ERCİYES AKADEMİ, 2025, 39(1), 127-151
https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1559600

جماليات المحسنات البديعية المعنوية في سورة الرعد «دراسة بلاغية»

Raid Durdu KARA MUSTAFA [a]

الملخص

تهدف الدراسة إلى تقديم إطلالة عامة عن نشوء وتطور علم البديع ومحسناته المعنوية، ويتجلى هدفها أيضاً من خلال تسليطها الضوء على ما تحويه سورة الرعد من كنوز أدبية فيها. وأما أهمية الدراسة فهي إبراز موضوعات وجماليات المحسنات المعنوية في سورة الرعد، وما تضفيه من سحر وجمال وذوق رفيع على المعنى. وفي الحديث عن إشكالية الدراسة فلقد حاولت الدراسة الإجابة عن السؤال التالي: هل يعتبر التحسين المعنوي تحسيناً عرضياً (أي: قاصراً على الزينة والزخرف للألفاظ) أم أنه تحسين ذاتي (أي: يتعلق بجمال المعنى وتوضيحه بأسلوب بليغ ومؤثر). وقد قامت هذه الدراسة على منهجية الاستقراء والتحليل. بدأت هذه الدراسة أولاً بالتعريف بسورة الرعد، ومن ثم التعريف بعلم البديع وتوضيح مفهومه لغوياً واصطلاحياً، ومن بعد ذلك تم عرض لَمْحَة تاريخية عن نشوئه وتطوره، ومن ثم تقديم معلومات عن بعض فنونه وهي «الطباق» و«المقابلة» و«الالتفات» و«تجاهل العارف» و«المبالغة» و«مراعاة النظير» و«نفي الشيء بإيجابه» و«التقسيم» و«الاستخدام» وذلك من خلال تقديم الأمثلة عليها من سورة الرعد وتحليلها. وفي نهاية الدراسة تم عرض النتائج التي توصّلت إليها.

الكلمات المفتاحية: الفنون, البديع, الرعد, المحسنات, المعنوية.

❋ ❋ ❋

RA'D SURESINDE EL-MÜHASSINÂTU'L-BEDÎ'IYYE EL-MA'NEVIYYE GÜZELLİĞİ – BELAGAT ÇALIŞMASI

Öz

Çalışmanın amacı, bedîʿ ilminin ortaya çıkışı, gelişimi ve mananın güzelleştirecileri (el-Mühassinât) hakkında genel bir bakış sunmaktır. Aynı zamanda Ra'd Suresi'nin içerdiği muhteşem edebi hazinelere ışık tutmaktır. Çalışmanın önemi Ra'd Suresi'ndeki mana güzelleştirecilerinin anlama kattığı güzelliği ve edebi zevki öne çıkarmaktır. Çalışmanın problemine gelince, çalışmada şu soruya cevap aranmıştır: Ma'nevi güzelleştireci ara sıra gerçekleşen bir güzelleştireci midir? Yani sadece kelimelerin süslenmesi ve güzelleştirilmiş sözle mi ilgili, yoksa kendini güzelleştiriciyle mi ilgili? Mananın güzelliği, belagatli ve etkili bir şekilde açıklanmasıyla mı alakalı? Bu çalışma tümevarım ve analiz metodolojisine dayanmaktadır. Öncelikle Ra'd Suresi'nin tanıtılmasıyla başlanmış, ardından bedîʿ ilmi tanıtılarak kavram dilsel ve terminolojik olarak açıklanmış, daha sonra kavramın ortaya çıkışı ve gelişimine tarihsel bir bakış sunulmuş ve ardından bazı sanatlar hakkında bilgi verilmiştir. Bunlar; "tıbak", "mukâbele", "iltifât", "tecâhül-i ârif", "mübalağa", "müra'atü'n-nazir", "nefyü'ş-şey' bi-îcâbih", "taksim" ve "istihdam"dir. Ra'd Suresi'nden örnekler sunarak ve bunları analiz ederek yapılmaktadır. Daha sonra araştırmanın ulaştığı sonuçların altını çizdiğim bir sonuç bölümüyle çalışma sonlandırıldı**.** Elde edilen sonuçlar çalışmanın sonunda sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sanatlar, Bedîʿ, Raʿd, Mühassinât, Ma'neviyye.

❋ ❋ ❋

THE BEAUTY OF THE AL-MUHASSINAT-I AL-BADIYYE AL-MA'NAWIYYAH IN SURAT AL-RA'D – RHETORICAL STUDY

Abstract

[a] Dr., Bağımsız Araştırmacı, raidmus88@gmail.com
Makale Geliş Tarihi: 01.10.2024, Makale Kabul Tarihi: 20.01.2025

The study aims to provide an overview of the emergence and development of the science of badi and its ma'nawiy improvements. Its goal is also evident by shedding light on the literary treasures contained in Surat al-Ra'd. The importance of the study is to highlight the topics and aesthetics of the ma'nawiy improvements in Surat al-Ra'd, and the magic, beauty and refined taste they add to the meaning. Speaking about the problem of the study, the study attempted to answer the following question: Is ma'nawiy improvement considered an incidental improvement, which means limited to the decoration and embellishment of words, or is it an intrinsic improvement, Which means related to the beauty of the meaning and its clarification in an eloquent and influential style? This study was based on the induction and analysis methodology. This study began by defining Surat al-Ra'd, then defining the science of badi and clarifying its concept linguistically and technically, then presenting a historical overview of its emergence and development, and then providing information about some of its arts, namely "tibak", "mukabala", "iltifat", "tejahul-i arif", "mubalagha", "mura'atu'n-nazir", "nafyu'shay' bi-ijabih", "taksim" ve "istihdam" by providing examples of them from Surat al-Ra'd and analyzing them. The results obtained are presented at the end of the study.
Keywords: Arts, Badi, Ra'd, al-Muhassinat, al-Ma'nawiyyah.

❋ ❋ ❋

المدخل

الحمد الله وأفضل الصلاة على رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم. أمّا بعد يُعَدُّ القرآن الكريم منذ أن أُنزِل وإلى وقتنا الحاضر، الكتاب الوحيد الذي كلّما أمعنتَ النظر فيه وجدته لا تنضب معارفه، ولا تنقضي عجائبه، ولا تبلى على مر العصور معانيه؛ لذا أقبلَ عليه مختلف الدّارسين والباحثين يبحثون في إعجازه ويحللون آياته، ويستخرجون مختلف أحكامه وكنوزه حتى وقتنا الحاضر. فالحمد لله على ما منّ علينا به من كشف كنوز كتابه العظيم، ومكنون فصل خطابه الكريم، حتى شهد أهل هذا البيان والفصاحة على بديع كلامه بل وأقروا بالعجز أمامه. وبما أن وظيفة علم المعاني هي استيفاء الكلام غايته في الصحة لتأدية المعنى المراد، ووظيفة علم البيان هي أن يكون هذا المعنى على ما ينبغي من الوضوح والبيان، فإن وظيفة علم البديع هي تحسين وتنميق المعنى، ومن هنا وَضعَتْ هذه الدراسة رحْلَها على عَتَبَات فن البديع بمحسناته المعنوية لتنهل منها ما تيسّر لها، فممّا لا شك فيه أن الأنواع البديعية ومنذ القدم قد استعملها العرب إظهاراً لفصاحة المتحدث ولتبيان قدرته اللغوية، وبقصد التنبيه وإثارة الاهتمام. ولقد ظلّت تتطور حتى أصبحت كأنّها هيكلاً مثقلاً مرصعاً بالزينة والزخارف؛ لِمَا لحقها من التّكلّف والغُلُوُّ. وهذا بخلاف استعمالاتها القرآنية السّامية، فهي لإثراء النص وللتنبيه ولإثارة الاهتمام، وذلك بغية إيصال الغايات الإلهية للمخاطبين بالدعوة إلى الله بعيداً عن التّكلّف والغُلُوُّ، فمزاوجة الأنواع البديعية فيها وتتابعها يسوق المعاني سَوْقاً لاستكشاف أبعاده وايحاءاته، فهي تحثّ على التدبر والتفكر، كأنها تدعوك لاكتشاف أسرارها وكنوزها. تنبع أهمية علم البديع من معرفة ما خصه تعالى بكتابه من حسن التأليف، وبراعة التركيب والصياغة، وما زوده به من الإيجاز البديع، والاختصار اللطيف، فألوان الفنون البديعية تجمع بين البيان والجمال، والقدرة على الإقناع العقلي، وإمتاع العاطفة وإثارتها؛ بهدف توضيح المعنى وتقويته. ومن هذا المنطلق عَرضَتْ هذه الدراسة البلاغية لأجمل المحسنات البديعية المعنوية وتطبيقاتها على سورة الرعد بغية أن تكون نفعاً لكل مهتم من الدارسين، والله من وراء القصد.

وتهدف الدراسة إلى تسليط الضوء على تلك الأسس التي استند إليها البلاغيون فيما يخص تطور مفهوم البديع عبر عصورها المتلاحقة وحتى تقعيد قواعدها، فالمتتبع لتاريخ تطور البديع سيميز جهود العلماء في تتبع آثار السلف عبر عصورهم المتلاحقة، فعلم البديع هو ثمرة جهود علمائه وعلى مر العصور، وذلك منذ أن بدأت تتوضح أولى معَالمه حتى اكتمالها ونضجها على يد عدد من البلاغيين أمثال ابن المعتز (ت: 296/908) والسكاكي (ت: 626/1229). كما أنها تهدف إلى تحليل ما تحويه سورة الرعد من محسنات بديعية معنوية مختلفة.

فالدراسة حاولت أن تبين أن وظيفة علم البديع لا تقتصر فقط على الزينة التي تضاف إلى الكلام، بل له وظيفة دلالية وجمالية، وذلك من خلال إحلال مبحث البديع في مكانه اللائق باعتباره مكوناً أساسياً في بنية النص، عكس ما كان عليه من التهميش والإهمال عند كثير من الدارسين والنقاد القدامى الذين اعتبروه تزييناً لا أكثر.

وتتجلى أهمية الدراسة في تسليطها الضوء على ما تحويه سورة الرعد من كنوز أدبية بديعية معنوية وما تضفيه من سحر وجمال وذوق رفيع على المعنى، يستجلى من خلالها وجه من وجوه إعجاز القرآن الكريم البلاغي، وتتجلى أهميتها أيضاً في أنها إضافة جهد بسيط ومتواضع قد يفيد المكتبة العربية التي تتناول هذا الموضوع، أما من حيث الإشكالية التي يتمحور حولها البحث فتتمثل في اعتبار التحسين المعنوي تحسيناً عرضياً أي: قاصراً على الزينة والزخرف للألفاظ، أم أنه تحسين ذاتي أي: يتعلق بجمال المعنى وتوضيحه بأسلوب بليغ ومؤثر.

تعتمد الدراسة على المنهجين التاليين: الأول الاستقرائي وذلك باستقراء المحسنات البديعية المعنوية في سورة الرعد، الثاني: المنهج التحليلي: بمعالجة المعلومات وتدقيقها للوصول إلى هدف الدراسة. ولقد جاء البحث أولاً بتمهيدٍ عن «سورة الرعد وخصائصها»، ثم انتقل لتعريف «علم البديع» وتحديد مفهومه في المعنى اللُّغوي والاصطلاحي، ثم حاول البحث إعطاء فكرة عامة عن «تاريخ نشوئه ورصد مراحل تطوره» ثم انتقل للكلام عن فنون المحسنات البديعية المعنوية، والتي أُختِيرتْ أمثلتها لتكون من سورة الرعد، أما الفنون المختارة منها فلقد تم تحديد بعض أنواعها بالترتيب وهي: «الطباق» و«المقابلة» و«الالتفات» و«تجاهل العارف» و«المبالغة» و«مراعاة النظير» و«نفي الشيء بإيجابه» و«التقسيم» و«الاستخدام».

ولقد تناولت الدراسة تعريفها وتحديد مفهومها وعرضاً موجزاً لتطورها وآراء البلاغيين حول مفهومها مع التمثيل ما أمكن بأمثلة تفصيلية لها، ومن ثم اقتباس ما ورد من الأمثلة القرآنية من سورة الرعد وتطبيقها عليها. أمّا بالنسبة للدراسات السابقة فلم أقف على من تناول هذه السورة بدراسة مستقلة لمحسناتها البديعية المعنوية عدا فني الطباق والمقابلة؛ وهذا لوفرتها فيها، كالمقالة المقدّمة بعنوان "الثنائيات الضدية في سورة الرعد" للدكتور مازن موفق صديق الخيرو، وهو بحث محكم منشور في مجلة آداب الرافدين بجامعة الموصل سنة 2010م، وكالبحث المقدّم أيضاً بعنوان "أسلوب المقابلة في سورة الرعد" للدكتور أحمد بن محمد الشرقاوي، وهو بحث محكم منشور في مجلة تدّبر سنة 2019م. روعي في هذه الدراسة أثناء الاقتباس الرجوع لأمّهات الكتب في التفسير-وخاصة ما كان منها مرتبطاً بالبلاغة- ولِمَا ألّفه العلماء الأوائل في الأدب والبلاغة، وعرض آرائهم بالتدريج عصراً بعد عصر. وروعي في هذه الدراسة أيضاً قواعد الكتابة الأكاديمية والأخلاقية؛ بإحالة ما تمّ اقتباسه من أفكار أو معلومات أو نتائج مستخلصة إلى أصحابها، ولقد كان توضيح ذلك يتم بعد ذكر الآراء مباشرة من أصحابها في المتن، ومن ثم تفصيل ذلك في قائمة المصادر والمراجع.

1.1 تمهيد عن سورة الرعد وخصائصها

هي السورة الثالثة عشرة في ترتيب السور، وعدد آياتها ثلاث وأربعون آية، وسبب تسميتها وترتيبها توقيفي، ولعله لورود اسم الرعد في الآية الثالثة عشرة منها (es-Süyûtî, 1986, s. 56)، واسم الرعد مذكور مرتين في القرآن الكريم، مرة في هذه السورة التي حملت اسمه، ومرة في الآية التاسعة عشرة من سورة البقرة، ومن الملاحظ اشتراك تلك الآيتين في موضوع إزهاق باطل الكفر. وهي من السور التي اختلف المفسرون في كونها مكية أو مدنية، ومما يبدو أنها مكيّة، والسبب؛ طبيعة أسلوب موضوعها، وجوها العام، فهي تتناول موضوعات التوحيد ومناقشة المنكرين، والحديث عن يوم البعث والجزاء، وهذا من خصائص أسلوب السور المكية (eş-Şâzilî, 2003, s. 2039).

مقصود السورة وصف كتاب الله بأنه الحق، وإظهار قوة الحق، ونصرة أهله، والباطل ضعيف زاهق، ولعل ما يؤكد ذلك ما حوته من فنون بديعية من الثنائيات والمتقابلات الضدية الوفيرة. من هذا المنطلق يمكننا القول: الإطار العام لهذه الآية هو كثرة المشاهد الكونية الحسية، وتقرير مصير الإنسان وعاقبته، وما تميزت به كما ذكرنا من كثرة ظاهرة التقابل والتضاد الثنائية، وتنوع جمال وسحر الفنون البديعية المعنوية الأخرى.

2.1 البديع لغة:

إن لكلمة «بَدَعَ» معانٍ متقاربة تستمد أساسها من الحداثة والابتكار والاختراع ابتداء لا على نحوٍ سابق. يقال: فلانٌ بَدَعَ في هذا الأمر أي: أولُ على غير مثالٍ سابقٍ. وأبدعتُ الشّيء: اخترعتُه لا على مثال. والبِدْعةُ: كلُّ مُحْدَثةٍ. فالبَديع: المُبدع، المُحْدث، البارع، العجيب، الَّذي خلق الأشياء ابتداء كأول مرّة. ومِن أسماء الله الحسنى البديع، وهو الَّذي لا مثيلَ له، ولا شبيهَ في ذاته، أو صفاته، أو أفعاله. وفي التنزيل الحكيم: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[1] أي: المُنْشئ على غير مثال سابق (el-Ferâhîdî, 1989, s. 54) ; (el-Ezherî, 2001, s. 142) ; (İbn Manzûr, 1993, s. ; 6) (ez-Zemahşerî, 1998, s. 50).

3.1 البديع في المعنى الاصطلاحي:

ظلَّ يُنظَر لفنّ البديع على أنّه مُحسِّنٌ (عرضي) أي: أنّ دوره يكون بعد تمام المطابقة ووضوح الدلالة، فالسكاكي (ت: 1229/626) حصر البلاغة بعلمي المعاني والبيان فقط، بخلاف البديع الذي قصد به "تحسين الكلام وتزيينه" (es-Sekkâkî, 2000, s. 532)، أمّا بدر الدين (ابن الناظم) (ت: 1287/686) فوصفه "بمعرفة توابع الفصاحة" (İbnü'n-Nâzım, 2001, s. 192)، ولقد تبع القزويني (ت: 1338/739) الاتجاه السائد حينئذٍ على الرغم من تبويبه البديع كعلم قائم بذاته ومنفصل عن علمي المعاني والبيان، وعرّفه: «العلم الذي يعرفُ به وجوهُ تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقِهِ على مُقتضى الحال ووضوح الدلالة» (el-Kazvînî, 1985, s. 477). وجعل محسنات البديع نوعين: 1- لفظية أي: التحسين فيها راجع للفظ، فلو غيرت أحد اللفظين لزال ذلك المحسن. مثاله: قال تعالى ﴿**وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ...غَيْرَ سَاعَةٍ**﴾[2] فبين اللفظين: [ساعة] و[الساعة] جناس تام محسن لفظي، لو غيرت كلمة [الساعة] بما يرادفها كقولك "يوم الحساب" مثلاً لزال الحسن وانتفى البديع (el-Kazvînî, 1985, s. 478). 2- معنوية

[1] انظر: [سورة البقرة: 117/2] ، [سورة الأنعام: 101/6].
[2] انظر: [سورة الروم: 55/30].

أي: أنّ التحسين فيها راجع للمعنى، فلو بدلّت فيها اللفظين بما يرادفها لبقي ذلك المحسّن. مثاله قال تعالى: ﴿**وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى**﴾[3] فبين [أَضْحَكَ] و[أَبْكَى] طباق معنوي فلو بدلّت اللفظين بمرادف فقلت مثلاً: [أسرَّ وأحزن] لبقي المحسّن وبقي الجمال (el-Kazvînî, 1985, s. 535).

