



مستويات استيعاب النص القرآني وفهمه

- رؤية أدبية -

.....

د. محمد جاسم محمد جبارة

جامعة الموصل / كلية التربية للعلوم الانسانية / قسم اللغة العربية



المقدمة

استعمل العلماء القدماء آليات متعددة للكشف عن معاني القرآن الكريم، ودلالاته، والوقوف على تفسير آياته، وتأويلها، وبيان إعجازه. وعلى الرغم من سيادة التفسير بالأثر والاعتماد على تتبع أسباب النزول وسرد الأخبار، إلا أننا نجد إلى جانب ذلك مسائل نحوية وصرفية وصوتية ولغوية وبلاغية، فضلاً عن ذكر الأحاديث النبوية والأشعار الجاهلية والخطب وأقوال الفصحاء العرب، وجميعها تشكل شواهد لغوية (سياقية) تبين دلالة الألفاظ، وقيمها المعنوية بين الاستعمال العربي الفصيح وما ورد في القرآن الكريم من استعمال له خصوصية الإعجاز في كلام الله تبارك وتعالى. ويظهر بوضوح اعتماد العلماء والمفسرين وخاصة علماء الأصول على ما أنتجه الدرس النحوي والمعجمي (اللغوي) والبلاغي من مصطلحات ومفاهيم وظّفها العلماء في فهم النص القرآني واستيعابه واستنباط الأحكام الشرعية منه. وكل ذلك لا يخفى على الخاصة والعامة من أهل القرآن، غير أننا هنا نحاول أن نطرق أبواباً أخرى ونوظف مفاهيم جديدة من أجل فهم النص القرآني لعلها تبين لنا جانباً آخر من هذا الكلام العظيم الذي لا ينفد بحرّه. فقد لاحظنا تخرّج الدارسين من توظيف المصطلحات الأدبية على النص القرآني مثل العاطفة والخيال (التخييل) والصورة والشخصية والإيقاع وغيرها. ويبدو أن مفاهيم هذه المصطلحات تتناقض - أحياناً - مع الجانب العقائدي أو الشرعي، لذلك لم يلجأ إليها القدماء ثم تبعهم في ذلك المحدثون. وكل ذلك نحن نتفق معهم فيه لكي لا يتوسع الدارسون في شرح القرآن الكريم من منظور أدبي فيتغافلون عن ضوابط النص وقديسيّته. فضلاً عن ذلك يتوجب الحرص والمحافظة في أي فهم للقرآن الكريم على الجانب القدسي للنص. فكل ما ينتاب قارئ القرآن من (عواطف) وما يتصوره من (صور) أو ما يدركه (بخياله) وما يردده من (ترتيل ونغم) في آياته وكلماته كلها (حقائق) للمؤمن وليست نشوى زائلة وزائفة كما هو الحال في قراءة قصيدة أو قصة يكتبها الإنسان.

إننا حينما نضع هذه الضوابط أمامنا ربما سنتحرّج من البوح بالكثير من العواطف والتصورات التي تنتابنا ونحن نقرأ النص القرآني. وقد وضعنا في حسابنا أن ليس كل مَنْ يقرأ القرآن الكريم هو فقيه وعالم وعارف بالنحو واللغة والفقه. لذلك نعمل على إيجاد منابع جديدة لفهم النص القرآني تقع بين بساطة الفهم وعمقه. فضلاً عن ذلك رأينا أن علوم النقد الأدبي القديم والحديث، ودراسة علم اللغة والدلالة وقراءة الأدب واللسانيات الحديثة

أصبحت بعيدة جداً عن البلاغة التقليدية والنحو التقليدي وفقه اللغة؛ فلم يعد دارسو اللغة العربية يتعاملون مع المصطلحات التقليدية التي كُتبت بها كتب التفاسير والأصول. فهناك إشكالية حقيقية يتوجب على أهل العلم والدارسين المتخصصين معالجتها بدلاً من أن يعث بها العاثون ويعيب مَنْ ليس له علم على تقليدية الفهم ورجعية التفكير الإسلامي، ونحن نجد أن العديد من الأدباء والمفكرين يكتبون عن القرآن الكريم وينقدون مناهج تفسيره وفهمه دون أن يراعي بعضهم قدسية النص وتعاطف القارئ المسلم مع التفسيرات القديمة له أو انحيازه لمذهب أو طائفة تتخذ من النص القرآني مرجعاً أيديولوجياً وليس مرجعاً عقائدياً. إلى جانب هذا نريد أن نضع آليات للفهم الواقعي البسيط الذي يعمّق الإحساس بالقرآن الكريم دون اللجوء إلى الأخبار أو التاريخ أو الأحاديث النبوية التي قد يقع فيها بعض اختلاف الرواية أو التلقيق أو الإسرائيليات، بل كذلك ادعى بعض الكتّاب المعاصرين أن المسلمين انتقلوا من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث^(١)، وربما في ذلك إشارة إلى التمهيد الطائفي والعقائدي الذي اعتمد على تأويلات الحديث الشريف ونقولاته التي وقع فيها التزييف والتحريف، مما يجعل الأمر في غاية الضرورة في البحث عن منابع داخلية لتفسير القرآن الكريم وفهمه. فلو وضعنا معايير (المرجعية) في دراسة النصوص فإن مرجعية القرآن الكريم ليس الحديث النبوي الشريف، بل القرآن الكريم هو مرجع الحديث النبوي، أما مرجعية القرآن الكريم من الناحية اللغوية والسياقية فهي لغة العرب الجاهلية التي نزل بها القرآن الكريم وأشار إليها وإلى بيانها وفصاحتها. ويبقى الحديث الشريف مفسراً وشارحاً تابعاً للقرآن الكريم. بعد هذا رأينا أن نأخذ عدداً من المحاور الرئيسة التي تشترك موضوعاتها في آيات وسور متعددة من القرآن الكريم ونحاول الربط فيما بينها ربطاً أدبياً بتوظيف بعض الآليات النقدية والأدبية في تحليل النصوص وفهمها؛ مثال ذلك الأمثال والقصص التي ذكرها القرآن الكريم، منها قصص واقعية تاريخية لها مرجع تاريخي حقيقي، ومنها قصص جاءت على سبيل التمثيل والعبرة، وسنحاول أيضاً إيجاد المشتركات الموضوعية واللغوية بينها وصولاً إلى فهم كلي للنص القرآني من خلال محاور مركزية تقوم عليها العقيدة الإسلامية مثل التوحيد والإيمان بالغيب وبيان ضعف الإنسان وعدم قدرته على اختيار الخير لنفسه إلا بفضل الله وكرمه عليه، مع إعطاء الإرادة الإنسانية والعقل البشري حقهما في الاختيار.

ونشير هنا إلى وجود بعض الدراسات التي حاولت تطبيق مصطلحات الدراسات الأدبية والنقدية على بعض السور القرآنية وخاصة القصص القرآني مثل قصة يوسف (عليه السلام)^(٣)، وقصة أهل الكهف^(٤)، إذ حاولت الدراسة الأولى تطبيق مصطلحات السرد القصصي بوصفها عناصر بُنيت عليها قصة يوسف، وأعتقد أن طريقة تطبيق مصطلحات تنتمي إلى جنس أدبي محدد مثل: (السرد والشخصية والحوار والزمان والمكان والحدث) ليست بالطريقة المثلى في دراسة القرآن الكريم دراسة أدبية، وذلك لأن القرآن الكريم لا يمكن إخضاعه إلى جنس أدبي معين لأن الأجناس الأدبية لها ارتباطاتها الأيديولوجية والاجتماعية التي تضيق من البعد العقائدي للنص أو للجنس الأدبي، غير أن القرآن الكريم نزل للناس كافة؛ وأما الدراسة الثانية فقد حاولت تطبيق نظريات الحداثة النقدية ومصطلحات الألسنية والبنوية والوظائفية على سورة الكهف؛ وكذلك نرى أن الحداثة نشأت في بيئة ماركسية في أساسها وهي لا تتناسب مع النص القرآني الذي يقوم على الإعجاز، وتأويله يتحدد بشروط اتفاه مع النصوص المجاورة له سواء في سور القرآن الكريم أو الأحاديث النبوية الشريفة، أو الأخبار الواردة حول الآيات من أسباب النزول وغيرها. لذلك سنأخذ من الدرس الأدبي والنقدي ما يتناسب مع الفطرة الإنسانية التي تصلح لكل طبقات المجتمع ولكل العصور. هذه الفطرة التي نجدها حاضرة في جميع العلاقات الاجتماعية والنفسية للمجتمع البشري.

