

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

فصلية علمية محكمة - تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

ANNALS of ARTS and SOCIAL SCIENCES

A Refereed Academic Quarterly, Published by the Academic Publication Council - University of Kuwait

﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ...﴾ دراسة أسلوبية

د. إيمان محمد أمين خضر الكيلاني

قسم اللغة العربية - الجامعة الهاشمية
المملكة الأردنية الهاشمية

جامعة
الكويت

مجلس
النشر العلمي



University
of Kuwait

Academic
Publication Council



حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

الحوالية الثالثة والثلاثون

الرسالة ٣٧٥

١٤٣٤هـ/٢٠١٣م (مارس)

“Keep Yourself Patiently” A Stylistic Study

Dr. Iman (Mohammad Amin) Alkielani

Department of Arabic Language
Hashemite University
Jordan

ISSN: 1560 - 5248

ISSN: 1560 - 5248

الرسالة ٣٧٥ - الحولية ٣٣



Monograph 375 - Volume 33

١٤٣٤هـ/٢٠١٣م (مارس)

1434 A.H/2013 (March)

ثمن العدد

الكويت: ٥٠٠ فلس	البحرين: دينار واحد	قطر: ١٠ ريالات
الإمارات: ١٠ دراهم	السعودية: ١٠ ريالات	عمان: ريال واحد
ثمن النسخة في دول الوطن العربي ما يعادل دولاراً واحداً		
ثمن النسخة في الدول الأجنبية ما يعادل ثلاثة دولارات		

الاشتراك السنوي لعدد (١٢) رسالة

سنوات الاشتراك	نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
سنة واحدة	أفراد	٤ دنانير	٦ دنانير	٢٢ دولاراً
	مؤسسات	٢٢ ديناراً	٢٢ ديناراً	٩٠ دولاراً
سنتان	أفراد	٧ دنانير	١٠ دنانير	٣٧ دولاراً
	مؤسسات	٣٧ ديناراً	٣٧ ديناراً	١٥٠ دولاراً
٣ سنوات	أفراد	١٠ دنانير	١٤ ديناراً	٥٢ دولاراً
	مؤسسات	٥٣ ديناراً	٥٢ ديناراً	٢١٠ دولارات
٤ سنوات	أفراد	١٣ ديناراً	١٨ ديناراً	٦٧ دولاراً
	مؤسسات	٦٧ ديناراً	٦٧ ديناراً	٢٧٠ دولاراً

جميع المراسلات الخاصة بشروط النشر أو أية استفسارات أخرى

توجه إلى رئيس تحرير حوثيات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص. ب: ١٧٣٧٠ الخالدية - الكويت: 72454 - ت: ٢٤٨١٠٣١٩ - فاكس ٢٤٨١٠٣١٩

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

E-mail: aass@ku.edu.kw

<http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/AASS/>

إصدارات مجلس النشر العلمي

مجلة العلوم الاجتماعية ١٩٧٣، مجلة الكويت للعلوم والهندسة ١٩٧٤، مجلة دراسات الخليج والجزيرة	العربية ١٩٧٥، لجنة التأليف والتعريب والنشر ١٩٧٦، مجلة الحقوق ١٩٧٧، حوثيات الآداب والعلوم الاجتماعية ١٩٨٠، المجلة العربية للعلوم	الإنسانية ١٩٨١، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية ١٩٨٣، المجلة التربوية ١٩٨٣، المجلة العربية للعلوم الإدارية ١٩٩١.
--	---	---

حواصت الآداب والعلوم الاجتماعفة

ANNALS of ARTS and SOCIAL SCIENCES

تصدر عن مجلس النشر العلمف - جامعة الكويت

فصلفة علمفة محكّمة تتضمن مجموعة من الرسائل
وتعنى بنشر الموضوعات التي تدخل فف مجالات
اهتمام الأقسام العلمفة لكلففف الآداب والعلوم
الاجتماعفة:

الآداب:

اللغة العربفة وآدابها، اللغة الإنجلفزفة وآدابها،
التارفخ، الفلسفة، الإعلام.

العلوم الاجتماعفة:

الاجتماع والخدمة الاجتماعفة، الجغراففا، علم
النفس، العلوم السفساسة.

الحولفة الثالثة والثلاثون

الرسالة الخامسة والسبعون بعد المئة الثالثة

١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م

هيئة التحرير

د. فاطمة إبراهيم آل خليفة

رئيسة هيئة التحرير

أ. د. بدر محمد الأنصاري

قسم علم النفس

أ. د. شفيق الفبرا

قسم العلوم السياسية

أ. د. جمال بدر القناعي

قسم اللغة الإنجليزية وآدابها

د. حسين أحمد بوعباس

قسم اللغة العربية وآدابها

د. جاسم سليمان الفهيد

قسم اللغة العربية وآدابها

د. علي زيد الزعبي

قسم الاجتماع والخدمة الاجتماعية

د. أحمد الشربيني

قسم التاريخ

مها إبراهيم المسعد

مديرة التحرير

الهيئة الاستشارية

أ. د. إبراهيم السعافين

قسم اللغة العربية - الجامعة الأردنية

أ. د. حياة ناصر الحجي

قسم التاريخ - جامعة الكويت

أ. د. أحمد عتمان

قسم الدراسات اليونانية واللاتينية

جامعة القاهرة

أ. د. عبدالقادر الفاسي الفهري

قسم اللغة العربية - جامعة محمد الخامس

أ. د. إسماعيل صبري مقلد

قسم العلوم السياسية - جامعة أسيوط

أ. د. ماري تريز عبدالمسيح

قسم اللغة الإنجليزية - جامعة الكويت

أ. د. إمام عبدالفتاح إمام

قسم الفلسفة - جامعة عين شمس

أ. د. محمد غانم الرميحي

قسم الاجتماع - جامعة الكويت

أ. د. حمدي حسن أبو العينين

عميد كلية الإعلام - جامعة مصر الدولية

أ. د. محمد محمود إبراهيم الديب

قسم الجغرافيا - جامعة عين شمس

أ. د. محمود السيد أبو النيل

قسم علم النفس - جامعة عين شمس

قواعد النشر في

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

- ١ - حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلة فصلية علمية محكمة، تصدر عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، تنشر البحوث من الجامعات والمؤسسات العلمية العربية والأجنبية في الموضوعات الأدبية والاجتماعية والإنسانية.
- ٢ - تنشر الحوليات البحوث والدراسات الأصلية، باللغتين العربية والإنجليزية، على ألا تتجاوز صفحات متن أي بحث ٢٠٠ صفحة، ولا تقل عن ٥٠ صفحة (في المتن دون الهوامش والمراجع).
- ٣ - قواعد تسليم البحوث:

- أ - يقدم البحث مطبوعاً من ثلاث نسخ، على ورق (A4)، وعلى مسافة واحدة، وبنط (١٤)، مع القرص المرن الخاص به.
- ب - يرفق الباحث ملخصاً للبحث مطبوعاً باللغتين العربية والإنجليزية؛ في حدود ١٥٠ كلمة للغة العربية، و٢٠٠ كلمة للغة الإنجليزية.
- ج - يرفق الباحث مع البحث سيرة علمية مختصرة، مطبوعة باللغتين العربية والإنجليزية، تشمل أهم مؤلفاته وأبحاثه.
- د - يقدم الباحث إقراراً كتابياً بأن البحث المقدم لم يسبق نشره في أي مجلة علمية أو غيرها.
- هـ - تقدم الخرائط، والأشكال، والرسوم بأصولها الصالحة للطباعة، أما الصور الفوتوغرافية فتطبع على ورق لامع، مع ضرورة تقديم الشريحة الأصلية للصور الملونة.
- و - في حال رغبة الباحث نشر الصور، أو الخرائط، أو الأشكال البيانية ملونة، يلتزم دفع تكاليفها.

- ٤ - يراعي الباحث عند كتابة هوامش البحث ومصادره ومراجعته ما يلي:
أولاً - الهوامش:

- أ - توضع الهوامش في نهاية كل فصل، أو في نهاية البحث في حالة عدم وجود فصول.
- ب - ترتب أرقام التوثيق بطريقة متسلسلة حتى نهاية كل فصل، أو حتى نهاية البحث في حالة عدم وجود فصول.
- ج - تثبت الهوامش عند ذكرها لأول مرة كاملة على النحو التالي:
اسم المؤلف، عنوان الكتاب (بالبنط الأسود)، رقم الطبعة / رقم الجزء، مكان النشر، اسم الناشر، سنة النشر / رقم الصفحة.

مثال:

- أحمد محمد عبدالخالق، معجم الألفاظ الشخصية، الطبعة الأولى - دولة الكويت، مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت، ٢٠٠٠م/ ص ١٥.

* المرجع السابق، ص ٢٦.

- وفي حالة وجود فاصل هامش مختلف يذكر على النحو التالي:

* أحمد عبدالخالق، معجم الألفاظ الشخصية - ص ٣٥.

ثانياً - المصادر والمراجع:

يرتب ثبت المصادر والمراجع ترتيباً ألفبائياً، بحسب الأسماء المشهورة للمؤلفين.

ويتبع في إثباتها ما يلي:

اسم المؤلف، عنوان الكتاب (بالبنط الأسود)، اسم المحقق أو الشارح أو المترجم، رقم الطبعة، اسم الناشر، مكان النشر، السنة.

مثال:

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، كتاب «الحيوان»، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ط ٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده - مصر، ١٩٦٥م.

٥ - شروط قبول الأبحاث في الحوليات:

- أ - لا تقبل الحوليات البحوث التي سبق نشرها في أي مجلة علمية أو غيرها.
- ب - أصول البحوث المقدمة للنشر لا ترد ولا تسترجع، سواء أنشرت أم لم تنشر.
- ج - لا يجوز نشر البحوث في جهات أخرى بعد موافقة الحوليات على نشرها، وإذا ثبت ذلك، فستتخذ إدارة الحوليات الإجراءات القانونية المتبعة بهذا الشأن.
- د - يمكن للباحث نشر بحثه في جهات أخرى، بعد الحصول على إذن كتابي مسبق من رئيس التحرير، وبعد انقضاء ثلاث سنوات - على الأقل - على نشره في الحوليات.

هـ - تمنح المجلة للباحث خمسين نسخة من بحثه المنشور إهداء.

٦ - ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالحوليات إلى:

رئيسة تحرير حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية

ص.ب: ١٧٣٧٠ الخالدية

رمز بريدي: 72454

الكويت

ISSN 1560 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

<http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/AASS>

E-mail: aass@ku.edu.kw

الرسالة ٣٧٥

﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ...﴾
دراسة أسلوبية

د. إيمان محمد أمين خضر الكيلاني
قسم اللغة العربية - الجامعة الهاشمية
المملكة الأردنية الهاشمية

المؤلف:

د. إيمان "محمد أمين" خضر الكيلاني

- دكتوراه في دراسة أسلوبية لشعر بدر السياب، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م
- أستاذ مشارك بالجامعة الهاشمية، الزرقاء، المملكة الأردنية الهاشمية منذ عام ١٩٩٨م.
- أستاذة للسانيات الحديثة والأسلوبية، حتى الآن..

الإنتاج العلمي:

أولاً - الكتب:

- ١ - "الزيادة بين التركيب والدلالة في خطب العصر الأموي في ضوء النظرية التوليدية التحويلية، دار عمار، ٢٠٠٣م.
- ٢ - دور المعنى في توجيه القاعدة النحوية من خلال كتب معاني القرآن، دار وائل ٢٠٠٢م.
- ٣ - بدر شاكر السياب، دراسة أسلوبية لشعره، دار وائل ٢٠٠٧م.

ثانياً - البحوث:

- ١ - ظواهر أسلوبية في سورة الرحمن، "أبحاث اليرموك" م(٢١)، عدد (١)/٢٠٠٣م.
- ٢ - انزياح الحركة الإعرابية في بعض الأساليب النحوية "دراسات"، الأردنية، (٢١) عدد (٢)، ٢٠٠٤م.
- ٣ - ظاهرة الهمزة في قراءة ورش عن نافع، دراسة فنولوجية "اللسان العربي"، الرباط، نشر في عدد (٤٨) ١٩٩٩م.
- ٤ - دلالة ترتيب الجملة في خطب العصر الأموي، منهج وصفي تحليلي "جامعة أم القرى"، مكة المكرمة، م (١٨) عدد (٣٠)، تموز ٢٠٠٤م.
- ٥ - ظاهرة المد والياء: فتحها وحذفها في قراءة "ورش عن نافع"، دراسة فنولوجية تحليلية وصفية، "دراسات"، الأردنية، في م (٣١) عدد (٣)، تشرين الأول ٢٠٠٤م.
- ٦ - التقية في شعر الشريف الرضي والعباس بن الأحنف، دراسة في ضوء الأسلوبية الشعرية المقارنة. "دراسات"، الأردنية، م (٣٢) عدد (١)، شباط ٢٠٠٤م.
- ٧ - دلالة لغة الاغتراب في شعر الرضي، دراسة في ضوء الأسلوبية الشعرية التطبيقية. "المنارة"، جامعة آل البيت، ٢٠٠٧م.
- ٨ - الإدغام والتفخيم والإمالة في قراءة "ورش عن نافع"، دراسة فنولوجية تحليلية وصفية. "دراسات"، الأردنية، م (٣٤) عدد (٢)، حزيران ٢٠٠٧م.
- ٩ - الاحتجاج بلغة كنانة وهذيل في ضوء صحيفة أبي نصر الفارابي "دراسات"، الأردنية، م(٣٤) عدد (١)، شباط ٢٠٠٧م.
- ١٠ - أدب تزفين (ترقيص) بني هاشم أولادهم في الجاهلية وصدر الإسلام، المجلة الأردنية، مؤتة، م(٥) عدد (١)، كانون الثاني ٢٠٠٩م.
- ١١ - "وقضى ربك....." دراسة أسلوبية، "دراسات"، الأردنية، م (٣٦) عدد (ملحق)، صدر في كانون الأول ٢٠٠٩م.
- ١٢ - "التهويد بين شأؤل تشيرنخوفسكي وهند بنت عتبة: دراسة مقارنة في المضمون الشعري وأثره، "دراسات"، الأردنية، م(٣٦) عدد(ملحق)، صدر في كانون الأول ٢٠٠٩م.
- ١٣ - التراث في فكر إسحاق الحسيني، نشر ضمن أعمال مؤتمر "من أعلام الفكر والأدب في الأردن" بمناسبة عمان عاصمة الثقافة عام ٢٠٠٢م، في دار البشير، عمان ٢٠٠٢م.
- ١٤ - "سورة الإخلاص" دراسة أسلوبية، المجلة الأردنية، مؤتة، م (٧)، ع(٤) ٢٠١١م.
- ١٥ - "المعوتان" دراسة أسلوبية، المجلة الأردنية للغة العربية وأدائها، مؤتة، ٢٠١٢م.

المحتوى

١١	مفتاح الرموز الواردة في البحث
١٣	الملخص
١٥	منهج البحث
٢٣	الآيات الكريمة موضوع الدراسة والتحليل
٢٣	- سبب نزول هذه الآيات الكريمة
٢٦	- حركة الضمائر في الآيات الكريمة (موضوع الدراسة)
٣٢	- حركة صيغ الأفعال في الآيات الكريمة
٣٧	الانزياحات الرأسية والأفقية في الآية (٢٧)
٣٧	١ - "واتل"
٤٠	٢ - "ما أوحى"
٤٠	٣ - "إليك"
٤١	٤ - "من كتاب ربك"
٤١	٥ - "ربك"
٤٣	٦ - العلاقة بين الفاصلة القرآنية ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ يَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ وما سبقها
٤٥	الانزياحات الرأسية الأفقية في الآية (٢٨)
٤٥	١ - "واصبر نفسك":
٤٥	٢ - تعدي "اصبر" بـ "مع"
٤٧	٣ - ﴿مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾
٤٨	٤ - ﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾
٥١	٥ - ﴿تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾
٥٤	٦ - دلالة التركيب الإضافي في ﴿زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾

- ٧ - ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ .. ٥٤
- الانزياحات الرأسية والأفقية في الآية (٢٩) ٦٧
- ١ - ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَم فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ .. ٦٧
- ٢ - ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ ٧٤
- ٣ - ﴿وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ﴾ ٧٨
- ٤ - ﴿بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ ٨١
- الانزياحات الرأسية والأفقية في الآية (٣٠) ٨٧
- ١ - ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ ٨٧
- ٢ - ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ ٨٧
- ٣ - الانزياح التركيبي للآيتين ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا... أُولَئِكَ لَهُمْ﴾ .. ٩١
- الانزياحات الرأسية والأفقية في الآية (٣١) ٩٧
- ١ - ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرَى مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ ٩٧
- ٢ - ﴿وَحُسْنَتْ مُرْتَفَقًا﴾ ١٠١
- ٣ - لماذا نسب الصبر للنفس، والغفلة عن الذكر للقلب؟ ١٠٢
- أهم نتائج البحث ١٠٥
- الهوامش ١٠٩
- المصادر والمراجع ١٢٩

مفتاح الرموز الواردة في البحث

الرمز	معناه
ف	فعل
فا	فاعل
مف	مفعول به
	تؤدي إلى، تتحول إلى
م	مبتدأ
م١	مبتدأ أول
م٢	مبتدأ ثانٍ
خ	خبر
خ١	خبر أول
خ٢	خبر ثانٍ
ت. إضافة	تلازم إضافة
ت. صلة	تلازم صلة
ت. جر	تلازم جر
ت. عطف	تلازم عطف
~	عنصر نفي
V ()	عنصر مؤكد دخل على ما بين القوسين
خ	خبر مؤكد بالتقديم
V	
مجرور القيد	مجرور القيد مقدم للعناية والتوكيد
V	
ض	ضمير
φ	رمز محذوف

الملخص

ينتمي هذا البحث إلى الأسلوبية الأدبية التطبيقية؛ فيتخذ من البنية والتركيب أساساً يلج من خلاله إلى الآيات ٢٧-٣١ من سورة الكهف، وهي تشكل وحدة دلالية تصلح للدرس والتحليل، وترتبط معاً بسياق خاص اقتضى نزولها، وهذا لا ينفي ارتباطها بما قبلها وما بعدها من آيات، بل ثمة وشائج بينها؛ ذلك أن سياقها مرتبط بسياق أوسع منه وهو السورة كلها، والسورة أيضاً تنتمي إلى سياق أوسع هو القرآن الكريم.

والبحث لا يتجاهل البتة علاقة هذه الآيات موضع الدرس، بالسياقات الأوسع التي ترتبط بها، وذلك بما تفرضه طبيعة البحث، والنقاط المحورية فيه.

ولما كان النص القرآني يتميز عن غيره من النصوص الأدبية بكونه إلهي المصدر، متفرداً تفرد البديع - سبحانه -، غير متكرر أو متجدد، لا يمكن تقليده، أو النسج على منواله - رأت الباحثة أن تحاور هذه الآيات متخذة من المفسرين قراء نموذجيين، يتفقون على نقاط محورية تصفي التحليل من ذاتية الناقد - بحسب ما يرى ريفاتير - وتدفع به إلى النقد الموضوعي، فيفيد من إشاراتهم ولفاتهم في استنطاق النص للوصول إلى الدلالة الخاصة التي يسلم إليها تشكل النظام اللغوي فيها، في مقارنة تبدأ من الحدس الدرب أحياناً لتصل إلى السبب العلمي والموضوعي الذي اقتضى بنية دون أخرى من بدائلها، أو تركيباً دون آخر مما تقبله اللغة، وأحياناً تبدأ من العلم باللغة ووسائلها وأسرارها فيتنبه الذوق المستبصر، ويحصد القيمة الدلالية والجمالية التي تنبني على التشكيل اللغوي الخاص للنص.

إنه محاولة علمية عملية لفهم النص القرآني من خلال ملكة اللسان، وبأدوات لسانية سابرة كاشفة.

منهج البحث

يسعى هذا البحث إلى الكشف عن الإعجاز اللغوي في النص القرآني من خلال تحليل آيات من سورة الكهف تمثل وحدة دلالية ترتبط بسياق اقتضى نزولها، ومن هنا اهتم البحث بسبب نزولها، وسياقها التاريخي والاجتماعي، فالتركيبي الذي اقتضى نظاماً خاصاً وبنى خاصة؛ ذلك أن عناصر الجملة تتفاعل " في النص لتنتج دلالات متنوعة ومتباينة فيبرز دور السياق في الكشف عن تلك الدلالات وتحديد دورها والإعلان عن إشارتها، وذلك عن طريق نمط الاستخدام اللغوي في النص وتحريكه في مواضع مختلفة تكرر فيها الكلمة أو تنتقل من مكانها، أو تغيب الكلمة أو الجملة بأسرها عن الوجود النصي، فتحضر خلفاً لها دلالة وغرضاً بلاغياً يسمو بالمعنى، ويرقى بالنص" (١).

ويتخذ البحث من الأسلوبية منهجاً للتحليل باعتبارها الوسيلة العلمية للكشف عن دلالة النص المترتبة على الربط بين الإشارات اللغوية فيه، ورصد القيمة الجمالية الإبداعية التي تنبني على المعرفة اللسانية، فقد أسفر اهتمام وليم إمبسون بمسألة "الغموض" أو تعدد المعاني في قطعة كتابية منظمة عما عرف بـ "النقد الجديد" في أمريكا، "فصارت الأحكام النقدية غير المدعومة، والأقوال الذوقية المجردة والأمور المفصلة شيئاً غير مقبول، فلا بد أن تدعم بالإشارات النصية الصحيحة، والتحليل الدقيق، وأخذ النقد الذي صار يعني - حينئذ - النقد الأسلوبي عموماً - يطالب بمكانة خاصة به بوصفه نشاطاً مستقلاً بذاته" (٢).

ومن هنا كان المنطلق الأساس في دراسة الآيات موضع الدرس هو النص نفسه في ذاته ومن أجل ذاته، فليس من خطة جاهزة مسبقاً، أو عناوين أو تصورات مفروضة على البحث؛ ذلك أن "السمة المميزة للدراسة الأسلوبية إنما تبدأ من العمل الأدبي نفسه، ومن الكلمات والطريقة التي ترتبط في القطعة الكتابية الخاصة، وليس

ثمة حدود يحظر على طالب الأسلوب تجاوزها، ولكنه في الأقل من نقطة إيجابية يمكن تحديدها" (٣).

"ومن أعظم وظائف الناقد الأسلوبي أن يكشف عن هذه المستويات المتعددة، على (قاعدة الثابت والمتغير) يمكن مراقبة الوحدات التي يتحقق بينها التوازي،...." (٤).

".. إن ثمة إلحاحاً على الربط بين السمة الأسلوبية وفعاليتها في التأثير؛ لأن دراسة هياكل الكلام تكتفي برسم تخطيطي للبنية، ولا تصل بالقارئ النابه إلى المتعة والإقناع والإثارة التي يرمي إليها كل عمل فني،...." (٥).

إن هذا البحث يعمل على دراسة الحزمة الأسلوبية: "أي ما في النص من مؤشرات دالة، أو ذات دلالة" (٦). سواء أكانت صرفية أم نحوية تركيبية أم مفرداتية. ويحاول الناقد الأسلوبي أن يلتقط بحدسه كل الإشارات اللغوية التي يهتدي إليها، على اختلاف مستوياتها وتنوعها، ويحاول أن يؤولها بما توحى من دلالات يرتبط بعضها ببعض.

"فإن علم الأسلوب ينبسط على رقعة اللغة كلها. فجميع الظواهر اللغوية ابتداء من الأصوات حتى أبنية الجمل الأكثر تركيباً، يمكن أن تكشف عن خصيصة أساسية في اللغة المدروسة، وجميع الوقائع اللغوية مهما تكن يمكن أن تشف عن لمحة من حياة الفكر أو نبضة من الحساسية. إن علم الأسلوب لا يدرس قسماً من اللغة، بل اللغة بأكملها منظوراً إليها من زاوية خاصة" (٧).

إن "دراسة الأسلوب هي علم وسط، فهو يواجه الدارس بتحد مزدوج: إذ لا يقتصر الأمر على أن يقف على الحدود بين علم اللغة والنقد الأدبي، واضعاً إحدى قدميه هنا والأخرى هناك، بل إنه يتطلب الجمع بين المواهب الفنية والصفات العلمية، أو كما قال واحد من أنبه ممثليه" (٨): إنه ثمرة "الموهبة والدربة والإيمان" (٩).

ومن هنا كان حدس الناقد ورؤيته وثقافته وحساسيته الخاصة تجاه اللغة أساساً مهماً يعينه على استكشاف إمكانات اللغة وطاقاتها الكامنة فيها.

إن من شأن الأسلوبية دراسة "تواترات الاختيار النسبية التي تميز لغة النص عن غيره، أي هي كما يقول هاليداي: تطبيق للألسنية أكثر منها توسيع لها" (١٠).

ويأخذ البحث بمنهج شبتسر بما يعرف بالدائرة اللغوية (الفيلولوجية)؛ إذ لا طريقة صارمة ذات خطوات جاهزة مسبقاً في دراسة النص، وإنما يعتمد الأمر على قراءة النص قراءة تسلم إلى اكتشاف حدس القارئ لسمة لغوية، ثم تأتي القراءة الثانية لتستكشف دلالة نفسية خاصة، ثم تأتي القراءة الثالثة لتبحث عن سمات لغوية أخرى في النص تعاضد الدلالة التي تمخضت عنها القراءة الأولى، يقول: "لماذا أصر على استحالة تزويد القارئ بأساس ذي خطوات لتطبيقه على العمل الفني؟ لسبب واحد وهو أن الخطوة الأولى التي يمكن أن يتوقف عليها كل شيء، لا يمكن أن تخطئ، إذ لا بد أن تكون قد تمت بالفعل، فهذه الخطوة الأولى هي الشعور بأن جزئية ما قد لفتتنا، فالاعتقاد بأن هذه الجزئية ذات علاقة جوهرية بالعمل الفني. ومعنى ذلك أن هناك ملاحظة أجريت، والملاحظة هي أول النظرية، أو أن سؤالاً قد أثير، ويجب البحث عن جوابه. والبدء بإلغاء هذه الخطوة لابد أن يفسد أي محاولة للتفسير" (١١).

"وقدرة الناقد على أن يجد هذا الشعور ترتكز بدورها ارتكازاً عميقاً على حياته السابقة وما حصله من ثقافة لاعلى تكوينه العلمي فقط" (١٢).

وإذا كانت الأسلوبية معنية بدراسة النص الأدبي المتفرد المميز؛ لأنه ينشأ عن مبدع له تكوينه الخاص حيويًا ونفسيًا واجتماعيًا وثقافيًا، فإن هذا يعني أنه يحتاج إلى قارئ خاص مميز ذي عقلية مثقفة محللة رابطة صادقة مؤثرة ذات حساسية خاصة تجاه الإبداع اللغوي الأدبي موازية لعقلية المبدع، وهذا ما يجعل النقد متفاوتاً في عمقه ودقته من قارئ إلى آخر، كما أنه لكل نص منطقته الخاص ومدخله الخاص.

إذا كان هذا شأن المقاربة النقدية للإبداع البشري، فكيف ينبغي أن يكون شأن الناظر في كلام الله - عز وجل - على ما فيه من خصوصية معجزة لا تضاهى ولا تتكرر؟

ولما كان القرآن الكريم أكثر إبداع أدبي حظي بعناية الدارسين؛ فمن أجله قامت

علوم اللغة كلها عند العرب: نحواً، وصرفاً، ومعاجم، وأصواتاً، وغيرها؛ فإن تفسيره وفهم معانيه من أهم ما أهمهم؛ لذا نشطت حركة التأليف في تفسيره، وشرح غريبه ومعانيه، وما يترتب عليها من أحكام شرعية، بدأ ذلك من عهد التنزيل، وظلت حركة التفسير - على اختلاف مذاهب المفسرين - نشطة عبر الأزمان يتفق مؤلفوها في مقاطع مفصلية، ونقاط جوهرية، ويختلفون أحياناً في درجات التفسير، ويتفاوتون في عمق التأويل تفاوتهم في الثقافة، والمملكة اللغوية، وشخصياتهم، ومذاهبهم، وعصورهم، ودواعي التأليف؛ مما سوغ لنا اعتمادهم قارئاً نموذجياً مثالياً ممتازاً، إذ لم يتصد لتفسير القرآن عبر الأزمان إلا من امتلك قدراً كافياً - نسبياً - من لغة العرب، ومعرفة بأصول التأويل، وقدراً من التقوى والورع.

إن فكرة "القارئ النموذجي" .. بدأت تشق أكامها من معالجات حلقة براغ التي وضعت "رؤية أساسية لفكرة تعدد الدلالات polysemy الناتجة عن تعدد القراءات واختلاف مستويات القراء" ^(١٣). كما بدا عند موكاروفسكي.

وقد تحدث فيرث عن السياقات المتسلسلة التي تشكل سياقاً داخل سياق، وكل منها يكون وظيفة أو عضواً في سياق أكبر من، وكل السياقات تجد مكاناً فيما يسمى بسياق الحضارة ^(١٤).

واحتراراً من الوقوع في مزلق ذاتية الناقد اعتماداً على حدسه وحده في الاعتماد على جزئية واحدة أو أكثر لفتت انتباهه في النص - وهو الانتقاد الذي وجه إلى شبتسر ^(١٥) - رأينا أن نفيد من فكرة "القارئ النموذجي" التي نادى بها ريفاتير ليكون منهجه مكملاً لشبتزر ناحياً به نحواً نقدياً موضوعياً شمولياً في استكشاف النقاط المحورية في النص مجتمعة، ومن خلال ما يعرف بـ "تضافر السمات الأسلوبية" وذلك من شأنه أن يعزز ما وقر في ذهن الناقد من دلالة خاصة في تحليله لسمة ما أو يثنيه عنه، أو ينبهه إلى ما يعاضد ملاحظاته فيكملها، كما إنه يلفت نظره إلى نقاط لم يكن قد تنبه إليها، أو يستكشف ما يكمل رؤية القراء الآخرين ويسد ما فيها من ثغرات، وينظم في تحليل متكامل الشذرات المشتتة التي تجتمع من مجمل القراءات المختلفة من قراء متنوعين.

إن استيعاب فكرة القارئ النموذجي (العمدة) التي نادى بها ريفاتير تفضي إلى أنه يمكن اعتبار المفسرين قراء نموذجيين حقيقيين عند التحليل الأسلوبي للنص القرآني؛ ذلك أنهم يمدوننا باستجابات للنص بما يمتلكون من الحس اللغوي، ويفضل ريفاتير " الرواة المثقفين الذين يميلون بالفطرة إلى استخدام النص وسيلة لإظهار علمهم، فهؤلاء يشيرون إلى عدد كبير من الوقائع نظراً لحرصهم على الإفاضة في شروح كثيرة، والمبالغة في إظهار الفرق بين ما يسمونه أسلوباً وما يعدونه طريقة "عادية" في التعبير. هذه الاستجابات الثانوية - التي تعتبر خاطئة في علم اللغة، والتي يمكن أن تكون راجعة إلى أحوال عابرة أو تحكمات جمالية - لا تضر موضوعية البحث؛ لأننا..... لا نستخدمها إلا تنبيهات إلى ما أثارها. فإن محلي الأسلوب قد اعتمدوا حتى الآن على أحكامهم القيمية الشخصية، وكانوا يخلطونها عادة بالوقائع الأسلوبية، وهو خلط يرجع أصله إلى البلاغة المعيارية، وكانوا يصوغون حججهم على أساس هذا الخلط، فيجدون له بواعث أو ينسبونه إلى الفهم المستقيم. وأرى - على خلاف ذلك - أن الباعث الذي يرجع إليه والذي سبب رد الفعل موجود حقاً، ولكنه يجب أن يبحث بمعزل عن رد الفعل، ويقتصر من هذا الأخير على سماحه بتحديد مكان الباعث. وحين نجرد الاستجابة معياراً موضوعياً لوجود باعثها الأسلوبي" (١٦).

إن ريفاتير فيما ذهب إليه من تعدد القراءات بتعدد القراء هو "ضابط موضوعي" حقيقي لحدس الناقد الذي هو ضروري، غير أنه ينبغي ألا يكون وحده الحكم على النص، وإن كان الأثر المهيمن عليه هو الباعث والمحرك لاستكناه النص.

ولا نرى ما ذهب إليه شارل بالي اللغوي التعبيري من القول بخطأ الاعتقاد بوجود معنى أساسي للفظة، أصل ترد إليه سائر المعاني، فهو يؤمن بدراسة القيمة الدلالية للفظة تزامنياً لا زمنياً، وأن دلالة اللفظة تزامنياً هي المقياس الدائم (١٧)؛ إذ كيف لنا أن نرصد الانزياح الدلالي في لفظة ما دون مقارنتها بدلالاتها الأخرى، وبخاصة الدلالة الأصل، بل إن اللفظة أحياناً تفرض على الناقد أن يبحث في جذورها

وتطوراتها الدلالية زمنياً ليتمكن من فهم إحياءاتها وخصوصيتها الدلالية تزامنياً، خاصة في اللغات التراكمية المعمرة كالعربية الفصيحة التي لا يمكن أن تعزل حاضرها عن ماضيها، قديمها عن جديدها، وذلك باختصار يأتي من كونها كلها حية نطقاً وكتابة في ذهن المثقف العربي، يستعمل منها ما هو مدخل في كفايته دون تكلف، وإذا كانت طبيعة اللغات الأوروبية تتجدد بحيث تنبت الصلة في الاستعمال العام المعاصر بين أبنائها وبينها قبل سبعين سنة أو أدنى من ذلك أو أكثر قليلاً بما يغني الناقد عن العودة إلى جذور باتت محنطة، فإن الأمر لا ينطبق على العربية التي مازلنا قادرين على أن نتواصل مع أدبها منذ ما يقارب ألفاً وسبعمائة سنة، والذي يحدد دلالة اللفظة فيها هو الاستعمال والسياق الذي ترد فيه، فاللفظة حية فيها، أصلاً وفرعاً.

"ومن هنا نستطيع القول إن تفسير القرآن بدأت جذوره منذ عهد النبوة، وقد رافق التنزيل مرحلة مرحلة، حيث كان ذلك التفسير مرتبطاً بحفظ الصحابة للقرآن وتبليغهم إياه عن النبي - صلى الله عليه وسلم - فكان أحدهم لا يحفظ آية منه إلا ويحفظ معناها وتفسيرها. ولم يكن التفسير - آنذاك - منحصراً في اتجاه معين، بل كان هناك التفسير الفقهي، والتفسير التاريخي، وكان هناك أيضاً التفسير اللغوي" (١٨).

ويظهر الاهتمام بالتفسير اللغوي في مرحلة مبكرة في سؤال الصحابة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - عن بعض الألفاظ والمقصود بها، والرجوع إلى بعض الصحابة من البلغاء العارفين بلغة العرب ولهجاتها، الحفظة لديوانها، كعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن عباس، وغيرهما، رضي الله عنهم.

وقد أدرك أجدادنا من صدر الزمان أن النص طبقات، ومن هنا كان تفسيره وفق دلالات مختلفة في عمقها وقربها، وزاوية تحليلها، ومن ذلك ما روي عن ابن عباس أنه قال: "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى ذكره" (١٩).

وليس أدل على وعي أجدادنا بالأسلوبية تطبيقاً من ربطهم في مواطن كثيرة

بين بنى النص القرآني وتراكيبه من جهة، والقيم الدلالية الخاصة المترتبة عليها من جهة أخرى، كاشفين عن إعجازه، من خلال رصد اللفظة في سياقها، نظراً وتطبيقاً، يقول السيوطي: "وعلى الناظر في كتاب الله تعالى، الكاشف عن أسرارهِ النظر في الكلمة، وصيغتها ومحلها، ككونها مبتدأ، أو خبراً أو فاعلاً أو مفعولاً، أو في مبادئ الكلام أو في جواب، إلى غير ذلك" (٢٠). ويطبق منهجه هذا في مواضع شتى من مؤلفاته، وخاصة في "الإتقان في علوم القرآن" من ذلك ما نبه إليه في الآية الكريمة: ﴿حَقَّ إِذَا تَوَّأَ عَلَىٰ وَادٍ النَّمْلُ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَأْتِيهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَنُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (٢١) بقوله: "جمع في هذه اللفظة أحد عشر جنساً من الكلام: نادَتْ، وَكُنْتُ، وَنَبَّهْتُ، وَسَمَّيْتُ، وَأَمَرْتُ، وَقَصَّصْتُ، وَخَذَرْتُ، وَخَصَّصْتُ، وَأَشَارْتُ، وَعَذَّرْتُ، فالنداء (يا)، والكناية (أي) والتنبيه (ها) والتسمية (النمل) والأمر (ادخلوا) والقصص (مساكنكم) والتحذير (لا يحطمنكم) والتخصيص (سليمان) والتعميم (جنوده) والإشارة (هم) والعذر (وهم لا يشعرون)، فأدت خمسة حقوق: حق الله، وحق رسوله، وحقها، وحق رعيته، وحق جنود سليمان" (٢٢).

ولا يخفى ما في "يَحْطِمَنَّكُمْ" من دقة دالة على معرفة النملة بحقيقة تكوين طبيعة خلقها، فلم تقل: يقتلنكم، أو غيرها من المرادفات، ذلك أن الدراسات العلمية تثبت أن جسم النملة مكون من تركيب أشبه مايكون بالزجاج، فهو يُخْطَمُ تَخْطِماً حين يوطأ، ولا يُزْهَقُ زَهْقاً كما هو شأن الأجسام المكونة من أنسجة لينة.