ولقد خالف بعض المتأخرين منهج القزويني والمتقدمين في البديع كالسُّبْكِيُّ (ت: 1356/756) صاحب «عروس الأفراح» (Sübkî, 2003, s. 224) والدكتور أحمد موسى بكتابه «الصبغ البديعي» (Musa, 1969, s. 304) وغيرهم الكثير معلنين أن التحسين في البديع تحسين (ذاتي). ولعل هذا الرأي على حق؛ لأنه فنياً جمال الألفاظ يكون في تعلقها بالمعاني، وجمال المعاني يتحقق بوجودها في تركيب، وهذه حقيقة كثيراً ما أكدها الجرجاني (ت: 1078/471) وهي: أن الحسن الحقيقي للكلام يجب أن يتوافر في كل من اللّفظ والمعنى، وليس في واحد منها فقط (el-Cürcânî, 1992, s. 442). ولقد أقام الفيلسوف الفرنسي دريدو (ت: 1749/1162) أيضاً القيمة الجمالية والدلالية للكلام على الشكل والمضمون، فإن لم يتوافرا للعمل الأدبي فهو سيئ، فموسيقا العبارات وحسنها لا قيمة لها إلا بما تعبر عنه (Humaydi, 2015, s. 54).

ومما ورَدَ من تعريفات لعلم البديع أيضاً ما ذكره ابن خلدون (ت: ١٤٠٦/٨٠٨) في «مقدمته»: «النظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التنميق، إما بسجع يفصله، أو تجنيس يشابه بين ألفاظه، أو ترصيع يقطع، أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام معنى أخفى منه، لاشتراك اللفظ بينهما» (İbn Haldûn, 2001, s. 761). إذن ففن البديع وفق التعريف السائد: العلم الذي يبحث في الطرق التي تكسب الكلام الرونق الجمالي وتزيينه بعيداً عن التعقيد المعنوي.

4.1 تاريخ علم البديع وتطوره

نستطيع أن نقول إنّ الجاحظ (ت: 869/255): قد استعمل في كتابه «البيان والتبيين» كلمة "البديع" إلا أنها كانت بمفهوم "الجِدَّة والطّرَافة" حيث قال: «والناس موكلون بتعظيم الغريب واستطراف البديع» (el-Câhiz, 1982, s. 93). وذكر في موضع آخر: «والبديع مقصور على العرب،... والرّاعي كثير البديع في شعره...» (el-Câhiz, 1982, s. 281) ويقصد هنا أن كثرة ألوان البديع في عصره قد جعلت ما عداها والموجودة في اللُّغات الأخرى كأنها لم تعد شيئاً (Dayf, 1965, s. 56). ويقول ابن أبي الإصبع (ت: 1256/654): أنّ الجاحظ هو أول من استعمل كلمة البديع استعمالاً نقدياً علمياً رغم أنه لم يخرجها عن معنى "الّجدة والطّرافة" (İbn Ebü'l-İsba', 1957, s. 16). ولعل ابن أبي الإصبع محقٌ في قوله، فالجاحظ فعلاً قد عبر بإشارات متفرقة عن بعض مصطلحات البلاغة وموضوعاتها ذات الصلة، دون تحديده لمفهومها. ولقد ذكر الأصفهاني (ت: 967/356) في كتابه «الأغاني» أنّه يقال: إنّ مسلماً بن الوليد (ت: 823/208) الشّاعر العباسي كان أول من سمَّى هذا النوع بـ"البديع واللّطيف" واستخدمه في أشعاره (el-İsfahânî, 2009, s. 25). ثم جاء المُبَرّد (ت:898/285) بكتابه «الكامل» وابن قتيبة الدِّينَوَرِيُّ (ت:889/276) بكتابه «تَأوِيلُ مُشْكِلِ القُرْآن»، وازدادت الإشارة إلى الفنون التي دخلت لاحقاً إلى علم البديع. وبقيت هكذا حائرة تبحث عمّن يجمع شملها، ويضع عنوانها الأول بمؤلفها الخاص، حتى تأخذ وضعها الدقيق في الأدب، وذلك إلى أن ظهر عبد الله بن المعتز (ت: 908/296) صاحب كتاب "البديع"، فمن خلاله يُعَدُّ أول من سبق لمصطلح البديع بمعناه الاصطلاحي، وأول من ألّف فيه كفنٍ أصيل، فلقد شكّل عنوانه إشارة مهمة حول موضوعات البديع وغايته، وتأصيلاً لظاهرة البديع المنتشرة حتى زمانه، ولقد حدد في كتابه خمسة من أنواع البديع (İbnu'l-Mu'tez, 1990, s. 75)، ثم ذكر ثلاثة عشر نوعاً من محاسن الكلام والشعر، وقد أشار إلى أنه قد ترك الباب مفتوحاً لِمَا قد يستجد من فنونٍ لتضاف عليها لاحقاً (İbnu'l-Mu'tez, 1990, s. 152).

ثم جاء قدامة بن جعفر (ت:948/337) بكتابه «نقد الشعر» ليوسع مدلول مصطلح "البديع" لتصبح أربعة عشر نوعاً، ويلاحظ هنا أنه لم يُسقها مَساق ابن المعتز لتكون تحت عنوان البديع. ثم جاء أبو هلال العسكري (ت:1005/395) ليضيف إلى ما سبق سبعة أنواع ذكرها في كتابه «الصناعتين». ثم جاء ابن رشيق القيرواني (ت: 1071/463) في كتابه «العمدة» حيث تميز بوضع بابٍ خاصٍ لكلّ صنف بديعي دون أن يقول إنه من البديع، فذكر أنواعاً سبعة لم تذكر من قبل ولم يعدّها من البديع وإنما من محاسن الشعر. ثم جاء ابن سنان الخَفَاجيّ (ت: 1074/466) بكتابه «سر الفصاحة» خلط بين الأنواع، ولم يميز بين البديع وغيره من علوم المعاني والبيان، ولقد تكلّم فيه عن وضع الألفاظ في مواضعها، ومن مناسبتها للمعاني، والذي لعلّه كان الأساس لاحقاً لتقسيم البديع بين لفظي ومعنوي الكلام (el-Hafâcî, 1982, s. 35). ومن الأهمية بمكان من أن نذكر رأي عبد القاهر الجرجاني (ت: 1078/471) بكتابه «أسرار البلاغة» في خضَمّ تطورات هذا الفن إذ أنه انتقد الإسراف فيه ولم يهتم بتصنيفاته صراحة,1991) (el-Cürcânî, 9 s. وكما أن مصطلح البيان عنده نراه يسمّيه "بياناً" بموطن (el-Cürcânî, 1992, s. 5) ونراه نسمّيه "علم الفصاحة والبيان والبراعة" بموطن آخر (el-Cürcânî, 1992, s. 43) أي: (أنها ألفاظ متواردة على معنى واحد)، فإنّه أيضاً قد سمّى بعض الأنواع بـ"البديع" بكتابه «أسرار البلاغة» (el-Cürcânî, 1991, s. 8, 20 , 399, 402)، إلا أنه قد عاد وسمّاها بـ"البيان" بكتابه «دلائل الإعجاز» (el-Cürcânî, 1992, s. 60) وهذا مما يعني تقارب اللّفظتين وعدم استقرارها اصطلاحياً عنده بعد. ثم جاء أسامة بن منقذ الشَّيْزَرِيُّ (ت: 1189/584) وكتابه «البديع في نقد الشعر»

[3] انظر: [سورة النجم: 43/53].

والذي فيه قد أطلق فيه كلمة بديع بمعنى "الجديد الطريف" الذي يكسب المعنى وضوحاً وقوة، واللفظ حلاوة وجمالاً، وقد بلغ كتابه (295) باباً، وكما قال في مقدمته: إنه قد جمعها من كتب المتقدمين (İbn Münkız, 1960, s. 8)، ومما يبدو أنه لم يؤطّر لتأسيس علم البديع كعلم مستقل، وأنه أدرج بكتابه موضوعات كالتشبيه (والتي هي من علم البيان) والتضييق والتوسيع (والتي هي من علم المعاني).

ثم جاء أبو يعقوب السكاكي (ت: 1229/626) والذي يعد أول مَن وضعَ تقسيماً واضحاً في علوم البلاغة العربية في كتابه «مفتاح العلوم»، الكتاب المشتمل على ثلاثة أبواب وبالترتيب وهي الصرف، والنحو، والبلاغة. فأما البلاغة فقد خصَّها بالقسم الثالث من كتابه وقسّمها إلى ثلاثة أقسام: المعاني، والبيان، والبديع. وبالتالي قُسِّمت ونُظِّمت البلاغة حسب الترتيب الذي وضعه السكاكي، واستمرت هكذا حتى وقتنا الحاضر، وبهذا يمكن القول: إنّ مراحل الابتكار والتأليف في مسائل البلاغة قد انتهت، لتظهر بعده مراحل عصر الشروح والتعليقات والحواشي، ولقد جاء في «كشف الظنون» لحاجي خليفة (ت: ١٦٥٧/١٠٦٧) أن الشروح التالية: «مفتاح المفتاح» للشيرازي (ت: 1339/739)، و«شرح المفتاح» للتفتازاني (ت: 1389/791) و«المصباح» للسيد الشريف (ت: 1414/816) تعد من أجود شروح القسم الثالث من مفتاح السكاكي (Halîfe, 1943, s. 1763). ورغم اعتبار السكاكي أول من فصَّل بعلوم البلاغة وفق مباحثها وقسّمها إلى علوم المعاني والبيان والبديع (السائدة حالياً)، وتقسيمه البديع إلى محسنات معنوية ولفظية، إلا أنه ألحقهما بعلمي المعاني والبيان ولم يُسمّهما بعلم البديع صراحة (es-Sekkâkî, 2000, s. 21, 532). وفي وقت معاصر للسكاكي كان هناك عالمان قد نهجا طريقاً أدبياً مخالفاً له ولِمَا كان سائداً من قبله، أمَّا الأول: فهو ابن الأثير الجزري (ت: 1240/637) صاحب كتاب «المثل السائر» حيث كان نهجه مختلفاً عن سابقيه ومعاصريه، فلقد كان كتابه مشكّلاً من مقدمة ومقالتين، فأمّا المقدمة: فقد خصَّها بالكلام عن علم البيان، وأما المقالة الأولى: فخصّها بالكلام عن الأنواع البديعية اللّفظية والثانية: للكلام عن الأنواع البديعية المعنوية، وممّا يبدو أنه خلط بين علمي البيان والبديع بضم الثاني للأول، ولم يلحق المحسنات بشقيها لعلم البديع صراحة (İbnü'l-Esîr, 1956, s. 34). وأمّا العالِم الثاني فهو ابن أبي الإصبع (ت: 1256/654) صاحب كتابي «تحرير التحبير» ومختصره الكتاب الثاني «بديع القرآن»، والذي أطلق فيه كلمة "البديع" على كل ما عرف بعد في علوم البلاغة [المعاني والبيان والبديع] (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 83) ، وزعم أنه اخترع 30 نوعاً جديداً (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 94). ثم جاء بدر الدين (ابن الناظم) (ت: 1287/686) بكتابه «المصباح» وأكّد وأطّر تقسيم السكاكي إلا أنه جرّدها من تعقيداتها المنطقية والفلسفية، وهو أول من أطلق اسم البديع على محسّناته إلا أنه قسّمها لثلاثة أقسام: الأولى اللفظية، والثانية المعنوية، والثالثة تحسين الكلام وتزيينه (İbnü'n-Nâzım, 2001, s. 192). ثم جاء الخطيب القزويني (ت: 1338/739) بكتابيه «تلخيص المفتاح» و«الإيضاح» أمّا الأول: فهو تلخيص لكتاب «المفتاح» للسكاكي، وأمّا الثاني: فهو شرح لكتابه التلخيص، وتكمن أهمية كتابه «التلخيص» في أنه بواسطته قد خطا الخطوة الأخيرة في إرساء علم البلاغة على وضعها الأخير، فلقد أطلق اسم البديع صراحة على نوعي المحسنات البديعية وقسّمها إلى اللفظية والمعنوية فقط (el-Kazvînî, 1985, s. 477). وبذلك أخذت البلاغة وضعها الأخير من تحديد وتقسيم حتى وقتنا الحاضر. ومن جهة أخرى: وكما أنّه -ووفقاً للرأي السائد- تم قبول الشيخ عبد القاهر الجرجاني كواضع لعلمي المعاني والبيان، فإنه أيضاً تم قبول ابن المعتز كواضع لعلم البديع.

-2 الطباق

1.2 الطباق لغة:

هو مصدر الفعل طابَق، يقال: طابقتُ بين الشيئين طباقاً. وتطابق الشيئان: تساويا. (İbn Manzûr, 1993, s. 209). والطباق أصله في اللغة: من طابق البعير في سيره إذا وضع رجله موضع يده (ez-Zemahşerî, 1998, s. 595). أمّا التّضاد لغة: فهو كل شيء ضاد شيئاً ليغلبه، فالسّواد ضد البياض، والجمع أضداد، يقال: ضادني فلان إذا خالفك (İbn Manzûr, 1993, s. 263). والمتضادان: هما الشيئان لا يجوز اجتماعهما في وقت واحد، كلفظتي اللّيل والنّهار (İbn Fâris, 1979, s. 36).

2.2 الطباق في اصطلاح البلاغيين:

1- ابن المعتز (ت: 908/296): صنّفه ابن المعتز تحت عنوان «المطابقة» كلونٍ ثالثٍ من ألون البديع في كتابه «البديع» وعرّفه: «الجمع بين الشيء وما يقابله في الكلام» (İbnu'l-Mu'tez, 1990, s. 27).

2- قدامة بن جعفر (ت: 948/337): صنّفه ضمن "أنواع نعوت المعاني" وسمّاه "التكافؤ" وعرّفه: «وهو أن يصف الشاعر شيئاً أو يذمه، أو يتكلم فيه بمعنى ما، أي معنى كان، فيأتي بمعنيين متكافئين» (İbn Ca'fer, 1885, s. 51). ويقصد هنا قدامة بالمتكافئين "المتضادين" سلباً أو إيجاباً، وبالتالي هو لا يخرجه عن معنى الجمع بين المتضادين.

3- ابن الأثير: صنّفه في كتابه «المثل السائر» تحت عنوان "التناسب في المعاني". وعرفه: «وهذا النوع يسمّى البديع أيضاً، وهو في المعاني ضد التجنيس في الألفاظ» (İbnü'l-Esîr, 1960, s. 143). وهنا نشير إلى أن البلاغيين قد دَرَجُوا على استعمال مصطلح "المطابقة" على هذا الفن،

ولعل فيه نظر؛ لأنه حقيقة لا ينسجم مع المعنى المنتج، وفي هذا الشأن صرّح ابن الأثير: أن هذا الفن قد سمّي بـــ«المطابقة» وكان يرى أنه من حيث الأليق لو يسمّى بـــ"المقابلة" وذلك لغير المناسبة بينه وبين مسمّاه (İbnü'l-Esîr, 1960, s. 144) ويبدو أن مصطلح "التضاد" يمكن أن يكون أكثر دلالة على هذا الفن؛ لدلالته على الخلاف (Metlub, 2006, s. 255).

4- ابن أبي الإصبع (ت: 1256/654): ميّز بين أن يأتي بألفاظ "الحقيقة" فهو هنا يسمّى «طباق»؛ وما بين أن يأتي بألفاظ "المجاز" فيسمّى «تكافؤ». فأمّا الأول: فهو ثلاثة أقسام: طباق الإيجاب وطباق السلب وطباق الترديد، وممّا مثّل له من طباق قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى**﴾[4] بين [أَضْحَكَ-وَأَبْكَى] طباق إيجابي لفظي، فاللفظان حقيقيان متضادان؛ وأمّا الثاني: فقد مثّل له بقول أبي الشّغب العبسي (ت: 770/153): **حُلْوُ الشَّمَائِلِ وهُو مُرٌّ باسِلٌ *** يُحْمَى الذِّمار صَبيحَةَ الإرْهَاقِ.** لفظا [حلو] و[مر] ليسا من الحقيقة وإنما جريا مجرى الاستعارة فليس في الإنسان ولا في شمائله ما يُذاق بحاسة التذوق (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 112).

5- السكاكي ومن بعده من شراح المفتاح: لُوحِظَ بقاء تسمية "المطابقة" على فن الطباق موضوع البحث في كتاب السكاكي «مفتاح العلوم»، إلا أن السكاكي قد أدخله في المحسنات البديعية المعنوية وأصبح من بعد ذلك من فنون علم البديع، وعرّفه: «الجمع بين متضادين» (es-Sekkâkî, 2000, s. 533). وتابعه بذلك أيضاً القزويني (el-Kazvînî, 1985, s. 477) وشرّاح التلخيص من بعده: كالتفتازاني (ت: 1389/791) (et-Teftâzânî, 2013, s. 641) وبدر الدين (ابن الناظم) (İbnü'n-Nâzım, 2001, s. 210) وعصام الدين عَرَبْشَاه (ت: 943-/1537) (İbn Arabşah, 2001, s. 369)، أما المؤيد العلوي (ت: ٧٤٥/1345) فقد سماه بـــ"التطبيق" ولم يفرق بينه وبين المقابلة (Alevî, 2003, s. 197).

إذن فالجميع متفق أن الطباق هو الجمع بين متضادين (el-Mu'cemü'l-vasît, 2004, s. 550). وأما من حيث أنواعه فهو نوعان: حقيقي (وهو الطباق) ومجازي (وهو التكافؤ) وكلاهما يأتي على قسمين: إمّا لفظي وإمّا معنوي. ولقد قُسِّم الحقيقي إلى قسمين: 1- طباق الإيجاب: هو مالم يختلف فيه الضدين [فعلين أو اسمين أو حرفين] إيجاباً وسلباً، ومثاله: ﴿**وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا**﴾[5] فالطباق بين فعل + فعل [أَمَاتَ-أَحْيَا] ؛ لأنهما لم يختلفا إيجاباً وسلباً (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 112). 2-طباق السلب: هو ما اختلف فيه الضدين [فعلين أو اسمين أو حرفين] إيجاباً وسلباً أي: أحدهما مثبت والآخر منفيّ، أو أمر ونـهي، مثل قوله تعالى: ﴿**وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۞ يَعْلَمُونَ ظَاهِراً**﴾.[6] فالطباق بين فعل + فعل [لَا يَعْلَمُونَ- يَعْلَمُونَ] ؛ لأنّـهما اختلفا إيجاباً وسلباً (İbn Ebü'l-İsba', 1957, s. 33). أمّا الطباق المعنويّ فهو الطباق الذي يُفهَم من خلال المعنى، ولا يعتمد على التطابق اللفظي، ومثاله قوله تعالى: ﴿**إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ تَكْذِبُونَ ۞ قَالُوا رَبُّنا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ**﴾[7] فالطباق بين فعل + اسم [تَكْذِبُونَ-مُرْسَلُونَ] طباق معنويّ لأن "مُرْسَلُونَ" تعني "صادقون"، يُفهم من سياق الجملة في المعنى وليس في اللفظ (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 115). أمّا الطباق المجازي فمثاله قال تعالى: ﴿**أَوَمَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ**﴾ طباق مجازي بين اسم + فعل [الموت يعني: الضّلال] و[الحياة تعني: الهداية] أي: من كان ضالاً فهديناه، وهنا لابدّ من أنْ يتضمن الطباق المجازي معنى "الاستعارة" وإلا فلا يتحقق معناه (İbn Ebü'l-İsba', 1957, s. 32).

