مفهوم التشاكل بين التراث والمعاصرة: دراسة في إشكالية المصطلح وفاعليته

أ.م.د. رميض مطر حمد -جامعة الأنبار/ كلية الآداب

ملخص

يعدّ هذا البحث محاولة لتأصيل مصطلح التشاكل، الذي زعم طائفة من المصطلحيين المعاصرين أنه اختراع كريماص في ستينات القرن الماضي، فتلقفه العرب واختلقوا له ترجمته، متناسين لهذا المصطلح جذورًا عميقة في تراثنا العربي ولا سيما في البلاغة العربية.

هذه الأمور مجتمعة كانت دافعًا للكتابة في هذا المفهوم، بغية إعطائه حقّه من الدراسة والتمحيص، والحدّ من الفوضوية التي عانى منها؛ بسبب عدم فهم دلالته غير الاصطلاحية وسوء ترجمته وتباين انتماءات مَن احتقوا به.

Abstract

This paper is an attempt to establish the term Problematic. A group of contemporary theorists claims that Habermas invented this term in the 1960s. Arab critics used this term but differed on its translation. They mostly forgot that this term has deep roots in Arabic heritage, notably Arabic rhetoric. These reasons led together to write this paper in order to give this term its due of study and to put an end to the chaos and ambiguity which resulted from misunderstanding its meaning and mistranslating it into Arabic.

المقدّمة

تتجلى أهمية هذا البحث في إقامة جسر من التواصل بين القديم والحديث، وتعزيز الأواصر بينهما؛ لأنّ بعضًا من المصطلحات التي رام الباحثون وضع حدودها لها جذور راسخة في تراثنا العربي، وفي هذا إشارة إلى استقرار المصطلح على الرغم من تعدّد مسمّياته، إلّا أنّ شيوعه لم يكن بالمستوى المطلوب؛ لذلك عمدتُ في هذا البحث إلى كشف النقاب عن مصطلح التشاكل، محاولًا التأسيس لهذا المفهوم وتأصيله؛ لأنّ الدارسين المعاصرين تلقّفوه من الغرب وتصرّفوا به على وفق فهمهم له وعدّوه مصطلحًا حديثًا ضمن الحقل السيميائي، وهذا ما نادى به الدكتور عبد الملك مرتاض والدكتور محمد مفتاح، والدكتور يوسف وغليسي، متناسين أنّ لهذا المصطلح جذورًا عميقة في تراثنا العربي، ولا سيما في البلاغة العربية، فقد انصهر (التشاكل) في طائفة من الفنون، سنعمد إلى إيضاحها في أثناء البحث.

هذه الأمور مجتمعة كانت دافعًا للكتابة في هذا المفهوم، بغية إيضاحه وإعطائه ما يستحقه من الدراسة والتمحيص عن طريق تصورات الباحثين قديمًا وحديثًا، فضلًا عن بيان القيمة الجمالية التي تنطوي عليها الشواهد ذات المنحى التشاكلي، على الرغم من الموقف الصارم من لدن الدكتور

عبدالله الغذامي الذي عدَّ التشاكل قيدًا للإبداع؛ لأنه يقلّل الفجوة بين أطراف الصورة، وينسف المفاجأة وكسر التوقع لدى المتلقي؛ لأنّ القارئ يصبح أمام مقابلات تقريرية لا تمتلك حيوية أو إثارة للفكر والتأمل، إلّا أنّ ذلك سيلغي كمًّا من النصوص الشعرية التي اعتمد قائلوها على التقابل والانصياع لمقرّرات عمود الشعر الداعية إلى ضرورة الالتزام بها، خشية إخراجهم من دائرة الإبداع، وما حصل لأبي تمّام كان سببه عدم الالتزام بالمقرّرات المنصوص عليها.

هذا الفعل النقدي صيَّر الشاعر بين أمرين: إمّا الالتزام أو الخروج، علمًا أنّ الشاعر لا يمكن وضعه ضمن أطر محددة ؛ لأنّ الشاعر ساعة نظمه لا يضع في حسبانه هذه المقرّرات سواء أكانت تشاكلية أم مختلفة، بل ينصاع إلى قريحته التي تجود بما لديها من نظم.

عانى مصطلح (التشاكل) من الفوضوية والاضطراب، بسبب عدم فهم دلالته غير الاصطلاحية، فضلًا عن سوء ترجمته، وتباين انتماءات المترجمين، أسهم ذلككله في تعدّده وعدم استقراره على صيغة محددة، عليه سأسعى في هذا البحث إلى تتبع جذور هذا المصطلح وبيان الإشكاليات التي صاحبته، فضلًا عن فاعليته.

راجيًا أنْ يكون هذا البحث إسهامة تضاف إلى الدرس المصطلحي المعاصر.

التمهيد

المصطلح بين الثبات والتحول

تشكل دراسة المصطلح سواءً أكان نقديًا أم بلاغيًا أنموذجًا فعّالًا في الدراسات العربية المعاصرة، لما لهذه المصطلحات من إشكاليات تكمن في كنهها ومدى استيعاب المتلقي لها، فضلًا عن طبيعة الترجمة القائمة على النقل الحرفي والتخبط والعشوائية التي أسهمت في ضياع المصطلح في غياهب المصطلحات المجاورة له في الدلالة والمفهوم؛ لذلك يتوجب على الدارس إدراك طبيعة المصطلح والأجواء التي نشأ فيها والمدارس التي احتضنته؛ لأنّ «تعدد دلالة المصطلح واختلافها هما دليل وعي مستخدم المصطلح لهذا التعدد وذلك الاختلاف، وإذا انعدم مثل هذا الوعي تحول المصطلح أو التعبير الاصطلاحي إلى ضرب من الازدواجية والتعقيد، وأخيرًا إلى الفوضى في الفهم والاستيعاب والاستعمال»[١]، زد على ذلك أنّ عدم إدراك المصطلحي لمخاطر الترجمة المخطوءة أو الحرفية ظنًا منه أنّ عمله يقتصر على إيصال المفهوم بأيسر السبل إلى اللغة الأخرى، في الوقت الذي يتطلب منه الوعي أنّ المصطلح مرهون بتقبّل القارئ أو رفضه وبمجموعة عوامل لغوية ونفسية واجتماعية، من شأنها الارتقاء بمفهوم المصطلح وتحديد القرائن الموصلة إلى ماهيته وضبط دلالته، بمعنى « أنّ التحكّم في المصطلح هو في النهاية تحكم في المعرفة المراد إيصالها ومدى القدرة على ضبط أنساق المعرفة، والتمكن من إبراز الانسجام القائم بين المنهج والمصطلح، أو على الأقل إبراز العلاقة الموجودة بينهما، ولا شكَّ أنّ كلّ إخلالٍ بهذه القدرات سوف يخلّ بالقصد المنهجي والمعرفي الذي يرمي إليه مستعمل المصطلح» [٢].

نفهم من ذلك كله أنّ هناك علاقة وطيدة بين المنهج والمصطلح لا يمكن الإخلال بها، عليه فإنّ الدراسات المصطلحية المعاصرة تسعى إلى إيجاد حلول من شأنها الموافقة بين المصطلح ودلالته المعجمية، فضلًا عن انسجامه ومتطلبات المرحلة، إلّا أنّ الدكتور عناد غزوان (رحمه الله) له رأي مغايرٌ؛ إذ إنّه يرى أنّ الدراسات المصطلحية «تعيش حالة من الفوضى والاضطراب في التحديد والتعددية، بسبب الازدواجية الكامنة بين المصطلح الأصل وواضعه الذي يسعى إلى توليد مصطلح

بغضّ النظر عن دلالته المعجمية أو مدى شيوعه، رغبة منه في التفرّد بدافع من قناعته بسلامة هذا المفهوم وخلوّه من الإشكاليات المصاحبة له»[٣]. المراد في هذا القول إنّ هناك إشكالية بين المصطلحي والمصطلح تكمن في عدم استيعاب واضع المصطلح لسلطة المفهوم الذي شاع بين الناس واستقر، إلّا أنّ رغبته في التميّز والمخالفة دفعته إلى تجاهل تلك القيم المعرفية، فضلًا عن نظرته التي « ترى أنّ كلّ قديمٍ في مصطلحاته النقدية الموروثة يجب أنْ يكون جديدًا على الرغم منه، وأنّ كلّ جديد يجب أن يكون قديمًا على الرغم منه أيضًا، ما هي إلّا واحدة من نتائج هذا الاختلاف والتعددية في صياغة المصطلح وفهم أبعاده العلمية الدقيقة»[٤].

ومن العوامل التي أسهمت في ضبابية المصطلح وتعدده عامل التحولات الحاصلة في اللغة النقدية التي آثرت تداول بعض المصطلحات التي تستدعي جملة من المفاهيم، الأمر الذي جعل المتلقي منشطرًا بين التأييد والرفض لهذا التوجه، بسبب الإيماء الكامن في المصطلح أو الخطاطة التي زادته خلطًا وتشويشًا على القارئ.

في ضوء هذا الفهم وجدنا المصطلح الواحد يحمل تسميات عدّة بعضها يقترب من الأصل، والآخر يبعد كلّ البعد عن دلالته التي رام المُنشئ إشاعتها بين الدارسين، الأمر الذي جعل « الدراسات النقدية الحديثة تسير في اتجاهات مختلفة تحددها أدوات تعبيرية غير محددة، تحكمها مجموعة من العوامل التي تتصل بتنوّع الثقافات والعلاقات القائمة بين الدراسات النقدية المعاصرة، ومباحث لغوية، وفلسفية، واجتماعية، ونفسية، وجمالية تفرض نفسها على دلالة المصطلح النقدي»[٥]

هذه التداعيات زادت من مشكلة التعرف على صيغة نهائية للمصطلح والوصول به إلى حالة من الاستقرار، إلّا أنّ ذلك لم يتم في الدراسات المصطلحية المعاصرة؛ لأنّ بعضًا منها قد انجذب للقديم، والآخر نحو الحداثة والمعاصرة، « وفي الانجذاب الثاني تزدحم مصطلحات نقدية وافدة، بعضها مترجم، وبعضها مُعرّب، وتختلف هذه المصطلحات في مفهومها ودلالتها من باحث إلى آخر بحسب درجة وعيه بالمصطلح ومنهجه في الدراسة»[٦].

هذا التجاذب نحو القديم تارة والحداثة تارة أخرى جعل الدكتور عبد العزيز حمودة في حيرة من أمره؛ لذا قال: « حينما ننقل نحن الحداثيين المصطلح النقدي الجديد في عزلة عن خلفيته الفكرية والفلسفية، فإنه يُفرغ من دلالته ويفقد القدرة على أنْ يحدد معنى، فإذا نقلناه بعوالقه الفلسفية أدى إلى الفوضى والاضطراب، إذ إنّ القيم المعرفية القادمة من المصطلح تختلف، بل تتعارض أحيانًا مع القيم المعرفية التي طوّرها الفكر العربي المختلف»[٧].

هذا لا يعني أنّ المصطلحات جميعها تحت وطأة التعددية، فإنّ بعضًا منها قد استقرّ وشاع استعماله بين الباحثين، بسبب الإتفاق على تسميته على الرغم من تعدد تفرعات القسم الواحد من هذه المصطلحات، من مثل التشبيه، والاستعارة، وأساليب علم المعاني، إلّا أنّ التداخل قد حصل في فنون علم البديع على الرغم من شيوع المنظومات البديعية التي أسهمت في تحديد المصطلح البديعي وتأطيره بأبعاد محدودة.

هذا الأمر قاد الدكتور محمد بن علي إلى عزو هذا التداخل إلى التنافس الحاصل بين البيانيين الذين سعوا جاهدين إلى إيجاد المزيد من الفنون البديعية والتفاخر باختراعها[٨]. وهذا ما حصل لابن المعتز (ت ٢٩٦هـ)[٩]، ثمّ جاء بعده قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) الذي أضاف إلى ما قدّمه ابن المعتز

قائلًا: « فإني لـمّا كنت آخذًا في استنباط معنًى لم يُسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة أسماء تدل عليها، احتجت أن أضع لما يظهر من ذلك أسماء اخترعتها، وقد فعلت ذلك، والأسماء لا منازعة فيها إذ كانت علامات، فإن قنع بما وضعته وإلا فليُخترَع لها كل من أبى ما وضعته منها ما أحبّ، فليس يُنازع في ذلك»[١٠].

ما قاله قدامة يمثل ضربًا من السعي في إيجاد المزيد من المفاهيم التي تظهر تفوّقه على سابقيه ومعاصريه، لذلك « جمع منها عشرين نوعًا توارد معه (يعني ابن المعتز) على سبقه منها وسلم له ثلاثة عشر، فتكامل لهما ثلاثون بابًا»[١١].

الأمر الذي جعل البيانيين يقتدون بما في التأليف، فهذا أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ه) قد جمع سبعةً وثلاثين نوعًا[١٢]، ثمّ جاء ابن رشيق ليوصلها إلى ستين نوعًا[١٣]، وهكذا تستمر مرحلة البحث عند البيانين ليبلغ عدد ما أثبته التيفاشي (ت ٦٥١ه) إلى سبعين نوعًا بديعيًا[١٤]، كلّ ذلك أفاد منه ابن أبي الإصبع المصري (ت ٦٥٤ه) ليوصل المصطلحات البديعية إلى التسعين، وأضاف إليها من مستخرجاته ثلاثين، سلم له منها عشرون، وباقيها مسبوق إليه أو متداخل عليه[١٥].

إذ إنّ المتأمل في كتابه (تحرير التحبير) يجده يضع المخترعات في أبواب، منها: التهكم، والافتنان، والتدبيج، والهجاء في معرض المدح، وأشار إلى نوع من التجنيس لم يصطلحه ابن منقذ (ت٥٨٤ه) أسماه بـ (التجنيس المضاف)[١٦]. وأضاف نوعًا جديدًا للتقريع سمّاه بـ(تقريع الجمع)[١٧].ليصل ابن أبي الإصبع إلى نتيجة مفادها أنّ ما استنبطه يقسم على قسمين: أصول وفروع؛ لذا قال: «وبعد، فإني رأيتُ ألقاب محاسن الكلام التي نُعتت بالبديع قد انتهت إلى عدد منه أصول وفروع: فأصوله، ما أشار إليها ابن المعتز في بديعه وقدامة في نقده؛ لأنهما أول من عني بتأليف ذلك»[١٨].

هذا الجهد المصطلحي الذي بذله المصري لم يسلم من سهام النقاد المعاصرين، فها هو الدكتور ربيع عبد العزيز يرى أنّ هذه التقسيمات التي التزمها المصري أوقعته في مزالق منهجية ولا سيما عندما قدّم الاستعارة على المجاز، وأخّر « التشبيه إلى الباب الخامس عشر، والمجاز إلى الباب الرابع والثمانين»[١٩].

إنّ المدقق في كتاب المصري يجده لم يضع في حسبانه هذه القيود المصطلحية؛ لأنه لم يعتمد في إيضاح المصطلح البديعي أي نظام سواء أكان هجائياً أم على أساس التقسيمات التي حدّها بدر الدين بن مالك (ت ٦٨٦ه) في مصباحه، بل كانت عنايته في لـمّ شتات الفنون البديعية، وإبراز مقدرته في تحصيل المخترع منها، وقد بانَ ذلك من خلال النظر في طيّات كتابه.

ما يهمنا في هذا البحث هو بيان مواطن استقرار المصطلح وتحوله نتيجة النمو الفكري والتطور الحضاري؛ لأنّ الإشكالية الحاصلة في المصطلح البديعي تمثلت في تداخل فنونه مع بعضها، فضلًا عن تداخلها ومصطلحات علم المعاني، ولا سيّما الاعتراض والتتميم والتذييل، زد على ذلك تعدد مسميات المصطلح الواحد، الأمر الذي لفت انتباه الدكتور محمد زغلول سلام عندما رفض المصري بعض التقريعات، إذ وجده قد « حوّل اسم المشاكلة إلى المشاكلة المعنوية التي لا تختلط بالتجنيس المماثل، كما ذكره التبريزي في أمثلته»[٢٠].

الملفت للنظر في كتاب (تحرير التحبير) إشارة المصنف إلى الزلل الذي وقع به أسامة بن منقذ في كتابه (البديع في نقد الشعر)، فقد وجّه له خمس تهم، تمثلت بالآتي:

١. الخطأ والخبط.
٢. التوارد.
٣ . التداخل.
٤. إدخال فنون لا صلة لها بالبديع.
٥. عدم توافق الشاهد مع المصطلح[٢١].

ومن أمثلة هذا الخلط المصطلحي دمج مجموعة مصطلحات تحت عنوان واحد من دون إشعار المتلقي بالفوارق بينها، وآية ذلك العنوان الذي وسمه بـ «باب الترديد ويسمى التصدير وهو ردّ الأعجاز على صدورها»[٢٢]، في الوقت الذي تجد فيه المصري يضع حدودًا فاصلةً بين الترديد والتصدير[٢٣].

هذا التداخل وقع به ابن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦ه) عندما عدَّ الاحتراس ضربًا من التتميم[٢٤]، لكنَّ المصري لم يغفل ذلك قائلًا: « والفرق بين الاحتراس، والتكميل، والتتميم أنّ المعنى قبل التكميل صحيح تام، ثم يأتي التكميل بزيادة يكمل بها حسنه إمّا بفن زائد أو بمعنى، والتتميم يأتي ليتمم نقص المعنى ونقص الوزن معًا، والاحتراس لاحتمالٍ دخل على المعنى، وإن كان تامًا كاملًا، ووزن الكلام صحيحًا»[٢٥].