ويلحظ أيضاً أن النملة ذكرت نبي الله سليمان باسمه مجرداً دون أن تلقبه بالنبي، أو بالملك، ولعل ذلك مرده أولاً إلى أن رسالتها تحذيرية فلا وقت لديها للألقاب، أو لأنها تنظر إليه على أنه لها ند، فكما هو ملك هي ملكة، أو لأنه أعرف من أن يزداد في تعريفه فذاك يعد له تكريماً، أولاً لأنه قريب إليها نفساً فهي تتحجب إليه وتستعطفه، أو لأنها تريد أن تذكره بأن يتواضع لله على ما خوله من ملك لا ينبغي لأحد غيره، وهذا ما جعله يتبسم ضاحكاً من قولها، ويتوجه إلى الله بالحمد والشكر.

وتتمتع المجموعة اللسانية بالقدرات المرجعية نفسها وبالتصورات نفسها "حول العالم والحقيقة، فالمتكلمون لهم قدرات معرفية مشتركة يتقيدون بها عند عملية التلفظ؛ فهي تتجلى في إرثهم الثقافي المشترك، وتجربتهم الاجتماعية التي تمثل بالنسبة إليهم القاعدة التي تؤطر الإطار العام للمحادثة. يرغب المتكلم في أن يؤول كلامه انطلاقاً من هذه الأطر، فهي تكون السياق الذي يؤدي إلى التأويل الممكن والفهم المراد" (٢٣).

"فكل متكلم حينما ينجز كلامه يعود، بالضرورة إلى ما هو ذاتي وإلى ما هو مشترك، وهذا ما يجعل عملية الاتصال تتمتع بوجود سجل نموذجي، كثيراً ما يكون عاملاً مساعداً على أحسن فهم للرسالة" (٢٤).

وكما أن النص يتشكل من طبقات، كل واحدة تفضي إلى الأخرى فإن سياقه أيضاً يتشكل من عدة سياقات، فثمة السياق النفسي، والتاريخي، والاجتماعي، والثقافي، واللغوي؛ لذا يمكن دراسة النص القرآني في سياقات متعددة، فقد تضيق فتكتفي بآية أو بضع آيات، وقد تتسع قليلاً فتتناول سورة، وقد تتسع أكثر فتشمل عدة سور يجمعها جامع، وقد تتسع أكثر فتشمل القرآن كله، وقد يتناول الباحث لفظة أو بنية، أو تركيباً فيتتبعه في كل القرآن الكريم في مقارنة أسلوبية مقارنة؛ غير أنه لا بد من سياق جامع يسوغ تضيق دائرة الاختيار أو توسيعها، فالقرآن الكريم في آخر الأمر يشكل نسيجاً واحداً متكاملاً متقاطعاً متعاضداً، يشد بعضه بعضاً، مما يجعل مقارنة بعضه ببعض أمراً لا بد أن يعتني به الناقد عند تصديه لمقاربتة وتأويله، وهذه إحدى التقنيات الأسلوبية التي طبقها المفسرون والبلاغيون أمثال: الجاحظ، والجرجاني، والفخر الرازي، والقرطاجني، والسجلماسي، وأبي حيان الأندلسي، والسيوطي، باعتبار القرآن إبداعاً واحداً لمبدع واحد متفرد.

إن من شأن هذا البحث وأمثاله أن يكشف عملياً وبموضوعية تامة عن جانب من جوانب التطبيق الأسلوبي الدلالي والجمالي الذي استعمله العرب في مراحل مبكرة للكشف عن إعجاز النص القرآني.

الآيات الكريمة موضوع الدراسة والتحليل

﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَكًا﴾ (٢٧) وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا ﴿٢٨﴾ وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴿٣٠﴾ أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يَحْلَوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَكَيِّنِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٣١﴾ (٢٥).

سبب نزول هذه الآيات الكريمة:

لابد من وجود مرجعية سياقية يفيد إليها الناقد عند شروعه في الولوج إلى عمق النص، وذلك لايتناقض البتة مع كون منطلق الأسلوبية الأول وهدفها لغة النص: بنى وتركيباً، وإذا كانت الأمانة العلمية من جهة، والدقة من جهة أخرى تقتضي ذلك ليبقى الناقد في فضاء منطقي بين مرجعية النص (سياقه الخارجي) وواقعه اللغوي (سياقه الداخلي)، فإن تحليل النص القرآني إلى ذلك أحوج، وبه أولى، لخصوصية قائله - عز وجل - وقداسته التي يترتب عليها أحكام وتشريعات يؤدي الاشتطاط عنها إلى التحريف في التأويل فالتهلكة.

"قال سلمان الفارسي - رضي الله عنه -: جاءت المؤلفات قلوبهم إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم: عيينة بن حصن والأقرع بن حابس فقالوا: يا رسول الله،

إنك لو جلست في صدر المجلس ونحيت عنا هؤلاء وأرواح جبابهم - يعنون سلمان وأبا ذر وفقراء المسلمين، وكانت عليهم جباب الصوف لم يكن عليهم غيرها - جلسنا إليك وحادثناك وأخذنا عنك، فأنزل الله تعالى: ﴿وَأَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ...﴾ يتهددهم بالنار. فقام النبي - صلى الله عليه وسلم - يلتمسهم حتى إذا أصابهم في مؤخر المسجد يذكرون الله قال: الحمد لله الذي لم يمتني حتى أمرني أن أصبر نفسي مع رجال من أمتي، معكم المحيا ومعكم الممات" (٢٦).

وفي رواية أخرى: "قال قوم من رؤساء الكفرة لرسول الله - صلى الله عليه وسلم: نح عنا هؤلاء الموالي الذين كأن ريحهم ريح الضأن، وهم صهيب وعمار وخباب، وغيرهم من فقراء المسلمين حتى نجالسك، كما قال قوم نوح: "أنؤمن لك واتبعك الأرذلون" فنزلت ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ﴾ (٢٧). فالرواية الأولى في المؤلفة قلوبهم، والثانية في كبار الكفار، كفار قريش. ونرى ما ذهب إليه أبو حيان الأندلسي من ترجيح الرواية الثانية؛ لأن الرواية الأولى تعني أن الآية مدنية، والأول أصح لأن السورة مكية، وفعل المؤلفة فعل قريش، فرد بالآية عليهم" (٢٨).

فأبو حيان يشير بعبارته الأخيرة إلى أن رواية المؤلفة قلوبهم صحيحة غير أنها الحادثة الثانية التي جرت على غرار ما حدث من كفار قريش، فهي بعد نزول الآيات في الحادثة الأولى.

و"كثيراً ما يذكر المفسرون لنزول الآية أسباباً متعددة، وطريق الاعتماد في ذلك أن ينظر إلى العبارة الواقعة، فإن عبر أحدهم بقوله: نزلت في كذا، والآخر: نزلت في كذا، وذكر أمراً آخر، فقد تقدم أن هذا يراد به التفسير لا ذكر سبب النزول، فلا منافاة بين قولهما إذا كان اللفظ يتناولهما" (٢٩).

"قال ابن حجر: لا مانع من تعدد الأسباب" (٣٠).

وبناء على سبب النزول فإن أطراف الخطاب في هذه الآيات الكريمات الخمس التي تشكل وحدة في نسيج سورة الكهف هي أربعة: المشرع تعالى، والمكلف التبليغ محمد - صلى الله عليه وسلم -، وفقراء المسلمين وأغنياء الكفار.

أما المخاطب بالضمير المفرد، بالأمر والنهي فهو رسول الله - صلى الله عليه وسلم؛ لأنه المعني الأول بنقل الرسالة والعمل بموجبها، ثم يكون بالضرورة الأسوة الحسنة المقتدى بها سنةً من الصحابة والمسلمين.

وعليه فإن الله - تعالى - يؤدب بخطابه نبيه لا يؤنبه، ويعلمه وحيًا التصرف في بعض هذه المواقف الاجتماعية التي تخرج أحياناً، ويعلمه الثبات في الموقف على أساس معيار الإيمان والكفر، لا شيء غيرهما البتة، وإذا كان هذا هو أدب النبوة فمن باب أولى أن يتأدب به المسلمون، فالخطاب للمفرد جاء في هذه الآيات يجعل كل من يقرأ هذه الآيات مكلفاً بأحكامها وآدابها، وإن كان لم يند منه - صلى الله عليه وسلم - أي سلوك ينافي هذا التوجيه الإلهي: فإذا كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هو المتلقي الأول من البشر، فإن قارئ القرآن المبلغ به هو المتلقي الثاني المكلف بأحكامه.

".... وتقرض القيود البراغمية على استعمال اللسان ضرورياً من الإنجازات التلفظية المخصوصة بالمقام وبنوعية العلاقة الاجتماعية، وبطبيعة الموضوع المتحدث عنه والمكان والزمان، فيكون التفاعل شاملاً يتصل بالبنية الاجتماعية والمجموعة اللسانية التي ينتمي إليها المتكلم" (٣١).

حركة الضمائر في الآيات الكريمة (موضوع الدراسة):

تتوزع الضمائر في الآيات الكريمة على النحو الآتي:

عدد الغائب بالجمع	الغائب الجمع "غير الله"	الغائب المفرد "غير الله"	المخاطب محمد بتكليف من الله، المخاطب عموم الناس	ضمير المتكلم (بالجمع) العائد على الله عز وجل	ضمير الغائب العائد على الله عز وجل	المخاطب الله عز وجل، المخاطب المفرد محمد صلى الله عليه وسلم
١ ٢	الذين يدعون ربهم	من أغفلنا قلبه	من ربكم	أغفلنا	ربك	١ - اتل
٣	يريدون	اتبع هواه	فمن شاء فليؤمن	ذكرنا	لكلماته	٢ - إليك
٤ دلالة إيجابية	عنهم	أمره	و من شاء فليكفر	إنا	من دونه	٣ - ربك
١	للظالمين			أعتدنا	وجهه	٤ - لن تجد
٢	أحاط بهم			إنا		٥ - اصبر
٣	إن يستغيثوا			لا نضيع		٦ - نفسك
٤ دلالة سلبية	يغاثوا					٧ - عيناك
١ ٢	الذين آمنوا عملوا					٨ - تريد
٣ ٤	لهم أولئك					٩ - لا تطع
٥ ٦ ٧	تحتهم يحلون					١٠ - قل
	٤ + سلبية	٤ كلها سلبية	٣	٦	٤ +	١٠
	١٣ إيجابية	٨ سلبية	٣		١٠	١٠

ونقصد بالسلبية دلالتها على السوء وأهله، ونقصد بالإيجابية دلالتها على الخير وأهله، بحسب ما يرشحه السياق التركيبي. وتفصيل دلالة هذه التكررات فيما يلي:

لما كان - صلى الله عليه وسلم - المكلف بالرسالة، لا ينطق عن هواه، وهو المخصوص بالوحي بذاته وشخصه، وحده دون العالمين - جاءت الضمائر بحقه مفردة، فلم تأت بالجمع مثلاً؛ لأنه في موقف التخصيص والتكليف بالحكم لا التعظيم، بصفته عبداً لله ورسولاً له، ولما كان العظيم المطلق هو الله - عز وجل - استعمل صيغة العظماء بحق ذاته المتفردة في التشريع والهيمنة والتأديب والعزة في مواضع تستوجب العقاب والثواب؛ ذلك أنه يريد أن يشير إلى أنه وحده القوة المهيمنة العظيمة الغالبة التي تملك وحدها أن ترفع وأن تضع وأن تعز وأن تذلل، وأن تعاقب وأن تثيب. ويلحظ أن أربعة من ستة من هذه الضمائر جاءت في موضع الاستعلاء على من غفلت قلوبهم عن ذكر الله، وما أعد لهم من عذاب مناسب لفعالهم. أما الضميران الأخيران فجاءا في "إنا لا نضيع"، فيلخصان التكريم للذين عملوا الصالحات، كما يدلان على دخولهم بكنف الله وأمانه.

فالضمائر بصيغة الجمع العائدة على الله - عز وجل - في سياق الاستعلاء وإيقاع العقاب على الكافرين في هذه الآيات جاءت ضعف عددها في سياق الثواب للمؤمنين. ويلحظ أن نصف ضمائر الخطاب العائدة على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - جاءت في ثلاث صيغ: أمر، ونهيين؛ أي بالأمر بفعل الشيء، والأمر بترك الشيء، وهذا ينسجم مع التوجيه الإلهي له إلى السلوك الرشيد.

ويلحظ أن ضمير الغائب العائد على الذات الإلهية أربعة، ثلاثة منها تركزت في الآية الأولى، وواحدة في الثانية، ثم اختفت في الآيتين الأخيرتين؛ ذلك أنها استعملت في سياق مخاطبة رسول الله بأمره بتبليغ الرسالة، وصبر نفسه مع فقراء المؤمنين، ولعل في ذلك إرهاباً إلى حضور ذكر الله دوماً في قلب رسوله، وإيمانه به هو ومن "يريدون وجهه" أيضاً بالغيب، ومن هنا كان التوجيه إليه - صلى الله عليه وسلم - بصبر نفسه معهم لحضور الله في قلوبهم ولتشابهم وتوافقهم فكراً، ففي هذا السياق تأتي صيغة الغياب للدلالة على التخصيص من جهة، والتوحيد من جهة أخرى، فهي دالة على الأحدية، وهو غياب تعظيم أيضاً.

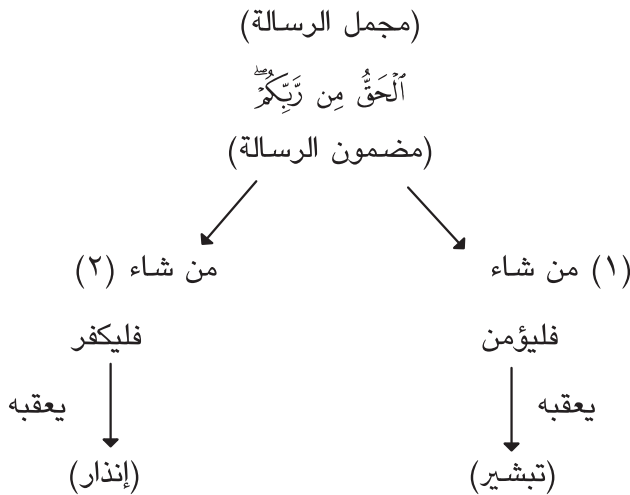
فاجتماع ضمير الغائب المفرد، وضمير المتكلم الجمع للدلالة عليه - سبحانه - في سياق هذه الآيات يشير إلى: إثبات الأحدية في ذاته من جهة، وهيئته وعظمته في استغناؤه بذاته وحضوره وتصرفه في شؤون الخلق، وإغنائه لعباده عن الجمع والكثرة والتعددية - من جهة أخرى.

وإذا كان مجموع الضمير الغائب العائد على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عشرة، ومجموع الضمائر العائدة على الله - عز وجل - عشرة، فهذا إرصاصٌ إلى أن جوهر الرسالة، وبؤرة الخطاب يكمنان في طرفيه الأساسيين؛ الأول: المشرع المكلف، والثاني: المكلف بالوحي والتبليغ. وتشير إلى أن المبلغ بالوحي لا يخرج في قليل ولا كثير عن إرادة المرسل وسلطانه.

وما بعد هذين الطرفين تأتي الرسالة التي يتحوّل فيها المخاطب محمد - صلى الله عليه وسلم - إلى مخاطب، والمخاطب الثاني هو عامة الناس المبلّغين، وأما الرسالة فواحدةٌ هي قوله تعالى:

﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ^{وُط} فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ...﴾

ويمكن أن تصور العلاقة فيها بين الأطراف، والفريقان اللذان ينبثقان عنها: أحدهما مؤمن، والآخر كافر، بالمخطط التالي:



ولما كانت الرسالة واحدة لجميع البشر، فمضمونها واحد وهو التبشير والإنذار، ولها خياران لاثالث لهما، جاء ضمير الخطاب بالجمع ثلاث مرات، ولكن هذا الاختيار يعني أن يتحمل كلاهما نتيجة اختياره، ومن هنا كان السياق سياق تهديد وتوعد، أعقبه تفصيل في العقاب والثواب.

ولا يخفى ما في تقديم "يؤمن" على "يكفر"، من تنويه بصحة اختيار من يؤمن وكذلك تقديمه منزلة ومكانة تكريماً، فالعرب "إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم" ^(٣٢)، في حين أحر "يكفر" وأعقبه مباشرة بالعقاب، ثم أفرد آيتين كاملتين تفصلان ثواب المتقدم.

وتلحظ غلبة ضمير الغائب بصيغة المفرد على سلوك من كفر فاستحق النار، وهي خمسة ضمائر لا يشركه فيها غيره، تحقيراً له، كما ترهص إلى انفراده وضعفه وانكساره، إذ لا ينتظمه ناظم، ولا يجمعه جامع، وهو مناسب لكون أمره "فرطاً"، كما تشير إلى أن إرادة اختياره اتباع هواه أمر مضى وانقضى وحسم عنده، فهو مستقر عليه، سادر فيه.

- أما ضمائر الغائب بالجمع العائدة على أولئك فهي أربعة تصنف في "الظالمين"، والمظلوم أنفسهم، وأما جمعهم بعد إفرادهم في قوله تعالى: "الظالمين" فيأتي في سياق العقاب الذي يشملهم جميعاً، ويحيط بهم جميعاً، فالذي يكفر تتعدد سبله، وتنحرف به المعتقدات، كل منهم مخالف للآخر في مذهبه، منشق عن غيره، كلُّ إلهه هواه، وأما المآل لهم جميعاً فواحد، يصنفون تحت مسمى "الظالمين".

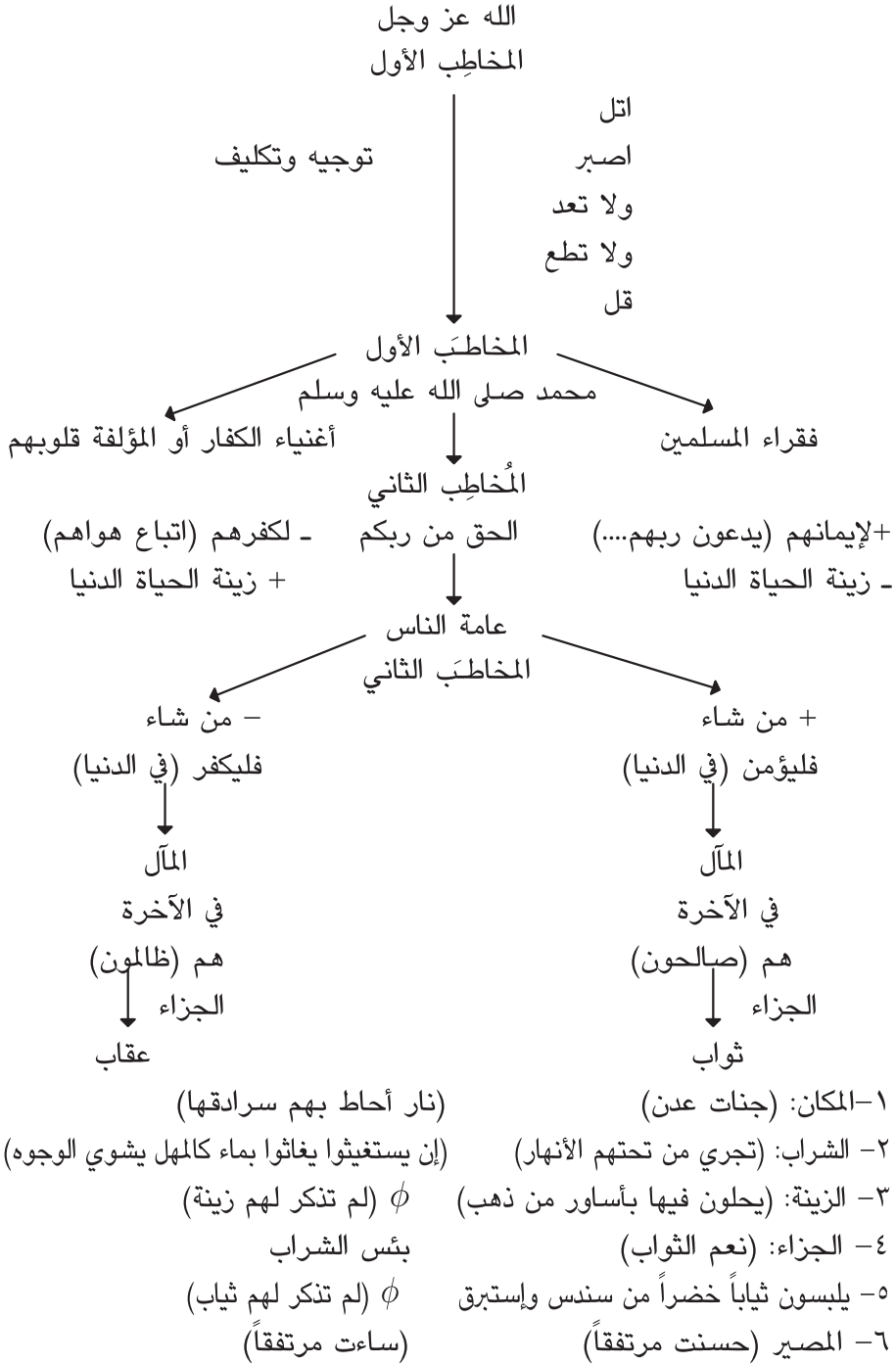
وأما الحديث عن فعل "من آمن"، فكله بالفعل المضارع وبضمير الغائب بصيغة الجمع؛ لأنهم جماعة ينتظمها ناظم، ويجمعها جامع هو "الإيمان" الذي يلزمهم من الغداة إلى العشي، هدفهم جماعي، وعبادتهم جماعية. ومآلهم مشترك.

وفُصِّل مآلهم في تسعة ضمائر تعود عليهم، وتصف أحوالهم مستقبلاً في الجنة وتتضمن أيضاً معنى الاستمرارية في ديمومة التمتع بمكوناتها وهباتها، مقابل

أربعة ضمائر تفصل حال الظالمين؛ ليشير ذلك إلى الزيادة في متع أهل الجنة فوق كونها مأوىً مريحاً، ومنجىً من النار فيها من الفضل الزينة والرفاهية مافيهما.

- أما الضمير في: "من أحسن" في قوله تعالى: ﴿مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾ فيصلح أن يكون إشارة إلى المفرد أو الإشارة إلى الجمع، هذا ما تدل عليه "من" الموصولية بل إنها تشير إلى الاثنين معاً، وهو حكم يتناسب مع كون من آمن اختار الإيمان فرداً، ولما اختاره فرداً انضم إلى جماعة فعلت فعله، فكانوا جماعة في الدنيا، وحق لهم الثواب الجماعي في الآخرة؛ لذا كان ضمير الجماعة في موقف صورثوابهم وجزاءهم.

ويمكن توضيح العلاقات المتشابكة بين أطراف الخطاب في الآيات الكريمة موضع الدرس بالتخطيط التالي:



إن فكرة السلب (-) والإيجاب (+) إزاء كل من الفئتين ترتبط برد فعل المتلقي للنص وحساسيته النفسية تجاه الألفاظ ودلالاتها ظاهراً وباطناً، دنيوياً وأخروياً، مادياً ومعنوياً^(٣٣).

ذلك أنه "لما ذكر مكان أهل الكفر وهو النار ذكر مكان أهل الإيمان وهي جنات عدن، ولما ذكر هناك ما يغاثون به وهو الماء كالمهل ذكر هناك ما خص به أهل الجنة من كون الأنهار تجري من تحتهم، ذكر ما أنعم به عليهم من التحلية؛ واللباس اللذين هما زينة ظاهرة، وبدأ بالتحلية لأنها أفخر اللباس، و"مِنْ" الأولى يجوز أن تكون للابتداء، والثانية للتبيين"^(٣٤).

"ثم إنَّ الكفار كانوا يفتخرون بخدمهم وحشمهم وأموالهم وأصناف تمتعاتهم على الفقراء المؤمنين، فضرب الله مثلاً للطائفتين تنبيهاً عن أن متاع الدنيا لا يوجب الافتخار؛ لاحتمال أن يصير الغني فقيراً والفقير غنياً وإنما الفخر بالأعمال الصالحات"^(٣٥).

إن الإشارة (+) بجانب المؤمنين من الفقراء مقابل إشارة (-) بجانب الكفار الأغنياء تشيران إلى أن معيار المفاضلة بينهما أساسها الإيمان والكفر، لا الزينة والمظاهر الدنيوية "أخرج الحكم الترمذي عن سعيد بن جبير في قوله: ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ...﴾ قال المفاضلة في الحلال والحرام"^(٣٦).

ولا شك أن الزينة في الآخرة تعويض لمن حرم نفسه في الدنيا منها طاعة لله، وهي أيضاً محفز للأغنياء من أهل الدنيا ممن أوتوها فيها بأن يتمتعوا بها أيضاً في الآخرة إن آمنوا، إنه مدخل من مداخلهم النفسية، يتفق في الرغبة فيها على حد سواء من حرم منها في الدنيا، ومن أوتيها وتذوق طعمها في الدنيا.

حركة صيغ الأفعال في الآيات الكريمة:

تراوح الأفعال في صيغتها بين أمر ونهي، وماضية، ومضارعة: حالية، واستقبالية حسبما يلي:

الأمر والنهي	أفعال ماضية	مضارعة دالة على الاستقبال	مضارعة دالة على الحال
اتل	ما أوحى	لن تجد	يدعون
اصبر	أغفلنا	من شاء فليؤمن	يريدون
قل	اتبع هواه	من شاء فليكفر	تريد
لا تعد	كان أمره فرطاً	إن يستغيثوا	
لا تطع	اعتدنا	يغاثوا	
	أحسن	يشوي	
	أحاط بهم	لا نضيع (ماض + حال + استقبال)	
	جاءت	تجري	
	حسنّت	يحلون	
		يلبسون	
٥	٩	١٢	٣

إن النظر في الجدول يشير إلى غلبة الأفعال الدالة على الاستقبال، فأفعال الأمر والنهي تدل على الاستقبال، والأفعال الثلاثة الأخيرة من الماضية (أحاط، ساءت، حسنت) وإن كانت صيغتها الصرفية ماضية فإنها متمحضة للدلالة على المستقبل، فكلها تتحدث عن غيبيات ستحدث، والماضية دلالة هي ستة فعلياً.

إن ثلاثة من الأفعال المضارعة الدالة على الاستقبال وهي: "إن يستغيثوا، يغاثوا، يشوي" متعلقة بأهل النار، وثلاثة منها أيضاً: "تجري، يحلون، يلبسون" متعلقة بأهل الجنة. إنه تقسيم متوازن ومتساوٍ حتى من حيث العدد والدلالة على المستقبل، وهو تقسيم ينسجم مع التخيير بين الإيمان والكفر، ينم عن عدل وتحديد بين المتقابلين في كل من كفتي السلب والإيجاب.

فهي تتمحض للدلالة على الاستقبال؛ لتعلقها بالحديث عن أهوال النار في المستقبل، وهي مراوحة بين صيغ الماضي والمضارع في رسم العقاب والثواب في

الآخرة، واستعمال الماضي يؤكد أنها واقعة لا محالة حتى وكأنها حصلت ومضت، وذلك لمضي الحكم فيها، واستعمال المضارعة للإشارة إلى الديمومة والاستمرارية فيها، كما أنها تقحم بقدرتها على الحركة المتلقي سامع الآيات في الصورة حتى وكأنه يراها ويتصورها ماثلة أمام ناظره، إنها أفعال مستقبلية رهينة بأفعال ماضية وحالية "اتبع، أغفلنا، يدعون، يريدون".

إن عدد الأفعال التي تصف المستقبل ووقائعه عشرون مقابل ستة ماضية دلالة، وثلاثة حالية؛ مما يشير إلى أن الآيات الكريمات ههنا تتجه في مجملها نحو المستقبل، وهو أهم ما يهم المرسل - عز وجل - والمرسل إليه؛ ذاك أن فيها حصاد الماضي، والحال من أفعال وسلوك.

- أما الأفعال المتحضة للدلالة على الحالية فهي ثلاثة:

يدعون، يريدون، تريد، وهي ترسم حال رسول الله، وحال فقراء المسلمين المأمور بصبر نفسه معهم.

إن استمرارهم في الدعاء وإرادة وجهه تعالى الذي تكرسه صيغة المضارعة الحالية، تشير إلى أن حقيقة الإيمان ثابتة لديهم وهم يؤدون حقوقها، وواجباتهم نحوها حال التكلم، في حين أن غيرهم ممن يُدْعَوْنَ إلى الإيمان ما زالوا خارج دائرة الإيمان، وقد يؤمنون مستقبلاً، غير أنهم سواء كانوا كفاراً يفكرون بالإيمان، أو مؤلفة قلوبهم ما زال إيمانهم على حرف، لا يصلحون لأن يصبر نفسه معهم وبهم، وهذا هو أساس التمايز بين الناس: فقراء المسلمين، وأغنياء الكفار لا الزينة والملابس والغنى، وهي أشياء تزول بزوال الدنيا، قد ينالها من لا يستحقها، أما في الآخرة فهي زينة دائمة لمن آمن في الدنيا وزهد في زينتها، وأحسب أن هذا هو السبب في توقف هذه الآيات الكريمة عند الثياب والحلي في الجنة، وذلك لتكون مقابلة لزينة الحياة الدنيا، فقد تكون زينة الحياة الدنيا سبباً في اجتذاب الأنظار وتزييف الحقائق، وتجاهل الخير من الشر، غير أنها زينة زائلة لا تغير من جوهر صاحبها شيئاً.

"أخرج الطبراني في الأوسط والبيهقي في البعث عن أبي هريرة - رضي الله

عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "لو أن أدنى أهل الجنة حلية عدلت حليته حلية أهل الدنيا جميعاً لكان ما يحليه الله به في الآخرة أفضل من حلية أهل الدنيا جميعاً" (٣٧).

"وأخرج الطيالسي والبخاري في تاريخه والنسائي والبزار وابن مردويه والبيهقي في البعث عن ابن عمرو: قال: قال رجل: يا رسول الله أخبرنا عن ثياب أهل الجنة أخلقاً تخلق أم نسجاً تنسج؟ قال: بل يشقق عنها ثمر الجنة" (٣٨).

الانزياحات الرأسية والأفقية في الآية (٢٧)

١ - ﴿وَأَتْلُ﴾:

تأتي هذه الواو الاستئنافية لتصل ما قبلها من نهاية قصة أصحاب الكهف بما بعدها مما نزل في توجيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى الموقف من فقراء المسلمين مقابل أغنياء الكافرين.

ومن هنا ربط بعض المفسرين هذه الآية بما سبقها، وربطها آخرون بما بعدها، ولم يربطها آخرون لا بما سبقها، ولا بما بعدها، وإنما عدوها قائمة بنفسها. وممن ربطها بما سبقها القرطبي، يقول: "قيل هو من تمام قصة أصحاب الكهف، أي اتبع القرآن فلا مبدل لكلمات الله، ولا خُلفَ فيما أخبر به من قصة أصحاب الكهف. وقال الطبري: لا مغير لما أوعد بكلماته أهل معاصيه لكتابه" (٣٩).

وممن فسرها دون ربطها بما سبق، حاملاً معناها على العموم البيضاوي، يقول: ﴿وَأَتْلُ...﴾ من القرآن، ولا تسمع لقولهم أئت بقرآن غير هذا، أو بدله، ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ﴾ لا أحد يقدر على تبديلها وتغييرها غيره. ﴿وَلَنْ نَّجِدَ مِنْ دُونِهِ﴾ ملتجأً تعدل عليه إن هممت به " (٤٠).

بعد أن يشير الألوسي إلى رأي من قال بارتباط هذه الآية بما سبقها من قصة أصحاب الكهف يقول: "والمعول عليه أن المراد بـ ﴿مَا أَوْحَى﴾ ما هو أعم مما تضمن القصة وغيره من كتابه تعالى" (٤١).

وكذلك يفسره البروسوي تفسيراً عاماً فيقول: "أي القرآن للتقرب إلى الله تعالى بتلاوته، والعمل بموجبه، والاطلاع على أسرارهِ، ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ﴾ لا قادر على تبديله وتغييره غيره تعالى، ﴿وَلَنْ نَّجِدَ﴾ أبد الدهر وإن بالغت في الطلب ﴿مِنْ دُونِهِ﴾ تعالى ﴿مُتَحَدِّكًا﴾ ملتجأً تعدل إليه عند نزول بلية" (٤٢).

- أما الفخر الرازي فيختار ربط هذه الآية بما بعدها عموماً، يقول: " واعلم

أن من هذه الآية إلى قصة موسى والخضر كلام واحد في قصة واحدة. ذلك أن أكابر كفار قريش احتجوا وقالوا لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - إن أردت أن نؤمن بك فاطرد من عندك هؤلاء الفقراء الذين آمنوا بك، والله تعالى نهاه عن ذلك ومنعه عنه، وأظن في حمله هذه الآيات في بيان أن الذي اقترحوه والتمسوه مطلوب فاسد واقتراح باطل، ثم إنه تعالى جعل الأصل في هذا الباب شيئاً واحداً، وهو أن يواظب على تلاوة الكتاب الذي أوحاه الله إليك وعلى العمل به، وأن لا يلتفت إلى اقتراح المقترحين، وتغتن المتعنتين، فقال: ﴿وَأَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾^(٤٣).

وفي رأي الفخر مافيه من التفات دلالي ذكي ينبني على استقراء شمولي للسورة الكريمة، فمحور السورة الإيمان والكفر، والصراع بينهما، وانتصار الإيمان على الكفر، من خلال ما يؤول إليه الأمر في خواتيمه، وفيها ربط بين الإيمان وفضيلة الصبر، فالحفاظ عليهما والجمع بينهما نقطة ارتكاز دلالية في سورة الكهف التي تتجلى في دلالة اسم السورة وهو الأمن والحماية، وهما السداة التي يلتحم عليها نسيجها من أولها إلى آخرها.

ونرى أن مجيء الواو في "وَأَتْلُ" حقق قيمة تركيبية دلالية، أفضت إلى تماسك النص وتواصله وانتظامه على الرغم من تعدد قصصه وأسباب نزوله.

وأمر الله رسوله - صلى الله عليه وسلم - بتلاوة ما أوحى إليه يتضمن ما مضى مما نزل عليه من قصة أصحاب الكهف، ومن قصص غيرهم، وما سيأتي من حكم الله في موقف اجتماعي إنساني محرج، فلو أراد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الإنسان أن يتصرف في تخيير الكفار الأغنياء من سراة قومهم له، بين مجالستهم وبين مجالسة أصحابه من فقراء المسلمين لأصابه الحرج، ولحار في أمره، فجاء الأمر الإلهي حاسماً بتبليغ ما يوحى إليه تلاوة (تعبداً وعملاً) بنفس مطمئنة غير محرجة، أو متضايقة تنفذ ما تؤمر به، بعيداً عن هواها، وبعد أن أمر بذلك، وهو الأمين على الوحي من التبديل أو التغير أو التحريف، الصادق فيما ينقل عن ربه - ذُكر بأن الملجأ لا يكون إلا إليه تعالى؛ مما يدرأ عنه الحرج، فتأتي بعدها الآية بصبر النفس مع فقراء المسلمين واختيارهم على أغنياء الكافرين.

أما على الصعيد الرأسي فقد كان من بدائل "اتل": اقرأ، بلغ، ونحوهما، غير أن التلاوة لا تعني القراءة فحسب، ولا تهدف إلى التبليغ فقط، وإن كانت تتضمن الاثنين: القراءة والتبليغ، فاختار هذه اللفظة دون بدائلها؛ لأن التلاوة تتضمن دلالتها، وتضيف إليهما معنى التغني بالقرآن والخشوع فيه، والتعبد به، فهي تشير إلى طريقة القراءة، كما تنم التلاوة عن تقديسه وتعظيمه وتوقيره في كل لفظ وحرف وعند كل حكم وتشريع، كما تشير إلى ديمومته، وهي تتضمن العمل بموجبه، فـ "اتل" تعني القول والعمل، التلقي للحكم عقلاً، والاستمتاع به نفساً.

وقد تكون "اتل" الأمر من التلاوة أو الاتباع في آن، يقول الألوسي: "أمر من التلاوة بمعنى القراءة، أي لازم تلاوة ذلك عن أصحاب الكهف أو لا تكثرث بمن يقول لك: انت بقراّن غير هذا أو بدله وجوّز أن يكون "اتل" أمراً من التلوّ بمعنى الاتباع، أي اتبع ما أوحى إليك والزم العمل به" (٤٤).

"والفرق بين التلاوة والقراءة أن التلاوة قراءة القرآن متابعة كالدراسة والأوراد الموظفة والقراءة أعم؛ لأنها جمع الحروف باللفظ لا اتباعها" (٤٥).

يقول الفخر: "إن قوله تعالى "اتل" يتناول القراءة، ويتناول الاتباع أيضاً، فيكون المعنى: الزم قراءة الكتاب الذي أوحى إليك، والزم العمل به. ثم قال: ﴿لَا مُبَدِّلَ﴾ أي: يمتنع تطرق التغيير والتبديل إليه، وهذه الآية يمكن التمسك بها في إثبات أن تخصيص النص بالقياس غير جائز؛ لأن قوله: ﴿وَأَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾ معناه الزم العمل بمقتضى هذا الكتاب، وذلك يقتضي وجوب العمل بمقتضى ظاهره" (٤٦).

والطريف ههنا أنه سواء "اتل" من التلاوة، أو أمر من التلو، فإن كليهما مقترن بالآخر نتيجة مترتبة عليه. فكما أن القراءة تستوجب الاتباع للشرعية، فإن الاتباع لا يكون إلا بالقراءة قبله. ومن هنا كان من الإعجاز البلاغي في هذا الموضع احتمال لدالتين صرفيتين، تتطابقان كتابةً ونطقاً، دون إيراد قرينة لفظية ترجح إحداهما، ذاك أن المراد مجموع دلّتيهما.