مدخل نظري:

اعتمد مفسرو القرآن الكريم على مناهج النحو واللغة في تفسير النص القرآني، فضلاً عن الشواهد الشعرية والثرية التي كانت توضح معاني القرآن وتحدد دلالاته. ومن المشهور في هذا المجال ردُّ أبي عبيدة معمر بن المثنى على سؤال السائل عن قوله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾^(٥)، حين استعان بقول امرئ القيس:

أَيَقْتَلْنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زُرُقٍ كَأَنِّيَابِ أَغْوَالِ

وقد نجح أبو عبيدة في إقناع السائل عن التشبيه الحاصل بين أمرين مجهولين هما: (طلع شجرة الزقوم) و(رؤوس الشياطين)، في تبريره بوجود مرجع دلالي لنص الآية في نصوص سابقة من الشعر الجاهلي على اعتبار أن القرآن الكريم نزل بلغة العرب فخاطبهم بما يفهمون. فأبو عبيدة لم يجد في العالم الخارجي ما يمكن أن يصلح

مرجعاً للمشبه والمشبه به لعدم وجود نظائر واقعية ملموسة لشجرة الزقوم ولرؤوس الشياطين، فوجد نصاً واضحاً ومعروفاً استند إليه بوصفه مرجعاً دلاليّاً، لا على أساس تشابه المعنى بين الشاهدين بل على أساس تشابه البناء البياني بينهما. لذلك اكتفى السائل بالشاهد ولم يسأل عن المسنونة الزرق أو أنياب الأغوال التي ليس لها - كذلك - ما يشبهها في الواقع. غير أن عدداً من العلماء ذهب إلى البحث عن مرجع واقعي للآية فقال في رؤوس الشياطين هي الحيات، وقال آخرون هي ثمرة نَبَتٍ كرية المنظر يسمى أَسْتَن^(٦)، إلا أننا نرى أن قول أبي عبيدة يبقى الأفضل والأدق، لأنه اعتمد على مرجع دلالي وليس على مرجع واقعي لا يستند إلى دليل. وهذا يعني عندنا أن واقعية النص لا تأتي من مطابقته لشيء موجود حقيقة على أرض الواقع ومعروف للناس كافة، بل تعتمد واقعية النص على مطابقته للموضوع وللوعي الاجتماعي، وللعُرف، أو ما يسميه البلاغيون: (مطابقته لمقتضى الحال). فمقتضى الحال هو تحديد للحقبة الزمنية وللثقافة المجتمعية التي يُفهم فيها النص، أو ينتشر خلالها بين الناس دون غيره من النصوص. وقد تحدث النقاد المعاصرون عن منزلة القارئ في تحديد معنى النص، من خلال وجود مشتركات دلالية داخل بيئة النص تعمل على تحديد معناه، يقول (تودوروف): "كل عمل تُعاد كتابته من طرف قارئ، يفرض عليه منظوراً تأويلياً لا يكون في الغالب هو المسؤول الأول عنه، لكنه يأتيه من ثقافته وعصره أي من خطاب آخر، وكل فهم هو التقاء بين خطابين أي حوار، ومن العبث أن يكفّ المرء عن أن يكون ذاته ليصبح الآخر، وحتى إن تمكن من ذلك فإن النتيجة ستكون عديمة الفائدة لأن هذا سيكون مجرد إعادة إنتاج للخطاب الأولي"^(٧).

إن القرآن الكريم يحتوي على المنهج الذي يأمرنا الله به في تفسيره وفهمه، يقول تعالى: ﴿أَفَتَوْمُنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾^(٨)، ويقول جل وعلا: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٩)؛ فهذه الآيات وغيرها توضح منهج فهم الكتاب الكريم وهو أولاً: أن يفهم جميعاً بمستوى واحد، وثانياً: أن يكون الفهم على التدبر وليس على النقل الحرفي والوقوف عند ظاهره. والتدبر يكون بالتأويل والفهم والتحرر من القيود المنهجية الجاهزة. ويبدو هذا التحديد المنهجي سهلاً ومعروفاً، غير أن تطبيقه ليس بالسهل، فليس من المعقول أن يفهم القارئ العادي جميع القرآن من أجل أن يدرك معنى آية واحدة، أو أن ندركه جميعاً بالقدرة نفسها، لأن ذلك لا يستطيعه الخاصة فكيف بالعامّة. ومع ذلك فربما نستطيع فهم هذا المنهج بتطبيقه

على عدد من الآيات دون خلل، وهو أن لا يتناقض فهمها مع غيرها. فضلاً عن ذلك فنحن نعتقد أن كل كلمة وآية في القرآن الكريم لها حقلها المعنوي والدلالي الذي تنتمي إليه داخل النص القرآني فليس هناك انفصال بين آيات القرآن ومعانيها. فالكلمة الواحدة لا تُستعمل مرة بمعنى ثم تأتي مرة أخرى بمعنى مناقض للأول، فلا بد من وجود اشتراك دلالي بين المعنى والمعنى في سياقين متناظرين أو متقابلين. وعلى هذا الأساس سنتناول بالتحليل مجموعة محددة من الآيات والسور ثم نبين ارتباطاتها داخل النص القرآني بصورة كلية، فقصدنا من التحليل ليس استخراج الأحكام الشرعية، بل الوقوف على المعطيات الجمالية للقرآن الكريم.

إننا بحاجة ملحة لاقتراح مناهج جديدة لفهم النص القرآني، وقد انتبه بعض الدارسين إلى هذه الحاجة مثل (د. حبيب مونسي) الذي يقول: "والراصد لاتجاهات التفسير قديماً وحديثاً، يلمح ذلك التنوع في المنهج والوسيلة، محاولة للوصول إلى تكامل يرفد المأثور بالرأي في مسامرة حضارية للنص القرآني. غير أن هذه المقاربات لم تحاول الابتعاد كثيراً عن هذه الرؤى، مخافة التجاوز والتقول. لذا كانت القراءات اللاحقة تحاول الفكك، لتعرض النص في وجه العصر وفكره وفلسفاته ووسائله. فكان على النص أن يُصادم الحداثة صداماً حضارياً ليقدم البديل على أصعدة التطور المختلفة، والرؤى المستقبلية المستجدة، كاشفاً عن الزيف في المناهج والأهداف"^(١). ونحن نعتقد أن أي منهج يريد التعامل مع القرآن الكريم أو مع الفكر العربي الإسلامي عموماً لا بد أن يكون مستنبطاً من القرآن نفسه، ومن الموروث العربي الذي يتميز بالتنوع والتعدد والاختلاف؛ ثم لا بد له أن يحقق وظائف جديدة تلامس الحياة الاجتماعية والثقافية، وتعالج أمور الحياة المعاصرة. ولا يضير بعد ذلك الاعتماد على نماذج من التفكير الحديث الذي دخل ميادين النقد الأدبي والدراسات الأدبية والاجتماعية والثقافية عموماً، بشرط أن نضع أمامنا التنوع الذي كانت عليه كتب التفسير، فهي لم تكن مغلقة على نظام فقهي جامد، أو رؤية أيديولوجية ضيقة. وهي بخلاف ما نجده من تنوع زائف للحداثة المعاصرة التي تنتمي إلى فلسفات محددة وأيديولوجيات عنصرية وإقليمية تعطي للأنظمة الغربية حق أبوة العالم والتعالي عليه. إلى جانب ذلك نحتاج في أي فهم للقرآن إلى وضوح الأهداف والغايات، فنحن على بينة من أن المادة التشريعية والفقهية تكاد تكون مُنجزّة ومتكاملة، بل كذلك الدراسات الاجتماعية والعلمية للقرآن الكريم لها مساحتها الواضحة، فما نريده هو عملية التحديث وإقناع القارئ المعاصر بقدرة القرآن الكريم على مواجهة الحياة المعاصرة وملازمة رغبات الفرد بجميع ظروفه وتغيراته، وربما نحتاج إلى

تطوير الانفعالات والتصورات التي يقابل بها القارئ المعاصر النصَّ القرآني. وسنأتي على بعض ما هدانا الله إلى تحليله وإظهار جماله من الآيات القرآنية ونسأل الله الإخلاص في النية والعمل.

