

ظواهر البيان العربي
عند المفسرين
من القرن الرابع حتى نهاية القرن السادس
الهجري

رسالة تقدمت بها
أمل حسين حسن الخاقاني
الى مجلس كلية التربية للبنات - جامعة الكوفة
وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها.

اشراف

الاستاذ الأول المتمرس

الدكتور محمد حسين علي الصغير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

((قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ

أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا))

صدق الله العلي العظيم

(الكهف 109)

الاهداء

الى :

- آل بيت الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)

حبا وكرامة

- والديّ

برا واحسانا

- الروح النقية

اليك ...

((أمل))

شكر وتقدير

بكل آيات العرفان والتقدير اتقدم بالشكر والامتنان لتلك الايادي البيض للعلامة الاستاذ المتمرس الاول الدكتور (محمد حسين علي الصغير) لما منحني اياه من رحابة صدره وعنايته المعهودة لطلبة الدراسات العليا وحثهم على المضي قدما في تجاوز الصعوبات والعراقيل... فكان لي الشرف ان احظى باشرافه اولاً. وما ابداه لي من ملاحظات علمية دقيقة طوال هذا البحث ثانياً، فجزاه الله عني خيراً جزاء المحسنين، وابقاه ذخراً لكل طالب علم....

كما أشكر قسم اللغة العربية في كلية التربية للبنات/جامعة الكوفة لاحتضانه اياي طيلة مدة دراستي للماجستير والدكتوراه وما قدمه لي اساتذته الأجلاء من محاضرات علمية قيمة اسهمت في نماء هذه البذرة المتواضعة...

وبعد... فان للجنة الدراسات العليا المتمثلة برئيسها الاستاذ الاول المتمرس الدكتور (محمد حسين علي الصغير) النصيب الاوفر من الشكر لاقرار عنوان هذه الاطروحة...

وفي الختام فلا يسعني الا ان اشكر أصحاب تلك المكتبات العامرة وما امتلكوه من سمة الخلق الرفيع وروح التعاون الفضل الاكبر في توفير مادة البحث من مصادر ومراجع، لا سيما المكتبة المركزية في كلية التربية للبنات ومكتبة قسم اللغة العربية. ومكتبة الامام امير المؤمنين (ع) العامة ومكتبة الامام الحكيم (قدس) العامة. والمكتبة الادبية المختصة، وأخرى غيرها فلكل هؤلاء ارفع آيات الامتنان والعرفان، ولهم من الله العلي القدير الجزاء الحسن....

فانه نعم المولى ونعم النصير....

أمل حسين حسن

قرار المشرف

اشهد أن اعدد هذه الرسالة الموسومة ب(ظواهر البيان العربي عند المفسرين من القرن الرابع حتى نهاية القرن السادس الهجري) التي قدمتها الطالبة (أمل حسين حسن الخاقاني) جرى تحت اشرافي في جامعة الكوفة، كلية التربية للبنات، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها.

الامضاء:

المشرف: الاستاذ الاول المتمرس
الدكتور محمد حسين علي الصغير
التاريخ :

بناءً على التوصيات المتوافرة ارشح هذه الرسالة للمناقشة

الامضاء:

الاسم: د.مناف الموسوي
رئيس قسم اللغة العربية
التاريخ :

كشاف المحتويات

الصفحة	الموضوع
أد	المقدمة
36-1	التمهيد
6-2	1- مفهوم البيان العربي بين البلاغيين والمفسرين
36-6	2- ظواهر البيان العربي في كتب الدراسات القرآنية والاعجاز
127-37	الفصل الاول المجاز والحقيقة عند المفسرين
42-39	- المجاز في اللغة والاصطلاح
58-42	- مفهوم المجاز وفائدته عند المفسرين
61 -58	- الحقيقة عند امكانها مقدمة على المجاز
63-61	- موقف المفسرين من جمع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد
95-63	المجاز العقلي وعلاقته عند المفسرين
73-69	- المفعولية
75-73	- الفاعلية
83-75	- الزمانية
85-83	- المكانية
91-85	- السببية
95-92	- المصدرية
122-96	المجاز المرسل وعلاقته عند المفسرين
101-97	- السببية
105-101	- المسببية
108-105	- الكلية
111-109	- الجزئية
114-112	- الاستعداد
117-114	- السبق او اعتبار ما كان
120-117	- الملامسة او المجاورة

122-120 الآلية
127-122 مجاز الحذف
183-128	الفصل الثاني: التشبيه عند المفسرين
130-129	1- التشبيه لغة واصطلاحه.....
138-130	2- ادوات التشبيه عند المفسرين.....
157-138	3- عائدة التشبيه عند المفسرين.....
173-157	- أنواع التشبيه عند المفسرين.....
170-157	1- التشبيه المركب او التمثيلي.....
173-170	2- التشبيه الضمني.....
183-173	- اوجه التشبيه عند المفسرين.....
174-173	1- التشبيه الحسي.....
180-174	2- التشبيه المعنوي الحسي.....
182-180	3- التشبيه الحسي المعنوي.....
183-182	5- التشبيه المعنوي.....
237-183	الفصل الثالث: الاستعارة عند المفسرين
186-184	1- الاستعارة لغة واصطلاحا.....
205-186	2- عائدة الاستعارة عند المفسرين.....
221-205	- انواع الاستعارة عند المفسرين.....
207-205	1- الاستعارة التصريحية.....
213-207	2- الاستعارة المكنية.....
215-213	3- الاستعارة التمثيلية.....
217-215	4- الاستعارة الترشيحية.....
219-217	5- الاستعارة التهكمية.....
221-219	6- الاستعارة التخيلية.....
237-221	- أوجه الاستعارة عند المفسرين.....
231-221	1- استعارة المحسوس للمعقول.....

235-231	2- استعارة المحسوس للمحسوس
237-235	3- استعارة المعقول للمعقول
292-238	الفصل الرابع: الكناية وظواهرها عند المفسرين
241-239	1- الكناية لغة واصطلاحاً
251-241	2- مفهوم الكناية عند المفسرين
261-251	3- مقاصد الكناية عند المفسرين
274-261	- اقسام الكناية عند المفسرين
264-261	1- الكناية عن الضمير
268-264	2- الكناية عن الصفة
270-268	3- الكناية عن الموصوف
274-270	4- الكناية عن النسبة
292-274	- اساليب التعبير الكنائي عند المفسرين
287-274	1- التعريض ومقاصده
290-287	2- الرمز والاشارة
292-290	3- الايماء والايحاء
296-293	الخاتمة ونتائج البحث
311-296	كشاف المصادر والمراجع
II- I	Abstract

المقدمة

الحمد لله الواحد الأحد، المتفرد بالكمال ، والصلاة والسلام على النبي الأمي ، القرشي الأحمَد، وآله الميامين ، وعلى صحبه المنتجبين، وبعد:

فان الدراسات القرآنية قد حظيت باهتمام المكتبة العربية لما لتناولها للنص القرآني العظيم الخالد من اثر في اغناء تلك المكتبة ببحوث ودراسات كان لها الاثر الأكبر في الكشف عن بلاغة النص القرآني، ومقومات اعجازه ، وكثيرة هي تلك الدراسات والتي عنيت بابرار الجوانب البلاغية للنصوص القرآنية.. فكان المفسرون هم مهد تلك الدراسات ، فهم من اوائل من تناول هذا النص المعجز بالتفسير والتحليل للكشف عن معناه أولاً، وبيان بلاغة اسلوبه ثانياً...

واستكمالاً لما بدأت به في مرحلة الماجستير من الكتابة في الدرس البلاغي ، فأصبح لدي توجه صادق لان اجمع بين الدرس البلاغي، والذي زخر به تراث امتنا، وبين الدرس القرآني الذي اتخذ من النص القرآني مضماراً لاشاعة كل فنون القول، وبلاغة الاسلوب..

وحيثما اشار الي الاستاذ الأول المتمرس الدكتور محمد حسين علي الصغير ان اكتب موضوع ((ظواهر البيان العربي عند المفسرين)) أحسست بان رغبتني قد تتحقق في الجمع بين كلا الدرسين.

فشرعت في الاطلاع على ما كتبه المفسرون عن كُتب، فوجدت أن اهم مرحلة تفسيرية يمكن ان يتناولها البحث ليسجل من خلالها تلك الظواهر هي (من القرن الرابع حتى نهاية القرن السادس الهجري) وذلك لان هذه المرحلة عدت من ابرز المراحل التفسيرية تاليفاً فضلاً عن كونها تمثل عند استاذنا المشرف مرحلة التأصيل في تفسير النص القرآني⁽¹⁾ اذ كانت من اغزر المراحل خصوبة في تناول النص القرآني تفسيراً وتحليلاً وبرؤى ومناهج مختلفة..

فكان لزاماً علي ان استقرئ جميع المؤلفات التفسيرية لهؤلاء المفسرين، وما كتبته تلك العقول الخصبة بدقة للوقوف على بيان مفهوم الظاهرة البيانية في النص القرآني وبيان ما لها من دور في الكشف عن بلاغته ، ومقومات اعجازه..

(1) ظ : د.محمد حسين الصغير ، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، 139- 145.

فأخذ البحث على عاتقه اثبات ان البلاغة القرآنية انما انبعثت من الدرس التفسيري تأسيسا تارة ، وتأصيلا لها تارة أخرى ولما لهذا الدرس من أثر في استيعاب دلالة النص القرآني ، وابرار خصائصه، وسماته تطبيقا وتنظيرا..

وقد عانيت صعوبة ما وذلك ان المادة التفسيرية لهؤلاء المفسرين كانت واسعة جداً، فضلا عن ان الظواهر البيانية، كانت متداخلة معها، وكذلك فانها قد اشتملت على مباحث نقدية و تفسيرية ساعدت في تحديد تلك الظواهر، وبيان ما يتمتع به هؤلاء المفسرون من ثراء فكري، ومقدرة في الاحاطة بجميع جوانب النص القرآني ومن ثم استكناه اسراره، ودلالته...

وفي ضوء ذلك فقد فرضت طبيعة البحث تقسيمه الى تمهيد واربعة فصول وخاتمة جاءت باهم نتائج البحث...

تناولت في التمهيد نقطتين، الأولى ((مفهوم البيان العربي بين البلاغيين والمفسرين)) وتبين لي ان مفهوم البيان عند المفسرين لم يكن يبتعد عن مفهومه عند اللغويين، بل أنهم تفوقوا عليهم بكونهم قد حددوا دلالاته أولا، وأول من صرح بعلم البيان ثانيا...

أما النقطة الثانية فقد تناولت فيها ((ظواهر البيان العربي في كتب الدراسات القرآنية والاعجاز)) اذ كان الغرض من هذا العرض الموجز، بيان ما ضمنته هذه الكتب من ظواهر بيانية في سياق النص القرآني، وتعريف القارئ ان هذه الدراسات قد أسهمت في تأسيس الرؤية البلاغية للمفسرين في اثناء تفسيرهم للنص القرآني...

اما الفصل الأول فقد جاء بعنوان ((الحقيقة والمجاز عند المفسرين)) وقد تبين لي ان هؤلاء المفسرين قد ادركوا الدلالة الاصطلاحية للمجاز والتي تعنى بنقل اللفظ عن اصل وضعه في اللغة ، فضلا عن ادراكهم لشيوع الدلالة المجازية حتى تلحق بالحقيقة وبما يسهم في الكشف عن دورهم في بلورة مفهوم التطور الدلالي للألفاظ في سياق النص القرآني، وايضا فانهم يرون تقدم الحقيقة على المجاز في تفسير النص القرآني، وقد تباينت آراؤهم في امكانية الجمع بين الحقيقة والمجاز في نص واحد اذ كان الهدف منها الكشف عن معنى النص القرآني وبما يقترب من تحقيق مراده سبحانه.

فضلا عن ان هؤلاء المفسرين قد حققوا المجاز بأنواعه واقسامه وعلاقاته فكانت دراستهم له متكاملة رسمت ابعاده أفادوا فيها من اصول الدلالة اللغوية، والتأويل الكلامي للعقيدة فضلا عما امتلكوه من حس فني، وذوق عال..

ثم جاء الفصل الثاني بعنوان ((التشبيه عند المفسرين)) بحثت فيه عناية هؤلاء المفسرين بأدوات التشبيه وكونها حروفا أو افعالا أو اسماء ودورها في بيان معنى النص القرآني مجردة أو مقترنة مع غيرها من الادوات.. وكذلك بحثت ادراكهم تحديد سمة التشبيهات القرآنية كونها تشبيهات مركبة متألفة من صور متعددة، فضلا عن استيعابهم أوجه التشبيه كالحسي والمعنوي الحسي، والمعنوي وقد وجدت أنهم تفرّدوا بوجه تشبيهي آخر وهو التشبيه الحسي المعنوي، وتلك سمة انفرد بها التشبيه القرآني حدد سماته المفسرون قبل غيرهم...

ويبحث في الفصل الثالث (الاستعارة عند المفسرين) وقد حدد هؤلاء المفسرون معناها الاصطلاحي القائم على علاقة المشابهة، وقد سجلوا تفردهم بالسبق البلاغي في ادراكهم مفهوم الاستعارة الترشيحية، والتهكمية، والتخييلية فضلا عن الاصطلاح عليها ضمن سياق النص القرآني..

وقد فطنوا الى اوجه الاستعارة والتي تمثلت باستعارة المحسوس للمعقول واستعارة المحسوس للمحسوس، واستعارة المعقول للمعقول، فكانت عندهم الاستعارة فنا تطبيقيا مضماره النصوص القرآنية الزاخرة بالصور الاستعارية المتنوعة...

اما الفصل الرابع فقد جاء بعنوان ((الكناية وظواهرها عند المفسرين)) وتناولت فيه مفهوم الكناية ومقاصدها عندهم وتبين لي انهم ادركوا الدلالة الاصطلاحية لها، وايضا ذكرهم ملازمات المعنى الكنائي، كان المحور لها الصور الكنائية القرآنية المتنوعة، فضلا عن تسجيلهم السمات النقدية التي اشتملت عليها تلك الصور.. وايضا بحثت فيه اقسام الكناية واساليب التعبير عنها من تعريض، ورمز واشارة وتلويح، وبيان مقاصد التعريض بما يسهم في استظهار بلاغة النص القرآني، ومقومات اعجازه..

فكان المفسرون في كل تلك الفصول بلاغيين متذوقين للنص القرآني، ونقادا متمرسين..

وقد استعنت بمصادر مهمة اذ كانت كتب تفسير هؤلاء المفسرين اساساً، وكذلك استعنت بمصادر بلاغية لاستظهار رؤية البلاغين للنص القرآني ك(اسرار البلاغة) و (دلائل الاعجاز) للشيخ عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) وأخرى غيرها..

فضلاً عن ذلك فقد استعنت بمؤلفات بلاغية حديثة كمؤلفات الاستاذ الاول المتمرس الدكتور محمد حسين الصغير منها (اصول البيان العربي رؤية بلاغية معاصرة) و (الصورة الفنية في المثل القرآني) و (مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية) وأخرى غيرها

وكذلك رسائل جامعية ك(المجاز عند المفسرين) رسالة دكتوراه، نجم الفحام و (البحث البلاغي في مجمع البيان للطبرسي) رسالة ماجستير، مزاحم مطر حسين، وأخرى غيرها..

وختاماً أقول هذا جهدي، وهذه مقدرتي، وقد بذلت ما بوسعي فان وقتت ذلك من فضل الله سبحانه وتعالى، وان كانت الأخرى فعذري انني اتلمس الصواب والسداد...

نسأله تعالى ان يوفقنا جميعاً لخدمة لغة القرآن العظيم.

((وأخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين))

امل حسين حسن

التمهيد:

- 1- مفهوم البيان العربي بين البلاغيين والمفسرين.
- 2- ظواهر البيان العربي في كتب الدراسات القرآنية والإعجاز.

مفهوم البيان العربي بين البلاغيين والمفسرين:

البيان لغة:

حدد اللغويون المعنى اللغوي لجذر البيان بين الكشف والايضاح⁽¹⁾ وقد سجل ابن منظور (-711هـ) ما ورد في لسان العرب عن أصله اللغوي لها بقوله: ((البيان ما بين به الشيء من الدلالة وغيرها. وبان الشيء بياناً: اتضح وتبين الشيء ظهر. والتبين الایضاح والوضوح. والبيان الفصاحة واللسن، وكلام بين فصيح، والبيان الافصاح مع ذكاء، والبيان من الرجال: الفصيح... والبيان اظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسن، واصله الكشف والظهور))⁽²⁾.

وهذا يعني أن ((ابن منظور قد تحدّث عن المعنى الدلالي للبيان مع اشارته لبلاغته في توحي لمسات المعنى الاصطلاحي له))⁽³⁾.

البيان اصطلاحاً:

حدّد الأستاذ الدكتور محمد حسين علي الصغير أصول البيان العربي عند البلاغيين من جذوره اللغوية، وبيان قيمته البيانية، وحتى انتهى الى موقعه من البلاغة، وأثره في طور التجديد البلاغي⁽⁴⁾ بما يغني البحث عن اعادته، ثم استقر مفهوم البيان على تعريف السكاكي (-626هـ) له، اذ قال: ((معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد))⁽⁵⁾.

أما المفسرون فقد اتخذوا من النصوص القرآنية مادة لتحديد مفهوم البيان لغة أو في

القرآن الكريم، إذ نرى الشيخ الطوسي (-460هـ) يفسر قوله تعالى: ((وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ))⁽⁶⁾.

(1) ظ: الراغب الاصبهاني، المفردات في غريب القرآن 69؛ ابن منظور، لسان العرب، مادة (بَيِّنَ) .

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (بَيِّنَ) ..

(3) محمد حسين علي الصغير، اصول البيان العربي 15.

(4) ظ: محمد حسين علي الصغير، اصول البيان العربي 13-33.

(5) السكاكي، مفتاح العلوم 77.

(6) الزخرف، 2.

بقوله: ((والبيان هو الدليل الدال على صحة الشيء وفساده. وقيل: هو ما يظهر به المعنى للنفس عند الإدراك بالصبر والسمع، وهو على خمسة أوجه: باللفظ والخط، و العقد بالاصابع، والاشارة اليه، والهيئة الظاهرة للحاسة، كالأعراض عن الشيء، والاقبال عليه، والتقطيب وضده وغير ذلك. وأما ما يوجد في النفس من العلم، فلا يسمى بيانا على الحقيقة وكل ما هو بمنزلة الناطق بالمعنى المفهوم فهو مبين))⁽¹⁾ وتحديده -هذا- لإقسام البيان يلتقي فيه مع ما ذكره الجاحظ (-255هـ) -من قبل- والذي ذكر أصناف الدلالات على المعنى فقال: ((وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد أولها اللفظ، ثم الاشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نصبة. والنصبة هي الحال الدالة، التي تقوم مقام تلك الأصناف...))⁽²⁾.

ومن بعده الرماني (- 386هـ) الذي عرّف البيان بقوله ((الاحضار لما يظهر به تمييز الشيء من غيره في الإدراك، والبيان على أربعة أقسام: كلام، وحال، وإشارة وعلامة))⁽³⁾.

إلا أن تحديد الطوسي (-460هـ) يمكن اعتباره أوسع دلالة وأكثر دقة في استيعابه لهذا المفهوم فضلا عن تفريقه بين البيان وغير المبين، فكل ما لم تظهره فلا يعدّ بياناً، وهذا يعني أن سمة البيان عنده هو الإظهار أيّاً كانت وسيلته أو طريقته... لذلك فهو يقول عن دلالة البيان في قوله تعالى: ((ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ))⁽⁴⁾.

: ((والبيان اظهر المعنى للنفس بما يتمييز به من غيره بان الشيء يبين اذا ظهر، وأبانه غيره أي أظهره بياناً وإبانه، ونقيض البيان الاخفاء والإغماض))⁽⁵⁾.

وهو في ذلك يؤسس لما حدده اللغويون - فيما بعد- لجذور كلمة البيان⁽⁶⁾.

وأيضاً هو يلتقي مع ما أراده الجاحظ (-255هـ) للبيان حينما قال: ((البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السماع الى

(1) الطوسي، التبيين 9: 178.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين 1: 76.

(3) الرماني، النكت في اعجاز القرآن، (ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز) 76.

(4) القيامة، 19.

(5) الطوسي، التبيين 10: 196-197. وقد تابعه الطبرسي ظ: مجمع البيان 10: 154.

(6) ظ: ابن منظور، لسان العرب مادة (بَيَّن) 16: 69 - 70.

حقيقته.. لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل أو السامع انما هو الفهم و الافهام، فبأي شيء بلغت الافهام وأوضحت عن المعنى، وذلك هو البيان في ذلك الموضوع⁽¹⁾.

وقد رأى الاستاذ الدكتور محمد حسين علي الصغير ان قول الجاحظ - هذا - لا يعطي الدلالة الاصطلاحية للبيان وإنما يعنى بأهمية البيان أكثر من تحديده⁽²⁾.

أما الزمخشري (-538هـ) فقد صرح بذكر مصطلحي علم المعاني وعلم البيان في حديثه عن آداب التفسير حيث قال: (ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق الا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعاني وعلم البيان)⁽³⁾ وقد عد تقسيمه - هذه- أول تمييز بين المصطلحين.⁽⁴⁾ وقيل ايضاً ((إن علم البيان وعلم المعاني كانا ميزان الزمخشري في قياس إعجاز القرآن واكتشاف دقائقه واسراره، وكانا أيضاً سلاحه في تأويل ما تشابهه⁽⁵⁾)).

فضلاً عن ذلك فانه وغيره من المفسرين يرون أن دلالة كلمة (تفسير) انما هي ضرب من الابانة اذ يقول ((... التفسير هو الكشف عما يدل علي الكلام وضع موضع معناه...))⁽⁶⁾

وكذلك عند الطبرسي (-548هـ) الذي عد التفسير مرادفاً للبيان، وذلك بقوله: ((التفسير البيان))⁽⁷⁾ وفي موضع آخر يعرفه بأنه ((الكشف عن اللفظ المشكل))⁽⁸⁾.

وقد فسر الرازي (-606هـ) كلمة (تفسير) في قوله تعالى: ((وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جُنَاكَ

بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا))⁽⁹⁾ بما فيها من بيان وظهور اذ قال: ((وبين ان الذي يأتي به أحسن

تفسيراً لأجل ما فيه من المزية في البيان والظهور، ولما كان التفسير هو الكشف عما يدل عليه الكلام وضع موضع معناه...))⁽¹⁰⁾ التفسير عند المفسرين أساساً لدلالاتها عند اللغويين - فيما

(1) الجاحظ، التبيين 1: 76.

(2) ظ: د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 16.

(3) الزمخشري، الكشف 1: 20.

(4) ظ: شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ 221...

(5) وليد قصّاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري 354.

(6) الزمخشري، الكشف 1: 37.

(7) الطبرسي، مجمع البيان 1: 13.

(8) م.ن، الصفحة نفسها.

(9) م.ن، الصفحة نفسها.

(10) ظ: ابن منظور، لسان العرب 6: 361.

بعد- (1) ليس ذلك السبب بل يمكن القول إن مفهوم البيان عند المفسرين لم يكن يبتعد عن مفهومه عند اللغويين، بل أنهم تفوّقوا عليهم بكونهم حدّدوا دلالاته أولاً، وأول من صرّح بعلم البيان ثانياً...

ظواهر البيان العربي في كتب الدراسات القرآنية والإعجاز

تنوعت الدراسات القرآنية التي عنيت بوضع الجذر الأساس لما عرف - فيما بعد- بالظواهر البيانية لكشف بلاغة النص القرآني وإبراز سماته الفنية التي كانت إحدى ركائز إعجازه الخالد لا سيما وأن القرآن هو ((كتاب العربية الأكبر، ومعجزتها البيانية الخالدة، مثلها الأعلى الذي يجب أن يتصل به كل ذي عروبة أراد ان يكسب ذوقها ويدرك حسها ومزاجها ويستشف أسرارها في التعبير و الأداء، مسلماً كان أو غير مسلم))⁽¹⁾ وقد اتخذت تلك الدراسات مسميات متعددة ومتنوعة ويكاد يكون أولها كتاب (معاني القرآن) للفراء (-207هـ)⁽²⁾ إذ تناول الكثير من النصوص القرآنية تناولاً بلاغياً، ولم تكن المصطلحات البلاغية قد تحددت -بعد- إلا أنه كان يتخذ من عمومياتها مجالاً رحباً لإبراز فنية العبارة القرآنية وبلاغتها، ذلك أنه كان يرى في التجوز والسعة الوسيلة في تحديد دلالة الآية وعدم الأخذ بظاهرها كما في تفسيره لقوله تعالى: ((أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ))⁽³⁾.

إذ قال: ((ربما قال قائل: كيف تريح التجارة، انما يربح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب: ربح بيعك، وخسر بيعك، فحسن القول بذلك لأن الربح والخسران إنما يكون في التجارة، فعلم معناه ومثله من كلام: هذا ليل نائم.. فلو قال قائل: قد خسر عبدك، لم يجز ذلك إن كنت تريد ان تجعل العبد تجارة يربح فيه أو يوضع لأنه قد يكون العبد تاجراً فيربح أو يوضح، فلا يعلم معناه اذا ربح هو معناه كان متجوزاً فيه. فلو قال قائل: قد ربحت دراهمك ودنانيرك وخسر برك ورقيقك، كان جائزاً لدلالة بعضه على البعض))⁽⁴⁾.

وواضح من تفسيره -هذا- أن التجوز الذي ذكره إنما حصل من اسناد الربح الى التجارة وهو لصاحبها وهذا ضرب من المجاز اصطلح عليه البلاغيون - فيما بعد- بالمجاز الاسنادي أو الحكمي ، ولو تتبعنا تحليلات البلاغيين والمفسرين لهذه الآية لوجدنا أنهم قد استندوا على

(1) عائشة عبد الرحمن، (بنيت الشاطئ)، التفسير البياني للقرآن الكريم 9.
(2) اختلفت الآراء في تحديد تاريخ اهتمام الدراسات القرآنية بالإعجاز القرآني بين اوائل ونهاية القرن الثاني الهجري. ظ: عمر ملاحويش، تطور دراسات اعجاز القرآن 219، ظ: حفني محمد شرف، اعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق 7.
(3) البقرة، 16.
(4) الفراء ، معاني القرآن 1: 14-15.

تفسير الفراء - هذا - اذ اصبح مرتكزاً لهم في ادراك الظاهرة البيانية التي اشتملت على الآية القرآنية هذه - كما سيأتي - .

فضلا عن ذلك فان الفراء قد أقر بضرورة وجود القرينة التي تزيل الغموض والابهام إذ أن الاصل هو وضوح المعنى المراد ايصاله الى فهم السامع، وهذه الضرورة قد تنبّه اليها البلاغيون والمفسرون ايضا - كما سيأتي - الا انه كان السباق الى ذلك..

وبالرؤية البلاغية نجده يفسر قوله تعالى: ((فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبْوَا

أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَتَّقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا))⁽¹⁾.

إذ قال: ((... يقال: كيف يريد ان ينقض؟ وذلك من كلام العرب أن يقولوا: الجدار يريد ان يسقط، ومثله قول الله: (وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضِبُ)⁽²⁾ والغضب لا يسكت، وانما يسكت صاحبه، وإنما معناه: سكن))⁽³⁾.

ليس ذلك فحسب، بل نلحظه يحدد الغرض من الظاهرة البيانية ويلمّح اليها لأن المصطلح لم يكن قد حدد -بعد- إذ أن ((الاصطلاحات البلاغية أول ما نشأت لم تكن واضحة المعالم، دقيقة التعريفات والضوابط، وانما نشأت بسيطة لا تزيد على الملاحظات))⁽⁴⁾ - كما في تفسيره لقوله تعالى: ((ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ))⁽⁵⁾.

اذ قال: ((فمعناه.. انه توبيخ أي : ذق فانك كريم زعمت، ولست كذلك))⁽⁶⁾.

وهو يقترب من رؤية البلاغيين والمفسرين - فيما بعد- أي في مرحلة الاصطلاح من أنه من المجاز المرسل بعلاقة ما كان عليه - كما سيأتي -

(1) الكهف، 77.

(2) الأعراف ، 154 ((وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضِبُ أَخَذَ الْأَلْوَابِحَ وَفِي سُجُودِهَا هُدًى وَمَرْجَمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لَهُمْ بِرُحْمُونَ)).

(3) الفراء ، معاني القرآن 2: 367.

(4) عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي ، 19.

(5) الدخان، 49.

(6) الفراء ، معاني القرآن 3: 44.

وكذلك نلاحظ هذا التأسيس للظاهرة البيانية عند الفراء في تفسيره لقوله تعالى:

((قَالَ سَأُوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا

الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُعْرَقِينَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((... لو جعلت العاصم في تأويل معصوم كأنك قلت: لا معصوم اليوم من أمر

الله... ولا تنكرن أن يخرج المفعول على فاعل؛ الا ترى قوله ((مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ))⁽²⁾ فمعناه - والله

أعلم- مدفوق وقوله: ((فِي عَيْشَةٍ مَرَاضِيَةٍ))⁽³⁾ معناها مرضية...⁽⁴⁾.

وقد صرح بفن التشبيه في النص القرآني ، كما في تفسيره لقوله تعالى: ((إِنَّهَا شَجَرَةٌ

تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ * طَلْعَهَا كَأَنَّه رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ))⁽⁵⁾.

اذ قال: ((... أن تشبه طلوعها في قبحه برؤوس الشياطين؛ لأنها موصوفة بالقبح وان

كانت لا ترى ، وانت قائل للرجل: كأنه شيطان اذا استقبحته...))⁽⁶⁾.

وكذلك تفسيره لقوله تعالى: ((إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ * كَأَنَّهُ جُمَالَةٌ صُفْرٌ))⁽⁷⁾.

(1) هود، 43.

(2) الطارق، 6 ((خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ))

(3) الحاقة، 21 ((فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ مَرَاضِيَةٍ)).

(4) الفراء ، معاني 2: 15.

(5) الصافات ، 64-65.

(6) الفراء ، معاني القرآن 2: 387.

(7) المرسلات، 32-33.

اذ قال : (ويقال : كالقصر كأصول النخل.. ومع أن الجمل إنما شبه بالقصر، ...
والصفر: سود الإبل ألا ترى أسود من الإبل الا وهو مشرب بصفرة، فلذلك سمت العرب سود
الإبل: صفراً، كما سماوا الأطباء: ادما لما يعلوها من الظلمة في بياضها...)(1)

والملاحظ لتفسيرات الفراء - المتقدمة- يجد أن فيها رؤية بلاغية تختص بظاهرة التشبيه
وما فيها من مشبه ومشبه به فضلاً عن الأداة، ومن ثم أثر هذه الظاهرة في كشف المعنى
المراد من الآية القرآنية، والغرض الذي تؤديه عند استعمالها.. وهذه بلا شك قد أسست لما
انعقد عليه التشبيه عند البلاغيين وا لمفسرين في تحليلاتهم لابرار بلاغة النص القرآني..

حتى الاستعارة التي لم يتحدد اصطلاحها الا على يد عبد القاهر الجرجاني (-471هـ) -
كما سيأتي- الا انه المح الى وجودها عند كشفه لمعاني النص القرآني للكثير من الآيات
القرآنية، منها قوله تعالى: (إِذَا مَرَأَتُهُنَّ مِنَ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعْنَ لَهَا تَغَيُّظًا وَرَفِيرًا)(2).

اذ قال: ((معناها كتغيط الأدمي اذا غضب ، فغلى صدره في كلامه))(3).

اذن فهو يدرك ان التغيط هو من صفات الأدميين، وانما نقل لجهنم على جهة المشابهة
وهذا ما حقق مصطلح الاستعارة -فيما بعد- وقد قيل عنه بأنه ((صاحب الفضل الأول في
الاستعارة في بيانها وتحديد معالمها، والوقوف على اسرارها، فهو بلا جدال قد ذكرها في دقة
تامة...))(4) وكذلك ظاهرة الكناية والتعريض فان الفراء (- 207هـ) قد ذكرهما عند كشفه عن
معاني الكثير من النصوص القرآنية، اذ رأى ان في قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى
الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا
بِرُءُوسِكُمْ وَأَمْشُوا بِأرجلكم إِلَى الكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى
سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا

(1) الفراء ، معاني القرآن 3: 225.

(2) الفرقان، 12.

(3) الفراء، معاني القرآن 2: 262.

(4) عبد القادر حسين، اثر النحاة في البحث البلاغي 168.

بُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَكَانَ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ
وَلِيُبَيِّنَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ⁽¹⁾.

مفهوماً كنايةا اذ قال: ((والغائط: الصحراء، والمراد من ذلك: او قضى أحد منكم
حاجة))⁽²⁾ في حين فطن الى ان في دلالة قوله تعالى: ((قَالَ لَا تَأْخُذْ بِمَا نَسِيتُ وَلَا تَرَهَقْنِي مِنْ
أَمْرِي عُسْرًا))⁽³⁾.

تعريضا اذ قال: ((.. لم ينس ولكنها من معاريض الكلام..))⁽⁴⁾ فضلا عن ذلك فانه رأى
ان الكناية قد تكون عن الضمير وهو يشترط لجواز هذا النوع من الكناية ان يكون المعنى
معروفا كما في قوله تعالى: ((وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا))⁽⁵⁾.

اذ قال في معناه: ((جلى الظلمة، فجاز الكناية عن الظلمة، ولم تذكر لان معناها
معروف، الا ترى انك تقول، اصبحت باردة، وأمست باردة، وهبت شمالا، فكنى عن مؤنثات
لم يجر لهن ذكر، لا، معناها معروف))⁽⁶⁾.

ومما تقدم نخلص الى القول ان الفراء (-207هـ) ومن خلال كشفه لمعاني النص القرآني
كان يعنى عناية كبيرة بجوانبه البلاغية والفنية بما يمكن من القول انه كان يؤسس للمصطلحات
البيانية لمن يأتي بعده من البلاغيين، وان تحليلاته للنص القرآني قد فتحت الآفاق أمام
الدراسات القرآنية نحو التخصص والنسج...

ولو انتقلنا الى معاصر الفراء (-207هـ) وهو ابو عبيدة (-210هـ) في كتابه (مجاز
القرآن) وقد سمي ايضا بـ(غريب القرآن)⁽⁷⁾ لوجدناه قد اتخذ من النصوص القرآنية مضمارا

(1) المائدة ، 6 .
(2) الفراء، معاني القرآن 3: 16، 1: 19 .
(3) الكهف ، 73 .
(4) الفراء ، معاني القرآن 2: 289 .
(5) الشمس ، 3 .
(6) الفراء ، معاني القرآن 3: 227 .
(7) ظ: ابن النديم، الفهرست 52 .

للكشف عن بلاغتها وما احتوته من سمات فنية خالدة، الا ان هناك من يرى ان كلمة (مجاز) عند أبي عبيدة مبهمة غير محددة، اذ حاول في كتابه ان يجمع الألفاظ التي اريد بها غير معناها الوضعي.⁽¹⁾

في حين يجد الاستاذ الدكتور محمد حسين علي الصغير ان كتاب ابي عبيدة هو ((كتاب لغة وتفسير مفردات لا كتاب بلاغة وبيان والدليل على ذلك أنه قد يسمى (غريب القرآن) باعتبار ترادف الغريب والمجاز عندهم كترادف الغريب والمعاني))⁽²⁾ أو أنه اراد من المجاز ((الطريق في تأدية المعنى لا ما يقابل الحقيقة في عرف البلاغيين))⁽³⁾.

ويبدو لي أن سبب تسميته لكتابه (مجاز القرآن) قد يعود لما في كلمة (مجاز) من جدّة وابتكار في عصره فضلا عن كونها أبلغ وسيلة للبحث عن فنية العبارة القرآنية والكشف عن خصائصها دون أن يكون لها تحديد ثابت مصطلح عليه آنذاك.. ومما يعزز هذا الرأي هو ما روي عن سبب تأليفه لهذا الكتاب اذ سئل في مجلس الفضل بن الربيع في بغداد من ابراهيم بن اسماعيل الكاتب من كتاب الوزير، عن قوله تعالى: **(إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ *^{*}**

طَلْعَهَا كَأَنَّ مَرْءُوسَ الشَّيَاطِينِ)⁽⁴⁾.

((وانما يقع الوعد والايعاد بما عرف مثله، وهذا لم يعرف، فقلت: انما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، اما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشر في مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال⁽⁵⁾

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك، واستحسن السائل، وعزمت من ذلك اليوم أن أضع كتابا في القرآن في مثل هذا واشباهه وما يحتاج اليه من علمه. فلما رجعت الى البصرة عملت كتابي هذا الذي سميته (المجاز))⁽⁶⁾.

(1) ظ: محمد سلام زغول ، اثر القرآن الكريم في تطور النقد العربي 40-41.

(2) محمد حسين الصغير، مجاز القرآن (خصائصه الفنية وبلاغته العربية) 13.

(3) حفني محمد شرف، اعجاز القرآن البياني (بين النظرية والتطبيق) 17.

(4) الصافات، 64- 65.

(5) امرؤ القيس، ديوانه 33.

(6) الحموي ، ياقوت، معجم الأدباء 19: 158.

قد أسس أبو عبيدة (-210هـ) في تحليله لهذه الآية الى ما فطن اليه المفسرون من تكون الصورة التشبيهية من مشبه به معلوم، ومشبه غير معلوم مما يناقض أصل الصورة التشبيهية يكون المشبه به يجب ان يكون معلوماً لتحقيق المقصد من التشبيه وهو التوضيح، وتلك سمة من سمات التشبيه القرآني ذكره ابو عبيدة، وفصل في القول من جاء بعده من البلاغيين والمفسرين..

ليس ذلك فحسب، بل قد زخر هذا الكتاب بالكثير من الطواهر البيانية - و ان لم يصطلح عليها- التي اشتمل عليها النص القرآني.. كما في تفسيره لقوله تعالى: ((هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ

اللَّيْلَ تَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ))⁽¹⁾.

اذ قال: ((.. ان العرب وضعوا أشياء من كلامهم في موضع الفاعل، والمعنى: أنه مفعول، لانه ظرف يفعل فيه غيره لان النهار لا يبصر ولكنه يبصر فيه الذي ينظر، وفي القرآن: ((فِي عَيْشَةٍ رَّاضِيَةٍ))⁽²⁾ وانما يرضى بها الذي يعيش فيها، قال جرير:

لقد لمتنا يا أم غيلان في السرى ونمت وماليل المطي بنائم⁽³⁾

والليل لا ينام، وانما ينام فيه، وقال رؤية:

فنام ليلي وتجلي همي⁽⁴⁾ ((...))⁽⁵⁾.

والملاحظ لتفسيره المتقدم يجد أنه يصرح بمجازية الآية القرآنية اذ لا يمكن اعتبار النهار هو الذي يبصر وانما يبصر فيه أهله بمعنى أن الابصار اسند الى النهار وهو لأهله في الحقيقة، وكذلك نسبة الرضى الى العيشة، وايضا اسناد النوم الى الليل وهو الذي ينام فيه، وهي

(1) يونس، 67.

(2) الحاقة ، 21 ((فَهِيَ عَيْشَةٌ رَّاضِيَةٌ))

(3) جرير، ديوانه 454.

(4) رؤية، ديوانه 44. ويروى البيت: حارث قد فرجت عني همي فنام ليلي وتجلي غمي.

(5) ابو عبيدة ، مجاز القرآن 279.

امثلة استعان بها البلاغيون - فيما بعد- لما اصطلحوا عليه بالمجاز الاسنادي او العقلي - كما سيأتي-

فضلا عن ذلك فانه أدرك ان هناك نمطا آخر من المجاز يقوم على اساس المفردة، كما في تفسيره لقوله تعالى: ((الْمَيْرَ وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَا هُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((مجاز السماء -ها هنا- مجاز المطر، يقال: ما زلنا في سماء، أي في مطر، وما زلنا نطأ السماء، أي اثر المطر....))⁽²⁾ وقد حدد البلاغيون هذا النمط من المجاز الذي يعنى بالمفردة بالمجاز المرسل - كما سيأتي

فضلا عن ذلك فانه يصرح بالتمثيل في تفسيره لقوله تعالى: ((أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَامٍ فَانْهَارٍ بِهِ فِي نَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ))⁽³⁾.

اذ قال: ((.. ومجاز الآية مجاز التمثيل لان ما بنوه على التقوى اثبت اساساً من البناء الذي بنوه على الكفر والنفاق فهو على شفا جرف، وهو ما يجرف من سيول الأودية فلا يثبت البناء عليه))⁽⁴⁾.

وقد قيل عن ابي عبيدة (- 210هـ) انه لم يفرق بين المثل والتشبيه⁽⁵⁾.

في تفسيره لقوله تعالى: ((قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ))⁽⁶⁾

(1) الانعام ، 6.

(2) ابو عبيدة، مجاز القرآن 1: 186.

(3) التوبة ، 109.

(4) ابو عبيدة ، مجاز القرآن 1: 269.

(5) ظ: نجم عبد الفحام، المجاز عند المفسرين (رسالة دكتوراه) 117.

(6) النحل ، 26.

