⁵⁾، لتبقى بعد ذلك اسرار كثيرة للاعجاز لا يعلمها إلا الله ﷻ.

(1) =: البرهان في علوم القرآن: 1 / 68 - 69 .

(2) =: فكرة النظم بين وجوه الإعجاز / 201 .

(3) بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار / 441 .

(4) الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرقي / 258 .

(5) =: التصوير الفني في القرآن / 88 .

المبحث الثالث

التجانس

كان للذوق العربي اثر بالغ في تحسس جمال اصوات اللغة العربية وإيقاعها وانسجام انغامها الناتج عن ائتلاف الاصوات والالفاظ، ولاريب ان لهذا الانسجام اثرا واضحا في جمال الجناس بوصفه مبحثا صوتيا اولفظيا، ومما لاشك فيه ان التجانس يكسب الكلام جمالا وقدرة على التأثير عن طريق الايقاع الذي تطرب له النفس شرط ان يكون التجانس بعيدا عن التكلف، وان يكون المعنى هو الذي استدعاه، وهو ماكداه الشيخ عبد القاهر الجرجاني بقوله: (ان مايعطي التجنيس من الفضيلة امر لم يتم الا بنصرة المعنى إذ لو كان باللفظ وحده لما كان فيه مستحسن))⁽¹⁾، فان عد الجناس من صور الالفاظ فان الحسن فيه يرتكز على تادية المعنى دون تكف أو استكراه.

التجانس لغة:

التجانس والمجانسة والتجنيس من الجنس، والجنس اعم من النوع، يقال: هذا يجانس هذا أي يشاكله⁽²⁾. وهكذا فان المصطلحات العديدة لهذا اللون البلاغي تعود إلى اصل واحد ((فالجناس والتجنيس والمجانسة والتجانس كلها الفاظ مشتقة من الجنس))⁽³⁾.

التجانس اصطلاحا:

على الرغم من تعدد تعريفات علماء العربية للتجانس إلا انها تتفق في ان التجانس هو تشابه اللفظين في النطق مع اختلافهما في المعنى⁽⁴⁾.

ومما لاشك فيه ان التجانس قديم قدم اللغة العربية، وانه غالبا مايأتي في كلام العرب دون تكلف أو تصنع، بل يصدر عن الطبع والفطرة التي تظهر ميل العربي إلى الانسجام والتماثل في الفاظ كلامه. لذا لا بد لنا من نظرة سريعة لطبيعة هذا الفن عند علماء العربية السابقين الرماني.

التجانس عند السابقين للرماني:

(1) اسرار البلاغة /12.

(2) = ل: 43/6، مادة (جنس).

(3) انوار الربيع: 97/1.

(4) = قواعد الشعر /64، كتاب البديع /65، نقد الشعر /185.

المتتبع لهذا الفن البلاغي يجد ان اول إشارة له بهذه التسمية عند الخليل إذ يقول:
 ((الجنس لكل ضرب من الناس والطير والعروض ونحوه، فمنه ماتكون الكلمة تجانس
 اخرى في تأليف حروفها ومعناها ويشتق منها مثل قول الشاعر:
 يوم خلجت على الخليج نفوسهم
 اويكون تجانسها في تأليف الحروف دون المعنى مثل:
 ان لوم العاشق اللوم⁽¹⁾)

ثم نجد إشارة إلى معنى التجانس عند سيبويه بقوله: ((اتفاق اللفظين والمعنى
 مختلف))⁽²⁾.

وتحدث الفراء عن معنى التجانس دون تسميته، وذلك خلال تفسيره لبعض الايات،
 كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعِدُوا عَلَيْهِ﴾⁽³⁾. إذ يقول الفراء عن ذلك: ((ليس بعدوان
 في المعنى إنما هو لفظ على مثل ماسبق قبله))⁽⁴⁾.

كما تحدث ابن قتيبة عن معنى التجانس دون تسميته وذلك في باب
 (مخالفة ظاهر اللفظ معناه) إذ يقول: ((ومن ذلك الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان
 مختلفان نحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا
 نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ﴾^(١١) اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ^(١٥)﴾⁽⁵⁾ أي يجازيهم جزاء
 الاستهزاء))⁽⁶⁾، ولا شك أن ما ورد عند الفراء وابن قتيبة قد عرف فيما بعد عند البلاغيين
 بالمشاكلة.

ويتحدث المبرد عن معنى التجانس دون تسميته أيضاً إذ يقول: ((يخرج اللفظ كلفظ
 ما قبله كقول العرب، الجزاء بالجزاء والاول ليس بجزاء))⁽⁷⁾.

أما ثعلب فيتحدث عن التجانس ويسميه: ((المطابق، وهو تكرير اللفظة بمعنيين
 مختلفين))⁽⁸⁾ كقوله طرفة⁽¹⁾:

(1) البنع /25.

(2) الكتاب: 24/1.

(3) سورة البقرة: من 194.

(4) معاني القرآن: 116/1.

(5) سورة البقرة: من 14 او 15.

(6) تأويل مشكل القرآن /277.

(7) ما اتفق لفظه واختلف معناه /13 - 15.

(8) قواعد الشعر /64.

كريم يروي نفسه في حياته ستعلم ان متنا صدى اين الصدى

وهو هنا يتحدث عما سمي بالجناس التام.

ويعقد ابن المعتز بابا للجناس وهو عنده ((ان تجي الكلمة تجانس اخرى في بيت شعر وكلام، ومجانستها لها ان تشبهها في تأليف حروفها على السبيل الذي الف الاصمعي كتاب الاجناس عليها))⁽²⁾ ويقول أيضاً ان المجانسة هي ((ان تكون الكلمة تجانس اخرى في تأليف حروفها ومعناها وما يشتق منها))⁽³⁾.

وياتي قدامة ليعقد بابا بعنوان (المطابق والمجانس) وهما عنده داخلان في باب انتلاف اللفظ والمعنى ومعناهما ((ان تكون في الشعر معان متغايرة قد اشتركت في لفظة واحدة والفاظ متجانسة مشتقة، فاما المطابق: فهو ما يشترك في لفظة واحدة بعينها مثل قول زياد الاعجم⁽⁴⁾:

ونبئتهم يستصرون بكاهل وللوم فيهم كاهل وسنام

واما المجانس فان تكون المعاني اشتراكها في الفاظ متجانسة على جهة الاشتقاق كقول النعمان بن يشير لمعاوية بن ابي سفيان⁽⁵⁾:

الم نبتدركم يوم بدر سيوفنا وليك عما ناب قومك نائم

وهكذا نجد ان (المطابق) عند ثعلب وابن المعتز وقدامة هو (الجناس التام) أما (المجانس) فهو (جناس الاشتقاق)⁽⁶⁾.

وقد كان للامدي تعليق على تسمية قدامة ضربا من التجانس بالمطابق -على الرغم من ان ثعلب قد سبق الاخير في التسمية -إذ يقول الامدي:

(1) ديوانه 33/، و = قواعد الشعر / 65، ورواية الديوان (ستعلم ان متنا غدا اين الصدي): والصدى: العطش، والصدى: الهامة.

(2) البديع / 25.

(3) م ن / 25.

(4) شعره / 155، كاهل الاول، سن ومعتد، والثاني: اعلى الظهر مما يلي العنق.

(5) نقد الشعر / 185-188.

(6) ويسمى (الاقتضاب) و (المقتضب) وهو ان تجيء بالفاظ يجمعها اصل واحد في اللغة. =: حسن التوسل إلى صناعة الترسل، شهاب الدين الحلبي (ت725هـ) / 193، ونهاية الارب في فنون الادب، شهاب الدين النويري (ت733هـ): 95/7، ومعتز الاقران: 304/1.

((وما علمت ان احدا فعل هذا غير ابي الفرج فانه وان كان في هذا اللقب يصح لموافقة معنى الملقبات وكانت الالقاب غير محصورة فاني لم اكن احب له ان يخالف من تقدمه مثل ابي العباس عبد الله بن المعتز وغيره ممن تكلم في هذه الانواع وألف فيها إذ قد سبقوا إلى التلقيب وكفوه المؤونة))⁽¹⁾.

وهكذا نجد ان التجانس عند علماء العربية -قبل الرمانى - قد كان واضحا على الرغم من تعدد التسميات والتقسيمات، وقد تشابهت اقوالهم فيه فضلا عن تشابه الامثلة والشواهد وتكرارها، ومما تجدر الإشارة إليه ان مسألة الاشتقاق في التجانس قد اشير إليها من قبل عند الخليل وابن المعتز وقدامة وهي بلا شك اشارات إلى مايسمى بالجناس المشتق والذي ترجع فيه الالفاظ إلى اصل واحد وهو يختلف عن (المطلق) أو مايسمى بـ (المشابه) الذي لايعود طرفاه إلى اصل واحد ويتفقان لفظا وخطا⁽²⁾.

التجانس عند الرمانى

يشير استقراء اقوال العلماء -السابق ذكرها -في التجانس انهم اكدوا على شروطه الاساسية، منها: التاكيد على ان التجانس يكون في تأليف الحروف وكذلك في اتفاق المعاني واختلافها ومنهم من أشار إلى انواع منه كالاشتقاق ودوره في التجانس، ولكنهم لم يثيروا في اقوالهم تلك إلى جوانب اخرى لاتقل اهمية عما ذكر، ولاشك انهم كانوا على علم بها، وبوصفها من البدهيات المسلم بها انذاك لم يؤكدوا عليها، واول هذه الجوانب: (عدم التكلف) في الالفاظ المتجانسة، فالتكلف في التجنيس وقصد المماثلة اللفظية وجمالها دون مراعاة مدى تاديتها للمعاني هو مما يعيب التجنيس.

وقد خلت اقوالهم -على الرغم من تاكيدها على اتفاق او اختلاف المعنى واللفظ في التجانس- من الإشارة إلى جانب آخر وهو (روعة المعاني) وسموها والى ان يكون المعنى تابعا له، وخلت اقوالهم أيضاً من الإشارة إلى فصاحة الالفاظ المتجانسة، فقد يأتي بين لفظتين تخلو كل منهما من هذه الصفة ويكون ذلك سببا في تدني مستوى النظم وضعفه في اداء وظيفته الجمالية.

(1) الموازنة: 275/1.

(2) =: انوار الربيع: 98/1.

يقول الرماني في التجانس انه: ((بيان بانواع الكلام الذي يجمعه اصل واحد في اللغة))⁽¹⁾. وننظر إلى هذا القول نظرة فاحصة نتأمل الفاظه وماتضمنه من معان ودلالات، لنجد الرماني قد عبر عن تجانس البلاغة بلفظة (بيان)، واصل البيان الكشف والظهور، والبيان اظهار المقصود بابلغ لفظ⁽²⁾. وتجمع كلمة (بيان) عند الرماني كل ما ادرك قوله العلماء في التجانس وكل مالم تتضمنه اقوالهم مما اشرنا إليه، فهي تضم التعبير عن فصاحة الالفاظ المتجانسة ليؤدي التجانس وظيفته الجمالية بلفظ بليغ، لأن البيان هو الفصاحة، ويطلق أيضاً على كل واحد من المعاني الثلاثة (اعلام وتبين ودليل)⁽³⁾، كما ان ابا الحسن قد جمع بهذه اللفظة الإشارة إلى (روعة المعاني) ذلك ان البيان هو ((المنطق الفصيح المعبر عما في الضمير))⁽⁴⁾، وقد أكد الجاحظ على ذلك من قبل بقوله: ((البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته))⁽⁵⁾ كما أكد ابن رشيق فيما بعد ان البيان هو الكشف عن المعنى حتى تتركه النفس⁽⁶⁾. وقد ادرك الرماني أيضاً ان هذه اللفظة (بيان) تتضمن الإشارة إلى شرط (عدم التكلف) في التجانس إذ ان البيان يحترز به عن التعقيد المعنوي وبذلك يكون متعلقاً بالمضمون⁽⁷⁾، ولاشك ان التكلف يقود إلى التعقيد.

ومما تتضمنه هذه اللفظة أيضاً، الاثر النفسي للتجانس وما يحدثه في النفس من الناحية اللفظية والمعنوية، فمن جهة اللفظ نجد ان النفس العربية ومنذ القدم تميل إلى هذه الظاهرة وتطرب لها وكان الالفاظ المتجانسة تداعب اوتار القلوب وتثير المشاعر والاحاسيس وتحرك الوجدان، ومن جهة المعاني فان التجانس يجذب القاريء للتأمل والكتاب عن المعنى في هذه الالفاظ ودلالاتها، ومن ثم مدى ادائها له وما اضفاه التجانس على المعنى من ظلال موحية لاتؤديها الالفاظ الاخرى، ثم الجمع بين الناحيتين اللفظية والمعنوية، ليظهر المعنى وقد ازدان باجمل الالفاظ وابلغها شكلاً وادقها مضموناً. وقد اودع

(1) ر/99.

(2) ل: 69/13، مادة (بين).

(3) =: كشف اصطلاحات الفنون: 153/1.

(4) كشف اصطلاحات الفنون: 153/1، و=: الكليات: 395/1.

(5) البيان والتبيين: 76/1.

(6) =: العمدة: 254/1.

(7) =: المعجم الادبي، جبر عبد النور /53.

الرماني في لفظة (بيان) وظيفتي التجانس (الدالية والجمالية) إذ يرى ان حسن البيان في اعلى مراتبه ماجمع اسباب الحسن في العبارة من ((تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان وتتقبله النفس تقبل البرد وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة))⁽¹⁾.

بعد ذلك أكد الرماني على ان هذا البيان هو (بانواع الكلام)، ولا تقل هذه الاضافة عن لفظة البيان ودلالاتها، ذلك ان البيان قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز، إذ الكل دليل ومبين على الرغم من ان اكثر استعماله في الدلالة بالقول⁽²⁾. وقد أكد الجاحظ من قبل على ذلك مع بعض الاختلاف في الالفاظ كالحال والنسبة والاشارة، وهو ما تناولناه في مبحث البيان، فتقول الرماني (بانواع الكلام) جاء احترازا من ان يفهم البيان هنا مطلقا فيخرج القول عن القصد. فلفظة (انواع) قد احترز بها عن ان يكون التجانس هو مانجه بين اللفظتين من تجانس في تأليف الحروف وعددها وترتيبها وحركاتها فهذه اللفظة قد شملت الكثير من انواع التجانس التي عرفت فيما بعد لولا انه قيد التعريف بعد ذلك، أما لفظة (الكلام) فقد جاءت جامعة لانواع الالفاظ التي يقع فيها التجانس، إذ قد يقع التجانس بين لفظتين الاولى مفردة والثانية مركبة من لفظتين وهو مايسمى (بالجناس المركب كقولهم):

عضنا الدهر بناه ليت ماحل بناه⁽³⁾

فالكلمة عند النحاة قد تعني (الكلام) وهو: ((التعبير عن الفكرة أو الشعور أو الارادة بنظام من الاصوات والرموز الدالة على معان))⁽⁴⁾ فضلا عن ان (الكلام) اسم جنس يقع على القليل والكثير⁽⁵⁾. كما ان قوله (انواع الكلام) شامل للتجانس الحاصل بين الاسماء أو الافعال أو غير ذلك مما يشتق منها.

وبعد ان ابدع الرماني في حد التجانس بهذه الالفاظ الجامعة، قيد ذلك الاطلاق بان قال (الذي يجمعه اصل واحد في اللغة) فقد وضع قيدا للالفاظ المتجانسة بانها يجب ان تعود إلى اصل واحد في اللغة، وهو مايسمى بالجناس المشتق، وبهذا يخرج الجنس المشابه من

(1) ر 107/.

(2) =: كشف اصطلاحات الفنون: 154/1.

(3) البلاغة العربية تأصيل وتجديد 189.

(4) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب 171/.

(5) =: ل: 523/12، مادة (كلم).

تعريفه لأن طرفاه لايجمعهما اصل واحد في اللغة، وإذا عدنا إلى العرض الموجز لاقوال السابقين في التجانس لم نجد من يضع هذا الشرط والقيد على الرغم من ان الخليل وابن المعتز وقدامة قد اشاروا إلى الاشتقاق في التجانس، إلا ان الرمانى قد اخذ جانباً معكوساً من هذا الاشتقاق فوضع هذا القيد، ولاارى ذلك إلا تمهيداً لاجراء قسم آخر من الاشتقاق وهو باب التصريف الذي يتحدث عنه أيضاً بوصفه قسماً من اقسام البلاغة المعجزة، وتابعه فيه العسكري⁽¹⁾ وابن رشيق⁽²⁾، والحق ان الفارق ضئيل جدا بين التجانس والتصريف عند الرمانى، إذ انه في التجانس اشترط عودة اللفظتين أو الطرفين إلى اصل واحد في اللغة، أما في التصريف فالالفاظ تكون مشتقة بعضها من بعض، فضلا عن ان التجانس يكون في الالفاظ مع اختلاف المعاني أما في التصريف فالالفاظ المتصرفة من الاشتقاق تتعقد بمعنى واحد يجمعهما ولايشترط في التصريف تتابع الالفاظ في تركيب واحد، وهو مانجده في الجنس، وقد ذهب الدكتور عبد الله الطيب المجذوب إلى عد ذلك ماخذاً على الرمانى ومن تبعه فيه حيث قال: ((وقد بلغ التعنت بالنقاد القدامى ان يخرجوا من باب الجنس نوعاً سموه التصرف والتصريف يعنون به ماكان مشتقاً بعضه من بعض))⁽³⁾ ويزيد الدكتور المجذوب في بيان العيب الاساسى في كلام الرمانى ومن اتبعوا مذهبه بانهم ((بنوا الجنس على المناسبة بحسب الاصل، فاشترطوا التشابه في الاصل، من دون ان يكون الاصل واحداً، هذا وقد اعماهم اشتراطهم عن ان يفتنوا لما تشابهت فيه الحروف دون الاصول، وقد كان مذهب القدماء اسلم من مذهب الرمانى إذ كانوا يعدون كل ماوقع فيه التشابه جناساً او عطفاً او تعطفاً على حد تعبيرهم))⁽⁴⁾ وهذا القول تنقصه الدقة، إذ ان الرمانى لم يشترط التشابه بل اشترط عودة الالفاظ إلى اصل واحد، ثم ان قوله يوحي بان القدماء لم يكن لديهم علم في التصريف، إذ أكد على انهم كانوا يعدون كل تشابه جناساً، والحقيقة انهم برعوا في التصريف وان اطلقوا التجانس اطلاقاً عاماً شاملاً لكل تشابه بين لفظتين، ويقول أيضاً: ((ليت ابن رشيق واصحابه اقلوا شيئاً من التقيد بأسلوب الجدل النظرى وبنوا آراءهم على

(1) = كتاب الصنائع 321/.

