



## الترديد الاسمي في نماذج من آيات القرآن الكريم

(PP 119 - 135)

ياديگار أنور توفيق

كلية اللغات / قسم اللغة العربية- جامعة صلاح الدين

yadgar.anwar86@yahoo.com

د. نوري صابر الزبياري

كلية التربية للعلوم الإنسانية / قسم اللغة العربية- جامعة الموصل

Nury.zebary@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2015/12/ 10

تاريخ القبول: 2016/03/ 31

### ملخص

فن التردد البلاغي أحد فنون البديع، يعتمد في أساسه التكرار اللفظي، وهو تعلق لفظة (دال) بمعنى (مدلول) من المعاني سواء كان في بيت شعري أو في نص قرآني أو ثري من دون تخصيص، ومن ثم إعادة اللفظة ذاتها (الدال) ولكن متعلقة بمعنى (مدلول) آخر، والدالان يكونان دائماً متساويين في المستويين السطحي والعميق، ولكن (المدلولان) يكونان مختلفين في المستويين المذكورين. هذا الأسلوب البديعي ذكر عند البلاغيين القدامى باسماء عدة، والواضع الأول لعذا الفن هو عبدالله بن المعتز، وتأثر به ابن رشيق القيرواني، ومن ثم وسع القول فيه ابن أبي الاصبع المصري، وتعريفه كان بمثابة المرجع لمن جاء بعده من أرباب البلاغة. التردد ليس التسمية الوحيدة لهذا الأسلوب البلاغي، وإنما سمي بمصطلحات أخرى، فمنهم من سماه التصديرو رد الصدر على العجز، وأول من ذكره هو ابن المعتز تحت عنوان رد أعجاز الكلام على ماتقدمها وجعل هذا الباب من أبواب البديع الخمسة، ومن ثم توسع البديعيون في اسمائه وأنواعه، ولكن بعد ذلك تم التفريق بين التردد والأساليب البديعية الأخرى عند بعض البلاغيين، مع الخلط بينها عند البعض الآخر. علماً بأن البعض من القدماء لم يذكره في أبواب البديع باعتباره فناً شكلياً لا أكثر، ومن هؤلاء ابن حجة الحموي. أما الدراسات البلاغية والنقدية الحديثة فتعتبر أن لفن التردد قدرة واضحة على ترتيب ونمو الدلالات في نسق أسلوبية، وبنيتها تتألف من مستويين سطحي وعميق، فالسطحي يمثل في دالين أو دوال متكررة، وكذلك في المستوى العميق، ولكن الاختلاف بين هذه الدوال المتكررة يأتي في اختلاف المنطقة التي يسلط كل دال بفاعليته عليها، وبذلك تعمل على تنمية هذه الفاعلية ومدّها إلى مساحة واسعة في الصياغة.

### المقدمة

إنّ الباعث الأول من الدراسات القرآنية والبلاغية يعود إلى كون القرآن الكريم يختص بأساليب بلاغية وإعجازية عدة من حيث استعماله للألفاظ استعمالاً خاصاً، وهذه الاستعمالات كانت بمثابة ثورة في مجال هذه الدراسات، وشملت هذه الدراسات نواحي اللغة العربية كلها من الدراسات النحوية والصرفية والنصية والألسنية والبلاغية، وبما أنّ البديع هو جزء من البلاغة فلم يكن بمعزل عن هذا الضجيج الواسع الذي صاحب هذه الدراسات، فالدراسات حاولت بشكل أو بآخر التجديد في علم البديع الذي أصبح يقسم على أبواب كثيرة تكاد لاتحصى.

إنّ دراسة القرآن الكريم من ناحية التردد الذي هو محسن لفظي من محسنات علم البديع، جاءت للكشف عن جمالية النصوص القرآنية من المستويات السطحية والعميقة ودلالات بنية العمق لهذه النصوص، وهذا الأسلوب البديعي يعتمد في فاعليته بشكل كامل على بنية العمق، حتى وإن توافقت الحروف في السطح والعمق ومن حيث الوظيفة.

جاء اختيار الموضوع بسبب قلّة الدراسات عن هذا الموضوع الذي يكاد يُعد على أصابع اليد من جانب، ومن جانب آخر في إبراز جمالية هذا الأسلوب البلاغي البديعي في الآيات القرآنية، وبيان جمالية هذا الأسلوب في القرآن الكريم وكيفية الدخول في العمق لبيان دلالاته التي تبدو للوهلة الأولى كأنه تكرر في الحروف والوظيفة، لكن بعد الدخول في بنية العمق نكتشف شيئاً جديداً لا يتوقعه القارئ، ومنها تظهر تلك الجمالية.

في هذا المبحث (الترديد الاسمي في نماذج من آيات القرآن الكريم) نماذج مختلفة من آيات متفرقة في سور عدة غير مكررة لتوضيح هذه الظاهرة، فجاءت صورة التردد الاسمي في ثلاثة عشر موضعاً.

### 1- التمهيد: التردد لغةً وإصطلاحاً:

1-1: لغةً: التردد من الرّد مأخوذ من الجذر الثلاثي المضعف رَدَد، صيغته على وزن تفعيل. فقد ذكر الجوهري (ت393 هـ) فيبين: (( رَدّه عن وجهه يرده رداً ومرداً: صرفه. وردّ عليه الشيء، إذا لم يقبله، وكذلك إذا خطأه. وتقول: رَدّه إلى منزله. وردّ إليه

جواباً : أي: رجع . والمردودة: المطلقة. والمردودة: الموسى، لأنها تردّ في نصابها . والمردود : الردّ ، وهو مصدر)) (الجوهري ، 1987 : 473 / 2).

يقول ابن منظور (ت 711 هـ) : (( ردّ ، الردّ : صرف الشيء و رجّعه و الردّ مصدر رددت الشيء ، وردّه عن وجهه ، يردّه ردّاً و مردّاً و ترداداً : صرفه ، و هو بناء للتكثير... وأمر الله لامرّد له ، وفي التنزيل الحكيم: { فَلَا مَرَدَّ لَهُ } [الرعد : 11]، قال ثعلب: يعني يوم القيامة ، لأنه شيء لا يرد)) (ابن منظور، 1994 : 172 / 3).

وذكر ابن فارس اللغوي (ت 395 هـ): (( رد: رددت الشيء ردّاً. وسمي المرتد لأنه ردّ نفسه إلى كفره . والردّ : عماد الشيء الذي يردّه . والردودة : المرأة المطلقة ، ويقال هذا أمر لارادة له ، أي : لافائدة له ولا مرجوع . والردّة الإنسان المجتمع الخلق )) ( ابن فارس ، 1986 : 372 / 1 ). والزمخشري (ت 538 هـ) أيضاً قال: (( رد: رد السائل ، وردّه عن حاجته . ورد عليه الهبة . ورد عليه قوله . ورد إليه جواباً . وهذا مردود قولك وريده كقولك مرجوعه . وارتد عن سفره وعن دينه ، وهو من أهل الردة . وارتد هبته : إرتجعها ، سمعته منهم سماعاً واسعاً ... وردد القول: كرره، ولا خير في القول المردود)) (الزمخشري ، 1998 : 346/1 - 347).

أمّا المعجمات الحديثة فقد أخذت مادتها من المعاجم القديمة بشكل كبير خاصة في الأمور البلاغية، نأتي إلى المعجم الوسيط حيث ورد فيه: (( ردّه - ردّاً، وترداداً ، وردةً : منعه و صرفه . وأرجعه . وفي التنزيل الحكيم: { وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا } [ البقرة : 109 ] . ويقال : رده إليه : أعاده ، رده على عقبيه : دفعه . ورد كيده في نحره : قابله بمثل كيده . ورد الباب : أغلقه .....)) (مجموعة مؤلفين : 337).

وأيضاً ورد في معجم اللغة العربية المعاصرة نموذجاً وجاء فيه :

(( تَرْدِيدٌ - مفرد ] . مصدر رَدَدَ : ترديد الألفاظ : التقليد المتكرر لكلام الآخرين )) (عمر ، 2008 : 879). وفي المنجد جاء (( الترداد: الرد: التكرار، الرادة والمردودة: الفائدة، يقال: لا رادة ولا مردة فيه، أي: لافائدة )) (2008 : 255).

**2-1 اصطلاحاً:** يعد التردد فناً بلاغياً من فنون البديع ، ولكنه لم يحظَ بعناية كبيرة من لدن البلاغيين كما حظيت بها بعض الفنون البديعية الأخرى مثل: الجناس، والمطابقة، والمقابلة، والمشاكلة وغيرها من الفنون.

واجه هذا الفن البديعي مشكلة أخرى وهي مشكلة التسمية أو المصطلح عند القدامى وكذلك مشكلة مؤسس هذا الفن البديعي، حتى استقرت تسميته عند التردد، فبعضهم كان يسميه التردد وبعض الآخر التصدير والمشاكلة والتعطف وبعضهم كان يعده جنساً من الجناس وأدخله بعض في باب التكرار.

أمّا مشكلة واضع أو أول من تحدث عن هذا الفن البديعي فمنهم من ينسبه إلى ابن المعتز (ت 296 هـ)، ومنهم من ينسبه إلى غيرهما. يبدو أنّ أول من استخدم مصطلح التردد - تحديداً - هو ابن رشيق القيرواني في قوله: (( وهو أن يأتي الشاعر بلفظة متعلقة بمعنى، ثم يردّها بعينها متعلقة بمعنى آخر: في البيت أو في قسم منه، وذلك نحو قول زهير (أبي سلمى ، 1988 : 77):

مَنْ يَلِقَ يَوْمًا عَلَى عِلَاتِهِ هَرْمًا يَلِقَ السَّمَاحَةَ مِنْهُ وَالنَّدَى خُلُقًا

فَعَلَّقَ ( يَلِقَ ) بِهَرْمٍ، ثُمَّ عَلَّقَهَا بِالسَّمَاحَةِ (...)) (القيرواني ، 1981 : 333).

وإن كان بعض ينسبه إلى الحاتمي (ت 388 هـ) الذي يقول: ((الترديد هو تعليق الشاعر لفظه في البيت متعلقة بمعنى ثم يردّها فيه بعينها ويعلقها بمعنى آخر في البيت نفسه)) (الحاتمي: 8). والبغدادي (ت 517 هـ) الذي عرّف التردد بنفس طريقة سابقه (البغدادي ، 1981 : 121). والملاحظ من هذه التعاريف التشابه بل التطابق، وأيضاً نلاحظ من كلام ابن رشيق والحاتمي والبغدادي أنّ التردد مختص بالشعر والشعراء، ولكن ابن أبي الاصبع المصري (ت 645 هـ)، عمّمه ولم يقصره على الشعر وعرّفه بقوله: ((هو أن يعلق المتكلم لفظه من الكلام بمعنى ، ثم يردّها بعينها ويعلقها بمعنى آخر)) (المصري : 235 / 2). وهذا التعريف لابن أبي الاصبع المصري عوّل عليه أغلب من جاء بعده من علماء البلاغة.

أمّا العلوي (ت 656 هـ) فيقول: ((وهو أن يعلّق الشاعر لفظه في البيت بمعنى ثم يردّها فيه بعينها ويعلقها بمعنى آخر)) (العلوي: 22/ 1). وأجمع أهل النقد أنّ أبا حيّة النميري (النميري، 1975 : 100) سبق إلى هذا الإحسان جميع من تقدّمه وتأخّر عنه بقوله:

ألا حيّ من أجل الحبيب المغانيا      لَيْسَنَ الْبَلِيَّ مِمَّا لَيْسَنَ الْبَلِيَا      (الطويل)  
إذا ماتقاضي المرء يومٌ ولبلةٌ      تقاضاه شيءٌ لايملّ التقاضيا

حيث إبتدأ في المصراع الأول فأحسن الإبتداء وردد في المصراع الثاني فأحسن الترديد، ومما يحكى أيضاً أن أبا الطيب المتنبي كان يستحسن هذا المحسن اللفظي فجعله نصب عينه ومقتته وزهد فيه (القيرواني، 1981 : 334) نحو قوله: (المتنبي، 1983 : 34)

فقلقتُ بالهمِّ الذي قللَ الحشا      قلاقُلَ عيسٍ كلَّهنَّ قلاقُلَ  
(الطويل)

وقال أبو تمام الطائي: لا أعرف أحداً أحسنَ صنعةً في الترديد من قولِ زهير(الحاتمي : 8) وهو:

مَنْ يَلْقُ يوماً على عِلَاتِهِ هَرماً      يَلْقُ السَّمَاةَ مِنْهُ وَالنَّدَى خُلُقاً  
(البسيط)

وقال أبو علي الحاتمي: لقد أحسنَ أبو نواس في الترديد(الحاتمي : 8) نحو قوله: (أبو نواس، 2012 : 702)

صفراءُ لا تنزِلُ الأحرانُ ساحتها      لو مسَّها حجرٌ مسَّتهُ سراً  
(البسيط)

وابن الناظم (ت 686هـ) يقول: (( الترديد: أن تعلق الكلمة في المصراع أو مثله نثراً بمعنى تعلقها فيه بمعنى آخر)) (ابن الناظم، 1989 : 162)، كقوله تعالى: { حَتَّى نُؤْتِيَ مَثَلًا مَّا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ } [الأنعام - 124]، ويقول ابن الأثير(ت 737هـ): (( وقالوا الترديد ما تردد لفظه في البيت سواء كان أولاً وأخراً )) (ابن الأثير: 260). ويقول صفي الدين الحلبي (ت 750هـ): (( هو أن يعلق المتكلم (الشاعر) لفظاً من الكلام بمعنى ثم يرددها بعينها ويعلقها بمعنى آخر )) (الحلبي، 1992 : 148) نحو قوله تعالى: { لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ الْفَائِزُونَ } [الحشر: 20].