إن في قوله تعالى: ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ﴾ إعجاز بإخبار عن غيب، فهو حكم بأن

لا أحد قادر على تبديل القرآن، بل على تبديل كلماته وهي بعضه، ومادامت كلماته غير قابلة للتغيير، فإن أحكامه غير قابلة للتحريف أو التبديل إلى يوم القيامة، فحفظ القرآن موكل إلى الله تعالى، ونصه باق لم يتغير فيه حرف، وإن عطلت بعض أحكامه تطبيقاً، فما زال نصه وسيبقى شاهداً للمسلمين أو عليهم، موافقاً لما هو عليه في اللوح المحفوظ. وهو ما تنبه إليه البروسوي بقوله: "واعلم أن القرآن لا يتبدل أبداً، ولا يتغير بالزيادة والنقصان سرمداً، وكذا أحكامه؛ لأنه محفوظ في الصدور بنظمه ومعانيه، وإنما يتبدل أهله بتبدل الأعصار، فيعود العلم والعمل والجهل والترك، ونعوذ بالله تعالى..."^(٤٧).

٢ - ﴿مَا أَوْحَى﴾:

كان من الممكن أن يكون الأمر بتلاوة الكتاب دون "ما أوحى إليك" ولكن التفصيل والتحديد بـ "ما أوحى إليك" جاء ليحقق دلالات خاصة كذلك، ومجيء الفعل "أوحى" بصيغة الماضي والمبني للمجهول، دون المضارع.

إن استعمال "ما" خاصة مع الفعل بصيغته الماضية يشير إلى عموم وشمول كل ما أوحى بالتلاوة، ولم يأت الفعل بصيغة المضارع مع أن الواقعة التي نزل بها حالية؛ لأنه يريد أن يستغرق كل ما مضى منه وما هو حاضر وما سيأتي، فيشمل بذلك كل القرآن الكريم.

وبناءؤه للمجهول يثبت براءة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من اختلاقه أو تدخله فيه، أو نقله بمعناه دون لفظه، فهو الأمين المخلص في إيصال الرسالة بحرفيتها.

٣ - ﴿إِلَيْكَ﴾:

تخصيص وتكليف لمحمد - صلى الله عليه وسلم - بشخصه دون العالمين، وفي هذا الاستفتاح الذي يعقبه توجيه سلوكي إرهابي إلى دقة رسول الله وصدقه في تنفيذ الأمر الإلهي وإن بدا محرّجاً له - صلى الله عليه وسلم - مع عليّة القوم من الكفار، وليس أدل على ذلك من انصرافه إلى فقراء المسلمين يلتمسهم بعد نزول هذه الآيات. وهو إذ يلتزم - وهو سيد البشر - بهذا الأدب فلا ينطق، ولا يتصرف وفق

هواه بل بتوجيه إلهي، فإنه بذا يكون القدوة والأسوة التي يتأسى بها كل من يقرأ هذه الآيات، وهو مكلف بالأخذ بها كاملة اعتقاداً وعملاً - ما دام قد بلغه الوحي. ويرد ابن تيمية على من يقول بلزوم خصوص السبب والأعيان فيقول: "فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب: هل يختص سببه؟ فلم يقل أحد: إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين: إن كانت أمراً أو نهياً فهي متناولة لذلك الشخص، ولمن كان بمنزلته" (٤٨).

٤ - ﴿مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ﴾:

وقد أشار الماتريدي إلى هذين المعنيين دون أن يشير إلى نوع "من" بقوله: "يحتمل "كتاب ربك" اللوح المحفوظ؛ أي: بلغ ما أوحى إليك من اللوح الذي عند الله من متلوّ كقوله: (بلغ ما أنزل إليك من ربك) (٤٩). وهو جميع ما أنزل إليه من المتلو، ويحتمل (من كتاب ربك) الكتاب الذي أنزل عليهم ذلك الكتاب. فإن كان هذا ففيه أن القرآن مما يتقرب بتلاوته" (٥٠).

يشير هذا القيد "مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ" إلى أن رسول الله، ومن جاء بعده محكوم بالشريعة المتمثلة في كتاب الله، أما "مِنْ" فقد تدل على الجنس، وقد تدل على التبعية، فإن كانت الأولى فهي تبين جنس ما يوحى إليه، وإن كانت للتبعية، فهي تشير إلى أن القرآن الكريم جزء من كتاب الله في اللوح المحفوظ. وهذا ينسجم مع خواتيم سورة الكهف ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ نُنْفِذَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (٥١).

٥ - ﴿رَبِّكَ﴾:

ثمة خصوصية دلالية في استعمال "رب" دون أسماء الله وصفاته الحسنی الأخرى، ففي لسان العرب:

"الرب هو الله - عز وجل - هو رب كل شيء أي مالكة، وله الربوبية على جميع الخلق، لا شريك له، هو رب الأرباب، ومالك الملوك والأملاك، ولا يقال الرب في غير الله إلا بالإضافة، قال: ويقال الرب بالألف واللام لغير الله، وقد قالوه في الجاهلية للملك، قال الحارث بن حلزة (على الخفيف):

وهو الرَّبُّ والشَّهيدُ على يَو مِ الحِيارَيْنِ، والبَلَاءُ بَلَاءٌ ورب كل شيء مالكة ومستحقه، وقيل صاحبه، ويقال: فلان رب هذا الشيء أي ملكه له، وكل من ملك شيئاً فهو ربه، يقال: هو رب الدار، وفلان رب البيت، وهن ربات الحجال،..... قال: الرب يطلق في اللغة عن المالك، والسيد، والمدبر، والمربي، والقيم، والمنعم،.... وفي حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - : لا يقل المملوك لسيده: ربي، كره أن يجعل مالكة رباً له، لمشاركة الله في الربوبية " (٥٢).

ومن معانيها: الملك، المصلح، المنمي، ومن معاني الفعل تربب التجمع، وأرَبَّت السحابة دام مطرها، والرَّبَّ الماء الكثير، والرُّبَّة الخير اللازم، والرُّبى الحاجة، والعقدة المحكمة، والنعمة والإحسان (٥٣).

إن هذه المادة ضاربة الجذور في عمق التاريخ اللغوي العربي، وقد كانت تستعمل للدلالة على السيادة المقترنة بالإنعام والإحسان والإكثار والرعاية والعناية بحق البشر، ومن هنا كانت تطلق على الملك، وعلى الأب، وعلى صاحب الشيء، غير أن الرب المطلق الذي يعطي بلا مقابل، المبتدئ بالإحسان، الشامل في الرعاية والعطاء هو رب العالمين (٥٤).

إن اختيار رب مضافة إلى كاف الخطاب التي تعود على محمد، وعلى كل تالٍ ومبلغ بعده بالقرآن تعطي الطمأنينة للمكلف، وتذكره بأن ولي نعمته المطلق هو الله، وأنه أولى بأن يتبعه دون غيره، وأنه وحده الذي يملك أمره، كما فيها تكريم وتأييد للمضاف إليه بانتسابه إلى ربه فهو في كنفه، وتحت جناح عطفه ورحمته.

ومادام الرسول - صلى الله عليه وسلم - مكلفاً بالتلاوة تبليغاً واتباعاً، فإن المبلغين في قوله ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ^{وُطِ}﴾ خوطبوا أيضاً بـ "ربكم" لأنهم أيضاً تحت

نعمة الله، وملكه، وببيده مصائرهم، وهو المنعم عليهم، فإن استجابوا فأمنوا وفاء لولي نعمتهم فتكون الإضافة إضافة تكريم وتحنان، وإن جحدوا نعمه، ولم يؤدوا حقه، ولم يقدروه حق قدره فاخترأوا الكفر، فإن الإضافة إضافة امتلاك وتحقير وتهديد.

واجتماع الخطاب "ربك" و"ربكم" إشارة إلى أن الجميع تحت طائلة الربوبية، وسلطان الرب، فكلهم خاضع لحكمه وأمره وشريعته في كل صغيرة وكبيرة.

"واختار كلمة الرب ولم يقل الله؛ لأن الكل معتقد أن الرب هو الذي خلق، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (٥٥). فمعنى "من ربكم" أي: بإقراركم أنتم، فالذي خلقكم ورباكم وتعهدهم هو الذي نزل لكم هذا الحق، و"ربكم" ليس ربي وحدي، بل ربكم ورب الناس جميعاً..... فالربوبية عطاء، فربك الذي خلقك وأمدك بالنعم، وهو الذي يربيك كما يربي الوالد ولده؛ لذلك لم يعترض على الربوبية أحد، أما الألوهية فمطلوبها تكليف: افعل كذا، ولا تفعل كذا، فخطابهم بالربوبية التي فيها مصلحتهم، ولم يخاطبهم بالألوهية التي تقيد اختياراتهم.... إذن ما دمت مؤمنين بربوبية خلق وربوبية إمداد وإنعام، فعليكم أن تؤمنوا بما جاء من ربكم، كما نقول في المثل: (اللي يأكل لقمتي يسمع كلمتي)...." (٥٦).

٦ - العلاقة بين الفاصلة القرآنية ﴿لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَتِهِ وَلَنْ يَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾ وما سبقها:

تناسب هذه الفاصلة مضمون الآية الذي يكرس حقيقة أن الحق أولى أن يتبع، وأن الأمر الإلهي مقدم على الناسي، وأن الله أولى أن يستحي منه، إذ لا يملك أحد أن يعصم ويحفظ إلا الله، وما دام اللجوء لا يكون إلا إليه في النهايات، فإن الاعتصام لا ينبغي أن يكون إلا له في البدايات، وعند الرخاء.

وتشير "من دونه" إلى أن كل من كان سواه من أي جنس أو صنف هو دونه، من الدنو والضعفة، فهو تحت سلطانه، فأنت وهو على حد سواء تحت سطوته.

- أما "ملتحداً" التي تدل على معنى الملجأ، والمأوى فإنها أيضاً تستدعي "اللد" الذي يعني القبر، وكأن فيها إرهاباً إلى الأمن بعد الموت.

فقد "اتفقوا على أن الملتحد الملجأ. قال أهل اللغة هو من لد وألد إذا مال. ومنه قوله تعالى: ﴿لَسَاكُنُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ﴾^(٥٧). والملحد المائل عن الدين، والمعنى: ولن تجد من دونه ملجأ في البيان والرشاد"^(٥٨).

"وقيل: موئلاً، وأصله الميل، ومن لجأت إليه فقد ملت إليه"^(٥٩).

وعن ابن عباس الملتحد: المدخل في الأرض"^(٦٠).

"والملتحد إنما هو المفتعل من اللد، يقال منه لحدت إلى كذا، إذا ملت إليه، ومنه قيل للحد لحد؛ لأنه في ناحية من القبر وليس بالشق الذي في وسطه، ومنه الإلحاد في الدين، وهو المعاندة بالعدل عنه والترك له"^(٦١).

إن المشكلة بين لد وملتحد واشتراكهما في الجذر الثلاثي - تستدعي بالضرورة ذهنياً العلاقة بين (اللد) القبر، و(الملتحد) الملجأ، إذ كلاهما يعني مكاناً للنواء والبقاء، والمكوث، غير أن الملتحد يضاف إليه معنى الراحة والأمن والسكينة والطمأنينة.

"يقول: إن أنت يا محمد لم تتل ما أوحى إليك من كتاب ربك فتتبعه وتأم به فذاك وعيد الله الذي أوعده فيه المخالفين حدوده، ولن تجد من دون الله موئلاً تتل إليه، ومعدلاً تعدل عنه إليه؛ لأن قدرة الله محيطه بك وبجميع خلقه، ولا يقدر أحد منهم عن الهرب من أمر أراد به"^(٦٢).

"هذا الخطاب إن كان في الظاهر لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - فهو يخرج للتنبيه..... في غير آية من القرآن"^(٦٣).

ولا يعني أنه - صلى الله عليه وسلم - يبحث عن ملتحد غيره؛ لكن المقصود عن الافتراض "أي ملتجأ إن هممت بذلك فرضاً"^(٦٤).

الانزياحات الرأسية والأفقية في الآية (٢٨)

١ - ﴿وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ﴾:

من البدائل الممكنة لـ "اصبر" "صبر"، غير أن "اصبر" تشير إلى أن حبس المخاطب لنفسه مع المؤمنين ليس بالأمر العسير، وإن كان يحتاج إلى الصبر، فاصبر تصدر عن لا يجد - أصلاً - في نفسه رفضاً أو صعوبة في الصبر، في حين أن الثانية بالتضعيف تشير إلى معاناة وصعوبة في صبر النفس، فهي تشير إلى صراع ومدافعة، فكأن واقعه أنه غير صابر بيد أنه يدفع نفسه دفعاً إلى الصبر، ولم تكن ثمة صعوبة يجدها - صلى الله عليه وسلم - في صبر نفسه مع أصحابه من فقراء المسلمين؛ لذا جاءت "اصبر" دون "صبر".

ومن البدائل على الصعيد الأفقي، واصبر مع الذين يدعون، غير أن الحكمة الإلهية اقتضت أن يكون المفعول به "نفسك"؛ لأن الفاعل والمفعول واحد للفعل "اصبر"؛ ذاك أنها موطن الأنا السفلى "الهوى" وموطن الأنا العليا، حيث منظومة القيم الدينية والأخلاقية التي تضبط الهوى المقترن بالغرائز والرغبات؛ فالفاعل الذي ينبغي أن يهيمن هو (الأنا العليا)، وهي جزء من النفس، والمهيمن عليه هو الأنا السفلى التي من شأنها أن تميل إلى الدنيا وزخرفها.

٢ - تعدي "اصبر" بـ "مع" :

كان من البدائل على محور الاستبدال اصبر نفسك عليهم، وهذا يرشحه ظاهر فقراء المسلمين في سبب النزول بما هم عليه من رثاثة حالهم ولباسهم الذي لا يملكون غيره ليبدلوه، غير أن الصبر على أحد عادة عندما يكون مؤذياً، في حين أن الصبر مع أحد معناه أنه ركن يسانده ويعاضده ويقويه على أذى خارجي من أي مصدر كان، فإله - عز وجل - ينظر إلى جوهرهم، لا إلى مظهرهم، ويريد أن يكرس

هذا المبدأ أساساً في النظر إلى منازل الناس ورتبهم؛ على أساس مغاير لما كان مألوفاً في الجاهلية القديمة، أو الجاهلية الحديثة. فهم معين على الصبر لا مدعاة له.

ولا نرى ما ذهب إليه ذو النون بقوله: خاطب الله نبيه - عليه السلام - وعاتبه وقال له: اصبر على من صبر علينا بنفسه وقلبه وروحه، وهم الذين لا يفارقون محل الاختصاص من الحضرة بكرة وعشياً، فمن لم يفارق حضرتنا فحق أن تصبر عليه فلا تفارقه، وحق لمن لا تعدو عينهم عني طرفة عين أن لا ترفع نظرك عنهم، وهذا جزاؤهم في العاجل" (٦٥).

ذلك أن الموقف موقف صبر معهم وبهم، لا عليهم كما أراد الكافرون أن يظهروهم.

إن ثمة قيمة دلالية للأداة في القرآن الكريم مقصودة لذاتها؛ لذا كان فرضاً على كل مسلم أن يصلي بلسان عربي مبين بنص القرآن كما نزل.

وقد التفت السيوطي إلى هذه الخصيصة الأسلوبية في القرآن الكريم، وعد معرفة معاني الأدوات من العلم الذي يحتاجه المفسر، يقول: "وأعني بالأدوات: الحروف، وما شاكلها من الأسماء والأفعال والظروف، واعلم أن معرفة ذلك من المهمات المطلوبة لاختلاف مواقعها ولهذا يختلف الكلام والاستنباط بحسبها. كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ﴾" (٦٦)، فاستعملت (على) في جانب الباطل؛ لأن صاحب الحق كأنه مستعلٍ يصرف نظره كيف يشاء، وصاحب الباطل كأنه منغمس في ظلام منخفض لا يدري أين يتوجه" (٦٧).

كما يستفاد من كون الخطاب موجهاً بالإنفراد إلى رسول الله، مقابل مجموعة الغائبين أن الفرد مهما كان قوياً فإنه يحتاج إلى جماعة يجمعه بهم جامع، وينتظمه معهم فكر واحد، ومن هنا جاءت لفظة "رب" مرة مضافة إلى ضمير المفرد العائد عليه - صلى الله عليه وسلم - ومرة أخرى مضافة إلى ضمير الجماعة، فالجامع هو إيمان برب واحد.

وأما تغيبهم، فذاك لأنهم كما آمنوا بالله غيباً وباطناً "يريدون وجهه"، فإن الله يحفظ غيبهم، وينافح عنهم ويكرمهم.

٣ - ﴿مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾:

ثمة خصوصية دلالية في استعمال: اسم موصول + الفعل ومتمماته؛ ذلك أنه يجعل الجملة جامعة لخصائص الجملة الاسمية بدلالتها على الثبوت، وخصائص الجملة الفعلية الدالة على الحركة والاستمرارية، فهي تصف من يعود عليه الموصول بفعله وسلوكه، فتشير في هذا التركيب إلى ثبوت حقيقة اتصافهم بديمومة فعل الدعاء حتى إنهم يعرفون به، وبه يميزون. ولا يخفى ما في هذا الاستعمال من إشارة إلى أن جوهر التكريم إنما سببه السلوك والفعل الذي صار علامة عليهم وصاروا علامة عليه، كما يشير استعمال الاسم الموصول "الذين" وصلته إلى أن المعني دوماً بحبس النفس عندهم ومعهم وبهم من كان متسماً بفعلهم، لا بعينهم، فيشمل كل من كانت هذه صفته بغض النظر عن غناه وفقره، قوته وضعفه، هي قاعدة سلوكية عامة راسخة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان أو الشخص.

والتفت السيوطي إلى المعاني التي يستعمل فيها الموصول، منها لكرهه ذكره بخاص اسمه، إما ستراً له، أو إهانة له، أو لإرادة العموم، أو للاختصار، وغيرها^(٦٨). وأحسب أن المراد ههنا من الموصولية العموم والتكريم، وكذلك في "إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات" في الآيات اللاحقة.

- أما ذكرهم بضمير الغائبين، والمدعو أيضاً "ربهم" والمراد "وجهه" بضمير الغائب؛ لأنهم إذ يفعلون ذلك "يدعون، ويريدون" يفعلونه غيباً، ليس فقط في حضرة رسول الله، وهم يؤمنون بالله غيباً، فهو الحاضر عندهم ذكراً ودوماً، ولا يحتاجون إلى برهان على وجوده، ولا يبغيون بفعلهم الرياء أو الثناء، فاستحقوا شهادته فيهم في غيبتهم.

إن لفظتي الغداة والعشي اللتين تشكلان بداية النهار وآخره تشيران إلى حالة انسجام وانتظام واستمرار في سلوكهم القولي والفعل على مدى نهارهم وليلهم. فهم

"يُداومون على الصلاة والدعاء، ويختمونه بالدعاء، (يريدون وجهه) أي رضوانه، وقيل يريدون تعظيمه والقربة إليه دون الرياء والسمعة" (٦٩)، وهو "إشارة إلى الصلوات الخمس" (٧٠)، وهو يشير إلى "مجامع أوقاتهم" (٧١).

"والمراد الدوام، أي مداومين على الدعاء في جميع الأوقات، أو بالغداة لطلب التوفيق والتيسير، والعشي لطلب عفو التقصير" (٧٢).

"يقول - تعالى ذكره - لنبيه محمد - صلى عليه وسلم - : واصبر يا محمد نفسك مع أصحابك الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي بذكرهم إياه بالتسبيح والتحميد والتهليل والدعاء والأعمال الصالحة من الصلوات المفروضة وغيرها يريدون بفعلهم ذلك وجهه، لا يريدون عرضاً من عرض الدنيا" (٧٣).

إن ذكر طرقي النهار يعني أنهم ذاكرون لله في كل ما يفعلون ويقولون سواء من أمر الدنيا بطلب الرزق ومخالطة الناس، أو من أمر الآخرة بالصلاة والدعاء، لارياء وإنما ولاء لله تعالى ورغبة في وجهه الكريم، الذي هو غاية ما يرجوه المؤمن. وهو النظر إلى وجهه تعالى بعد الحساب والفوز بالجنة.

٤ - ﴿وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾ :

تعدى الفعل "تعدو" بالجار والمجرور مع أنه في الأصل متعدّ بذاته، "أي: لا تصرف عينك النظر عنهم إلى أبناء الدنيا، و"عدا" متعدّ، تقول: عدا فلان طوره، وجاء القوم عدا زيدا، فلذلك قدرنا الفعل محذوفاً؛ ليبقى الفعل على أصله من التعدية" (٧٤).

والأصل في العدوّ الحُضْرُ، وهو متعدّ: عدا الرجل الفرسَ، معناه أحضر، والخيال المغيرة عادية، وتعداى القوم تباروا في العدوّ، وقول العرب: فلانٌ عدوّ فلان معناه يعدو عليه بالمكروه ويظلمه، واعتدى فلان عن الحق، واعتدى فوق الحق، كأن معناه جاز عن الحق إلى الظلم، وعدا عن الأمر جازه إلى غيره، وتركه، وعداني الأمرعنتك صرفني، والعدوّاء التباعد والتفرق، ومن معاني العدو الظلم (٧٥)، ولعل الأصل هو معنى المجاوزة، فإذا تعدى الحد صار ظلماً يورث تفرقاً ومجافاة.

يلحظ أن تعديّة الفعل (عدا) بحرف الجر "عن"، أو الظرف "فوق" يفيد معنى المجاوزة التي ترتبط بالظلم لترك الحق، وهو المعنى الذي يستشف منه معنى التجاهل للمتجاوز عنه بصرّاً مع مجاوزة في ذلك للحق ودخول للفاعل في دائرة الظلم؛ ذاك أن للفظّة دلالة ذاتية قريبة مباشرة، ودلالة إيحائية يكتسبها من السياق الذي ترد فيه^(٧٦)، وهو ما جعل بعض المفسرين يقول بتضمينه معنى "النبو، والعلو"، وكلاهما يشير إلى معنى التجاوز تكبراً وازدراء واستعلاء واستقباحاً، فـ"النبوة الجفوة، والعلو والارتفاع، ونبت صورته قبحت فلم تقبلها العين"^(٧٧)، قال الزمخشري: "إنما عدي بـ"عن" لتضمين "عدا" معنى "نبا" و"علا" في قولك: نبت عنه عينه، وعلت عنه عينه إذا اقتحمته، ولم تعلق به، فإن قلت: أي غرض في هذا التضمين، وهلا قيل: ولا تعدهم عينك، أو لا تعلّ عينك عنهم؟ قلت: الغرض فيه إعطاء مجموع معنيين، وذلك أقوى من إعطاء معنى فذ: ألا ترى كيف رجع المعنى إلى قولك: ولا تقتحمهم عينك مجاوزتين إلى غيرهم، ونحوه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾ أي لا تضموها إليها آكلين لها. وقرئ: "ولا تعد عينك" من أعداء وعداءه نقلاً بالهمزة وتثقيلاً الحشو"^(٧٨).

ويرد أبو حيان على رأي الزمخشري هذا بعد أن يورده قائلاً: "وما ذكره من تضمين لا ينقاس عند البصريين، وإنما يذهب إليه عند الضرورة، أما إذا أمكن إجراء اللفظ على مدلوله الوضعي كان أولى"^(٧٩).

وأحسب أن تعديّة "تعدو" بالجار مقصودة في ذاتها، وهي التي استدعت لدى الزمخشري تضمينه معنى فعل مرادف له، فقد تشرب الفعل إضافة إلى معناه الوضعي معنى فعل آخر هو نبا، وعلا؛ ليكون جامعاً لدالتي الفعلين مشيراً إلى الازدراء بذاك العدو، تعني "كما يقال: فلان تنبو عنه العين؛ أي مستحقراً"^(٨٠). وهي دلالات يحدثها تحطيم التعبير المألوف، فتحطيم التعديّة بالذات إلى التعديّة بـ"عن" من شأنه أن يجدد في البنية ويعطيها إحياءات تنسرب إليها من استعمالات أخرى، وتقربها من بنى أخرى لتجمع بين تلكم الإحياءات مجتمعة، "فمهما كان

التجديد لا يمكن أن يكون شاملاً بحيث يمحو كل أثر للقديم ويحول دون تعرف شكله الأصلي، فالتجديد يتم في إطار النموذج، وهو لا يستبعده؛ بل يبقيه بوصفه أحد طرفي التقابل مع العنصر المعادل المضاد، فينجم التوجيه الأسلوبي من الفرق بين مستوى النموذج الأصل ومستوى سياقه الجديد^(٨١).

و"تعدوهم" تحمل معنى المرور بهم ثم تجاوزهم إلى غيرهم، في حين "تعدو عنهم" تتجاوزهم إلى غيرهم مباشرة والتغافل عنهم، حتى لكأنك لاتراهم، وهي حركة إنسانية انفعالية تنم عن الازدراء والاستخفاف والتحقير والتجاهل.

والآية الكريمة وإن كانت تعني نهى "رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يزدري فقراء المؤمنين، وأن تنبو عينه عن رثاثة زيهم طموحاً إلى زي الأغنياء وحسن شارتهم"^(٨٢)، فذلك لا يعني أنه قد صدر عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هذا السلوك، وإنما هو توجيه إلهي له بألا يجاري الكافرين في مطلبهم ذلك بازدراء فقراء المؤمنين ذوي الأسمال البالية الرثة، ومن هنا أعقب أمره بـ "لاتعد" نهيه بـ "لا تطع"، فهما نهيان عن فعلين لم يصدرا بعد، بل ولم يهم بهما، ولكن الكافرين يغرونه بذلك، كما يتضمن توجيه الخطاب إليه بالنهي الازدراء والتحقير للكافرين والإعراض عنهم.

إن الله - سبحانه - يوجهه ويعلمه الصواب في مثل هذه المواقف؛ ويسبقه بالحكم قبل أن يفعل؛ ليكون قدوة تؤسس لمبادئ وسلوكيات تحكم علاقة الحاكم بالمحكوم، والراعي بالرعية، بل تولي عنايتها إلى الرعية عكس ما هو مألوف، فإن الراعي هو الذي يفتقر إلى الصالحين من رعيته ليثبتوه، أكثر من افتقارهم إليه، فهو فرد وهم جماعة. كما ترسخ معيار التقوى أساساً لتفاضل الناس، لا الغنى ولا والوجهة، تنظر إلى جوهر الناس لا إلى مظهرهم، وإلى إيمانهم لا إلى جمالهم وحسن هيئتهم.

"وأنت إذا تأملت وجدت حال الأغنياء المتحيرين بخلاف الفقراء المؤمنين؛ لأن هؤلاء الفقراء يدعون إلى ربهم بالغداة والعشي ابتغاء وجه الله، وطلباً لمرضاته،

فأقبلوا على الحق وشغلوا عن الخلق، والأغنياء قد أعرضوا عن المولى وأقبلوا عن الدنيا فوقعوا في ظلمة الهوى، وبقوا في تيه الجهل والعمى. وإنما لم يجز طرد الفقراء لأجل إيمان الأغنياء؛ لأن إيمان من ترك الإيمان احترازاً من مجالسة الفقراء كلا إيمان فوجب أن لا يلتفت إليه " (٨٣).

٥ - ﴿تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾:

إن المخاطب الأول في هذه الآية هو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بلا شك، غير أن المخاطب الثاني هو المعني بتفاصيل دلالاتها، فرسول الله - صلى الله عليه وسلم - لم يسارع إلى الفعل حين طلب إليه المشركون ما طلبوا من استبعاد الفقراء المؤمنين - كما بينا سابقاً - وإنما انتظر التوجيه الإلهي له، وبلغ بأمانة عن ربه السلوك الأمثل، فإن الهوى ينبغي أن يكون تبعاً للأمر الإلهي، مع أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لو أراد الانفراد بالكفار الأغنياء لكان هدفه أن يؤمنوا ويؤمن معهم من يليهم، لا طمعاً ولا استحساناً لمظهرهم؛ لكن من ينظر من خارج هذه الدائرة ينزله منزلة من يريد "زينة الحياة الدنيا"، وهو المعصوم، وهو الزاهد في الدنيا وزخرفها، فلا يريد له الله - عز وجل - أن يكون في موضع ريبة أو شك لما قد يجري في نفوس ضعاف النفوس، وأهل الشبهات. وفي النهيين "لا تعد" و"لا تطع" ازدراء للكافرين وزينتهم انتصاراً للمؤمنين الفقراء. فـ "تريد في موضع الحال، أي: مريداً مجالسة أهل الشرف والغنى، وكان النبي - صلى الله عليه وسلم - حريصاً على إيمان العظماء من المشركين طمعاً في إيمان أتباعهم، ولم يمل إلى الدنيا وزينتها قط، ولا إلى أهلها، وإنما كان يلين في بعض الأحيان للرؤساء طمعاً في إيمانهم، فعوتب بهذه الآية وأمر بالإقبال على فقراء المؤمنين وأن لا يرفع بصره عنهم مريداً مجالسة الأشراف" (٨٤).

"فإنهم وإن كانوا اليوم عند هؤلاء مؤخرين فهم عند الملك الأعلى مقدمون - وليكونن عن قريب - إذا بعثنا من نريد من العباد بالحياة من برزخ الجهل - في الطبقة العليا من أهل العز، وأما بعد البعث الحقيقي فلتكونن لهم مواكب يهاب الدنو"

منها، كما كان لأهل الكهف بعد بعثهم من هذه الرقدة بعد أن كانوا في حياتهم قبلها هاربين مستخفين في غاية الخوف والذل" (٨٥).

"ولم يرد النبي - صلى الله عليه وسلم - أن يفعل ذلك، ولكن الله نهاه عن أن يفعله، وليس هذا بأكثر من قوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾" (٨٦)، وإن كان الله أعاده من الشرك" (٨٧).

أما اختيار العينين خاصة من بين الحواس فلأمرين: الأول - ما أشرنا إليه سابقاً من أنهما مرآة النفس الكاشفة عن خباياها، وبإشارة منه يدرك الناظر إن كانت به معجبة، أو عليه حاقدة، أو له مزدرية،.... إلخ. فالعينان هما المفتاح الأول للنفس التي أمر بصبرها مع الذين يدعون "يفعلون" ما يرضي الله عنهم، "لا أولئك الذين همهم أن يتزينوا في مظهرهم وهم "لايفعلون" ما ينهض بجوهرهم بما يرضي الله عنهم. والثاني أن زينة الحياة الدنيا التي قد تهفو إليها النفس تدرك بالبصر، ولذلك جاءت الصور الوصفة لزينة أهل الجنة في الآخرة لونية: الذهب ببريقه، والثياب الخضر من السندس والإستبرق، وهو جزاء من جنس العمل؛ ذلك أنهم لما زهدوا في الدنيا فيما عند أهلها من زينة من مال كثير، وثياب باهظة أنيقة، وأثاث فاخر، واختاروا أن يدعوا ربهم غداً وعشية في حال اتصال دائم روحاً وسلوكاً مع ذكره تعالى، أعطاهم ما حرموا أنفسهم منه أفضل بكثير مما فاتهم في الدنيا، ووجد من انشغل بزينة الحياة عن ذكر ربه وعبادته من كل ما خول به، وقطعت له ثياب من نار.

ومن البدائل على محور الاستبدال لقوله تعالى: "ولا تعد عينك عنهم" لا تنتظر إلى غيرهم، ولم يستعمل مثل هذا التعبير؛ لأن الأول فيه تكريم لهم فهم محور الخطاب، وهم الذين ينبغي أن تلازم العين النظر إليهم، لا بثيابهم، بل بأحوالهم وجوهرهم، لا غيرهم.

وفي قوله: (ولا تعد عينك) "مجاز عقلي؛ لأنه أسند فعل عدا: أي تجاوز، إلى العينين، ومن حقه أن يسندهما إليه؛ لأن (عدا) متعد بنفسه كما تقدم، وإنما جنح إلى المجاز؛ لأنه أبلغ من الحقيقة، فكأن عينيه ثابتتان في الرنو إليهم، وكأننا أدركنا مالا

تدركان، وأحستا بوجوب النظر إلى هؤلاء، وصبر النفس ورياضتها^(٨٨) عن ملازمتهم^(٨٩).

ويلحظ ههنا أن الضمير في " تريد " يعود على المفرد " نفسك " لا على " عينك ". يقول أبو حيان: " وصاحب الحال إن قدر " عينك "، فكان يكون التركيب تريدان، وإن قدر الكاف فمجيء الحال من المجرور بالإضافة مثل هذا فيه إشكال؛ لاختلاف العامل في الحال وذو الحال، وقد أجاز ذلك بعضهم إذا كان المضاف جزءاً أو كالجزء، وحسن ذلك هنا أن المقصود نهيه - صلى الله عليه وسلم - عن الإعراض عنهم والميل إلى غيرهم، وإنما جيء بقوله: عينك، والمقصود هو لأنهما مما يكون المراعاة للشخص والتلفت إليه. والمعنى: ولا تعد أنت عنهم النظر إلى غيرهم، والظاهر أن المراد بمن أغفلنا كفار قريش^(٩٠).

فهو يربط هنا بين كون العينين جزءاً من " عينك " فهو يعود على الكاف.

وأرى أن المعنى أقوى وأنسب في عود الضمير في " تريد " على الكاف لا على العينين؛ لأن العينين فقط تنظران، غير أنهما ترتبطان بإرادة النفس، وقد تقع العينان على ما تريدان وما لا تريدان، بيد أن الذي يوجههما هو " النفس "، فتأمرهما بأن تعيدا النظر إلى ما تحب، وتأمرهما بأن تمتنعا عن النظر إلى ماتكره، ومن هنا جاء الحكم بـ " ليس لك إلا النظرة الأولى والثانية عليك " بناءً على ما رواه علي بن أبي طالب عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال له: " إن لك كنزاً في الجنة، وإنك ذو قرنيها، فلا تتبع النظرة النظرة فإن لك الأولى وليست لك الآخرة " ^(٩١). لأن الأولى تقع عرضاً من العين، والثانية تقع إرادةً وأمرًا من النفس.

كما أن الضمير في " تريد " يناسب " نفسك " في صدر الآية، ولكي يتم الصبر لابد من التحكم في الحواس، وأولها البصر هنا؛ ذلك أن أمر العينين، وأمر النفس ونوازعها موكولان إلى المرء نفسه، وهو مسؤول عنهما. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ ^(٩٢).

٦ - دلالة التركيب الإضافي في ﴿زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾:

يأتي التركيب "يريدون وجهه" مقابل ﴿تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ بإرادة وجه الله نقيض لإرادة زينة الحياة الدنيا، ويأتي التركيب الإضافي ﴿زِينَةَ الْحَيَاةِ﴾ ليحقر ذاك المظهر، فهو ليس إرادة للحياة، بل لزينتها، والزينة شيء إضافي يدرك بالبصر ولا يستفاد منه، وهو زائل؛ لأنه طارئ على الجوهر، ويستغنى عنه، وأما وصف الحياة بأنها الدنيا - على فعلی - لأنها أدنى درجات الحياة، فهي السفلى، وعليه فإن الحياتين الأخريين: في البرزخ والآخرة - أبقى، وزينتها خالدة باقية.

واستدعت هذه الزينة في الحياة الدنيا زينة أهل الجنة الدائمة بحق من أرادوا وجه الله ولم يصرفوا أنظارهم إلى ما متع الله به الكافرين في الحياة الدنيا.

٧ - ﴿وَلَا تَطْعَمَنَّ أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوْنَهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا﴾:

لهذه الآية سبب نزول مقارب لسبب نزول ما قبلها، ومتمم له. "روى جويبر عن الضحاک عن ابن عباس، في قوله تعالى: "ولا تطعم من أغفلنا" قال: نزلت في أمية بن خلف الجمحي؛ وذلك أنه دعا النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى أمر كرهه، من تجرد الفقراء عنه وتقريب صناديد أهل مكة، فأنزل الله تعالى: "ولا تطعم من أغفلنا قلبه عن ذكرنا" يعني ختمنا على قلبه عن التوحيد" (٩٣).

والطاعة هنا لا تعني الولاء، وإنما تعني المطاوعة، أي المجاملة والموافقة على طلبهم. فهي تعني: "لا توافق في تنحية الفقراء عن مجلسك" (٩٤).

"ولما بالغ في أمره - صلى الله عليه وسلم - على آله وسلم - بمجالسة المسلمين نهاه عن الالتفات إلى الغافلين، وأكد الإعراض عن الناكبين، فقال تعالى: "ولا تطعم من أغفلنا بعظمتنا (قلبه) أي جعلناه غافلاً؛ لأن الفعل فيه لنا لا له (عن ذكرنا) بتلك الزينة" (٩٥).

﴿مَنْ أَغْفَلْنَا﴾:

إن الآية وإن كانت نزلت في شخص بعينه، فإن المقصود به العموم، وإن كانت تخاطب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فالمقصود كل من يقرأ القرآن، وكل راعٍ يكون في موقف مشابه، وكل مسلم يكون بين مثل هذين الخيارين.

إن مجيء "من" تشمل كل من اتسم بغفلة القلب، في كل زمان ومكان، سواء
أكان قريباً أم بعيداً، غنياً أم فقيراً".

وفي "أغفلنا" تأويلات عدة:

"من جعلنا قلبه غافلاً عن الذكر بالخذلان، أو وجدناه غافلاً عنه، كقولك:
أجبنته وأفحمته وأبخلته. أي وجدته كذلك. أو من أغفل إبله: إذا تركها بغير سمة، أي
لم نسمه بالذكر، ولم نجعلهم من الذين كتبنا في قلوبهم الإيمان. وقد أبطل الله توهم
المجبرة بقوله: "واتبع هواه" وقرئ "أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ" بإسناد الفعل إلى القلب، على
معنى: حَسَبْنَا قَلْبُهُ "بإسناد الفعل إلى القلب على معنى: حَسَبْنَا قَلْبُهُ غافلين، من
"أَغْفَلْتُهُ"، أي وجدته غافلاً" (٩٦).