اذ عدّه من ((مجاز المثل والتشبيه))⁽¹⁾

وهذا لا يعني انه لا يفرق بين المثل والتشبيه؛ بل ان المصطلحات البيانية لم تكن قد تحددت الفواصل بينها - بعد - فضلاً عن ذلك فان الآية الكريمة تجسد المثل في تمام هلاك القرية التي نزل بها عذاب الله جلت قدرته ولم تخل من الصورة التشبيهية أيضاً...

ولم يغفل ابو عبيدة (-210هـ) دور المفهوم الكنائي وصوره المتعددة وأثره في تبيان بلاغة النص القرآني، كما في تفسيره لقوله تعالى: (سَأَوْكُمْ حَرْثَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنِي شِئْتُمْ وَقَدَّمُوا لِنَفْسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ)⁽²⁾

اذ رأى فيه ((كناية وتشبيهاً))⁽³⁾

فضلا عن ذلك فانه حدد دلالة (الرمز) - والذي عدّه البلاغيون من صور التعبير الكنائي- بما يقترب به من الاشارة، وهو عنده غير الهمس⁽⁴⁾.

مما تقدم نخلص الى القول ان مجاز ابي عبيدة انما يمثل بلاغة عصره والتي هي بلاغة القرن الثاني ومطلع القرن الثالث الهجري، اذ لم تكن قد عرفت التحديد والتقييد، والذي عرفه بلاغيو القرن الخامس الهجري وما بعده وما يؤكد ذلك ما ذهب اليه الاستاذ الدكتور محمد حسين علي الصغير من أن معنى كلمة مجاز عند ابي عبيدة (- 210هـ) هي: ((عبارة عن الطريق التي يسلكها القرآن في تعبيراته. وهذا المعنى أعم في طبيعة الحال من المعنى الذي حدده علماء البلاغة لكلمة المجاز فيما بعد))⁽⁵⁾ والكشف اذن عن الطريق التي يسلكها القرآن في تعبيراته؛ انما تمثل اظهارا لصورة البيانية المتنوعة، فضلا عن تبيان المعنى المراد من النص القرآني، وهذه رؤية بلاغية تنسجم وعصر ابي عبيدة... وعلى هذا فان لا يمكن حمل كتابه هذا على أنه كتاب تفسير لغوي للقرآن ولا علاقة له بالمجاز الاصطلاحي كما ذهب الى احد الباحثين.⁽⁶⁾

(1) ابو عبيدة ، مجاز القرآن 359

(2) البقرة ، 223.

(3) ابو عبيدة، مجاز القرآن 73.

(4) ظ: م.ن 93.

(5) د.محمد حسين علي الصغير ، مجاز القرآن 18- 19.

(6) ظ: نجم عبد الفحام، المجاز عند المفسرين (رسالة دكتوراه) 118.

اذ ان ما فيه من نكات بلاغية، و اشارات بيانية، انما هي عرض بلاغي لما اتسمت فيه بلاغة تلك الفترة لا سيما وان مرحلة الاصطلاح هي مرحلة متأخرة عن ابي عبيدة بقرون.. فلا يمكن القول الا ان كتابه هذا انما هو تأسيس للظواهر البيانية التي اصطلح عليها في وقت متأخر، فضلا عن كونه كان سابقا في تناول النص القرآني بالتحليل والتفسير، ومن ثم الكشف عن بلاغته ثم جاء ابن قتيبة (- 276هـ) بكتابه (تأويل مشكل القرآن)، وذلك لصد هجمات المنحرفين عن القرآن العظيم، من الملحدين الذين لغوا فيه وهجروا واتبعوا ما تشابه منه...⁽¹⁾ اذن فالدافع الى تأليفه كان دينيا بدليل انه يعنى على النصارى تحريفهم للإنجيل لذلك اراد ابعاد القرآن الكريم عن ان يخضع لمقاييس التأويل المنحرف⁽²⁾ فكان المجاز هو بوابة هذا الجدل والطعن لذلك راح يرد على من انكر المجاز وطعن في القرآن لوروده فيه قائلا: (وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فانهم زعموا أنه كذب، لان الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل. وهذا من اشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم، وقلة افهامهم. ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب الى غير الحيوان باطلا، كان اكثر كلامنا فاسداً؛ لأننا نقول ، نبت البقل وطالت الشجرة وايئعت الثمرة.. ورخص السعير.. ويقول تعالى ((فَمَا رَبَّحَتْ تِجَارَتُهُمْ))⁽³⁾ وانما

يربح فيها.. ولو قلنا : للمنكر لقوله: ((جِدَارٌ يُرِيدُ أَنْ يَتَّقَضَ))⁽⁴⁾ كيف كنت أنت قائلا في جدار

ورأيته على شفا انهيار : رايت جدارا ماذا؟ لم يجد بدا من ان يقول: جدار يهم ان ينقض، او يكاد ان ينقض او يقارب ان ينقض. وأيما ما قال فقد جعله فاعلا ، ولا احسبه يصل الى هذا المعنى في شيء من لغات العجم، الا بمثل هذه الالفاظ)⁽⁵⁾ ليس ذلك فحسب بل أنه يؤيد ما جاء جاء في القرآن الكريم من مجاز بما عرفته العرب في لغتها من اساليب فيقول: ((وانشدني

السجستاني عن ابي عبيدة في مثل قول الله ((يُرِيدُ أَنْ يَتَّقَضَ)):

ويرغب عن دماء بني عقيل

يريد الرمح صدر ابي براء

(1) ظ: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 22.

(2) ظ: م، ن، 103.

(3) البقرة ، 16 ((أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَاةَ بِالْهَدَىٰ فَمَا رَبَّحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ))

(4) الكهف، 77 ((فَانظُرْنَا حَتَّىٰ إِذَا آتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَفْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَتَّقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا)).

(5) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرى، 132 - 133.

والعرب تقول : بارض فلان شجر قد صاح. أي طال: لما تبين الشجر للناظر بطوله، ودل على نفسه، جعله كأنه صائح؛ لان الصائح يدل على نفسه بصوته...⁽¹⁾.

ثم يحدد المجازات التي عرفتها العرب في اساليبها، فيقول : ((وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول ومآخذها ففيها: الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والاختفاء والاظهار والتعريف والافصاح والكناية والايضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجمع، والجمع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، ولفظ العموم لمعنى الخصوص مع اشياء كثيرة...⁽²⁾) اذن فان الاساليب المجازية التي ذكرها ابن قتيبة (-276هـ) تعني طرق القول ومآخذه، وهذه الطرق متعددة ومتنوعة فأى منها حقق المقصود بوضوح كان هو الاسلوب الامثل، فان ما يحققه الافصاح قد تحققه الكناية، وما يحققه الحذف قد يحققه التكرار ، فالطرق متعددة والمقصد واضح هو اظهار دلالة النص ومغزاه.. حتى عد ابن قتيبة (-276هـ) من المؤصلين لمجاز القرآن⁽³⁾

ومع هذه الوقفة التأكيدية منه لورود المجاز في كلام العرب والقرآن الكريم الا انه يرفض ان يكون قوله تعالى للسماء والأرض: ((إِنِّي طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ))⁽⁴⁾ وقوله

لجهنم: ((هَلْ أُمْتَلأتِ وَقَوْلُ هَلْ مِنْ مَرِيدٍ))⁽⁵⁾ من المجاز، إذ يقول: ((وأما تأولهم في قوله جل

وعز للسماء والارض ((إِنِّي طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ)) إنه عبارة عن تكوينه لهما .

وقوله لجهنم: ((هَلْ أُمْتَلأتِ وَقَوْلُ هَلْ مِنْ مَرِيدٍ)) إنه اخبار عن سعتها فما يحوج الى التعسف

والتماس المخارج بالحيل الضعيفة؟ وما ينفع من وجود ذلك في الآية والآيتين والمعنى والمعنيين - وسائر ما جاء في كتاب الله عز وجل من هذا الجنس،... ممتنع عن مثل هذه

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 133- 134.

(2) م.ن 20- 21.

(3) ظ: د. محمد حسين علي الصغير ، مجاز القرآن 26.

(4) فصلت، ((ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّي نَادِيَةٌ فَتَقَالِ لَهَا وَالْأَرْضُ أَتَيْنَا طَائِعِينَ))⁽⁴⁾.

(5) ق، 30 ((يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلأتِ وَقَوْلُ هَلْ مِنْ مَرِيدٍ)).

التأويلات؟ وما نطق جهنم ونطق السماء والأرض من عجب؟ والله تبارك وتعالى ينطق الجلود والأيدي والأرجل..))⁽¹⁾ وقد فات ابن قتيبة (- 276هـ) انه من باب المعجزة ليس غير وتبقى في اطار التعبير المجازي اذ أن الفاعل هو الله جلّت قدرته لا الجماد - كما سيأتي-

فضلا عن ذلك فانه يضع الكثير من العلاقات المجازية تحت باب الاستعارة فيقول:
((فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، اذا كان المسمى سبب من الأخرى، أو مجاورا لها، أو مشاكلا، فيقولون للنبات: نوء لأنه يكون عن النوء عندهم...))

أي : جف البقل. ويقولون للمطر: سماء؛ لأنه من السماء ينزل، فيقال: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم))⁽²⁾.

ويبدو لي ان سبب ذلك هو عدم تحديد المصطلحات البيانية في عصره وقد يكون السبب ذاته في تتداخل هذه الظواهر مع بعضها البعض.. اذ نراه يفسر قوله تعالى: ((وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ

صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ))⁽³⁾.

بقوله: ((ومن الاستعارة: اللسان يوضع موضع القول، لأن القول يكون بها...))⁽⁴⁾.

ووضع اللسان موضع القول من المجاز المرسل عند البلاغيين بعلاقة آية، اذ ان اللسان هو آلة القول - كما سيأتي-

الا اننا نجد لابن قتيبة (- 267هـ) صورا تفسيرية لآيات قرآنية تحمل في مضمونها مفهوم الاستعارة كما حدده البلاغيون بعده، كما في قوله: ((ومن الاستعارة قوله عز وجل: ((أَوْ مِنْ كَانَ مِثْبًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ))⁽⁵⁾ أي كافرا فهديناه، وجعلنا له ايمانا

(1) ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن 112- 115.

(2) م.ن 135.

(3) الشعراء ، 84.

(4) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 146.

(5) الانعام ، 122 ((أَوْ مِنْ كَانَ مِثْبًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)).

إيماننا يهتدي به سبل الخير والنجاة: ((كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا)) أي في الكفر،

فاستعار (الموت) مكان الكفر، و(الحياة) مكان الهداية، و(النور) مكان الإيمان⁽¹⁾.

وهذه الرؤية البلاغية لابن قتيبة (- 276هـ) تمثل تجسيدا لأوجه الاستعارة عند البلاغيين المتأخرين - كما سيأتي - فالموت والكفر، والحياة والإيمان صور متنوعة ينتقل فيها الفكر من المادي المحسوس الى المعنوي المعقول...

ليس ذلك فحسب بل نجده يكشف عن صور استعارية قرآنية. صارت شغل البلاغيين والمفسرين - فيما بعد - كما في تفسيره لقوله تعالى: ((وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً

يَأْتِيهَا مِنْ مَرْفُقِهَا مَرْعَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ))⁽²⁾.

اذ يقول: ((أصل الذوق بالفم، ثم قد يستعار فيوضع موضع الابتلاء والاختبار، تقول في الكلام: ناظر فلانا وذق ما عنده، أي تعرف واختبر واركب الفرس وذقه قال الشماخ في وصف قوس:

فذاق فاعطته من اللين جانباً كفى ولها ان تغرق السهم حاجز⁽³⁾

يريد أنه ذاق القوس بالنزع فيها ليعلم ألينة هي ام صلبة؟ .. (ولباس الجوع والخوف): ما ظهر عليهم من سوء آثارهما بالضمير والشحوب ونهكة البدن وتغير الحال وكسوف البال⁽⁴⁾) وقد اتفق البلاغيون - فيما بعد - على صحة الاستعارة في هذه الآية فضلا عن دلالة لباس الخوف والجوع مما يجعل ابن قتيبة سباقا في ادراك دلالتها...

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 140.

(2) النحل، 112.

(3) الشماخ، ديوانه 49 وذافت القوس: اذا جذبت وترها لتنتظر شدتها.

(4) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 164-165.

وهناك من رأى ان ابن قتيبة (- 276هـ) لم يفرق بين الكناية والاستعارة وانه يدخل احدهما في باب الأخرى.(1).

كما في قوله: ((فمن الاستعارة في كتاب الله قوله عز وجل: ((يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ)))(2)

أي: عن شدة من الأمر... وأصل هذا ان الرجل اذا وقع في أمر عظيم يحتاج الى معاناته والجدية شمر عن ساقه، فاستعيرت (الساق) في موضع الشدة(3) وهو من الكناية(4)

الا ان الملاحظ لتفسيره - هذا - يمكن ان يعده من قبيل الاستعارة التمثيلية اذ انه مثل عن الشدة بكشف الساق، واستعار الساق لذلك المثل، وهذه رؤية بلاغية متقدمة يمكن ان تشكل نواة لتحديد مصطلح الاستعارة التمثيلية عند البلاغيين المتأخرين، وليست من قبيل الكناية كما قيل، وذلك انه قد عقد بابا سماه (باب الكناية والتعريض)(5) وقد استطاع تحديد مفهوم الكناية عند تفسيره لقوله تعالى: ((مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا

يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ بُيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ)))(6)

اذ قال: ((هذا من الاختصار والكناية ، وانما نبه بأكل الطعام على عاقبته وعلى ما يضير اليه وهو الحدث من أكل الطعام فلا بد من ان يحدث)))(7) وهو مفهوم استند عليه البلاغيون في تحديد مصطلحها الذي يعتمد على الخفاء وعدم التصريح باللفظ بل ذكر ما هو تاليه وديف له - كما سيأتي-

(1) ظ: عبد القادر حسين، اثر النحاة في البحث البلاغي 184؛ ظ: نجم الفحام، المجاز عند المفسرين (رسالة دكتوراه) 134، 136.

(2) القلم، 42 ((يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ)).

(3) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 137.

(4) ظ: نجم عبد الفحام، المجاز عند المفسرين (رسالة دكتوراه) 134.

(5) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 256.

(6) المائدة ، 75.

(7) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 145.

وبهذا نخلص الى القول بان ابن قتيبة (- 276هـ) قد استطاع تناول النص القرآني وفق رؤية بلاغية لتتسم من خلالها بلاغة القرآن اولا وابرار ما اتسمت عليه بلاغة عصره من كونها بعيدة عن الاصطلاح و التععيد ثانيا فضلا عن ذلك فانها تعد تأصيلا لما جاءت بعدها من دراسات قرآنية بلاغية..

ثم جاء الشريف الرضي (- 406هـ) الذي خص بلاغة النص القرآني بمؤلفه ((تلخيص البيان في مجازات القرآن)) حتى ليعد عمله شبيها بما قام به عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) فيما بعد من مزج الفكر بالواقع، واللغة بالعاطفة، والعلم بالفن. في اعطاء نماذج وامثلة وتطبيقات نابغة من القرآن الكريم والشعر العربي⁽¹⁾ فجاء كتابه ((حافلا بالمجاز اللغوي من القرآن وضروبه المتشعبة، ولكنه يؤكد فيه على ((الاستعارة)) والاستعارة جزء من المجاز اللغوي تكون علاقته المشابهة وهكذا الاستعارة في القرآن))⁽²⁾ فضلا عن ذلك فانه قد زخر بالصور البيانية التي جسدت البلاغة القرآنية بروى جمعت التفسير مع البلاغة ، اذ نلحظه يعلل الصورة المجازية في قوله تعالى: ((الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ

رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ))⁽³⁾.

فيقول : ((اخراج المؤمنين من الكفر الى الايمان ، ومن الغي الى الرشاد، ومن عمياء الجهل الى بصائر العلم. وكل ما في القرآن من ذكر الاخراج من الظلمات الى النور فالمراد به ما ذكرنا . وذلك من أحسن التشبيهات : لان الكفر كالظلمة التي يتسكع فيها الخابط، ويضل القاصد. والايمان كالنور الذي يؤمه الحائر، ويهتدي به الجائر، لان عاقبة الايمان مضيئة بالايمان والثواب، وعاقبة الكفر مظلمة بالجحيم والعذاب. وفي لسانهم: وصف الجهل بالعمى والعمه، ووصف العلم بالبصر والجلية))⁽⁴⁾.

(1) ظ: محمد حسين علي الصغير ، اصول البيان العربي 21.

(2) محمد حسين علي الصغير ، مجاز القرآن 27-28.

(3) البقرة ، 257.

(4) الشريف الرضي ، تلخيص البيان في مجازات القرآن 121.

ويكشف الرضي (- 406هـ) عن الاستعارات في قوله تعالى: ((اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ

وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ))⁽¹⁾.

اذ قال: ((وهاتان استعارتان. فالأولى منهما اطلاق صفة الاستهزاء سبحانه. والمراد بها انه تعالى يجازيهم على استهزائهم بارصاد العقوبة لهم، فسمى الجزاء على الاستهزاء باسمه، اذ كان واقعاً في مقابلته، والوصف بحقيقة الاستهزاء غير حائز عليه تعالى لانه عكس اوصاف الحليم، وضد طريق الحكيم. والاستعارة الأخرى قوله تعالى: ((وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ

يَعْمَهُونَ)) أي يمد لهم كأنه يخليهم والامتداد في عمهم والجماح في غيرهم. ايجاباً للحجة وانتظاراً للمراجعة، تشبيهاً بمن أرخى الطول للفرس او الراحلة، ليتنفس خناقها، ويتسع مجالها))⁽²⁾

ثم جاءت رسائل وكتب اقتصت بدراسة اعجاز النص القرآني من خلال ما زخر به من ظواهر بيانية، وصور بلاغية قد اسهمت في إبراز بلاغة النص القرآني بالكشف عن مقومات اعجازه، وخصائص اسلوبه لا سيما وأن ((الناظرين في اعجاز القرآن انما ينظرون في آيات معجزة.. معجزة... ويشهدون امرا لا يمكن ان يقع في مجال الفكر ولا ان يضبط في قوالب المنطق وانما هم- في مواجهة البيان القرآني- ينظرون في سماء تنزل منها عبقریات الفنون جميعها! وفرق كبير بين الحقائق العلمية والحقائق الفنية))⁽³⁾.

فجاءت ثلاث رسائل في الاعجاز حافلة في تحليل سبب اعجازه الرماني (- 386هـ) يرى ان القرآن انما صار معجزاً لانه في اعلى طبقات البلاغة⁽⁴⁾ وقد تناول في رسالته الكثير من الظواهر البيانية لا سيما وأنه يرى ان التشبيه والاستعارة من اقسام البلاغة العشرة⁽⁵⁾ فقد

(1) البقرة ، 15.

(2) الشريف الرضي، تلخيص البيان 113.

(3) عبد الكريم الخطيب، اعجاز القرآن (الاعجاز في دراسات السابقين) 155.

(4) ظ: الرماني، النكت في اعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز) 69.

(5) م.ن، 70.

عقد للتشبيه بابا ضمنه الآيات القرآنية التي زخرت بهذا الفن البياني⁽¹⁾ منها قوله تعالى:

((وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً يُحْسِبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ

يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ))⁽²⁾.

اذ قال في تفسيره: ((فهذا بيان قد أخرج مالا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه، وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة، وعظم الفاقة، ولو قيل يحسبه الرائي ماء ثم يظهر انه على خلاف ما قدر لكان بليغا، وابلغ منه لفظ القرآن، لان الظمان اشد حرصا عليه وتعلق قلب به.. وتشبيه اعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف اذا تضمن مع ذلك حسن النظم وعضوية اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة))⁽³⁾.

ولأن ((الرائي قد يرى السراب من بعيد وهو ليس بحاجة اليه، فلا يتكلف الا الخداع البصري اما الظمان فانه يكد ويكدح ويناضل من اجل الوصول الى الماء حتى اذا وصل اليه واذا بما حسبه ماء قد وجده سرايا، فكانت الحسرة أعظم...))⁽⁴⁾

وكذلك يرى الرماني (- 386هـ) ان قوله تعالى: ((وَلَهُ الْجَوَامِري الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ

كَالْأَعْلَامِ))⁽⁵⁾.

من النكت في اعجازه اذ يقول: ((فهذا تشبيه قد أخرج مالا قوة له في الصفة الى ماله قوة فيها، وقد اجتمعا في العظم، الا ان الجبال اعظم. وفي ذلك العبرة من جهة القدرة فيما سخر من الفلك الجارية مع عظمها وما في ذلك من الانتفاع بها وقطع الاقطار البعيدة فيها))⁽⁶⁾

فيها))⁽⁶⁾

(1) م.ن 74 - 79.

(2) النور ، 39.

(3) الرماني، النكت في اعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن) 75- 76 وقد تابعه ابو هلال العسكري (-395هـ) على ذلك ط: كتاب الصناعتين 246.

(4) د. محمد حسين الصغير، تطور البحث الدلالي دراسة تطبيقية في القرآن الكريم 50.

(5) الرحمن ، 24.

(6) الرماني ، النكت في اعجاز القرآن 78.

فضلا عن ذلك فقد عقده باباً للاستعارة ضمنه الكثير من الآيات القرآنية التي جاءت على صور استعارية متنوعة فضلا عن تحديد لاركان الاستعارة⁽¹⁾ ومن الصور الاستعارية عنده

قوله تعالى: ((فَأُصِدِّعُ بِمَا تُؤْمَرُ وَأُعْرِضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ))⁽²⁾

اذ قال في تفسيره: ((حقيقته فبلغ بما تؤمر به، والاستعارة ابلغ من الحقيقة لان الصدع بالامر لا بد له من تأثير كتأثير صدع الزجاج، والتبليغ قد يصعب حتى لا يكون له تأثير فيصير بمنزلة ما لم يقع والمعنى الذي يجمعهما الايصال الا ان الايصال الذي له تأثير كصدع الزجاج ابلغ))⁽³⁾

ولا ينفك الرماني (- 386هـ) يؤكد على حقيقة بلاغية طالما تغنى بها البلاغيون وهي

علو بلاغة الاستعارة على الحقيقة، كما في رؤيته لقوله تعالى: ((إِذَا الْقَوَا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا

وَهِيَ تَقُومُ * تَكَادُ نَمِيْرٌ مِّنَ الْغَيْظِ كَلِمًا أَتَتْ فِيهَا فَوْحٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ))⁽⁴⁾

اذ قال: ((شهيقا حقيقته صوتا فظيحا كشهيق الباكي، والاستعارة ابلغ منه وأوجز، والمعنى الجامع بينهما قبح الصوت (تميز من الغيظ) حقيقته من شدة الغليان بالاتقاد، والاستعارة ابلغ منه، لان مقدار شدة الغيظ على النفس محسوس، مدرك ما يدعو اليه من شدة الانتقام، فقد اجتمع شدة في النفس تدعو الى شدة انتقام في الفعل، وفي ذلك اعظم الزجر واكبر الوعظ، واول دليل على سعة القدرة، وموقع الحكمة))⁽⁵⁾

وعلى الرغم من انه لم يكن يعنى بتقسيمات هذه الظواهر البيانية الا ان النتيجة المؤكدة لديه انه كان يرى ان سر اعجاز القرآن الكريم انما يكمن في ورود هذه الظواهر البيانية وما شتملت عليه من بلاغة كونها ابلغ من الحقيقة لذلك جعل منها نكات في اعجازه ثم يأتي معاصره الخطابي (- 388هـ) ليؤكد مرة أخرى، على ان القرآن انما صار معجزا ((لانه جاء

(1) ظ: م. ن. 79-87.

(2) الحاقة، 11.

(3) الرماني، النكت في اعجاز القرآن 80.

(4) الملك، 7 - 8.

(5) الرماني، النكت في اعجاز القرآن 80.

بأفصح الالفاظ في حسن نظوم التأليف متضمنا أصح المعاني، (...))⁽¹⁾ وقد تناول الكثير من الآيات القرآنية ليكشف عن بلاغة النظم القرآني وادوات اعجازه، لذلك نراه ينظر بين (الأكل والافتراس) في قوله تعالى: (قَالُوا يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ)⁽²⁾.

فيقول: ((... فإن الافتراس معناه في فعل السبع القتل حسب، وأصل الفرس دق العنق والقوم انما ادعوا على الذئب انه أكله اكلا واتي على جميع اجزائه واعضائه، فلم يترك مفصلا ، ولا عظما، وذلك انهم خافوا مطالبة ابيهم اياهم باثر باق منه يشهد بصحة ما ذكره فادعوا فيه الأكل ليزيلوا عن انفسهم المطالبة، والفرس لا يعطي تمام هذا المعنى، فلم يصح على هذا ان يعبر عنه الا بالاكل على ان لفظ الأكل شائع الاستعمال في الذئب وغيره...))⁽³⁾ وكذلك يكشف عن بلاغة النص القرآني في قوله تعالى: (وَأَنْطَلِقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ امْشُوا وَاصْبِرُوا عَلَى

الْهَيْكُمُ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ)⁽⁴⁾.

فيقول: ((وقول من زعم أنه لو قيل بدله: امضوا وانطلقوا كان ابلغ على الأمر على ما زعمه، بل المشي في هذا المحل أولى واشبه بالمعنى، وذلك لانه انما قصد به الاستمرار على العادة الجارية ولزوم السجبة المعهودة في غير انزعاج منهم ولا انتقال عن الامر الأول، وذلك اشبه بالثبات والصبر المأمور به في قوله: (وَاصْبِرُوا عَلَى الْهَيْكُمُ) والمعنى كأنهم قالوا: امشوا على هينتكم والى مهوى امورك، ولا تعرجوا على قوله: ولا تبالون به وفي قوله: امضوا وانطلقوا زيادة انزعاج ليس في قوله امشوا، والقوم لم يقصدوا ذلك ولم يريدوه، وقيل:

(1) الخطابي ، بيان اعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز) 24-25.

(2) يوسف، 17.

(3) الخطابي، بيان اعجاز القرآن 39-40.

(4) ص، 6.

بل المشي ها هنا معناه التوفر في العدد والاجتماع للنصرة دون المشي الذي هو نقل الاقدام...))⁽¹⁾.

ولم يغفل الخطابي (- 388هـ) دور الظاهرة البيانية في بيان اعجاز القرآن إذ يرى أن للتشبيه في قوله تعالى: ((كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُتَسِّمِينَ))⁽²⁾ دورا في الكشف عن بلاغة نظمه قائلا: ((... ان فيه محذوفا يدل ظاهر الكلام عليه كأنه قال: انا النذير المبين عقوبة أو عذابا، أي كما أنزلنا أي مثل ما أنزلنا على المتقسمين الذي جعلوا القرآن عضيين. فان قيل: أوليس أن توجه الكلام وصح على الوجه الذي ذكرتموه في معنى قوله سبحانه ((كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ

بَيْتِكَ بِالْحَقِّ))⁽³⁾ فقد دخله من الانتشار بتفرق اجزائه وتباعد ما بين فصوله ما أخرجه من حسن

النظم الذي وصفتموه به؟ قيل: لا، وذلك لانه لم يدخل بينه وبين أول ما يتصل به. انما قال: ((وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ))⁽⁴⁾ ثم وصف هذا الايمان وحقيقته اذ كان هذا القسم يقع

على أمر ذي شعب واجزاء، يلزم ادناه من ذلك ما يلزم اقصاه، فلولم يستوفه بالصفة الجامعة له لم يبين معه المراد، ثم عطف بالكلام على أول الفصل فقال: (كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون فثبه كراهم وما جرى في امر الانفال وقسمها بالكرهية في مخرجه من بيته ، وكل ما لا يتم الكلام الا به من صفة وصلة فهو كنفس الكلام...))⁽⁵⁾.

اذن فان بيان اعجاز القرآن عنده كان يعتمد على اظهار بلاغة النص القرآني وما فيه من نظم فاق ما تعرفه العرب من فصاحة الكلام، وما زخر به من صور بيانية كان لها الدور الأكبر في الكشف عن اعجازه ليس ذلك فحسب بل انه كشف سمة أخرى من سمات اعجازه وهي أثره في النفوس وفي القلوب اذ يقول: ((قلت: في اعجاز القرآن وجهها آخر ذهب عنه

(1) الخطابي ، بيان اعجاز القرآن 37.

(2) الحجر، 90.

(3) الانفال، 5 ((كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ)).

(4) الانفال، 1 ((سَأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)).

(5) الخطابي ، بيان اعجاز القرآن 46.

الناس فلا يكاد يعرفه الا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعة بالقلوب، وتأثيره في النفوس، فانك لا تسمع غير القرآن منظوما ولا منثورا اقرع السمع الا خلص له الى القلب من اللذة والحلاوة في حالة، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه اليه تستبشر به النفوس، وتنتشرح له (الصدر...)(1)

وجاء الباقلائي (- 403هـ) يبحث عن (اعجاز القرآن) فرأى انه انما تحداهم عن الاتيان بمثله وهم أهل بيان وفصاحة ذلك أنهم عاجزون عن مباراته، وانهم يضعفون عن مجاراته... (2)

وقد عمد الى اظهار الكثير من الظواهر البيانية التي كانت من اسرار اعجازه.. اذ يرى ان القرآن الكريم قد جاء بصور استعارية متنوعة قائلا: ((ومن الاستعارة في القرآن كثير، كقوله: ((وَأَنَّهُ لَذِكْرُكَ لَكَ وَلِقَوْمِكَ)) (3) يريد ما يكون الذكر عنه شرفا. وقوله: ((صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً)) (4) قيل : دين الله اراد وقوله: (اشْتَرَوْا الضَّلَاةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتُ

تِجَارَتُهُمْ)) (5)) (6).

وقد عد الغلو والافراط في الصفة من البديع، كما في قوله تعالى: ((يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ

امْتَلأتِ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ)) (7)

(1) م.ن 23.

(2) ظ: الباقلائي ، اعجاز القرآن 22-23.

(3) الزخرف، 44 ((وَأَنَّهُ لَذِكْرُكَ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ)).

(4) البقرة ، 138 ((صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَبِئْسَ لَهُمْ عَابِدُونَ)).

(5) البقرة ، 16 ((أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَاةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ)).

(6) الباقلائي، اعجاز القرآن 77.

(7) ق، 30.

وقوله: ((تَكَادُ تَمَيَّنُ مِنَ الْغَيْظِ))⁽¹⁾ وهي صورة قرآنية لتعبر عن البديع في القرآن بما

يعني به: الغلو والصفة المفرطة⁽²⁾.

اذن فالاعجاز عند الباقلاني (- 403هـ) هو ايضا يعني بالظواهر البيانية التي كانت مدار بلاغة النص القرآني عنده، وقد عد هؤلاء الذين كتبوا بالاعجاز ممن ((استمدوا من كتاب العربية الاكبر روافد الاعجاز البياني، وروائع الفن البلاغي فتلتمس آثار قضايا الاعجاز، وتلمح بصمات كتاب الله في ثنيات جوهر البلاغة واساسها، والتدوين المشترك بين اصول البلاغة وشواهد الآيات يعطيك نماذج التطبيق))⁽³⁾ اما عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) والذي وصل على يديه البحث البلاغي الى قمة نضجه وكذلك الدراسات القرآنية التي جعلت من دلائل الاعجاز واسراره محورا في الكشف عن بلاغة النص القرآني المعجز حتى قيل عنه بأنه ((أول من اسس في هذا العلم قواعده واوضح براهينه وأظهر فوائده ورتب أفانيه))⁽⁴⁾ فهو يرى ان اعجاز القرآن لا يمكن ان يكون بالصرفة بل أن (التحدي كان الى ان يجيئوا في أي معنى شاءوا من المعاني بنظم يبلغ نظم القرآن في الشرف او يقرب منه. يدل على ذلك))⁽⁵⁾

فَأَتَوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَاتٍ⁽⁵⁾ أي: مثله في النظم، وليكن المعنى مفترى لما قلتم، فلا أتى

المعنى دعيتم ولكن الى النظم...⁽⁶⁾ أي أنه معجز بالنظم والتأليف لذلك فإنه يتساءل: ((فإن قيل قيل قولك ((الا النظم)) يقتضي اخراج ما في القرآن من الاستعارة وضروب المجاز من جملة ما هو معجز وذلك ما لا مساغ له. قيل: ليس الامر كما ظننت بل ذلك يقتضي دخول الاستعارة ونظائرها فيما به هو معجز، وذلك : لان هذه المعاني التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل،

(1) الملك، 8 ((تَكَادُ تَمَيَّنُ مِنَ الْغَيْظِ كَلِمًا فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ))

(2) ظ: الباقلاني، اعجاز القرآن 77-78.

(3) محمد حسين علي الصغير، نظرات معاصرة في القرآن الكريم 74.

(4) العلوي، الطراز 1: 4.

(5) هود، 13. ((أَمْ يَقُولُونَ اقْتَرَاهُ قُلْ فَأَتَوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَاتٍ وَأَدْعُوا مَنْ اسْتَطَاعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ كَتُنَّهُمْ صَادِقِينَ))

(6) الجرجاني، عبد القاهر، الرسالة الشافية (ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز) 129.

وسائر ضروب المجاز من بعدها من مقتضيات النظم، وعنهما يتحدث، وبها يكون...))⁽¹⁾ أي انه جعل من فكرة النظم مدار الاعجاز ومناط البلاغة.⁽²⁾

وحتى نصل الى ادراك اسرار اعجاز النص القرآني يجب ان نقف عند ظواهره البيانية التي زخر بها القرآن وعلى صور شتى- وهذا ما يهدف اليه البحث-

لذلك نجد عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) يكثر من المقارنة بين النص القرآني من حيث اشتماله على الفن البياني وبين الكلام الخالي منه لابرار المستوى الفني الاعجازي للخطاب القرآني اذ يقول: ((... فاذا قلنا في لفظة (اشتعل) من قوله تعالى: ((وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ

شَيْبًا))⁽³⁾ انها في اعلى المرتبة من الفصاحة، لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها، ولكن

موصولا بها الرأس معرفا بالألف واللام، ومقرونا اليهما الشيب منكرنا منصوبا هذا وانما يقع ذلك في الوهم لمن يقع له اعني ان توجب الفصاحة للفظه وحدها - فيما كان استعارة. فاما ما خلا من الاستعارة من الكلام الفصيح البليغ فلا يعرض توهم ذلك فيه لعامل اصلا...))⁽⁴⁾ ليس ذلك فحسب بل يرى أن النص القرآني في تعبيره المجازي ابلغ وافصح من حقيقته فيقول: ((..

انما كان قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا..))⁽⁵⁾ افصح من

أصله الذي هو قولنا: والنهار لتبصروا أنتم فيه، أو مبصرا انتم فيه: من اجل انه حدث في حروف مبصر - بأن جعل الفعل للنهار على سعة الكلام- وصف لم يكن...))⁽⁶⁾ للنهار بل لاهله.

لا هله.

(1) م.ن، 255.

(2) ظ: احمد احمد بدوي، عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية 136.

(3) مريم ، 4 ((قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَكَسُودًا أَكُنُّ بِدَعْوَاتِكَ رَبِّ شَقِيحًا)).

(4) الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الاعجاز 262.

(5) يونس ، 67 ((هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ))

(6) الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الاعجاز 301.

فضلا عن ذلك فانه عرض للكثير من الظواهر البيانية والتي تشكل عماد بلاغة النص القرآني، اذ يكشف عن نمط من المجاز قائم على الاسناد في تفسيره لقوله تعالى: ((وَأُولَئِكَ الَّذِينَ

اشْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((...أنت ترى مجازا في هذا كله، ولكن لا في ذوات الكلم وانفس الالفاظ، ولكن في احكام اجريت عليها، افلا ترى انك لم تتجاوز في قولك: نهارك صائم وليلك قائم: في نفس صائم وقائم، ولكن في أن اجريتهما خبرين على النهار والليل، وكذلك ليس المجاز في الآية في لفظة (ربحت) نفسها ولكن في اسنادها الى التجارة...))⁽²⁾ ثم يحدد اضرب من الاستعارة معتمدا في ذلك على صور قرآنية متنوعة منها وهو الذي يكون الشبه مأخوذا من الصورة العقلية وذلك كاستعارة النور للبيان والحجة الكاشفة عن الحق المزيلة للشك النافية للريب كما جاء في التنزيل من نحو قوله عز وجل: ((وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ))⁽³⁾ وكاستعارة الصراط

للدين في قوله تعالى: ((اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ))⁽⁴⁾ و((وَأَنَّكَ تُنْهَدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ))⁽⁵⁾

فأنت لا تشك في أنه ليس بين النور والحجة ما بين طير الطائر وجري الفرس من الاشتراك في عموم الجنس، لان النور صفة من صفات الاجسام محسوسة والحجة كلام...))⁽⁶⁾.

فضلا عن ذلك فان هناك الكثير من الظواهر البيانية التي تكشف عن ارائه البلاغية اولا وعن بلاغة النص القرآني ثانيا انتشرت في موضعها من البحث...

(1) البقرة ، 16.

(2) الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الاعجاز 320.

(3) الأعراف ، 157 ((الَّذِينَ سَبَّحُوا الرَّسُولَ النَّبِيَّ الَّذِي جَدُّوهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ بِأَسْمَاءٍ مَعْرُوفٍ بِأَسْمَاءٍ مَعْرُوفٍ وَيَتَّهَمُهُ عَنِ الْمَكْرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَاَلَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ))

(4) الفاتحة، 6.

(5) الشورى، 52. ((وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحَنَا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا هُدًى لِمَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَأَنَّكَ تُنْهَدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ))

(6) الجرجاني ، عبد القاهر ، اسرار البلاغة 47، 49.

ثم جاء الرازي (- 606هـ) بكتابه ((نهاية الايجاز في دراية الاعجاز)) وقد جدد الهدف من تأليفه هذا الكتاب بقوله ((فان احق الفضائل بالتقديم واسبقها في استيجاب التعظيم... العلم الذي هو ارسخ العلوم اصلا وابسقى فرعا وفصلا، واکرمها نتاجا وانورها سراجا، وهو علم البيان))⁽¹⁾ وهذا يعني ان اول ما يهدف اليه هو ((البحث في اعجاز القرآن))⁽²⁾ ثم يكشف عما امتاز به النظم القرآني من مزايا كانت سر اعجازه فيقول: ((لما ثبت ان عجز العرب انما كان عن المزايا التي ظهرت لهم في نظم القرآن، والبدائع التي راعتهم من مبادئ الآيات ومقاطعها، وفي مضرب كل مثل ومساق كل خبر، وصورة كل عظمة.. وجب على العاقل ان يبحث عن تلك المزايا والبدائع ما هي، وكم هي، وكيف هي، ولا يمكن ذلك الا بالبحث عن حقيقة المجاز والحقيقة، والاستعارة والتشبيه والتمثيل وحقيقة النظم، والتقديم والتأخير، والايجاز.. وسائر وجوه المحاسن المعتبرة في النظم والنثر...))⁽³⁾ وقد جاء كتابه زاخرا بالكثير من الظواهر البيانية، منها تفسيره لقوله تعالى: ((إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ تَرَدُّوا بِهَا وَإِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ))⁽⁴⁾.

وقوله تعالى: ((وَأَخْرَجَتُ الْأَرْضَ أَثْقَالَ))⁽⁵⁾.

اذ عدهما من مجاز الاثبات فقال ان الافعال في هذه المواضع مسندة الى غير الفاعل لان الايات لا توجد العلم ولا الارض تخرج الاثقال⁽⁶⁾.

وكذلك رؤيته التفسيرية لقوله تعالى: ((وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُشِيرُ سَحَابًا فَمُسْتَأْذِنًا إِلَىٰ بَلَدٍ

مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ))⁽¹⁾

(1) الرازي ، نهاية الايجاز في دراية الاعجاز 3؛ ظ: الجرجاني ، دلائل الاعجاز 4.

(2) ماهر مهدي هلال، فخر الدين الرازي بلاغيا 97.

(3) الرازي ، نهاية الايجاز 7.

(4) الانفال ، 2.

(5) الزلزال، 2.

(6) ظ: الرازي ، نهاية الايجاز 47، 50.

اذ عده من مجاز المثبت بان جعل سبحانه خضرة الارض ونضرتها بما فيها من الازهار والنبات حياة، فالمجاز دخل في المثبت(2)

وهو في ذلك يتابع عبد القاهر (-471هـ) في تقسيم المجاز الى مجاز في الاثبات ومجاز في المثبت(3).

وكذلك الحال فيما يتعلق بظاهرة التشبيه فقد استطاع الرازي (-606هـ) أن يحدد هذه

الظاهرة البيانية وفق نصوص قرآنية اذ رأى ان قوله تعالى: ((وَالْقَمَرَ قَدَمَرَنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ

كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ))⁽⁴⁾ من تشبيه المحسوس بالمحسوس أما قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ كَفَرُوا

أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ

عِنْدَهُ فُوفًا حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ))⁽⁵⁾.

من تشبيه المعقول بالمحسوس(6).

فضلا عن ذلك فقد افرد بابا ((في ايراد بعض ما جاء في القرآن من استعارات

وتخريجها على الاصول))⁽⁷⁾ ذكر فيه اقسام الاستعارة وطبقها على امثلة من القرآن الكريم اذ

رأى في قوله تعالى: ((قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ

شَقِيًّا))⁽⁸⁾ استعارة اسم المحسوس للمحسوس بسبب المشاركة في وصف محسوس فالمستعار

(1) فاطر، 9.