من الواضح أن الاصطلاحات البلاغية منذ نشأتها الأولى كانت مختلطة وغير مستقرة، فابن المعتز (ت 296هـ) الذي يعد صاحب أول مؤلف في علم البديع جعل فنون البديع خمسة وهي: (الاستعارة والتجنيس والمطابقة ورد الأعجاز على ما تقدمها، والمذهب الكلامي). ومن الملاحظ إن ابن المعتز فعل ذلك عمداً بدليل قوله: (( فمن أحب أن يقتدي ويقتصر- بالبديع على الخمسة فليفعل ومن أضاف من هذه المحاسن أو شيئاً إلى البديع، أو لم يأب غير رأينا فله إختياره )) (ابن المعتز، 1982 : 58). فكلما ابن المعتز يعد بمثابة المفتاح لظهور الأنواع والمصطلحات المختلفة في البلاغة بشكل عام والبديع بشكل خاص، وكذلك ظهور أكثر من مصطلح لمفهوم واحد. فابن معتز ليس أول من كتب عن البلاغة ولكن الذين سبقوا ابن المعتز كانوا يتعرضون للموضوعات البلاغية وهم بصدد أبحاث قرآنية أو لغوية، أما هو فقد عمد إلى التأليف البلاغي عن قصد، وجعل من البلاغة غاية تأليفه (المبارك، 1967 : 68).

لذا نرى أن المتأخرين من البلاغيين بالغوا في أسماء وفروع البديع، فنجد في القرن السادس الهجري أسامة بن منقذ (ت 584هـ) يقسم البديع على تسعين باباً، وفي القرن السابع الهجري يجعل ابن أبي الاصبع المصري البديع مئة وتسعين باباً (الرماني والخطابي والجرجاني، 1976، 163).

فمصطلح الترديد تباين بين مسميات مختلفة عدده مع بقاء الجوهر - تقريباً - واحداً وسبب الاختلاف ربما يرجع إلى عملي الزمان والمكان، فربما يتفق عالمان على مضمون مصطلح ما ولكن يختلفان في التسمية لعدم وجودهما في حقبة زمنية واحدة أو بقعة واحدة، وربما اختلاف البيئة الاجتماعية والثقافية أيضاً له أثر في ذلك، وكذلك رغبة كل كاتب في أن يسمي مصطلحاً يبقى منضوياً تحت اسمه.

وبعد الكلام والتوضيح المفصل للترديد في المؤلفات القديمة والبلاغة القديمة، نأتي إلى الحديث عن الترديد في البلاغة الحديثة. فالدرس البلاغي الحديث يرى أن للترديد قدرته على ترتيب الدلالة والنمو بها تدريجياً في نسق إسلوبي يعتمد التكرار اللفظي (عبدالمطلب، 1994 : 224) (الخفاجي، 2007 : 4-3/7)، وبنية الترديد تتألف في مستوى السطح الصياغي من دالين أو دوال متكررة متماثلة تماثلاً تاماً وهو أعلى مراتب هذا الفن، يشابه ذلك مجيئها متماثلة أيضاً في المستوى العميق ولكن ثمة اختلاف أو إضافة تأتي لها أهميتها في إنتاج المعنى، وهي اختلاف المنطقة التي يسלט كل دال فاعليته عليها فتعمل على تنمية تلك الفاعلية ومدّها إلى مساحة واسعة في الصياغة. فعندما نأتي إلى قول زهير:

مَنْ يَلْقُ يوماً على عِلَاتِهِ هَرماً      يَلْقُ السَّمَاةَ مِنْهُ وَالنَّدَى خُلُقاً

فالدالان " يلق - يلق " يحافظان على بنائهما الشكلي، ثم يحافظان على توافقه العميق، لكن تأتي إضافة أهميتها في إنتاج المعنى، وهي اختلاف المنطقة التي يسלט كل دال فاعليته عليها، وهي إضافة لا تنقص من التوافق بين الدالين، وإنما تمي فاعليتها وتمدها إلى مساحة واسعة في الصياغة، بل أن التأمل يكاد يوحد المنطقتين الإضافيتين، لأن بنية السطح تقدم ناتجاً أولياً هو: من يلق هرماً، يلق السماحة والندی، وهذا الناتج السطحي يرتد في العمق إلى: هرم هو السماحة والندی، أي أن المخالفة السطحية إرتدت إلى موافقة عميقة (عبدالمطلب : 363).

فهذا النوع البديعي يمتاز بالتوافق الحركي بين السطح والعمق ويعتمد التكرار أساساً بعيد الأثر في إنتاج دلالاته، فقد تحاول أن تتفادى توقعات المتلقي، لأنها تقوم على مفاجأته بإحداث توافق شكلي ومضموني (عبدالمطلب: 363).

فتقسيم المحسنات على لفظية ومعنوية يقوم على النظر الى اللفظة وشكلها (الدال)، وإلى المعنى الذي تحمله اللفظة (المدلول) ، فمن خلال علاقة هذه اللفظة مع الألفاظ الأخرى تكسبها وظيفة جديدة، ومن خلال هذه الوظائف الجديدة تثبت وظائف دلالية أخرى، وإيقاعات موسيقية معينة (أبو العدوس، 2007، 296).

المتأمل في تعريفات المحدثين يرى أنها قد استقت مادتها من دراسات الغرب ونظرياتهم النقدية كأهتمامهم بالدرس الألسني وعلم النص والخطاب والتناص وغيرها من الدراسات والعلوم الحديثة، ولكن مالا نستطيع إنكاره أن هذه الدراسات الحديثة استطاعت أن تضيء على هذا المصطلح رؤى ومسميات وأفكار جديدة أسهمت في تعميق فكرة وضوح هذا المصطلح البديعي .

الواضح أن لفظ "الترديد" هو نفسه يدل على أنه مظهر إيقاعي من خلال وجود خاصية التكرار فيه، واللفظ المتكرر في الترديد هو نفسه ولكن بفارق جزئي عن اللفظ الأول وقد نتج هذا الفارق الدلالي عن استعمال خاص بالسياق قصد إليه، وليس هو من جهة الاستعمال اللغوي المشترك (الطرابلسي، 1995: 60).

## 2: نماذج من الترديد الاسمي في آيات من القرآن الكريم

1- قوله تعالى : ﴿ وَيَطَافُ عَلَيْهِمْ بِآيَاتِهِ مِنْ فَضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَ (15) قَوَارِيرَ مِنْ فَضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ﴾ [الإنسان: 15-16].  
عند قراءة هاتين الآيتين الكريميتين نرى الترديد الحاصل في تكرار قوله تعالى: (قوارير / قوارير) المتساويتين في المستويين السطحي والعميق وفضلاً عن تعلقهما بالمدلولين (أكواب / من فضة) المختلفين في المستويين المذكورين، وسنحاول أن نبين أنهما يتوافقان في الناتج النهائي وبذلك يحصل التوافق في بنية العمق للمدلولين المذكورين .  
والقوارير: جمع مفرد قارورة، وجاء في اللسان: (( القارورة: واحدة القوارير من الزجاج ، والعرب تسمي المرأة وتكني عنها بها . والقارور : ما قرّ فيه الشراب وغيره ، وقيل : لا يكون إلا من الزجاج خاصة.... وقال بعض أهل العلم : معناه أواني زجاج في بياض الفضة وصفاء القوارير ... ))(ابن منظور، 1994 : 87/5). ونحن ذكرنا معنى القارورة في اللغة لأن هذا المعنى سيكون الأساس الذي سنبنين من خلاله الترديد الحاصل في (قوارير / قوارير).

جاء في مفاتيح الغيب لبيان الترديد الحاصل في الآيتين: (( كيف تكون هذه الأكواب من فضة ومن قوارير؟ الجواب: عنه من وجوه أحدها: أن أصل القوارير في الدنيا الرمل وأصل قوارير الجنة هو فضة الجنة فكما أن الله تعالى قادر على أن يقلب الرمل الكثيف زجاجة صافية ، وكذلك هو قادر على أن يقلب فضة الجنة قارورة لطيفة ، فالغرض من ذكر هذه الآية التنبيه على أن نسبة قارورة الجنة إلى قارورة الدنيا كنسبة فضة الجنة إلى رمل الدنيا ، فكما أن لانسبة بين هذين الأصلين ، فكذا بين القارورتين في الصفاء واللطافة وثانيها : قال ابن عباس : ليس في الدنيا شيء مما في الجنة إلا الاسماء وإذا كان كذلك فكمال الفضة في بقائها ونقاؤها وشرفها إلا أنه كثيف الجوهر ، وكمال القارورة في شفافيتها وصفائها إلا أنه سريع الانكسار، فأية الجنة آية يحصل فيها من الفضة بقاؤها ونقاؤها، وشرف جوهرها، ومن القارورة في شفافيتها، وصفائها وثالثها: أنها تكون فضة ولكن لها صفاء القارورة، ولا يستبعد من قدرة الله الجمع بين هذين الوصفين ورابعها: أن المراد بالقوارير في الآية ليس هو الزجاج ، فإن العرب تسمي ما استدار من الأواني التي تجعل فيها الأشربة ورقّ وصفا قارورة، فمعنى الآية وأكواب من فضة مستديرة صافية رقيقة ((الرازي، 1999: 30 / 751)).

إذن فالترديد الحاصل في (قوارير / قوارير) يمكن توضيحه على الوجه الآتي:

"قوارير" في الوضع الأول خبر "كانت"، على أساس أن "كانت" نعت لـ"أكواب" واسم "كانت" مستتر يعود على "أكواب"، أو تكون "كانت" تامة، فيكون "قوارير" حينها بتكوين الله نصب على الحال بمعنى: كونت (الدرويش، 1995: 10 / 322)، أما "قوارير" في الموضوع الثاني فبدل من "قوارير" الأولى وقد منعت من الصرف (الدرويش، 1995: 10 / 322).

من هذا الأساس يكون التوافق في الناتج العميق لـ (أكواب / من فضة) على الوجه الآتي:

فالقوارير أكواب من زجاج ذات لون فضي وزجاج الدنيا هو الرمل ، أما قوارير الجنة فهي مصنوعة من الفضة لأن زجاج الجنة من الفضة (تاج القراء : 2 / 1289). وقيل "من فضة" لصفاتها وملازمتها لتلك الصفة وليست من فضة في حقيقة أمرها (الأندلسي، 2002 : 412 / 5).

فكلا الزجاجين المصنوع منهما القوارير يتصف بالصفاء والنقاء والرقّة حتى يكون ما يحتويه القوارير من الشراب واضحاً للعين من خارجها ، فالتوافق في المستوى العميق بين (أكواب / من فضة) هي من جوانب الصفاء والنقاء والرقّة التي تتصف بها كل منها وهنا يحصل التوافق في الناتج النهائي لبنية العمق .

فالتريد هنا يكون ذات صورة حسية تعتمد آلية الترغيب في تقريب هذه الصورة المعاكسة تماماً للصورة الموجودة عند العرب من قساوة الطبيعة وحرارة الشمس اللاهبة في شبه الجزيرة العربية .