ويرفض أبو حيان تأويل الزمخشري بمعنى: وجدناه غافلاً، ويرجح أن يكون
فاعل الإغفال حقيقةً الله - عز وجل - يقول: "وهذا على مذهب المعتزلة، والتأويل
الآخر تأويل الرماني، وكان معتزلياً: فال نسمه بما نسم به قلوب المؤمنين بما يبين به
فلاحهم، كما قال: "كتب في قلوبهم الإيمان" (٩٧)، من قولهم: بغير غفل، لم يكن عليه
سمة، وكتاب غفل: لم يكن عليه إعجام. وأما أهل السنة فيقولون: إن الله تعالى أغفله
حقيقة وهو خالق الضلال فيه والغفلة. وقال المفضل: أخليناه عن الذكر وهو القرآن.
وقال جريج: شغلنا قلبه بالكفر وغلبة الشقاء، والظاهر أن المراد بـ "من أغفلنا" كفار
قريش. وقال عيينة والأقرع: والأول أولى؛ لأن الآية مكية. وقرأ عمر بن فائد وموسى
الإسواري وعمرو بن عبيد "أَغْفَلْنَا" بفتح اللام، قلبه بضم الباء أسند الإغفال إلى
القلب. قال ابن جني: من ظننا غافلين عنه" (٩٨). إذا كان ثمة قراءتان: بإسناد الفعل
إلى الله - عز وجل - وبإسناد الفعل إلى القلب. فـ "قراءة الجماعة: "أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ"
بسكون اللام في الفعل، على إسناده إلى ضمير الجمع، وهو لله سبحانه وتعالى، على
باب التعظيم، و"قلبه مفعول به، والمعنى أغفلناه عقوبةً له، وأوجدناه غافلاً.

وقرأ عمرو بن فائد، وموسى الإسواري وعمرو بن عبيد وأبو مجلز "أَغْفَلْنَا
قَلْبُهُ" بفتح اللام في الفعل على إسناده إلى القلب، و"نا" ضمير المفعول" (٩٩).

أي التركيبان بحسب القراءتين: ١ - أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ

ف + فا + مف

٢ - أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ

ف + مف + فا

يثبتان معاً أن الغفلة حصلت منهم اختياراً، فثبتهم الله عليها، وهو يريد أن يشير إلى أن إرادتهم تلك لا تقوى على إرادته لو أراد لهم ألا يغفلوا، ودليل ما ذهبنا إليه قوله بعد ذلك، وفي السياق نفسه: واتبع هواه، فهو الذي اختار اتباع الهوى.

والمعنى: غفل قلبه، فالمعنى المتحصل من القراءتين: غفل قلبه فأغفله الله، بمعنى تركه على غفلته، وثبته عليها، وترتب عليه أن اتبع هواه، إذ ضبط النفس وحبسها على الهوى رهين بكون القلب قُلْباً، أو بكونه ذاكرةً مستقرةً على الإيمان.

ولا نرى معنى "أغفلنا" من الوجدان مثل أجبتُهُ، على ماذهب إليه الزمخشري، ولا سيما أن المعنى في القراءة الثانية لا يقبل هذا، وهو ما تأول له ابن جني بقوله: "يقال: أغفلت الرجل، وجدته غافلاً.. فإن قيل: فكيف يجوز أن يجد الله غافلاً؟ قيل: لما فعل أفعال من لا يرتقب ولا يخاف صار كأن الله - سبحانه - غافل عنه، وعلى هذا وقع النفي في هذا الموضع: ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾^(١٠٠)؛ أي لا تظنوا الله غافلاً عنكم، ونحو هذا في القرآن كثير، فكأنه قال: ولا تطع من ظننا غافلين عنه"^(١٠١).

إن معنى الوجدان في هذه القراءة غير ممكن؛ ذلك أنه عزل هذه الجملة "أغفلنا قلبه" عن متمماتها، فلو كان المعنى وجدناه، أو أنزلناه لما احتاجت الجملة إلى القيد المخصص "عن ذكرنا" ولكان القيد عندها حشواً زائداً، والأمر ليس كذلك.

وعلى أي حال لا عجب في أن تكون هذه القراءة شاذة؛ لأنه لو كانت الجملة: أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ، لما احتاجت الجملة إلى القيد المخصص "عن ذكرنا"؛ لأن "نا" المفعولين

تغني عنه، وكذلك الفعل الدال على الغفلة والتجاهل، ولو أراد هذا المعنى لكانت الجملة: أغفل قلبه ذكرنا، أو أغفل ذكرنا قلبه. وهو ما لم يقرأ به أحد.

وكذلك الأمر في قراءة الجمهور لو كان المعنى الوجدان لاستغنى عن القيد "عن ذكرنا"، وإن كان في القراءة الثانية أوضح.

وكذلك لا يصلح المعنى بأن تكون "أغفلنا" بمعنى تركناه بلا سمة؛ لأن "عن ذكرنا" أيضاً تكون في هذه الحالة حشواً زائداً لا طائل منه. والمعنى: "لا تطع من جعلنا قلبه غافلاً عن ذكرنا بتعريضه للغفلة؛ ولهذا قال: "واتبع هواه"، ومثله: "فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم" ^(١٠٢) وثانيها: أغفلنا قلبه أي: نسبنا قلبه إلى الغفلة، يقال: أكفره إذا نسبته إلى الكفر، وسماه كافراً، كقول الكميت: (على الطويل)

وَطَائِفَةٌ قَدْ أَكْفَرُونِي بِحُبِّكُمْ وَطَائِفَةٌ قَالُوا: مُسِيءٌ وَمُذْنِبٌ
..... معناه: ولا تطع من تركنا قلبه وخذلناه، وخلينا بينه وبين الشيطان بتركه
أمرنا، عن الحسن ^(١٠٣).

"وأما المعتزلة فإنهم تحيروا منه وتاهوا حتى إنَّ منهم من صرف القراءة عن وجهها فقال: "ولا تطع" من أغفلنا، بنصب اللام، وقال: قلبه برفع الباء..... على صرف الفعل إلى القلب..... ليصبح من مذهبهم ويستقيم" ^(١٠٤).

ويحاول الفخر الرازي آراء المعتزلة من معنى الوجدان لا الإيجاد، ويردها في تحليل عميق طويل. ويخلص إلى أن المراد "هو إيجاد الغفلة لا وجدانها" ^(١٠٥)، ويبني على تحليل تأويلات المعتزلة ما يفضي إلى هذا المعنى لا عكسه. يقول: "وذكر القفال في تأويل الآية على مذهب المعتزلة وجوهاً أخرى، (فأحدها) أنه تعالى لما صب عليهم الدنيا صباً، وأدى ذلك إلى رسوخ الغفلة في قلوبهم صح على هذا التأويل أنه تعالى حصل الغفلة في قلوبهم كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا﴾ ^(١٠٦). (والوجه الثاني) أن معنى قوله أغفلنا أي تركناه غافلاً، فلم نسمة بسمة أهل الطهارة والتقوى، وهو من قولهم بغير غفل؛ أي لا سمة عليه. (وثالثها) أن المراد من قوله: أغفلنا قلبه، أي خلاه مع الشيطان، ولم يمنع الشيطان منه. فيقال في (الوجه الأول)

إن فتح باب لذات الدنيا عليه هل يؤثر في حصول الغفلة في قلبه أو لا يؤثر، فإن أثر كان أثر إيصال اللذات إليه سبباً لحصول الغفلة في قلبه. وذلك عين القول بأنه تعالى فعل ما يوجب حصول الغفلة في قلبه، وإن كان لا تأثير له في حصول هذه الغفلة بطل إسناده إليه، ويقال في (الوجه الثاني) إن قوله: أغفلنا قلبه بمنزلة قوله: سودنا قلبه، وبيضنا وجهه، ولا يفيد إلا ما ذكرناه، ويقال في الوجه الثالث: إن كان لتلك التخلية أثر في حصول تلك الغفلة فقد صح قولنا، وإلا بطل استناد تلك الغفلة إلى الله تعالى" (١٠٧).

"أي من خلقنا ظلمة الكفر بكفرهم في قلوبهم، أو خذلناهم بكفرهم الذي فعلوا" (١٠٨).

﴿وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾:

يلفت الفخر الرازي النظر إلى القيمة الدلالية لاستعمال الواو في "واتبع" لا "الفاء" في تحليل اسلوبى دقيق، فيقول رداً على من عد الواو دليلاً على أن المعنى الوجدان لا الإيجاد واحتج بأنه "لو كان المراد إيجاد الغفلة لوجب ذكر الفاء، لا ذكر الواو، فنقول هذا إنما يلزم لو كان خلق الغفلة في القلب من لوازمه حصول اتباع الهوى كما أن الكسر من لوازمه حصول الانكسار، وليس الأمر كذلك؛ لأنه لا يلزم من حصول الغفلة عن الله حصول متابعة الهوى لاحتمال أن يصير غافلاً عن ذكر الله، ومع ذلك فلا يتبع الهوى بل يبقى متوقفاً لا ينافي مقام الحيرة والدهشة والخوف من الكل؛ فسقط هذا السؤال" (١٠٩).

إن العلاقة بين الذكر - وهو فعل لسانی - وثيقة بالذكر القلبي، فحضور الله على اللسان لا يكون إلا إذا بدأ من القلب، وإذا ذكر القلب الله فعلت الجوارح ما أمرها به وانتهت عما نهاها عنه، فيبقى الذاكر منسجماً مع ذاته من أول نهاره إلى آخره، وإن غفل القلب عن ذكر الله، أغفل قلبه، فيكون عرضة لأن يحكمه هواه، تتحكم به غرائزه ورغباته، فتعمل جوارحه بما يمليه هواه، والهوى متغير متحول متعدد،

لا ينتظمه ناظم، ولا يجمعه جامع. فـ " .. ذكر الله مطلع الأنوار، فإذا أفلت الأنوار تراكمت الظلمة فجاء الهوى فأقبل عن الخلق " (١١٠).

يقول الفخر الرازي: "قوله ﴿وَلَا نُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوْنَهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا﴾ يدل على أن شر أحوال الإنسان أن يكون قلبه خالياً من ذكر الحق، ويكون مملوءاً من الهوى الداعي إلى الاشتغال بالخلق، وتحقيق القول أن ذكر الله نور وذكر غيره ظلمة؛ لأن الموجود طبيعة النور والعدم منبع الظلمة، والحق تعالى واجب الوجود لذاته فكان النور الحق هو الله، وما سوى الله فهو ممكن الوجود لذاته.

والإمكان طبيعة عدمية فكان منبع الظلمة؛ فالقلب إذا أشرق فيه ذكر الله فقد حصل فيه النور والضوء والإشراق، وإذا توجه القلب الى الخلق فقد حصل فيه الظلم والظلمة بل الظلمات؛ فلهذا السبب إذا أعرض القلب عن الحق أقبل على الخلق، فهو الظلمة الخالصة التامة، فالإعراض على الحق هو المراد بقوله: ﴿أَغْفَلْنَا قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا﴾ الإقبال على الخلق هو المراد بقوله ﴿وَاتَّبَعَ هَوْنَهُ﴾ " (١١١).

ومن هنا جاءت الفاصلة: "وكان أمره فرطاً" التي تلخص كل ما يمكن أن يتصور من تبعثر وتشتت يترتب على غفلة القلب عن ذكر الله.

وأما قدرة هذه الفاصلة على تلخيص حاله فتكمن في كل مكون من مكوناتها. فـ "كان": تدل في صياغتها على الفعل الماضي، ودلالاتها الوضعية على أن حكم ما بعدها قد جرى ووقع واستقر وثبت ماضياً، فكون أمره فرطاً قد مضى وانقضى، وصار سمة ملازمة للمبتدأ "أمره" والخبر "فرطاً".

أما المكون الثاني فهو لفظ "أمر" الذي أضيف إلى ضمير المفرد الغائب، وصار أيضاً ملازماً له ملازمة المضاف للمضاف إليه.

ولا يخفى ما في دلالة "أمر" على العموم والشمول لكل شأن من شؤونه صغيراً أو كبيراً، ظاهراً أو باطناً، اجتماعياً واقتصادياً، سياسياً وإنسانياً ونفسياً،... إلخ؛ فهي تشمل في أصل وضعها كل ما يتعلق به من شأن.

– أما "فرطاً" بصيغتها ودلالاتها وتنكيرها فتعكس حال التشرذم والتشتت في شخص الكافر وسلوكه، بل في كل أمر وفي كل سلوك، وفي كل حال، فهي دالة على العموم والشمول، مقابل الانسجام والانتظام في شخص المؤمن وسلوكه، فالمؤمنون (جمعاً وجميعاً) ينتظمهم الإيمان من أول نهارهم إلى آخره، ولما كانت الحياة تكراراً لليوم، كانوا على الدوام منتظمة أمورهم، منسجمة أفعالهم مع أقوالهم، متماسكة متوافقة سلوكياتهم، مترابطة قلوبهم.

وتجدر الإشارة إلى تنوع دلالة "فرطاً" لدى المفسرين. فقال بعضهم: "أي: سرفاً وإفراطاً عن مقاتل والجبائي، وقيل تجاوزاً للحد، عن الأخفش، وقيل: ضياعاً وهلاكاً عن مجاهد السري" (١١٢).

أما معنى التجاوز للحد فمن "قولهم: فرط، إذا كان متقدماً الخيل، قال الليث: الفرط الأمر الذي يفرط فيه، يقال: كل أمر فلان فرط. وأنشد شعراً: (على مجزوء الوافر)

لَقَدْ كَلَّفْتَنِي شَطَطاً وَأَمَرًا خَائِباً فُرْطاً.
أي: مضيعاً" (١١٣).

"وقال الفراء: متروكاً، قيل: هو قول عتبة إن أسلمنا أسلم الناس. وقال ابن بحر: الفرط العاجل السريع، كما قال: "وكان الإنسان عجولاً". وقيل: ندماً، وقيل: باطلاً، قال ابن زيد: مخالفاً للحق" (١١٤).

ويستنتج البروسوي من مجاوزة الحد مع فرط بأنه: الظلم والاعتداء، "أي متقدماً للحق والصواب، نابذاً له وراء ظهره" (١١٥).

ويرجح ابن عطية احتمال أن يكون بمعنى التفريط والتضييع الذي يجب أن يلزم، ويحتمل أن يكون بمعنى الإفراط والإسراف، أي أمره وهواه الذي بسبيله" (١١٦).

ولا يخفى ما في استعمال "فرط" من جمعها بين دلالتَي الإفراط والتفريط،

وهل أمر الكافر واقع خارج هاتين الثنائيتين المتناقضتين؟ أو ليس يُفَرِّطُ في أمر دينه فيهمله جملة، ويبالغ ويُفَرِّطُ في أمر غرائزه ورغباته فتصبح شغله الشاغل؟
وجمع بعضهم ثلاث دلالات لـ " فرط " يقول ابن كثير: " أي أعماله وأفعاله سفه وتفريط وضياع " (١١٧).

ويرجح الفخر معنى التفريط والتقصير، وملتفت إلى المقابلة بين حالهم وحال المؤمنين. يقول: " فقلوه: وكان أمره فرطاً معناه أن الأمر الذي يلزمه الحفظ له والاهتمام به وهو أمر دينه يكون مخصوصاً بإيقاع التفريط والتقصير فيه، وهذه الحالة صفة من لا ينظر لدينه وإنما عمله دنياه. فبين تعالى من حال الغافلين عن ذكر الله التابعين لهواه أنهم مقصرون في مهماتهم، معرضون عما وجب عليهم من التدبر في الآيات والتحفظ بمهمات الدنيا والآخرة، والحاصل أنه تعالى وصف أولئك الفقراء بالمواظبة على ذكر الله والإعراض عن غير ذكر الله، فقال: " مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه "، ووصف هؤلاء الأغنياء بالإعراض عن ذكر الله تعالى، والإقبال على غير الله، وهو قوله " أغفلنا قلبه "، " واتبع هواه "، ثم أمر رسوله بمجالسة أولئك والمباعدة عن هؤلاء، روى أبو سعيد الخدري - رضي الله عنه - قال: كنت جالساً في عصابة من ضعفاء المهاجرين وإن بعضهم ليستر بعضاً من العري، وقارئ يقرأ القرآن، فجاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال: ما كنتم تصنعون؟ قلنا يارسول الله، كان واحد منا يقرأ من كتاب الله ونحن نستمع، فقال - عليه السلام -: " الحمد لله الذي جعل من أمتي من أمرت إلى أن أصبر نفسي معهم " ثم جلس وسطنا وقال: " أبشروا يا صعاليك المهاجرين بالنور التام يوم القيامة، تدخلون الجنة قبل الأغنياء بمقدار خمسين ألف سنة " (١١٨).

ويجمع الطبري معظم هذه الدلالات: ضياعاً، هلاكاً، ندماً، خلافاً للحق (١١٩).

ونلمح لديه شيئاً من محاولة الربط بين هذه الدلالات إذ يقول: " وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال معناه ضياعاً وهلاكاً من قولهم أفرط فلان في هذا الأمر إفراطاً إذا أسرف فيه وتجاوز قدره، وكذلك قوله: ﴿وَكَاثَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ معناه

وكان أمر هذا الذي أغفلنا قلبه عن ذكرنا في الرياء والكبر واحتقار أهل الإيمان سرفاً قد تجاوز حده فضيع بذلك الحق وهلك « (١٢٠) ».

ولو رجعنا إلى المعجم لوجدنا: الفارط: المتقدم السابق، فرطَ يَفرُطُ فروطاً. قال أعرابي للحسن: يا أبا سعيدٍ، علّمني ديناً وسوطاً، لا ذاهباً فروطاً، ولا ساقطاً سُقوطاً أي ديناً مُتوسّطاً لا مُتقدماً بالغلو ولا متأخراً بالتلّو، قال له الحسن: أحسنت يا أعرابي، خير الأمور أوساطها. وفرطه في الخصومة: جرّاه. وفرطت القومَ أفرطهم فرطاً أي سبقتهم إلى الماء، فأنا فارطٌ وهم الفراطُ؛ وفرطت غيري: قدّمته، والفرط: اسم للجمع. وفرط الولد: صغاره ما لم يُدركوا، وجمعه أفرط، وأفرط الولد: عُجل موته؛ عن ثعلب. وفرطته: تركته وتقدّمته؛ وفي التنزيل العزيز: ﴿إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى﴾ (١٢١)؛ والفرط: الظلم والاعتداء.

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾، أي متروكاً ترك فيه الطاعة وعقل عنها، وقال الزجاج: وكان أمره فرطاً، أي كان أمره التفريط وهو تقديم العجز، وقال غيره: وكان أمره فرطاً أي ندماً ويقال سرفاً.

وفي حديث علي، رضوان الله عليه: لا يرى الجاهل إلا مُفرطاً أو مُفرطاً؛ هو بالتخفيف المُسرف في العمل، وبالتشديد المقصّر فيه؛ وأمر فرط أي مجاوز فيه الحد؛ ومنه قوله تعالى: وكان أمره فرطاً.

وفرط في الأمر يفرط فرطاً أي قصّر فيه وضيّعه حتى فات، وكذلك التفريط. والإفراط: الإعجال والتقدم. وأفرط في الأمر: أسرف وتقدم.

والفرط: الأمر يُفرط فيه، وقيل: هو الإعجال، وقيل: الندم. وفرط عليه يفرط: عجل عليه وعدا وآذاه. وفرط: تَوَانَى ونَسِيَ.

والفرط: العجلة. وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا﴾، قال: يَعْجَلُ إِلَى عُقُوبَتِنَا. والعرب تقول: فرط منه أي بدرَ وسبق.

والإفراط: إعجال الشيء في الأمر قبل التثبت.

وَفَرَطُ الشهوة والحزن: غلبتهما. وَأَفْرَطَ عليه: حَمَلَهُ فوق ما يُطِيق.
وكلُّ شيء جاوز قَدْرَهُ، فهو مُفْرِط. يقال: طول مُفْرِط وقِصر مُفْرِط.
وَأَفْرَطَ الحوضَ والإِناءَ: مَلَأَهُ حتى فاض.

وَفَرَطَ في الشيء وفَرَطَهُ: ضيعه وقَدَّمَ العجز فيه. وفي التنزيل العزيز: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ بِحَسْرَتٍ عَلَى مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾^(١٢٢)؛ أي مَخَافَةَ أَنْ تصيروا إلى حال الندامة للتفريط في أمر الله، وفَرَطَ في جَنْبِ اللَّهِ: ضيَع ما عنده فلم يعمل له. وَأَفْرَطَ الشيءَ: نَسِيَهُ. وفي التنزيل: ﴿لَا جُرْمَ أَنْ لَهُمُ النَّارَ وَأَنْهُمْ مُفْرَطُونَ﴾^(١٢٣)؛ قال الفراء: معناه منسيئون في النار، وقيل: منسيئون مضيعون متروكون^(١٢٤).

وعليه، فإن المعاني التي يستحضرها المفسرون وتوافق ما ورد في المعجم هي:

- ١ - السرف والإفراط ٢ - تجاوز الحد ٣ - الضياع ٤ - الهلاك ٥ - الترك
- ٦ - التعجل ٧ - المخالفة للحق ٨ - التقصير ٩ - الندم.

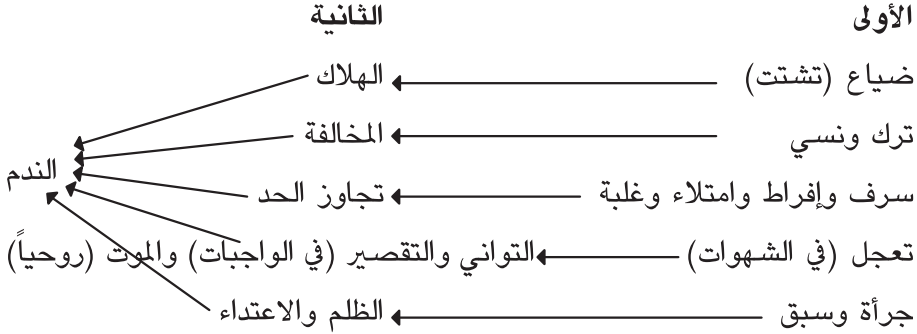
وزاد عليها المعجم معاني تراوح بين سلب وإيجاب:

- ١ - الجرأة ٢ - السبق ٣ - الامتلاء التام ٤ - تعجل إلى الموت
- ٥ - الظلم ٦ - الاعتداء ٧ - التواني ٨ - النسي.

وهي معان في ضوء سياق الآية الكريمة ذات دلالات سلبية: فهي جرأة في الباطل وعلى حدود الله، وسبق إلى الهوى دون تروٍّ أو تعقل، وهي امتلاء تام بالهوى، وتعجل يؤدي إلى الموت والهلاك، وهي بالمقابل توانٍ عن تأدية حق الله، وذاك حتماً يؤدي بهم إلى نسيان الآخرة لانصرافهم التام إلى أهوائهم وشهواتهم، ولا شك أن ذلك يفضي بهم إلى ظلم أنفسهم وإلى الآخرين، ومن هنا كان الكافرون " ظالمين " في سياق الآيات الكريمات.

وبالنظر في هذه الدلالات يمكن فرزها إلى مجموعتين:

الأولى: تمثل المعاني المعجمية القريبة، والثانية تمثل معنى المعنى.



إن المعاني في المجموعة الأولى جماعها المعنى الأصل للفرط وهو السبق والسرعة، والمعاني في المجموعة الثانية تمثل الدلالة، أي محصلة خطي المبنى والمعنى معاً، وهي تشير إلى معان تترتب على المعاني الأولى، وهي دلالات سياقية اكتسبتها لفظة "فرطاً" من السياق الذي وضعت فيه، والمحصلة النهائية لهذه المعاني هي الندم فكلها تؤدي إليه؛ ذلك "أنه لا وجود لعلم المفردات إلا في سياق النصوص، ما يوجد قبل السلسلة الكلامية وبعدها: موقف التواصل، مكونات هذا الموقف الفكرية وكذلك المادية، ما نعرف عنه، رهاناته، كل ذلك تحديدات سياقية تتحكم حتماً وبالضرورة بكل مقاربة مفرداتية للنص الأدبي" ^(١٢٥)؛ فالأدبية تعطي أكبر الأهمية النسبية للقيم الإيحائية على حساب القيمة الذاتية، وذلك لكل مفردة أو على الأقل لعدد معين من المفردات ^(١٢٦). فالتساؤل الأصعب الذي يطرحه الأسلوبى تجاه المفردات هو التساؤل عن قيمتها المميزة كيف تسهم في وسم النص بالأدبية الفريدة. ^(١٢٧)

ولم يلتفت المفسرون إلى معنى أصل من مادة "فرط" وهو معنى التبعض والانتثار بعد انتظام، والتفرق بعد الجمع، وهي دلالة تنتمي إلى معجم الزراعة ^(١٢٨)، فيقال مثلاً: فرط الشجر إذا جني ثمره، ويقال: انفرط العقد إذا انتثر بعد أن كان منتظماً فيما يسلكه. وهاتان الدالتان متداولتان حتى في حياتنا المعاصرة. وأحسب أن "أمره فرطاً" صورة فنية تشير إلى معنى التبعض والتشردم والتشتت والتفكك،

فتجعل الوحدات التي كانت مجتمعة متفرقة ضعيفة بلا قيمة، وهذه الصورة تجمع كل الدلالات السابقة في المجموعتين معاً.

فأمور الغافل متناثرة غير متجانسة، وأعماله وأحواله لا ينتظمها ناظم، ولا يجمعها جامع يعيش في ضياع، وتعجل إلى الهوى دون تبصر، وفهو تارك لما هو واجب لنجاته وراحته، مسرف في اتباع رغباته مما يسلمه إلى تجاوز حدود الله، ومخالفة الرشاد والسداد؛ مما يؤدي به إلى التقصير في الطاعات، فتزداد السيئات؛ فينزل به الهلاك ويتحصل منها الندم.

وقد أشار غرانجه إلى أن العلامات نوعان: أحادية الدلالة، لها معنى محدد بعينه، ومتعددة الدلالة، غير محددة المعنى، وإنما تتكشف عن (شيفرات) مختلفة نحوية ولغوية ودلالية، تشكل أسلوباً يصلح أن يكون موضوعاً للدراسة الأسلوبية^(١٢٩).

إن كلمة "فرطاً" تختزن دلالة نحو ١٨ لفظة من مرادفاتها في سياقها الذي وردت فيه، فليس من لفظة منها تنوب منابها، بما في ذلك "سرف" التي تتعدد دلالاتها المعجمية والتي تتقاطع مع "فرطاً" في الدلالة على التجاوز، والعجلة والإكثار من الذنوب، والغفلة، وهي معانٍ أربعة فقط من ثمانية عشر معنى، يضاف إلى السَّرَف معنى: التبذير ومُجاوزة القصد في الأكل والشرب والإنفاق والجهل والخطأ، ومرد هذه الدلالات جميعاً إلى معنى المبالغة ومجاوزة القصد في كل شأن^(١٣٠).

— أما الألفاظ الأخرى على محور الاستبدال فلا تتقاطع إلا في دلالات قليلة مع "فرطاً"، وهي غالباً دلالاتها المألوفة القريبة.

ويلحظ غلبة ضمير الغائب بصيغة المفرد على سلوك ممن كفر فاستحق النار، وهي خمسة ضمائر لا يشركه فيها غيره تحقيراً له وإشارة إلى انفراده ووحدته وضعفه كما في قوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾^(١٣١)، وفي المقابل بلغ عدد الضمائر العائدة على الذات الإلهية اثنين في "أغفلنا" و "ذكرنا" وبصيغة الجمع — خاصة في هذا الموقف — استعلاء لله وتعظيماً لسلطانه، وتهديداً وتوعداً للكافر المفرد المستكين؛ إذ المأل إلى المستحق للعظمة.

الانزياحات الرأسية والأفقية في الآية (٢٩)

١ - "وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ^{١٣٢} فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ^{١٣٣}":

في إعراب "الحق" ههنا وجهان، كما اختلف في دلالة "الحق"، وأشار المفسرون إلى الدلالة في معرض ذكرهم الإعراب. وعندهم أنه "يجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف، فقدره ابن عطية: هذا الحق، أي هذا القرآن أو هذا الإعراض عنكم، وترك الطاعة لكم، وصبر النفس مع المؤمنين. وقال الزمخشري: الحق خبر مبتدأ محذوف، والمعنى جاء الحق وزاغت العلل فلم يبق إلا اختياركم لأنفسكم ما شئتم من الأخذ في طريق النجاة أو في طريق الهلاك..... ويجوز أن يكون مبتدأ وخبره من ربكم. قال الضحاك هو التوحيد، وقال مقاتل: هو القرآن، وقال مكي: أي الهدى" (١٣٢).

وذهب بعضهم إلى أن المقصود بالحق: "ما يكون من جهة الله لا ما يقتضيه الهوى" (١٣٣). على اعتبار أن الحق مبتدأ والخبر "من ربكم" (١٣٤)، وأشار إلى الإعراب الثاني.

و"الحق" لفظة جامعة لكل ما ذهب إليه المفسرون من معنى التوحيد، والقرآن، وما ذكر من شأن المؤمنين والكفار، إنها تشمل كل ما هو حقيقي وصادق وواقع وعادل.

ويرى ابن كثير أن المقصود بالحق: "قل يا محمد للناس: هذا الذي جئتم به من ربكم هو الحق الذي لا مرية فيه ولا شك" (١٣٥).

وهذا يعني أنه يرجح أن يكون الحق "خبراً" لمبتدأ محذوف.

- أما القرطبي فبعد أن يذكر الوجهين يرى أن "معنى الآية: قل يا محمد لهؤلاء الذين أغفلنا قلوبهم عن ذكرنا: أيها الناس، من ربكم الحق، فالإيه التوفيق والخذلان، وبيده الهدى والضلال، يهدي من يشاء فيؤمن، ويضل من يشاء فيكفر،

ليس إليّ من ذلك شيء، فإله يؤتي الحق من يشاء وإن كان ضعيفاً، ويحرمه من يشاء وإن كان قوياً غنياً، ولست بطارد المؤمنين لهواكم، فإن شئتم فآمنوا، وإن شئتم فاكفروا" (١٣٦).

ويختار الزجاج أن يكون الحق خيراً لمبتدأ محذوف (١٣٧).

- أما الفخر فيذكر الوجهين، وما يترتب عليهما من دلالة دون أن يرجح أحدهما على الآخر، ويربط بين إعراب الحق على الابتداء وشبه الجملة الخبر، ودلالة التخيير بين الإيمان والكفر بعدها. يقول: "في تقرير النظم وجوه (الأول) أنه تعالى لما أمر رسوله بأن لا يلتفت إلى أولئك الأغنياء الذين قالوا: إن طردت الفقراء آمننا بك قال بعده: "وقل الحق من ربكم"، أي قل لهؤلاء إن هذا الدين الحق إنما أتى من عند الله، فإن قبلتموه عاد النفع إليكم وإن لم تقبلوه عاد الضرر إليكم ولا تعلق لذلك بالفقر والغنى، والقبح والحسن، و الخمول والشهرة (الوجه الثاني) في تقرير النظم يمكن أن يكون المراد أن الحق ما جاء من عند الله، والحق الذي جاءني من عنده أن أصبر نفسي مع هؤلاء الفقراء ولا أطردهم ولا ألتفت إلى الرؤساء وأهل الدنيا (والوجه الثالث) في تقرير النظم أن يكون المراد هو أن الحق الذي من عند الله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر، وأن الله - تعالى - لم يأذن في طرد من آمن وعمل صالحاً لأجل أن يدخل في الإيمان جمع من الكفار، فإن قيل: أليس أن العقل يقتضي ترجيح الأهم على المهم، فطرد أولئك الفقراء لا يوجب إلا سقوط حرمتهم وهذا ضرر قليل. أما عدم طردهم فإنه يوجب بقاء الكفار على الكفر وهذا ضرر عظيم، قلنا: أما عدم طردهم فإنه يوجب بقاء الكفار على الكفر؛ فمسلم إلا أن من ترك الإيمان لأجل الحذر من مجالسة الفقراء بإيمانه ليس بإيمان بل هو نفاق قبيح، فوجب على العاقل أن لا يلتفت إلى إيمان من هذا حاله وصفته" (١٣٨).

ونرجح أن يكون الحق مبتدأ، والخبر شبه الجملة "من ربكم" ذلك أنه جاء بعد قول، مما يوقعه موقع الحكمة والمبدأ الثابت، كما أن "الحق" بكونه معروفاً بـ"أل"، ومبتدأ يفيد معنى العموم والشمول لكل حق كبير أو صغير، القرآن كله،

بأحكامه، ومحكمه ومتشابهه، فيشمل بذلك الإعراب الثاني معنى الإعراب الأول في اعتبار الحق خبراً لمبتدأ محذوف؛ لأنه إذ ذاك يشير إلى الحق في حادثة بعينها هي التي نزلت فيها الآيات، وحكم الله بأن يعرض عن الكفار الأغنياء، ويلزم نفسه مرافقة المؤمنين الفقراء، وهذا معنى متضمن في الإعراب الأول. فالحق دوماً وأبداً، في هذه المناسبة وفي غيرها صادر عن "ربكم" وهو أدري بكم وبحالكم وبما في قلوبكم، وكما كان "ربكم" جميعاً مؤمنين وكافرين، أغنياء وفقراء، كان الحق دوماً منه في كل حال.

ويعتزد رأينا هذا بما دل عليه تفسير أبي السعود إذ يقول: "أي ما أوحى إلي الحق لا غير، كائناً من ربكم، أو الحق المعهود من جهة ربكم، لا من جهتي حتى يتصور منه التبديل ويمكن التردد في اتباعه" (١٣٩).

أما الأمر بالإيمان أو بالكفر مقترنين بمشيئة المكلف بالحكم وهو الإنسان، فقد جاء لمعنى التحذير لا الإباحة، وجاء التحذير بالواو؛ لأنه يريد أن يفصل بين حكم من يؤمن، ومن يكفر فالتخير هنا لا يفيد معنى المساواة، لدى المشرع - عز وجل - وإنما يفيد التمايز. ولو جاء العطف بـ "أو" لكان التخيير بين أمرين جائزين متقاربين فكان "للاو" هنا ومن شاء فليكفر مزية في الدلالة، "وليس هذا بترخيص وتخيير بين الإيمان والكفر وإنما هو وعيد وتهديد؛ أي: إن كفرتم فقد أعد لكم النار، وإن آمنتم فلکم الجنة" (١٤٠).

ويشير الفخر الرازي إلى دلالة الأمر ههنا فيقول: "وجيء بلفظ الأمر والتخير؛ لأنه لما مكنَّ من اختيار أيهما شاء، فكأنه مخبر مأمور بأن يتخير ما شاء من النجدين" (١٤١).

"والثاني أنه وعيد وإنذار وليس بأمر. قاله الزجاج، والثالث: أن معناه لا تنفعون الله بإيمانكم ولا تضرونه بكفركم، قاله الماوردي، وقال بعضهم: هو إظهار للغنى لا إطلاق في الكفر" (١٤٢).

ولسنا مع ابن عطية في ما ذهب إليه من أن "الضمير في شاء عائد على الله،

وكأنه لما كان الإيمان والكفر تابعين لمشيئة الله جاء بصفة الأمر حتى كأنه كتم وقوعه مأمور به مطلوب منه " (١٤٣).

ومثله ما ذهب إليه مكي فقال: "أي الهدى والتوفيق والخذلان من عند الله يهدي من يشاء يوفقه فيؤمن، ويضل من يشاء فيخذله فيكفر ليس إلي من ذلك شيء" (١٤٤).

"وقال السعدي هو منسوخ بقوله: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾" (١٤٥). وهذا قول ضعيف والظاهر أن الفاعل بـ "شاء" عائد على "من". وعن عباس من شاء الله له بالإيمان آمن، ومن لا فلا" (١٤٦).

"وليس هذا بإطلاق من الله للكفر لمن شاء، والإيمان لمن أراد وإنما هو تهديد ووعيد، وقد بين أن ذلك كذلك قوله: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ والآيات بعدها" (١٤٧).

إن استقراء آيات المشيئة في القرآن الكريم تسلم إلى أن المشيئة تسند أحياناً إلى الله عز وجل، وتسند أحياناً إلى العبد المكلف: ولا نرى أن هذه الآية منسوخة؛ ذلك أن القول بمشيئة الله لا يتناقض ولا يتعارض مع مشيئة العبد، فالمشيئة المطلقة لله - عز وجل - فإذا أراد أن يهدي عبداً جاء به إلى الهدى وإن لم يبحث العبد عن الهداية، لكنه - عز وجل - خير الإنسان بين طريق الهداية، أو الغواية، بين الجنة والنار، ورسم له معالم الطريق بما أوحى من الحق، وتركه وما اختار وشاء، ولو أراد الله عكس مشيئته لفعل.

لكن السياق في هذه الآية يرشح أن يكون التخيير للإنسان بين الإيمان والكفر، وهو يتحمل جزاء اختياره، "﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾" (١٤٨).

"وهذا الذي لفظه الأمر معناه التهديد والوعيد، ولذلك عقبه بقوله: ﴿إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ﴾" (١٤٩).

ذاك أنهم يكونون قد ظلموا أنفسهم باختيارهم الكفر، "﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن

كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ" (١٥٠) "أَفَلَمْ يَأْتِيسِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا" (١٥١). إن مشيئة العبد مقيدة، ومشية الرب مطلقة.