بعد هذه الرحلة المصطلحية المتعجلة يكفي أنْ أشير إلى إشكالية مصطلح (الجناس) كونه يقرب من مفهوم (التشاكل) الذي استقرَّ عند القدماء على الرغم من تعدد مسمياته، إذ سمّاه الخليل بن أحمد (ت١٧٥ه) تجنيسًا[٢٦]، وتبعه ابن المعتز[٢٧]، وأبو هلال العسكري[٢٨]، أمّا قدامة فسمّاه بـ (المجانس)[٢٩]، وتبعه ابن سنان (ت ٤٦٦ه)[٣٠]، بيد أنّ الرمّاني (ت ٣٨٦ه) أطلق عليه اسم (التجانس)[٣١]، وسمّاه السجلماسي (ت ٧٠٤ه) بـ(المحاذاة)[٣٢].

إلّا أنّ المتأمل في كتاب التعريفات للشريف الجرجاني (ت ٨١٦ه) يجد دقّة في فكّ الالتباس بين التشاكل والتجنيس والمماثلة في قوله: « الاتحاد: هو تصيير الذاتين واحدة، ولا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعدًا. في الجنس يسمى مجانسة، وفي النوع مماثلةً، وفي الخاصة مشاكلة، وفي الكيف مشابهة، وفي الكم مساواة، وفي الأطراف مطابقة، وفي الإضافة مناسبة، وفي وضع الأجزاء موازنة»[٣٣]. وفي موطن آخر من كتابه نجده يفكّ ارتباط المشاكلة بالتغليب قائلًا: «التغليب: هو ترجيح أحد المعلومين على الآخر وإطلاقه عليهما، وقيدوا إطلاقه عليهما للاحتراز عن المشاكلة»[٣٤].

ويمكن لِلّبيب أنْ يفطن لهذا التداخل؛ لأنّ المشاكلة توجد لفظًا مصاحبًا مكرّرًا يمكن للمدقق تلمّس الفرق بين اللفظين كما في قوله تعالى: {تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ}[٣٥] فترى التجوّز باستعمال لفظة (نفسك) مع الباري عزّ وجلّ لأجل المماثلة والمشاكلة، علمًا أنها لا تستعمل في حقّه جلّ في علاه، إلّا أنّ التشاكل أستدعى ورودها[٣٦]، وخلاصة القول: إنّ المشاكلة توجب لفظًا مصاحبًا، ولا يتوجب ذلك في التغليب؛ لأنّه يقوم على إعطاء أحد المتصاحبين أو المتشابهين حكم الآخر بجعله موافقًا له في الهيئة أو المادة[٣٧]. ودليل ذلك قوله تعالى: {لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا}[٣٨] فالخطاب موجّه إلى شعيب عليه السلام، إلّا أنّه جاء بصيغة الجمع على التغليب، لذلك جاء جوابه فقال: {إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا}[٣٩] «وهو يريد عود قومه، إلّا أنّه نظم نفسه في جملتهم، وإن كان بريئًا من ذلك، إجراء لكلامه على حكم

التغليب»[٤٠].

فالتغليب لا يقوم على أساس المماثلة، بل لتقوية المعنى عن طريق تغليب صيغة على أخرى كتغليب الجمع على المفرد، كقوله تعالى: {وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ}[٤١] فالشاهد (كانت من القانتين)، علمًا أنّ مقتضى الظاهر يوجب القول : (وكانت من القانتات)، إلّا أنّ المراد الزيادة في قنوت مريم (عليها السلام) الذي لا يقل شأنًا عن الرجال في طاعتهم لله، فخوطبت بصيغة جمع الذكور.

أخلص إلى القول إنّ هناك فروقًا دقيقة بين المشاكلة والتشاكل، فهما يقومان على المشابهة والموافقة، إلّا أنّ المشاكلة تتطلب « ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته»[٤٢]، أمّا التشاكل فهو أعمُّ من ذلك، إذ يدخل في الموافقة ما هو ظاهر أو مقدّر معنى أو لفظًا شريطة أنْ تكون هناك قرينتان عقلية أو لفظية يمكن عن طريقها الوصول إلى الموافقة بين الطرفين إذ بدونهما يصبح الكلام عشوائيًا لا ضابط له. من هذا المنطلق اقتضى البحث أنْ نؤصّل لهذا المصطلح؛ كي ندحض الفكرة القائلة: إنّ التشاكل من مستحدثات ستينيات القرن العشرين، ومن ثمّ بيان فاعليته عن طريق جملة من الشواهد القرآنية والشعرية.

تأصيل المصطلح

ينحدر مصطلح التشاكل من الجذر اللغوي (شَكَلَ)، وقد ورد في القرآن الكريم بمعنى المماثلة كما في قوله تعالى: {وَآخَرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ}[٤٣]، وقوله تعالى: {قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ}[٤٤]، أي « ما يوافق طريقته، وطبيعته، ومذهبه، واعتقاده»[٤٥].

أمّا في المعاجم اللغوية، فقد ورد في العين بمعنى المماثلة، فقيل: « فلان شكْلُ فلان، أي: مثله»[٤٦]، والشّكل ورد في جمهرة اللغة بمعنى « المِثل والشّبه، بِفَتح الشين هَذَا شَكْل هَذَا، أي مثله وَهَذَا من شَكل هَذَا، أي من جنسه»[٤٧].

أمّا في الصحاح فقد ورد بالمعنى نفسه فـ «الشَكْلُ بالفتح: المِثلُ، والجمع أشكالٌ وشُكولٌ. يقال: هذا أشكَلُ بكذا، أي أشبَه»[٤٨]. وبالمعنى نفسه عند ابن فارس (ت ٣٩٥ه)[٤٩]، وأبي هلال العسكري[٥٠]، والزمخشري (ت ٥٣٨ه)[٥١]، أمّا ابن منظور (ت ٧١١ه) فقد فسّره بالشبه والمثل، واستشهد بقول « أبي عبيدة:

فـــلا تطلُبَـــا لي أيِّمَـــا إن طَلَبْتُمـــا ... فـــإن الأيَـــامَى لَسْـــنَ لي بشُـــكُولِ

وقد تشَاكَلَ الشَّيْئَان وشَاكَلَ كُلُّ واحد منهما صاحبَه»[٥٢].

وفي موطن آخر قال: « هذا من شَكْل هذا أي: من ضَرْبه ونحوه، وهذا أشْكَلُ بهذا، أي: أشْبَه، والمُشَاكَلَة: المُوافَقة والتّشاكُلُ مثله، ... وشاكِلَةُ الإنسان: شَكْله وناحيته وطريقته»[٥٣]، ولم يخرج الزبيدي (ت ١٢٠٥ه) عن هذ الفهم[٥٤].

وتقتضي آليات التأصيل للمصطلح تتبع أصوله في المواطن جميعها؛ لذلك سأتلمس هذا المفهوم في الشعر العربي عند نخبة من الشعراء ثمّ اختيارهم؛ ليكونوا نواة لبحث جذور مفهوم (التشاكل).

فهذا أبو نواس (ت ١٩٨ه) يقول:

فـاحبسْ يـديْكَ عـن الـتي بقيَـتْ بِمـا ... نفـسٌ تشـاكلُ أنفُـسَ الأحْيـاءِ[٥٥]

أمّا ابن الرومي (ت ٢٨٣ه) فقد ورد التشاكل عنده بمعنى المماثلة في موضعين من شعره، قال:

أبـــا الفيـــاض دونـــك مُحْكَمَـــاتٍ نُظِمْـنَ علـى التشـاكل والتّـواخي[٥٦]

أراد القول: إنّ ما صدحت به حنجرتي من نظم في مدحك كان محكم النسج، ألفاظه تتجاذب العناق ومعانيه، أي أنها متوافقة في أدائها، وبالمعنى نفسه ورد التشاكل في قوله:

وَلَـتْـــكُ أنفاســـه تشـــاكل ذكـــ ـــراك وحســـبي بطيبـــها وكفـــى[٥٧]

ويطالعنا المتنبي (ت ٣٥٤ه) قائلًا:

وَأتعَـــبُ مَـــنْ نـــاداكَ مَـــنْ لا تُجيبُـــهُ وَأغـيَظُ مَـنْ عـاداكَ مَـن لا تُشـاكلُ[٥٨]

فالمتنبي - هنا - يخاطب سيف الدولة، قائلًا: إنّك في عدم إجابتك إياهم تثير غضبهم وتتعبهم، الأمر الذي يضطرهم إلى مناداتك علّك تجيبهم فتشفي غليلهم، كما أنك لا تعارض أو تأبه لأعدائك؛ لأنهم دونك في المكانة والشأن، فضلًا عن كونهم لا يشاكونك في القوة والصلابة، لذلك تترفع عن معاداتهم، فالتشاكل في بيت المتنبي جاء بمعنى (المشابهة).

وبالمعنى نفسه ورد عند كشاجم (ت٣٦٠ه)، فقال:

تشـــاكلَ خَلْقُـــهُ والخلـــقُ منـــهُ فباطنـــهُ وظـــاهرهُ شـــبيهُ[٥٩]

وهذا صفي الدين الحلي (ت ٧٥٠ه) يقول:

فثـــبْ كـــلّ يَـــومٍ إلى قَهـــوَةٍ تشـــاكَلُ كاســـاتُها في الصّـــفاءِ[٦٠]

أمّا في تراثنا الأدبي فإنّ مفهوم (التشاكل) لم يبعد كثيرًا عمّا حدّده اللغويون والشعراء، إلّا أنّ النظرة الفاحصة في المظان المختلفة سواء أكانت تلك النظرة في كتب الأصول أم في النحو أم في الكتب الأدبية، تجد هذا المفهوم شاخصًا ومعزّزًا بما يثبت المقصود منه على الرغم من تعدد مرادفاته كالمماثلة، والتشابه، والتناسب، والتلاؤم، والائتلاف ... إلخ.

ولكي يكون القارئ على بيّنة من أمره ويقرّ أنّ هذا المصطلح له جذوره المتأصلة في التراث العربي نتأمل ما خرّجه الخطابي (ت ٣٨٨ه) عندما فسّر قول الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم): (الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، فَمَا تعَارَفَ مِنهَا ائْتلَفَ، وَمَا تنَاكَرَ مِنهَا اخْتلَفَ)[٦١]، قائلًا: « إنّ الأجساد التي فيها الأرواح تلتقي في الدنيا فتأتلف، وتختلف على حسب ما جعلت عليه من التشاكل أو التنافر»[٦٢].

ورد التشاكل – هنا- بمعنى الائتلاف المضاد للتباين والاختلاف، وهذا ما أكّده الخطابي في مواطن أخرى من أنّ الحديث يحتمل أنْ يكون إشارة إلى مفهوم التشاكل بين الأرواح في حالتي الخير والشر، والصلاح والفساد، «وإنّ الخيّر من الناس يحنّ إلى شكله، والشرير نظير ذلك يميل إلى نظيره»[٦٣].

وجاء مفهوم التشاكل عند أبي عمرو الداني (ت ٤٤٤ه) بمعنى الائتلاف والتوافق، وآية ذلك قوله : « وَقد تجِيء آي السُّور مَبْنِيَّة على ضرب من التشاكل مُتّفق غير مُخْتلف، وَقد تجِيء على ضَرْبَيْنِ مُخْتلفين، وعَلى أضْرب مُخْتلفَة، وَقد يخْتلط ذَلِك التشاكل بعضه بِبَعْض»[٦٤].

أمّا الأصفهاني (ت٥٠٢ه) فيرى التشاكل إمّا أنْ يكون في الهيئة أو الطباع أو السلوك؛ لذلك

أورد تفسيرًا لسؤال بعضهم عن الإخوان، فقال: «إنها الموافقة في التشاكل»[٦٥].

ولم يخرج الكرماني (ت ٥٠٥ه) عن هذا التحديد عندما نظر في الحواميم، فرأى انّ التشاكل هو الاتفاق والملاءمة بين شيئين؛ لذلك سمّيت السور السبع (حم) « على الاشتراك في الاسم لما بينهن من التشاكل الذي اختصت به، وهو أنّ كلّ واحدةٍ استفتحت بالكتاب أو صفة الكتاب، مع تقارب المقادير في الطول والقصر وتشاكل الكلام في النظام»[٦٦]، والأمر نفسه عند البغوي (ت ٥١٦ه) [٦٧].

نفهم من ذلك كلّه أنّ المفاهيم التي تندرج تحت مسمى التشاكل تشير إلى التوافق والانسجام والائتلاف؛ لأنّ المغايرة بين شيئين تسهم في خلق فجوة ومسافة توتر بين طرفيه، وبذلك ينعدم التشاكل ويتلاشى، لذا وجدنا أبا البركات الأنباري (ت ٥٧٧ه) في إنصافه يرى أنّ حذف إحدى الهمزتين من (أكرم) لأجل التسهيل؛ لأنّ الأصل فيه (أؤكرم) فكرهوا اجتماع هاتين الهمزتين، فاكتفوا بهمزة واحدة، فشمل ذلك سائر الأفعال على هذه الشاكلة، بغية « تحصيل التشاكل والفرار من نفْرة الاختلاف، فكذلك ههنا حملوا الماضي على المضارع، وبل أولى، وذلك لأنّ مراعاة المشاكلة بالقلب أقْيَسُ من مراعاة المشاكلة بالحذف...»[٦٨].

فالملاحظ أنّ أبا البركات الأنباري أورد المصطلحين معًا (التشاكل) و(المشاكلة)؛ للتدليل على التوافق في الأصل وما تؤول إليه الكلمة.

وبالمفهوم نفسه ورد المصطلح عند ابن الجوزي (ت ٥٩٧ه) ولا سيما في تعليقه على قوله تعالى: {وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ}[٦٩]، فرأى أنّ اختلاف الألسنة يعني اللغات من العربية والعجمية، فذكر اللسان على سبيل المجاز المرسل؛ لأنّ اللسان آلة التكلم، أمّا الألوان فهي شتى من أبيض، وأسود، وأحمر، على الرغم من نشأتهم من صلب رجل واحد، لذا قيل: «المراد باختلاف الألسنة: اختلاف النَّغَمات والأصوات، حتى إنّه لا يشتبه صوت أخوين من أب وأم، والمراد باختلاف الألوان: اختلاف الصُّوَر، فلا تشتبه صورتان مع التشاكل»[٧٠]، فالتشاكل هنا بمعنى الاتفاق بين الصورتين.

أمّا فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ه) فهو الآخر له نظرة في هذا المفهوم قائمة على أساس التآخي بين الطرفين سواء أكان على مستوى اللفظ أم المعنى، لذلك وضعه تحت مسمى (مراعاة النظير) مراعيًا بذلك الجمع بين الأمور المتناسبة[٧١]، وتبعه السكاكي[٧٢] والقزويني[٧٣] وشرّاح تلخيصه[٧٤].

أمّا في كتاب (اللباب) فورد التشاكل بمعنى التوافق والمجانسة، ولا سيّما إذا حصل التقارب بين صوتين من مثل (السين) و(الصاد)، و(الصاد) التي يأتي بعدها (الدال)، « فَمن الْعَرَب من يُخْرِجها على أصْلهَا وَهُوَ أوْلى وَمِنْهُم مَنْ يقرّبها من الزّاي؛ لأنه لمّا لم يكن إدغامُ الصّادِ فِي الدّال قرَّبَها مِنهَا ليحصلَ التشاكل»[٧٥].

ويطالعنا ابن الأثير (ت ٦٣٧ه) واضعًا المصطلح تحت مسمى (المؤاخاة) التي تكون على مستويين: المعاني والمباني، أمّا المؤاخاة بين المباني، فتكمن في بنية السياق الشعري، واستشهد لذلك بقول أبي تمّام في وصف الرماح:

مثقفـــاتٍ ســـلبنَ العُـــرْبَ سُـــمْرَتها والـــرومَ زرقتـــها والعاشِـــقَ القَضَـــفا[٧٦]

فقال: « إنّ فيه نظرًا، وهو قوله العرب والروم ثمّ قال: العاشق، ولو صحّ أنْ يقول العشاق لكانَ أحسن. إذ كانت الأوصاف تجري على نهج واحد، وكذلك قوله سمرتها وزرقتها، ثمّ قال: القضفا، وكان

ينبغي أنْ يقول: قضفها أو دقتها»[٧٧].

المتأمل في تعليق ابن الأثير يجده يركز على التشاكل بين مفردات البيت، فما دام الحديث عن العرب والروم كان الأوْلى أنْ يقول: العشاق ليتناسب ذلك ومعاني البيت، فضلًا عن قول الشاعر: القضفا لا ينسجم وسمرها وزرقتها، وكان الأولى القول: والعشاق قضفها، كل ذلك ناجم عن المواءمة داخل السياق الشعري.

أمّا المؤاخاة بين المعاني فتكمن في تجاذب المعنى مع ما يناسبه ليحصل التشاكل بينهما، فكلّما زاد التنافر حصل التباين في المعنى؛ لذلك أكّد ابن الأثير ضرورة ذكر اللفظ في مكانه الدالّ على المعنى المقصود، وآية ذلك استشهاده بقول الكميت:

أم هـــل ظعـــائن بالعليـــاء رافعـــة وإنْ تكامـــل فيهـــا الـــدّلُ والشـــنبُ[٧٨]

فلم يرَ ابن الأثير تشاكلًا في معاني هذا البيت؛ لأنّ « الدلّ يذكره مع الغنج وما أشبهه، والشنب يذكر مع اللعس وما أشبهه، وهذا موضع يغلط فيه أرباب النظم والنثر كثيرًا، وهو مظنة الغلط؛ لأنه يحتاج إلى ثاقب فكرة وحذق، بحيث توضع المعاني مع أخواتها، لا مع الأجنبي منها»[٧٩].

في ضوء هذا الفهم فضّلَ الشاعر نصيب (ت ٨٥ه) قول ذي الرمّة (ت ١١٧ه):

لميـــاءُ في شـــفتيها حـــوّةٌ لَعَـــسٌ وفي اللّثـــاتِ وفي أســـنانِها شـــنبُ[٨٠]

على قول الكميت السابق؛ وذلك لأنّ فقدان الصلة بين (الانس) و(الشنب)، كان سببًا في تنحية قول الكميت، وهذا ما أكّده نصيّب عندما حاوره الكميت قائلًا له: « ماذا تحصي؟ قال: خطأك، فقد باعدت في القول، ما الأنس من الشنب»[٨١].