أولاً: يوسف الصديق بين الرؤيا الاعتقادية والرؤية البصرية:

لقد شغلت سورة يوسف (عليه السلام) ميداناً واسعاً من كتابات العلماء والدارسين والشعراء، فقد وقف عندها المفسرون بشرح معانيها وعبرها وقصتها التي كانت معجزةً بحد ذاتها لكونها تدور حول أحداث لا يعلمها العرب في وقت نزولها، فشكّلت تحدياً تاريخياً معجزاً للكفار الذين اتهموا النبي (صلى الله عليه وآله) بكتابة القرآن الكريم وأنكروا الوحي فجاءت هذه السورة العظيمة بخبر يُعَدُّ من الأمور المغيبة عن ثقافة العرب وأخبارهم^(١). إلى جانب ذلك اقتبس الشعراء من صورها وأحداثها وأدخلوها في أغراض شعرية متنوعة كالغزل والوصف والوفاء والغدر وغيرها، لذلك وجد بعض الدارسين المحدثين في سورة يوسف ميداناً خصباً لدراسة الموضوعات الأدبية والنقدية فيها خاصة ما يتعلق بالسرد والشخصية وعناصر القصة عموماً.

وعند مراجعتنا لسورة يوسف (عليه السلام) وجدناها تتأسس على ثنائية الرؤيا الاعتقادية والرؤية البصرية، إذ تنشأ هذه الثنائية بين الحلم (الرؤيا) وتفسيرها. وكذلك بين الحاضر والغائب، ويُعد تفسير الأحلام من القراءات التأويلية، لكونه يجعل من الألفاظ رموزاً لأشياء أخرى من الأفعال والأحداث التي ستقع على الرائي، فالرؤيا هي معرفة الغيب دون اليقين، أي استكشاف واستشراف للغيب دون أن تكون على درجة اليقين، لأن الغيب لا يعلمه إلا الله وحده، فالرؤيا هي بشارة من الله سبحانه وتعالى لعباده الصالحين بما سيحدث لهم أو لغيرهم من الأمور المستقبلية. فالمعرفة في الرؤيا هي معرفة إيمان واعتقاد وليست معرفة أحداث وأفعال ووقائع. وقراءة الأحلام وتفسيرها هي عملية ربط بين نص الرؤيا ونصوص سابقة عليه تمتلك الترميز نفسه، فتفسير الحلم هو قراءة تناسلية قائمة على ربط الحلم بنصوص سابقة، يستند فيها المؤلُّ على دلالة المفردات وإمكانيتها على توثيق الصور الباطنية. وهذا ما نجده في سورة يوسف من وجود نصوص الرؤى (ابتداءً برؤيا يوسف، ثم رؤيا صاحبي سجنه، وانتهاءً برؤيا الملك)، وقد أوردت السورة نص الرؤى مع ما يقابلها من نص التفسير. فإذا بدأنا برؤيا يوسف نرى أنها الرؤيا التي لم يستطع يوسف تفسيرها إلا بعد تحققها على أرض الواقع، وقد وردت بصيغة الفعل (رأيت) الدال على الرؤية البصرية لتعديده إلى مفعول واحد، وهو (أحد عشر) مفعول به لرأيت، و(هم) مفعول به (لرأيتهم)، من

قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾^(١١١)، فروياه لم تكن ظنية أو اعتقادية لذلك لم يتعرف على معناها وتأويلها لأنه رآها حقيقة لا تحتاج إلى تأويل. وهي بهذا المستوى تتساوى مع رؤيا الملك الذي جاءت رؤياه بمنزلة الحقيقة التي أحاطت به فشغلته حتى أرسل في تفسيرها. غير أن القصة تخبرنا أن الملك لم يستطع تفسير رؤياه بل فسر لها له يوسف، الذي هو بدوره حقق رؤياه ورآها رأي العين في سجون إخوته ووالديه له. فيوسف يتمركز حول الرؤى التي وردت في نص السورة. أما رؤيا صاحبي سجنه فقد جاءت على معنى الظن، فأخذ الفعل (رأى) مفعولين، (الياء) في أراني مفعول به أول، و(أعصر). و(أحمل) مفعول به ثانٍ، لذلك فقد فسر لها بعد أن آتاه الله (حكماً وعلماً)، فتضمنت كلمات الرؤيا وكلمات التفسير ما يوضح سبب اختلاف التفسير بين الرؤى. إذ تحتوي جميعها على ثنائية الحضور والغياب، وهي ثنائية الاعتقاد الغيبي والحقيقة الظاهرة. ولتوضيح هذه الثنائية نشرح رؤيا صاحبيه في قوله تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١١٢)، فعلى مستوى القراءة قرأ ابن مسعود (إني أراني أعصر عنباً)^(١١٣)، وهذه القراءة لا تتضمن مجازاً على مستوى التركيب بل يحتاج التأويل إلى الانتقال من المجاز إلى الرمز، وعلى مستوى الرؤيا فإن سورة يوسف (عليه السلام) قائمة على دلالة الرؤيا بين الواقع المتحقق والاعتقاد الصادق والمصدق، فرويا يوسف (عليه السلام) وصاحبي سجنه ورؤيا الملك، هي أشكال من المجاز النصي الذي تتركب الدلالة المجازية فيه داخل النص نفسه، إذ يشكل مجاز الجملة وحدة مجازية صغرى كما في قوله تعالى: ﴿أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾، قال المبرد: "أي أعصر- عنباً فيصير إلى هذه الحال"^(١١٤)، باعتباره مجازاً مرسلًا علاقته ما سيكون أو ما كان، بحسب ما تختاره للمجاز إن كان في لفظ (خمر) أو لفظ (أعصر)، وهذا الثاني لم يقل به العلماء. ويذكر بعض المفسرين أن أهل عُمان كانوا يسمون العنب خمرًا^(١١٥)، لكي يبتعدوا عن القول بالمجاز في القرآن الكريم فيكون اللفظ على الحقيقة. وبهذا يصبح للآية ثلاث قراءات: الأولى غيّرت اللفظ بمعناه في (الخمر/ العنب)، والثانية فسّرت الخمر على اعتبار ما يكون بطريق المجاز المرسل، والثالثة أوجدت معنى حقيقياً في إحدى اللهجات العربية فجعلت بناء الجملة على الحقيقة. وجميع هذه القراءات تنظر إلى حدود الجملة المجازية، ويبدو أن ترجيح الآية يحتمل المجاز والحقيقة دون افتراض ألفاظ أخرى مثل (العنب) أو أن يكون الخمر بمعنى العنب، لأن المراد من الآية أن تؤدي المعنيين معاً ليتحققا في قدرة يوسف (عليه السلام) أن يرى