فمن خلال بلاغة الطباق وقيمته الفنية تبرز الأشياء وتتأكد دلالات المعاني, وتجد لها إلى الوجدان طريقاً. ومما لاشك فيه أن الضد يُظهر حُسنه الضد ويقويه, وبضدها تتميز الأشياء وتُعرف, ويبدو تأثيرها (Feyyûd, 2015, s. 139). حيث تتعدد دلالات الطباق كدلالته على المفارقة كالخير والشّر، أو على القدرة كالإحياء والإماتة، أو على العموم والشمول كالشرق والغرب، أو على الكمال كالتكامل بين الذّكر والأنثى.

3.2 أمثلة الطباق من سورة الرعد

1.3.2 الأمثلة الواردة في طباق الإيجاب اللفظي [بين اسمين]:

1- قال تعالى: ﴿**يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ**﴾.[8] يشكّل كل من لفظي "اللّيل" الذي يعني في ماهيته الظلمة و"النهار" الذي يعني في ماهيته النور ثنائيّة ضديّة، هذا ولقد أُسندا إلى المسند الفعلي وهو "يُغشي" أي: التغطية، يقال: غشيتُ الشيء تغشية إذا غطّيته (İbn Manzûr, 1993, s. 126). فالطباق هنا يدل على العموم والشمول يغشي اللّيل النّهار يلبسه مكانه، فالمُغْشَى هنا هو النّهار فيصير أسود مظلماً، وذلك بعد ما كان أبيض منيراً (ez-Zemahşerî, 1987, s. 512). ومن الملاحظ بدء سورة الرعد بإظهار قدرة الخالق وعظمته بقوله: رفع السماوات بغير عمد، وتسخير الشمس والقمر. ثم أشارت إلى إغشاء الليل للنهار، فالطباق بين [الليل] و[والنهار] لم يقتصر على التزيين الشكلي والتحسين العرضي للمعنى، بل تعدّاه ليظهر القدرة والغلبة والقهر والهيمنة لله تعالى بأمور متضادة ينفرد بها هو فقط.

[4] انظر: [سورة النجم 43/53].
[5] انظر: [سورة النجم 43/53].
[6] انظر: [سورة الروم: 5/30].
[7] انظر: [سورة يس: 17/36].
[8] انظر: [سورة الرعد: 3/13]

2- قال تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ**﴾.[9] فالطباق هنا بين [الْأَعْمَى (الكافر) – الْبَصِيرُ (المؤمن)] وهو طباق لفظي إيجابي بين اسمين. وبعدها ذكر تعالى: ﴿**أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ**﴾ والطباق هنا أيضاً بين [الظُّلُمَاتُ (الكفر) – النُّورُ (الإيمان)] وهو أيضاً طباق لفظي إيجابي بين اسمين. فقد أضفى الطباق الموجود في الآية الكريمة نوعاً من الثنائية الضدية المناسبة لعدم التساوي بين حال الكافر الذي يعيش في ظلمات وحال المؤمن الذي يعيش في نور القرآن، وذلك حين شبه الأول بالأعمى والثاني بالبصير، فالمؤمن بصير وسميع في نور "هو الإيمان" يمشي على صراط مستقيم حتى يصل إلى ما وعده ربه ويفوز في الجنات ذات الظلال والعيون، أما الكافر فهو أعمى وأصم في ظلمات "هي الكفر" يمشي بلا هدى (İbn Kesîr, 2000, s. 480). فالطباق بين هذه الألفاظ المتضادة لم يقتصر على وجود التذويق الشكلي العرضي بل تعداه للتحسين الذاتي فهذه الألفاظ قد عبرت فعلاً عن المعنى بشكل ساحرٍ ملفتٍ جاذبٍ للأذهان وداع للتفكر.

الآيات الأخرى في سورة الرعد والتي جاءت على نفس المنوال بنوع الطباق:- قال تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ [6]﴾؛ ﴿وإِنَّ رَبَّكَ...مَغفِرَةٍ لِلنَّاسِ...العِقَابِ [6]﴾. ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ [9]﴾؛ ﴿وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ[10]﴾ ؛ ﴿لهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ [11]﴾؛ ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ [15]﴾؛ ﴿طَوْعاً وَكَرْهاً [15]﴾؛ ﴿وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ [15]﴾؛ ﴿لَا يَمْلِكُونَ لِأَنْفُسِهِمْ نَفْعاً وَلَا ضَرًّا [16]﴾؛ ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...عَلَيْهِ فِي النَّارِ [17]﴾؛ ﴿ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ[17]﴾. ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ [17]﴾؛ ﴿وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً [22]﴾. ﴿وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ [22]﴾.

2.3.2 الأمثلة الواردة في طباق الإيجاب اللفظي [بين فعلين]:

1- قال تعالى: ﴿**وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ**﴾.[10] غيض: غاض الماء أي: قلَّ ونضب (el-Cevherî, 2009, s. 866). الطباق بين [تَغِيضُ- تَزْدَادُ] وهو طباق إيجاب لفظي بين فعلين. ومعنى الآية: أنه تعالى يعلم غيض الأرحام أي: كل أحوال ما يجري على الأجنة من نقصان كولادته مُخدّجاً،[11] وازديادها أي: أحوالها بعد مدة حملها الطبيعة كولادته بعد هذه المدة، فلا يخفى عليه شيء من ذلك أي: لا من أوقاته ولا من أحواله. وذكر الفخر الرازي (ت: 1210/606) معناها أيضاً: أن ما ينقص بظهور دم الحيض وقت الحمل يضعف الولد، فبمقدار النقصان تزداد مدة الحمل ليحصل به الجبر ويعتدل الأمر (er-Râzî, 2000, s. 15). واختياره تعالى للفظي الطباق يضفي على المعنى سحراً لافتاً، فغيض الأرحام أي: كل ما يطرأ عليه من أحوال كسقط ناقص أو بإلقاء الجنين قبل تمامه وهي مدة التسعة أشهر، أو بكل أحوال الأجنة بما يزيد على هذه المدة أيضاً، فهذا المعنى مما لا شك فيه جاوز معنى كون الطباق عرضياً قاصراً على الزينة والزخرف.

2- قال تعالى: ﴿**اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ**﴾.[12] يَبْسُطُ: يوسّع، يَبْسُطُ الرّزق: يوسّع عليهم بجوده ورحمته (İbn Manzûr, 1993, s. 258). يَقْدِرُ: يضيّق، قَدَرَ عليه رزقه: ضيق عليه (İbn Manzûr, 1993, s. 77). الطباق بين [يَبْسُطُ - يَقْدِرُ] وهو طباق لفظي إيجابي بين فعلين. ومعنى الآية: يوسّع الله تعالى أو يضيق على من يشاء من عباده دون غيره حسب الحكمة والمصلحة (ez-Zemahşerî, 1987, s. 526). جمالية الطباق أنه قد أثرى المعنى الدلالي للآية، فالموسّع والمضيّق للرّزق هو الله تعالى فقط. فيا له من معنى لطيف، ومغزى دقيق، وسحر رفيع من جمع ضدين في إطار واحد، وفي إشارة لمتصرف واحد هو الله تعالى.

الآيات الأخرى الشبيهة في سورة الرعد بنوع الطباق:- قال تعالى: ﴿...أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ[36]﴾ ؛ ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ[39]﴾ ؛ ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا...الَّذِينَ كَفَرُوا[31]﴾ ؛ ﴿سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ[10]﴾ ؛ ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ...النَّاسَ فَيَمْكُثُ[17]﴾ ؛ ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي[27]﴾ ؛ ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ[20]﴾.

3.3.2 ما ورد في الطباق السلبي اللفظي بين اسمين أحدهما سبق بأداة تفيد النفي:

1- قال تعالى: ﴿**وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ**﴾.[13] الصنوان: الصنو هو "الغصن الخارج عن أصل الشجرة"، ويقال: "هما صنوا نخلة، وفلان صِنوُ أبيه، والتثنية صَنوان، وجمعه صِنوان" (Râgıb el-İsfahânî, 1992, s. 494) ; (İbn Manzûr, 1993, s. 470) إذن فلفظة [صنوان] تدل على وجود تقاربٍ بين شيئين (قرابةً أو مسافةً)، أي: له دلالة لوجود عدة أشياء من جنس وأصل واحد، وهذا سياقها الإيجابي، أما السلبي فهو دلالتها على التفرق والتنوع. والطباق بين [صِنْوَانٌ - غَيْرُ صِنْوَانٍ] هو طباق لفظي سلبي بين اسمين. والمعنى في سياق الآية: أنّ في أرض الدنيا هذه توجد البقاع المختلفة والقريبة من بعضها البعض، تنبت فيها البساتين ذات الأشجار والنخيل والزروع المختلفة، فمن هذه الزروع شجرة النخيل والتي تنبت من أصل واحد أو أكثر، ورغم أن الكل يسقى من ماء واحد، وذات تربة واحدة، إلا أنها ذات طعم مختلف، فالخالق واحد، وكل ذلك من إشارات باهرة

[9] انظر: [سورة الرعد: 16/13].
[10] انظر: [سورة الرعد: 8/13].
[11] الخداج النقصان، وأصل ذلك من خداج الناقة إذا ولدت ولداً ناقص الخلق، أو لغير تمام (İbn Manzûr, 1993, s. 248.)
[12] انظر: [سورة الرعد: 26/13].
[13] انظر: [سورة الرعد: 4/13].

ظاهرة لمن عقل وتدبر في قدرة الله ووحدانيته (İbn 'Âşûr, 1984, s. 69). فسحر الطباق بين هذين اللفظين جاء ليدل على قوة الحق في دلالته على الإيمان، وليؤكد قدرة الله تعالى الباهرة في خالق الجنان على الأرض والتي لم يخلقها على نسق واحد، بل خلقها متنوعة واسعة العطاء كالنخيل الصنوان وغير الصنوان.

4.3.2 ما ورد في الطباق السلبي اللفظي بين فعلين أحدهما سبق بأداة تفيد النفي:

1- قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾.[14] والطباق بين [لَا يُغَيِّرُ - يُغَيِّرُوا] هو طباق لفظي سلبي بين فعلين متضادين أحدهما منفي. والمعنى: أن الله لا يغير ما عند الإنسان من النّعم إلا بأن يأتي من المعاصي والفساد، فحتى لا يقع تغير في نعم الله يجب أن لا يقع تغير بإتيانه المعاصي .(Ebû Hayyân, 1993, s. 365). وكما يقال الضد يظهر حسنه الضد فالطباق بين اللفظين قد اكتسى جمالاً وزاد بهاءً ورونقاً عندما أشار بلفظة واحدة إيجابية وأخرى مثلها منفية إلى معنى أن إرادة التغيير في النفس البشرية هي السبب في سعادة الإنسان وشقائِهِ.

الآيات الأخرى في سورة الرعد المماثلة بنوع الطباق أيضاً: قال تعالى: ﴿**وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ**[11]﴾ ؛ ﴿**لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ**[14]﴾ ؛ ﴿**لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا...وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا** [18]﴾.

يلاحظ من خلال العرض السابق أن سورة الرعد تعتبر من السور التي ورد فيها فن الطباق فعلاً بشكل كبير، وأن الثنائية الضدية التي يضفيها الطباق قد قدّمتْ ألقاً ورونقاً على المعاني، وجمالاً لافتاً وسحراً رفيعاً على أسلوب النصّ أو السياق الذي يحويه، ويؤثّر في نفس المُخاطَب أيّما تأثير.

3- المقابلة

المقابلة مُحَسِّنٌ بديعي من محسنات البديع المعنوية للكلام، تناول دراستها البلاغيون مبكراً، فهي ذات أغراض بلاغية هامة في الكشف عن أداء المعنى بدلالاتها وآثارها، وذلك بما فيها من ثنائية وتضاد، فضلاً عن دورها الأهم ببيان إعجاز القرآن الكريم.

1.3 المقابلة لغة:

قابل الشيء بالشيء مقابلة وقبالاً: عارضه، وهي أيضاً المواجهة والتقابل مثله (İbn Manzûr, 1993, s. 540)، فالتقابل التّواجه وهو نقيض التدابر (Âlûsî, 1995, s. 303).

2.3 المقابلة في اصطلاح البلاغيين

1- قدامة بن جعفر (ت:948/337): يعد قدامة من أوائل الذين تناولوا فن المقابلة بالبحث، فلقد ذكرها في "أنواع المعاني" قال: «أن يصنع الشاعر معاني يريد التوفيق بين بعضها وبعض، أو المخالفة، فيأتي بالموافق بما يوافق وفي المخالف بما يخالف». ومثّل لها بقول أحدهم: **فوا عَجَبَاً كَيفَ اتفَقْنَا فنَاصِحٌ *** وفِيٌّ ومطويٌّ عَلَى الغِلّ غَادِرُ**. فالشاعر أتى كل ما وصفه بمَا يضاده أي: [ناصحٌ] يقابلها (مطوي على الغلّ) أمّا [وفيٌّ] فيقابلها (غادر) (İbn Ca'fer, 1885, s. 47). ولقد بقي هذا المفهوم أصلاً في تصنيف المقابلة وتأصيلها لكثير من الدارسين بعد قدامة ومنهم أبو هلال العسكري: فالعسكري كقدامة يشترط في المقابلة الموافقة والمخالفة. مع أنه ميز بين المقابلة بالألفاظ، ومقابلة الفعل بالفعل (Askerî, 1999, s 337).

2- عرفها ابن رشيق القيرواني (ت: 1071/463): «ترتيب الكلام على ما يجب؛ فيعطي أول الكلام ما يليق به أولاً، وآخره ما يليق به آخراً، ويأتي في الموافق بما يوافقه، وفي المخالف بما يخالفه». ويعد ابن رشيق من أول من فرق بين المقابلة والطباق، فعنده الطباق يكون بين ضدين فحسب، أمّا المقابلة فهي بين أكثر من متضادين. ودرسها بشكل مستفيض ومثّل لها بأمثلة متنوعة. وصرّح أنها تأتي في الموافق وفي المخالف ولكن أكثر ما تجئ في الأضداد، ومثّل للمقابلة بمثال قدامة السابق ذكره (el-Kayravânî, 1981, s. 15).

3- أبو يعقوب السكاكي: فصَلَ السكاكي المقابلة عن المطابقة، وأدخلها في المحسنات البديعية المعنوية، وبالتالي أصبحت فناً مستقلاً من فنون البديع. ومثّل السكاكي لها بقوله تعالى من سورة الليل: [92/٥-١١]،[15] فوفقاً للسكاكي فإن المقابلة الأولى: بين [أعطى واتقى] و[بَخِلَ وَاستَغنَى]؛ والثانية: بين [صَدَّقَ بِٱلْحُسنَى] و[كَذَّبَ بِٱلْحُسنَى]؛ والثالثة: بين [فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسرَى] و[فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى]. وزاد السكاكي أنه إذا كان يوجد ما يفيد الشرط

[14] انظر: [سورة الرعد: 11/13].

[15] انظر: [سورة الليل:92/٥-١١] ﴿فَأَمَّا مَن أَعطَى وَاتَّقَى ۞ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَى ۞ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسرَى ۞ وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاستَغنَى ۞ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۞ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ۞﴾.

في المقابلة الأولى فإنه يجب وجوده في المقابلة الثانية، وبالتالي وفق المثال السابق فإن التيسير شرطه الاشتراك بين الإعطاء والاتقاء والتصديق، وضده التعسير وشرطه الاشتراك بالمنع والاستغناء والتكذيب (es-Sekkâkî, 2000, s. 533).

4- الخطيب القزويني: بخلاف السكاكي أدخلها في "المطابقة" وعرفها بـ: «أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو معان متوافقة، ثم يقابلهما أو يقابلها على الترتيب» (el-Kazvînî, 1985, s. 485) ويبدو أن القزويني قد تأثر بابن الأثير في ذلك (İbnü'l-Esîr, 1956, s. 212). وعلى غرار القزويني لم تفرق جماعة من البلغاء بين المقابلة والمطابقة (الطباق)، ومنهم المؤيد العلوي (Alevî, 2003, s. 198) والسيوطي (ت: 1506/911) (es-Süyûtî, 1986, s. 327).

ولقد فرق البلاغيون بين الطباق والمقابلة من حيث: أن الطباق يكون بين لفظين متضادين فقط، أما المقابلة فتكون غالباً بين ألفاظ متضادة. وأن الطباق يكون فقط بالأضداد بخلاف المقابلة فإنها بالأضداد وغيرها، إلا أنها لو جاءت بالأضداد لكانت أعلى مرتبة وأعظم موقعاً (İbn Ebü'l-İsba', 1957, s. 31).

نخلص مما سبق إلى أن معظم آراء البلاغيين متشابهة متقاربة، رغم الخلط عند بعضهم بين مفهوم الطباق والمقابلة وربما يعود السبب؛ لكثرة التقسيم والتفريع في الأنواع البلاغية. ففي حين فرق بعضهم بين مصطلحي الطباق والمقابلة، ذهب فريق كابن الأثير والعلوي والسيوطي بخلاف ذلك واقترحوا أن يسمّى الطباق بـــ"المقابلة"، ويبدو أن هذا الرأي أكثر ترجيحاً نظراً؛ لِمَا تحمله دلالة لفظ المقابلة على فكرة التقابل والتضاد.

3.3 الأمثلة من سورة الرعد

1- قال تعالى: ﴿**وإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغفِرَةٍ لِلنَّاسِ...وإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ العِقَابِ**﴾.[16] في الآية الكريمة مقابلة متعلقة بمسألة التوحيد، فالله تعالى غفار للذنوب إذا تاب الكفّار ، ومعنى «المغفرة» هنا إنما هو ستره في الدنيا، وأنه يمهل مع ظلم الكفر، و«شديد العقاب» إذا كفروا. فالمقابلة هنا أنه بقدر مغفرة الله تعالى فهو أيضاً شَدِيدُ العِقَابِ، فلنتفكر إذن بين عظم مغفرة الله عزّ وجل، وشديد عقابه (İbn 'Atıyye, 2001, s. 296).

2- قال تعالى: ﴿**لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ**﴾.[17] في النص القرآني مقابلة متعلقة بمسألة التوحيد، فالله تعالى هو الذي من يستحقّ أنْ يعبد ويلتجئ إليه ويُدعى إلى عبادته فقط دون غيره، لذلك قال البيضاوي: "له الدعوة المجابة أي: من دعاه أجابه، أمّا الأصنام الذين يدعوهم المشركون فليس لهم بِشَيْءٍ من إجابة الطلبات". فالمقابلة هنا بين دعوة الحق ودعوة الباطل (el-Beyzâvî, 1998, s. 184).

3- قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ**﴾.[18] في الآية الكريمة مقابلة متعلقة بمسألة الرسالة، حيث يُخْبِرُ سبحانه وتعالى على لسان المشركين: لو يُنزَّلَ على محمد صلى الله عليه وسلم معجزة شبيهة لمن سبقه من الأنبياء كما في فلق البحر لموسى، لذلك يقول الله تعالى لرسوله إنّ المضلّ والهادي هو الله فقط، أي: إن الأمر إلا بيد الله، وليس إليْك منه بشيء. وبالتالي سواء أوافق بعث الرسول بآية على حسب ما اقترحوه أم لا، فلا تغني عنه الآياتُ النُّذُر شيئاً، فإن الهداية والإضلال ليس منوطاً بذلك ولا بعدمه. فالمقابلة هنا جواب للرد على طلب الكفار للآيات وذلك بالمقارنة بين من أضله الله ومن هداه (İbn Kesîr, 2000, s. 390).

4- قال تعالى: ﴿**تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ**﴾.[19] في التعبير القرآني مقابلة متعلقة بمسألة البعث والجزاء، فالله تعالى بعد أن حدد بالآيات السابقة لِمَن ستكون لهم الجنة كالذين يوفون بعهد الله [سُورَة الرَّعْد:20-22]، وبالمضادة تكمل الآيات القرآنية أن صفات وعاقبة الكفار الفجار المكذبين والتي هي النار [سُورَة الرَّعْد: آية رقم ٢٥]، فإن الله تعالى قد وعد المتقين بالجنة، تلك التي وصفها بأنها عاقبة المتقين ومآلهم، فالمقابلة هي بين عقبى المتقين (الجنة) وعقبى الكافرين (النار) (İbn 'Âşûr, 1984, s. 156).

5- قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ**﴾.[20] في التعبير القرآني مقابلة متعلقة بمسألة الرسالة، فالله تعالى يقارن بين من أسلم من أهل الكتاب [النصارى واليهود] كعبد الله بن سلام حيث إنهم كانوا يفرحون بهذا القرآن لِمَا جاء بما يوافق كتبهم فيه من شواهد، وبين أهل المِلَل المتحزبين على الرسول صلى الله عليه وسلم من أمثال كعب بن الأشرف وأصحابه، فهم أهل أديان شتى، فلقد أنكروا بعض القرآن مكابرة منهم بحجة مخالفة شرائعهم. فالمقابلة هنا بين من آمن بالقرآن مِن أهل الكتاب وبين مَن لم يؤمن به مِن أهل المِلَل الأخرى (el-Beyzâvî, 1998, s. 189).

[16] انظر: [سورة الرعد: 6/13].
[17] انظر: [سورة الرعد: 14/13].
[18] انظر: [سورة الرعد: 27/13].
[19] انظر: [سورة الرعد: 35/13].
[20] انظر: [سورة الرعد: 36/13].

ومن الآيات الأخرى في سورة الرعد التي فيها مقابلة قال تعالى: ﴿**فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ** [17]﴾ مقابلة بين الحق والباطل؛ ﴿**اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا...لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ**[18]﴾ مقابلة متعلقة بين جزاء من استجاب وجزاء من لم يستجب؛ ﴿**أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ...كَمَنْ هُوَ أَعْمَى**[19]﴾ مقابلة متعلقة بين من يعلم أن القرآن حقٌّ ومن لا يعلم؛ ﴿**لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ**[34]﴾ مقابلة بين العذاب في كل من الحياة الدنيا ويوم الآخرة.

4- الالتفات:

1.4 الالتفات لغة:

مأخوذ من الفعل لَفَتَ، يقال: لفتَ وجهه عن القوم، ويقال أيضاً لفته عن الشيء أي: صرفه عنه، وتلفّتَ إلى الشّيء والْتَفَتَ إليه: أي: صرف وجهه إليه، وأيضاً لفتَ فلاناً عن رأيه أي: صرفه عنه، ومنه الالتفات (İbn Manzûr, 1993, s. 84). إذن فالالتفات باستعمالاته وتراكيبه المختلفة يدلُّ على معنى الصّرف والاتجاه بخلاف الجهة الطبيعية والمستقيمة.

2.4 الالتفات في اصطلاح البلاغيين

يمكننا القول بداية أن الالتفات كان قبل الأصمعي (ت: 830/215) كأسلوبٍ بياني قد تم ذكره وبحثه من اللّغويين من غير أن يسمّى ويعرف كفنٍ أصيل، ومن بين هؤلاء: أبو عبيدة معْمَر بن المثنى (ت: 825/209-) في كتابه «مجاز القرآن» (İbn el-Müsennâ, 1969, s. 139)، والفراء (ت: 823/207) في كتابه «معاني القرآن» (el-Ferrâ, 1955, s. 130).

1- الأصمعي (ت: 830/215): لعل الأصمعي أول من سماه التفاتاً دون أن يذكر له تعريفاً، حيث جاء في كتاب «حلية المحاضرة» لابن مظفر الحاتمي (ت: 998/388) أن إسحاق بن إبراهيم الموصلي (ت: 850/235) قد سأله الأصمعي: هل سمعت بالتفاتات جرير (ت: 1256/653)؟ فقلتُ: وما هي؟ فقال: **أَتَنْسى إِذْ تُوَدِّعُنا سُلَيمى *** بِقَرعِ بَشامَةٍ؟ سُقِيَ البَشَامُ.** [البَشَامُ]: شجر طيب الريح والطعم يستاك به. ألا تراه مقبلاً على شعره، ثمّ التفت إلى البَشامُ فدعا له (el-Hâtimî, 1979, s. 157).

2- ابن المعتز (ت: 908/296): صنف ابن المعتز الالتفات في كتابه «البديع» في باب "محاسن الكلام والشعر" وعرفه: «انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك، ومن الالتفات الانصراف عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر». ومثّل عليه بقوله تعالى: ﴿إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾[21] وهو التفات مِنَ الخِطابِ إلى الغَيْبَةِ، فالله سبحانه كان يخاطب قوم سيدنا نوح بقوله: ﴿كُنتُمْ﴾ ومن ثم تغيّر الأسلوب إلى الغَيْبَةِ بالكلام عنهم أيضاً بقوله: ﴿بِهِمْ﴾ (İbnu'l-Mu'tez, 1990, s. 152).

3- أبو يعقوب السكاكي ومن بعده من شرّاح المفتاح وغيره: عرّفه السكاكي وأدخله في علم المعاني، ولقد صرّح أن العرب يستكثرون منه لأن السامع يلقى عنده القبول منه، ويترك المتلقّي متحمس ليصغي إليه (es-Sekkâkî, 2000, s. 296). ويلاحظ أن السكاكي قد عاد وصنّف الالتفات في علم البديع (es-Sekkâkî, 2000, s. 539)؛ لهذا يمكننا القول: إنّ الالتفات كان يشمل عنده كلا الفنين. أمّا القزويني فإنه قد اختار إدخاله بعلم المعاني (el-Kazvînî, 1985, s. 157)، وتبعه بذلك شرّاح كتابه «التلخيص»، كالسُّبْكِيُّ (ت: 1356/756) (Sübkî, 2003, s. 276)والتفتازاني (et-Teftâzânî, 2013, s. 286) والسّيوطي (es-Süyûtî, 2012, s. 42). ومنهم من لم يخرج عن الاتجاه السائد قبلهم، ولكن لم يتبعوا السكاكي فبحثوا عنه في باب مستقل كابن أبي الإصبع (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 123) والمؤيد العلوي (Alevî, 2003, s. 71).

وعن بلاغة الالتفات قال الزمخشري والذي عدّه من "علم البيان" (ez-Zemahşerî, 1987, s. 13) "أحسن تطرية لنشاط السامع، وأكثر إيقاظاً للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد" (ez-Zemahşerî, 1987, s. 14) ; (Kazvînî, 1985, s. 160). ومن الجدير بالذكر أن نقول: إنّ مصطلح الالتفات قد ورد بمسميات عديدة حتى استقراره عند البلاغيين، ولا جَرَم أنها تخلق اضطراباً عند الدّارسين في استيعابهم لمفهوم الالتفات، ومنها: "الصّرْف" عند ابن وهب الكاتب (ت: 946/335) (el-Kâtib, 1969, s. 122) و"الانصراف" عند أسامة بن منقذ (İbn Münkız, 1960, s. 200) و"بالاعتراض" عند القيرواني (el-Kayravânî, 1981, s. 45) و"بالاعتراض أو الرجوع" عند قدامة بن جعفر (İbn Ca'fer, 1885, s. 53) وأما عند العسكري فكقدامة، ولكن للنوع الثاني للالتفات وفقاً لتصنيفه (Askerî, 1999, s. 392).

إذن فالالتفات: هو التعبير عن المعنى بإحدى صيغ المتكلم أو المخاطب أو الغَيْبَةِ وذلك بعد التعبير عنه بطريق آخر. ولعل أبسط تعريفاتها كما عرفها الزَّرْكَشِيّ (ت: 745/ 1345): «نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب آخر» (ez-Zerkeşî, 1957, s. 314). ولعل في مَعْرِضِ الحديث عن

[21] [سورة يونس: 22/10].

بلاغة الالتفات تنشيط القارئ أو المُتلَقِي أو السامع وإيقاظه للإصغاء، فالنفس البشرية مجبولة على حب التغيير. ومما لا شك فيه أن التنقل بين أساليب الكلام فيه تطرية لنشاط السامع، الأمر الذي يدفع للإقبال عليه، وكما صرّح به الزمخشري -صراحة- في كتابه «الكشاف» (ez-Zemahşerî, 1987, s. 41).

3.4 الأمثلة الواردة في سورة الرعد

1- قال تعالى: ﴿**وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ**﴾[22] في هذه الآية الكريمة التفات من الغَيْبَةِ إلى الخطاب، حيث كان الكلام من صيغة الغَيْبَةِ موجَّه من الكفار على لسان الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم مفادها هلاّ أُنزل على محمد صلى الله عليه وسلم معجزة كتلك التي جرت مع موسى في فلق البحر، ونحو ذلك، ثم انتقل التفاتاً بعد ذلك إلى الخطاب ليقول ﴿**إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾ فالالتفات كان لتبيان مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم أنه منذر ومبلغ لرسالة الله فقط، وهذا الالتفات في الآية زاد المعنى قوة ووضوحاً وجزالة، وأضفى على الآيتين بهاء وجمالاً (Ebüssuûd, 2010, s. 43).

2- قال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْماً عَرَبِيّاً**﴾[23] في هذه الآية الكريمة التفات من التكلم إلى الغَيْبَةِ، حيث كانت دلالة الكلام بصيغة الماضي المتكلّم (الله تعالى) ليدلّ على أن هذا القرآن قد أنزله لتوحيده سبحانه بلسان العرب، ثم انتقل التفاتاً بعد ذلك إلى الغَيْبَةِ ليقول ﴿**وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ**﴾ فالله تعالى يبين أنه: وما كان للرسل أنْ يأتوا بآياتٍ برأيهم، ولا أن يأتوا بما يُقتَرح عليهم، إلا بإذنه. فالله تعالى في الآية الأولى دلّ على ذاته وأن الدين من عند الله فقط، ثم عاد ليلفت الانتباه إليه باستعمال لفظ الجلالة "والله"، ليؤكد ما ذكره ونص عليه. وهذا الالتفات في الآيتين بانتقال صيغة الكلام من أسلوب المتكلم إلى أسلوب الغائب ممّا لا شك فيه زاد المعنى وضوحاً وقوة، كما أنه أعطى جمالية للمعنى والأسلوب ez-Zemahşerî, (1987, s. 533).

3- قال تعالى: ﴿**كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ**﴾[24] ففي هذا المثال التفات من التَّكلُّم إلى الغَيْبَةِ، حيث كان الخطاب من المتكلِّم الله تعالى باستعمال "صيغة المتكلم" موجَّه للرسول صلى الله عليه وسلم أنه مرسل من عنده كباقي الأنبياء من قبله، ثم انتقل بعد ذلك إلى الغَيْبَةِ ليقول ﴿**هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ**﴾ فالله تعالى عاد واستخدم ضمير الغائب ليدل على ذاته، فلا معبود سواه، واحد بذاته، رغم الاختلاف في أسماء صفاته، فالالتفات هنا كان غرضه استحقاقاً للعبادة بالربوبية، وهذا الالتفات في التعبير القرآني أضفى على الآية بهاءً وزادها حلاوة، وأيقظ السامع عن الغفلة (el-Kurtubî, 1964, s. 318).

4- قال تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا**﴾[25] ففي هذه الآية الكريمة التفات من التكلّم إلى الغَيْبَةِ، حيث كان الكلام من المتكلّم (الله تعالى) ليدل على ذاته وعظمته ووحدانيته وتقريع المشركين وتهديدهم، ثم انتقل التفاتاً بعد ذلك إلى الغَيْبَةِ ليقول ﴿**وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ**﴾ فالله تعالى بعد أن استخدم ضمير المتكلم ليدل على ذاته عاد ليلفت الانتباه إليه باستعمال لفظ الجلالة "الله" والفعل المضارع للغائب "يحكم"؛ وذلك للتدليل على المهابة وإظهاراً لصفاته الجليلة. هذا الالتفات في الآيتين كما أنه زاد المعنى وضوحاً وبروزاً وقوة، أضفى جمالية ورونقاً، كما أنه أعطى جمالية للمعنى والأسلوب (İbn 'Âşûr, 1984, s. 73).

5- تجاهل العارف

1.5 الجهل في اللغة:

هو نقيض العِلم، جهل، يجهل، جهالة. وتجاهل: أظهر الجهل (İbn Manzûr, 1993, s. 129).

1.5 تجاهل العارف في اصطلاح البلاغيين:

1- ابن المعتز (ت: 908/296): ذكره في "محاسن الكلام والشعر" إلا أنه لم يعرفه، ولقد مثّل له بقول زهير بن أبي سلمى (ت: 609 م): **ومَا أَدْرِي وَسَوْفَ إِخَالُ أَدْرِي *** أَقومٌ آلُ حِصْنٍ أمْ نِسَاءُ؟** (Züheyr, 1944 s. 73). [إخَالُ]: أظن (İbn Manzûr, 1993, s. 226). [قوم]: رجال (İbn Manzûr, 1993, s. 505). ومعنى البيت: يستهزئ زهير من آل حصن فيقول: ما أدري أرجال هم (قاصداً إلى آل حصن) أم هم نساء؟ سأنظر لأرى حقيقة أمرهم في المستقبل (İbnu'l-Mu'tez, 1990, s. 157). فوفق ابن المعتز طبعاً كان الشاعر يعرف أنهم رجال ولكن إنما هو

[22] انظر: [سورة الرعد: 7/13].
[23] انظر: [سورة الرعد: 37/13].
[24] انظر: [سورة الرعد: 30/13].
[25] انظر: [سورة الرعد: 41/13].

تجاهل هذه المعرفة تجاهل العارف استهزاءً وتهكماً ووعيداً بهم، حيث إنهم بلغوا في الضعف مبلغاً يحدث معه الشك واللبس في كونهم رجالاً أم لا، والغرض المبالغة في الذم والهجاء.

2- أبو هلال العسكري (ت:1005/395): تحدث عنه صراحة وذلك تحت عنوان "تجاهل العارف، ومزج الشك باليقين" وكان قد عرفه: «إخراج ما يعرف صحته مخرج ما يشك فيه ليزيد بذلك تأكيداً». ومثّل عليه من قول العرجي (ت: 120/-738): **باللهِ يَا ظَبْيَاتِ القَاعِ قُلْنَ لَنَا *** لَيْلَايَ مِنْكُنَّ أَمْ لَيْلَى مِنَ البَشَرِ.** [القاع]: المستوى من الأرض. وفق العسكري: الشّاعر يتساءل بقصد التّلذذ بذكر اسم ليلى محبوبته والوله في حبّها فيقول سائلاً ظبيات القاع عن محبوبته: هل هي ظبية مثلكم أم هل هي من البشر؟ فهو لا يسأل لجهله بها وإنما هو يتجاهل تجاهل العارف بتلك المعرفة؛ لأنّه يعلم أنها من البشر، مبالغة في التعلّق بها وحبّها (Askerî, 1999, s 396). ولقد كان ممن ذكر هذا الفن باسمه فقط دون تعريفه الخطيب التبريزي (ت: 1109/502) (et-Tebrîzî, 1994, s. 170, 198) والفخر الرازي (er-Râzî, 2004, s. 176).

3- أبو يعقوب السكاكي (ت: 626ه): يلاحظ أنَّ السكاكي قد ذكره تحت عنوان «المسند إليه وذكر التجاهل في البلاغة» في علم المعاني مُمَثِّلاً له بغرض التوبيخ بشعر الخارجية:[26] **أيَا شَجَرَ الخَابُورِ مَالَكَ مُورِقَاً *** كأنّكَ لم تجزعْ علَى ابْنِ طَرِيف.** فالشاعرة ترثي أخاها الوليد مخاطبةً شجر الخابور توبيخاً له: لِمَ أشجارك مورقة ونضرة ولم تحزن معي على أخي. فهي لا تسأل لجهلها؛ وإنما هي تتجاهل بتجاهل العارف؛ وذلك بغرض المبالغة بحزنها ورثائها على أخيها والتعريض بغيره من العقلاء وتوبيخاً لهم لعدم جزعهم (es-Sekkâkî, 2000, s. 287).

ومن الجدير ذكره: أن السكاكي قد أدخل "تجاهل العارف" بعد ذلك في «التّحسين المعنوي» وسمّاه «سوق المعلوم مساق غيره» ولقد صرّح السكاكي بعدم تفضيله تسمية هذا الفن بالتجاهل (es-Sekkâkî, 2000, s. 537). ويبدو كما قال أحمد مطلوب أن دافع السكاكي هو تعظيم كتاب الله واحترامه (Metlub, 2006, s. 37)، فلا يصح أن يطلق هذا النوع من الفن على أمثلة القرآن الكريم أدباً مع الآيات القرآنية، ولا مَنْدُوحة أن نقول: أن لابن الأثير الحلبي (ت: 1337/737) رأياً مماثلاً إذ سمّاه في كتابه «جوهر الكنز» بـــ "الاعنات" (İbnü'l-Esîr, 2009, s. 208)**.** ولقد تَبِعَ القزويني (el-Kazvînî, 1985, s. 530) ومن بعده من شرّاح «التلخيص» السكاكي في تعريفه لهذا الفن وتصنيفه ضمن علم البديع، كالتفتازاني (et-Teftâzânî, 2013, s. 678) وعصام الدين عَرَبْشَاه(İbn Arabşah, 2001, s. 447).