وفي الكلام عن الأكواب الفضية التي سيشرب منها المؤمنون في الجنة ورد في آية أخرى , قوله تعالى : { يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } [الزخرف : 71] , أي أنهم سيشربون من أكواب من الذهب .. فأيهما سيكون؟؟ والجواب عنه كما ورد عند الإمام الرازي ( ت 606 هـ ) : ( أنه لا منافاة بين الأمرين فتارة يسقون بهذا وتارة بذلك ) (الرازي , 1999 : 30 / 751).

2- قوله تعالى : { يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَقْوَابِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ وَإِنْ لَمْ تُؤْتُوهُ فَاخْذَرُوا وَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ } [ المائدة : 41 ] .

إحتضنت الآيه الكريمة التريد في قوله تعالى ( سمَّاعون / سمَّاعون ) المتساويين - كما هو واضح - في المستويين السطحي والعميق ولكن أيضاً تعلق كل منهما بمدلولين مختلفين في المستويين المذكورين ( الكذب / قوم ) , حيث حقق في الناتج النهائي توافقاً في بنية العمق.

لتوضيح كيفية التوافق في الناتج النهائي لهما لابد من الدخول في بعض أسرار نزول هذه الآيه وأسبابها وكيف أن الله جمع بين الكذب والقوم الذين يحرفون كلامه لخدمة أفكارهم المعادية للرسول "عليه الصلاة والسلام" وإيداعه بكلامهم لعدم مواصلة دعوته في المدينة المنورة.

في الكلام عن أسباب نزول الآيه هناك ثلاثة أقوال: الأولى أنها نزلت في بني قريظة وبني نضير حين قتل رجل من بني قريظة رجلاً من بني نضير فتحاكموا إلى الرسول ليحكم بين القبيلتين. والثانية قيل: أنها نزلت في شأن ابن لبابة حين أرسله الرسول إلى بني قريظة فخانته حين أشار اليهم أنه الذبح. والثالثة قيل: أنها نزلت في قصة زنى اليهوديين وقصة رجمهما وهذا أصح الأقوال (القرطبي , 2003 : 6 / 176) (البخاري , 2001 : 6 / 37) .

ملخص هذه القصة أن شريفاً من بني قريظة زنى بشريفة وكانا محصنين وكان حدهما الرجم في التوراة ولكن لأنهما من أشرف قومهما أبى القوم أن يقيموا عليهما الحد فبعثوهما مع أشرف من قومهم إلى الرسول "عليه الصلاة والسلام" على أنه نبي بُعث بالتخفيفات - حسب زعمهم - فلما جاؤوا إلى الرسول قالوا يا محمد أخبرنا عن الزاني والزانية إذا أحصنا ما حدهما في كتابك؟؟ فقال الرسول: هل ترضون بقضائي؟ قالوا: نعم, فنزل عليه جبريل "عليه السلام" - حسب بعض الروايات (أبو الفداء المولى : 2 / 394) - فأمر النبي برجمهما عند باب المسجد وقال: (( اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه )) (أبو الفداء المولى : 1 / 394) ( الزمخشري , 2009 : 1 / 633) (القرطبي , 2003 : 6 / 177) (أحمد بن حنبل , 1998 : 4 / 284) (البيهقي , 2003 : 8 / 402) .

وعن سبب نزول الآيه لكي نوضح معنى " سمَّاعون " المكررة في الآيه وعلاقتها بالكذب والقوم الذين حرّفوا الكلم عن مواضعه ومن المقصود بهم لنحاول في نهاية الأمر توضيح بنية التريد الحاصلة .

ففي قوله تعالى: ( سمَّاعون للكذب ) يقصد بهم الذين هم قابلون بالرضى لما يفتريه الأخبار ويفتعلونه من الكذب على الله وتحريف كتابه من قولك الملك يسمع كلام فلان , أما قوله تعالى: ( سمَّاعون لقوم آخرين ) المقصود منه؛ اليهود الذين لم يصلوا إلى مجلس الرسول "عليه الصلاة والسلام" وتجاؤوا منه لما أفرط فيهم من شدة البغضاء وتبالغ من العداوة, أي : قابلون من الأخبار وأن أولئك المفرطين في العداوة الذين لا يقدر أن ينظروا إليك. وقيل أيضاً : المقصود سماعون لرسول الله من أجل أن يكذبوا عليه فيمسخوا ماسمعه منه بتحريفه من زيادة ونقصان, أو أن يبدلوه أو يغيروه, وقيل أيضاً : سماعون لرسول الله لأجل قوم غيرهم من اليهود كانوا قد وجهوهم كعيون ليلبغوه ماسمعوا منه, ومنهم من قال: أنهم بنو قريظة (الزمخشري , 2009 : 632 / 1).

وربما الأصح هم اليهود بدليل قوله تعالى: ( الذين هادوا ), والمعنى: (ومن الذين هادوا سماعون للكذب يسمعون) (الأخفش, 1990 : 1 / 281).

يبدو واضحاً أن هذه الآيه نزلت لنصرة الرسول "عليه الصلاة والسلام" وللترويح عنه من قبل الله تعالى بعد تعرضه للكيد من اليهود وذلك بدليل قوله تعالى في أول الآيه : ( لا يحزنك ) (الزمخشري , 2009 : 1 / 633) .

على هذا يكون التريديد في ( سمّاعون / سمّاعون) المتساويين في المستويين السطحي والعميق والمتعلقين بـ (كذب / قوم) المتخالفين في المستويين المذكورين اللذين يرتدان في العمق إلى نفس الناتج في البنية العميقة كالتالي :

السماعون للكذب هم السماعون للكذب الذي تناقلوه على أنه حديث الرسول "عليه الصلاة والسلام" - حاشاه - أمّا السماعون لقوم فهم اليهود الذين حرّفوا التوراة ولم يعملوا بالأحكام الواردة فيه كحد الزنى مثلاً وهو الرجم وراضون لما قوله الأخبار من الأخبار المحرّفة الكاذبة فهم قوم اتصفوا بالكذب وهنا حصل التوافق في البنية العميقة للناتج النهائي لكل من (كذب / قوم) .

3- قوله تعالى : { فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ } [ البقرة : 10 ] .

التريديد في الآية الكريمة تتمثل في الدالين ( مرض / مرض ) ، المتساويين في المستوى السطحي والعميق الذي يأتي بمعنى الشك والنفاق ، وتعلق كل منهما بمدلولين مختلفين ( في قلوبهم / فزادهم الله ) والمختلفين في المستويين المذكورين ولكن عند دراسة المدلولين بتعمق نرى أنّهما متساويان في بنية العمق للناتج النهائي .

المرض هو السقم وهو نقيض الصحة وهو اسم للجنس، ومرض فلان مَرَضًا وَمَرَضًا ، فهو مريض ومريض، والمرض الشك(ابن منظور، 1994 : 331 / 7 - 332).

وجاء في مقاييس اللغة: (( الميم والراء والضاد أصل صحيح يدل على ما يخرج به الإنسان عن حد الصحة في أي شيء كان ))(ابن فارس، 1979 : 5 / 311). وقالوا المرض مصدر يطلق في اللغة على الضعف والفتور بمعنى آخر: المرض في القلب هو الفتور عن الحق ، والمرض في البدن هو الفتور في الأعضاء(الدرويش ، 1995 : 1 / 31).

هذه المقدمة لفهم معنى المرض في اللغة التي من خلال ذلك توصل إلى بيان بنية التريديد ومعرفة الناتج النهائي لبنية العمق في المدلولين.

فقوله تعالى ( في قلوبهم مرض ) يعني أنّ في قلوبهم شك وضعف ونفاق وظلمة، لأنّ المريض فيه فترة ووهن وكذلك الشاك في أمره فترة وضعف، فعبر الله تعالى بالمرض عن الشك لأنّ المنافقين فيهم ضعف ووهن(السمرفندي : 26/1) . فمرض القلب هو الخروج عن صحته واعتلاله(ابن قيم ، 1989 : 115/1).

واستعمال المرض هنا جاء مجازاً ولا يقصد به الألم الذي هو معنى المرض حقيقةً ، والمقصود بالمرض هنا بعض أعراض القلب، كسوء الاعتقاد والغل والحسد والميل إلى المعاصي، والعزم عليها، واستشعار الهوى، والجبن والضعف وغيرها من الآفات الشبيهة بالمرض(الزمخشري ، 2009 : 59/1).

أمّا معنى الشك الثاني من الآية ( فزادهم الله مرضاً ) ؛ أنّ تلك الأخلاق الذميمة الناشئة عن النفاق والملازم له كانت تزايد في المافقين مع مرور الأيام لأنّ من شأن الأخلاق إذا تمكّنت أنّ تزايد(بن عاشور، 1984 : 1 / 279) . فكلمًا أنزل الله تعالى على رسوله الكريم الوحي فسمعوه كفروا به فزادوا إلى كفرهم كفرًا ، فكان الله تعالى هو الذي زادهم ما زادوه بإسناد الفعل إلى المسبب له ، كما جاء في قوله تعالى : { وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ } [ التوبة : 125 ] ، لكونها سبباً لحدوث ذلك(الزمخشري ، 2009 : 1 / 60).

فالمرض يدور على أربعة أشياء : فساد وضعف ونقصان وظلمة ، أمّا الشك والجبن والحيرة والضلال وإرادة الغي تعود إلى هذه الأمور الأربعة(ابن القيم ، 1989 : 1 / 116 - 117).

والمفهوم من كلام الباري عزّ وجلّ بذلك هو أنّ الخبر عن مرض مافي قلوبهم من الاعتقاد ولكن على اعتبار أنّ ذلك معلوم بالخبر عن مرض القلب ، وأنّه معنيّ به مرض ماهم معتقدوه بالأصل من الاعتقاد فاستغنى بالخبر عن القلب، ومثل ذلك قول عنترة بن شدّاد(عنترة بن شدّاد ، 1997 : 63) :

(الكامل)

هلاّ سألت الخيل يابنة مالك ؟

إن كنت جاهلة بما لم تعلمي

أي : هلا سألت أصحاب الخيل(الطبري ، 2000 : 1 / 279) .

فالمدلولان ( في قلوبهم / فزادهم الله ) المتعلقان بالدالين ( مرض / مرض )، متساويان في زيادة المرض والنفاق والشك من قبل الله تعالى عقاباً منه جلّ جلاله لما أكبتوه من الحقد والغلّ في نفوسهم على الرسول لما رأوه زاد في نصرتهم والتبسط في البلاد(الزمخشري ، 2009 : 60/1) ، فكتّم النفاق في مساوئه ككتّم المريض داءه عن الطبيب(ابن عاشور، 1984 : 279 - 280).

فَاللّٰهُ سُبْحٰنَهُ وَتَعَالٰى زَادَهُم مِّنَ الْمَرْضِ اَلَا وَهُوَ الشُّكُّ وَالنَّفَاقُ نَظِيْرٌ مَّا كَانَ فِي قُلُوْبِهِمْ قَبْلَ الْزِيَادَةِ مِّنْ هٰذَا الْمَرْضِ ، جَاء التَّمَاثُلُ فِي بِنِيَةِ الْعَمَقِ لِلْمَدْلُوْلِيْنَ فِي زِيَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى لِلْمُنَافِقِيْنَ فِي مَرَضِهِمْ مِّنَ الشُّكِّ وَالنَّفَاقِ بَعْدَ مَا كَتَمُوْهُ فِي اَنْفُسِهِمْ عَقُوْبَةً مِّنْهُ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ .

4- قوله تعالى: { وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ } [ الأنعام : 124 ] .

جاءت بنية التردد المتمثلة في لفظ الجلالة ( الله / الله ) متماثلة في المستويين السطحي والعميق ولكن تعلق كل منها بمدلول مختلف (الرسول / أعلم )، المختلفين - كما هو واضح - في المستويين المذكورين، إذ أنّهما سيتوافقان في نهاية الأمر في الناتج النهائي لبنية العمق.

فالمقصود بـ ( رسل الله ) الرسول محمد "عليه الصلاة والسلام" فعبروا عنه بصيغة الجمع تعريضاً (ابن عاشور، 1984 : 8 - أ / 57) ، ومنه قوله تعالى: { كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ } [ الشعراء: 105 ] والمقصود من قولهم نوح "عليه السلام".

