القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية
في الخطاب القرآني صورة الدنيا أنموذجا

د. بلقاسم محمد حمام
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة الملك فيصل بالأحساء

القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية
في الخطاب القرآني صورة الدنيا أنموذجا

د. بلقاسم محمد حمام
قسم اللغة العربية - كلية الآداب
جامعة الملك فيصل بالأحساء

ملخص البحث:

تنطلق دراستي هذه من مسلمة مفادها أن الحجاج سمة أساسية في اللغة الطبيعية بكل أشكالها (العادية والفنية)، بل هي أساس وظائف اللغة، بما فيها الوظيفة الإبلاغية، وسمة الحجاجية في اللغة الطبيعية –على خلاف سمة البرهنة في لغة المنطق- تستثمر كل مؤهلات اللغة (مؤهلات التركيب، ومؤهلات التداول) لتحقيق الإقناع، ولذلك فهي تكتسب صفة (القيمة)، والقول بالقيمة الحجاجية يعني تسليمي بالبعد الحجاجي في الخطاب القرآني من جهة، كما يعني أن التغير في هذه القيمة الحجاجية أمر طبيعي بالنظر إلى أن المتلقي للخطاب القرآني _ولكل خطاب_ هو إنسان تتحكم فيه الظروف المحيطة بالخطاب، كما يؤدي العامل النفسي وظيفة محورية في تحديد الجرعة المناسبة من الحجاج للوصول إلى درجة الاقتناع، وهو ما حرصت على بيانه في هذه الدراسة من خلال الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني، التي تميزت بإحكام الجانب القيمي للحجاج في الملفوظ، من خلال العوامل الحجاجية، والعلاقات الحجاجية، والسلالم الحجاجية

الكلمات المفتاحية: الخطاب القرآني، الحجاج، القيمة، العلاقات الحجاجية، العوامل الحجاجية.

تقدمة:

إن ظاهرة اللغة ظاهرة معقدة، بل هي من الظواهر التي تزداد جوانبها تفلتا كلما ازدادت الدراسات حولها، كما تزداد اتساعا كلما حاول الباحثون تحديدها، وضبط أبعادها، وهذه الخاصية ليست لغير اللغة، وذلك أنها ظاهرة كونية عجيبة، لم يفلح الإنسان إلى حد الآن في تفسيرها التفسير الشافي، ولذلك فهي لا تنقضي عجائبها، ولا ينضب مجال دراستها، ولا غرو في ذلك وهي العنصر الذي اختزل كل مزايا الكون، لا أقول في حاضره فقط، وإنما في ماضيه ومستقبله أيضا، فاللغة هي الوسيلة الوحيدة التي تعبر عن هذا الكون، وتخرجه إلى الوجود، ولولاها لكان الوجود عدما، ومن هذا الوجود الإنسان، هذا الكائن الذي جعله الله تعالى سليل الكون الكبير كما قال الجاحظ (ت٢٥٥ه)[1]، كون صغير جرما ولكنه غني بعناصره وأسراره، ثري في عطاياه، اختار طوعا أن يظهر من خلال اللغة، وهو الكائن الوحيد الذي طوعها، ولكن دون أن يروضها كلية، ففيها جوانب كثيرة تند عن التطويع، ولكن محاولاته لا تنفك تتوالى، إذ هو كائن عنيد، وهكذا جُبل، جُبل ألا ييأس، ولذلك فهو من فجر التاريخ يلاحق هذه اللغة ليكشف أسرارها، ومازال يحاول، وقد نجح ولم يفلح، نجح في كشف جوانب متعددة منها، ولكنه لم يفلح في أن يحيط بكل جوانبها، وذلك لا يعود

---

١ ينظر، الجاحظ، عمرو بن بحر، أبو عثمان، (المتوفى: ٢٥٥هـ)، الحيوان، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٤ هـ، ج١، ص١٣٩.

إلى قصور في وسائله فقط، وإنما يعود في جانب منه إلى الطبيعة المعقدة للغة، هذه الطبيعة المعقدة جعلت الدراسات المختلفة تتنوع، بل وتتعارض كذلك، إذ لا نكاد نجد إجماعا تاما على قضية تتصل بها، وإنما هي مقاربات لا يجمعها إلا أنها تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة.

ومن الجوانب التي ناقشها الباحثون وأطالوا السجال فيها هي وظيفة اللغة، وهل للغة وظيفة واحدة أو وظائف متعددة؟، وليس من هدفي الخوض في هذه المسألة، وإنما سأنطلق من أن للغة أكثر من وظيفة تؤديها، وقد كان التركيز في السابق على وظيفة التبليغ، وما يندرج تحتها من مسارات، ولكن الباحثين في العصر الحديث توصلوا إلى أن اللغة إلى جانب وظيفة التبليغ فإن لها مهمة أخرى لا تقل أهمية عن الأولى، وهي الوظيفة الحجاجية، وكما توّلت البلاغة القديمة _عربية وغربية_ الكشف عن الوظيفة الأولى، توّلت البلاغة الجديدة _عربية وغربية_ الكشف عن الوظيفة الثانية.

وتقرر اتجاهات لسانية متعددة اليوم –مثل التداولية، وتحليل الخطاب- أن الوظيفة الحجاجية في اللغة هي الوظيفة الأساس، وكل ما عداها تبع لها، ولا يتحقق إلا من خلالها، وهذا المنحى تثبته الاتجاهات التداولية بخاصة، مخالفة بذلك الدراسات اللغوية القديمة، بل مخالفة حتى الدراسات الحديثة السابقة لها كالبنيوية مثلا، وتنطلق هذه الدراسات من ربط اللغة عامة، وظاهرة الحجاج خاصة بمقاصد المتكلم من جهة، وبالمقام التواصلي بكل عناصره الظاهرة والضمنية من جهة ثانية، وقد جاء في مفهوم الحجاج "أنه فاعلية تداولية جدلية، فهو تداولي؛ لأن

طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين العناية مقتضيات الحال من معارف مشتركة، ومطالب إخبارية، وتوجيهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي؛ لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع، وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة"[1].

ولا تنفك صفة الحجاجية عن أنواع النصوص الخِطابية بما في ذلك الخطاب الأدبي منها، إذ هو ينطوي على صور حجاجية متنوعة، ولا عجب في ذلك؛ لأن "الإقناع واحد من الحالات الأساسية للتواصل، وذلك تبعا لكون القصد هو التعبير عن احساس أو حالة أو نظرة خاصة إلى العالم، أو إلى الذات، أو الإخبار، أي الوصف الموضوعي إلى أقصى درجة لمقام ما، أو بالإضافة إلى ذلك الإقناع، أي التوجه إلى المستمع بالمبررات المقبولة لتبني رأي ما"[2]، وكما يرى بيير أوليرون (Pierre Oléron) أن "وصف الأحداث، وعرض الصور هما أحيانا حجج ضمنية، لدعم أطروحات يستعين المدافعون عنها بتركها رهينة الخفاء"[3].

ومن ثم أصبح ينظر إلى الحجاج على أنه البعد الأساس في اللغة الإنسانية، الذي يجب أن يدرس من داخلها؛ لأنه لا ينفك عنها في أي

---

١ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م، ص٦٥.

٢ Breton Philippe, L'argumentation dans la ommunication,Paris,Ed la Découverte, Paris, ١٩٩٦,p٤.

٣ Oléron, Pierre, L'argumentation, Paris, PUF, ١٩٨٣, p١٨.

مستوى من المستويات، إنْ في مستوى الحوار والتخاطب، وإنْ في مستوى الوصف، ونقل الأخبار[1]، ولا فرق بين هذه المستويات في خاصية الحجاجية، إلا في الدرجة والآليات، بل إن كثيرا من الدارسين يقصرون خاصية (الحجاجية) على اللغة الإنسانية، لا يعدونها إلى غيرها، فالحجاج لغوي الطبيعة، ولغوي الوسائل، وذلك ما جعل شايم بيرلمان (Chaïm Perelman) يقصي من مجال الحجاج كل وسيلة غير لغوية، يقول: "هناك مقومات أخرى تستخدم لكسب الاستمالة، وهي مقصية من دراستنا، يتعلق الأمر هنا بتلك التي نصنفها ضمن مقومات الفعل المباشر، من قبيل المداعبة، والصفع مثلا، غير أننا بمجرد أن نبادر إلى تناول الصفع أو المداعبة موضوعين للاستدلال، وبمجرد ما نعد أو نذكر بهما، فإننا نكون بصدد مقومات حجاجية مندرجة في دائرة بحثنا"[2].

ومما عمل عليه التداوليون المحدثون، هو تمييز الحجاج Argumentation عن البرهان Demonstration، بجعل الحجاج ينتمي إلى

---

١ من هنا يظهر عدم الدقة في تقسيم بعض اللسانيين الخطاب إلى أصناف كما فعل ورليش في كتابه تصنيف النصوص، إذ قسمها إلى: وصف، وقص، وعرض، وحجاج، وإيعاز، ينظر: Werlich, Egon, Typologie des textes, Heidelberg: Quelle & Meyer, ١٩٧٥، كما يقسمها بنوا رونو Benoit Renaud إلى النص الخبري Informatif، والنص التحليلي Analytique، والنص التوجيهي Editorial، والنص الدراسة Essai، والنص الرأي texte d'opinion، والنص الحجاجي Argumenté، ينظر: RENAUD, Benoit, Le texte argumenté. Théorie, exemple, exercices, corrigés, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, ١٩٨٣>

٢ Perelman Chaïm, Rhétoriques, p. p. Michel Meyer, Éditions de l'Université de Bruxelles, ١٩٨٩., p٦٥.

مجال اللغة الطبيعية، بينما ينتمي البرهان إلى مجال الفلسفة والمنطق، وبينهما اختلافات كثيرة وجذرية[1]، على رأسها أن البرهان له طبيعة صورية تعتمد المنطق والرياضيات، ونتيجته تكون قطعية، إما صوابا وإما خطأ، بينما الحجج في مجال الحجاج _بالنظر إلى طبيعته اللغوية_ لا يحكمها الصواب والخطأ، ولا ترتبط فيه النتائج بالمقدمات ارتباطا إلزاميا، ثم إن المتلقي للبرهان لا يملك الحرية في رده أو نقضه، على عكس المتلقي في مجال الحجاج، إذ يمكنه أن يناقش الحجة المقدمة له، أو يرفضها، أو يعدلها إذا لم تنسجم مع تصوراته، أو كانت تفتقر إلى الفاعلية الحجاجية، ولذلك كان الحجاج والاستدلال ظاهرتين من مستويين مختلفين، فأساس الاستدلال هو علاقة اعتقادات المتكلم بحالة الأشياء، أي ترابط الأحداث والوقائع في الكون، أما الحجاج فهو موجود في الخطاب، وفي الخطاب فحسب[2]، ولأجل لفت الانتباه إلى هذا التمايز والتغاير جاءت التداولية المدمجة[3] لتضع لهذا المجال قواعده ومبادئه.

---

١ مع العلم أن بينهما تداخل أيضا، جعل بعض الدارسين يرى صعوبة الفصل بينهما، خاصة ما يسمى الاستدلال البياني –كما يرى الحبيب أعراب- "فالاستدلال (المرادف للقياس أيضا- لا يخرج عن حظيرة التشبيه والوصف والاستعارة، ومن ثم فهو ليس عملية عقلية استنباطية محضة، بل عملية تخاطبية" الحبيب أعراب، (الحجاج والاستدلال الحجاجي، ص٦٢)،

٢ ينظر: شكري مبخوت، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، منشورات كلية الآداب، منوبة، ١٩٩٩م، إشراف حمادي صمود، ص٣٦٢.

٣ هو اتجاه أرسى دعائمه كل من أ. ديكرو (O. Ducrot) وج.ك. أنسكومبر (J. C. Anscombre)، وهو اتجاه حديث في التداولية ينطلق من مسلمة أن الحجاج من صميم اللغة، ولا يتصور وجودها بعيدا عنه، ويدمج هذا الاتجاه الدلالة (المكون اللغوي) والتداولية (المكون التواصلي)، وتتميز –كما جاء في القاموس الموسوعي للتداولية- بعدة=

والحجاج من حيث مفهومه عند أصحاب نظرية الحجاج هو جهد إقناعي متجذر في كل لغة، من حيث إن الخطاب يستهدف إقناع من يتوجه إليه[1]، فهو إذن "كل قول موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها"[2]، بل هو عند بعضهم كـ(كريستان بلانتان) (Christian Plantin) يتسع مفهومه فلا ينحصر في مباني اللغة وتراكيبها، بل يمتد إلى الجوانب المعرفية، فتصبح المحاجة "وجها معرفيا، أن تحاجج يعني أن تمارس فكرا صائبا، وبواسطة الإجراء التحليلي والائتلافي نبني مادة، ثم نطرح قضية للنقد، إننا نفكر ونفسر ونبرهن بواسطة الحجاج والعلل والدلائل، كما نقدم الدوافع، وبهذا تكون خلاصة المحاججة اكتشافا، حيث تنتج إبداعا أو لا شيء أقل من المعرفة"[3]، وفي هذا

=أطروحات منها أن اللسان ليس شفرة وضع بعناية إيصال معلومات، بل هو نظام لغوي وضع لغاية التواصل، وأن العلاقة بين الأقوال هي علاقة حجاجية (ص٨٥)، وأن العلاقة بين الأقوال هي علاقة حجاجية لا استنتاجية، بمعنى أن المعلومات المفيدة لفهم الأقوال عند التواصل هي حجاجية لا إبلاغية، ومن ثم تصبح القيمة الإبلاغية للقول ثانوية بالنسبة إلى قيمته حجاجية (ص٩٢)، والحجاج في مجال التداولية المدمجة –كما يرى ديكرو- هو الحجاج الفني، لا الحجاج العادي (ص٩٢). جاك موشلر، ووآن ريبول، القاموس الموضوعي للتداولية، ترجمة مجموعة من الأساتذة بإشراف عزالدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، دار سيناترا، ط٢، ٢٠١٠م.

١ ينظر: Meyer Michel, Logique, langage et argumentation, Paris,. Hachette, ١٩٨٢, p١٣٦.

٢ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، المركز العربي، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٢٦.

٣ كريستيان بلانتان، Christian Plantin لغة المحاججة واللغة الواصفة، ترجمة نصيرة الغماري، ص٢. وهذا الجزء المترجم عبارة عن الفصل الثالث من كتاب المؤلفة بعنوان" المحاجة " / L' argumentation, Editions Le Seuil, ١٩٩٦

المستوى يتحد الحجاج مع اللغة ومع الخطاب، فاللغة _كما يرى أوستين_ ليست وسيلة تخاطب وتفاهم فقط، وإنما هي فوق ذلك وسيلة تأثير في العالم[١].

والخطاب[٢] كما جاء عند بنفنست (Benveniste Émile): "هو كل قول يفترض متكلما وسامعا، مع توافر مقصد التأثير بوجه من الوجوه"[٣]، ويرى طه عبد الرحمن "أن الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية، بناء على أنه لا خطاب بغير حجاج"[٤]، ومن هنا يتبين لنا أن الحجاج لا ينفك عن الخطاب، وهو في الوقت نفسه يعتمد على ما يسميه اللسانيون التداوليون (منطق اللغة)، وهو تلك القواعد الداخلية التي تحكم تسلسل الخطاب وتناميه، كما تحكم توالي الأقوال

---

١ ينظر: أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة، ترجمة عبد القادر قينيني، إفريقي الشرق، ١٩٩١م، ص ٦.

٢ من الذين بينوا الفرق في محور الملفوظية بين الخطاب الأدبي والخطاب العادي فرنان هالين(Fernand Hallyn)، الذي عقد فصلا من كتابه "التداولية" للنظر في الملفوظ الأدبي باعتباره عملا لغويا مقارنة بالملفوظ العادي، فتوصّل إلى أنّ له خصائص منها أنّ الملفوظية الأدبية تمارس قوتها ضمن عدد غير محدّد من السياقات لدى عدد غير محدود من الأشخاص، فهي مجعولة لإعادة تحقّق لانهائي، على عكس الملفوظية العادية التي تتعلق بإنجاز عملية ذات مقصد محدّد تنتهي بإنجازه، كما أن من خصائص الملفوظية في الخطاب الأدبي التفنن في استعمال أداة اللغة. ينظر: فرناند هالين (Fernand Hallyn)، التداولية، ترجمة عز الدين العوف، مجلة الآداب العالمية عدد ١٢٥، سنة ٢٠٠٦. ص ٦٩.

٣ Benveniste Émile, Problèmes de linguistique générale, éditions Gallimard. ١٩٩٥,tome ١, p٢٤١.

٤ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م، ص٢١٣.

وتتاليها[1].وانطلاقا من قناعتي من تلازم الحجاج واللغة والخطاب، أحاول في هذا البحث استجلاء الملامح الحجاجية في الخطاب القرآني، بوصف القرآن الكريم - فضلا عن كونه خطابا. ومن ثم فهو شديد الصلة بالحجاج ككل خطاب- خطابا حجاجيا من طراز فريد، سواء من حيث المساق العام الذي ظهر فيه، أو من حيث الآليات الحجاجية المتنوعة والكثيرة التي استعملها، ففي محور المساق العام نزل القرآن منجما أو مفرقا على حسب مقامات الحوار والسجال مع المخاطبين، سواء أكانوا موالين أم معارضين، وما ذلك إلا دليل على حجاجيته، هذا من جهة، ثم هو من جهة أخرى أثار كل القضايا الخلافية التي تهتم بنفس الإنسان ببعديها الذاتي والاجتماعي، ثم هو في باب الآليات الحجاجية يستعمل كما هائلا منها، بشكل نظمي موفرا فيها التنوع، وموفرا لها الفاعلية، وحينما نتكلم عن حجج القرآن فإننا نقصد بالطبع الحجج اللغوية، كما تنظر إليها التداولية المدمجة؛ لأن القرآن الكريم استعمل إلى جانب الحجج اللغوية، حججا عقلية، وحججا تاريخية، وغيرها.

ولقد توافرت في الخطاب القرآني كل الملامح التي حددها اللسانيون التداوليون للخطاب الحجاجي، وهي:

---

١ ينظر: العزاوي أبو بكر، من المنطق إلى الحجاج، مجلة فكر ونقد، العدد٦١، السنة السابعة، سبتمبر٢٠٠٤م، ص٣٣. حوار أجراه معه حافظ إسماعيل علوي.

- القصد المعلن: أي القصد إلى التأثير في المتلقي، وقد عبر عنه بعضهم بالوظيفة الإيحائية.
- التناغم: بحيث يتم بحسب تسلسل دقيق.
- البرهنة: إذ هو يوظف الأدلة بجميع أنواعها توظيفا من خلال اللغة.
- الحوارية: بوصفها عاملا مذكيا لهدف الإقناع، والحوارية - شأنها شأن الحجاجية- متوفرة في جل الخطابات[1].

كما أضاف بعض التداوليين سمة الحوارية، (أو التحاورية) للنص الحجاجي[2]، ومما امتاز به الحجاج في النص القرآني أنه ينتمي إلى الاستدلال الطبيعي في مقابل الاستدلال البرهاني، وأنصار النوع الأول لا يرون في الثاني قوة وخصوصية، إذ "قد تستوفي برهانية الدليل ولا يحصل معها اقتناع المخاطَب... [ومن ثم] فالحجة الجدلية - البالغة على ما قد يشوبها من اعتلال في الصورة- خير من البرهان الصحيح غير المقنع"[3]، ثم إنه مما يميز الاستدلال الحجاجي الطبيعي عن الاستدلال الصوري، هو كون الأول يشتمل على معان شتى، ودلالات مختلفة، "يكسبها الطواعية الكافية لجعلها تستجيب لأغراض التبليغ التي لا

---

١ ينظر: RENAUD, Benoit, Le texte argumenté. p١٧. .

٢ ينظر: الدريدي سامية، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته وأساليبه، جدارا للكتاب العالمي، عمّان الأردن، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط١، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٨م، ص٢٨.

٣ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٦٦.

تحصى"[1]، وهذا المنحى الاستدلالي اللغوي الطبيعي سار على نهج العرب، وقوانين اللسان العربي، ولذلك قال السيوطي (ت٩١١هـ): "لم ينزل القرآن والسنة إلا على مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والتخاطب والاحتجاج والاستدلال، لا على مصطلح اليونان، ولكل قوم لغة واصطلاح"[2]، وهو عين ما قاله الطبري (٣١٠هـ): من أنه " غير جائز أن يخاطب جل ذكره أحدا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولا برسالة إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه؛ لأن المخاطب والمرسل إليه، إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحاله - قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده- سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئا كان به قبل ذلك جاهلا. والله جل ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطابا أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعال. ولذلك قال جل ثناؤه في محكم تنزيله: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا **بِلِسَانِ** قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (سورة إبراهيم٤)، وقال لنبيه محمد ﷺ: ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (سورة النحل٦٤)، فغير جائز أن يكون به مهتديا، من كان بما يهدى إليه جاهلا"[3].