الرؤيا على وجه الحقيقة ويؤمن بالغيب إيمانه بالواقع المنظور. وليس هذا فحسب بل كذلك يقع المجاز في الجار والمجرور (منه) في قوله تعالى: ﴿أَحْمِلْ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ﴾^(١٦)، مجاز في الهاء التي تعود إلى الخبز في الرؤيا ثم إلى الرأس في التأويل، فذكر الحال وأراد المحلّ لكون الخبز فوق الرأس، إذ نشأ المجاز في الإضمار ثم الذكر في قوله (منه/ من رأسه)، وهذه أيضاً تشكل وحدة مجازية صغرى تحققت على مستوى الظاهر (رأسي/ خبزاً) والمخفي (الهاء الضمير). ويمكننا على هذا اعتبار الرؤيا وحدة مجازية كبرى، ونقرأ السورة كاملة حسب دلالاتها، فهي ليست رؤيا واحدة بل رؤى متعددة ليوסף (عليه السلام) وصاحبي سجنه ورؤيا الملك، وقد تحققت دلالة الرؤيا داخل نص السورة، فأشارت الآية السابقة إلى التأويل الآتي في قوله تعالى: ﴿يَا صَاحِبِ السِّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾^(١٧). ونشير هنا إلى استعمال الفعلين (يسقي/ يصلب) إذ جاء الأول مبنياً للمعلوم والثاني مبنياً للمجهول ليبقى مستوى النص محافظاً على ثنائية الحضور والغياب في الرؤيا وتفسيرها، فأسند الفعل المبني للمعلوم إلى صاحبه البريء، والفعل المبني للمجهول إلى صاحبه المتهم. وكذلك باقي الرؤى يأتي تأويلها داخل النص، وهي تكشف عن الرؤية البصرية والرؤية الظنية اللتين تكاملتا في يوسف (عليه السلام)، وجاءتا في نسقين متوازيين في السورة؛ الأول يمثل الرؤية البصرية وفيه تتكون الصورة المرئية لوجه يوسف وجماله الذي فتن النسوة، والثاني يمثل رؤيا يوسف (عليه السلام) في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾^(١٨)، فضلاً عن ثنائية العمى والبصيرة ليعقوب التي تعامل فيها مع يوسف في كونه امتنع عن الرؤية البصرية لتتناظر مع غياب الرؤية البصرية ليوسف، وعدم كشفه لحزنه (فهو كظيم) عليه في سبيل أن يبقى يوسف محتفظاً بالغياب إلى أن يشاء الله حضوره أمام الخلق ليكون عبرة للخلق على الصبر والإيمان المطلق بقضاء الله وقدره والطاعة الخالصة والاطمئنان لحكم الله تعالى. ولتمثيل يوسف (عليه السلام) لهما جميعاً (الرؤية البصرية والرؤية الاعتقادية)، وصفه الله بالصدّيق، والسورة بهذا المشهد تتناصّر مع مشهد رؤيا إبراهيم (عليه السلام) الذي وصفه الله سبحانه وتعالى بالصدّيق أيضاً لأنه صدّق الرؤيا في ذبح ولده.

ويتضافر نص الرؤى مع باقي الآيات في السورة، فنجد السورة تنأسس على نسقين متضادين هما نسق

الحضور ونسق الغياب، وهذان النسقان يتضحان على الشكل الآتي:

نسق الغياب

يكيدوا/ كيداً

ضلال (مبين)

غيابة الحب

لا يشعرون

وأسرّوه بضاعة

وغلقت الأبواب

نسق الحضور

الكتاب المبين/ قرآنًا عربياً

رأيت/ رأيتهم/ أراي...

الشمس/ القمر

رأى برهان ربه

فهذان النسقان هما محورا القصة في سورة يوسف إذ يتعرض يوسف الصديق لعدة مرات من الغياب في الحب وفي البضاعة (فأسروه بضاعة) وفي السجن، ويتأسس الحدث بين الرؤيا والغياب، وذلك من أجل تقريب الرؤيا إلى الواقع وتقريب الواقع إلى الرؤيا.

أما اسم يوسف فهو -كما نرى- يعود إلى الجذر اللغوي (جزف)، فقد ذكر ابن منظور في معنى الجزف والمجازفة والجزاف والجزافة والجزافة: بيعك الشيء واشتراؤكه بلا وزن ولا كيل، وهو يرجع إلى المساهلة، والأخذ بالكثرة، وهو فارسي معرب^(١٩). وبهذا المعنى سيكون اسم يوسف يدل على البيع والشراء بلا وزن ولا كيل، وتحكي لنا القصة أن يوسف بيع مجازفة (وكانوا فيه من الزاهدين)، ثم إنه أعطى إخوته زيادة في الكيل من أجل أن يأتوه بأخيه، فقد كاد لهم بكثرة الكيل، فضلاً عن ذلك تشير الكثرة إلى ثقة يوسف بربه وأنه سيتحقق تفسيره لرؤيا الملك بانتهاء سنوات القحط والجوع، فلا يدخر لأكثر من السنين التي حددها للرؤيا.

ثانياً: قلب إبراهيم (عليه السلام) بين الطمأنينة والتصديق:

يستوقفنا سؤال إبراهيم الخليل (عليه السلام) لربه أن يريه كيف يحيي الموتى، ويتردد المفسرون في إسناد الشك إلى إبراهيم الخليل، إذ طلب أن يرى رؤية العين لا رؤيا القلب، وعند قراءتنا لنص الآيات التي ورد فيها الطلب وجدنا مجموعة من العناصر الدلالية التي تشير إلى أن الطلب أبعد ما يكون عن الشك والحيرة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٢٠).

في هذه الآية إشارة إلى توحيد الرؤية البصرية والرؤيا الاعتقادية عند إبراهيم (عليه السلام)، إذ تتحدد العلاقة بين اللفظين (أرني/ يطمئن)، أي بين السبب والنتيجة، إذ تصبح الرؤية سببا للاطمئنان، وهذا ما دعا بعض المفسرين إلى القول بوقوع الشك في قلب إبراهيم، ورغبته في التيقن من إحياء الموتى، ونعتقد أن الخطاب ورد بهذه الصيغة لأسباب بلاغية في تنزيل المتيقن بمنزلة الشاك من أجل إثبات الإلوهية وإقامة الحجة. فلم يكن طلب خليل الله على سبيل الشك، بل إنه جاء لعدة أمور: الأول هو إثبات استجابة الله تعالى لعباده المخلصين، والتأكيد على خاصية الخلق له جل وعلا وهو جواب عن آية سابقة من قوله تعالى: ﴿لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(٣١)، فإبراهيم حاج (الملك الكافر) بما لم يستطع برهانه على أرض الواقع لذلك استطاع الكافر أن يردّ عليه بقوله (أنا أحيي وأميت) دون أن يعترض عليه إبراهيم بسؤاله عن كيفية إحيائه للموتى، وقد ترك إبراهيم هذه الحجة لأنه لم يكن باستطاعته إثباتها لخصمه إلا بأمر الله؛ لذلك أتت الآية التي بعدها عن أربعة طير للإشارة إلى اشتغال الخلق على جميع جهات الأرض، فإن الله تعالى يملك المشارق والمغارب. فأثبت قدرته على الجهات وعلى الحياة والموت، ثم اختار الطير ليعبر عن سلطانه في الأرض والسماء، كما أن الطير تشير إلى عجز الإنسان عن إدراكه في الجو، فهو (مطمئن) وإذا أمسكه الإنسان (اطمئن) به في يده. فضلاً عن ورود الطير في آيات عدة، مع عيسى في قضية إحياء الموتى، ومع أصحاب الفيل في إهلاك الطير لقوة أبرهة وجيشه، ومع هدهد سليمان أيضاً الذي جاءه بخبر لم يعرفه نبي الله على الرغم من ملكه وسلطانه، وهي تظهر كذلك قدرة الله تعالى بفضاء الجو والأرض. فالعبرة ليست في شك إبراهيم أو في وقوع ما يقع للبشر في القلب من شك، وإنما على ما ذهبنا إليه والله أعلم.