(2) ظ: الرازي ، نهاية الايجاز 54.

(3) ظ: الجرجاني ، عبد القاهر، اسرار البلاغة 411-417.

(4) يس، 39.

(5) النور ، 39.

(6) ظ: الرازي ، نهاية الايجاز 58-59.

(7) الرازي، نهاية الايجاز 99

(8) مريم ، 4.

منه النار، والمستعار له، الشيب، والجامع هو الانبساط ولكنه في النار أقوى⁽¹⁾ أما قوله : ((وَفِي

عَادَ إِذَا مَرَسْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ))⁽²⁾

من استعارة المحسوس للمحسوس لشبه عقلي. المستعار له الريح، والمستعار منه المرور ، والجامع المنع من ظهور النتيجة والأثر.⁽³⁾

اذن فقد كشفت هذه التحليلات وغيرها للظواهر البيانية التي اشتملت عليها النصوص القرآنية عند الرازي (- 606هـ) عن مقدرته الفنية في ابراز بلاغة النص القرآني...

وخلاصة القول فان كتب الدراسات القرآنية والاعجاز قد كشفت عن ثراء النص القرآني بما يؤسس للمفسرين رؤيتهم البلاغية في تفسير النص القرآني من خلال ابرازهم لبلاغته ومقومات اعجازه فضلا عن تفسيره لا سيما وان رؤيتهم للاعجاز انما تتبع من نصوص القرآن الكريم ذاته، فهم قد اتفقوا اولا على ان القرآن هو معجزة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم) اذ يقول الطبرسي (- 548هـ) ((وكان الغائب في زمان (صلى الله عليه وآله) البيان والبلاغة والفصاحة فأراهم الله تعالى المعجزة بالقرآن الذي بهرهم ما فيه نم عجائب النظم، وغرائب البيان ليكون ابلغ في باب الاعجاز بان يأتي كلا من امم الانبياء بمثل ما هم عليه ويعجزون عن الاتيان بمثله اذ لو اتاهم بما لا يعرفون لكان يجوز ان يخطر ببالهم ان ذلك مقدور للبشر غير انهم لا يهتدون اليه))⁽⁴⁾ ومن ثم فهم يحددون دلائل اعجاز هذا الكتاب العظيم وسر تحديه للعرب الفصحاء اذ يقول الطبري (- 310هـ) عن اعجاز القرآن وبلاغته ((ومن أشرف تلك المعاني التي فضل بها كتابنا سائر الكتب قبله: نظمه العجيب، وتاليه البديع الذي عجزت عن نظم مثل اصغر سوره الخطباء ، وكنت عن وصف شكله البلغاء ، وتحيرت الشعراء))⁽⁵⁾

(1) ظ: الرازي ، نهاية الايجاز .99.

(2) الذاريات ، 41.

(3) ظ: الرازي، نهاية الايجاز 100.

(4) الطبرسي ، مجمع البيان 2: 232، ظ: الطبري، جامع البيان 1: 189-190، الرازي .

(5) الطبرسي، جامع البيان 1: 65 التفسير الكبير 19 : 13-14.

ويؤكد الطبرسي (- 548هـ) ذلك بتفسيره لقوله تعالى ((فَأَتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ

مُفْتَرَاتٍ))⁽¹⁾

اذ قال: ((... وهذا صريح في التحدي وفيه دلالة على وجهة اعجاز القرآن وانها هي البلاغة والفصاحة في هذا النظم المخصوص لأنه لو كان جهة الاعجاز غير ذلك لما قنع في المعارضة بالافتراء والاختلاف لان البلاغة ثلاث طبقات فأعلى طبقاتها معجز، وادناها وأوسطها ممكن فالتحدي في الآية انما وقع في الطبقة العليا منها ولو كان وجه الاعجاز الصرفة لكان الركيك من الكلام ابلغ في باب الاعجاز...))⁽²⁾ لا سيما وان معنى الاعجاز عنده ((الامتنع عن المراد بما لا يمكن معه ايقاعه))⁽³⁾ اذن فالقرآن معجز بما أتى به من بلاغة الكلم، والمفسرون قد حددوا مفهوم البلاغة بقولهم: ((..ايصال المعنى الى النفس في حسن صورة من اللفظ..))⁽⁴⁾

ونراهم ايضا قد اجمعوا على ان القرآن انما هو في الطبقة العليا من البلاغة⁽⁵⁾ ويعلل الطوسي (- 460هـ) ذلك بقوله: ((.. اعلا طبقات البلاغة كلام قد جمع خمسة اوجه: تعديل الحروف في المخارج وتعديل الحروف في التجانس، وتشاكل المقاطع مما تقتضيه المعاني وتهذيب البيان بالايجاز في موضعه، والاطناب في موضعه، والاستعارة في موضعها، والحقيقة في موضعها))⁽⁶⁾ ثم يكشف عن سر بلاغة القرآن فيقول: ((.. ووجه بلاغة القرآن كونه في نهاية التلاؤم المنافي للتنافر في تأليف اللفظ والمعنى : مع تشاكل المقاطع في الفواصل بما يقتضيه المعنى ومع تصريف القول في احسن ما تصرف به المعنى..))⁽⁷⁾

ويرى الزمخشري (- 538هـ) ان التحدي في القرآن انما وقع في بلاغته فيقول: ((..اي لو تظاهروا على أن يأتوا بمثل هذا القرآن في بلاغته وحسن نظمه وتأليفه، وفيهم العرب

(1) هود ، 13. ((أَمْ يَقُولُونَ اقْتِرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ))

(2) الطبرسي ، مجمع البيان 5: 186.

(3) م.ن 5: 189.

(4) الطوسي، التبيان 4: 34، الطبرسي، مجمع البيان 3: 325.

(5) ظ: الطوسي، التبيان 6: 92 و 9: 412، ظ: الزمخشري ، الكشاف 2: 66؛ ظ: الطبرسي، مجمع البيان 5: 186.

(6) الطوسي، التبيان 9: 412.

(7) الطوسي، التبيان 6: 92.

العاربة ارباب البيان لعجزوا عن الاتيان بمثله...))⁽¹⁾ لذلك فهو يرى ان سر اعجاز القرآن انما ((بفصاحته و غرابة نظمه وأساليبه من لطائف المعاني والاغراض ما لا يستقل بادائه لسان من فارسية وغيرها))⁽²⁾ وأيضا فان ((النظم... هو أم اعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي ومراعاته أهم ما يجب على المفسر))⁽³⁾ وقد عدّ بأنه ((أول من طبق رأي عبد القاهر الجمالي في اعجاز القرآن تطبيقا عمليا وعلى نطاق واسع يشمل سور القرآن جميعها))⁽⁴⁾ وكذلك هي رؤية الطبرسي (- 548هـ) في ان اعجاز القرآن وتحديه عن ان يأتوا بمثله انما ((... في فصاحته وبلاغته ونظمه على الوجوه التي هو عليها من كونه في الطبقة العليا من البلاغة والدرجة القصوى من حسن النظم، وجودة المعاني وتهذيب العبارة والخلو من التناقض واللفظ المسخوط والمعنى الدخول على حد يشكل على السامعين ما بينهما من التفاوت لعجزوا عن ذلك ولم يأتوا بمثله..))⁽⁵⁾ ولم يختلف عنهم الرازي (- 606هـ) الذي علل اعجاز القرآن ((...لاشتماله على النظم العجيب والبلاغة البديعة...))⁽⁶⁾ ذلك أن ((في كل حرف من حروف القرآن بلاغة وفصاحة))⁽⁷⁾.

اذن فان المفسرين متفقون على ان سر اعجاز القرآن الكريم انما يكمن في نظمه وتاليه ولم يقل أحد منهم بالصرفة كما فعل الجاحظ (- 255هـ) في رأي له، بل كشفوا ان اعجازه هو فيما جاء به من لغة عالية الفصاحة اشتملت على النظم العجيب والبلاغة العالية، وتلك رؤية بلاغية أصلها البلاغيون، وسددها المفسرون ضمن تفسيرهم للنص القرآني الخالد، والكشف عن اسرار اعجازه، بما ينبئ عن تفوقهم بهذا المضمار - كما سيأتي-

وخلاصة القول فان هذه الظواهر البيانية قد عدت من ((خصائص ومميزات البيان العربي متمثلة في مفرداته وركائزه، الأولى وهي المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية...))⁽⁸⁾ فضلاً عن كونها مدار الدراسات القرآنية، وكتب الاعجاز في الكشف عن بلاغة النص القرآني وأسرار إعجازه...

(1) الزمخشري ، الكشف 2:647-648.

(2) م.ن 4: 284.

(3) م.ن 2: 24.

(4) مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان اعجازه 218.

(5) الطبرسي، مجمع البيان 6: 229.

(6) الرازي ، التفسير الكبير 22: 179.

(7) م.ن 29: 153.

(8) محمد حسين علي الصغير ، اصول البيان العربي 31.

أما المفسرون فإنهم وان لم يقصروا (البيان) على ما قصره عليه البلاغيون المتأخرون من الظواهر البيانية الأربعة إلا أنهم رأوا أن هذه الظواهر هي المادة الأساس في إبراز بلاغة النص القرآني ومقومات اعجازه، وهذه لا شك رؤية بلاغية متأخرة أسس لها المفسرون في ضوء تحليلهم للنصوص القرآنية، بما يعدّهم مفسرون بلاغيون كشفوا عن اعجاز النص القرآني في اثناء تفسيرهم له برؤى تفسيرية فاقت في الكثير منها رؤى البلاغيين.. وتلك هي غاية البحث -كما سيأتي-.

الفصل الأول

الحقيقة والمجاز عند المفسرين:

- المجاز في اللغة والاصطلاح

- مفهوم المجاز وفائدته عند المفسرين.
- الحقيقة عند امكانها مقدمة على المجاز.
- موقف المفسرين من جمع الحقيقة والمجاز بلفظ واحد.
- المجاز العقلي وعلاقاته عند المفسرين.

1- المفعولية.

2- الفاعلية.

3- الزمانية.

4- المكانية.

5- السببية.

6- المصدرية.

- المجاز المرسل وعلاقته عند المفسرين.

7- السببية.

8- المسببية.

9- الكلية.

10- الجزئية.

11- الاستعداد.

12- السبق أو اعتبار ما كان.

13- الملامسة او المجاورة.

14- الآلية

- مجاز الحذف.

المجاز في اللغة والاصطلاح

في اللغة:

الأصل اللغوي لكلمة مجاز مأخوذ من: جرت الطريق وجاز الموضوع جوازا، وجاز به وجاوزه، وأجازه وأجاز غيره وجازه: سار فيه وسلكه، وجاوزت الموضوع جوازا بمعنى جزته... (1).

والقطع انما يحدث بالانتقال كقولنا: قطعت الطريق اذا عبرته الى طريق آخر.

في الاصطلاح:

كان المجاز واحدا من الفنون البلاغية التي عرفها البلاغيون الأوائل؛ حتى عدّ المظهر العام للفنون البيانية بعامتها، اذ أسماه الفراء (- 207هـ) الاجازة، ويقصد به حمل اللفظ على خلاف الظاهر. (2)

وقد يكون وسيلة للتوصل الى فهم المعاني القرآنية بما ورد من اساليب العرب وطرقهم في الابانة عن المعاني كما فعل ابو عبيدة (-210هـ) في كتابه: (مجاز القرآن) فكان المجاز وسيلته لتفسير النص القرآني تارة ولادراك ما تحتمله الآية من ظاهرة بيانية تارة أخرى - كما سيأتي-

ويكاد يكون الجاحظ (- 255هـ) هو أول من اصطلح على المجاز اذ عد قوله تعالى: ((إِنَّ

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا)) (3) من باب المجاز

والتشبيه (4) واعتبر هذا الباب (مفخرة العرب في لغتهم وبه وبأشباهه اتسعت) (5)

(1) ظ: ابن منظور، لسان العرب مادة (جوز).

(2) ظ: الفراء، معاني القرآن 3: 270-271.

(3) النساء، 10.

(4) ظ: الجاحظ، الحيوان 5: 25-28.

(5) م.ن 5: 426.

فضلا عن ذلك فانه عد أول من (استعمل المجاز للدلالة على جميع الصور البيانية تارة أو على المعنى المقابل للحقيقة تارة أخرى، بل على معالم الصورة الفنية المستخلصة من اقتران الألفاظ بالمعاني..)⁽¹⁾.

وقد بقي هذا المصطلح باطاره البلاغي العام ليتخذ تسمية الاستعارة عند علي بن عيسى الرماني (- 386هـ) والذي عدّها من أقسام البلاغة العشرة⁽²⁾.

ثم يأتي ابن جني (- 392هـ) ليحدد المعاني التي يخرج اليها المجاز المقابل للحقيقة اذ يقول: ((ان المجاز لا يقع في الكلام ويعدل عن الحقيقة اليه الا لمعان ثلاثة هي: الاتساع والتوكيد والتشبيه، فان عدمت هذه الاوصاف الثلاثة كانت الحقيقة البتة))⁽³⁾ وقد شكل مرحلة متطورة في تأصيل هذه الظاهرة البيانية وعلاقتها المتنوعة⁽⁴⁾.

وكذلك فعل ابو هلال العسكري (- 395هـ) الذي رأى أنه ((لا بد لكل استعارة ومجاز من حقيقة، وهي اصل الدلالة على المعنى في اللغة))⁽⁵⁾

مما جعله ((ذا حدس استعاري، وحس بياني، وذائقة بلاغية ناضجة فيما أورده من شواهد قرآنية في هذا المقام...))⁽⁶⁾.

حتى بدأ مفهوم المجاز يقترب من دائرة الاصطلاح على يد الشريف الرضي (- 406هـ) في كتابيه (تلخيص البيان في مجازات القرآن) و (المجازات النبوية) اذ كان (في عرضه الاصطلاحي اضيق دائرة من فضاضية الاستعمال الجاحظي، وعموميته عند الرماني، واتساعه عند ابن جني، والوقوف به عند الاستعارة فحسب عند ابي هلال)⁽⁷⁾.

(1) د.محمد حسين الصغير ، مجاز القرآن 17.

(2) ظ: الرماني، النكت في اعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز)76.

(3) ابن جني ، الخصائص 2: 442.

(4) ظ: الباحثة، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 32- 52.

(5) العسكري، كتاب الصناعتين 276.

(6) د.محمد حسين الصغير، مجاز القرآن 22.

(7) م.ن 23.

ومن ثم استقر هذا المصطلح على يد عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) الذي عرفه بقوله:
(وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول
فهي مجاز...)⁽¹⁾

وقد فطن عبد القاهر إلى انتقال دلالة المجاز الاصطلاحية من الأصل اللغوي لها فقال:
(المجاز مفعول من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه. وإذا عدل باللفظ عما يوجب أصل اللغة وصف
بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً)⁽²⁾

وقد ساهم الزمخشري (- 538هـ) في بلورة هذا المصطلح إذا عد مع الرضي والجرجاني
من الذين ((دفعوا بمجاز القرآن فنا إلى مرحلة التأصيل...))⁽³⁾ وهذا يعني أنه مع غيره من
المفسرين - كما سيأتي- قد أسهموا بشكل فاعل في انضاج فن المجاز وبلورة علاقاته بالتأسيس
له تارة، وبالتأصيل تارة أخرى...

(1) الجرجاني ، عبد القاهر ، اسرار البلاغة 325

(2) م.ن 365.

(3) د.محمد حسين ، مجاز القرآن 24.

المجاز وفائدته عند المفسرين

لم يكن غائبا عن اذهان المفسرين ما تناوله البلاغيون بقضية الحقيقة والمجاز في النص، بل طففوا يفسرون القرآن تفسيرا يستند الى المعنى الحقيقي المتبادر الى الذهن تارة او المستند على التأويل المجازي بعلاقاته المختلفة تارة أخرى، لما يعتمل في النص القرآني من طاقات تعبيرية متنوعة بلغت به حد الاعجاز، فقد كان المعجزة التي دهمت عقول العرب بما فيه ((من عجائب النظم، وغرائب البيان، ليكون ابلغ في باب الاعجاز...))⁽¹⁾

وقد وقف المفسرون من تلك الطاقات كل بحسب رؤيته، وبما يقترب من المقصد الالهي من النص القرآني..

فضلا عن ذلك فانهم قد اتخذوا من الدلالة اللغوية للمجاز مادة لتفسير معنى المجاوزة في قوله تعالى: (وَجَاوَرْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ

لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ)⁽²⁾

أي : قطعنا بهم البحر.⁽³⁾ وهذا الانتقال والقطع قد انتقل الى الدلالة الاصطلاحية لمفهوم المجاز - كما سبق- والمفسرون في ذلك لا يختلفون عن البلاغيين، فهم يرون ان المجاز هو خروج عن الاصل الى ما يجوز في الاستعمال.⁽⁴⁾ وهذا الخروج عن الاصل لا يمكن ان يحصل عندهم الا بدليل أو ما يسمى بالقرينة⁽⁵⁾.

وحسبنا ان نقف عند نماذج تفسيرية منتقاة لتحديد أبعاد هذا المفهوم عندهم:

(1) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 2: 232.

(2) الاعراف، 138.

(3) ظ: الطبري، جامع البيان في تفسير أي القرآن 9: 56، الطوسي، تفسير التبيان 4: 527، الزمخشري، الكشاف 2: 141، الطبرسي، مجمع البيان 4: 266-267.

(4) ظ: الطبري، جامع البيان 12: 36؛ الطوسي، التبيان 2: 296 و 4: 527؛ الطبرسي، مجمع البيان 2: 114.

(5) ظ: الطبري، جامع البيان 16: 122-123، الطبرسي مجمع البيان 6: 319؛ الرازي، التفسير الكبير 7: 22.

فالطبري (- 310هـ) الذي يعنى كثيرا بظاهر النص القرآني ويرى ان الأولى حمل تأويل القرآن عليه⁽¹⁾ الا أننا نجد أن الكثير من تفسيراته كانت تحمل معها الدلالة المجازية، كما في تفسيره لقوله تعالى: (أَمْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيْتِنَا مِنْ رَبِّي وَأَنَّا نِي مَرْحَمَةٌ مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنزَلْنَاهُمْ كَمَا كَانُوا هُونَ)⁽²⁾

اذ قال : ((.. وهذه الكلمة {فَعُمِّيَتْ} مما حولت العرب الفعل عن موضعه، وذلك ان الانسان هو الذي يعمى عن ابصار الحق، اذ يعمى عن ابصاره، والحق لا يوصف بالعمى الا على الاستعمال الذي قد جرى به الكلام، وهو في جوازه لاستعمال العرب اياه نظير قولهم: دخل الخاتم في يدي ، والخف في رجلي ومعلوم ان الرجل هي التي تدخل في الخف، والاصبع في الخاتم، ولكنهم استعملوا ذلك كذلك لما كان معلوما المراد فيه))⁽³⁾.

وهذا مما يكشف عن مفهوم المجاز عند الطبري (- 310هـ) -وان لم يصطلح عليه- وكأنه اراد بجواز استعماله في لغة العرب وشيوعه في اساليبهم ما يغني عن القول بمجازيته ذلك أن ((المجاز .. حقيقة واقعة في اللغة ولا سبيل الى انكارها...))⁽⁴⁾ وان مسألة الاصطلاح عليه وعلى ألوانه تعود لعصور متأخرة⁽⁵⁾.

ويمكن ان نلاحظ الدلالة الاصطلاحية للمجاز في تفسيرات المفسرين لقوله تعالى: ((وَأَوَّلَهُمْ يَهْدِي لِلَّذِينَ يَرْتُدُّونَ أَمْرًا مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصْبَأَهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ))⁽⁶⁾.

اذ قال الطوسي (- 460هـ): ((فالارث ترك الماضي للباقي ما يصير له بعده، وحقيقة ذلك في الاعيان التي يصح فيها الانتقال، وقد استعمل على وجه المجاز في الاعراض، فقيل: العلماء ورثة الانبياء لأنهم تعلموا منهم، وقاموا بما أدوه اليهم))⁽⁷⁾ لأنه انتقال باللفظ عن أصله الموضوع له الى معنى جديد ليس له في اصل اللغة.

(1) ظ: الطبري، جامع البيان 16: 151 و 22: 14.

(2) هود، 28.

(3) الطبري ، جامع البيان 12: 36.

(4) وليد قصاب ، التراث النقدي والبلاغي للمتغزلة 342.

(5) ظ: م.ن، الصفحة نفسها.

(6) الأعراف ، 100.

(7) الطوسي، التبيان 4: 482.

ثم يضيف - في موضع آخر- قائلا: ((.. فاذا قيل ذلك [الارث] في العلم كان مجازاً...))⁽¹⁾ وقد عد الطبرسي (- 548هـ) اطلاق الإرث على غير المال مجازاً وتوسعاً.⁽²⁾

وهذا يعني ان التجوز انما حصل في خروج لفظ {الارث} عن اصل وضعه اللغوي. ومن ثم فهو خروج عن حقيقته اللغوية التي وضع لها الى حقيقة أخرى...

وقد اتخذ الفخر الرازي (- 606هـ) الدلالة الاصطلاحية للمجاز ذاتها عند تفسيره لقوله

تعالى: ((قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ))⁽³⁾.

اذ قال: ((.. ويمكن ان يقال بان الفتح - ههنا- مجاز وذلك لان الباب المغلق والمنفذ المسدود يقال فيه فتحه على طريق الحقيقة، ثم ان الامر اذا كان فيه انغلاق وعدم وصول اليه، فاذا بينه احد يكون قد فتحه...))⁽⁴⁾ ولا شك في ان الدلالة الحقيقية في اصل اللغة للفظ (فتح) تعني الفتح المادي للشيء المسدود و المغلق، أما اذا كان الامر معنويا فوصفه بالفتح يبعده عن اصل وضعه في اللغة، وهذا ما تدل عليه الدلالة الاصطلاحية للمجاز..

ومن الجدير بالملاحظة فان المجاز في الامثلة المتقدمة مداره المفردة وهو ما عرف عند البلاغيين بالمجاز المرسل وهو احد شقي المجاز اللغوي - كما سيأتي والذي مضمارة المفردة⁽⁵⁾ المفردة⁽⁵⁾.

وقد فطن اليه المفسرون في تفسيراتهم للآيات القرآنية دون أن يصطلحوا عليه.

ليس ذلك فحسب بل عدوا الآيات التي تتعلق بنطق الجمادات كما في قول جهنم بعد الاستفهام ((يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتِ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ))⁽⁶⁾ وفي قول السماوات والأرض: ((ثُمَّ

(1) الطوسي، التبيان 8: 73.

(2) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 6: 319.

(3) سبأ، 26.

(4) الفخر الرازي، التفسير الكبير 25: 257.

(5) ظ: الجرجاني، عبد القاهر، اسرار البلاغة 365 - 368.

(6) ق، 30.

((ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ))⁽¹⁾

من المجاز اذ لا يمكن حملها على ظاهر اللفظ سعيا منهم الى توجيه نطق الجمادات وقول الكائنات الى غير حقيقة القول ، كذلك قوله تعالى لتلك الجمادات والذي لا يمكن حمله ايضا على ظاهره ، وهذا يتضح بصورة جلية بتفسيراتهم.

اذ قال الطوسي (- 460هـ) : ((... وليس هناك امر بالقول على الحقيقة ولا طاعة، ولا جواب لذلك القول بل أخبر تعالى عن اختراعه السماوات والأرض وانشائه لهما من غير تعذر ولا مشقة ولا كلفة..))⁽²⁾.

ومعنى الآية عنده: ((.. كأنه قيل أتينا بمن فينا طائعين أي سبحانه فعل الطائعين في ما أمر به، وانما قلنا ذلك لأنه تعالى لا يأمر المعدوم ولا الجماد، لان ذلك قبيح يتعالى الله عن ذلك..))⁽³⁾ وقد رأى الزمخشري (- 538هـ) أن هذه الآية من أبواب المجاز والغرض منه تصوير اثر قدرته في المقدرات لا غير⁽⁴⁾ وكذا الحال مع الطبرسي (-548هـ) الذي فسرها بقوله انها بمنزلة التمثيل لان المعدوم لا يصح ان يخاطب ولا يؤمر⁽⁵⁾.

أما الفخر الرازي (-606هـ) فانه يرى ان دلالة هذه الآية انما هي لارادة التكوين مجازا، وامتناع حملها على الأمر والتكليف حقيقة.⁽⁶⁾

وكذا الحال بالنسبة لقول جهنم في قوله تعالى: ((يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتِ وَقُولُ هَلْ مِنْ

مُرِيدٍ))

فان المفسرين يرون ان قولها فد خرج مخرج المثل وهو من مجاز الكلام يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته⁽¹⁾ وهم في ذلك يستندون على مصادر من الشعر العربي

(1) فصلت، 11.
 (2) الطوسي، التبيان 9: 108-109.
 (3) م.ن 9: 109.
 (4) ظ: الزمخشري ، الكشاف 4: 194.
 (5) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 1: 284-285.
 (6) ظ: الفخر الرازي، التفسير الكبير 27: 108-109.

واراجبزه، كما في قول الشاعر:

امتلاً الحوض وقال قطني مهلا رويدا قد ملأت بطني⁽²⁾

والحوض لا يقول حقيقة.

وقول أبي النجم العجلي:Z

قالت له ريح الصبا قرقار⁽³⁾

وقول عنتره يصف فرسه.

فأزور من وقع القنا بلبانه وشكا الي بعبرة وتحمم⁽⁴⁾

والفرس لا يشكو حقيقة.

وقال الآخر :

وقالت له العينان سمعا وطاعة وحدرتا كالقدر لما يثقب⁽⁵⁾

والعينان لا تقول حقيقة.

وهذا يدل على ان الاسلوب القرآني لم يكن بدعا من القول؛ بل كان من جنس لغة العرب، ومما يحسنون من فن القول، وهذا غاية في اعجازه اذ لم يؤت بمثله، ومثله (لا يكون في الجنس لان مثله في الجنس يكون حكايته فلا يقع بها التحدي، وانما يرجع ذلك الى ما هو متعارف بين العرب في تحدي بعضهم بعضا..)⁽⁶⁾.

(1) ظ: الطوسي، التبيان 9: 108-109؛ الزمخشري، الكشاف 4: 392 و 1: 207، الطبرسي؛ مجمع البيان 9: 186؛ الرازي، التفسير الكبير 1: 19.

(2) ظ: الطوسي، التبيان 9: 109 ورد البيت دون عزو.

(3) ظ: الزمخشري، الكشاف 2: 166، البيت لابي النجم، ديوانه 109.

(4) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 9: 186، البيت لعنتره، ديوانه 217.

(5) ظ: الفخر الرازي، التفسير الكبير 1: 19، ورد البيت دون عزو.

(6) الطبرسي، مجمع البيان 5: 186.

ومما يعزز هذا الاستدلال هو رؤية الطبري (- 310هـ) التفسيرية لقوله تعالى: ((فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا آتَىٰ أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَتَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا))⁽¹⁾.

اذ قال: ((ان الله عز ذكره بلطفه، جعل الكلام بين خلقه رحمة منه بهم، ليبين بعضهم لبعض عما في ضمائرهم، مما لا تحسه ابصارهم، وقد عقلت العرب معنى القائل:

في مهمة قلقت به هاماتها قلق الفؤوس اذا اردن نصولا⁽²⁾)

وفهمت ان الفؤوس لا توصف به بنو آدم من ضمائر الصدور مع وصفها اياها بأنها تريد... وكذلك قوله: ((جداراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ)) قد علمت ان معناه: قد قارب من ان يقع او يسقط، وانما خاطب - جل ثناؤه- بالقرآن من انزل الوحي بلسانه، وقد عقلوا ما عنى به وان استعجم عن فهمه ذوو البلادة والعمى، وضل فيه ذوو الجهالة والغباوة))⁽³⁾

وقد اتفق معه الطبرسي (- 548هـ) اذ رأى ان الاسلوب القرآني لهذه الآية يتفق وفصيح كلام العرب، ومثله في اشعارهم كثير، ومعناه قرب ان ينقض وأشرف على ان ينهدم وانما وصف الجدار بالارادة مجازا.⁽⁴⁾

لا سيما وانه يرى ان ما يجعل كلام العرب في الدرجة القصوى من الفصاحة هو ما يحمله من صور مجازية اذ يقول: ((.. ولكلام العرب اشارات واستعارات ومجازات لاجلها كان كلامهم في الغاية القصوى من الفصاحة))⁽⁵⁾ الا ان الاسلوب القرآني ((كان بالغا في الفصاحة حد حد الاعجاز))⁽⁶⁾ وهذا سر من اسرار اعجازه كشف عنه المفسرون وعده البلاغيون - فيما بعد-

(1) الكهف ، 77.

(2) الراعي النميري، ديوانه، 222.

(3) الطبري، جامع البيان 15: 333-334.

(4) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 6: 296.

(5) م.ن 6: 206.

(6) الفخر الرازي، التفسير الكبير 2: 116.

بعد- خصيصة من خصائص التصوير الفني في القرآن تتمثل في خلع الحياة على المواد الجامدة، وهذه الحياة التي قد ترتقي فتصبح حياة انسانية وهذا ما سموه بالتنشخيص⁽¹⁾.

ولم يتفق ابن قتيبة (- 276هـ) مع المفسرين في حمل الآيات التي تتعلق بقول جهنم والسموات والأرض على المجاز، بل يرى انها تحمل على الحقيقة، خدمة منه لمذهب اهل السنة اذ يقول: ((ومافي نطق جهنم ونطق السماء والأرض من العجيب؟ والله - تبارك وتعالى- ينطق الجلود والأيدي والأرجل...))⁽²⁾

أما المفسرون فيرون ان قدرته تتمثل بان يقلبها حيوانا قادرا على الكلام، أو ان يحدث الله تعالى فيها الكلام، وينسبها اليها مجازا...⁽³⁾.

وقد فات ابن قتيبة (- 276هـ) أولا، والمفسرون ثانيا ان الأرض وباقي الجمادات وان تحدثت ونطقت على الحقيقة، فهذا لا ينفي عنها الدلالة المجازية اذ أن الله سبحانه هو الذي أحدث فيها ذلك كما في ارادة الجدار الذي يريد ان ينقض، فتبقى الارادة الالهية هي القادرة لا بقدرة الجمادات، وهذا يعني ان مدار المجاز في اسناد تلك الافعال يبقى جاريا..

فضلا عن ذلك فان القول بمجازية هذه الآيات، هو الذي ((يصور هذه الاحداث بهذه الصورة المثيرة، وابانتها بهذه الهيئة الناطقة.. مما يكشف عن خصائص نفسية يحملها المجاز القرآني))⁽⁴⁾ وكذا الحال في الآيات التي تتعلق بقوله سبحانه وتعالى لشيء اذا اراده وقضاه ((كن فيكون))⁽⁵⁾ فقد اتفق المفسرون على حملها على مجاز الكلام، ولا قول على الحقيقة، وبأنه وبأنه سبحانه يوجد مخلوقاته بلا كلفة او معاناة⁽⁶⁾.

اذن فالعدول عن ظاهر القول امر تعارف عليه المفسرون في الآيات القرآنية التي ظاهرها التشبيه، وما يوجب اضافة القبيح اليه، ويعدل الى ما يليق بحكمته وعدله سبحانه.

(1) ظ: سيد قطب، التصوير الفني في القرآن 61.
(2) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 76) وقد اقترب الطبري من هذا الرأي حينما أقر بوجود قائل هو سبحانه ومقول وهو السموات والأرض وجهنم. ظ: الطبري، جامع البيان 24: 114.
(3) ظ: الطوسي، التبيان 10: 393، الزمخشري، الكشاف 4: 790-791، الطبرسي، مجمع البيان 9: 186 الفخر الرازي، التفسير الكبير 27: 108-109.
(4) د. محمد حسين الصغير، مجاز القرآن 102.
(5) البقرة، 117، والأنعام، 73، يس، 82.
(6) ظ: الطبري، جامع البيان 1: 587-588؛ الطوسي، التبيان 1: 430، الزمخشري، الكشاف 1: 207؛ الطبرسي، مجمع البيان 1: 284-285، الفخر الرازي، التفسير الكبير 27-108-109.

فضلا عن ذلك فقد كان للمعتزلة عامة ، وللمخشري (- 538هـ) بكونه من ائمة المعتزلة خاصة دور بارز في توجيه آيات التجسيم والتشبيه الى غير ظاهرها، بما ينسجم مع عقيدتهم في تنزيه الذات الالهية عن كل تجسيم وتشبيه، اذ كان ((استخدام الزمخشري للمجاز وألوان الصور البلاغية المختلفة في تأويل المتشابهات اوضح وأبرز..))⁽¹⁾ ولعل السبب في ذلك انه يرى ((ان إظهار اعجاز القرآن، وابرار ما فيه من روعة النظم وبراعة التأليف، انما يتأتى عن طريق استخدام علمي المعاني والبيان))⁽²⁾.

ويتجلى ذلك في رويته لقوله تعالى: ((إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ))⁽³⁾

و ((إِنَّ الَّذِينَ يَبِيعُونَكَ إِنَّمَا يَبِيعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِنْهُ أَجْرٌ عَظِيمًا))⁽⁴⁾

وقوله تعالى: ((وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ))⁽⁵⁾.

اذ رأى ان القصد من هذه الآيات هو ((تصوير عظمته والتوقيف على كنه جلاله لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين الى جهة حقيقة اوجهة مجاز))⁽⁶⁾

ولم يكن هذا التأويل شأن المعتزلة فحسب، بل كان معظم المفسرين ان لم يكن كلهم يوجهون دلالة هذه الآيات الى دلالة ضمنية، حرصا منهم على تنزيه الذات الإلهية، فيتحول

(1) وليد قصاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة 309.

(2) م.ن، الصفحة نفسها.

(3) الأعراف ، 54.

(4) الفتح ، 10.

(5) الزمر ، 67.

(6) الزمخشري، الكشاف 4: 145-146.

عندئذ الى معنى ضمنى آخر ينبئ عن القوة الالهية، وتصبح اليد دلالة على قدرته سبحانه وبسط سلطانه.(1)

وكذلك الحال في آيات الصفات فان المفسرين يقرون بمجازيتها كما في تفسيرهم لقوله تعالى: ((إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ)) (2).

فالطبري (-310هـ) يرى ان معنى (شاكِر) هو المجازي لمن تطوع ابتغاء وجهه سبحانه(3) وقد أقر الطوسي (-460هـ) مجازية هذه الآية بقوله:

((ووصف الله تعالى بأنه شاكِر مجاز، لان الشاكِر في الاصل هو المظهر للإنعام ، والله لا يلحقه المنافع والمضار - تعالى عن ذلك- ومعناه هاهنا المجازي على الطاعة بالثواب..)) (4)

أما الطبرسي (-548هـ) والرازي (-606هـ) فقد عدا كونه سبحانه شاكِر قد خرج فخرج التلطف بعباده مبالغة في الاحسان اليهم(5)

وقد رأى الزمخشري (-538هـ) الرؤية التفسيرية ذاتها في قوله تعالى: ((ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ)) (6)

اذ عد (شكور) في صفة الله ((مجاز للاعتداد بالطاعة، وتوفيه ثوابها ، والتفضل على المثاب)) (7)

(1) ظ: الطبري، جامع البيان 23: 59 و 26: 89، الطوسي، التبيان 9: 45، الطبرسي، مجمع البيان 3: 287.
 (2) البقرة ، 158.
 (3) ظ: الطبري ، جامع البيان 2: 63.
 (4) الطوسي، التبيان 2: 45.
 (5) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 1: 348-349 و 2: 285، الفخر الرازي، التفسير الكبير 4: 161-162.
 (6) الشورى ، 23.
 (7) الزمخشري، الكشاف 4: 226.

وفي هذه التفسيرات تتبدى مقدرة المفسرين في تأويل الآيات المتشابهات في أسماء الصفات عن طريق المجاز..

وقد فطن بعض أولئك المفسرين الى مسألة أخرى وهي: اذا كان ما لا يجوز على الله سبحانه من المجاز، فان ما لا يجوز على نبيه الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم) من المجاز ايضا عندهم، كما في تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَأَعْلَمُوا أَن فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ وَإِيمَانُكُمْ وَإِيمَانُ وَمَرْيَتُهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ))⁽¹⁾

اذ يرون ان موافقة الرسول (صلى الله عليه وآله وسلم)، لما يدونه طاعة لهم مجازا اذ لا يمكن ان يكون الانسان مطيعا لمن دونه في الرتبة⁽²⁾ فضلا عن ذلك فانهم قد اتخذوا من مفهوم الاتساع اداة في استيعاب آفاق الدلالة المجازية، وما يحويه النص القرآني من ثراء لغوي واسع، لا سيما وان باب الاتساع ليس غريبا على العربية فقد ذكره علماء اللغة وحددوا الغرض من مجيئه في الكلام بالايجاز والاختصار.⁽³⁾

وقد اصطلح عليه الطبري (- 310هـ) بقوله ان (اتساع العرب في الذي قد عرف معناها فيه من منطقتها، من نقل صفة الشيء الى غيره، فتقول للرجل: يا فلان نهارك صائم، وليك قائم))⁽⁴⁾

ولا شك في ان هذا الانتقال لصفة الشيء لم يحدث لولا القرينة العقلية، الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي، اذ لولاها لما كان للتوسع معنى.

وقد عد التوسع ضربا من ضروب المجاز، وقد ا نضوت تحته الكثير من العلاقات المجازية المختلفة⁽⁵⁾.

(1) الحجرات ، 7.
 (2) ظ: الطوسي، التبيان 9: 343، الطبرسي، مجمع البيان 9: 167.
 (3) ظ: سيبويه، الكتاب 1: 167.
 (4) الطبري ، جامع البيان 22: 117.
 (5) ظ: الطوسي، التبيان 1: 226، الزمخشري، الكشاف 1: 117، 3: 423، 4: 351 الطبرسي، مجمع البيان 2: 318، 8: 338، الفخر الرازي ، التفسير الكبير 27: 193.

وقد نجد من المفسرين من أقرن المجاز بالتوسع، محاولة منهم في الكشف عما يحويه النص القرآني من آفاق دلالية متنوعة، كما في تفسير الطبرسي (- 548هـ) لقوله تعالى: ((وَكَمَا

سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبَ أَخْذَ الْأَلْوَابِ وَفِي نُسخِهَا هُدًى وَمَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَهْتَمُونَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((وانما قيل سكت الغضب توسعا ومجازا؛ لأنه لما كان بفورته دالا على ما في نفس المغضوب عليه كان بمنزلة الناطق بذلك فاذا سكنت تلك الفورة كان بمنزلة الساكت عما كان متكلما به، فالسكوت في هذا الموضع احسن من السكون لتضمنه معنى سكوته عن المعاتبة مع سكون غضبه))⁽²⁾

ويبدو ان الطبرسي (- 548هـ) لم يكن بصدد تحديد المصطلح البياني، لذلك كان يكفي القول بالتوسع ليحقق له كل تلك الدلالات والمعاني التي اشتملت عليها الآية القرآنية اذ عدّ التعبير عن كثير من الاساليب المجازية من الاتساع⁽³⁾.

ولم يكتف المفسرون بالكشف عن مفهوم المجاز ضمن سياق النص القرآني، بل فطنوا الى مسألة غاية في الدقة وتدلل على قدرتهم الفائقة في استكناه دلالات العبارة القرآنية، الا وهي مسألة شيوع الدلالة المجازية حتى تلحق بالحقيقة، مما يؤدي الى سقوطها لكثرة تداولها بين الناس، بما يشبه العرف في استعمالها في هذا السياق كما في تفسير الطوسي (- 460هـ) لقوله تعالى: ((وَمَا أُبْرئِ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ))⁽⁴⁾.

اذ قال: ((..والأمانة لكثيرة الأمر بالشيء والنفس بهذا المنزلة لكثرة ما تستهيه وتنازع اليه مما يقع الفعل لاجله، وهذا مجاز في الاصل غير انه كثر استعماله في العرف، فيقال نفسي تأمرني بكذا وتدعوني الى كذا من جهة شهوتي له، والا فلا يصح ان تأمر الانسان نفسه، لانه يقتضي الرتبة، لانه قول القائل لمن دونه (افعل) وذلك لا يصح بين الانسان وبين نفسه..))⁽⁵⁾

(1) الأعراف ، 154.

(2) الطبرسي، مجمع البيان 4: 282 وهو تفسير الطوسي (- 460هـ) ذاته الا انه قد خرج على طريق المجاز، ظ: الطوسي، التبيان 4: 553.

(3) ظ: محمد بدري عبد الجليل، المجاز وأثره في الدرس اللغوي 43 - 44.

(4) يوسف، 53.

(5) الطوسي، التبيان 6: 155، وتابعه الطبرسي ظ: مجمع البيان 5: 320.

وكذلك تحقق شيوع الدلالة المجازية عند الزمخشري (- 538هـ) في تفسيره لقوله تعالى: ((قَالُوا

إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ))⁽¹⁾.