3.5 الأمثلة الواردة من سورة الرعد

1- قال تعالى: ﴿**وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ...أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ**﴾[27] معنى الآية: أن الله تعالى يقول تسليةً لرسوله الكريم ووعيداً للمشركين لِمَا لقيه من التكذيب والاستهزاء منهم أن ذلك ليس مختصاً به، بل هو أمرٌ قد جرى سابقاً على غيره من الرسل، وكيف أنه تعالى أمهلهم وتركهم في أمنٍ ودعةٍ كما يملى للبهيمة في المرعى، ثم أخذهم بالعذاب. ففي هذه الآية كان التعبير القرآني يخاطب الرسول صلى الله عليه وسلم ويسوق المعلوم مساق غيره كأنه لا يعرف (أي: هو يسأل عن أمر سؤال جاهل، وهو عارف به) بغرض التذكير كيف كان عقاب الكفار والمكذبين سابقاً؟ أَلَم يجِدُوهُ حَقًّا؟ فكما صنعتُ معهم، فَكَذَلِكَ يا محمد أَصْنَعُ بِمُشْرِكِي قَوْمِكَ (ez-Zemahşerî, 1987, s. 531).

2- قال تعالى: ﴿**أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ**﴾[28] معنى الآية: جاء التعبير القرآني محتجاً على المشركين لإشراكهم، هل يوجد غير الله بمثل صفاته الذي هو قائم رقيب على كل نفس سواء أكانت صالحة أم طالحة يعلم خيرها وشرها، ويعد لكلٍ منها جزاءه، كمن هو ليس كذلك، بل هو الذي يستحق العبادة وحده دون شركاء. فالتعبير القرآني يخاطب المشركين بأسلوب الاستفهام الانكاري بغرض التوبيخ والزراية والاستهجان ويسوق المعلوم مساق غيره (يتساءل بتجاهل العارف) هل يوجد غير الله الحي القيوم الذي يسير أمور الناس ويعلم كل أحوالها بخيرها وشرها، كمن هو ليس كذلك (ez-Zemahşerî, 1987, s. 531).

3- قال تعالى: ﴿**وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ...أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِظَاهِرٍ مِنَ الْقَوْلِ...**﴾[29] معنى الآية: التعبير القرآني يخاطب المشركين بطريق الاستفهام توبيخاً لهم: هل تخبروني بشركاءٍ لي وكأنّه بعلمٍ باطنٍ لا أعلمه، وأنا العَالِم بما في السموات والأرض، وهل تسمُّونهم -قاصداً تسمّية الآلهة المزعومين- بأسماء الخالقين، وما هي إلا أسماء سميتموها بظنٍ باطلٍ فاسدٍ لا قيمة له؛ وذلك لفرط جهلكم وسخافة عقولكم. فالباري عز وجل يخاطب المشركين عن طريق الاستفهام [والتقدير: أتنبئونه] بغرض التوبيخ ويسوق المعلوم مساق غيره (تجاهل العارف) هل تنبئوني بما لا أعلم في الأرض وبأسماء الخالقين، فما هذا إلا زعماً وجهلاً منكم فأنا علام الغيوب (ez-Zemahşerî, 1987, s. 532).

[26] الخارجية: الفارعة أو فاطمة، وقيل: ليلى بنت طريف (ت: 816/200)، بنت طريف التّغلبي الشيباني، هي شاعرة من قبيلة الفوارس من الجزيرة الفراتية (ez-Ziriklî, 2002, s. 128). انظر: كانت تركب الخيل وتقاتل وعليها الدرع.

[27] انظر: [سورة الرعد 32/13].

[28] انظر: [سورة الرعد 33/13].

[29] انظر: [سورة الرعد 33/13].

4- قال تعالى: ﴿**أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى**﴾[30] الهمزة في الآية للاستفهام الإنكاري، والتي تفيد الاستفهام لأمر تنكره أي: تخرج الاستفهام عن معناه، ليصبح غرضه الإنكار أو لاستنكار الشيء المُسْتَفْهَم عنه، فوفق الآية الكريمة: يقول تعالى: هل من الممكن أن يستوي من آمن وصدق برسالتكَ يا محمد صلى الله عليه وسلم ومن بقي منكراً لها، ويتخبط في ظلمات الكفر والضلال، فهو كمن لا عقل له كأعمى البصيرة. فالله تعالى "ساق المعلوم مساق غيره" منكراً مسألة التساوي بين الإنسان العالم المؤمن والإنسان الجاهل؛ وذلك عن طريق الاستفهام بغرض الإنكار. فلا شبهة بين حال مَن عَلِمَ بما أنزل إليكَ من ربك الحق فاستجاب، وبين حال الجاهل الذي لم يستبصر ويستجيب (ez-Zemahşerî, 1987, s. 524).

5- قال تعالى: ﴿**قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[31] ومعنى الآية: اسألْ يا محمد صلى الله عليه وسلم هؤلاء الكفار "تهكماً وسخريةً" بما عبدوا مَنْ دون الله مَن هو خالق السّماوات والأرض؟ ومَن هو مدبر أمرهما؟ فالله تعالى يسوق المعلوم مساق غيره (بطريقة تجاهل العارف) بغرض التقرير فالسّائل عالمٌ بالمُسْتَفْهَم عنه، ويَحْمِلُ المُخاطَب ويَدفعُه للجواب عمّن هو خالق السّماوات والأرض، ومتولي أمرهما مع ما فيهما على الإطلاق (Ebüssuûd, 2010, s. 5).

6- قال تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ**﴾[32] معنى الآية: تتساءل الآية هل من الممكن أن يتساوى "الأعمى" أي: المُشْرك الجاهل الذي يتخبط في الظلام مع "البصير" أي: المؤمن العالِم المستنير بالقرآن، وكذلك نفس الأمر أيضاً هل من الممكن أن يتساوى النور أي: الإيمان مع الظلام أي: الكفر. فالله تعالى "يسوق المعلوم مساق غيره" نافياً مسألة التساوي بين الإنسان المؤمن والكافر وبين الإيمان والكفر (Ebüssuûd, 2010, s. 13).

7- قال تعالى: ﴿**أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ**﴾[33] معنى الآية: يقول الكفار منكرين حقيقة البعث هل يعقل بعد أن نموت وبعد أن نصبح رفاتاً أن نبعث من جديد؟ فالله تعالى عن طريق الاستفهام على لسانهم "يسوق المعلوم مساق غيره" يبين مسألة إنكارهم البعث من جديد. والحقيقة أن إنكارهم للبعث أمر يُتعجّب منه، حيث إن الذي قَدِرَ على خلق السماوات والأرض، والبحار والأنهار، والأشجار والثمار، له القدرة أيضاً على إعادتهم بعد موتهم (Ebüssuûd, 2010, s. 6).

6- المبالغة

1.6 المبالغة لغة: مصدر الفعل بَالَغَ، يبالغ مبالغة، وهي: أنْ تَبْلُغ في الأمر جُهدَك. ويقال: بَلَغَ فلان في الأمر أي: جَهُدَ، وإذا لم يقصرْ فيه. وأمرٌ بالغٌ: جيدٌ (İbn Manzûr, 1993, s. 420).

2.6 المبالغة في اصطلاح البلاغيين:

1- ابن قتيبة الدِّينَوَرِيُّ: لعل ابن قتيبة من أوائل من تحدثوا عن "المبالغة" وذلك في كتابه «تَأْوِيلُ مُشْكِلِ القُرْآن» وذلك تحت اسم "المبالغة في الاستعارة"، مما استوحاه من الآية الكريمة: ﴿**فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ**﴾[34]. إذ أن العرب كانت تقول في تعظيم مهلك رجل من أسيادها: أظلمت الشمس له، وكسف القمر لفقده. فهذا ممّا لا شكّ فيه نوع من المبالغة والإفراط في وصف المصيبة، وذلك وفق ما ذكره ابن قتيبة (İbn Kuteybe, 2014, s. 107).

2- ابن المعتز: ذكرها ابن المعتز في كتابه «البديع في البديع» وذلك تحت اسم "الإفراط في الصفة" وهو أحد "محاسن الكلام والشعر" (İbnu'l-Mu'tez, 1990, s. 162). ولقد اعتبر عبد العزيز عتيق (ت: 1976/1396) في كتابه "علم البديع" أن ابن المعتز هو أول من تحدث عنها، ولعل في كلامه نظر؛ لسبق ابن قتيبة بتناولها والشرح فيها (Atîk, 1982, s. 91).

3- قدامة بن جعفر: أمّا قدامة فقد ذكرها صراحة وأدخلها في نوع من أنواع "نعوت المعاني". وعرفها: «أن يذكر المتكلم حالاً من الأحوال لو وقف عندها لأجزأت فلا يقف حتى يزيد في معنى ما ذكره ما يكون أبلغ في معنى قصده» (İbn Ca'fer, 1885, s. 50). ولقد ذكر ابن الإصبع (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 147) وابن حجة (ت: ٨٣٧/-1434) (el-Hamevî, 2004, s. 8) وعبد العزيز عتيق (Atîk, 1982, s. 92) أن قدامة هو الذي سمّاها "المبالغة" صراحة. ومنهم من سمّاها "التبليغ" ولكن أستقرَّ على تسميتها "بالمبالغة" هكذا لخفتها، وسار من بعد قدامة

[30] انظر: [سورة الرعد 19/13].
[31] انظر: [سورة الرعد 16/13].
[32] انظر: [سورة الرعد 16/13].
[33] انظر: [سورة الرعد 5/13].
[34] انظر: [سورة الدخان: 29/44].

البلاغيون والنقاد على تسميته هذه، إلا أننا نرى كما يقول أحمد مطلوب أن هذا ليس دقيقاً؛ لأن ابن قتيبة قد سبق إلى مصطلحي "المبالغة والإفراط " (Metlub, 2006, s. 181). هذا وقد سمّاها الحلبي (ت: 725/1325) (el-Halebî, 80 s. 235) والنويري (ت: ٧٣٣/1333-) (en-Nüveyrî, 2002 s. 124) "المبالغة والتبليغ والإفراط في الصفة".

4- الخطيب القزويني: عرفها بـ «أن يدعي لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حداً مستحيلاً مستبعداً لئلا يظن أنه غير متناه فيه» (el-Kazvînî, 1985, s. 514) ; (el-Kazvînî, 2009, s. 94). ولقد حصر القزويني بخلاف أصحاب البديعيات وجوه المبالغة في ثلاثة وجوه فقط، كما سنتناولها تباعاً وهي في التبليغ والإغراق والغُلُوّ ، وعدّها فنّاً واحداً قائماً بذاته من فنون البديع المعنوي.

3.6 وجوه المبالغة:

1- التبليغ: المبالغة الممكنة عقلاً وعادة كقولِه تعالى: ﴿**أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ ... مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ... إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا..**﴾[35] يلاحظ أن القرآن لو اكتفى بذكر: ﴿**كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ**﴾ لدلّ على الغرض، وهو شدة الظلام، ولكن تتابع وترادف الصفات فيما بعد قد أفاد المبالغة في وصف ضلال المشركين، فهو محيط بهم من كل جانب، ومن فوقهم طبقات بعضها فوق بعض، ومما لاشك كون الظلام واقعاً من هذه الأمور فهو ممكن عقلاً وعادة (ez-Zerkeşî, 1957, s. 52) ; (Hâşimî, 1999, s. 312) ; (Atîk, 1982, s. 99). إذن فزيادة ترادف الصفات بما يفهم المعنى بالمعنى، أضفى على المعاني مبالغة، وزاد من محاسن الكلام فيها.

2- الإغراق: المبالغة الممكنة عقلاً لا عادة، ومثاله قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا...وَاسْتَكْبَرُوا...وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ...حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ**﴾[36] يخبرنا اللهُ تعالى أنَّ الكُفَّارَ المكذبين سوف لن تقبَلَ دَعواتُهم وأعمالهم ولن يدخلوا الجنَّةَ حتَّى يَدخُلَ الجَمَلُ في ثُقْبِ الإبْرةِ، وهذا عقلاً ممكن بقدرة الله، أما عادة فهو مستحيل (Atîk, 1982, s. 102)

3- الغُلُوُّ: المبالغة غير الممكنة لا عادة ولا عقلاً كقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ**﴾[37] فالمكر لا يزيل الجبال لا عادة ولا عقلاً (ez-Zerkeşî, 1957, s. 52).

4.6 من أنواع المبالغة:

1- المبالغة في الصفة المعدولة من الجارية بمعنى المبالغة:

صيغ المبالغة تأتي بدل اسم الفاعل لتدل على المبالغة في معنى الفعل. فمن ألفاظ المبالغة السّماعية: [فَعْلاَن= رحمان ولا يوصف بها إلا الله تعالى]، أمّا القياسية فهي خمسة وهي: [فَعِيل= (رَحيم) و(عليم) و(بصير)] ، [فَعَّال= (قَهَّار) و(توّاب)] ، [فَعُول= (غَفُور) (ودود) (شكور)] ، [مِفْعَال = (مقدام) و(معطاء)] ، [فَعِل= (حَذِر) و(فَرِح)] (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 150).

2- ما جاءتْ صيغته عامة موضع الخاصة: كقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ**﴾[38] فالوعد بالجزاء غير المقدر للصابر جاء باللفظ العام تعظيماً له (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 150).

3- إخراج الكلام للمبالغة مخرج الإخبار عن الأعظم الأكبر: كقوله تعالى: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾[39] حيث جعل سبحانه مجيء آياته كأنها مجيئاً له (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 151).

5.6 أمثلة المبالغة من صورة الرعد

1- قال تعالى: ﴿**سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ**﴾[40] معنى الآية: يستوي في علم الله السر والجهر وبالتالي: فمن "أَسَرَّ الْقَوْلَ" أي: تكلّم به في نفسه أو "من جهر به": أي أظهره لغيره، أو الذي هو "مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ" أي: اختار الليل كمخبأ لظلمته لمعصية الله، أو "سَارِبٌ بِالنَّهَارِ": أي: ظاهر بالنهار في ضوئه يبصره كل أحد. فكلٌ سواء عند الله تعالى لا يستتر عنده شيء ولا يخفى شيء

35. انظر: [سورة النور 40/24].
36. انظر: [سورة الأعراف 40/7].
37. انظر: [سورة إبراهيم 46/14].
38. انظر: [سورة الزمر 10/39].
39. انظر: [سورة الفجر 22/89].
40. انظر: [سورة الرعد 10/13].

من ذلك. فالمبالغة هنا قد بلغت وصفاً في الشدة مستحيلاً أو مستبعداً، فهذا الإبداع في دقة التصوير البديعي من خلال فن المبالغة والتي جاءت هنا مدمجة في المقابلة، فهي بالنسبة إلى المخاطَب لا إلى المخاطِب، أي: أن الظهور والاستخفاء متعذر على البشر فهم لا يدركون إلا ما يكون ناتجاً عن حواسهم وما تقع عليه أبصارهم فقط، بخلاف علم الله، إذ هو جارٍ على الحقيقة يعلم السر وأخفى من السر (et-Taberî, 1994, s. 409). ولقد قُدِّمَ الإسرار على الاستخفاء ذلك لإظهار كمال علم الله تعالى، فالله تعالى عليم بما تضمره القلوب والعقول، فكأنه في التعلق بالخفيات أقدم منه بالظواهر (Ebüssuûd, 2010, s. 8) ; (ez-Zemahşerî, 1987, s. 516).

2- قال تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ**﴾[41] جاءتْ كلمة [الْبَصِيرُ] هنا في صيغة المبالغة وذلك على وزن [فعيل] من أبنية المبالغة في فاعل. وفي المعجم: البصر حس العين، وأيضاً العلم، وبصرت بالشيء: علمته، والبصير: العالِم، والبصيرة: الفطنة، يقال: أعمى الله بصائره أي: فطنه، والبصير: من أسماء الله تعالى الحسنى، وهو أيضاً مَن يشاهد الأشياء كلها ظاهرها وخافيها من دون جارحة (İbn Manzûr, 1993, s. 64). ولقد ورد اسم البصير في القرآن الكريم 25 مرة في مختلف سور القرآن. والْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ: أي الغافل والمستبصر، ففي الآية تشبيه الشخص الضال بـ[الْأَعْمَى] والشخص المهتدي مبالغةً بـ[الْبَصِيرُ]، والاستفهام إنكاري يفيد: عدم استواء بين من لا يعلم من الحقائق وهو (الضال/الأعمى) وبين من يعلمها وهو (المهتدي/البصير)، وفيه إشعارٌ بالتنفير عن الضلال والترغيب في الاهتداء (Ebüssuûd, 2010, s. 137, 288).

3- قال تعالى: ﴿**قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[42] [الْقَهَّارُ] من صيغة المبالغة على وزن [فعَّال] عُدل عن قاهر للمبالغة. أما القهر في اللغة: الغلبة والأخذ من فوق. والقهار: من أسماء الله الحسنى، وهو الذي قهر خلقه بسلطانه وقدرته وصرفهم وفق ما أراد طوعاً وكرهاً (İbn Manzûr, 1993, s. 120)، ومعنى القهّار في الكشاف: «لا يغالب، وما عداه مربوب ومقهور» (ez-Zemahşerî, 1987, s. 533)، ومما يجدر ذكره أن اسم قاهر قد ورد في القرآن الكريم مرتين، فعدا سورة الرعد فقد ذُكِرَ في سورة الأنعام.[43] تخاطب الآية بتهكمٍ لاذعٍ المشركين: هل اتخذتم آلهة وخلقتم مخلوقات كالتي خلقها هو (الله تعالى) فالتبس عليكم الأمر فلا تميزون خلق الله من خلق آلهتهم؟ فهم يرون أن آلهتهم المزعومة لم تخلق شيئاً، بخلاف الله الخالق، ثم بعد هذا كله يعبدونها من دون الله، ولمّا أقام الحجة عليهم أمر عزّ وجل رسوله صلى الله عليه وسلم أن يقول لهم: أنّه تعالى الواحد القهّار خالق كل شيء والمستغني عن الموجودات، المتفرد وحده بالألوهية والربوبية، وكل شيء في الكون لا يخرج عن سيطرته وغلبته (İbn 'Atıyye, 2001, s. 307).