والمعنى "لا أبالي بإيمان من آمن وكفر من كفر، وهو لا يقتضي استقلال العبد بفعله، فإنه وإن كان بمشيئته، فمشيئته ليست بمشيئته" (١٥٢).

"هذا كله وعيد وليس مصانعة ولا مراشاة ولا تفويضاً" (١٥٣).

"أي عقيب تحقق أن ما أوحى إليّ حق لا ريب فيه، وأن ذلك الحق من ربكم فمن شاء أن يؤمن به فليؤمن كسائر المؤمنين، ولا يتعلل بما يكاد لا يصلح للتعليل ومن شاء أن يكفر به فليفعل وفيه من التهديد، وإظهار الاستغناء عن متابعتهم وعدم المبالاة بهم وبإيمانهم وجوداً وعدماً ما لا يخفى، وإما تهديد من جهة الله تعالى، والفاء لترتيب ما بعدها، والمعنى قل لهم ذلك، وبعد ذلك من شاء أن يؤمن به أو فيه فليفعل، لقوله (إنا أعتدنا) وعيد شديد وتأكيد للتهديد وتعليل لما يفيد من الزجر عن الكفر، أو لما يفهم من ظاهر التخيير من عدم المبالاة بكفرهم وقلة اهتمامهم بزجرهم عنه، فإن إعداد جزائه من دواعي الإملاء والإمهال، وعلى الوجه الأول هو تعليل للأمر بما ذكر من التخيير التهديدي" (١٥٤).

إن التخيير بين مشيئة الإيمان أو الكفر يعني ألا تنازل ولا طبقية ولا فوقية ولا إثارة، ولا خصوصية من أجل أن يؤمن الكافرون الأغنياء، وكأنه يقول لهم: الخيار أن تقبلوا بالمساواة، وأن تحترموا جميع المسلمين فقراءهم مثل أغنيائهم، وصغارهم قبل كبرائهم، فإن آمنتم فأنتم الفائزون أو إن كفرتم فأنتم الخاسرون باعتبار ما ستؤول إليه أحوالكم، والفوز والنجاة معهم، بل مع فقرائهم خاصة؛ لأنهم على فقرهم وقلة ذات يدهم مخلصون في إيمانهم، منصرفون إليه ابتغاء وجهه لا تشغلهم حاجاتهم الدنيوية عن ذلك، والخلاصة: "لست بطارد لهواكم من كان للحق متبعاً، وبالله وبما أنزل مؤمناً، فإن شئتم فآمنوا وإن شئتم فاكفروا فإنكم إن كفرتم فقد أعد لكم ربكم على كفركم به ناراً أحاط بكم سرادقها، وإن آمنتم وعملت بطاعته فإن لكم ما وصف الله لأهل طاعته" (١٥٥).

"قال في بحر العلوم: فمن شاء الإيمان فليصرف قدرته وإرادته إلى كسب الإيمان، وهو أن يصدق بقلبه بجميع ما جاء من عند الله، ومن شاء عدمه فليختره، فإني لأبالي بكليهما، وفيه دلالة بينة على أن للعبد في إيمانه وكفره مشيئة واختياراً، فهما فعلاَن يتحققان بخلق الله وفعل العبد معاً، وكذا سائر أفعاله الاختيارية، كالصلاة والصوم مثلاً، فإن كل واحد منهما لا يحصل إلا بمجموع إيجاد الله وكسب العبد، وهو الحق الوسط بين الجبر والقدرة، ولولا ذلك لما ترتب استحقاق العباد ذلك بقوله: "إنا أعتدنا" هيأنا "للظالمين" أي لكل ظالم على نفسه بإرادة الكفر، واختياره على الإيمان، "ناراً" عظيمة عجيبة" (١٥٦).

ويناقش الفخر المشيئة هنا بين معنى الإيجاد والوجدان، فالإيجاد بالقلب من الله، والوجدان من العبد، فهو إما يفعل أو يدع. ويسوق رأي أبي حامد الغزالي بهذا الشأن إذ قال: "فإن قلت إني أجد نفسي وجداناً ضرورياً أنني إن شئت الفعل قدرت على الفعل، وإن شئت الترك قدرت على الترك، فالفعل والترك بي لا بغيري. وأجاب عنه، وقال: هب أنك تجد من نفسك هذا المعنى ولكن هل تجد من نفسك أنك إن شئت مشيئة الفعل حصلت تلك المشيئة، وإن لم تشأ تلك المشيئة لم تحصل؟ بل العقل يشهد بأنه يشاء الفعل لا بسبق مشيئة أخرى على تلك المشيئة، وإذا شاء الفعل وجب حصول الفعل من غير مكنة واختيار في هذا المقام، فحصول المشيئة في القلب أمر لازم، وترتب الفعل على حصول المشيئة أيضاً أمر لازم؛ مما يدل على أن الكل من الله تعالى" (١٥٧).

ويلحظ أنه - سبحانه - عند التخيير قال: "فليكفر" وعند العقاب قال: "الظالمين"، ولم يقل: "الكافرين" بالجمع لا بالإفراد.

وقد التفت إلى هذه الظاهرة الأسلوبية بقوله: "وقد قدمنا كثرة إطلاق الظلم على الكفر في القرآن كقوله: "إن الشرك لظلم عظيم" (١٥٨)..... ونحو ذلك من الآيات، وقدّمنا أن الظلم في لغة العرب وضع الشيء في غير محله، ومن أعظم ذلك وضع العبادة في مخلوق، وقد جاء في القرآن الكريم إطلاق الظلم على النقص في قوله:

"ولم تظلم منه شيئاً" ^(١٥٩)، وأصل معنى مادة الظلم، هو ما ذكرنا من وضع الشيء غير موضعه، ولأجل ذلك قيل للذي يضرب اللبن قبل أن يروب: ظالم؛ لوضعه ضرب لبنه في غير موضعه، ولأن ضربه قبل أن يروب يضيع الزبدة، " ^(١٦٠)

ولسنا نرى ما ذهب إليه الشنقيطي من أن الظلم في لغة العرب وضع الشيء في غير محله، وإنما هو عدم إعطاء الشيء حقه، بما في ذلك خض اللبن قبل أن يروب ويستوجب ذلك، كما فيه معنى ذهاب الفائدة، و" في حيث زِمَل: لزموا الطريق فلم يظلموه، أي لم يعدلوا عنه، وأصل الظلم الجور، ومجاوزة الحد، ومن حديث الوضوء: فمن زاد أو نقص فقد أساء وظلم: أي أساء الأدب بتركه السنة والتأدب بأدب الشرع، وظلم نفسه بما نقصها من الثواب بترداد المرات بالوضوء " ^(١٦١). أي لم يعطها حقها، و" الظلمة المانعون أهل الحقوق حقوقهم.... وظلم الوادي: إذا بلغ الماء موضعاً لم يكن ناله فيما خلا، ولا بلغه قبل ذلك " ^(١٦٢).

إن استعمال صيغة اسم الفاعل في "الظالمين" مع كونهم يتلقون العقاب تؤكد أنهم عندما ظلموا اختاروا هذه الصفة السلوكية، والمظلوم والظالم هنا واحد هو: "أنفسهم"، وإن كان ظلمهم يتجاوز أنفسهم فيقع أيضاً على غيرهم.

وأما اختيار "الظالمين" دون "الكافرين" فذاك أن الظلم أوسع دلالة من الكفر، إذ كل كفر ظلم، وليس كل ظلم كفرًا. ف"الظالمين" تشمل الكفار وغيرهم ممن لا يقيمون العدل، فقد يلبس بعض الناس إيمانهم بظلم. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ هُمُ الْآمَنُونَ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ " ^(١٦٣).

ولسنا مع الرأي المنسوب إلى ابن عباس وجماعة من المفسرين من تأويل الشرك في هذه الآية بـ: لم يخلطوا إيمانهم بشرك ^(١٦٤)؛ ذلك أن الإيمان له مفهوم واضح ودقيق في الإسلام، وهو عكس الشرك والكفر، كما أنه درجة أعلى من الإسلام الذي أول ركن فيه الشهادتان، وهما تثبتان البراءة من الشرك، وما تأولنا في هذه الآية فبحسب ظاهرها، وذاك في ضوء معنى الإيمان، والظلم لغةً واصطلاحاً.

— أما أفراد الفعل "فليكفر" ذاك في موضع الاختيار والتكليف وهو أمر عيني،

يكسبه المرء بإرادته واختياره، وأما جمعهم في موضع العقاب فذاك أن مآلهم جميعاً، كفاراً وظالمين واحد، فالظلم يجمعهم جميعاً وإن تفاوتوا فيه، وكذلك عذابهم درجات في دركات النار.

وقد يشير تنكير "ناراً" إلى أنها شكل من أشكال النار التي نعرفها، لكنها شيء آخر تختلف في ماهيتها وشدتها وحرها وانتشارها والغاية من خلقها، إنها نار عجيبة غريبة هائلة، فالتنكير هنا يفيد معنى التهويل ويشير إلى نوع خاص من النار، ولكن ليست كالنار المعهودة في الدنيا، وليست هي.

أما اللام التي التصقت بـ "الظالمين" فتشير إلى الملكية، وهي تكسر التوقع؛ لأنها تشير إلى مملوك وهي "ناراً" أحاط بهم سرادقها: إن المالك هنا نزيل هذه النار كرهاً لا اختياراً، وواقع الأمر هو أسير هذه النار، ومحاط بها، فلا مفر له منها. وقدم القيد المخصص "بهم" على الفاعل إمعاناً في إهانتهم وتوعدهم خاصة دون غيرهم بذاك المآل المشين.

إنه التصاق بين اثنين متكارهين "الظالمين" و "ناراً"، وهذا هو العقاب المناسب.

٢ - ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾:

إن هذه العبارة تحتل أن تكون صورة بمعنى "سرادقها" ... "فسطاطها وهو الخيمة، شبه به ما يحيط بهم من النار" (١٦٥)، أو أن تكون كناية عن الإحاطة، وتحتل أن تكون حقيقة.

"يحتل ذلك وجهين؛ أحدهما: عن إرادة حقيقة السرادق. والثاني: عن التمثيل؛ أي تحيط بهم النار فلا يقدر على الخروج منها على ما يمنع السرادق من الخروج في الدنيا ودفع الحرّ والبرد. فإن كان على حقيقة السرادق فهو - والله أعلم - على ما جعل الله لهم من أنواع ما كانوا يتفاخرون في الدنيا به من اللباس والطعام والشراب وغير ذلك يجعل لهم الطعام في الآخرة من ذلك النوع من النار..... وغير ذلك من النوع الذي كانوا يتفاخرون به في الدنيا ويمنعهم عن الإيمان، جعل لهم في الآخرة

من ذلك النوع من النار، وبه يعاقبهم، فعلى ذلك جائز أن يكونوا يتفاخرون به في الدنيا بالسرادق، إذا خرجوا في السفر، فيعاقبهم الله في النار بذلك. والله أعلم" (١٦٦).

وتحتمل أيضاً أن تكون كناية عن الإحاطة بهم جميعاً.

والسرادق: عن ابن عباس "حائط من نار" (١٦٧) (١٦٨).

وقيل هو دخان النار، مهبطها يصل إليهم قبل وصولهم إليها، وهو الذي في قوله: "انطلقوا إلى ظل ذي ثلاث شعب". عن قتادة (١٦٩).

"وحكى أقضى القضاة الماوردي أنه البحر المحيط بالدنيا، وحكى الكلبي إنه عنق يخرج من النار فيحيط بالكفار" (١٧٠).

وعن يعلى بن أمية قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - البحر هو جهنم، قال: فقليل له: كيف ذلك؟ فقرأ هذه الآية، أو في هذه الآية "نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا" ثم قال: والله لا أدخلها أبداً، أو ما دمت حياً، ولا تصيبني منها قطرة" (١٧١).

إن الكناية والاستعارة هنا تتحدان معاً لتؤدبا إلى الدلالة على الانحباس والملازمة والشمول لهم جميعاً، كما تشيران إلى اتساعها لهم جميعاً، فلا مخرج ولا منفس لهم خارجها؛ وإن كان من الممكن حمل الجملة عن الحقيقة؛ ذلك أن "ناراً" النكرة هي نار خاصة لها تكوينها الخاص، ومن الممكن فعلاً أن يكون لها سرادق مناسب لها يعمل عمل الحجرة في الخيمة، فالنار عندما تحيط تشكل أسواراً حاجزة مانعة.

ولعل تفسير الفخر لهذه الآية يؤيد هذه الدلالة سواء كان معنى سرادق الحجرة حول الفسطاط، أو الدخان ذا ثلاث الشعب قبل دخولهم النار يقول: "السرادق هو الحجرة التي تكون حول الفسطاط، فأثبت للنار شيئاً شبيهاً بذلك يحيط بهم من جميع الجهات، والمراد أنه لا مخلص لهم منها ولا فرجة يتفرجون بالنظر إلى ما وراءها من عند غير النار، بل هي محيطة بهم من كل الجوانب" (١٧٢).

ونميل إلى أن المقصود ليس الظل ذا ثلاث الشعب؛ لأن مناط الحديث المصرح به في الآية هو "ناراً" وليس دخانها، وإن كان الدخان ملازماً للنار مصاحباً لها، والحديث هنا في هذه الآية عن المآل والمثوى الأخيرين لا عن مراحل العذاب والدخول إلى النار.

و"عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "إن لسرادق النار أربعة جدر، كثف كل واحدة منها مسيرة أربعين سنة". وفي رواية: "سرادق النار أربعة جدر، كثف كل واحد مثل مسيرة أربعين سنة" (١٧٣).

أما تعدية "أحاط" بالباء فتفيد الإلصاق وتستدعي المعنى الأصل لهذا الفعل مع الباء، وهو موقف الحرب، حين تدور الدوائر على من يحيط بهم، فمعنى أحيط بهم تعني إنكسارهم والتمثيل بهم واستئصالهم، إنه فعل يستدعي هذه المعاني، كما يحمل معنى التهديد والتوعد والشمول فلا يتفقت منهم أحد في حين لو كان "أحاط" المتعدي بذاته لكان المعنى هو عكس ذلك؛ لأنه يشير إلى معنى الشمول والرعاية والعناية.

فـ "أحاط بهم" فيها معنى الإحكام والإطباق عليهم.
 "وإيثار صيغة الماضي للدلالة عن التحقيق" (١٧٤).

ولا تناقض؛ فقد تكون بداية جهنم من تحت البحر المحيط بالأرض، وقد تتحول الأرض بحرًا وبرًا إلى جهنم، أو ليس من العلامات الكبرى تسجير البحور؟ "﴿وَإِذَا الْبَحَارُ سُجِّرَتْ﴾" (١٧٥)، وذلك بأثر من انفجارها لقوله تعالى: "﴿وَإِذَا الْبَحَارُ فُجِّرَتْ﴾" (١٧٦)، وذلك بسبب زلزلة الأرض التي تخرج أثقالها، في زلزالها الكبير والأخير كما في سورة الزلزلة.

والحقيقة العلمية الحديثة تثبت أن تحت البحار حمماً ملتهبة، فثمة صدوع في أواسط البحار، والمحيطات، وهي براكين طويلة، وتحتها ماء تصديقاً لحديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم (١٧٧): "لا يركب البحر إلا حاج أو معتمر أو مجاهد في سبيل الله؛ لأن تحت البحر ناراً، وتحت النار ماء" (١٧٨).

وفي رواية: "إن تحت البحر ناراً، وتحت النار بحر، فأما النار فإنها تحت السابعة" (١٧٩). وفي ذكر الأرض السابعة إرهاباً إلى أنها جهنم حقيقة لا مجازاً، يؤيد هذا الحديث "سئل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من أين يجاء بجهنم؟ قال: يجاء بها يوم القيامة من الأرض السابعة، لها سبعون ألف زمام، ومع كل زمام سبعون ألف ملك يجرونها" (١٨٠).

ولعل اجتماع الحجارة والناس في كونهم وقود النار ما يدعم هذا الرأي في قوله تعالى: "﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾" (١٨١)، فما مصدر الحجارة؟ لعلها بقايا الأرض بعد زلزال الأرض، والكواكب وتفجر البحار.

"والعذاب هنا لمن اختار الكفر، لكن لماذا تهول الآية وتفخم أمر العذاب؟ لأن الإعلام بالعقاب وتهويله وتفضيحه والإنذار به لا ليقع الناس في موجبات العقاب، بل لينتبهوا عن الجريمة، وينأوا عن أسبابها، إذن: فتفطيع العقاب وتهويله رحمة من الله بالعباد؛ لأن خوف العذاب سيمنعهم من الجريمة. ومعنى (أعتدنا)، فالمسألة منتهية مسبقاً، فالجنة والنار مخلوقة فعلاً ومعدة ومجهزة، لا أنها ستعد في المستقبل، وقد أعدت إعداد قادر حكيم، فأعد الله الجنة لتتسع لكل الخلق إن آمنوا وأعد النار لتتسع لكل الخلق إن كفروا، فإن آمن بعض الخلق وكفر البعض (١٨٢)، فالذي آمن وفر مكانه في النار، والذي كفر وفر مكانه في الجنة" (١٨٣).

- أما اختيار أن يكون الفعل "أحاط" أيضاً بصيغة الماضي، على الرغم من أن الحديث عن المستقبل؛ فذاك لأنه أمر واقع لا محالة حتى لكأنه وقع، وهو أمر أبرم، وجرى به القلم فلا راد له أو معطل، كما يشعر استعماله بالماضي بقرب يوم القيامة، كما يقحم المتلقي في الصورة فيجعله يعانيتها، ويشعر بها أكثر، مما يدفعه باتجاه فعل ما يبعده عن ذلك العذاب. فـ "قد يأتي الأسلوب حاملاً الفعل بزمنه المعتاد، لكن يراد به معنى آخر؛ ليكون أمكن في النفس باكتشاف خفايا المعنى من حيث لا يتوقع الإنسان، وهو ما يعرف بالبلاغة بالالتفات" (١٨٤).

٣ - ﴿وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ﴾:

إن في هذا التركيب الشرطي تعميقاً وإرهاصاً إلى أن سراق النار الذي يُحتجز به الظالمون مدعاة للعذاب، إذ يتوقع أن يستغيثوا وهو الاحتمال المنطقي العقلي لمن يحترق، فهم يطلبون الإغاثة وهو فعل من أحيط به من كل جانب - حسب ما أشار الفخر - ويلحظ أن في هذا الموضوع انزياحين بنيا على كسر التوقع، الأول في قوله: "يغاثوا" الذي يوهم بادئ ذي بدء أن استغاثتهم أجدت فجاءت الإغاثة المتمناة، ولكن هيهات فقد جاءتهم بعكس ما يتمنون، والثاني في قوله: "بماء" حيث الماء يطفئ النار، وهو غاية ما يرجوه من يحترق، غير أن التشبيه "كالمهل" يقلب المتوقع إلى ضده، ويحيل الأمل إلى يأس وإذا هو يكون أيضاً على هيئة خاصة مناسبة لبيئة جهنم، ومن إفرازاتها وعوادمها: صديد أجساد أهل جهنم، فهو "كدردي الزيت"؛ أي عكر الزيت المغلي، أو المعدن المنصهر. ولا تعارض بين هذه الدلالات، فكلها تشير إلى شيء منصهر ثقيل شديد الحرارة، إنه أشبه ما يكون بحمم البراكين، وهو من صديد أهل جهنم. وقد "قيل في حديث مرفوع: إنه دردي الزيت. وعن ابن مسعود - رضي الله عنه - أنه دخل بيت المال وأخرج نفائة كانت فيه وأوقد عليها النار حتى تلاأأت، ثم قال: هذا هو المهل، وقيل إنه: ضرب من القطران. ثم يحتمل أن تكون هذه الاستغاثات؛ لأنهم إذا طلبوا ماء للشرب فيعطون هذا المهل. قال تعالى: ﴿تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ عَيْنَةٍ﴾" (١٨٥).

ويحتمل أن يستغيثوا من حر جهنم، فيطلبوا ماء يصبونه على أنفسهم للتبريد، فيعطون هذا الماء، وقال في آية أخرى: ﴿سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطَرَانٍ وَتَعَشَىٰ وَجُوهُهُمْ النَّارُ﴾" (١٨٦)، فإن استغاثوا من حر جهنم، صب عليهم القطران الذي يعم كل أبدانهم كالقميص. وقوله تعالى: ﴿يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ﴾ ورد على سبيل الاستهزاء، كقوله: "تحية بينهم ضرب وجيع" (١٨٧).

إن كسر التوقع هنا للاستهزاء بهم، والإمعان في تعذيبهم وإهانتهم وهم من

كان همهم في الحياة الدنيا أن يعزوا أنفسهم ويستحقروا غيرهم من أولياء الله. فهو "تهكم بهم؛ لأن الكلام فيه خرج عن مقتضى الحال..." (١٨٨).

"ذلك أن المقصود من الشراب إراحة الأحشاء وهذا يحرقها ويشويها" (١٨٩).

"ولعل قتل عنصر التوقع أعظم مولدات الإدهاش" (١٩٠).

وقال - تعالى - أيضاً: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ (١٩١). والحميم ماء شديد الحرارة يقطع الأمعاء، والغساق صديد أهل جهنم يدل عليه قوله - صلى الله عليه وسلم: "لو أن دلواً من غساق يهراق في الدنيا لأنتن أهل الدنيا" (١٩٢)، فلعله هو الماء الذي كالمهل، وقد تكون الواو جامعة لصفتين لماء جهنم وهما كونه من حميم وغساق، وعليه فإنه الحميم ليس شيئاً مختلفاً في مادته عن الغساق وإنما هو ماء واحد موصوف بصفتين.

وقيل: "هوكل شيء أذيب" (١٩٣)، "وقال الضحاك: ماء جهنم أسود وهي سوداء، وأهلها سود، وهذه الأقوال ليس شيء منها ينفي الآخر؛ لأن المهل يجمع هذه الأوصاف الرذيلة كلها، فهو أسود منتن غليظ حار؛ ولهذا قال: "يشوي الوجوه": أي من حره إذا أراد الكافر أن يشربه، وقربه من وجهه شواه حتى تسقط جلدة وجهه فيه، كما جاء في الحديث الذي رواه الإمام أحمد بإسناده المتقدم في سرائق النار، عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: "كعكر الزيت، فإذا قربه إليه سقطت فروة وجهه فيه" (١٩٤)، وهكذا رواه الترمذي في صفة النار في جامعته من حديث رشدين بن سعد عن عمرو بن الحارث عن دراج به، ثم قال لا نعرفه إلا من حديث رشدين وقد تكلم فيه من قبل حفظه، هكذا قال. وقد رواه الإمام أحمد كما تقدم عن حسن الأشيب عن ابن لهيعة عن دراج والله أعلم. وقال عبد الله بن المبارك، وبقية بن الوليد عن صفوان بن عمرو عن عبد الله بن بشر عن أبي أمامة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - في قوله: ﴿وَيُسْفَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ﴾ (١٩٥) يَجَرَعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِغُهُ، قال: يقرب إليه

فيتكرهه، فإذا قرب منه شوى وجهه، ووقعت فروة رأسه، فإذا شربه قطع أمعاءه" (١٩٦).

ويجمع السيوطي هذه المعاني للمهل في سبعة، وهي: دردي الزيت، ما انماع من النحاس أو الرصاص، قيق ودم أسود، الفضة والرصاص يذابان، الذي انتهى حره، الحديد، الرماد الذي ينفذ عن الخبزة إذا خرجت من التنور (١٩٧).

إن ماء جهنم الذي كالمهل وما هو بالمهل - وإنما الصورة للتقريب - هو خليط من المعادن المنصهرة بما فيها الذهب والفضة اللذان كان يكثرهما الكانزون في الدنيا وما كان بمنزلتهما، أو ليست تحمى ويكون بها كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنُزُونَ﴾ (١٩٨)، يضاف إليها جلود أهل النار المنصهرة، وإفرازات حريقهم، وزيت شجرها الكريهة ومكوناتها، إن ماءها لاشك من جنسها وخامتها.

فقد ذهب بعضهم إلى أن "هذا الماء هو ما يسيل من عرق أهل الموقف في الآخرة وبكائهم، وما يجري منهم من دم وقيق يسيل ذلك في واد في جهنم، فتطبخه جهنم فيكون أول ما يغاث به أهل النار" (١٩٩).

"وقالت فرقة: المهل الصديد والدم إذا اختلطا، ومنه قول أبي بكر - رضي الله عنه - في الكفن: إنما هو للمهلة، يريد ما يسيل من الميت في قبره، ويقوى هذا بقوله سبحانه: ﴿وَيُسْقَى مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ﴾" (٢٠٠)(٢٠١).

ولا يقف الوصف القرآني عند التشبيه؛ وإنما يكمل ليرسم صورة الألم والتشويه؛ لعل الناس يتفكرون، فهو "يشوي" أجمل وأرق وأنعم وأكرم بقعة فيهم.

إن أوضح بصمة في الإنسان "وجهه"، رمز كرامته وعزته، ومجمع حواسه: سمعه وبصره ولسانه، وأعصابه، فمهمته شيء الوجوه "لا إرواء ظمأ صاحبها،

ليرتوي وجهه بماء الحياة، بل إن اقترابها من الوجوه يسقط لحم الوجوه، لا يحرقها فحسب، وإنما ينضجها فيسقطها".

".. قال جعفر إذا جاع أهل النار استغاثوا بشجرة الزقوم، فأكلوا منها فاختلست جلود وجوههم فلو أن ماراً مرّ بهم يعرفهم لعرف جلود وجوههم فيها ثم يصب عليهم العطش، فيستغيثون فيغاثون بماء كالمهل، وهو الذي انتهى حره، فإذا أدنوه من أفواههم انشوى من حره لحوم وجوههم التي سقطت عنها الجلود" (٢٠٢).

ويلحظ أن كلمة "وجه" ترد في هذه الآيات الكريمات مرتين، مرة مفردة مضافة إلى الضمير العائد على الله - عز وجل - في موقف المؤمنين الفقراء الذين لا غاية لهم سوى وجهه تعالى، والثانية في موقف العذاب هذا، وبصيغة الجمع والتعريف لتشمل كل الكافرين، بل الظالمين؛ فكأن المعادلة المستفادة من هذا التكرار هي القول بأن من يحفظ الله تعالى ابتغاء وجهه المفرد المتفرد تعظيماً له وتنزيهاً يكفل الله حفظ وجهه وأمانه في الدنيا والآخرة، ومن تغريه الحياة الدنيا، فيستغني بوجهه عن وجهه - تعالى - يكون حقاً على الله أن يسقط وجهه عضواً ومكانة في الآخرة.

إن الانسجام والتماسك في نسيج التصوير القرآني في هذا الموقف جلي - كما هو دائماً - فالمكونات اللغوية على الصعيد الرأسي تتجاذب بقوة مع مكوناته على الصعيد الأفقي، فكلمة "المهل" ما كان لها أن تفعل فعلها لولا ما تحمله من تعدد للدلالات، فليس ثمة لفظة تحمل كل هذه الإيحاءات في هذا الموقف غيرها، وما كان لها أن تؤدي وظيفتها لولا كونها مسبقة بكاف التشبيه، ولولا ارتباطها بما بيناه من ألفاظ سبقتها وتلتها في سياق الآية الكريمة، بل في سياق هذه المجموعة من الآيات موضع الدرس؛ ذلك أن "التطابق بين جدول التوزيع الذي للرصف، وجدول الاختيار، الذي للكلام يقرر الانسجام بين مفردات النص الأدبي باعتبارها علامات استبدالية، أي وحدات لغوية معجمية تستخدم في عملية الإبداع الأدبي" (٢٠٣).

٤ - ﴿يَسْكُ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾:

إن هذه الفاصلة القرآنية جاءت لتلخص حال العذاب الجسمي والنفسي الذي

يلقاه الظالمون في مأواهم الأخير، وجاءت "بئس" عنصر الذم لتكتنز وتختزل كل ما يمكن أن يتصور من بؤس وشقاء، وما لا يمكن أن يتصور من بؤس وشقاء، وسوء وعذاب، في أدنى حاجة من حاجات الأحياء وهو الشراب. والمدح والذم أسلوبان إفصاحيان يلجأ إليهما المتكلم في حال الذم؛ ليجمع كل ما يمكن أن يتصور من سوء في المذموم. و"نعم" تأتي لتجمع كل ما يمكن أن يتصور من خير وحسن في الممدوح. ذاك أن الماء والشراب والرزق كان يأتيهم في الدنيا رغداً، فلم يشكروا تقدمة الله إليهم بأن يؤمنوا به، ويحسنوا لعباده، فاستحقوا أن يبدل لهم بما يليق بفعلهم. "والخصوص بالذم محذوف تقديره: بئس الشراب هو، أي الماء الذي يغاثون به" (٢٠٤).

وإذا كان أدنى حاجات المرء وهو الشراب في أسوأ ما يمكن أن يكون فإن ذلك يعني أن كل مكونات ذاك المكان على شاكلته وأسوأ منه؛ لتضيف إلى معنى البؤس معنى السوء في أقصى صورته، مما هو في علم الله وقد لا يكون في علم العبد. واختلف في "مرتفعاً"، فبعضهم عدها "اسم مكان" ففسرها بـ "ساعات النار منزلاً، ومقيلاً، ومجتمعاً، وموضعاً للارتفاع. كما قال في الآية الأخرى: "إنها ساعات مستقرّاً ومقاماً" (٢٠٥).

و يرفض الطبري "مرتفعاً" بمعنى مكان الاجتماع بعد أن يذكر الوجوه الدلالية فيها فيقول "ولست أعرف الارتفاع بمعنى الاجتماع في كلام العرب، وإنما الارتفاع افتعال من المرفق، وإما من الرفق" (٢٠٦).

"وقال قائلون: إن الشياطين رفقاء أهل النار من الإنس، والمعنى ساعات النار مجتمعاً لأولئك الرفقاء" (٢٠٧).

"وقال عطاء المقرئ، وقال القتيبي: المجلس" (٢٠٨).

وبعضهم عده مصدراً ميمياً بمعنى: "الرفاقة، ومنه الرفقة، قال الزجاج: المتكأ المرفق، وهذا لمشكلة قوله: "وحسنت مرتفعاً"، وإلا فلا ارتفاع لأهل النار ولا اتكاء.

وقال ابن الأنباري: ساءت مطلباً للرفق؛ لأن من طلب رفقاً من جهنم عدمه. وقال ابن عطية قريباً من قول ابن الأنباري. قال: والأظهر عندي أن يكون المرتفق بمعنى الشيء الذي يطلب رفقة باتكاء وغيره" (٢٠٩).

ومرتفقاً " .. تمييز محول عن الفاعل والأصل قبح مرتفقها، فحول التمييز مبالغة وتأكيذاً؛ لأن ذكر الشيء مبهماً ثم مفسراً أوقع في النفس، وأعربه بعضهم مصدراً لمعنى الارتفاق، فعبر عن الأضرار والعذاب بالمرتفق الذي هو المنتفع به، أو نفس الانتفاع عن سبيل المشكلة، لقوله في الجنة "وحسنت مرتفقاً" وإلا فأي ارتفاق في النار؟" (٢١٠).

"فهذه أيضاً من التهكم بهم وتبكيتهن، كما قال تعالى مخاطباً جبابرة الدنيا وأعزتها وأصحاب العظمة فيها ممن عصوا الله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾" (٢١١)(٢١٢).

ويلحظ أن العذاب في جهنم - كما في الآية - يقع على الوجوه والجلود، ويبدأ من أرق طبقة من الجلد، من الوجه. وكذلك يلحظ أن التنعم لأهل الجنة يكون على الجلد وعلى الوجوه، فالوجوه "ناعمة" كما في قوله: "وجوه يومئذ ناعمة"؛ غير أنه في وصف حال أهل الجنة في هذه السورة لا يقف عند الوجوه وإنما يظهر التنعم على الجلد بالثياب من السندس والإستبرق، وزاد عليها الزينة "من أساور من ذهب"، بل قدم هذه الزينة على الثياب، وهي نافلة مناسبة لسياق الآيات وسبب نزولها، كما أسلفنا، وإذا كان قد أنعم المنعم - سبحانه - عليهم بالثياب الرقيقة لبشرة جلودهم، وزاده بالحلي فهذا يفضي إلى أن النعم على الوجوه متضمنة؛ فهي التي تظهر عليها آثار النعمة والرضا، فهو تحصيل حاصل؛ بل ربما لم يذكر الوجوه ههنا؛ لأنها أظهر وأوضح وأعرف من أن يذكرها، والعقل إذا ما تدبر وفكر وحلل أدرك وتصور ما يمكن أن تكون عليه وقد ركبت على هذه الأجساد المنعمة المتزينة، فتكون إشراقاً على إشراق، في حين نكر بحق الظالمين الوجوه، ولم يذكر جلود أجسادهم؛ لأن عذاب

الجلود تحصيل حاصل ما دام قد وقع على أكرمها وأظهرها، وهو العذاب الأشد منهما.

وذهب بعضهم إلى اجتماع معنيين لـ "مرتفقاً" في هذا الموضع، فـ "قال أبو عبد الله الرازي: والمعنى بئس الرفقاء هؤلاء، وبئس موضع الترافق النار" (٢١٣).

ورأى البروسوي أنها تجمع بين معنيين، فقال: "مرتفقاً، أي متكاً ومنزلاً، فعلى المؤمن الاجتناب عن الظلم والمعاصي، والتدارك بالاستغفار والندامة، والاشتغال بالتوحيد والأذكار، وإلا فالسفر بعيد، وحر النار شديد، وماؤها مهل وصديد، وقيدها الحديد" (٢١٤).

وأضيف إليها: بئس الارتفاق فيها، وهي كناية عن الارتياح، إذ لا يرتفق المرء مرفقه إلا عندما يكون في حال استرخاء ودعة. إن البنية الصرفية وسياق الآية وما يقابلها من صورة المؤمن حيث ورد الاتكاء، وختمت بـ "حسنرت مرتفقاً" ترشح أن المراد بـ "مرتفقاً" كل ما تحتمله هذه البنية الصرفية من إشارة إلى المكان، والرفقة، والارتفاق، والرفق، وكلها حقيقة تصف حال أهل النار، بل إن في هذا الاستعمال اختزالاً لكل تلك المعاني واختزانها في لفظة مشعة تفعل فعلها في استثارة الذهن، وتدفعه إلى التمحيص والتأمل والاعتبار.

وبالمقابل تفعل "حسنرت مرتفقاً" الفعل نفسه في الاتجاه المعاكس؛ فتختزل وتختزن كل معاني الاستحسان لدلالات "مرتفقاً".

غير أن أهلها لا يتكئون على مرافقهم وجوانبهم كلها؛ لئلا تتعب من طول الاتكاء عليها؛ لأن الراحة هناك دائمة، فقد ذكر حالهم من الاتكاء على أرائك، ركايا لطيفة من فراش وثير مريح توضع تحت مرافقهم لتحول بينها وبين يبس الأرض، وهو زيادة في الإراحة والإنعام من الله - عز وجل - على أهل الجنة.

"وإنما قال: "متكئين" لأن الاتكاء يفيد أنهم منعمون في الأمن والراحة، فإن الإنسان لا يتكئ إلا في حال الأمن والسلامة" (٢١٥).

وحقيقة الأمر أن الاتكاء حتى على المرافق غير حاصل لأهل النار ولو فكروا

أن يفعلوا لكان أسوأ ما يكون الاتكاء والارتفاق فلا حائل بين مرافقهم وصعيد جهنم، وإذا كان أحدنا في الدنيا لا يقوى على الارتفاق على الأرض، فكيف له أن يرتفق على أرض جهنم المستعرة؟

"وأخرج عبد بن حميد وابن الأنباري في الوقف والابتداء عن الحسن - رضي الله عنه - قال: لم نكن ندري ما الأرائك حتى لقينا رجلاً من أهل اليمن فأخبرنا أن الأريكة عندهم الحجلة إذا كان منها سرير" (٢١٦).

الانزياحات الرأسية والأفقية في الآية (٣٠)

١ - "﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾":

يقول الطبرسي ملتفتاً إلى العلاقة بين المشهد السابق وهذا المشهد: "لما تقدم الوعيد عقبه سبحانه بذكر الوعد" (٢١٧).

إن استعمال الاسم الموصول "الذين" صلته الفعلان "آمنوا" و"عملوا" في الزمن الماضي، يدخل ضمن هذه الجماعة كل من كانت صفته الإيمان قلباً وعملاً ممن استقرت لديهم حقيقة الإيمان وثبتوا عليها وترسخت بهم، ويجعل الحكم هو تحقق الإيمان والعمل بغض نظر عن الصفات الأخرى فيهم، فلا ينظر منهم إلا إلى هاتين الصفتين بماهما المفتاح الأساس لباب كل خير، والسد المنيع لباب كل شر. كما يثير عطف "عملوا" على "آمنوا" إلى أن الإيمان بالقلب لا يكفي، فلا بد أن يقرن بالعمل، فلا يلبس إيمانه بظلم في عمله.

فالشار إليهم "جمعوا بين عمل القلب، وعمل الأركان، والصالحات جمع صالحة، وهي في الأصل صفة، ثم غلب استعمالها فيما حسنه الشرع من الأعمال، فلم تحتج إلى موصوف، ومثلها الحسنة فيما يتقرب به إلى الله تعالى" (٢١٨).