كذلك أخرج رؤبة ابنه عقبة من دائرة النظم الشعري، عندما قيل له: إنه يقول شعرًا؛ قال: « نعم، ولكن ليس لشعره قران»[٨٢].

وأشار ابن الزبير (ت ٧٠٨ه) إلى مفهوم (التشاكل) الذي ورد عنده بمعنى التلاؤم والتناسب، ولا سيما عند تأمله سورة (الكافرون) التي وجد فيها تكرارًا لفت انتباهه، إلّا أنه خرّج هذا التكرار لصالح التشاكل والوصول إلى المقصد قائلًا: « للسائل أن يسأل عن تكرير ما ورد فيها؟ والجواب أنها لم تتكرر فيها آية واحدة إذا اعتبرت أنّ كل آية منها تفيد من المعنى وتحرّر ما لا تفيده الأخرى بذلك التحرير، فكأنها متباينة الألفاظ لتباين معانيها مع جليل التشاكل وعلي التلاؤم والتناسب»[٨٣].

في حين أطلق الحلبي (ت٧٣٠ه) مفهوم التناسب على مدلول التشاكل، وخصّ المعاني بهذا التآخي قائلًا: «والتناسب: هو ترتيب المعاني المتآخية التي تتلاءم ولا تتنافر»[٨٤].

وفي (كشف الأسرار) للبخاري الحنفي (ت ٧٣٠ه) تجسّد مفهوم التشاكل عنده بمعنى المماثلة والتساوق بين الصفة والموصوف، إذ رأى أنّه « لو كانَ الاسم الداخل عليه اللام للاستغراق لصحَّ نعته باسم الجمع فيقال: جاءني الرجل الطوال ، كما يقال: جاءني الرجال الطوال. (قلنا) يجوز ذلك أيضًا فإنه يقال: أهلكَ الناسُ الدينارَ الصُفرَ والدّرهمَ البيضَ،... إلّا أنّ الأحسن أنْ ينعتَ باللفظ الفرد مراعاة للصورة ومحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف»[٨٥].

ويطالعنا النويري (ت ٧٣٣ه) محتكمًا إلى قول بعض الحكماء من أنّ العشق لا يقع إلّا لمجانس « وأنه يضعف ويقوى على قدر التشاكل. واستدل بقول النبي (صلى الله عليه وسلم) (الأرواح جنود

مجتدة...)»[٨٦].

أمّا القزويني (ت ٧٣٩ه) فقد أشار إلى مواطن الاستغراق الذي قسمه على ضربين: حقيقي وعرفي،[٨٧] إذ أبان أنّ « استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع،... إذ معنى قولنا (الرجل): كل فرد من أفراد الرجال لا مجموع الرجال؛ ولهذا امتنع وصفه بنعت الجمع، وللمحافظة على التشاكل بين الصفة والموصوف أيضًا»[٨٨].

نفهم من قول القزويني أنّ التشاكل بين المباني واجب؛ لأنّ الذائقة العربية اعتادت وضع المفردة مع ما يلائمها، فلا نقول: الرجل طائعون، إلّا إذا قصدنا التغليب كما في قوله تعالى: {وَكانتْ مِنَ الْقانِتِينَ}[٨٩]؛ لأنّ هناك قصدية تكمن وراء هذا التغليب، إلّا أنّ الشائع استعمال الكلام مع قرينة؛ كي يتحصل التشاكل سواء أكان على صعيد المباني أم المعاني؛ لذلك وقف العلوي (ت ٧٤٥ه) عند مجازية اللفظ وحدّدَ ثلاثة مقاصد، ويهمنا المقصد الأول الذي أبان فيه « أنّ اللفظة المجازيّة ربَّما كانت صالحة للقافية إذا كان الكلام شعرًا منظومًا، أو لأجل التشاكل في السجع إذا كان الكلام منثورًا»[٩٠].

كلام العلوي تحصيل حاصل؛ لأنّ النظم ينبغي أنْ يتساوق مع قوافيه من ناحية إلتزام روي محدد وقافية مبنية على حرف معين.

والمتأمّل في خزانة الأدب للحموي (ت ٧٣٧ه) يجد مرادفات عدّة كلّها تشير إلى التشاكل، قائلًا: « هذا النوع - أعني مراعاة النظير- يسمى التناسب، والائتلاف، والتوفيق، والمؤاخاة، وهو في الاصطلاح أن يجمع الناظم أو الناثر أمرًا وما يناسبه، مع إلغاء ذكر التضاد، لتخرج المطابقة، ... إذ القصد جمع شيء إلى ما يناسبه من نوع أو ما يلائمه من أحد الوجوه»[٩١].

فالملاحظ من قول الحموي أنّ هناك فرقًا بين التشاكل والاختلاف، وآية ذلك إخراجه الطباق من دائرة التشاكل.

وورد مصطلح (التشاكل) بمعنى الانسجام والتساوق عند ابن الموقت الحنفي (ت٨٧٩ه) وآية ذلك، أنه رأى من الخطأ القول: أشتري العبيد الأسود؛ لأنّ هذه الصياغة لا تحافظ على التشاكل اللفظي.[٩٢] وما يعضّد قول ابن الموقت ما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى: {وَاللّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ}[٩٣]، وقوله: {إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ}[٩٤]، وقوله: {وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ}[٩٥].

لذلك رأى العيني (ت ٨٥٥ه) أنّ « المماثلة بين الشيئين إنما تكون باعتبار الصورة والمعنى؛ لأنّ كل محدث موجود بصورته ومعناه، وإنما تقوم المماثلة بهما، فالقدر عبارة عن التساوي في المعيار فتحصل به المماثلة صورة، والجنس عبارة عن التشاكل في المعاني فتثبت به المماثلة معنى»[٩٦].

وهذا ما اكّده البقاعي (ت ٨٨٥ه) عندما علّق على قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، ... الحديث) قائلًا: «التشابه: التشاكل بما يلتبس حتى لا يفصل فيه بين أحد الشيئين والآخر»[٩٧]. ثمّ بيّن أنّ التشاكل بين الأرواح راجع إلى قدرته تعالى وفعله ما يشاء؛ لأنّ من شأن الأرواح التشاكل مع بعضها والتباين مع الآخرين.

ولم يخرج السيوطي (ت ٩١١ه) عمّا حدّده الكرماني في سبب تسمية السور السبع (حم)، لما بينها من الاشتراك والتقارب في المقادير، فضلًا عن التشاكل في الكلام[٩٨].

أمّا المصري الحنفي (ت ١٠٦٩ه) فقد أبان في حاشيته على البيضاوي أنّ التشاكل اللفظي في قوله تعالى: {فَاتَّقُوا النَّارَ}[٩٩] القصد منه: « العطف اللفظي الذي يحصل به التشاكل لا المعنوي

المشترك»[١٠٠].

ما تقدّم يمثل رحلة في تراثنا العربي تقصينا من خلالها سير المصطلح وإشكاليته، الأمر الذي حتم علينا أنْ نصوب وجهتنا تجاه الدارسين المحدثين كي نبيّن مدى توافقهم مع القدماء وطرائق تناولهم لهذا المصطلح وإشكاليته التي بانت عند نفر من الدارسين المغربيين، لذلك سأبدأ بتحديد دلالات المصطلح عند الدارسين العرب بدءًا من إطلالة القرن العشرين وحتى يومنا هذا، فنتأمل ما قاله الشيخ أبو المعالي محمود شكري الآلوسي (ت ١٣٤٢ه) في تعليقه على قوله تعالى: {قَوَارِيرَا قَوَارِيرَا}[١٠١] على قراءة نافع والكسائي، إذ رأى أنّ تنوين (قوارير الثانية) لأجل التشاكل[١٠٢].

بيد أنّ الشيخ محمود مصطفى (ت ١٣٦٠ه) نظر إلى التشاكل على أساس التوازن الإيقاعي بين العروض والضرب، ولا سيَّما في التصريع بزيادة في قول امرئ القيس:

قفا نبكِ من ذكرى حبيبٍ وعرفان ... ورَسْمٍ خَلَتْ آياتُه مُنْذُ أزْمَان[١٠٣]

كان الأولى اللجوء إلى (القبض)[١٠٤] إلّا أنّ الشاعر عَدل عن ذلك بغية تشاكل العروض مع الضرب، الأمر الذي دفع الشيخ إلى القول: « فالعروض - هنا - هي كلمة (وعرفان) على وزن (مفاعيلن)، وقد عرفت أنها لا تجيء في عروض الطويل إلا مقبوضة، فهي إنما قُبلت هنا من غير قبضٍ ليحصل التشاكل بينها وبين الضرب»[١٠٥].

كما ورد المصطلح في كتاب (التفسير القرآني للقرآن) لعبد الكريم يونس الخطيب (ت ١٣٩٠ه) عندما حلّلَ قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ}[١٠٦] فقال: « تعقيب على المعطوف، وهو تعقيب فيه تراخٍ وامتدادٍ في مسافات الزمان والمكان بين المعطوف والمعطوف عليه، وهذا يُؤذن بالمفارقة البعيدة بين المتعاطفين اللذين كان من شأنهما التشاكل والتلاحم»[١٠٧]. وبالمعنى نفسه ورد المصطلح عند الشيخ عبد المتعال الصعيدي (ت ١٣٩١ه)[١٠٨].

أمّا الشيخ أبو زهرة (ت ١٣٩٤ه) فيرى أنّ التشاكل في قوله تعالى: {وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}[١٠٩] قائم على « المقابلة بين الخير والشر ، وأنّ الأول يكشفه الله ، والثاني بقدرة الله تعالى ، والتعبير بالمسّ في الأمرين من قبيل التشاكل اللفظي»[١١٠].

ويعلّق الشيخ محيي الدين درويش (ت ١٤٠٣ه) على قوله تعالى: {وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ}[١١١] قائلًا: « وتشاكل الجملتين أحسن من تخالفهما، وقد يقال: إنّ في الرفع تخلصًا من تقدير العامل فلكلّ مرجّح فكان ينبغي التساوي لا أرجحية النصب، ويجاب بأنّ مراعاة التشاكل أقوى مما ذكره»[١١٢].

كما ورد المصطلح عند المطعني (ت ١٤٢٩ه) في قوله: « سمّوا التشاكل الواقع بين الحروف في أواخر الآي فواصل»[١١٣].

وأكّد ذلك الدكتور محمد عبدالله دراز في نظراته لآي القرآن الحكيم لما فيها من طرائف وحلل موشية وما فيها من « حسن التشاكل بين الجملة والجملة، ما لم يره بين الواحد والواحد»[١١٤].

أمّا في الدرس المعاصر فقد أفرد الدكتور محمد مفتاح في كتابه (تحليل الخطاب الشعري) فصلًا لمفهوم التشاكل حدَّدَ فيه بدايات المصطلح قائلًا: « إنّ أوّل مَن نقل مفهوم التشاكل من ميدان الفيزياء

إلى ميدان اللسانيات هو (كريماص) وقد احتل منذ ذلك الوقت هذا المفهوم لدى التيار السيميوطيقي البنيوي مركزًا أساسيًا، وكأي مفهوم جديد فإنّ المهتمين تلقّوه بالمناقشة والتمحيص»[١١٥].

إنّ المدقق في التراث العربي يجد هذا المصطلح حاضرًا، إلّا أنّ الافتتان بالنهج الغربي دفع بعض الباحثين إلى إغفال ما لدى العرب، وقد أبان البحث عن ذلك.

ثمّ كشف الدكتور مفتاح عن تشكيلات هذا المصطلح من خلال تنقلاته بين المصطلحيين، إذ قصر (كريماص) على تشاكل المضمون، أمّا (راستي) فقد « عمّمه ليشمل التعبير والمضمون معًا، أي أنّ التشاكل يصبح متنوعًا تنوع مكونات الخطاب؛ بمعنى أنّ هناك تشاكلًا صوتيًا وتشاكلًا نبريًا، وإيقاعيًا، وتشاكلًا منطقيًا، وتشاكلًا معنويًا»[١١٦].

المتأمل في تراثنا العربي يجد هذه الأشكال التي أشار إليها الدكتور محمد مفتاح شاخصةً في طيّات كتبهم، ولكن من دون التصريح بها، أو وصفها تحت عنوانات محدَّدة، إذ أبان الجاحظ (ت٢٥٥ه) عن التشاكل اللفظي في قوله: « إلّا أني لا أزعم أنّ سخيف الألفاظ مشاكل لسخيف المعاني»[١١٧]. كما أشار ابن مجاهد (ت ٣٢٤ه) إلى التشاكل الصوتي في قوله: « وكان أبو عمرو إذا التقى الحرفان وهما من كلمتين على مثال واحد متحركين أسكن الأول وأدغمه في الثاني، ولا يبالي أكانَ ما قبل الأول ساكنًا أو متحركًا»[١١٨].

أمّا ابن جني (ت ٣٩٢ه) فقد أبان أنّ التشاكل الذي يصحب بنية الكلمة من ناحية الإعلال في قوله: « حملوا بعض حروف المضارعة على بعض في نحو قولك: أعِدُ، ونَعِدُ، وتَعِدُ؛ ألا ترى أنّ هذه الأحرف الثلاثة محمولة على الياء في قولك: (يَعِدُ)؛ لأنّ الواو من (يَعِدُ) حذفت لوقوعها بين ياء وكسرة، وحملت الهمزة والنون والتاء في هذا على الياء؛ فحذفت الواو معهن كما حذفت مع الياء لئلا يختلف الباب»[١١٩].

وأشار المرزوقي (ت ٤٢١ ه) إلى مشاكلة الألفاظ للمعاني قائلًا: « وعيار مشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية... وكانَ اللفظ مقسوم على رتب المعاني، وقد جعل الأخص للأخص والأحسن للأحسن»[١٢٠]

وهناك نوعان من التشاكل أشار إليهما الباحث عبد الرحمن عبد القادر، وهما: المشاكلة النحوية[١٢١]، والدلالية[١٢٢].

لم يكن القصد التعصب للعرب، إلّا أنني حاولت إرجاع الحق إلى أهله، كما قال الدكتور الشاهد البوشيخي: « الاهتمام بالمسألة المصطلحية اليوم، حينما كان في أمتنا قد ولّى وجهه كلية أو كاد شطر المصطلح الوافد، لا تشذُ أو لا تكاد تشذُ عن ذلك مؤسسة أو فرد من مجامع إلى جامعات ومن معاهد ومراكز إلى لجن ومنظمات، كلّها تتسابق بتنسيق أو بدون تنسيق متنافسةً في تلقي المصطلح الوافد»[١٢٣].

ويطالعنا الدكتور عبدالله الغذامي الذي أفردَ كتابًا ناقش فيه مسألتي التشاكل والاختلاف في ضوء النظرية النقدية العربية. حاول في كتابه هذا الإشارة إلى مفهوم (التشاكل) تحت مسمى (المشاكلة) التي عدّها مصطلحًا زاحم « مفهوم (الاختلاف) وسابقه لاحتواء النص في التصور وفي الإنشاء»[١٢٤].

آثر الغذامي دراسة هذا المصطلح؛ لكونه « يهدف إلى جعل الإبداع نظامًا انضباطيًا يتشاكل

النص، بوصفه لغة مع الأشياء بوصفها واقعًا مقررًا سلفًا»[١٢٥].

نفهم من قوله أنّ التشاكل يمثل قتلًا للإبداع؛ لأنّ الناقد الباحث عن التشاكل سواء أكان في اللفظ أم في المعنى يحرم المتلقي لذّة الشعور بجمالية النص، لذلك قال: « وإنّه لمِن نعم الله أنّ هذا المفهوم لم يتغلغل في التجربة الإبداعية بوصفها ابتكارًا وإنشاءً، وذلك لأنّ الإبداع لا يمكن أنّ يتأسس على المطابقة والمشاكلة، ولو شاكل النص واقعه الخارجي لتحول إلى وثيقة وصفية وصار خطابًا علميًا أو تاريخيًا»[١٢٦].

لذلك رأى الغذامي أنّ التشاكل كان سببًا في رفض إبداع أبي تمّام؛ بسبب خروجه على مقررات عمود الشعر الملزمة بموافقة المستعار منه للمستعار له، لذا عزا الغذامي سبب ذلك إلى « ترسب تصورات المشاكلة وغلبتها على الذهن الثقافي، وجرى رفض أبي تمّام من أهل المشاكلة كالآمدي ومَن جاء بعده في خطّ طويل يمتد إلى المرزوقي شارح الحماسة، وكذلك صارت دعوات الرفض ضد الشعر الحديث، وهي تعود إلى غلبة مفهوم المشاكلة في عقول الرافضين»[١٢٧].

لم تكن دعوة الغذامي هذه ترمي إلى إهمال المصطلح، بل تفعيله بما يتناسب والنمو الفكري والتطور الحضاري؛ لأنّ الإمساك بالمقولات الجاهزة يمثل قصورًا في الرؤية ؛ لأنّ « المصطلح القديم الذي كان فعّالًا ذات يوم ثمّ تُرك أو أهمل حتى نسي، وربّما جدّت ظروف تستدعي استحياءه مرّة أخرى»[١٢٨].

أمّا عبد الرحمن عبد القادر، فقد درس التشاكل تحت مسمى المشاكلة، وبحثه في الدرسين اللغوي[١٢٩] والبلاغي[١٣٠]، ثمّ تحديد ضروب التشاكل معزّزًا ذلك بشواهد من القرآن والشعر.