فضلا عن ذلك فانه صرح بذلك حينما قال: ((... من المجاز ما غلب في الاستعمال حتى لحق بالحقائق..))⁽²⁾ وقد سبقه الى هذا القول ابن جني (- 392هـ) الذي أيقن أن (المجاز اذا كثر لحق بالحقيقة)⁽³⁾ لذلك نلحظ ان الزمخشري (-538هـ) يفسر قوله تعالى: ((وَقَالَتُ الْيَهُودُ يُدُلُّ اللَّهُ مَعْلُومَةً غَلَتْ أَيْدِيهِمْ وَعَلِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَئِنْ بَدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْفِتْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كَلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ))⁽⁴⁾.

بقوله: ((غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ومنه قوله تعالى: ((وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ

مَعْلُومَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ))⁽⁵⁾ ولا يقصد المتكلم به اثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا

ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه لانهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة، حتى انه يستعمله في ملك ولا يعطي عطاء قط ولا يمنعه الا باشارته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها ولو أعطى الأقطع الى المنكب عطاءً جزيلاً لقالوا ما ابسط يده بالنوال..))⁽⁶⁾ وقد عد الرازي (- 606هـ) هذه الآية من المجاز المشهور⁽⁷⁾ وكان شهرة هذا ال مجاز عنده تعني اقترابه من الاستعمال الحقيقي حتى كأنه صار حقيقة أخرى لذلك نراه يكثر من عبارة المجاز المشهور والمجاز المستعمل بهذا المعنى⁽⁸⁾.

(1) الصافات، 28، ظ: الزمخشري ، الكشاف: 4: 43.

(2) الزمخشري، الكشاف: 4: 43.

(3) ابن جني ، الخصائص 2: 447.

(4) المائدة، 64.

(5) الاسراء ، 29 ((وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَعْلُومَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا)).

(6) الزمخشري، الكشاف: 1: 687- 688.

(7) ظ: الرازي ، التفسير الكبير 12: 41، 43.

(8) ظ: م.ن 3: 44، 6: 72، 8: 44، 8: 170.

وهذا الشبوع في الاستعمال المجازي قد أفاد بالقول: ((ان الوضع الأول للكلمة شيء متصور في الاغلب الأعم، وليس واقعا حقيقيا له زمن معين وعصر خاص من عصور التاريخ))⁽¹⁾ وهذا يحصل نتيجة اختلاط ((الدلالات المجازية مع الدلالات الحقيقية، وذلك في حالة شبوع الأولى، وكثرة استعمالها بما يبعد المتكلم عن الأصل الأول للكلمة فيصبح ما كان مجازا في وقت ما بعد حقيقة لشبوعه وكثرة تداوله))⁽²⁾ اذن فان فطنة المفسرين لشبوع الاستعمال المجازي حتى يلحق بالحقيقة، قد يسهم في بلورة مفهوم التطور الدلالي للألفاظ في سياق النص القرآني.

فضلا عن ذلك فان الانتقال من الحقيقة الى المجاز انما يتم لفائدة ما، ولتبيان هذه الفائدة ننقل تساؤل الطوسي (- 460هـ) عن مدى أهمية وجود المجاز في القرآن الكريم، وهل ان الفضل يكمن في كون القرآن قائما على الحقيقة فحسب او على كلاهما معا، اذ يقول: ((فان قيل: هلا كان القرآن كله حقيقة، ولم يكن فيه شيء من المجاز فان الحقيقة احسن من المجاز؟ قلنا: ليس الامر على ذلك فان المجاز في موضعه أولى، واحسن من الحقيقة لما فيه من الايجاز من غير اخلال بمعنى، وهو المبالغة بالاستعارة التي لا تتوب منابها الحقيقة، لان قولهم: هو الشمس ضياء، وابلغ في النفوس من قولهم: هو كالشمس ضياء، كذلك الجزاء بالجزاء أحسن من الجزاء بالابتداء، لأنه ادل على تقابل المعنى بتقابل اللفظ، فكذلك ((هُمُ

دَرَجَاتٌ))⁽³⁾ أولى وأبلغ من هم أهل درجات للإيجاز من غير اخلال))⁽⁴⁾ وكون الانتقال الى

الدلالة المجازية يحقق المبالغة في المعنى فضلا عن فوائد أخرى وهو أمر قد كشفه البلاغيون من قبل.⁽⁵⁾ فقد سعى المفسرون الى ادراك تحققه ضمن سياق النص القرآني، وقد سار على نهج نهج الطوسي (- 460هـ) في مسألة تحقق المبالغة في المجاز، من جاء بعده من المفسرين اذ اجمعوا على بلاغة التعبير المجازي في قوله تعالى: ((هُمُ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ)).

(1) ابراهيم انيس ، دلالة الالفاظ 128.

(2) الباحثة، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 33.

(3) آل عمران، 163 ((هُمُ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ)).

(4) الطوسي، التبيان 3: 38.

(5) ظ: الباحثة، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 33 - 34.

يَعْمَلُونَ))⁽¹⁾ وقوله تعالى: ((وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ))⁽²⁾ لما فيهما من

المبالغة في أداء المعنى ما ليس في التعبير الحقيقي كقولهم: لهم درجات، وفجرنا عيون الأرض⁽³⁾.

وقد أشار الشريف الرضي (- 406هـ) الى بلاغة التعبير القرآني في مسألة تفجير الأرض عيوناً اذ قال: (أي اختلط ماء الامطار المنهمرة، بماء العيون المتفجرة، فاللتقى ماءهما على ما قدره الله سبحانه من غير زيادة ولا نقصان. وهذا من افصح الكلام، وا وقع العبارات عن هذه الحال)⁽⁴⁾

وقد عدت هذه الآية من دلائل الاعجاز لما فيها من معنى الشمول⁽⁵⁾.

وعلى هذا الأساس نجد ان المفسرين قد ادركوا ان لكل من الحقيقة والمجاز موضعه الذي يجعله الاولى في خدمة التعبير القرآني فكما ان للحقيقة موضعها الذي يجعلها احسن من المجاز، فان للمجاز موضعه الذي يجعله ابلغ من الحقيقة، فضلا عن ذلك فان ((كليهما يهدف الى الفائدة المتوخاة من الكلام))⁽⁶⁾ وهذا العلو في بلاغة المجاز على الحقيقة هو ما صرح به الرماني (- 386هـ).⁽⁷⁾

ليس ذلك فحسب بل ان هناك فوائد أخرى يحققها المجاز للتعبير القرآني اذ أدرك المفسرون الى تحقق فائدة التأكيد في الكثير من الآيات القرآنية ذات الدلالة المجازية كما في قوله تعالى: ((وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ اذْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَافِرِينَ يَوْمِئِذٍ اقربُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ))⁽⁸⁾

(1) آل عمران ، 163.

(2) القمر، 12.

(3) ظ: الطوسي، التبيان 3: 38، الزمخشري، الكشاف 4: 434؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير 29: 37.

(4) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجاز القرآن 318.

(5) ظ: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الاعجاز 79.

(6) د.محمد حسين الصغير، الصورة الفنية في المثل القرآني 164.

(7) ظ: الرماني، النكت في اعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز) 79.

(8) آل عمران، 167.

اذ فسرهُ الطوسي (- 460هـ) قائلا: ((انما ذكر الأفواه، وان كان القول لا يكون الا بالأفواه لأمرين: احدهما - للتأكيد من حيث يضاف القول الى اللسان على جهة المجاز، ... والثاني - لانه فرق بذكر الأفواه بين قول اللسان وقول الكتاب))⁽¹⁾ وكذلك تفسيرهم لقوله تعالى: ((فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رُؤْيَا بِهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ))⁽²⁾

اذ يرى الطبري (- 310هـ) ان التأكيد متحصل من نفيه - جل ثناؤه- عن أن يكون علماء اليهود قد أمروا بعض الجهال بالكتابة⁽³⁾ وانما كانت بأيدي علمائهم دون سواهم. ويوثق الزمخشري (- 538هـ) هذا التأكيد في الآية بقوله: ((أي يكتبون الكتاب) المحرف (بأيديهم) تأكيد وهو من مجاز التأكيد...))⁽⁴⁾

ويرى الطبري (- 310هـ) ان هذا الاسلوب هو مما تعارفته العرب في كلامها اذ يقول: ((.. فان قال قائل: فما وجه قوله: ((وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ))⁽⁵⁾ وهل يطير الطائر الا بجناحيه؟ فما في الخبر عن طيرانه بالجناحين من فائدة؟ قيل.. ان الله تعالى انزل هذا الكتاب بلسان قوم وبلغاتهم وما يتعارفونه بينهم ويستعملونه في منطقتهم خاطبهم، فاذا كان من كلامهم اذا ارادوا المبالغة في الكلام ان يقولوا: كلمت فلانا بقمي، ومشيت اليه برجلي ، وضربت به بيدي، خاطبهم تعالى بنظير ما يتعارفون في كلامهم، ويستعملونه في خطابهم))⁽⁶⁾

(1) الطوسي، التبيان 3: 44.

(2) البقرة ، 79.

(3) ظ: الطبري، جامع البيان 1: 437.

(4) الزمخشري ، الكشاف 1: 185.

(5) الانعام، 38 (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُنْثِيَ لَهُ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ).

(6) الطبري، جامع البيان 7: 221.

ولا تكاد تختلف الرؤية التفسيرية عند الرازي (-606هـ) عن سبقه من المفسرين، فهو يتساءل في دلالة قوله تعالى: ((إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا

وَيَصِلُونَ سَعِيرًا))⁽¹⁾

قائلاً: ((لقائل ان يقول: الاكل لا يكون الا في البطن فما فائدة قوله ((انما يأكلون في بطونهم ناراً)) وجوابه: انه كقوله: ((يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ)) والقول لا يكون الا بالضم، وقال: ((وَلَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ))⁽²⁾ والقلب لا يكون الا في الصدر، وقال: ((ولا طائر يطير بجناحيه)) والطيوان لا يكون الا بالجناح ، والغرض من ذلك التأكيد والمبالغة))⁽³⁾ أي التأكيد على المعنى المراد والمبالغة في ادائه.

وإذا كان أهل الظاهر ومن وافقهم قد رفضوا استعمال صيغ المجاز في القرآن الكريم بحجة ان المجاز أخو الكذب⁽⁴⁾ فان اتفاق هؤلاء المفسرين على وجوده وبيان فائدته دليل على ضرورته في النص القرآني، فضلا عن ذلك فان الرازي (-606هـ) قد نفى الكذب عن الدلالة المجازية لما في تكذيبها من تكذيبها من كذب على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا⁽⁵⁾ وهو في ذلك ذلك يكون قد سبق الزركشي (-794هـ) في ابطاله دعوى خلو القرآن من المجاز⁽⁶⁾

الحقيقة عند امكانها مقدمة على المجاز.

لا شك في ان الدلالة الحقيقية يكون لها السبق في بيان معنى الآية القرآنية، اذ يكاد يجمع المفسرون على ان حمل اللفظ على حقيقته هو الأولى⁽⁷⁾ بل أن بعضهم ضيق الخناق الى اكثر من

(1) النساء ، 5.

(2) الحج، 46 ((أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَكُنْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)).

(3) الرازي ، التفسير الكبير 9: 201، 28: 123.

(4) ظ: الزركشي، البرهان 2: 255، السيوطي، الانتقان 3: 109ظ: محمد حسين الصغير ، الصورة الفنية في المثل القرآني 162- 163.

(5) ظ: الرازي، التفسير الكبير 2: 81 - 82.

(6) ظ: الزركشي، البرهان 2: 255.

(7) ظ: الطبري ، جامع البيان 12: 47- 49، الطوسي، التبيان 3: 486، ظ: الطبرسي، مجمع البيان 3: 36،

5: 210، الرازي ، التفسير الكبير 9: 108.

من ذلك حينما قال: ((العدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة))⁽¹⁾ لذلك فهم لا يجوزون الانتقال الى الدلالة المجازية الا بدليل قطعي يوجب صرفها اليه ⁽²⁾ أو ((الا ان تقوم حجة على شيء منه بخلاف ذلك فيسلم لها...))⁽³⁾ لذا نراهم في الكثير من الآيات التي تتزاحم فيها الدلالة الحقيقية مع الدلالة المجازية، يعدلون في تفسيراتهم عن الدلالة المجازية ويتركونها الى ما يوجبه ظاهر اللفظ، وبما تتأتى من خلاله حقيقته، ما لم يقد دليل بخلاف ذلك، وما يؤكد ذلك تفسيرهم لقوله تعالى: ((حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنْمِرُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَئِينٍ وَأَهْلَكَ

إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ))⁽⁴⁾.

فقدت تعددت دلالات التنوير بين الحقيقة وهي الموضع الذي يخبز فيه، وبين المجاز بكونه دلالة على وجه الارض، او تنوير الصبح، أو هو أشرف بقعة على الأرض، فيقطع الطبري (-310هـ) هذه الدلالات بقوله: ((.. واولى هذه الأقوال عندنا بتأويل قوله (التنوير) قول من قال: هو التنوير الذي يخبز فيه لأن ذلك هو المعروف من كلام العرب، وكلام الله لا يوجه الا الى الاغلب الاشهر من معانيه عند العرب الا ان تقوم حجة على شيء منه بخلاف ذلك فيسلم لها...))⁽⁵⁾ ويعلل ذلك بقوله: ((انه - جل ثناؤه- انما خاطبهم بما خاطبهم به لفهامهم معنى ما خاطبهم به))⁽⁶⁾ لذلك نجد قد اتخذ من حمل كلام الله تعالى على الاغلب الأشهر من كلام العرب العرب منهاجاً له في تفسيره آيات القرآن الكريم فهو كثيراً ما يكرر مقولته: ((وتأويل كتاب الله على الاغلب من معروف كلام العرب دون غيره))⁽⁷⁾ في تفسيره للنص القرآني..

وقد اتفق معه المفسرون الذين جاءوا بعده على حمل دلالة الآية - المتقدمة - على حقيقة

التنوير ليكون خروج الماء من موضع لم يعهد خروجه منه علامة لنوح (عليه السلام)⁽⁸⁾

(1) الرازي، التفسير الكبير 4: 153.
(2) ظ: الطوسي، التبيان 4: 208-209، الطبرسي، مجمع البيان 3: 236، الرازي، التفسير الكبير 9: 108.
(3) الطبري، جامع البيان 12: 50.
(4) هود، 40.
(5) الطبري، جامع البيان 12: 47-50.
(6) م.ن 12: 50.
(7) م.ن 30: 19.
(8) ظ: الطوسي، التبيان 5: 486، الطبرسي، مجمع البيان 5: 209-210، الرازي، التفسير الكبير 17: 226.

والذي يبدو لي ان حمل الآية على الدلالة الحقيقية هو الاقرب لوصول الى كشف مراده سبحانه وتعالى اذا اقتضت معجزته ان ينبع الماء من موضع لا يصح عقلا نبع الماء منه، فهو وعاء للنار من اجل الخبز.

وليس ذلك فحسب بل ان من المفسرين من يؤيد ارادة الدلالة الحقيقية من السياق القرآني وان كان تركيب الالفاظ يوحي بخلاف ذلك، كما في تفسير الطوسي (- 460هـ) لقوله تعالى:
 ((إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ))⁽¹⁾.

اذ قال: ((فالكريم هو الذي من شأنه ان يعطي الخير الكثير، فلما كان القرآن من شأنه ان يعطي الخير الكثير بالادلة التي تؤدي الى الحق في الدين كان كريما على حقيقة معنى الكريم، على التشبيه بطريق المجاز...))⁽²⁾

ولا شك في ان كرم الكريم يختلف عن كرم القرآن..

فضلا عن ذلك فان من المفسرين من يستعرض الداليتين معا دون ان يرجح احدهما على الأخرى، تاركا ذلك لفطنة القارئ، وبما يتناسب ومؤدى النص القرآني.⁽³⁾ فهو كما قال امير المؤمنين (ع): ((القرآن حمال ذو وجوه تقول ويقولون...))⁽⁴⁾

اذن فان سياق النص القرآني ومؤداه هو الفيصل في مسألة الأخذ بالدلالة الحقيقية او المجازية لا سيما وان مهمة المفسر هي الكشف عما يدل عليه الكلام⁽⁵⁾ الا ان الأولى والأجل عند المفسرين هو الأخذ بالدلالة الحقيقية عند امكانها وعدم وجود دليل يساعد في العدول عنها....

(1) الواقعة، 77.

(2) الطوسي، التبيان 9: 508 وقد تابعه الطبرسي ظ: مجمع البيان 9: 289.

(3) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 9: 288-289.

(4) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن 1: 142.

(5) ظ: الزمخشري، الكشاف، 3: 284؛ الرازي، التفسير الكبير 24: 80.

فضلا عن ذلك فان منهم من يرى استحالة المجاز لاستحالة الحقيقة كما في قوله تعالى:

((قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَكْدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا

أَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ))⁽¹⁾

فهذا مما حقيقته مستحيلة ومن ثم استحالة مجازها.⁽²⁾

اذن فالحقيقة هي الاصل ، وهي مدار الكلام متى ما وجدت، ومتى ما استحالت استحالت المجاز ايضا. وكما قيل: ((فكل صورة مجازية لها اصل حقيقي تتأتى منه، والعكس غير صحيح))⁽³⁾

فاذا استحال هذا الاصل فقد استحالت صورته وهذا يدل على ما تقدم الاصل على صورته وبانه هو مطلب المفسرين أولا، ومتى ما اراد سياق النص القرآني ذلك وانعدام الدليل الصارف عنه...

موقف المفسرين من مجيء الحقيقة والمجاز بلفظ واحد

تباينت آراء المفسرين في مسألة مجيء الحقيقة والمجاز بلفظ واحد بين القبول والمنع ولكل من الفريقين مبرراته التي توجب القبول او المنع.

ومن هؤلاء المفسرين، الطبرسي (- 548هـ) الذي استعرض آراء المنع والقبول في

تفسيره لقوله تعالى: ((إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ))⁽⁴⁾

اذ قال: ((ذكر جمهور اهل العدل ان النظر يجوز ان يحمل على المعنيين جميعا ولا مانع لنا من حمله على الوجهين فكأنه سبحانه أراد أنهم ينظرون الى الثواب المعد لهم في الحال من انواع النعيم وينتظرون امثالها حالا بعد حال ليتم لهم ما يستحقونه من الاجلال، ويسال على هذا فيقال: اذا كان بمعنى النظر بالعين حقيقة، وبمعنى الانتظار مجازا، فكيف يحمل عليهما؟

(1) بونس، 68.

(2) ط: الطوسي، التبيان 5: 406.

(3) جابر عصفور، الصورة الفنية 156.

(4) القيامة، 23.

والجواب ان عند اكثر المتكلمين في أصول الفقه يجوز ان يراد بلفظة واحدة اذ لا تنافي بينهما وهو اختيار المرتضى (قدس الله روحه) ولم يجوز ذلك ابو هاشم الا اذا تكلم به مرتين مرة يريد النظر، ومرة يريد الانتظار))⁽¹⁾

أي انه لا يمنع من مجيء اللفظ حقيقة ومجازا معا ما دام يحتمل الوجهين معا، ولا تنافي بينهما..

اما الزمخشري (- 538هـ) والرازي (- 606هـ) فانهما يمنعان من مجيء اللفظ حقيقة ومجازا بعبارة واحدة ذلك لان ارادة المتكلم بعبارة واحدة حقيقة ومجازا غير صحيحة وهذا ما يؤكد تفسيرهما لقوله تعالى: ((قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ

يُبْعَثُونَ))⁽²⁾ وقولهما ذاته نجده في تفسيرهما لقوله تعالى: ((تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وان

من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم انه كان حليما غفورا))⁽³⁾

اذ قال الزمخشري (- 538هـ): ((والمراد انها تسبح بلسان الحال، حيث تدل على الصانع وعلى قدرته وحكمته.. فان قلت: (ومن فيهن) يسبحون على الحقيقة وهم الملائكة والثقلان، وقد عطفوا على السموات والأرض فما وجهه؟ قلت: التسبيح المجازي حاصل في الجميع فوجب الحمل عليه، والا كانت الكلمة الواحدة في حالة واحدة محمولة على الحقيقة والمجاز))⁽⁴⁾

فهو يرى ان اجتماع الحقيقة والمجاز معا باطل، لذا وجب ان يحمل التسبيح على الوجه المجازي في حق الجمادات وان القصد من التسبيح هو تنزيه ذاته سبحانه والدلالة على قدرته⁽⁵⁾

اذن فاذا كان التسبيح في حق الجمادات مجازا عند الرازي (- 606هـ) فما وجهه عند مخلوقاته الأخرى كالملائكة والثقلان؟ المتبادر من تفسيره ان يكون حقيقة، فاذن فقد اجتمعت

(1) الطبرسي، مجمع البيان 10: 157.

(2) النمل، 65.

(3) الاسراء ، 44.

(4) الزمخشري، الكشاف 2: 626-627.

(5) ظ: الرازي، التفسير الكبير 20: 219-220 و 24: 10.

الحقيقة والمجاز بلفظ واحد، وهو ما رفضه الزمخشري (-538هـ) وحمل التسييح على المجاز في حقيقة الجميع..

ثم يناقش الرازي (- 606هـ) من يقبل بالجمع، ومن يجوزه في حالات معينة، فيرى بطلان رأي الذي لا يرى امتناعا في كون اللفظ حقيقة ومجازا معا⁽¹⁾ ويرد على رأي من يرى جواز الاتيان بالاثنتين معا اذا تكلم به مرتين بان ذلك لم يتكلم به احد سابقا من الامة ، فهو اذن خلاف الاجماع⁽²⁾

وارى ان موقف الطبرسي (- 538هـ) أولى وهو جواز مجيء اللفظ حقيقة مجازا ما دام يحتمل ذلك ولا تنافي بينهما اذ يمكن ان تكون تلك الوجوه ناظرة لثواب ربها، ومنتظرة أمثال ذلك .

المجاز العقلي وعلاقاته عند المفسرين.

يعد عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) هو صاحب الفضل في اكتشاف هذا النوع من المجاز، وقد اشار الى ذلك العلوي (- 741هـ)⁽³⁾ وقد عرفه الجرجاني بقوله:

((وهو ان يكون التجوز في حكم يجري على الكلمة فقط وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها ويكون معناها مقصودا في نفسه ومرادا من غير تورية ولا تعريض))⁽⁴⁾ أي ان هذا الفن قائم على اسناد الألفاظ الى غير ما هي له، وبقرينة عقلية ولعلاقة ما.

اما المفسرون فاننا سنجد من خلال تحليلاتهم للنصوص القرآنية - لاسيما وان هذا النوع من المجاز كثير في القرآن الكريم كما يرى عبد القاهر⁽⁵⁾ انهم قد ادركوا هذا الفن وان لم يصطلحوا عليه سوى الزمخشري (- 538هـ) الذي كان له الباع الاكبر في بلورة الكثير من علاقاته - كما سيأتي- وكذلك الرازي (- 606هـ) وكان هدفهم جميعا هو ابراز بلاغة النص القرآني لا سيما وأنهم يرون فيه: ((... الكلام الذي هو في اعلى طبقات البلاغة مع حسن النظم

(1) ظ: الرازي ، التفسير الكبير 17: 68 وهو رأي الجبائي.

(2) ظ: م.ن، الصفحة نفسها. وهو قول ابي هاشم.

(3) ظ: العلوي، الطراز 3: 257، ظ: طه حسين (البيان العربي من الجاحظ الى عبد القاهر) في مقدمة كتاب نقد النثر 29.

(4) الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الاعجاز 200.

(5) ظ: الجرجاني ، عبد القاهر، اسرار البلاغة: 356.

والجزالة...))⁽¹⁾ وهذه رؤية بلاغية نابغة من تذوقهم للنص القرآني وإدراكهم لما يتسم به من فصاحة وبلاغة بلغت به حد الإعجاز.. وهذا ما يتضح جليا في تفسيراتهم. كما في تفسير الطبري (- 310هـ) لقوله تعالى: (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ

وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ)⁽²⁾

اذ قال: ((فان قال قائل: وكيف يشتري لهو الحديث؟ قيل: يشتري ذات لهو الحديث، او ذا لهو الحديث، فيكون مشتريا لهو الحديث))⁽³⁾.

اذن فهو يدرك انه لا يمكن اسناد الشراء الى اللهو لانه لا يشتري وهو أمر يمنعه العقل، لذلك اسند الشراء الى صاحب اللهو او صاحبه ليحقق المراد من النص القرآني وهذا التجوز في الاسناد بقرينة عقلية قد فطن اليه الطبري واصطاح عليه البلاغيون فيما بعد بالمجاز العقلي، ذلك انه يرى في الاسلوب المجازي هو مما تعارفته العرب في كلامها اذ له نظائر في اقوالهم واشعارهم، لذلك فانه يفسر قوله تعالى: ((أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ

وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ))⁽⁴⁾

بقوله: ((فان قال قائل: فما وجه قوله ((فما ربحت تجارتهم)) وهل التجارة مما تربح او تنقص فيقال ربحت او وضعت؟ قيل: ان وجه ذلك غير ما ظننت وانما معنى ذلك: فما ربحوا في تجارتهم لا فيما اشتروا ولا فيما شروا. ولكن الله - جل ثناؤه- خاطب بكتابه عربا فسلك في خطابه اياهم وبيانه لهم مسلك خطاب بعضهم بعضا وبيانه المستعمل بينهم. فلما كان فصيحاً لديهم قول القائل الآخر: خاب سعياً، ونام ليلك، وخسر بيعك، ونحو ذلك من الكلام الذي لا يخفى على سامعه ما يريد قائله خاطبهم بالذي في منطقتهم من الكلام فقال: ((فما ربحت تجارتهم))

(1) الطوسي، التبيان 5: 377-378، ظ: الزمخشري، الكشاف 2: 66 ظ: الطبرسي، مجمع البيان 5: 186، ظ: الرازي، التفسير الكبير 22: 179.

(2) لقمان، 6.

(3) الطبري، جامع البيان 21: 72.

(4) البقرة، 16.

اذ كان معقولا عندهم ان الربح انما هو في التجارة كما النوم في الليل، فاكتفى بفهم
المخاطبين بمعنى ذلك عن ان يقال: فما ربحوا في تجارتهم، و ان كان ذلك معناه،.. كما قال
رؤية بن العجاج:

حارث قد فرجت عني همي فنام ليلي وتجلي غمي

فوصف بالنوم الليل، ومعناه انه هو الذي نام. وكما قال جرير بن الخطفي:

واعور من نبهان اما نهاره فأعمى واما ليله فبصير⁽¹⁾

فاضاف العمى والابصار الى الليل والنهار ومراده وصف النبهاني بذلك⁽²⁾.

ومما يتضح من تفسيره -هذا- ان فيه ادراكا واضحا لمفهوم المجاز العقلي القائم على
الاسناد -وان لم يصطلح عليه- وبما يمكن القول انه قد اسس لهذا الفن البلاغي لما رآه من اسناد
الربح الى التجارة والنوم في الليل والابصار الى النهار وهو في الاصل لغيرها بقرينة عقلية
تمنع من ارادة الربح الى التجارة بل هو لصاحبها، وايضا نوم الليل وانما ينام فيه، وكذلك
الابصار الى النهار وانما يبصر فيه وصارت هذه أمثلة يستند عليها البلاغيون في تحليل مسألة
الاسناد بين المسند والمسند اليه لتحديد مفهوم المجاز العقلي بما يعد الطبري (- 310هـ) مؤسسا
له، وبهذا يصدق قول القائل: ((ان الطبري قد شق الطريق في هذا الاتجاه لمن جاء بعده من
المفسرين البيانيين الذين اهتموا بابرار مكامن البلاغة القرآنية كالزمخشري والرازي..))⁽³⁾

وقد صرح الزمخشري (- 538هـ) بان قوله تعالى: ((فما ربحت تجارتهم)) من الاسناد
المجازي⁽⁴⁾

ثم جاء الشيخ الطوسي (- 460هـ) ليصرح بمسألة الاسناد في تفسيره لقوله تعالى: ((وَلَوْ

الْجَوَامِرِ الْمُنشآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ))⁽¹⁾

(1) جرير ، ديوانه 44.

(2) الطبري، جامع البيان 1: 160 - 161.

(3) محسن عبد الحميد، تطور تفسير القرآن (قراءة جديدة) 43.

(4) ظ: الزمخشري، الكشاف 1: 107.

اذ قال: ((وانما اجازوا اسناد الفعل الى الجوار واللؤلؤ والمرجان، كما قالوا مات زيد ومرض عمرو، وما اشبه ذلك في ما يضاف الفعل اليه اذا وجد منه وان كان في الحقيقة لغيره..))⁽²⁾

ولم يكتف الطوسي (- 460هـ) بالتصريح بجواز اسناد الفعل لغير فاعله وانما ذكر الغرض من هذا الاسناد في تفسيره لقوله تعالى: (أَفَأْمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ)⁽³⁾

اذ قال: ((وانما جاز اضافة المكر الى الله لما في ذلك من المبالغة من جهة انه قد صار العذاب كالمكر على الحقيقة، لانه اخذ للعبد بالضرر من حيث لا يشعر..))⁽⁴⁾ والكشف عن المبالغة في اداء المعنى انما هو من صميم عمل البلاغيين⁽⁵⁾ حققه الطوسي (- 460هـ) ليؤكد من خلاله رؤيته البلاغية في تذوق النص القرآني ومن ابراز بلاغته...

أما الزمخشري (- 538هـ) فانه يعد ممن عنوا ببحث المجاز الحكمي في تفسيره (الكشاف)، لان مسألة اسناد الفعل من اهم المسائل التي بحثها الفكر المعتزلي، لذلك كان لزاما على الزمخشري ان يوجه الآيات التي فيها اسناد الافعال القبيحة الى الذات الالهية أو آيات التجسيم توجيهها آخر بخلاف ظاهرها، واسنادها لغير فاعلها الحقيقي⁽⁶⁾ لذلك نراه قد اطلق على المجاز العقلي تسميات عدة إذ اطلق عليه (المجاز الحكمي) و (المجاز الاسنادي) و (الاسناد المجازي) وقد عرفه بقوله: ((ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له))⁽⁷⁾ كما في قوله تعالى: ((أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تُّجَارُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ))⁽⁸⁾

(1) الرحمن ، 24.

(2) الطوسي، التبيان 9: 468.

(3) الاعراف ، 99.

(4) الطوسي ، التبيان 4: 481.

(5) ظ: عبد القادر حسين ، فن البلاغة 97.

(6) ظ: د. محمد حسين الصغير، مجاز القرآن 62.

(7) الزمخشري ، الكشاف 1: 107.

(8) البقرة، 16.

وقد فسره الزمخشري بقوله: ((فان قلت: كيف أسند الخسران الى التجارة وهو لأصحابها؟ قلت: هو من الاسناد المجازي.... فان قلت: هل يصح: ربح عبدك وخسرت جاريتك على الاسناد المجازي؟ قلت: نعم اذا دلت الحال، وكذلك الشرط في صحة: رأيت اسدا، وانت تريد المقدم، ان لم تقم حال دالة لم يصح..))⁽¹⁾ أي انه يشترط وجود القرينة الحالية ليصح الاسناد المجازي، وكذلك الحال في الآيات التي تتعلق باضافة القبيح الى الذات الالهية نجد الزمخشري (- 538 هـ) يوجه دلالتها على غير ظاهرها، اذ يفسر قوله تعالى: ((خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى

سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ))⁽²⁾.

بقوله: ((فان قلت: فلم اسند الختم الى الله تعالى؟ واسناده اليه يدل على المنع من قبول الحق والتوصل اليه بطرقه، وهو قبيح، والله يتعالى عن فعل القبيح علوا كبيرا... ، قلت: القصد الى صفة القلوب بانها كالمختوم عليها.

واما اسناد الختم الى الله عز وجل، فلينبه على ان هذه الصفة في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقى غير العرضي.. ، فيكون الختم مسندا الى اسم الله على سبيل المجاز وهو لغيره حقيقة))⁽³⁾

فضلا عن ذلك فان الزمخشري (- 538 هـ) قد حدد علاقات المجاز العقلي بما حدده من ملابسات للفعل اذ قال: ((إن للفعل ملابسات شتى يلبس الفاعل، والمفعول به، والمصدر، والزمان، والمكان، والمسبب له، فاسناده الى الفاعل حقيقة..))⁽⁴⁾ وهذا يعني انه قد استطاع تحديد ملابسات الفعل بما سهم في تحديد علاقاته التي تناقلتها كتب البلاغة من بعده لم يغفل ولم يغفل الطبرسي (- 548 هـ) اثر الاسناد ودوره في تحديد هذا الفن ومن ثم دوره في تفسير

(1) الزمخشري، الكشاف 1: 107 - 108؛ وقد نقله الرازي ولم ينسبه ظ: التفسير الكبير 2: 72 ولم يعلق الدكتور ماهر مهدي هلال على سبب عدم نسبة هذا القول للزمخشري ظ: فخر الدين الرازي بلاغيا 204.

(2) البقرة ، 7.

(3) الزمخشري، الكشاف 1: 90 - 91.

(4) م.ن 1: 91.

النص القرآني كما نلاحظ ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ((يَوْمَ تَقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ فِي النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا

أَطَعْنَا اللَّهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((تقديره: يوم تقلب السعير وجوههم، نسب الفعل الى النار لما كان التقليل فيها

كما قال: ((مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ))⁽²⁾ لوقوع المكر فيهما وعليه قول رؤبة:

فنام ليلي وتجلي همي⁽³⁾ ((4))

وقد جمع في تفسيره هذا بين اسناد الفعل لغير فاعله كما في نسبة الفعل الى النار وهو لغيرها وبين اسناد الفعل الى الزمان وهو ما اختصت به العلاقة الزمانية - كما سيأتي - وقد يعود السبب في ذلك أنه أراد التعبير عن مسألة الاسناد في النص القرآني وأثرها في تحديد معناه دون الخوض في تحديد العلاقة الناتجة عنه..

فضلا عن ذلك فانه حدد الغرض من هذا الفن في تفسيره لقوله تعالى: ((إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ

مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا وَزَفِيرًا))⁽⁵⁾.

اذ قال: ((ونسب الرؤية الى النار وانما يرونها هم لان ذلك ابلغ كأنها تراهم رؤية

الغضب الذي يزرغ غيظا وذلك قوله ((سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا وَزَفِيرًا))⁽⁶⁾ أما الرازي (- 606هـ) فان

(1) الاحزاب ، 66.

(2) سبأ، 33 ((وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا وَأَسْرُوا الْفِدَايَةَ لَمَّا رَأَوُا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْتَابِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُحْزَنُونَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ))

(3) رؤبة ، ديوانه 142. ويروى البيت: حارث قد فرجت عني همي فنام ليلي وتجلي غمي.

(4) الطبرسي، مجمع البيان 8: 139.

(5) الفرقان، 12.

(6) الطبرسي، مجمع البيان 7: 226.

مسألة الاسناد كانت تشكل لديه أكثر من رؤية تفسيرية، منها تفسيره لقوله تعالى: ((أَنْ لَا تَعْبُدُوا

إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ الْيَوْمِ))⁽¹⁾

اذ قال: ((.. والمعنى انه لما حصل الألم العظيم في ذلك اليوم اسند ذلك الألم الى اليوم، كقولهم نهارك صائم، وليك قائم))⁽²⁾

((علاقات المجاز العقلي عند المفسرين))

1- العلاقة المفعولية.

وهي: ((ما بني للفاعل واسند الى المفعول به الحقيقي))⁽³⁾

وكانت هذه العلاقة مدار تفسيرات المفسرين لقوله تعالى: ((فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ مَّرَاضِيَةٍ))⁽⁴⁾

فقد صرح بها الطبري (- 310هـ) وحدد الفائدة منها اذ قال: ((.. في عيشة مرضية، او عيشة فيها الرضا، فوصفت العيشة بالرضا وهي مرضية، لان ذلك مدح للعيشة، والعرب تفعل ذلك في المدح والذم فتقول: هذا ليل نائم، وسرّ كاتم، وماء دافق، فيوجهون الفعل اليه، وهو في الاصل مفعول لما يراد من المدح والذم..))⁽⁵⁾ اذن فهو يخصص موارد هذه العلاقة بالمدح والذم..

وكذلك صرح بها الطوسي (- 460هـ) اذ قال: ((أي في عيشة مرضية.. وراضية معناه مرضية ففاعل) بمعنى (مفعولة) لانه في معنى ذات رضا، كما قيل: لابن وتامر، أي: ذو لبن وذو تمر. قال النابغة:

(1) هود ، 26.
 (2) الرازي ، التفسير الكبير 17 : 211.
 (3) احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 3 : 204، ظ: د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 50.
 (4) الحاقة، 21.
 (5) الطبري، جامع البيان 29 \ 73.

كليني لهم يا أميمة ناصب وليل افاقيه بطيء الكواكب⁽¹⁾

أي: ذو نصب، فكأن العيشة أعطيت حتى رضيت، لأنها بمنزلة الطالبة..⁽²⁾

ويقول الزمخشري (- 538 هـ) انما ((جعل الفعل لها مجازا وهو لصاحبها))⁽³⁾

وقد عد هذه العلاقة من ملاسبات الفعل⁽⁴⁾ اما الطبرسي (- 548 هـ) فانه يورد الوجهة التفسيرية التي اوردها الطوسي (- 460 هـ) الا انه يرى ان ذلك انما جاء ((على وجه المبالغة في الصفة من غير التباس في المعنى))⁽⁵⁾

وينقل الرازي (- 606 هـ أقوال المفسرين فيقول: ((ولهذا قال المفسرون مرضية على معنى يرضاها صاحبها))⁽⁶⁾ ويبدو لي ان سبب ذلك ان العيشة لا توصف بالرضا. بل هي مرضية لصاحبها لان ((شدة الارتباط بين العيشة وصاحبها، جعلت من الجميل نسبة الرضا اليها))⁽⁷⁾ فضلا عن ذلك فان هذا الاسلوب التعبيري يعطينا صورة ((تفيض الوان الرضا في جنبات المعيشة...))⁽⁸⁾

وتتجلى كذلك مقدرة المفسرين البلاغية في تحديد ابعاد هذه العلاقة المجازية في تفسيرهم

لقوله تعالى: ((خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ))⁽⁹⁾

اذ قال الطبري (-310 هـ): ((يعني من ماء مدفوق، وهو مما اخرجته العرب بلفظ فاعل، وهو بمعنى المفعول، ويقال: ان اكثر من يستعمل ذلك من احياء العرب، سكان الحجاز اذا كان في مذهب النعت، كقولهم: هذا سر كاتم، وهم ناصب، ونحو ذلك))⁽¹⁰⁾

-
- (1) النابغة الذبياني ، ديوانه 9.
 - (2) الطوسي، التبيان 10: 101 - 102.
 - (3) الزمخشري، الكشاف 4: 607 وقد اتفق معه الرازي ظ: التفسير الكبير 30: 112.
 - (4) ظ: الزمخشري ، الكشاف 1: 91.
 - (5) الطبرسي، مجمع البيان 10: 83 - 84.
 - (6) الرازي ، التفسير الكبير 32: 73.
 - (7) احمد احمد بدوي، من بلاغة القرآن 223.
 - (8) كامل حسن البصير، البناء الفني 319.
 - (9) الطارق، 6.
 - (10) الطبري، جامع البيان 30: 174.

وأكد الطبرسي (- 548 هـ) في رؤيته التفسيرية مع الطبري (- 310 هـ) الا انه يكشف عن قول الفراء (- 207 هـ) فيقول: ((قال الفراء: وأهل الحجاز يجعلون الفاعل بمنعى المفعول في كثير من كلامهم نحو سر كاتم، وهم ناصب وليل نائم))⁽¹⁾

وقد اتفق المفسرون على وجود هذه العلاقة، ايضاً في عند تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَإِذْ قَالَ

إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَامْرُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ

كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ))⁽²⁾

أي: بمعنى ذا أمن يأمن من فيه⁽³⁾ وبحسه البلاغي فان الزمخشري (- 538 هـ) يكشف

عن الفرق المعنوي بين قوله تعالى: ((...مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ)) وبين قوله تعالى: ((وَإِذْ قَالَ

إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ))⁽⁴⁾

فيقول: ((فان قلت أي فرق بين القولين Z قلت: قد سأل في الأول ان يجعله من جملة

البلاد التي يأمن أهلها ولا يخافون، وفي الثاني: ان يخرجها من صفة كان عليها من الخوف الى ضدها من الأمن. كأنه قال: هو بلد مخوف فاجعله آمناً))⁽⁵⁾

ليس ذلك فحسب بل هو يكشف عن الغرض في هذا التجوز البلاغي فيقول في تفسير قوله

تعالى: ((نَاصِيَةٌ كَإِذِتْ خَاطِئَةٌ))⁽⁶⁾.

(1) الطبرسي، مجمع البيان 10: 255 وقد كان للرازي القول ذاته ظ: التفسير الكبير 31: 128.

(2) البقرة، 126.

(3) ظ: الطبري، جامع البيان 13: 269، الطوسي، التبيان 1: 457، الزمخشري، الكشاف 1: 212 و 2: 523، 523، الطبرسي، مجمع البيان 1: 301، الرازي، التفسير الكبير 19: 131.

(4) ابراهيم، 35.