(2) = العمدة: 300/1.

(3) المرشد إلى فهم اشعار العرب: 134/2.

(4) المرشد إلى فهم اشعار العرب: 135/2.

مايجدونه في كلام الشعراء))⁽¹⁾، وكأنه تجاهل الرماني الذي بنى آراءه على ما هو أفضل وأبلغ من كلام الشعراء، وهو كلام خالق الشعراء ورب العالمين، فضلاً عما نجده في النص من الفاظ لاتناسب الجدل العلمي نحو قوله (اعماهم)، وعلى الرغم مما قاله عن الرماني يعود فيقول عنه بعد ذلك ((انه كان ذا آراء واضحة شديدة في الجنس...وقد كان الرجل منطقياً يعجبه التدقيق والتعمق حتى عيب عليه ذلك))⁽²⁾.

انواع التجانس ووظائفه عند الرماني:

بعد حده للتجانس يبدأ الرماني ببيان انواعه وهي عنده ((مزوجة ومناسبة فالمزوجة تقع في الجزاء))⁽³⁾، والحق اننا لم نجد بين السابقين للرماني من يطلق تسمية (المزوجة والمناسبة) على انواع التجانس، على الرغم من انهم قد تحدثوا عما تعنيه هذه المصطلحات، وهكذا يكون الرماني اول من اطلق هذه التسمية على هذه الانواع من التجانس وقد جاءت التسمية شاملة لكل ما طيل الشرح فيه عند السابقين له -لاسيما مصطلح المزوجة -إذ ان المزوجة في اللغة من ازدوج الكلام وتزواج إذا شبه بعضه بعضاً في السجع أو الوزن أو كان لأحدى القضيتين تعلق بالأخرى⁽⁴⁾. وعند أهل البديع ((هي ان يزواج بين معنيين في الشرط والجزاء))⁽⁵⁾ وقد عدّها عبد القاهر من النظم الذي يتحد في الوضع ويدق فيه الصنع⁽⁶⁾ وقد نقلها عن الرماني (ابن رشيق وابن أبي الاصبغ المصري وابن مالك)⁽⁷⁾ وقد وقد ميزها الأخير بقوله: ((هي ان تأتي في غير رد العجز على الصدر بمتماثلين في أصل المعنى والاشتقاق فحسب))⁽⁸⁾ وقد تابعهم أيضاً ((عبد القاهر والرازي والسكاكي والقزويني والقزويني وشراح التلخيص وادخلوا المزوجة في المحسنات المعنوية))⁽⁹⁾.

النوع الاول: المزوجة

(1) م ن: 136/2.

(2) ن: 139/2.

(3) ر / 99.

(4) = ل: 293/2 مادة (زوج).

(5) كشف اصطلاحات الفنون: 409/1.

(6) = دلائل الإعجاز / 70.

(7) = على الترتيب: العمدة: 298/1 وتحرير التحرير: 102/1، والمصباح / 84.

(8) المصباح / 84.

(9) معجم المصطلحات البلاغية: 142/2.

لقد تابع الرماني القدماء واخذ عنهم معنى المزوجة وامثلتها وشواهدا، ولا يقلل ذلك من قدره واثره في هذا اللون البلاغي، لاسيما وقد بين بايجاز ماتوديه المزوجة من وظائف لاتؤديها غيرها من الالفاظ، ومن تلك الشواهد قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾⁽¹⁾، يقول الرماني: ((أي جازوه بما يستحق على طريق العدل))⁽²⁾ ولفظة (العدل) تدل على على جزاء العادل الذي يختلف عن الظلم، فالاعتداء هنا عدل وليس ظلما فضلا عن انه عقوبة وقصاص، ((والعقوبة تسمى باسم الذنب في غير موضع))⁽³⁾ وقد جاءت هنا بصيغة الامر

(فاعتدوا) والقصاص هنا لا يكون اعتداء لانه حق اباحه الله لصاحبه بل اوجبه له بهذه الصيغة⁽⁴⁾. وقد حسن التعبير عن الجزاء بالاعتداء لانه السبب، ويدخل هذا فيما يسمى بالمجاز المرسل، فعلاقة السببيه اظهرت الجزاء نتيجة ومحصلة لازمة للاعتداء، هذه النتيجة التي لم يشأ الله لها التأخير فجاءت (الفاء) للتعبير عن السرعة المكافحة وضرورة الترتب إذ لا مكان هنا للدعوة إلى العفو والتسامح، فالموقف هنا بين المسلمين مع غير المسلمين لا كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَىٰ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَبَيْعْ بِالْمَعْرُوفِ﴾⁽⁵⁾، إذ الموقف هنا بين المسلمين فقط⁽⁶⁾. وينظر الرماني إلى اللفظ الثاني في المزوجة على انه استعارة - ولا نريد ان ندخل في تفاصيل الحديث عن هذه الاستعارة - لكننا نرى ان الذي الزمه بهذا القول هو القصد إلى ما يحتويه التجانس هنا من دلالات يشترك فيها مع الاستعارة، منها تقوية المعنى في النفس وتقريبه من الادراك والحس والتأثير به في خوالج النفس والعقل معا⁽⁷⁾ فضلا عن انه يحاول من خلال ذلك تقريب الصورة وشرح المقصود لانه في معرض اجابة عن سوال في نكت إعجاز القرآن. ويوجز الرماني من خلال هذه الاستعارة للفظ الاعتداء الثاني وظائف التجانس، وهي هنا وظيفتان:

1- وظيفة دلالية:

- (1) سورة البقرة: من 194.
- (2) ر / 99.
- (3) المحرر الوجيز: 143/2.
- (4) =: الجامع لاحكام القرآن: 208/1.
- (5) سورة البقرة: من 178.
- (6) =: التصوير البياني / محمد ابر موسى / 348.
- (7) لغة القرآن الكريم / 341.

عبر عنها بقوله: ((لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار))⁽¹⁾ وهو ما يؤكد مبدأ (العدل) في الشريعة الإسلامية، فالتجانس هنا يحقق الجزاء العادل على طريق المساواة في المقدار، لذا جاء بعد ذلك قوله تعالى: (بمثل ما اعتدى عليكم) مؤكدا هذه المساواة ولكي لا يكون الجزاء هنا جزاء مضاعفا كما كان سائدا في عرفهم قبل الإسلام من قتل رجلين أو أكثر جزاء قتل رجل واحد⁽²⁾ أو غير ذلك.

2- وظيفة جمالية:

وقد عبر عنها الرماني بقوله: ((فجاء على مزاجية الكلام لحسن البيان))⁽³⁾ إذ إن حسن البيان عنده ((ماجمع اسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان وتتقبله النفس تقبل البرد وحتى يأتي على مقدار الحاجة))⁽⁴⁾ ولا شك إن هذه الأسباب إذا اجتمعت في التجانس كان له وقع كبير في النفس، فضلا عن أن الانسجام والتماثل في التجانس هو مما تنجذب إليه النفس العربية بطبيعتها، ولا شك إن حسن البيان في التجانس يركز على نقطتين:

الأولى: أن تكون مراعاة المعنى أولا أي قبل مراعاة المزاجية اللفظية.

الثانية: البعد عن التكلف، بأن تأتي المزاجية على الطبع والفطرة وقد استدعاها المعنى استدعاءً دون تكلف أو تعسف، وهكذا تتحقق وظائف التجانس والتي عبر عنها الدكتور محمد زغلول سلام بقوله: ((وهذا النوع من التعبير اللفظي يهدف إلى ناحيتين، الأولى صوتية، وهي توفير نوع خاص من الانسجام في النغم والتقارب في الاصوات، والثانية معنوية، وهي سرعة الاستدعاء اللفظي للمعنى المراد التعبير عنه وهو ما اراده الرماني في كلا القسمين المزاجية والمناسبة))⁽⁵⁾.

ومن ناحية أخرى، فإن الآية وإن كانت نزلت لسبب مخصوص وفي زمن محدد إلا أن الله تعالى قد جعلها - بهذا النظم - قاعدة ثابتة للمسلمين في كل زمان ومكان، ويعد ذلك من أسرار النظم القرآني الذي يشكل التجانس جزءا منه ومن أسرار اعجازه وخلوده أبد الدهر.

(1) ر / 99.

(2) = ل: 191/9 مادة (صرف).

(3) ر / 99.

(4) ر / 107.

(5) أثر القرآن في تطور النقد العربي / 242.

3- وظيفة تعبيرية:

وتتمثل هذه الوظيفة في (الإيجاز) والذي سنتناوله في النوع الثاني من انواع التجانس -ان شاء الله -ومن شواهد (المزاوجة) أيضاً قوله تعالى: ﴿لِلّٰهِ يَسْتَهْزِئُ يَوْمَ يَكُونُ فِي مَقْعَدِهَا بِئْسَ الْمَقَرَّةُ﴾ (١) . وعلى الرغم من تعدد اقوال المفسرين في هذه الآية فانه يفهم منها ان دلالة التجانس هنا ان الله تعالى يجازيهم جزاء الاستهزاء فاخرج خبره عن جزائه اياهم مخرج خبره عن قولهم ذلك، فاللفظ الاول ظلم والثاني عدل، وارجح اقوال المفسرين ان الله تعالى يستهزى بهم فيظهر لهم من احكامه في الدنيا، أي من عصمة دمائهم واموالهم وغير ذلك، خلاف الذي لهم عنده في الآخرة من العذاب⁽²⁾. وتسمية العقوبة باسم الذنب مما كان سائدا عند العرب فقد كانوا ((إذا وضعوا لفظا بازاء لفظ جوابا وجزاء ذكروه بمثل لفظه وان كان مخالفا له في معناه وعلى ذلك جاء القرآن والسنة، من ذلك قول عمرو بن كلثوم: إلاً لا يجهاهن احد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

فسمى انتصاره جهلا والجهل لا يفتخر به ذو عقل، وانما قاله ليزدوج الكلام فيكون اخف على اللسان من المخالفة بينهما))⁽³⁾ وقد ذكر الرمانى هذا البيت من الشعر - بوصفه جزءاً من منهجه في الموازنة بين بلاغة القرآن وبلاغة النظم العربي - وقال فيه انه ((دون بلاغة القرآن لانه لا يوزن بالعدل كما اذنت بلاغة القرآن وانما فيه الايدان برجع الوبال فقط))⁽⁴⁾، فالاية الكريمة تؤذن بالعدل فضلا عن ايدانها بان وبال قولهم وفعلهم راجع عليهم، فيكون الاستهزاء في الآخرة بتوبيخهم ولومهم على ماركبوا من المعاصي فضلا عما اعد لهم من العذاب⁽⁵⁾.

وقد يكون استهزاء الله بهم في الدنيا بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُطَلِّيْهِمْ حَبِرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُطَلِّيْهِمْ لِيَزِدَادُواْ إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ (6) -فانه من الله تعالى

(1) سورة البقرة: من 14 و 15.

(2) = تفسير القرآن العظيم: 52/1.

(3) الجامع لاحكام القرآن: 207/1.

(4) ر / 100.

(5) = تفسير القرآن العظيم: 51/1.

(6) سورة آل عمران: من 178.

استدراج⁽¹⁾ بدليل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا دُسُوا مَا دُكِرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً﴾⁽²⁾ وبدليل قوله ﷺ: ((إذا رايتم الرجل يعطيه الله ما يحب وهو مقيم على معصيته فاعلموا ان ذلك استدراج))⁽³⁾، ثم ان الله تعالى اكد ذلك في الآية ذاتها بقوله: (ويمدهم في طغيانهم يعمهون)، ويلحظ في الآية ان قولهم (إنما نحن مستهزون) جاء بأسلوب القصر لانهم يبتغون بهذا القول اقناع شياطينهم الذين خلوا اليهم ان ماظهروه للمومنين بعيد عن الحقيقة والايمان الصادق، وقد جاء قولهم هذا استئنافا كأنه جواب لسؤال مقدر: كيف امكن الجمع بين البقاء على الدين واطهار المودة للمومنين⁽⁴⁾؟ أما قوله تعالى: (الله يستهزى بهم) فقد جاء أيضاً استئنافا واقعا في جواب سؤال مقدر: من الذي يتولى مقابلة صنعهم؟ فكان الاستئناف غاية الفخامة والجزالة إذ جاء ملائما للسؤال، فقد تقدم لفظ الجلالة على الفعل لأن السائل يريد معرفة الفاعل الذي يتولى مجازاتهم⁽⁵⁾. ويلحظ في قولهم (مستهزون) انه جاء بصيغة اسم الفاعل ليفيد ثبوت صدور الاستهزاء منهم، بيد ان قوله (يستهزى) جاء بصيغة الفعل المضارع ليفيد التجدد، أي تجدد املاء الله لهم ومده لهم إلى ان ياخذهم العذاب⁽⁶⁾. وثمة ملحظ بلاغي آخر يؤديه الفصل، ويبدع عبد القاهر في بيان سبب ذلك إذ يقول: ((وذلك الامر اوجب ان لا يعطف وهو ان قوله (إنما نحن مستهزون) حكاية عنهم انهم قالوا وليس بخبر من الله تعالى، وقوله (الله يستهزى بهم) خبر من الله تعالى انه يجازيهم على كفرهم واستهزائهم واذا كان كذلك كان العطف ممتنعا لاستحالة ان يكون الذي هو خبر معطوفا على ما هو حكاية... ثم ان الجزاء إنما هو على نفس الاستهزاء وفعلهم له وارادتهم اياه لاعلى انهم حدثوا عن انفسهم بانهم مستهزون، والعطف يقتضي ان يكون الجزاء على حديثهم عن انفسهم بالاستهزاء، لاعليه نفسه))⁽⁷⁾.

وثمة ملحظ آخر في هذا التجانس، فقولهم (إنما نحن مستهزون) قد تضمن التوكيد بـ (ان ونحن) وتضمن اسلوب القصر بـ (إنما) وصيغة اسم الفاعل (مستهزون)، وكل ذلك له

(1) = الجامع لاحكام القرآن : 209/1.

(2) سورة الانعام، من 44.

(3) اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين: 145/9، و = الجامع لاحكام القرآن: 209/1.

(4) = تحرير التوير: 292/1.

(5) م ن: 292/1.

(6) = الكشف: 188/1، والتحرير والتوير: 292/1 - 294.

(7) دلائل الإعجاز / 231 - 233.

بعد نفسي إذ يظهر لهتهم وما تكنه صدورهم من قلق وارتباك خشية اعتقاد شياطينهم صحة ما اظهروه للمسلمين، وهكذا حاولوا حشد مؤكدات لاقتناعهم بحقيقة امرهم، ويلحظ ان لفظة (مستهزئون) قد جاءت مطلقة دون اسناد إلى من وقع عليه الاستهزاء، اهو الرسول ﷺ ام المسلمون ام كتاب الله ام كل ذلك مجتمعا؟ جاءت مطلقة لتوجب لهم استحقاق العقوبة والجزاء. والتجانس هنا لايتضمن المساواة في المقدار وانما يكون الجزاء عذاب اليم دائم، لأن استهزاءهم هنا معصية وكفر، والحق هنا يعود لله تعالى فلا بد من هذا الجزاء، وهو يختلف عن قوله (فاعتدوا) الذي تضمن المساواة لانه بين البشر، والحق هنا حق الانسان فيكون الجزاء مساويا للفعل والذنب لايزيد عليه، أما قوله (يستهزى) فقد جاء بصيغة المضارع وهي كما يقول البلاغيون تدل على استحضار الصورة، أي ان صيغته تحمل الحدث لتضعه امام الحاضر بجلاء ووضوح فضلا عن انها تدل على الاستمرار والتجدد⁽¹⁾. وقوله (الله يستهزى بهم) تهديد قوي يصب عليهم ويياشر قولهم (إنما نحن مستهزون) وهو تهديد واقع لامحالة ودون تاخير بل هو مصاحب لقولهم وفعلهم ولكنهم لايشعرون لانه يمهلهم - (يمدهم) - ((فيدعهم يخبطون على غير هدى في طريق لايعرفون غايته، واليد الجبارة تتلفقهم في نهايته كالفران الهزيلة تتواثب في الفخ غافلة عن القبض المكين وهذا هو الاستهزاء الرعيب لاكاستهزائهم الهزيل الصغير))⁽²⁾.

- ومن شواهد المزوجة أيضاً عند الرماني قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكِرِينَ﴾⁽³⁾ والاية قد جاءت في سياق الحديث عن كفار بني اسرائيل، وكيف رغبوا عن دعوة النبي عيسى عليه السلام إذ وكلوا به من يقتله غيلة، فذلك هو مكرهم، أما مكر الله فهو ((استدراجة لعباده من حيث لايعلمون، قال الزجاج: مكر الله مجازاتهم على مكرهم فسمى الجزاء باسم الابتداء، واصل المكر في اللغة الاحتيال والخداع))⁽⁴⁾ فمكرهم كان احتيالا وخداعا لعيسى عليه السلام باضمار امر قتله بينهم، أما مكر الله فهو تمثيل لتحقيق اخفاق مساعيهم وافشالها من قبل الله تعالى⁽⁵⁾، وقد حسن اطلاق (المكر) هنا إذ انهم خدعوا وضنوا أن قد

(1) = من اسرار التعبير القرآني / 51.

(2) في ظلال القرآن: 48/1.

(3) سورة آل عمران، من 54.

(4) الجامع لاحكام القرآن: 98/4 - 99.

(5) = التحرير والتنوير: 256/3.

نجحت مساعيتهم في قتل عيسى عليه السلام وكان لفظ (المكر) هنا كما قال الرمانى ((قد استعير للجزاء على المكر لتحقيق الدلالة على ان وبال المكر راجع عليهم ومختص بهم))⁽¹⁾ فضلا عن ان التجانس قد حقق ايقاعا منظما تطرب النفس لسماعه، وحققت الالفاظ المتجانسة دلالة ايحائية تصويرية، وكاننا نرى صورة هؤلاء الماكريين وهم يتلفتون مختفين يلهثون في متابعة عيسى عليه السلام ويتربصونه ليقعوه فيما اضمروه له، فهذا المكر باد على وجوههم وحركاتهم الماكرة ويظهر مافي صدورهم من غل ممزوج بالخوف والترقب، كل ذلك اوصلهم إلى التجروء على هذا الفعل الشنيع، فما كان جزاء الله لهذا المكر واصحابه إلا بما يحقق الفصل في مسعاهم ويظهر خبيثتهم في اوهامهم، ذلك هو مكر الله، وقد جاءت الواو هنا لتفيد سرعة وانية الحدث فلم يتاخر مكر الله تعالى، ولم يقل (ثم مكر الله) بل كان مكره موازيا ومصاحبا في الزمن لمكرهم، ويفوقه في المقدار، وهكذا يكون التجانس في المزاوجة هو وحده الذي يجمع بين هذين الامرين ولا يحقق ذلك بالفاظ اخرى تجمع هذه الصفات اللفظية والمعنوية.