واللافت للنظر أنّ المصطلح قد استقرّ عند القدماء، إلّا أنني وجدت الدكتور عبد الملك مرتاض يصف المصطلح بالاضطراب، ويعزو ذلك إلى حداثة نشأته، لذا فهو بحاجة إلى « بلورة وصقل وتدقيق، ولعل من أجل ذلك اجتهدنا نحن في التصرف فيه، فذهبنا إلى اقصى ما يمكن الذهاب إليه لدى التطبيق»[١٣١].

ضبابية المصطلح واضطرابه على الرغم من وضوح دلالته المعجمية والمصطلحية، تعود إلى الآتي:

أولًا: العفوية في استقبال المصطلح، الأمر الذي وقع الدكتور عبد القادر الفاسي إلى القول: « إنّ أهم ما يتّسم به وضع المصطلح هو طابعه العفوي، وهي عفوية لا تقترن بمبادئ منهجية، ولا بالاكتراث بالأبعاد النظرية للمشكل المصطلحي، وقد قادت هذه العفوية إلى كثير من النتائج السلبية، وفي مقدمتها الاضطراب والفوضى في وضع المصطلحات وعدم تناسق المقابلات المقترحة للمفردات الأجنبية»[١٣٢].

ثانيًا: تلقف المصطلح عن طريق الترجمة المخطوءة، وعدم البحث في التراث، ولا سيّما في الخطاب السيميائي؛ لأنّ ترجمة مصطلحاته اتسمت بالاضطراب، الأمر الذي حال دون إيصال المفهوم إلى المتلقي.

ثالثًا: التسرع في تبني التيار الأدبي، فضلًا عن غياب الرغبة الحقيقية في الفهم والتدقيق المصطلحي.[١٣٣]

في ضوء هذا الخلط، وجدنا مفهوم (التشاكل) ينضوي تحت مسمى (التناظر) عند الدكتور سعيد علوش[١٣٤]، و(الايزوطوبيا) عند أنور المرتجى[١٣٥]، وشايعه في هذه التسمية رشيد بن مالك في

قاموسه، فاطلق على التشاكل (الايزوتوبيا)[١٣٦]. أمّا الدكتور محمد عناني فقد ورد المصطلح عنده بمسميين: الأول: التناظر الموضوعي، والآخر: التناظر الدلالي[١٣٧].

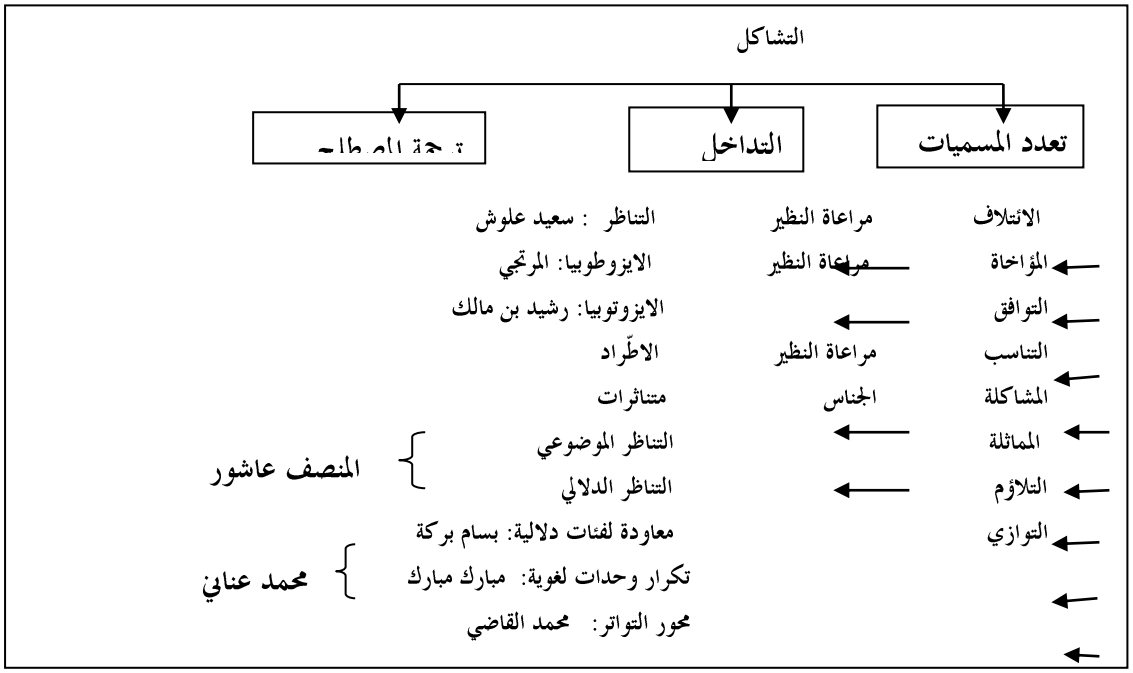
هذه التعددية للمصطلح الوافد ناتجة من الفهم الخاطئ لمعناه القاموسي، فضلًا عن عدم إيجاد المصطلحيين لمقابل في العربية يتناغم والمصطلح الواحد، ويؤدي وظائفه التي وُضع من أجلها، هذا الأمر دفع الباحثين إلى البحث عن مسميات تتوافق ومفهوم التشاكل ظنًا منهم أنهم أصابوا المقصد الحقيقي لهذا المفهوم؛ لذلك وجدنا بسّام بركة يطلق عليه (تكرار أو معاودة لفئات دلالية)[١٣٨]، هذه التسمية لا يمكن العمل بها؛ لأنها لا تتوافر وشروط المصطلح المتضمنة أنْ يكون مختصرًا وواضح الدلالة، ووقع مبارك في الإشكالية نفسها عندما أطلق عليه (تكرار وحدات لغوية)[١٣٩].

هذا التخبط المصطلحي وعدم الاستقرار على صيغة واحدة، جعل المصطلح يفقد مشروعية الشيوع والاستقرار، علمًا أنّ واجب المصطلحي العمل على توحيد المصطلح عن طريق الاتفاق سواء أكان على الصعيد الجامعي أم المؤسساتي؛ لأنّ هذه الفوضوية تسهم في قتل المصطلح وإبعاده عن ساحة الدرس المصطلحي، هذه الأمور دفعت الدكتور يوسف وغليسي إلى إفراد مبحث خاص بالتشاكل ضمن الحقل السيميائي[١٤٠]، إذ حدّد جملة أمور كشف من خلالها صعوبة الاتفاق على مفهوم محدد للتشاكل منها:

١. المرجعية العلمية، غير الأدبية لمصطلح (Isotopie).
٢. اقترانه بمصطلحات أخرى، قد لا يقوم إلّا بها أو عليها كالتقابل أو اللاتشاكل، والتباين.
٣. التباسه بمصطلح آخر مماثل له هو (Isomorphisme) .
٤. شيوع (التشاكل) و(المماثلة) في البلاغة العربية القديمة، لا سيّما علم البديع وتداخله مع مفاهيم الإعادة اللفظية والاشتراك اللفظي أو المعنوي.
٥. شيوع المصطلح في الدراسات الشعرية والسردية على السواء بمعنيين متمايزين نسبيًا.
٦. طغيان التعامل الإجرائي العربي معه الموصول بالدرس البلاغي القديم[١٤١].

لا شكّ أنّ عناية المصطلحيين العرب بالمصطلح الوافد وعدم الالتفات إلى ما هو مدوّن في التراث العربي سبَّبَ هذه الإشكالية التي أدّت إلى اضطراب المصطلح وتعدده.

خلاصة القول في مصطلح (التشاكل) عمدت إلى هذه الخطاطة التي تبيّن ما يأتي:



فاعليته:

قد يظن بعض الباحثين أنّ التشاكل بين النصوص يفقدها الحيوية ويحيلها إلى التقريرية المباشرة؛ لأنّ المتلقي لا يكدُّ قريحته في البحث والتقصي، لذلك أخذ النقّاد على عاتقهم إبعاد النصوص التي يفصل بينها حشو ولا تلتزم بروابط معنوية أو لفظية، بغية تخليص الشعر من التفكك والخطل؛ لأنهم يتعاملون مع فنّ مؤثر في نسجه وأفكاره، فإذا ما اختلّ نسجه سيؤدي بالنتيجة إلى غياب المعنى وضبابيته؛ لذلك أكّدَ النقّاد ضرورة التحام أجزاء النظم وائتلاف الألفاظ والمعاني مع الأوزان والقوافي، الأمر الذي دفع ابن طباطبا (ت ٣٢٢هـ) إلى القول: « وينبغي للشاعر أنْ يتأملَ تأليف شعره، وتنسيق أبياته، ويقفُ على حسن تجاورها أو قبحه، فيلائم بينها لتنتظم له معانيها ويتصل كلامه فيها، ولا يجعل بين ما قد ابتدأ وصفه وبين تمامه فضلًا من حشو ليس من جنس ما هو فيه، ... كما يحترز من ذلك في كل بيت فلا يباعد كلمة عن أختها، ولا يحجز بينها وبين تمامها بحشو يشينها، ويتفقد كلّ مصراع هل يشاكل ما قبله»[١٤٢].

نفهم من كلام العلوي أنّ النظم الشعري ينبغي أنْ يكون متشاكلًا في جميع مفاصله، وهي دعوة من لدن العلوي إلى الالتزام بالضوابط الشعرية، وهذا لا يعني الاستناد إلى التشاكل الذي يجعل الصورة الشعرية باهتة أو مبتذلة، بل ينبغي أنْ يكون هناك انسجام مدروس، القصد منه إيصال الفكرة السليمة إلى المتلقي.

في ضوء ما تقدّم سأعمد إلى بيان فاعلية التشاكل في نماذج من القرآن والشعر، تمّ اختيارها من بين كمّ كبير من الشواهد، القصد من ذلك الكشف عن فاعلية التشاكل الذي لفتت انتباه العلماء وحاولوا إيجاد الأواصر الرابطة بين هذه التشاكلات سواء أكان ذلك على صعيد المعنى أم اللفظ.

من ذلك قوله تعالى: {إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى . وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَى}[١٤٣].

ينطوي هذا الشاهد المحكم على تشاكل أثار تعددًا على مستوى تلقيه، لما فيه من قصدية دعت العلماء إلى إيجادها، بغية الوصول بالمعنى إلى ما أراده الله، لذلك رأى أبو حيّان (ت ٧٤٥هـ) أنّ « الجامع في الآية بين الجوع والعُري هو اشتراكهما في الخلو، فالجوع خلو الباطن، والعري خلو الظاهر، وبين الظمأ والضحاء اشتراكهما في الاحتراق، فالظمأ احتراق الباطن، ألا ترى إلى قولهم: برَّد الماء حرارة جوفي، والضحاء احتراق الظاهر»[١٤٤].

أمّا العلوي صاحب الطراز فقد نظر إلى النوازع الإنسانية وما يعتريها في أثناء الجوع أو الظمأ أو العُري، فرأى أنّ الباري عزّ وجلّ « لم يقلْ فإنك لا تجوع فيها ولا تظمى، وأنك لا تعرى فيها ولا تضحى، فإنه لم يراع ملاءمة الريّ للشبع، ولا أراد مناسبة الاستظلال للضّحا، وإنما أراد مناسبة أدخل من ذلك، فقرن الجوع بالعرى لما للإنسان فيهما من مزيد المشقة وعظيم الألم بملابستهما، وأراد مناسبة الاستظلال للريّ، فقرن بينهما لما في ذلك من مزية الامتنان»[١٤٥]. ابتعد العلوي كثيرًا عن المغزى؛ لأنّ هناك نفياًقصد به التشاكل بين هذه الظواهر التي تخصّ ظاهر الإنسان وباطنه؛ لذلك استدرك قائلًا: « ووجه آخر وهو أنّ الجوع يلحق منه ألم في باطن الإنسان وتلتهب منه أحشاؤه، والعُري يلحق منه ألم في ظاهر جسد الإنسان، فلهذا جمع بينهما لما كان أحدهما يتعلق بالظاهر والآخر يتعلق بالباطن، وهكذا حال الظمأ فإنه يحرق كبد الإنسان ويوقد في فؤاده النار، والضّحا يحرق جسده الظاهر، فلأجل هذا ضمَّ كل واحد منهما إلى ما له به تعلق لتحصل المناسبة»[١٤٦].

وشاطرهم ابن كثير (ت ٧٧٤ه) هذا التخريج[١٤٧]، ووافقهم محمد الأمين الشنقيطي (ت ١٣٩٣ه) الرأي في وجود مناسبة « بين نفي الجوع المتضمن لنفي الحرارة الباطنية، والألم الباطني الوجداني، وبين نفي العري المتضمن لنفي الألم الظاهري من أذى الحر، والبرد، وهي مناسبة لا بالتضاد... إلخ »[١٤٨].

بيد أنني وجدت الشيخ محيي الدين درويش (ت ١٤٠٣ه) يبتعد نوعًا ما عن سابقيه، مبيّنًا القصد من وراء عدم اقتران الشيء بقرينة التعدد في النعم وعدم حصرها بما هو أقل من نعم الله التي عمّ بها البشرية جمعاء، لذلك قال: « إنه قطع الظمأ عن الجوع والضحو عن الكسوة مع ما بينهما من التناسب، والغرض من ذلك تحقيق تعداد هذه النعم وتصنيفها، ولو قرن كلًا بشكله لتوهم المعدودات نعمة واحدة»[١٤٩].

هذه التعددية في قراءة الشاهد توحي بفاعلية التشاكل الذي أثار المتلقي وحثه على متابعته وتقصيه والبحث عن الأواصر الموصلة إلى قصدية الشاهد القرآني؛ لأنّ الوصول المباشر إلى المغزى لا يثير تعددية أو قراءات أخرى، وآية ذلك قوله تعالى: { أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَتُصْبِحُ الأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ}[١٥٠] المتأمل في آيات هذه السورة يجد تباينًا في الصفات الإلهية فالآية قد قرنها باللطف والخبرة؛ لأنّ السياق القرآني اقتضى ذلك، لأجل التشاكل مع السياق المخصوص؛ لأنه بالإمكان أنْ نطلق أية صفة إلهية على أية آية ولا يختل النسق، إلّا أنّ التشاكل القرآني فرض نفسه، بدليل ما قاله العلوي فيما يتعلق بالآية الأولى: « إنما فصلها بقوله: ﴿لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ لما فيه من المطابقة لمعناها؛ لأنه ضمّنها ذكر الرحمة للخلق بإنزال الغيث لما فيه من المعاش لهم ولأنعامهم، فكان لطيفًا بهم خبيرًا بمقادير مصالحه»[١٥١].

وممّا يؤكد دوام هذه النعم هو الانتقال من صيغة الماضي (انزل) المختصّة بطول المطر إلى صيغة المضارع (فتصبح) « ولم يقل: فأصبحت عطفًا على: ﴿أنزَلَ﴾، وذلك لإفادة بقاء أثر المطر زمانًا بعد زمان، فإنزال الماء مضى وجوده، واخضرار الأرض باقٍ لم يمضِ»[١٥٢].

وهذا ما أكّده الزركشي عندما قال: « إنما فصل الأولى بـ ﴿لطيف خبير﴾؛ لأنّ ذلك في موضع الرحمة لخلقه بإنزال الغيث وإخراج النبات من الأرض ولأنه خبير بنفعهم»[١٥٣].

هذه الأمور مجتمعة رسّخت في ذهن سيد قطب (ت ١٣٨٥ه)، إذ رأى أنّ القدرة الإلهية محكومة بلطفه، وتدبيره أمور الحياة مرهون بخبرته؛ لأنّ إنزال المطر بقدره ووقته مناسب لا يتم إلّا بلطف وخبرة، لذلك قال: « من لطفٍ وعمقٍ ومشاكلةٍ للون هذا الإحساس، ولحقيقة ذلك المشهد وطبيعته. فمن اللطف الإلهي ذلك الدبيب اللطيف. دبيب النبتة الصغيرة من جوف الثرى، ... ويد القدرة تمدها في الهواء، ...وبالخبرة الإلهية يتم تدبير الأمر في إنزال الماء بقدر في الوقت المناسب وبالقدر المطلوب»[١٥٤].

أمّا قوله تعالى: {لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيد}[١٥٥].

فنجد الأولى قرنها باللطف والخبرة، أمّا الآية الثانية من السورة نفسها فقد قرنها الباري عزّ وجلّ بالغني الحميد؛ لأنّ الأمر مختلف؛ لذلك ختمت الآية بذلك، بغية التشاكل والقصد الإلهي، فضلًا عن التماثل مع قوله تعالى: {لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ}، فالمالك ينبغي أنْ يكون غنيًا عمّ بغناه عباده؛ لأنّ الغني الذي لا يرجى نفعه لا يعدُّ غنيًا، لذلك جاءت الخاتمة متشاكلة مع السياق القرآني

ومطابقة لما « ذكر أنه مالك لما في السموات والأرض لا لحاجة، قابله بقوله لهو الغنى، أي عن كل شيء؛ لأنّ كلّ غني لا يكون نافعًا بغناه إلّا إذا كان جوادًا به منعمًا على غيره فإنه يحمده المنعم عليه، فذكر الغني ليدلّ به على كونه غير مفتقر إليها، وذكر (الحميد) لما كان جوادًا بما على خلقه، فلا جرم استحق الحمد من جهتهم»[١٥٦]. وهذا ما أيده الزركشي[١٥٧].

أمّا قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ}[١٥٨].

نجد التباين واضحًا في الآيات الثلاث؛ لأنّ السياق القرآني فرض صفات إلهية محددة من دون غيرها، لأجل التلاحم والتوافق مع القصد الإلهي؛ لذلك ختمت هذه الآية بالرأفة والرحمة؛ لأنّ المقام - هنا - مقام تعداد لنعم الله التي سخّرها لعباده، فاستحق أنْ يكون رؤوفًا بهم، فضلًا عن قدرة الله التي وقفت حاجزًا أمام هلاكهم ودمارهم فاقتضى الأمر الرحمة، فلولا رحمته لتعرض الخلق إلى أهوال عظيمة، لذا قال العلوي: « لأنه لمّا عدّد جلائل نعمه وكانت كلها مسخّرة مدبّرة وكانوا لولا رحمته متعرضين بصددها لمتالف عظيمة من الأهوال البحرية والآفات السماوية، فلمّا كانت في أنفسها متعرضة لهذه الأمور عقبها بذكر الرأفة والرحمة؛ لينبه على كمال لطفه وعظيم رحمته بالخلق»[١٥٩].