الذين قالوا هذا الكلام أي: أنهم لن يؤمنوا بمحمد "عليه الصلاة والسلام" حتى يؤتوا مثل ما أُوتِيَ الرسل وهم كثيرون: فمنهم الوليد بن المغيرة الذي قال: لو كانت النبوة حقاً لكنت أولى بها منك، لأنني أكبر منك سناً وأكثر منك مالاً وولداً (القرطبي ، 2003 : 7 / 80)، وقيل أنّ هذه الآية نزلت في أبي جهل حين قال: زاحمنا بنوعبد مناف الشرف ، حتى اذا صرنا كفرسي رهان، قالوا منا نبي يوحى إليه، والله لن نؤمن به ولن نتبعه أبداً إلا أن يأتينا الوحي كما يؤتاه (أبو حفص الدمشقي ، 1998 : 8 / 413) . وقولهم هذا رغبة منهم في ان تحصل لهم معجزات كما حصلت للرسول الكريم وأن يكونوا متبوعين في قومهم لا تابعين وهذا الرأي الأول هو الأقوى حسب رأي المفسرين ، والرأي الثاني أنّ آية نزلت من القرآن تأمرهم بإتباع الرسول فقالوا لن نؤمن .... الخ(الرازي : 1999 : 13 / 136).

أمّا المقصود بقوله تعالى : ( الله أعلم حيث يجعل رسالته ) والتي من خلاله تتوصل إلى التماثل في بنية العمق ، ففيه أقوال ووجوه .

فالرأي الأول أقوى في الشطر الأول من الآية لأنّ قوله في الشطر الثاني لا يليق إلا بالقول الأول لأنّ الشطر الثاني فيه تنبيه أنّ أقل ما لابدّ منه في حصول النبوة والرسالة ؛ البراءة عن المكر والخديعة والغل والحسد وقولهم :

(لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أُوتِيَ رسل الله ) عين المكر والغل والحسد ، فكيف تحصل النبوة مع هذه الصفات المذمومة(أبو حفص الدمشقي ، 1998 : 8 / 423) ؟ . ومعنى الله أعلم حيث يجعل رسالته: أي الله أعلم اهل رسالته و (حيث ) هنا ليس بمعنى الظرفية ، بل هو اسم في محل نصب مفعول به لفعل مضمّر دل عليه قوله تعالى: (أعلم ) على الاتساع، لأنّ (حيث ) إذا جاءت بمعنى الظرفية جاءت بمعنى أنّ الله يكون أعلم في هذا الموضوع، وهذا لا يجوز مع وصف الله تعالى(القرطبي ، 2003 : 7 / 80). لأنّ افعل متى أضيف إلى شيء فهو بعضه وتعالى جلّ شأنه أنّ يكون من الضالين وكان المعنى المراد من قوله تعالى : أعلم بمن ضل عن سبيله(بيان الحق ، 1998 : 1 / 490 - 491).

فالعالم بتلك الصفات التي يجعلها في من يراه صالحاً لكي يحمل رسالته هو الله تعالى(الرازي ، 1999 : 13 / 136).

ومن هنا حصل التوافق في بنية العمق في إسناد كل من الدالين إلى لفظ الجلالة (الله) تعالى بأنه هو الذي يعلم أين يضع رسالته ومن هم الذين يستطيعون حمل هذه الرسالة .

الآية الكريمة تدل على أنّ الرسول يُخَلَقُ خَلْقَةً مَناسِبَةً لِلْمَرَادِ الَّذِي يَرِيدُهُ اللّٰهُ مِنْ إِرْسَالِهِ، فَإِنَّ اللّٰهُ تَعَالٰى حِينَما خَلَقَهُ كان يعلم بأنّه سيرسله ، وقد يخلق الله نفوساً صالحاً للرسالة ولا تكون حكمة في إرسال أربابها، فالاستعداد مهياً لاصطفاء الله تعالى ، وليس موجباً له ، وهذا القول بيان لتعظيم مقدار الرسول "عليه الصلاة والسلام" وتنبيهه لإنحطاط نفوس سادة المشركين عن نيلهم مرتبة النبوة ومرتبة الرسل وانعدام استعدادهم لذلك(ابن عاشور ، 1984 : 8 - أ / 58) . وهو مذكور في مؤلفات كثيرة على أنّه نموذج واضح للترديد منها: شرح الكافية البدعية(الحلي ، 1992 : 148)، وتحرير التحبير(المصري : 253).

5- قوله تعالى : { وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوْبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ اِلٰهًا لَقَدْ قُلْنَا اِذَا شَطَطًا } [ الكهف : 14 ] .

بنية التردد في الآية الكريمة متمثلة في ( رب / رب ) لأنّهما متساويان في المستويين السطحي والعميق لأنّ المقصود بها في كلا الموضعين هو الله سبحانه وتعالى ، ولكن تعلق كل منها بمدلول مختلف عن الآخر( نا / السموات والأرض ) ، واللذان سيتوافقان في بنية العمق في الناتج النهائي لبنية التردد لكلا المدلولين .

فالمقصود بالرب في الموضعين هو الله تعالى. لأنَّ الرب هو اسم من أسماء الله تعالى معناه الخالق المدبر(بن العثيمين , 2003 : 26) , وفي معنى ( رب ) يأتي في أربعة أقوال : المالك والسيد وهما من صفات الذات , و المدبر والمنزل وهما من صفات الفعل(عبدالمنعم : 2 / 119). والمقصود في الآية المالك والسيد بدون شك.

فالضمير ( نا ) هنا راجع إلى الفتية الذين جاء ذكرهم في سورة الكهف والذين آمنوا بالله تعالى . فهؤلاء الفتية خالفوا قومهم الذين كانوا يزعمون أنَّ رب الأرباب هو ذلك الإله الجبار "جوبتير" الممثل في كوكب المشتري(ابن عاشور, 1984 : 15 / 273) , وكان لهم ملك يقال له " دقيانوس" الذي كان يدعو الناس إلى عبادة الطواغيت من دون الله(القنوجي , 1992 : 8 / 19) . فثبتَّ الله تعالى على قلوبهم بقوله ( وربطنا على قلوبهم ) أي قوينا عزائمهم بما شددنا على قلوبهم حتى قاموا فقالوا ( ربنا رب السموات والأرض )(الجزائري , 2003 : 3 / 242) . والسبب في تثبيت عزيمة هؤلاء الشباب لأتاهم شباب والشباب ربما يؤثر فيه من هم حوله سواء أكان أبواه أو من يقر بهم(بن العثيمين , 2003 : 26). والقيام في قوله تعالى ( إذ قاموا ) يحتمل أن يكون حقيقياً بأنهم وقفوا بين يدي ملك الروم المشرك بالله , ويحتمل أن يكون القيام مستعاراً للإقدام والجسر على عملٍ عظيمٍ ومن ذلك قول النابغة الذبياني(النابغة الذبياني , 1911 : 17):

نُبْتُ حِصْنًا وَحِيًّا مِنْ بَنِي أَسَدٍ

(الطويل)

قاموا فقالوا حمانا غير مقروبٍ

فليس في ذلك قيام بعد قعود بل قد يكونون قالوه وهم قعود (ابن عاشور, 1984 : 15 / 272).

فربهم هو رب السموات والأرض وليس رب فلان وفلان بل هو الله تعالى رب الناس أجمعين( ابن العثيمين , 2003 : 26). وهذا المعنى للترديد جاء في آية أخرى من سورة الشعراء في قوله تعالى : { قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ (23) قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ } [الشعراء : 23 - 24] .

ومن هنا حصل التوافق في بنية العمق في أنَّ رب هؤلاء الفتية هو رب السموات والأرض فالضمير (نا) في بنية العمق تماثل مع ( السموات والأرض) لأنَّ الربَّ وخالق هذا هو نفسه الربَّ وخالق ذلك.

وفي قوله تعالى ( وربطنا على قلوبهم ) أسلوب الاستعارة التصريحية التبعية(الدرويش , 1995 : 10 / 54), لأن الربط هو الشد بالجبلة والمراد به قوينا قلوبهم بالصبر على هجر الأوطان والفرار بالدين إلى الكهوف وغير ذلك وجسرناهم على قول الحق والجهر به أمام الملك المسمي "دقيانوس".

6- قوله تعالى: { لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ } [الحشر : 20] .

الترديد المذكور في الآية هو ( أصحاب الجنة / أصحاب الجنة ) التي تكررت مرتين وتساوت في المستويين السطحي والعميق، وتعلّق كل واحد منها بمدلول مختلف في المستويين المذكورين وهما (أصحاب النار- باعتبار الجملة معطوفة عليه- / هم الفائزون) ، فكما هو واضح المدلولان مختلفان كلياً في المستويين، ولكن في بنية العمق يتماثلان في عدم الاستواء في المنزلة، وهذا ماسنوضحه.

فالصحة في الأصل اقتران الشيء بالشيء في زمان ما قلَّ أو كثر وعندها يكون كل واحد منهما صاحب للآخر وإن كانت على المداومة والملازمة يكون كمال الصحة ويكون المصاحب المصاحب عرفاً ، وقد يطلق على الطرفين حينئذٍ صاحب ومصاحب أيضاً ومن هنا يكتفى عن الزوجة بالصاحبة(أبو الفداء المولى : 9 / 450) ومنه قوله تعالى: {وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ} [عبس : 36].

في الآية تقرير أن أصحاب النار لهم طريق غير طريق أصحاب الجنة وفي تنبيه للمؤمنين بعدم سلوك هذا الطريق ، فالطريقان لا يستويان طبيعة وحالاً . ولا طريقاً ولا سلوكاً ، ولا وجهه ولا مصيراً ، فهما على مفرق طريقين لا يلتقيان أبداً في سمة أو خطة أو سياسة لافي الدنيا ولا في الآخرة(قطب, 1992 : 6 / 3531) .

إنَّ سبب تقديم أصحاب النار على الذكر يمكن أن يكون للإيذان من أول الأمر بأنَّ المقصور الذي ينبىء عنه عدم الاستواء من جهتهم لا من جهة مقابلتهم ، فعدم الاستواء بين الشئيين المتفاوتين يكون بحسب الزيادة والنقصان وهنا بحسب نقصان الناقص(أبو السعود : 8 / 233) ، ومن ذلك أيضاً قوله تعالى في آيات عديدة منها: { وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ (19) وَالظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ (20) وَلَا الظُّلُّ وَلَا الْحَرُورُ } [فاطر : 19 - 21] ، وأيضاً ورد بالصورة نفسها في قوله تعالى: { هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ } [ الأنعام : 50] .

وأيضاً في قوله تعالى: { قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ } [الرعد : 16] ، وفي قوله تعالى: { وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ } [ غافر : 58] .

وهناك آيات على النقيض بتقديم الفاضل منها: { هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ } [الزمر : 9] .



فالتماثل في بنية المدلولين المتخالفين في المستويين السطحي والعميق والمتعلقين بالدالين (أصحاب الجنة / أصحاب الجنة ) يأتي في عدم الاستواء بين الفريقين من حيث المنزلة والمكانة لأن أصحاب الجنة هم الذين سيفوزون في الآخرة أما أصحاب النار فهم الخاسرون.

فأصحاب الجنة في قوله تعالى: ( أصحاب الجنة هم الفائزون ) كلام مستأنف مسوق لبيان كيفية عدم الاستواء (الدرويش , 1995: 10 / 54). والمراد من نفي الاستواء في مثل هذه الكناية عن البون بين الشئيين, و ذكر مصير أصحاب الجنة من دون ذكر مصير أصحاب النار في الآية لأن فوز أصحاب الجنة فوزٌ أبدي واعتبر فوز غيرهم ببعض أمور الدنيا كالعدم (ابن عاشور , 1984 : 28 / 115).

والواضح من الآية وجود أسلوب التريغيب والترهيب بتذكير الناس بأفضلية مكان أصحاب الجنة وسوء مكان أصحاب النار.

7- قوله تعالى : { وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ (2) لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ } [القدر : 2 - 3 ] .

ورد التريديد أيضاً في هذه الآية متمثلة بـ ( ليلة القدر / ليلة القدر ) التي وردت بنفس التماثل في المستويين السطحي والعميق , أما مدلولهما ( ما / خير ) فكانا مختلفين كما هو واضح في المستويين المذكورين بيد أنهما سيتمثلان ويتوافقان في بنية العمق , وسنحاول توضيح ذلك .