---

١ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ، ص٩٨.

٢ السيوطي جلال الدين (ت٩١١هـ)، صون المنطق والكلام، تحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، دت، دط، ص٤٨.

٣ الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر (المتوفى: ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج١، ص١١.

ومما ازدان به البعد الحجاجي في الخطاب القرآني صدقُه، إذ" أن نجاعة الخطاب الحجاجي لا تعني البتة صدقه، بل تعني توظيفا ذكيا لشروط النجاعة"[1]، ولكن الخطاب القرآني - إضافة إلى الملامح التي حددها اللسانيون- ملمح الصدق، من منطلق ألا مصلحة مترتبة عليه تعود إلى المتكلم، بل إن كل المصالح المبتغاة من قِبَله تعود إلى المتلقي. ومن ثم فإنه لا يمكن أن نتكلم عن البعد المغالطي فيه؛ لأنه خطاب جاء يدافع عن قضية صحيحة، بطرق مباشرة.

وانطلاقا من هذه المقدمات جاءت **فكرة هذه الدراسة** مركزة على القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية في الخطاب القرآني، ونقصد بالقيمة الحجاجية ذلك المجال الذي تتحرك فيه الصورة هبوطا وصعودا، هذا التحرك تتحكم فيه عوامل كثيرة ومتعددة، والقول بالقيمة الحجاجية يعني تسليمنا بالبعد الحجاجي في الخطاب القرآني من جهة، كما يعني أن التغير في هذه القيمة الحجاجية أمر طبيعي بالنظر إلى أن المتلقي للخطاب القرآني _ولكل خطاب_ هو إنسان تتحكم فيه الظروف المحيطة بالخطاب، كما يؤدي العامل النفسي وظيفة محورية في تحديد الجرعة المناسبة من الحجاج للوصول إلى درجة الاقتناع، وقد آثرنا التركيز على القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية فقط، ولم يكن اختيارنا هذا تعسفيا، وإنما جاء من رؤية خاصة لحجاجية هذا النوع من الصور، لما يتوافر فيه من أبعاد إقناعية ثرية ومذهلة، وقد اخترنا أنموذجا من هذه الصورة

---

١ ينظر السابق، ج١، ص١٤.

التشبيهية، وهو ذلك المتعلق بالدنيا، لما رأينا من تنوع في البعد الحجاجي على كل مفاصله، وذلك ما رشحه عندنا أن يكون النموذج للقيمة الحجاجية للصورة في الخطاب القرآني.

أسباب اختيار الموضوع: لقد كان وراء اختيارنا هذا الموضوع أسباب متعددة منها:

١. الرغبة في البحث في الخطاب القرآني لما له من طبيعة لغوية فريدة، ومؤهلات حجاجية متكاملة.

٢. ما لحظناه من توافر للبعد الحجاجي في الصورة التشبيهية في الخطاب القرآني، خاصة المتعلق منه بموضوع الحياة الدنيا.

٣. اقتناعنا بأن جانب (القيمة الحجاجية) إذا ما درس دراسة حديثة في مجال الخطاب القرآني، ستكون له نتائج جيدة، ومفيدة.

عناصر البحث: وسنتناول هذه الفكرة من خلال العناصر الآتية:

أ. مفهوم الصورة التشبيهية.

ب. القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية.

ج. القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني.

د. العلاقات الحجاجية في الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني.

وسنتبع في دراسة هذه العناصر **منهج** وصفي تحليلي واستخراج ما فيها من آليات لغوية ترفع من القيمة الحجاجية للصورة المقصودة

بالدراسة، ثم تحليلها وبيان الوظيفة التي تؤديها كل وسيلة من هذه الوسائل.

الدراسات السابقة: لقد تناولت دراسات متعددة حجاجية الصورة عموما والصورة التشبيهية خصوصا، سواء في الخطاب القرآني، أو في غيره من أنواع الخطابات الفنية الأخرى، ولما كانت دراستنا تنصب على القيمة الحجاجية في نوع خاص من الصور التشبيهية - وهو ذلك المتعلق بموضوع الحياة الدنيا- فإننا لم نظفر بدراسة في هذا المجال، فمن الدراسات التي تناولت العد الحجاجي في الصورة دراسة العيد بلبع بعنوان (الرؤية التداولية للاستعارة)[1] إذ ميّز بين المعنى الحرفي والمعنى القصدي للاستعارة كما نادى به (سيرل)، الذي اعتمد على المعنى الحرفي للوصول إلى المعنى الاستعاري، كما تعرض الباحث للأبعاد التي أضافتها مجموعة من الباحثين الغربيين للاستعارة من أمثال (جيري مرجان)، و(ماري يونج)، اللذان ربطا المعنى الاستعاري بما هو خارج اللغة، ووصلا إلى نتيجة مفادها أن الاستعارة تجب دراستها في إطار سياقها الثقافي، الكامن في لغتها الأصلية، كما طرح الكاتب علاقة الاستعارة بمبادئ (جرايس) الكم والكيف. ثم ذكر الأبعاد التي أثرت المجال الاستعاري بفضل الدراسات التي تتبعت الاستعارة في خطابات متنوعة كالخطاب السياسي (لاكوف Lakoff)، والمجال الاقتصادي (تونيي

---

١ بلبع عيد: الرؤية التداولية للاستعارة، مجلة علامات، عدد٢٣، مكناس، ٢٠٠٥م، ص ٢٣.

فيول Tony Veole)، ويثمن الكاتب هذه الأبعاد التداولية الجديدة التي أثرت المجال الاستعاري في الدرس الغربي، مناديا بإخراجها من سلطة النصوص الأدبية في المجال العربي، كما نجد من الدراسات المميزة لظاهرة الاستعارة دراسة سعاد أنقار، بعنوان (البلاغة والاستعارة من خلال كتاب فلسفة البلاغة لريتشاردز)[1] حيث عرضت الباحثة لأهم القضايا التي أثارها (ريتشاردزI.A.Richards)، منها ما يتعلق بالمعنى (كخرافة المعنى الخاص)، وتفاعل اللغة والفكر، كما أكد على تضافر السياقات المختلفة في قراءة الاستعارة، وكذا الوظيفة المحورية للمتلقي في إضفاء الدلالات والإيحاءات للصورة الاستعارية، من خلال إمكاناته العقلية، وقدراته التخيلية، وقد ذكرت الكاتبة أن المؤلف لم يعتد بظاهرة بلاغية سوى الاستعارة لأنها في رأيه أسمى المظاهر البلاغية التي تستطيع أن ترقى إلى مستوى التصوير اللغوي، كما يؤكد ريتشاردز على أن الاستعارة تقوم على التفاعل لا على الاستبدال، ومن ثم فهو لا يرتضي ربطها بالجوانب الحسية كما فعل سابقوه، بل نادى بتعدد المعنى في الاستعارة، ومن الدراسات المميزة في المجال نفسه دراسة وسيمة نجاح بعنوان: (الاستعاري في خطب علي بن أبي طالب السياسية)[2]، ركزت فيها الباحثة على ما قدمته مجموعة من الباحثين الغربيين، الذين تجاوزوا النمط الدراسي الكلاسيكي للاستعارة، الذي تبدو فيه الاستعارة ترفا

١ أنقار سعاد، البلاغة و الاستعارة، عالم الفكر، عدد٣، المجلد٣٧، يناير ٢٠٠٩م، ص١٧١.
٢ نجاح وسيمة، الاستعاري في خطب علي بن أبي طالب السياسية، حوليات الجامعة التونسية، عدد٤٨ ، ٢٠٠٤م، ص٢٤٣.

فنيا، والنظر إليها على أساس أنها آلية تمتاز بحضور دائم، وفعّال في الخطاب اللغوي، ثم درست الباحثة الاستعارة في خطب الأمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، من خلال أنواع ثلاثة للاستعارة: الاستعارات الاتجاهية (هي تلك التي تعتمد الاتجاهات بين أطرافها مثل أعلى وأسفل)، والاستعارات البنيوية (هي التي تبني تطورا استعاريا بواسطة تصور آخر مجاله المواد والأشياء الفزيائية، وقد ربطت الباحثة استعارات المدونة بمرجعيات التصورات لدى منشئ الاستعارة (التصورات العامة، والتصورات الجزئية)، وخلصت إلى أن الاستعاري في الخطب السياسية للإمام علي تتكون من أبعاد ثلاثة: العبارات الاستعارية، والتصورات الاستعارية، والنسقية التي تنظمهما. كما نجد من الدراسات القريبة من دراستنا هذه دراسة حسن المودن (حجاجية المجاز والاستعارة)[1]، تكلم فيها بداية عن حجاجية المجاز في الدرس البلاغي القديم، خاصة عند عبد القاهر الجرجاني، والسكاكي، ثم ركز على الوظيفة الاستدلالية للمجاز عندهما، وحددها في نوعين، نوع يتعلق بالمجاز على مستوى المفردة، وهو ذا بعد لغوي، ونوع يتعلق بالمجاز على مستوى الجملة، وهو ذو بعد عقلي، وبين أن الفصل بين نظام العقل ونظام اللغة غير ممكن كما يتضح جليا في ما ورد عند السكاكي، ثم انتقل الباحث إلى الكلام عن الوظيفة النفسية للمجاز، وهو البعد الذي يميز الاستدلال البياني، الذي لا

١ المودن حسن، حجاجية المجاز و الاستعارة ،ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٠م، ج٣، ص١٥٥.

يخاطب في المتلقي عقله وذهنه فقط، بل يخاطب النفس والانفعال أيضا، ومن ثم ركز علماء البلاغة على قوة التأثير النفسي والانفعالي للصور البيانية، ثم ينتقل الكاتب إلى بيان حجاجية الاستعارة في الدراسات المعاصرة، وقد ركز في الجانب العربي على دراسة طه عبد الرحمن، وفي الجانب الغربي على كتاب بيرلمان، الأول في دراسته (الاستعارة بين المنطق ونظرية الحجاج)، والثاني في كتابه (إمبراطورية البلاغة)، فطه عبد الرحمن يرى أن الاستعارة في الفكر الجرجاني خصوصا تقوم على مبدأين هما الدعوى، والاعتراض، والمبدأ الأول يقوم على مبادئ ومقتضيات، والثاني على مجموعة من الافتراضات، كما عرج الكاتب باختصار على جهد كل من جابر عصفور وكمال أبو ديب، أما بيرلمان فقد بيّن الكاتب أن مجهوده –ومعه كوكبة من الدارسين من أمثال تيتيكا، وآموسي- إعلاءه للبعد الحجاجي في الاستعارة ليساوي أو يفوق الوظيفة البيانية والفنية فيها، عكس ما كان مستقرا في البلاغة الكلاسيكية، ومن الدراسات المهمة أيضا في مجال حجاجية الصورة، دراسة الحبيب أعراب (الحجاج والاستدلال الحجاجي)[1]، بعد المدخل أعطى الكاتب المعنى اللغوي للحجاج، ثم الحجاج ومعناه في نظرية الحجاج عند مجموعة من الدارسين منهم (مايير M.Meyer)، والحجاج حسب الباحث ملازم لكل خطاب على وجه الإطلاق، وقد تتبع مفهوم

١ أعراب الحبيب، الحجاج و الاستدلال الحجاجي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، ج٣، ص ٣٠.

الحجاج وعلاقته باللسانيات والتداولية والبلاغة، والخطابة، والقضاء، والفلسفة، كما بحث حقيقة الاستدلال الحجاجي من حيث المفهوم والمنهجية، وكذا من حيث التجليات والمسوغات، ومن الدراسات التي تعلقت بالبعد الحجاجي للاستعارة دراسة ميشيل لوكيرن، بعنوان: الاستعارة والحجاج، وقد ميّز فيها الباحث بين الاستعارة والرمز، ثم اقترح تقسيما ثنائيا للاستعارة، استعارة حجاجية، واستعارة شعرية، وقال موضحا لهما "فالاستعارات الحجاجية هي التي تعرفنا أوثق معرفة بالدلالات العامة للغة، أما الاستعارات الشعرية فتفيدنا عن لهجة الشاعر الخاصة أكثر مما تفيدنا عن اللغة"[1].

كما أن هناك دراسة لعلي عمران، بعنوان: (حجاجية الصورة الفنية في الخطاب الحربي (خطب الإمام علي أنموذجا)[2]، وقد ركز فيها الكاتب على الصورة القائمة على علاقة التشبيه (التشبيه والاستعارة)، كما درس وظائف الصورة، ومنها الوظيفة الحجاجية، وأخيرا نذكر دراسة عبد الله صولة، في الباب الثالث ضمن كتابه: الحجاج في القرآن الكريم من خلال خصائصه الأسلوبية[3]، حيث عالج الباحث الحجاج في الخطاب القرآني ضمن ثلاث مستويات، مستوى المعجم (الكلمة المفردة)، وفي

---

١ ميشيل لوكيرن، الاستعارة و الحجاج، ترجمة عبد الطاهر وعزيز، مجلة المناظرة، الرباط ،العدد٤، ١٩٩١م، ص٨٩.

٢ طبعة دار نينوى، دمشق، ٢٠٠٩ م.

٣ صولة عبد الله، الحجاج في القرآن الكريم، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، طبعة دار الفارابي، بيروت لبنان، ط٢، ٢٠٠٧م.

مستوى السياق اللغوي (التركيب اللفظي)، وفي مستوى الصورة، وفي هذا المجال تتبع الكاتب مظاهر الحجاج على محورين، محور مادة الصورة، ومحور شكل الصورة.

وتأتي دراستنا هذه لتفيد مما سبق، ولكنها تركز على البعد الضمني لظاهرة الحجاج أكثر من تركيزها على جهة أخرى، كما أنها ستركز على نوع معين من الصور التشبيهية، وهو ذلك المتعلق بموضوع الحياة الدنيا في الخطاب القرآني.

* * *

مفهوم الصورة التشبيهية[1]:

لما كان هدف البحث هو الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني، فإننا نرى من الضروري بيان المقصود من الصورة التشبيهية، وتحديد ما يدخل تحتها، ويندرج فيها من جزئيات، وسأنطلق من مصطلح (التشبيهية) للوصول إلى بيان حقيقتها، فالتشبيه علاقة بين أكثر من عنصر، أي عنصرين فأكثر، اشتركا في جوانب واختلفا في جوانب أخرى، بغض النظر عن نسبة هذا التشابه والاختلاف، وإذا أنعم الناظر في الصور البلاغية يجد مجموعة منها تقوم على هذا الأساس[2]، أساس التشابه، وهذه الصور هي: التشبيه، والتمثيل، والاستعارة، واشتراك هذه الصور في الأساس التشبيهي لا يعني بحال من الأحوال تطابقها، بل

---

١ من المفيد أن نذّكر القارئ الكريم أن مفهوم الصورة في الدراسات البلاغية القديمة دار حول فكرتي (الاستبدال) و (تقديم المعنوي في شكل حسي)، أما في الدراسات الحديثة فكان هناك اتجاهات ثلاثة مختلفة في نظرتها للصورة، الاتجاه الأول هو الاتجاه الدلالي، الذي يرى أن الصورة تنشأ عن العلاقة الناتجة عن التحولات بين قطبي العلامة اللغوية (الدال والمدلول)، ومن ثم فهي تركز على المفردة الواحدة، والاتجاه الثاني هو الاتجاه التركيبي، الذي يرى أن الصورة لا بد أن تدرس حسب محور التأليف الذي تدمج فيه الألفاظ التصويرية مع غيرها من الألفاظ الأخرى وفق علاقات معجمية وتركيبية، والاتجاه الثالث هو الاتجاه التداولي، ويعد (سورل) رائدا له، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن الصورة تتحقق بتفاعل ثلاث عناصر: (أ) و(ب) و(ج)، حيث (أ) و (ب) يمثلان طرفي الصورة، و(ج) يمثل مراد المتكلم، ومن ثم فقد أضاف هذا الاتجاه البعد السياقي، بما فيه قصد المتكلم، إلى مفهوم الصورة. ينظر الزمالي كمال، حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٢م، من ص ١٤ إلى ص٣١.

٢ هناك أساسات متعددة تخضع لها الصورة، منها أساس التشبيه كما في الاستعارة، وأساس المجاورة كما في الكناية.

إن لكل واحدة منها خصائص تؤثر بشكل مباشر على الوظيفة الحجاجية لها، ويمكن تبيّن بعض الفروق بالرجوع مثلا إلى ما ورد عند عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١ه) في أسرار البلاغة، حيث يجعل التشبيه نوعين، تشبيه لا نحتاج في إدراكه إلى كبير عناء؛ لأنه مباشر، إذ يقام فيه المشبه مقابل المشبه به، وهو التشبيه المفرد، سواء أكان حسيا، أم كان عقليا، وتشبيه نحتاج في إدراكه إلى شحن الذهن، وإعمال الفكر؛ لأنه ليس بيِّنا بنفسه، بل يتطلب تحصيله ضربا من التأويل، وهو ما اصْطُلِح عليه بالتمثيل، ويكون بذلك كل تمثيل تشبيها، وليس كل تشبيه تمثيلا[1]، ومما يمتاز به التمثيل عن التشبيه _مفردا أو مركبا_ أن أجزاءه متداخلة إلى الحد الذي لا يمكن الفصل بينها، كما يمكن الفصل بين المشبهات في قول الشاعر:

النَّشْرُ مِسْكٌ والوُجُوهُ دَنَانِيرُ وأَطْرَافُ الأَكُفِّ عَنَمْ[2]

بينما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ (الجمعة ٥)، نكون قد شبهنا صورة بصورة، بالرغم من أن كل صورة منها مكوَّنة من أجزاء إلا أننا لا يمكن أن نعقد التمثيل بفصل هذه الأجزاء عن بعضها، بل إن خصوصية الصورة التمثيلية هنا تكمن في تلاحم الأجزاء المختلفة لكل طرف، لتكوّن طرفا

١ ينظر: الجرجاني: أبو بكر عبد القاهر (ت٤٧١هـ)، أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ص ٩٥.

٢ السابق، ص ١٠٩.

مركبا غير قابل للتجزيء، وهذا ما نجده أيضا عند الخطيب القزويني مثلا، إذ يركز في التفريق بينهما على وجه الشبه، فالتشبيه التمثيلي هو ما كان وجه الشبه فيه وصفا منتزعا من متعدد[1]، وعليه نقول إنه "وإن كان للتشبيه المفرد روعته وجماله، وبساطته ووضوحه، فإن التمثيل أحفل منظرا، وأوسع مدى من التشبيه المفرد، كما أن روعته في البيان وقوة الايضاح"[2]، فإذا كان التشبيه قائما على تشابه بين طرفين، فإن التمثيل قائم على تشابه في العلاقة، أي أن التشابه فيه بين علاقتين، علاقة أجزاء المشبه، وعلاقة أجزاء المشبه به[3].

ويبدو أن اختلاف طبيعة كل من التشبيه والتمثيل، بالرغم من اتفاقهما في الأساس الذي يقومان عليه، وهو مقابلة طرف مجهول بطرف آخر معلوم، له وظيفة في اختلاف طبيعة الهدف، والأثر في كل منها.

ثم تأتي الاستعارة، وهي صورة تقوم في أساسها على مقابلة طرف مجهول بطرف آخر معلوم، مثلها في ذلك مثل التشبيه والتمثيل، ومن ثم عدها عبد القاهر الجرجاني ضربا من التشبيه[4].

---

١ ينظر: القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن (ت٧٣٩هـ)، الايضاح في علوم البلاغة، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م، ١٤٢٤هـ، ص١٩٠.

٢ عبد التواب صلاح الدين، الصورة الأدبية في القرآن الكريم، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، ط١، ١٩٩٥م، ص٥٣.

٣ ينظر صولة عبد الله، ص٥٤٩.

٤ ينظر، الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، الصفحات: ٢٠، ٥٥، ٢٤٢.

ولكن هذه المقابلة غير مباشرة، وغير ظاهرة، بل هي خفية ومتوارية، وفيها يعمد مستعملها إلى حذف أحد الطرفين المتقابلين، والإبقاء على الآخر، وهذا ما يجعلها ترتقي في سلم التجريد فوق التمثيل، ومن ثم فهي تحتاج إلى جهد أكبر، وكدّ مضاعف لإدراكها وتحليلها، ومن هنا جاءتها الخصوصية، فالاستعارة تفيد العينية، عكس التشبيه الذي يفيد الغيرية[1]، والاستعارة تقوم على مبدأ الاستبدال، عكس التشبيه والتمثيل اللذين يقومان على أساس عدم الاستبدال.