ونظير ذلك قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ}[١٦٠].

اتفق العلماء على التجانس الحاصل بين ختام الآية والسياق الذي انتظمت فيه؛ لأنّ هاتين الصفتين تشاكلتا مع الإدراك ونفيه لذلك « فإنه سبحانه لما قدم نفي إدراك الأبصار له، عطف على ذلك قوله: (وهو اللطيف) خطابًا للسامع بما يفهم، إذ معترف العادة أنّ كلّ لطيف لا تدركه الأبصار، ألا ترى أن حاسة البصر لا تدرك إلا اللون...، فإدراكها إنّما هو للمركبات دون المفردات؛ ولذلك لما قال: (وهو يدرك الأبصار) عطف على ذلك قوله: (الخبير) تخصيصًا لذاته سبحانه بصفات الكمال؛ لأنّ كلّ من أدرك شيئًا كان خبيرًا بذلك الشيء»[١٦١].

إذ إنّ المدقق في السياق يجد احتراسًا واضحًا لإثبات وجوده سبحانه وتعالى؛ لأنه لو اكتفى بقوله (لا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير)، لتبادر إلى ذهن المتلقي عدم وجوده، لذلك قال: (وهو يدرك الأبصار) « لتثبت الآية الوجود وزيادة، ثمّ عطف على الأول والثاني (وهو اللطيف الخبير)؛ ليناسب معنى آخر الكلام أوّله وعجزه صدره، ورجع لفظ (الخبير) على لفظة (البصير) لِما فيها من الزيادة على الإبصار والإدراك، إذ كلُّ مَن أبصر شيئًا أو أدركه كان خبيرًا به»[١٦٢].

لذا يمكن القول: إنّ كلّ مفردة في القرآن وضعت في مكانها، وهي تمثل دقة متناهية؛ لذلك لا يمكن التأويل من دون إدراك لحقيقة النص القرآني و التقوّل من دون سبر أغوار السياق القرآني.

أمّا أبو يحيى السنيكي (ت ٩٢٦هـ) فقال: «إن قلتَ: كيف خصَّ الأبصار في الثاني بالذكر، مع أنه تعالى يُدرك كل شيء؟! قلتُ: خصَّه بالذكر لرعاية المقابلة اللفظية؛ لأنها نوع من البلاغة»[١٦٣].

إذن عملية الإدراك مرهونة بطبيعة الأشياء، إذ إنّ هناك أشياء نتحسسها ولا يمكن إدراكها، لذلك «فإنّ نفي إدراك الأبصار للشيء يناسب اللطف، وهذا الكلام خرج مخرج التمثيل، لأنّ المعهود عند المخاطب أنّ البصر لا يدرك الأجسام اللطيفة كالهواء وسائر العناصر»[١٦٤].

ممّا لا شكّ فيه أنّ التشاكل تكمن فاعليته في بعث المتلقي على التأمل والتفكر، وهذا ما لمسته من تخريجات العلماء وتدقيقهم في وضع الأمور في نصابها؛ لأنّ النصّ القرآني إنما وضع لحكمة ربانية سواء

أكان في حرفه أم كلمته أم عبارته، فضلًا عن ذلك التشاكل الحاصل في مفردات السياق، وآية ذلك قوله تعالى: {إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيم}(١٦٥) .

بسط القول في هذه الآية الدكتور فاضل السامرائي، إلّا أنّي عمدت إليها؛ لأبيّن فاعلية التشاكل في هذا الشاهد، فضلًا عن تعدد القراءات التي صبّت في صالح النص القرآني، ولا سيما سر ختام الآية بقوله (العزيز الحكيم)، علمًا أنّ هاتين الصفتين وردتا في مواطن عدّة من القرآن الكريم(١٦٦)، وعدم ختمها بقوله: (الغفور الرحيم) المتشاكلة مع قوله (إنْ تغفر لهم) كل ذلك أبان عنه العلماء، فيطالعنا ابن أبي الإصبع قائلاً: « فإنّ قوله: (إنْ تغفر لهم) ، ربّما أوهم النصّ الضعفاء أنّ الفاصلة لو كانت (غفورًا رحيمًا) كانت أنسب لمكان (إنْ تغفر لهم) ويذهل عن كونهم يستحقون العذاب دون الغفران، وإنّ قوله: (العزيز الحكيم) بعد قوله: (إنْ تغفر لهم) أنسب؛ لأنّ مَن يغفر لِمَن يستحق العذاب إنما يكون مَن لا فوقه أحد يردُّ عليه حكمه، ومن كان كذلك كان عزيزًا ممتنعًا من الرَّدّ عليه، ومن كان حكيمًا وضع الشيء في موضعه»(١٦٧). لأنه من غير الممكن أنْ يغفر لِمَن استحق العذاب، لذلك جاء ختام الآية متشاكلًا مع سياق الآية المتضمّن إنزال العقوبة بمَن أشركوا بالله وشكّكوا بوحدانيته، وأضاف ابن الزبير أنّ الآية ليست في موضع طلب العفو والصفح عن المشركين، إنما « قيل ذلك على لسان عيسى (عليه السلام) تبريًا وتسليمًا لله سبحانه، وليس موضع طلب مغفرة لهم وإنما هو تنصّل من حالهم وتسليم لله فيهم»(١٦٨).

إذن القضية فيها إلمام خطير لنبي الله عيسى (عليه السلام) فلا يمكن للمتهم أنْ يدافع عمَّن اتهمه، بل يحاول جاهدًا رفع الظلم أو التهمة عنه؛ لذلك جاء ختام الله مناسبًا لسياق الآية.

وهذا ما أكّده الزركشي محتكمًا إلى قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا}(١٦٩)؛ لذلك لا يجوز القول بالمغفرة والرحمة؛ لأنّ المقام لا يقتضي ذلك، بل العزّة والحكمة في وضع « الأشياء مواضعها فلا يعترض عليه إنْ عفا عمَّن يستحق العقوبة، وقيل: ليس هو على مسألة الغفران، وإنما هو على معنى تسليم الأمر إلى من هو أملك لهم»(١٧٠). لذلك جاء قوله: (العزيز الحكيم) فيه احتراس دقيق؛ لأنه لا يجوز العفو عمَّن استحق العذاب،(١٧١) فضلًا عن أنّ الآية ليست في موطن « استعطاف واسترحام، إنما هو مقام غضب وانتقام ممن اتخذه وأمه إلهين من دون الله، فناسب ذكر العزة والحكمة، وصار أولى من ذكر الرحمة والمغفرة».(١٧٢)

وأضاف الدكتور فاضل السامرائي أنّ ختام الآية بالمغفرة والرحمة له تعلّق بقوله : (إنْ تغفر لهم) ولا تعلّق له بقوله: (إنْ تعذبهم)، ولكن جاء ختام الآية بالعزّة والحكمة ليرتبط هذا القول بالشرطين؛ « لأنّ تعذيبه ومغفرته منوطان بعزّته وحكمته».(١٧٣)

ونظير ذلك قوله تعالى: {فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ}(١٧٤)، يقول البقاعي: «فأبدله القارئ بأنْ قال: غفور رحيم. فقال الأعرابي - ولم يكن قرأ القرآن - إنْ كان هذا كلام الله هكذا. إنّ الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل، لأنه إغراء عليه»(١٧٥).

هذه الآية تكاد تتفق مع الآية السابقة؛ لأنّ الختام بالعزة والحكمة جاء متشاكلًا مع ذكر الزلل، إذ إنّ هناك زللًا متعمدًا أو زللًا غير مقصود ناتجًا عن جهل وعدم دراية، ولكن الخطاب الربّاني كان

مشروطاً (فإنْ زللتم من بعد ما جاءتكم البينات)؛ لأنّ مَن تأتيه الدلائل والبراهين ولا يتمسك بها العقوبة به أولى، لذلك ختمت الآية بالعزّة والحكمة، فهو قادر على ثوابهم وعقابهم، وهو في الوقت نفسه حكيم يضع الأمور في نصابها، يثيب ويعاقب عن حكمة؛ لذلك جاء الوصف بالعزة والحكمة لبيان القدرة الربانية والحكمة، فضلًا عن الاحتراس الذي يدفع توهم المتلقي أنْ ترك عقاب الجاني « قد يكون لعجز في القدرة أو لإهمال ينافي الحكمة فدفع توهم ذلك بذكرهما»[١٧٦].

وتتضح فاعلية التشاكل في المواءمة الدقيقة بين أطراف النص، وتحديد المغزى ووضع التأويل وقصره في إطار محدد، من ذلك موقف العلماء من قوله تعالى: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ}[١٧٧].

قد يتساءل المتلقي لمَ حدّدَ الباري عزّ وجلّ التراب حصرًا في خلق عيسى (عليه السلام)؟ علمًا أنه في مواطن عدّة في القرآن ذكر الطين، من مثل قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ}[١٧٨]، وقوله: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ}[١٧٩]، وقوله: {إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ}[١٨٠].

إذن فخلق الإنسان كان من سلالة من طين المكوّن من الماء والتراب، إلّا أنّ الباري عزّ وجلّ في هذه الآية حصرًا خصّ خلق عيسى (عليه السلام) من التراب؛ لحكمة اقتضتها مشيئته، علمًا أنّ إبليس عندما أمره الله أنْ يسجد لآدم أبى واستكبر محتجًا بخلقه من النار كونها أشرف من الطين في قوله: {مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ. (٧٥) قَالَ أَنا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ}.[١٨١]

هذا شأن الطين، فكيف بالتراب، يجيب ابن أبي الأصبع قائلًا: « فعدل عز وجل - وهو أعلم - عن ذكر الطين الذي هو مجموع التراب والماء إلى ذكر مجرد التراب؛ لأنه أدنى العنصرين، وأكثفهما؛ لما كان المقصود مقابلة من ادعى في المسيح الإلهية بما يصغُر خلقه عند من ادعى ذلك، فهذا كان الإتيان بلفظة التراب أمتن بالمعنى من غيرها من العناصر»[١٨٢].

المتأمل في قول المصري يجد قصدية واضحة من لدن الباري عزّ وجلّ، إذ وجّه خطابه إلى كلّ مَن يتطاول على الذات الإلهية، فالمنطق لا يصدق إقدام عيسى (عليه السلام) على مثل هذا الفعل، فهذا الأمر نُسب إلى عيسى (عليه السلام) وهو براء منه، إذ قال الله تعالى حكاية على لسان عيسى: {وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ}[١٨٣].

لذلك جاءت لفظة (الطين) للتشاكل والقصد الإلهي، فضلًا عن بيان البون الشاسع بين الخالق وعباده، وليس القصد من ذلك الحطّ من مكانة عيسى (عليه السلام)، بدليل أنّ الباري عزّ وجل لمّا أراد الامتنان على بني إسرائيل بعيسى (عليه السلام) أخبرهم عنه في قوله: {وَرَسُولًا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ}[١٨٤]، «تعظيمًا لأمر ما يخلقه بإذنه، إذ كان المعنى المطلوب الاعتداد عليهم بخلقه ليعظّموا قدر النعمة به»[١٨٥].

ونتبيّن فاعلية التشاكل أيضًا في قوله تعالى: {فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ}[١٨٦] في هذا الموطن نجد اختيار الفعل (أكل) من دون المرادفات الأخرى من (افترس)، و(عضّ) و(مضغ)...إلخ.

ممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الفعل (أكل) عمد إليه إخوة يوسف ليشاكل فعلتهم المنكرة، ويتلاءم مع قوله تعالى حكاية على ألسنة إخوته: {وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ}(١٨٧)، لذلك لم يقولوا افترسه الذئب؛ لأنّ الافتراس لا يتشاكل مع الخبر الذي أشاعوه أمام أبيهم، والحيلة التي ابتدعوها عندما جاءوا بقميص ملطخ بالدم في قوله تعالى: {وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ}(١٨٨).

أضف إلى ذلك أنّ الافتراس ليس بالضرورة الإتيان على جميع أعضاء الجسم؛ لأنّ الافتراس في اللغة يعني الإصطياد والقتل (١٨٩)، لذلك جاءوا بهذا القميص ليقولوا لأبيهم (فأكله) احتراسًا من مطالبة أبيهم بإحضار جثته، فقالوا (أكله) ولم يُبقِ الذئب منه شيئًا، فتشاكلت لفظة (الأكل) مع كذبتهم.

وممّا يؤكد ذلك ما قاله الخطابي: « فإنّ الافتراس معناه في فعل السّبع القتل فحسب، وأصلُ الفرس دقّ العنق، والقوم إنما ادّعوا على الذئب أنه أكله أكلًا، وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلًا ولا عظمًا؛ ذلك لأنهم خافوا مطالبة أبيهم إيّاهم بأثر باق منه يشهد بصحّة ما ذكروه، فادّعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة، والفَرْس لا يعطي تمام هذا المعنى، فلم يصلح على هذا أن يعبّر عنه إلا بالأكل، وعلى أنّ لفظ (الأكل) شائع الاستعمال في الذئب وغيره من السباع»(١٩٠).

وليس ببعيد ما ذكرناها من فاعلية للتشاكل عن الشعر، إذ إنّ ائتلاف أشطر البيت والبيتين وتشاكلهما أثار انتباه النقّاد فأكّدوا ضرورة التحام أجزاء النظم ومشاكلة اللفظ لأخيه الآخر، من ذلك تعليق ابن طباطبا العلوي على بيت طرفة بن العبد:

وَلَسْتُ بِحَلَّالِ التِّلَاعِ مَخَافَةً ... وَلَكِنْ مَتَى يَسْتَرْفِدُ الْقَوْمُ أَرْفُدِ(١٩١)

يقول ابن طباطبا: « فالمصراع الثاني غير مشاكل للأول»(١٩٢)، وتابعه المرزباني(١٩٣).

أمّا أبو هلال العسكري فقد وجد المعنى صحيحًا، إلّا أنّ «المصراع الثاني غير مشاكل الصورة للمصراع الأول، وإن كان المعنى صحيحًا؛ لأنه أراد: ولست بحلّال التلاع مخافة السّؤال، ولكني أنزل الأمكنة المرتفعة، لينتابوني فأرفدهم. وهذا وجه الكلام، فلم يعبّر عنه تعبيرًا صحيحًا، ولكنه خلطه وحذف منه حذفًا كثيرًا فصار كالمتنافر، وأدواء الكلام كثيرة»(١٩٤). وهذا ما أقرّ به أبو حيان التوحيدي.(١٩٥)

لا أرى مسوّغًا لهذا العيب الذي لحق بيت طرفة، ولم أجد حذفًا أخلّ به، فالمعنى واضح، والمصراع الأول يتشاكل تمام التشاكل مع المصراع الثاني؛ لأنّ الشاعر نفى أنْ تكون تلك الأماكن المرتفعة المحصورة بين الجبال ملاذًا يتوارى فيه عن ابن السبيل والضيف، إلّا أنه في حال طلب المعونة والرفد تجده حاضرًا بين الناس، فكان الاستدراك بـ(لكن) إشارة إلى أنه متى ما طلبت منه الرفادة يسترفد، وهناك قرائن تشير إلى هذا التشاكل في بيت طرفة، إذ ابتدأ كلامه بالنفي (ولستُ) ثم الاستدراك بـ(لكن). الأمر نفسه في بيتي امرئ القيس:

كَأَنِّي لَمْ أَرْكَبْ جَوَادًا لِلَذَّةٍ ... وَلَم أَتَبَطَّنْ كَاعِبًا ذَاتَ خَلْخَالِ

وَلَم أَسْبَأِ الزِّقَّ الرَّوِيَّ وَلَم أَقُلْ ... لِخَيْلِي كُرِّي كَرَّةً بَعد إِجْفَالِ(١٩٦)

لم يجد ابن طباطبا تشاكلًا بين صدري البيتين وعجزيهما، إذ قصر اهتمامه على الاقتران الحاصل بين ركوب الجواد وتبطن الكاعب، وبين سبئه الزّق وكرّ الخيل، هذه المواءمة التي أحدثها امرؤ القيس كسرت أفق توقع العلوي على الرغم من إقراره بجمال البيتين؛ لذلك ارتأى أنْ تحدث المغايرة بين عجزي البيتين فيكون الثاني بدلًا من الأول كي تحصل المشاكلة المعنوية التي يراها العلوي ناجحة، كأنْ يقول:

كـأنّي لَـمْ أرْكَـبْ جَـوَادًا وَلَـم أقُـلْ لِخَيْلِـي كُـرِّي كَـرَّةً بعـد إجفَـالِ

وَلَـم أسْـبأ الـزّقّ الـرَّويّ للـذةٍ وَلَـم أتـبطّنْ كَاعِبًـا ذَاتَ خَلْخَـالِ[١٩٧]

وهذا - على وفق منظور العلوي - يحصل التشاكل بين ركوب الخيل وكرّها وبين شرب الخمرة وغشيان الحسان، ووافقه المرزباني هذا التشاكل.[١٩٨] كما أيّد أبو هلال العسكري هذا التناسب، فوجد ركوب الخيل أكثر انسجامًا وكرّ الخيل، وذكر الخمر أكثر ملاءمةً واللهو مع الكواعب.[١٩٩] وتابعهم في ذلك أبو حيّان التوحيدي.[٢٠٠]

إلّا أنّ أبا الفرج النهرواني (ت ٣٩٠ه) لم يقنع بما استدركه العسكري؛ لأنّ امرأ القيس قد « أتى بِذكر الْجواد فِي صدر الْبَيْت وَقرن بِهِ تبطُّن الكاعب، ثُمّ صدر الْبَيْت الثَّانِي بسبئهِ الْخمر وَجَعَل عَجزه فِي حثّه الْخَيل عَلَى الْكر، وتوهّم أن هَذَا متنافرٌ غَيْر متشاكل، ومتخالف غَيْر متماثل»[٢٠١].