٢ - "﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾":

واختلف في الدلالة هذه الآية على الأجر للمحسن؛ أهو استيجاب لعمله في الطاعات، فهو يستحقه لأدائه لها، أم استيجاب وعد إلهي بذلك؟

ونجد أبداع الإشارات وأدقها في ما فصله الفخر الرازي إذ يقول: "(إننا لا نضيع أجر من أحسن عملاً) ظاهره يقتضي أنه يستوجب المؤمن بحسن عمله على الله أجراً، وعند أصحابنا ذلك الاستيجاب حصل بحكم الوعد، وعند المعتزلة لذات الفعل وهو باطل؛ لأن نعم الله كثيرة وهي موجبة للشكر والعبودية، فلا يصير الشكر والعبودية موجبين لثواب آخر؛ لأن أداء الواجب لا يوجب شيئاً لآخر" (٢١٩).

ولا يخفى ما في استعمال لفظة "أجر" ورديفاتها "بيع" و " يقرض " و "يشري" و "اشترى" و "تجارة" في القرآن الكريم من انزياح عن المؤلف في لغة العرب الجاهلية. فالأصل الوضعي والتداولي لديهم دلالة هذه الألفاظ المادية، فهي مصطلحات تنتمي إلى عالم المال والاقتصاد لديهم، وهي دنيوية بحت، غير أن الاستعمال القرآني أزاحها عن هذا المفهوم واستعارها للدلالة على مفاهيم دينية روحانية.

وذلك مراد لذاته عن قصد وعمد، إذ إن قریشاً بدءاً أهم ما يهتمها الربح والتجارة، والإنسان عموماً في سعيه في الدنيا وكدحه إنما يسعى إلى تحقيق الربح واجتناء المال الذي بدوره يرفهه ويسعده ويصون كرامته.

ولما كان حب التملك غريزة في الناس، وكذلك حصد نتاج سعيه - قَرَّبَ رب العزة إليهم العمل للآخرة عن أنه استثمار يوافق فطرتهم، وأما العمل فهو الإيمان والالتزام بالتكاليف الشرعية، واجتناب النواهي، وكلما زادت النوافل زاد العائد "الأجر"؛ وإذا كان الدرهم والدينار مادة الأجرة في الدنيا، فإن "الحسنة" هي مادة الأجر في الآخرة، وإذا كان حصاد الدرهم في التجارة المادية دنيوياً، فإن حصاد السعي والإحسان وتجارة العبد مع ربه مدخرة في الآخرة، وإذا كانت تجارة الدنيا قد تصيب وقد تخيب؛ فتنجح مرة، وتخسر أخرى، فإن التجارة مع الله في الآخرة "لن تبور"؛ لأن ربحها مضمون مؤمن عليه لدى مُسَيِّرِ الأقدار، سيد الكون ومالك خزائنه الذي "لا يضل ولا ينسى".

وإذا كان الهدف من حصد المال في الدنيا وربح تجارتها الرخاء والرفاهية في المأكل والمشرب والملبس والمأوى وزينة الدنيا، فإنه في الآخرة أشمل وأجمل وأمتع وأفضل وأكمل وأدوم، فالمأوى جنة عرضها السماوات والأرض، لا يشيخ فيها ولا يهرم ولا يمل ولا يسأم، ولا يمرض ولا يحزن ولا يموت ولا يزعج "لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً" (٢٢٠)، وأما الطعام والشراب والرفاهية ففيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر". فليس ثمة ما ينغص تلك الطيبات أو يقطعها.

إن استعمال هذه الألفاظ في القرآن الكريم للدلالة على العقد بين العبد وربّه، عقد العمل والجزاء - ظاهرة مستمرة ممتدة فيه، متكاملة وهي تثير هذه العلاقات المتوازية بين خط سعي الإنسان في الدنيا، وخط سعيه في الآخرة، مع فارق هو أن سعي الدنيا يزول ويحول، وسعي الآخرة لا يزول ولا يحول، دائماً أبدي.

إن فكرة "النفع" هي حقيقة فطرية لدى الإنسان، والقرآن الكريم يعزز هذه الفطرة غير أنه يوجهها ويخرجها عن إطارها المادي البحت؛ ليربط المادة بالروح، والدنيا بالآخرة، والعمل بالأجر.

"إن استقراء أساليب التعبير عن الحقائق الكبرى في الدين وجوهره التي وردت في القرآن الكريم يكشف عن أن التجارة، وكل ما يتعلق بعملياتها كانت الوسيلة الأولى لتصوير الموقف في العملية الإيمانية أو لتبسيطها، بقصد تقريبها إلى الأذهان، أو لتصوير سلوك المؤمن، وكيف ينبغي أن يتم وفق القانون الإلهي" (٢٢١).

ولقد غلب استعمال ألفاظ التجارة في القرآن الكريم على النفع الأخروي حتى غلب على الدلالة الأصل، حتى لكأنه هو الأصل، وذلك مراد لذاته ليرسخ معنى جديداً للتجارة والأجر، والثواب، والقرض والشراء، والبيع؛ والحساب، والربح والخسارة،... إلخ، فتكون الروحانية أساس هذه الحياة ومنطلقها حتى في السعي الدنيوي ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تَجَرَّةٍ تُنْجِيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَىٰ مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَمَسْكِنٌ طَيِّبَةٌ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴿١٢﴾﴾" (٢٢٢)؛ لأنها التجارة الحقيقية والوحيدة مضمونة الربح، والإنسان بعد سعيه في الدنيا إما أن يكون رابحاً بل فائزاً بـ "الجنة"، وإما أن يكون خاسراً "الجنة"، بل أسوأ فالخسارة يتبعها عذابٌ أليمٌ دائماً، خسارة لا ربح بعدها.

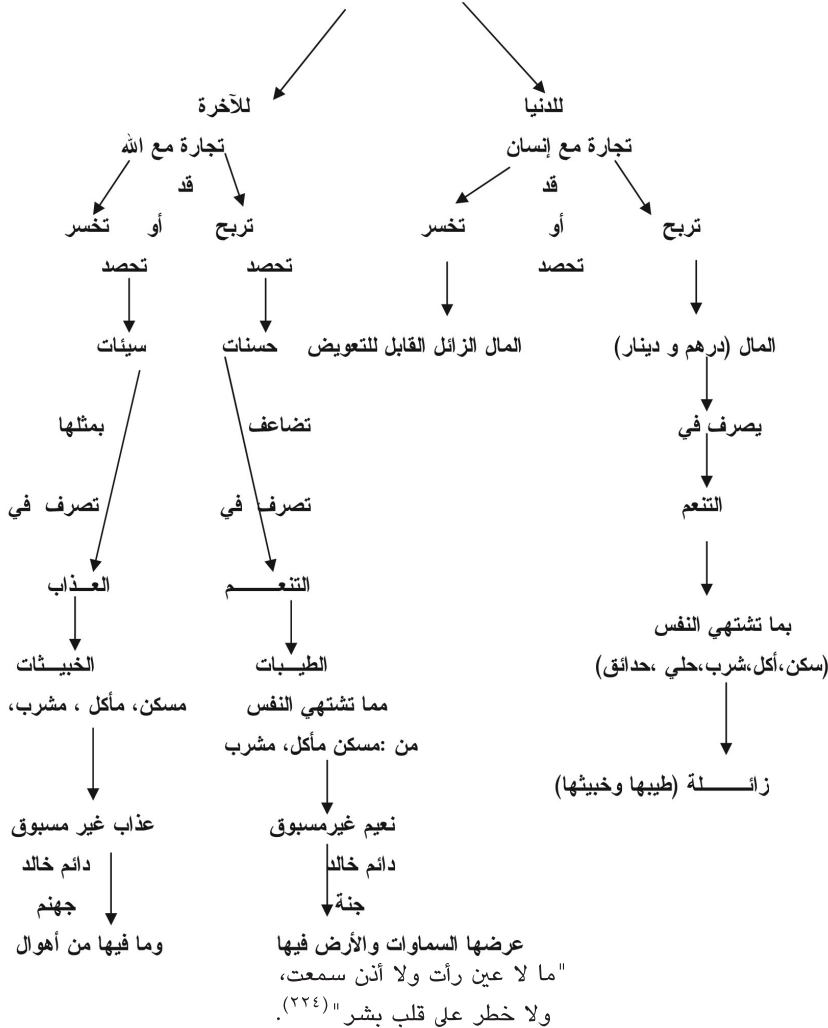
ويمكن تمثيل هذه العلاقات بالمخطط التالي:

الإنسان

يعمل

"يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدًّا فَمَلَقِيهِ" (٢٢٣)

في الدنيا "



٣ - الانزياح التركيبي للآيتين "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا..... أُولَئِكَ لَهُم....":

اختلف في إعراب هذه الآية الكريمة فرأى بعضهم: "أَنْ (أُولَئِكَ) خبر إن، و(إنّا لا نضيع) و(أُولَئِكَ) خبران معاً، ولك أن تجعل أُولَئِكَ كلاماً مستأنفاً بياناً للأجر المبهم" (٢٢٥).

ويوضح أبو حيان هذه الأوجه فيقول: "ويحتمل أن يكون الخبر قوله: "إنّا لا نضيع أجر"، والعائد محذوف، تقديره من أحسن عملاً منهم، أو هو قوله: "من أحسن عملاً" على مذهب الأخفش فيقول: في ربطه الجملة بالاسم إذا كان هو المبتدأ في المعنى؛ لأن "من أحسن عملاً" هم "الذين آمنوا وعملوا الصالحات"، فكأنه قال: إنّا لا نضيع أجرهم، ويحتمل أن تكون الجملتان خبرين لـ "إن"، على مذهب من يقتضي المبتدأ خبرين فصاعداً من غير شرط أن يكونا أو يكن في معنى خبر واحد، وإذا كان خبر "إن"، قوله: "إنّا لا نضيع" كان قوله: "أُولَئِكَ" استئناف إخبار موضح لما انبهم في قوله "إنّا لا نضيع" من مبهم الجزاء" (٢٢٦). ويحصر الزجاج هذه الإعرابات في "ثلاثة أوجه"، فأحدها أن يكون على إضمار "إنّا لا نضيع أجر من أحسن عملاً منهم"، ولم يحتج إلى ذكر "منهم"؛ لأن الله تعالى قد أعلمنا أنه يحبط عمل غير المؤمنين. قال - عز وجل -: "وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرًا عظيمًا" (٢٢٧). ويجوز أن يكون خبر إن: "أُولَئِكَ لَهُم جَنَاتٌ عَدْنٌ" ويكون قوله "إنّا لا نضيع أجر من أحسن عملاً" قد وُصل به بين الاسم وخبره؛ لأن فيه ذكر ما في الأول؛ لأن من أحسن عملاً بمنزلة الذين آمنوا. ووجه ثالث، أن يكون الخبر، "﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾" في معنى: إنّا لا نضيع أجرهم، لأنه ذكر "من" كذكر "الذي"، وذكر حسن العمل كذكر الإيمان. فيكون كقولك "إن الذين يعملون الصالحات إن الله لا يضيع أجر من آمن، فهو كقولك إن الله لا يضيع أجرهم" (٢٢٨).

وأحسب أن ثمة قيمة دلالية إضافة إلى ما ذكره الزجاج لحذف القيد المخصص لهم "منهم" وهو أنه يريد أن يجعل الحكم عاماً يشمل كل من أحسن عملاً "منهم"

ومن غيرهم". فكل من اتصف بأنه "أحسن عملاً" بصفة الماضي، للدلالة على أن المكسب الدنيوي واقع في حكم وهو "إنا لا نضيع أجر.." وبقراءة الأوجه السابقة وتمحيصها يمكن صياغتها رياضياً بما يأتي:

١ - إن الذين آمنوا [إنا لا نضيع أجر من أحسن.] أولئك لهم جنات....

[اسم إن] + خبرها (تقدير عائد منهم) + كلام جديد [+خ-م+٢].

خ-١

٢ - إن الذين آمنوا - إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً - أولئك، لهم جنات.

[اسم إن] - معترضة لا محل لها من الإعراب + خ- ، (+م).

٣ - إن الذين آمنوا [إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً] [أولئك]

[اسم إن] + خ- ١ + خ- ٢

إن المقارنة بين هذه الأوجه يرشح أن يكون الوجه الأول أقربها إلى الصواب، اعتماداً على المعنى، فالآية تنتهي عند "عملاً"، وهي التي تنتهي موصلة فكرة مترابطة متماسكة، وهي أن الذين (آمنوا لا يُضاع أجرهم). مرهصاً إلى ما نعهه الجملة النواة في ضوء المعنى وهو ما التفت إليه الطبري بقوله: "يقول الله تعالى ذكره: إنا لا نضيع ثواب من أحسن عملاً، فأطاع الله واتبع أمره ونهيه بل نجازيه بطاعته وعمله الحسن جنات عدن تجري من تحتها الأنهار. فإن قال قائل: وأين خبر" إنَّ الأولى قيل: جائز أن يكون خبرها قوله: إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً، فيكون معنى الكلام: إنا لا نضيع أجر من عمل صالحاً، فترك الكلام الأول واعتمد على الثاني بنية التكرير كما قيل: "يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه" بمعنى عن قتال فيه على التكرير" (٢٢٩).

أما الوجهان الأخيران فبعيدان جداً، فیهما من التأويل والتمحك ما هو ظاهر بين ذلك؛ لأن أولهما عدت فيها إنا لا نضيع معترضة ولو حذفناها لأصبحت الجملة إن الذين آمنوا أولئك لهم جنات. وواقع الأمر أنها لا تسد من حيث المعنى عن "إنا لا نضيع"، والحقيقة أن "أولئك" وما بعدها آية جاءت تفصل الحكم بعد إيجازه. يقول

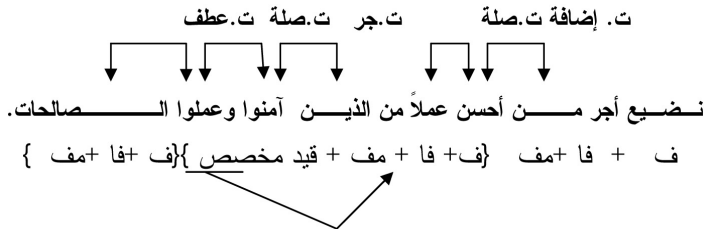
الفخر الرازي: "واعلم أنه تعالى لما أثبت الأجر المبهم أردفه بالتفصيل من وجوه (أولها) صفة وكأنهم، وهو قوله: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾" (٢٣٠).

- أما الوجه الأخير فأبعدها عن الوصف حيث عد "إنا لا نضيع" و "أولئك" خبرين للذين، وفي عد أولئك خبراً ثانياً إقحام لهذه اللفظة من الآية اللاحقة على جملة اكتملت دلالتها، وانتزاع لها من الجملة اللاحقة التي إن دققنا النظر وجدناها بنية أساسية فيها.

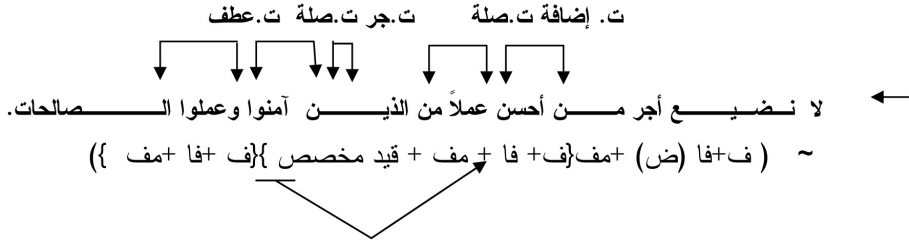
و"قد يتجاذب المعنى والإعراب الشيء الواحد بأن يوجد في الكلام، أن المعنى يدعو إلى أمر، والإعراب يمنع منه، والمتمسك به صحة المعنى، ويؤول لصحة المعنى الإعراب" (٢٣١).

و"قد يقع في كلامهم: هذا تفسير معنئ، وهذا تفسير إعراب، والفرق بينهما: أن تفسير الإعراب لابد فيه من ملاحظة الصناعة النحوية، وتفسير المعنى لا تضره مخالفة ذلك" (٢٣٢).

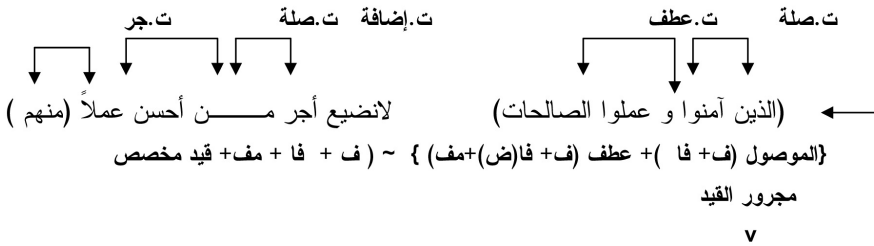
وعليه فإنني أرجح أن الجملة نحوياً ودلالياً تبدأ بـ "إن الذين" وتنتهي عند الفاصلة "أحسن عملاً". وإن كنت لا أرى أنها جملة اسمية، وإنما هي جملة فعلية حصلت فيها إزاحات أفقية من أجل غرض في المعنى، مما جعلها معقدة نسبياً. ولنعرف حقيقة هذه الجملة لا بد أن نبحت عن أبسط شكل منها هدفه الإخبار المحاييد، ذلك أن "العبرة بصدر الأصل" (٢٣٣)، فالجملة التوليدية النواة من هذه الجملة، والتي تمثل أدنى حد من الكلمات التي تعطي معنى يحسن السكوت عليه، وهدفها الإخبار المحاييد (٢٣٤) هي:



إنها الجملة المستقرة في ذهن من لا يؤمن بالله، وحقيقة الأمر هي عكس هذا المعتقد فأدخلت "لا" عنصر زيادة لتنفيه.

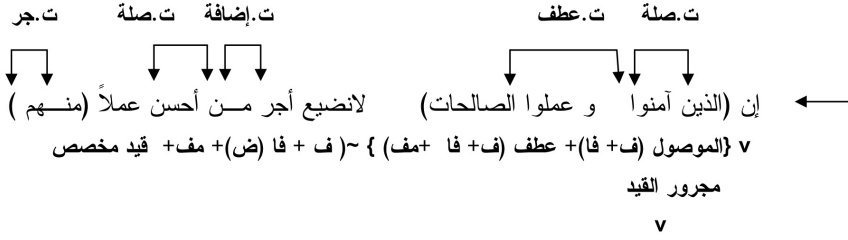


ولما أراد توجيه الأنظار إلى المتصفين بالإيمان قلباً، المؤدين لحقه سلوكاً، والتنويه بهم و تكريمهم، قدمهم ليكونوا محور الكلام وموضع عنايته حتى لكانهم مبتدأ بهم الكلام^(٢٣٥). فـ "هو من التقديم والتأخير؛ كأنه قال: إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً منهم"^(٢٣٦).

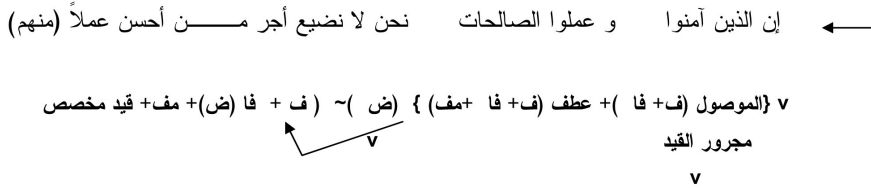


ولما كان المجرور مقدماً، ودل السياق على الارتباط بين "الذين آمنوا" و "من أحسن عملاً" كما وضع الزجاج، استغنى التركيب عن العائد (منهم)، كما أريد أن تكون هذه قاعدة عامة لا تخصهم وحدهم وإنما تعم من سار على نهجهم. ثم أراد توكيد موضع عنايته، وترسيخ هذا المعتقد النقيض لما في أذهان غير المؤمنين فأدخل "إن" المؤكدة.

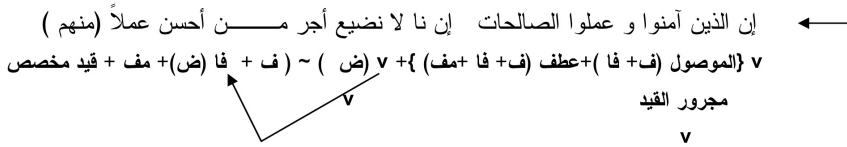
يقول القرطبي: "وإذا قيل لم قدم المفعول على الفعل، قيل له: قدم اهتماماً، وشأن العرب تقديم الأهم"^(٢٣٧).



وكما اعتنى بالذين آمنوا، أراد العناية بفاعل "لا نضيع" فلم يكتف به مستتراً، بل أدخل عنصر الزيادة "نحن" وهو ضمير منفصل مؤكد للمستتر متقدماً عليه، وجاء بصيغة الجمع تنوياً وتنزيهاً وتعظيماً للفاعل المتكلم - عز وجل - الذي يقطع عهداً ووعداً غير منقوض، لا يملك أحد أن يغيره أو يحول دون حصوله.



ثم أراد تأكيد التعظيم لذاته السنية المهيمنة والحكم الكامن في العهد؛ فأدخل "إن" لتؤكد ضمير الفاعل المقدم.



وجاء الاسم الموصول "من" دون "الذي" مثلاً؛ لأنها تشمل المفرد والجمع، والذكر والأنثى، فالحكم بالإثابة وعدم تضييع الأجر يشمل من أحسن عملاً من ذكرٍ أو أنثى، مفرداً، وجمعاً، كلاً وبعضاً، في كل زمان ومكان، في كل كبير وصغير، فاستعمل هذه الصيغة خاصة تفيد العموم والشمول والتكريم.

الانزياحات الرأسية والأفقية في الآية (٣١)

١ - ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهِمُ...﴾:

إذا سلمنا أن هذه الآية الكريمة تمثل وحدة تركيبية مستقلة عن الآية السابقة، فإن إعرابها بحسب النحو البصري يكون:

أولئك لهم جنات عدن

م ١ + [خ ٢ + م ٢]

مقدم

خ — (م ١)

وإذا كان الأصل في الخبر أن يكون محط الفائدة، و المبتدأ هو الذي يصلح لأن يبنى في نحو اللغة عليه بحسب سيبويه^(٢٣٨)، وإذا كانت الألفاظ تقتضي في ترتيبها آثار المعاني في النفس^(٢٣٩)، فإن الجملة النواة التي تمثل أدنى حد من الكلمات التي تعطي معنى يحسن السكوت عليه في هذا السياق تكون:

"جنات عدن لهم"

م + خ — (شبه الجملة)

هذه الجملة المفيدة هي الصك الذي يخول الذين آمنوا امتلاك جنات عدن، على أساس الوعد.

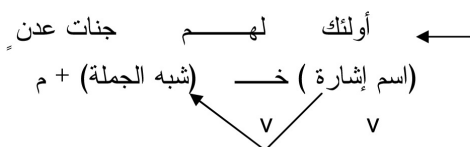
ولما أراد رب العزة والجلالة تخصيصهم وتكريمهم وتمليكهم المطلق لتلك الجنات الباقية قدم حكم الملكية في القيد المخصص "لهم"، إنه تقديم يتضمن التنويه بمكانتهم إضافة إلى تمليكهم.

← لهم جنات عدن

خ + م

V

ثم أراد لهم مزيداً من تكريم، فأضاف بنية صرفية جديدة تشير إليهم بصيغة الغياب تكريماً وتنوياً بعلو منزلتهم ورفعة مكانتهم مقارنة بمن يقابلهم من أهل النار، فلم يكتف بالضمير المتصل "هم" فقدم المظهر عن المضمر، وأكد لاحقاً بسابق مخالفة للمألوف الشائع في اللغة.



إن مناط الاهتمام والعناية في هذه الآية الكريمة هو الخبر "لهم" وبعض الخبر (المجرور)، فالعناية تتجه إلى الضمائر العائدة على الذين آمنوا، فـ "أولئك هم المنعوتون بالنعت الحليل" (٢٤٠).

"والتتبع لأساليب الكلام الرصين يدرك أنماط الصياغة الأسلوبية، والخصائص التركيبية التي تشكل بها النص، فهناك تغييرات تطرأ على نظام الجملة وعناصرها المرتبة في نظامها المعهود، فيقدم ما حقه التأخير، أو يؤخر ماحقه التقديم، وهذا الأسلوب من الأساليب المهمة في التركيب العربي، وعنده وقف البلاغيون يستهلون إحياءاته وأهدافه" (٢٤١).

إنها جملة منزاخة تركيباً بالترتيب، والزيادة وهي جملة اسمية ترسخ معنى الثبات والاستقرار للحكم، ثم أعقبت هذه الجملة الاسمية بجمل فعلية ترسم حركة أهل الجنة المقيمين في عدنها أبداً، وهي أفعال مشرقة تعكس حال الرفاهية والنعمة التي يتقلبون فيها.

فإذا كانت الجنة ثابتة لهم مكاناً فإنها تعج بالحياة كما يتمنى كل إنسان.

فجاءت الجمل على النحو الآتي:

- ﴿جَنَّتٌ عَدْنٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾
 - ﴿يُحَلِّتُونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ﴾
 - ﴿وَلْيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾
 وحالهم: ﴿مُتَكَبِّرِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ﴾.

وجريان الأنهار من "تحتهم" دون "فيها" تشير إلى أنهم يشرفون على الأنهار، كما تدل على أنها مياه نبع لاجمع، لا تتدفق فحسب بل تجري رقاقة رائعة سريعة بغير صخب.

ومادام المكان جنات، وما دامت الأنهار تجري فإن كل مكونات الحياة المثالية والرفاهية متوافرة من طعام، وفواكه، وظل وارتواء؛ لذا سكت هنا عن الشرب والطعام فهما تحصيل حاصل، كذلك دلت عليه آيات أخرى في القرآن الكريم صرحت به.

و"العدن في اللغة: الإقامة فيجوز أن يكون المعنى أولئك لهم جنات إقامة كما يقال هذه دار إقامة، ويجوز أن يكون العدن اسماً لموضع معين من الجنة وهو وسطها وأشرف مكان ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ﴾ الأربعة من الخمر، واللبن، والعسل، والماء العذب؛ وذلك لأن أفضل البساتين في الدنيا البساتين التي تجري فيها الأنهار" (٢٤٢).

واهتم بالحلي خاصة، بل قدمه على اللباس؛ على الرغم من أنه نافلة من الفضل ذلك أنه أراد أن يشير إلى أنه قبل أن يخصصهم باللباس الفاخر يحليهم بالحلي وهو مناسب متسق مع سبب نزول الآيات: رجال فقراء المسلمين مقابل حال أغنياء الكافرين. "يحتمل أن يكون اللبس إشارة الى ما استوجبوه بعملهم وأن يكون الحلي إشارة الى ما تفضل الله عليهم ابتداء من زوائد الكرم" (٢٤٣).

"عن سعد عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: لو أن ما يقُلُّ الظُّفْرُ مما في الجنة بدا لأهل الأرض لتزخرفت ما بين خوافق السماوات والأرض، ولو أن رجلاً من أهل الجنة أطلع يده فبدا سواره يطمس ضوءه ضوء الشمس كما تطمس الشمس النجوم، أو ضوء النجوم" (٢٤٤).

ويلتفت بعض المفسرين إلى القيمة الدلالية لـ "يحلون" بصيغة المبني للمجهول في حين أن "يلبسون" مبنية للمعلوم، وإلى دلالة اللون الأخضر، قال الزمخشري: "من الأولى للابتداء، والثانية للتبيين. وتنكير أساور لإبهام أمرها من

الحسن، وجمع بين السندس وما رقَّ من الديباج وبين الإستبرق وهو الغليظ منه جمعاً بين النوعين، وخص الاتكاء؛ لأنه هيئة المنعمين والملوك على أسرتهـم" (٢٤٥).

"وقدّمت التحلية على اللباس؛ لأنّ الأحلى في النفس أعظم، وإلى القلب أحب، وفي القيمة أغلى، وفي العين أحلى. وبناء فعله للمفعول الذي لم يسم فاعله إشعاراً بأنهم يكرمون بذلك ولا يتعاطون ذلك بأنفسهم، كما قال الشاعر: (على الطويل)

غَرَائِرُ فِي كَنٍّْ وَصَوْنٍ وَنِعْمَةٍ تَحَلَّيْنِ يَاقُوتاً وَشَذْراً مُفَقَّراً
وأُسند اللباس إليهم؛ لأنّ الإنسان يتعاطى ذلك بنفسه خصوصاً لو كان بادي العورة. ووصف الثياب بالخضرة لأنها أحسن الألوان، والنفس تنبسط لها أكثر من غيرها. وقد روي في ذلك أثر أنها تزيد في ضوء البصر وقال بعض الأدباء:

أربعة مذهبة لكل هم وحزن؛ "الماء والخضرة والبستان والوجه الحسن" (٢٤٦). "﴿يُحَلَّوْنَ فِيهَا﴾ أي في تلك الجنات، من حليت المرأة إذ لبست الحلي، وهي ما تتحلّى به من ذهب وفضة وغير ذلك من الجواهر ﴿مِنْ أَسَاوِرَ﴾ جمع أسورة، وهي جمع السّوار ﴿مِنْ ذَهَبٍ﴾ مِنْ بيانية، صفة لأساور، وتنكيرها: يحلى كل واحد منهم ثلاثة أساور، واحد من ذهب، وواحد من فضة، وواحد من لؤلؤ وياقوت، فهم يسورون بالأجناس الثلاثة على المعاقبة، أو على الجمع، كما تفعله نساء الدنيا، ويجمعن بين أنواع الحلي ﴿وَيَلْبَسُونَ ثِيَاباً خُضْراً﴾؛ لأنّ الخضرة أحسن الألوان، وأكثرها طراوة، وأحبها الى الله تعالى ﴿مِّنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ﴾ ما رقَّ من الديباج وما غلظ منه، والديباج الثوب الذي سداه ولحمته حرير، اعلم أنّ لباس أهل الدنيا، إما لباس التحلي، وإما لباس الستر، فأما لباس التحلي فقال الله تعالى في صفته (يحلون) الآية، وأما لباس الستر فقال تعالى في صفته (و يلبسون) الآية، فإن قيل: ما السبب في أنّ الله تعالى قال في الحلي يُحلون على فعل ما لم يسم فاعله، وقال في السندس والإستبرق: ويلبسون بإسناد اللبس إليهم؟ قلنا فيه إيدان بكرامتهم وبيان أنّ غيرهم يفعل بهم ذلك ويزينهم به، بخلاف اللبس فإنه يتعاطاه بنفسه شريفاً وحقيراً، يقول الفقير: لا شك أنّ لباس الستر يلبسه المرء بنفسه، ولو كان سلطاناً فلذا

أسند اليه، وأما لباس الزينة فغيره يزينه به عنه، كما يشاهد في السلاطين والعرائس؛ ولذا أسند إلى غيره على سبيل التعظيم والكرامة. (الأرائك) جمع أريكة، وهي السرير في الحجال، ولا يسمى السرير وحده أريكة، والحجال جمع حَجَلَة وهي بيت يزين بالثياب للعروس، وخص الاتكاء؛ لأنه هيئة المتنعمين والملوك على أسرتهم، قال ابن عطاء: متكئين على أرائك الأنس في رياض القدس، وميادين الرحمة، فهم على بساتين الوصلة " (٢٤٧).

ويزيد القرطبي دلالة خضرة الثياب إيضاحاً فيقول: "وخص الأخضر بالذكر لأنه الموافق للبصر؛ لأن البياض يبدد النظر ويؤلم، والسواد يذم، والخضرة بين البياض والسواد، وذلك يجمع الشعاع. والله أعلم" (٢٤٨).

وتأتي الدراسات النفسية العلمية الحديثة لتؤكد ما ذهب إليه المفسرون العرب القدماء فتشير إلى أن ثمة علاقة وثيقة بين الألوان والتأثير النفسي، فاللون الأخضر مريح للنفس، ويؤثر في مزاج الشخص وفي سلوكياته، وهو مبعث للبهجة وحب الحياة، ومن هنا استبدلت بتياب المرضى البيضاء اللون الأخضر لما لذلك من أثر في نفسية المرضى (٢٤٩).

٢ - ﴿وَحَسَنَتْ مُرْتَفَقًا﴾:

"المراد أن يكون هذا في مقابلة ما تقدم ذكره من قوله "وساءت مرتفقاً" (٢٥٠).

ويلحظ أن جملة: ببئس الشراب في حال أهل جهنم يقابلها نعم الثواب بحق المؤمنين، فلم يقل: "نعم الشراب" لأن الشراب حاصل ما دام المقام جنات عدن، وما دامت أنهارها تجري بما هو منوع من الأشربة، فهم لا ينعمون بأفضل الأشربة وألذها كما نكر في مواطن أخرى في القرآن الكريم، بل إن الله يعطيهم أكثر من ذلك وهو "الثواب" الذي يجمع كل ما استحقوه من نعمة بما آمنوا، وكل ما ضاعفه الله لهم، وكل ما زاده وأفضل به عليهم. في حين أن أهل جهنم لا ينالون أبسط ما يمكن أن يخفف عنهم العذاب وهو الشراب، ولو كان شراب الدنيا من ماء، بل هو شراب حميم وغساق. لذا كان "بئس الشراب" وكما لخصت ساءت مرتفقاً كل ما هو

مستكره من سوء: من صحبة ومكان، شراب وعذاب. فإن حسنت مرتفعاً جاءت لتلخص كل ما يمكن أن يتصور من حسن تستحبه النفس من مكان وصحبة وشراب وحياة وثياب.

ويلحظ أن حياة أهل النار ملونة بالسواد والدكنة فحسب؛ في حين أن صورة أهل الجنة مفعمة بالألوان والحركة، حركة الحياة، المتمثلة بالذهب والفضة، وما فيها من إشراق وبريق، والثياب الخضر والأرائك التي تعني الأسرة المجللة المكلفة بالاستائر، وهي صورة عكس حال التقشف والشظف التي كان يعيشها فقراء المؤمنين في الدنيا.

ولعل هذا ما جعل صاحب بحر العلوم - فيما أوردناه آنفاً - يفسر "ناراً" بقوله: "عظيمة عجيبة"؛ فهو مما يوحي به التنكير.

٣ - لماذا نسب الصبر للنفس، والغفلة عن الذكر للقلب؟

على الرغم من أن "النفس" و"الروح" و"القلب" والفؤاد " و"اللب" ألفاظ مترادف في دلالاتها^(٢٥١)، وتفسر إحداها بأختها في المعاجم، كما أنها تتبادل وتترادف في اللغات السامية عموماً، فالنفس في العربية قد تعني الروح، وقد تعني الإنسان كاملاً روحاً وجسداً، وnafst في الصفاوية جسد (الميت)، أو قبر، وفي الكنعانية nps بالباء والشين بمعنى نفس، أو قبر أو إنسان، وفي العبرية nefes وفي السريانية nafsa بمعنى نفس أو روح أو حياة، وفي الأثيوبية nafsa بمعنى النَّفْس، أو الروح، واللب هي اللفظة الدالة على القلب في اللغات السامية، وهي في الثمودية والعربية الجنوبية والكنعانية والبنونية والأوجاريتية lb وفي العبرية leb وlebab وفي الآرامية libba وفي الأكادية lababu، وفي الأثيوبية lababa بمعنى اللب والفهم والذكاء^(٢٥٢)، والقلب من الجذر "قلب" لفظة عربية شمالية خالصة، وعلى أي حال فإن ثمة خصوصية دلالية لكل لفظة من الألفاظ المرادفة لـ "القلب" و"النفس"، وهي تحتاج إلى بحث منفرد معمق، يتناولها في ضوء الاستعمال والسياق، غير أنه تجدر الإشارة إلى دلالة "النفس" و"القلب" في سياق الآيات موضع الدرس.

فالنفس - والله أعلم - أوسع دلالة من القلب، وهي تشمل الأنا العليا، أي منظومة القيم العليا، وهي التي سماها - عز وجل - بالنفس اللوامة، والأنا السفلى موطن الغرائز والرغبات وهي غالباً حاجات جسدية، وهي الأمانة بالسوء.

وهذا يفسر ما دلت عليه كلمة نفس في بعض اللغات السامية إضافة إلى معنى الحياة والروح على الجثة والقبر والإنسان (روحاً وجسداً)، ذاك أن النفس تجمع بين الروحانيات والرغبات، فإذا غلبت الروح الرغبة وهذبتها ووجهتها كانت لوامة، وهي المطمئنة التي ترجع إلى ربها راضية مرضية، وأما إذا غلبت الغرائز وسيطرت على الأنا العليا وقمعتها تحكمت الرغبات، وطمست الروحانيات، وصارت النفس خبيثة، فغفل القلب وظل متقلبا في هواه.

ولما كانت النفس يتجاذبها أبداً الضدان في صراع دائم كان تغليب الخير على الرغبة وانتصاره عليها أمراً يقتضي الصبر، فكان الأنسب لـ "لنفسك".

أما اختيار القلب في موطن الحديث عن الغفلة عن الذكر، فذاك أن الذكر مقرون بالذاكرة، والقلب موطن العاطفة وهو متقلب، بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء؛ كما أن من شأنه تقلب الأمور وتمحيصها من جوانبها الظاهرة والباطنة، والواضحة والخفية، "وقد يعبر بالقلب عن العقل، قال الفراء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾^(٢٥٣)؛ أي عقل، قال الفراء: وجائز في العربية أن تقول: مالك قلب، وما قلبك معك، تقول: ما عقلك معك، وأين ذهب قلبك؟ أي أين ذهب عقلك؟ وقال غيره: لمن كان له قلب أي تفهّم وتدبّر" ^(٢٥٤). وقد أدرك اللغويون العرب علاقة اشتغال القلب على العقل، فـ "لب الرجل: ما جعل في قلبه من العقل" ^(٢٥٥)؛ لذا كان لابد من الذكر الدائم لله تعالى؛ ليبقى ثابتاً على الإيمان بدوام الذكر، والذكر اللساني لا شك مقرون بالذكر القلبي، وقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة أن للقلب - العضو الذي يضخ الدم في جسد الإنسان - ذاكرة، وأن الذين زرعت لهم قلوب آخرين ظهرت عندهم ميول وأفكار وعواطف لم تكن عندهم سابقاً، وتبين أنها صفات كان يتسم بها أصحابها الأصليون،^(٢٥٦) ولا يخفى ما في كلمة

"الذكر" من ارتباط وثيق معجمياً واشتقاقياً ودالياً بالذاكرة؛ لأنه حصيلتها؛ فقد اكتشف أن القلب يحتوي أكثر من أربعين ألف خلية عصبية لها دور مهم في التفكير والإدراك والسلوك وتوجيه الدماغ،^(٢٥٧) وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في موضع آخر في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(٢٥٨). وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَآلَٰنَعْمٍ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْعُفْلُونَ﴾^(٢٥٩)؛ فالآيتان الكريمتان تنسبان صراحة العقل والفقه إلى القلوب، وتعدان انتفاءهما عنها خلافاً في إدراك أصحابها، وتعطيلاً لها عن وظيفتها الأساسية التي نيطت بها خلقاً.