فليلة القدر قد اختلف المفسرون واصحاب اللغة في معناها ؛ فقال أكثرهم : هي ليلة الحكم والفصل يقضي الله فيها قضاء السنة , وهو مصدر من قولهم : قدر الله الشيء قدراً (النعلي , 2002 : 10/274). واستدلوا على قولهم هذا من قوله تعالى: { إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ (3) فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ } [الدخان : 3 - 4 ] .

قال آخرون سميت بليلة القدر لأن الله تعالى يقدر فيها الأرزاق وحوادث العلم كلها ويدفع ذلك إلى الملائكة لتمثله وقيل: لأنها تكسب من أحيائها قدراً عظيماً لم يكن من قبله, وترده عظيماً عند الله تعالى وقيل : لأن العمل فيها له قدر خطير (الأندلسي, 2002: 504/5).

فيما أورد بعض المفسرين خمسة معاني لـ ( القدر)(الجوزي , 2001 : 4 / 496) وهي: أولاً : العظمة من قولك لفلان قدر , ومنه قوله تعالى : { وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ } ( الأنعام : 91 ) .

ثانياً : الضيق: أي : هي ليلة تضيق فيها الأرض على الملائكة الذين ينزلون, واستشهدوا به قوله تعالى : { وَمَنْ قَدَرِ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ } [الطلاق : 7], وثالثاً : القدر: الحكم كأن الأشياء يقدر فيها , ورابعاً : أن من لم يكن له قدر صار بمراعاتها ذا قدر, وخامساً : لأنه أنزل فيها كتاب ذو قدر وملائكة ذات قدر.

نلاحظ أن هذه المعاني كلها الواردة لمعنى ( القدر) أنها تتفق في أمر واحد وهو التعظيم والتفخيم في شأن هذه الليلة المباركة. وهذا التعظيم والتفخيم والعلو من شأن ليلة القدر هو التماثل الذي يحصل في بنية العمق للمدلولين ( ما / خير) فكيف يكون؟ فـ ( ما ) اسم استفهام مبني في محل رفع مبتدأ وخبره الجملة الفعلية ( أدراك ) , و ( ليلة القدر) مبتدأ وخبر وهذه الجملة الاسمية سدّت مسدّ المفعول الثاني لـ ( ادراك ) , و ( ليلة ) الثانية مبتدأ مضاف إلى ( القدر) و ( خير ) خبر وهي جملة مستأنفة لامحل لها و ( من الف ) متعلقان بـ (خير) و ( شهر ) مضاف إليه(الدعاس , 2004 : 3/459).

تعني جملة ( ما أدراك ما ليلة القدر ) : لم تبلغ درايك غاية فضلها ومنتهى علو قدرها(الزمخشري , 2009 : 4 / 780), أي : إستفهام عن مدى تعظيم هذا اليوم , وقوله تعالى : ( ليلة القدر خير من الف شهر ) : هو بيان لمدى عظمة هذه الليلة وذلك من خلال كونه خير من الف شهر ليس فيه ليلة القدر(النيسابوري , 1994: 1219).

إذن الجملة الأولى في الآية إستفهامية على مدى عظمة ليلة القدر بوجود ( ما ) , والثانية إخبارية ببيان هذه العظمة في كونه خير من الف شهر .

فالتماثل حصل هنا من كون هذه الليلة ليلة عظيمة في ثوابها وقدرها لقايمها وهذا الثواب والخير الموجود فيها خير من الف شهر .

وهناك اختلاف بين المفسرين في توقيت هذه الليلة فمنهم من يقول في العشر الأواخر من رمضان, ولكن الأصح هو - حسب قول جمهور العلماء- العشر الأواخر من رمضان.

8- قوله تعالى : { قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (121) رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ } [الأعراف: 121 - 122 ] .

جاء التريديد في الآية الكريمة متمثلة بلفظة ( رب / رب ) التي تكررت وتساوت في المستويين السطحي والعميق , وأيضاً تعلق كل منهما بمدلول مختلف عن الآخر في المستويين المذكورين وهما ( العالمين / موسى وهارون ) , وكذلك عند دراستهما يتضح أنهما يتمثلان في المستويين المذكورين في بنية العمق للنتاج النهائي.

فالآیه تخبرنا قصة سجود السحرة عندما تبين لهم صدق قول موسى وهارون "عليهما السلام" وبهت فرعون الذي كان حاضراً وتهديد فرعون للسحرة بتقطيع أرجلهم وصلبهم لأنهم آمنوا برب العالمين الذي هو رب موسى وهارون دون أن يأذن هو لهم .

فالتماثل حصل في بنية عمق المدلولين بأن العالمين هم الناس جميعاً وهذا عام يشمل الكل دون استثناء، وبما أن موسى وهارون هما أيضاً من العالمين ، إذن فرب العالمين هو نفسه رب موسى وهارون ومن هنا تحقق التماثل في بنية العمق للمدلولين .

ذكر اسم موسى وهارون في الآية لا على سبيل الاختصاص بل لأنهما دعوا إليه (أبوزهرة : 2 / 2926) . فهم وصفوا الله تعالى برب العالمين بالعنوان الذي دعا به موسى "عليه السلام" ، لأنهم رباً لم يكونوا يعرفون اسماً علماً لله تعالى ، وقد تبين من ذلك أنهم كفروا بربوبية فرعون (بن عاشور ، 1984 : 53/9) . فعندما قال فرعون أنه هو رب العالمين ، لم يترك السحرة قوله هذا فقالوا : (رب موسى وهارون ) ، ولم يقولوا رب موسى دون هارون لأن فرعون ادعى أنه هو رب موسى زعماً منه أنه هو قادم بتربية موسى في صغره كما هو موجود في التفاسير ، فقالوا : (رب موسى وهارون) (الشعراوي ، 1997 : 4301/7) . وقدم موسى على هارون في الآية لأمرين : أولهما : إرتفاع موسى بالرتبة على هارون "عليهما السلام" ، وثانيهما : لأنه وقع فاصلة ، ومراعاة الفواصل تكاد تكون مطردة في آيات القرآن (الدرويش ، 1995 : 426/3) .

وهذا التردد مكرر في آية أخرى من آيات القرآن في سورة الشعراء في قوله تعالى: { قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (47) رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ } [ الشعراء : 47 - 48 ] .

9- قوله تعالى : { وَقَالُوا يَا وَيلَنَا هَذَا يَوْمُ الدِّينِ (20) هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكذِّبُونَ } [ الصافات : 20 - 21 ] .

نلاحظ في هذه الآية التردد الذي يتمثل في (يوم / يوم ) المتساويين في المستويين السطحي والعميق ، واللذين يتعلّقان بمدلولين مختلفين في المستويين ( الدين / الفصل ) واللذين سيتماثلان في الناتج النهائي لبنية العمق كما سيتضح .

نأتي إلى المدلول الأول ( الدين ) والذي يأتي لثلاث معانٍ (الجمال ، 2003-2008 : 127 / 2) وهي :

1- الطاعة والانقياد ومنه قوله تعالى: { وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ } [ التوبة : 29 ] .

2- الشريعة : ومنه قوله تعالى: { وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ } [ آل عمران : 85 ] ، ونماذج هذا المعنى كثير في آيات القرآن الكريم .

3- الجزاء : ومنه قوله تعالى : { مَا لِكِ يَوْمِ الدِّينِ } [ الفاتحة : 4 ] ، وهذا المعنى هو المقصود في قوله تعالى في آية التردد ، فقال الزمخشري (ت 538 هـ) : (( ويوم الدين : اليوم الذي ندان فيه ، أي : نجازي بأعمالنا )) (الزمخشري ، 2009 : 39/4) . وذكر الألوسي (ت 1270 هـ) : (( والدين بمعنى الجزاء كما في كما تدين تدان أي : هذا اليوم الذي نجازي فيه بأعمالنا )) (الألوسي ، 1995 : 77/12) . وبين الشوكاني ( ت 1250 هـ) ذلك بقوله : (( والدين الجزاء ، فكأنهم قالوا هذا اليوم الذي نجازي فيه بأعمالنا من الكفر والتكذيب للرسول )) (الشوكاني ، 1994 : 448/4) .

أما المدلول الثاني ( الفصل ) فله أيضاً معانٍ عدّة ، ومن ذلك الفصل أي تمييز الشيء من الشيء وإبانتة ، وقيل الفصل هو أن يميز الحق من الباطل (الجمال ، 2003-2008 : 263/3 - 264) . وقد وصف الله تعالى نفسه بخير الفاصلين في قوله تعالى : { إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقُّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ } [ الأنعام : 57 ] . والواضح أن يوم الفصل هو يأتي ضمن هذا المعنى ، فقال بن عاشور (ت 1339 هـ) :

(( والفصل : تمييز الحق من الباطل ، والمراد به الحكم والقضاء ، أي : يوم يقضي عليكم بما استحقتموه من العقاب )) (ابن عاشور ، 1984 : 101/23) . وبين الدرويش ( ت 1403 هـ) رأيه فقال : (( أي : يوم يفصل فيه بين المحسن والمسيء ، ويجازى كل بعمله )) (الزجاج ، 1988 : 301/4) .

إذن فلفظة ( الدين ) المتعلقة بالمدلول الأول تعني الجزاء ، ولفظة ( الفصل ) المتعلقة بالمدلول الثاني هي القضاء وبعد القضاء والتمييز بين المحسن والمسيء - كما ذكرنا - يأتي الجزاء ومن هنا حصل التوافق في بنية العمق للمدلولين ( الدين /

الفصل ( بأن يوم ( الدين / الفصل ) هو اليوم الذي سبحانه الله تعالى الناس ويجازى كل واحدٍ منّا على فعلته في الدنيا وكل نفس بما كسب رهينة .

10- قوله تعالى : { اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ } [الفاتحة: 6- 7] .  
ورد الترديد في الآية الكريمة في الدالين ( الصراط / صراط ) المتساويين في المستويين السطحي والعميق ، وسلط كل دال فاعليته على مدلول مختلف في المستويين المذكورين ( المستقيم / الذين أنعمت عليهم ) ، ولكن بالرجوع إلى أهل التفاسير والدراسات القرآنية يتضح لنا أنّ المدلولين يتوافقان في بنية العمق ليتحقق بذلك بنية الترديد.  
فالصراط أو ( الصراط ) الطريق السهل ، أصله من سرطت الطعام وزردته : إبتلعته ، فقيل : صراطٌ تصوراً أنّه يتلعه سالكه ، أو يتلعه سالكه (الراغب الأصفهاني ، 1992 : 407/1) .  
والصراط : السبيل الواضح (ابن منظور ، 1994 : 313/7) .  
ومن ذلك قول جرير (جرير ، 1986 : 411) :

أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى صِرَاطٍ ،  
إِذَا عَوَجَ الْمَوَارِدُ، مُسْتَقِيمٍ (الوافر)

اختلف المفسرون في معنى الصراط المستقيم - الدال الأول - فمنهم من قال : إنّ كتاب الله ، ومنهم من قال : دين الإسلام ، ومنهم من قال : الطريق الهادي إلى دين الله ، والبعض الآخر قال : طريق الجنة (الجوزي ، 2001 : 20/1 - 21) .  
وقال البعض الآخر المقصود به الإسلام وهو أوسع مما بين السماء والأرض (السيوطي : 38/1) .  
رفض الرازي القائلين بأن المقصود بالصراط المستقيم هو القرآن أو دين الإسلام لأنّ - حسب زعمه - قوله تعالى : ( صراط الذين أنعمت عليهم ) هو بدل من ( الصراط المستقيم ) ، فالتقدير على هذا الأساس يكون إهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين من الأمم وهؤلاء لم يكن لديهم القرآن أو دين الإسلام والمراد هنا بالصراط المستقيم هو طريق المحققين المستحقين للجنة (الرازي ، 1999 : 69/1) .  
وهذا رأي قد يكون فيه وجهة نظر صحيحة وربما هو الأصوب والله أعلم .  
فمعنى قوله تعالى : ( إهدنا الصراط المستقيم ) هو ثبتنا على الهداية وطلب المزيد من الهداية (البغوي ، 1997 : 54/1) .