أمّا ابن رشيق القيرواني فلم يأبه لآراء سابقيه، ولم يجد مسوغًا لهذا التفكيك لبيتي امرئ القيس؛ لأنّ الشاعر على دراية بما يقول فمن غير المنطق أنْ يفوت هذا الأمر على فحل مثل امرئ القيس؛ لذا وجد القيرواني البيتين متشاكلين مستندًا إلى قول سيبويه (ت ١٨٠ه) الداعي إلى أنّ « قول امرئ القيس أصوب، ومعناه أعز وأغرب؛ لأنّ اللذّة التي ذكرها إنما هي الصيد، هكذا قال العلماء، ثم حكى عن شبابه وغشيانه النساء: فجمع في البيت معنيين، ولو نظمه على ما قال المعترض لنقص فائدة عظيمة، ... وكذلك البيت الثاني: لو نظمه على ما قال لكان ذكر اللذة حشوًا لا فائدة فيه؛ لأنّ الزق لا يسبأ إلا للذة»[٢٠٢].

القيرواني مصيب في تخريجه؛ لأنّ مَن يركب الخيل يدعوها للكرّ، وكذلك مَن يتعاطى الخمرة لأجل اللذّة، فكيف يتمّ نفي هاتين المسألتين.

أمّا أبو حيان الأندلسي فقد كانت قراءته للبيتين مختلفة عن سابقيه فرأى أنّ « الجامع في البيت الأول بين الركوب للذة وهي الصيد وتبطن الكاعب اشتراكهما في لذة الاستعلاء والاقتناص والقهر والظفر بمثل هذا الركوب،... وفي البيت الثاني بين سبأ الخمر والرجوع بعد الهزيمة اشتراكهما في البذل، فشراء الخمر فيه بذل المال والرجوع بعد الانهزام فيه بذل الروح»[٢٠٣].

يبدو أنّ أبا حيّان قد عكس مضمون الآية {إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ ...} الآية على هذين البيتين، وقد اعترض الدكتور عبدالله الغذامي على مثل هذه التقابلات؛ لأنها تلغي أية قيمة جمالية، ولاسيما في اللجوء إلى التفسير عن طريق البحث عن مستعمل العادة الذي يجعل التركيب الدلالي عاديًا وتقليدًا، أمّا عملية الجمع بين الشيء وشكله يضعف الإبداع ويحيله إلى مجموعة من المقابلات الباردة [٢٠٤].

آلية الوصول إلى كنه العمل الإبداعي القائمة على أساس التشاكل الحرفي، دفعت النقّاد إلى

توجيه سهامهم تجاه قول المتنبي:

وَقَفْتَ وَمَا فِي الْمَوْتِ شَكٌّ لِوَاقِفِ كَأَنَّكَ فِي جَفْنِ الرَّدَى وهْوَ نَائِمُ

تمُرُّ بِكَ الأبْطَالُ كَلْمَى حَزِينَةً وَوَجْهُكَ وَضَّاحٌ وَثَغْرُكَ بَاسِمُ[٢٠٥]

يروى أنّ سيف الدولة عندما سمع هذين البيتين، قال: « هذا فاسد المجاورة؛ لأنك أتيت بالتشبيه قبل ذكر المشبه، والأجود أن تقول:

وَقَفْتَ وَمَا فِي الْمَوْتِ شَكٌّ لِوَاقِفِ وَوَجْهُكَ وَضَّاحٌ وَثَغْرُكَ بَاسِمُ

تمُرُّ بِكَ الأبْطَالُ كَلْمَى حَزِينَةً كَأَنَّكَ فِي جَفْنِ الرَّدَى وهْوَ نَائِمُ»[٢٠٦]

يبدو أنّ مسألة التشاكل الراسخ في ذهن النقّاد شكّل سلطة على الشعراء يتوجب العمل بها والسير على منوالها، إذ لا يمكن للمتنبي أنْ يغفل التلاؤم بين أبيات قصائده، الأمر الذي دفع صاحب الطراز إلى القول: « إنّ عجز كلّ واحد من البيتين ملائم لكل واحد من صدريهما وصالح لأنْ يؤلف معه، لكنه اختار ما أورده في البيت لأمرين، أما أولًا فلأنّ قوله (كأنك في جفن الردى وهو نائم) إنما سيق من أجل التمثيل للسلامة في موضع العطب فجعله مقرّرًا للوقوف والبقاء في موضع يقطع على صاحبه بالموت أحسن من جعله مقرّرًا لثباته في حال هزيمة الأبطال»[٢٠٧].

إذن المسألة واضحة لا غبار عليها؛ لأنّ المتنبي أراد المبالغة بمدح سيف الدولة، إذ وصف ساحة القتال وهول المعركة التي لم يسلم منها أحد ولا يخامر الذهن أنّ هناك إنسانا يستطيع الصمود بها لشدّة الموقف وكثرة المصارع، ومع ذلك سلم سيف الدولة، لأنّ عيون الردى لم تبصره، وكأنها خلدت إلى النوم.

أمّا التوجيه الثاني « فلأنّ جعل قوله (ووجهك وضاح وثغرك باسم) تتمة لقوله (تمرُّ بك الأبطال) أحسن من جعله تتمة لقوله (وقفت وما في الموت ...)؛ لأنّ الإنسان في حال الهزيمة يلحقه من ضيق النفس وعبوس الوجه ما لا يخفى، فلهذا ألصق كل واحد منهما بما يكون فيه ملاءمة وحسن انتظام من أجل المبالغة في المعاني»[٢٠٨].

هنا يمكننا القول أيضًا إنّ عجز البيت الثاني منسجم تمام الانسجام وصدره؛ لأنّ البيتين وظّفا لوصف بسالة سيف الدولة الذي لم يثنِ عزمه ويفلّ قوته هزيمة الأبطال وكثرة الجرحى منهم، إلّا أنه ظلّ باسم الثغر مشرق الوجه غير متخوف يحدوه الأمل بالنصرة بعد الثقة بالله.

فعندما علم المتنبي بهذا النقد من لدن سيف الدولة لم يأبه بهذه التفاتات بين بيتي قصيدته، وعدَّ ذلك إخلالًا في التشاكل الذي عمد إليه، إذ أدرك أنّ سبب ذلك هو النظرة الجزئية إلى بيتي امرئ القيس وعدم إدراك جمالية البيتين؛ لأنّ اللجوء إلى المقابلة الحرفية التي أرادها النقّاد تضعف الأداء الدلالي والكثافة الإيحائية الكامنة في عباراته.

الأمر نفسه في قول ابن هرمة:

وإنِّي وتَرْكِي نَدَى الأكْرمِينْ وقَدْحِي بكَفَّيَّ زَنْدا شَحَاحا

كَتَارِكَةٍ بَيْضَهَا بِالعَرَاءِ وَمُلْبِسَةٍ بَيْضَ أُخْرى جَنَاحَا[٢٠٩]

فعندما نظر ابن طباطبا إلى هذين البيتين لم يجد مشاكلة للبيت الثاني مع الأول، فأخذ يقارنه ببيتي الفرزدق:

وإنـــك إذ تَجـــو تميمًـــا وترتشـــي ســـرابيل قـــيسٍ أو سُـــحوق العمـــائم

كمُهْريـــقِ مـــاءٍ بـــالفَلاةِ وغَـــرَّهُ ســـرابٌ أذاعتْـــه ريـــاح السَّـــمائِم[٢١٠]

عمد إلى مناقلة عجيبة ظنًا منه أنّ التشاكل يحصل بما فرأى أنْ يكون بيت ابن هرمة الثاني بديلًا من بيت الفرزدق الثاني والعكس فيقال:

وإنـــي وتَرْكِـــي نـــدَى الأكـــرمينَ وقَـــدْحِي بكَفَّـــيَّ زَنْـــدا شَـــحَاحا

كمُهْريـــقِ مـــاءٍ بـــالفَلاةِ وغَـــرَّهُ ســـرابٌ أذاعتْـــه ريـــاح السَّـــمائِم

وقال أيضًا:

وإنـــك إذ تَجـــو تميمًـــا وترتشـــي ســـرابيل قـــيسٍ أو سُـــحوق العمـــائم

كَتارِكَـــةٍ بَيْضَـــهَا بِـــالعَرَاءِ وَمُلْبسَـــةٍ بَـــيْضَ أُخْـــرى جَنَاحَـــا[٢١١]

وتابعه في هذا التشكيل المرزباني[٢١٢]، وأبو هلال العسكري[٢١٣]، ومحمد بن حمدون[٢١٤].

وبنظرة عاجلة إلى بيتي ابن هرمة السابقين، نجد تشاكلًا لا داعي لحلّه؛ إذ أراد الشاعر وصف حاله بالغفلة والسذاجة في تركه ندى الكرماء وعطائهم، فشبّه نفسه بالنعامة التي ضُرب بها المثل بالغباء والحمق، فقيل (أحمق من نعامة)[٢١٥]، فالنعامة تترك بيضها وتضمُّ بيض الأخريات من النعام، وهذا هو شأن الشاعر يترك الكرماء، ويذهب إلى أناس يخرج منهم خالي الوفاض.

هذه المقابلات لا يمكن الركون إليها أو العمل بها حرفيًا، إنما يتوجب الانفتاح على آفاق رحبة من شأنها الارتقاء بالعمل الإبداعي؛ لأنها تدعو إلى التقريرية والمباشرة، لذلك نال بيت المتنبي:

فـــالعُرْبُ منـــهُ مـــعَ الكُـــدْرِيّ طـــائِرَةٌ وَالـــرّومُ طـــائِرَةٌ منـــهُ مَـــعَ الحَجَـــلِ

استحسان العلوي صاحب الطراز؛ لأنّ المتنبي وضع كل طائر مع ما يلائمه « فالكدريّ والحجل طائران، لكنَّ الكدريّ أكثر ما يكون في الصحارى والقفار والمفازات، فضمَّه مع العرب؛ لأنّ أكثر ما يسكنون هذه المواضع، وضمَّ الحجل إلى الروم، لأنها أكثر ما تأوي إلى الأمواه وشطوط الأنهار، وبلاد الروم فيها الأنهار الكثيرة، فلأجل هذه المناسبة والتزامها ضم كلّ واحدٍ إلى ما يليق به ويناسبه بعض مناسبة»[٢١٦]. ووافقه التفسير ابن حجة الحموي[٢١٧].

وقول الخنساء:

يـــذكّرُني طلـــوعُ الشـــمسِ صَـــخْرًا وأذْكُـــره لكـــلّ غـــروبِ شمـــسِ[٢١٨]

حقيقة أنّ فقدان الأخ مصيبة، فذكره والحديث عن خصاله لا يمكن أنْ يكون في أوقات محددة، بل يذكر في الأوقات جميعها؛ ولكن الخنساء في بيتها حدَّدت وقتين معينين، هما الشروف والغروب، ومن ثَمّ لِمَ خصّت الشمس من دون الكواكب الأخرى؟ هذا التساؤل أجاب عليه الأصمعي عندما سُئل « عن قول الخنساء ...لِمَ خصت طلوع الشمس وغروبها دون أثناء النهار؛ فقال: لأنّ وقت

الطلوع وقت الركوب إلى الغارات، ووقت الغروب وقت قري الضيفان؛ فذكرته في هذين الوقتين، مدحًا له لأنه كان يغير على أعدائه، ويقري أضيافه».[٢١٩]

ولم يخرج ابن أبي الأصبع عمّا حدّده الأصمعي قائلًا: « فخصّت هذين الوقتين وإنْ كانت تذكره في كلّ وقت، لِما في هذين الوقتين من النكتة المتضمنة تأبين الميت، والمبالغة في وصفه بالشجاعة والكرم؛ لأنّ طلوع الشمس وقت الغارات على العدى، ووقت غروبها وقت وقود النيران للقرى»[٢٢٠].

ونظير ذلك قول ابن رشيق:

أصح وَأقوى مَا سمعناهُ فِي الندى ... من الْخَبَر الْمَأثُور مُنْذُ قديمِ

أحَادِيث ترْوِيهَا السُّيُول عَن الحيا ... عَن الْبَحْر عَن جود الْأَمِير تميم

فالملاحظ أنّ هناك مجموعة تشاكلات حشدها ابن رشيق في هذين البيتين، فقرن الصحة بالقوّة، فهما لفظان متقاربان ومتشاكلان، فضلًا عن الأخبار والأحاديث، والرواية، وشاكل بين السيول والحيا، والبحر وكف الأمير. الأمر الذي دفع ابن أبي الأصبع إلى القول « وهذا أحسن ما سمعته في المناسبة المعنوية؛ لأنه ناسب فيه بين الصحة والقوة، والرواية والخبر المأثور والقدم مناسبة معنوية إذ هذه الألفاظ يناسب بعضها بعضًا، وكذلك ناسب في البيت الثاني بين الأحاديث والرواية والعنعنة مناسبة معنوية أيضًا»[٢٢١]. ولكن المصري وجد التشاكل في البيت الثاني أمتن وأحلى؛ لأنه « السيول فرع، والحيا أصله؛ ولذلك جعلها تروي عن الحيا ... وكذلك الحيا فرع، والبحر أصله، ولذلك جعل الحيا يروي عن البحر، إذ الحيا بمثابة الولد والبحر بمثابة الوالد، ثم نزّل البحر بمنزلة الولد، وجود الممدوح بمنزلة الوالد له لقصد المبالغة في المدح»[٢٢٢]. ولم يبعد العلوي كثيرًا عمّا قاله المصري إذ رأى البيتين قد احكم نسجهما، وصار الكلام بهما مؤتلفًا متشاكل الألفاظ، محكم السّدى[٢٢٣].

هذه هي فاعلية التشاكل داخل النص الشعري، ومدى إسهامه في الإبداع وتعضيد معناه، لذا وجّه النقد إلى بيتي أبي نواس:

وقد حلفت يمينًا ... مبرورةً لا تكذّبْ

بربّ زمزمَ والحـ ... ـطيمِ والصّفا والمحصّبْ[٢٢٤]

فلم يرتضِ ابن الأثير هذا التشاكل؛ لأنّ الحوض لا ينسجم مع زمزم والصفا والمحصب، « وإنما يذكر الحوض مع الصراط والميزان، وما جرى مجراهما، وأمّا زمزم والصّفا والمحصّب فيذكر معها الرّكن والحطيم، وما جرى مجراهما»[٢٢٥]. لذلك عدَّ ابن حجة الحموي (الحوض) لفظًا أجنبيًا شكّل فاصلًا داخل النسق الشعري.[٢٢٦]

ومن الإشكاليات التي واجهت مفهوم التشاكل هو عدم قدرة النقّاد على إيجاد الخيوط الرابطة داخل النسج الشعري، الأمر الذي دفعهم إلى الحكم بفساد النظم واختلال رؤية الشاعر وعدم تمكنه من قياد الشعر، هذا ما حدث للمرار في قوله:

وخالٍ على خديك يبدُو كأنّهُ ... سنا البدْر في دعجاءَ بادٍ دجونُهَا

لم تتضح الرؤية أمام قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) في المقارنة التي أجراها الشاعر بين الخال

والبدر؛ لذا قال: « فالمتعارف المعلوم أنّ الخيلان سود، أو ما قاربها في ذلك اللون، والخدود الحسان إنّما هي البيض، وبذلك تنعت، فأتى هذا الشاعر بقلب المعنى»[٢٢٧]. وعلى هذا التفسير سار النقاد الآخرون[٢٢٨].

يبدو أنّ النقّاد الذين وجّهوا سهام نقدهم تجاه هذا البيت يرومون وضع الخال بمقابل الليل، والخد بمقابل البدر، وهم بهذا الفعل يفرضون سلطة من شأنها تقييد الشاعر بما هو مرسوم له، وألّا يخرج على ذلك، علمًا أنّ المفارقة اللونية التي عمد إليها الشاعر أسهمت في منح البيت شاعرية وبعثت على تأويله، فضلًا عن تأكيد جمال وجه الحبيبة (الأبيض) وما أضافه الخال (الأسود) إلى هذا الوجه من بهاء ورونق، زد على ذلك التشاكل الصوري؛ لأنّ جمالية الخال لا تتضح إلّا في الوجه الأبيض، كما هو الحال في البدر الذي تظهر أنواره في الليلة الداجية[٢٢٩].

لم يعمد المرار إلى التخالف، بل إلى المشاكلة، ولم يحاول قلب المعنى « وإنما غيّر وفكك العلاقات القديمة بين الألفاظ والمعاني التي استهلكت لفرط تكرارها، وعافها الشعر لابتذالها وذهاب رونقها وجدّتها، فجاء بعلاقة جديدة ... مخالفًا منطق الأشياء المتعارف؛ لأنّ الشاعر فكّر بالكيان الشعري أو بالصورة الكلية لا بالتقابل اللفظي والمعنوي (سواد الخال / بياض الخدود»[٢٣٠].

أقول ليس بالضرورة الاتكاء على التقابلات المنطقية بين الأشياء؛ كي يتعرف الناقد على كنه العمل الإبداعي؛ لأنّ هذا الترتيب قد يربك المعنى، ولا يفضي إلى تشاكل صوري يمكن إيصاله إلى المتلقي، إنما تبرز فاعلية النتاج الإبداعي في عدم الوصول إلى معناه إلّا بعد تحريك الخاطر له والهمة في طلبه؛ لأنه « من المركوز في الطبع أنّ الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه ومعاناة الحنين نحوه كان نيله أحلى وبالمزية أولى»[٢٣١].