ويشترك خلق الطير بما أثبتته الله من فضله على عبده عيسى إذ مكّنه من خلق الطير من الطين بإذن ربه، فيتردد الطير بين إبراهيم وعيسى لما بينهما من مشترك في التصديق ووقوع الإعجاز فيه. ونلاحظ أن معجزات الإحياء والإماتة غالباً ما تكون على فعل الإحياء لأنه معجزٌ للبشر بخلاف الإماتة التي قد يتوهم الإنسان بقدرته على إماتة النفس. وقد وقع الموت والحياة في الأدلة التي جاءت مع هذه الآية، فإبراهيم أخذ طيراً وقطعها إلى أجزاء ثم أحياها الله، ويأتي بعدها خبر العزير الذي أماته الله ثم أحياه، إذ مرّ على القرية الخاوية فقال أتى يحيي الله هذه في

قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١٣). فهذه الآيات كانت تؤكد على أن الحياة والموت بيد الله تعالى وهي جميعاً جاءت بوصفها حجة تتضافر مع باقي الأدلة في سورة البقرة على ثنائية الموت والحياة وقدرة الله التي يعجز عنها ملوك البشر. وكهنتهم، بل والأنبياء المرسلون من الله تعالى. فالبقرة كذلك كانت تشير إلى ثنائية الموت والحياة، فذبح البقرة كان مرتبطاً بإحياء القتيل، وهذا مرتبط بموت القاتل قصاصاً.

فلاحظ تعاقب الآيات الثلاثة في إثبات قدرة الله تعالى على الإماتة والإحياء وهي تأكيد على سلطانه وملكه الذي يجري تحت مشيئته. فضلاً عن ذلك نرى أن الله تعالى يخلق من الميتة حياة، فطير إبراهيم تحولت من الحياة إلى الموت ثم إلى الحياة، والعزير انتقل من الحياة إلى الموت ثم إلى الحياة، لذلك كانت محنة إبراهيم بين الموت والحياة في النار التي كانت برداً وسلاماً ولم تحرقه، وفي ولده الذي همّ بذبحه ففداه الله تعالى بذبح عظيم. ربما يشترك كذلك يعقوب وإبراهيم في محنة الولد من أجل إثبات التصديق والالتزام بتعاليم رب العالمين.

وهكذا نرى الآيات ترتبط ببعضها برابط لفظي أو معنوي أو دلالي، لتصبح كلاً واحداً لا يتجزأ.

ثانياً: المثل القرآني بين البيان والحقيقة:

تناول عدد من الدارسين القدماء والمحدثين الأمثال والتمثيل في القرآن الكريم وخصّوه برسائل ودراسات منفردة لما له من أهمية كبيرة في الوقوف على الإعجاز القرآني وإظهار خصوصيته في الفن البياني. فجعله بعضهم مرادفاً للتشبيه وفرّق آخر بينهما، وقد رأينا أن نبحت عن موارد جديدة لفهم المثل القرآني بين الحدث الواقعي والصورة البيانية التي توحى بأنها تقف عند التشبيه من أجل تقريب المعنى، وقد لاحظنا أن الأمثال القرآنية تختلف بدلالاتها بين سياق وسياق، فكل ما يضرب الله به الأمثال هو عبارة عن تأكيد على ربوبيته لطرفي المثل، فهو الصانع للمشبه والمشبه به، وكلاهما واقعان على الحقيقة (التحقق)، وليس على مجرد التقريب والبيان كما هو الحال في الشعر والأدب. إذ إن الأمثال ترتبط بالمعاني وليس بالبناء والألفاظ، على الرغم من أهمية الصياغة القرآنية اللغوية في تركيب المثل. وما يشغلنا هنا هو حقيقة وقوع المثل على المستوى الواقعي، فهل الأمثال القرآنية هي حوادث وأخبار

ينقلها لنا الله سبحانه وتعالى عن أشخاص وأقوام سابقة لتكون لنا بها عبرة؟؛ وهل الأمثال والتشبيهات هي بمنزلة القصص القرآني الذي يدور حول أحداث تاريخية للأنبياء والقرى التي وقع عليها العذاب أو نجت بإذن الله؟. فمثلاً عند قراءتنا لقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^(٢٣)، هل القرآن يخبرنا عن أناس معينين ينفقون أموالهم في سبيل الله لا يعلمهم إلا الله؟ أو ربما أناس خصهم الله بهذه الآيات لموقفهم مع النبي (ﷺ)، وهو ما يذهب إليه المفسرون عند ذكرهم لأسباب النزول، أم أن هذا الخبر له غاية أخرى غير الإخبار عن حالة أناس بعينهم، ثم هل الحبة التي أنبتت سبع سنابل هي حبة واقعية لها مثل في الطبيعة، أم أن هناك غاية أخرى غير الإخبار عن وجود نباتات بهذه المواصفات؟.

وبدأية نرى أن استعمال القرآن للفظ الجمع في (أموالهم) ثم تشبيهها بلفظ المفرد (حبة) يدل على أن المال الكثير لا يمثل عند الله سوى حبة صغيرة فلا تستوجب المن والأذى لأن الله تعالى هو صاحب الفضل في جعلها أضعافاً مضاعفة لمن ينفقها في سبيله. وبهذا الفهم ستكون الحبة التي أنبتت سبع سنابل ذات قيمة واقعية في مفهومها، إن لم تكن واقعية في وجودها المادي.

إن التشبيهات في القرآن الكريم متنوعة منها ما هو عقلي ومنها ما هو حسي، ولا نريد أن ندخل الآن في قضايا البلاغة وتحديداتها التفصيلية حول أنواع التشبيه في القرآن الكريم، ولكننا نبحث عن واقعية التشبيه، فقد وردت حكايات عن شخصيات (افتراضية) سنصطلح على تسميتها بالشخصيات البيانية لكونها تأتي لتوضيح المعاني وبيانها ولكي نبتعد عن وصفها بالشخصيات الخيالية، وهي تتفق مع الشخصيات التي ترد في القصص والحكايات وقد أوردها الله تعالى دون أن يحدد أسماءها أو أن يشير إلى أصحابها، وكذلك دون أن يجعل لها زمناً أو قوماً معينين، غير أن المفسرين يحكون عن شخصيات تاريخية يحددون أسماءها وأفعالها لتنطبق مع دلالة التمثيل الذي تنسحب الآية في معناه. ويبدو أن هذا التحديد للشخصية هو جزء من التفسير وهو عملية لخصر-المعنى ودلالة النص القرآني، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزَاهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَخَذُونَ آيَاتَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾^(٢٤)، قال القرطبي: "يروى أن امرأة حمقاء كانت بمكة تسمى ربطة بنت عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة كانت تفعل