4- قال تعالى: ﴿**وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ**﴾[44] جاءت صيغة المبالغة في هذه الآية الكريمة من كلمة [الرَّحْمَنِ] وذلك على وزن [فعلان] عُدل عن راحم للمبالغة. ومعنى الرَّحمن في الكشاف: «البليغ الرحمة الذي وسعت رحمته كل شيء» (ez-Zemahşerî, 1987, s. 529)، أما الرَّحمن في لسان العرب: ذو الرحمة التي لا غاية بعدها في الرحمة، وهو من أسماء الله عز وجل الحسنى، ولا يجوز أن تقال لغير الله تعالى (İbn Manzûr, 1993, s. 231). ولقد ورد اسم الرحمن في القرآن الكريم أربع مرات، وذلك في عددٍ من مختلف سوره. ومعنى الرحمن ضمن سياق الآية: يخاطب تعالى رسوله الكريم قائلاً: قد كان إرسالنا لك إرسالاً له شأن وفضل على من سبقه من الإرسالات، فأمتك هي آخر الأمم، وأنت آخر الأنبياء، ومعك معجزة القرآن الحكيم، ومع ذلك كان حال هؤلاء أنهم كفروا بالرحمن والذي وسعت رحمته كل شيء، وبالتالي كان كفرهم بنعمته في إرسالك، وفي إنزال هذا القرآن المعجز رحمة منه؛ لذلك قل هو ربي الواحد عليه توكلت فلينصرني ربي على مصابرتكم ومجاهدتكم (ez-Zemahşerî, 1987, s. 529).

5- قال تعالى: ﴿**مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ**﴾[45] وردت كلمة [وَلِيٍّ] في هذه الآية الكريمة في صيغة المبالغة وهي على وزن [فعيل] عُدل عن والي للمبالغة، وفي المعنى اللُّغوي: الوليّ هو النّاصر، ويقال: المتولي والقائم بأمور الخلائق، وهو من أسماء الله الحسنى، أي: مالك الأشياء جميعها. والوَلِيُّ: أي: النَّصِيرُ، والوِلَاية بالكسر تعني الاسم مثل: الإمارة، والوَلَاية بالفتح تعني المصدر (İbn Manzûr, 1993, s. 406, 407). ولقد ورد اسم "وَلِيٍّ" في القرآن الكريم عشرين مرة، وذلك في عددٍ مختلفٍ من سوره وآياته. أما معنى الآية: يقول الله تعالى محذراً رسوله: لئن تابعت المشركين فيما يدعونك إليه من أمور ووافقتهم خذلكَ الله، فلا ينصركَ ناصرٌ، ولا يقيك منه واق (ez-Zemahşerî, 1987, s. 533).

6- قال تعالى: ﴿**كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ**﴾،[46] وردت كلمة [شهيد] في هذه الآية الكريمة في صيغة المبالغة وهي على وزن [فعيل] عُدل عن شاهد للمبالغة. والشهيد هو الحاضر الذي لا يغيب عن علمه شيء، وهو اسم من أسماء الله الحسنى (İbn Manzûr, 1993, s. 238). ومن معانيها أيضاً ما جاء في «المجمل» لابن فارس اللغوي: أن الشهيد هو القتيل في سبيل الله، لأن الملائكة تشهد له (İbn Fâris, 1986, s. 514).

41. انظر: [سورة الرعد 16/13].
42. انظر: [سورة الرعد 16/13].
43. انظر: [الأنعام 3/ 61،18].
44. انظر: [سورة الرعد 30/13].
45. انظر: [سورة الرعد 37/13].
46. انظر: [سورة الرعد 43/13].

ولقد ورد اسم شهيد في القرآن الكريم ثماني عشرة مرة. إذن فمعنى الآية يقول الرسول مخاطباً المشركين عندما قالوا له لست مرسلاً من عند الله: حسبي شهادة الله بصدقي لِمَا جئت به شهيداً بيني وبينكم بما أيدني به من المعجزات، فهو الذي يستحق العبادة والمشهود له بالوحدانية والعبودية، وهو المطلع على ما في اللوح المحفوظ، وعلى ما لا يعلمه أحد (ez-Zemahşerî, 1987, s. 536).

ومـمَّا يجدر ذكره جاء في «البرهان» للزركشي أن الشيخ برهان الدين الرشيدي (ت: 1275/673) قد ذكر أن صفات الله التي هي صيغة المبالغة كـ"قهّار، ورحيم، وشهيد" كلها مجاز وهي موضوعة أصلاً للمبالغة ولا مبالغة فيها لأن المبالغة أن تثبت للشيء صفة تقبل الزيادة أو النقصان، وصفات الله متناهية في الكمال وبالتالي لا مبالغة فيها (ez-Zerkeşî, 1957, s. 507). ونحن نرى دقة هذا الرأي لقوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[47] فجميع الصفات مهما كانت وتعددت لله تعالى فيها منتهى الكمال وعدم المماثلة.

من خلال العرض السابق نجد أن سورة الرعد بما حوته من هذا اللون البديعي كان وسيلة مستعملة لإحداث التغيير في نفس المخاطَب ترغيباً له أو ترهيباً. ورغم تنوع زوايا النظر لدى البلاغيين واللغويين حول تحديد مفهوم المبالغة فإنها فعلاً قد عبرت من خلال الصيغ والأمثلة المشروحة عن أسلوب للإيجاز اللفظي، وللإعجاز اللغوي، بما حملته ألفاظها من اختزالٍ لفظي قد أثر بشكل أو بآخر على جمالية عرض الأغراض الإلهية وإثرائها.

7- مراعاة النظير

مراعاة النظير هو من المحسنات البديعية المعنوية، بحيث يكون في الكلام بين أمر وما يلائمه ويناسبه، أو بين أمور متناسبة ومتوافقة لا أن تكون على جهة الطباق والمقابلة. فهو الفن الذي يضفي على كلام المتكلم مظهر القوة، بتناسب المعاني وذلك من خلال العناصر الجمالية التي يحققها بالانسجام والتناسق بين المعاني.

1.7 النَّظير في اللغة:

الشَّبيهُ والمثيلُ (İbn Fâris, 1979s. 238) ; (el-Cevherî, 2009 s. 831). وسبب تسميته بالنظير: أنَّ النَّاظِرَ إذا نَظَر إليهما رآهما سواء (İbn Manzûr, 1993, s. 219). وأمّا ما يرادفه فهو: الشَّبِيهُ، والشَّكْلُ، والصِّنْوُ، والْمِثْلُ، والْعَدِيلُ، والكُفْءُ، والنِّرْبُ (et-Tâî, 1991 s. 241).

2.7 مراعاة النظير في اصطلاح البلاغيين:

1- أبو الحسن الرماني (ت: ٣٨٤/995): عرف النظير في كتابة «رسالة الحدود» كما يلي: «الشبيه بما له مثل معناه وإن كان من غير جنسه» (er-Rummânî, 1984, s. 72).

2- الفخر الرازي: تحدث الفخر الرازي عن مراعاة النظير في كتابه «نهاية الايجاز» وأدخله في أقسام النظم وعرّفه قائلاً: «مراعاة النظير هو عبارة عن جمع الأمور المتناسبة» (er-Râzî, 2004, s. 175).

3- أبو يعقوب السكاكي وشراح المفتاح من بعده: تحدّث السكاكي عن مراعاة النظير وأدخله في البديع المعنوي وعرّفه قائلاً: «الجمع بين الأمور المتناسبة» (es-Sekkâkî, 2000, s. 534) ومثله فعل القزويني وذكر أن له أسماء أخرى "كالتناسب" و"الائتلاف" و"التوفيق" وعرفه كما يلي: «أن يجمع في الكلام بين أمر وما يناسبه لا بالتضاد» ومثّل له بقوله تعالى: ﴿**الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ**﴾[48] فبين لفظي الشمس والقمر مناسبة في المعنى وهو دلالته على الكواكب (el-Kazvînî, 1985, s. 488). وتبع القزويني من بعده شراح «التلخيص» كاالتفتازاني (et-Teftâzânî, 2013, s. 644)والسيد الشريف (ت: 1414/816) (el-Cürcânî, 2007, s. 412).

4- ابن أبي الإصبع: تحدث عنه ابن أبي الإصبع في باب "جمع المختلفة والمؤتلفة" تحت عنوان باب "المناسبة"، ومما يجدر ذكره أن أصحاب البديع يسمّون مراعاة النظير (بالتناسب والائتلاف والتوفيق والمؤاخاة). ولقد صرّح أنه على نوعين الأول: مناسبة في المعاني، والثاني: مناسبة في الألفاظ. ولقد مثّل لمراعاة النظير بقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[49] فجملة "لا تدركه الأبصار" هي مناسبة إلى كلمة [اللطيف]، وجملة "تدركه الأبصار" هي مناسبة إلى كلمة [الخبير]، وهنا جرى ما يسمّى بـ"تشابه الأطراف" وهو اختتام الكلام

[47] انظر: [سورة الشورى: 11/42].
[48] انظر: [سورة الرحمن 5/55].
[49] انظر: [سورة الانعام 103/4].

فيه بما يناسب أوله في المعنى، فقد خُتمَت الآية بلفظي [اللطيف] الذي يناسب ما لا يدرك بالبصر، وبـ[الخبير] الذي يناسبه إدراكه سبحانه وتعالى للأبصار (Hâşimî, 1999, s. 304) ; (el-Kazvînî, 1985, s. 490) ; (İbn Ebü'l-İsba', 1957, s. 146).

5- أحمد الهاشمي (ت: 1943/1321): جاء في «جواهر البلاغة»: «الجمع بين أمرين أو أمور متناسبة لا على جهة التضاد، وذلك إما بين اثنين أو ثلاثة» (Hâşimî, 1999, s. 304) فأمّا التناسب بين اثنين كقوله تعالى: ﴿**وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[50] أمّا بين أكثر فمثاله: ﴿**أُولَئِكَ...اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ...فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ**﴾.[51]

3.7 الأمثلة الواردة في مراعاة النظير من صورة الرعد

1- قال تعالى: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَابِيَاً**﴾[52] [الزّبد] هو الغثاء الذي يحمله السيل.[53] [رابياً] العالي المنتفخ.[54] فلقد قدّم التعبير القرآني مثالاً عن ثبات الحق واضمحلال الباطل، وذلك عندما شبّه الحقَ بماء السماء الجاري في الوادي والذي ينتفع منه الناس، أما الباطل فلقد شبّهه بالزّبد الذي يطفو فوق مياه السيول المتدفقة في الأودية، فما أن استقر الماء في مكانه حتى تشربَ التربةُ الصّافي منه؛ لتتبت بما ينفع الناس، ليبقى الزبد الذي لا يُنْتَفَع به، فكما أنّه لا قيمة للزبد ونهايته النّبذ والإلقاء، فكذلك أيضاً مثله الباطل. وهنا يلاحظ أن ألفاظ: الماء والسّيل والزّبد والربو قد تضافرت وتناسقت وشكّلت فيما بينها جمع نظير. فيا له من تناسب وتناسق بين هذه الألفاظ، بدأها النص القرآني من ماء السّماء إلى ذلك الوادي الذي اجتمعت فيه مناظر الطبيعة؛ وذلك بغرض تمثيل حالة ثبات الحق واضمحلال الباطل (ez-Zemahşerî, 1987. s. 522).

2- قال تعالى: ﴿**وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ**﴾[55] [الحليّة] كالذّهب أو الفضة (İbn Manzûr, 1993, s. 195). [المتاع] ما ينتفع به الإنسان في حوائجه كالحديد (İbn Manzûr, 1993, s. 333). فالنص القرآني يشبه الباطل والضلال في الدنيا بالزبد الذي يظهر فوق أسطح المعادن الفلزية[56] النفيسة وذلك عندما يتم صهرها لتصفيتها وتنقيتها من الشوائب العالقة، فهو بذلك يضرب مثالاً في ثبات الحق واضمحلال الباطل، مشبهاً الباطل بخبث الفلزات التي تظهر فوق أسطح المعادن المصهورة وذلك بعد ثبات المعدن الخالص الذي ينتفع به الناس. فكما أنّه لا قيمة للزبد فأيضاً لا فائدة ولا قيمة لشوائب الفلذات هذه، وكلاهما كنتيجة سيتم نبذهما وإلقاؤهما، وكذلك مثله أيضاً الباطل. ولقد جاءت ألفاظ: الإيقاد والنار والحلية والمتاع فيما بينها جمع نظير؛ فهي ذات دلالة بين أمور متناسبة ومتوافقة. ولا شك أن هذه الألفاظ وما حوته من تلاؤم وتناسب قد أثرتِ الغرض الإلهي وبفن بديعي رفيع وأقرب للفهم والأذهان (ez-Zemahşerî, 1987. s. 522).

3- قال تعالى: ﴿**الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ**﴾.[57] فبعد أن ذكر قوله: ﴿**عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ**﴾ فإنه-تعالى- يعلم الغيب والشهادة، فإنه من المناسب أن يقول في هذا المقام ﴿**الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ**﴾ دلالة على عظمته عزَّ وجل، فهو الذي كَبُر عن صفات المخلوقين وكل شيء دونه، المنزه عن المشابهة والمماثلة، والمستعلي على كل شيء بقدرته. ففي كلتا اللّفظتين [الكبير – المتعال] جمع نظير، فهي ذات دلالة بين أمور متناسبة ومتوافقة (el-Begavî, 1997, s. 266)، وغني عن التعريف أن كلاً من هذين اللفظتين من أسماء الله الحسنى، ولقد وردت كلمة "الكبير" في القرآن الكريم (8) مرات وذلك في عددٍ مختلفٍ من آياته وسوره، أمّا كلمة "المتعال" فلقد وردت مرة واحدة فقط وذلك في سورة الرعد.

4- قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ...وَيُنْشِئُ السَّحَابَ...وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ...وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ**﴾[58] يبدو من سياق النص القرآني أنه قد جمع ألفاظ البرق والرعد والسحاب والصواعق، والتي لم تجمع جزافاً هكذا، وإنّما لِتُلْقِي ظلالها على المشهد لتصوير سلطان الله المتفرد القهّار، فالبرق يعقبه تجمع السحاب وهطول الأمطار والذي يترافق بالرعد هذا الصوت المدوي، والذي قد يكون مدلوله تسبيح الله وحمده، ثم يكتمل المشهد بالصواعق المترافقة، فهنا كما يبدو أن بين جميع هذه العناصر مناسبة ومراعاة للنظير في خضم هذه الظاهرة الكونية الطبيعية. ومن الملاحظ هنا أن التعبير القرآني قد اختار لفظ التسبيح للرعد بالحمد اتباعاً لمنهج التصوير القرآني وإضفاء سمات الحياة وحركاتها في جو طبيعي على مشاهد الكون الصامتة وذلك؛ لتشارك في المشهد بما دلت هذه الألفاظ من أمور متناسبة ومتوافقة (eş-Şâzilî, 2003, s. 2051).

---

[50]. انظر: [سورة الشورى 11/42].
[51]. انظر: [سورة البقرة 16/2].
[52]. انظر: [سورة الرعد 17/13].
[53]. وفي المعجم الوسيط: فإنَّ الزَّبَدَ من الماء، والبحر، والبعير، واللَّبن وغيرها هي الرَّغوة. انظر: (el-Cevherî, 2009, s. 484 قال الجوهري: الزّبد: هو زبد الماء والبعير والفضة وغيرها. انظر: (el-Mu'cemü'l-vasît, 2004, s. 387.)
[54]. رَبَا رُبُوًّا، ورِباءً: زادَ، ونَمَا، ورابِيَةُ: ما ارْتَفَعَ من الأرضِ. ويقال: رَبَا الفَرَسُ رَبْواً: انْتَفَخَ من عَدْوٍ أو فَزَعٍ. انظر: (Fîrûzâbâdî, 2008, s. 615.)
[55]. انظر: [سورة الرعد17/13].
[56]. فِلِزّ: ما ينفيه الكير ممّا يذاب من جواهر الأرض. انظر: (el-Cevherî, 2009, s. 899.)
[57]. انظر: [سورة الرعد 9/13].
[58]. انظر: [سورة الرعد 12/13، 13].

5- قال تعالى: ﴿**مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ**﴾[59] في مدلول [وَلِيّ] اللُّغوي: تطلق على كل مَن وَلِيَ أَمراً أَو قام به، والوليّ هو النّاصر والنّصير، ويقال الوالي: لمتولي أمور العامة، والوَلَاية بالفتح هي المصدر (İbn Manzûr, 1993, s. 406). أما في مدلول [وقى] اللُّغوي: من فعل يقي، ومصدره: وقاية. أي: حمى، وحفظ، وأعاذ. يقال: وقيتُ الشيء، أقيه إذا صنته وسترته عن الأذى، والواقِي: أي: المُدافِعُ (İbn Manzûr, 1993, s. 402). ولقد ورد لفظ [وَلِيّ] في القرآن الكريم عشرين مرة وذلك في مختلف سوره وآياته، أما لفظ [وَاقٍ] فلقد ورد في القرآن الكريم ثلاث مرات اثنتان منها في سورة الرعد[60] والثالثة في سورة غافر،[61] وكلاهما من أسماء الله الحسنى فالوَلِّيُ: المتولي للأمر والقائم به، والواقي: هو المُدافِعُ. يلاحظ أنّ كلاً من اللّفظين [وَلِيّ – وَاقٍ] جمع نظير، إذ أنها ذات دلالة بين أمور متناسبة ومتوافقة، تبين عظمة الله تعالى بصفاته، والتي هي هنا الناصر والمدافع عن عباده. فوفق سياق الآية يخاطب تعالى محذراً رسوله: لئن وافقت الكافرين فيما يدعونك إليه خذلكَ الله، فلا ينصركَ، ولا يقيك منه واق (ez-Zemahşerî, 1987. s. 534).

8- التقسيم:

1.8 التقسيم لغة:

يتحدد مفهوم التقسيم اللغوي بالدلالة على التجزئة والتفريق، فهو مصدر الفعل قسَم، وقسم الشيء يعني: جزَّأه، وكما يقال: قسَمتُ الشّيء بين الشّركاء أي: أعطيتُ كل شريكٍ قِسْمهُ. والجمع: أقسام (İbn Manzûr,1993, s. 478).

2.8 التقسيم في اصطلاح البلاغيين:

1- أبو هلال العسكري: لعل أبا هلال العسكري من أوائل المتكلمين في هذا الفن وذلك في كتابه «الصناعتين» عندما قال: «التقسيم الصحيح أن تقسّم الكلام قسمة مستوية، تحتوي على جميع أنواعه، ولا يخرج منها جنس من أجناسه»، وضرب مثالاً على ذلك من سورة الرعد، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً**﴾[62]، وتابع قائلاً: «وهذا أحسن تقسيم؛ لأن الناس عند رؤية البرق بين خائف وطامع، ليس فيهم ثالث» (el-'Askerî, 1959, s. 350).

2- أبو يعقوب السّكّاكي: أدخله السكاكي في المحسنات البديعية المعنوية وعرّفه في كتابه «مفتاح العلوم» قائلاً: «أن تذكر شيئاً ذا جزأين أو أكثر، ثم تضيف إلى كل واحد من أجزائه ما هو له عندك» وضرب مثالاً كقوله: **أَدِيبَانِ فِي بَلْخٍ لا يَأْكُلَانِ *** إِذَا صَحِبَا المَرْعَ غَيْرَ الكَبِدِ - فَهَذَا طَوِيلٌ كَظِلِّ القَنَاة *** وَهَذَا قَصِيرٌ كَظِلِّ الوَتِدِ**. [بَلْخ]: مدينة في خراسان، [يَأْكُلَانِ...الكَبِدِ]: كنَاية عن سوء العشرة. وفق تعريف السكاكي: فالْأَدِيبَان شيء ذو جزئين، أضيف إلى أحد جزئيه الطول، وإلى الآخر القصر، وأكل الكبد، كناية عن الخبث والإيذاء (es-Sekkâkî, 2000, s. 535) ; (el-Kirmânî, 2004, s. 802).