وعليه فإن من أهم الفوارق الموجودة بين هذه الصور الثلاث هي (درجة التجريد[2])، وهي خاصية كلما زادت نسبتها في نوع معين ازدادت الحاجة في فهمه إلى إعمال الذهن، واستدعاء قدرات غير طبيعية عند المتلقي، ومن ثم كان ترتيبها كالآتي: التشبيه، ثم التمثيل، ثم الاستعارة، وهو الترتيب نفسه الذي ارتضاه عبد القاهر الجرجاني حينما قال مبينا أهمية دراسة هذه الصور الثلاث، وأنها السبيل إلى تحقيق غرضه من الكتاب، وهو التوصل إلى بيان أمر المعاني كيف تتفق، وكيف تختلف، ومن أين تجتمع وتفترق[3]، وقال: "وهذا غرض لا ينال وجهه...إلا بعد مقدمات تقدم، وأصول تمهد...وأول ذلك وأولاه واحقه

---

١ ينظر: عصفور جابر، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٢م، ص١٧٥.

٢ من ظلال مفهوم التجريد هنا ما أراده الجرجاني بـ: التأويل، والتخييل، والطلب والمكابدة.

٣ ينظر: الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٢٦.

أن يستوفيه النظر ويتقصاه القول على التشبيه، والتمثيل والاستعارة"[1]، وصفة التجريد متوافرة في كل من التشبيه والتمثيل والاستعارة، كما يرى الجرجاني أن التشبيه "قياس والقياس يجري في ما تعيه القلوب، وتدركه العقول، وتستوفى فيه الأفهام والأذهان، لا الأسماع والآذان"[2]، إلا أن صفة التجريد هذه تختلف نسبتها في كل نوع من الأنواع الثلاثة، بشكل تصاعدي، بحيث تزداد كلما انتقلنا من التشبيه إلى التمثيل، إلى الاستعارة، وآية ذلك أنه مما يتميز به التمثيل عن التشبيه مثلا هو أن التمثيل لا يحصل إلا من جهة الكلام لا من أفراده، كما يقول عبد القاهر الجرجاني: "ينبغي أن تعلم أن المثل الحقيقي والتشبيه الذي هو الأولى، بأن يسمى تمثيلا لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح، ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام، أو الجملتين، أو أكثر، حتى إن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقليا محضا كانت الحاجة إلى الجملة أكثر"[3]، ولذلك "فهو يحوجك إلى طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر والهمة في طلبه"[4]، أما الاستعارة فمما لاحظته على عبد القاهر الجرجاني، هو كثرة تكراره ذكر الفروق الموجودة بينها وبين التشبيه والتمثيل في أكثر من موضع من كتابه الأسرار[5]، إذ قرر أنها تفوق الاثنين في (المبالغة)، كما تختلف عنهما في

---

١ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٢٧.
٢ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٢٠.
٣ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٠٨.
٤ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٣٩.
٥ تنظر الصفحات: ٢٤٢، و٢٩٩.

كونها من المجاز[1]، وهما من الحقيقة، والاستعارة تتميز عن التشبيه في كونها تجعل المشبه هو المشبه به، بمعنى أنها تريك الشيئين شيئا واحدا، بينما هما في التشبيه متغايران بالرغم من اقترانهما، كما أنها تتميز، بل يجب أن تتميز على حد قول الجرجاني عن التمثيل لـ"أن الاستعارة لا بد أن تفيد حكما زائدا على المراد بالتمثيل، إذ لو كان مرادنا بالاستعارة هو المراد بالتمثيل لوجب أن يصح إطلاقها في كل شيء يقال فيه إنه تمثيل ومثل"[2]، وعليه فهي تفضله ببعد المبالغة والاختصار[3].

وفي مستوى الاستعارة تتجلى لنا بوضوح ماهية الحجاج التي تقوم على" كونه ينطوي على قدر من الالتباس في الوظيفة، هذا الالتباس الذي لا نجد له نظيرا في غيره من طرق الاستدلال، ولولا تضمن الحجاج لهذا الالتباس لما تميزت طريقه عن طرق البرهان،[4]، ومعنى الالتباس هنا غير معنى المغالطة أو تعدد أوجه التأويل للملفوظ الواحد، وإنما يعني أن ينبني الحجاج على اعتبارين، هما: (اعتبار الواقع) و(اعتبار القيمة)[5]، ومن ثم عُدَّ الالتباس من المزايا اللغة الطبيعية؛ لأنه يجعلها تستجيب

١ ينظر الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٣٣٢.
٢ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٢٣٨.
٣ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٢٤٠.
٤ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٢٣٠.
٥ ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٢٣٠.

لأغراض التبليغ الكثيرة[1]، ولذلك كانت "الاستعارة هي أدل ضروب المجاز على الحجاج"[2].

وحينما أقرر أن الصور الثلاث تشترك في (البعد التشبيهي) وتفترق في (البعد التجريدي) فإنني أهدف إلى إثبات حقيقتين متعلقتين بالجانب الحجاجي في هذه الأنواع الثلاث من الصور:

الحقيقة الأولى: أن البعد الحجاجي متوافر فيها ثلاثتها؛ لأن قاعدته الأساسية هي التشبيه، والتشبيه صنو القياس. وأقصد قياس التمثيل، ويسميه الأصوليون القياس الأصولي، "ولما كان القياس لا تتحدد صلاحيته إلا بالاقتران بمجال قريب أو بعيد يرفع عنه الالتباس، أو يحد منه، فإن فائدته ليست حمل الخبر ونقله لمن لا يعلمه نقلا مستقلا، كما لو كان قناة يعقد فيها الخبر من لدن المخبر ويحل من لدن المخبر به، وإنما مرجع فائدته أن المخاطب يستفيد منه دلالة سلوكية معينة، ينبغي أن يتقيد بها عاجلا أو آجلا"[3]، والآليات القياسية التمثيلية هي أفضل المسالك العقلية في إغناء الخطاب الطبيعي، وإعطائه صفة (الكثافة)، التي يمكن من خلالها للمتلقي أن يفرع ويولّد المقولات والدلالات، ولذلك "نعتقد أن فهم التمثيل على هذا النحو يجعله آلة لنسج خيوط خطابٍ مَّا

---

١ ينظر طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص٢٩.

٢ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٢٣٣.

٣ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار، ص١١١.

مكون من عدة أجزاء، لكون الجزء لا يعني شيئا إلا بانتظامه في الكل الذي يصنعه التمثيل"[1].

الحقيقة الثانية: أن درجة الحجاج _مع وجودها_ تختلف من صورة لأخرى، بحسب نسبة التجريد الذي يتوافر فيها، ومن أدلة ذلك ما جاء عند عبد القاهر الجرجاني بعدما ميز بين التشبيه والتمثيل، قال: "إذا أتى التمثيل حجاجا كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر"[2]، وحينما تكلم عن الاستعارة قال في مزاياها: "أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى يخرج من الصدفة الواحدة عدد من الدرر، فإنك لترى بها الجماد حيا ناطقا، والأعجم فصيحا، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خفايا العقل، كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية، لا تنالها إلا الظنون"[3]، أي إن الاستعارة لها من القدرات الإقناعية ما يتجاوز إثبات الدعوى، إلى إمكانية تغيير حقيقة الأشياء، وربما هذا ما يعرف عند النقاد بالمغالطة.

* * *

١ خطابي محمد، لسانيات النص المدخل إلى انسجام الخطاب، المركز العربي، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ص١٢٧.

٢ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٩٠.

٣ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٣٢.

القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية[1]:

إن القرآن الكريم نظام جامع؛ لأنه أراد أن يستوعب كل الأنظمة الأخرى في عمومها، وخصوصها، فيحكمها ويوجهها، ومن أهم هذه الأنظمة:

- نظام الإنسان في علاقته بالله، ودينه (أي العقيدة).
- نظام الإنسان في علاقته بالحياة والمجتمع (أي الشريعة).

وهما نظامان لا انفصال فيهما للدين عن الدنيا، ولا الآخرة عن الأولى"[2]

ومن ثم كان البعد الحجاجي لا ينفك عن الخطاب القرآني كما سبقت الإشارة، إذ بالنظر إلى هدف القرآن الكريم، وبالنظر كذلك إلى الوسط الذي نزل فيه، ندرك _بما لا يدع مجالا للشك_ أنه خطاب إقناعي بامتياز؛ لأن هدفه كان تصحيح وضع قائم على أسس تصورية

---

١ يرى كثير من المحدثين ومنهم (بيرلمان) أن الحجاج لا يمكن أن يستغني عن البعد التشبيهي، بدليل أننا كثيرا ما نجد أنفسنا مضطرين في التعامل اليومي إلى تقويم أشياء كثيرة انطلاقا من البعض الآخر، فقولنا: (خد أحمر كالتفاحة) أو (إنه جميل كأدونيس) فإننا نعمل على تشبيه وقائع مع بعضها البعض بشكل يبدو أكثر دلالة على البرهنة والاستدلال. ينظر: Chaïm Chaïm Perelman Chaïm, et Lucie Olbrechts-Tyteca, Traité de argumentation: La nouvelle rhétorique, Universite De Bruxelles, ٢eme Edition, ٢٠٠٨.,p٣٢٦. ، ولذلك وضع بيرلمان التشبيه ضمن الحجج شبه المنطقية، ؛ لأنه في نظره يقوم على مبدأ القياس (Mesure)، والعلاقة بين الطرفين قد تكون واقعية، وقد تكون متخيلة، (ينظر السابق.

٢ المصفار محمود، سيميائية القرآن بين الحجاج والإعجاز، شركة المنى، صفاقس، تونس، ٢٠٠٨م، ص٥٥.

خاطئة، كما أن المخاطَبين كانوا على درجة كبيرة من العناد والمواجهة، "والقرآن إضافة إلى كونه خطابا متوجها إلى متلق فعلي أو محتمل، فهو مسرح تتجادل فيه الذوات، ويحاجج بعضها بعضا، فتكثر فيه حكاية أقوال المتخاصمين والمتخاطبين على اختلافهم"[1]، وعليه نلحظ ملامح الحجاج في كل جزئية من جزئياته، وذلك حتى في شقه الذي يستهدف أتباعه ومناصريه، هؤلاء الأتباع الذين يعانون من ضغوط معنوية ومادية، داخلية وخارجية تحاول إبعادهم عن الصراط المستقيم، الذي آثروه، فاستعمل معهم الخطاب القرآني منهج الحجاج لتثبيت الإيمان في قلوبهم وترسيخه.

وقد استعمل القرآن الكريم أنواعا متعددة من الآليات الحجاجية[2] من مثل الحجج العقلية، والحجج الموضوعية، والحجج التاريخية، والحجج اللغوية بجميع صورها، فـ" قد اشتمل القرآن العظيم على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم وتحذير يبنى من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله قد نطق به"[3]

---

١ عمران قدور، البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٢م، ص٢٨.

٢ ممن تعرض لأدلة القرآن الكريم السيوطي في كتابه الإتقان في باب (علم جدل القرآن النوع ٦٨، تنظر ص ٦٧٩.

٣ السيوطي جلال الدين (ت٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، خرّج أحاديثه العلامة شعيب الأرنؤوط، اعتنى به الشيخ مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت لبنان، ط١، ١٤٢٩- ٢٠٠٨، ص٦٧٩.

وتمثل الصورة آلية من أهم آليات الحجاجية في الخطاب القرآني، وقد تميزت بمجموعة من الخصائص، منها التناسق الفني، والإبداع في عرض المشاهد، والإيجاز، وقوة البيان، ودقة الجمال، ووحدة الصورة، والإقناع العقلي، والإمتاع الوجداني[1]، ولعل الخاصية الأخيرة هي أهم الخصائص تجسدا في الصورة التشبيهية في الخطاب القرآني، وما الخصائص السابقة لها إلا دعائم حجاجية لها، بل حتى البعد الجمالي فيها، هو بعد - في نظري- معزز من معززات الوظيفة الإقناعية فيها[2].

وهذا البعد الحجاجي في الصورة التشبيهية كان واضحا في أذهان القدماء، ويتضح ذلك من خلال أقوالهم، فهذا ابن الأثير (ت٦٣٨هـ) مثلا يقول: " فهي أنك إذا مثلت الشيء بالشيء فإنما تقصد به إثبات الخيال في النفس بصورة المشبه به أو بمعناه، وذلك أوكد في طرفي الترغيب فيه، أو التنفير عنه، ألا ترى أنك إذا شبهت صورة بصورة هي أحسن

---

١ ينظر صلاح الدين عبد التواب، الصورة الأدبية في القرآن الكريم، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان الجيزة، مصر، ط١، ١٩٩٥م، ص من ١١٦إلى ١٧٩.

٢ يذكر الدارسون للصورة وظائف متعددة، مثل (الوظيفة المعرفية)، ويسميها روبول بالوظيفة التعليمية؛ لأنها توضح الحقائق الغامضة، و(الوظيفة الجمالية) التي تحقق المتعة عند المتلقي وعند المتكلم على السواء، من خلال العوالم المبتكرة بواسطتها، وهذه الوظيفة تحكمها عوامل كثيرة ذكرها العلماء في أبواب شروط التشبيه، وشروط الاستعارة، وغيرهما، و(الوظيفة التوجيهية)، وهي التي تعمل على توجيه سلوك المتلقي من خلال تحسين أو تقبيح المشبه، وفيها يظهر البعد الاجتماعي والأخلاقي، و(الوظيفة الحجاجية) التي تسعى إلى الانتصار لفكرة مبتكرة، أو موقف طريف، وهي في رأي تجمع كل الوظائف السابقة. (ينظر في ذلك: Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, Paris, PUF, coll. «PremierCycle », ١٩٩١, p١١.

منها كان ذلك مثبتا في النفس خيالا حسنا يدعو إلى الترغيب فيها، وكذلك إذا شبهتها بصورة شيء أقبح منها كان ذلك مثبتا في النفس خيالا قبيحا يدعو إلى التنفير عنها، وهذا لا نزاع فيه"[1]. وهذا الرماني (ت٣٨٦هـ) حينما يعرض أغراض التشبيه الأربعة، يخرجها في مظهر الحجة والاستدلال: " الأول إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، ففي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (النور٣٩) ...الثاني ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة كقوله تعالى﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۖ﴾(الحديد ٢٠)...والثالث إخراج ما لا يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها. كما في قول تعالى﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا﴾ (الجمعة ٥)...الرابع إخراج ما لا قوة له في الصفة على ما له قوة فيها كقوله تعالى﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ (الرحمن ٢٤)"[2]، كما يرى عبد القاهر أن الحجاج في التشبيه متأت من كون التشبيه يخرج

---

١ ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الموصلي (ت٦٣٨ه)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق : محمد محيي الدين عبدالحميد، الناشر : المكتبة العصرية - بيروت، ١٩٩٥ م، ج٢، ص٩٩.

٢ الرماني أبو الحسن علي بن عيسى(ت٣٨٦هـ)، ثلاث رسائل في إعجار القرآن، حققها وعلق عليها خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط٣، دت، ص٨١.

بـالنفس "مـن الخفـي إلى الجلـي"[1]، ومـن معقـول إلى محـسوس "والعلـم المستفاد من طرق الحواس، أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حدّ الـضرورة، بفـضل المـستفاد مـن جهـة النظـر والفكـر في القـوة والاستحكام"[2]، ويوضح ذلك أكثر بقوله: " فأنت إذن مع الشاعر وغير الشاعر إذا وقع المعنى في نفسك غير ممثل ثم مثله كمن يخبر عن شيء من وراء حجاب ثم يكشف عنه الحجاب"[3]، والتشبيه في عمومه يأتي عقب دعوى يدعيها منتج الخطاب، ثم يأتي لها بدليل وحجة لإثباتها، وهذه الدعوى في الخطاب اللغوي تسمى (المعنى)، وقد جعل عبد القاهر الجرجاني هذا (المعنى) الذي يسبق الحجة نوعين:

- معنى غريب، أو جديد على المتلقي، ينتظر منه المخالفة فيه، أو المعارضة، أو الرفض.
- معنى مألوف أو معروف عند المتلقي، فلا ينتظر منه المخالفة فيه[4].

وكلا النوعين حينما يأتي التشبيه أو التمثيل بعدهما، فإنه يأتي بصورة الحجة، بالرغم من أن وظيفة الحجة تختلف باختلاف نوع المعنى الذي يسبقها، فمع الأول تكون الوظيفة الحجاجية هي إثبات المعنى ودفع إنكار المنكر، ونفي الريب والشك، وفي الثاني تكون الوظيفة تثبيت المعنى وتقريره وترسيخه في نفس المتلقي وعقله، على حسب الشكل

---

١ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢١.
٢ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢١.
٣ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢٢.
٤ ينظر الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢٢.

والهيئة والقوة والضعف التي يراها صاحب الخطاب [1]، وذلك بسبب "أن الأوصاف التي يرد السامع فيها بالتمثيل من العقل إلى العيان والحس، وهي في أنفسها معروفة مشهورة صحيحة لا تحتاج إلى الدلالة عليها على أنها هل هي ممكنة موجودة، أم لا، فإنها وإن غنيت من هذه الجهة عن التمثيل بالمشاهدات والمحسوسات، فإنها تفتقر إليه من جهة المقدار؛ لأن مقاديرها في العقل تختلف وتتفاوت"[2].

إذن تقوم الصورة التشبيهية في عمومها على مبدأ الادعاء والاعتراض، فالذات المتكلمة تدعي المطابقة أو الجمع بين طرفين لسحب حكم أحدهما على الآخر، بينما يتمثل الاعتراض عند الذات المؤولة التي لا تسلم بهذا الجمع، بل تعارضه وتناقضه، ولذلك قال بيرلمان (Perelman Chaïm): "يؤدي التمثيل وظيفة في الابتكار والتدليل والحجاج عبر عمليات التطوير والتجديد التي يسمح بها"[3]، وبالرغم من أن فلاسفة العقل يفضلون الاستنباط على التمثيل، إلا أنني أرى أن التمثيل لا يخلو من استنباط، بينما يخلو الاستنباط من التمثيل، ومما أسجله أيضا أن الفلاسفة الذين حاربوا التمثيل وازدروه بالنظر إلى أنه آلية عقلية بسيطة وساذجة، لم يستطيعوا الفكاك منه في التعبير عن أفكارهم، فـ"الفلاسفة الذين يتحمسون لمنطق البرهان يفكرون تمثيليا

---

١ ينظر الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢٥.

٢ ينظر الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١٢٥.

٣ Perelman C., Logique et argumentation, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, ١٩٦٨, p٣٥.

عنـدما يحللـون الظـواهر الثقافيـة والحـضارية، بـالرغم مـن احتقـارهم للمعارف المستندة إلى التمثيل، مثل اللغة والفقه والجدل، فالفـارابي مثلا وهو يفكر في المدينة يقارنها بالمنزل والبدن[1].

وسـأتناول القيمـة الحجاجيـة للـصورة التـشبيهية في القـرآن الكـريم المتعلقـة بالـدنيا مـن جوانـب ثلاثـة، تكـون متداخلـة ومتكاملـة، الجانـب الأول هـو مـادة الـصورة، والجانـب الثـاني هـو شـكل الـصورة، والجانـب الثالث الوسط الخِطابي للـصورة، ولقـد ذكـر الجـانبين الأول والثـاني عبـد الله صولة حين تعرض لحجاجية الصورة في القرآن الكريم، فقال موضحا بُعْدَهما: "إن الحجاج بواسطة الصورة في القرآن مداره في رأينـا علـى مـادة هـذه الـصورة مـن ناحيـة، وعلـى شـكل الـصورة مـن ناحيـة أخـرى"[2]، والمقصود بمادة الصورة المضمون المعتمد الهادف إلى الإقنـاع، وأهـم مـا في هذا المضمون هو اعتمـاده "عـالم خطـاب متلقيـه الأول، والمقـصود بعـالم الخطاب هنا مجمل كفاءات المتلقين المعرفية والنفسية والثقافية والعقديـة"[3]، ويقصد بشكل الصورة بناؤها والمظهر اللغوي الـذي يـستعمل مـن خلالـه مجموعة من الآليات اللغوية وسائل للحجاج والإقناع، وقصدي بالجانـب الثالـث وهـو (الوسـط الخَطـابي) الحـضن اللغـوي والـسياقي الـذي يحـيط

---

١ بعزاتي بناصر، الصلة بين التمثيل والاستنباط، ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه، تنسيق حمو النقازي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ط١، ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م، ص٣٣.

٢ صولة عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص٤٩٦.

٣ صولة عبد الله، الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، ص٤٩٦.

بالصورة، وهذا المحيط يوفر ممهدات مناسبة تهيئ نفسية المتلقي لاستقبال الحجة، وكثيرا ما نجد المفسرين حين تعرضهم للآليات اللغوية في الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا يذكرون تأثير الوسط اللغوي السابق واللاحق، على الصورة نفسها؛ لأن هذا الحضن يسهم بشكل فعّال في إظهار حجاجية هذه الصورة، ويتحكم في قيمتها الحجاجية.