(5) الزمخشري، الكشاف 2: 523 وقد نقل الرازي نص الزمخشري هذا ولم ينسبه ظ: التفسير الكبير 19: 131.

(6) العلق، 16.

اذ قال: ((وصفها E الناصية Z بالكذب والخطأ على الاسناد المجازي. وهما في الحقيقة لصاحبها، وفيه من الحسن والجزالة ما ليس في قولك ناصية كاذب خاطيء))⁽¹⁾

وهو قول لا يخلو من ذائقة فنية نقدية تكشف عن جمال الصياغة القرآنية وبلاغتها...

اذن فوصف الناصية بالكاذبة كما وصفت العيشة بالراضية فكلاهما فاعل بمعنى مفعول لاداء المبالغة في الوصف الا ان الأولى كانت مبالغة في الذم في حين كانت الثانية مبالغة في المدح.

ويصرح الطبرسي (- 548هـ) بهذه العلاقة ويعدها من الالوجه التفسيرية في تفسير قوله تعالى: ((قَالَ سَآوِي إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ))⁽²⁾

اذ قال: ((... ان عاصم ههنا بمعنى معصوم وتقديره: لا معصوم من امر الله الا من رحمه الله وقد يأتي فاعل بمعنى مفعول.. قال الحطيئة:

دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فانك انت الطاعم الكاسي⁽³⁾

أي: المكسو...))⁽⁴⁾

ويبدو لي ان انتقال دلالة قصيدة الحطيئة من المدح الى الذم في هذا البيت وذلك لان الفاعل بمعنى مفعول قد افاد ذلك، وهذا تأكيد آخر لما ذهب اليه الطبرسي (- 310هـ) من قبل - من ان هذه العلاقة تختص بالمدح والذم.

ولا تختلف الرؤية التفسيرية للرازي (- 606هـ) عما راه الطبرسي (- 548هـ) - من قبل- اذ قال: ((.. تقدير العاصم هو ذو العصمة فيدخل فيه المعصوم))⁽⁵⁾

(1) الزمخشري ، الكشاف 4: 784.
 (2) هود، 43.
 (3) الحطيئة ، ديوانه 284.
 (4) الطبرسي، مجمع البيان 5: 208.
 (5) الرازي ، التفسير الكبير 17: 233.

الا ان الطبري (- 310هـ) يرى ان دلالة قوله تعالى: (عاصم) بمعنى : لا منجي اليوم من عذاب الله الا الله، وذلك لانه يرى ان كلام الله انما يوجه الى الافصح الاشهر من كلام من نزل بلسانه⁽¹⁾.

ويبدو لي ان دلالة (لا عاصم) بمعنى (لا معصوم) هي الأولى لسياق النص القرآني، ومقصد الآية الكريمة، وذلك ان معنى العصمة هو المنع أي: لا يقدر احد على منع امر الله، ومن ثم فلا يوجد هناك ممنوع بمعنى: لا أحد من قوم هود استطاع ان ينفذ من امر الله وعذابه..

وكذا الحال في رؤية المفسرين لقوله تعالى: ((يقولون إنا لمردودون في الحفرة))⁽²⁾ فهم يرون

تحقق المفعولية فيه، وان حافرة بمعنى محفورة او ذات حفر⁽³⁾

اما الطبري (- 310هـ) فان يؤكد التزامه بظاهر النص اذ يقول: ((..اننا لمردودون الى حالنا الأولى قبل الممات، فراجعون احياء، كما كنا قبل هلاكنا، وقبل مماتنا؟ وهو من قولهم: رجع فلان على حافرتة: اذا رجع من حيث جاء ومنه قول الشاعر:

أحافرة على صلح وشيب معاذ الله من سفه وطيش⁽⁴⁾

وهذا يعني انه وقد اتخذ وجهة تفسيرية مغايرة لما رآه المفسرون - بعده- ذلك انهم يرون مقصود الآية من تأويل حافرة بمعنى محفورة هو انكار المنكرين عودتهم الى قبورهم بعد ان كانوا احياء أي الى الارض المحفورة، في حين يرى الطبري (- 310هـ) ان الآية انما تجسد انكار المنكرين عودتهم الى الحياة بعد هلاكهم، وهذا كما يبدو لي ما يريده السياق القرآني - الله أعلم- لان المنكرين ردوا الى الحافرة بعد ان كانوا عظاما نخرة..

2- العلاقة الفاعلية.

وهي: ((ما بني للمفعول به واسند الى الفاعل الحقيقي))⁽⁵⁾

(1) ظ: الطبري، جامع البيان 12: 55-56.

(2) النازعات، 10.

(3) ظ: الطوسي، التبيان 10: 254، الزمخشري، الكشاف 4: 694.

(4) الطبري، جامع البيان 30: 44 - 45 وقد ورد البيت دون عزو.

(5) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3: 204، ظ: د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 49.

وقد عدّها الزمخشري (- 538هـ) من ملابسات الفعل⁽¹⁾ وتجلت في تفسيرات المفسرين لقوله تعالى: ((وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْتَأْذَنَّا بِنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا))⁽²⁾

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((... وقد يجوز ان يكون مرادا به اني لأظنك يا موسى ساحرا فوضع مفعول موضع فاعل، كما قيل: انك مشثوم علينا، وميمون، وانما هو شائم ويامن...))⁽³⁾

وقد كانت هذه العلاقة من الالوجه التفسيرية عند الطبرسي (- 548هـ) لدلالة الآية اذ قال: ((وقيل: معناه: اني لأظنك ساحرا فوضع المفعول موضع الفاعل...))⁽⁴⁾ وكذلك هي رؤية الرازي (- 606هـ)⁽⁵⁾

ولا شك في ان تأويل الآية على علاقة المفعولية أولى من ان يكون (مسحورا) بمعنى مخبولا كما في احد الالوجه التفسيرية عند الرازي (- 606هـ) ذلك ان موسى (عليه السلام) قد اتهمه فرعون بالسحر بقوله في الآية الكريمة: ((قَالَ لِلْمَلَإِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ))⁽⁶⁾ وايضا فان معجزته (عليه السلام) كانت من السحر..

فضلا عن ذلك فان هذه العلاقة كانت من الالوجه التفسيرية لقوله تعالى: ((واذا قرأت القرآن

جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا))⁽⁷⁾

(1) ظ: الزمخشري، الكشاف 1: 91.

(2) الاسراء ، 101.

(3) الطبري، جامع البيان 15: 200.

(4) الطبرسي، مجمع البيان 6: 237.

(5) ظ: الرازي ، التفسير الكبير 21: 66.

(6) الشعراء ، 34.

(7) الاسراء ، 45.

فقد اتخذ الطبري (- 310هـ) لتفسيره وجهين تفسيريين احدهما ينسجم مع علاقة الفاعلية، والآخر يأخذ بظاهر النص، اذ قال: ((واذا قرأت القرآن يا محمد.. جعلنا بينك وبينهم المشركون حجاباً، يحجب عن قلوبهم عن ان يفهموا ما تقرؤه عليهم، فينتفعوا به، عقوبة منا لهم على كفرهم، والحجاب ههنا هو الساتر وكان بعض نحويي اهل البصرة يقول: ...حجابا ساترا، ولكنه أخرج وهو فاعل في لفظ مفعول.. وكان غيره من اهل العربية يقول: معنى ذلك: حجابا مستورا عن العباد فلا يرونه))⁽¹⁾ وكذلك هو تفسير الطوسي (- 460هـ) اذ قال: ((... وقيل (مستورا): ههنا - بمعنى ساترا عن ادراكه، كما يقال: مشئوم عليهم او ميمون في موضع شائم، ويا من...))⁽²⁾ ثم ينقل الدلالة الحقيقية لظاهر النص وهي انه مستور عن ابصار الناس وهذا هو المعنى الاظهر لديه⁽³⁾

والزمخشري (- 538هـ) يرى ان (مستورا) بمعنى ((ذاستر، كقولهم: سيل مفعم، ذوا افعام...))⁽⁴⁾ ولا يختلف هذا الرأي عما رآه الطبرسي (-548هـ) الذي قال: ((.. هو على بناء النسب الأعلى المفعول بمعنى الفاعل، والفاعل بمعنى المفعول، و المعنى حجابا ذا ستر))⁽⁵⁾ وأرى ان سياق الآية القرآنية ينسجم مع كون مستوراً بمعنى ساترا اذ ليس القصد هو الحجاب حتى يكون مستورا عن ابصار الناس وانما القصد قراءة القرآن فالحجاب هو الساتر عن ادراك قراءته (صلى الله عليه وآله وسلم) حتى لا تعيها اذن اولئك المشركين..

3- العلاقة الزمانية.

وهي: ((فيما بني للفاعل وأسند الى الزمان))⁽⁶⁾ و ((لا اثر للزمان في ذلك، وانما اعتبر الزمان باعتبار الاسناد اليه، والعامل المؤثر غيره))⁽⁷⁾

(1) الطبري، جامع البيان 15: 108-109.

(2) الطوسي، التبيان 6: 483.

(3) ظ: م،ن، الصفحة نفسها .

(4) الزمخشري، الكشاف 2: 627

(5) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 6: 202.

(6) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3: 205.

(7) د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 49.

وقد تجلت هذه العلاقة في تفسيرات المفسرين لقوله تعالى: ((وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ

اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَجَعَلَ لَهُ أُنْدَادًا وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا مَرَأُوا

الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُخْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ))⁽¹⁾

فقد عدها الطبري (- 310هـ) من اتساع العرب في اساليبها اذ قال: ((.. بل مكرم لنا بالليل والنهار صدنا عن الهدى...، فاضيف المكر الى الليل والنهار. والمعنى ما ذكرنا من مكر المستكبرين بالمستضعفين في الليل والنهار على اتساع العرب في الذي قد عرف معناها فيه من منطقتها، من نقل صفة الشيء الى غيره..))⁽²⁾

وهذا يعني انه ادرك ان هذه العلاقة انما تأنت من اضافة المكر الى زمان وقوعه (الليل والنهار) وهي ليست بدعا من القول وانما هي مما تعارفته العرب في كلامها وفي هذا دلالة اكيدة أخرى على ان سر اعجاز القرآن الكريم انما يكمن في نظمه وفصاحته التي بلغت حد التحدي في عدم تمكنهم من الاتيان بمثله وهو في ذلك يعمد الى ((.. ذكر الوجوه والاسرار التي ادت الى التفاوت بين بلاغة القرآن التي اعجزت العرب، وبلاغتهم وما أتى منها في اللسان العربي كالتهديم والتأخير والاستعارة والايجاز والاطناب))⁽³⁾

والرؤية ذاتها نجدها عند الشيخ الطوسي (- 460هـ) في قوله: ((معناه: مكرم في الليل والنهار .. كما قال الشاعر:

لقد لمتنا يا أم غيلان في السرى ونمت وما ليل المطي بنائم)⁽⁴⁾

أي: بنائم فيه. وقيل: كأن الليل والنهار يمكران بطول السلامة فيهما))⁽⁵⁾

(1) سبأ، 33.

(2) الطبري، جامع البيان، 22: 117.

(3) حفني محمد شرف، اعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق 36.

(4) جرير، ديوانه 696.

(5) الطوسي، التبيان 8: 363.

ويحدد الزمخشري (- 538 هـ) هذه العلاقة، ويعدها من المجاز الاسنادي فيقول في معنى الآية: ((مكرّم في الليل والنهار، فاتسع في الظرف باجرائه مجرى المفعول به واطرافه المكر اليه. او جعل ليلهم ونهارهم ماكرين على الاسناد المجازي))⁽¹⁾ وقد عدها من ملابسات الفعل كما يقال في نهاره صائم، وليله قائم.⁽²⁾

ولا شك في ان العقل لا يرتضي القول بان الليل والنهار يمكران، بل يمكر فيهما، اذ يصح القول: هو ما تمكرون به في الليل والنهار، ذلك ان النهار هو وقت الصيام، ولا يكون صائما لذاته، وكذا الليل فانه يقام فيه للصلاة، وليس هو القائم بقريضة العقل.

اما الطبرسي (- 548 هـ) فانه يصطلح على هذه العلاقة بما ورد عن العرب فيقول في تفسيره للآية ذاتها: ((تقديره: بل صدنا مكرّم في الليل والنهار، والعرب تضيف الاحداث الى الزمان على سبيل الاتساع فتقول: صيام النهار وقيام الليل، والمعنى ان الصيام في النهار والقيام في الليل قال الشاعر: لقد لمتنا.. فوصف الليل بالنوم، وهذا على حد قولك نهارك صائم، وليلك قائم))⁽³⁾.

وقد علق احد الباحثين على تفسير الطبرسي (- 548 هـ) - هذا - قائلا:

((أما المجاز العقلي الذي تكون علاقته الزمانية، فلم يكن غائبا عن تفكير الطبرسي. اذ هو يرى ان اسناد الافعال الى الزمان مما قد جرت به استعمالات العرب...))⁽⁴⁾

وقد فات الباحث ان الطبرسي (- 548 هـ) لم يصطلح على هذا الفن المجازي وعلاقته - هذه - فضلا عن ذلك فانه كان عيالا على سابقه من المفسرين كما لاحظنا..

وكذلك استطاع هؤلاء المفسرون من تحديد هذه العلاقة المجازية في تفسيرهم لقوله تعالى: ((اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ

أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ))⁽¹⁾.

(1) الزمخشري، الكشاف 3: 594.

(2) ظ: م. ن 1: 91.

(3) الطبرسي، مجمع البيان 8: 165-166.

(4) مزاحم مطر حسين، البحث البلاغي في مجمع البيان للطبرسي (رسالة ماجستير) 111.

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((وجعل النهار مبصرا، فاضاف الابصار الى النهار، وانما يبصر فيه، وليس النهار مما يبصر ، ولكن لما كان مفهوما في كلام العرب معناه، خاطبهم بما في لغتهم وكلامهم، وذلك كما قال جرير:

لقد لمتنا.. فاضاف النوم الى الليل ووصفه به، ومعناه: نفسه انه لم يكن نائما فيه هو ولا بغيره))⁽²⁾

وقد حدد الطوسي (- 460هـ) الغرض من هذه العلاقة اذ قال: ((.. وجعل النهار مبصراً)) وانما يبصر فيه تشبيها ومجازا واستعارة في صفة الشيء بسببه على وجه المبالغة، ومثله قول جرير: لقد لمتنا .. وقال رؤبة، ونام ليلي...⁽³⁾.

ولا شك في ان النهار لا يصح عقلا ان يبصر، بل يبصر فيه، فأسند الفعل الى الوقت الذي وقع فيه، اذ نلحظ اسناد الابصار الى زمانه وهو النهار اسنادا مجازيا بقرينة عقلية، واراد ابصار اهله فيه...

وقد عد الزمخشري (- 538 هـ) هذه الآية من الاسناد المجازي اذ قال: (((مبصرا) من الاسناد المجازي لان الابصار في الحقيقة لاهل النهار.. لانه لو قيل: لتبصروا فيه، فانت الفصاحة التي في الاسناد المجازي...))⁽⁴⁾

ويضيف - في موضع آخر- قائلا: ((وجعلنا النهار مبصرا أي: تبصر فيه الاشياء وتستبان))⁽⁵⁾.

اما الطبرسي (- 548هـ) فإنه يتخذ عدة اوجه لتفسير هذه الآية اذ يقول: ((.. معناه ذو ابصار كقوله (عيشة راضية)⁽⁶⁾ أي: ذات رضى.. وفيه قول ثالث: انه مثل قول جرير: لقد لمتنا.. أي بالذي ينام فيه فيكون مبصرا بمعنى ما يبصر فيه))⁽⁷⁾ وقد حدد معنى الآية بقوله:

(1) المؤمن ، 61؛ يونس، 67 ((هو الذ جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون))
 (2) الطبري، جامع البيان 11: 16.
 (3) الطوسي ، التبيان 5: 405.
 (4) الزمخشري ، الكشاف 4: 180.
 (5) م.ن 2: 610.
 (6) القارعة، 7 ((فهو في عيشة راضية)).
 (7) الطبرسي، مجمع البيان 7: 323.

((.. وانما يبصر فيه تشبيها ومجازا واستعارة في صفة الشيء بسببه على وجه المبالغة كما يقال سر كاتم ، وليل نائم...))⁽¹⁾

وقد رأى احد الباحثين ان قول الطبرسي (- 548هـ) - هذا- انه جعل ((.. ان كل هذه المصطلحات انما ترجع الى اصل المجاز وتدخل تحت المجاز بمعناه العام...))⁽²⁾ وقد فاته ان يفتن الى ان قول الطبرسي (- 548هـ) - هذا- قد سبقه اليه الطوسي (- 460هـ) فهو ناقل له⁽³⁾.

اما الرازي (- 606هـ) فانه يرى ان هذه الآية هي على طريق نقل الاسم من السبب الى المسبب فيقول: ((وجعل النهار مبصرا أي : مضيئا لتهتدوا به في حوائجكم بالابصار، والمبصر الذي يبصر، والنهار يبصر فيه، وانما جعله مبصرا على طريق نقل الاسم من السبب الى المسبب))⁽⁴⁾ اذن فمما لا شك فيه ان النهار لا يبصر لذاته بل ان ضوءه كان سببا لابصار اهله أي انه تم اسناد الفعل الى الوقت الذي وقع فيه.

ولو كان مراده سبحانه جعل النهار مضيئا لصرح بذلك في سياق الآية، وانما جعله مبصرا ليكون اكثر دلالة على البيان والوضوح لكل ذي بصر، والنهار فكان اشراق النهار سبباً لابصار أهله..

وبالرؤى التفسيرية المتنوعة لابرار بلاغة النص القرآني ضمن العلاقة الزمانية نجد المفسرين يفسرون قوله تعالى: ((وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَمَحْوَنًا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّبَتِّغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَتَعَلَّمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ وَكُلُّ شَيْءٍ فَضْلَنَا هُتَفْصِيلاً))⁽⁵⁾.

فقد كشف الطبري (- 310هـ) عن الاوجه التفسيرية لهذه الآية والتي نتجت عن اختلاف اهل العربية اذ قال: ((واختلف اهل العربية في معنى قوله: ((وجعلنا آية النهار مبصرة)) فقال بعض نحوي الكوفة معناها: مضيئة.. وقال آخرون: بل هو من ابصر النهار: اذا صار الناس

(1) م.ن: 5: 153- 154.

(2) مزاحم مطر حسين، البحث البلاغي في مجمع البيان للطبرسي (رسالة ماجستير) 105.

(3) ظ: الطوسي، التبيان 5: 405.

(4) الرازي ، التفسير الكبير 17: 131.

(5) الاسراء ، 12.

يبصرون فيه فهو مبصر...))⁽¹⁾ في حين يرى الطبرسي (- 548هـ) ان هذه الآية قد اشتملت على عجيب البلاغة اذ قال: ((... وقيل: ان معناه جعلنا آية الليل محوة ، والمراد جعلنا الليل مظلمًا لا يبصر فيه، كما لا يبصر ما يمحي من الكتاب، وجعلنا آية النهار مبصرة أي : جعلنا النهار مضيئًا يبصر فيه، وتدرك الاشياء فيه، وعلى هذا فتكون آية الليل هي الليل نفسه، وآية النهار هي النهار نفسه، كما يقال: نفس الشيء ، وعين الشيء، وهذا من عجيب البلاغة...))⁽²⁾.

ولعل سائل يتساءل كيف يمكن ان تكون آية النهار هي النهار نفسه، وكذا آية الليل؟ فلم اسند الابصار اليها ولم يسنده الى النهار؟ فضلا عن ذلك فان القرآن لا يمكن ان يحتوي على زيادة في اللفظ غير ذي فائدة للمعنى لا سيما وان في ((كل حرف من حروفه بلاغة وفصاحة))⁽³⁾ لذلك فان الآية دليل على علامة النهار بالابصار فيه، وكذا آية الليل بأن لا يبصر فيه...

فضلا عن ذلك فان الزمخشري (- 538هـ) نراه يصطلح على هذه العلاقة ويعدها من

المجاز الحكمي في تفسيره لقوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ

عَظِيمٌ))⁽⁴⁾

اذ قال: ((ولا تخلو (الساعة) من أن تكون على تقدير الفاعلة لها، كأنها هي التي تنزل الاشياء على المجاز الحكمي، فتكون الزلزلة مصدرا مضافا الى فاعله، أو على تقدير المفعول فيها على طريقة الاتساع في الظرف واجرائه مجرى المفعول به، كقوله تعالى: (بل مكر الله الليل والنهار))⁽⁵⁾.

ويبدو لي ان التعبير القرآني اراد من هذه الآية بيان ان الزلزلة تحدث في هذه الساعة وهي يوم القيامة وما يحصل فيه من حوادث ومشاهد تنزل الكون باجمعه لا أن الساعة هي التي تنزل الأشياء..

(1) الطبرسي، جامع البيان 15: 59 وقد ذكر الرازي هذه الأوجه ظ: التفسير الكبير 20: 165.

(2) الطبرسي، مجمع البيان 6: 179.

(3) الرازي ، التفسير الكبير 29: 153.

(4) الحج ، 1.

(5) الزمخشري، الكشفا 3: 142، وقد نقله الرازي ونسبه للزمخشري ظ: التفسير الكبير 23: 2.

ليس ذلك فحسب ، بل اني وجدت ان المفسرين قد فطنوا الى ان العلاقة الزمانية قد اتخذت من الآيات القرآنية التي تتعلق بوصف اليوم تطبيقا لها، كما في تفسيرهم لقوله تعالى:

((أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ))⁽¹⁾.

ذ قال الطبري (- 310هـ): ((... أخاف عليكم من الله عذاب يوم مؤلم عقابه وعذابه لمن عذب فيه. وجعل الأليم من صفة اليوم، وهو من صفة العذاب اذ كان العذاب فيه كما قيل: ((وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا))⁽²⁾ وانما السكن من صفة ما سكن فيه دون الليل))⁽³⁾ والمعنى ذاته نجده

في تفسير الرازي (- 606هـ) لقوله تعالى: ((والليل اذا سجي))⁽⁴⁾

وكذلك تفسير الطبري (- 310هـ) لقوله تعالى: ((وَالِي مَدِينٍ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تفسدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ))⁽⁵⁾.

اذ قال: ((ان ينزل بكم عذاب يوم محيط بكم عذابه. فجعل المحيط نعنا لليوم، وهو من نعت العذاب، اذ كان مفهوما معناه، وكان العذاب في اليوم ، فصار كقولهم: جبتك محترقة))⁽⁶⁾ لان الاحتراق واقع فيها.

وقد عد الرازي (- 606هـ) الآيات التي فيها وصف اليوم كما في وصف اليوم بالعصيب في قوله تعالى: ((وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ))⁽¹⁾ من

من المجاز المشهور.⁽²⁾

(1) هود 26.

(2) الأنعام ، 96 ((فَأَنقِصُوا الْإِصْبَاحَ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ)).

(3) الطبري، جامع البيان 12: 33-34.

(4) الضحى، 2؛ ظ: الرازي ، التفسير الكبير 3: 207.

(5) هود ، 84.

(6) الطبري، جامع البيان 12: 119.

وتتجلى الرؤية البلاغية لهؤلاء المفسرين في استكناه البلاغة القرآنية للآيات الكريمة المشتمة لهذه العلاقة، كما في تفسيرهم لقوله تعالى: ((إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا))⁽³⁾.

اذ فصل الزمخشري (- 538هـ) فيه قائلا: ((ووصف اليوم بالعبوس. مجاز على طريقين: ان يوصف بصفة اهله من الاشقياء كقولهم: نهارك صائم... وان يشبهه في شدته وضرره بالاسد العبوس او بالشجاع الباسل...))⁽⁴⁾.

وقد عد الطبرسي (- 548هـ) وصف اليوم بالعبوس اتساعا وسبب هذا الوصف لبيان ما في اليوم من الشدة⁽⁵⁾ وكذلك نجد الرؤية البلاغية في تفسير المفسرين لما في اليوم من عصف في قوله تعالى: ((مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ))⁽⁶⁾.

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((فوصف بالعصوف، وهو في صفة الريح، لان الريح تكون فيه كما يقال: يوم بارد، ويوم حار، لان البرد والحرارة يكونان فيه، وكما قال الشاعر:

يومين غَيمين ويوما شمسا

فوصف اليومين بالغيمين ، وانما يكون الغيم فيهما...))⁽⁷⁾ وكذلك فسره الطبرسي (-548هـ) بقوله: ((ويوم عاصف شديد الريح.. وانما جعل العصف صفة لليوم يقع فيه. كما

يقال: ليل نائم ، ويوم ماطر...))⁽⁸⁾.

(1) هود، 77.

(2) ظ: الرازي ، التفسير الكبير 18: 40.

(3) الانسان ، 10.

(4) الزمخشري ، الكشاف 4: 669.

(5) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 10: 169.

(6) ابراهيم ، 18.

(7) الطبري، جامع البيان 13: 235 ورد البيت دون عزو.

(8) الطبرسي، مجمع البيان 6: 52.

اذن فقد تبين ان وصف اليوم وان كان ينسب لليوم من خلال ظاهر اللفظ الا انه في المعنى وصف لما يقع فيه، وقد كشفت عن ذلك تفسيرات المفسرين وذائقهم الفنية في استجلاء حقيقة اسناد ذلك الوصف الى اليوم لتصويره بالعبوس والعصوف فضلا عن وصفه بالعذاب والاحاطة، والعظمة، والالم.. وخالصة القول ان المفسرين كشفوا عن ان هذه العلاقة انما هي قائمة على اسناد الفعل الى زمانه بما اشتملت عليه اقوالهم من نقل صفة الشيء الى غيره، او قولهم: اضافة الشيء الى غيره، وهذا يحصل بقرينة عقلية تمنع ارادة ظاهر التركيب...

4- العلاقة المكانية.

وهي: ((ما بني للفاعل وأسند الى المكان))⁽¹⁾ و ((لا أثر للمكان في ذلك، وانما اعتبر المكان باعتبار الاسناد اليه، والعامل الحقيقي غيره، فلما اسند للمكان كان مجازا عقليا بسببه))⁽²⁾.

وكانت هذه العلاقة هي مدار تفسيرات المفسرين لقوله تعالى: ((وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رَمَرُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رَمَرُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رَمَرْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَنْهَارٌ مَطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ))⁽³⁾

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((انما اراد - جل ثناؤه- الخبر عن ماء انهارها انه جار تحت اشجارها وغروسها وثمارها، لا أنه جار تحت ارضها لان الماء اذا كان جاريا تحت الأرض، فلاحظ فيها العيون من فوقها الا بكشف الساتر بينها وبينه..))⁽⁴⁾ الا ان الطوسي (- 460هـ) يرى أن: ((فيه محذوف، لان التقدير: تجري من تحتها مياه الانهار، لان الماء هو لجاري دون الانهار، غير انه بعرف الاستعمال سقط عنه اسم المجاز...))⁽⁵⁾ ولا شك في ان تقدير المحذوف المحذوف عند الطوسي (- 460هـ) لم يصح لو لم يكن معنى الانهار هو مجرى الماء لا الماء لذلك احتاج الى تقدير ماء جار، وهذا يدرك معناه من سياق الآية اذ لا يمكن ان يجري النهر بل ان الذي يجري هو ماؤه...

(1) احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 3: 205.

(2) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 49.

(3) البقرة ، 25.

(4) الطبري ، جامع البيان 1: 195.

(5) الطوسي، التبيان 3: 232-233.

وقد صور الزمخشري (- 538هـ) صورة جري مياه الانهار، فضلا عن اصطلاحه على التركيب كونه من الاسناد المجازي اذ قال: (فان قلت: كيف صورة جري الانهار من تحتها؟ قلت: ... لما جاء الله تعالى بذكر الجنات مشفوعا بذكر الانهار الجارية من تحتها مسوقين على قرن واحد، كالشيثيين لا بد لاحدهما من صاحبه، ولما قدمه على سائر نعوته...، واسناد الجري الى الانهار من الاسناد المجازي كقولهم: بنو فلان يطؤهم الطريق)⁽¹⁾ وقد عد هذه العلاقة من ملايسات الفعل كما يقال: طريق سائر ، ونهر جار⁽²⁾.

اما الطبرسي (- 548هـ) فانه يرى ان استعمال الجري للنهر من التوسع في اللغة اذ قال: ((.. والنهر لا يجري ا لماء فيه ويستعمل الجري فيه توسعا لانه موضع الجري))⁽³⁾ في حين نجد ان الرازي (- 606هـ) يستقي معنى الآية من خلال دلالة الفعل تجري فيقول: ((ان تجري) اشارة الى ان الماء الجاري الطف من الراكذ...))⁽⁴⁾.

ونلاحظ مما تقدم ان تفسيرات المفسرين تحمل معها مفهوم العلاقة المكانية، اذ ان اسناد الجري الى الانهار، وهي مجرى الماء أي مكانه بمعنى اسناد الجري الى المكان وهو لغيره بقرينة عقلية. وهي ما يسميها الطبرسي (- 310هـ) بفهم السامع في تفسيره لقوله تعالى: ((فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين))⁽⁵⁾.

اذ قال: ((... والهاء في قوله (فمن شرب منه).. عائدة على النهر، والمعنى لماءه، وانما ترك ذكر الماء اكتفاء بفهم السامع بذكر النهر، كذلك ان المراد به الماء الذي فيه...))⁽⁶⁾ ويؤكد الطبرسي (- 548هـ) ان المراد من النهر هو ماؤه بقوله: ((... وهو في المعنى للماء ويقال شربت من نهر كذا ويراد به الماء))⁽⁷⁾ الا ان الرازي (- 606هـ) يرى ان الذي ازال اللبس

(1) الزمخشري ، الكشاف 1: 135-136.

(2) ظ: م. 1: 91.

(3) الطبرسي ، مجمع البيان 1: 92.

(4) الرازي، التفسير الكبير 32: 55.

(5) البقرة ، 249.

(6) الطبرسي، جامع البيان 2: 739.

(7) الطبرسي، مجمع البيان 2: 114.

الذي قد يتبادر الى الذهن هو اضافة الطعم والشرب اذ قال: ((اضاف الطعم والشرب الى الماء لا الى النهر ازالة لذلك الابهام))⁽¹⁾.

ويعلل الطبرسي (- 548هـ) وجود الانهار وعلاقتها بالماء في تفسيره لقوله تعالى: ((وَهُوَ

الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رِوَاسِي وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زُرُوجِينَ
أُنثِينَ يُغَشِّي اللَّيْلَ الْأَثَمَرِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُفَكِّرُونَ))⁽²⁾.

اذ قال: (أي : وشق فيها انهارا تجري فيها المياه ولولا الانهار لضاع اكثر المياه ولما
امكن الشرب والسقي)⁽³⁾.

اذن فالنهر هو الوعاء الحافظ للماء وهو مكان جريه فيه لذلك فان الرازي (- 606هـ)
يرى بجواز تسمية الشيء باسم ظرفه، كقولهم: سال الوادي⁽⁴⁾ إذ أن المراد هو سيلان ماء
الوادي...

5- العلاقة السببية.

وهي: ((ما بني للفاعل واسند الى السبب))⁽⁵⁾ و(ان بدا العامل فيه الفاعل ولكن التحقيق
بيدي خلاف ذلك مام يوحى بطبيعة ارادة المجاز)⁽⁶⁾.

وقد كثرت هذه العلاقة في تفسيرات المفسرين اذ ان الكثير من افعال العباد وان نسبت
اليهم الا ان المسبب هو الله - جل ثناؤه- اذ هو القادر وان ارادته هي سبب لفعل العبد، وكذلك
من كان ذا شأن فان عمله لا يكون بيده بل بأمره وتنتضح هذه العلاقة في تفسير المفسرين لقوله

(1) الرازي ، التفسير الكبير 6: 181.

(2) الرعد، 3.

(3) الطبرسي، مجمع البيان 6: 6.

(4) ظ: الرازي ، التفسير الكبير 15: 148.

(5) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3: 205.

(6) د.محمد حسين الصغير ، اصول البيان العربي 48.

تعالى: ((فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ))⁽¹⁾.

اذ فسرهما الطبري (- 310هـ) بقوله: ((فأضاف الرمي الى نبي الله ، ثم نفاه عنه، واخبر عن نفسه انه هو الرامي، اذ كان جل ثناؤه -هو الموصل المرمي به الى الذين رموا به من المشركين ، والمسبب الرمية الرسول. فيقال للمسلمين ما ذكرنا: قد علمتم اضافة الله رمي نبيه (ص) المشركين الى نفسه بعد وصفه نبيه به و اضافته اليه ذلك فعل واحد كان من الله بتسبيبه وتسديده، ومن رسول الله (ص) القذف والارسال، فما تتكرون ان يكون كذلك سائر افعال الخلق المكتسبة: من الله الانشاء والانجاز بالتسبيب ومن الخلق الاكتساب بالقوى؟ فلن يقولوا في احدهما قولاً الا الزموا في الآخر مثله))⁽²⁾.

ويوضح الطوسي (- 460هـ) هذه العلاقة في تفسيره اذ قال: ((.. فأضاف الرمي الى الله، لما كان بقدرته و ارادته كقوله تعالى: ((وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ))⁽³⁾ ان تكون المشيئة اسندت اليه، وهي ليوسف لما كانت بأمره و ارادته))⁽⁴⁾

وهذه العلاقة المجازية التي كثرت في السباق القرآني فانها ايضا مما تعارفته العرب في كلامها وشعر شعرائها، وهذه ما رآه الطبري (- 310هـ) وهو يفسر قوله تعالى: ((ثُمَّ آتَاهُ فَأَقْبِرَہُ))⁽⁵⁾.

بقوله: ((يعني بقوله (أقبره) صيره ذا قبر، والقابر: هو الدافن الميت بيده، كما قال الاعشى:

(1) الانفال ، 17.
(2) الطبري، جامع البيان 9: 240.
(3) يوسف، 56 ((وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَنَا أَوْ يَخَذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَابٍ عَلَىٰ أَشْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)).
(4) الطوسي، التبيان 6: 157.
(5) عبس ، 21.

لَوْ اسْنَدَتْ مَيِّتًا إِلَى نَحْرِهَا عَاشَ وَلَمْ يُنْقَلْ إِلَى قَابِرٍ⁽¹⁾

والمقبر: هو الله الذي أمر عباده ان يقبروه بعد وفاته، فصيره ذا قبر، والعرب تقول فيما ذكر لي: بترت ذنب البعير، والله ابتراه، وعضبت قرن الثور، والله اعضبه، وطردت عني فلانا، والله اطرده، صيره طريدا⁽²⁾.

اذن فان امره سبحانه كان هو المسبب للافعال ، وهو ما يصرح به الطبري (- 310هـ) في تفسيره لقوله تعالى: ((فَانظُرْ إِلَى آثَامِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَمْْرَضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ))⁽³⁾.

اذ قال: ((.. وذلك ان الله اذا احيا الارض بغيث انزله عليها، فان الغيث احياها باحياء الله اياها به، واذا احياها الغيث، فان الله هو المحيي به))⁽⁴⁾.

أي ان الغيث كان سببا في احياء الارض بعد موتها الا ان المسبب لنزول الغيث هو الله جلّت قدرته فنسب الاحياء اليه وهو لأمره بنزول الغيث..

وهذا ما يؤكد الطوسي (- 460هـ) في تفسيره لقوله تعالى: ((وَكَلَهُ الْجَوَارِمِ الْمُنشآتُ فِي

الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ))⁽⁵⁾.

اذ قال: ((وانما أجازوا اسناد الفعل الى (الجوار) كما قالوا: مات زيد، ومرض عمرو، وما اشبه ذلك في ما يضاف الفعل اليه اذ وجد منه، وان كان في الحقيقة لغيره.. وأضاف السير

(1) الأعرشى ، ديوانه 139.

(2) الطبري، جامع البيان 30: 71- 71 وهو تفسير ابي عبيدة في مجازة ظ: مجاز القرآن 185.

(3) الروم ، 50.

(4) الطبري، جامع البيان 21: 50.

(5) الرحمن، 24.

اليه اتساعاً، لأن سيرها انما يكون بهبوب الريح))⁽¹⁾ أي ان السفن تجري بارادته -جلت قدرته- بأن سير لها الريح.

اذن فان كل فعل اسنده اليه سبحانه انما هو بتسبيبه سبحانه للاسباب وبذلك انصبت عناية المفسرين في الكشف عن دلالات تلك الآيات كما في تفسير الزمخشري (- 538هـ) لقوله تعالى: ((ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقَاقًا))⁽²⁾.

اذ قال: ((واسند الشق الى نفسه اسناد الفعل الى السبب))⁽³⁾ وقد عد هذه العلاقة من ملابسات الفعل كما يقال: بني الامير المدينة⁽⁴⁾ ولا يصح عرفا ان يكون الامير هو القائم بعملية البناء، بل امره هو كان سببا في قيام عملية البناء.

اما الرازي (- 606هـ) فانه يكشف عن الغرض من هذه العلاقة في تفسيره لقوله تعالى: ((الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ))⁽⁵⁾

اذ قال: ((..وانما قال بأمره لانه سبحانه لما كان المجري لها بالرياح نسب ذلك الى امره توسعا، لان ذلك يفيد تعظيمه بأكثر مما يفيد لو اضافه الى فعله بناء على عادة الملوك في مثل هذه اللفظة))⁽⁶⁾ وكذلك يرى الرازي (- 606هـ) ان غرض المبالغة متحقق في مسألة تسخير سبحانه للفلك من الآية المتقدمة ذاتها اذ قال: ((انه تعالى اضاف ذلك التسخير الى امره لان الملك العظيم قلما يوصف بأنه فعل وانما يقال فيه انه امر بكذا تعظيما لشأنه... الفلك من الجمادات فتسخيرها مجاز...))⁽⁷⁾.

(1) الطوسي، التبيان 9: 468.

(2) عبس ، 26.

(3) الزمخشري، الكشاف 4: 704.

(4) ظ: م.ن 1: 91.

(5) ابراهيم ، 32.

(6) الرازي ، التفسير الكبير 23: 63.

(7) م.ن 19: 128.

اذن فان فعل الجمادات هو ما توضحه علاقة السببية ذلك ان الجمادات لا تفعل وانما الله سبحانه كان السبب في تفعيلها بما يسببه لها من اسباب، كما في قوله تعالى: ((وَأَخْرَجَتْهُ الْأَرْضُ أَثْقَالًا))⁽¹⁾.

اذ قال الطبري (- 310هـ) في تفسيره: (... واخراج الموتى من بطونها الى ظهورها بوحى الله اليها، واذنه لها بذلك)⁽²⁾ وهذا يعني ان الارض غير قادرة على ان تخرج الكامن في بطنها من الاثقال الا اذا حدث الله فيها الحركة بقدرته⁽³⁾.

فضلا عن ذلك فقد فطن المفسرون الى تجسد علاقة السببية في الآيات التي فيها لفظ (الزيادة) لانها انما حصلت بتسبيب منه سبحانه كما في قوله: ((نَحْنُ نُقِصُّ عَلَيْكَ بَابَهُمْ بِالْحَقِّ

إِنَّهُمْ قَتِيلَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَمَرَدَّنَاهُمْ هُدًى))⁽⁴⁾ وكذلك قوله تعالى: ((الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ

اللَّهِ نَزَدْنَاَهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ))⁽⁵⁾ وقوله تعالى: ((الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ

قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ))⁽⁶⁾.

اذ المعنى: زادهم فوق قول الناس لهم ايماننا اضمح المصدر في الفعل، واسند الفعل اليه،

كما قال ((مَا نَزَادَهُمْ إِلَّا تَقْوَمًا))⁽⁷⁾ أي ما زادهم مجيء النذير، والمعنى ازادوا عند دعائه⁽¹⁾.

دعائه⁽¹⁾.

(1) الزلزال، 2.

(2) الطبري، جامع البيان 30: 322.

(3) ظ: الجرجاني، عبد القاهر، اسرار البلاغة 357.

(4) الكهف، 13.

(5) النحل، 88.

(6) آل عمران، 173.

(7) فاطر، 42 ((وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنَ الْإِخْدَىٰ الْأُولَىٰ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا نَزَادَهُمْ إِلَّا تَقْوَمًا)).

وقد اجمع المفسرون على ان هذه الزيادة انما كانت بتسببية سبحانه في قوله تعالى: ((في

قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ))⁽²⁾

اذ قال الطوسي (- 460هـ): ((.. ان المنافقين كانوا كلما انزل الله آية او سورة كفروا بها فزادوا بذلك كفرا الى كفرهم وشكا الى شكهم، فجاز لذلك ان يقال: (فزادهم الله مرضا) لما ازدادوا هم مرضا عند نزول الآية: ومثل ذلك قوله حكاية عن نوح: ((قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي

لِيَلَا وَهَارًا * فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا))⁽³⁾ وهم الذين ازدادوا فرارا عند دعائه، ومثل قوله:

((فَزَادَهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ))⁽⁴⁾ وانما اراد أنهم ازدادوا عند نزول الآية..))⁽⁵⁾.

وفسر الزمخشري (- 538هـ) زيادة المرض هذه بقوله: ((.. انه كلما انزل على رسوله الوحي فسمعوه كفروا به فزادوا كفرا الى كفرهم، فكأن الله هو الذي زادهم ما ازدادوه اسنادا للفاعل الى المسبب له، كما اسنده الى السورة في قوله: ((فزادتهم رجسا الى رجسهم)) لكونها سببا...))⁽⁶⁾.