النوع الثاني: المناسبة:

المناسبة عند الرماني ((تدور في فنون المعاني التي ترجع إلى اصل واحد))⁽¹⁾ فالالفاظ المتجانسة هنا تعود إلى اصل واحد في المعنى اللغوي، وهو ماسمي فيما بعد بالجناس المشتق، وقد تطرق إليه غير واحد من السابقين للرماني كما اوضحنا من قبل. ومن شواهد المناسبة عند الرماني قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْصِرِفُوا صَرَفَ اللَّهِ قُلُوبَهُمْ﴾⁽²⁾، يقول الرماني ((فجونس بالانصراف عن الذكر صرف القلب عن الخير، والاصل فيه واحد وهو الذهاب عن الشيء، أما هم فذهبوا عن الذكر، وأما قلوبهم فذهب عنها الخير))⁽³⁾، والاية جاءت في سياق الاخبار عن المنافقين، فاذا ما انزلت سورة وقرأها النبي ﷺ، تلفتوا ونظر بعضهم إلى بعض، هل يراكم من احد؟ ثم انصرفوا عن الحق وتولوا عنه، وقوله تعالى (صرف الله قلوبهم) فيه مسالتان:

الاولى: انها جملة ((مستأنفة استئنافا بيانيا لأن ما افاده قوله (ثم انصرفوا) يثير سؤالا عن سبب عدم انتفاعهم بذلك واهتدائهم، فيجاب بان الله صرف قلوبهم عن الفهم لامر تكويني فحرموا الانتفاع بابلغ واعظ، وكان ذلك عقابا لهم بسبب انهم (قوم لا يفقهون) أي لا يفهمون الدلائل))⁽⁴⁾ وتظهر هنا الوظيفة الثالثة - التي اشرنا إليها من قبل -⁽⁵⁾ من وظائف التجانس وهي (الإيجاز)، إذ يسر التجانس ان يطوى ذكر هذا السؤال المقدر او يطوى ذكر قوله (قولوا لهم ذلك).

المسألة الثانية: وهي ان قوله (صرف الله قلوبهم) دعاء عليهم بالخذلان، وبصرف قلوبهم عما في قلوب اهل الايمان من الانشراح بسبب انهم قوم لا يفقهون⁽⁶⁾. وهكذا يرسم لنا التجانس صورة هؤلاء المنافقين في انصرافهم، هذا الانصراف المشوب بالقلق والحذر وهم يتسللون على اطراف الاصابع وقد انشغل المؤمنون عنهم، لكن عين الله لا تنتشغل فتأتي الدعوة مجاهرة تناسب فعلتهم هذه فينصرفوا قلوبا وجسدا فهم اهل للضلال.

(1) ر / 100.

(2) سورة التوبة: من 127.

(3) ر / 100.

(4) التحريز والتتوير: 69/11.

(5) ص = من من هذه الرسالة.

(6) = الكشف: 223/2 والجامع لاحكام القرآن: 299/8.

- ومن شواهد المناسبة عند الرماني قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾⁽¹⁾، يقول الرماني: ((فجونس بالقلوب القلب، والاصل واحد، فالقلوب تتقلب بالخواطر، والابصار تتقلب في المناظر والاصل التصرف))⁽²⁾، وقد حقق التجانس هنا ايجازا معجزا لمشهد من مشاهد القيامة، هذا المشهد الذي يختلف عن أي صورة يمكن ان تصورها الكلمات، فالفاظ الآية جسدت امامنا لوحة ارتسم فيها جزء من احوال ذلك اليوم العظيم، فلفظة (يوما) جاءت بصيغة النكرة لتدل على تعظيم ذلك اليوم وتعظيم احداثه الشديدة⁽³⁾، أما الالفاظ المتجانسة فقد اظهرت لنا ابعادا نفسية ومشاعر خفية مجسدة بحركة هذه القلوب وتقلبها بين الطمع في النجاة والخوف من العذاب والهلاك، واضطرابها من شدة الفرع وعظمة الاهوال، ويصور التجانس مشهدا آخر وهو قلب الابصار إلى اليمين وإلى الشمال، تنظر من أي ناحية يؤتون كتبهم وإلى أي ناحية يؤخذ بهم، وهكذا بهذا الإيجاز البليغ تصور اللفظتان المتجانستان في هذه الآية، الحركة الداخلية للقلوب، والحركة المرئية للابصار تصورا دقيقا، ولاشك انها حركة النفس الحائرة والقلوب الخائفة المترددة، فهذا القلب يجلي هذه المشاعر بين حيرة وشك ويقين وندم وخوف وامل، فهل من لفظة تؤدي ذلك؟ والله در ابي الحسن إذ جمع كل ذلك بقوله: ((القلوب تتقلب بالخواطر والابصار تتقلب في المناظر))⁽⁴⁾. والله دره حين عد التجانس وجها من وجوه وجوه بلاغة القرآن الكريم المعجزة.

- ومن شواهد جناس المناسبة عند الرماني قوله تعالى: ﴿يَمْحُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾⁽⁵⁾، يقول الرماني: ((فجونس بارباء الصدقة ربا الجاهلية والاصل واحد وهو الزيادة إلا انه جعل بدل تلك الزيادة المذمومة زيادة محمودة))⁽⁶⁾، وقد جاءت الآية في سياق وضع أهم قاعدة من قواعد بناء المجتمع الاسلامي واهم اساس من اساس النظام الاقتصادي لهذا المجتمع، وقد ضمت الآية بهذا النظم البليغ مقابلة بين الربا والصدقات وبين المحق والزيادة، وقد ضم النظم هذه المقابلة دون تحديد الزمن، لتكون قاعدة ثابتة يلمس صدقها وحقيقتها في كل زمان ومكان، كما ينبىء هذا الاطلاق بحصول المحق والزيادة في الدنيا وفي الآخرة،

(1) سورة النور: من 37.

(2) ر / 100.

(3) = لغة القرآن الكريم / 341.

(4) ر / 100.

(5) سورة البقرة: من 276.

(6) ر / 100.

فقوله تعالى: (يمحق الله الربا) أي يذهب بركته في الدنيا وإن كان كثيرا، وقيل: في الآخرة بأن لا يقبل منهم صدقة ولا حج ولا جهاد ولا صلة، أما إرباء الصدقات فهو تنميتها في الدنيا بالبركة واكتثار ثوابها بالتضعيف في الآخرة⁽¹⁾. ولا شك أن التجانس هنا ظهرت وظيفته التي أشرنا إليها من قبل وهي (الإيجاز) فمقابلة محق الربا بإرباء الصدقات تؤذن بحذف مقابلين آخرين والمعنى: ((يمحق الله الربا ويعاقب عليه ويربي الصدقات ويبارك لصاحبها))⁽²⁾، فضلا عما حققه التجانس من جمال في الناحية الصوتية فتقارب الالفاظ خلق انسجاما في النغم تميل إليه النفس وتطرب لسماعه.

ومن خلال ماتقدم تتجلى بلاغة التجانس في القرآن الكريم، إذ لم يكن التجانس فيه مراعاة للالفاظ ومشاكلتها فحسب، بل كانت مراعاة المعاني هي الأمر الأول وجاءت المشكلة مؤدية تلك المعاني ابلغ اداء، ولو كانت المشكلة اللفظية في التجانس هي الأمر المراد أولا، لما عدل القرآن عنها في كثير من المواضع التي يمكن أن يأتي فيها، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾⁽³⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَهُمْ عَذَابُكَ وَإِنْ تَغْفِرَ لَهُمْ فَاِنَّكَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِ﴾⁽⁴⁾.

(1) = الجامع لاحكام القرآن: 362/3.

(2) التحرير والتنوير: 91/3.

(3) سورة يوسف: من 17.

(4) سورة المائدة: 118.

المبحث الرابع

التصريف

لغة:

صرف الشيء عمله في غير وجهه كأنه يصرفه عن وجه إلى وجه، قال تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْأَلْبَتِ﴾⁽¹⁾ أي نبينها في صور مختلفة للموعظة والتبصر، وقال أيضاً: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَكَّرُوا﴾⁽²⁾ أي لم نجعله ضرباً واحداً وإنما على ضروب متعددة، وقوله: ﴿وَتَصْرِيفَ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾⁽³⁾ أي تغييرها وتحويلها، والصرف: التقلب والحيلة، والصرف: التوبة، وصرف الدهر حدثانه ونوائبه⁽⁴⁾. فالتصريف هو التغيير والتقلب من حالة إلى أخرى وهو مصدر (صرف) للمبالغة والكثرة.

التصريف اصطلاحاً:

هو العلم الذي يتناول دراسة احوال البنية التي ليست باعراب وهي طرق اشتقاق الكلمة العربية بالمعنى الواسع والذي يضم أيضاً معرفة معاني الصيغ⁽⁵⁾. وفي ضوء ذلك يشكل التصريف جزءاً مهماً من دراسة بلاغة البناء الصوتي، ذلك ان المنهج القويم في الدراسة اللغوية هو الذي يربط بين فروع علم اللغة، إذ لا يمكن دراسة بنية الكلمة وما يحدث فيها من تغيير وتقلب، وتأثر وتأثير دون دراسة اصواتها ومقاطعها لأن التغييرات التي تتعرض لها بنية الكلمة تنشأ عن تفاعل عناصرها الصوتية في الميدان العلمي والممارسة الكلامية⁽⁶⁾. فالارتباط وثيق بين الصوت والبنية الصرفية، وتسهم القوانين الصوتية في توضيح التغيرات التي تجري في بنية الكلمة من اجل تحقيق الانسجام الصوتي في اللفظ والكلام⁽⁷⁾.

(1) سورة الانعام: من 46.

(2) سورة الاسراء: من 41.

(3) سورة البقرة: من 164.

(4) ل: 189/9 - 190 مادة (صرف).

(5) = الصرف الواضح، عبد الجبار النائلة / 20، المنهج الصوتي للبنية العربية / 24.

(6) = المنهج الصوتي للبنية العربية / 25.

(7) = المصطلح الصوتي عند علماء العربية / 132.

التصريف عند السابقين للرماني:

يركز الكتاب في تناول التصريف قبل الرماني على مايجده عند السابقين من حديث عن التصريف بقسميه اللذين اوردهما الرماني، فالاول يتعلق بالاشتقاق، والثاني بالتكرار، وسيفصل القول فيهما ان شاء الله.

ولاشك ان الحديث عن التصريف لايبعد كثيرا عن الاشتقاق، وقد أكد ذلك ابن جني حيث قال ((ان بين التصريف والاشتقاق نسبا قريبا، واتصالا شديدا،... إلا ان التصريف وسيطه بين النحو واللغة يتجاذبانه، والاشتقاق اقعده في اللغة من التصريف، كما ان التصريف اقرب إلى النحو من الاشتقاق يدلك على ذلك انك لاتكاد تجد كتابا في النحو إلا والتصريف في اخره، والاشتقاق إنما يمر بك في كتب النحو منه الفاظ مشردة لا يكاد يعقد لها باب))⁽¹⁾.

وقد تناول العلماء قديما التصريف والاشتقاق والفوا فيهما بعض كتبهم، ولعل من ابرز الاسباب الداعية إلى التأليف في الاشتقاق في تلك الحقبة انه ((كان من مطاعن الشعوبية في ذلك الوقت، على اللسان العربي اتخاذ العرب اسماء لا اصل لها في لغتهم))⁽²⁾، وقد اجملت بعض المصادر⁽³⁾ ذكر هؤلاء العلماء، لذلك لم يشأ الكتاب الاطالة عما كتب في تلك الحقبة عن التصريف أو الاشتقاق، لاسيما ان ذلك لم يقترن عندهم بموضوع الإعجاز البلاغي.

تحدث الجاحظ عن التكرار، والذي يمثل النوع الثاني من التصريف عند الرماني إذ قال: ((وجملة القول في الترداد، انه ليس فيه حد ينتها إليه، ولا يؤتا على وصفه، وانما ذلك على قدر المستمعين، ومن يحضره من العوام والخواص، وقد راينا الله ﷻ ردد ذكر قصة موسى وهود، وهارون وشعيب، وابراهيم ولوط، وعاد وثمرود، وكذلك ذكر الجنة والنار وامورا كثيرة، لانه خاطب جميع الامم من العرب واصناف العجم، واكثرهم غبي غافل او معاند مشغول الفكر ساهي القلب))⁽⁴⁾.

(1) المنصف: 3/1-4.

(2) اشتقاق الاسماء، للاصمعي / 40.

(3) منها: الاشتقاق لابن دريد، مقدمة المحقق / 28 - 29، اشتقاق الاسماء / 46-52، اشتقاق اسماء الله /

480، المزهر في علوم اللغة وانواعها: 351/1.

(4) البيان والتبيين: 105/1.

وعقد ابن وهب بابا للاشتقاق، تحدث فيه عما يقترب من النوع الاول من التصريف عند الرمانى، يقول ((وهو ما اشتق لبعض الافعال من بعض كما يشتق من الزيادة اسم (زيد) و(زياد) و (مزيد) و(يزيد)، وهو ماخوذ من شقك الثوب أو الخشبة، فيكون كل جزء منهما مناسباً لصاحبه في المادة والصورة))⁽¹⁾.

وتحدث ابن قتيبة عن مثل ذلك فقال ((وقد يكتنف الشيء معان فيشتق لكل معنى منها اسم من اسم ذلك الشيء، كاشتقاقهم من البطن للخميص (مبطن) وللعظيم البطن إذا كان خلقة (بطين) فإذا كان من كثرة الاكل قيل (مبطان) وللمنهوم (بطن) وللعليل البطن (مبطون))⁽²⁾، ويكثر ابن قتيبة من الامثلة للالفاظ التي تعود إلى اصل واحد، ويتحدث عن ذلك في موضع آخر فيقول: ((وكذلك اكثر هذه الحروف إذا انت رجعت إلى اصولها وجدتها من موضع واحد، وفرق بين مصادرها وبين بعض افاعيلها ليكون لكل معنى غير لفظ

الآخر))⁽³⁾، أما عن التكرار فيقول: ((واما تكرار المعنى بلفظين مختلفين فلا شباع المعنى والاتساع في الالفاظ))⁽⁴⁾.

ويذكر قدامة ان من ابواب البلاغة واحسنها ((اشتقاق لفظ من لفظ، كقوله (العذر مع التعذر واجب) و (لا ترى الجاهل إلا مفرطاً أو مفرطاً))⁽⁵⁾، ولا يبتعد ذلك عما اورده الرمانى في باب التجانس أيضاً، ويؤكد قدامة ذلك في موضع آخر إذ يقول: ((وانما يذهبون في هذا الباب إلى المقاربة بين الكلام بما يشبه بعضه بعضاً))⁽⁶⁾، وقد كان حديث قدامة عن السجع والترصيع، ولا شك ان هذا من القرآن بعيد.

وتحدث ابو علي الفارسي عن التصريف إذ قال: ((كلام العرب بعضه ماخوذ من بعض، فقد يكون الاصل واحداً ثم يخالف الابنية))⁽⁷⁾.

(1) البرهان في وجوه البيان / 123.

(2) تأويل مشكل القرآن / 17.

(3) ادب الكاتب / 262.

(4) تأويل مشكل القرآن / 240.

(5) جواهر الالفاظ / 4.

(6) نقد الشعر / 50.

(7) الحجة في علل القراءات السبع : 9/1.

وهكذا لم نجد من بين السابقين للرماني من يطلق مصطلح التصريف على تكرار الموضوع الواحد أو المعنى الواحد بالفاظ مختلفة او تراكيب مختلفة كتكرار قصة موسى في اكثر من سورة.

التصريف في منظور الرماني:

بعد حديثه عن التلاؤم والفواصل والتجانس، يورد الرماني باب التصريف، ولا شك ان هذا التسلسل يدل على منهجية دقيقة مقصودة لاسيما إذا مانظرنا إلى اقتران الاستعارة بالتشبيه عنده وهما من علم البيان.

ان باب التصريف عند الرماني جاء موجزا خاليا من الشواهد القرآنية، كما كان ذلك في التلاؤم والتضمين، ولعل السبب هو السعة التي يمكن ان يكون عليها الحديث في هذه الابواب الثلاثة، فالقران كله متلائم، ولا تخلو كل آية من تضمين، وتصريف المعاني باب واسع لاتحده حدود، لذلك يكتفي الرماني في هذه الابواب الثلاثة بالاشارات الموجزة التي تاتي مفاتيح لابواب واسعة من الكتاب في الإعجاز البلاغي.

اقسام التصريف عنده:

يقسم التصريف عند الرماني على قسمين:

القسم الاول: تصريف المعنى في المعاني المختلفة:

يبدأ الرماني حديثه في هذا القسم بالقول: ((فتصريف المعنى في المعاني كتصريف الاصل في الاشتقاق في المعاني المختلفة، وهو عقدها به على جهة المعاقبة، كتصريف الملك في معاني الصفات، فصرف في معنى مالك وملك، وذو الملكوت، والمليك، وفي معنى التملك، والتمالك، والاملاك، والتملك، والمملوك))⁽¹⁾، كما يذكر تصريفا لمادة اخرى وهي مادة (عرض) ويورد لذلك صيغا مختلفة اشتقت من هذه المادة وكلها بمعنى الظهور⁽²⁾.

فالقسم الاول من التصريف عنده، هو عودة الصيغ المتعددة إلى اصل واحد، يقابل ذلك تعدد هذه المعاني التي صرفت إليها المادة الواحدة ولكنها تتعقد بمعنى واحد يربطها جميعا. وهذا النوع هو الذي يبحثه العلماء تحت موضوع الاشتقاق الذي يقسمونه إلى

(1) ر / 101.

(2) ر / 101.

اشتقاق اكبر واشتقاق اصغر. ولقد اختار الرماني تسمية (التصريف) لتكون شاملة لهذا القسم والقسم الذي يليه وهو ما يتعلق بتكرار القصة الواحدة في القرآن الكريم في اكثر من موضع والذي قال عنه ((تصريف المعنى في الدلالات المختلفة))⁽¹⁾ فضلا عن ان مصطلح التصريف لم يكن غريبا عما اورده الرماني لاسيما في القسم الاول إذ قد عرف هذا المصطلح عند السابقين له لاسيما النحاة.