* * *

القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في القرآن الكريم:

إن من أهم القضايا التي عالجها القرآن الكريم قضية موقف الإنسان من الدنيا، وصفا وتوجيها، وصفا حين بيّن العلاقة التي تربط هذا الإنسان بالحياة، وكيف أنها تخرج عن مسارها لتتحول إلى مصدر ضرر، بل مصدر هلاك له، وتوجيها من خلال رسم المعالم الصحيحة التي يجب أن تؤطر هذه العلاقة، وتصحح مسارها، بحيث تصب في مصلحة الإنسان، وعملية التصحيح هذه ليست سهلة لسببين اثنين:

السبب الأول: الميل الفطري للإنسان تجاه الحياة الدنيا، وقد عبر عنه القرآن الكريم بالإرادة والحب والإيثار، ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ (الأنفال٦٧)، ﴿كَلا بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ﴾ (القيامة ٢٠)، ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ (الأعلى١٦).

السبب الثاني: أن الدنيا في حد ذاتها تغري، لما لها من مباهج ومفاتن، وشهوات، وانطلاقا من ذلك ندرك سبب تشديد القرآن الكريم على إحداث التوازن في هذه العلاقة بين الإنسان والدنيا، وهذا التشدد أخذ مظاهر عديدة منها:

- أن التحذير منها كان من بداية نزول القرآن، واستمر إلى آخر وقت نزوله، بدليل أننا نجد ذلك في القرآن المكي (الأنعام ٣٢، العنكبوت ٦٤، يونس ٢٤، الكهف٤٥)، كما نجده في القرآن المدني (محمد٣٦، الحديد٢٠، البقرة٣٨)، على السواء.

- أن التحذير جاء خطابا للجماعة ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ (الحديد٢٠)، كما جاء خطابا للفرد ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ﴾ (طه١٣١).

- أن التحذير كما جاء للكافرين، جاء للمؤمنين، أي جاء للناس كافة ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾(آل عمران ١٤).

- أن التحذير منها كان منهج الرسل جميعهم، فهذا سيدنا شعيب يقول: ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ﴾ (العنكبوت٣٦)، وهذا مؤمن آل فرعون يقول: ﴿يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ﴾ (غافر٣٩).

وأشير هنا إلى حقيقة مهمة جدا، وهي أن التحذير من الدنيا لم يأت لتشويهها، أو التنفير منها، أو الدعوة لتركها واعتزالها، بل إن الحياة في التصور الإسلامي "حكمة وصواب، ولذلك لما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة: ٣٠)، ولولا أنها حكمة وصواب لما قال ذلك؛ ولأن الحياة خلقه، كما قال: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ﴾ (الملك: ٢)، وأنه لا يفعل العبث على ما قال: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ (المؤمنين: ١١٥)، وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ﴾ (ص٢٧) ؛ ولأن الحياة نعمة بل هي أصل لجميع النعم، وحقائق الأشياء لا تختلف بأن كانت في الدنيا أو في الآخرة؛ ولأنه تعالى

عظم المنة بخلق الحياة فقال: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾(البقرة: ٢٨)، فأول ما ذكر من أصناف نعمه هو الحياة، فدل مجموع ما ذكر على أن الحياة الدنيا غير مذمومة، بل المراد أن من صرف هذه الحياة الدنيا لا إلى طاعة الله، بل إلى طاعة الشيطان ومتابعة الهوى، فذاك هو المذموم "[1]، فالخطاب القرآني لا يريد من الدنيا أن تأخذ أكثر من حجمها في نفس الإنسان، ولا أن تظهر بغير مظهرها، فهي تتصف بالقصر من جهة، وبسرعة الزوال من جهة أخرى، وهي محدودة بحياة الفرد في حقيقة أمرها، فكل من مات فقد انتهت الحياة بالنسبة إليه، ومن ثم فهي لا تعدو بعض السنوات، ولذلك كانت الحياة الحقيقية (العليا) هي الآخرة ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت٦٤)، وعليه فالحياة في التصور الإسلامي" تمتد في الزمان، فتشمل هذه الفترة المشهودة- فترة الحياة الدنيا- وفترة الحياة الأخرى التي لا يعلم مداها إلا الله والتي تعد فترة الحياة الدنيا بالقياس إليها ساعة من نهار! وتمتد في المكان، فتضيف إلى هذه الأرض التي يعيش عليها البشر دارا أخرى: جنة عرضها كعرض السماوات والأرض ونارا تسع الكثرة من جميع الأجيال التي عمرت وجه الأرض ملايين الملايين من السنين! وتمتد في العوالم، فتشمل هذا الوجود المشهود إلى وجود مغيب لا يعلم حقيقته كلها إلا الله ولا نعلم نحن عنه إلا ما أخبرنا به الله. وجود

---

١ الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت ٦٠٤هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠ هـ، ج٢٩، ص٤٦٣.

يبدأ من لحظة الموت، وينتهي في الدار الآخرة. وعالم الموت وعالم الآخرة كلاهما من غيب الله. وكلاهما يمتد فيه الوجود الإنساني في صور لا يعلمها إلا الله "[1].

ولتحقيق علاقة سليمة وصحيحة بين الإنسان وبين الحياة الدنيا –في خضم الدواعي الكثيرة التي تسعى لتشكيل علاقة مشوهة بين الإنسان والدنيا، وبين ضرورة توجيه الإنسان إلى الحياة الأخرى- اتبع القرآن الكريم استراتيجية حجاجية لتحقيق هذا الهدف، وكان من مظاهرها:

- كثرة الصور التشبيهية (تشبيه، تمثيل، استعارة)، وتنوعها.
- تعدد صور المشبه به، أو المعادل الموضوعي للدنيا، إذ شبهت في الخطاب القرآني بـ: اللعب، وباللهو، وبالماء، وبالغيث، وبالسلعة، وبالحرث، وبالزهرة[2].
- تنوع الآليات الحجاجية داخل الصورة التشبيهية.

هذا، وسأناقش هذه المظاهر بشكل عام مركّزا على المظهر الأخير، بوصفه من صميم البحث، فبالنسبة إلى المظهر الأول، وهو تعدد الصور التشبيهية المتعلقة بالدنيا وتنوعها، نلاحظ أن الخطاب القرآني استعمل كل الطرق الممكنة في عملية التشبيه حتى يجعل متلقيه يقتنع بالتصور الذي يحمله تجاه الحياة الدنيا، وقد أشرت قبل إلى أن عملية التشبيه في حد ذاتها

---

١ قطب سيد إبراهيم حسين الشاربي (المتوفى: ١٣٨٥هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت- القاهرة، الطبعة: السابعة عشر - ١٤١٢ هـ، ج٢، ص ١٠٦٩.

٢ تنظر الآيات: الأنعام٣٢، والكهف٤٥، آل عمران١٨٥، النساء٧٤، الشورى٢٠، طه١٣١.

قياس، والقياس من أهم الطرق الإقناعية، كما ذكرت أن الطاقة الحجاجية تختلف بحسن نوع الصورة وطبيعتها، من حيث القوة، ومن حيث الجهة، فالطاقة الحجاجية في التشبيه العادي غير تلك الموجودة في التشبيه التمثيلي، غير تلك المتوافرة في الاستعارة، ومن كمال الخطاب القرآني أنه استعمل الأنواع الثلاثة في موضوع الدنيا، فالتشبيه العادي كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ ﴾ (آل عمران ١٨٥)، والتشبيه التمثيلي كما في قوله عز من قائل: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا﴾ (يونس ٢٤)، والاستعارة كما في قوله عز وجل: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ﴾ (النساء ٧٤)، وهذا نفسه يعد مظهرا من مظاهر الحجاج، فالمتلقي حينما تُعْرَض عليه فكرة ما، بصور مختلفة، يكون ذلك أدعى له بالتسليم بها؛ لأنها تزداد وضوحا كلّما تكررت مقابلاتها، كما أن هذا التنويع من شأنه أن يعطي المتلقي جرعات مختلفة من الحجج، يقوم تنوعها بإحداث عملية الإقناع من خلال التفاعل التكاملي بينها، شأنها في ذلك شأن الوصفة الطبية التي تحتوي على مجموعة من الأدوية المختلفة، ولكنها متكاملة في القضاء على المرض، الذي لا ينهزم إلا بتفاعل الأدوية المختلفة، حيث إن كل دواء يقوم بوظيفته في إضعاف المرض من ناحية، داخل جسم المريض، كذلك هذا التنويع في الصور

شأنه أن يوهن من الصورة المزيفة، التي تستقر عادة في عقل الإنسان وقلبه للدنيا وملذاتها.

كما أنني لحظت أن هذه الصور باختلاف طبيعتها، جاءت موزعة في الخطاب القرآنيّ كلِّه، مكيه ومدنيه، وهي وسيلة من وسائل الإقناع أيضا، إذ كلما التفت المتلقي إلى جهة في الخطاب القرآني وجد آية أو جزءِا من آية يعرض للدنيا، ويبيّن حقيقتها، وهنا يمكن الإشارة إلى أن كثرة توارد الصور على ذهن الإنسان هي من وسائل التأثير، ويمكن تشبيه ذلك _مع حفظ الفارق_ بما تقوم به الشركات التجارية في التسويق لمنتجاتها، إذ تعمد إلى محاصرة (المستهلك المستهدف) بأن تجعله أينما التفت إلا ووقع بصره على مشهد إعلاني لمنتوجها، ومن ثم فهي تتفنن في اختيار الأماكن والأحجام والألوان، وغيرها؛ لأنها تعلم أن هذا المستهلك إن لم يقتنع بالمنتوج لأول مرة، فإنه _بتأثير المشاهدة المتكررة، وكذا السماع المتجدد_ يخضع لتأثيرها، ويقتنع بمنتوجها.

أمّا بالنسبة للمظهر الثاني، وهو تشبيه الدنيا بمجموعة من العناصر، وهي: اللعب واللهو، والماء، والغيث، والحرث، والسلعة، فيظهر فيه ما يعزز القيمة الحجاجية لهذه الصورة، وذلك من خلال حسن اختيار المقابل، هذا المقابل الذي يمثل أشهر الأشياء الموجودة في البيئة المادية للمتلقي، بل البيئة الخاصة جدا، فالإنسان عموما سواء أكان المتلقي زمن نزول القرآن الكريم، أم المتلقي في كل زمان، لا تخلو بيئته من هذه المقابلات، يلمحها في بيته (اللهو واللعب)، ويلمحها خارج بيته وهو يمارس حياته المعيشية (الحرث والسلعة)، يلحظها فيما ينزل من السماء

(الماء والغيث)، كما يلمحها فيما يخرج من الأرض (الحرث، والزهر)، يلحظها في كل ما يحيط به، وهذا مما يزيد الصورة قوة في الإقناع من خلال التوارد، ولذلك كان "من وظائف المجاز الحجاجية التي اقترنت عند القدماء بفكرة الاستبدال تجسيد المعاني وجعلها مرئية مشاهدة، وجعل حضورها في ذهن السامع أقوى"[1].

والمقصود من الصورة التشبيهية عموما هو أن يصل المتلقي إلى قناعة حَمْل المشبه على المشبه به، وإشراكه في خصائصه ومميزاته، أو يجعل المشبه مكان المشبه به، بمعنى أن يقوم بعملية الاستبدال، ولن يقوم المتلقي للصورة بذلك إلا إذا توافر عنده عنصران:

- العنصر الأول: نجاح المتكلم في ربط المشبه بالمشبه به المناسب، الذي يكون قادرا على تمثيل القناعة التي يريد أن يحمل المتلقي عليها بخصوص المشبه، ، وعادة ما تكون مخالفة لما في تصوره، ومن هنا نرى تسرع من يذهب إلى أننا يجب ألا "نقدر التشبيه بنفاسة عناصره، بل بقدرته على التصوير والتأثير"[2]، إذ إن قوة التأثير والتصوير في الصورة التشبيهية تتعلق بجملة من العناصر من بينها طبيعة المشبه به ونفاسته، وهذا ما أقام عليه عبد الله صولة دراسة حجاجية الصورة القرآنية، إذ رأى أنها تستمد قوتها الاستدلالية من خلال مادتها، ومن خلال شكلها.

---

١ صولة عبد الله، الحجاج في القرآن، ص ٤٩٢.
٢ بدوي أحمد، ص١٤٦.

• العنصر الثاني: مدى معرفة المتلقي واستئناسه بالمشبه به؛ لأنه هو الجزء المعلومة عناصره والمواصفات، وهذه المعرفة هي التي تمكنه من عملية الاسقاط أو الاستبدال، وعملية الاستبدال هذه هي التي تنشئ البعد الحجاجي في الصورة[1]، ولذلك يرى بيرلمان (Perelman Chaïm) أن هذا النوع من الحجج لا يمكن أن يحقق غاياته الحجاجية وفعاليته، إلا إذا كان مبنيا على عناصر تشبيهية تلائم السامع[2]، ولا يتوافر كل ذلك إلا إذا كان الحجاج منبثقا من عالم المتلقي، مراعيا مقام التخاطب، مما يتيح للمتلقي إعمال كامل طاقته في التفكير والتفكيك والتركيب، وفحص صدق ادعاء حمل الطرف الأول على الطرف الثاني، إضافة إلى ذلك تتيح هذه الخاصية تفاعل المتلقي مع الحجة؛ لأن الحجة تستند في قوتها على تلقي المخاطب لها، وفهمها الفهم المناسب، وتحديد درجتها الحجاجية، وفي غياب ذلك يكون الاخفاق من جهتها لا من جهة المتلقي، وحينما أقول المتلقي فإنني أقصد المتلقي الفعليّ، كما أقصد المتلقي الضمنيّ، فالمتلقي الفعلي هو ذلك الذي جاءت الحجة نابعة من سياقه ومقامه المعيشي، الذي تستثمره الحجة في زيادة قوة الإقناع فيها، وهو لا يستطيع إنكاره أو الانفكاك منه، أو قلب حقائقه، وهذا النوع من المتلقين لا يعتمد كثيرا بناء الصورة وحده، ليحدث عنده الإقناع، وإنما

---

١ "إن وظيفة المجاز الاستدلالية الناشئة عن بنيته الاستبدالية هي الفكرة الرائجة في الدراسات الحجاجية الحديثة في الغرب" صولة عبد الله، الحجاج في القرآن، ص٤٩٢.

٢ ينظر: Chaïm Perelman, et Lucie Olbrechts-Tyteca, Traité de l'argumentation : La nouvelle rhétorique,p٣٣٠.

يعتمد عليها بشكل جزئي ؛ لأن الواقع المعيش يعززها، ويصدق ما جاء فيها من معان، بينما يعرض المتلقي الضمني - وهو الذي لا ينتمي إلى السياق الطبيعي للصورة الحجاجية- ذلك بالتركيز على الصورة التشبيهية نفسها، من خلال ما ذكره العلماء من وجوب (إعادة النظر) واتباع العلم، وفهم مذاهب العرب في كلامها، وأذكّر هنا بأن القيمة الحجاجية للصورة لا تتأثر، فهي نفسها عند المتلقي الفعلي والمتلقي الضمني، وإنما الذي اختلف هو الجهة التي تستمد منها الصورة قوتها الحجاجية.

هذا ما حققته الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في القرآن الكريم، من خلال دقة اختيار المقابِلات، وهي كلها مقابلات محسوسة، مستمَدَّة في عمومها من الطبيعة، هذه الطبيعة التي لا تزول ولا تحول، بل هي مع الإنسان في كل مكان، وفي كل زمان، لا تختص بجيل دون جيل، ولا لطبقة دون أخرى، وقد انتبه لهذه الخاصية في الصورة القرآنية القدماء قبل المحدثين، ولذلك قال السيوطي في الإتقان - بعدما أورد صور التشبيه باعتبار الطرفين، وهي أربعة أنواع: تشبيه الحسي بالحسي، وتشبيه العقلي بالعقلي، وتشبيه الحسي بالعقلي، وتشبيه العقلي بالحسي- : "ومثال الرابع لم يقع في القرآن الكريم ... لأن العقل مستفاد من الحس، فالمحسوس أصل للمعقول، وبتشبيهه به يستلزم جعل الأصل فرعا، والفرع أصلا، وهو غير جائز"[1]، ومن هنا ندرك كيف أن القدماء

---

١ السيوطي، الإتقان، ج٣، ص١٤٢.

كانوا على وعي تام بالبعد الإقناعي في الصورة التشبيهية التي تقوم على تصوير المعقول بالمحسوس، وهو ما أجمع عليه المحدثون كذلك[1]، وانطلاقا من هذا فإن بعض الباحثين يقصر وظيفة التشبيه على التوضيح والتأثير، نافيا الوظائف الأخرى التي نسبها إليه القدماء من مثل الاستطراد، وبيان أن وجود المشبه ممكن، وما إلى ذلك[2].

إذن لجأ القرآن الكريم في تصوير الدنيا إلى عالم المتلقي، ينتقي له ما يجسد المعاني التي أرادها القرآن لتلتصق بالحياة من مثل المظهر الخادع، والعمر القصير، وليس وجيها ما ذهب إليه بعض المفسرين في تفسير ذلك بأنه كان نزولا عند طبيعة العربي في زمن نزول الوحي، هذا العربي الذي لم يكن يملك من المؤهلات الفكرية والعقلية والتخيلية شيئا يرشحه لتلقي الصور المعقولة والمتصورة، فـ"العرب بتوغل الأمية والجهل فيهم أصبحوا لا تهتدي عقولهم إلا بما يقع تحت الحس، أو ينتزع منه"[3]، وإنما الأنسب أن يقال إن الإنسان _أي إنسان_ يتخذ من عالمه المحسوس مرجعا يتلقى منه معارفه، ولا يوجد شيء له قوة التأثير والإقناع لهذا الإنسان أكثر من

---

١ ينظر مثلا: بدوي أحمد، من بلاغة القرآن، نهضة مصر، القاهرة، دط، ٢٠٠٥م، ص١٥٠، ومحبوب الله سيف الرحمن، الإعجاز البياني في ضوء النصوص القرآنية، أطروحة دكتوراه، الجامعة القومية للغات الحديثة، إسلام آباد، باكستان، ٢٠٠٨م، ص١٨٩.

٢ ينظر بدوي أحمد، من بلاغة القرآن، ص١٤٦

٣ ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت١٣٩٣هـ)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤دط، هـ، ج١، ص٦٦.

عالمه المادي، ومن الأدلة على ذلك أن العناصر التي يستعملها الخطاب القرآني لبيان قيمة الدنيا وحقيقتها، ما زالت إلى يومنا هذا تدل على ذلك، في ثقافتنا، وفي ثقافة الغرب على السواء، عند المؤمن وعند الكافر، عند العالِم وعند الأمي، فالكل يرى كيف أن لحظات اللهو وساعات اللعب تنقضي سريعا كأن لم تكن، والكل يرى الأرض تزهو وتتزين، ثم ترتد جرداء لا شيء فيها، ويتكرر هذا المشهد مرارا وتكرارا[1]، وقد غطت المقابلات التشبيهية للدنيا في الخطاب القرآني محاور حياة الإنسان جميعها من زراعة، وتجارة، واجتماع، كما أنها غطت حياة الإنسان منفردا، وحياته مع الجماعة التي ينتمي إليها، ولذلك كانت "أمثال القرآن في تناص صريح أو ضمني، جلي أو خفي مع أمثال عربية أو غير عربية سائرة، وهذا من شأنه أن يجعلها ذات وقع حجاجي فعال"[2].

---

١ وقد أصاب P. Ricoeur حين ذكر أن مثل هذا الرمز له أبعاد حسية ثلاثة "أنه في الوقت نفسه كوني cosmique، أي أنه يستمد صورته من هذا العالم الظاهر للعيان الذي يحيط بنا، وهو كذلك حُلمي ominique أي أنه ينغرس في الذكريات والحركات التي تظهر في أحلامنا، التي تمثل _كما أبرز ذلك Fraud _ بجلاء القسم الحسي لحياتنا الأكثر حميمية، وأخيرا هو شعري Poétique أي أن الرمز يستخدم اللغة الأكثر تدفقا، والأكثر حسية"، Durand Gilbert, L'imagination symbolique, Presses Universitaires de France, ١٩٦٤, p١٣.

٢ صولة عبد الله، الحجاج في القرآن، ص٥٥٦.

والمظهر الثالث: الذي ارتكزت عليه الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في القرآن الكريم لتحقيق بُعْد الإقناع اللازم هو تنوع الآليات الحجاجية[1] داخل هذه الصورة، وجودة عرضها، وحسن تنسيقها، وشدة تضافرها في تحقيق البعد الاستدلالي فيها، ولّما كان من المتعذر تتبع هذه الآليات في كل صورة تشبيهية متعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني، فقد فضلت التركيز على صورتين اثنتين فقط، الأولى وردت في سورة يونس الآية الرابعة والعشرون، وهي قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ

---

١ سواء في ذلك العوامل الحجاجية، أو الروابط الحجاجية، والعوامل الحجاجية هي مورفيمات إن وجدت في ملفوظ تحول الامكانات الحجاجية له وتوجها، وتضم أدوات من قبيل: ربما، تقريبا، كاد، قليلا، ما/إلا، ...كما تضم معظم أدوات القصر، ولتوضيح وظيفة العوامل الحجاجية في زيادة القيمة الحجاجية للملفوظ نأخذ المثالين الآتيين:

الساعة تشير إلى الثامنة، أسرع.