ومن الالوجه التفسيرية لهذه الزيادة عند الطبرسي (- 548هـ) قوله: ((ان معناه ازدادوا شكا عندما زاد الله من البيان بالآيات والحجج الا انه لما حصل ذلك عند فعله نسب اليه كقوله تعالى في قصة نوح (ع): ((لم يزدهم دعائي الا فرارا)) لما ازدادوا فرارا عند دعاء نوح (ع) نسب اليه وكذلك قوله: ((واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم)) الآيات لم تزدتهم رجسا وانما ازدادوا رجسا عندها..))⁽⁷⁾.

(1) ظ: الطوسي، التبيان 1: 72 - 73.

(2) البقرة ، 10.

(3) نوح ، 5 - 6 .

(4) التوبة ، 125 ((وَمَا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ)).

(5) الطوسي، التبيان 1: 72 - 73.

(6) الزمخشري ، الكشاف 1: 99.

(7) الطبرسي، مجمع البيان 1: 69.

في حين كانت سبب زيادة المرض عند الرازي (- 606هـ) هو: ((...سبب ازدياد التكاليف فهو كقوله تعالى: ((فزادتهم رجسا الى رجسهم)) والسورة لم تفعل ذلك.. وقال: ((وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ اُنْزِلْ لِي وَلَا تَنْتَنِي))⁽¹⁾ والنبي (عليه السلام) ان لم يأذن له لم يفتنه، ولكنه كان

يفتن عند خروجه فنسبت الفتنة اليه وقال ((وَلَيْزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا اُنزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا

وَكَفْرًا))⁽²⁾ وقال: ((فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا نَرَادَهُمْ اِلَّا تَقْوَمًا))⁽³⁾.

اذن تعددت اسباب الزيادة لمرض المشركين عند المفسرين فمنهم من قال عند نزول السورة ومنهم من قال عند سماع الوحي ومنهم من قال بسبب الأدلة والبيانات التي جاءت بها السورة ومنهم من قال بسبب ازدياد التكاليف وكل هذه الاسباب هي تأويل لقوله تعالى: (فزادهم الله مرضا) ونفي نسبة الزيادة اليه سبحانه اذ يتعالى عن ذلك علوا كبيرا.

فضلا عن ذلك فان الرازي (-606هـ) يقف الموقف ذاته عند تفسيره لقوله تعالى: ((اِنَّمَا

الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تَلَّيْتُ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ نَرَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ

يَتَوَكَّلُونَ))⁽⁴⁾.

اذ قال: ((ظاهره مشعر بان تلك الآيات هي المؤثرة في حصول الزيادة في الايمان، في الايمان وليس الامر كذلك، لان نفس تلك الآيات لا توجب الزيادة، بل ان كان ولا بد فالموجب

(1) التوبة ، 49 ((وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ اُنْزِلْ لِي وَلَا تَنْتَنِي اِلَّا فِي الْفِتْنَةِ سَطَطُوا وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ)).

(2) المائدة ، 64 ((وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وليزيدن كثيرا منهم ما انزل من ربك طغيانا وكفرا والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله ويسعون في الارض فسادا والله لا يحب المفسدين)).

(3) الرازي ، التفسير الكبير 2: 65.

(4) الانفال ، 2.

هو سماع تلك الآيات او معرفة تلك الآيات توجد زيادة في المعرفة والتصديق " والله اعلم" (1).

اذن هي اسباب لصرف اللفظ عن ظاهره وقيام علاقة السببية التي تهدف الى اسناد الفعل الى سببه بقصدها..

6- العلاقة المصدرية.

وهي : ((ما بني للفاعل وأسند الى المصدر)) (2) مع ((قرينة مانعة من الاسناد الحقيقي)) (3).

وقد اطلق الطبري (- 310هـ) على هذه العلاقة اسم (الوصف بالمصدر) في تفسيره لقوله

تعالى: ((قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ)) (4).

اذ قال: (غائرا لا تناله الدلاء.. وقيل غورا فوصف الماء بالمصدر كما يقال: ليلة عم، يراد ليلة عامة) (5) ثم يضيف - في موضع آخر- قائلا: ((... فوضع الغور وهو مصدر مكان الغائر، كما قال الشاعر:

تظل جياده نوحا عليه مقلدة اعنتها صفونا(6)

بمعنى نائحة....)) (7)

أي أنه عد اشعار العرب مصدرا من مصادر توثيق هذه العلاقة المجازية... (و(الوصف بالمصدر) اسم أطلقه الطوسي (-460هـ) على هذه العلاقة ايضا وحدد الغرض منها في تفسيره

(1) الرازي ، التفسير الكبير 15: 120.

(2) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3: 204.

(3) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي، 50.

(4) الملك، 30.

(5) الطبري، جامع البيان 29: 17، 18.

(6) عمر بن كلثوم، ديوانه 57 ويروى البيت: تركنا الخيل عاكفة عليه مقلدة اعنتها صفونا.

(7) الطبري، جامع البيان 15: 288 وقد ذكر ابو عبيدة هذا المعنى ظ: مجاز القرآن 303-304.

لقوله تعالى: ((وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ

وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ))⁽¹⁾.

اذ قال: ((ومعنى (كذب) مكذوب فيه .. الا انه وصف في المصدر ، وتقديره بدم ذي كذب، لكن اذا بولغ في الصفة اجري على هذه الصفة))⁽²⁾ ويبدو لي ان وصف الدم بالكذب انما اريد به كشف ما فعل اخوة يوسف (ع) عندما كذبوا على ابيهم بالدم اولا اذ لم يكن دم يوسف (ع) وفيما جرى لأخيهم يوسف (ع) بزعمهم اكله الذئب، فكان للوصف بالمصدر الأثر البالغ في تأدية هذا المعنى، وكشف لما جاء به سياق الآية من مبالغة ، والبحث عن المبالغة في المعنى انما هو عمل البلاغيين⁽³⁾ وقد حققه المفسرون..

وعد الزمخشري (- 538هـ) هذه العلاقة من ملايسات الفعل كما في قولهم ذيل ذائل، وشعر شاعر⁽⁴⁾ فضلا عن كونها مدار تفسيره لقوله تعالى: ((إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَى أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأَذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

رَحِيمٌ))⁽⁵⁾.

(1) يوسف، 18.

(2) الطوسي، التبيان 6: 111.

(3) ظ: عبد القادر حسين ، فن البلاغة 97.

(4) ظ: الزمخشري، الكشاف 1: 91.

(5) النور ، 62.

اذ قال: ((والأمر الجامع، الذي يجمع له الناس، فوصف الامر بالجمع على سبيل المجاز، وذلك نحو مقاتلة عدو، او تشاور في خطب مهم...))⁽¹⁾ وقد عرفها الطبرسي (- 548هـ) بأنها وضع الاسم موضع المصدر في تفسيره لقوله تعالى: ((إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ))⁽²⁾.

اذ قال: ((أي صدق لا بد من كونه فهو اسم وضع موضع المصدر..))⁽³⁾ وذلك لافادة غرض المبالغة⁽⁴⁾.

اما الرازي (- 606هـ) فقد كانت هذه العلاقة من الوجة التفسيرية لقوله تعالى: ((وَيَنْصُرْكَ اللَّهُ نَصْرًا عَظِيمًا))⁽⁵⁾.

اذ قال: ((... وصف النصر بما يوصف به المنصور اسنادا مجازيا يقال له: كلام صادق كما يقال له متكلم صادق...))⁽⁶⁾ وكذلك تفسيره لقوله تعالى: ((أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا

مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ))⁽⁷⁾.

اذ قال: ((والخالص والمخلص واحد الا انه وصف الدين بصفة صاحبه على الاسناد المجازي كقولهم شعر شاعر...))⁽⁸⁾.

اذن فعلاقة المصدرية هي وضع المصدر موضع الصفة لافادة المبالغة في اداء المعنى، وهو ما كشف عنه المفسرون في تفسيرهم لآيات القرآن الكريم، بما يكشف عن براعتهم

(1) الزمخشري ، الكشاف 3: 264.

(2) الذاريات ، 5.

(3) الطبرسي، مجمع البيان 9: 194.

(4) ظ: الرازي ، التفسير الكبير، 28: 196.

(5) الفتح ، 3.

(6) الرازي ، التفسير الكبير 28: 69.

(7) الزمر، 3.

(8) الرازي ، التفسير الكبير 26: 241 وهو نص الزمخشري وقد نسبه الرازي؛ ظ: الزمخشري ، الكشاف 4:

ومهارتهم ومقدرتهم البلاغية في تحديد علاقات المجاز العقلي بكل مهارة وتذوق في تبيان دلالة النص القرآني وفق تلك العلاقات، بما يخطيء قول القائل بأن: ((التفسير اخذ ينمو ويتضخم ابتداء من اواخر القرن الثاني، ولكن بدلا من ان يبحث عن الجمال الفني في القرآن أخذ يغرق في مباحث فقهية وجدلية ونحوية.. وبذلك ضاعت الفرصة التي كانت مهياً للمفسرين لرسم صورة واضحة للجمال الفني في القرآن))⁽¹⁾

ليس ذلك فحسب بل ان للمفسرين - كما تبين- اراء بلاغية اظهرت بلاغة النص القرآني بكل مقوماته الفنية الجمالية بما يعدهم بلاغيون من الطراز الأول فضلا عن كونهم مفسرين حتى عدوا من الطوائف(التي اسهمت بنصيب وافر في نشأة البلاغة واقامة دعائمها.. لتناولهم آيات القرآن الكريم ، وابرازها فيها من جمال فني، وروعة أخاذة حتى نرى علماء البلاغة فيما بعد يستشهدون في قواعدهم البلاغية بأمثلة من القرآن سبقهم اليها المفسرون في الاستشهاد بها))⁽²⁾.
 بها))⁽²⁾.

المجاز المرسل وعلاقاته عند المفسرين

لم يدر بخلد بعض المفسرين تقسيم المجاز الى اقسام كما فعل عبد القاهر الجرجاني (-471هـ) الذي قسم المجاز الى نوعين هما: ((... اذا وقع [المجاز] في الاثبات فهو متلقى من العقل واذا عرض في المثبت فهو متلقى من اللغة))⁽³⁾ بل كانوا يذكرون العلاقات المجازية دون دون ان يضعوا تلك العلاقات في اطار قسم معين من تلك الاقسام، هدفهم من ذلك ابراز البلاغة القرآنية، وصيغها التعبيرية ، والكشف عما يؤديه المجاز من خدمة في احتواء الطاقات التعبيرية الكامنة في سياق النص القرآني.

(1) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن 24.

(2) عبد القادر حسين، اثر النحاة في البحث البلاغي، 42.

(3) الجرجاني ، عبد القاهر ، اسرار البلاغة 344-345.

في حين نجد الزمخشري (- 538هـ) ومن تبعه قد عنوا عناية فائقة بتلك التقسيمات متخذاً من تقسيم عبد القاهر (- 471هـ) أساساً له، ونلاحظ ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ((إِنَّ الَّذِينَ

لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ نَزَغَتْ لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَأَنزَلْنَا اللَّهُمَّ عَنْهُمْ كِتَابًا بَدِيحًا))⁽¹⁾.

اذ قال: ((.. واسناد [التزيين] الى الله - عز وجل- مجاز، وله طريقان في علم البيان، أحدهما: أن يكون من المجاز الذي يسمى الاستعارة، والثاني: أن يكون من المجاز الحكمي...))⁽²⁾ لذلك عد واحداً من أولئك الذين دفعوا بمجازات القرآن الى مرحلة التأصيل، وبلغوا به شوطاً الى قمة التأهيل.⁽³⁾

وقد تميز الزمخشري (- 538هـ) بذلك التقسيم فأضاف لكل قسم منهما علاقاته التي لم يكن قد تطرق إليها احد قبله، فتفرد بهذا السبق الابداعي لعلاقات المجاز - كما سيأتي- واذا كان عبد القاهر (- 471هـ) قد عد مجاز المفردة من اقسام المجاز اللغوي ذلك لان المجاز المرسل لم يكن قد اصطلح عليه.⁽⁴⁾

ومعناه: ((ما كانت علاقته بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة غير التشبيه))⁽⁵⁾ و ((تسميته بالمرسل نابعة من كونه غير مرتبط بقيود...))⁽⁶⁾.

علاقات المجاز المرسل عند المفسرين.

تجسدت براعة المفسرين في تحليلهم النص القرآني، وتحديد ابعاده بكل دقة وتامل بما ينسجم وعلاقات المجاز المرسل على النحو الآتي:

-
- (1) النمل ، 4.
 - (2) الزمخشري، الكشاف 3: 353.
 - (3) د. محمد حسين الصغير ، مجاز القرآن 22.
 - (4) يذهب الدكتور محمد حسنين ابو موسى في كتابه (البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري) الى القول: ((لا اعرف احداً ذكر هذا الاصطلاح لهذا اللون من التجوز قبل ابي يعقوب السكاكي))، ص 44 وأيضاً؛ ظ: د.محمد حسين الصغير ، مجاز القرآن 144- 145.
 - (5) احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 3: 205.
 - (6) د. محمد حسين الصغير ، اصول البيان العربي 50.

1- العلاقة السببية:

وهي: ((ان يطلق لفظ السبب ويراد المسبب))⁽¹⁾ أو هي ((تسمية المسبب باسم السبب))⁽²⁾

وقد ذكرها المفسرون كلهم تقريبا لما لها من دور في كشف دلالة النص القرآني، اذ كانت

مدار تفسير المفسرين لقوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَابِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ

أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ

فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ))⁽³⁾

اذ قال الطوسي (- 460هـ): ((... يأكلون اموال الناس من الطعام فكأنهم يأكلون الاموال،

لانها من المأكول ، كما قال الشاعر:

ذر الآكلين الماء لوما فما أرى ينالون خيرا بعد أكلهم الماء

أي: ثمن الماء))⁽⁴⁾

ويتفق معه الطبرسي (- 548هـ) بالرؤية التفسيرية ذاتها بقوله: ((... يأكلون متاع اموال

الناس من الطعام، فكأنهم يأكلون الأموال لانها ثمن المأكول، كما قال الشاعر: ذر

الآكلين....))⁽⁵⁾.

ولأن الطبري (- 310هـ) كان يعنى بظاهر النص القرآني فانه قد فسرهما قائلا: وذلك

بأخذ الحكام الرشفا في احكامهم كما يأخذون الثمن القليل لتحريفهم كتاب الله.⁽⁶⁾

وتتضح السببية في هذه الآية لما نلحظه فيها من ملازمة بين السبب والمسبب بين المأكول

وبين المال فذكر المال الذي هو سبب للمأكول واكتفى به عن ذكر المسبب وهو المأكول لا سيما

(1) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3: 208.

(2) د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 53.

(3) التوبة ، 34.

(4) الطوسي، التبيان 5 : 210 ورد البيت دون عزو.

(5) الطبرسي، مجمع البيان 5: 33 - 34. ورد البيت دون عزو.

(6) ظ: الطبري ، جامع البيان 10: 134.

وان قول الشاعر الذي ورد في تفسيراتهم يؤكد هذه العلاقة فقد شرحه ابن جني (- 392هـ) بقوله: ((يريد قوما كانوا يبيعون الماء، فيشتررون بثمنه ما يأكلونه فاكتفى بذكر الماء الذي هو سبب المأكول دون ذكر المأكول))⁽¹⁾ وعد ذلك من باب ((الاكتفاء بالسبب من المسبب))⁽²⁾ فضلا عن ذلك فقد عد قول الشاعر - هذا - من مصادر الدلالة المجازية لهذه العلاقة عند اكثر البلاغيين⁽³⁾.

وقد فطن الطوسي (- 460هـ) ايضا الى ان هذه العلاقة متحققة في قوله تعالى :

((وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ اتَّهَمُوا فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ الظَّالِمِينَ))⁽⁴⁾.

ومعناه ((أي : فلا قتل عليهم، ... وسمي القتل عدوانا مجازا من حيث كان عقوبة على

العدوان، والظلم، كما قال: ((فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ))⁽⁵⁾ وكما قال: ((وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ

سَيِّئَةٍ مِثْلَهَا))⁽⁶⁾ ... وحسن ذلك لازدواج الكلام...))⁽⁷⁾.

أي ان السيئة الثانية ليست سيئة كالاولى وانما هي مجازاة عنها وكذا أمر الاعتداء الثاني ليس حقيقة وانما ((سمي جزاء الاعتداء اعتداء لانه مسبب عن الاعتداء))⁽⁸⁾ أي ان هناك ملازمة بين الشرط وجزائه كما ان هناك ملازمة بين السبب ومسببه، فالعدوان سبب للقتل والقتل مسبب عن العدوان فهذا جزاء لذلك، وذاك شرط لهذا.

اذن فهذه رؤية بلاغية قد سبق اليها الطوسي (- 460هـ) قبل غيره من البلاغيين

كالفرويني (- 739هـ) وغيره..

(1) ابن جني ، الخصائص 3: 173.

(2) م.ن 3: 173.

(3) ظ: الباحثة، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 43.

(4) البقرة ، 193.

(5) البقرة ، 194 ((الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ فِصَاصٌ فَمَنْ اغْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اغْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ

اللَّهُ مَعَ الظَّالِمِينَ)).

(6) الشورى ، 40 ((وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِثْلَهَا مِثْلَهَا فَمَنْ عَصَا وَاصْلَحْ فَأُجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ)).

(7) الطوسي، التبيان 2: 148.

(8) الفرويني ، الايضاح في علوم البلاغة، 272.

أما الزمخشري (- 538هـ) فإنه قد عرف هذه العلاقة بـ: الاستغناء بالسبب عن المسبب في تفسيره لقوله تعالى: ((وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ))⁽¹⁾.

اذ قال: ((.. وان يكذبوك فتأس بتكذيب الرسل من قبلك، فوضع (فقد كذبت رسل من قبلك) موضع: فتأس، استغناء بالسبب عن المسبب، أعني: بالتكذيب عن التأسى))⁽²⁾.

والغرض من هذه العلاقة هو الإيجاز والاختصار كما كشف عن ذلك الزمخشري (- 538هـ) عند تفسيره لقوله تعالى: ((وَكَتَبْنَا أَنْشَأَنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتَ ثَأْوِيًا فِي

أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَكُنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ))⁽³⁾

اذ قال: ((كأنه قال: وما كنت شاهدا لموسى وما جرى عليه، ولكننا اوحينا اليك فنكر سبب الوحي الذي هو اطالة الفترة؛ ودل به على المسبب على عادة الله عز وجل في اختصاراته...))⁽⁴⁾.

اما الرازي (- 606هـ) فقد عرفها بقوله: تسمية المسبب باسم السبب عند تفسيره لقوله تعالى: ((أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا السَّاحِرُ مُبِينٌ))⁽⁵⁾.

اذ قال: ((ان السبب في اطلاق لفظ القدم على هذه المعاني، ان السعي والسبق لا يحصل الا بالقدم، فسمى المسبب باسم السبب كما سميت النعمة يداً لأنها تعطى باليد...))⁽⁶⁾.

(1) فاطر ، 4 .
 (2) الزمخشري، الكشاف 3: 608 .
 (3) القصص، 45 .
 (4) الزمخشري، الكشاف 3: 421- 422 .
 (5) يونس، 2 .
 (6) الرازي ، التفسير الكبير 17: 7 .

وتعريفه - هذا- صار منطلقا لتعريفات البلاغيين المحدثين (1) وتلتقي هذه التعريفات بكونها ذكر السبب لإرادة المسبب، وهي كثيرة الدوران في النصوص القرآنية لذلك عدّها الرازي (- 606هـ) من المجاز المشهور (2) والغرض منها الإيجاز والاختصار...

ليس ذلك فحسب بل ان الرازي (- 606هـ) قد كشف عن ثراء النص القرآني وبلاغته العالية، بما تضمنه من سبب ومسبب في سياق واحد في تفسيره لقوله تعالى: ((الْمُرْتَكِبِينَ فِي الْفُلِّ))

تَجْرِي فِي الْبَحْرِ نِعْمَةٌ مِنَ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ (3).

اذ قال: ((.. واثار الى السبب والمسبب فقوله: ((الفلك تجري)) اشارة الى المسبب وقوله ((بنعمت الله)) اشارة الى السبب أي الى الريح التي هي بأمر الله...)) (4) أي ان الريح هي سبب جريان الفلك في البحر، فقدم سبحانه جريان الفلك وهي المسبب على الريح التي هي سبب هذا الجريان في نموذج من الصياغة القرآنية المتفردة كشف عنها المفسرون قبل غيرهم من البلاغيين...

2- العلاقة المسببية.

وهي: ((ان يذكر لفظ المسبب واريده السبب)) (5) أو هي: ((تسمية السبب باسم المسبب...)) (6).

وهي مدار رؤية المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ

مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَرْمَرٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ)) (7).

(1) ظ: د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 53.

(2) ظ: الرازي، التفسير الكبير 17: 65.

(3) لقمان، 31.

(4) الرازي، التفسير الكبير 25: 161.

(5) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3: 208.

(6) د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 53.

(7) الجاثية، 5.

اذ قال الطبري (- 310هـ) : ((أي ينزل لكم الغيث الذي يخرج به اقواتكم من الأرض))⁽¹⁾ وكذلك فسرها الطوسي (- 460هـ) بانزال الماء من السماء ليحيي الأرض بالنبات ليكون رزقا.⁽²⁾

أي انه سبحانه ذكر المسبب وهو الرزق وأراد سبب هذا الرزق وهو الماء النازل من السماء.

وهو ما أكده الزمخشري (- 538هـ) والطبرسي (- 548هـ) في رؤيتهما التفسيرية وذلك ان المطر سمي رزقا لانه سبب الرزق.⁽³⁾

ويذكر الطبري (- 310هـ) سبب الاكتفاء بالمسبب في تفسيره لقوله تعالى: ((أُولَئِكَ الَّذِينَ

اشْتَرَوْا الضَّلَاةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ))⁽⁴⁾.

فيقول: ((... فاستغنى بذكر العذاب والمغفرة عن ذكر السبب الذي يوجبهما، لفهم سامعي ذلك لمعناه والمراد منه))⁽⁵⁾.

ويرى الزمخشري (- 538هـ) ان هذه العلاقة تحقق غرض الايجاز والاختصار وذلك

لاكتفائها بالمسبب دون السبب كما في قوله تعالى: ((يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ

كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نَعِيدُهُ وَعَدًّا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ))⁽⁶⁾.

وتفسيره: ((يعني انا كنا قادرين على الاعداء كذلك، عبر عن ارادة الفعل بالفعل، وذلك

لان الفعل مسبب عن القدرة والارادة، فأقيم المسبب مقام السبب للملازمة بينهما، ولايجاز الكلام...))⁽¹⁾.

(1) الطبري، جامع البيان 24: 58.

(2) ظ: الطوسي، التبيان 9: 246.

(3) ظ: الزمخشري، الكشاف 4: 289، ظ: الطبرسي، مجمع البيان 9: 90.

(4) البقرة، 175.

(5) الطبري، جامع البيان 2: 109.

(6) الانبياء، 104.

اذن فالإكتفاء بذكر المسبب لارادة السبب قد عده المفسرون وجها من وجوه الايجاز في النص القرآني، وهو يتجلى ايضا في تفسيرهم لقوله تعالى: ((يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ

وَأَكْوَابٍ فِيهَا مَا تُشْتَهَى الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ))⁽²⁾.

اذ قال الطوسي (- 460هـ) في تفسيره: ((وانما اضاف الالتذاذ الى الاعين وهو اللسان لان المناظر الحسنة سبب من اسباب اللذة، فاضافتها الى هذه الجهة احسن وابلغ لما فيه من البيان مع الايجاز، لانه الموضع الذي يلتذ الانسان به عند رؤيته بعينه))⁽³⁾.

ويضيف الطبرسي (- 548هـ) قائلا: ((وقد جمع الله سبحانه بقوله ((ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين)) مالو اجتمع الخلائق كلهم على ان يصفوا ما في الجنة من انواع النعيم لم يزيدوا على ما انتظمتها هاتان الصفتان))⁽⁴⁾ بمعنى آخر هو ان رؤية المناظر الحسنة كانت سببا في سعادة العين وارتياحها فالعين تلذذ بما هو جميل، فاكتفى بذكر المسبب الذي هو اللذة عن السبب الذي هو رؤية المناظر الحسنة. وقد كانت هذه الآية من معالم ادراك الجمال الفني في الجنة ليتقرر بعدها ((ان الصور القرآنية للجنة توضح ان الحواس الخمس كلها تتحد لتعمل بلذة جمالية متميزة، وذلك لخلو تلك اللذات من الغرض النفعي مثل الجوع والظمأ او السعي وراء ديمومة الحياة))⁽⁵⁾.

اما الرازي (- 606هـ) فانه يرى ان اطلاق لفظ السبب على المسبب هو من اقوى وجوه المجاز⁽⁶⁾ ويحدد له غرضا آخر وهو المبالغة كما في تفسيره لقوله تعالى: ((يَوْمَ يَغْشَاهُمْ الْعَذَابُ

مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ وَيُقُولُ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ))⁽⁷⁾.

(1) الزمخشري، الكشاف 1: 643.

(2) الزخرف، 71.

(3) الطوسي، التبيان 9: 214.

(4) الطبرسي، مجمع البيان 9: 70.

(5) ابتسام عبد الكريم المدني، الجنة في القرآن الكريم دراسة جمالية (رسالة ماجستير) 93.

(6) ظ: الرازي، التفسير الكبير 3: 51.

(7) العنكبوت، 55.

اذ قال: ((لما بين عذاب اجسامهم بين عذاب ارواحهم وهو ان يقال لهم على سبيل التنكيل والاهانة ذوقوا عذاب ما كنتم تعملون، وجعل ذلك عين ما كانوا يعملون للمبالغة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب، فان عملهم كان سببا لجعل الله اياه سببا لعذابهم، وهذا كثير النظير في الاستعمال))⁽¹⁾

اذن فالغرض الذي تحققه العلاقة المسببة هو الايجاز الذي يتحقق بالاكتفاء بالمسبب، والمبالغة المتحققة من جعل المسبب عين سببه، ولها امثلة كثيرة كشف عنها المفسرون عند تفسيرهم للنصوص القرآنية.⁽²⁾

فضلا عن ذلك فان من المفسرين من أدرك الارتباط الوثيق بين علاقتي السببية والمسببية، وهذه من خصائص تفرد الاسلوب القرآني اذ يمكن للآية القرآنية أن تحتل كلا العلاقتين معا، وقد فطن الزمخشري (- 538هـ) الى ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ((فَلَا يَصُدُّكَ

عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدِي))⁽³⁾ اذ رأى ان له رؤيتين تفسيريتين، الأولى: ((... ان صد الكافر عن التصديق بها [القيامة] سبب للتكذيب، فذكر السبب ليدل على المسبب...))⁽⁴⁾ والأخرى: ((... ان صد الكافر مسبب عن رخاوة الرجل في الدين ولين شكيمته، فذكر المسبب ليدل على السبب...))⁽⁵⁾

اذن فان هذا الارتباط الوثيق بين العلاقتين معا يحقق: ((نوعا من التلازم المعنوي في النص، وان الاكتفاء باحدها لا يلغي امكانية وجود الأخرى ضمنا))⁽⁶⁾.

ليس ذلك فحسب بل كشف المفسرون عن سمة أخرى من سمات بلاغة النص القرآني وهي ان هذا الارتباط الوثيق بين العلاقتين لا يتحقق بوجود احدهما مع الأخرى ضمنا فحسب

(1) الرازي ، التفسير الكبير 25: 82.

(2) ظ: الطوسي التبيان 8: 476 و 9: 157، الزمخشري ، الكشاف 3: 622 و 4: 62 ، الرازي ، التفسير الكبير 9: 186 و 26: 258.

(3) طه، 16.

(4) الزمخشري، الكشاف 3: 58.

(5) م،ن، الصفحة نفسها.

(6) الباحثة، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 44.

وانما في امتناع احداها عن الأخرى، كما في تفسير الزمخشري (- 538هـ) لقوله تعالى: ((لَا

يَغْرَبُكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ))⁽¹⁾

اذ قال: ((فان قلت: كيف جاز ان يغتر رسول الله (ص) بذلك حتى ينهى عن الاغترار به؟ قلت: ... ان رسول الله (ص) كان غير مغرور بحالهم فأكد عليه ما كان عليه وثبت على التزامه، كقوله: ((وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ))⁽²⁾.. وقد جعل النهي في الظاهر للتقلب وهو في المعنى للمخاطب ، وهذا من تنزيل السبب منزلة المسبب، لان التقلب لو غره لاغتر به، فمنع السبب ليمنع المسبب))⁽³⁾.

اذن فقد انفرد المفسرون بكشف صورة من صور بلاغة النص القرآني متمثلة بهذا التلازم المعنوي الوثيق بين علاقتي السببية والمسببية في خطوة استبقوا بها قبل غيرهم من البلاغيين لابرار سمات اعجاز النص القرآني..

3- العلاقة الكلية.

وهي: ((ذكر الكل واردة الجزء))⁽⁴⁾ أو هي: ((تسمية الجزء باسم الكل))⁽⁵⁾.

ويرى الطبري (-310هـ) أن هذه العلاقة هي ((مما عرفته العرب في اساليبها اذ قد تذكر

اسم الشيء العام وهي تقصد الواحد...))⁽⁶⁾ وتتجلى لديه في تفسيره لقوله تعالى: ((يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ

الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ))⁽⁷⁾.

(1) آل عمران ، 196.

(2) هود، 42 ((وَمِمَّنْ جَعَلْنَا فِي مَدْيَنَ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بَنِي آدَمَ كُفِّرُوا بَعْثُوا وَمَعِيَ الْكَاثِرِينَ))

(3) الزمخشري، الكشاف 1: 486-487.

(4) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، 3: 207.

(5) د. محمد حسين الصغير ، اصول البيان العربي 53.

(6) الطبري، جامع البيان 30: 356.

(7) المائدة، 109.

اذ قال: ((فان قال قائل: وكيف سئلت الرسل عن اجابة الامم اياها في عهد عيسى ولم يكن في عهد عيسى من الرسل الا اقل من ذلك؟ قيل: جائز ان يكون الله تعالى عنى بقوله: فيقول ماذا اجبتم الرسل الذين كانوا ارسلوا في عهد عيسى ، كما قال تعالى: ((الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ

قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ⁽¹⁾)) والمراد واحد من الناس ، وان كان مخرج الكلام على جميع الناس))⁽²⁾

وهو يصرح ايضا بجواز اجراء الكلام على الجميع، والفعل من واحد ، لان الله عز ذكره قد خاطب العرب بلغتها ، وما يتعارفونه بينهم من الكلام⁽³⁾ وفي هذا دلالة اكيدة على ان اعجاز القرآن الكريم انما كان لاتيانه بمثل اساليب العرب في كلامها الا انه فاق عنها بكونه: ((ارتاد جوانب الذات البشرية، فكشفها اصدق كشف، بأسلوب فني رائع، ونفسي شائق، تنعكس على حياة الفرد بتجاربه ملاحظاته... انه يستوعب تجارب ناضجة، خصبة حية ، ومعاني عميقة، سامية، وتعاليم موجهة موحية.))⁽⁴⁾ وهذه نظرة في الاعجاز اسس لها الطبري (- 310هـ) واصلها من جاء بعده من المفسرين والبلاغيين.. - كما سنرى- ليس ذلك فحسب بل ان الزمخشري (- 538هـ) قد كشف عن الغرض من هذه العلاقة في تفسيره لقوله تعالى: ((أَوْ

كَصِيبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَمُرْعْدٌ وَبَرَقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ
وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ⁽⁵⁾)).

اذ قال: ((فان قلت : (رأيس الاصبع هو الذي يجعل في الاذن فهلا قيل اناملهم؟ قلت: هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله: ... ((فَأَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا))⁽⁶⁾ اراد البعض الذي هو الى المرفق والذي الى الرسغ. وايضا ففي ذكر الاصابع من المبالغة ما ليس

(1) آل عمران ، 173 ((الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ)).

(2) الطبري، جامع البيان 7: 150.

(3) ظ: م.ن 15: 315.

(4) عمر محمد السلامي، الاعجاز الفني في القرآن (رسالة ماجستير) 11.

(5) البقرة ، 19.

(6) المائدة، 38 ((وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)).

في ذكر الانامل))⁽¹⁾ في حين نجد الطبري (- 310هـ) قد عد هذه الآية مثلاً لاتقائهم رسوله (ص) والمؤمنين⁽²⁾.

ومهما تعددت الرؤى التفسيرية لهذه الآية الا انها لا تخرج في سياقها عن اطلاق الكل واردة الجزء⁽³⁾. فضلا عن ذلك فان صورة ادخال الاصابع في الاذان اشارة الى (أنهم يدخلون اناملهم في اذانهم بغير المعتاد ، فرارا من الشدة ، فكأنهم جعلوا الاصابع)⁽⁴⁾ ذلك ان كلمة الانامل لا تكفي لتصوير الجو النفسي والحالة الشعورية التي انهار فيها اولئك الكافرون. وتهالكوا تحت عبئها، لأنها صغيرة في حجمها ، ضئيلة في مهمتها، فتجاوزتها الآية الكريمة واستعملت بدلا عنها كلمة الاصابع.. وهي في جملة الأمر تصور ما كان عليه القوم من خوف ورعب...⁽⁵⁾.

وهذه الحالة الشعورية قد اسس لها الزمخشري (- 538هـ) من قبل بما رآه من المبالغة التي يشتمل عليها ذكر الاصابع دون الانامل. فضلا عن ذلك فان سياق الآية الكريمة يصور مدى حب اولئك الكفار للحياة وخوفهم من الموت لذلك فهم يضعون الاصابع دون الانامل في الاذان عليها تنجيهم من صاعقة الموت..

وقد استند الطبرسي (- 548هـ) في تحديد هذه العلاقة المجازية على فصيح اقوال العرب واشعارها في تفسيره لقوله تعالى: ((قَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَرَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ))⁽⁶⁾.

اذ قال: ((... وقيل: اراد بآل موسى وآل هارون، موسى وهارون على نبينا وعليهما السلام. يعني: مما ترك موسى وهارون تقول العرب آل فلان يريدون نفسه...))⁽⁷⁾

بنينة من آل النساء وانما يكن لأدنى لا وصال لغائب⁽¹⁾

(1) الزمخشري، الكشاف 1: 117 وقد تابعه الرازي ظ: التفسير الكبير 2: 80.

(2) ظ: الطبري ، جامع البيان 1: 180 - 181.

(3) ظ: د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 53.

(4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن 2: 262.

(5) كامل حسن البصير ، بناء الصورة الفنية في البيان العربي 316.

(6) البقرة ، 248.

(7) الطبرسي، مجمع البيان 2: 112.

أي: من النساء))⁽²⁾

فضلا عن ذلك فانه يرى ان العرب قد تكتفي بالجمع الكثير عن الجمع القليل وبالعكس⁽³⁾.

أما الرازي (- 606هـ) فانه يرى ان اطلاق الكل لإرادة الجزء هو من المجاز المشهور كما في قوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَمْ رَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ))⁽⁴⁾.

اذ يستاءل قائلًا: ((لقائل ان يقول: ان قوله (يا ايها الذين امنوا) خطاب مع كل المؤمنين. ثم قال(مالك اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الأرض) وهذا يدل على ان كل المؤمنين كانوا متثاقلين في ذلك التكليف، وذلك التثاقل معصية ، وهذا يدل على اطباق الأمة على المعصية وذلك يقدر في ان اجماع الأمة حجة. الجواب: ان خطاب الكل لإرادة البعض مجاز مشهور في القرآن، وفي سائر انواع الكلام...))⁽⁵⁾ وهذا تأكيد آخر يعزز موقف الرازي (- 606هـ) السابق في نفي الكذب عن المجاز⁽⁶⁾ ذلك ان القول بكذب المجاز معناه الكذب عليه سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا..

نخلص من هذا الى القول بان هذه العلاقة قد عدها الطبري (- 310هـ) مما تعارفته العرب في اساليبها وكلامها، لذلك فهي من المجاز المشهور عند الرازي (- 606هـ)، ونتج عن هذا ان النص القرآني كان معجزا بكونه جاء على غرار اساليب العرب في صورة من النظم لم تستطع عقولهم الاتيان بمثلها...

4- العلاقة الجزئية.

(1) جميل بثينة، ديوانه 105.
 (2) الطبرسي، مجمع البيان 2: 112.
 (3) ظ: م. ن 6: 311- 312.
 (4) التوبة ، 38.
 (5) الرازي ، التفسير الكبير 16: 60.
 (6) ط: صفحة () من البحث.

وهي: ((تسمية الشيء باسم جزئه))⁽¹⁾ والذي ((لا غنى عنه في الدلالة على ذلك الكل))⁽²⁾ وقد صرح بها المفسرون في تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يُقْتَلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا))⁽³⁾.

اذ قال الطبري (-310هـ): ((.... وقيل: تحرير رقبة، والمحذر صاحب الرقبة، لان العرب كان من شأنها اذا اسرت اسيرا ان تجمع يديه الى عنقه بقيد او حبل او غير ذلك، واذا اطلقته من الاسر ، اطلقت يديه وحلتها مما كانتا به مشدودتين.. اضيف التحرير الى الرقبة وان لم يكن هناك غل في رقبته ولا شديدي اليها، وكان المراد بالتحرير نفس العبد بما وصفنا من جرى استعمال الناس ذلك بينهم لمعرفة معناه))⁽⁴⁾ وقد تابع الطبرسي (-485هـ) الطوسي (-460هـ) باعتبار المراد من الرقبة هو جملة الشخص⁽⁵⁾.

وعدّ الرازي (-606هـ) هذه الآية من المجاز المشهور⁽⁶⁾.
اذن فما رآه الطبري (-310هـ) من الاستعمال الشائع عند العرب، يراه الرازي (-606هـ) من المجاز المشهور مما يؤكد ما ذكرناه من قبل - من ان شهرة المجاز تعني شيوعه في الاستعمال بما يقترب به من الاستعمال الحقيقي..

وكذلك كانت هذه العلاقة هي مدار تفسيرات المفسرين للآيات القرآنية التي فيها كلمة (وجه) اذ المراد هو الذات الكاملة، كما في تفسير الطبري (-310هـ) لقوله تعالى: (بَلَىٰ مَنْ

أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)⁽⁷⁾.

(1) أحمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 3: 207.

(2) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 53.

(3) النساء ، 92.

(4) الطبري، جامع البيان 7: 34.

(5) ظ: الطوسي، التبيان 3: 290 - 291، الطبرسي، مجمع البيان 3: 312.

(6) ظ: الرازي ، التفسير الكبير 12: 76.

(7) البقرة ، 112.

اذ قال: ((انما يعني: بلى من اسلم لله بدنه، فيخضع له بالطاعة جسده.. فاكنتى بذكر الوجه من ذكر جسده لدلالة الكلام على المعنى الذي اريد به بذكر الوجه))⁽¹⁾ أي انه يعول على دلالة سياق الآية في تحديد المراد منها...

وبالرؤية ذاتها نجد الزمخشري (- 538هـ) يفسر قول تعالى: ((اقتلوا يوسفَ أو اطرحوه

أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ وَتَكُونُوا مِنْ بَعْدِهِ قَوْمًا صَالِحِينَ))⁽²⁾ أما تفسير الطبرسي (-

548هـ) لقوله تعالى: ((وَيَتَقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ))⁽³⁾.

فان بحمله على ظهور ادلته سبحانه او ما يتقرب به الى الله تعالى.⁽⁴⁾

ولا شك في ان الوجه هو جزء من الذات فلا يمكن ان يستقل بعمل او فعل دون بقية الذات لذلك يذكر لارادة الذات الكاملة..

وقد يستعمل البعض موضع الكل تلطفا في الخطاب، وتوسعا في الكلام⁽⁵⁾ كما في الآيات القرآنية التي ورد فيها لفظ (كلمة) اذ فسرها المفسرون على ان المراد منها هو القرآن وانما سماه كلمة كما تقول العرب للقصيدة من الشعر يقولها الشاعر: هذه كلمة فلان⁽⁶⁾ وقد تمثل ذلك

ذلك في قوله تعالى: ((وَمَتَّ كَلِمَةً رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ))⁽⁷⁾

(1) الطبري، جامع البيان 1: 568.
 (2) يوسف، 9، ظ: الزمخشري، الكشاف 2: 421.
 (3) الرحمن ، 27.
 (4) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 9: 258-259.
 (5) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 8: 338.
 (6) الطبري، جامع البيان 8: 14.
 (7) الانعام ، 115.

وقد يراد منها مجموعة كلمات لا كلمة واحدة لا نهم ((قد يسمون القصيدة والخطبة بكلمة))⁽¹⁾ وهو ما اريد به من قوله تعالى: ((كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا انهم لا يؤمنون))⁽²⁾.

وايضا هو المراد من قوله تعالى: (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ

تَنفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا)⁽³⁾.