ويبقى السؤال: ما علاقة القسم الاول من التصريف عنده بالاعجاز البلاغي؟

لقد ادرك الرماني لن التعبير القرآني في نظمه المعجز ضم كثيرا من الالفاظ المشتقة بعضها من بعض، والتي تؤدي في كثير من صيغها المختلفة دلالات متعددة على الرغم من عودتها إلى اصل واحد، ومن هنا كان التصريف وجها من وجوه الإعجاز البلاغي، إذ تحدى الله العرب وهم اهل الفصاحة والبيان ان يأتوا بسورة من مثله، وقد ضم القرآن الكريم الفاظهم التي يتحدثون بها، بكل صيغها واشتقاقاتها المختلفة، ولكن كل صيغة جاءت في موضعها الذي لا يمكن ان تعوض عنها فيه صيغة اخرى، على الرغم من عودة هذه الصيغ إلى اصل واحد في اللغة وادائها معنى واحدا يكون عاما، ولكل منها معنى خاص في موضعها الذي جاءت فيه.

ومن هنا يمكن القول ان الرماني قد فتح بابا واسعا باشارته هذه، يمكن ان يتناول الدارسون فيه كل مادة لغوية واشتقاقاتها المختلفة من (فعل وفاعل واسم فاعل واسم مفعول وصفة مشبهة وصيغة مبالغة وانواع الجموع) وغير ذلك، وتقترن مثل هذه الدراسات الصرفية بالدراسة الدلالية، والكشف عن الدلالات التي تؤديها كل صيغة واشتقاقاتها، لاسيما وانه أشار إلى ان التصريف هو تصريف (المعنى)، ولا شك ان مثل هذه الدراسات تكشف عن جوانب اخرى من الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم.

نتدبر بعد ذلك آيات من الذكر الحكيم، في صيغها المختلفة لنستشف جانبا من هذا الوجه المعجز من اوجه الإعجاز البلاغي.

قال تعالى: ﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ ⁽²⁾

(1) ر / 101.

(2) سورة يونس: من 2.

وقال أيضاً: ﴿أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ (1).

وقال أيضاً: ﴿بَلْ عِصُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِّنْهُمْ فَقَالَ الْكَاذِبُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ (2).

فمادة (عجب) صرفت إلى صيغ ثلاث هي (عجا، عجاب، عجيب)، فلما كان الامر المتعجب منه في سورة ص مما لم تدركه عقولهم التي حجب الضلال عنها نور الهداية والرحمة، جاءت صيغة التعجب مناسبة لدهشتهم من دعوة الرسول ﷺ الذي دعاهم ان يقولوا ويؤمنوا بان (لا اله الا الله) وقد كانت الهتهم متعددة، ولم يالفوا مثل هذا الامر من قبل، فاطلقوا تعجبهم بصيغة (فعال) والتي تدل على غاية التعجب وقوته إذ ان ((فعلاً ابلغ من فعيل واغوى وذلك لأن مدة الالف اطول من مدة الياء وان فتح الفم بالالف اوسع من فتحه بالياء)) (3) فتناسب حركة الفم أيضاً مع ما ارادوا التعبير عنه.

وحين كان الامر المتعجب منه في سورة ق مما قد عرفوه وهو ان الرسل الذين بعثهم الله إلى الامم من قبل كانوا من تلك الامم أيضاً، جاء تعجبهم بصيغة (فعليل) متناسبة في قوته مع تعجبهم بهذا الامر، فالتعجب في آية سورة ص كان اكثر قوة مما في آية سورة ق، يعزز ذلك افتتاح الآية بالاستفهام الانكاري وتاكيده بان واللام والعدول من (عجيب) إلى (عجاب) لأن المشركين يظهرون عجبهم من توحيد الالهة بهذه الصيغة ذلك انهم منغمسون في الشرك، فبالغوا في اظهار ذلك، إذ بين العجيب والعجاب فرق، فاما العجيب فالتعجب يكون مثله واما العجاب فالذي تجاوز حد العجيب (4).

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (5).

وقوله تعالى: ﴿عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (6).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ﴾ (7).

فصيغة (فعليل) تدل على الثبوت (8)، فالتعجب في (عليم) في كل زمان ومكان مع سعة العلم وعظمته المطلقة، وقد جاءت هذه الصيغة مناسبة للسياق الواردة فيه وهو قوله تعالى:

(1) سورة ص: 5.

(2) سورة ق: 2.

(3) معاني الانبياء في العربية / 28.

(4) =: مقاييس اللغة: 243/4 - 244 مادة (عجب).

(5) سورة البقرة: من 29.

(6) سورة الانعام: من 73.

(7) سورة المائدة: من 109.

(8) معاني الانبياء في العربية / 98.

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَنًا فَأَخْبِكُمْ ثُمَّ يُبَيِّنُكُمْ ثُمَّ يُخَيِّكُم ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾⁽¹⁾، ويعمد التعبير القرآني إلى صيغة أخرى وهي (عالم) إذ إن السياق هو حديث عن القدرة العظيمة للخالق وعن يوم القيامة وما يدخل في الغيب الذي لا يعلمه إلا الله ﷻ، قال تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْحَمِيدُ ﴾⁽²⁾. فهذه الصيغة تدل على الدوام والثبوت⁽³⁾، وقد ذكرت هنا لتناسب ذكر يوم القيامة والغيب، ويعدل عن هذه الصيغة إلى أخرى حين يتعلق الأمر بعلمه المطلق الذي جاء على السنة الرسل في يوم القيامة وذلك قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ ﴾⁽⁴⁾، أي أنت وحدك (علام الغيوب) ((تعلمها علما تاما فكيف بما غاب عنا من احوال قومنا... وهذا في موضع قولهم: انت اعلم، لكن هذا احسن ادبا، فانهم محو انفسهم من ديوان العلم بالكلية، لأن كل علم يتلشى إذا نسب إلى علمه ويضمحل مهما قرن بصفته واسمه))⁽⁵⁾، فضلا عن ان صيغة (فعال) - في غير ذات الله تعالى - تدل على الاستمرار والتكرار والمزاولة⁽⁶⁾، وتدل على الكثرة في الصفة إلى حد المبالغة. وهكذا نجد في القرآن الكريم ان تصريف الالفاظ إلى صيغ مختلفة مع وحدة الاصل، يمثل جزءا من الإعجاز اللغوي، والذي لا يحيط بدراسته مبحث أو رسالة أو كتاب.

القسم الثاني: تصريف المعنى في الدلالات المختلفة:

يقول الرمانى: ((أما تصريف المعنى في الدلالات المختلفة فقد جاء في القرآن في غير قصة، منها قصة موسى ﷺ، ذكرت في سورة الاعراف وفي طه والشعراء.... وغيرها لوجوه من الحكمة))⁽⁷⁾.

(1) سورة البقرة: 28-29.

(2) سورة الانعام: 73.

(3) =: معاني الانبية في العربية / 47.

(4) سورة المائدة: 109.

(5) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: 338/6.

(6) =: معاني الانبية في العربية / 109 - 110.

(7) ر / 101 - 102.

وإذا كان القسم الاول يتعلق بمباحث الاشتقاق، فإن هذا القسم يتعلق بالمعاني والتعبير عنها بعبارات متعددة، وقد اختار الرمانى القصص القرآنى مثلاً لذلك، فقد ذكرت القصة في القرآن بعدة أساليب وفي عدة صور ولكنها في كل صورة ثابتة في مكانها متناسبة مع السياق والنظم الواردة فيه، مؤلفة مع الغرض الذى سيقى من اجله السورة، وكان من اسباب ذلك تسليية النبى ﷺ وتثبيت فؤاده لما كان يلقى من الكفار ((فتذكر القصة على النحو الذى يقع له مثله، وبذلك يختلف مساق القصة الواحدة بحسب اختلاف الاحوال، والجميع حق لاشكال في صحته))⁽¹⁾.

ولم يكن الرمانى اول من أشار إلى هذا الامر، فقد سبقه الجاحظ واطلق عليه مصطلح (الترداد)⁽²⁾، وأشار ابن قتيبة إلى ذلك مستخدماً مصطلح (التكرار)⁽³⁾ في حين ان الرمانى عدل عن هذه المصطلحات واثّر مصطلح (التصريف) ولاشك ان لاختيار هذا المصطلح اسباباً منها:

1- ان مصطلح (التصريف) شامل لكلا القسمين اللذين تحدث عنهما الرمانى، فالاول تصريف للمعنى في المعاني المختلفة عن طريق الاشتقاق، والثاني تصريف للمعنى في الفاظ وتراكيب مختلفة، ولفظة (التصريف) لا تختص بتكرار القصة فقط -وان أشار الرمانى إلى ذلك -فكثير من المعاني والموضوعات تاتي في القرآن الكريم بأساليب متنوعة، وكل ذلك من الإعجاز اللغوي. وقد أشار الجاحظ إلى ذلك⁽⁴⁾.

2- ان الرمانى لم يشأ استخدام مصطلح التكرار -وهو يتحدث عن الإعجاز -لما لهذا المصطلح من دلالة على العجز والحشو الذى لا يليق ان يوصف به كلام الله ﷻ.

3- ادرك الرمانى ان ذكر القصة الواحدة في مواضع متعددة ليس تكراراً وانما هو تصريف للمعنى الواحد في صور مختلفة، ولا بد لذلك من اسباب وفوائد، ذكر

(1) الموافقات في اصول الاحكام، للشاطبي: 284/3.

(2) = البيان والتبيين: 105/1.

(3) = تأويل مشكل القرآن/ 240.

(4) = البيان والتبيين: 105/1.

الجاحظ بعضها وكذلك ابن قتيبة كما ذكرنا سابقاً⁽¹⁾، أما الرماني فيذكر فوائد أخرى لذلك، وهي:

أ - ((التصرف في البلاغة من غير نقصان عن أعلى مرتبة))⁽²⁾، فحين كان العرب اصحاب فصاحة وبيان، تحداهم القرآن، ولم يكن ذلك التحدي مما يدخل في دائرة الامور المستحيلة، فكان ايراد القصة الواحدة في مواضع متعددة من القرآن الكريم وبالفاظ وتراكيب مختلفة جزءاً من هذا التحدي، ولكي لايقولوا ان القصة الواحدة جاءت مرة واحدة في القرآن الكريم فليات المسلمون بسورة من مثله⁽³⁾، لذلك انزلها الله في سور متعددة دفعا لحجتهم من كل وجه، ولم تات قصة يوسف عليه السلام إلا في سورة واحدة، حيث جاءت كاملة تثبت عجزهم، وكان النبي ﷺ يقول لهم، ان كان من تلقاء نفسي فافعلوا في قصة يوسف التي لم تتكرر مافعلت في سائر القصص⁽⁴⁾، فقصة يوسف جمعت كاملة متسلسلة متتابعة في سورة يوسف ولم تتكرر، وقد كان فيها دور المرأة التي ظهرت بارزة بطبيعتها وانوثتها الطاغية، فليس من الخير تكرير مايثير الغرائز⁽⁵⁾، فضلا عن الدروس البليغة التي تنوعت وانتشرت في اجزاء القصة من بدايتها حتى نهايتها.

ولم يكن تعدد المواضع التي تذكر فيها القصة الواحدة هو الامر المعجز فحسب، بل كان هذا التعدد من غير نقصان عن أعلى مرتبة من مراتب البلاغة لاسيما وان العرب يعلمون ان من الامور الصعبة ان ينشا الموضوع الواحد باساليب متعددة تكون كلها في البلاغة سواء، فكان ذكر القصة الواحدة باساليب متعددة ابلغ في التحدي، فيه ارخاء العنان للمتحدين⁽⁶⁾.

(1) = ص من هذه الرسالة.

(2) ر / 102.

(3) = البرهان في علوم القرآن: 27/3.

(4) = الإعجاز اللغوي في القصة القرآنية / 128.

(5) = الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، د. محمد محمود حجازي / 324.

(6) = رسالة الرماني تحليل ونقد / 141.

ب- ((تمكين العبرة والموعظة))⁽¹⁾ وهو الهدف من القصص القرآني على نحو عام، إذ تتحدث هذه القصص عن اخبار واحوال الامم السابقة ممن بعث الله اليهم الرسل لدعوتهم، فامن من امن، وضل من ضل، فجاءت هذه القصص تحكي نهاياتهم وعذاب الله لهم جزاء بما فعلوا، ففيها الدروس البليغة والعبر الكثيرة، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾⁽²⁾

ج- ((حل الشبهة في المعجزة))⁽³⁾ وتتعلق هذه الفائدة بالفائدة الاولى، ويوضح الرمانى ذلك، فيقسم الاشياء من حيث المعارضة على قسمين:

الاول: ما لا يدخل تحت الممكن في المعارضة.

الثاني: ما يدخل تحت الممكن.

ويمثل للقسم الاول بالقول: ((كالتحدي بعدد يضرب في عدد فيكون منه خمسة وعشرون غير خمسة في خمسة، وكذلك التحدي في قسمة المقادير انه لا يخلو مقداران من ان يكون احدهما ازيد من الآخر أو انقص أو مساويا، فاذا قال قائل: هاتوا مثل هذه القسمة في غير المقادير، قلنا لا يلزم ذلك لانه لا يدخل تحت الممكن))⁽⁴⁾.

أما القسم الثاني فهو ما يدخل تحت الممكن ويصح ان يدخل في دائرة المعارضة، فلم تكن القصة القرآنية مما لا يدخل تحت الممكن في المعارضة ولو كانت كذلك لما كان ذلك تحديا أو حجاجا، بل كانت -في ذكرها باساليب متعددة ومواقع مختلفة وفي اعلى طبقات البلاغة- مما يدخل تحت الممكن في المعارضة ليكون تحديا والزاما للحجة وارشاء للعنان ليثبت العجز ((لأن الذي قدر على ان ياتي بسورة ال عمران والذي قدر على المائدة هو الذي قدر على الانعام، وهو الله ﷻ الذي يقدر ان ياتي بما شاء من مثل القرآن، فظهور الحجاج على الكفار بان اتى في المعنى الواحد بالدلالات المختلفة فيما هو من البلاغة في اعلى طبقة))⁽⁵⁾.

(1) ر / 102.

(2) سورة يوسف: من 111.

(3) ر / 102.

(4) ر / 102.

(5) ر / 102.

ولو نظرنا إلى ذلك من ناحية أخرى لوجدنا ان من الإعجاز أيضاً ان البيان القرآني لم يجمع ماتكرر من لقطات القصص القرآني في سورة واحدة بل توزعت في سور متعددة لكي ليكون ذلك من دواعي الملل والسامة، ولذلك اثر الرماني لفظة (تصريف) على (تكرار).

واذا كان الرماني قد ذكر ان التحدي بالقران هو من قبيل التحدي بالممكن، ورجح القول بالاعجاز البلاغي، فان ذلك لايتعارض مع قوله بالصرفة، لاسيما وانه حين تحدث عن الصرفة أشار إلى انها مما كان يعتمد عليه بعض اهل العلم، وأشار إلى ان ذلك امر خارج عن العادة، ويمكن ان يكون الرماني من القائلين بالصرفة لأن رؤوس المعتزلة قد قالوا بها فلم يشأ ان يخرج عليهم لذلك ذكرها دون تعليق ونسبها إلى بعض اهل العلم وكأنه يريد التبرا منها⁽¹⁾.

وقد تناول العلماء بعد الرماني هذا النوع من التصريف بالدرس والتفصيل وذكروا لذلك فوائد واسباب كثيرة تدخل في الغالب تحت مذكره الرماني، من ذلك مذكره الزركشي⁽²⁾، والسيوطي⁽³⁾، وغيرهما.

وتناولت بعض الدراسات الحديثة⁽⁴⁾ هذه المسألة وأكدت مذهب إليه الرماني، إذ ((ليس في القصص القرآني ذلك التكرار المطلق الذي يخيل لبعض من يقرأون القرآن، بلا تدقيق ولا امعان))⁽⁵⁾، بل هو تصريف للمعنى في دلالات مختلفة لاغراض شتى تصب في مجال تثبيت العقيدة وترسيخها في افئدة المومنين من خلال عرض قصص الامم السابقة وبيان احوالها.

نقف بعد ذلك عند قصة من قصص القرآن الكريم، نتدبر معانيها ونتأمل في نظمها وتراكيبها المختلفة في بعض المواضع التي ذكرت فيها لنستشف من خلال ذلك جانباً من الإعجاز البلاغي في باب التصريف، ولنقف على الحقيقة، اهي تكرار ام لا؟

(1) = تطور دراسات إعجاز القرآن /272- 273.

(2) = البرهان في علوم القرآن: 26/3.

(3) = الاتقان في علوم القرآن: 98/2.

(4) منها: الإعجاز اللغوي في القصة القرآنية /141، الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم /325 و 385، التعبير القرآني /251، من الاشباه والنظائر في القرآن الكريم، عبد العزيز سيد الاهل /10، المعاني الثانية في الأسلوب القرآني /443، إعجاز القرآن البياني /306.

(5) التصوير الفني في القرآن /132.

قصة شعيب عليه السلام، ذكرت في سورة الاعراف، وسورة هود، وسورة الشعراء، وسورة العنكبوت. وفي سور اخرى اشارات إليها أيضاً، إلا ان الكتاب سيعتمد ماذكر في هذه السور الاربعة.

قال تعالى في سورة الاعراف⁽¹⁾: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَبْقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهِ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَ تَكْثِيرُهُ بَيْنَكُمْ فَارْجِعُوا إِلَيْكُمْ وَأَلْمِزُوا أَلْمِزَاتٍ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٨٥﴾ وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَن ءَامَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَذْكُرُوا إِذْ كُنتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ وَأَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿٨٦﴾ وَإِن كَانَ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ ءَامَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ ﴿٨٧﴾ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَشْعَبُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ ﴿٨٨﴾ قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِن عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ بَخَّنا اللَّهُ مِنْهَا وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ﴿٨٩﴾ وَقَالَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ لَئِن اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَسِرُونَ ﴿٩٠﴾ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَنِينِينَ ﴿٩١﴾ الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَأَن لَّمْ يَغْنَوْا فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ ﴿٩٢﴾ فَنَوَىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَاقَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَتِي رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ ءَامَسَ عَلَى قَوْمٍ كَافِرِينَ ﴿٩٣﴾﴾

وقال تعالى في سورة هود⁽²⁾: ﴿وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُ شُعَيْبًا قَالَ يَبْقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِن إِلَهِ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أُرِيكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ﴿٨٤﴾ وَيَقَوْمِ أَتَوْا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٨٥﴾ يَقِيْتُ اللَّهُ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ ﴿٨٦﴾ قَالُوا يَشْعَبُ أَصْلُوكَ تَأْمُرُكَ أَن نَّتْرَكَ مَا يَعْبُدُ ءَابَاؤُنَا أَوْ أَن نَّفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَئُوْا إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ ﴿٨٧﴾ قَالَ يَبْقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيْنَتٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَنْهُ إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾ وَيَقَوْمِ لَا تَحْمِلُوا سَيِّئَاتِي أَن يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ

(1) 85 - 93.