الخاتمة:

بعد هذه الرحلة المتواضعة في رحاب المصطلح البلاغي، تمّ التوصل إلى الآتي:

١. لم يكن مصطلح (التشاكل) من إبداعات ستينيات القرن العشرين، بل تمتد جذوره إلى أبعد من ذلك، إذ ورد في القرآن الكريم والشعر العربي وكتب التراث المتنوعة.
٢. أشار البلاغيون إلى (التشاكل) بوصفه مصطلحًا له مسميات عدّة، كلّها تشير إلى الاتفاق والتلازم والتناسب والانسجام ... إلخ.
٣. إنّ تعدد الترجمات لهذا المصطلح كانت سببًا في تلقي هذا المفهوم بشكل مشوّش، الأمر الذي دفع عددًا من المصطلحيين المعاصرين إلى عدم الاتفاق على صيغة معينة له، إمّا بسبب سوء الفهم، أو الخطأ في الترجمة، او وضع المسمى بما يتلاءم وتيار المصطلحي.
٤. على الرغم من تعدد مسميات هذا المصطلح في التراث العربي، إلّا انه بقي محافظًا على سلطانه.
٥. ليس هناك من داعٍ لتعددية مسميات هذا المصطلح في الدرس العربي المعاصر؛ لأنّ شيوع المصطلح في التراث العربي منحه الديمومة والاستمرارية، فضلًا عن الاستقرار.
٦. أبان البحث عن فاعلية (التشاكل) عن طريق تعدد مستويات تلقي شواهده.
٧. أدخل الدكتور يوسف وغليسي هذا المصطلح ضمن الحقل السيميائي؛ لما لهذا المفهوم

من قيمة إشارية تفهم من السياق الذي ينتظم فيه، أو عن طريق اقترانه بمضاده (الاتشاكل) أو التباين.

٨. لا يمكن فهم (التشاكل) بعيدًا عن (التباين)؛ لأنّ القيمة التلازمية التي تكمن في هذا المصطلح يمكن استشعارها بإيجاد طرفي الاختلاف.

هوامش البحث

(١) المصطلح النقدي، د. عناد غزوان: ٣١٠.
(٢) أضواء على المصطلح النقدي المعاصر: ٢٠١.
(٣) المصطلح النقدي: ٣٠٠.
(٤) نفسه: ٣٠٠.
(٥) المصطلح النقدي في الدراسات المعاصرة، د. خليل عودة: ٤٨.
(٦) نفسه: ٤٨.
(٧) المرايا المحدبة: ٦٣.
(٨) ينظر: قضايا المصطلح البلاغي: ٤٦١.
(٩) نفسه: ٤٦١.
(١٠) نقد الشعر: ٦٨.
(١١) شرح الكافية البديعية: ٥٢.
(١٢) نفسه: ٥٣.
(١٣) نفسه: ٥٣.
(١٤) نفسه: ٥٣.
(١٥) نفسه: ٥٣.
(١٦) ينظر: تحرير التحبير: ١١٠.
(١٧) نفسه: ٣٧٢.
(١٨) نفسه: ٨٣.
(١٩) قراءات في التراث البلاغي: ١٨٠.
(٢٠) تاريخ النقد في القرن الخامس إلى القرن العاشر: ٣٥٢.
(٢١) ينظر: تحرير التحبير: ٩١.
(٢٢) ينظر: البديع في نقد الشعر: ٥١.
(٢٣) ينظر: تحرير التحبير: ٢٥٣.
(٢٤) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ٢/ ٥٠.
(٢٥) تحرير التحبير: ٢٤٥.
(٢٦) العين: ٥٥/٦.
(٢٧) البديع: ١٠٧.
(٢٨) كتاب الصناعتين: ٣٢١.
(٢٩) نقد الشعر: ١٦٣.
(٣٠) سر الفصاحة: ١٨٥.
(٣١) النكت في إعجاز القرآن: ٩١، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
(٣٢) المنزع البديع: ٣٩٥.
(٣٣) التعريفات: ٢٢/١.
(٣٤) نفسه: ٨٧/١.
(٣٥) سورة المائدة: ١١٦.
(٣٦) ينظر: طيب المذاق في ثمرات الأوراق: ٣٤٩.

(٣٧) علم المعاني: د. بسيوني عبد الفتاح: ٢٢١.
(٣٨) سورة الأعراف: ٨٨.
(٣٩) سورة الأعراف: ٨٩.
(٤٠) محاسن التأويل، القاسمي: ١٥١/٥.
(٤١) سورة التحريم: ١٢.
(٤٢) المطول: ٦٤٨.
(٤٣) سورة ص: ٥٨.
(٤٤) سورة الإسراء: ٨٤.
(٤٥) أوضح التفاسير: ٣٤٧.
(٤٦) العين: ٢٩٥/٥.
(٤٧) جمهرة اللغة: ٨٧٧/٢.
(٤٨) الصحاح، مادة (شكل).
(٤٩) معجم مقاييس اللغة مادة (شكل).
(٥٠) الفروق اللغوية: ١٥٥.
(٥١) أساس البلاغة: مادة (شكل).
(٥٢) لسان العرب: مادة (شكل).
(٥٣) نفسه: مادة (شكل).
(٥٤) تاج العروس: مادة (شكل).
(٥٥) ديوان أبي نواس: ٥٢٦.
(٥٦) ديوان ابن الرومي: ٥٧٩/٢.
(٥٧) نفسه: ١٥٨١/٤.
(٥٨) ديوان المتنبي شرح البرقوقي: ١٧١/٢.
(٥٩) ديوان كشاجم: ٤١٤.
(٦٠) ديوان صفي الدين الحلي: ٥٢٧.
(٦١) صحيح البخاري: ٣٣٣٦.
(٦٢) معالم السنن: ١١٥/٤.
(٦٣) غاية الأماني: ١٠٨/٢.
(٦٤) البيان في عدّ آي القرآن: ١١١.
(٦٥) محاضرات الأدباء: ٥/٢.
(٦٦) غرائب التفسير وعجائب التأويل: ١٠٣٧/٢.
(٦٧) شرح السنة: ٥٧/١٣.
(٦٨) الإنصاف: ١٣/١.
(٦٩) سورة الروم: ٢٢.
(٧٠) زاد المسير في علم التفسير: ٤٢٠/٣.
(٧١) ينظر: نهاية الإيجاز: ١١٣.
(٧٢) ينظر: مفتاح العلوم: ٦٦٢.
(٧٣) الإيضاح: ٣٧٠.
(٧٤) المطوّل: ٦٤٤، وعروس الأفراح: ٣٣٧/٢.
(٧٥) اللباب في علل البناء والإعراب: ٤٧٩/٢.
(٧٦) ديوان أبي تمام شرح الصولي: ٦١/٢. وفي رواية الصولي:

... ســـــلبن الـــــروم زرقتـــــها والعـــــــــــرب أدمتـــــــــــها ...

(٧٧) المثل السائر: ٢٨٧/٢.
(٧٨) لم أجده في ديوانه، وأثبته المرزباني في موشحه: ٢٤٩، ٢٥١.
(٧٩) المثل السائر: ٢٧٦/٢.
(٨٠) ديوان ذي الرمّة: ٣٢/١، وفيه: (بيضاء) بدلًا من (لمياء) و(وفي أنيابها) بدلًا من (وفي أسنانها).
(٨١) الرسالة الموضحة: ٢٢ -٢٣.
(٨٢) الشعر والشعراء: ٣٩٨.
(٨٣) ملاك التأويل: ١١٥٠/٢.
(٨٤) حسن التوسل: ٢١٢.
(٨٥) كشف الأسرار: ٢٢/٢.
(٨٦) غاية الأرب: ١٣٥/٢.
(٨٧) ينظر: الإيضاح: ٥٥.
(٨٨) نفسه: ٥٥.
(٨٩) سورة التحريم: ١٢.
(٩٠) الطراز:٤٤/١.
(٩١) خزانة الأدب وغاية الأرب: ٢٩٣/١.
(٩٢) التقرير والتحبير: ٢٣٦/١.
(٩٣) سورة آل عمران: ٦٧، و٦٨، وسورة المائدة: ١٢٣.
(٩٤) سورة البقرة: ٣٥.
(٩٥) سورة البقرة: ٣٥.
(٩٦) البناية شرح الهداية: ٢٩٦/٨.
(٩٧) نظم الدرر: ١٣٩/٤.
(٩٨) الإتقان: ٣٨٧/٣.
(٩٩) سورة الإنسان: ١٦، قال تعالى: {كَانَتْ قَوَارِيرَا . قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ }
(١٠٠) عناية القاضي وكفاية الراضي: ٥٧/٢.
(١٠١) سورة الإنسان: ١٥- ١٦.
(١٠٢) ينظر: غاية الأماني: ٥٣/٢.
(١٠٣) ديوان امرئ القيس: ٤٨٧/٢.
(١٠٤) القبض: «وهو حذف الخامس الساكن»، العمدة: ١٣٨/١.
(١٠٥) أهدى سبيل إلى علمي الخليل: ١٥٤ - ١٥٥.
(١٠٦) سورة الأنعام: ٢.
(١٠٧) التفسير القرآني للقرآن: ١٢٦/٤.
(١٠٨) بغية الإيضاح: ٨٩/١.
(١٠٩) سورة الأنعام: ١٧.
(١١٠) زهرة التفاسير: ٢٤٥٨/١.
(١١١) سورة النحل: ٥.
(١١٢) إعراب القرآن وبيانه: ٢٧٢/٥.
(١١٣) خصائص التعبير القرآني: ٢١٩.
(١١٤) النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن: ١٥٩.
(١١٥) تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص): ١٩، ووافقه الدكتور يوسف وغليسي في هذا التحديد، ينظر:

إشكالية المصطلح: ٢٦٤.
(١١٦) تحليل الخطاب الشعري: ١٩ - ٢٠.
(١١٧) البيان والتبيين: ١٤٥/١.
(١١٨) السبعة في القراءات: ٦٨٣ - ٦٨٤.
(١١٩) سر صناعة الإعراب: ٣٨٥/١.
(١٢٠) شرح ديوان الحماسة، المرزوقي: ١١/١.
(١٢١) ينظر: المشاكلة بين اللغة والبلاغة: ٤٤.
(١٢٢) نفسه: ٥٣.
(١٢٣) نظرات في المصطلح والمنهج: ٩.
(١٢٤) المشاكلة والاختلاف: ٦.
(١٢٥) نفسه: ٦- ٧.
(١٢٦) نفسه: ٧.
(١٢٧) نفسه: ٧.
(١٢٨) أمّا قبل: (افتتاحية رئيس التحرير): ٤.
(١٢٩) ينظر: المشاكلة بين اللغة والبلاغة: ١ - ٦.
(١٣٠) نفسه: ٦٢.
(١٣١) نظام الخطاب القرآني: ١٥٨.
(١٣٢) اللسانيات واللغة العربية: ٣٩٤.
(١٣٣) ينظر: مقدّمة في السيميائية: ٧١.
(١٣٤) ينظر: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: ١٥١.
(١٣٥) ينظر: سيميائية النص الأدبي: ٤٠.
(١٣٦) ينظر: قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص: ٩٣.
(١٣٧) ينظر: المصطلحات الأدبية الحديثة: ٤٧.
(١٣٨) ينظر: معجم اللسانية: ١١٦.
(١٣٩) ينظر: معجم المصطلحات الألسنية: ١٥٦.
(١٤٠) ينظر: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد: ٢٦٤.
(١٤١) ينظر: نفسه: ٢٦٨ - ٢٦٩.
(١٤٢) عيار الشعر: ٢٠٩.
(١٤٣) سورة طه: ١١٨ - ١١٩.
(١٤٤) البحر المحيط: ٩٣/٤.
(١٤٥) الطراز: ٨٢/٣.
(١٤٦) نفسه: ٨٢/٣.
(١٤٧) تفسير ابن كثير: ٣٧٣/٩.
(١٤٨) أضواء البيان: ١٠٩/٤.
(١٤٩) إعراب القرآن وبيانه: ٢٥٨/٦.
(١٥٠) سورة الحج: ٦٣.
(١٥١) الطراز: ٢٠٤/٢.
(١٥٢) المثل السائر: ١٥/٢.
(١٥٣) البرهان: ٨١/١.
(١٥٤) في ظلال القرآن: ٢٤٤٠/٤.
(١٥٥) سورة الحج: ٦٤.

(١٥٦) الطراز: ٢٠٤/٢.
(١٥٧) البرهان: ٨١/١.
(١٥٨) سورة الحج: ٦٥.
(١٥٩) الطراز: ٢٠٤/٢، وينظر: البرهان: ٨١/١.
(١٦٠) سورة الأنعام: ١٠٣.
(١٦١) تحرير التحبير: ٣٦٣.
(١٦٢) بديع القرآن: ٢٠٥، وينظر: الإتقان: ٣٤٦/٣.
(١٦٣) فتح الرحمن: ١٧٣.
(١٦٤) إعراب القرآن وبيانه: ١٨٨/٣.
(١٦٥) سورة المائدة: ١١٨.
(١٦٦) البقرة: ١٢٩، آل عمران: ٦، ١٨، ٦٢، ١٢٦، المائدة ١١٨، إبراهيم: ٤، النحل: ٦٠، ...إلخ.
(١٦٧) تحرير التحبير: ٥٢٩.
(١٦٨) ملاك التأويل: ٤٠٦/١.
(١٦٩) سورة النساء: ٤٨.
(١٧٠) البرهان: ٩٠/١.
(١٧١) ينظر: البرهان: ٩٠/١.
(١٧٢) القواعد الحسان: ٥٩.
(١٧٣) لمسات بيانية: ٥٦.
(١٧٤) سورة البقرة: ٢٠٩.
(١٧٥) مصاعد النظر: ١٥٥/١.
(١٧٦) روح المعاني: ٦٧/٤.
(١٧٧) سورة آل عمران: ٥٩.
(١٧٨) سورة الأنعام: ٢.
(١٧٩) سورة المؤمنون: ١٢.
(١٨٠) سورة ص: ٧١.
(١٨١)سورة ص: ٧٥ - ٧٦ .
(١٨٢) تحرير التحبير: ١٩٤.
(١٨٣) سورة المائدة: ١١٦.
(١٨٤) سورة آل عمران: ٤٩.
(١٨٥) تحرير التحبير: ١٩٥، وينظر: البرهان: ٣٧٨/٣.
(١٨٦) سورة يوسف: ١٧.
(١٨٧) سورة يوسف: ١٧.
(١٨٨) سورة يوسف: ١٨.
(١٨٩) معجم اللغة العربية المعاصرة: ٣٧٣٢، مادة فرس.
(١٩٠) بيان إعجاز القرآن: ٤١، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن.
(١٩١) ديوان طرفة بن العبد: ٤٢ ، والتلاع: مجاري الماء من رؤوس الجبال إلى الأودية، ينظر: لسان العرب، مادة تلع.
(١٩٢) عيار الشعر: ٢١١ - ٢١٢.
(١٩٣) ينظر: الموشح: ٦١.
(١٩٤) كتاب الصناعتين: ١٤٣.
(١٩٥) ينظر: البصائر والذخائر: ٩٠/٧.
(١٩٦) ديوان امرئ القيس: ٣٤١/١.

(١٩٧) ينظر: عيار الشعر: ٢١٠.
(١٩٨) ينظر: الموشح: ٣١.
(١٩٩) ينظر: كتاب الصناعتين: ١٤٥.
(٢٠٠) ينظر: البصائر والذخائر: ٨٩/٧.
(٢٠١) الجليس الصالح: ٣٨٨ - ٣٨٩.
(٢٠٢) العمدة: ٢٥٩/١.
(٢٠٣) البحر المحيط: ٤٥٦/٤.
(٢٠٤) ينظر: المشاكلة والاختلاف: ١٧.
(٢٠٥) ديوان المتنبي - شرح البرقوقي: ٣٥٧/٢ - ٣٥٨.
(٢٠٦) البديع في نقد الشعر: ١٤٨.
(٢٠٧) الطراز: ٨١/٣ - ٨٢.
(٢٠٨) نفسه: ٨٢/٣.
(٢٠٩) ديوان ابن هرمة:
(٢١٠) شرح ديوان الفرزدق: ٥٦٦/٢.
(٢١١) ينظر: عيار الشعر: ٢١٠ - ٢١١.
(٢١٢) ينظر: الموشح: ٣٠٢.
(٢١٣) ينظر: كتاب الصناعتين: ١٤٥.
(٢١٤) ينظر: التذكرة الحمدونية: ٢٨٦/٧.
(٢١٥) جمهرة الأمثال: ٣٤٢/١.
(٢١٦) الطراز: ٣/ ٨٢.
(٢١٧) خزانة الأدب: ٢١/٢.
(٢١٨) ديوان الخنساء : ٣٢٦.
(٢١٩) البديع في نقد الشعر: ٥٧.
(٢٢٠) تحرير التحبير: ٥٠٠.
(٢٢١) نفسه: ٣٦٦.
(٢٢٢) نفسه: ٣٣٦.
(٢٢٣) ينظر: الطراز: ٨١.
(٢٢٤) ديوان أبي نواس: ٥٤٢.
(٢٢٥) المثل السائر: ١٥٥/٣.
(٢٢٦) ينظر: خزانة الأدب: ٢٩٥/١ - ٢٩٦.
(٢٢٧) نقد الشعر: ٢٠٣.
(٢٢٨) ينظر: الموشح: ٢٩٥، وكتاب الصناعتين: ٩٦، وسر الفصاحة: ٢٤٥، والبديع في نقد الشعر: ١٥٣، وصبح الأعشى: ٢٢٠/٢.
(٢٢٩) ينظر: النقد البلاغي: ٢٧٥.
(٢٣٠) اللغة الشعرية: ٥٦.
(٢٣١) أسرار البلاغة: ١٢١.