ومن هنا كان من الإعجاز العلمي - في الآية موضع التحليل - نسبة الغفلة عن الذكر إلى القلب، وما يترتب عليه من غفلة في اللسان الذي يوجه من القلب المدرك العاقل، مقابل ﴿الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾، وحقيقة الدعاء أنه ذكر لساني متسبب عن ذكر قلبي ثابت ودائم، وهو ما دلت عليه الكناية في ﴿بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾؛ لأن من شأن القلب أن يتبدل ويتحول ويتقلب ويُقلب، كما تشير إليه دلالة المعجمية والسياقية، غير أنه يثبت بالذكر لساناً وقلباً، وإلا فإنه يكون قلباً؛ لذلك يوافق مجيئه مع من اتبع هواه؛ لأنه لا يستقر على حال، وغير قادر على الإدراك والانضباط.

أهم نتائج البحث

- ١ - إن المفسرين يصلحون قارئاً نموذجياً مثالياً يعين الناقد على تحديد العقد المحورية في النص.
- ٢ - إن ثمة إشارات أسلوبية كثيرة نظرية وتطبيقية في التراث اللغوي العربي تتخذ من لغة النص أساساً لاستكناؤه واستكشاف القيمة الدلالية والجمالية المترتبة على بناه وتراكيبه، غير أن هذه الإشارات متناثرة في كتب البلاغة والنقد والأدب وعلوم اللغة والتفسير، وهي تتقاطع تطبيقاً في نقاط ليست بالقليلة مع الأسلوبية الغربية، وتحتاج إلى استقراء شامل وممحص لكل التراث العربي لنظمها في سلك واحد.
- ٣ - إن قدرة المفسرين على الولوج إلى عمق النص القرآني تتفاوت بتمايز بعضهم على بعض في الثقافة والدربة والموهبة والعصر.
- ٤ - إن حركة الضمائر وأنواعها من حيث: الخطاب والغيبة، والجمع والإفراد جاءت متطابقة مع دور العائد عليه كما حددتها القواعد التي تحكم الربط في اللغة العربية، وعلاقة أطراف الخطاب في الآيات موضع الدرس، فمثلاً دل ضمير المتكلم بالجمع العائد على الله - عز وجل - على التعظيم في موضع الإنعام والإكرام لتأمين المؤمنين وطمأننتهم، ودل على التعظيم استعلاءً وتهويلاً في موضع العقاب سطوة على الكافرين، كما دل إفراد ضمير المخاطب العائد على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ليدل على تعيينه وتخصيصه بالتكليف،..... إلخ.
- ٥ - بنيت العلاقات في الآيات الكريمة على التقابل بين ضدين، وما ترتب عليهما من سلوك حياتي، ومن مآل أخروي، وهو تقابل يفرز الناس في فئتين لا ثالثة لهما، كافرين، ومؤمنين، لا يتقابلان إلا في أنهم مبلغون بالرسالة ما بين تبشير وإنذار.
- ٦ - إن ثمة محذوفين في سلسلة المتقابلات بين مآل المؤمنين ومآل الكافرين. وهما: المقابل لحلية المؤمنين وملابسهم، فلم يذكر لأهل النار ما يقابلهما؛ ذلك أنهم

أذهبوا طبيباتهم من الزينة والحلية في الدنيا فجردوها منهما في الآخرة، كما أن آيات أخرى في القرآن دلت على أنه تقطع لهم ثياب من النار، كما أنهم يكونون بما كنزوا ويقال لهم: "ذوقوا ما كنتم تكنزون".

٧ - غلبت الأفعال الدالة على الاستقبال في الآيات موضع الدرس، وذلك ينسجم مع سيرورة الآيات باتجاه رسم المستقبل، وهو أهم ما يهيم المرسل إليه، ففيها حصاد أفعال الماضي والحاضر من ثواب وعقاب.

٨ - إن اللفظة القرآنية تأتي في مكانها بحيث لا ينوب منابها أي رديف لها، وهي تختزن قيمة دلالية إيحائية خاصة تشع في نظمها الذي ترد فيه، وتأتي اللفظة أحياناً تحتل أن تكون صيغة مشتقة من جذر مختلف دلالة، دون وجود قرينة مرجحة كما في "اتل" التي قد تكون أمراً من التلو، أو التلاوة، وعندها يكون الأمر مقصوداً؛ لأن المراد هو الجمع بين الدالتين، كيف لا وكلاهما يؤدي إلى الآخر، فالتلو لا يكون إلاحصيلة التلاوة، والتلاوة تتضمن التلو، واحتمال اللفظة لدالتين صرفيتين من الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم.

٩ - ثمة خصوصية دلالية في استعمال لفظة "رب" دون أسماء الله الحسنى الأخرى في موطن الأمر بالالتزام بتبليغ الوحي والدعوة إلى التوحيد، وكذلك الأمر في دلالة أحاط.. و"سراذكها والمهل"، وغيرها.

١٠ - ثمة خصوصية دلالية في استعمال "نفسك" في موطن الصبر، وكذلك الأمر في الصبر بـ"مع" دون "عن" مثلاً، وكذلك ثمة قيمة دلالية للأداة في القرآن الكريم، فاختيار أداة دون أخرى مقصود لذاته، وهو من الإشارات الأسلوبية التي تطرق إليها علماء العربية القدماء بالتحليل عن وعي وإدراك دقيقين.

١١ - ربط البحث بين الحديث عن المؤمنين بصيغة الغياب، وبين تكرار كلمة "وجهه" مسندة مرة إلى هاء الغائب العائد إلى الله - عز وجل - وبين "وجوههم" العائدة على الكفار، في موقف التقدير، وبين أن تغيب المؤمنين جاء تكريماً، وتغيب الكفار جاء تهويلاً وازدراءً لهم.

١٢ - بين البحث القيمة الدلالية لإسناد التعدية في: "ولا تعد عينك" إلى العينين دون النفس، وما فيها من إحياء معجز.

- ١٣ - بين البحث القيمة الدلالية والجمالية الكامنة في التركيبات الإضافية في قوله تعالى: "تريد زينة الحياة الدنيا"، وما شابها من قيود مخصصة، ومتلازمات.
- ١٤ - قارن البحث بين الخيارات التركيبية الأفقية الممكنة في: أغفلنا قلبه، وكذلك التأويلات الدلالية المختلفة لـ "أغفلنا"، وخلص بالتحليل والربط والمحاورة إلى أن المراد معنى اختيارهم الغفلة، فإيجادها، لا وجدانها فيهم.
- ١٥ - حاور البحث لفظة "فرطاً" معجماً، ووقف عند التأويلات المختلفة والمتنوعة فيها، وخلص إلى أنها تشمل كل تلك الدلالات باعتبار بعضها أسباباً، وبعضها مسببات عنها؛ لتفضي إلى كل المعاني الدالة على التبعر، الهلاك والضياع والإسراف والتعجل والتقصير والندم.
- ١٦ - حاور البحث التأويلات المختلفة لكلمة "الحق" في قوله تعالى "و قل الحق من ربكم"، كما وقف على الأوجه الإعرابية لها، وخلص في ضوء المعنى إلى أن الحق مبتدأ، والخبر شبه الجملة "من ربكم" لتضمن هذا الإعراب المعاني الجزئية التي دلت عليها الأوجه الإعرابية الأخرى، وكذلك رجح وجهاً إعرابياً غير الثلاثة أوجه في قوله تعالى: "إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات"، وذلك في ضوء المعنى الذي ترشحه الجملة النواة.
- ١٧ - نبه البحث على القيمة الدلالية لاستخدام الواو في التخيير بين الإيمان والكفر دون "أو"؛ وذلك لأن المراد ليس التخيير بين معناه الأصل الدال على إمكانية إباحة المنسوق، والمنسوق عليه، وإنما المراد تخيير تهديد وتوعد.
- ١٨ - دل البحث على القيم الدلالية للتعريف والتنكير في بعض الألفاظ التي وردت في سياق الآيات.
- ١٩ - بين البحث دلالة الانزياح القرآني عن المؤلف في استعمال الألفاظ التجارية للدلالة على القيم الروحية، كالأجر، والشراء، والبيع والقرض والتجارة..... إلخ.
- ٢٠ - رصد البحث الانزياحات الأفقية ما أمكن، من تكرار، وتقديم، وزيادة وحذف، وغيرها في موضعها محاوراً ومحللاً ومعللاً، وكذلك رصد الانزياحات الرأسية التي التقطها حدس الناقد، وحاول أن يعللها، ويبين ما يترتب عليها من دلالات وإيحاءات خاصة كاشفة.

الهوامش

- ١ - محمد السيد موسى، الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم: دراسة وتطبيق، ط١، المنصورة، مكتبة الإيمان، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م، ص ٢٧.
- ٢ - غراهام هوف، الأسلوب والأسلوبية، ترجمة: كاظم سعد الدين، د. ط، بغداد، دار آفاق عربية، د. ت، ص ٢٩.
- ٣ - غراهام هوف، الأسلوب والأسلوبية، ص ٤٩.
- ٤ - عدنان حسين قاسم، الاتجاه الأسلوبى البنىوى فى نقد الشعر العربى، ط١، عجمان، مؤسسة علوم القرآن، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ١١٧، ١١٨.
- ٥ - عدنان حسين قاسم، الاتجاه الأسلوبى البنىوى، ص ١٢٦.
- ٦ - عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، د. ط، دمشق، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠م، ص ٤٧.
- ٧ - شارل بالي، علم الأسلوب وعلم اللغة العام، ضمن: شكري عياد، اتجاهات البحث الأسلوبى - دراسات أسلوبية: اختيار وترجمة وإضافة، ط١، الرياض، دار العلوم، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م، ص ٣١.
- ٨ - يقصد ليو شبتسر، انظر: علم اللغة وتاريخ الأدب، ضمن: شكري عياد، اتجاهات البحث الأسلوبى - دراسات أسلوبية، ص ٧٩.
- ٩ - ستيفن ألمان، اتجاهات جديدة فى علم الأسلوب، ضمن: شكري عياد، اتجاهات البحث الأسلوبى - دراسات أسلوبية، ص ٨٤.
- ١٠ - عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، ص ٤٠.
- ١١ - ليو شبتسر، علم اللغة وتاريخ الأدب، ضمن: شكري عياد، اتجاهات البحث الأسلوبى، ص ٧٨، ٧٩.

- ١٢ - المرجع السابق، ص ٨١.
- ١٣ - عدنان حسين قاسم، الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي، ص ٤٧.
- ١٤ - انظر: ليو شبتسر، اتجاهات جديدة في علم الأسلوب، ص ١١٧.
- ١٥ - فرق ريفاتير بوضوح بين طريقتيه وطريقة شببتزر بعد أن بين أبرز انتقاداته لمنهجه، انظر: ريفاتير، معايير لتحليل الأسلوب، ضمن: شكري عياد، اتجاهات البحث الأسلوبي دراسات أسلوبية، ص ١٣٦-١٣٩.
- ١٦ - المرجع السابق، ص ١٣٦.
- ١٧ - انظر: شارل بالي، علم الأسلوب وعلم اللغة العام، ص ٣٦، وفضل، صلاح، علم الأسلوب والنظرية البنائية، ط ١، المجلد ١، القاهرة، دار الكتاب المصري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م، ص ٤٢، ٤٣.
- ١٨ - عبد القادر عبد الرحمن السعدي، أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، ط ١، بغداد، مطبعة الخلود، ١٤٠٦ هـ / ١٩٧٦م، ص ٨٢.
- ١٩ - ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ص ١١٥.
- ٢٠ - السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن، الإتيقان في علوم القرآن، ت: شعيب الأرنؤوط، ط ١، بيروت الرسالة، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ص ٣٨٤.
- ٢١ - (النمل: ١٨)
- ٢٢ - السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ص ٥٣١.
- ٢٣ - خليفة الميساوي، خطاب الفرد- خطاب الطبقة، ضمن أعمال الندوة: قضايا المتكلم في اللغة والخطاب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - القيروان، د. ط، تونس، دار المعرفة، ٢٠٠٦م، ص ٦٤.

- ٢٤ - المرجع السابق، ص ٦٥.
- ٢٥ - (الكهف: ٢٧-٣١).
- ٢٦ - القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، ط ١، بيروت، دار الفكر، المجلد ١٠، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م، ص ٣٩١، ٣٩٠. والطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، د. ط، ج ١٥، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥هـ، ص ٢٣٥، ٢٣٦، والسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الدر المنثور، د. ط، ج ٥، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٣م، ص ٣٨١-٣٨٣.
- ٢٧ - الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ت: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م، ص ٤٨١. والطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٣٦/١٥، والسيوطي، جلال الدين، الدر المنثور ٣٨٣/٥.
- ٢٨ - الأندلسي، أبو حيان، تفسير البحر المحيط، ط ٢، ج ٦، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ص ١١٨.
- ٢٩ - السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتيقان في علوم القرآن، ص ٧٦، ٧٧.
- ٣٠ - المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- ٣١ - خليفة الميساوي، خطاب الفرد - خطاب الطبقة، ص ٧٥.
- ٣٢ - سيبويه، عبدالله بن قنبر، الكتاب، ت: عبد السلام هارون، ج ٢، بيروت، عالم الكتب، ص ٣٤.
- ٣٣ - استخدم هذا المنهج في علم اللغة لقياس الإيحاء في المعنى، واستكملت خطواته في علم النفس لرصد ردود أفعال الأشخاص تجاه تصور أو كلمة أو نص باستخدام قائمة من الصفات التي تتراوح بين قطبين مختلفين. انظر: فضل، صلاح، علم الأسلوب والنظرية البنائية، ٢٦٣-٢٦٥.
- ٣٤ - الأندلسي، أبو حيان، تفسير النهر الماد من البحر المحيط، تقديم وضبط

- بوران الضناوي، وهديان الضناوي، ج ٢، القسم الأول، بيروت، دار الجنان، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧م، ص ٣٤٣.
- ٣٥ - النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ط ١، م ٤، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص ٤٢٩.
- ٣٦ - السيوطي، الدر المنثور، ٣٨٠/٥.
- ٣٧ - انظر: الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، ت: محمود الطحان، ط ١، ج ٩، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، رقم الحديث ٨٨٧٣، ص ٤٠٦.
- ٣٨ - السيوطي، الدر المنثور، ٣٨٧/٥. لم نجد الحديث في سنن البيهقي، ولا في سنن النسائي، ولا البحر الزخار.
- ٣٩ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٣٨٩/١٠.
- ٤٠ - البيضاوي، القاضي ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، د. ط، المجلد الثاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ص ٩.
- ٤١ - الألوسي، محمود أبو الفضل، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الجزء ١٥، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص ٢٥٧.
- ٤٢ - البروسوي، إسماعيل حقي، تنوير الأذهان من تفسير روح البيان، تحقيق: محمد علي الصابوني، مجلد ٢، أم القرى، دار الصابوني، ص ٣٨٠.
- ٤٣ - الرازي، فخر الدين، تفسير الفخر الرازي، د. ط، الجزء ٢١، بيروت، دار الفكر، ص ١١٥.
- ٤٤ - الألوسي، محمود أبو الفضل، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ٢٥٧/١٥. وانظر: الجوزي، عبد الرحمن بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، ج ٥، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ، ص ١٣٢. وانظر: الهرري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي

الشافعي، حقائق الروح والريحان في روايي علوم القرآن، إشراف ومراجعة: د. هاشم محمد علي بن حسن مهدي، ج ١٦، بيروت، دار المنهاج، ودار طوق النجاة، ص ٣٤٠، والنيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، م ٤، ص ٤٢٧.

- ٤٥ - الهرري، حقائق الروح والريحان في روايي علوم القرآن، ١٦/ ٣٤٠.
- ٤٦ - الفخر الرازي، تفسيره ٢١/ ١١٥، وانظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١٥/ ٢٣٣.
- ٤٧ - البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير روح البيان ٢/ ٣٨٠.
- ٤٨ - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص ٧٩.
- ٤٩ - (المائدة: ٦٧).
- ٥٠ - الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمود السمرقندي الحنفي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة، ت: فاطمة يوسف الخيمي، ط ١، مجلد ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص ٢٢٤.
- ٥١ - (الكهف: ١٠٩).
- ٥٢ - ابن منظور، معجم لسان العرب، ط ٥، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٥، (رب).
٥٣ - المصدر السابق، الموضع نفسه.
- ٥٤ - للاطلاع على علاقة هذه اللفظة بريدقاتها، وتطورها التاريخي دلاليًا، ودلالاتها في سياقات قرآنية خاصة انظر: الكيلاني، إيمان محمد أمين، "وقضى ربك....." دراسة أسلوبية "مجلة "دراسات" للعلوم الإنسانية والاجتماعية، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، م ٣٦، عدد (ملحق)، محرم ١٤٣٠هـ / كانون الأول ٢٠٠٩م، ص ٧١٩-٧٢١.
- ٥٥ - (الزخرف: ٨٧).

- ٥٦ - الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، د. ط، المجلد ١٤، أخبار اليوم، مصر، قطاع الثقافة، د. ت، ص ٨٨٧٨ - ٨٨٨٠.
- ٥٧ - (النحل: ١٠٣).
- ٥٨ - الفخر الرازي، تفسيره ١١٥/٢١، والطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٣٣/١٥.
- ٥٩ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٣٨٩/١٠، والطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٣٣/١٥.
- ٦٠ - السيوطي، الدر المنثور ٣٨٠/٥.
- ٦١ - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٣٣/١٥.
- ٦٢ - المصدر السابق ٢٣٣/١٥.
- ٦٣ - الماتريدي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة ٢٢٥/٣.
- ٦٤ - النيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٤٢٧/٤.
- ٦٥ - البروسوي، تنوير الأذهان من تفسير روح البيان ٣٨١/٢.
- ٦٦ - (سبأ: ٢٤).
- ٦٧ - السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ص ٣١٢.
- ٦٨ - المصدر السابق، ص ٤٠٧.
- ٦٩ - الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، أبو علي الفضل، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، وفضل الله اليزدي الطباطبائي ج ٥، دار المعرفة، ص ٧١٩.
- ٧٠ - الأندلسي، البحر المحيط ١١٨/٦، والسيوطي، الدر المنثور ٣٨٣/٥.
- ٧١ - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١٠/٢.
- ٧٢ - البروسوي، تنوير الأذهان من تفسير روح البيان ٣٨٠/٢، والطبري ٢٣٤/١٥.

- ٧٣ - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١٥/٢٣٤
- ٧٤ - الأندلسي، أبو حيان، البحر المحيط ١١٨/٦، والسيوطي، الدر المنثور ٣٨٣/٥.
- ٧٥ - لسان العرب (عدا)،
- ٧٦ - انظر: مولينيه، جورج، الأسلوبية، ترجمه وقدم له: بسام بركة، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٩٩م - ١٤٢٠هـ، ص ١٠-١٣.
- ٧٧ - المصدر السابق (نبا).
- ٧٨ - الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٤٨١/٢، ٤٨٢.
- ٧٩ - الزمخشري، البحر المحيط ١١٨/٦.
- ٨٠ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٣٩١/١٠.
- ٨١ - فضل، صلاح، علم الأسلوب والنظرية البنائية، م١ / ٢٢٠ - ٢٢١ (بتصرف).
- ٨٢ - الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٤٨٢/٢.
- ٨٣ - الماتريدي، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٤٢٧/٤، ٤٢٨.
- ٨٤ - الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٧١٨/٥.
- ٨٥ - البقاعي، برهان الدين أبوالحسن إبراهيم بن عمر، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط١، ج ١٢، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م، ص ٥٠.
- ٨٦ - (الزمر: ٦٥).
- ٨٧ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٣٩١/١٠.
- ٨٨ - هكذا وردت وأحسب أنه تصحيف والمراد على ملازمتهم لا عنها.

- ٨٩ - محيي الدين الدرويش، إعراب القرآن وبيانه، ط٧، م٤، دمشق، دار اليمامة،
ودار ابن كثير، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ٤٧٧.
- ٩٠ - الأندلسي، البحر المحيط ١١٩/٦.
- ٩١ - الهيثمي، نور الدين علي (٨٠٧هـ)، بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد،
ت: عبد الله محمد الدرويش، د. ط، ج٨، بيروت، دار الفكر، د. ت، كتاب الأدب،
باب ٦٩، رقم الحديث ١٢٩٤٤، ص ١٢٢.
- ٩٢ - (الإسراء: ٣٦).
- ٩٣ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٣٩٢/١٠.
- ٩٤ - الهرري، حقائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن ٣٤٢/١٦.
- ٩٥ - البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور ٥٠/١٢.
- ٩٦ - الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه
التأويل، ٤٨٢/٢. وانظر: الأندلسي، البحر المحيط ١٢٠/٦، والطبرسي،
مجمع البيان في تفسير القرآن ٧١٩/٥، والفخر الرازي، تفسيره ٢١/
١١٦-١١٨.
- ٩٧ - (المجادلة: ٢٢).
- ٩٨ - الأندلسي، البحر المحيط ١٢٠/٦.
- ٩٩ - انظر: عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، ط١، م٥، دمشق، دار سعد
الدين، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، ص ١٩٤: "مختصر ابن خالويه ٧٩،
المحتسب ٢٨/٢، حاشية الشهاب ٩٧/٦، مجمع البيان ١٤٧/١٥،
العكبري ٨٤٥/٢، المحرر الوجيز ٢٩٣/٩، زاد المسير في علم التفسير
١٣٣/٥، روح المعاني ٢٦٥/١٥، الدر المصون ٤٥٠/٤".
- ١٠٠ - (البقرة: ٧٤).
- ١٠١ - الخطيب، عبد اللطيف، معجم القراءات ١٩٥/٥ وانظر: النيسابوري،
تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٤٢٧/٤.

- ١٠٢ - (الصف: ٥).
- ١٠٣ - الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٧١٨/٥.
- ١٠٤ - الماتريدي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة، ٣ / ٢٢٦.
- ١٠٥ - الفخر الرازي، تفسيره ١١٨/٢١.
- ١٠٦ - (نوح: ٦).
- ١٠٧ - الفخر الرازي، تفسيره ١١٨/٢١.
- ١٠٨ - الماتريدي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة ٣ / ٢٢٥.
- ١٠٩ - الفخر الرازي، تفسيره ١١٨/٢١ والنيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان ٤ / ٤٢٧.
- ١١٠ - البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ١٢ / ٥١.
- ١١١ - المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- ١١٢ - الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٧١٩/٥.
- ١١٣ - الفخر الرازي، تفسيره ١١٩/٢١.
- ١١٤ - الأندلسي، البحر المحيط ١٢٠ / ٦.
- ١١٥ - البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير القرآن ٢ / ٢٨١.
- ١١٦ - الأندلسي، البحر المحيط ١٢٠ / ١٦.
- ١١٧ - ابن كثير، أبو الفداء الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، د. ط، ج ٣، بيروت، المكتبة العلمية، ص ٧٨، وانظر: السيوطي، الدر المنثور ٥ / ٣٨٤.
- ١١٨ - الفخر الرازي، تفسيره ١١٩ / ١.
- ١١٩ - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١٥ / ٢٣٦، ٢٣٧.
- ١٢٠ - المصدر السابق ١٥ / ٢٣٧.
- ١٢١ - (طه: ٤٥).
- ١٢٢ - (الرَّؤْمَر: ٥٦).

- ١٢٣ - (النحل: ٦٢).
- ١٢٤ - لسان العرب (فرط).
- ١٢٥ - موليينيه جورج، الأسلوبية، ص ١١٦. هكذا اختار المترجم التعداد دون استعمال واو العطف للربط.
- ١٢٦ - المرجع السابق، ص ١٩٥.
- ١٢٧ - انظر السابق ص ١٩٦.
- ١٢٨ - لم يذكر لسان العرب مايشير إلى هذا المعنى، انظر: المصدر السابق (فرط).
- ١٢٩ - عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، ص ٤٥.
- ١٣٠ - لسان العرب (سرف).
- ١٣١ - (المدثر: ١١).
- ١٣٢ - الأندلسي، البحر المحيط ٦/ ١٢٠، وانظر: البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير القرآن ٢/ ٣٨١، وانظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٢/ ٤٨٢.
- ١٣٣ - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢/ ١٠.
- ١٣٤ - المصدر السابق، الموضع نفسه.
- ١٣٥ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٣/ ٧٦.
- ١٣٦ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٣٩٣.
- ١٣٧ - الزجاج، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، ت: عبد الجليل عبده الشلبي، ط ١، ج ٣، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ٣٨١.
- ١٣٨ - الفخر الرازي، تفسيره ٢٩/ ١١٩، ١٢٠.
- ١٣٩ - العمادي أبو السعود محمد بن محمود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، د. ط، ج ٥، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٢٠.

- ١٤٠ - القرطبي، الجامع مع لأحكام القرآن ٣٩٣/١٠.
- ١٤١ - البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير القرآن ٧١٩/٢.
- ١٤٢ - الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ١٣٤/٥. وانظر: الشعراوي، تفسيره ٨٨٨٣/١٤.
- ١٤٣ - الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ٤٨٢/٢.
- ١٤٤ - الأندلسي، البحر المحيط ١٢٠/٦.
- ١٤٥ - (التكوير: ٢٩).
- ١٤٦ - الأندلسي، البحر المحيط، ١٢٠/٦ وانظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٣٨/١، والسيوطي، الدر المنثور ٣٨٤/٥.
- ١٤٧ - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٣٨/١٥، والسيوطي، الدر المنثور ٣٨٤/٥.
- ١٤٨ - (آل عمران: ١٠٨).
- ١٤٩ - الأندلسي، البحر المحيط ١٢٠/٦.
- ١٥٠ - (النحل: ١١٨).
- ١٥١ - (الرعد: ٣١).
- ١٥٢ - البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١٠/٢.
- ١٥٣ - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٣٨/١٥.
- ١٥٤ - العمادي أبو السعود، محمد بن محمود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، د. ط، ج ٥، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص ٢٢٠.
- ١٥٥ - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٣٧/١٥.
- ١٥٦ - البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير القرآن ٣٨١/٢.
- ١٥٧ - الفخر الرازي، تفسيره ١٢٠/٢١.

- ١٥٨ - (لقمان: ١٣).
- ١٥٩ - (الكهف: ٣٣).
- ١٦٠ - الشنقيطي، محمد الأمين بن المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، د. ط، ج ٤، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، ص ٩٢.
- ١٦١ - اللسان (ظلم).
- ١٦٢ - المصدر السابق، الموضع نفسه.
- ١٦٣ - (الأنعام: ٨٢).
- ١٦٤ - اللسان (ظلم).
- ١٦٥ - البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير القرآن ٣٨١/٢ ومجمع البيان في تفسير القرآن ٧١٩/٥.
- ١٦٦ - الماتريدي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة ٢٢٧/٣٠.
- ١٦٧ - (المرسلات: ٣٠).
- ١٦٨ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٧٦/٣ ومجمع البيان في تفسير القرآن ٧١٩/٥.
- ١٦٩ - الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٧١٩/٥.
- ١٧٠ - الأندلسي، البحر المحيط ١٢١/٦.
- ١٧١ - الطبري، مجمع البيان في تفسير القرآن ٢٣٥/١٥، أورده: الحاكم، أبو عبدالله النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، طبع عليها: أحكام الذهبی فی التلخیص، وابن حجر من الإتحاف، والألباني من كتبه، اعتنى به: صالح اللحام، ط ١، ج ٤، الدار العثمانية للنشر، عمان، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م، كتاب الأحوال، رقم الحديث ٨٧٦٢، ص ٧١٧.
- وعلق عليه الحاكم بقوله: هذا حديث صحيح الإسناد، (ووافقه الذهبي، الضعيفة ١٠٢٣) ومعناه أن البحر صعب كأنه جهنم.

١٧٢ - الفخر الرازي، تفسيره ١٢١/٢١ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٣٩/١٥.

١٧٣ - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ٢٣٩/١٥، والسيوطي، الدر المنثور ٣٨٤/٥، رواه: الترمذي، سنن الترمذي، ج٤، في صفة جهنم، باب ٤، رقم الحديث ٢٥٨٤، ص٧٠٦. وأحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، وبهامشه منتخب العمال في سنن الأقال والأفعال د. ط، م٣، المكتب الإسلامي، كتاب التفسير، سورة ٧٠، ص ٢٩.

١٧٤ - البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير القرآن ٣٨١/٢

١٧٥ - (التكوير: ٦).

١٧٦ - (الانفطار: ٣).

١٧٧ - انظر: النجار، زغلول، الإعجاز العلمي في السنة النبوية، ج١، ط١، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص٢٩-٣٢.

١٧٨ - أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي (٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، إعداد وتعليق: عزت الدعاس، وعادل السيد، ط١، ج٣، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، كتاب الجهاد، باب في ركوب البحر في الغزو، رقم الحديث ٢٤٨٩، ص١٢.

١٧٩ - ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص الشافعي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ت: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، إشراف: خالد الرباط، جمعة فتحي، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ج١٩، دمشق، دار النوادر، وبيروت، دار نور الدين طالب، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ص١٧٨. والحاكم، المستدرک علی الصحيحین ٧١٧/٤.

١٨٠ - مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، موسوعة الكتب الستة وشروحها، ط٢، مجلد ٦، ج٣، دار الدعوة، دار سحنون، تونس، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، (١٢) باب في شدة حر نار جهنم، وبعد قعرها...، رقم الحديث ٢٨٤٢، ص ٢١٨٤. وابن الملقن التوضيح لشرح

الجامع الصحيح، في كتاب الخلق، باب صفة النار وأنها مخلوقة
١٨٢، ١٦٦/١٩.

١٨١ - (البقرة: ٢٤).

١٨٢ - هكذا وردت، والصواب: بعضهم.

١٨٣ - الشعراوي، تفسيره ١٤/٨٨٨٤.

١٨٤ - أبو علي، محمد بركات، دراسات حول الإعجاز البياني للقرآن الكريم،
عمان، دار وائل، ٢٠٠٠م، ص ٢٢.

١٨٥ - (الغاشية: ٥).

١٨٦ - (إبراهيم: ٥٠).

١٨٧ - الفخر الرازي، تفسيره ٢١/١٢١، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٣/
٧٦، والطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١٥/٢٤٠، والسيوطي،
الدر المنثور ٥/٣٨٥.

١٨٨ - الشعراوي، تفسيره ١٤/٨٨٨٦.

١٨٩ - النيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٤/٤٢٨.

١٩٠ - قاسم، عدنان حسين، الاتجاه الأسلوبى البنىوى، ص ١٢٤.

١٩١ - (النبأ: ٢٤، ٢٥).

١٩٢ - الترمذي، سنن الترمذي، ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها،
ط٢، ج٤، في صفة جهنم، باب ٤، ماجاء في صفة أهل النار، تونس، دار
سحنون، ودار الدعوة، ١٤١٣هـ - ١٩٩م، رقم الحديث: ٢٥٨٤، ص ٧٠٦.

١٩٣ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٣/٧٦.

١٩٤ - الترمذي، سنن الترمذي، ج٤، في صفة جهنم باب ٤، رقم الحديث ٢٥٨١،
ص ٧٠٤، ٧٠٦.

١٩٥ - (إبراهيم: ١٦، ١٧).

١٩٦ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٣/٧٦. وانظر: الترمذي، سنن الترمذي،

- ج ٤، في صفة جهنم باب ٤، ما جاء صفة شراب أهل النار، رقم الحديث: ٢٥٨٣، وزاد في آخره "حتى يخرج من دبره" ص ٧٠٥.
- ١٩٧ - الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ١٣٥/٥.
- ١٩٨ - (التوبة: ٣٥).
- ١٩٩ - الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ١٣٥/٥.
- ٢٠٠ - (إبراهيم: ١٦).
- ٢٠١ - الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، د. ط، ج ٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ٣٧٩.
- ٢٠٢ - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١/٢٤١.
- ٢٠٣ - عدنان بن ذريل، النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، ص ٤٦.
- ٢٠٤ - الأندلسي، البحر المحيط ١٢١/٦.
- ٢٠٥ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ٣/٧٧ والطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١٥/٢٤٢ والسيوطي، الدر المنثور ٥/٣٨٦.
- ٢٠٦ - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١٥/٢٤٢.
- ٢٠٧ - النيسابوري، تفسير غرائب القرآن، ورغائب الفرقان ٤/٤٢٩، والماتريدي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة ٣/٢٢٨.
- ٢٠٨ - الأندلسي، البحر المحيط ١٢١/٦.
- ٢٠٩ - المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- ٢١٠ - الهرري، حقائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن ١٦/٣٤٥.
- ٢١١ - (الدخان: ٤٩).
- ٢١٢ - الشعراوي، تفسيره ١٤/٨٨٨٦ - ٨٨٨٧.
- ٢١٣ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.
- ٢١٤ - البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير القرآن ٢/٣٨٢.

- ٢١٥ - الأندلسي، البحر المحيط ١٢١/٦
- ٢١٦ - السيوطي، الدر المنثور ٣٨٩/٥.
- ٢١٧ - الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ٥ / ٧٢٠
- ٢١٨ - البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير القرآن ٢ / ٣٨٣
- ٢١٩ - الفخر الرازي، تفسيره ٢١ / ١٢٢
- ٢٢٠ - (الواقعة: ٢٥)
- ٢٢١ - أحمد فليح، تعبير القرآن عن المقاصد الدينية بألفاظ التجارة وأساليبها، مؤتة، المجلة الأردنية، م ٤، ع ٤، شوال ١٤٢٩هـ/ تشرين الأول ٢٠٠٨م، ص ٢٩١.
- ٢٢٢ - (الصف: ١٠، ١١، ١٢).
- ٢٢٣ - (الانشقاق: ٦).
- ٢٢٤ - ورد الحديث: "في الجنة....."، في الطبراني، المعجم الأوسط، رقم الحديث: ٥٥٠٦، ٢٣٩/٦. وابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ١٩ / ١٣٧.
- ٢٢٥ - الفخر الرازي، تفسيره ٢١ / ١٢٢. والأندلسي، البحر المحيط ٦ / ١٢١. ومجمع البيان في تفسير القرآن ٥ / ٧٢٠، والبيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل ٢ / ١٠.
- ٢٢٦ - الأندلسي، البحر المحيط ٦ / ١٢١، ١٢٢.
- ٢٢٧ - (الفتح: ٢٩).
- ٢٢٨ - الزجاج، معاني القرآن وإعرابه ٣ / ٢٨٣ وانظر: الجوزي، زاد المسير في علم التفسير ٥ / ١٣٧ وانظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١٥ / ٢٤٢ والنحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، إعراب القرآن، ت: د. زهير غازي زاهد، ط ٣، ج ٢، بيروت، عالم الكتب ص ٤٥٤، والماتريدي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة ٣ / ٢٢٨.

- ٢٢٩ - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١٥/٢٤٢.
- ٢٣٠ - الفخر الرازي، تفسيره ١٢٢/٢١.
- ٢٣١ - السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص ٣٩٠.
- ٢٣٢ - المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- ٢٣٣ - السيوطي، جلال الدين، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ج ١، ت: عبدالعال مكرم، د. ط، الكويت، دار البحوث العلمية، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م، ص ٣٦.
- ٢٣٤ - انظر: عمايرة، خليل، في نحو اللغة وتراكيبها، ط ١، جدة، دار المعرفة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص ٨٧.
- ٢٣٥ - لمزيد من التفصيل في تقديم موضع الاهتمام، مما هو بعض، أو جزء من بنية في التركيب القرآني، انظر: الكيلاني، إيمان، دور المعنى في توجيه القاعدة النحوية من خلال كتب معاني القرآن، دراسة وصفية تحليلية، ط ١، عمان، دار وائل، ٢٠٠٨م، ص ٣٧-٤٨.
- ٢٣٦ - الماتريدي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة، ٣/٢٢٨.
- ٢٣٧ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١/١٤٦.
- ٢٣٨ - سيبويه، الكتاب ١/٢٣، ٢٤.
- ٢٣٩ - الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ت: محمود محمد شاكر، د. ط، القاهرة، جدة، مطبعة المدني، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ص ٤٩.
- ٢٤٠ - البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير القرآن ٢/٣٨١.
- ٢٤١ - محمد السيد موسى، الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم دراسة وتطبيق، ط ١، المنصورة، مكتبة الإيمان، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ، ص ٢٨.
- ٢٤٢ - البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير القرآن ٢/٣٨٢.
- ٢٤٣ - الفخر الرازي، تفسيره ١٢٣/٢١.
- ٢٤٤ - البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو (٢٩٢هـ)، البحر الزخار المعروف بمسند

الجزار، ت: محمود عبد الرحمن زين الله، د. ط، م ٣، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، رقم الحديث: ١١٠٩، ص ٣١٥. وأورده بمعناه: السيوطي، الدر المنثور ٣٨٧/٥.