(2) 84 - 95.

لَوْ طَمَعْتُمْ بَعِيدَ ۞ (٨١) وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ ۞ (٨٢) قَالُوا يَشْعَبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا ۖ وَمَا نَقُولُ وَإِنَّا لَنَرِيكَ فِينَا ضَعِيفًا وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِيزٌ ۞ (٨٣) قَالَ يَنْقُومُ آرْهُطِي ۖ أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَاتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَكُمْ ظَهْرًا ۚ إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ۞ (٨٤) وَيَنْقُومُ أَعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَمِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَذِبٌ ۖ وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ ۞ (٨٥) وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِئَرِهِمْ جَثِيمٌ ۞ (٨٦) كَانَ لَرِغْوَانٍ فِيهَا آلا بَعْدُ الْمَدِينِ كَمَا بَعْدَتْ ثَمُودُ ۞ (٨٧) .

وقال تعالى في سورة الشعراء (١): ﴿ كَذَّبَ أَصْحَابُ الْمِرَاسِيِّ (٨٦) إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا نُنْقِوُ (٨٧) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (٨٨) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا (٨٩) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (٩٠) أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ (٩١) وَزِنُوا بِالْقِسْطِ أَسْفِلَ الْمُزَازِ (٩٢) وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُسْرِدِينَ (٩٣) وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِلَّةَ الْأُولَى (٩٤) قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ (٩٥) وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَإِنْ نَطَّلُكَ لَئِنْ الْكَذِبِينَ (٩٦) فَاسْقِطْ عَلَيْنَا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (٩٧) قَالَ رَبِّي أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (٩٨) فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ الظُّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (٩٩) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ (١٠٠) وَلَئِنْ رَأَيْتَ لَهَوَ الْعِزْرِ الرَّحِيمِ (١٠١) .

وقال تعالى في سورة العنكبوت (٢): ﴿ وَإِلَى مَدِينِكَ أَخَاهُم شُعَيْبًا فَقَالَ يَنْقُومُ أَغْبَدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُسْرِدِينَ (٣) فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَثِيمٌ (٤) .

بعث الله شعيبا إلى اهل مدين ((وهم من سلالة مدين ابن ابراهيم، ومدين تطلق

(1) 176 - 191.

(2) 36 - 37.

على القبيلة وعلى المدينة، وهي التي بقرب معان من طريق الحجاز⁽¹⁾. وكان قوم شعيب اهل كفر بالله وبخس للناس وتطفيف في المكايل والموازين، وكان الله قد وسع لهم في الرزق وبسط لهم في العيش، فبعث اليهم شعيبا يدعوهم لعبادة الخالق ﷻ وترك ماكانوا يعبدون، ويدعوهم إلى العدل في الكيل والميزان ومعاملة الناس، وعدم الافساد في الارض والانتهاء عن الجلوس في الطرقات وصد الناس عن سبيل الله، ويذكرهم بنعم الله تعالى ويحذرهم عقابه، وقد عرف شعيب بانه خطيب الانبياء لفصاحة عبارته وجزالة موعظته⁽²⁾.

وقد ذكرت قصة شعيب في هذه السور، لكننا نجد في كل سورة الفاظا وتراكيب واجزاء حوار تختلف عن الاخرى، فضلا عن الزيادة في بعضها والنقصان في البعض الآخر.

بداية القصة تشابهت في سور ثلاث: الاعراف وهود والعنكبوت، لكنها اختلفت في سورة الشعراء، إذ بدأت بقوله تعالى: ﴿كَذَّبَ أَحْمَدُ لَنِيكَ الْمُرْسَلِينَ﴾⁽³⁾، فلم يقل ههنا: (اخوهم شعيب)، وذلك لانهم نسبوا إلى عبادة الايكة وهي من الشجر الملتف كانوا قد عبدوها، فلم يقل (اخوهم) وانما (إذ قال لهم شعيب) فقطع نسب الاخوة بينهم للمعنى الذي نسبوا إليه وقد امرهم شعيب بايفاء الكيل والميزان كما في السور الاخرى فدل ذلك على انها امة واحدة⁽⁴⁾.

وثمة ملمح آخر يتبع ذلك، ففي السور الثلاث قال شعيب: (ياقوم)، أما في سورة الشعراء فلم يقل ذلك وكأنه تبرأ منهم، وليتناسب ذلك مع وصفهم بالاشراك وتنزيه شعيب عنه.

وفي سورة العنكبوت استخدمت الفاء في (فقال ياقوم) وهي ملائمة للايجاز الذي عرضت فيه القصة.

(1) تفسير القرآن العظيم: 231/2.

(2) م ن: 231/2.

(3) سورة الشعراء: 176.

(4) = تفسير القرآن العظيم: 345/3.

دعاهم شعيب اول دعوته إلى عبادة الله تعالى في السور الثلاث (قال يا قوم اعبدوا الله) أما في سورة الشعراء فقال: (الا تتقون)، وكرر ذلك فقال: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾⁽¹⁾، وقال أيضاً: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِيلَ الْأَوَّلِينَ﴾⁽²⁾، وذلك لأن صفتهم في هذه السورة هي الاشرار، فوجب تكرار الامر بالتقوى، فهم قد عبدوا، ولكنهم اشركوا فدعاهم إلى تقوى الله لأن من شأن التقوى ان تجعلهم يقلعون عن عبادة الايكة.

أما قوله: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ﴾⁽³⁾، فلم يرد في السور الاخرى، وقد ذكر في قصص الانبياء الاخرين كقصة صالح عليه السلام وقصة موسى عليه السلام⁽⁴⁾، فناسب ذكر ذلك في هذه السورة فقط.

وبعد دعوته لهم بعبادة الله، دعاهم بايفاء الكيل والميزان، وهنا نلاحظ اللمحة المعجزة في التركيب القرآني لهذا المعنى، وتعدد أساليب التعبير عن المعنى الواحد، ففي سورة الاعراف: (فاوفوا الكيل والميزان) وفي سورة هود: (اوفوا المكيال والميزان بالقسط) وفي سورة الشعراء: (اوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين وزنوا بالقسطاس المستقيم) والقسطاس هو الميزان.

ففي سورة الاعراف استخدم المصدر (الكيل) وفي سورة هود استخدم (المكيال) وهو على وزن (مفعال) الذي يدل على الاداة أو الآلة⁽⁵⁾، وعدل عن لفظه (الميزان) إلى (القسطاس) في سورة الشعراء، فتعددت التعبيرات عن المعنى الواحد اعجازاً لمن تحداهم القرآن، وكل ما جاء به في اعلى مرتبة من البلاغة، ولا شك ان ماورد في سورة الشعراء يوحي بانهم مع اشراكهم بالغوا بالتطفيف، مما دعاه إلى الامر (اوفوا) والنهي (ولا تكونوا من المخسرين) والامر (وزنوا) والتوكيد على العدل (المستقيم). وثمة ملمح يرتبط بهذا الاختلاف، ذلك انه لما ذكر (الكيل والميزان) قال بعدها (لاتفسدوا في الارض)، ولما ذكر (المكيال والميزان والقسطاس) قال: (لاتعثوا في الارض مفسدين) ويوحى ذلك بتناسب عظيم، فالغش في (المكيال والميزان والقسطاس) اكبر من الغش في (الكيل) الذي يمثل

(1) سورة الشعراء: 180.

(2) سورة الشعراء: 185.

(3) سورة الاعراف: من 86.

(4) = س ن: 73، 105.

(5) = معاني الانبياء في العربية / 126.

عملية الوزن أو تطفيف الشيء الموزون، أما إذا كان الغش ثابتاً في آلة الوزن فيستوجب ذلك النهي عنه بصيغة تناسبه وهي (لاتعثوا في الأرض مفسدين) ومن التناسب أيضاً أن قال بعد ذلك في سورة الاعراف: ﴿ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾⁽¹⁾ ويشتمل ذلك على عموم مامن شأنه أن يؤدي إلى الفساد في الأرض وقال في سورة هود: ﴿يَقِيْتُ اللَّهَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾⁽²⁾ وهو خاص بالربح الحلال من البيع والشراء لأنهم عثوا في الأرض فساداً لاسيما في المكيال والميزان.

ونهاهم في سورة الاعراف عن الجلوس في الطرقات والصد عن سبيل الله، وذكرهم بنعمة الله، ولم يذكر ذلك في السور الثلاث هود والشعراء والعنكبوت.

ومما تعددت الأساليب في التعبير عنه هو التذكير بمن سبقهم من الأمم السابقة وهلاكها، فقال في سورة الاعراف: ﴿وَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾⁽³⁾ وقال في سورة هود: ﴿وَنَقُومُوا لَإِيجْرَمَتِكُمْ شِقَاقَ أَن يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنْكُمْ بِبَعِيدٍ﴾⁽⁴⁾، وقال في سورة الشعراء: ﴿هَٰذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمَعْنَاكَ وَالْأَوَّلِينَ﴾⁽⁵⁾، وههنا تناسب مع الإصرار على الإشراف المتوارث في كل القصص ومع حال مشركي مشركي قريش، وفي ذلك تسلية وتثبيت للنبي ﷺ لاسيما وأنه خوطب في بدايتها بقوله تعالى: ﴿لَكَ يَبْعُ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُّؤْمِنِينَ﴾⁽⁶⁾، وتبين القصة في سورتي الاعراف وهود أن طائفة منهم قد امننت بشعيب وطائفة لم تؤمن وفي ذلك أيضاً تثبيت للنبي ﷺ وبيان لحال الأمم السابقة والرسول الآخرين.

ومما يلحظ أيضاً أن التعبير القرآني استخدم في سورة الاعراف (فاصبروا) على سبيل التهديد والوعيد، أما في سورة هود فقال (ارتقبوا)، فكان ذلك دقة في التناسب لاسيما أن الترقب هو لعذاب المشركين، أما الصبر فهو للحكم بين الطائفتين من الله تعالى (وهو خير الحاكمين)، وزاد في سورة هود تهديداً آخر فقال: (ويا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل) ولم يذكر كل ذلك في سورة الشعراء.

(1) سورة الاعراف: من 85.

(2) سورة هود: من 86.

(3) سورة الاعراف: من 86.

(4) سورة هود: 89.

(5) سورة الشعراء: من 185.

(6) س ن: 3.

وفي حوارهم لشعيب نجد روعة التناسب أيضاً، ففي سورة الاعراف وصفهم التعبير القرآني بالتكبر: (قال الملا الذين استكبروا من قومه) وتناسب ذلك مع قولهم الذي يوحى بهذا التكبر: (لنخرجنك يا شعيب والذين امنوا معك)، بهذا التوكيد وهذه القوة التي تدل على الاصرار على الفعل، أما في سورة هود فكان قولهم من سبيل المحاجة والمعاندة بعد نفاد حججهم ورؤية البراهين وصدقها فقالوا: (يا شعيب مانفقه كثيراً مما تقول وانا لنراك فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك)، فقوة قولهم هنا لم تكن بقوة ماذكر في سورة الاعراف بل القوة هنا لشعيب ورهطه، ودليل ذلك قوله: (اعملوا على مكانتكم اني عامل)، وقد امر النبي ﷺ ان يقول ذلك أيضاً⁽¹⁾، ودليل ضعفهم انهم هناك قالوا (لنخرجنك) وهنا قالوا (لولا رهطك)، وناسب تلك القوة التي اوحى بها التعبير القرآني ان يقول لهم شعيب في سورة الاعراف (فاصبروا) وفي سورة هود (فارتقبوا) وفي ذلك مايوحى بهذه القوة وثبات الموقف.

أما مقاله شعيب في حوارهم في سورة الشعراء فجاء مناسباً لما وجهوه إليه إذ قالوا: (إنما انت من المسحرين)، (وان نظنك لمن الكاذبين)، (ان كنت من الصادقين)، فلم يقل لهم (فاصبروا) أو (ارتقبوا) وانما قال: (ربي اعلم بما تعملون) ذلك ان السحر والكذب والصدق هي من الامور المعنوية التي قد لاتظهر حقيقتها، وانما العالم بها وبكل لما كانوا يعملون ويتهمون، هو الله ﷻ، فضلا عن ان ذكر هذه الاتهامات لشعيب وصبره عليهم، وعذابهم بعد ذلك، هو تثبيت للنبي ﷺ وتذكير لمشركي قريش بعاقبة ماكانوا يتهمون النبي ﷺ به من السحر والكذب والجنون وغير ذلك، ونصل إلى هلاك قوم شعيب، ففي سورة الاعراف ياتي العذاب مباشرة لانهم قالوا لمن امن به: ﴿لَئِنْ أَتَيْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَّخَسِرُونَ﴾ (2) فعرض التعبير القرآني عذابهم دون مقدمة لفظية، في حين ان المقدمة في سورة هود هي قوله تعالى: (ولما جاء امرنا) وفي سورة الشعراء (فكذبوا).

أما التناسب في ذلك، فانه لما توقعوا الخسارة لاتباع شعيب، لم يكن لعذابهم مقدمة لفظية، لأن التعبير القرآني اراد ان يظهر فساد قولهم وبيان الطرف الخاسر منهم، لذلك قال بعد ذلك: ﴿الَّذِينَ كَذَبُواْ شُعَيْبًا كَانُواْ هُمُ الْخَاسِرِينَ﴾ (3) ويتناسب ذلك أيضاً مع قوله تعالى:

(1) = سورة هود: 121.

(2) سورة الاعراف: من 91.

(3) س ن: من 92.

﴿وَمَنْ حَقَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾⁽¹⁾ أما قوله تعالى في سورة هود: ﴿وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا نَجِيِّيًّا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا﴾⁽²⁾ فتناسب مع التهديد والوعيد الذي جاء على لسان شعيب في قوله: ﴿وَيَقُولُوا أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَاجِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَذِبٌ وَأَرْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ﴾⁽³⁾ فضلا عن ان قوله تعالى: (ولما جاء امرنا) يتناسب مع ما ذكر في هذه السورة في قصة نوح⁽⁴⁾ ، وقصة هود⁽⁵⁾، وقصة صالح⁽⁶⁾، وقصة لوط⁽⁷⁾.

أما في سورة الشعراء فكانت المقدمة اللفظية لعذابهم قوله تعالى (فكذبوه) ويتناسب ذلك مع السياق الذي عرض اتهامهم لشعيب بالكذب وعدم الصدق وغير ذلك، فاختر التعبير القرآني (الكذب) صفة لهم ولفعلهم، فضلا عن سرعة العذاب الذي توحى به الفاء المتكررة

(فكذبوه فاخذهم) مما يناسب تحذيرهم له ولصدقهم في قولهم: (فاسقط علينا كسفا من السماء ان كنت من الصادقين).

أما عذابهم فيذكره التعبير القرآني في سور ثلاث تختلف صيغة ولا تختلف مضمونا، بل تكمل احداهن الاخرى، فقد جعل الله عقوبتهم ان اصابهم حر عظيم مدة سبعة ايام لا يكتفهم منه شيء ثم اقبلت اليهم سحابة اظلتهم فجعلوا ينطلقون إليها يستظلون بظلها من الحر، فلما اجتمعوا تحتها ارسل الله تعالى اليهم منها شررا من نار، ولها ووهجا عظيما، ورجفت بهم الارض، وجاءتهم صيحة عظيمة ازهقت ارواحهم⁽⁸⁾، فتوزع هذا العذاب على السور الثلاث، قال تعالى: ﴿فَأَخَذْتَهُمُ الرِّجْفَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَنِينًا﴾⁽⁹⁾، وقال: ﴿وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَنِينًا﴾⁽¹⁰⁾، وقال: ﴿فَأَخَذَهُمُ الْعَذَابُ يَوْمَ الظُّلَّةِ﴾⁽¹¹⁾،

(1) س ن: 9.

(2) سورة هود: من 94.

(3) سورة هود: 93.

(4) س ن: 40.

(5) س ن: 58.

(6) س ن: 66.

(7) س ن: 82.

(8) = تفسير القرآن العظيم: 346/3.

(9) سورة الاعراف: 91.

(10) سورة هود: من 94.

(11) سورة الشعراء: من 189.

واللمحة المعجزة في التناسب لهذا التوزيع الدقيق هي ان التعبير القرآني ذكر في كل سياق مايناسبه، ففي سورة الاعراف لما قالوا: (لنخرجنك يا شعيب والذين امنوا معك من قريتنا) ناسب ان يذكر فيها عذابهم بالرجفة، إذ رجفت بهم الارض التي ظلموا بها وارادوا اخراج نبيهم منها.

وفي سورة هود لما اساءوا الادب في مقالتهن: (اصلاتك تامرک)؟ على سبيل التهكم والسخرية، جاءت الصيحة فاسكتتهن واخمدتهن.

وفي سورة الشعراء لما قالوا: (فاسقط علينا كسفا من السماء) اخبر انه اخذهم (عذاب يوم الظلة) وكل ذلك من الاسرار الدقيقة⁽¹⁾، وقد اجتمع عليهم كل ذلك.

ومن الدقائق في التعبيرات التي صورت عذابهم، الافراد والجمع في لفظ (الدار)، ففي سورة الاعراف حين ذكر الرجفة قال: (فاصبحوا في دارهم) وفي سورة هود حين ذكر الصيحة قال: (فاصبحوا في ديارهم) فافرد في الاولى، وجمع في الثانية ((لأن الصيحة كانت من السماء، فبلوغها اكثر وابلغ من الزلزلة، فاتصل كل واحد بما هو لائق به))⁽²⁾، فضلا عن ان في افراد الدار مع الرجفة إحياء بالقوة والقدرة العظيمة لله ﷻ، فالصورة تجلي عذاب القوم وكانهم في بقعة دار واحدة، زلزلتها من الامور اليسيرة على الله ﷻ، وكذلك الصيحة وشمولها لكل ديارهم، فيه دلالة على القدرة العظيمة.

وثمة ملمح آخر في (اخذتهم) وفي (اخذت الذين ظلموا) فالاولى بالضمير (هم) والاخرى بذكرهم بصفة (الظلم)، ذلك ان الصيحة لما كانت عامة شاملة فانها عذاب لهؤلاء فقط، وليس لكل من سمعها، ولذلك سبقها ذكر نجاة شعيب والذين امنوا معه، أما الرجفة فكانت عذابا لهم بالبقعة التي اجتمعوا عليها حينئذ وكذلك (عذاب يوم الظلة)، لذلك لم يذكر التعبير القرآني نجاة شعيب والذين امنوا معه لأن العذاب مما لايقع إلا على هؤلاء المشركين.