ذلك، فيها وقع التشبيه؛ قال الفراء، وحكاه عبد الله بن كثير والسُّدِّيُّ ولم يُسمِّها المرأة، وقال مجاهد وقتادة: وذلك ضربٌ مثل، لا على امرأةٍ معينة^(٢٥). وهنا نحاول أن نجد تفسيراً لوظيفة التشبيه بين أن يكون واقعاً متحققاً أو أن يكون ضرباً من الأمثال غير الواقعية التي أسمىناها أمثالاً بيانية، فنقول إن القرآن الكريم كثر فيه التشبيه لأن كلام العرب أكثره تشبيه، وقد أكد أبو العباس المبرد (ت ٢٨٥ هـ) على ذلك فقال: "والتشبيه جارٍ كثيرٌ في كلام العرب، حتى لو قال قائل: هو أكثر كلامهم لم يبعد"^(٢٦)، وربما يعود السبب في كثرته هو إضفاء الواقعية على الخيال أو لتكثير عناصر الواقع في بيئة صحراوية فقيرة بالاستعانة بالتشبيهات ونظائرها، فالتشبيه يجمع المعنى من شيئين لا يتضمَّنان المعنى الذي خرج منهما إلا باجتماعهما، وهو بهذا صناعة للمعاني. وكذلك أراد الله تعالى أن يخاطب العرب بما يعرفون ويوسع من أفق إدراكهم للواقع بالاعتماد على الطبيعة غير المادية من أجل فهم الكون والوجود القيمي والأخلاقي والعقائدي الذي نزل القرآن الكريم لتصحيحه أو لتعديله، ثم لتثبيته عند الناس كافة. فليس كل الذي نراه حقيقة، والذي لا نراه ليس بحقيقة، وإنما الحقيقة كل ما نفهمه ونراه بالاعتقاد حتى وإن لم يكن له وجود في الواقع الفيزيائي الذي ندركه بأبصارنا، فالبصر رديف للسمع، وربما يتفوق السمع على البصر. في إدراك الحقائق، لذلك شَرَّفَ الله السمع والبصر وقدم السمع فقال جلَّ وعلا: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾^(٢٧). هل لنا أن نقول إن الله تعالى يخلق الأمثال مثلما خلق الكون، ويخلق النماذج الاعتقادية التي تحدّد للإنسان منهج حياته وسبيله إلى الله تعالى، مثلما خلق الآيات الظاهرة في الطبيعة وفي الإنسان؟.

إن المستوى اللغوي والدلالي لآيات القرآن الكريم تشير إلى وجود نماذج من البشر. ليس لهم تاريخ على الأرض ولكن لهم تاريخ في التصورات البشرية التي أصبحت هي الأخرى تاريخاً مرادفاً لتاريخ الأحداث. فهذه الشخصيات أو الأوصاف أو الصور القرآنية التي تقرب لنا نماذج الثواب والعقاب أو المكافأة والجزاء كلها تتضمن قيماً واقعية في ذاتها وليس في وجودها، لأن واقعية الشيء لا تأتي من تمثله للعيان، بل من قيمته في النفس. فلا أرى من الضروري إرجاع الشخصيات أو الأحداث التي لم تسمَّ إلى نماذج تاريخية فنحول الاعتقادي إلى بصري من أجل القول بحقيقة هذا وذاك. فالأجدى أن نحول التاريخي إلى اعتقادي في سبيل ترقية المشاعر الإيمانية وتثبيت

التصورات الاعتقادية، فنلتبس العبرة من الأحداث والأمثال ولا نقف عند الإخبار والتخمينات في نسبة الحدث للشخصية أو نسبة الشخصية إلى الحدث.

وعلينا أن نستدرك على ما نقول إنه يبقى في مجال العموم وربما لا يصلح للآيات الخاصة التي أخبرنا الله بها عن قصص محدد وثابت في نص القرآن أو في الأحاديث الصحيحة.

رابعاً: يولج/ نسلخ:

قال تعالى: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ﴾^(٢٨).
وقال تعالى: ﴿وَأَيُّهُمْ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾^(٢٩).

اخترنا هاتين الآيتين لننظر فيها دلالة الفعلين (يولج/ نسلخ)، إذ تتأسس هذه الثنائية على إعادة فهم معنى الفعلين بحسب سياقهما القرآني الذي يوضح فيه الله سبحانه وتعالى عملية التداخل والتماص بين الليل والنهار، فمعنى الإيلاج كما يحدده المعجم هو الإدخال، قال صاحب اللسان: "الولوج الدخول"^(٣٠). وقد وجدنا أن هناك فرقاً بين الإدخال والإيلاج، فالأول يكون إدخال شيء في شيء دون أن يتحول من حال إلى أخرى، وأما الإيلاج فهو يدل على التداخل والتغير، وقد وردت في الشعر الجاهلي لفظة الوالج لتعطي دلالة التحول مع الدخول، قال الحارث بن حلزة اليشكري:

لا تَكْسَعِ الشَّوْلَ بِأَغْبَارِهَا	إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَنِ النَّاتِجُ
فَاضْبُتْ لِأَضْيَافِكَ أَلْبَانَهَا	فَإِنْ شَرَّ اللَّبَنِ الْوَالِجُ ^(٣١)

المعنى: لا تضرب ضروع النوق ليرتد لبنها إلى ظهورها فتسمن فيه، تبتغي من ذلك المحافظة على ثروتك، ولكن أكرم أضيافك بلبنها لأنك لا تدري هل تكون لك الإبل أم للوارث أم يُغار عليها. فمعنى (الوالج) الذي يدخل في جسمها ويتحول من حال اللبن في الضرع إلى اللحم والشحم، فالإيلاج يعني التداخل وليس الدخول بانفصال الشئين. وهذا المعنى يوضح إيلاج الليل بالنهار وإيلاج النهار بالليل، إذ يتحول الليل من الظلمة إلى النور، وتتحوّل عتمة الليل إلى ظل النهار، فالليل يبقى في النهار غير أن النور يدخل فيه فيتحوّل الظلام إلى ظل

لنرى به الأشياء وأبعادها بوضوح، فلو كان النهار نوراً خالصاً بلا ظل لما استطعنا أن نرى الأشياء. فالآية لا تتحدث عن تعاقب الليل والنهار، بل تتحدث عن خلق الله للنهار وتداخله مع الظلام واستمرار هذا التداخل في كل لحظة إلى أن يشاء الله، فهي تؤكد على قدرة الله في متابعة الكون وأن الكون لا يقوم بهذا الضبط لولا وجود الله الدائم على الكون.

أما حديث الليل والنهار فهو يتضح في الآية الثانية وهي تبين معنى الولوج (التداخل) بين الظلام والنور فاستعمل القرآن الكريم لفظ (السلخ) وهو يدل على التماسك والتحول الذي أحدثه النهار بالليل، حتى تطلب فصلهما إلى سلخ، وقد أخذت دلالة السلخ معنى مخالفاً لمعناها المعجمي الذي يشير إلى الكشط والوضوح، لأن الله تعالى قال بعد (نسلخ): (فإذا هم مظلّمون)، فعملية السلخ كانت عكسية، فبينما ينكشف تحت جلد الشاة الشحم واللحم، يُظلم الناس بسلخ النهار عن الليل. وقد دل السلخ أيضاً على الأصل المظلم للكون وأن النور طارئ عليه. وعلى هذا نقول إن عملية الإيلاج استوجبت السلخ. وأما عملية الإيلاج والسلخ فلا تشيران فقط إلى تعاقب الليل والنهار بل تشيران أيضاً إلى ذلك التداخل العجيب بين مخلوقات الله تعالى. وأما السلخ فإننا عندما نقرأ الآيات التي وردت معها في سورة (يس) سنجد الإشارة واضحة إلى التداخل من جهة والفصل من جهة أخرى، في النبات والأزواج والأحياء والأموات دون الشمس والقمر، يقول تعالى: ﴿وَأَيُّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾ ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ﴾ ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾ ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾ ﴿وَأَيُّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ﴾ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ هَآ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ^(٣٢)، فالآيات تؤكد على تداخل الحياة بالموت والموت بالحياة، وأن الله تعالى هو الذي يسيّر الحياة والموت على الموجودات. فقضية الإيلاج لا تقف عند حدود تعاقب الليل والنهار بل تتسع لتشمل جميع الخلق المراقب من عين لا تنام.

خامساً: الظلمات والنور:

قال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ تُونُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٣٣).