٢٤٥ - الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ٤٨٣/٢١ الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ٢٤٣/١٥ والنيسابوري، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان ٤٢٩/٤.

٢٤٦ - الأندلسي، البحر المحيط ١٢٢/٦.

٢٤٧ - البروسوي، تنوير الأذهان في تفسير القرآن ٣٨٢/٢، والفخر الرازي، تفسيره ١٢٣/٢١ والطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، ٢٤٣/١٥.

٢٤٨ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٣٩٧/١٠.

٢٤٩ - انظر: نيا، عبد الحميد، وقرقوز، أحمد، مع الطب في القرآن الكريم، ط ٢، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٢م.

٢٥٠ - الفخر الرازي، تفسيره ١٢٣/٢١.

٢٥١ - انظر: ابن منظور، لسان العرب (قلب، نف، روح، فاد).

٢٥٢ - الباحثة مطلعة على اللغات السامية وتعرف بعضها، غير أن ما ذهبت إليه مثبت موثق في معجم ألفاظ اللغات السامية للأستاذين: يحيى عابنة، وأمنة الزعبي، وهو تحت الطبع.

٢٥٣ - (ق: ٣٧).

٢٥٤ - ابن منظور، لسان العرب (قلب).

٢٥٥ - المصدر السابق (لب).

٢٥٦ - ftalt B. bunzel, B. Schmid L-Mohl, Grund Bock and G. Wollenek,

Does Changing the Heart Mean Changing Personality?, Quality Of

Life Research, Springer Netherlands, volume 1, number 4/1992

August, Pages 251-256, and Paul Pearsall, Gary E. R Schwartz and Linda G. S Russek, **Changes In Heart Transplant Recipients that Parallel the Personalities of their Donors**, Journal Of Near-Death Studies, Springer Nerherlands, volume 20, number 3/2002 March, pages 191-206.

ftnalt Robert K. Cooper, **A New Neuroscience of Leadership: – ٢٥٧ Bringing out More of the best in People**, Strategy & Leadership, year 2000, volume 28, issue 6, pages 11-15, publisher: MCB UP Ltd, ISSN: 1087-8572.

٢٥٨ – (الحج: ٤٦).

٢٥٩ – (الأعراف: ١٧٩).

المصادر والمراجع

أولاً - المراجع العربية:

- ١ - القرآن الكريم.
- ٢ - أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي (٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، إعداد وتعليق: عزت الدعاس، وعادل السيد، ط١، ج٣، بيروت، دار ابن حزم، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- ٣ - أبو علي، محمد بركات، دراسات حول الإعجاز البياني للقرآن الكريم، عمان، دار وائل، ٢٠٠٠م.
- ٤ - أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، وبهامشه منتخب العمال في سنن الأقوال والأفعال د. ط، م٢، المكتب الإسلامي، كتاب التفسير.
- ٥ - ألمان، ستيفن، اتجاهات جديدة في علم الأسلوب، ضمن: شكري عياد، اتجاهات البحث الأسلوبي - دراسات أسلوبية: اختيار وترجمة وإضافة، ط١، الرياض، دار العلوم، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- ٦ - الألوسي، محمود أبو الفضل، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، د. ط، ج ١٥، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- ٧ - الأندلسي، أبو حيان:
 - تفسير البحر المحيط، ط٢، ج٦، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.
 - تفسير النهر الماد من البحر المحيط، تقديم وضبط بوران الضناوي، وهديان الضناوي، ج٢، القسم الأول، دار الجنان، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٩٨٧م.
- ٨ - بالي، شارل، علم الأسلوب وعلم اللغة العام، ضمن: شكري عياد، اتجاهات البحث الأسلوب - دراسات أسلوبية: اختيار وترجمة وإضافة، ط١، الرياض، دار العلوم، ١٩٨٥م - ١٤٠٥هـ.

- ٩ - البروسوي، إسماعيل حقي، **تنوير الأذهان من تفسير روح البيان**، تحقيق: محمد علي الصابوني، د. ط، مجلد ٢، أم القرى، دار الصابوني، د. ت.
- ١٠ - البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو (٢٩٢هـ)، **البحر الزخار المعروف بمسند البزار**، ت: محمود عبد الرحمن زين الله، د. ط، م ٣، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- ١١ - البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ط ١، ج ١٢، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.
- ١٢ - ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد، **مقدمة في أصول التفسير**.
- ١٣ - ابن ذريل، عدنان، **النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق**، د. ط، دمشق، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠م.
- ١٤ - ابن كثير، أبو الفداء الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، د. ط، ج ٣، بيروت، المكتبة العلمية، د. ت.
- ١٥ - ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص الشافعي، **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**، ت: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، إشراف: خالد الرباط، جمعة فتحي، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط ١، دمشق، دار النوادر، وبيروت، دار نور الدين طالب، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
- ١٦ - ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، **معجم لسان العرب**، ط ٥، بيروت، دار صادر، ٢٠٠٥.
- ١٧ - البيضاوي، القاضي ناصر الدين، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، د. ط، المجلد الثاني، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ١٨ - الترمذي، سنن الترمذي، ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، ط ٢، ج ٤، في صفة جهنم، باب ٤، ماجاء في صفة أهل النار، تونس، دار سحنون، ودار الدعوة، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- ١٩ - الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد مخلوف، **الجواهر الحسان في تفسير القرآن**، د. ط، ج ٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د. ت.

- ٢٠ - الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ت: محمود محمد شاكر، د. ط، القاهرة، جدة، مطبعة المدني، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.
- ٢١ - الجوزي، عبد الرحمن بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، د. ط، ج ٥، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
- ٢٢ - الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، طبعة عليها: أحكام الذهبي في التلخيص، وابن حجر من الإتحاف، والألباني من كتبه، اعتنى به: صالح اللحام، ط ١، ج ٤، الدار العثمانية للنشر، عمان، دار ابن حزم بيروت، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
- ٢٣ - الخطيب، عبد اللطيف، معجم القراءات، ط ١، م ٥، دمشق، دار سعد الدين، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠٢م.
- ٢٤ - الدرويش، محيي الدين، إعراب القرآن وبيانه، ط ٧، م ٤، دمشق، دار اليمامة، ودار ابن كثير، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
- ٢٥ - نياز، عبد الحميد، وقرقوز، أحمد، مع الطب في القرآن الكريم، ط ٢، دمشق، مؤسسة علوم القرآن، ١٩٨٢م.
- ٢٦ - الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، تفسير الفخر الرازي، د. ط، الجزء ٢١، بيروت، دار الفكر، د. ت.
- ٢٧ - ريفاتير، معايير لتحليل الأسلوب، ضمن: شكري عياد، اتجاهات البحث الأسلوبي - دراسات أسلوبية: اختيار وترجمة وإضافة، ط ١، الرياض، دار العلوم، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- ٢٨ - الزجاج، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، ت: عبد الجليل عبده الشلبي، ط ١، ج ٣، بيروت، عالم الكتب، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
- ٢٩ - الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ت: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٢هـ / ١٩٧٢م.

٣٠ - السعدي، عبد القادر عبد الرحمن، أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، ط ١، بغداد، مطبعة الخلود، ١٤٠٦ هـ / ١٩٧٦ م.

٣١ - سيبويه، عبدالله بن قنبر، الكتاب، ت: عبد السلام هارون، ج ٢، بيروت، عالم الكتب.

٣٢ - السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن:

- الإتيان في علوم القرآن، ت: شعيب الأرنؤوط، ط ١، بيروت الرسالة، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

- الدر المنثور، د. ط، ج ٥، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٣ م.

- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ج ١، ت: عبد العال مكرم، د. ط، الكويت، دار البحوث العلمية، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.

٣٣ - شبتسر، ليو، انظر: علم اللغة وتاريخ الأدب، ضمن: شكري عياد، اتجاهات البحث الأسلوبي - دراسات أسلوبية اختيار وترجمة وإضافة، ط ١، الرياض، دار العلوم، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م، ص ٣١.

٣٤ - الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي، د. ط، المجلد ١٤، أخبار اليوم، مصر، قطاع الثقافة، د. ت.

٣٥ - الشنقيطي، محمد الأمين بن المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، د. ط، ج ٤، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.

٣٦ - الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، (٣٦٠ هـ)، المعجم الأوسط، ت: محمود الطحان، ط ١، ج ٩، الرياض، مكتبة المعارف، ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م، رقم الحديث ٨٨٧٣، ص ٤٠٦.

٣٧ - الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، وفضل الله اليزدي الطباطبائي، د. ط، ج ٥، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦ م.

- ٣٨ - الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، د. ط، ج ١٥، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥هـ.
- ٣٩ - العمادي، أبو السعود محمد بن محمود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، د. ط، ج ٥، بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت.
- ٤٠ - عميرة، خليل، في نحو اللغة وتراكيبها، ط ١، جدة، دار المعرفة، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- ٤١ - فضل، صلاح، علم الأسلوب والنظرية البنائية، ط ١، المجلد ١، القاهرة، دار الكتاب المصري، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
- ٤٢ - فليح، أحمد، تعبير القرآن عن المقاصد الدينية بألفاظ التجارة وأساليبها، مؤتة، المجلة الأردنية، م ٤، ع ٤، شوال ١٤٢٩هـ / تشرين الأول ٢٠٠٨م.
- ٤٣ - قاسم، عدنان حسين، الاتجاه الأسلوبي البنيوي في نقد الشعر العربي، ط ١، عجمان، مؤسسة علوم القرآن، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.
- ٤٤ - القرطبي، أبو عبد الله، الجامع لأحكام القرآن، ط ١، بيروت، دار الفكر، المجلد ١٠، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- ٤٥ - الكيلاني، إيمان، دور المعنى في توجيه القاعدة النحوية من خلال كتب معاني القرآن: دراسة وصفية تحليلية، ط ١، عمان، دار وائل، ٢٠٠٨م.
- ٤٦ - الكيلاني، إيمان محمد أمين، " وقضى ربك..... " دراسة أسلوبية " ! مجلة "دراسات" للعلوم الإنسانية والاجتماعية، عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، م ٣٦، عدد (ملحق)، محرم ١٤٣٠هـ، كانون الأول ٢٠٠٩م.
- ٤٧ - الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمود السمرقندي الحنفي، تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة، ت: فاطمة يوسف الخيمي، ط ١، مجلد ٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م.
- ٤٨ - موسى، محمد السيد، الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم دراسة وتطبيق، ط ١، المنصورة، مكتبة الإيمان، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

- ٤٩ - مولينيه، جورج، الأسلوبية، ترجمه وقدم له: بسام بركة، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
- ٥٠ - الميساوي، خليفة، خطاب الفرد - خطاب الطبقة، ضمن أعمال الندوة: قضايا المتكلم في اللغة والخطاب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - القيروان، د. ط، تونس، دار المعرفة، ٢٠٠٦م.
- ٥١ - النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد، إعراب القرآن، ت: د. زهير غازي زاهد، ط ٣، ج ٢، بيروت، عالم الكتب ص ٤٥٤.
- ٥٢ - النجار، زغلول، الإعجاز العلمي في السنة النبوية، ط١، ج١، نهضة مصر، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- ٥٣ - النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي، تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ط١، م٤، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.
- ٥٤ - الهرري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الشافعي، حقائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، إشراف ومراجعة: د. هاشم محمد علي بن حسن مهدي، د. ط، ج ١٦، بيروت، دار المنهاج، ودار طوق النجاة، د. ت.
- ٥٥ - هوف، غراهام، الأسلوب والأسلوبية، ترجمة: كاظم سعد الدين، د. ط، بغداد، دار آفاق عربية، د. ت.
- ٥٦ - الهيثمي، نور الدين علي (٨٠٧هـ)، بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد، ت: عبد الله محمد الدرويش، د. ط، ج ٨، بيروت، دار الفكر، د. ت.

ثانياً - المراجع الأجنبية:

- 1 - B. bunzel, B. Shcmid L-Mohl, Grund Bock and G. Wollenek, **Does Changing the Heart Mean Changing Personality?**, Quality Of Life Research, Springer Netherlands, volume1, number 4/1992 August.
- 2 - Paul Pearsall, Gary E. R Schwartz and Linda G. S Russek, **Changes In Heart Transplant Recipients That Parallel The Personalities of Their Donors**, Journal Of Near-Death Studies, Springer Netherlands, volume 20, number 3/2002 March.

- 3 - Robert K. Cooper, **A New Neuroscience of Leadership: Bringing out More of The best in People**,, Strategy & Leadership, year 2000, volume 28, issue 6, publisher: MCB UP Ltd.

"Keep Yourself Patiently" **A Stylistic Study**

Abstract

This research belongs to the applied literary stylistics through using the structure as the basis through which to penetrate to the verses 27-31 of Sorat Alkahf. It constructs a semantic unit that could be studied and analyzed and could be connected together with a special context of revelation. At the same time, this does not refute its relation with the pre and post verses. In fact, there are some relationships in which the context is connected with a wider context-the whole Sorah. This in turn belongs to a wider context- the Holy Quran.

This paper does not neglect all the relationship of these verses under study with the larger context that it is connected with. This acts in accordance with the nature of this research and its focal points.

As the Quranic text is unique due to the fact that it is God's revelation, unique as its creator, unrepeatable or renewed, cannot be imitated or copied, the researcher has decided to talk to those verses using Al-mufasereen as ideal readers. They agreed on core points that clear the text from the subjectivity, according to Revater, and directs it towards objectivity benefiting from their remarks and gestures in interrogating the text in order to arrive to the particular semantics with in which the linguistic system begins to take its shape. All this starts from the high-skilled sense that leads to the scientific and objective reason or structure that the language may accept. Sometimes it starts from knowing the language and its meanings and secrets to which the intellectual tastefulness gets attentive and attains the semantic value built on the special linguistic structure of the text.

It is a scientific and practical trial to understand the Quranic text through linguistics and through using profound and insightful linguistic tools

Author:**Dr. Iman (Mohammad Amin) Alkielani,**

- Ph.D. in Stylistic Analysis of Badr Assayyab's poetry, University of Jordan 1997.
- Associate Professor in Modern Linguistics and Stylistics, Hashemite University.

Publications:**A. Books:**

- 1 - Addition in Umayyad Period between syntax and Semantics in Light of the Transformational and Generative Theory, Dar Ammar, Amman, Jordan. 2003.
- 2 - The Role of Meaning in Directing the Rules of Grammar in the Books of Ma'ani Al'Qura'an, Dar Wael 2002.
- 3 - Badr Shaker Assayyab. A Stylistic Study of his Poetry, Dar Wael 2007.

B. Papers:

- 1 - 1-A Stylistic Study of the Sura of Al_rahman, Abhath Al_yarmouk, Literature and Linguistics, A Biannual refereed and Indexed research Journal, Vol.(21), No.(1). 2003.
- 2 - The Phenomenon of Moving the Inflection of the Word Accent, Dirasat, Human and Social, Published by the deanship of academic research, University of Jordan, Vol.(31), NO(2), 2004.
- 3 - Glottal in "Warsh's Reading of " naïf": A Phonological and Descriptive Study, Dirasat, Human and Social Sciences, Published by the Deanship of Academic Research, University of Jordan, Vol.(48), 1999.
- 4 - the Meaning of the Sentence in the Umayyad Area, journal of Um_Alqura's University, Vol (18), No (30), 3425H.
- 5 - Vowel Lengthening Phenomenon in Warsh's Reading of "nafe": A Phonological Analytical Descriptive Study, Human and Social Sciences, Published by the Deanship of Academic Research, University of Jordan, Vol (31), No (3), 2004.
- 6 - "Attugyah" in the Poetry of Al_shareef Al_radhy and Al_abbas Ibn Al_Ahnaf: A Study in Light of the Comparative Poetic Stylistics, Human and Social Sciences, Published by the Deanship of Academic Research, University of Jordan, Vol (32), no (1), 2005.
- 7 - Al manarah, for Research and Studies (Humanities), published by Al_bayt university Vol(13), no (3), 2007.
- 8 - Assimilation, Intensification and Tipping in "Warsh's Reading of "Nafi". A Phonological and Descriptive Study. Dirasat, Human and Social Sciences, Vol (34) no (2).
- 9 - The Dialects of Kenanah and Huthail in Abi Masr Al_Farabi's pamphlet Human and social, Published by the deanship of academic research, University of Jordan, Vol (34), No(1), 2007.
- 10 - Banu Hashim's Child Dance Literature in the Pre Islamic and Islamic Areas Jordanian Journal of Arabic Language and Literature Mu'tah University, Vol.(5), No.(1), 2009.
- 11 - Wa Qada Rabbuka "A stylistic study Human and Social Sciences, Published by the Deanship of Academic Research, University of Jordan, Vol.(36), (supplement), December 2009.
- 12 - Lullaby between Tchingofesky and Hend Bent Otbah, A Comparative Study in Poetic Content and its Effect, Dirasat Human and Social Sciences, Published by the Deanship of Academic Research, University of Jordan, Vol.(36), (supplement) December 2009.
- 13 -
- 14 - "Surat Al-Iklas" A Stylistic Study, Jordanian Journal of Arabic Language and Literature, Ma'tah University, Vol (7), No (4), 2011.
- 15 - Al Mi'wadhatan: A Stylistic Study, Jordanian Journal of Arabic Language and Literature, Ma'tah University, Vol (8), No (3), 2012.

Monograph 375

"Keep Yourself Patiently" A Stylistic Study

Dr. Iman (Mohammad Amin) Alkioelani

Department of Arabic Language - Hashemite University
Jordan

عزيزي القارئ:

يسر أسرة تحرير حويات الآداب والعلوم الاجتماعية أن ترحب بكم وتتقدم لكم بأطيب التحيات، شاكرين لكم سلفاً تعاونكم من أجل تطوير الحويات؛ وذلك من خلال إجاباتكم عن هذه الأسئلة:

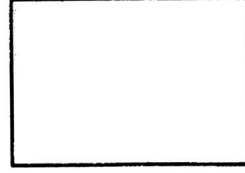
- ١ - العمر: سنة
- ٢ - الجنس: ☐ ذكر ☐ أنثى
- ٣ - بلد الإقامة: ☐ الكويت ☐ خارج الكويت (اذكر)
- ٤ - التعليم: ☐ ثانوي ☐ جامعي ☐ ماجستير ☐ دكتوراه
- ٥ - طبيعة المهنة: ☐ أكاديمي ☐ إداري ☐ مهني ☐ أخرى (واذكرها) ...
- ٦ - مواضيعك المفضلة: ☐ أدبية ولغوية ☐ سياسية ☐ اجتماعية ونفسية ☐ تاريخية ☐ ثقافية ☐ أخرى (واذكرها) ...
- ٧ - كيف تحصل على الحويات؟ ☐ شراء ☐ اشتراكاً ☐ استعارة ☐ لا
- ٨ - هل تصلك الحويات في الوقت المناسب؟ ☐ نعم ☐ لا
- ٩ - رأيك في حجم الحويات؟ ☐ كبير ☐ متوسط ☐ صغير
- ١٠ - كيف ترى موضوعات الحويات؟ ☐ متنوعة ☐ غير متنوعة
- ١١ - ما الطابع العام للحويات من وجهة نظرك؟ ☐ لغوي ☐ اجتماعي ☐ تاريخي ☐ جغرافي ☐ متنوع
- ١٢ - هل تقرأ الحويات بانتظام؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٣ - هل تقرأ الحويات فقط إذا كان موضوعها له علاقة بتخصصك؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٤ - هل تقرأ الحويات فقط إذا كنت ستستعين بمادتها كمرجع لبحث؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٥ - هل تحتفظ بالحويات بعد قراءتها؟ ☐ نعم ☐ لا
- ١٦ - اقتراحاتك لتطوير الحويات وتطوير خدماتها للقارئ:

.....

.....

.....





حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية
مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
ص.ب: 17370 الخالدية
الكويت 72454
دولة الكويت

البريد الجوي
BY AIR MAIL
PAR AVION

مجلة فصلية أكاديمية

محكمة تعنى بنشر البحوث

والدراسات القانونية والشرعية

مجلة الحقوق



تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور/ أحمد عبد الرحمن المحم



صدر العدد الأول في

يناير ١٩٧٧

الاشتراكات

في الكويت	في الدول العربية	في الدول الأجنبية	
٣ دنانير	٤ دنانير	١٥ دولاراً	الأفراد
١٥ ديناراً	١٥ ديناراً	٦٠ دولاراً	المؤسسات

المراسلات

توجه جميع المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان الآتي:

مجلة الحقوق - جامعة الكويت ص.ب: ٦٤٩٨٥ الشويخ - ب 70460 الكويت

تلفون: ٢٤٨٣٥٧٨٩ - ٢٤٨٤٧٨١٤ فاكس: ٢٤٨٣١١٤٣

E.mail: jol@ku.edu.kw

عنوان المجلة في شبكة الإنترنت <http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/jol>

ISSN 1029 - 6069

مَجَلَّةُ الشَّرِيعَةِ وَالْأَدَبِ الْإِسْلَامِيِّ

فَصْلِيَّةٌ عِلْمِيَّةٌ مَحْكَمَةٌ تَصْدُرُ عَنْ مَجْلِسِ النُّشْرِ الْعِلْمِيِّ بِجَامِعَةِ الْكُوَيْتِ
تُعْنَى بِالْبَحْثِ وَالدراسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ

رئيس التحرير الأستاذ الدكتور: محمد العزيز خليفة الفصاح

صدر العدد الأول في رجب ١٤٠٤ هـ - أبريل ١٩٨٤ م

- * تهدف إلى معالجة المشكلات المعاصرة والقضايا المستجدة من وجهة نظر الشريعة الإسلامية.
- * تشمل موضوعاتها معظم علوم الشريعة الإسلامية: من تفسير، وحديث، وفقه، واقتصاد وتربية إسلامية، إلى غير ذلك من تقارير عن المؤتمرات، ومراجعة كتب شرعية معاصرة، وفتاوى شرعية، وتعليقات على قضايا علمية.
- * تنوع الباحثون فيها، فكانوا من أعضاء هيئة التدريس في مختلف الجامعات والكليات الإسلامية على رقعة العالمين: العربي والإسلامي.
- * تخضع البحوث المقدمة للمجلة إلى عملية فحص وتحكيم حسب الضوابط التي التزمت بها المجلة، ويقوم بها كبار العلماء والمختصين في الشريعة الإسلامية، بهدف الارتقاء بالبحث العلمي الإسلامي الذي يخدم الأمة، ويعمل على رفعة شأنها، نسأل المولى عز وجل مزيداً من التقدم والازدهار.

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير

ص ب ١٧٤٣٣ - الرمز البريدي: 72455 الخالدية - الكويت هاتف: ٢٤٨١٢٥٠٤ - ٢٤٩٨٤٧٢٣ - ٢٤٩٨٨٠٩٥
فاكس: ٢٤٨١٠٤٣٤

العنوان الإلكتروني: E-mail - jsis@ku.edu.kw

issn: 1029 - 8908

عنوان المجلة على شبكة الإنترنت: <http://pubcouncil.kuniv.edu.kw/JSIS>

اعتماد المجلة في قاعدة بيانات اليونسكو Social and Human Sciences Documentation Center

في شبكة الإنترنت تحت الموقع www.unesco.org/general/eng/infoserv/db/dare.html

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية



مجلة علمية فصلية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
صدر العدد الأول منها في يناير عام 1975م

رئيس التحرير

أ. د. بدر عمر العمر

ترحب المجلة بنشر البحوث والدراسات العلمية المتعلقة بشؤون
منطقة الخليج والجزيرة العربية في مختلف علوم البحث والدراسة .

ومن أبوابها

- البحوث العربية.
- البحوث الإنجليزية.
- ملخصات الرسائل الجامعية.
- ماجستير - دكتوراه.
- عرض الكتب ومراجعتها .
- التقارير : مؤتمرات - ندوات
- البيبلوجرافيا العربية.

الاشتراكات

ترسل قيمة الاشتراك مقدماً بشيك لأمر - جامعة الكويت
مسحوب على أحد المصارف الكويتية

داخل دولة الكويت : للأفراد : 3 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً
الدول العربية : للأفراد : 4 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً
الدول الغير عربية : للأفراد : 4 دنانير - للمؤسسات : 15 ديناراً

توجه جميع المراسلات باسم رئيس تحرير مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

Tel.: (+965) 24833215 - 24984066 - 24984067
www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/jgaps

Fax: (+965) 24833705

P.O. Box 17073 Al-Khaldiah, 72451 Kuwait
E - mail : jgaps@ku.edu.kw

www.ku.edu.kw

المجلة العربية للمعلوم الإنسانية

أكاديمية - فصلية - محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

بحوث باللغة العربية

بحوث باللغة الإنجليزية

مناقشات وندوات

عروض الكتب الجديدة

تقارير ومؤتمرات

مجلس
النشر
العلمي

رئيسة التحرير

أ.د. سعد عبد الوهاب العبد الرحمن



P.o.Box: 26585 - Safat. 13126 kuwait

Tel: (+965) 4817689 - 4815453 Fax: (+965) 4812514

E-mail: ajh@kuniv.edu.kw <http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/ajh/>

المجلة العربية للعلوم الإدارية



Arab Journal of Administrative Sciences

رئيس التحرير: أ. د. آدم غازي العتيبي

- صدر العدد الأول في نوفمبر ١٩٩٣ .
- First issue, November 1993.
- علمية محكمة تعنى بنشر البحوث الأصلية في مجال العلوم الإدارية.
- Refereed journal publishing original research in Administrative Sciences.
- تصدر عن مجلس النشر العلمي في جامعة الكويت ثلاثة إصدارات سنوياً (يناير - مايو - سبتمبر).
- Published by Academic Publication Council, Kuwait University, 3 issues a year (January, May, September).
- تساهم في تطوير الفكر الإداري واختبار الممارسات الإدارية وإثرائها.
- Contributes to developing and enriching administrative thinking and practices.
- مسجلة في قواعد البيانات العالمية.
- Listed in several international databases.
- تخضع للتقييم الأكاديمي الخارجي.
- Reviewed periodically by international referees for high academic standards.

الاشتراكات

الكويت: 3 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات - الدول العربية: 4 دنانير للأفراد - 15 ديناراً للمؤسسات
الدول الأجنبية: 15 دولاراً للأفراد - 60 دولاراً للمؤسسات

توجه المراسلات إلى رئيس التحرير على العنوان الآتي:

المجلة العربية للعلوم الإدارية - جامعة الكويت ص.ب: 28558 الصفاة 13146 - دولة الكويت
هاتف: (965)24827317 - أو 4734 / 4416 (965)24984415 - فاكس: (965)24817028
E-mail: ajas@ku.edu.kw - Web Site: <http://www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/ajas>



لجنة التأليف والتعريب والنشر



جامعة الكويت مجلس النشر العلمي

■ تشكلت لجنة التأليف والتعريب
والنشر - التابعة لمجلس النشر
العلمي بجامعة الكويت
في عام 1976 م .

✽ أهداف اللجنة :

- 1- توسيع دائرة النشر العلمي بمختلف التخصصات العلمية لأعضاء هيئة التدريس في جامعة الكويت .
- 2- إثراء المكتبة الكويتية بالكتب والمؤلفات العلمية والتخصصية والثقافية وكتب التراث الإسلامي باللغات العربية والأجنبية .
- 3- دعم وتنشيط عملية التعريب التي تعد من الأهداف الرئيسة التي انعقد عليها الإجماع العربي .

✽ مهام اللجنة :

طبع ونشر المؤلفات العلمية والدراسية والأكاديمية والكتب الجامعية (Text Book) . و المترجمة
لأعضاء هيئة التدريس التي يرغب أصحابها في نشرها علي نفقة الجامعة . وبراى التوازن في
نشر هذه المؤلفات بحيث تغطي مختلف الاختصاصات في الكليات الجامعية .

توجه جميع المراسلات باسم رئيس اللجنة على العنوان التالي :

لجنة التأليف والتعريب والنشر / جامعة الكويت

ص.ب : 28301 الصفاة 13144 - دولة الكويت

تلفون : 4843185 / فاكس : 4843185

البريد الإلكتروني : kuc01@kuc01.kuniv.edu.kw

الموقع على الإنترنت : www.pubcouncil.kuniv.edu.kw/atape



مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية

جامعة الكويت - تأسس عام ١٩٩٤ م



مدير المركز
أ. د. يعقوب يوسف الكندري

يصدر عن المركز

- ❖ سلسلة الإصدارات الخاصة.
- ❖ سلسلة إصدارات الاستكتاب.
- ❖ سلسلة ملخصات الرسائل الجامعية (الماجستير والدكتوراه).
- ❖ سلسلة إصدارات لنشر بحوث الندوات والمؤتمرات.
- ❖ سجل الأحداث الجارية لمنطقة الخليج والجزيرة العربية وجوارها الجغرافي.
- ❖ مجلدات وثائق مختارة لمنطقة الخليج والجزيرة العربية وجوارها الجغرافي.

سلسلة الإصدارات

سلسلة علمية محكمة

تُعنى موضوعاتها بمنطقة الخليج والجزيرة العربية، وتهدف إلى إبراز خصوصيتها، ورصد قضايا التنمية بأبعادها الحضارية الشاملة في ضوء المتغيرات الجارية.

قواعد النشر

- أولاً : أن يكون البحث أو (الدراسة) معنية بشؤون منطقة الخليج والجزيرة العربية في المجالات الآتية: السياسة، الاقتصاد، الجغرافيا، التاريخ، علم النفس، الاجتماع، الأنثروبولوجيا التربية، اللغة العربية وآدابها، الثقافة، البيئة، القانون، الإعلام ، التراث (الأثار والحضارة والفنون) .
- ثانياً: أن تمثل الدراسة إضافة جديدة إلى حقل التخصص.
- ثالثاً: لم يسبق تقديمها أو جزء منها للنشر إلى جهة أخرى.
- رابعاً: ألا يقل عدد صفحات البحث أو (الدراسة) عن ١٠٠ صفحة.
- خامساً: يقدم المركز مكافأة مالية رمزية عن كل دراسة.

نوع الاشتراك	الكويت	الدول العربية	الدول الأجنبية
الأفراد	٤ د.ك	٤ د.ك	١٤ دولاراً
المؤسسات	٢٥ د.ك	٢٥ د.ك	٦٨ دولاراً

توجه جميع المراسلات باسم مدير المركز

ص. ب: ٦٤٩٨٦ (ب) الشويخ، ٧٠٤٦٠ الكويت

هاتف : ٢٤٨١٦٧٩٩ - ٢٤٨١٦٨٠٧ - ٢٤٨١٦٨٢٤ (المفتاح الدولي ٠٠٩٦٥) فاكس : ٢٤٨١٤٢٩٥ - ٢٤٨١٠٤٧٤

البريد الإلكتروني للمركز cgaps@ku.edu.kw

العنوان الإلكتروني لصفحة المركز www.cgaps.kuniv.edu

المراسلات



التعاون Attaawun

رئيس التحرير
الدكتور مرزوق بشير مرزوق

صدر العدد الأول

في ربيع الآخر ١٤٠٦ هـ — يناير ١٩٨٦ م

— تقبل الدراسات والبحوث والمقالات ذات الصلة المباشرة بقضايا دول
مجلس التعاون في جميع المجالات السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية
والإعلامية سواء كانت مكتوبة باللغة العربية أو الإنجليزية .

— تشمل على بحث أو دراسة رئيسية إضافة إلى الأبواب الثابتة الأخرى تحت
عنوان : بحث — آراء ووجهات نظر / تقارير / وثائق / عرض كتب /
يوميات مجلس التعاون / جغرافيا مجلس التعاون / إحصاءات مجلس التعاون

يحررها نخبة من الباحثين والمختصين
يمنح المشاركون مكافأة مالية وفق نظام المكافآت الخاصة بالمجلة

توجه جميع المراسلات الى : رئيس التحرير — مجلة التعاون

ص . ب : ٧١٥٣ — الرياض : ١١٤٦٢

هاتف : ٤٨٨٠٤١٢ (٩٦٦١)

فاكس : ٤٨٢٩١٠٩ (٩٦٦١)

Email : attaawun@gcc-sg.org

المجلة التربوية



مجلة فصلية، تخصصية، محكمة
تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت
رئيس التحرير: أ. د. عبدالله محمد الشيخ



نشر:

- البحوث التربوية المحكمة
- مراجعات الكتب التربوية الحديثة
- محاضر الحوار التربوي
- التقارير عن المؤتمرات التربوية
- وملخصات الرسائل الجامعية

تقبل البحوث باللغتين العربية والإنجليزية.
تنشر لأساتذة التربية والمختصين بها من مختلف الاقطار العربية والدول الأجنبية.

الاشتراكات:

في الكويت: ثلاثة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات.
في الدول العربية: أربعة دنانير للأفراد، وخمسة عشر ديناراً للمؤسسات.
في الدول الأجنبية: خمسة عشر دولاراً للأفراد، وستون دولاراً للمؤسسات.

توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس تحرير المجلة التربوية - مجلس النشر العلمي ص.ب. ١٣٤١١ كيفان - الرمز البريدي 71955
الكويت هاتف: ٢٤٨٤٦٨٤٣ (داخلي ٤٤٠٣ - ٤٤٠٩) - مباشر: ٢٤٨٤٧٩٦١ - فاكس: ٢٤٨٣٧٧٩٤

E-mail: joe@ku.edu.kw

Advisory Board

Prof. Ibrahim Al-Sa'afin

Department of Arabic Language and
Literature - University of Jordan

Prof. Hayat N. Al-Hajji

Department of History
University of Kuwait

Prof. Ahmed Etman

Department of Greek and Latin
Studies - University of Cairo

Prof. Abdul Qader Al-Fasi Al-Fehri

Department of Arabic Language and
Literature - University of Mohamed V

Prof. Ismail S. Muqlad

Department of Political Science -
University of Assiout

**Prof. Marie-Therese Abdul
Messieh**

Department of English Language and
Literature - University of Kuwait

Prof. Imam Abdul Fattah Imam

Department of Philosophy
University of Ain-Shams

**Prof. Mohammed Ghanem
Al-Rumeihi**

Department of Sociology
University of Kuwait

Prof. Hamdi Hasan Abul-Enein

Dean, Faculty of Mass Communication
Misr International University

Prof. Mohammed M. I. Al-Dib

Department of Geography
University of Ain-Shams

Prof. Mahmoud Al-Sayed Abul-Nil

Department of Psychology - University of Ain Shams

Editorial Board

Dr. Fatima Ibrahim AL - Khalifa

Editor-in-chief

Pfor. Bader M. Al-Ansari

Department of Psychology

Prof. Shafeeq Al-Ghabra

Department of Political Science

Prof. Gamal B. Al-Qenae

Department of English Language and
Literature

Dr. Husain A. Bo-Abbass

Department of Arabic Language
and Literature

Dr. Gassem S. Al-Fehaid

Department of Arabic Language
and Literature

Dr. Aly Z. Alzuabi

Department of Sociology and
Social Work

Dr. Ahmed EL-Sherbini

Department of History

Maha Ibrahim Al-Mes'ad

Acting Editor

ANNALS of ARTS and SOCIAL SCIENCES

ISSUED by the Academic Publication Council - UNIVERSITY of KUWAIT

A REFEREED ACADEMIC QUARTERLY THAT
PUBLISHES MONOGRAPHS ON TOPICS RELE-
VANT TO THE SCHOLARLY CONCERNS OF THE
VARIOUS DEPARTMENTS IN THE FACULTIES OF
ARTS AND SOCIAL SCIENCES:

FACULTY OF ARTS & HUMANITIES:

- Department of Arabic Language and Literature.
- Department of English Language and Literature.
- Department of History.
- Department of Philosophy.
- Department of Mass Communication

FACULTY OF SOCIAL SCIENCES.

- Department of Sociology and Social Work
- Department of Geography
- Department of Psychology
- Department of Political Science

Volume 33, 2013

RATES

-  **Kuwait:** K.D 0.500
  **Bahrain:** BD 1
  **Qatar:** RQ 10
 **Emirates:** DH 10
  **Saudi Arabia:** RS 10
  **Oman:** RO 1
 **Cost per issue in Arab Countries:** Equivalent to one US dollar
 **Cost per issue in other Countries:** Equivalent to three US dollars

Subscription for 12 Monographs

Subscription Period	Subscription Type	Kuwait	Arab Countries	Foreign Countries
1 Year	Individuals	4 K.D	6 K.D	22 \$
	Institutions	22 K.D	22 K.D	90 \$
2 Years	Individuals	7 K.D	10 K.D	37 \$
	Institutions	37 K.D	37 K.D	150 \$
3 Years	Individuals	10 K.D	14 K.D	52 \$
	Institutions	52 K.D	52 K.D	210 \$
4 Years	Individuals	13 K.D	18 K.D	67 \$
	Institutions	67 K.D	67 K.D	270 \$

All correspondence and enquiries must be addressed to:

Editor

ANNALS OF THE ARTS AND SOCIAL SCIENCES

P.O Box 17370 El-Khaldiah - KUWAIT 72454

Tel: 24810319 - Fax: 24810319

ISSN 1560-5248 Key title: Hawliyyat Kulliyyat al-Adab

E-mail: aass@ku.edu.kw

<http://Pubcouncil.kuniv.edu.kw/AASS/>

The Publications of The Academic Publication Council

Journal of the Social Sciences 1975, Authorship Translation and Publication Committee 1976, Journal of Law 1977, Annals of the Arts and Social Sciences 1980, Arab Journal of the Humanities 1981, The Educational Journal 1983, Journal of Sharia and Islamic Studies 1983, Arab Journal of Administrative Sciences 1991.
--