وهكذا تعرض القصة ولا نجد في ذلك تكرارا، بل هي حلقات ومشاهد تتوزع بدقة وتناسب معجز على السور، وفي ذلك تسلية للرسول ﷺ وتشبث في تبليغ رسالته لما كان يلقي من محاربة المشركين، ويتناسب ماورد من ذكر للقصص في سورة الاعراف مع قوله

(1) = تفسير القرآن العظيم: 232/2، 458.

(2) اسرار التكرار في القرآن، للكرماني 85/ و 109.

تعالى في بداية السورة: ﴿ كَتَبَ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (1)، وقال في سورة هود: ﴿ وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (2)، وهو الغرض الآخر من هذه القصص، الذكرى للمؤمنين، إذ يعرض التعبير القرآني فيها عواقب أعمال الكافرين من الامم السابقة، فقد عرض في قصة شعيب عاقبة الكفر، وعاقبة غش الكيل والميزان، وعاقبة بخس الناس أشياءهم، وعاقبة الفساد في الأرض، وعاقبة الصد عن سبيل الله، وعاقبة تكذيب المرسلين، وعاقبة نسيان كتاب الله واتخاذهم ظهرياً، وعاقبة عدم الارتداع بالإنذار بالعذاب، فضلاً عن أن عرض أشراك الأقوام الأخرى في تلك القصص يتناسب وحال أشراك مشركي قريش وحال الرسول ﷺ في دعوته لهم.

لذلك يمكن القول أن الرماني كان مصيباً في تسمية ذلك (تصريفاً) وليس (تكراراً) لأن المعنى قد صرف في دلالات مختلفة تفصح كل منها في موضعها عن قصد معين، وتتناسب مع ماوردت فيه من سياق لفظي وحالي، وفي ذلك إعجاز لايقبل الجدل والمعارضة، ذلك أن القصة الواحدة في ذكرها في أكثر من موضع جاءت في أعلى مرتبة من البلاغة، وهذا ما اراد الرماني الإشارة إليه في (التصريف) بوصفه وجهاً من وجوه الإعجاز البلاغي.

(1) سورة الاعراف: 2.

(2) سورة هود: 120.

الخاتمة

الحمد لله الذي من علينا باكمال مسيرة الكتاب حتى خاتمته.

وبعد:

فقد خلس الكتاب إلى مجموعة نتائج نحاول ايجازها فيما ياتي:

- اكد التمهيد على دقة اختيار الرمانى لرسالته عنوان (النكت) إذ دلت اللفظة على المسائل الدقيقة المستخرجة بدقة وامعان وايجاز دون فضول، والتي تغرس في النفس غرسا بما تحققه من تاثير وبما لها من صفات، فهي التي يتجلى فيها جانب من البلاغة القرآنية المعجزة.
- تبين للبحث ان البيان عند الرمانى يختلف عما هو عليه عند سابقيه من حيث الغاية، إذ لم يقتصر عنده على مجرد الفهم والافهام، وانما اشترط تقبل النفس له ووصوله اليها دون تعقيد أو غموض، وقد فرق الرمانى بين الدلالة والبيان من حيث سرعة الادراك وهو بذلك يؤكد على الوضوح وعدم التعقيد فضلا عن تاكيدته على الاثر النفسي للكلام.
- كشف الكتاب عن ان الرمانى اول من قسم الكلام من حيث البيان على ثلاثة اقسام (قبيح ومتوسط وحسن) وافرد قسما خاصا لكلام الله تعالى، لان القرآن كله غاية في حسن البيان، وهو مرتبة لا تبلغها المراتب الاخرى، وقد وصفها الرمانى بانها تجمع اسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان وتتقبله النفس تقبل البرد وحتى ياتي على مقدار الحاجة فيما حقه من المرتبة.
- بدا للبحث ان الرمانى اول من ادخل الدلالة في بحث البيان، وجعلها مرتكزا وركنا من اركان الكتاب البلاغى لاسيما في (التضمن والتصريف) وكذلك فيما تناوله من المعاني الثواني في قسم (البيان).
- كان للرمانى - كغيره من العلماء - اشارات واضحة (لنظم) لاسيما في مبحث البيان والتضمن وفي مواضع اخرى، إلا انه كان يعنى بالجانب التطبيقي اكثر من

الجانب النظري، وقد أسهمت هذه الاشارات مع غيرها في تمهيد الطريق للرجاني ليكون صاحب نظرية النظم.

● اتصفت تعريفات الرماني - في الغالب - بالدقة والشمولية والتأكيد على جانب الايضاح والاثار النفسي، والربط بين اللفظ والمعنى، فضلا عن الإيجاز الدقيق في تلك التعريفات.

● كان الرماني في نكته ذا منهج واضح المعالم ورصين، يبدأ بوضع تعريف - أو أكثر - ثم بيان الاقسام، ثم تخصيص الحديث عن جزء أو واحد من الاقسام تمهيدا للوصول إلى الغاية وهي الحديث عن الإعجاز، ولاشك ان هذه الخطوات هي الاساس في المنهج التعليمي للرماني من اجل اصال الفكرة المقصودة مسندة بالادلة والشواهد والتصوير الذي من شأنه تقريب الفكرة وتوضيحها فضلا عن الدقة والربط بين ادق التفاصيل.

● تبين من خلال الكتاب ان الرماني ذو اثر كبير فيمن جاء بعده من البلاغيين، سواء من ذكر اسم الرماني عند نقله عنه أو من لم يذكره، وكان ذلك من دلائل اهمية تراثه البلاغي.

● تعددت تعريفاته للإيجاز لتؤكد امرين: الاول الوفاء بالمعنى بدقائه وخصوصياته، والثاني الاقتصاد في اللفظ.

● اكد الرماني في الإيجاز على الغموض الفني وعده اساسا في جمال الاسلوب والمعنى موضحا ماثيره ذلك من اثر في النفس.

● لاتكمن بلاغة الحذف في الاختصار فقط كما كان ذائعا عند السابقين للرماني، وانما فيما يثيره الحذف من خيال واسع يحركه الاحساس والشعور اللذان يتسع مجالهما حسب الاثر النفسي للنص المتضمن للحذف، وهو ماكشف عنه الرماني واكد عليه.

● كشف الكتاب عن علاقة التضمين بإيجاز القصر عند الرماني من خلال تحليل الشواهد، إذ يدل نظمها على معنى، ويوميء بثن وثالث.... وذلك جزء من الإعجاز البلاغي.

- بدا للبحث الترابط الوثيق بين الاقسام العشرة لاسيما التصريف والتضمين وايجاز القصر، والتضمين والبيان، والتلاؤم والفواصل، والمبالغة والاستعارة، والتجانس والتصريف، مما يجلى وحدة البلاغة باقسامها المتعددة التي اوردها الرمانى.
- استوفى الرمانى حديثه عن الإيجاز والاطناب، وقد جمعهما في باب واحد لغرض الإيجاز، ولأن منهجه في النكت يقوم - في الغالب - على تناول الفن البلاغى وضده وما يتعلق بهما، فضلاً عن ان ذلك الجمع تعبير عن رايه في بلاغة كل منهما في موضعه، ويعبر هذا الجمع عن قدرته على اجمال الحديث وجمع اطرافه مع اظهار اسرار البلاغة فيه وقوتها.
- وجد الكتاب ان الرمانى اول من اطلق مصطلح (التضمين) على المعاني الثانية في القرآن الكريم، واول من جمع اشتاتة إذ كان شذرات تنتثر هنا وهناك في كتب السابقين تحت عنوانات كثيرة، فجمعها الرمانى بعنوان واحد وحدد مفهوم الفكرة على نحو موجز، وبهذا يكون هو اول من ادخل مصطلح التضمين بهذا المعنى إلى البلاغة العربية.
- اكد الكتاب من خلال تحليل بعض الشواهد القرآنية على علاقة التضمين بالفنون البلاغية الاخرى واحتوائه لها لاسيما التي لها علاقة وثيقة بفكرة المعاني الثانية.
- بدا للبحث من خلال استقراء مصطلح المبالغة ودلالاته عند السابقين للرمانى انه اول من تعرض للمبالغة في القرآن بوصفها وجهاً من وجوه الإعجاز البلاغى، لاسيما ان السابقين لم يخوضوا بالقول في المبالغة وانواعها وطرقها في القرآن الكريم، بل اكتفوا بالامثلة الشعرية ودارت اراؤهم المختلفة حول شواهد متكررة من الشعر.
- ظهر اثر الاعتزال في بعض صفحات النكت لاسيما في (المبالغة) بضربها الثانى والثالث، وقد حاول الكتاب اظهار ذلك وبيانه، وايراد بعض اقوال المفسرين من اهل السنة في تلك الشواهد القرآنية.
- ضمت اقسام المبالغة عنده موضوعات متعددة، ولعل من اسباب هذا التنوع والذي نجده أيضاً في التضمين والتصريف والبيان والاستعارة هو عدم استقرار المصطلحات البلاغية في ذلك العصر، وعدم وجود التقسيمات الاخرى التي استقر

عليها حال البلاغة بعد ذلك، والسبب الآخر هو الإيجاز الذي اعتمده الرمانى في نكته.

- كشف الكتاب عن اسبقية الرمانى في تعريف التشبيه إذ لم نجد عند سابقه من فعل ذلك، على الرغم من اسهابهم في الحديث عن معنى التشبيه وفروعه واقسامه.
- اكد الكتاب صدق ما ذهب اليه الرمانى ودقته، وذلك في تاييده على الاثر النفسى فى التشبيه وكذلك التاكيد على المعنى، فلم يكن التشبيه - والاساليب الاخرى - فى القرآن هدفا يقصد اليه دون ان يتبع المعنى ويكون جزءا اساسيا تتوقف عليه دلالة الآية، فضلا عما يحققه التعبير عن المعقول بالمحسوس من اثر نفسى.
- اكد الكتاب على اقتران بلاغة التشبيه بالنظم من خلال ما ذكره الرمانى وذلك لانه ادرك ان بلاغة التشبيه قرينة قدرته على تصوير المعنى، وهو ما اكده الرمانى فى (حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة وصحة الدلالة).
- كشف الكتاب عن اسبقية الرمانى فى الربط بين التوضيح وعناصر الحس فى التشبيه وان كانت فكرة التقديم الحسى فى التشبيه موجودة عند بعض سابقه، لكنهم لم يربطوا بين التوضيح وهذه العناصر وما يؤديه ذلك من اثر نفسى.
- ايد الكتاب - بموضوعية - نظرة الرمانى إلى حسن التشبيه من خلال قوة ظهور المشبه به وكثرة تكراره والفه وقربه من النفوس، لذلك قسم الرمانى التشبيه بحسب مستويات الادراك فى حين ان الاخرين ربطوا ابتدال التشبيه بكثرة التكرار و اشاروا إلى ان التشبيهات المستمدة من الاشياء الواضحة القريية تشبيهات مبتذلة، اما التشبيهات النادرة والغريبة فهي البديعة الحسنة، واكد الكتاب ان ذلك لايسرى على التشبيهات القرآنية، ففيها من الالف والقرب بمقدار ما فيها من القوة والتاثير والحسن.
- اكد الكتاب - من خلال الجانب التحليلي - على ان التشبيه القرآنى نوع من الخطاب الوجدانى غير المباشر، له تاثيره الكبير فيما يهدف التعبير الوصول اليه، لاسيما ان المعانى التى تفيض بها الاحداث والصور اغزر وابين واقوى تاثيرا فى النفس.
- كشف الكتاب عن اسبقية الرمانى فى تجلية خصائص التشبيهات القرآنية من خلال تعليقاته على الشواهد، ومن هذه الخصائص:

أ- اختيار الالفاظ الدقيقة المعبرة الموحية، والتي كان لها - في النظم - اثر كبير في تحقيق الجانب الوظيفي للتشبيه.

ب- التلاؤم والتناسب في الصور التشبيهية لاسيما في تشبيه الشيء الواحد بأكثر من مشبه به كما في تشبيه اعمال الكافرين بالسراب وبالرماد، فضلا عن الدقة في تلك التشبيهات.

ج- لم تكن الصورة التشبيهية في القرآن مقيدة ببيئة معينة وعصر معين، بل هي مطلقة تتكرر في كل زمان ومكان.

د- تميزت التشبيهات القرآنية بدقة بالوصف لزيادة الوضوح في الصورة، إذ نجد الصلة وثيقة بين الطرفين مثلما في تشبيه الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها بالحمار الذي يحمل اسفارا.

● تبين للبحث دقة تعريف الرمانى للاستعارة بخلاف ماوجه اليه من انتقادات من الجرجاني والرازي والعلوي، إذ حاول الكتاب تجلية حقيقة مضمون التعريف، وليس ذلك إلا محاولة.

● كان الرمانى دقيقا في انتقاء شواهد الاستعارة، والتي وجد الكتاب انها تتوزع على المدركات الحسية والعقلية، وقد استطاع الكتاب تقسيمها بحسب انواع الحس، فضلا عن الصورة الشعورية.

● كشف الكتاب عن اسبقية الرمانى في الاشارة إلى خصائص الاستعارة القرآنية، ولعل من ابرز تلك الخصائص:

أ - الإيجاز: وقد اكد عليه الرمانى في اكثر من موضع خلال تحليله للشواهد.

ب- المبالغة: إذ اشار الرمانى اليها في مواضع عديدة، وهي عنده ليست مجردة وانما هي للتوضيح واستقصاء الصفة وانطباع الصورة في المخيلة وتحقيق هدف الصورة الاستعارية.

ج- التأثير: ويتمثل ذلك بالاثار النفسي الذي اكد عليه الرمانى دائما، فهو اول من بين الابرار النفسي للاستعارة وعده عنصرا من عناصر بلاغتها وجمالها، لا بد من وجوده فيها والا كان التعبير بالحقيقة أولى.

د - التصوير والتمثيل: أشار إليه الرماني أيضاً، ففي الاستعارة تتحرك المعاني محسوسة قريبة من النفس فتحقق الغاية التي من أجلها كانت الاستعارة.

هـ- الجودة: وهي قدرة الاستعارة على أن تظهر الصورة جديدة في الأبصار والأذهان، وقد أصبحت وسيلة إثراء لمفردات اللغة، وفي إشارته إلى الجودة يفتح الرماني باب معجم الاستعارة، وهي إشارة تدل على دقته في استقصاء اللفظ القرآني والتمييز بين ما هو حقيقة وما هو مجاز.

و- الإبانة: وهي الغرض الأساس والميزة الأولى التي ذكرها الرماني لاسيما في تعريفه للاستعارة وأكد عليها في مواضع عديدة.

ز- التشخيص: ويتمثل في استعارة المحسوس للمعقول، وهو ما تميزت به الاستعارة القرآنية، وتشترك جميع الحواس في إدراك معطيات الاستعارة الجمالية (لفظاً ومعنى) فيتحقق التأثير والتأثر من خلال رؤية أو إدراك المعقول محسوساً يتحرك.

● أكد الكتاب ومن خلال الشواهد القرآنية أن جزءاً مما ذكره الرماني من قواعد في التلاؤم والتناظر - لا سيما ما يتعلق بالقرب والبعد في المخارج - لا يشكل قاعدة عامة ولا ينطبق على التعبير القرآني، مما يجلي جانباً من الإعجاز البلاغي بهذا التلاؤم الخارق للقواعد والقوانين البشرية.

● أكد الرماني على الأثر النفسي للتلاؤم بوصفه وجهاً من وجوه الإعجاز البلاغي، وكشف عن بعض وسائل هذا التأثير وهي اللسان والسمع والذوق أو الإدراك والطبق، فضلاً عن إدراكه للدلالة الإيحائية للالفاظ وموسيقاها، والدقة في اختيار الفاظ التعبير القرآني مع التأكيد على المعنى بقوله: (حسن الصورة وطريق الدلالة).

● بدا للبحث أن الرماني هو أول من فرق بين الفاصلة والسجع، وأول من جعل مصطلح (الفواصل) يختص بأواخر آيات القرآن الكريم، وأبعد السجع عن ذلك، إذ لم يجد الكتاب من بين السابقين للرماني من فرق بين الفواصل والاسجاع أو قصر مصطلح الفواصل على أواخر الآيات.

- كشف الكتاب عن اسبقية الرمانى في تقسيم الفواصل إلى قسمين، واسبقية تسميتها (متجانسة ومتقاربة)، إذ لم نجد عند السابقين له شيئاً من ذلك، كما انه ادرك أهمية الفاصلة المنفردة - وإن لم يتحدث عنها - وذلك من خلال تاكيده على ارتباط الفواصل بالمعاني وانها تابعة لها، ولذلك يعدل التعبير القرآني عن رعاية الفاصلة في كثير من الآيات.
- على الرغم من حديث السابقين للرمانى عن التجانس إلا أنهم اغفلوا التأكيد على بعض الجوانب المهمة والتي لم يغفلها الرمانى، من ذلك (عدم التكلف) في التجانس، إذ ان قصد المماثلة اللفظية دون مراعاة مدى تأديتها المعاني هو مما يعيب التجنيس، ومنها أيضاً (روعة المعاني وسموها) ومنها (فصاحة الالفاظ المتجانسة) فإذا خلا التجانس من ذلك تدنى مستوى النظم وضعف في اداء وظيفته الدلالية والجمالية، وقد ادرك الرمانى ذلك فجاء حده للتجانس جامعاً لكل هذه الامور المهمة.
- كشف الكتاب عن اسبقية الرمانى في اطلاق تسمية (المزاوجة والمناسبة) على انواع من التجانس كانت معروفة عند السابقين له دون تسمية، كما اكد الرمانى على وظائف التجانس الدلالية والجمالية وكذلك الإيجاز، وما تؤديه هذه الوظائف من اثر في النفس.
- لم يكن حديث الرمانى عن الجنس شاملاً لكل الانواع، وانما اختص بالاشارة إلى الجنس المشتق، وكأنه اراد القول من خلال هذه الاشارة إلى ان كل تجانس في القرآن الكريم يعد جزءاً من هذا الوجه المعجز من وجوه الإعجاز البلاغى، ولا شك ان التجانس الذي اشار اليه الرمانى قد عرف عند البلاغيين فيما بعد بالمشكلة.
- فتح الرمانى باباً جديداً للبحث باشارته إلى القسم الاول من التصريف وairاده ضمن وجه من وجوه الإعجاز البلاغى لاسيما إذا ما اقترنت دراسته في القرآن الكريم بالدراسات الدلالية، إذ ان تصريف الالفاظ إلى صيغ مختلفة مع اتحاد الاصل في القرآن الكريم يمثل جزءاً من الإعجاز اللغوي والذي لا يحيط بدراسته بمبحث أو رسالة أو كتاب.