مصادر البحث ومراجعه

١. **الإتقان في علوم القرآن: السيوطي (ت ٩١١ه)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م، ط١.**
٢. **أساس البلاغة: أبو القاسم جارالله الزمخشري (ت٥٣٨ه) تحقيق: محمد باسل عيون السود ، دار**

الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م، ط١.
٣. أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١ه) علّق حواشيه، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ٢٠٠٢م، ط١.
٤. إشكالية المصطلح في النقد العربي الجديد: د. يوسف وغليسي، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠٠٨م، ط١.
٥. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد أمين الشنقيطي (ت ١٣٩٣ه)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٩٥م.
٦. إعراب القرآن وبيانه: محيي الدين درويش (ت ١٣٠٤ه)، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، سورية، دار اليمامة، دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٥ه، ط٤.
٧. الإنصاف في مسائل الخلاف: عبد الرحمن أبو البركات الأنباري (ت ٥٧٧ه) المكتبة العصرية، ٢٠٠٣ه، ط١.
٨. أهدى السبيل إلى علمي الخليل: محمود مصطفى (ت ١٣٦٠ه)، شرحه وكتب هوامشه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
٩. أوضح التفاسير: ابن الخطيب (ت ١٤٠٢ه) المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٩٦٤م، ط٦.
١٠. الإيضاح في علوم البلاغة: جلال الدين القزويني (ت ٧٣٩ه)، شرح وتحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة المعارف، الرياض، ٢٠٠٦م، ط١.
١١. البحر المحيط: أبو حيّان الأندلسي (ت ٧٤٥ه)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠١م، ط١.
١٢. البديع: ابن المعتز (ت ٢٩٦ه)، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ٢٠٠٧م، ط٢.
١٣. البديع في نقد الشعر، أسامة بن منقذ (ت ٥٨٤ه)، تحقيق: د. أحمد أحمد بدوي، وحامد عبد المجيد، مراجعة: إبراهيم مصطفى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٩٦٠م.
١٤. بديع القرآن: ابن أبي الإصبع المصري (ت ٦٥٤ هـ)، تحقيق: د. أحمد مطلوب، ود. خديجة الحديثي، الدار العربية للموسوعات، لبنان، بيروت، ٢٠١٠م، ط١.
١٥. البرهان في علوم القرآن: الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١ه.
١٦. البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيدي (ت ٤٠٠ه)، تحقيق: د. وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ١٩٨٨، ط١.
١٧. بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح: عبد المتعال الصعيدي (ت ١٣٩١ه) مكتبة الآداب، مصر، ٢٠٠٥م، ط١٧.
١٨. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود العيني (ت ٨٥٥ه) دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،

٢٠٠٠م،ط١.
١٩. البيان في عدّ آي القرآن: أبو عمرو الداني (ت ٤٤٤ه)، تحقيق: د. غانم قدوري الحمد، مركز المخطوطات والتراث، الكويت، ١٩٩٤م، ط١.
٢٠. البيان والتبيين: الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
٢١. تاج العروس من جواهر القاموس: أبو الفيض الزبيدي (ت ١٢٠٥ه) تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د. ت).
٢٢. تاريخ النقد من القرن الخامس إلى العاشر الهجري: د. محمد زغلول سلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ١٩٩٣م.
٢٣. تحرير التحبير: ابن أبي الإصبع المصري (ت ٦٥٤هـ)، تحقيق حفني محمد شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، ١٩٩٥م.
٢٤. تحليل الخطاب الشعري - استراتيجية التناص: د. محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ، ١٩٨٥م، ط١.
٢٥. التذكرة الحمدونية، محمد بن الحسن البغدادي (ت ٥٦٢ه)، دار صادر، بيروت، ١٤١٧ه، ط١.
٢٦. التعريفات: علي بن محمد الجرجاني (ت٨١٦هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
٢٧. تفسير ابن كثير: ابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ه)، تحقيق: مصطفى السيد وآخرين، مؤسسة قرطبة، ومكتبة أولاد الشيخ، (د. ت).
٢٨. التفسير القرآني للقرآن: عبد الكريم بن يونس الخطيب (ت ١٣٩٠ه)، دار الفكر العربي، القاهرة، (د. ت).
٢٩. التقرير والتحبير: أبو عبدالله بن الموقت الحنفي (ت ٨٧٩ه) دار الفكر، بيروت، ١٩٩٦م، ط١.
٣٠. ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: تحقيق: د. محمد خلف الله، ود. محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م، ط٢.
٣١. ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، الثعالبي (ت ٤٢٩ه) دار المعارف، مصر، (د. ت).
٣٢. الجليس الصالح: أبو الفرج النهرواني (ت ٣٩٠ه)، تحقيق: عبد الكريم سامي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٥م، ط١.
٣٣. جمهرة الأمثال: أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥ه)، دار الفكر، بيروت، (د.ت).
٣٤. جمهرة اللغة: أبو بكر بن دريد الأزدي (ت ٣٢١ه)، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٧م، ط١.
٣٥. حسن التوسل إلى صناعة الترسل: شهاب الدين الحلبي (ت ٧٢٥هـ)، تحقيق: د. أكرم عثمان يوسف، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٨٠م.

٣٦. خزانة الأدب وغاية الأرب: ابن حجة الحموي (ت ٨٣٧ هـ)، تحقيق: عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، دار البحار ،٢٠٠٤م.

٣٧. خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية: د. عبد العظيم المطعني (ت ١٤٢٩ه) دار القلم، ٢٠٠٥م.

٣٨. ديوان إبراهيم بن هرمة: تحقيق: د. محمد جبّار المعيبد، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٦٩م.

٣٩. ديوان ابن الرومي: تحقيق: د. حسين نصّار، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ٢٠٠٣م، ط٣.

٤٠. ديوان أبي تمّام بشرح الصولي (ت ٣٣٥ه) تحقيق: خلف رشيد نعمان، منشورات وزارة الثقافة والفنون، بغداد، ١٩٧٨، سلسلة كتب التراث (٦٩).

٤١. ديوان أبي نواس: حققه وشرحه: أحمد عبد المجيد الغزالي، راجعه وفهرسه: أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م.

٤٢. ديوان امرئ القيس وملحقاته بشرح أبي سعيد السكري (ت ٢٧٥ه)، دراسة وتحقيق: د. انور عليان أبو سويلم، ود. محمد علي الشوابكة، مركز زايد لتحقيق التراث والتاريخ، الإمارات، العين، ٢٠٠٠، ط١.

٤٣. ديوان الخنساء، شرحه ثعلب (ت ٢٩١ه)، تحقيق: د. أنور عليان أبو سويلم، دار عمّار، الأردن، ١٩٨٨م، ط١.

٤٤. ديوان ذي الرمّة، بشرح أبي نصر الباهلي، رواية ثعلب: تحقيق: د. عبد القدوس أبو صالح، مطلعة طربين، دمشق، ١٩٧٢م.

٤٥. ديوان طرفة بن العبد، بشرح الأعلم الشنتمري، تحقيق: دريّة الخطيب، ولطفي الصقّال، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ودار الثقافة والفنون، البحرين، ٢٠٠٠م، ط٢.

٤٦. ديوان كشاجم: دراسة وتحقيق: د. النبوي عبد الواحد شعلان، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧م، ط١.

٤٧. ديوان المتنبي، بشرح البرقوقي: حقق النصوص وهذّبها: د. عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت، لبنان، (د.ت).

٤٨. الرسالة الموضحة: الحاتمي (ت ٣٨٨ه)، تحقيق: د. محمد يوسف نجم، دار صادر، دار بيروت، ١٩٦٥م.

٤٩. روح المعاني: شهاب الدين الآلوسي (ت ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت ،١٤١٥ه، ط١.

٥٠. زاد المسير في علم التفسير: جمال الدين بن الجوزي (ت ٥٩٦هـ)، تحقيق: د. عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٢ه، ط١.

٥١. زهرة التفاسير: محمد بن احمد المعروف بأبي زهرة (ت ١٣٩٤ه)، دار الفكر العربي، (د.ت).

٥٢. السبعة في القراءات: ابن مجاهد (ت ٣٢٤ه)، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٠م، ط٢.

٥٣. سر صناعة الإعراب: ابن جني (ت ٣٩٢ه) تحقيق: محمد حسن، واحمد رشدي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٧م، ط٢.

٥٤. سر الفصاحة: ابن سنان الخفاجي (ت٤٦٦ه)، تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ١٩٦٩م.

٥٥. سيميائية النص الأدبي: أنور المرتجي، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ١٩٨٧م.

٥٦. شرح ديوان الحماسة المرزوقي (ت ٤٢١ه)، نشره: أحمد أمين، وعبد السلام محمد هارون، القسم الأول، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٥١.

٥٧. شرح ديوان الفرزدق، ضبط معانيه وشرحه: إيليا الحاوي، منشورات دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٨٣، ط١.

٥٨. شرح السنة: أبو محمد البغوي (ت ٥١٦ه)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ١٩٨٣م، ط٢.

٥٩. شرح الكافية البديعية: صفي الدين الحلي (ت ٧٥٠ه)، تحقيق: د. نسيب نشاوي، دار صادر، بيروت، ١٩٩٢م، ط٢.

٦٠. الشعر والشعراء، ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، تحقيق د. مفيد قميحة ونعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٥م، ط٢.

٦١. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء: القلقشندي (ت ٨٢١ه)، شرحه وعلق عليه محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م، ط١.

٦٢. الصحاح: أبو نصر إسماعيل الجوهري (ت٣٩٣ هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، القاهرة ، ١٩٨٧م، ط٤.

٦٣. صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦ه)، تحقيق: مصطفى ديب، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ١٩٨٧م، ط٣.

٦٤. الطراز: يحيى بن حمزة العلوي (ت ٧٤٥ه)، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠٠٢م، ط١.

٦٥. طيب المذاق في ثمرات الأوراق: تقي الدين بن حجة الحموي، تحقيق: أبي عمّار السخاوي، دار الفتح، الشارقة، ١٩٩٧م.

٦٦. عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: بهاء الدين السبكي (ت ٧٧٣هـ)، تحقيق: د. خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م. ط١.

٦٧. علم البديع: د. بسيوني عبد الفتاح، مؤسسة المختار، القاهرة، دار المعالم الثقافية، الرياض، ٢٠٠٨م، ط٢.

٦٨. علم المعاني: د. بسيوني عبد الفتاح، مؤسسة المختار، القاهرة، دار المعالم الثقافية، الرياض، ٢٠٠٤م، ط٢.

٦٩. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابن رشيق القيرواني (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٩٨١، ط ٥.
٧٠. عناية القاضي وكفاية الراضي: شهاب الدين الحنفي (ت ١٠٩٦ه)، دار صادر، بيروت، (د. ت).
٧١. عيار الشعر: ابن طباطبا العلوي (٣٢٢هـ)، تحقيق: د. عبد العزيز المانع، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت).
٧٢. العين: الخليل بن احمد الفراهيدي (ت ١٧٠ه)، تحقيق: د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠م.
٧٣. غاية الأماني في الرد على النبهاني: أبو المعالي محمود شكري الآلوسي (ت ١٣٤٢ه)، تحقيق: أبي عبد الله الداني، مكتبة الرشد، الرياض، (د. ت).
٧٤. غرائب التفسير وعجائب التأويل: أبو القاسم الكرماني (ت ٥٠٥ه)، دار القبلة، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت (د. ت).
٧٥. فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن: ابن زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦ه)، تحقيق: محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، لبنان، ١٩٨٣م، ط١.
٧٦. الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم، القاهرة، (د. ت).
٧٧. في ظلال القرآن: سيد قطب (ت ١٣٨٥ه)، دار الشروق، بيروت، لبنان، القاهرة، ١٤١٢ه، ط١٧.
٧٨. قاموس مصطلحات التحليل السيميائي للنصوص: رشيد بن مالك، دار الحكمة، الجزائر، ٢٠٠٠م.
٧٩. قراءات في التراث البلاغي: د. ربيع عبد العزيز، دار رياض الصالحين، الفيوم، مصر، ١٩٩٤م، ط٢.
٨٠. القواعد الحسان لتفسير القرآن: أبو عبدالله آل السعدي (ت ١٣٧٦ه)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٩٩٩.
٨١. الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس المبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٧م، ط٣.
٨٢. كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د. ت).
٨٣. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، عبد العزيز البخاري (ت ٧٣٠ه)، تحقيق: عبدالله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، ط١.
٨٤. اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء العكبري (ت ٦١٦ه)، تحقيق: د. عبد الإله النبهان، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٥، ط١.
٨٥. لسان العرب: ابن منظور المصري (ت ٧١١ هـ)، دار صادر، بيروت ١٤١٤ه، ط٣.
٨٦. اللسانيات واللغة العربية: د. عبد القادر الفاسي، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ١٩٨٦م، ط١.

٨٧. اللغة الشعرية في الخطاب النقدي: د. محمد رضا مبارك، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٣م، ط١.
٨٨. لمسات بيانية في نصوص من التنزيل: د. فاضل صالح السامرائي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩١، ط١.
٨٩. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين ابن الاثير (ت ٦٣٧هـ)، تحقيق: د. أحمد الحوفي، ود. بدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط٢.
٩٠. محاسن التأويل: محمد جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٣ه)، تحقيق: محمد باسل عيون السود ، دار الكتب العلمية، بيروت (د. ت).
٩١. محاضرات الأدباء: أبو القاسم الأصفهاني (ت ٥٠٢ه) دار الأرقم، بيروت، ١٤٢٠ه، ط١.
٩٢. المرايا المحدبة – من البنيوية إلى التفكيك: د. عبد العزيز حمودة، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٨.
٩٣. المشاكلة والاختلاف: د. عبدالله الغذامي، المركز الثقافي، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٩٤م، ط١.
٩٤. مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور: البقاعي: (ت ٨٨٥ه)، مكتبة المعارف، الرياض، ١٩٨٧م، ط١.
٩٥. المصطلح النقدي: د. عناد غزوان، مطبعة المجمع العلمي، ٢٠٠٠م.
٩٦. المصطلحات الأدبية الحديثة: د. محمد عناني، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، ١٩٩٦م.
٩٧. المطول (شرح تلخيص مفتاح العلوم): سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢ه)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م، ط٢.
٩٨. معالم السنن (شرح سنن أبي داود): أبو سليمان الخطابي (ت ٣٨٨ه)، المطبعة العلمية، حلب، ١٩٣٢م، ط١.
٩٩. معجم اللسانية: د. بسّام بركة، منشورات جروس برس، طرابلس، لبنان، ١٩٨٥م.
١٠٠. معجم اللغة العربية المعاصرة: د. أحمد مختار عمر (ت ١٤٤٢ه) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، بيروت، ٢٠٠٨، ط١.
١٠١. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: د. سعيد علوش، منشورات المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، ١٩٨٤م.
١٠٢. معجم المصطلحات الألسنية: مبارك مبارك، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٥م.
١٠٣. معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس (٣٩٥هـ) تح: محمد عبد السلام هارون، دار الفكر، القاهرة، ١٩٧٩م.
١٠٤. مفتاح العلوم: أبو يعقوب السكاكي (ت ٦٢٦ه) ضبطه وكتب هوامشه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٧م، ط١.
١٠٥. مقدمة في السيميائية السردية: د. رشيد بن مالك، دار القصبة، الجزائر، ٢٠٠٠م.

١٠٦. ملاك التأويل: أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي (ت ٧٠٨ه)، تحقيق: سعيد الفلّاح، دار الغرب الإسلامي، تونس، ٢٠٠١م، ط٣.
١٠٧. المنزع البديع: السجلماسي (ت ٧٠٤ه)، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ١٩٨٠م.
١٠٨. الموشح : المرزباني (ت ٣٨٤ه)، تحقيق: علي محمد البجاوي، نهضة مصر، القاهرة، (د. ت).
١٠٩. النبأ العظيم – نظرات جديدة في القرآن الكريم: د. محمد عبدالله دراز (ت١٣٧٧ه)، اعتنى به أحمد مصطفى، وقدّم له: د. عبد العظيم المطعني، دار القلم، ٢٠٠٥م.
١١٠. نظام الخطاب القرآني (تحليل سيميائي مركب لسورة الرحمن): د. عبد الملك مرتاض، دار هومة، الجزائر، ٢٠٠١م.
١١١. نظرات في المصطلح والمنهج: د. الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، مطبعة آنفو – برانت، فاس، ٢٠٠٤م، ط٣.
١١٢. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: البقاعي: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (د. ت).
١١٣. نقد الشعر: قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧ه)، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، (د. ت).
١١٤. نهاية الأرب في فنون الأدب: شهاب الدين النويري (ت ٧٣٣ه)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٣ه، ط١.
١١٥. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ، فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، مطبعة الآداب والمؤيد، القاهرة، ١٣١٧ه.

الدوريات:

١. أضواء على المصطلح النقدي العربي، عبد الكريم درويش، مجلة الكرمل، ع ٦، صيف ١٩٩٩م.
٢. أمّا قبل (افتتاحية رئيس التحرير): د. عز الدين إسماعيل، مجلة فصول، ع ٣- ٤، أبريل ١٩٨٧.
٣. قضايا المصطلح البلاغي: د. محمد بن علي الصامل، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج٣، ع ٣٠، ١٤٢٥ه.
٤. المصطلح النقدي في الدراسات العربية المعاصرة بين الأصالة والتجديد- الأسلوبية أنموذجًا: د. خليل عودة، مجلة جامعة الخليل للبحوث، مج ١، ع ٢، ٢٠٠٣م.

الرسائل والأطاريح:

١. المشاكلة بين اللغة والبلاغة، عبد الرحمن عبد القادر، ماجستير، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، ٢٠٠٢م.
٢. النقد البلاغي عند العرب إلى نهاية القرن السابع: عبد الهادي خضير، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب، بغداد، ١٩٨٩م.