أمّا ( صراط الذين أنعمت عليهم ) أيضاً اختلف المفسرون في معرفة المقصود منهم ، فقيل : أنهم : الرسول محمد "عليه الصلاة والسلام" وأبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب "رضي الله عنهما" وقيل : يعني طريق الأنبياء ، وقيل : هم قوم موسى وعيسى -عليهما السلام" قبل أن يغيروا دين الله (الواحد ، 1994 : 69/1) .  
ومعناه : أي : الذين مننت عليهم بالثبات على الإيمان والاستقامة وهم الأنبياء ، وقيل : هم كل من ثبته الله تعالى على الإيمان من النبيين والمؤمنين وقيل : هم أصحاب الرسول وآل بيته (البغوي ، 1997 : 54/1) .  
فالتوافق في بنية العمق تحقق بين المدلولين ( المستقيم / الذين انعمت عليهم ) الذي هو الدعاء و طلب التثبيت والاستقامة على هذا الصراط المستقيم الذي لا اعوجاج فيه و كان يسلكه قبلهم غيرهم من الأمم سواء أكانوا رسلاً وأنبياء أو مؤمنين فهذا لا يغير من الأمر شيئاً وإنما طلبهم هو الهدى و طلب التثبيت على هداهم .

فالهداية الى الطريق المستقيم ضمان السعادة في الدنيا والآخرة عن يقين وهي في حقيقتها فطرة الإنسان إلى ناموس الله الذي ينسق بين حركة الإنسان وحركة الوجود كله في الاتجاه إلى الله رب العالمين (قطب ، 1992 : 26/1) .  
فهذا الطريق المستقيم الذي هو طريق الصالحين من الأنبياء والمؤمنين هو غير طريق الذين غضب الله عليهم وهم اليهود حسب أغلب الروايات ودليل ذلك قوله تعالى : { قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْفِرْدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ } [المائدة : 60] ، والضالين هم النصارى بدليل قوله تعالى : { قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ } [المائدة : 77] .

11- قوله تعالى : { قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1) اللَّهُ الصَّمَدُ } [الإخلاص : 1 - 2] .

بنية الترديد في الآية تمثلت في لفظ الجلالة ( الله / الله ) والدالان كما هو واضح متساويان في المستويين السطحي والعميق ، ولكن مدلولهما مختلف في المستويين المذكورين ، وهما ( أحد / الصمد ) واللذان يتوافقان في بنية العمق للنتاج النهائي .

فالمدلول الأول (أحد) هو الذي تفرّد بكل كمال، ومجد وجلال، وجمال وحمد، وحكمة ورحمة، و غيرها من صفات الكمال. فليس له نظير ولاحتى مناسب بأي وجه من الوجوه، فهو الأحد في حياته وقدرته وعظمته وجلاله وحمده وجماله (القحطاني: 93-94).

وقال سبحانه وتعالى: (أحد) ولم يقل واحد، لأنّ الواحد يفيد وحدة الذات فقط، والأحد يفيد بالذات والمعاني (الزجاج: 58). وأيضاً لأنّ الواحد يدخل في الحساب ويضم إليه آخر وأما الأحد فهو الذي لا يتجزأ ولا ينقسم في ذاته، ولا في معنى صفاته، ويجوز أن يجعل للواحد اثنان، ولا يجوز أن يجعل للأحد اثنان (الطبرسي، 2005: 371/10).  
فالمقصود من قوله تعالى: (الله أحد) أنّه تعالى منزّه من التركيب و الأصول المادية وغير المادية أو من أن يكون له شريك في ملكه (الطنطاوي: 15 / 440).

أما المدلول الثاني (الصمد) فلا يوجد اختلاف كبير في معناه عن المدلول الثاني. فالصمد: أي: الرب الكامل والسيد العظيم الذي لم يبق له صفة كمال إلا واتصف بها، ووصف بغايتها وهو المصمود إليه، المقصود في جميع الحوائج والنوائب والذي تقصده الخلائق كلها في ضروراتها لما له من الكمال المطلق في ذاته وصفاته واسمائه وأفعاله (السعدي، 2000: 168). ومن ذلك قوله تعالى {يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ} [الرحمن: 29]. معنى الآية: أن الذي تعرفونه وتقرون بأنه خالق السموات والأرض وخالقكم، هو الذي يصمد إليه كل مخلوق ولا يستغني عنه (الزمخشري، 2009: 818/4). وهو الذي لا يحتاج إلى أحد (ابن الخطيب، 1964: 765/1).

إنّ مجيء لفظة (الصمد) معرّفياً بـ (أل) لإفادة الحصر. في الواقع ونفس الأمر لأنّ قصد الخلق إليه - تعالى - في الحوائج أعم من القصد الإرادي والقصد الطبيعي، والقصد بحسب الاستعداد الأصلي، الثابت لجميع المخلوقات فالكل متجه إليه - جلّ شأنه - طوعاً وكرهاً (الطنطاوي: 15 / 441).

وهناك رواية عن سؤال بعض أهل البصرة في رسالة بعثوها إلى الإمام الحسين "رضي الله عنه" عن معنى (الصمد)، فكان جوابه "رضي الله عنه": أن الله تعالى قد فسّر معنى (الصمد) في الآيات اللاحقة من قوله (الله الصمد) وهي: {لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (3) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} [الإخلاص: 3-4].

ومعنى الحصر هو حصر الصمدية في الله تعالى وحده (الخطيب: 16 / 1714).  
إذن حصل التوافق في بنية العمق للمدلولين (أحد / الصمد) التابعين للدالين (الله / الله) في كمالية صفات الله تعالى من العلم والقدرة والعظمة والوحدانية والحلم والغنى وتزيهه عن كل شيء وتمجيده عزّ وجلّ وحاجة الناس إليه، فالمدلولان هما اسمان من أسماء الله تعالى وصفتان من صفاته تعالى الواردة ذكرها في القرآن الكريم.  
12- قوله تعالى: {الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (5) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ} [الماعون: 5-6].

التريد ورد في الآية الكريمة من قوله تعالى: (الذين هم / الذين هم) وهذان الدالان متساويان في المستويين السطحي والعميق وكل واحد منهما يسلط فاعليته على مدلول مختلف في المستويين المذكورين، والمدلولان هما (عن صلاتهم ساهون / يراءون)، وسنوضح كيف أنّ هذين المدلولين يصبح بينهما توافق في بنية العمق لنتاجهما النهائي.  
فالمقصود بـ (سahون) - المدلول الأول - : غافلون، ف: سها عن الشيء يسهوا سهواً غفلاً، وفرّقوا بين الساهي والناسي أنّ الأول إذا قمت بتذكيره تذكّر، على عكس الساهي، والسهوة الغفلة (الحموي: 1 / 293).

وبلغة سهوة أي: سهلة، وقوس سهوة أي: سهلة (الزمخشري، 1998: 480 / 1)، ومنه قول ذي الرمة (ذي الرمة: 325):  
قليل نضاب المال إلا سهامه

وإلا زجوماً سهوةً في الأصابع

وحملت المرأة ولدها سهواً، أي: على حيز (ابن فارس، 1986: 475 - 476).

فأراد الله تعالى بهذه الآية المنافقين الذين يسهون في صلاتهم عن ذكر الله لا يقصدون عبادته والتقرب إليه (ابن كثير، 1999: 2317/4). وهم المنافقون اللاهين عن الصلاة حتى يذهب وقتها ولا يريدون بها وجه الله تعالى (السمرقندي: 3 / 625).  
وهم الغافلون عن الصلاة غير منتفعين بها (الأبياري، 1985: 501 / 11).

ويبدو أنّ هناك إجماعاً في رأي المفسرين من أنّ هذه الآية نزلت في المنافقين، فلو أنّها في المؤمنين لكانت الصيغة على نحو: الذين هم في صلاتهم ساهون، أي: أنّ السهو يعتريهم فيها بوسوسة شيطان أو حديث نفس وذلك يكاد لا يخلو منه مسلم، أمّا

المقصود منهم في الآية فهم الذين ساهون عنها سهو ترك لها، وقلة التفات إليها، وذلك فعل المنافقين (القرطبي، 2003 : 20 / 212).

وسبب تسمية الله تعالى لهؤلاء المنافقين بـ ( المصلين ) هو من باب التهكم ، والمراد عدمه ، أي : الذين لا يُصلُّون، أي: ليسوا بمسلمين ، ومنه قوله تعالى : { قَالُوا لِمَ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ } [ المدثر : 43 ] ، والويل هنا مقيد بحكم الموصوف، فالويل للمصلي الساهي عن صلاته وليس للمصلي على الإطلاق (بن عاشور ، 1984 : 30 / 576).

أما المدلول الثاني ( يراءون ) ، فالرياء : ترك الإخلاص في العمل بملاحظة غير الله (الجرجاني ، 1983 : 113/1). ورياءً : أريته أي على خلاف ما أنا عليه (ابن منظور 1994 : 296/14) ، وحقيقة الرياء طلب ما في الدنيا بالعبادة ، وأصله طلب المنزلة في قلوب الناس (القرطبي ، 2003 : 212/20) .

معنى الآية : الذين هم يراءون الناس بالصلاة ، ولا يريدون بها وجه الله تعالى ، حتى إذا رأوا الناس صلُّوا وإذا لم يروا الناس لم يصلُّوا (السمرقندي : 625/3). فهم المنافقون كانوا يراءون الناس بصلاتهم إذا حضروا وبترونها إذا غابوا (بن ياسين ، 1999 : 673/4).

فمعنى ذلك أيضاً أنّ هؤلاء الذين يراءون هم المنافقون ، فالذين في صلاتهم ساهون هم المنافقون والذين يراءون في صلاتهم ويبطنون غير الذي يظهرون هم أيضاً المنافقون ، فمن هذه النقطة أي : النفاق حصل التوافق في بنية العمق للمدلولين ( ساهون / يراءون ) .

فالآية التي بعدها { وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ } أيضاً تبيّنت صفة أخرى من صفات المنافقين وهي منع الخير والمعروف بين الناس (الحجازي ، 1993 : 909/3) .

فالترديد حاصل لبيان آيات المنافقين كالرياء في الصلاة ليظهروا للناس خلاف ما يبطنوا.

13- قوله تعالى : { اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } [ النور : 35 ] .

حصل الترديد في هذه الآية متمثلاً بالدالين ( مصباح / المصباح ) ، المتساويين في المستويين السطحي والعميق ، والمتعلقين بالدالين ( مشكاة / زجاجة ) المختلفين في المستويين المذكورين ، ومن خلال الدخول في عمق هذين المدلولين سنرى توافقاً في بنية العمق.

فالمصباح: اسم للإناء الذي يوقد فيه بالزيت للإنارة ، وهو من صيغ أسماء الآلات مثل المفتاح ، وهو مشتق من اسم الصباح ، أي: إبتداء ضوء النهار، فالمصباح آلة الإصباح أي: الإضاءة (ابن عاشور، 1984 : 236/18).

والمدلول الأوّل ( مشكاة ) هي الكوة في الجدار غير النافذ فإذا كان فيها نافذة سميت بالكوة ، وقيل: هي الحديدية التي يعلّق عليها القنديل، وقيل: أنها بلغة الحبش (ابن منظور ، 1994 : 441/14). وقيل: هي القنديل الذي يوضع فيها السراج والمادة الدهنية التي يغمس فيها الفتيل (عزّت ، 1964 : 421/8).

ومعنى ( كمشكاة ) : أي : كصفة كوة نافذة في الجدار في الإنارة والتنوير (أبو السعود : 175/6).

والمصباح وضع في المشكاة لأنّ الأشعة إذا لم يوضع في المشكاة تفرقت والمشكاة تجمع الأشعة فالمصباح إذا كان في بيت صغير ستكون أشعته أكبر إذا ماوضع في بيت أكبر (الرازي ، 1999 : 386/23) .

فوضع في هذه الكوة التي هي من غير نافذ لبيان قوّة النور وهذه الصورة لبيان قوّة نور الله تعالى فهو من باب التشبيه .

فالله تعالى لم يشبه نوره بنور القمر في الليل لأنّ القمر يمكن أن يبدو ويغيب في فترة من الليل بخلاف ضوء المصباح الذي يسطع في الليل وخاصة إذا ماوضع في مكان ضيق ومغلق (بن عاشور ، 1984 : 234 - 235).

أما المدلول الثاني ( الزجاجة ) : واحدة الزجاج ، وهي المادة الشفافة ، وقوله تعالى : (المصباح في الزجاجة ) أي: في إناء شفاف صاف (الجمل ، 2003 - 2004 : 234/2 - 235) .

فقوله تعالى دليل على أنّ النور في الزجاج أبيض منه في كل شيء ، وضوءه يزيد في الزجاج (الزجاج ، 1988 : 44-43/4).