● كشف الكتاب عن دقة اطلاق الرمانى مصطلح (التصريف) على تكرار القصة الواحدة في مواضع مختلفة في القرآن الكريم، ومن دوافع ذلك: الشمول والتنزيه وأن ذلك ليس تكراراً، فضلاً عن الفوائد التي ذكرها في نكته، وقد اثبت الكتاب دقة الرمانى في ذلك من خلال تحليل قصة شعيب في اربعة سور من السور التي وردت فيها، وقد حاول الكتاب من خلال ذلك تجلية بعض خصائص الاسلوب القرآنى في القصة القرآنية، من ذلك اختلاف النظم وتعدد الاغراض مع اتحاد المعنى الذي يعرض في القصة القرآنية.

والحمد لله من قبل ومن بعد.

المصادر والمراجع

أولاً. الكتب

1. الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، د. نصر حامد أبو زيد، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت - ط1، 1982م.
2. اتحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين، للعلامة السيد محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى (ت 1205هـ)، دار الفكر، د. م، د. ت.
3. الالتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، المكتبة الثقافية - بيروت، 1973م.
4. أثر القرآن في تطور النقد العربي، إلى آخر القرن الرابع الهجري، د. محمد زغول سلام، دار المعارف بمصر، د. ت.
5. أثر النحاة في الكتاب البلاغي، د. عبد القادر حسين، دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة - د. ت.
6. أدب الكاتب، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت 276هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة - مصر - ط4، 1963م.
7. اسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، علق حواشيه احمد مصطفى المراغي بك، مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ط1، 1948م.
8. أسرار التكرار في القرآن، تاج القراء محمد بن حمزة الكرمانلي (ت 505هـ)، دراسة وتحقيق عبد القادر احمد عطا، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، 1983م.
9. الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية، د. مجيد عبد الحميد ناجي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.
10. الأشباه والنظائر في النحو، جلال الدين السيوطي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، ط2، 1359هـ - 1940م.
11. الاشتقاق، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد (ت 321هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي بمصر - مطبعة السنة المحمدية، 1958م.
12. اشتقاق أسماء الله، لأبي القاسم عبد الرحمن بن اسحاق الزجاجي (ت 337هـ)، تحقيق د. عبد الحسين مبارك، مطبعة النعمان - النجف -، 1974م.
13. اشتقاق الاسماء، لابي سعيد عبد الملك بن قريب الاصمعي (ت 216هـ)، تحقيق د. رمضان عبد التواب - و - د. صلاح الدين الهادي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، 1980م.
14. الأصوات اللغوية، د. ابراهيم أنيس، مكتبة الانجلو المصرية، ط5، 1975م.

15. الإعجاز البلاغي - دراسة تحليلية لتراث اهل العلم، د. محمد ابر موسى، مكتبة وهبة - مصر -، ط1، 1984م.
16. الإعجاز البياني للقرآن ومسانل ابن الازرق، د. عائشة عبد الرحمن، دار المعارف بمصر، د. ت.
17. الإعجاز الفني في القرآن، د. عمر السلامي، مؤسسات عبد الكريم عبد الله-تونس، 1980م.
18. إعجاز القرآن، لأبي بكر محمد بن الطيب الباقلائي (ت403هـ)، تحقيق السيد احمد صقر، دار المعارف بمصر، ط3، د. ت.
19. إعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق، د. حفي محمد شرف، مطابع الاهرام التجارية، د. م، 1970م.
20. إعجاز القرآن - في دراسة كاشفة لأسرار البلاغة ومعاييرها، عبد الكريم الخطيب، دار الفكر العربي - مصر -، ط1، 1964م.
21. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي - بيروت -، د. ت.
22. الإعجاز اللغوي في القصة القرآنية، د. محمود السيد حسن مصطفى، مؤسسة شباب الجامعة - الاسكندرية، ط1، 1981م.
23. أعلام في النحو العربي، د. مهدي المخزومي، منشورات دار الجاحظ، د. م، 1980م.
24. الإمتاع والمؤانسة، لابي حيان التوحيدي (ت414هـ)، تصحيح وضبط احمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية - بيروت -، د. ت.
25. الأمثال في القرآن الكريم، د. محمد جابر الفياض، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد، ط1، 1988م.
26. الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، الإمام احمد بن منير الاسكندري (ت709هـ)، (بذيل كشاف الزمخشري)، إنتشارات افتاب - طهران -، د. ت.
27. أنوار الربيع في انواع البديع، للسيد علي صدر الدين بن معصوم المدني (ت1120هـ)، تحقيق شاکر هادي شكر، مكتبة العرفان - كربلاء-، ط1، 1968م.
28. الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني (ت734هـ)، شرح وتعليق د. محمد عبد المنعم خفاجي، منشورات دار الكتاب اللبناني، ط3، 1971م.
29. الكتاب اللغوي عند العرب - مع دراسة لقضية التأثير والتأثر -، د. احمد مختار عمر، دار المعارف - القاهرة -، 1971م.

30. البخلاء، لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت255هـ)، المكتبة الثقافية - بيروت، ط2، 1978م.
31. بدائع الفوائد، لأبى بكر الدمشقي المشتهر بابن قيم الجوزية (ت751هـ)، عني بتصحيحه ادارة الطباعة المنيرية، دار الكتاب العربي - بيروت -، د. ت.
32. البديع في البديع في نقد الشعر، أسامة بن علي بن منذ (ت584هـ)، تحقيق عبد علي مهنا، دار الكتب العلمية - بيروت -، ط1، 1987م.
33. البديع في ضوء اساليب القرآن، د. عبدالفتاح لاشين، دار المعارف بمصر، ط1، 1979م.
34. البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، تحقيق محمد ابر الفضل ابراهيم، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط2، د. ت.
35. البرهان في وجوه البيان، لأبى الحسين بن وهب الكاتب (ت272هـ)، تحقيق د. احمد مطلوب، و د. خديجة الحديثي، ط1، 1967م.
36. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين بن يعقوب الفيروز ابادي (ت817هـ)، تحقيق محمد علي النجار، لجنة احياء التراث - القاهرة -، 1965م.
37. البصائر والذخائر، لأبى حيان التوحيدي، تحقيق د. ابراهيم الكيلاني، مكتبة اطلس ومطبعة الانشاء - دمشق-، د. ت.
38. البلاغة، لأبى العباس محمد بن يزيد المبرد (ت286هـ)، تحقيق وتقديم د. رمضان عبد التواب، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة -، 1985م.
39. البلاغة تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف، دارالمعارف - القاهرة -، ط6، د. ت.
40. البلاغة العربية تأصيل وتجديد، د. مصطفى الصاوي الجويني، منشأة المعارف بالاسكندرية، 1985م.
41. البلاغة العربية في ثوبها الجديد ، (علم البيان)، بكرى شيخ أمين، دار العلم للملايين - بيروت -، ط1، 1982م.
42. البلاغة عند السكاكي ، د. احمد مطلوب، منشورات مكتبة النهضة - بغداد -، ط1، 1964م.
43. البلاغة فنونها وأفنانها ، د. فضل حسن عباس، دار الفرقان للنشر والتوزيع - الاردن، ط1، 1987م.
44. بلاغة القرآن بين الفن والتاريخ، د. فتحي احمد عامر، منشأة المعارف بالاسكندرية، د. ت.
45. بلاغة القرآن في آثار القاضي، عبد الجبار وأثره في الدراسات البلاغية، د. عبد الفتاح لاشين، دار الفكر العربي، مطبعة دار القرآن - مصر -، د. ت.

46. البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، د. محمد أبو موسى، دار الفكر العربي، د. م، د. ت.
47. بلاغة الكلمة والجملة والجميل، د. منير سلطان، منشأة المعارف بالاسكندرية، د. ت.
48. بيان إعجاز القرآن، لابي سليمان محمد بن ابراهيم الخطابي (ت 388هـ)، (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق محمد خلف الله احمد، و د. محمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط3، د. ت.
49. البيان العربي، د. بدوي طبانة، دار الثقافة - بيروت -، 1986م.
50. البيان والتبيين، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الخانجي بالقاهرة، ط3، د. ت.
51. تاج العروس، للإمام محمد مرتضى الزبيدي، دار ليبيا للنشر والتوزيع - بنغازي -، مطابع دار صادر - بيروت-، 1966م.
52. تاج اللغة وصحاح العربية، اسماعيل بن حماد الجوهري (ت 393هـ)، تحقيق احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت -، ط2، 1979م.
53. تاريخ النقد الادبي عند العرب، د. احسان عباس، دار الثقافة - بيروت -، ط2، 1978م.
54. تأويل مشكل القرآن، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرحه ونشره السيد احمد صقر، دار الكتب العلمية - بيروت -، ط3، 1981م.
55. التبيان في البيان، محمد بن عبد الله الطيبي (ت 743هـ)، تحقيق د. توفيق الفيل، وعبد اللطيف لطف الله، مطبعة ذات السلاسل - الكويت -، ط1، 1986م.
56. تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، لابن ابي الاصبع المصري (ت 654هـ)، تحقيق د. حنفي محمد شرف، لجنة احياء التراث الاسلامي-القاهرة-، 1963م.
57. التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، دار الجماهير للنشر والتوزيع، د. ت.
58. الترغيب والترهيب - من الحديث الشريف -، للامام زكي الدين عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت 656هـ)، ضبط احاديثه وعلق عليه مصطفى محمد عمارة، دار الحديث - القاهرة -، 1987م.
59. التشبيهات القرآنية والبيئة العربية، د. واجدة الاطرقي، منشورات وزارة الثقافة والفنون - العراق -، 1978م.
60. التصوير البياني، د. حنفي محمد شرف، مكتبة الشباب - القاهرة -، ط2، 1972م.

61. التصوير البياني - دراسة تحليلية لمسائل البيان -، د. محمد ابر موسى، مكتبة وهبة - القاهرة - ط2، 1980م.
62. التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، د. م، د. ت.
63. تطور دراسات إعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية، د. عمر الملاحوش، مطبعة الامة، د. م، 1972م.
64. التعبير البياني -رؤية بلاغية نقدية-، د. شفيع السيد، مكتبة الشباب -مصر-، 1977م.
65. التعبير القرآني، د. فاضل صالح السامرائي، دار الكتب للطباعة والنشر - جامعة بغداد -، 1987م.
66. التعريفات، لإبي الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني المعروف بالسيد الشريف (ت816هـ)، دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد -، د. ت.
67. تفسير الجلالين، جلال الدين محمد بن احمد المحلي، جلال الدين السيوطي، قدم له وعلق عليه العلامة محمد كريم بن سعيد الراجح، مكتبة النهضة - بغداد -، ط4، 1987م.
68. تفسير غريب القرآن، لإبي محمد عبد الله بن قتيبة، تحقيق السيد احمد صقر، دار الكتب العلمية - بيروت -، 1978م.
69. تفسير القرآن العظيم، للإمام اسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت774هـ)، دار المعرفة - بيروت -، 1983م.
70. التفسير القيم، للإمام ابن قيم الجوزية، جمعه محمد اويس الندوي، حققه محمد حامد الفقي، لجنة احياء التراث العربي - بيروت -، 1948م.
71. التفسير الكبير، المسمى بـ(البحر المحيط)، اثير الدين ابي عبد الله بن حيان الاندلسي الشهير بابي حيان، (ت754هـ)، مكتبة ومطابع النصر الحديثة - الرياض-، د. ت.
72. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، للإمام فخر الدين الرازي (ت606هـ)، دار الكتب العلمية - طهران -، ط2، د. ت.
73. تلخيص البيان في مجازات القرآن، للشريف الرضي (ت406هـ)، تحقيق محمد عبد الغني حسن، دار احياء الكتب العربية - البابي الحلبي - القاهرة -، ط1، 1955م.
74. التلخيص في علوم البلاغة، للإمام الخطيب القزويني، ضبطه وشرحه الاستاذ عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي - بيروت -، د. ت.
75. تنزيه القرآن عن المطاعن، للقاضي عماد الدين ابي الحسن عبد الجبار بن احمد (ت415هـ)، دار النهضة الحديثة - بيروت -، د. ت.

76. الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، ضياء الدين بن الاثير (ت637هـ)، تحقيق مصطفى جواد - جميل سعيد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1956م.
77. الجامع لاحكام القرآن، لابي عبد الله محمد بن احمد الانصاري القرطبي (ت671هـ)، عن طبعة دار الكتب المصرية - دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، د. م، 1967م.
78. الجدول في اعراب القرآن وصرفه وبيانه مع فوائد نحوية هامة، محمود صافي، انتشارات مدين - مطبعة النهضة - قم -، ط1، 1991م.
79. جرس الالفاظ ودلالاتها في الكتاب البلاغي والنقدي عند العرب، د. ماهر مهدي هلال، دار الرشيد للنشر، 1980م.
80. الجمان في تشبيهات القرآن، لابي القاسم محمد بن الحسين بن نايقا البغدادي (ت485هـ)، تحقيق عدنان محمد زرزور، ومحمد رضوان الداية، المطبعة العصرية بالكويت، ط1، 1968م.
81. الجنى الداني في حروف المعاني، للحسن بن القاسم المرادي (ت749هـ)، تحقيق طه محسن، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، 1976م.
82. جواهر الالفاظ، لابي الفرج قدامة بن جعفر البغدادي (ت337هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية - بيروت-، ط1، 1979م.
83. حاشية الصبان على شرح الاشموني على الفية بن مالك، دار احياء الكتب العلمية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ت.
84. الحجة في علل القراءات السبع، لابي علي الحسن بن احمد الفارسي (ت377هـ)، تحقيق علي النجدي ناصف، وعبد الفتاح لاشين، وعبد الحليم النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1983م.
85. حسن التوصل إلى صناعة الترسل، شهاب الدين محمود الحلبي (ت725هـ)، تحقيق ودراسة اكرم عثمان يوسف، دار الرشيد للنشر، 1980م.
86. حلية المحاضرة، محمد بن الحسن الحاتمي (ت388هـ)، تحقيق هلال ناجي، دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر - بيروت -، 1978م.
87. الحيوان، لابي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي - بيروت -، ط3، 1969م.
88. الخصائص، لابي الفتح عثمان بن جني (ت392هـ)، تحقيق محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة -، ط2، 1952م.
89. دلالات الإعجاز، للشيوخ عبد القاهر الجرجاني، تحقيق د: محمد رضوان الداية، د. فايز الداية، مكتبة سعد الدين - دمشق -، ط2، 1987 م.

90. دلالة الالفاظ، د. ابراهيم انيس، مكتبة الانجلو المصرية - مطبعة لجنة البيان العربي، ط2، 1963م.
91. ديوان أبي نؤاس برواية الصولي، تحقيق د. بهجت عبد الغفور الحديثي، دار الرسالة للطباعة - بغداد -، 1980م.
92. ديوان امرؤ القيس، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر، 1964م.
93. ديوان اوس بن حجر، تحقيق وشرح د. محمد يوسف نجم، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1960م.
94. ديوان حسان بن ثابت الانصاري، ضبط وتصحيح عبد الرحمن البرقوقي، دار الاندلس للطباعة والنشر - بيروت - 1966م.
95. ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق د. نعمان محمد امين طه، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 1987م.
96. ديوان ذي الرمة، شرح الامام ابي نصر احمد بن حاتم الباهلي، رواية الامام ابي العباس ثعلب، حققه وقدم له د. عبد القوس ابو صالح، مطبعة طربين - دمشق -، 1972م.
97. ديوان طرفة بن العبد، دار صادر للطباعة والنشر - بيروت -، 1961م.
98. ديوان عمر بن ابي ربيعة المخزومي، تحقيق علي مكي، دار الفكر للجمع ودار الراي العام، د. م، د. ت.
99. ديوان عنتره، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الاسلامي، د. م، 1964م.
100. ديوان الفرزدق، تحقيق كرم البستاني، دار صادر - بيروت -، 1966م.
101. ديوان النابغة الذبياني، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر، 1977م.
102. رسائل الجاحظ، لابي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط1، 1979م.
103. الرسالة الشافية، للشيخ عبد القاهر الجرجاني، (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق محمد خلف الله احمد، ود. محمد زغول سلام، دار المعارف بمصر، ط3، د. ت.
104. الرسالة العذراء، لابراهيم بن المدبر (ت279هـ)، تحقيق د. زكي مبارك، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط1، 1931م.
105. الرسالة الموضحة في ذكر سرقات ابي الطيب المتنبي وساقط شعره، لابي علي محمد بن الحسن الحاتمي الكاتب، تحقيق د. محمد يوسف نجم، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر - بيروت -، 1965م.

106. الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، د.مازن المبارك، مطبعة جامعة دمشق، 1963م.
107. سر الفصاحة، لابي محمد عبد الله بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي (ت466هـ)، صححه وعلق عليه عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد علي صبيح واولاده - مصر -، 1953م.
108. الشامل - معجم في علوم اللغة العربية ومصطلحاتها، محمد سعيد اسير وبلال جنيدي، دار العودة - بيروت -، ط1، 1981م.
109. شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك، بهاء الدين عبد الله بن عقيل الهمداني (ت769هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث - القاهرة -، 1980م.
110. شرح الابيات المشككة الإعراب، للحسن بن أسد الفارقي (ت487هـ)، والمنسوب خطأ للرماني بعنوان (توجيه اعراب ابيات ملغزة الاعراب)، تحقيق سعيد الافغاني، مطبعة الجامعة السورية، 1958م.
111. شرح الاصول الخمسة، لقاضي القضاة عبد الجبار بن احمد، تعليق الامام احمد بن الحسين بن ابي هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة -، ط1، 1965م.
112. شرح ديوان جرير، ضبط وشرح ايليا الحاوي، دار الكتاب اللبناني، ط1، 1982م.
113. شرح الصولي لديوان ابي تمام، تحقيق خلف رشيد نعمان، وزارة الاعلام، د. م، ط1، د.ت.
114. شرح عقود الجمان في علم المعاني والبيان، جلال الدين السيوطي، د.ن، القاهرة، 1939م.
115. شعر خفاف بن ندبة السلمي، جمع وتحقيق د. نوري حمودي القيسي، مطبعة المعارف - بغداد -، 1967م.
116. شعر زياد الاعجم، جمع وتحقيق ودراسة د. يوسف حسين بكار، دار المسيرة، د. م، ط1، 1983م.
117. شعر النابغة الجعدي، تحقيق عبد العزيز رباح، المكتب الاسلامي بدمشق، ط1، 1964م.
118. شعر النعمان بن بشير الانصاري، حققه وقدم له د. يحيى الجبوري، مطبعة المعارف - بغداد -، ط1، 1986م.
119. شعر النمر بن تولب، صنعة د. نوري حمودي القيسي، مطبعة المعارف - بغداد -، د.ت. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، للامام ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية - بيروت -، ط1، 1987م.
120. الصحابي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، لابن فارس (ت395هـ)، حققه وقدم له مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر - بيروت -، 1964م.