وقد قادت هذه الآية القرآنية الطبرسي (- 548هـ) الى موقف نقدي أبان من خلاله عن بلاغة العبارة القرآنية، اذ قال: ((... ومما يسأل عنه فيقال: ان الكلمات لأقل العدد فكيف جاء بها ههنا؟ والجواب: ان العرب تستغني بالجمع القليل عن الجمع الكثير، وبالكثير عن الجمع القليل، قال الله تعالى: ((وهم في الغرفات آمنون))⁽⁴⁾ والغرف في الجنة اكثر من أن تحصى...))⁽⁵⁾ ثم يكشف عن بلاغة هذه الآيات فيورد موقف ابي علي الفارسي (- 377هـ) والذي انكر فيه الحكاية التي تروى عن النابغة من انه قال لحسان: قللت جفناكم واسيافكم، اذ يرى الفارسي (- 377هـ) ان هذا لا يصح النابغة لما يعرفه عن العرب من استغنائها بالقليل عن الكثير لتحقيق بلاغة القول لديها.⁽⁶⁾

وهذه الرؤية النقدية والتي بنيت على نصوص قرآنية تكشف عن وجوب التحفيظ على كثر من الروايات النقدية والتي استند اليها اصحاب النقد اللغوي عند العرب وان يخضعوها للفحص والتدقيق وبما تعارفت عليه العرب في اساليبها، وبلاغة القول لديها، قبل اصدار الاحكام النقدية المتكونة عنها. عندها ستتكون رؤية نقدية جديدة لم يدركها ممن أسسوا لنظرية النقد اللغوي عند العرب..

(1) ظ: الطوسي، التبيان 5: 373.

(2) يونس، 33.

(3) الكهف، 109.

(4) سبأ، 37 ((وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقرّبكم عندنا زلفى الا من آمن وعمل صالحا فاولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا وهم في الغرفات آمنون)).

(5) الطبرسي، مجمع البيان 6: 311-312.

(6) ظ: م.ن 6: 312.

وهي: ((اطلاق اسم الشيء على ما يؤول اليه))⁽¹⁾

وكانت هذه العلاقة من الواجه التفسيرية عند المفسرين لقوله تعالى: ((أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ

فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ))⁽²⁾

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((... يعني الا ما يوردهم النار ويصليهموها، كما قال تعالى

ذكره ((إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا))⁽³⁾

معناه : ما يأكلون في بطونهم الا ما يوردهم النار بأكلهم ، فاستغنى بذكر النار وفهم

السامعين معنى الكلام عن ذكر ما يوردهم او يدخلهم))⁽⁴⁾

وقد ذكر الطوسي (- 460هـ) ان معنى قوله تعالى: ((ما يأكلون في بطونهم الا النار)) هو

ما يؤدي بهم الى النار كما قال في آكل مال اليتيم وقد عد ذلك من احسن الوجوه في تفسيرها⁽⁵⁾

وفي ضوء هذه الرؤية التفسيرية نجد الطبرسي (- 548هـ) يصطلح على تسمية هذه العلاقة

بقوله : ((وقيل: انهم يأكلون النار حقيقة في جهنم عقوبة لهم على كتمانهم فيصير ما أكلوا في

بطونهم ناراً يوم القيامة، فسماه في الحال بما يصير اليه في المال..))⁽⁶⁾ ويذكر الرازي (-

606هـ) سبب ذلك: ((.. لأنه أكل ما يوجب النار فكأنه اكل النار))⁽⁷⁾ لا سيما وانه يرى ((ان

أكل مال اليتيم جار مجرى أكل النار من حيث انه يفضي اليه ويستلزمه...))⁽⁸⁾ أي: تسميته باسم

باسم ما يؤول اليه.

(1) احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 3: 208، ظ: د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 54.

(2) البقرة ، 175.

(3) النساء ، 10 ((ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً)).

(4) الطبري، جامع البيان 2: 108.

(5) ظ: الطوسي، التبيان 2: 88.

(6) الطبرسي، مجمع البيان 1: 373.

(7) الرازي ، التفسير الكبير 5: 27.

(8) م.ن 9: 200.

الا ان الطبرسي (- 548هـ) يرى في قوله تعالى: ((إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا

إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا))⁽¹⁾

رؤية أخرى وهي: (انه ذكر ذلك على وجه المثل من حيث ان فعل ذلك يصير الى جهنم فتمتلئ بالنار اجوافهم عقابا على اكلهم مال اليتيم...) ⁽²⁾ أي ان ذلك انما هو عقوبة لهم على ما اقترفوه من أكل مال اليتيم ظلما ولا علاقة له بتسمية الحال بما يصير اليه في المآل.

ليس ذلك فحسب بل ان هذه العلاقة كانت مدار رؤية المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى:
 ((وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ قَتِيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَمْرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَمْرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبْتًا تَأْوِيلُهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ))⁽³⁾

اذ قال الطوسي (- 460هـ): ((.. والخمر عصير العنب اذا كان فيه الشدة، والتقدير: اعصر العنب للخمر...))⁽⁴⁾ أي: بمعنى يؤول العنب بعد العصر خمراً وهو ما صرح به الزمخشري (- 538هـ) في تفسيره اذ قال: ((... يعني عنباً، تسمية للعنب بما يؤول اليه...))⁽⁵⁾ ويؤكد الطبرسي (- 548هـ) صحة هذه العلاقة بما نقله عن اللغويين قولهم ان: ((العرب تسمي الشيء باسم ما يؤول اليه اذا وضح المعنى ولم يلتبس . فلان يطبخ الأجر، ويطبخ الدبس، وانما يطبخ اللبن والعصير))⁽⁶⁾ ويتفق الرازي (- 606هـ) مع غيره من المفسرين من انها تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه.⁽⁷⁾

(1) النساء ، 10.

(2) الطبرسي، مجمع البيان 3: 21 ولم يأخذ الطوسي بهذا الوجه التفسيري ظ: التبيان 2: 88- 89.

(3) يوسف، 36.

(4) الطوسي، التبيان 6: 138.

(5) الزمخشري، الكشاف 2: 442.

(6) الطبرسي، مجمع البيان 5: 309.

(7) ظ: الرازي ، التفسير الكبير 5: 27.

في حين نجد الطبري (- 310هـ) يتخذ الرؤية التفسيرية التي تستقيم ومنهجه في التفسير بتأويل كتاب الله على المتعارف من كلام العرب اذ يقول: ان هذه الآية انما هي لغة لأهل عمان لانهم يسمون العنب خمرا وقد قرأت هذه الآية (اني اعصر عنبا)⁽¹⁾

وهذا يعني ان القرآن قد نزل بلهجات العرب المختلفة، وما عرفت به اساليهم الا ان اجماع المفسرين على تأويل هذه الآية بما تؤول اليه ويعضدها في ذلك ما نقل عن اللغويين من ان العرب تسمي الشيء باسم ما يؤول اليه، يجعلنا نتمسك بروية المفسرين تلك، ويمكن اعتبار تلك القراءة وجها من الوجوه التفسيرية للآية القرآنية..

وقد استند الرازي (- 606هـ) على هذه العلاقة في تفسيره لقوله تعالى: (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرَحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَافًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوًا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)⁽²⁾.

اذ قال: ((من يريدون ان يتزوجهن فيكونوا ازواجا، والعرب قد تسمي الشيء باسم ما يؤول اليه))⁽³⁾

6- علاقة السيق او اعتبار ما كان.

وهي : ((تسمية الشيء باسم ما كان عليه))⁽⁴⁾

وقد تجلت هذه العلاقة عند المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: ((ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَرِينُ

الْكَرِيمُ))⁽¹⁾.

(1) ظ: الطبري، جامع البيان 12: 256 وهي قراءة ابن مسعود.

(2) البقرة ، 232.

(3) الرازي ، التفسير الكبير 6: 113.

(4) احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 3: 208، ظ: د. محمد حسين الصغير ، اصول البيان العربي 54.

اذ يفسرها الطبري (- 310هـ) بقوله: ((.. فان قال قائل: وكيف قيل وهو يهان بالعذاب الذي ذكره الله، ويدل بالعتل الى سواء الجحيم: انك انت العزيز الكريم؟ قيل: ان قوله(انك انت العزيز الكريم) غير وصف من قائل ذلك له بالعزة و الكرم، ولكنه تقرير منه له بما كان يصف به نفسه في الدنيا، وتوبيخ له بذلك على وجه الحكاية، لانه كان في الدنيا يقول: انك انت العزيز الكريم، فقيل له في الآخرة، اذ عذب بما عذب به في النار: ذق هذا الهوان اليوم، فانك كنت تزعم انك انت العزيز الكريم، وانت الذليل المهين، فأين الذي كنت تقول وتدعي من العز والكرم؛ هلا تمتنع من العذاب بعزتك))⁽²⁾.

ويمكن ان نعد تفسيره هذا رؤية بلاغية كانت تأسيسا لمن جاء بعده من البلاغيين والمفسرين كما سيأتي.

اذ قال الطوسي (- 460هـ) انما قيل للكافر ذلك ((.. على وجه التهجين له بما كان يدعي له مما ليس به أي انت كذلك عند نفسك وقومك))⁽³⁾ ويكشف عن سر هذا التجوز البلاغي بقوله: ((ويجوز ان يكون على معنى النقيض، كأنه قيل: انك انت الذليل المهين الا انه قيل: على تلك الجهة للتباعد منها على وجه الاستخفاف به))⁽⁴⁾ وكان هذا السر من الالوجه التفسيرية عند الطبرسي (- 548هـ)⁽⁵⁾ ومعنى النقيض الذي ذكره الطوسي (- 460هـ) يقترب من مفهوم البلاغيين للاستعارة (التهكمية) أو (الضدية) اذ قيل: ((.. إنه سبحانه استعار (العزيز الكريم) لتبكيه هذا الكافر على سبيل الاستعارة التي يطلق عليها البلاغيون اسم (التهكمية) او (الضدية) وهي: (ما استعمل في ضد او نقيض)⁽⁶⁾ (تهكما)⁽⁷⁾

وكذلك هي رؤية الزمخشري (- 538هـ) اذ قال ان معنى هذه الآية انما هو (على سبيل الهزؤ والتهمك بمن كان يتعزز ويتكرم على قومه)⁽⁸⁾

(1) الدخان، 49.

(2) الطبري، جامع البيان 25: 158.

(3) الطوسي، التبيان 9: 238، ظ: الطبرسي، مجمع البيان 8: 354.

(4) الطوسي، التبيان 9: 238.

(5) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 9: 84.

(6) السيوطي، الاتقان في علوم القرآن 2: 46.

(7) كاصد الزيدي، ابن جني مفسرا (بحث) 14.

(8) الزمخشري، الكشاف 4: 285.

كذلك كانت هذه العلاقة هي مدار رؤية المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا))⁽¹⁾.

اذ قال الطبري (- 310هـ) : ((يعني بذلك تعالى ذكره أوصياء اليتامى، يقول لهم: وأعطوا يا معشر اوصياء اليتامى اموالهم، اذا هم بلغوا الحلم وأونس منهم الرشد..))⁽²⁾ ويضيف ويضيف الطوسي (- 460هـ) قائلا: ((وسماهم يتامى بعد البلوغ ، وایناس الرشد مجازا..))⁽³⁾

أي أنه سبحانه سماهم يتامى على اعتبار ما كانوا عليه قبل ايناس الرشد ، وقد استند الطوسي (- 460هـ) في رؤيته المجازية - هذه- على ما روي عن النبي (صلى الله علي وآله وسلم): ((لا يتم بعد احتلام)) وعلى ما قيل في النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه يتيم ابي طالب⁽⁴⁾ فكان الحديث الشريف مصدرا من مصادر الدلالة المجازية عنده.

ومن الواجه التفسيرية لهذه الآية عند الزمخشري (- 538هـ) هو: ((.. أن يراد الكبار وتسمية لهم يتامى على القياس أو لقرب عهدهم اذا بلغوا بالصغر.. على ان فيه اشارة الى ان لا يؤخر دفع اموالهم اليهم عن حد البلوغ))⁽⁵⁾

ويبدو لي انه سبحانه اراد بلفظ (اليتامى) من كانوا يتامى لان الدفع لا يتم الا بعد ان يبلغوا سن الرشد بدليل قوله تعالى: ((وَأَبْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا))⁽⁶⁾.

وهذا يتحقق العلاقة بوضوح، والتي تتضح في تفسير الطبرسي (- 548هـ) الذي يقول فيه: ((وهذا خطاب لاوصياء اليتامى أي: اعطوهم أموالهم بالانفاق عليهم في حالة الصغر،

(1) النساء ، 2.
 (2) الطبري ، جامع البيان 4: 284.
 (3) الطوسي، التبيان 3: 101.
 (4) ظ: الطوسي، التبيان 3: 101.
 (5) الزمخشري ، الكشاف 1: 495.
 (6) النساء ، 6.

وبالتسليم اليهم عند البلوغ اذا اونس منهم الرشد، وسماهم يتامى بعد البلوغ مجاز... وكقوله تعالى: ((وَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ))⁽¹⁾ أي الذين كانوا سحرة))⁽²⁾

اذن فقد ادرك المفسرون هذه العلاقة بروية بلاغية وكشفوا عن الغرض منها، فهي تأتي مرة لأداء معنى التهكم تارة، والتلطف و التحنن تارة أخرى وذلك بحسب سياق النص الذي تؤلف منه..

7- علاقة الملامسة او المجاورة.

وهي: تسمية الشيء باسم حامله او مجاورة.⁽³⁾

تمثلت هذه العلاقة عند المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّونَ الْمَوْتَ مِنْ

قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ))⁽⁴⁾

اذ كان القصد من الموت عند الطبري (- 310هـ) هو اسباب الموت كالقتل⁽⁵⁾

ويعلل الطوسي (- 460هـ) ذلك بقوله: ((فيه حذف ومعناه رأيتم اسباب الموت ، لان الموت لا يرى كما قال الشاعر:

ومحلما يمشون تحت لوائه والموت تحت لواء آل محلم

أي: اسباب الموت))⁽⁶⁾

ولا ريب في أن أسباب الموت ملابسة للموت.

(1) الاعراف ، 120 .
 (2) الطبرسي، مجمع البيان 3: 7 ولا يختلف رأي الرازي عن سابقه ظ: التفسير الكبير 9: 168 .
 (3) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3: 209 .
 (4) آل عمران، 143 .
 (5) ظ: الطبري ، جامع البيان 4: 139 .
 (6) الطوسي، التبيان 3: 5 وقد ورد البيت دون عزو، وكذلك ظ: الطبرسي، مجمع البيان 2: 309 .

وقد فطن الجاحظ (- 255هـ) - من قبل- الى هذه العلاقة حينما رأى ان بعض الالفاظ تتحول من دلالاتها الحقيقية الى دلالات مجازية وذلك عندما تطول صحبة الانسان لمجازاتها، وملايساتها له، ولعدم استقرار مفهوم المجاز عنده فقد عدها من الكناية⁽¹⁾.

فضلا عن ذلك فقد وجدت ان الآيات التي فيها ذكر الموت انما المراد اسبابه كما في قوله تعالى: ((يَتَجَرَّعُهُ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُ وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ))⁽²⁾.

اذ فسره الطوسي (-460هـ) بقوله: ((... أي أنه مع اتيان أسباب الموت والشدائد التي يكون معها الموت (من كل جهة) من شدة الأهوال، وأنواع العذاب وليس هو بميت...))⁽³⁾ ويذكر الزمخشري (- 538هـ) الغرض من ذكر الموت دون اسبابه بقوله ((كأن اسباب الموت، واصنافه كلها قد تألبت عليه وأحاطت به من جميع الجهات، تفضيحا لما يصيبه من الآلام))⁽⁴⁾.

ويبدو لي ان سياق الآية القرآنية: ((.. ويأتيه الموت.. وما هو بميت)) يدل دلالة اكدية على ان المراد هو اسباب الموت لتصوير معاناته قبل الموت لا بعده اذ لو كان المقصود الموت نفسه لمات به لا محالة.

ويعدد الطبرسي (- 548هـ) هذه الاسباب عند تفسيره لقوله تعالى: ((كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ))⁽⁵⁾.

أي: أسبابه من مرض وهرم ونحوهما⁽⁶⁾ ولا ريب في ان الموت لا يحضر بنفسه وانما اسبابه، والتي وان تعددت الا ان الموت واحد.

(1) ظ: الجاحظ، الحيوان 1: 332-335.

(2) ابراهيم ، 17.

(3) الطوسي، التبيان 6: 284-285.

(4) الزمخشري ، الكشاف 2: 513.

(5) البقرة ، 180.

(6) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 1: 385 و 3: 336.

وقد عرف الزمخشري (- 538هـ) بأنها: ((تسمية الشيء باسم غيره اذا جاوره وداناه في غير موضع))⁽¹⁾ وهو ما استقر عليه تعريف البلاغيين لها.⁽²⁾

وهذه اسهامة من اسهامات المفسرين في تأصيل المصطلحات البلاغية في ضوء النصوص القرآنية، وكذلك الكشف عن بلاغة النص القرآني. لذلك نجد الزمخشري (- 538هـ) يفسر قوله تعالى: ((إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ))⁽³⁾.

على ضوء تحديده الاصطلاحي لهذه العلاقة فيقول: ((.. ووجهه ان يفسر المفاتيح بالخزائن، ويعطيها حكم ما اضيفت اليه للملابسة والاتصال..))⁽⁴⁾ وقد عدها ضربا من ضروب ضروب المجاز⁽⁵⁾

ليس ذلك فحسب بل ان الطبرسي (- 548هـ) يكشف عن الغرض منها في تفسيره لقوله تعالى: ((وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ))⁽⁶⁾

اذ قال: ((وقوله (وأغرقنا آل فرعون) ولم يذكر غرق فرعون لأنه قد ذكره في مواضع كقوله: ((فأغرقناه ومن معه))⁽⁷⁾ فاختصر لدلالة الكلام عليه لأن الغرض مبني على اهلاك فرعون وقومه ونظيره قول القائل: دخل جيش الأمير البادية. ويكون الظاهر ان الامير معهم...))⁽⁸⁾ ويبدو لي ان الطبرسي (- 548هـ) قد نظر الى قرينة السياق لتحديد دلالة الآية اولا اولا ومن ثم الغرض المقصود منها وهو الايجاز في الكلام فضلا عما يدرك عقلا من ملازمة الامير لجيشه عند دخوله البادية... ولم يختلف تعريف الرازي (- 606هـ) لهذه العلاقة عن تعريف الزمخشري (- 538هـ) السابق، اذ عرفها بقوله: ((... تسمية للشيء باسم ما يجاوره،

(1) الزمخشري، الكشاف 4: 351-352.

(2) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3: 209.

(3) القصص، 76.

(4) الزمخشري، الكشاف 3: 434.

(5) ظ: م.ن 4: 351.

(6) البقرة، 50.

(7) الاسراء، 103 ((فأراد ان يستفهم من الارض فأغرقناه ومن معه جميعا)).

(8) الطبرسي، مجمع البيان 1: 155.

ويتصل به))⁽¹⁾ لذلك نراه يفسر قوله تعالى: ((وَالرُّجْزَ فَاهْجُرُوا))⁽²⁾.

قائلا: ((... أنه سمى الى ما يؤول الى العذاب عذابا...))⁽³⁾ لما بينهما من مجاورة و اتصال...

8- العلاقة الآلية:

وهي: ((تسمية الشيء باسم آله))⁽⁴⁾ ويمكن ان نلمح هذه العلاقة عند الطبري (-310هـ) 310هـ) في تفسيره لقوله تعالى ((وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ السِّنِّكُمْ

وَأْوَانِكُمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ))⁽⁵⁾

اذ قال: ((.. واختلاف منطق السننكم ولغاتها..))⁽⁶⁾ وقد أكدها الطوسي (-460هـ) في تفسيره اذ قال: ((أي: اختلاف مخارجها التي لا يمكن الكلام الا بكونها كذلك.. غير أنه لما كانت الآلات التي تتأتى بها هذه الضروب لا يقدر على تهيتها كذلك غير الله جاز ان تضاف اللغات اليه تعالى على ضرب من المجاز))⁽⁷⁾.

الا أننا نجد ان الطبرسي (-548هـ) يخرج وضع اللسان موضع القول انما هو من قبيل الاستعارة اذ يقول في تفسيره لقوله تعالى: ((وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ))⁽⁸⁾.

((أي: ثناء حسنا في آخر الأمم.. والعرب تضع اللسان موضع القول على الاستعارة؛ لأن القول يكون بها، وكذلك يسمون اللغة لسانا قال الأعشى باهلة:

(1) الرازي ، التفسير الكبير 30 : 193 .
 (2) المدثر ، 5 .
 (3) الرازي، التفسير الكبير 30 : 193 .
 (4) أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3 : 209 .
 (5) الروم، 22 .
 (6) الطبري، جامع البيان 21 : 38 .
 (7) الطوسي، التبيان 8 : 217 .
 (8) الشعراء ، 84 .

اني أتتني لسان لا اسر بها من علو لا عجب منها ولا سخر⁽¹⁾((⁽²⁾)

والملاحظ لتفسير الشيخ الطوسي (- 460هـ) يجده اكثر دقة في تحديد هذه العلاقة وبكونها من المجاز فضلا عن تصريحه بألة الشيء باعتباره اللسان آلة الكلام، وما تفسير الطبرسي (- 548هـ) الا عيال عليه..

أي ان الاسلوب القرآني في هذه الآيات كما في غيرها هو مما تعارفته العرب في كلامها، وفي هذا تأكيد آخر كشف عنه المفسرون من أن الاسلوب القرآني انما كان معجزا لتفرده بالصياغة الاسلوبية، وبما ابدعه من نظم..

(1) ظ: الشريف المرتضى، أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) 2: 20.
 (2) الطبرسي، مجمع البيان 7: 268.

فضلا عن ذلك فان الرازي (- 606هـ) قد فطن الى ان قوله تعالى: ((ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُ

أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لِّلْعَبِيدِ))⁽¹⁾.

يحمل في طياته هذه العلاقة فقال في تفسيره: ((اعلم ان ذكر الأيدي على سبيل المجاز لان الفاعل هو الانسان لا اليد، الا ان اليد لما كانت آلة الفعل حسن اسناد الفعل اليها على سبيل المجاز))⁽²⁾ ثم يعقب الرازي (- 606هـ) عند تفسيره لقوله تعالى: ((وَأَجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي

الْآخِرِينَ))⁽³⁾

قائلا: ((.. رزقناهم الثناء الحسن.. وعبر باللسان عما يوجد باللسان كما عبر باليد عما يعطى باليد وهو العطية))⁽⁴⁾.

ولا شك في ان اللسان هو آلة الثناء الحسن كما ان اليد هي آلة الفعل وهو ما كشف عنه المفسرون لابرار بلاغة النص القرآني وسر اعجازه*

مجاز الحذف

ويسمى بمجاز النقصان، وكان الاوائل كسيبويه (- 180هـ) والفراء (- 207هـ) قد ذكروه، وعدوه من اتساع الكلام⁽⁵⁾

(1) الانفال ، 51.

(2) الرازي، التفسير الكبير 9: 120.

(3) الشعراء ، 84.

(4) الرازي ، التفسير الكبير 21: 230.

* وهناك علاقات أخرى حققها الزمخشري في تفسيره ولم يشر اليها البحث لتداخلها مع غيرها من العلاقات المذكورة ظ: محمد حسنين ابو موسى ، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري 444- 445 وايضا عند الرازي، ظ: التفسير الكبير 15: 148 و 5: 170.

(5) ظ: سيبويه، الكتاب 1: 212 و 3: 247، ظ: الفراء ، معاني القرآن 1: 236، 369.

اما البلاغيون فقد ادركوا ان حذف المضاف من مجاز الحذف⁽¹⁾ وقد اصطلح عليه عبد
القاهر الجرجاني (- 471هـ) بمجاز النقصان⁽²⁾

كذلك الحال مع المفسرين، اذ نرى الكثير من تفسيراتهم قد اصطلحت على مجازية هذا
الحذف ، كما في تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا
لَصَادِقُونَ))⁽³⁾.

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((... يقول: سأل مَنْ فِيهَا من اهلها، (والعير التي اقبلنا فيها)
وهي القافلة التي كنا فيها، والتي اقبلنا معها..))⁽⁴⁾ ثم يحدد الطوسي (- 460هـ) مجازية هذه
الآية فيقول: ((فاما قوله: (واسال القرية) مجاز لا محالة لانه لا بد فيه من تقدير اهلها))⁽⁵⁾.

أما الرازي (- 606هـ) فانه عد هذه العلاقة من المجاز المشهور في لغة العرب⁽⁶⁾.

ثم يكشف المفسرون عن الغرض الذي من أجله حذف المضاف بقولهم: ((.. وحذف
المضاف الذي هو الأصل ، واقام المضاف اليه - من القرية والعير- مقامه اختصارا لدلالة
الكلام عليه))⁽⁷⁾ فكانت الغاية اذن من الحذف هو الاختصار في تكثيف الدلالة وهذا لا يتم الا
بدلالة الكلام على الحذف ، فيكون سياق الآية هو الدال. لذلك نجد الزمخشري(- 538هـ) يقرر
عدم الحاجة من تقدير مضاف على غير ما رآه غيره من المفسرين في قوله تعالى: ((وَكَمْ

(1) ظ: الباحثة، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 51.

(2) ظ: الجرجاني، عبد القاهر، اسرار البلاغة 383.

(3) يوسف، 82.

(4) الطبري، جامع البيان 13: 46.

(5) الطوسي ، التبيان 3: 233.

(6) ظ: الرازي ، التفسير الكبير 18: 190.

(7) الطوسي، التبيان 6: 180، ظ: الطبرسي، مجمع البيان 5: 342، ظ: الرازي، التفسير الكبير 18: 190.

مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فِجَاءَهَا بِأَسْتَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَاتِلُونَ (4) فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْتَا إِلَّا أَنْ
قَالُوا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ⁽¹⁾.

الذين قدروا وجود مضاف محذوف من القرية.⁽²⁾ بينما الزمخشري (- 538هـ) لا يرى ضرورة بتقدير مضاف محذوف اذ يقول: ((.. فان قلت: هل يقدر حذف المضاف الذي هو الاهل قبل (قرية) او قبل الضمير في (أهلناها)؟ قلت: انما يقدر المضاف للحاجة ولا حاجة، فان قرية تهلك كما يهلك أهلها))⁽³⁾ وأرى ان هذا هو المراد من الآية بدليل سياقها اذ لو كان المقصود اهلاك اهل القرية دون القرية لكان الأولى ان يقول: اهلكناهم، ولا فائدة من اهلاك القرية دون اهلهما لذلك جاء قوله تعالى (أهلناها) لارادة اهلاك القرية ومن فيها.

وقد عد الطبري (- 310هـ) حذف المضاف من أولى التأويلين لقوله تعالى: ((وَإِذْ أَخَذْنَا

مِيثَاقَكُمْ وَمَرَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَأَسْمِعُوا قُلُوبًا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا

فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِسْمِ اللَّهِ أَمْرٌكُمْ بِهِ إِيْمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ⁽⁴⁾

اذ قال: ((.. وأولى التأويلات.. تأويل من قال: واشربوا في قلوبهم حب العجل، لان الماء لا يقال فيه: اشرب فلان في قلبه، وانما يقال في حب الشيء، فيقال فيه: اشرب قلب فلان حب كذا، بمعنى سقي ذلك حتى غلب عليه، وخالط قلبه....))⁽⁵⁾

ويرى الطوسي (- 460هـ) ان هذا التأويل هو الوجه الصحيح وان معناه: ((واشربوا في

قلوبهم حب العجل، يقال اشرب قلبه حب كذا... وقالت اعرابية:

بأهلي من عادى ونفسي فداؤه به هام قلبي منذ حين ولا يدري

(1) الاعراف، 4.

(2) ظ: الطبري، جامع البيان 8: 140، الطبرسي، مجمع البيان 4: 169.

(3) الزمخشري، الكشاف 2: 83.

(4) البقرة، 93.

(5) الطبري، جامع البيان 1: 120.

هوى اشربته النفس ايام جهلها ولح عليه القلب في سالف الدهر

... وانما يقال ذلك: في حب الشيء... ولكن يترك ذكر الحب اكتفاء بفهم السامع لمعنى الكلام، اذ كان معلوما ان العجل لا يشربه القلب وان الذي اشرب منه حبه...⁽¹⁾ لذلك فان الرازي (- 606) يرى ان في الآية حذفاً للمضاف ، والتقدير: حب العجل⁽²⁾ فضلا عن ذلك فانه يضيف فائدة أخرى لمجاز الحذف غير الايجاز والاختصار، اذ عده ضرباً من التأويل وذلك في آيات التجسيم، كقوله تعالى: ((وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا))⁽³⁾

وذلك لان الحركة تستحيل عليه سبحانه فلا بد فيه اذن من التأويل بتقدير مضاف محذوف لنفي التجسيم عنه سبحانه⁽⁴⁾

ليس ذلك فحسب بل قد تتباين رؤية المفسرين في شأن تقدير المضاف ليتم معنى الكلام به، او ان السياق القرآني يتخذ وجهة تفسيرية أخرى لا علاقة لها بالحذف كما في قوله تعالى: ((وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ))⁽⁵⁾.

اذ يورد الرازي (- 606هـ) تفسير الزمخشري (- 538هـ) فيقول: ((لا بد من تقدير لفظ يتم به معنى الكلام لأن القمر لم يجعل نفسه منازل فالمعنى: أنا قدرنا سيره منازل...))⁽⁶⁾ ثم يعلق الرازي (- 606هـ) قائلاً: ((وعلى ما ذكره [الزمخشري] يحتمل ان يقال المراد منه، والقمر قدرناه ذا منازل لأن ذا الشيء قريب من الشيء...))⁽⁷⁾.

(1) الطوسي، التبيان 1: 354-355.

(2) ظ: الرازي ، التفسير الكبير 5: 38.

(3) الفجر، 22.

(4) ظ: الرازي، التفسير الكبير 31: 173.

(5) يس، 39.

(6) الرازي ، التفسير الكبير 26: 53 وأما نص الزمخشري فهو ((.. ولا بد في (قدرناه منازل) من تقدير مضاف لانه لامعنى لتقدير نفس القمر منازل والمعنى: قدرنا مسيره منازل..)) الكشاف 4: 19.

(7) الرازي، التفسير الكبير 26: 53.

وأرى ان الآية صريحة في ارادة قدرة الله تعالى بتقدير القمر منازل ودرجات يزيد عندها ويتناقص، ومن ثم فلا تحتاج الى أي من التأويلين وتفسير الطبري (- 310هـ) لظاهر الآية يدعم هذا الرأي اذ رأى ان معناها تقديرنا القمر منازل.⁽¹⁾

الا أنني وجدت ان ارادة حذف المضاف من السياق القرآني في بعض تفسيرات المفسرين لم تكن تتناسب والمعنى المراد من الآية كما في تفسير الرازي (- 606هـ) لقوله تعالى: ((فَمَا

أَمَّنْ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ))⁽²⁾

اذ قال: ((انما قال (ملئهم) مع ان فرعون واحد لوجوه (الأول): أنه قد يعبر عن الواحد بلفظ الجمع، والمراد التعظيم، قال الله تعالى: ((انا نحن نزلنا الذكر))⁽³⁾.

(الثاني): أن المراد بفرعون آل فرعون. (الثالث): ان هذا من باب حذف المضاف كأنه اريد بفرعون آل فرعون))⁽⁴⁾.

ويبدو لي ان الوجهين الثاني والثالث هما بدلالة واحدة وهي تقدير مضاف محذوف وهذا لا يخدم دلالة الآية اذ ان المراد هو الخوف من فرعون لا من ملئه.

اما الوجه الأول: وهو ان يعبر عن الواحد بلفظ الجمع للتعظيم، فهذا مما لا يتناسب ومقصد الآية الكريمة ايضا، اذ لم يكن المراد من سياقها تعظيم فرعون أو ملئه، وانما اراد سبحانه - وهو أعلم - من ذكره (ملئهم) لا (ملئه) هو تصوير ما في قلوب الذرية الذين آمنوا من قوم موسى (ع) من الرعب من فرعون لما هو معروف عنه من بطش وجبروت ومن (ملئهم) أي: ملأ الذرية الذين لم يوافقوهم على ايمانهم بموسى (ع) لذلك اطلق عليهم (ذرية) ولم يقل

(1) ظ: الطبري، جامع البيان 23: 11.

(2) يونس، 83.

(3) الحجر، 9 ((انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون)).

(4) الرازي، التفسير الكبير 17: 145.

(قوم) أو (جماعة)، ذلك لانهم كانوا مستضعفين، وقد عرف الرازي (- 606هـ) الذرية بأنهم هم اولاد من دعاهم لان الآباء استمروا على الكفر⁽¹⁾.

فضلا عن ذلك فان الطبرسي (- 548هـ) نقل عن بعض اللغويين قولهم ان الضمير في قوله تعالى (وملئهم) راجع الى الذرية⁽²⁾ وفي هذا تأكيد آخر ان مقصود الآية هو تصوير خوف الذرية التي آمنت بموسى (ع) من بطش فرعون ومن آباؤهم الذين استمروا على الكفر...

وخلاصة القول ان المفسرين قد برعوا في تحديد المجاز بنوعيه وبعلاقاته المتنوعة والتي انضوت تحت كل نوع من أنواعه، وبما يسهم في ابراز بلاغة النص القرآني وفق رؤية تفسيرية فاقت في الكثير منها رؤى البلاغيين في كشفهم عن الصورة المجازية وأثرها في بيان اعجاز النص القرآني...

وأیضا فانهم قد ادركوا ان النص القرآني انما كان على وفق ما تعارفته العرب من اساليب وطرائق في القول اذ كانوا يستندون كثيرا على الشعر واقوال العرب وعدها كمصدر من مصادر الدلالة المجازية القرآنية مما يؤدي بهم القول ان القرآن انما كان معجزا لما فيه ((من عجائب النظم وغرائب البيان ليكون ابلغ في باب الإعجاز...))⁽³⁾ وهي رؤية استند اليها من كتب بالاعجاز القرآني وقد وثقها المفسرون وهم يحللون النصوص القرآنية الخالدة...

(1) ظ: م. ن 17: 144.

(2) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 5: 161.

(3) الطبرسي، مجمع البيان 2: 232.

الفصل الثاني:

التشبيه عند المفسرين.

1- التشبيه لغة واصطلاحاً .

2- أدوات التشبيه عند المفسرين.

3- عائدة التشبيه عند المفسرين.

- انواع التشبيه عند المفسرين:

1- التشبيه المركب او التمثيلي.

2- التشبيه الضمني.

- اوجه التشبيه عند المفسرين.

1- التشبيه الحسي.

2- التشبيه المعنوي الحسي.

3- التشبيه الحسي المعنوي.

4- التشبيه المعنوي.

1- التشبيه لغة واصطلاحاً.

ارتبط التشبيه كظاهرة بيانية بجذر لغوي، استطاع من خلاله البلاغيون تحديد دلالاته الاصطلاحية بمراحل متعددة حتى تبلور ونضج كمصطلح بياني متحدد الأبعاد الفنية - كما سيأتي -

التشبيه لغة:

الشبه والتشبيه: المثل؛ واشبه الشيء: ماثلة، واشبهت فلانا وشابهته واشتبه علي، وتشابه الشيطان واشتبها: أشبه كل واحد منهما صاحبه، والتشبيه: التمثيل⁽¹⁾.

وهذا يعني ان اللغويين يرون ان لا فرق بين التشبيه والتمثيل.

التشبيه اصطلاحاً:

وهو فن عرفته العرب في اساليبها ، وشعرها، اذ كان من اكثر الظواهر البيانية استعمالاً ودوراناً في كلامهم، فلو ((.. قال قائل هو اكثر كلامهم لم يبعد))⁽²⁾ وقد مرت هذه الظاهرة كغيرها من الظواهر البيانية بمراحل حتى استوت مصطلحاً ناضجاً، فقد صرح الجاحظ (-255هـ) بالتشبيه ا لا انه لم يصطلح عليه او يقسمه⁽³⁾ حتى جاء المبرد (-285هـ) الذي عقد باباً لدراسة هذا الفن اذ قال: ((واعلم ان للتشبيه حداً فالاشياء تتشابه من وجوه وتنباين من وجوه، وانما ينظر الى التشبيه من حيث وقع...))⁽⁴⁾ أما قدامة بن جعفر (-337هـ) فقد كانت نظرتة للتشبيه نقدية اكثر من كونها بلاغية اذ يقول: ((ان الشيء لا يشبه بنفسه ولا بغيره من كل الجهات اذ كان الشيطان اذا تشابهها من جميع الوجوه ولم يقع بينهما تغاير البتة اتحداً فصار الاثنان واحداً.. فاحسن التشبيه هو ما وقع بين الشئيين اشتراكهما في الصفات اكثر من انفرادهما فيها حتى يدني بهما الى حال الاتحاد))⁽⁵⁾

ويبدأ تحديد المصطلح على يد الرماني (-386هـ) الذي عرفه بقوله: ((التشبيه هو

(1) ظ: ابن منظور ، لسان العرب مادة (شبه).

(2) المبرد ، الكامل في اللغة و الأدب 2: 42.

(3) ظ: الجاحظ، البيان والتبيين 2: 19.

(4) المبرد، الكامل في اللغة والأدب 2: 17.

(5) قدامة بن جعفر، نقد الشعر 122.

العقد على ان احد الشئيين يسد مسد الآخر في حس او عقل، ولا يخلو التشبيه من ان يكون في القول او في النفس))⁽¹⁾ وقد عدّ الاستاذ الدكتور محمد حسين الصغير تعريف الرماني هذا ((جامعا مانعا كما يقول اهل المنطق، اذ أبان فيه الالتقاء بين المشبه والمشبه به في العقل او الحس، وهما اللذان يحكمان في تشابه الشئيين في امر ما، وهذا التشبيه اما ان تدل عليه دلائل قولية، او احياءات نفسية))⁽²⁾ وتستمر رؤى البلاغيين في تحديد مصطلح التشبيه بمن تابع سابقه او اضاف اليه ما اراد اضافته⁽³⁾

حتى جاء السكاكي (- 626هـ) الذي ((أجمل تقويم التشبيه بأرصن تعبير شمل آله ومصادره ، بذكر المشبه والمشبه به، وهما طرفاه ، ووجه الشبه وهو جهة الاشتراك في وجه او الافتراق في وجه آخر، وأحوال التشبيه، قريبه وبعيده، موافقة ومخالفة، تنافرا واتساقا))⁽⁴⁾

اذ قال: ((ان التشبيه مستدع طرفين، مشبها ومشبهها به، واشتركا بينهما في وجه، واقتراقا من آخر، ان يشتركا في الحقيقة ويختلفا في الصفة او بالعكس))⁽⁵⁾ وهو يمثل ما انتهى اليه البلاغيون في تحديد مصطلح التشبيه، اذ قيل: ((ربط شئيين او اكثر في صفة من الصفات أو اكثر))⁽⁶⁾

اما المفسرون فانهم انطلقوا من النصوص القرآنية لتحديد مفهوم هذه الظاهرة البيانية وادواتها وانواعها والوجه المتنوعة لها -كما سيأتي-

2- ادوات التشبيه عند المفسرين

تعددت ادوات التشبيه عند المفسرين بحسب السياق الذي ترد فيه فكانت هناك الحروف والافعال والاسماء، قد جاءت في اغلبها لا يحدث التشبيه الصريح في النص القرآني الكريم، ولا شك في ان حروف التشبيه كان لها السبق في هذا الاحداث لذلك نجد كثيرا من المفسرين قد أولى لها عناية اكثر من غيرها من الأنواع الأخرى - كما سيتضح-

- الحروف.

(1) الرماني، النكت في اعجاز القرآن 74.
 (2) محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 62.
 (3) ظ: م.ن 62 - 63.
 (4) م.ن، 63.
 (5) السكاكي ، مفتاح العلوم 177.
 (6) احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 2: 170.

وهما أدتان الكاف وكأن، فالكاف أكثر حروف التشبيه دوراناً في الكلام، لما لها من إيجاز واختصار لا يبراد معنى التشبيه الصريح، وهي قد تأتي مجردة من أي حرف آخر معها أو أن تكون متصلة بـ(أن) فتصبح (كأن) أو بـ(ذا) فتكون (كذا) أو (أي) فتكون (كأين) وغيرها..

وقد وردت (الكاف) مجردة للتشبيه في تفسير المفسرين لقوله تعالى: ((أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ مَرَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُومًا مَغِيْبُهُمْ كَالَّذِي يَغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِالسِّنَةِ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ سَيْرًا))⁽¹⁾ إذ قيل: ((... كدوران عين الذي يغشى عليه من الموت...))⁽²⁾

وكذلك وردت كاف التشبيه مجردة عند الطوسي (- 460هـ) الذي اعتبر ان ((كلاً هي ان تكون الكاف للتشبيه دخلت على (لا) وشدت للمبالغة في الزجر))⁽³⁾ وكذلك فانه يرى في (كأين) و (كذا) ان ((أصل كأين (أي) دخلت عليها كاف التشبيه كما ان اصل كذا (ذا) دخلت عليها كاف التشبيه. وانما غيرت [كأين] في اللفظ لتغيرها في المعنى لانها نقلت الى معنى (كم) في التكثر))⁽⁴⁾ لذلك نجده يفسر قوله تعالى : ((كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ))⁽⁵⁾.