يصف الله في هذه الآية ذاته، وقد ابتعد المفسرون عن تشبيه الله بالنور أو القول بأنه نور لا كالأنوار وجسم لا كالأجسام لأن ذلك من قول المجسمة^(٣٤)، فالنور تدركه الأبصار والله تعالى لا تدركه الأبصار، وقد أكدنا في بحث سابق على أن التشبيه لا يصلح بين المتساندين (الله نور)^(٣٥)، فلا نستطيع تقدير أداة التشبيه بينهما كما هو الحال مثلاً في قولنا: (العلم نور)، التي يصح فيها التقدير فنقول: (العلم كالنور)، والسبب في ذلك هو أولاً المعنى، فالمشبه غالباً ما يكون أقل وضوحاً من المشبه به، فلا يصح هذا التشبيه مع الله تعالى الذي قال: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^(٣٦)؛ فجاءت لفظة (كمثله) بأداتي تشبيه (الكاف ومثل) لتنفي وقوع التشبيه مطلقاً. وثانياً التشبيه الذي سيقع بعد النور، فالنور مشبه بالمشكاة ولا يصح تشبيه المشبه لأنه سيخفي معنى الكلام، وإنما الغاية من التشبيه هي التقريب والبيان. لذلك جاءت التشبيهات متباعدة بين المتشابهين، إذ تتحول من جملة إلى جملة، لتعبر عن التداخل والتماثل، فضلاً عن بيان الخصوصية لكل فئة من فئات التشبيهات الواردة في الآية. فالمشبهات هي: (النور/ الزجاجة)، وكلاهما يدلان على الوضوح والبيان فالنور يهدي لرؤية الأشياء من حولنا، والزجاجة لا تحجب الرؤية، وعلى الرغم من ذلك كانتا بحاجة إلى بيان وتوضيح. فالأشياء الخفية تشبه بالنور والزجاجة لتتضح وينكشف معناها؛ وهنا تكون هي بحاجة إلى توضيح لأنها في حضرة لفظ الجلالة (الله).

ولو واصلنا قراءة الآيات في سورة النور سندرك معنى الوضوح والخفاء بصورة أعمق؛ فحينما أراد الله تعالى أن يظهر حال الكفار يوم القيامة، جاءت الآيات متغايرة بين الألفاظ ومعانيها، وكان ذلك مبنياً على أساس استدعاء المعنى للقصد (intention)^(٣٧) (أي القصدية في المعنى)، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَاهُمْ كَسْرَابٌ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾^(٣٨)، فقد استدعى لفظ السراب معنى الوهم والضياع أو العطش، فالوهم متعلق به من جهة النظر، والعطش متعلق به من

جهة الحاجة، قال الرماني (ت ٣٨٦ هـ) عن هذه الآية: "فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، وقد اجتمعوا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة، ولو قيل يحسبه الرائي ماءً ثم يظهر أنه على خلاف ما قُدِّرَ لكان بليغاً، وأبلغ منه لفظ القرآن، لأن الظمان أشدَّ حرصاً عليه وتعلق قلبه به"^(٤٩). وتأتي هذه الآية مع آيات أخر لتشكّل نسقاً دالاً يوضح سبب استخدام الظمان مع السراب دون الرائي وهما من حقلين دلاليين مختلفين، كما يبيّن الحبكة الدلالية المعجزة للقرآن الكريم بين النور والظلمات، فقد جاء بعد الآية السابقة قوله تعالى: ﴿أَوْ كُظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾^(٥٠)، فالسراب يتضمّن دلالة النور والماء معاً من جهة الشكل، فأصلها اللغوي من (سرب)، وتأتي بمعانٍ كثيرة منها (السراب) وهو شبيه الماء، ومنها (السرب) وهو الماء السائل الذاهب من المَزَادَة أو في الحائط^(٥١)، وربما هو الذي لا يدركه صاحبه إذا ذهب منه، وهو هنا بمنزلة السراب، وكلاهما لا يرويان ولا يدلان التائه، فحالهما كحال (الظلمات والبحر والموج والسحاب والكفر)، التي تشكل في الآيات الكريمة نسقاً واحداً على الرغم من اختلاف حقولها المعجمية، وهذه الألفاظ تأتي في سياق وصف الله لنوره فُشِّكَلْ نسقين متضادين؛ الأول: يشتمل على حالة الإيمان، والثاني: يشتمل على حالة الكفر، ونلاحظ المعجزة البيانية للقرآن الكريم قد وظّفت لفظ السحاب ليعبر عن النسقين في سياق واحد فيخرج السحاب من دلالة الظلام إلى دلالة أخرى فيقول جلّ جلاله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَّامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِيهَا مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنِ مَنْ يَشَاءُ يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ﴾^(٥٢)، فهذه الآية غيرت دلالة السحاب ليشير إلى معنيين؛ الأول: في كونه يتضمّن دلالة الخير ودلالة الشرّ بحسب مشيئة الله تعالى في تصريفه، والثاني: يدل السحاب هنا على الماء الذي خلق الله منه كل شيء فقال، سبحانه، في الآية التالية: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ﴾^(٥٣)، فأخراج السحاب من دلالة الكفر إلى دلالة الإيمان هو كإخراج الحي من الميت، وتصريف السحاب هنا استعارة تتضمن دلالة تصريف الهدى والضلال بين الخلق. فضلاً عن ذلك فإن السحاب يشير إلى اللون الأبيض فيكون بمنزلة النور فإذا كثر بعضه فوق بعض أصبح مظلماً فيستوفي المعنيين، ويشكل مركز التداخل الدلالي في السورة. والعبرة البيانية جعلت الظمان مع السراب، ثم جعلت النظر مع السحاب بقوله تعالى: ﴿يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ﴾، وكان الأولى من حيث الظاهر هو العكس

فيكون الظمأ مع السحاب لما فيه من دلالة على الماء، والنظر مع السراب لما فيه من دلالة على توهم النظر، غير أن الإعجاز القرآني يبيّن عجز الإنسان عن إدراك حقائق الوجود في عين ذاته. فضلاً عن اختلاف دلالة (يحسبه)، فهي مع الظمآن تدل على اليقين، لأن الظمآن يعتقد اعتقاداً جازماً أن ما يراه هو ماء لذلك يسعى في طلبه، أما مع الرائي فهي تدل على الظن والشك، لأن علاقة النظر مع السراب علاقة توهم، وهذا المعنى غير مطلوب في نص الآية، أما مع الظمأ فهي علاقة تصديق، وهو المعنى المراد، ليحصل التيه والضياح وعدم الجدوى من السعي وراء السراب. فالفعل (يحسبه) استوجب مجيء الظمآن، لأن المراد بالحسبان هو الاعتقاد الجازم الذي لا شك فيه ولو كان مع الرائي لما أعطى هذا المعنى من الاعتقاد. وكل هذه الآيات توضح سبب عدم إرادة التشبيه بين لفظي (الله/ نور) ووقوع التشبيه بعد ذلك في (النور/ الزجاجية) لتعطي هذه الآيات دلالة واضحة على أن النور والبيان والهداية لا تكون من اجتهاد العبد وإنما من توفيق الله جل وعلا، إذ يتأسس الخطاب الجدلي بين الكفر والإيمان أو بين الحقيقة والوهم، أو بين الحياة والموت، وأخيراً بين الرؤيا الاعتقادية والرؤية البصرية.