- 121.صبح الاعشى في صناعة الانشا، لابي العباس احمد بن علي القلقشندي(ت821هـ)، مصورة عن الطبعة الاميرية - المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر -القاهرة -، د. ت. صحيح البخاري، لابي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري (ت256هـ)، مطبوعات محمد علي صنيح واولاده - مصر-، د. ت.
- 122.الصرف الواضح، عبد الجبار علوان النائلة، وزارة التعليم العالي والكتاب العلمي-بغداد، 1988م.
- 123.صفوة التفاسير، تأليف محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم -بيروت-، ط2، 1981م.
- 124.الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي، د. جابر احمد عصفور، دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة -، 1974م.
- 125.الطراز المتضمن لاسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي (ت745هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت -، د. ت.
- 126.عروس الافراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي (ت773هـ)، (ضمن شروح التلخيص)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه - مصر -، د. ت.
- 127.علم البيان، د. عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية - بيروت -، 1974م.
- 128.علم اللغة العام، فردينان دي سوسير، ترجمة د. يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، 1985م.
- 129.العمدة في محاسن الشعر وآدابه، لابي علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت463هـ)، تحقيق محمد محني الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي بالقاهرة، ط1، 1934م.
- 130.عيار الشعر، محمد بن احمد بن طباطبا العلوي (ت322هـ)، تحقيق وتعليق د. طه الحاجري، د. محمد زغول سلام، المكتبة التجارية الكبرى - القاهرة -، 1956م.
- 131.العين، لابي عبد الرحمن الخليل بن احمد الفراهيدي (ت175هـ)، تحقيق د. مهدي المخزومي و د. ابراهيم السامرائي، دار الرشيد للنشر، 1980م.
- 132.الفاصلة في القرآن، د. محمد الحناوي، دار عمار - عمان-، ط2، 1986م.
- 133.الفروق اللغوية، لابي هلال العسكري، ضبط وتحقيق حسام الدين القنسي، دار الكتب العلمية - بيروت-، د. ت.
- 134.فكرة إعجاز القرآن منذ البعثة النبوية حتى عصرنا الحاضر، د. نعيم الحمصي، مؤسسة الرسالة - بيروت -، ط2، 1980م.
- 135.فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، د. فتحي احمد عامر، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية - القاهرة -، 1975م.

136. فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، د. رجاء عيد، منشأة المعارف بالاسكندرية، 1979م.
137. فن الاستعارة، دراسة تحليلية في البلاغة والنقد، د. احمد عبد السيد الصاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب - الاسكندرية -، 1979م.
138. فن التقطيع الشعري، د. صفاء خلوصي، د. ن، بيروت -، ط3، 1966م.
139. فن القول، د. أمين الخولي، دار الفكر العربي - القاهرة -، 1947م.
140. الفهرست، لابن النديم (ت438هـ)، مكتبة خياط - روائع التراث العربي - بيروت -، 1964م.
141. في ظلال القرآن، سيد قطب، دار احياء التراث العربي -بيروت-، ط7، 1971م.
142. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، دار الجيل - بيروت -، د. ت.
143. القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، د. عبد العال سالم مكرم، مؤسسة علي جراح - الكويت -، ط2، 1978م.
144. قواعد الشعر، لابي العباس احمد بن يحيى ثعلب (ت291هـ)، تحقيق وتقديم د. رمضان عبد التواب، دار المعرفة - القاهرة -، ط1، 1966م.
145. الكامل، لابي العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر - القاهرة -، د. ت.
146. كتاب البديع، تصنيف عبد الله بن المعتز (ت296هـ)، تعليق المقدمة والفهارس اغناطيوس كراتشكوفسكي، دار المسيرة - بيروت -، ط3، 1402 هـ - 1982م.
147. كتاب سيويه، لابي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت180هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب - بيروت -، د. ت.
148. كتاب شجرة اليقين وتخليق نور سيد المرسلين وبيان حال الخلائق يوم الدين ، لابي الحسن الاشعري (ت330هـ)، تحقيق وترجمة إلى الاسبانية وفهارس، د. كونشي كاستيلو، المعهد الاسباني العربي للثقافة - مدريد -، 1978م.
149. كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر) ، لابي هلال العسكري (ت395هـ)، تحقيق د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية - بيروت -، ط2، 1409 هـ - 1989م.
150. كتاب معاني الحروف، لابي الحسن علي بن عيسى الزماني (ت384هـ)، تحقيق عبد الفتاح اسماعيل شلبي، دار الشروق، د. م، ط3، 1404 هـ - 1984م.
151. كتاب النقائض، ابو عبيدة معمر بن المثنى البصري (ت210هـ)، باعثناء المستشرق الانكليزي بيفان، اعادت طبعه بالافويت، مكتبة المثنى - بغداد -، د. ت.
152. كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي الفاروقي التهانوي كلكتة، د. ن، 1833.

- 153.الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل في وجوه التأويل ، لابي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت538هـ)، انتشارات افتاب - طهران -، د. ت.
- 154.الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لابي البقاء الحسيني الكفوي (ت1094هـ)، اعداد د. عدنان درويش، ومحمد المصري، احياء التراث العربي - دمشق - ، 1975م.
- 155.لباب النقول في اسباب النزول، جلال الدين السيوطي، دار احياء العلوم - بيروت -، ط4، 1403هـ - 1983م.
- 156.لسان العرب، لابي الفضل محمد بن منظور الافريقي المصري (ت711هـ)، دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر، 1374هـ - 1955م.
- 157.لغة القرآن الكريم، د. عبد الجليل عبد الرحيم، مكتبة الرسالة الحديثة - عمان -، ط1، 1401هـ - 1981م.
- 158.اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع، لابي الحسن الاشعري، نشر الأب ريتشرد يوسف مكارتي اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية - بيروت -، 1952م.
- 159.ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، لابي العباس محمد بن يزيد المبرد، تقديم عبد العزيز الميمني الراجكوتي الاثري، المطبعة السلفية ومكتبتها -القاهرة-، 1350هـ - 1931م.
- 160.المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الاثير، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - القاهرة -، 1358هـ - 1939م.
- 161.مجاز القرآن، لابي عبيدة معمر بن المثنى، عارضه باصوله وعلق عليه د. محمد فؤاد سزكين، الناشر محمد سامي أمين الخانجي - مصر -، ط1، 1954م.
- 162.المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابي محمد عبد الحق بن عطية الاندلسي (ت541هـ)، تحقيق وتعليق عبد الله بن ابراهيم الانصاري و عبد العال السيد ابراهيم، قطر - الدوحة -، د. ن، ط1، 1409هـ - 1988م.
- 163.محيط المحيط، بطرس البستاني، نسخة طبق الاصل نقلا عن طبعة 1870، الناشر مكتبة لبنان - بيروت -، د. ت.
- 164.المرشد إلى فهم اشعار العرب وصناعتها، د. عبد الله الطيب المجنوب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر -، ط1، 1374هـ - 1955م.
- 165.المزهر في علوم اللغة وانواعها، جلال الدين السيوطي، شرحه وضبطه وعلق حواشيه - محمد احمد جاد المولى و علي محمد البجاوي، دار الجيل ودار الفكر للطباعة والنشر - بيروت -، د. ت.

166. المستصفي من علم الاصول، للامام ابي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، المطبعة الاميرية - بولاق -، ط1، 1322هـ - 1913م.
167. المستقصى في امثال العرب، جار الله الزمخشري، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد - الدكن - الهند، 1381هـ - 1962م.
168. المشاهد في القرآن الكريم، دراسة تحليلية وصفية، د. حامد صادق قنيبي، مكتبة المنار - الزرقاء - الاردن -، ط1، 1984م.
169. مشاهد القيامة في القرآن، سيد قطب، دار الكتاب الاسلامي - ايران -، د. ت.
170. المصباح في علم المعاني والبيان والبيد، بدر الدين بن مالك الاندلسي (ت686هـ)، المطبعة الخيرية، د. م، ط1، د. ت.
171. المصطلح الصوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللغة المعاصر، د. عبد القادر مرعي خليل، منشورات جامعة مؤتة، ط1، 1413هـ - 1993م.
172. معاني الابنية في العربية، د. فاضل صالح السامرائي، ساعدت جامعة بغداد على نشره، ط1، 1401هـ - 1981م.
173. المعاني الثائية في الاسلوب القرآني، د. فتحي احمد عامر، منشأة المعارف بالاسكندرية، 1976م.
174. المعاني في ضوء اساليب القرآن، د. عبد الفتاح لاشين، دار المعارف، د. م، ط3، 1978م.
175. معاني القرآن، لابي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت207هـ)، عالم الكتب - بيروت -، ط2، 1980م.
176. معترك الاقران في إعجاز القرآن، جلال الدين السيوطي، ضبطه وصححه وكتب فهارسه احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت -، ط1، 1408هـ - 1988م.
177. معجم الادباء، ياقوت الحموي (ت626هـ)، دار المستشرق - بيروت -، د. ت.
178. المعجم الادبي، جبر عبد النور، دار العلم للملايين - بيروت -، ط1، 1979م.
179. معجم البلاغة العربية، بدوي طبانة، منشورات جامعة طرابلس، ط1، 1397هـ - 1977م.
180. معجم المصطلحات البلاغية، د. احمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1406هـ - 1986م.
181. معجم المصطلحات العربية في اللغة والادب، مجدي وهبة - كامل المهندس، مكتبة لبنان، د. م، د. ت.
182. معيار العلم في فن المنطق، لابي حامد الغزالي، دار الاندلس للطباعة والنشر - بيروت -، ط2، 1978م.

183. **المغني في ابواب التوحيد والعدل**، للقاضي عبد الجبار بن احمد، تقويم د. امين الخولي، مطبعة دار الكتب، د. م، ط1، 1380 هـ - 1960 م.
184. **مفتاح العلوم**، لابي يعقوب السكاكي (ت626هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر، ط1، 1356 هـ - 1937 م.
185. **المفردات في غريب القرآن**، للحسين بن محمد المعروف بالزاغب الاصبهاني (ت502هـ)، اعده للنشر واشرف على الطبع د. محمد احمد خلف الله، مكتبة الانجلو المصرية، د. ت.
186. **مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين**، لابي الحسن الاشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية - القاهرة -، ط1، 1369 هـ - 1950 م.
187. **مقاييس اللغة**، لابي الحسين احمد بن فارس، دار الفكر للطباعة والنشر، د. م، 1399 هـ - 1979 م.
188. **المقتضب**، لابي العباس المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب بيروت، د. ت.
189. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، مطبعة لجنة البيان العربي، د. م، ط1، 1382 هـ - 1962 م.
190. **من اساليب البيان في القرآن**، محمد علي ابو حمدة، مكتبة الرسالة الحديثة - عمان -، ط1، 1403 هـ - 1983 م.
191. **من اسرار التعبير القرآني**، د. محمد ابو موسى، دار الفكر العربي، د. م، 1396 هـ - 1976 م.
192. **من الاشباه والنظائر في القرآن الكريم**، عبد العزيز سيد الأهل، المجلس الاعلى للشؤون الاسلامية - القاهرة -، 1400 هـ - 1980 م.
193. **من بلاغة القرآن**، د. احمد احمد بدوي، مكتبة نهضة مصر -، ط3، د. ت.
194. **المنصف**، شرح الامام ابي الفتح عثمان بن جني (ت392هـ) النحوي لكتاب التصريف للمازني، تحقيق ابراهيم مصطفى، وعبد الله امين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده - مصر -، ط1، 1373 هـ - 1954 م.
195. **منهاج البلغاء وسراج الادباء**، لابي الحسن حازم القرطاجني (ت684هـ)، تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الكتب الشرقية - تونس -، 1966 م.
196. **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان اعجازه**، مصطفى الصاوي الجويني، دار المعارف بمصر، د. ت.
197. **المنهج الصوتي للبنية العربية**، د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة - بيروت -، 1400 هـ - 1980 م.

198. من وحي القرآن، د. ابراهيم السامرائي، مؤسسة المطبوعات العربية - بيروت -، ط1، 1401هـ - 1981م.
199. الموازنة بين شعر ابي تمام والبحري، لابي القاسم الحسن بن بشر الامدي (ت370هـ)، تحقيق السيد احمد صقر، دار المعارف بمصر - القاهرة -، د. ت.
200. الموافقات في اصول الاحكام، لابي اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المعروف بالشاطبي (ت790هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح واولاده بمصر، مطبعة المدني - القاهرة -، 1969م.
201. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين بن تغري بردي الاتاكي (ت874هـ)، طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب، دار الثقافة والارشاد القومي - المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر، د. ت.
202. النحو العربي نقد وبناء، د. ابراهيم السامرائي، دار الصادق - مطابع معتوق اخوان - بيروت-، د. ت.
203. نحو القرآن، د. احمد عبد الستار الجواري، مطبعة المجمع العلمي العراقي - بغداد -، 1394هـ - 1974م.
204. النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف بمصر، ط4، د. ت.
205. نزهة الالباء في طبقات الادباء، لابي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد بن الانباري (ت577هـ)، تحقيق د. ابراهيم السامرائي، مكتبة المنار - الاردن - الزرقاء -، ط3، 1405هـ - 1985م.
206. نضرة الاغريض في نصرة القريض، للمظفر بن الفضل العلوي (ت656هـ)، تحقيق د. نهى عارف الحسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1396هـ - 1976م.
207. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين ابي الحسن ابراهيم بن عمر البقاعي (ت885هـ)، مكتبة ابن تيمية - القاهرة -، 1389هـ - 1969م.
208. نقد الشعر، قدامة بن جعفر الكاتب البغادي (ت237هـ)، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي بمصر والمثنى ببغداد، 1963م.
209. النكت في إعجاز القرآن، لابي الحسن علي بن عيسى الرمانى، (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق محمد خلف الله احمد و د. محمد زغول سلام، دار المعارف بمصر، ط3، د. ت.
210. نهاية الارب في فنون الادب، شهاب الدين احمد بن عبد الوهاب النويري (ت733هـ)، نسخة مصورة عن دار الكتب، المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر - القاهرة -، د. ت.

- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، للامام فخر الدين الرازي، تحقيق د. ابراهيم السامرائي و محمد بركات حمدي، دار الفكر للنشر والتوزيع - عمان -، 1985م.
211. الوافي، معجم وسيط للغة العربية، للشيخ عبد الله البستاني، مكتبة لبنان-بيروت-، 1980م.
212. وجوه من الإعجاز الموسيقي في القرآن، د. محيي الدين رمضان، دار الفرقان للنشر - عمان -، ط1، 1402هـ - 1982م.
213. الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، د. محمد محمود حجازي، دار الكتب الحديثة - مطبعة المدني - القاهرة -، ط1، 1390هـ - 1970م.
214. وحي القلم - مصطفى صادق الرافعي، ضبطه وصححه وعلق حواشيه محمد سعيد العريان، المكتبة التجارية الكبرى - مطبعة الاستقامة بالقاهرة، ط7، د. ت.
215. وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان، لابي العباس شمس الدين احمد بن ابي بكر بن خلكان (ت681هـ)، تحقيق د. احسان عباس، دار الثقافة - بيروت-، 1970م.

ثانياً. البحوث المنشورة في الكتب الجامعية والدوريات:

1. أقوال العلماء في التضمن، للشيخ حسين والي، مجلة مجمع اللغة العربية - القاهرة -، دور الانعقاد الاول، 1934م.
2. التضمن ونياية بعض الحروف عن بعض، للشيخ ابراهيم حمروش، مجلة مجمع اللغة العربية - القاهرة -، دور الانعقاد الاول، 1934م.
3. الجرس والايقاع في تعبير القرآن، د. كاصد ياسر الزيدي، مجلة آداب الرافدين، عدد9، 1978م.
4. الحروف والاصوات العربية في مباحث القدماء والمحدثين، د. هادي نهر، مجلة آداب المستنصرية، عدد 8، 1984م.
5. رسالة الرماني (النكت في إعجاز القرآن) تحليل ونقد، د. فضل حسن عباس، مجلة دراسات (الشريعة والقانون)، الجامعة الاردنية - عمان -، المجلد 16، العدد 10، 1989م.
6. في سورة الملك - دراسة بلاغية -، د. احمد فتحي رمضان، مجلة آداب الرافدين، العدد24، 1992م.
7. نظرة جديدة في دلالة الكلمة القرآنية، د. عبد الصبور شاهين، بحوث في اللغة والآداب، اشراف د. سهام الفريخ، مكتبة المعلا - الكويت -، ط1، 1408هـ - 1987م.
8. (هن عوادي يوسف) لابي تمام الطائي، دراسة بلاغية في متنها الشعري، د. احمد فتحي رمضان / مجلة آداب الرافدين، العدد 22، 1991م.

ثالثاً. الرسائل الجامعية

1. أساليب المجاز في القرآن الكريم، احمد حمد محسن الجبوري، رسالة دكتوراه، مقدمة لكلية الآداب - جامعة بغداد - باشراف د. احمد مطلوب، 1989.
2. الاستعارة في القرآن الكريم، احمد فتحي رمضان، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب - جامعة الموصل - باشراف د. جليل رشيد فالح، 1408هـ - 1988م.
3. الاسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، محمد كريم الكوازي، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الآداب - جامعة بغداد - باشراف د. ماهر مهدي هلال، 1410هـ - 1990م.
4. الإيجاز في القرآن الكريم، احمد حمد محسن الجبوري، رسالة ماجستير، مقدمة لكلية الآداب - جامعة بغداد - باشراف د. عمر الملا حويش، 1983.
5. الكناية في القرآن الكريم، احمد فتحي رمضان، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية الآداب - جامعة الموصل - باشراف د. مناهل فخر الدين فليح، 1415هـ - 1995م.