الساعة لا تشير إلا إلى الثامنة، لا تسرع.

إذ يحتمل الملفوظ الأول (أسرع) و(لا تسرع)، بينما لا يحتمل الملفوظ الثاني إلا استنتاجا واحدا، بعد دخول أداة القصر عليه، وهو لا داعي للسرعة، أما الروابط الحجاجية فهي مورفيمات تمثلها أدوات العطف والظروف، وتكمن وظيفتها في الربط بين وحدتين دلاليتين فأكثر، وتمنح الملفوظ الصفة الحجاجية، فلو أخذنا مثال: (هذا التلميذ كسول، إذن سيرسب في الامتحان)، لوجدناه يتكون من حجة (هذا التلميذ كسول)، ونتيجة (سيرسب في الامتحان)، ورابط تربط بينهما وهو (إذن)، والروابط الحجاجية أنواع متعددة، منها الروابط المدرجة للحجج (حتى، بل، لكن، مع ذلك...)، وروابط مدرجة للنتائج (إذن، لهذا...)، روابط التعارض الحجاجي (بل، لكن، مع ذلك...)، روابط التساوق الحجاجي (حتى، لاسيما...)، ينظر: Moeschler Jacques: Argumentation et Conversation, Éléments pour une analyse pragmatique du discours. Langues et apprentissage des langues. Hatier, Paris, ١٩٨٥, p٦٢.

الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، والآية الثانية هي الآية العشرون من سورة الحديد، ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾، وقد بنيت اختياري هذا على أسباب متعددة على رأسها ثراء هاتين الصورتين، وتنوع آلياتهما الحجاجية بشكل ملفت للنظر، وكذلك تمثيلهما لنوعي الوحي المكي والمدني. مع الإشارة إلى أنه لكل صورة وردت في الخطاب القرآني متعلقة بالدنيا لها خصائصها الحجاجية، وآلياتها الاستدلالية، وطرقها الإقناعية، كما أن كل صورة من هذه الصور جاءت متناسقة مع السياق النظمي والفكري والمعرفي الذي يحيط بها.

إن السياق الذي جاءت فيه آية سورة يونس كان سياقا عاما، المخاطب فيه جميع الناس؛ لأن القضايا المطروحة قضايا مصيرية، وعلى رأسها الإعراض عن أوامر الله تعالى، ومحاولة التنصل منها، وهذا يؤدي إلى الاختلاف، وما يترتب عليه من فساد في العلاقات، وتعدٍ على الحرمات وما إليه، ومن ثم جاء الخطاب القرآني لهذا الإنسان بشكل عام في الآية السابقة للآية التي نحن بصدد دراستها: ﴿فَلَمَّا أَنجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنفُسِكُم مَّتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس ٢٣)،

وهو خطاب يتضمن بيان حقيقة الدنيا بأنها متاع، ثم جاءت الآية الموالية لتفصيل هذا الحكم، والتدليل عليه، واقناع المتلقي به، ولذلك كانت الآية المشتملة على الصورة التشبيهية "تتنزل منزلة البيان لجملة متع الحياة الدنيا"[1]، وهذا ما يزيد في القوة الحجاجية للصورة، خاصة إذا كانت تشبيها تمثيليا، كما هو الحال في هذا الموضع، الذي يزداد حجاجية إذا جاء بعد المعنى، أو المعاني، ويسميها المحدثون من علماء الحجاج (الدعوى)، والصورة التشبيهية تقوم على فكرة ادِّعاء العلاقة بين طرفين، وهذا الادِّعاء هو ما يقوي حجاجيتها، ومن ثم فهو يسلك في باب المجاز، والمجاز " لم يكن مجازاً؛ لأنه إثبات الحكم لغير مستحقه؛ بل لأنه ثبت لما لا يستحق تشبيهاً ورداً له إلى ما يستحق وأنه ينظر من هذا إلى ذاك وإثباته ما أثبت للفرع الذي ليس بمستحق يتضمن الإثبات للأصل الذي هو المستحق فلا يتصور الجمع بين شيئين في وصف أو حكم من طريق التشبيه والتأويل حتى يبدأ بالأصل في إثبات ذلك الوصف والحكم له، وعليه يفهم قول عبد القاهر الجرجاني: " مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني أو برزت هي باختصار في معرضه ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها... فإن كان مدحا كان أبهى وأفخم وأنبل في النفوس وأعظم ... وإن كان ذما كان مسه أوجع وميسمه ألذع ووقعه أشد وحده أحد، وإن كان حجاجا كان برهانه أنور وسلطانه أقهر وبيانه أبهر، وإن

---

١ ابن عاشور، ج١١، ص١٤١.

كان افتخارا كان شأوه أبعد وشرفه أجد ولسانه ألد، وإن كان اعتذارا كان إلى القبول أقرب وللقلوب أخلب وللسخائم أسل ...وإن كان وعظا كان أشفى للصدر وأدعى إلى الفكر وأبلغ في التنبيه والزجر وأجدر بأن يجلي الغياية ويبصر الغاية ويبرئ العليل ويشفي الغليل"[1]، والملاحظ في الآية أنها تضمنت تحذيرا شديدا، هدفه كسر سَورة الكبرياء والتعالي التي تقود إلى البغي، هذا الكبرياء وهذا التعالي زائفان وزائلان، ولن يمرا دون حساب ولا عقاب، وفي خضم هذه السَّورة وهذا التعالي، المدعوم بالعناد، تأتي الصورة التشبيهية تحمل من القوة ما يكفي لكسر هذا الجبروت الذي استولى على النفوس، وذلك من خلال الآليات الحجاجية اللغوية، وكذا من خلال التفصيل الذي اعتمدته، هذا التفصيل الذي يطيل من زمن تعامل المتلقي مع الخطاب، ليعطي لآلياته الوقت الكافي لتفعل مفعولها في نفسية المخاطَب.

والآلية الأساس التي اعتمدتها الآية هي تشبيه حالة الحياة الدنيا بحالة الماء، "فيما يكون به من الامتاع ثم الانقطاع"[2]، وهو تشبيه تمثيلي، شبه فيه المعقول، وهو حالة الدنيا التي تستوي نضرة زهية، وتنتهي خربة

---

١ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص١١٥.

٢ البغدادي أبو القاسم عبد الله بن محمد بن الحسين ابن ناقيا (ت٤٨٥هـ)، الجمان في تشبيهات القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور ومحمد رضوان الدايه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المطبعة العصرية، الكويت، ١٩٦٨م، ١٣٨٧هـ، ص٩٩.وقيل المشبه به هو النبات بدل الماء.

مخزية، بالمحسوس وهو حالة الماء الذي يخالط النبات[1]، فيصيره خضرا فاتنا، يستفيد منه كل حي، عاقل وغير عاقل، ويجمع إلى ذلك حسن المنظر، وروعة المشهد، فيستغرق الناس في جماله حتى ينسيهم أنه بعد كل تمام نقص، وأن دوام الحال من المحال، بل إنهم يسعون ـ من فرط ما يرون من روعة المظهر ـ بكل ما أتوا من قوة للحفاظ عليه بكل ذلك البهاء، ويتكلفون لذلك، حتى يقع في خلدهم أنهم أدركوا مُنَاهم، وحققوا مبتغاهم، فتنقلب الحال من العمارة إلى الخراب، ومن النضارة إلى الذبول.

والملاحظ أن التشبيه أمعن في تفصيل جزء المشبه به، ليتحقق اقناع المتلقي من خلال طول المشهد، وإعطائه الفرصة في لوحة طويلة زمنيا وسياقيا للمح الصفات الحقيقية للدنيا، وهي غير الصفات التي تتراءى للمنخدع، ولم يكن تشبيه الدنيا بالماء جزافا، وإنما جاء نظرا لمكانة الماء ووظيفة في حياة الإنسان، بل في حياة الأرض وما عليها من حيوان وجماد، والماء كما نعلم بالرغم من نفاسته، فإنه يفتقر إلى الذوق واللون والرائحة، وذلك ما جعله يدخل في تكوين كل ما في الأرض، يتغلغل في

---

١ يذكر الرازي أن عبارة (اختلط به نبات الأرض) تحتمل وجهين: " أحدهما: أن يكون المعنى فاختلط به نبات الأرض بسبب هذا الماء النازل من السماء؛ وذلك لأنه إذا نزل المطر ينبت بسببه أنواع كثيرة من النبات، وتكون تلك الأنواع مختلطة، وهذا فيما لم يكن نابتا قبل نزول المطر. والثاني: أن يكون المراد منه الذي نبت، ولكنه لم يترعرع، ولم يهتز وإنما هو في أول بروزه من الأرض ومبدأ حدوثه، فإذا نزل المطر عليه، واختلط بذلك المطر، أي اتصل كل واحد منهما بالآخرة اهتز ذلك النبات وربا وحسن، وكمل واكتسى كمال الرونق والزينة"، مفاتيح الغيب، ج١٧، ص٢٣٦.

ثنايا الأجسام، فيصل إلى أعماقها، ويتمكن منها، ويكسبها الحياة، ولكنها حياة غير دائمة، وهو يشبه تغلغل حب الدنيا في النفس، وظهور ذلك من خلال مواقف الإنسان وتصرفاته، كما أشار السيوطي إلى أن وجه الشبه بين الدنيا والحياة، أمران: "أحدهما: أن الماء إذا أخذت منه فوق حاجتك تضررت وإن أخذت قدر الحاجة انتفعت به فكذلك الدنيا، والثاني: أن الماء إذا طبقت عليه كفك لتحفظه لم يحصل فيه شيء فكذلك الدنيا"[1].

وقد استعملت الآية مجموعة من الآليات الحجاجية اللغوية[2]، في مقدمتها لفظة (إنما)[3] التي تصدرت الصورة، وقد ذهب أكثر من عالم إلى أنها ليست للحصر؛ "لأن الله تعالى ضرب للحياة الدنيا أمثالا غير

---

١ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص٥٠٨.

٢ يميز ديكرو بين نوعين من المكونات اللغوية التي تحقق الوظيفة الحجاجية، أما النوع الأول فهو ما يربط بين الأقوال من عناصر نحوية، مثل أدوات الاستئناف (الواو، والفاء، ولكن..) ويسميه (روابط حجاجية)، وأما النوع الثاني فهو ما يكون داخل القول الواحد من عناصر تدخل على الإسناد مثل الحصر والنفي، والمكونات معجمية تحيل في الغالب إحالة غير مباشرة، مثل (منذ) الظرفية، و(تقريبا) و (على الأقل)..الخ، ويسميه (عوامل حجاجية)"، أهم نظريات الحجاج في التقاليد العربية، ص٣٧٦، ورغم أنني تعاملت مع النوعين على أنهما نوع واحد.

٣ تنظر أحكام (إنما) في ابن هشام، أبو محمد عبد الله جمال الدين ٠ت٧٦١ه)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤١١ه، ١٩٩١م.ج١، ص ٣٣٦.

هذا"[1] ، ولكنني لا أرتاح لذلك، بل أرى أن القصر لم يفارقها في هذا الموضع.

وتَصَدُّر (إنما) للخطاب هنا دليل على أن المخاطبين يعتقدون عكس ما تثبته، بل هي إيذان بأن الخطاب خطاب حجاج ومجادلة، وليس خطاب وصف وتقرير؛ لأنها تقوم بوظيفتين، وظيفة نفي، ووظيفة إثبات، نفي لما استقر في عقول هؤلاء من نظرة غير صحيحة عن الدنيا، ثم هي إثبات للحكم البديل، وذلك ما جعل "الكلام ذا طابع حجاجي واضح، في حين أن غياب (إنما) يجعله لمجرد الإبلاغ والإعلام، وتكتفي اللغة بوظيفتها الإعلامية fonction informative لا تتعداها إلى الحجاجية l'argumentativité "[2] ، ولقد خصص عبد القاهر الجرجاني مبحثا كاملا لـ(إنما)، وبالرغم من أنه أكّد ما ذهب إليه البلاغيون قبله[3]، من أن وظيفتها الأساسية الحصر، إلا أنه فرق بينها وبين الحصر بالنفي والاستثناء(ما/إلا)، إذ إن هناك ملفوظات لا تقبل (إنما)، من مثل: ﴿مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران - الآية ٦٢)، ولا في قولنا: ما أحد إلا وهو

---

١ أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، دط، ١٤٢٠ هـ، ج٦، ص٣٦، وينظر الرازي، مفاتيح الغيب، ج١٢، ص٣٨٦.

٢ الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ٢٠١١م، ص٥٦.

٣ ينظر الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي أبو بكر (ت٤٧١هـ)، دلائل الإعجاز، المحقق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، ط٤، ٢٠٠٤م، ص٣٢٨.

يقول ذاك، فلا يصح أن تقول: (إنما من إلهٍ الله)...إذ لو قلت: (إنما من إلهٍ الله)... قلت ما لا يكون له معنى، كذلك في مواضع تصلح فيها (إنما)، ولا يصلح فيها (ما/إلا)، كقولنا: إنما هو درهم لا دينار، ومن الفروق الوظيفية بين إنما والنفي والاستثناء في القصر أن (إنما) لا يخاطب بها إلا من له علم بموضوع الحديث، وهو لا يدفعه ولا يرفضه، وإنما يجلب القصر بـ(إنما) لتذكيره وتجديد القناعة عنده، وهذه صورة من صور الحجاج والإقناع؛ لأن المتلقي قد لا يكون في الأساس معترضا على القضية محل القصر في المستوى النظري، وإنما يكون اعتراضه في مستوى الممارسة، فالإنسان الذي تراه يسيء إلى أخيه مثلا، وتقول له: إنما هو أخوك، فأنت بذلك تحاول أن تجدد عنده القناعة بالأخوة التي تربطه به، وهي قناعة لم تغب عنه، وإنما خفّت في نفسه، حتى تجرأ على ظلم هذا الأخ، كذلك في الآية التي بين أيدينا، المخاطبون يعلمون أن الحياة الدنيا قصيرة الأمد، سريعة الزوال، ولكنهم في خضم الحياة يغفلون عن هذه الحقيقة، فتنحصر في نفوسهم، فيقع منهم الاغترار بالدنيا، وهو محل الإنكار، فيأتي الحجاج بـ(إنما) ليجدد هذه القناعة، وينفي عنها ما علق بها، حتى يستقيم سلوك الإنسان مع هذه الحياة.

كما أشار الجرجاني كذلك إلى الوظيفة الثانية لـ(إنما) وهي وظيفة لها تعلق بالوظيفة الأولى وهي (الادعاء) أن صفة ما هي من قبيل الأمر المشهور في الموصوف، كما في قول عبيد الله بن قيس الرقيات:

إِنَّمَا مُصْعَب شِهابٌ مِنَ اللـــ ـــهِ تَجَلَّتْ عَنْ وَجْهِهِ الظَّلْمَاءُ

وفي هذا الموضع يمكن "أن نقول ما مصعب إلا شهاب ؛ لأنه ليس من المعلوم على الصحة، وإنما ادعى الشاعر أنه فيه كذلك"[1]، كما أن القيمة الحجاجية لـ(إنما) تكمن في الوظيفة المزدوجة التي تقوم بها، "فهي تفيد في الكلام بعدها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره"[2]، فـ(إنما) في الآية تثبت للحياة الدنيا صفة الزوال السريع، وتنفي عنها الدوام والاستمرارية، بمعنى إثبات للأول ونفي للثاني، وهذا عين الحجاج[3].

كما أن هناك بعدا حجاجيا آخر في الآية يعود إلى الوظيفة الجدلية لـ(إنما)، إذ فيها نوع من التعريض الممزوج بالعجب مما تصوره المخاطبون من أمر الدنيا، وهو ما لم يكن لهم الحق ولا العذر في التفكير فيه، وهو توهمهم دوامها واستمرار نضارتها، وهذا الأمر نستفيده من قول الجرجاني: " اعلم أنك إذا استقريت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب، إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه، نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى: ﴿إنما يتذكر أولو الألباب﴾ (الرعد: ١٩) (الزمر: ٩)، أن يعلم السامعون ظاهر معناه، ولكن أن يذم الكفار، وأن يقال إنهم من فرط العناد ومن غلبة الهوى عليهم، في حكم من ليس بذي عقل، وإنكم إن طمعتم منهم في أن ينظروا ويتذكروا، كنتم كمن طمع في ذلك من غير أولي

---

١ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٣٣١.

٢ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٣٣٤.

٣ وهو عند البلاغيين قصر صفة على موصوف، أي نفيها عما سواه.

الألباب"[1] ، وهذا التعريض لا يبقى إذا ذهبت (إنما) ؛ لأن التعريض جاء نتيجة تضمين (إنما) الكلام معنى النفي بعد الإثبات، والتصريح بامتناع الدوام للدنيا.

كما يتبين لنا ونحن نقرأ الآيات السابقات للصورة التشبيهية أنها سارت بوتيرة منتظمة ثابتة: وإذا أذقنا/فلما أنجاهم/، بينما ارتفع مستوى التلفظ بتصدير الآية بلفظة (إنما)، التي توحي بتغير في طبيعة الخطاب، من الوصف الذي تستعمل فيه الوتيرة الهادئة، إلى الحجاج الذي يقتضي رفع وتيرة الأداء، والزيادة في درجة النبر، وتغيير صفة النغمة من نغمة معتدلة، إلى نغمة صاعدة[2] ، وقد بدأ هذا التغير مع نهاية الآية السابقة للصورة، في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنفُسِكُم، مَّتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس ٢٣)، وجاء بـ(إنما) في بداية الصورة التشبيهية ؛ ليحافظ على هذه الدرجة التي بدأت في الآية السابقة لها، وذلك مما يزيد

---

١ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص٣٥٤.

٢ يفرق الدارسون بين التنغيم والنغمة، فالنغمة هي درجة ارتفاع الصوت أو انخفاضه في مستوى الكلمة، وهناك لغات نغمية تستعمل ثلاث نغمات: مستوية، وهابطة، وصاعدة، من مثل السويدية، والفنلندية، والصينية، وغيرها، وهذه النغمة تؤدي وظيفة التمييز الدلالي على مستوى الكلمات، أما التنغيم فهو من الفونيمات فوق التركيبية، ويعني الارتفاع أو الانخفاض في طبقة أو درجة الصوت، ويرتبط ذلك بتذبذب الوترين الصوتيين اللذين يحدثان الرنين الموسيقي. ينظر: محمد العياشي، نظرية إيقاع الشعر العربي، المطبعة العصرية، تونس، دط، دت، ص٤٢.

من حضور الذات المتكلمة، وتمكينها من بَسْط هيمنتها على الذات المتلقية.

والآلية الحجاجية البارزة في هذه الصورة، هي تدعيم الصورة الرئيسة بصور تشبيهية ثانوية (فرعية)، تؤدي وظيفة الإذكاء الحجاجي، والمد القيمي للإقناع، ورفع مستوى الاستدلال في الصورة الأساسية، إذ كانت الصورة الأساسية هي تشبيه حالة الدنيا بين النضارة والانتكاسة، بحالة الماء الذي يتحول إلى خضرة وألوان زاهية، ثم ما يلبث أن يعود حطاما، ولكن جاء ذلك في ثناياها صور أخرى التحمت مع الصورة الأم، وهذا ما أدركه عبد القاهر الجرجاني، فقال تعليقا على الصورة نفسها: "ألا ترى...كيف كثرت الجمل فيه، حتى إنك ترى في هذه الآية عشر جمل إذا فصلت، وهي وإن كان قد دخل بعضها في بعض حتى كأنها جملة واحدة، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون صورة الجمل معنا حاصلة تشير إليها واحدة واحدة، ثم إن الشبه منتزع من مجموعها...حتى إنك لو حذفت منها جملة واحدة من أي موضع كان، أخل ذلك بالمغزى من التشبيه"[1].

ومن الصور الفرعية الداعمة للصورة الأصلية قوله تعالى: ﴿ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ ﴾ (يونس٢٤)، وفيه استعارة مكنية، حيث شبهت الأرض، وهي عنصر من عناصر المشبه به - على أساس أن المشبه به مركب- بالعروس التي تتزين وتتحلى، وقد وقعت

١ الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، ص٨٧.