من خلال الكلام السابق يتضح أنّ بنية العمق للمدلولين ( مشكاة / الزجاج ) متفقين في قوّة النور والإنارة و الإضاءة المارة من خلالهما ، فالمصباح مرّة كان في المشكاة ومرّة كان في الزجاج وفي كليهما كان النور أقوى منه إذا لم يكن فيهما ، وهذا يدل على أنّ نور الله هو قد بلغ الدرجة القصوى من الوضوح والقوّة .

هذا النور كما قلنا نور الله تعالى ، ولكن هناك من أول هذا النور بتأويلات أخرى ؛ ف قيل نور محمد "عليه الصلاة والسلام" وقيل: قلب المؤمن وضيء التوحيد ، وقيل نور القرآن(التستري ، 2002 : 111-112).

لكن الذي قلنا به يبدو أنه أصح الأقاويل والله أعلم .

### نتائج البحث

في ختام البحث وبعد التوسع في ظاهرة فن التردد في علم البلاغة ، توصل البحث إلى نتائج ممكن تحديدها في نقاط منها :

- يمكن اعتبار التردد نوعاً من الإطناب وخاصة في القرآن الكريم ، فهذه الظاهرة البديعية التي تعتمد التكرار في اللفظ لاتأتي اعتباطاً وإنما لقصد معين يوضح بأسلوبه إعجازاً قرآنياً لا يمكن أن يحس به المتلقي إلا إذا توسع في النص القرآني ودخل إلى بنية العمق للترديد ، فعندها تبرز جمالية هذا الأسلوب البلاغي البديعي.
- للترديد دور بارز في إضافة أبعاد دلالية على المعاني ، فهو يقدم دلالتين مختلفتين بنفس اللفظة، فله قدرة كبيرة على توليد المعاني في النص.
- الدراسات البلاغية القديمة لم تهتم للتفريق بشكل جذري بين التردد والأساليب البلاغية الأخرى مثل التصدير ورد العجز على الصدور والمشاكله، فوقع التباس بين هذه الأساليب إلى حد مجيء نموذج قرآني واحد كمثال على أساليب بلاغية عديدة، ولكن الدراسات الحديثة كانت أكثر دقة في تحديد الفرق بينها.
- يمكن القول باعتبار التردد من الأساليب البلاغية التي لا يمكن حصرها، بمعنى آخر لا يمكن حصر عدد المواضع التي ورد فيها في القرآن الكريم، وذلك لاختلاف حد التردد من بلاغي لآخر.
- اللفظة المترددة تضيء جواً موسيقياً على النص الذي ترد فيه، وهذا الجو الموسيقي يعتبر عاملاً توصيلياً يجعل من ذهن القارئ ينتقل بين الدوال، مما يؤدي في نهاية الأمر إلى الوصول والظفر بالدلالة المطلوبة، وهذا مادفع بالبعض بالقول إلى أن التردد مصطلح صوتي، فلترديد الكلمة قيمة صوتية كبيرة تنضوي في طياتها العديد من القيم الصوتية البلاغية، والتي بدورها تؤدي إلى جانب الوظيفة الصوتية، الوظيفة الدلالية أو كما يسميه البعض الدلالة المعنوية.
- القرآن الكريم بإعجازه العظيم لم يترك آياته دون استخدامه لفن التردد، الذي يكون بورود لفظتين بنفس الحروف، ولكن بتعلق كل لفظة بمعنى مخالف للآخر، وهذا الاستخدام كان له دوراً بلاغياً في الكشف عن مواطن الجمال الموجودة في الآية، ولا يمكن لأي أسلوب آخر أن يظهره.
- استخدام فن التردد في آيات القرآن الكريم كانت لأسباب كثيرة، منها؛ التأكيد، والتقريب، المواساة، الترغيب والترهيب، والمفاجأة غير المتوقعة من بنية العمق للمدلولين الذي يسلط التردد عليه فاعليته.
- ورد التردد في القرآن الكريم بالصيغ الثلاث، الاسمي والفعلية والحرفية، وعلى الرغم من عدم وجود جرد كامل لهذا الأسلوب، ولكن الواضح أن الصيغة الاسمية هي الأكثر وروداً في القرآن الكريم.
- كشفت الدراسة أن فن التردد فن رصين، لا يقل شأناً عن بعض الفنون البديعية الأخرى التي أخذت مساحة كبيرة في الدراسات البلاغية قديماً وحديثاً.

### المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم.
- 2- آل سعدي، أبو عبدالله، (1421هـ)، تفسير اسماء الله الحسنى، تحقيق : عبيد بن علي العبيد، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة للنشر- المدينة المنورة / السعودية، العدد 112 - السنة 33.
- 3- ابراهيم، مصطفى، وآخرون، دت، المعجم الوسيط دط ، دار الدعوة للنشر.
- 4- ابن الأثير، نجم الدين أحمد بن اسماعيل، دت، جوهر الكنز "تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي البراعة"، تحقيق محمد زغلول سلام، دط ، منشأة المعارف، الإسكندرية/ مصر.
- 5- ابن المعتز، عبدالله(1402هـ - 1982م)، كتاب البديع، عبدالله بن المعتز، اعتنى بشره وتعليق المقدمة والفهارس : أغناطيوس كراتشكوفسكي، ط3، دار المسيرة، عمان/ الأردن.
- 6- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، (1414هـ)، لسان العرب، ط3، دار صادر، بيروت/ لبنان.
- 7- ابن الناطم، بدر الدين بن مالك(1409هـ - 1989م)، المصباح في المعاني والبيان والبديع، حققه وشرحه ووضع فهارسه: حسني عبدالجليل يوسف، ط1، مكتبة الآداب ومطبعتها بالجماميز والمطبعة النموذجية، القاهرة/ مصر.
- 8- أبو تمام، حبيب بن أوس(1387هـ - 1968م)، ديوان أبي تمام ، شرح وتحقيق: شاهين عطية، مراجعة : بولس الموصللي، ط1، مكتبة النوري، بيروت/ لبنان.

- 9- أبو زهرة، محمد، دت، زهرة التفاسير، دط، دار الفكر العربي.
- 10- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى، دت، تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، دط، دار إحياء التراث العربي بيروت/ لبنان.
- 11- أبو العدوس، يوسف (1427هـ - 2007م)، مدخل إلى البلاغة العربية علم المعاني- البيان - البديع، ط 1، دار المسيرة، عمان/ الأردن.
- 12- أبو نواس، الحسن بن هانيء (1412هـ - 1992م)، ديوان أبي نواس الحسن بن هانيء، حققه وضبطه وشرحه: أحمد عبدالمجيد الفزالي، دط، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان.
- 13- أبي سلمى، زهير (1408هـ - 1988م)، ديوان زهير بن أبي سلمى، شرحه وقدمه: علي حسن فاعور، ط 1، دار الكتب العالمية، بيروت/ لبنان.
- 14- الأبياري، ابراهيم بن اسماعيل (1405هـ)، الموسوعة القرآنية، دط، مؤسسة سجل العرب.
- 15- الأخفش، أبو الحسن (1411هـ، 1990م)، معاني القرآن للأخفش، تحقيق: هدى محمود قرآنة، ط 1، مكتبة الخانجي، القاهرة/ مصر.
- 16- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله (1415هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبدالباري عطية، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.
- 17- الأندلسي، ابن عطية (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي محمد، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.
- 18- البحتري، بن خاقان، (2012م)، ديوان البحتري، ط 3، دار صادر، بيروت/ لبنان.
- 19- البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبد الله (1422هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط 1، دار طوق النجاة.
- 20- البغدادي، أبو طاهر محمد بن حسين (1401هـ - 1981م)، قانون البلاغة في النقد والشعر، تحقيق: محسن غياض عجيل، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان.
- 21- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (1417هـ، 1997م)، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر و عثمان جمعة ضميرية و سليمان مسلم الحرش، ط 4، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- 22- بن حنبل، أحمد (1419هـ، 1998م)، مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: السيد أبو المعاطي النوري، ط 1، عالم الكتب، بيروت/ لبنان.
- 23- بن الخطيب، محمد محمد بن عبد اللطيف، (1383هـ، 1964)، أوضح التفاسير، ط 6، المكتبة المصرية، مصر.
- 24- بن عاشور، الطاهر (1984م)، التحرير والتنوير "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"، دط، الدار التونسية للنشر تونس، 1984م.
- 25- بن العثيمين، محمد (1423هـ)، تفسير الكهف، ط 1، دار الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية.
- 26- بن كثير، اسماعيل (1420هـ، 1999م)، تفسير القرآن العظيم، ط 2، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- 27- بن ياسين، حكمت بن بشير (1420هـ، 1999م)، موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور، ط 1، دار المائر للنشر والتوزيع، المدينة المنورة/ السعودية.
- 28- بيان الحق، محمود بن أبي الحسن (1419هـ، 1998م)، باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن، تحقيق: سعاد بنت صالح بن سعيد باقي، دط، جامعة أم القرى للنشر، مكة المكرمة / السعودية.
- 29- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (1424هـ، 2003م)، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.
- 30- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين (1403هـ، 1983م)، كتاب التعريفات، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.
- 31- جرير (1406هـ، 1986م)، ديوان جرير، دط، دار بيروت، بيروت/ لبنان.
- 32- الجزائري، جابر بن موسى (1424هـ، 2003م)، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، ط 5، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة/ السعودية.
- 33- الجمل، حسن (2003 - 2008م)، مخطوطة الجمل - معجم وتفسير لغوي لكلمات القرآن، ط 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
- 34- الجوزي، جمال الدين (1422هـ)، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، ط 1، دار الكتاب العربي، بيروت/ لبنان.
- 35- الجوزي، محمد (1410هـ)، تفسير القرآن الكريم (ابن القيم)، ط 1، دار ومكتبة الهلال، بيروت/ لبنان.
- 36- الجوهري، أبو نصر اسماعيل بن حماد، (1406هـ، 1987م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت/ لبنان.
- 37- الدرويش، محي الدين، (1415هـ)، إعراب القرآن وبيانه، ط 4، دار الإرشاد للشئون الجامعية، حمص/ سوريا، دار اليمامة، دمشق/ سوريا، بيروت/ لبنان.
- 38- الدعاس، أحمد، وآخرون (1425هـ)، إعراب القرآن الكريم، ط 1، دار المنير ودار الفارابي، دمشق / سوريا.
- 39- الدمشقي، أبو حفص سراج الدين (1419هـ، 1998م)، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدال موجود والشيخ علي محمد العوض، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.
- 40- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد (1415هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط 1، دار القلم، دمشق/ سوريا، دار الشامية، بيروت/ لبنان.
- 41- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد (1415هـ، 1994م)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبدال موجود والشيخ علي محمد معوض و أحمد محمد صيرة و أحمد عبدالغني الجمل و عبدالرحمن عويس، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت/ لبنان.
- 42- الزجاج، أبو اسحاق (1408هـ، 1988م)، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبدالجليل عبده شلبي، ط 1، عالم الكتب، بيروت/ لبنان.
- 43- الزجاج، أبو اسحاق، دت، تفسير أسماء الله الحسنى، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دط، دار الثقافة العربية.