3- ابن أبي الإصبع: ذكر التقسيم تحت عنوان "صحة الأقسام" في كتابه «بديع القرآن» وعرفه على الشكل التالي: «التقسيم عبارة عن استيفاء المتكلم أقسام المعنى الذي هو آخذ فيه»(İbn Ebü'l-İsba', 1957, s. 65). وضرب مثالاً من الآية القرآنية التالية: ﴿**الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ**﴾[63] فالآية الكريمة استوفت جميع الهيئات الممكنة لذكر الله تعالى وهي القيام والقعود وعلى جنب، وهذا مما لا شك فيه حثّ وإقامة للحجة على العباد بعدم ترك ذِكر الله تعالى.

4- الخطيب القزويني: عرفه الخطيب القزويني في كتابه «تلخيص المفتاح» بقوله: «والتقسيم ذكر متعددٍ، ثم إضافة ما لكل إليه التعيين». وضرب مثالاً من قول المتلمس (ت: 43 ق.هـ.): **ولا يُقِيمُ على ضَيْمٍ يُرادُ به *** إِلَّا الأَذَلَّانِ عَيْرُ الحيّ والوَتَدُ - هَذا عَلَى الخَسْفِ مَرْبُوطٌ بِرُمَّتِهِ *** وذَا يُشَجُّ فلا يَرْثِي لَهُ أَحَدُ.** [الضَّيْم]: الظلم والاضطهاد، [الأَذَلّان]: الحمار والوَتَد، [العَيْر]: الحمار [الوَتِد]: وهو ما رُزَّ في الحائط أو الأرض من الخشب. [الخَسْف]: الضَّيْم، والرّضى بالنّقيصَة والإذْلَال، [الرُّمَة]: القطعة من الحبل البالي، [يُشَجُّ]: يدقُّ رأسه بالحجر (el-Mutellemis, 1970, s. 208-211). فقد ذكر الشّاعر العَيْر والوَتَد (الحمار + الرَّزُّ)، ثم أضاف إلى الأول: الرّبط مع الخَسْف، وإلى الثاني: الشَّجُّ على التَّعيين (el-Kazvînî, 2009, s. 92).

[59] انظر: [سورة الرعد 37/13].
[60] انظر: [سورة الرعد 37/13، 34].
[61] انظر: [سورة غافر 21/40].
[62] انظر: [سورة البقرة: 13/12].
[63] انظر: [سورة آل عمران: 3/191].

وكما رأينا فإن التقسيم في الاصطلاح مختلف فيه بالعبارات، ولكن كلها ترجع لمقصود واحد، ألا وهو تقسيم المعنى إلى أقسام تستغرقهُ وتستكمله، بلا زيادة أو نقصان. إذن من التعريفات السابقة يمكننا القول: بأن التقسيم يطلق على أمور وهي أولاً: استيفاء جميع أقسام المعنى، فقد يكون المعنى اثنين لا ثالث لهما ومثاله: «الحمد لله، واستغفر الله» فالحمد لله على النعمة، وطلب الاستغفار من الله أيضاً، وقد ينقسم المعنى إلى ثلاثة أو أكثر. ثانياً: وقد يتمثل التقسيم بذكر أحوال الشيء المضاف إلى كل حالة ما يلائمها، ومثاله قول طريح الثقفي (ت: 782/165): **إنْ يَسْمَعُوا الخيرَ يُخْفُوه وإنْ سَمِعُوا *** شَرّاً أذَاعُوا، وإنْ لم يَسْمَعُوا كَذَبُوا**. فالشاعر أضاف لسماع الخير حالة إخفائه، ولسماع الشر حالة إذاعته، وإلى عدم سماع الخير أو الشر حالة الكذب (Atîk, 1982, s. 137). إذن فالتقسيم الذي يستوعب جميع أقسام المعنى أو جميع أحواله هو التقسيم المقصود والصحيح.

3.8 أمثلة فن التقسيم الواردة في سورة الرعد

1- قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً**﴾[64] فالناس عند رؤية البرق لا يخلو حالهم من أن يكونوا بين الخوف من الصواعق والهدم وأنواع الضرر أو بين الطمع الذي يأتي مع هذا البرق من نفع المطر وليس لهما ثالث. فالبرق آية نذارة وبشارة معاً لأنه كان يُتوسَّم به؛ طلباً للغيث مع أنه كان يخشى؛ لصواعقه. ويلاحظ أيضاً أن هذه الآية قد قدَّمتِ الخوف على الطمع، فرؤية البرق تثير خوفاً من الصواعق؛ وذلك لأنَّ الخوف بالنسبة إلى البرق يكون في أول برقه، والشيء المطمع من البرق إنَّما يكون ولكن بعد الخوف، أيضاً وليكون الطمع ناسخاً للخوف أيضاً ، كمجيء المسرة بعد الحزن، والفرج بعد الكربة، لِمَا في ذلك من حلاوة وموقع في القلوب (Ebüssuûd, 2010, s. 9) ; (İbn) ; Musa, (1969, s. 33). (Atîk, 1982, s. 134) ; (Âşûr, 1984, s. 104)'وقد مثّل العسكري كما مرّ معنا سابقاً بهذا المثال، وفعل مثله أيضاً ابن أبي الإصبع تحت عنوان "باب صحة الأقسام" في كتابه «بديع القرآن» (İbn Ebü'l-İsba', 1957, s. 65).

2- قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ **يَسْجُدُ** مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ **طَوْعًا وَكَرْهاً** وَظِلالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصالِ﴾[65] يخبرنا الله تعالى عن عظمته وسلطانه الذي قهر به كل شيء ولهذا؛ يسجد له كل شيء إمّا طوعاً على هيئته الحقيقية وذلك من قِبَل الملائكة والمؤمنين من الثقلين (الإنس والجن) وذلك في حالتي الرخاء والكره، وإمّا كرهاً من الكفار، وهنا اختلفت الآراء، ومن ذلك فهو يكون إمّا ممن دخل في الإسلام رَهْبَةً بالسَّيف أو اضطراراً منه في حالة الشدة والضرورة، أو خوفاً كأهل النفاق، فهم كفار في الباطن. أمّا قوله: وَظِلالُهُم، أي أنّه وحتّى ظلالُهم تسجد لله، فظل المؤمن يسجد طوعاً وهو طائع، وظل الكافر يسجد كرهاً وهو كاره. بِالْغُدُوِّ أي: في أول النهار، وبالْآصالِ جمع أصيل، أي: آخر النهار، ولقد تم تخصيص هذين الوقتين لأن الظِّلال فيهما إنَّما تعظُم وتكثُر (el-Kurtubî, 1964, s. 203) ; (el-Beyzâvî, 1998, s. 184). أمّا الزمخشري ففسر السجود بانقياد الجميع لإحداثِ ما أرادَ الله فيهم وفق مشيئته، شاؤوا أم أبوا. وبدون معارضة منهم عليه، وحتى ظلالهم أيضاً، تتصرف على مشيئته تعالى في الامتداد والتقلص، والفيء والزوال (ez- Zemahşerî, 1987, s. 521). إذن جاء التقسيم هنا ليبين حال السّجود والسّاجدين الذي هو إمّا طوعاً أو كرهاً فالتقسيم هو لأحوال الساجدين، طوعاً بالانسياق من النفس؛ تقرباً وزلفى لمحض التعظيم ومحبة الله، وكرهاً؛ اضطراراً عند الشدة والحاجة.

3- قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ..**[20] **وَالَّذِينَ يَصِلُونَ...**[21] **وَالَّذِينَ صَبَرُوا....أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ**[22]﴾[66] ففي هذه الآية الكريمة يظهر حسن التقسيم وفق التعبير القرآني من تعداد لصفات المؤمنين من إيفاء للعهود، وصلة للأرحام، وصبر على المصائب لوجه الله، وإقامة للصلاة، وبالإنفاق سراً وعلانية، وبالأمر بالمعروف وبالنهي عن المنكر، وبالتالي فإن عاقبتهم الجنة، ثم أردفه بتعداد صفات المُخالفين المفسدين وفق تسلسل متتابع حيث قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللهِ...وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ ... وَيُفْسِدونَ فِي الأَرْضِ...وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ** [25]﴾ أي: بنقض العهود، وقطع ما أمر الله به من صلة، وبالإفساد في الأرض، وبالتالي فإن عاقبتهم النار (ez-Zemahşerî, 1987, s. 525).إذن وهكذا من خلال فن التقسيم فقد وضّح الصفات المتقابلة للمؤمنين ولغير المؤمنين والجزاء المترتب عليهما في نهايتهما، وذلك بشكل بديعي استوفى فيه المعنى المراد من الآية، وبالتالي فقد أضفى التقسيم حقاً جمالاً ورونقاً وتأثيراً في المخاطبين.

9- نفي الشيء بإيجابه

1.9 مفهوم نفي الشيء بإيجابه في اصطلاح البلاغيين:

1- ابن رشيق القيرواني (ت: 1064/456): اعتبره نوعاً من "المبالغة"، وعدّه من "محاسن الكلام"، وعرّفه في كتابه «العمدة» كما يلي: «فإذا تأملته وجدت باطنه نفياً، وظاهره إيجاباً». ومثّل عليه بقول الله تعالى: ﴿**لا يسألون الناس إلحافاً**﴾[67] الإلحاف: الإلحاح أي: شدة الإلحاح في المسألة (İbn Manzûr, 1993, s. 314)، فالسائل الفقير تعرف حاله من تواضعه وتعففه، وهو حتى في اضطراره وإشرافه على الهلاك لا يسأل، وإنْ سألَ يسألُ بتلطفٍ ولا يلح، وقيل: هو نفي للسؤال وللإلحاف جميعاً. فالنفي في ظاهر المسألة هنا نفي الإلحاف فقط لا نفي المسألة أمّا في الباطن

[64] انظر: [سورة البقرة: 13/12].
[65] انظر: [سورة الرعد: 15/13].
[66] انظر: [سورة الرعد: 22/13،20].
[67] انظر: [سورة البقرة 273/2].

فهو نفي المسألة بتاتاً أي: هم لا يسألون البتة سواءً كان السؤال إلحافاً أو غير إلحاف (el-Kayravânî, 1981, s. 82) ; (ez-Zemahşerî, 1987. s. 152) ; (İbn Ma'sûm, 1969, s. 364). فالقيرواني كما يبدو لا ينظر لظاهر الكلام بل لباطنه أي: المعنى المنطوي تحته اللّفظ والذي يدل عليه السّياق والقرينة.

2- ابن الأثير: سمّاه في كتابه «المثل السّائر» "عكس الظاهر" واعتبره من "مستطرفات علم البيان"، صنّفه بالنوع الثالث عشر من المقالة الثانية في "الصناعة المعنوية"، وعرفه كما يلي: «تذكر كلاماً يدل ظاهره أنه نفي لصفة الموصوف، وهو نفي للموصوف أصلاً» ومثّل عليه بقول عمرو بن الأحمر الباهلي (ت: 685/65): **لا تُفْزِعُ الأَرْنَبَ أَهْوَالُهَا *** ولا تَرَى الضَّبَّ بِهَا يَنْجَحِرُ**. معنى البيت: تلك الصحراء لا تخيف الأرنب فيها، حتى يفزع هو منها، وحتى الضب فيها لا ينجحر أي: لا يدخل جحره (ez-Zemahşerî, 1987. s. 158). فالنفي ليس كما هو ظاهره بوجود الضبِّ الذي لا يدخل جحره بل بخلافه أي: لم يكن هناك ضبٌّ أصلاً (İbnü'l-Esîr, 1956, s. 203). وقد قال أحمد مطلوب: «إن هذا الفن من التعبير عسر؛ لأنه لا يظهر المعنى فيه» (Metlub, 2006, s. 89). إذن فابن الأثير جعل مدار المسألة حول نفي الموصوف، وعلى ذلك جرى كلامه.

3- ابن أبي الإصبع: عرفه في كتابه «تحرير التحبير» كما يلي: «أنْ يثبت المتكلم شيئاً في ظاهر كلامه، وينفي ما هو من سببه مجازاً». ومثّل عليه بقوله تعالى: ﴿..**لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ...وَلَهُمْ آذَانٌ لا يَسْمَعُونَ...**﴾[68] فالنفي ليس كما هو ظاهره بنفي الجوارح أي: بنفي البصر من أعينهم والسمع عن آذانهم بل بخلافه، أي: بإثباتها لهم ولكنها معطلة عن تحديد الحق (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 377) ; (İbn Ebü'l-İsba', 1957, s. 152). إذن فمخالفة الحقيقة عند ابن أبي الإصبع تعتبر من المجاز البديع؛ ذلك اللفظ الذي عُدِل به عن أصله اللغوي. وأيده بذلك ابن النقيب (ت: 1368/769) حيث يقول: «وهو من المجاز البديع» (İbnü'n-Nakib, 1995, s. 383). وأيده أيضاً السيوطي وعدّه في علم البديع المعنوي (es-Süyûtî, 2012, s. 107)، أمّا ابن عاشور (ت: ١٣٩٣/1974) فقد ألحقه بـــ"الكناية" حيث قال: «إنما يكون ذلك بطريق الكناية» (İbn 'Âşûr, 1984, s. 699).

ويبدو أنه رغم تنوع العبارات فإن المراد واحد بين الجميع، غير أن لكل فريق وجهة نظره الخاصة.

2.9 ما ورد من أمثلة في سورة الرعد

1- في قوله تعالى: ﴿**رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا**﴾،[69] السماء في اللّغة: العلو والارتفاع، فكل ما علاك فهو سماء، والسُّمُوّ: الارتفاع والعلو، يقال: سموْتَ أي: علوْتَ، السماوات: جمع سماء (İbn Manzûr, 1993, s. 397). وبالتالي هي تشمل كل ما فوقنا ممّا نراه أو لا نراه من الكواكب والنجوم وغيره. تشير الآية الكريمة لبعض مظاهر كمال قدرته وعظيم شأنه تعالى في هذا الكون، فالله تعالى قد عَمَدَ السماوات فوق الأرض من دون أعمدة لتحملها، كالتي يراها الناس واضحة للعيان، وهي إمساكها بقدرته. أي: هي قائمة بقدرته لا تستند على شيء، فهي تُشاهَد بغير دعائم، وذلك إشارة إلى وجود الخلق المبدع الحكيم. فظاهر الكلام هذا يفيد إثبات الشيء أي: وجود العَمَد إلا أن باطنه يفيد نفيه مطلقاً فلا رؤية ولا عمد. والغرض تأكيد النفي (İbn 'Atıyye, 2001, s. 492).

2- في قوله تعالى: ﴿**أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ**﴾[70] معنى هذه الآية: أن الله تعالى يخاطب المشركين مستفهماً بغرض التوبيخ قائلاً: هل تخبروني بشركاء لا أعلمهم وأنا العالِم بما في السموات والأرض، إذن فتوبيخ المشركين هو لقياسهم الفاسد في عبادة غير الله بوجود الله، فالله تعالى هو فرد واحد لا يشاركه أحد في اسمه. وفي هذه الآية نفي الشيء بنفي لازمه، فنفي وجود الشركاء لله كما هو ظاهره لا يعني بوجود الشركاء له من آلهة المشركين بل بخلافه أي: بعدم وجوده أصلاً، والغرض تأكيد النفي. ولقد جاء في الكشاف أن مجيء النفي على هذا الأسلوب البديعي، بلاغة لا نظير لها، بخلاف كما لو أتى على الأصل غير محلى بهذا الأسلوب البديعي (ez-Zemahşerî, 1987. s. 531).

10- فن الاستخدام:

1.10 الاستخدام لغة: الاستخدام: استفعال من الخدمة، والخِدْمَة، المهنة، واسم الفاعل خادم، والخَدَم: اسم للجمع، والجمع: خُدّام. ويقال: استخدمتُ فلاناً أي: سألته أن يخدمني (İbn Manzûr, 1993, s. 167).

2.10 الاستخدام في اصطلاح البلاغيين:

[68] انظر: [سورة الأعراف: 179/7].
[69] انظر: [سورة الرعد: 2/13].
[70] انظر: [سورة الرعد: 2/13].

1- أسامة بن منقذ الشَّيْزَرِيُّ: لعل ابن منقذ هو أول من عرّفه في كتابه «البديع في نقد الشعر» قائلاً: «أن يكون للكلمة معنيان، فتحتاج إليهما فتذكرها وحدها فتخدم المعنيين». ومثّل له بقوله تعالى: ﴿**لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى**﴾[71] فكلمة الصّلاة تحتمل أن تكون إمّا "فعل الصلاة" وإمّا "مكان الصّلاة"، وبالتالي فإن استخدم كلمة "الصّلاة" بلفظ واحد قد دلّ على معنين، وهما الأول: وهو موضع الصلاة؛ وذلك؛ لأنه قال: ﴿**إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ**﴾ وأمّا المعنى الثاني: فهو فعل الصلاة؛ لأنه قد ذكر: ﴿**حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ**﴾. (İbn Münkız, 1960, s. 82).

2- ابن أبي الإصبع: عرّفه قائلاً: «أن يأتي المتكلم بلفظة لها معنيان ثم يأتي بلفظتين تتوسط تلك اللفظة بينهما، ويستخدم كل لفظة منهما لمعنى من معنيي تلك اللفظة المتقدمة» (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 135). ومثّل له كما عُرف لاحقاً [بطريقة بدر الدين (ابن الناظم) في المصباح] من سورة الرعد -الآية التي هي في مَعْرِض بحثنا- وذلك بقوله تعالى: ﴿**لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ۞ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ**﴾[72] يلاحظ من لفظة «**كتاب**» أنها تحتمل معنيين الأول: «الأمد المحتوم» والثاني: «الكتاب المكتوب» وقد توسطت بين لفظتي «أجل» و«يمحو» وبالتالي: فإن لفظة كتاب استخدمت في معناها الأول وهو (الأمد) بقرينة ذكر الأجل، واستخدمت أيضاً مع «يمحو» في معناها الآخر وهو (الكتاب المكتوب) وذلك بقرينة يمحو (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 276) ; (İbn Ma'sûm, 1969, s. 308) وكما هو ملاحظ فمن خلال استخدام كلمة واحدة [الكتاب] تم قصد معنيين مختلفين فيا له من أسلوب بديعي ساحر يدعو للإيجاز ولتقدير ذكاء المُتلَقِّي وفَهْمِه.