الاستعارة في الفعلين (أخذت وازينت)، كما نجد استعارة أخرى في قوله (حصيدا) "إذ عبر بحصيد عن التآلف استعارةً، جعل ما هلك من الزرع بالآفة قبل أوانه حصيدا علاقة ما بينهما من الطرح على الأرض"[1]، ولم يعد خافيا على أحد القيمة الحجاجية للاستعارة، بعدما نادى بيرلمان (Perelman Chaïm) بعدم الفصل بين الجانب الإمتاعي فيها، والجانب الحجاجي، كما يؤكد ماكس مولر اعتماد كل اللغات على الاستعارة بهذا البعد، ومما يجعل الحجاج يختلف من حيث قوته هو أن الاستعارة تختلف عن التشبيه من حيث إنها تضعنا أمام لوحة واحدة، عكس التشبيه الذي يضعنا أمام لوحتين، لوحة واحدة يقوم المتلقي بتحويلها في الباطن إلى لوحتين متقابلتين[2]، وذلك ما يجعلها تتمايز عن غيرها من الآليات البلاغية الحجاجية بميزتين، الأولى: هي العمق الدلالي والبعد الإيحائي، والثانية هي إشراك المتلقي في بنائها، ثم في تفكيكها، وهاتان العمليتان هما اللتان تقودانه إلى إظهار الجانب الاستدلالي فيها، كما أن درجة الادعاء[3] _وهو من أهم عناصر العملية الحجاجية _ تزداد بشكل كبير في الاستعارة؛ لأنها كما قلت سابقا لا تكرس التمايز بين

---

١ التوحيدي أبو حيان، البحر المحيط، ج٦، ص٣٩، " وقيل: يجوز أن تكون تشبيها بغير الأداة والتقدير: فجعلناها كالحصيد" نفسه.

٢ ينظر الدسوقي محمد، البنية التكوينية للصورة الفنية، دار العلم والإيمان، مصر، ٢٠٠٩م، ص١٨٠.

٣ ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٣٠٤، وقد أقر الكاتب أن أول من استخدم آليات حجاجية لوصف الاستعارة هو عبد القاهر الجرجاني، من خلال إدراجه مفهوم الادعاء بمقتضياته التداولية الثلاثة: التقرير والتحقيق والتدليل.

الطرفين، بل على العكس من ذلك فهي تدّعي التطابق والتلاؤم التامين بين المشبه والمشبه به، ومن ثَمَّ غدت "نوعا خاصا من الاستدلال العقلاني، ومن الفضائل المعرفية والإدراكية البعيدة عن الإلغاز والتعمية"[1].

هذا، إضافة إلى بعض العوامل الحجاجية التي أدت وظيفة في تدعيم البعد الإقناعي، والسمة الحجاجية لهذه الصورة، وهي تنكير لفظة (ماء) واستعمال حرف العطف (حتى) دون الواو أو الفاء، واستعمال لفظة (الظن) لما هو يقين بوصفهم هم.

إضافة إلى عوامل حجاجية دلالية كما في (لقوم يتفكرون)، إذ الخطاب لهم بهذه العبارة فيه غمز لهم بأنهم عطلوا عقولهم، التي تشابه عليها الأمر، فأصبحت ترى الزائل خالدا، والزائف بهرجا، ومن كانت هذه حاله ينتفي عنه التفكير، وينتفي عنه العلم، بل ينتفي عنه أيضا العقل، بدليل أن الآيات التي تعرضت لحقيقة الدنيا، كانت تختم بـــ: ﴿لقوم يتفكرون﴾ (يونس٢٤)، ﴿لو كانوا يعلمون﴾ (الأنعام٢٣)، ﴿أفلا يعقلون﴾ (القصص٦٠).

والنموذج الثاني للصورة التشبيهية للدنيا في القرآن الكريم، التي سأحللها مركّزا على آلياتها الحجاجية التي تذكي فيها البعد الاستدلالي، وترفع من نسبة الإقناع فيها بدرجات كبيرة، هي قوله تعالى: ﴿ اعلموا

---

١ الصاوي أحمد، مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين، منشأة المعارف، مصر، ١٩٩١م، ص٩٠.

أَنَّمَا الحياة الدنيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الأموال والأولاد كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الكفار نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ حُطَاماً وَفِي الآخرة عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ الله وَرِضْوَانٌ وَمَا الحياة الدنيآ إِلاَّ مَتَاعُ الغرور﴾ (الحديد ٢٠).

إن الموضوع الذي تطرقه هذه الآية المدنية هو الموضوع نفسه الذي أثارته الآية المكية السابقة من سورة يونس، وهو بيان حقيقة الدنيا، وتصحيح النظرة التي استقرت في نفوس المتلقين، وهي نظرة زائفة خداعة، جاءت من جراء حب الإنسان الفطري للحياة ونسيانه الموت، وغفلته عن الدار الآخرة، إضافة إلى طبيعة الحياة الدنيا التي تقوم على الملذات والشهوات، هذا من حيث الموضوع، كما اتفقت الآيتان في الاستراتيجية العامة في الخطاب، وهي استراتيجية المحاججة، هذه المحاججة لها محور ولها أطراف، المحور هو الصورة التشبيهية (التشبيه التمثيلي) للدنيا، والأطراف هي الآليات الحجاجية المساعدة، سواء أكانت حجاجية، أم بلاغية، أو منطقية، هذا من جهة الاتفاق بين الآيتين.

ولكن هناك جوانب اختلاف بينهما (اختلاف تنوع)، في مستوى الآليات الحجاجية المستعملة، وسيظهر هذا الاختلاف من خلال تحليل ما استعملته آية الحديد من وسائل إقناعية، وهي كالآتي:

- افتتاحها بفعل من أفعال الكلام وهو (اعلموا)، الذي هو فعل إنجازي طلبي من فئة الطلبيات لما فيه من دعوة و حث ضمني على طلب المعرفة بحقيقة الشيء، و التنبيه إلى قيمته الحجاجية، وفي السياق القرآني

يمكن النظر إليه أيضا بوصفه فعلا حكميا –أيضا- لطبيعته التقريرية بخاصة إذا ربطنه بهوية المنجز، وقد جاء ليؤدي وظيفة تنبيه المتلقي إلى أهمية ما سيلقى إليه من خطاب، وهذا التنبيه هو أحسن مقدمة للحجاج الذي سيأتي في الصورة، وقد تقرر عند القدماء " أنه ليس إعلامك الشيء بغتة غفلا، مثل إعلامك له بعد التنبيه عليه والتقدمة له؛ لأن ذلك يجري مجرى تكرير الإعلام في التأكيد والإحكام"[1]، بل إن أولى عتبات الإقناع هو حسن افتتاح الخطاب، فـــ: "الابتداء البديع البارع يكون داعياً إلى الإصغاء إلى ما بعده من الكلام، ألا ترى أن الله تعالى قال: (حم، ألم، وطسم، وكهيعص). فيقرع الأسماع شيء بديع، ليس لها بمثله عادة فيكون ذلك داعياً لها إلى الاستماع، ولذلك استحسن من الابتداءات في الكتب (الحمد لله)؛ لأن النفوس تتوق إلى تمجيد الله - عز وجل - والثناء عليه، وتميل إلى معرفة ما يأتي بعده من الكلام."[2]، كما يزداد الأمر تأكيدا إذا علم المتكلم من المخاطب نوعا من الغفلة، وهذا ما عناه الرازي في قوله: "الحكيم إذا خاطب من يكون محل الغفلة أو من يكون مشغول البال بشغل من الأشغال يقدم على الكلام المقصود شيئا غيره ليلتفت المخاطب بسببه إليه ويقبل بقلبه عليه، ثم يشرع في

---

١ الجرجاني عبد القاهر، دلائل الاعجاز ص١٣٣.

٢ ابن الأثير، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، (المتوفى: ٦٣٧هـ)، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، تحقيق: مصطفى جواد وجميل سعيد، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م، ص١٩١.

المقصود"[1]، وترتبط أهمية التنبيه الحجاجية بأمرين اثنين، درجة غفلة المتلقي، وأهمية ما سيلقى إليه فـ" موقع الغفلة كلما كان أتم والكلام المقصود كان أهم، كان المقدم على المقصود أكثر. ولهذا ينادى القريب بالهمزة فيقال: أزيد والبعيد بيا فيقال: يا زيد، والغافل ينبه أولا فيقال ألا يا زيد"[2]، وقد أكدت الدراسات الحديثة أيضا على أهمية ظاهرة التنبيه في تلقي الخطاب خاصة على يد ماليونفسكي Malionowsky (Bronislaw)، الذي ابتكر مصطلح (التشارك الانتباهي Phatic comunion)، وهو عنده يشمل كل الملفوظات التي توجد أو تعزز الروابط العاطفية بين المتخاطبين[3]، ثم تطور هذا المفهوم على يد اللساني الروسي ياكبسون، حيث صار ينظر إليه على أنه وظيفة مهمة من وظائف اللغة الست، وسماها (الوظيفة التنبيهية)[4]، وهي "الوظيفة الاتصالية التي تنعدم علاقاتها بالمرجع أو بالمرسل أو بالمتلقي، ولا هدف لها إلا التأكيد

---

١ الرازي، التفسير الكبير، ج٢٥، ص٢٢. كما يذكر أن وسائل التنبيه كثيرة: " قد يكون ذلك المقدم على المقصود صوتا غير مفهوم كمن يصفر خلف إنسان؛ ليلتفت إليه، وقد يكون ذلك الصوت بغير الفم كما يصفق الإنسان بيديه؛ ليقبل السامع عليه"، ج٢٥، ص٢٤.

٢ الرازي، التفسير الكبير ج٢٥، ص٢٤.

٣ ينظر: جفري سامسون، مدارس اللسانيات التسابق والتطور، ترجمة محمد زياد كبة، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤١٧هـ، ص٢٣٧.

٤ ينظر: ياكبسون رومان، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨م، ص٢٧، لقد حدد ياكبسون وظائف اللغة انطلاقا من عناصر المقام التواصلي، فكانت الوظائف الآتية: الوظيفة التعبيرية، الوظيفة المرجعيّة، الوظيفة التأثيريّة أو الإقناعيّة، الوظيفة اللغوية، والوظيفة الشّعريّة.

على إقامة الاتصال واستمراره، وتثبيته، أو إيقافه"[1].كما أنه يدل على أن ما قبله مبني على ما بعده، وبالرجوع إلى السياق القرآني الذي سبق هذه الآية نجده يتكلم مع المؤمنين بشيء من التعنيف الممزوج بالرأفة والرحمة ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلُ﴾ (الحديد١٦)، وهذا التعنيف جاء من احتمال أن يكون مصير المؤمنين _بسبب غفلتهم_ كمصير الذين أوتوا الكتاب من قبلهم، وقد قست قلوبهم فتجرؤوا على محارم الله ظلما وعدوانا، ولذلك جاء بعد هذا الخطاب الراقي فعل إنجازيّ هو الفعل نفسه الذي افتتحت به الآية التي ستأتي بعد قليل في هذا السياق ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾(الحديد١٧)، ثم جاءت آيتنا التي تعلم المؤمنين بحقيقة الدنيا، مصدّرة بـ(اعلموا)، وهو فعل يجعل السياق كله سياقا خِطابيا حيا، كما أنه يؤذن ببداية أجواء الاستدلال والإقناع، كما أن فيه تعريضا بغفلة المخاطب عن أمر مهم[2]، وهي طريقة متبعة في الخطاب القرآني، بل في كل نصوص العربية شعرها ونثرها[3].

- إطالة وصف المشبه (الدنيا): إن السياق القرآني قبل أن يصور حالة الدنيا بين نضارتها وعمرانها، وبين تلاشيها وخرابها، وقبل أن يعقد العلاقة بين طرفي التشبيه، وهما حالة الحياة الدنيا، وحالة الغيث، جاء بأسلوب القصر بـ(إنما)، وقد سبق الكلام عنها في الآية السابقة،

١ نسيم عون، الألسنية محاضرات في علم الدلالة، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٥م، ص٧٥.
٢ ينظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج١٩، ص٣١٤.
٣ وقد قدم الطاهر بن عاشور نماذج من الشعر والنثر على هذه الظاهرة، ينظر السابق.

لقصر مجموعة من الصفات على الدنيا، وهي: اللعب، واللهو، والزينة، والتفاخر، والتكاثر، وهذا القصر المتعدد في أجزائه، جاء غاية في الالتحام، ليكون هذا الالتحام، وهذا التتابع وسيلة من وسائل الإقناع، وكأن أصل الخطاب هو: (أنما الحياة الدنيا لعب)، و(أنما الحياة الدنيا لهو)، و(أنما الحياة الدنيا زينة)، وهكذا، وهذا التعدد لا ينافي القصر، بالرغم من أن القصر يعني إثبات الشيء ونفي ما عداه، ولكن الطريقة التي جاءت بها الآية تبين أن جميع العناصر المذكورة من جنس بعضها، أو كما قال بعض المفسرين أنها معبرة عن المراحل المختلفة للإنسان في هذه الحياة، فالإنسان وهو طفل لا يرى في الحياة إلا اللعب، وفي مرحلة الشباب لا يراها إلا لهوا وزينة، وفي مرحلة الكهولة والشيخوخة لا يراها إلا تكاثرا وتفاخرا، ففي كل طور يغلب على الإنسان نوع من هذه الصفات[1].

وأشير هنا إلى أن اقتران الحياة الدنيا باللعب واللهو في الخطاب القرآني تكرر أربع مرات وذلك في الآيات الآتية: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام٣٢)، ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ﴾(العنكبوت٦٤)، ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَإِنْ تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ﴾(محمد٣٦)، ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ

---

١ ينظر الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٧، ص٤٠٠.

حُطَاماً﴾ (الحديد٢٠)، هذا التكرار بدأ بالعهد المكي (الأنعام والعنكبوت) واستمر إلى العهد المدني (محمد والحديد)، وقد أشار المفسرون وغيرهم إلى الفرق بين اللعب واللهو[١]، كما تكلموا عن سبب تقديم اللهو عن اللعب في سورة العنكبوت[٢].

---

١ ينظر الرازي، مفاتيح الغيب، ج٢٥، ص٧٥، وقد قال في التفريق بينهما أبو هلال العسكري: "إنه لا لهو إلا لعب، وقد يكون لعب ليس بلهو؛ لأن اللعب يكون للتأديب كاللعب بالشطرنج وغيره، ولا يقال لذلك لهو، وإنما اللهو لعب لا يعقب نفعا، وسمي لهوا؛ لأنه يشغل عما يعني من قولهم: ألهاني الشيء أي: شغلني، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ (التكاثر ١)"، العسكري أبو هلال، الفروق اللغوية، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر، دت، دط، ص ٢٥٤، ويقول ابن فارس في اللهو: " كل شيء شغلك عن شيء، فقد ألهاك. ولهوت من اللهو. ولهيت عن الشيء، إذا تركته لغيره. والقياس واحد وإن تغير اللفظ أدنى تغير"، ابن فارس، أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج٥، ص٢١٣، كما يذكر صاحب اللسان أن " اللَّعِبُ واللَّعْبُ، ضد الجد... ويقال لكل من عمل عملا لا يجدي عليه نفعا إنما أنت لاعب" ابن منظور لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، دت، م٥، ص٤٠٣٩.، وفي موضع آخر في مادة (ل هـ ا) يسوي بينهما قائلا : " اللهو ما لهوت به ولعبت... واللهو اللعب" م٥، ص٤٠٨٩، رغم أنه يلمح إلى ما يميز اللهو بقوله: "اللهو ما لهوت به ولعبت به وشغلك من هوى وطرب ونحوهما وفي الحديث ليس شيء من اللهو إلا في ثلاث أي ليس منه مباح إلا هذه؛ لأن كل واحدة منها إذا تأملتها وجدتها معينة على حق أو ذريعة إليه"، ج٥، ص ٤٠٨٩.

٢ ينظر الرازي، التفسير الكبير، ج٢٢، ص١٢٠، وابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢١، ص٣١، ورشيد رضا، محمد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: ١٣٥٤هـ)، تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م، ج٧، ص ٣٠٧.

كما أذكر أن الصفة الأولى المقصورة على الدنيا هي (اللعب)، ولم يكن ذلك جزافا؛ لأن المتلقي حين تعرض عليه مجموعة من الصفات للشيء الواحد، فإنه سينظر إليها من خلال الصفة الأولى التي تتقدم الخطاب؛ لأنها هي التي تشكل نظرته لباقي الصفات وتوجهها، وهنا يأتي الجانب النفسي ليؤدي وظيفته في تهيئة المتلقي للاقتناع بما يلقى إليه، و(اللعب) كما هو مستقر في جميع الثقافات، يطلق على ما يكون الهدف منه الترفيه على النفس، وقتل الوقت عند من لا يدرك للوقت قيمة، بدليل أنه ارتبط بسن الطفولة، وهي مرحلة لا يميز فيها الفرد بين ما ينفعه وما يضره، وعليه فهو غير محاسَب على أفعاله؛ لأنه خارج سن التكليف، وقد قال الراغب الأصفهاني (ت٤٢٥هـ)، فيه: " لعب فلان إذا كان فعله غير قاصد به مقصدا صحيحا"[١]، وهو كذلك " طلب المسرة والفرح بما لا يحسن أن يطلب به"[٢]، ولذلك كان "اللعب أعرق في قلة الجدوى من اللهو" [٣]، ويتفق كل ذلك مع التصور الحديث للعب عند الكبار طبعا؛ لأن اللعب عند الأطفال له أسبابه، وله نتائجه، وهو ضرورة حياتية بالنسبة لهم، إذ يرى المحدثون من الغرب: أن "اللعب هو

١ الراغب أبو القاسم الحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني، (ت٤٢٥هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار العلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م، ص٧١٤.

٢ الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي (ت١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة١، ١٤١٥ هـ، ج٤، ص١٢٦.

٣ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢١، ص٣١.

النشاط الوحيد الذي لا يهدف الإنسان حين يمارسه إلى غرض محدد سوى المتعة الناجمة عن اللعب ذاته"[1]، بل هو فوق ذلك "سلوك ينطوي على تناقض ظاهري، فهو استكشاف لما هو مألوف، ومِران على ما أصبح تحت سيطرتنا بالفعل، وعدوان ودي، وجنس بلا جماع، واهتياج للاشيء، وسلوك اجتماعي غير محدد بنشاط نوعي مشترك أو ببناء اجتماعي، وادعاء لا يقصد به الخداع، هذا هو اللعب"[2]. ومن الملاحظ أن القرآن الكريم في إيراده لمادة (ل،ع،ب) كان دائما يربطها بالكفار والمشركين، ومن كان في حكمهم، كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ * لاَهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسَرُّواْ النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾(الأنبياء ٢- ٣)، وقوله: ﴿أَوَ أَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَن يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضُحًى وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأعراف ٩٨)، كما ربطها بمفهومي (الاستهزاء)[3]، و(الخوض)[4]، اللذين انصبا على (الدِّين) و(الصلاة)، وعليه تكتمل الصورة المستهجنة (للعب)، فتتضافر عوامل

---

١ ميلر سوزان، سيكولوجية اللعب، ترجمة حسن عيسى، عالم المعرفة، رقم ١٢٠، الكويت، ١٩٨٧م، ص٧.

٢ السابق، ص٢٩٨.

٣ "الاستهزاء "أن الانسان يستهزأ به من غير أن يسبق منه فعل يستهزأ به من أجله" الفروق اللغوية، ص٢٥٤.

٤ جاء في لسان العرب: " أصل الخوض المشي في الماء وتحريكه ثم استعمل في التلبس بالأمر والتصرف فيه... والخوض اللبس في الأمر والخوض من الكلام ما فيه الكذب والباطل "، ج٢، ص١٢٩٠.

التنفير منه، ومن ثم ينسحب ذلك على ما اقترن به اللعب، وهو الحياة الدنيا.

كما أن صفة (اللعب) كانت ملازمة لكلمة (اللهو) في كل الآيات التي تعلقت بالدنيا، وكانت لفظة اللعب تتقدم دائما - إلا في سورة العنكبوت- على كلمة اللهو، وفسر هذا التلازم على أنه تنبيه "على أن انشغالهم باللعب الذي معناه السخرية والاستهزاء معلل باللهو الذي معناه الذهول والغفلة، فإنهم أقدموا على اللعب للهوهم، وذهولهم عن الحق"[1].

وبعد هذا التمهيد تأتي الصورة المركزية التي" شبهت هيئة أهل الدنيا في أحوالهم الغالبة عليهم والمشار إلى تنويعها بقوله: لعب ولهو إلى آخره بهيئة غيث أنبت زرعا، فأينع ثم اصفر ثم اضمحل وتحطم، أي تشبيه هيئة هذه الأحوال الغالبة على الناس في الحياة في كونها محبوبة للناس مزهية لهم وفي سرعة تقضيها بهيئة نبات جديد أنبته غيث فاستوى واكتمل وأعجب به من رآه فمضت عليه مدة فيبس وتحطم."[2]، وهذا التمثيل كما يقول ابن عاشور بالرغم من أنه يصور هيئة مركبة بهيأة مثلها إلا أننا لا يمكن أن نقابل أطرافه المتعددة بعضها ببعض، فنشبه أول أطوار الحياة وإقبالها بالنبات عقب المطر (تشبيه الناس المنتفعون بإقبال الدنيا

---

١ الرازي، مفاتيح الغيب، ج٢٢، ص١٢٠. ينظر كذلك كلامه، ج٢٥، ص٧٥.
٢ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٧، ص٤٠٤.