خاتمة

لقد تناول البحث مجموعة من النصوص القرآنية وجعل بينها رؤية مشتركة تقوم على الفهم الدلالي للألفاظ والتراكيب معتمداً على منظور بلاغي أحياناً ولغوي أحياناً أخرى. وعلى الرغم من أن هناك تفسيرات قال بها القدماء من المفسرين أو البلاغيين إلا أننا حاولنا أن نعطي معاني جديدة للنصوص المختارة، بإضافة منظور أدبي للتحليل معتمدين على بعض النظريات السياقية حول الدلالة والمصاحبة اللفظية والحقول الدلالية وسواها، ولم ننشغل بالتنظير طويلاً لأننا أردناه أن يكون بحثاً تطبيقياً خالصاً. وقد وجدنا قدرة النص القرآني على استيعاب محاور متعددة من المناهج الحديثة التي لا تتناقض مع الجانب العقائدي له. فضلاً عن احتوائه على معان كثيرة لم يتطرق لها القدماء وما زالت بحاجة إلى تفسير وتوضيح. إلى جانب ذلك وجدنا النص القرآني يحفز المحلل على الانفتاح نحو محاور جديدة للبلاغة العربية التقليدية، وعدم اقتصرها على ثنائية الحقيقة والمجاز أو الخبر والإنشاء، أو الثنائيات اللغوية التي تعتمد عليها الدراسات اللغوية من تضاد أو ترادف أو سواها. فليس شرطاً أن تتأسس الرؤية التحليلية على ثنائية واحدة ربما تضيق المنظور التفسيري أو تحدد معاني النص.

نرجو من كل هذا أن نضع خطوة جادة نحو قراءة النص القرآني من خلال الاعتماد على المناهج الحديثة دون أن يمس ذلك بروح النص وقيمه العقائدية.

الهوامش

- (١) ينظر على سبيل المثال كتاب: من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، النشأة المستأنفة، جورج طرايبي، دار الساقى، ط١، ٢٠١٠.
- (٢) ينظر: المشهد السردى في القرآن الكريم، قراءة في قصة سيدنا يوسف، أ. د. حبيب مونسى، مكتبة الرشد للطباعة والنشر- والتوزيع - الجزائر، ط١، ٢٠٠٩.
- (٣) ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، د. محمد أكون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، ط٢، ٢٠٠٥.
- (٤) سورة الصافات، الآية (٦٥). وينظر في هذا الخبر: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تح: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، لبنان، ١٩٧٧: مج ٥ / ٢٣٦. وينظر البيت في: ديوان امرئ القيس، حققه وشرحه: حنا فاخوري، دار الجليل - بيروت، ط١، ١٩٨٩: ٦٢.
- (٥) ينظر في ذلك على سبيل المثال لا الحصر: الكامل، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد، تعليق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربى - القاهرة (د.ت): ٩٣ / ٣؛ وكذلك: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجليل - بيروت، ط٥، ١٩٨١: ١ / ٢٨٨.
- (٦) الشعرية، تزيطان طودوروف، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر - المغرب، ١٩٨٧: ١٨.
- (٧) سورة البقرة: الآية (٨٥).
- (٨) سورة النساء: الآية (٨٢).
- (٩) المشهد السردى في القرآن الكريم، قراءة في قصة سيدنا يوسف: ٥.
- (١٠) ينظر: تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤: ١٢ / ١٩٩ - ٢٠١.
- (١١) سورة يوسف، الآية (٤).
- (١٢) سورة يوسف، الآية (٣٦).
- (١٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، لأبي بكر القرطبي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٦: ٩ / ١٩٦.
- (١٤) الكامل: ٩٢ / ٣.
- (١٥) ينظر: تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، متضمنة تحقيقات العلامة ناصر الدين الألباني خرج أحاديثه محمود بن الجميل وآخرون، ط١. (القاهرة: مكتبة الصفا القاهرة، ٢٠٠٢): تفسير سورة يوسف، الآية (٣٦): ٤ / ٢٢٤.
- (١٦) سورة يوسف، الآية (٣٦).
- (١٧) سورة يوسف، الآية (٤١).
- (١٨) سورة يوسف، الآية (٤).

- (١٩) ينظر: لسان العرب، لابن منظور، طبعة جديدة، دار المعارف - القاهرة، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، (د.ت): مادة (جذف).
- (٢٠) البقرة: الآية (٢٦٠).
- (٢١) البقرة: الآية (٢٥٨).
- (٢٢) البقرة: الآية (٢٥٩).
- (٢٣) البقرة: الآية (٢٦١).
- (٢٤) النحل: الآية (٩٢).
- (٢٥) الجامع لأحكام القرآن: ١٢ / ٤١٩.
- (٢٦) الكامل: ٩٣ / ٣.
- (٢٧) الملك: الآية (٢٣).
- (٢٨) فاطر: الآية (١٣).
- (٢٩) يس: الآية (٣٧).
- (٣٠) لسان العرب: مادة (ولج).
- (٣١) ديوان الحارث بن حلزة الإشكري، صنعة: مروان العطية، دار الإمام النووي - دمشق، دار الهجرة - بيروت، ط ١، ١٩٩٤: ١١١.
- (٣٢) يس: الآيات (٣٣ - ٤٠).
- (٣٣) سورة النور: الآية (٣٥).
- (٣٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ١٥ / ٢٥٥.
- (٣٥) ينظر: المعنى والدلالة في البلاغة العربية، دراسة تحليلية لعلم البيان، د. محمد جاسم جبارة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع - عمان، الأردن، ط ١، ٢٠١٣: ١٠٨.
- (٣٦) سورة الشورى: الآية (١١).
- (٣٧) القصد هو اتجاه الذهن نحو موضوع معين وإدراكه له مباشرة، وعند (هوسرل) وآخرين هو تركيز الوعي على بعض الظواهر النفسية من إحساس وتخيّل وتذكّر. ينظر: المعجم الفلسفي، د. إبراهيم مدكور وآخرون، مجمع اللغة العربية - مصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة، ١٩٨٣: مادة (قصد).
- (٣٨) سورة النور، الآية (٣٩).
- (٣٩) النُّكْتُ في إعجاز القرآن، أبو الحسن علي بن عيسى الرَّمَّاني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف - القاهرة، (د.ت): ٧٥.
- (٤٠) سورة النور، الآية (٤٠).
- (٤١) ينظر: لسان العرب: مادة (سرب).
- (٤٢) سورة النور، الآية (٤٣).
- (٤٣) سورة النور، الآية (٤٥).

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤.
٣. تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، متضمنة تحقيقات العلامة ناصر الدين الألباني خرج أحاديثه محمود بن الجميل وآخرون، ط ١. (القاهرة: مكتبة الصفا القاهرة، ٢٠٠٢).
٤. الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، لأبي بكر القرطبي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠٠٦.
٥. ديوان امرئ القيس، حققه وشرحه: حنا فاخوري، دار الجليل - بيروت، ط ١، ١٩٨٩.
٦. ديوان الحارث بن حلزة الشكري، صنعة: مروان العطية، دار الإمام النووي - دمشق، دار الهجرة - بيروت، ط ١، ١٩٩٤.
٧. الشعرية، تزفيتان طودوروف، ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال للنشر - المغرب، ١٩٨٧.
٨. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيقي القيرواني، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجليل - بيروت، ط ٥، ١٩٨١.
٩. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، د. محمد أكون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، ط ٢، ٢٠٠٥.
١٠. الكامل، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد، تعليق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة (د.ت.).
١١. لسان العرب، لابن منظور، طبعة جديدة، دار المعارف - القاهرة، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، (د.ت.).
١٢. المشهد السرد في القرآن الكريم، قراءة في قصة سيدنا يوسف، أ. د. حبيب مونسي، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع - الجزائر، ط ١، ٢٠٠٩.



١٣. المعجم الفلسفي، د. إبراهيم مذكور وآخرون، مجمع اللغة العربية - مصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة، ١٩٨٣.
١٤. المعنى والدلالة في البلاغة العربية، دراسة تحليلية لعلم البيان، د. محمد جاسم جبارة، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع - عمان، الأردن، ط ١، ٢٠١٣.
١٥. الثُّكَّت في إعجاز القرآن، أبو الحسن علي بن عيسى الرُّمَّاني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف - القاهرة، (د.ت).
١٦. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تح: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، لبنان، ١٩٧٧.