3- الخطيب القزويني: عرّفه: «أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما، ثم بضميره معناه الآخر، أو يراد بأحد ضميريه أحدهما وبالآخر الآخر». ومثّل عليه بقول جرير (ت: 1256/653): **إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ *** رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غِضَابَا**. أراد بـ[السّماء]: المطر، كلمة ظاهرة، وقصد في كلمة رعيناه [الضمير المتصل الهاء]: ليدل على ما ينبته مطر السماء وهو الزرع (el-Kazvînî, 1985, s. 502). بلاغة هذا اللون البديعي بما يحققه بالإيجاز، فوفقاً لمثالنا السّابق أن نقول "رعيناه" مختصرة أكثر من "رعينا النبات الناشئ عنه"، وبلاغته أيضاً بتنبيه للمخاطب وإيقاظ فكره، فعندما يسمع بلفظ "رعيناه" فأول ما يتبادر للذهن من ضمير (ه) فيها هو "السماء" ولكن تحدث المفاجأة أنه المقصود منه معنى آخر هو "المطر" فيكون المعنى أوقع في النفس وأبلغ (Feyyûd, 2015, s. 188). ولقد انقسم البلاغيون وأصحاب البديعيات في تعريف هذا الفن ما بين مؤيد للقزويني وما بين مؤيد لبدر الدين بن مالك (ابن الناظم) صاحب «المصباح في شرح المفتاح» (İbn Ebü'l-İsba', 1963, s. 235) ; (İbn Ma'sûm,) ; (İbn ; Ebü'l-İsba', 1963, s. 235 1969, s. 308)، إلا أن معظمهم قد سار على مذهب القزويني.[73] ولقد صرّح ابن حجة (ت: ٨٣٧/-1434) في كتابه «خزانة الأدب وغاية الأرب» أن الطريقتين راجعتان لمقصود واحد، وأن هذا هو ما يميز فن الاستخدام عن فن التورية،[74] ففي فن الاستخدام يراد به كلا المعنين أمّا في فن التورية فإنه يراد أحد المعنيين فقط (el-Hamevî, 2004, s. 119) ; (en-Nüveyrî, 2002 s. 143) ; (İbn Ma'sûm, 1969, s. 309). ومما يجدر ذكره أنّ كتاب «مفتاح العلوم» للإمام السكاكي لا يحوي هذا الفن -فن الاستخدام- وإنما يرجع للقزويني ولشرّاح كتابه «التلخيص» في التوسع بدراسته ومعرفة مذهبهم فيه.

أما ما ورد من أمثلة في سورة الرعد لفن الاستخدام فإنه المثال السابق ذكره، والذي مثّل به ابن أبي الإصبع هو المثال الوحيد الموجود في سورة الرعد ومنعاً للتكرار نحيل إليه. ومما يجدر ذكره أن صَفِيِّ الدّينِ الحِلِّي (ت: 1352/752) قد صرّح بأنّ هذا الفن مَعْرِض البحث فن عزيز الوقوع صعب الشروط ولم يرد منه في كتب المتقدمين الأمثلة الكثيرة (İbn Ma'sûm, 1969, s. 309).

الخاتمة

ولقد توصلت الدراسة لمجموعة من النتائج، جاءت على النحو الآتي:

- يزخر القرآن الكريم بكنوز أدبية بديعية فريدة، تدفع الدّارسين دائماً وفي كل عصر لمزيد من البحث والاطلاع؛ رغبة باقتنائها فهي بلا شك تشكل العنوان الذي من خلاله سيزداد فهم أسرار القرآن وأسلوبه، ومعرفة مقاصد وغايات الرسائل الإلهية جيداً، وما مدى تأثيرها بعقل ووجدان المخاطَبين.

[71] انظر: [سورة النساء: 43/4].

[72] انظر: [سورة الرعد: 38/13].

[73] للمزيد حول ذلك انظر: (el-Mağribî, 2006, s. 509.) ، (et-Teftâzânî, 2013, s. 653) ، (İbn Arabşah, 2001, s. 398) ، Sübkî, 2003, s. 245)

[74] el-Kazvînî, 1985, s. 499 من المحسنات البديعية المعنوية ويقصد بها: أن يطلقَ لفظٌ له معنيان الأول: قريب، والثاني: بعيد، ويراد به البعيد منهما (.

- لقد كشفت الدراسة وجود خصائص ومميزات لسورة الرعد وذلك فيما يتعلق بغناها بالمحسنات البديعية المعنوية عموماً وخصوصاً الثنائيات الضدية والمقابلات. وهذا ما يؤكد على أهمية هذا الفن البديعي في تحقيق مقاصد السورة سواءً في مسائل الاعتقاد وتقرير الوحدانية لله تعالى، أم في إثبات الرسالة أو في تقرير حقيقة البعث والجزاء يوم القيامة.

- رصدت الدّراسة -بإيجاز- مفهوم علم البديع ومحسناته المعنوية المذكورة في مَعْرِض البحث، وذلك من خلال تعقب مراحل تطورها عند البلاغيين عصراً بعد عصر. وذلك من خلال عرضها لمختلف آراء البلاغيين، وذلك في الموضوعات ذات الصلة، والتّمثيل عليها.

- حاولت الدراسة أن تكشف أن المعنى الذي أفادته الألوان البديعية جاوز كونه ذا تحسين عرضي -كما صرّح بذلك المتقدمون- أي: قاصراً على الزينة والزخرف للألفاظ بل تعداه للتحسين الذاتي. أي: يتعلق بجمال المعنى وتوضيحه بأسلوب بليغ ومؤثر.

- البديع وسيلة تأثير واستمالة، ينتج إمتاعاً يصاحبه إقناعاً، فالقول الجميل الفصيح البديع البليغ أنفذ إلى الأذهان وأكثر وقعاً في القلوب وأدعى إلى الامتثال والتطبيق، وبالتالي فالمحسنات البديعية ليست للإمتاع فقط، وإنما يتوسل بها التأثير والإقناع.

- توصلت الدراسة إلى الكشف عن مظهر هام من مظاهر الإعجاز القرآني، وذلك من خلال دور المحسنات البديعية المعنوية في إيصال المطالب الإلهية وتحقيق مقاصدها.

توصيات الدراسة:

توصي الدراسة بالعناية بالدراسات البلاغية البديعية القرآنية لكشف أسرارها وما تضفيه من أثر توجيهي للمتَلَقِّي. وأيضاً لا بد من العناية بأسباب النزول، وتحقيق المعاني المعجمية للألفاظ ومعانيها الشرعية، لِمَا لَهَا من الأثر في التوجيه البلاغي.

❋ ❋ ❋

Etik Kurul İzni

Bu çalışma için etik kurul izni gerekmemektedir.

Katkı Oranı Beyanı

Yazarlar makaleye eşit oranda katkı sağlamışlardır.

Çıkar Çatışması Beyanı

Makale yazarları aralarında herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

❋ ❋ ❋

مصدر

Alevî, Y. b. H. (2003), *et-Tırâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga*, el-Mektebetü'l-'Asriyye.

Âlûsî, Ş. M. (1995), *Rûhu'l-meʿânî fî tefsîri'l-Kurʾâni'l-ʿazîm ve's-sebʿi'l-mesânî*, thk. Ali Abdulbârî 'Atiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

'Askerî, E. H. (1999). *es-Sınâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becevi -Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. el-Mektebetü'l-'Asriyye.

Atîk, A. (1982). *ʾİlmu'l-bedîʿ*. Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye.

Dayf, Ş. (1965). *el-Belâga tetavvür ve târîh*, (9. Baskı). Daru'l-Maarif.

Ebû Hayyân, M. B. Y. E. (1993). *el-Bahrü'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muʿavvad ,(1.baskı), 1-9 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

Ebû Sülmâ, Z. (1944), *Divanu züheyr b. ebû sülmâ*, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye.

Ebüssuûd, M. İ. (2010), *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.

el-Begavî, M. H. (1997), *Meʿâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nimr ve Diğerleri, Dâru Taybe.

el-Beyzâvî, N. (1998), *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-teʾvîl*, Muhammed Abdurrahman Maraşlı. Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî.

el-Câhiz, A. B. B. (2003). *el-Beyân ve't-tebyîn*, (1. Baskı), Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl.

el-Cevherî, İ. B. H. (2009). *es-Sıhâh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir -Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyyâ Câbir Ahmed. Dârü'l-Hadîs.

el-Cürcânî, A. (1991). *Esrârü'l-belâga*, thk. Mahmûd b. Muhammed Şâkir. Dâr el-Medeni.

el-Cürcânî, A. (1992). *Delâʾilü'l-iʿcâz*, thk. Mahmûd b. Muhammed Şâkir, (3.baskı). Dâr el-Medeni.

el-Cürcânî, S. Ş. (2007). *Hâşiye ʿale'l-mutavvel*, thk. Reşîd ʿAradî. Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

el-Ezherî, M. b. A. (2001). *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Muhammed Avaz Mur'ıb, Dar-u İhya'it-Turas'il-Arabi.

el-Ferâhîdî, H. A. (1989). *Kitâbü'l-ʿayn*, thk. Mehdî Mahzûmî-İbrâhim es-Sâmerrâî, Daru ve Mektebetu'l-Hilal.

el-Ferrâ, Y. b. Z. (1955). *Meʿâni'l-Kurʾân*, Ahmed Yûsuf Necâtî, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye.

el-Hafâcî, İ. S. (1982). *Sırrü'l-fesâha*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

el-Halebî, Ş. M. (1980). *Hüsnü't-tevessül ilâ sına'ati't-terassül*. Thk. Ekrem Osman Yûsuf, Darü'r-Reşid.

el-Hamevî, T. İ. H. (2004), *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, thk. İsâm şikeyo, Daru ve Mektebetu'l-Hilal.

el-Hâtimî, M. B. M. (1979), *Hilyetü'l-muhâdara fî sınâʿati'ş-şiʿr*, thk. Ca'fer el-Kettânî, Darü'r-Reşid.

el-İsfahânî, A. E. F. (2009), *el-Egânî*, thk. Ihsan Abbas, Dar Sadır.

el-Kâtib, İ. V. (1969). *el-Burhân fî vucühi'l-beyân*, thk. Henefi Muhammed Şeref, Mektebetü eş-Şebab.

el-Kayravânî, İ. R. (1981). *el-ʿUmde fî mehâsini'ş-şiʿr ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, (5. Baskı), cilt: 1-2. Dâru'l-Cîl.

el-Kazvînî, H. (1985). *el-Îdâh fî'ulûmi'l-belâga*, thk. Muhammed b. Abdilmün el-Hafâcî, Dâru'l-Kitabi'l-Lübnani.

el-Kazvînî, H. (2009). *Telhîsü'l-miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (1.Baskı). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

el-Kirmânî, Ş. (2004). *et-Tahkik fi şerhi'l-fevâ'idi'l-gıyâsiyye*, thk. Ali el-ufi, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem.

el-Kurtubî, M. B. A. (1964). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî ve İbrahim Atfîş, (2. Baskı), 1-20 Cilt. Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye.

el-Mağribî, İ. Y. (2006). *Mevahibu'l-fattah*, thk. Abdulhamid Hindâvî, el-Mektebetü'l-'Asriyye.

el-Mu'cemü'l-vasît, *Arap dil kurumu (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye)*, Mektebetu'ş-Şuruk.

el-Mutellemis, C. Z. (1970). *Divanu'l-mutellemis ez-zebi'*, thk. Hasan Kamil es-Sayrafî, Mahadu'l-Mahtûtâtü'l-Arabiyye.

er-Râzî, F. (2000). *Mefâtîhu'l-gayb*, cilt: 1-32, (3. Baskı). Darü'l İhyai't Turasi'l-Arabi.

er-Râzî, F. (2004). *Nihâyetü'l-îcâz fi dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, (1.Baskı). Dar Sadır.

er-Rummânî, A. B. Î. (1984). *Risaletu' l-Hudud*, thk. İbrâhim es-Sâmerrâî. Darül-Fikr.

es-Sekkâkî, Y. (2000). *Miftâhu'l-ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (1.Baskı). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

es-Süyûtî, C. (1986). *el-İtkân. fî ulûmi'l-Kur'ân,* thk. Muhammed ebü'l-Fazl İbrâhim, el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kitab.

es-Süyûtî, C. (1986). *Tenâsüku'd-dürer fi tenâsübi's-süver*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

es-Süyûtî, C. (2012). *'Uküdü'l-cümân fi'l-me'ânî ve'l-beyân*, thk. Abdülhamid Duha.

eş-Şâzilî, S. B. K. (2003). *fî Zılâli'l-Kur'ân*, Dârü'ş-Şuruk.

et-Taberî, M. B. C. (1994). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, Müesestü'r-risâle.

et-Tâî, İ. M. (1991). *el-Elfâzü'l-muhtelife fi'l-me'âni'l-mü'telife*, thk. Muhammed Hasan Avvâd, Darü'l-Cil.

et-Teftâzânî, S. M. Ö. (2013). *el-Mutavvel şerhu telhisi miftâhi'l-'ulûm*, (2. Baskı), thk. Abdulhamid Hindavî. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

ez-Zemahşerî, M. (1987). *el-Keşşâf*, (3. Baskı). Daru'l-Kitabil-Arabi.

ez-Zemahşerî, M. (1998). *Esesu'l-belağa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd, (1.Baskı), 1-2 Cilt. Daru'l-Maarife.

ez-Zerkeşî, B. (1957). *el-Burhân fi 'ulûmi'l-kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim, (1. Baskı), cilt: 1-4. Dâru'-Turâs.

ez-Ziriklî, H. (2002). *el-A'lâm*, 15.bsk, Dârul-İlim Lilmalayin.

Feyyûd, B. A. (2015). *'İlmu'l-bedî*, (4. Baskı). Muessetu'l-Muhtar.

Fîrûzâbâdî, M. B. Y. (2008). *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Enes Muhammed Eş-Şami, Zekeriya Cebir Ahmet.

Halîfe, H. (1943). Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kutub ve'l-Funûn, cilt: 1-2. Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.

Hâşimî, E. A. (1999). *Cevâhiru'l-belâga fi'l-ma'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. el-Mektebetu'l-'Asriyye.

Humaydi, H. K. (2015). *'İlmu'l-bedî'*, 1. Baskı, el-Verrâk.

İbn Arabşah, Ş. (2001). *el-Etval Şerhu telhisi miftâhi'l-'ulûm*, thk. Abdulhamid Hindâvî, (1.Baskı). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn 'Âşûr, M. T. (1984). *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1-9 Cilt. ed-Dâu'l-Tûnisiyye.

İbn 'Atıyye, E. A. (2001). *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-ʿazîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî, Muhammed, 1-6 cilt. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye.

İbn Ca'fer, K. (1885). *Nakdü'ş-şiʿr*, (1.baskı). Matba'atu'l-Cevâib.

İbn Ebü'l-İsba', Z. A. (1957). *Bedîʿu'l-Kurʾân*, thk. Hifnî Muhammed Şeref, Dâru-Nehzati-Mısr.

İbn Ebü'l-İsba', Z. A. (1963), *Tahrîrü't-tahbîr (fî sınâʿati'ş-şiʿr ve'n-nesr ve beyâni iʿcâzi'l-Kurʾân)*, thk. Hifnî Muhammed Şeref, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî.

İbn el-Müsennâ, M. E. U. (1962). *Mecâzü'l-Kurʾân*, thk. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancî.

İbn Fâris, A. (1979). *Muʿcemü mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Darül-Fikr.

İbn Fâris, A. (1986). *Mücmelü'l-luga*, thk. Zürih Abdülmuhsin Sultan, Müessesetü'r-Risale.

İbn Haldûn, A. (2001). *Tarihu ibn haldûn*, thk. Halil Şehade -Süheyl Zekkar, 1-7 cilt. Dârü'l-Fikr.

İbn Kesîr, İ. İ. (2000). *Tefsîrü'l-kurʾâni'l-ʿazîm*, (1.baskı). Dâru İbn Hazm.

İbn Kuteybe, A. D. (2014). *Teʾvîlü müşkili'l-kurʾân*, thk. İbrahim Şemseddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

İbn Ma'sûm, A. M. (1969). *Envârü'r-rebîʿ fî envâʿi'l-bedîʿ*, thk. Şâkir Hâdî Şükr, Mektebetü'l-irfân.

İbn Manzûr, M. (1993). *Lisânu'l-'arab*, (3.baskı), 1-15 Cilt. Dâr Sâdir.

İbn Münkız, Ü. (1960). *el-Bedîʿ fî naḳdi'ş-şiʿr*, thk. Ahmed Ahmed Bedevî–Hâmid Abdülmecîd, Vezaretu'l-sekafe.

İbnu'l-Mu'tez, A. (1990). *el-Bedî'*, (1.baskı). Dâru'l-Cîl.

İbnü'l-Esîr, H. (2009). *Cevheru'l-kenz*, thk. Muhammed Zağlûl Sellâm, Dâru'l-Maârif.

İbnü'l-Esîr, Z. (1956). *el-Câmiʿu'l-kebîr fî sınâʿati'l-manzûm mine'l-kelâm ve'l-mensûr*, thk. Mustafa Cevâd, Matbaatü'l-Mecmai'l-İlmi.

İbnü'l-Esîr, Z. (1960). *el-Meselü's-sâʾir fî edebî'l-kâtib ve'ş-şâʿir*, thk. Ahmet el-Hûfî - Bedevî Tabâne, 1-4 Cilt. Dâru Nahdati Mısr.

İbnü'n-Nakib, C. M. (1995). *Mukaddimetü tefsîri İbni'n-nakib fiʿilmi'l-beyân ve'l-meʿânî ve'l-bedîʿ*, thk. Zekeriya Semid Ali, Mektebetü'l-Hancî.

İbnü'n-Nâzım, B. M, (2001). *el-Misbâh fi'htisâri'l-miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Metlub, A. (2006). *Mu'cemü'l-mustalahati'l-belagiyye*, ed-Darü'l-Arabiyye li'l-Matbuat.

Musa, A. İ. (1969). *es-Sıbğ el-bedî*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

Nüveyrî, A. B. A. (2002). *Nihayetü'l-ereb fi ma'rifeti ensabi'l-arab*, Dârü'l-Kütübi'l-Kavmiyye.

Râgıb el-İsfahânî, H. B. M. (1992). *Müfredâtü elfâzi'l-Kurʾân (el-müfredât fî ğarîbi'l-Kurʾân)*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem.

Sübkî, B. (2003). *ʿArûsü'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh*, thk. Abdulhamid Hindâvî, el-Mektebetül Asriyye.

Tebrîzî, H. (1994). *el-Kâfî fi'l-ʿarûż ve'l-kavâfî*, thk. Hassânî Hasan Abdullah. Mektebetü'l-Hancî.