بالزارع (الكفار)، وتشبيه اكتمال أحوال الحياة بهيجان الزرع، ونشبه إدبار الدنيا باصفرار الزرع وتهيئته للفناء[1].

والملاحظ على أجزاء هذه الصورة أنها _كسابقتها_ مأخوذة من بيئة المخاطبين، فهم الأدرى بها، يغدون ويروحون عليها، ويتكرر هذا المشهد أمامهم مرات ومرات، وهو حري أن يجعلهم يقتنعون بهذا الوصف (الدنيا زائفة وزائلة)، وقد أشرت فيما مضى إلى الوهج الاستدلالي المتوافر في التشبيه التمثيلي بخاصة، ولذلك كان "التمثيل أخص أنواع التشبيه هيئة بهيئة، فهو أوقع في النفوس، وأجلى للمعاني"[2]، وتنعقد العلاقة بين الطرفين من خلال أداة التشبيه، ولفظة المثل[3]، ولكنه يرتكز كثيرا على أداة التشبيه (الكاف)، ويفسر لنا ابن عاشور ذلك بقوله بأنّ الترتيب الموجود في طرفي التشبيه هو السبب في عدم الاكتفاء بلفظة المثل، " إذا أرادوا تشبيه حالة مركبة بحالة مركبة أعنى وصفين منتزعين من متعدد أتوا في جانب المشبه والمشبه به معا أو في جانب أحدهما بلفظ المثل، وأدخلوا الكاف ونحوها من حروف التشبيه على المشبه به منهما، ولا يطلقون ذلك على التشبيه البسيط، فلا يقولون: مثل فلان كمثل الأسد، وقلما شبهوا حالا مركبة بحال مركبة

---

١ ينظر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٧، ص٤٠٥.

٢ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٢٤٤.

٣ أشير هنا إلى أن التشبيه التمثيلي يخضع لما يخضع له التشبيه العادي من تقسيمات، بحيث يكون منه المجمل والمفصل والمؤكد والبليغ، ينظر في ذلك محبوب الله سيف الرحمن، الإعجاز البياني في ضوء النصوص القرآنية، ص١٢٨.

مقتصرين على الكاف كقوله تعالى: ﴿ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ﴾ (الرعد: ١٤)، بل يذكرون لفظ المثل في الجانبين غالبا نحو الآية هنا"[١]، ثم يوضح ذلك أكثر بقوله: " وذلك ليتبادر للسامع أن المقصود تشبيه حالة بحالة لا ذات بذات ولا حالة بذات، فصار لفظ المثل في تشبيه الهيئة منسيا من أصل وضعه ومستعملا في معنى الحالة، فلذلك لا يستغنون عن الإتيان بحرف التشبيه، ولو كان ذلك مع وجود لفظ المثل، فصارت الكاف في قوله تعالى: كمثل دالة على التشبيه وليست زائدة كما زعمه الرضي في «شرح الحاجبية»، وتبعه عبد الحكيم، عند قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾ (البقرة: ١٩) وقوفا مع أصل الوضع وإغضاء عن الاستعمال، ألا ترى كيف استغني عن إعادة لفظ المثل عند العطف في قوله تعالى: ﴿أو كصيب﴾، ولم يستغن عن الكاف"[٢]، ثم إن لفظة المثل "شاع إطلاقها على الحالات العجيبة والغريبة، إن لم تربط بين طرفين في التشبيه كما في قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوا وَّعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ﴾ (الرعد ٣٥).

- السلم الحجاجي: مما يبين القوة الحجاجية للصورة التشبيهية في هذه الآية، توافر (السلم الحجاجي)، وهو مجموعة من القولات تعتمد علاقة ترتيبية، متوافر فيها شرطان أساسيان:

---

١ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٣٠٣.

٢ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج١، ص٣٠٤.

١- الشرط الأول: كل قول يقع في مرتبة مّا من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع المقولات التي دونه.

٢- الشرط الثاني: كل قول كان في السلم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه[١]. ولذلك رأى ديكرو أنه يمكن أن نفهم معطيات السلم الحجاجي من خلال المثال الآتي: نقول بأن الجملتين (أ) و(ب) تنتميان إلى حقل استدلالي حجاجي متشابه، يعرف بالملفوظ (د)، عندما يعتبر المتكلم أن (أ) و(ب) حجج لمصلحة (د)"[٢].

والسلم الحجاجي يعتمد منطق التدرج في عرض الحجج، بحيث يكون هذا التدرج من الأسس المهمة لرفع القوة الحجاجية للملفوظ وزيادتها ؛ لأنه يجعل مجموعة من الحجج تتجه لإثبات نتيجة واحدة، ولإنجاز هذا السلم الحجاجي لا بد من توافر كفاءة استدلالية عالية عند صاحب الدعوى، ولا يملك المتلقي أمام السلم الحجاجي المحبوك حبكا جيدا إلا التسليم والإذعان، وقد ظهر لنا السلم الحجاجي في الآية الكريمة من خلال تصدرها بفعل إنجازي، ذي قوة تنبيهية كبيرة (اعلموا)، ثم استعمال أداة القصر (إنما)، دون النفي والاستثناء، ثم التفصيل في الطرف الأول (المشبه)، بتعدد الصفات (لعب، لهو،

---

١ ينظر طه عبد الرحمن، اللسان والميزان، ص٢٣٠.

٢ Ducrot Oswald, Les Échelles argumentatives, edition, Minuit, Paris, ١٩٨٩, p١٧.

زينة...)، ثم الإتيان بوسيلتين لعقد العلاقة بين طرفي الصورة، والوسيلتان هما (الكاف) و (مَثَل)، ثم استعمال لفظة (الغيث) دون لفظة (الماء)، ثم العرض الجيد للمراحل التي يمر عليها المشبه به، ومن الملاحظ أن هناك فرقا أساسيا بين الآية الأولى والآية الثانية فيما يتعلق باستعمال السلم الحجاجي، إذ الآية في سورة يونس عرضت مجمل الحكم على الدنيا (الدعوى)، ثم عرضت الأدلة الحجاجية لإثبات صحتها، إذ جاء قبلها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنفُسِكُم مَّتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾(يونس٢٣)، أمّا في آية الحديد فقد جاءت هذه العبارة بعد عرض الحجج والأدلة على ثبات الوصف في آخر الآية ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (الحديد٢٤)، مع الفرق في عرض هذه الدعوى، إذ جاء في آية سورة الحديد بشكل حجاجي أكثر من آية سورة يونس، تناسبا مع ترتيب الحجج في آية سورة الحديد، فكل هذه العوامل الحجاجية زادت من القوة الإقناعية للملفوظ، كما أنها ساعدت على الوصول إلى السلم الحجاجي؛ لأنها قامت بوظائف إقناعيه ثلاث، هي: أولا القضاء على تعدد الاستلزامات والنتائج، والقضاء على المسالك

التأويلية، التي تضعف الحجة، ثانيا: ضمان تسلسل الخطاب وتماسكه، وثالثا تقوية التوجيه نحو النتيجة[1].

كما أنني لاحظت أن فكرة السلم الحجاجي قد توافرت أيضا في مستوى الآيات التي شبهت الحياة الدنيا باللعب واللهو، حيث تدرجت السياقات في عرض الحجج لإثبات حقيقة الدنيا، وجاء هذا التدرج من البسيط إلى المركب، ولعل في عرض الآيات الأربع ما يوضح ذلك:

(الأنعام٣٢) ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

(العنكبوت ٦٤) ﴿وَمَا هَٰذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾

(محمد الآية ٣٦)﴿ إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَإِن تُؤْمِنُوا وَتَتَّقُوا يُؤْتِكُمْ أُجُورَكُمْ وَلَا يَسْأَلْكُمْ أَمْوَالَكُمْ﴾

(الحديد ٢٠) ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾.

إذ جاء في الآية الأولى القصر بالنفي والاستثناء، ثم أضيف إليه في الآية الثانية اسم الإشارة (هذه)، وقد حاول الرازي (ت٦٠٤ه) تعليل ذلك بقوله: " لأن المذكور من قبل هاهنا أمر الدنيا، حيث قال تعالى:

---

١ ينظر: الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص٣٥.

﴿فأحيا به الأرض من بعد موتها﴾ (البقرة: ١٦٤)، فقال هذه والمذكور قبلها هناك [يقصد آية سورة الأنعام] الآخرة، حيث قال: ﴿ياحسرتنا على ما فرطنا فيها وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم﴾ (الأنعام: ٣١)، فلم تكن الدنيا في ذلك الوقت في خاطرهم فقال: وما الحياة الدنيا"[١]، ولكن تعليل الجانب الحجاجي فيها جاء على لسان الطاهر بن عاشور، إذ يقول: " وقد زادت هذه الآية بتوجيه اسم الإشارة إلى الحياة وهي إشارة تحقير وقلة اكتراث"[٢]، وقد ظهر لي أن السياق العام في آية الأنعام كان سياق حكاية حال الكافرين يوم القيامة، وكيف أنهم سيندمون على كل ما بدر منهم، أما السياق في آية العنكبوت فهو سياق مواجهة وتبكيت، ولذلك تكررت فيه عبارة (ولئن سألتهم) قبل الآية، مع الإشارة إلى أن الآيتين مكيتان.

ثم تأتي آية سورة محمد التي استعاضت عن النفي والاستثناء في إفادة القصر بلفظة (إنما)، وقد بينت القيمة الحجاجية لها في مقابل ما يماثلها في إفادة القصر.

ثم تأتي آية سورة الحديد، التي احتفظت بأداة القصر (إنما)، ثم أضافت إليها ما بيّنته من تضافر الصور، وزيادة التفاصيل، وغيرها، والآيتان الأخيرتان مدنيتان.

---

١ الرازي، محمد فخر الدين (٦٠٤ه)، مفاتيح الغيب، ج٢٥، ص٢٧.
٢ ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢١، ص٣١.

وكل ما سبق يعني أن عملية الحجاج ما فتئت تتصاعد أداتها مع تقدم الخطاب القرآني من المرحلة المكية إلى المرحلة المدنية، بل في المرحلة نفسها كان ينتقل بالمتلقي من درجة حجاجية إلى درجة حجاجية أقوى.

ثم إن هناك جانبا آخر لفت النظر إليه في تفسير القيمة الحجاجية للصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني، تلك الصورة التي اعتمدت السلم الحجاجي سواء داخل الصورة ذاتها، أو داخل الخطاب ككل، وهو أن هذا التدرج والتنوع في البعد الاستدلالي مناسب تماما لمواقف الناس من الدنيا، بل مناسب لمواقف الفرد نفسه، هذه المواقف التي تختلف من مرحلة عمرية إلى مرحلة عمرية أخرى، ومن حالة إلى أخرى، بحيث يكون الشباب أكثر اغترارا بالدنيا من الشيوخ، والأغنياء أكثر حرصا عليها من الفقراء، كما أن علاقة الفرد بالدنيا تختلف من ظرف إلى آخر، ومن حالة نفسية إلى أخرى، ومن ثم نوّع الخطاب القرآني في قوة الحجج التي ساقها لتصحيح النظرة تجاه الحياة الدنيا، ليضمن تغطيته لجميع هذه الأصناف،.

وأشير هنا إلى أن السلم الحجاجي يعتمد في كثير من جوانبه سُلَّمِية أنظمة اللغة، فالبلاغة مثلا تقوم على تراتبية معينة في جانب الصور (تشبيه، تمثيل، استعارة)، بل في الصورة الواحدة نجد درجات بحسب قوة الدلالة، فالتشبيه مثلا يمكن أن يرتب من القوي إلى الأقوى كالآتي: التشبيه التام، ثم المفصل، ثم المؤكد، ثم المجمل، ثم المقلوب، ثم التمثيلي، ثم الضمني، وأصناف الخبر في علم المعاني كذلك تصنف بالمعيار نفسه إلى: ابتدائي، ثم طلبي، ثم إنكاري، باعتبار المؤكد، وفي

المجال النحو نجد أداة أقوى من أداة في الباب الواحد، ففي الشرط مثلا ليس هناك أقوى من (إن)، وفي النفي ما فيه أقوى من (لا)، كما أنه في باب الجمل نجد الجملة الاسمية أقوى من الجملة الفعلية، وغير ذلك كثير[1].

العلاقات الحجاجية في الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا في الخطاب القرآني من خلال الآيتين: لقد حكم الخطاب الحجاجي في الآيتين مجموعة معقدة من العلاقات، تحكمها عدة أمور منها: اللغة، والمضمون، وقصد المتكلم، وشكل الخطاب، وغيرها، ويعبر عنها بالروابط والعوامل الحجاجية، التي أشرت إليها سابقا، وقد جاءت بصورتين ظاهرة وضمنية، ومن هذه العلاقات:

- علاقة التتابع الطبيعي: وتظهر هذه العلاقة في عرض المراحل المختلفة والمتتابعة لحياة النبات، كيف يكون بذرة في التراب، ثم تنمو، ثم تزدهر وتزهو، كذلك يمثلها الماء في دورته من السحاب، إلى أن يتحول إلى خضرة وألوان زاهية.

- علاقة السببية: "تعد هذه العلاقة من أبرز العلاقات الحجاجية وأقدرها على التأثير في المتلقي"[2]، وفيها تجعل بعض الأحداث سببا لأحداث أخرى، وتكون أفعالٌ أسبابا لأفعال تصير نتائج لها، وهي علاقة شبه منطقية، فالصفات التي جاءت في سياق الآيتين للدنيا تشكل

---

١ ممن أشار إلى هذه الفكرة الناجح عز الدين، العوامل الحجاجية في اللغة العربية، ص ١٢١.

٢ الدريدي سامية، الحجاج في الشعر العربي القديم، من الجاهلية إلى القرن الثاني الهجري، ص٣٢١، وأشير إلى أنني استفدت هذه العلاقات من هذا المرجع نفسه.

سببا كافيا لصدق الحكم عليها بأنها خداعة، ولا تستحق كل هذا الاهتمام.

- علاقة الاقتضاء: وفيها يعقد بين الحجة والنتيجة علاقة تلازم، إذ تقتضي الأولى الثانية، كما تقتضي الثانية الأولى، وأقدر الروابط الحجاجية على توفير هذا النوع من الصلات هي أدوات الشرط المختلفة، وما في معناها، وذلك ما عبر عنه النحاة بتعلق جملة الجواب بجملة الشرط، فإذا كانت الدنيا بهذا الوصف المنفر، وكانت الآخرة بذاك الوصف المحفز، فإنه من العقل تفضيل الثانية على الأولى.

- علاقة الاستنتاج: والاستنتاج عملية يقوم بها المتلقي غالبا، من خلال المعطيات التي تتوافر بين يديه، وقد يتصدى لها المتكلم قصد توفير الجهد على المتلقي من جهة، وليضمن سرعة الوصول إلى هدفه من الرسالة من جهة أخرى، ومما يمثل هذه العلاقة لفظيا هو الرابط (إذن)، ولا يسع قارئ الآيتين إلا أن يقول: إذن أقدم الآخرة على الأولى.

- علاقة التناقض: إذ يلجأ صاحب الخطاب إلى التركيز على نقيض القضية التي هو بصددها، ليثبت للمتلقي صحة قوله من جهة لم يتوقع أن يأتي منها حجة، وقد مثل هذا الجانب في الآيتين _وفي غيرهما من الآيات في موضوع الدنيا _ مقابلة الدنيا بالآخرة، وكيف أن إحداهما على نقيض الأخرى تماما، ولا يتم اقتناع المتلقي بالصورة الحقيقية للدنيا إلا إذا أُحْضِرت أمامه نقيضتها وهي (الآخرة)، وإذا نحن عدنا إلى سياق الآيتين، فإننا نلاحظ أنه في الآية الأولى (آية سورة يونس) تمت الإشارة إلى الدار الآخرة، قبل الآية وبعدها، قبلها بقوله تعالى: ﴿ثم إلينا

مرجعكم﴾، وبعدها بقوله: ﴿والله يدعو إلى دار السلام﴾، ودار السلام هي الجنة بإجماع المفسرين[1]، وتكرر الأمر نفسه في آية سورة الحديد، إذ تمت الإشارة إلى الآخرة قبل الآية وبعدها، قبل الآية بذكر (الجحيم)، وبعدها بذكر (الجنة).

* * *

١ ينظر مثلا: الطاهر بن عاشور، ج١١، ص١٤٤، وأبو حيان، ج٦، ص٤٠.

نتائج البحث:

من خلال هذا التحليل للبعد الحجاجي، والقيمة الإقناعية في الصورة التشبيهية المتعلقة بالدنيا، يمكنني أن أسجل أهم ما امتاز به في النقاط الآتية:

- قيام الحجاج في الخطاب القرآني من خلال العينة المدروسة على مبدأ القياس.
- أنه ينتمي إلى الاستدلال الطبيعي في مقابل الاستدلال البرهاني.
- أنه موجه للإنسان باعتباره إنسانا _مؤمنا أو كافرا_، ومن ثم فهو يقتضي منه مقاربة الصورة مقاربة عقلية لغوية، عقلية من خلال الوقائع الخارجية التي يراها ويحياها، ولغوية من خلال الأسلوب اللغوي المتنوع والمتناسق مع الإطار الدلالي والأسلوبي للخطاب ككل، كما أنه يخاطب الإنسان سواء كان مقتنعا سلفا بفحوى الحجة، أو منكرا، فإن كان مقتنعا عززت عنده هذا الاقتناع، وذلك من صور الحجاج، وإن كان منكرا أرجعه عن رأيه إلى ما تريد الصورة إثباته.
- أنه منبثق من عالم المتلقي، مراعيا مقام التخاطب، مما يتيح له إعمال كامل طاقته في التفكير والتفكيك والتركيب، وفحص صدق ادعاء حمل الطرف الأول على الطرف الثاني.
- كونه فيه مستويان، المستوى الأول هو الصورة التشبيهية برمتها في مظهرها الخارجي تشبيها كانت أو تمثيلا، أو استعارة، وهي آلية من آليات الحجاج في الخطاب القرآني، والمستوى الثاني هو المستوى الداخلي

المتمثل في المعجم والروابط الحجاجية والأفعال اللغوية (العدول الدلالي، الالتفات، الحذف، الاختصار، التضمين، التكرار).

- كونه غير محدد من جهة قمته، بل هو محدد فقط من جهة القاعدة، أي أن المتلقي _أيا كان_ يتحصل على جرعة من الحجاج، ثم إن هذه الجرعة قابلة للزيادة والنماء، بحسب تفاعل هذا المتلقي من خلال مؤهلاته العقلية واللغوية والتواصلية مع هذه الصورة، ولذلك فقد قسم ابن قيم الجوزية (ت٧٥١هـ) دلالة الخطاب إلى نوعين: "حقيقية وإضافية، فالحقيقية تابعة لقصد المتكلم وإرادته، وهذه الدلالة لا تختلف، والإضافية تابعة لفهم السامع وإدراكه، وجودة فكره وقريحته، وصفاء ذهنه، ومعرفته بالألفاظ ومراتبها، وهذه الدلالة تختلف اختلافا متباينا بحسب تباين السامعين في ذلك"[1]، وهذا يتناسب تناسبا كبيرا مع حالة الأفراد في تعلقهم بالدنيا، وتحصيل ملذاتها، إذ كل شيء في ذلك نسبي، فكل فرد بتفاعله مع الصورة التشبيهية يضاعف من قوتها الحجاجية لتناسب درجة إقباله على الدنيا واغتراره بها، ومن ثم لا يكون هناك من هو غير معني بها وبحجاجيتها.

- قيامه على أساس تضافر الصور لتأدية وظيفة الإقناع، مع الاختيار الأمثل، والترتيب المتناسق.

---

١ ابن القيم محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية أبو عبد الله (ت ٧٥١ ه)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق مشهور آل سليمان، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٣هـ، ج١، ص٣٨٤.

- أن هذه الصورة التشبيهية توافر فيها جميع مواصفات الخطاب الإقناعي، من قصدية وتأثير وبيان واقناع.

- تحكمت في هذه الصورة مجموعة من العلاقات، عززت من درجة حجاجيتها، من مثل: علاقة التتابع الطبيعي، وعلاقة الاقتضاء، وعلاقة التناقض.

* * *

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الأثير(نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، المتوفى: ٦٣٧هـ)، **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دط، الناشر: المكتبة العصرية - بيروت، ١٩٩٥ م.
- ابن الأثير(نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، الجزري، أبو الفتح، ضياء الدين، المتوفى: ٦٣٧هـ)، **الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور**، تحقيق: مصطفى جواد وجميل سعيد، دط، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م.
- أعراب الحبيب، **الحجاج و الاستدلال الحجاجي**، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٠م.
- الألوسي (شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي المتوفى: ١٢٧٠هـ)، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، المحقق: علي عبد الباري عطية، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ.
- أوستين جون، **نظرية أفعال الكلام العامة**، ترجمة عبد القادر قينيني، دط، إفريقيا الشرق، ١٩٩١م.
- بدوي أحمد أحمد، **من بلاغة القرآن، دط، نهضة مصر**، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- بعزاتي بناصر، **الصلة بين التمثيل والاستنباط، ضمن كتاب التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه**، تنسيق حمو النقازي، ط١، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، ١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م.