- 44- الزمخشري، جارالله(1430هـ - 2009م)، تفسير الكشاف عن حقائق التزليل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلّق عليه خليل مأمون شبحا، ط 3، دار المعرفة، بيروت/ لبنان.
- 45- الزمخشري، جارالله (1998)، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط 1، دار الكتب العالمية، بيروت/ لبنان.
- 46- الحاتمي، محمد بن الحسن، حلية المحاضرة، د.ت، د.ط.
- 47- الحجازي، محمد محمود(1413هـ)، التفسير الواضح، ط 10، دار الجيل الجديد، بيروت/ لبنان.
- 48- الحلي، صفي الدين(1412هـ - 1992م)، شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع، تحقيق: نسيب نشاوي، ط 2، دار صادر، بيروت/ لبنان.
- 49- الحموي، أبو العباس أحمد بن علي، د.ت، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، د.ط، المكتبة العلمية، بيروت/ لبنان.
- 50- الطباطبائي، محمد حسين (1417 هـ - 1997 م)، الميزان في تفسير القرآن، ط 1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت/ لبنان.
- 51- الطبرسي، أبو الفضل علي بن الحسن(1426هـ، 2005م)، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط 1، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر.
- 52- الطبري، محمد بن جرير(1420 هـ، 2000 م)، جامع البيان في تأويل القرآن، د.ط، مؤسسة الرسالة.
- 53- الطرابلسي، محمد(1995م)، خصائص الأسلوب في الشوقيات، د.ط، المجلس الأعلى للثقافة.
- 54- طنطاوي، محمد سيد، د.ت، التفسير الوسيط للقرآن لاكريم، ط 1، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة/ مصر.
- 55- لاشين، عبدالفتاح، د.ت، البديع في ضوء أساليب القرآن، د.ط، دار الفكر العربي، القاهرة/ مصر.
- 56- اللغوي، ابن فارس(1406هـ - 1986م)، مجمل اللغة، دراسة وتحقيق: زهير عبدالمحسن سلطان، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت/ لبنان.
- 57- المبارك، مازن(1967م)، الموجز في تاريخ البلاغة، د.ط، دار الفكر، بيروت/لبنان.
- 58- المتنبّي، أبو الطيب(1403هـ - 1983م)، ديوان المتنبّي، د.ط، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت/ لبنان.
- 59- مختار، أحمد(1429هـ - 2008م)، معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، ط 1، دار الكتب العالمية، القاهرة/ مصر.
- 60- المصري، ابن ابي الاصبع، د.ت، تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تقديم وتحقيق: حفي محمد شرف، د.ط، لجنة إحياء التراث الإسلامي بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية / الجمهورية العربية المتحدة - سابقاً.
- 61- المولى أبو الفداء، اسماعيل حقي بن مصطفى، د.ت، روح البيان، د.ط، دار الفكر، بيروت/ لبنان.
- 62- النميري، أبوحية(1975م)، شعر أبي حية النميري، جمعه وحققه: يحيى الجبوري، د.ط، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق/ سوريا.
- 63- السمرقندي، أبو الليث، بحر العلوم، د.ت، د.ط.
- 64- عبدالمطلب، محمد (1994م)، البلاغة والأسلوبية، ط 1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت/ لبنان.
- 65- عبدالمطلب، محمد، د.ت، البلاغة العربية قراءة أخرى، د.ط، الشركة المصرية العالمية للنشر، القاهرة/ مصر.
- 66- عبدالمنعم، محمود، د.ت، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د.ط، دار الفضيلة، القاهرة.
- 67- العبسي، عنتره بن شدّاد(1997م)، ديوان عنتره بن شدّاد، د.ط، دار ومكتبة الهلال، بيروت/ لبنان.
- 68- عزت، دروزة(1383م)، التفسير الحديث، د.ط، دار إحياء الكتب العربية القاهرة/ مصر.
- 69- العلوي، المظفر، د.ت، الإغريض في نضرة القريض، د.ط.
- 70- القحطاني، سعيد، د.ت، الثمر المجتنى مختصر شرح اسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة، د.ط، مطبعة السفير، الرياض / السعودية - الرياض، توزيع: مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان - الرياض.
- 71- القرطبي، أبو عبدالله(1423 هـ، 2003م)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، تحقيق: هشام سمير البخاري، د.ط، دار عالم الكتب، الرياض / السعودية.
- 72- قطب، سيد(1412هـ)، في ظلال القرآن، ط 17، دار الشروق، بيروت/ لبنان، القاهرة.
- 73- القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان(1412 هـ، 1992م)، فتح البيان في مقاصد القرآن، عني بطبعه وقدم له وراجع: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، د.ط، المكتبة العصرية، صيدا/ لبنان.
- 74- القيرواني، ابن رشيّق(1401هـ - 1981م)، العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده، حققه وفصله وعلّق حواشيه: محمد محي الدين عبدالحميد، ط 5، دار الجيل، بيروت/ لبنان.
- 75- الرازي، بن فارس(1399 هـ، 1979م)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، د.ط، دار الفكر.
- 76- الرازي، أبو عبدالله محمد بن عمر، د.ت، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، قدّم له خليل محي الدين الحسين، د.ط، دار الفكر، دمشق / سوريا.
- 77- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين(1412هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط 1، دار القلم، دمشق/ سوريا، الدار الشامية، بيروت/لبنان.
- 78- الرماني، والخطابي، والجرجاني(1976م)، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرّماني والخطابي وعبدالقاهر الجرجاني في الدراسات القرآنية والنقد الأدبي، حققها وعلّق عليها محمد خلف الله أحمد و محمد زغلول سلام، ط 3، دار المعارف، القاهرة/ مصر.
- 79- السيوطي، جلال الدين، د.ت، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت/ لبنان.
- 80- الشعراوي، محمد متولي(1997م)، تفسير الشعراوي - الخواطر، د.ط، مطابع أخبار اليوم / مصر.
- 81- الشوكاني، محمد بن علي بن عبدالله(1414 هـ)، فتح القدير، ط 1، دار ابن كثير، دمشق/ سوريا، دار الكلم الطيب، بيروت/ لبنان - بيروت.
- 82- تاج القراء، محمود بن حمزة بن نصر، د.ت، غرائب التفسير وعجائب التأويل، د.ط، دار القبة الإسلامية، جدة/ السعودية، مؤسسة علوم القرآن، بيروت/ لبنان.



- 83- التستري، أبو محمد(1423هـ)، تفسير التستري، جمع : أبو بكر محمد البلدي، تحقيق : محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت / لبنان.
- 84- الثعلبي، أبو اسحاق(1422 هـ ، 2002م)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق : نظير الساعدي، ط 1، دار إحياء التراث العربي، بيروت/ لبنان.
- 85- الخطيب، عبدالكريم، د.ت، التفسير القرآني للقرآن، د.ط ، دار الفكر العربي، القاهرة / مصر.
- 86- الذبياني، النابغة(1911م)، ديوان النابغة الذبياني الشاعر الجاهلي الشهير - نقلاً عن ديوان الشعراء الخمسة ببعض تصرف وتقيح - ، د.ط ، مطبعة الهلال، الفجالة/ مصر.
- 87- ذي الرمة، د.ت، ديوان شعر ذي الرمة، د.ط ، دار صادر، بيروت/ لبنان.
- 88- (2000م)، المنجد في اللغة والإعلام، ط 38، دار المشرق، بيروت/ لبنان.
- البحوث والدراسات والمجلات :
- 89- الخفاجي، أسعد جواد(2008م)، التريديد دراسة بلاغية في تقنيات الأسلوب القرآني، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية، العددان (3-4)، المجلد 7.

### گێڕانهوهی دوو ناوی له دواپی به‌کتر به نموونهی هه‌ندیک ئایه‌ت له قورتانی پیرۆزدا

#### پوخته

گێڕانهوه هونه‌ریکی په‌وانبێژیه له هونه‌ره‌کانی جوانکاری، له بنه‌په‌ندا پشت ده‌به‌ستیت به دووباره‌بوونه‌وهی وشه، که‌بریتییه له په‌یوه‌ستبوونی وشه‌ی (سیمبۆل) به مانای ( ئاماژه‌ بۆکراوه) له واتادا، جا له دێره‌ شیعریک یان له ده‌قیکی قورتان یاخود له په‌خشاندا بیت، به‌ ده‌ستنیشان کردن، له‌پاشاندا دووباره‌کردنه‌وهی هه‌مان وشه (ئاماژه‌)، به‌لام به‌په‌یوه‌ستبوون به (ئاماژه‌بۆکراوه) یکی تر، هه‌ردوو ئاماژه‌که له هه‌ردوو ئاستی سه‌ره‌وه و ژیره‌وه په‌کسان ده‌بن، به‌لام واتای هه‌ر دوو ئاماژه‌بۆکراوه‌که له هه‌ر دوو ئاستی ناوبراودا جیاواز ده‌بن.

ئهم شێوازه جوانکارییه له‌لای په‌وانبێژه‌ کۆنه‌کان به‌ چهند ناویک باسی کراوه، به‌که‌م که‌س به‌ناوی گێڕانه‌وه باسی کردیته‌ ئیبن ره‌شیق ئه‌لقه‌یروانی بووه، پاشان بابه‌ته‌که له‌لای ئیبن ئه‌لیسه‌به‌ع ئه‌لمسری فراوان کرا، به‌شێوه‌یه‌ک پیناسه‌که‌ی بووه سه‌رچاوه‌یه‌ک، که‌ گه‌وره‌ په‌وانبێژان بۆ ده‌گه‌رانه‌وه. گێڕانه‌وه تا‌که ناوینانیکی ئهم شێوازه په‌وانبێژیه نییه، به‌لکه‌ به‌ زاراوه‌ی تریش ناوی لێ نراوه، ئیبن ئه‌لموعنه‌ز به‌که‌م که‌سه به‌ ناوی هینانه‌وه ئاماژه‌ی پیکردوووه و کردوووه‌یه‌که به‌ ده‌روازه‌یه‌که له پینچ ده‌روازه‌یه‌کی جوانکاری، پاشان جوانکاران ناو و جووره‌کانیان فراوان کرد، به‌لام دوا‌ی ئهم له‌لای هه‌ندیک له په‌وانبێژان گێڕانه‌وه و شێوازه جوانکارییه‌کانی تر له‌یه‌که جیاکراوه‌وه، لای هه‌ندیک تریش تیکه‌لاو کراوه.

بۆ زانی هه‌ندیک له په‌وانبێژه‌ کۆنه‌کان به‌یه‌ک له ده‌روازه‌کانی جوانکاری دا‌پانه‌ناوه به‌و پێیه‌ی هونه‌ریکی ده‌وله‌مه‌ند و به‌هێز نییه له‌وانه‌ش ئیبن حجه ئه‌لحه‌مه‌وی.

هه‌رچی توێژینه‌وه‌کانی په‌وانبێژی و په‌خنه‌ی نوێیه، وای ده‌بینن هونه‌ری گێڕانه‌وه توانایه‌کی به‌رچاوی هه‌یه له پیکه‌ستن و به‌ره‌وه‌پیشبردنی وانا له پیکه‌وه‌گونجانی شێوازییدا، و پیکه‌اته‌که‌ی پیکدیت له هه‌ردوو ئاستی سه‌ره‌وه و ژیره‌وه: ئاستی سه‌ره‌وه پیکدیت له دوو ئاماژه‌ یان زیاتر، ئاستی ژیره‌وه‌ش به‌هه‌مان شێوه، به‌لام جیاوازی ئیوان ئهم ئاماژه‌بۆکراوه دووباره‌بووانه له جیاوازی ئهو شوێنه‌وه دیت، که‌ هه‌موو ئاماژه‌کان کاریگه‌رییان به‌سه‌ر چالاکیانه‌وه هه‌یه، به‌م جووره‌ کار ده‌کریت بۆ به‌ره‌پیشبردنی ئهم چالاکییه و درێژکردنه‌وهی بۆ پانتاییه‌کی فراوانتر له‌ دارشتندا.

### Nominal recurrence in examples of holy Quranic verses

#### Abstract

Recurrence (also known as repetition) is one of the rhetorical techniques that depend essentially upon form repetition. Recurrence refers to the signifier's form that is related to the meaning of the signified, which occurs in either a verse, a prose, or a Quranic text without specification, and then the same form (signifier) is repeated but relates to another signified. The two signifiers are the same in the surface and deep structure, but their two signified are different in the aforementioned structures.

Ancient rhetoricians mentioned this rhetorical style in different names. Ibn Rashiq Al-Qairawani was the first to designate it as recurrence (Tardeed). Then Ibn Abi Al-Isbi'i elaborated in the style, and his definition was like a reference for those prominent rhetoricians who came afterwards. Recurrence (AKA Tardeed in Arabic) is not the only term for this rhetorical style, but it was designated by other terms. The first who mentioned it was Ibn Al-Mu'ataz under the title (Raddul I'ijaz 3ala ma taqaddamaha) and classified it as a chapter among the five chapters of rhetoric.

Afterwards, rhetoricians elaborated regarding its names and types, and then it was differentiated from the other rhetorical techniques, but was conflated by others. It is worth mentioning that some ancient rhetoricians excluded it from the other rhetorical techniques considering it useless, one of which is Ibn Hujja Al-Hamawi.

Whereas contemporary rhetorical and critical studies envisage recurrence as a technique which has an obvious capacity to organise and develop semantics in a stylistic pattern. Therefore, its structure consists of two levels: surface and deep. The surface level is represented in two or more recurred (repeated) signifiers, just as in the deep level. However, the difference between these recurred signifiers is attributable to the difference in the territory on which the signifier exerts its activity and extends it to a wide area of formulation.