- البغدادي (أبو القاسم عبد الله بن محمد بن الحسين ابن ناقيا ٤٨٥هـ)، **الجمان في تشبيهات القرآن**، تحقيق عدنان محمد زرزور ومحمد رضوان الدايه، دط، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المطبعة العصرية، الكويت، ١٩٦٨م، ١٣٨٧هـ.
- بلانتان كريستيان، Christian Plantin **لغة المحاججة واللغة الواصفة**، ترجمة نصيرة الغماري، ص٢. وهذا الجزء المترجم عبارة عن الفصل الثالث من كتاب المؤلفة بعنوان" المحاجة " / L' argumentation, Editions Le Seuil, ١٩٩٦.
- الجاحظ (عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، المتوفى: ٢٥٥هـ)، **الحيوان**، ط٢، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٢٤ هـ.
- الجرجاني (أبو بكر عبد القاهر ت٤٧١هـ)، **أسرار البلاغة**، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، دط، مطبعة المدني، القاهرة.
- الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي أبو بكر المتوفى ٤٧١هـ)، **دلائل الإعجاز**، المحقق: محمود محمد شاكر، ط٤، مكتبة الخانجي، مصر، ٢٠٠٤م.
- أبو حيان (محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي المتوفى: ٧٤٥هـ)، **البحر المحيط في التفسير**، المحقق: صدقي محمد جميل، دط، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ هـ.
- خطابي محمد، **لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب**، ط١، المركز العربي، بيروت، ١٩٩١م.

- الدريدي سامية، **الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته وأساليبه**، ط١، جدارا للكتاب العالمي، عمّان الأردن، علم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٨م.
- الدسوقي محمد، **البنية التكوينية للصورة الفنية**، دط، دار العلم والإيمان، مصر، ٢٠٠٩م.
- الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري المتوفى: ٦٠٤هـ)، **مفاتيح الغيب**، ط٣، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ١٤٢٠ هـ.
- الراغب (أبو القاسم الحسين بن محمد المشهور بالراغب الأصفهاني ت٤٢٥هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دط، دار العلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.
- رشيد رضا (محمد بن علي القلموني الحسيني المتوفى: ١٣٥٤هـ)، **تفسير المنار**، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.
- الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى ت٣٨٦هـ)، **ثلاث رسائل في إعجار القرآن**، حققها وعلق عليها خلف الله أحمد، ومحمد زغلول سلام، ط٣، دار المعارف، مصر، دت.
- الزمالي كمال، **حجاجية الصورة في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه**، دط، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٢م.
- سامسون جفري، **مدارس اللسانيات التسابق والتطور**، ترجمة محمد زياد كبة، دط، مطابع جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤١٧هـ.

- السيوطي جلال الدين (ت٩١١هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، خرّج أحاديثه العلامة شعيب الأرنؤوط، ط١، مؤسسة الرسالة، ناشرون، بيروت لبنان، ١٤٢٩- ٢٠٠٨م.
- السيوطي (جلال الدين ت٩١١هـ)، **صون المنطق والكلام**، تحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرزاق، دط، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، دت.
- الصاوي أحمد، **مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين**، دط، منشأة المعارف، مصر، ١٩٩١م.
- صلاح الدين عبد التواب، **الصورة الأدبية في القرآن الكريم**، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان الجيزة، مصر، ١٩٩٥م.
- صولة عبد الله، **الحجاج في القرآن الكريم، من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**، طبعة دار الفارابي، بيروت لبنان، ط٢، ٢٠٠٧م.
- الطبري (محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر المتوفى: ٣١٠هـ)، **جامع البيان في تأويل القرآن**، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط١، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م، ص٢١٣.
- طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط٢، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠٠٠م.
- ابن عاشور (محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي المتوفى١٣٩٣هـ)، **التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»**، دط، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.

- عبد التواب صلاح الدين، **الصورة الأدبية في القرآن الكريم**، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، القاهرة، ١٩٩٥م.
- العسكري (الحسن بن عبد الله أبو هلال، ٣٩٥ه)، **الفروق اللغوية**، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دط، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر، دت.
- عصفور جابر، **الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب**، ط٣، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٢م.
- عمران علي، **حجاجية الصورة الفنية في الخطاب الحربي (خطب الإمام علي أنموذجا)**، دط، مطبعة دار نينوى، دمشق، ٢٠٠٩ م.
- عمران قدور، **البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني**، دط، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٢م.
- عون نسيم، **الألسنية محاضرات في علم الدلالة**، دط، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠٥م.
- العياشي محمد، نظرية إيقاع الشعر العربي، دط، المطبعة العصرية، تونس، دت.
- ابن فارس (أحمد بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دط، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- القزويني (جلال الدين محمد بن عبد الرحمن ت٧٣٩هـ)، **الايضاح في علوم البلاغة**، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣م، ١٤٢٤هـ.
- قطب (سيد إبراهيم حسين الشاربي المتوفى: ١٣٨٥هـ)، **في ظلال القرآن**، ط٧، دار الشروق، بيروت- القاهرة، ١٤١٢ هـ.

- ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله محمد الزُّرعي ت٧٥١ه)، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق مشهور آل سليمان، ط١، دار ابن الجوزي، ١٤٢٣هـ.
- مبخوت، شكري، نظرية الحجاج في اللغة، ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية، دط، منشورات كلية الآداب، منوبة، ١٩٩٩م، إشراف حمادي صمود.
- محبوب الله سيف الرحمن، **الإعجاز البياني في ضوء النصوص القرآنية**، أطروحة دكتوراه، الجامعة القومية للغات الحديثة، إسلام آباد، باكستان، ٢٠٠٨م.
- المصفار محمود، **سيميائية القرآن بين الحجاج والإعجاز**، دط، شركة المنى، صفاقس، تونس، ٢٠٠٨م.
- ابن منظور(محمد بن مكرم أبو الفضل جمال الدين الرويفعى الأفريقى، ت ٧١١ه)، **لسان العرب**، دط، دار المعارف، القاهرة، دت.
- المودن حسن، **حجاجية المجاز و الاستعارة**، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ٢٠١٠م.
- موشلر جاك، وآن ريبول، **القاموس الموضوعي للتداولية**، ترجمة مجموعة من الأساتذة بإشراف عزالدين المجدوب، المركز الوطني للترجمة، تونس، دار سيناترا، ط٢، ٢٠١٠م.
- الناجح عز الدين، **العوامل الحجاجية في اللغة العربية**، دط، مكتبة علاء الدين، صفاقس، تونس، ٢٠١١م.

- ميلر سوزان، **سيكولوجية اللعب**، ترجمة حسن عيسى، عالم المعرفة، رقم ١٢٠، الكويت، ١٩٨٧م.
- ابن هشام (أبو محمد عبد الله جمال الدين ت٧٦١ه)، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ١٤١١ه، ١٩٩١م.ج١، ص ٣٣٦.
- ياكبسون رومان، **قضايا الشعرية**، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دط، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨م.

الدوريات:

- أنقار سعاد، **البلاغة و الاستعارة**، عالم الفكر، عدد٣، المجلد٣٧، يناير٢٠٠٩م.
- بلبع عيد، **الرؤية التداولية للاستعارة**، مجلة علامات، عدد٢٣، مكناس، ٢٠٠٥م.
- فرناند هالين (Fernand Hallyn)، **التداولية**، ترجمة عز الدين العوف، مجلة الآداب العالمية، عدد ١٢٥، سنة ٢٠٠٦.
- العزاوي أبو بكر، **من المنطق إلى الحجاج**، مجلة فكر ونقد، العدد٦١، السنة السابعة، سبتمبر٢٠٠٤م. حوار أجراه معه حافظ إسماعيل علوي.
- لوكيرن ميشيل، **الاستعارة و الحجاج**، ترجمة عبد الطاهر وعزيز، مجلة المناظرة، الرباط، العدد٤، ١٩٩١م.
- نجاح وسيمة، **الاستعاري في خطب علي بن أبي طالب السياسية**، حوليات الجامعة التونسية، عدد٤٨، ٢٠٠٤م.

المراجع الأجنبية:

- Benoit Renaud, Le texte argumenté. Théorie, exemple, exercices, corrigés, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, ١٩٩٣.
- Benveniste Émile, Problèmes de linguistique générale, éditions Gallimard. ١٩٩٥.
- Breton Philippe, L'argumentation dans la ommunication,Paris,Ed la Découverte, Paris, ١٩٩٦.
- Ducrot Oswald, Les Échelles argumentatives, edition, Minuit, Paris, ١٩٨٩.
- Durand Gilbert, L'imagination symbolique, Presses Universitaires de France, ١٩٦٤.
- Meyer Michel, Logique, langage et argumentation, Paris,. Hachette, ١٩٨٢.
- Moeschler Jacques: Argumentation et Conversation, Éléments pour une analyse pragmatique du discours. Langues et apprentissage des langues. Hatier, Paris, ١٩٨٥.
- Oléron, Pierre, L'argumentation, Paris, PUF, ١٩٨٣.
- Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, Paris, PUF, coll. «PremierCycle », ١٩٩١.
- Perelman C., Logique et argumentation, Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, ١٩٦٨.

- Perelman Chaïm, Rhétoriques, p. p. Michel Meyer, Éditions de l'Université de Bruxelles, ١٩٨٩.
- Perelman Chaïm,et Lucie Olbrechts-Tyteca, Traité de argumentation: La nouvelle rhétorique, Universite De Bruxelles, ٢eme Edition, ٢٠٠٨.

❊ ❊ ❊

58. Taha, A. (1998). Allisaan wa almiizaan aw alyakawthur al`aqli. Beirut. AL-Markaz AL-Thaqafi Alarabii.

59. Taha, A. (2000). Fi uSool alHiwaar wa tajdeed `ilm alkalaam. Casablanca (2nd ed.). AL-Markaz AL-Thaqafi Alarabii.

* * *

47. Miller, S. (1987). Saykolojiyat alla`ib. H. Hasan (Trans.). Kuwait: Alam AL-Ma'rifah.

48. Moshelr. J., & Anne, R. (2010). Alqamoos almawzoo`i litadaawuliyah. (2nd ed.). E. Almajdoob,et al(Trans.). Tunisia: Dar Sinatra.

49. Najaah, W. (2004). Alisti`aari fi khutab Ali Ibn Abi Taalib alsiyaasiyah. Hawliyaat AL-Jaami`a AL-Tuunisiya,(48).

50. Omraan, A. (2009). Hijajiyat alSurah alfaniyyah fi alkhiTtaab alQurani.Bamascus:Dar Nainawi.

51. Omran. Q. (2012). Albud altadaawuli wa alhijaajii fi alkhiTaab alQurani. Irbid: 'Alam AL-kutub AL-Hadeeth.

52. Osfoor, J.(1992). AlSurah alfaniyah Fi alturath alnaqdi wa albalaghi ind alarab. Beirut: Almarkaz Althaqafi Alarabi.

53. Qutb, S. (1412). Fi zilaal alQuran (7th ed.). Cairo: Dar AL-Shurooq.

54. Rashid, R. (1990). Tafseer almanaar. Cairo: General Egyptian Book Organization.

55. Saamsun, J. (1417). Madaaris al-lisaaniyaat altasabuq wa altatawr. Riyadh. King Saud University Press.

56. Salaheldi,. A. (1995) AlSurah aladabiah Fi alQuran alkareem. AL-jizah: Al-Sharikah AL-'aalamiyyah li Alnasherr.

Scientific journals

57. Sulah. A. (2007). AL-Hijaj fi alquran alkareem min khilaali aham khassaaissihi al-usluubiyyah. Beirut: Daar AL-Faaraabi.

36. Ibn AL-Atheer, N.(1956). AL-Jaami` al-kabeer fi sina`at al-mandhoom min alkalam wa almanthoor. M. Jawad & J. Sa`eed (Ed.). Matba`at AL-Majmma` AL-Arabi AL-"Iraqi.
37. Ibn AL-Atheer, N.(1995). AL-Mathal al-saa'ir fi adab al-kaatib wa al-sha`air. M. Abdulhameed (Ed.). Beirut: Al-maktabah AL-Asriyah.
38. Ibn Faris, A. (1979). Mu`jam Maqayees alughah. A.Haroo (Ed.). Beirut: Dar AL-Fikr.
39. Ibn Manzur, M.(n.d.). Lisān alarab. Cairo: Daar AL-Ma'arif.
40. Ibn Qayyim Al-Jawziyya. (1423). I`laam almuwaqi`een `an rabi al`alameen. M. Alsulaiman (Ed.). Riyadh. Dar Ibn AL-Jawzi.
41. Jakobson, R. (1988). Qazaya alshi`riyah. M. Alwali & M. Hanoon (Trans.). Casablanca: Dar Tubqal.
42. John, A. (1991). Nazariyat afa'al AL-kalam. AL-'aamma. A.Ginini(Ed.). Ifriqia Alsharq.
43. KHiTabi , M. (1991). Lisaaniyaat al-nnas madkhal ila insejam alkhetab. Beirut. AL-Markaz AL-Arabi.
44. Lucerne, M. (1991). Alisti`aarah wa alhHijaj. AL-Munazarah. Rabaat, (4).
45. Mabkhoot, SH. (1999). Nazariyat AlHijaj fi allughah. H. Samood (Ed.). Manouba: Publications of Faculty of Arts.
46. Mahboob, A. (2008). Ali`jaz albayani fi dhaw alnuSuS alQuraniyah (doctoral dissertation). National University of Modern Languages, Islamabad.

24. Al-Ṭabarī, M. (2000). Jaami` al-bayaan fi ta'weel alquran. A.Shaker (Ed.).Beirut: Mu' assat AL-Rissalah.
25. Al-Zammaali, K. (2012). Hijajiyat AlSurat fi al-khiTaabah al-siyasiya lada al-imam Ali radhia Allah `anh. Irbid: `Alam Alkutub Alhadeeth.
26. Anaqaar, S. (2009). Albalaaghah wa alisti`aarah. Alam AL-Fikr, 37 (3).
27. Awn, N. (2005). Alalsuniyah: MuHadharaat fi `ilm Aldilalah. Beirut. Daar AL-Faraabii.
28. Badawi, A. (2005). Min balaaghat alquran.Cairo: Daar AL-NahDHa.
29. Balba', E. (2005). Alru'ya altaadawuliyah li alesti`arah. Alamat, (23).
30. BanaSer, B. (2006). Al-silah bayna al-tamtheel wa al-istinbaaT. Within the book "AltaHajeej Tabii`atehu wa majalaatuhu wa wadhaaifuhu. Rabat: College of Arts and Humanities.
31. Bin Hisham, A. (1991). Mughni allabeeban kutub ala`areeb. M.Abdulhameed (Ed.). Beirut: AL-Maktabah AL-'Asriyah.
32. Christian, P. (1996). Lughat al-muhaajajah wa al-lughah al-waSifah. (n.p.).
33. Fernand, H. (2006). Altadawuliyah. Aladaab Al`alamiyah, (125).
34. H. Alawi(Ed.). Irbid: Alam AL-Kutub AL-Hadith.
35. Ibn `Ashoor, M.(1984). AltaHreer wa altanweer " TaHreer alma`na alsadeed wa tanweer al`aqel aljadeed min tafseer alkitab almajeed". Tunisia: AL-Daar AL-Toonisiya Li alnasher.

12. AL-Jaahiz, A. (1424). ALHayawaan. (2nd ed.). Beirut: Daar AL-Kutub AL-'ilmiyyah.
13. Al-Jarjānī, A. (2004). Dala'il ali`jaz (4th ed.). M. Shaker (Ed.).Cairo: Matabat AL-KHanji.
14. Al-MaSfar, M. (2008). Simyaiyat alQuran bayna alHijaj wa ali`jaz. Sfax: Sharikat AL-Mona.
15. AL-Mudan, H. (2010).Hijajiyat almajaaz wa alisti`aarah.
16. AL-Naajih. E. (2011). Al`awaamil alHijajiyah fi allughah al`arabiyah. Sfax: Maktabat `Alaaedin.
17. Al-Qazwini, J. (2003). AlidhaaH fi `uloom albalaghah. I. Shamseldin (Ed.). Beirut: Daar AL-Kutub AL-`ilmiyyah.
18. Alraaghib, A. (2009). Mufradat alfaz al Quran. S. Dawoodi (Ed.). Damascus: Daar AL-'ilm & Beirut: Aldar Alshamiah.
19. Al-Rāz, M.(1420). MafateeH alghayb (3rd ed.). Beirut: Dar IHya' AL-Turaath AL-Arabi.
20. AL-Rumaani, A.(n.d.). Thalathu rasael fi i`jaaz alQuran (3rd ed.). KH. Ahmad & M. Zaghlool (Eds.). Egypt: Daar AL-Ma`arif.
21. AL-Saawi. A. (1991). Mafhuum AL-Isti'aara fi buHuth al-lughawiyeen wa al-nukaad wa al-balaaghiyeen. Egypt: Munsha'at AL-Ma`aarif.
22. AL-SayuTi, .J. (n.d.). Sawn al-mantiqwa al-kalaam. S. Alnash-shar & S. Abdulrazzaq (Eds.).Silselat IHya' Alturath Alislami.
23. AL-SayuTi, J. (2008). Alitqan fi `ulum alQuran. Beirut: Mu'asasat AL-rissalah Nasheroon.

List of References:

1. Abdu AL-Tawwab. S. (1995). AlSurah aladabiya fi alquran alkareem. Cairo: AL-sharikah AL-Misriyah AL-'AAlamiyah li alnnashr Longman.
2. Abu Hayyan, A. (1420). AlbaHr al-muHeeTfi al-tafseer. S.Jameel (Ed.). Beirut: Daar AL-Fikr.
3. AHabeeb, A. (2010). Alhijaj wa al-istidlaal al-hijaji. H. Alawi (Ed.). Irbid: Alam Alkutub AlHadeeth.
4. A-Jarjānī, A. (n.d.). Asrar albalaghah. M. Shaker (Ed.).Cairo: MaTaba'at AL-Madany.
5. Al- Aloosy, A. (1415). RooH al-ma`ani fi tafseer al-Quran al-azheem wa al-sab` al-mathaani. Beirut. Daar AL-Kutub AL-`lmiyyah.
6. AL-Aiyaashii, M. (n.d.). Nazariyyat iqaa` alshi`r al`arabi. Tunisia: AL-MaTba`ah AL-`Asriyyah.
7. AL-Askari, A. (n.d.). Alfurooq allughawiyah. M.Saleem (Ed.). Cairo: Daar AL-'ilmwa AL-THaqafa.
8. AL-'Azzaawi, A. (2004). Mina Almantiq i a AL-Hijaaj. Fikr, (61).
9. Albaghdadi, A. (1968). Al-juman fi tashbiihaat alQuran. A.Zarzoor & M. Aldayah (ds.). Kuwait: AL_Matba'a AL-'asriyah.
10. Alduraidi, S. (2008). Alhijaj fi alshi'ar al-'arabi alqadeem min aljahlyat ila alqarn althani li alhijrah bunyatuhu wa aslaibuhu. Amman:Jadara li alkitab al'alami & Irbid: Elm Alkutub AlHadeeth.
11. AL-Dusuqi, M. (2009). Albunyah al-takwiniyah li alSurah alfaniyyah. Egypt: Daar AL-"ilm wa AL-Iman.

Argumentative Value of Image Simile in Quranic Discourse: The image of Life as Example

Dr. Balqasem Muhammad Hamam
Department of Arabic Language
College of Arts
King Faisal University-Al-Ahsa

Abstract:

This study is based on the claim that argumentation is a basic feature of ordinary language in all its manifestations (ordinary and figurative). It is the basic function of language, including the function of communication. This characteristic of language as argumentation (contrary to the proof features of the language of logic) invests all language strategies (structural and rhetorical) to achieve persuasion. Therefore, it acquires the attribute of (value). Accepting the argumentative value means accepting the argumentative dimension in Quranic discourse. It also means that any change to this argumentative value is common because the receiver of that discourse and any discourse is a human being influenced by discourse contextual circumstances. The psychological factor also plays a crucial function in determining the appropriate measure of argumentation in order to reach convincement.This is exactly what I endeavoured to show in the current study through the image simile of "alDunia" life in Quranic discourse. This image is characterized by controlling the value aspect of uttered argumentation, through the factors, relationships and scales of argumentation.

Key Words: Quranic Discourse, Argumentation, Value, Argumentative Relationships, Argumentative Factors