بقوله ((كالوحي الذي تقدم يوحى اليك))⁽⁶⁾

والرأي ذاته نجده عند الرازي (-606هـ) إذ قال ان: ((كأين كلمة مركبة من كاف التشبيه واي التي تستعمل استعمال من وما ركبتا وجعل المركب بمعنى (كم))⁽⁷⁾

اما الطبرسي (- 548هـ) فانه يرى ان حرف التشبيه هو الكاف مجردة دون ما يلحقه من حروف إذ قال: ((...كأين اصل كائن ا ي دخلت عليه كاف التشبيه كما دخلت على (ذا) من كذا وعلى (أن) من كأن وكثر استعمال الكلمة فصارت كلمة واحدة))⁽⁸⁾ وهذا يعني ان الكاف مجردة

(1) الأجزاء، 19.
(2) الطبرسي، جامع البيان 21: 159، ظ: الزمخشري، الكشاف 3: 537.
(3) الطوسي، التبيان 10: 298.
(4) م.ن، 3: 10.
(5) الشورى، 3.
(6) الطوسي، التبيان 9: 140-141.
(7) الرازي، التفسير الكبير 25: 86.
(8) الطبرسي، مجمع البيان 2: 315.

مجردة هي مدار التشبيه عنده ولا توجد عنده (كأن) قائمة لوحدها للتشبيه كما هو معروف عند البلاغيين وعند غيره من المفسرين، أما الرازي (- 606هـ) فإنه يرى أن: ((...الكاف في (كأين) كاف التشبيه دخلت على (أي) التي هي للاستفهام كما دخلت على (ذا) من (كذا) و (ان) من كأن.. وان هذه زيادة لازمة. لا يجوز حذفها))⁽¹⁾ إلا أنه يحدد أن معنى التشبيه قد انتفى من كذا وكأين، فكأين للتكثير، وكذا لتبيان عدد ما.⁽²⁾ في حين يرى أن كاف (كذلك) هي كاف التشبيه⁽³⁾ كما في تفسيره لقوله تعالى: ((والذي أنزل من السماء ماء بقدر، فأنشأنا به بلدة ميتة كذلك تخرجون))⁽⁴⁾

اذ قال: ((... ووجه التشبيه أنه يجعلهم أحياء بعد الاماتة كهذه الأرض التي أنشأت بعد ما كانت ميتة...))⁽⁵⁾ في حين نجد (كأن) وهي من الحروف المشبهة بالفعل عند بعض المفسرين، مدار تفسير كثير من الآيات القرآنية كما في تفسير الطبري (- 310هـ) لقوله تعالى: ((وَإِذْ تَمَثَّلَ الْجِبَلُ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ))⁽⁶⁾

اذ قال: ((... واذكر يا محمد (ص) اذ اقتلنا الجبل، فرفعناه فوق بني اسرائيل، كأنه ظله غمام في الظلام...))⁽⁷⁾ وكذلك نجدها عند الطوسي (- 460هـ) في تفسيره لقوله تعالى: ((طَلَعَهَا كَأَنَّهُ مَرْءٌ وَسُ الشَّيَاطِينِ))⁽⁸⁾

اذ قال: ((...يقولون كأنه رأس شيطان...))⁽⁹⁾

فضلا على ذلك فإن الرازي (- 606هـ) يكشف عن أهمية موقع أداة التشبيه ولما له من أثر في نظم الكلام، فيقول: ((... فاذا قلت: زيد كالاسد، كان معناه زيد يشبه الاسد، واذا قلت: كأن زيدا الاسد فمعناه يشبه ان زيدا هو الاسد حقيقة، لكن قولنا: زيد يشبه الاسد. ليس فيه مبالغة عظيمة فإنه يشبهه في انهما حيوانان وجسمان وغير ذلك، وقولنا زيد يشبه الاسد لا يمكن حمله على الحقيقة، اما من حيث اللفظ فنقول اذا دخلت الكاف على المشبه به، وقيل ان زيدا

(1) الرازي ، التفسير الكبير 9 : 26.

(2) ظ: م.ن، الصفة نفسها.

(3) ظ: م.ن 19 : 15.

(4) الزخرف، 11.

(5) الرازي، التفسير الكبير 27 : 197.

(6) الاعراف ، 17.

(7) الطبري، جامع البيان 9 : 130.

(8) الصافات، 65.

(9) الطوسي، التبيان 8 : 460.

كالاسد، عملت الكاف في الاسد عملا لفظيا والعمل اللفظي مع العمل المعنوي، فكان الاسد عمل به عمل حتى صار زيدا، واذا قلت كأن زيدا الأسد تركت الاسد على اعرابه فاذن هو متروك على حاله وحقيقته وزيد يشبهه به في تلك الحال، ولا شك في ان زيدا اذا شبهه بأسد هو على حاله باق يكون أقوى مما اذا شبهه بأسد لم يبق على حاله. وكأن من قال زيد كالاسد نزل الاسد عن درجته فساواه زيد، ومن قال كأن زيدا الأسد، رفع زيدا عن درجته حتى ساوى الاسد، وهذا تدقيق لطيف⁽¹⁾

وهذه العناية بموقع اداة التشبيه وما تحدثه من تأثير فيما اذا تقدمت على جملة التشبيه اكثر مما لو توسطت بين المشبه والمشبه به قد ذكرها ابن جني (- 392هـ) من قبل⁽²⁾ وأفاد منها عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) في ابراز فرق النظم⁽³⁾

وخلاصة القول فان هذه العناية بموقع حرف التشبيه كان لها الاثر الاكبر في تجسيد العناية بظاهرة التشبيه عند المفسرين..

- الافعال

تأتي افعال التشبيه بالمرتبة الثانية في استعمال المفسرين لها في الكثير من تفسيراتهم للآيات القرآنية الكريمة، فقد استعملوا الفعل (شبهه) وصوره في الكثير من تلك التفسيرات، منها تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلِّ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ))⁽⁴⁾.

اذ قالوا: شبهه الموج بالسحاب⁽⁵⁾ وقد استعمل الطوسي (- 460هـ) فعل التشبيه (بشبهه) في تفسيره لقوله تعالى: ((الَّذِينَ كَذَّبُوا شَعِيًّا كَانَ لَهُمُ يَوْمَئِذٍ فِيهَا الَّذِينَ كَذَّبُوا شَعِيًّا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ))⁽⁶⁾

اذ قال: ((... يشبهه حال من لم يكن قط في تلك الديار...))⁽⁷⁾ فضلا عن استعماله للأفعال (شبهت) و (شبههن)⁽⁸⁾.

(1) الرازي ، التفسير الكبير 29: 130- 131.

(2) ظ: ابن جني، سر صناعة الاعراب 1: 304، ظ: الباحثة ، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 14-15.

(3) ظ: الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الاعجاز 199.

(4) لقمان ، 32.

(5) ظ: الطبري ، جامع البيان 21: 97، الطوسي، التبيان 8: 259، الطبرسي ، مجمع البيان 8: 72.

(6) الاعراف ، 92.

(7) الطوسي، التبيان 4: 371.

(8) ظ: م.ن 4: 260، 8: 455.

وقد ذكر الزمخشري (- 538هـ) الفعل (شبهها) عند تفسيره لقوله تعالى: ((ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَفْجَرُ مِنْهُ الْهَامِرُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقُّ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءَ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((.. شبهها بالحجارة ...))⁽²⁾ وكذلك فان الرازي (- 606هـ) قد ذكر فعل التشبيه (شبهه) في تفسيره لقوله تعالى: ((أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حَلِيَّةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزُّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ))⁽³⁾

اذ قال: ((اعلم انه تعالى شبه المؤمن والكافر...))⁽⁴⁾

ومن الافعال التي أدت معنى التشبيه في تفسيرات المفسرين هو الفعل (حسب) في قوله

تعالى: ((وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مِثُورًا))⁽⁵⁾

اذ قال الطوسي (- 460هـ) في تفسيره: ((أي من كثرتهم وحسنهم، فكانهم اللؤلؤ المنثور...))⁽⁶⁾ اما الزمخشري (- 538هـ) فقد فسره بقوله: ((شبهوا في حسنهم...))⁽⁷⁾ وايضا عند الطبرسي (- 548هـ): ((إنما شبههم...))⁽⁸⁾

وهذه الاحتمالية والمقاربة في دلالة الفعل (حسب) تجعله اكثر انسجاما مع دلالة التشبيه التي تعتمد على المقاربة في الصفات بين المشبه والمشبه به، اذ لم يقل احد من المفسرين في تفسيرهم له (تظنهم) أو (تعدهم) سوى الطبري (- 310هـ) الذي فسره - التزاما منه بظاهر النص القرآني - بقوله: ((تحسبهم في حسنهم وبقاء بياضهم، لؤلؤا مبددا...))⁽⁹⁾

فضلا على ذلك فان الفعل (جعل) كان من ادوات الوصف والتشبيه عند الطوسي (- 460هـ) اذ قال: ((... كما يقول القائل: جعلني فلان حمارا، وجعلني ميتا اذا وصفه بالحمارية

(1) البقرة ، 74 .
(2) الزمخشري ، الكشاف 1 : 183 .
(3) الرعد ، 17 .
(4) الرازي ، التفسير الكبير 19 : 35 .
(5) الانسان ، 19 .
(6) الطوسي ، التبيان 10 : 215 .
(7) الزمخشري ، الكشاف 4 : 673 .
(8) الطبرسي ، مجمع البيان 10 : 174 .
(9) الطبري ، جامع البيان 29 : 262 .

والموت، وشبهه بالحمار والميت وهذا واضح))⁽¹⁾

- الاسماء

ومن أدوات التشبيه ما كانت اسماء كـ(مثل) و (أشبهه) و (تشبيهه)... وكانت مدار تفسيرات المفسرين للآيات القرآنية الكريمة، منها تفسير الطبري (- 310هـ) لقوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ))⁽²⁾

اذ قال: ((وأما التشبيهه فانما وقع على الوقت.. فرض عليهم شهر رمضان مثل الذي فرض علينا سواء))⁽³⁾.

وقد تحمل كاف التشبيه معنى (مثل) في تفسير المفسرين لقوله تعالى:

((ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِن مِّن الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِن مِّنْهَا لَمَا يَشْتَقُّ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِن مِّنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ حَشِيَّةٍ إِلَهُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ))⁽⁴⁾

ومعناه : مثل الحجارة⁽⁵⁾

وان مثل الشيء يعني صفته عند الطبري (- 310هـ) وعند غيره من المفسرين اذ نلاحظه في تفسيرهم لقوله تعالى: ((مِثْلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ))⁽⁶⁾

فقد أورد الطبري (- 310هـ) حاكيا ومعللا: ((.. مثل الجنة والمراد الجنة، ثم وصفت الجنة بصفقتها، وذلك ان مثلها انما هو صفقتها وليست صفقتها شيئا غيرها...))⁽⁷⁾ وهو رأي يعتد به في الدلالة على الشيء نفسه بذكر مثله.

وقد ذكر المفسرون الامثال والاشباه في تفسيرهم لقوله تعالى: ((فَلَا تَضُرُّوهُمُ اللَّهُ الْأَمْثَالُ إِنَّ اللَّهَ

(1) الطوسي، التبيان 8: 407.

(2) البقرة ، 183.

(3) الطبري، جامع البيان 2: 156.

(4) البقرة ، 74.

(5) ظ: الطبري ، جامع البيان 1: 419، الزمخشري ، الكشاف 1: 183، الطبرسي، مجمع البيان 1: 205.

(6) محمد، 15.

(7) الطبري، جامع البيان 13: 194، ظ: الرازي ، التفسير الكبير 17: 74.

يَعْلَمُ وَأَتَمُّهُ لَا تَعْلَمُونَ)) (1)

أي: لا تمثلوا له الامثال ولا تشبهوا له الاشباه.. (2)

والمَثَلُ والمِثْلُ، والشَّبَه والشَّبَه نظائر عند الطبرسي (3) وقد جسد المفسرون دلالة (مثل) في تفسيراتهم، منها تفسير الطوسي (- 460هـ) لقوله تعالى: ((فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ)) (4).

اذ لا تعني المثلية في كل الوجوه - عنده- بل ان ((.. المثل الذي وقع التحدي به هو ما كان مثله في اعلا طبقة البلاغة من الكلام الذي ليس بشعر..)) (5) وهذه المثلية ايضا قصدتها الزمخشري (- 538 هـ) في تفسيره لقوله تعالى: ((وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)) (6).

اذ قال: ((فان قلت: وما مثله حتى يأتوا بسورة من ذلك، قلت: معناه فأتوا بسورة مما هو على صفته في البيان الغريب، وعلو الطبقة في حسن النظم..)) (7) وكذلك تفسيره لقوله تعالى: ((أَمْ يَقُولُونَ اقْرَأْ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ)) (8)

اذ قال ((أي: شبيهة به في البلاغة وحسن النظم)) (9)

وتبرز عناية المفسرين بأدوات التشبيه على مختلف أنواعها في تقسيم احد المفسرين التشبيه الى قسمين معتمدا في ذلك على ظهورها تارة، او عدم ظهورها تارة أخرى. (10)

ليس ذلك فحسب بل أنهم فطنوا الى مسألة مهمة أخرى وهي اجتماع أداتين للتشبيه في آية قرآنية واحدة، كما في قوله تعالى: ((فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَنْزُلًا وَمِنْ الْأَنْعَامِ أَنْزُلًا يَدْرُسُكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)) (11)

(1) النحل، 74.

(2) ظ: الطبري، جامع البيان 14: 177، الطبرسي، مجمع البيان 6: 143.

(3) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 1: 76.

(4) الطور، 34.

(5) الطوسي، التبيان 9: 412.

(6) البقرة، 23.

(7) الزمخشري، الكشاف 1: 128-129.

(8) يونس، 38.

(9) الزمخشري، الكشاف 2: 331.

(10) ظ: الطوسي، التبيان 6: 293.

(11) الشورى، 11.

اذ اجتمعت (كاف) التشبيه و (مثل) التي تفيد التشبيه ايضا الا ان المفسرين لهم رؤى تختلف ودور كلا الاداتين في اداء معنى النص، اذ يرى الطبري (- 310هـ) ان اجتماع اداتين للتشبيه تكون الأخرى لتوكيد هذا التشبيه اذ قال: ((معناه: ليس هو كشيء، وأدخل المثل في الكلام توكيدا للكلام اذ اختلف اللفظ به وبالكاف وهما بمعنى واحد...))⁽¹⁾

اما الطوسي (- 460هـ) فانه يرى : ((لا تكون الكاف زائدة ويكون المعنى انه نفى ان يكون لمثله مثل واذا ثبت انه لا مثل لمثله فلا مثل له ايضا...))⁽²⁾ في حين نجد الطبرسي (- 548هـ) قد عد الكاف حرفا زائدا ومعنى الآية: ليس مثله شيء⁽³⁾

وهي رؤية الرازي (- 606هـ) ذاتها اذ يرى ان من الايجاز ان تجعل الكاف زائدة والتقدير ليس مثله شيء⁽⁴⁾

ثم يستطرد قائلا - في موضع آخر: ((وعندي فيه [ليس كمثله شيء] طريقة أخرى، وهي ان المقصود من ذكر الجمع بين حرفي التشبيه الدليل الدال على كونه منزها عن المثل، وتقديره ان يقال لو كان له مثل لكان هو مثل نفسه وهذا محال فاثبات المثل له محال...))⁽⁵⁾.

فضلا على ذلك فان الرازي (- 606هـ) يرى ان هذه الرؤية التفسيرية تختلف عما راه في تفسيره لقوله تعالى: ((كَمَثَلِ اللَّوْلُؤِ الْمَكُونِ))⁽⁶⁾

اذ قال: ((الكاف للتشبيه ، والمثل حقيقة فيه، فلو قال امثال اللؤلؤ المكنون لم يكن الى الكاف حاجة، فما وجه الجمع بين كلمتي التشبيه؟ نقول: الجواب المشهور ان كلمتي التشبيه يفيدان التأكيد وزيادة في التشبيه، فان قيل: ليس كذلك بل لا يفيدان ما يفيد احدهما لانك ان قلت مثلا هو كاللؤلؤ للمشبه، دون المشبه به في الامر الذي لاجله التشبيه؟ نقول التحقيق فيه، هو ان الشيء اذا كان له مثل فهو مثله، .. فاذا قلت : كمثال اللؤلؤ كأنك قلت مثل كاللؤلؤ، وقولك هو اللؤلؤ ابلغ من قولك هو كاللؤلؤ، وهذا البحث يفيدنا ههنا، ولا يفيدنا في قوله تعالى: ((ليس كمثله شيء)) لان النفي في مقابلة الاثبات، ولا يفهم معنى النفي من الكلام ما لم يفهم معنى الاثبات

(1) الطبري، جامع البيان 25: 18.

(2) الطوسي، التبيان 9: 147.

(3) الطبرسي، مجمع البيان 1: 77.

(4) ظ: الرازي، التفسير الكبير 19: 212 و 29: 154.

(5) م،ن، 27: 153.

(6) الواقعة، 23.

الذي يقابله...)) (1)

وأرى ان رؤية الشيخ الطوسي (- 460هـ) هي الاقرب لارادة المقصود من قوله تعالى، والا لما جمعهما السياق القرآني معا الا لنفي مثل المثل وذلك ابلغ في نفي المثل، فضلا عن ان القرآن خال من الزيادة والنقصان.

اذن فهذه العناية بأدوات التشبيه من حيث كونها حروفا او افعالا او اسماء وتحديد حرف التشبيه الكاف كونه مجردا او مقترنا مع غيره دلالة واضحة على شدة عناية المفسرين بهذه الظاهرة البيانية؛ لما لها من دور في كشف وايضاح معنى النص القرآني..

3- عائدة التشبيه عند المفسرين.

لما نزل القرآن الكريم نزل بلغة واساليب عرفها العرب قبل نزوله، فجاءت تشبيهاته مما اعجز الفصحاء، والبلغاء عن ان يأتوا بمثله وبما تضمنه من دلالات ومعان غزيرة، اذ ((كان أداة صالحة للتدليل على اعجاز القرآن وبلاغته في معالم عديدة، حتى لم يخل منه كتاب، ولم ينب عنه باب)) (2)

وقد حاول المفسرون اظهار هذه الدلالات والمعاني في تفسيراتهم للآيات القرآنية التي تناولت هذه الظاهرة بما اوتوا من مخزون تراثهم العربي الاصيل.

ولكي نتبين عائدة التشبيه عندهم، نأخذ نماذج تفسيرية حية لتحديد ابعاده الفنية ودلالاته الاصطلاحية عند القوم.. كما في تفسير الطبري (- 310هـ) لقوله تعالى: ((انها شجرة تخرج في اصل الجحيم * طلعتها كأنه رؤوس الشياطين)) (3)

اذ قال: ((.. فان قال قائل: وما وجه تشبيهه طلع هذه الشجرة برؤوس الشياطين في القبح، ولا علم عندنا بمبلغ قبح رؤوس الشياطين، وانما يمثل الشيء بالشيء تعريفا من الممثل الممثل له، قرب اشتباه الممثل احدهما بصاحبه مع معرفة الممثل له الشئيين كليهما او احدهما، .. على نحو ما قد جرى بينهم في مبالغتهم اذا اراد احدهم المبالغة في تقبيح الشيء قال: كأنه شيطان...)) (4)

(1) الرازي ، التفسير الكبير 29: 154.

(2) محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 64.

(3) الصافات، 64- 65.

(4) الطبري، جامع البيان 23: 76- 77.

وهذا يعني ان مفهوم التشبيه حتى يحصل عند الطبري (- 310هـ)، لابد له من طرفين هما: الممثل والممثل له، كما عبر عنهما، وهما عند البلاغيين المشبه والمشبه به، ويكون بينهما صفة مشتركة وهي التي اصطلح عليها الطبري (- 310هـ) بوجه التشبيه بين طلع الشجرة ورؤوس الشياطين، وهي عند البلاغيين تسمى (وجه الشبه).

وقد تكون هذه الصفة في طرف اظهر منها في الطرف الآخر اذ يتم من خلالها تعريفه بالمعرف منها.

فضلا على ذلك فانه قد حدد الغرض من اقامة هذا التشبيه، وهو المبالغة في اداء القبح، وهو ما كشف عنه سياق الآية القرآنية اذ قد تتحول هذه المبالغة الى مبالغة في اداء الحسن في سياق قرآني آخر، أي: ((على النحو الذي يريد المصور، فان اراد صورة متناهية في الجمال والاناقة شبه الشيء بما هو ارجح منه حسنا، وان اراد صورة متداعية في القبح والتفاهة شبه الشيء بما هو اردأ منه صفة))⁽¹⁾

وتحديد غرض التشبيه تعد سابقة بلاغية حققها الطبري (- 310هـ) في تفسيره فضلا على تحقيقه للمفهوم البلاغي التشبيهي..

ويمكن ان نلاحظ الصورة التشبيهية كاملة عنده في تفسيره لقوله تعالى: ((وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلْلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ))⁽²⁾

اذ قال: ((.. واذا غشي هؤلاء الذين يدعون من دون الله الالهة والأوثان في البحر، اذا ركبوا في الفلك، موج كالظلل.. شبه بها الموج في شدة سواد كثرة الماء...))⁽³⁾

فالمشبه هو الموج، والمشبه به هو الظل من الغمام اما اداة التشبيه فهي في الآية (الكاف) وفي تفسير الطبري (- 310هـ) فعل التشبيه (شبه) اما وجه الشبه فان الآية الكريمة لم تذكره، وهو ما يسميه البلاغيون بالتشبيه المجمل لخلوه من وجه الشبه⁽⁴⁾.

اما في تفسيره فان وجه الشبه هو سواد كثرة الماء، وبذلك يكون الطبري (- 310هـ) قد ادرك مفهوم التشبيه بتكامل اركانه الاربعة وهي: الأداة، والمشبه، والمشبه به، ووجه الشبه.

(1) محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 63- 64.

(2) لقمان ، 32.

(3) ظ: الطبري ، جامع البيان 21: 97.

(4) ظ: احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 2: 199.

ومن ثم فانه يكون قد اقترب من مفهومه الاصطلاحي⁽¹⁾.

اما الطوسي (- 460هـ) فانه ادرك ان التشبيه انما يحدث بين شيئين اذا كان ((المعنى في احد الشيين اظهر فيشبهه بالآخر ليظهر بظهوره، كقولك لمن هو سيء الفهم انت كالحمار، وزيد كالاسد أي في الشجاعة))⁽²⁾ وقد عدّه من حسن البيان⁽³⁾.

وعلى هذا فانه يرسم لنا المفهوم البلاغي للتشبيه بما يجعله يقترب من اصطلاح البلاغيين بوجود شيئين اشتركا بصفة ما وكانت هذه الصفة اظهر في المشبه به ليظهر المشبه بظهورها. اذ ان صفة سوء الفهم هي عند الحمار اظهر ، ومن خلالها تم تعريف المشبه وكذا صفة الشجاعة.

وقد اصطلح عليها بالمعنى ، وهي عند البلاغيين (وجه الشبه) فكان مثاله: زيد كالاسد في الشجاعة صورة تشبيهية تامة، فزيد هو المشبه ، والاسد هو المشبه به، اما اداة التشبيه فهي (الكاف) ووجه الشبه او المعنى عند الطوسي (- 460هـ) فهو الشجاعة وكذلك هي صورة مثاله الاول - كقولك لمن هو سيء الفهم، انت كالحمار.

فضلا على ذلك فانه قد حدد الغرض من هذه الصورة هو الابانة،وهو من اغراض التشبيه عند البلاغيين - كما سبق-.

وقد صرح الطوسي (- 460هـ) باطراف التشبيه المشبه والمشبه به عند تفسيره لقوله تعالى: ((إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَهَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرٌ نَأْيًا أَوْ تَهَامُرًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْن بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ))⁽⁴⁾

اذ قال: ((.. وقيل في المشبه والمشبه به في الآية..))⁽⁵⁾

فضلا على غرض الابانة فقد حقق الطوسي (-460هـ) غرض المبالغة في تفسيره لقوله تعالى: ((واذا تتلى عليه آياتنا كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا...))⁽⁶⁾.

اذ قال: ((شبهه بمن في اذنيه وقر، فعلمنا بهذا التشبيه انه انما يريد بوصف الكفار بالوقر

(1) ظ: م.ن: 2: 170.

(2) ظ: الطوسي، التبيان 2: 77.

(3) ظ: م.ن، الصفحة نفسها.

(4) يونس ، 24.

(5) الطوسي، التبيان 5: 363.

(6) لقمان ، 7.

والكن.. ولو كان في اذن الكافر وقر على الحقيقة لم يجز تشبيهه بمن في اذنيه وقر.. وانما يريدون المبالغة في وصفه بالجهل...))⁽¹⁾

اذن فان تفسيرات الطبري (- 310هـ) والطوسي (- 460هـ) والتي حددت اغراض التشبيه في ضوء الصورة التشبيهية القرآنية تعد سابقة بلاغية حقها هؤلاء المفسرون قبل غيرهم من البلاغيين، اذ عد ابن الاثير (- 637هـ) التشبيه: ((يجمع صفات ثلاثا هي المبالغة والبيان والايجاز))⁽²⁾

ليس ذلك فحسب بل فطن الطوسي (- 460هـ) الى ملحظ بلاغي دقيق وهو ان التشبيه لا يمكن ان يكون من كل الوجوه وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ((وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تُهَنَّرُ كَأَنَّهُآ جَانٌّ وَكِيٌّ مُدْبِرٌ وَكَمُ يَعْقَبُ يَا مُوسَى لَا تخفِ إِنِّي لَا يخَافُ لُدِّي الْمُرْسَلُونَ))⁽³⁾

اذ قال: ((وانما شبهها بالجان ولا يجوز ان تكون مثله على كل حال..))⁽⁴⁾ وهذا هو مبتغى البلاغيين من فن التشبيه - كما سيأتي- وتظهر الرؤية البلاغية لهذه الظاهرة البيانية عند الطوسي (-460هـ) المفسر في تقسيمه لها الى ثلاثة اوجه اذ قال: ((والتشبيه على ثلاثة اوجه: اعلى وأدنى وأوسط، فالأعلى هو الذي حذف معه اداة التشبيه كقولهم للانسان: هذا اسد، والاوسط تثبت معه مجردة كقوله: ((والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة...))⁽⁵⁾ والأدنى تأتي معه مقيدة كقولهم الجسم كالعرض في الحدوث))⁽⁶⁾

ورؤيته - هذه- تتفق مع ما رآه البلاغيون من ان التشبيه البليغ -وان لم يصطلح عليه- من أرقى درجات التشبيه لما فيه من الايجاز في العبارة وتكثيف في الدلالة.⁽⁷⁾ وذلك انه وجد ان اعلى وجه للتشبيه هو الذي حذفته اداته وهو ما يسميه البلاغيون بالتشبيه المؤكد⁽⁸⁾ لكن عندما نقف على مثاله لهذا الوجه وهو: هذا اسد نجد ان الذي حذف ليس الاداة فقط بل وجه الشبه ايضا، وهذا هو مفهوم التشبيه البليغ عند البلاغيين⁽⁹⁾ اما الوجه الاوسط فهو الذي تثبت معه

(1) الطوسي، التبيان، 8: 406.

(2) ابن الاثير، المثل السائر 1: 394.

(3) النمل، 10؛ القصص، 31.

(4) الطوسي، التبيان، 8: 16.

(5) النور، 39 ((وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فُوفًا هَشِيمًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فُوفًا هَشِيمًا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ)).

(6) الطوسي، التبيان، 5: 97.

(7) عبد العظيم ابراهيم المطعني، التشبيه البليغ هل يرقى الى درجة المجاز، 80.

(8) ط: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 2: 197.

(9) ط: م.ن 2: 180.

الاداة دون وجه الشبه، والتشبيه الذي تذكر فيه الاداة هو ما يسميه البلاغيون بالتشبيه المرسل⁽¹⁾ المرسل⁽¹⁾ في حين نجد الوجه الأدنى هو التشبيه الذي تذكر معه الاداة ووجه الشبه، وهو ما يمثل الصورة التشبيهية التامة.

ولا تخلو رؤية هذين المفسرين للتشبيه من تسجيل موقفهما النقدي، هو ان التشبيه الصحيح والاصوب عند الطبري (-310هـ) هو ((تشبيه الجماعة بالجماعة، والواحد بالواحد لان عين كل واحد منهم غير اعيان الآخرين ولذلك فان المعنى افترق القول في تشبيه الافعال والاسماء فجاز تشبيه افعال الجماعة من الناس وغيرهم اذا كانت بمعنى واحد بفعل واحد، ثم حذف اسماء الافعال، وازافة المثل والتشبيه الى الذين لهم الفعل، فيقال: ما افعالكم الا كالكلب او الكلاب. وأنت تعني: الا كفعل الكلب والا كفعل الكلاب...))⁽²⁾

وقد اضاف الطوسي (-460هـ) الى ما تقدم ((.. كما قال تعالى: ((كانهم خشب مسندة))⁽³⁾ وقال: ((كانهم اعجاز نخل خاوية))⁽⁴⁾ وأراد جنس النخل...))⁽⁵⁾.

اما الزمخشري (-538هـ) فانه قد ميز بين نوعين من التشبيه هما: التشبيه المفرق، والتشبيه المركب اذ قال: ((.. لا يتكلف الواحد واحد شيء يقدر شبيهه به، وهو القول الفحل، والمذهب الجزل، بيانه: ان العرب تاخذ اشياء فرادى، معزولا بعضها عن بعض، لم يأخذ هذا بحجة ذلك، فشبها بنظائر كما فعل امرؤ القيس، وجاء في القرآن. وتشبه كيفية حاصلة من مجموع اشياء قد تضامت، وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا بأخرى مثلها كقوله تعالى: ((مثل

(1) ظ: م. 2: 201.

(2) الطبري، جامع البيان 1: 162؛ ظ: الطوسي، التبيان 1: 85.

(3) المناقون، 4. ((وَإِذَا مَرَأَتْهُمُ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهُمُ خَشَبٌ مُسْتَدَةٌ كَأَنَّهَا خَشَبٌ مُسْتَدَةٌ

يَحْسِبُونَ كُلَّ صَبِيحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعُدُوتُ فَاحْذَرُهُمْ فَإِنَّهُمْ اللَّهُ أَنْ يُفَكُّنَ)).

(4) الحاققة، 7. ((سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَتَمَازِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا فَتَرَى الْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَى كَأَنَّهُمْ أُغِجَابُرٌ نَخْلٍ حَاوِيَةٍ))

(5) الطوسي، التبيان 1: 85.

الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا...))⁽¹⁾.. فأما ان يراد تشبيه الافراد بالافراد غير منوط بعضها ببعض ومصيره شيئا واحدا، فلا...))⁽²⁾

ثم يكشف عن مراده من التشبيه، اذ يقول: ((.. لأنني اراعي الكيفية المنتزعة من مجموع الكلام فلا علي اولي حرف التشبيه مفرد يتأتى التشبيه به ام لم يله؟ الا ترى الى قوله: ((انما مثل الحياة الدنيا كماء..))⁽³⁾ كيف ولي الماء الكاف وليس الغرض تشبيه الدنيا بالماء ولا بمفرد آخر يتمحل لتقديره. ومما هو بين في هذا قول لبيد:

وَمَا النَّاسُ إِلَّا كَالدَّيَارِ وَأَهْلِهَا بِهَا يَوْمَ حُلُوهَا وَعَدُوا بِالْقَعِ⁽⁴⁾

لم يشبه الناس بالديار ، وانما شبه وجودهم في الدنيا، وسرعة زوالهم، وفنائهم، بحلول اهل الديار فيها، ووشك نهوضهم عنها، وتركها خلاء خاوية...))⁽⁵⁾

أي انه يعنى بالتشبيه من حيث بيان الكيفية المنتزعة منه سواء أكان مفردا ام مركبا. أي ان القصد منه هو بيان الصورة التشبيهية وتوضيحها. لذلك نراه يستعرض كلا النوعين معا عند تفسيره لقوله تعالى: ((حَتَّىٰ لِلَّهِ غَيْرٌ مُّشْرِكِينَ بِهِ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ))⁽⁶⁾

اذ قال: ((ويجوز هذا التشبيه ان يكون من المركب والمفروق، فان كان تشبيها مركبا، فكأنه قال: من اشرك فقد اهلك نفسه اهلاكا ليس بعده نهاية، بأن صور حاله بصورة حال من خر من السماء فاخطفته الطير، فتفرق مزعا في حواصلها، او عصفت به الريح حتى هوت به في بعض المطوح البعيدة. وان كان مفردا فقد شبه الايمان في علوه بالسماء والذي ترك الايمان واشرك بالله، بالساقط من السماء، والاهواء التي تتوزع افكاره بالطير المختطفة، والشيطان الذي يطوح به في وادي الضلالة بالريح التي تهوي بما عصفت به في بعض المهالوي

(1) الجمعة، 5 ((مَثَلُ الَّذِينَ حَمَلُوا التُّورَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِسْمِ مَثَلِ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ)).

(2) الزمخشري، الكشاف 1: 114.

(3) يونس، 24 ((إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَاتَّخَذَتْ وِطْنَ أهلكها أنهم قادرون عليها أنها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تعن

بالأمس كذلك فنصل الآيات لقوم ينفكرون))

(4) لبيد ، ديوانه، 88.

(5) الزمخشري، الكشاف 1: 114.

(6) الحج، 31.

(المتلفة))⁽¹⁾

اذن فان هناك نوعين من التشبيه لدى الزمخشري (- 538هـ) هما: التشبيه المفرق بما يعني به البلاغيون بالتشبيه المفرد وهو ان تكون هناك صورة مفردة لكل من المشبه والمشبه به تشتركان في صفة واحدة⁽²⁾ والنوع الآخر هو التشبيه المركب وهو كيفية منتزعة من متعدد...

فضلا على ذلك فانه يمكن ان نلاحظ صورة تشبيهية تامة عند الزمخشري (- 538هـ) كما في تفسيره لقوله تعالى: ((هِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ))⁽³⁾

اذ قال: ((.. شبه كل موجة منه بالجبل في تراكمها وارتفاعها))⁽⁴⁾

فالمشبه هو الموج والمشبه به هو الجبل اما اداة التشبيه فهي الفعل (شبه) ووجه الشبه لم تذكره الآية القرآنية بل استنبطه الزمخشري (- 538هـ) لما بين الموج والجبال من صفة مشتركة وهي التراكم والارتفاع.

اما الطبرسي (- 548هـ) فانه لم يكن اقل شأنًا عن سبقه من المفسرين في ادراك هذه الظاهرة البيانية والاحاطة بكل اركانها فقد صرح ببعض اركان الصورة التشبيهية في تفسيره لقوله تعالى: ((وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون))⁽⁵⁾

اذ قال: ((أي: وما يفهمها الا من يعلم وجه الشبه بين الممثل والممثل له))⁽⁶⁾

بمعنى انه سبحانه: ((صور في هذا التشبيه الفرق بين حال المشرك وحال الموحد))⁽⁷⁾ بايجاز وتلك فائدة من فوا ئد التشبيه..

وكذلك فقد صرح الطبرسي (- 548هـ) باطراف التشبيه المشبه والمشبه به في تفسيره لقوله تعالى: ((إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَهَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرٌ نَأْيًا وَأَنْهَارًا

(1) الزمخشري، الكشاف: 3: 156-157 وقد نقله الرازي ظ: التفسير الكبير 23: 32.

(2) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 2: 192-193.

(3) هود، 42.

(4) الزمخشري، الكشاف 2: 374.

(5) العنكبوت، 43.

(6) الطبرسي، مجمع البيان 8: 20.

(7) الزمخشري، الكشاف 3: 459.

فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَّمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نَقْضِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَنْفَكُونَ⁽¹⁾

اذ قال: ((... وقد قيل في المشبه والمشبه به في الآية...))⁽²⁾

ويمكن ان نلاحظ الصورة التشبيهية التامة عنده في تفسيره لقوله تعالى: ((خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ

يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ))⁽³⁾

اذ قال: ((... انما شبههم بالجراد لكثرتهم...))⁽⁴⁾ فالمشبه هو الناس يوم البعث ، والمشبه

به هو الجراد المنتشر، اما اداة التشبيه فهي الفعل (شبه) ووجه الشبه لم تذكره الآية الكريمة بل استنبطه الطبرسي (- 548هـ) مما يمتاز به الجراد من كونه ينتشر اسرابا وجماعات كثيرة باتجاهات مختلفة. وقد رسم لنا بذلك صورة تشبيهية تامة.

ليس ذلك فحسب بل انه يكشف عن معيار نقدي هو يفاضل بين الصور ا لتشبيهية في تفسيره لقوله تعالى: ((فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ الَّذِي كَذَرَكُمْ أَبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ))⁽⁵⁾

اذ يقول: ((.. انهم كانوا اذا فرغوا من الحج يجتمعون هناك ويعدون مفاخر آبائهم ومآثرهم.. فأمرهم الله سبحانه ان يذكروا نعم الله ويعدوا آلاءه.. وهذا هو الوجه في تشبيهه هذا الذكر الواجب بذلك الذكر الذي هو دونه في الجواب.. وهو من اصح الوجوه عندي))⁽⁶⁾

أي ان القرآن الكريم اتخذ شدة تعلق العرب بمفاخر آبائهم واحسابهم مقياسا فنيا من خلال التشبيه، فكان ما أورده في ذلك تنظيرا متجانسا فيما يريده الله تعالى من ذكرهم له - عز وجل- بحيث لا ينفك هذا الذكر عن اذهانهم، ولا تتخلى عنه ضمائرهم، كما هي الحال في ذكرهم آبائهم في كل الاتجاهات، سواء أكان الاتجاه نفسيا وعاطفيا من حيث الحب والتعلق الطبيعي للمرء وأبيه، أم كان الاتجاه تفاخريا بالاحساب والمكارم والصفات والشمائل، بل المفروض تشريعا ان يكون ذكرهم لله تعالى اشد واكثر من ذكرهم للأباء.. وتلك سمة الخطاب القرآني في انه جاء شموليا لكل ما لبيئة العرب من معتقدات اجتماعية ودينية فضلا عن لغتها وأسلوبها..

وكذلك فعل الرازي (- 606هـ) في ادراكه مفهوم التشبيه باطرافه واركانه اذ صرح بان

(1) يونس، 24.

(2) الطبرسي، مجمع البيان 5: 130.

(3) القمر، 7.

(4) الطبرسي، مجمع البيان 9: 240.

(5) البقرة، 200.

(6) الطبرسي، مجمع البيان 2: 39.

التشبيه ((لا بد فيه من امرين: المشبه، والمشبه به))⁽¹⁾

وقد يكون وجه الشبه محذوفا - عنده- كما في تفسيره لقوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيَّبُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ قَتَلَ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَيَّبُوا إِنْ اللَّهُ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا))⁽²⁾.

اذ قال: ((وهذا يقتضي تشبيه هؤلاء المخاطبين بأولئك الذين القوا السلم، وليس فيه بيان ان هذا التشبيه فيم وقع..))⁽³⁾

ومن ثم يكشف الرازي (- 606هـ) عن مفهوم التشبيه بقوله: ((هو تشبيه صورة بصورة في امر من الامور، وذلك التشبيه لا يتم الا عند كون احدى الصورتين مغايرة للأخرى))⁽⁴⁾

اذن فمقتضى التشبيه - عنده - وحكمه هو ((... ان تشبيه احد الشئينين بالآخر لا يقتضي الحكم بمشابهتها من كل الوجوه، لان قولنا: هذا يشبه ذلك اعم من قولنا: انه يشبهه من كل الوجوه، او من بعض الوجوه..))⁽⁵⁾ وذلك لان ((تشبيه الشيء بالشيء، يقتضي استواءهما في امر من الأمور، فأما ان يقال: انه يقتضي الاستواء في كل الامور فلا))⁽⁶⁾ بمعنى آخر ان ((تشبيه الشيء بالشيء لا يقتضي وقوع المشابهة بينهما من كل الوجوه..))⁽⁷⁾ وهذا الملحظ قد فطن اليه الطوسي (- 460هـ) - من قبل- كذلك هو مما قال به علماء البلاغة من أن لا بد من وجوه تفريق والتقاء، والا لكان التشبيه عين الشيء فيندم حينئذ التشبيه⁽⁸⁾ حتى عد هذا تعريفا للتشبيه اذ قيل:

((التشبيه: صفة الشيء بما قاربه، وشاكله من جهة واحدة او جهات كثيرة لا من جميع جهاته، لانه لو ناسبه مناسبة كلية لكان اياه))⁽⁹⁾

وهذه رؤية بلاغية قد فصل القول بها الرازي (- 606هـ) مما يكشف عن مدى عنايته بهذه الظاهرة البيانية، فضلا عما تؤديه من غرض في سياق النص القرآني، كما في تفسيره لقوله تعالى: ((مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ

(1) الرازي ، التفسير الكبير 23 : 223.

(2) النساء ، 94.

(3) الرازي ، التفسير الكبير 11 : 4 - 5.

(4) م.ن 20 : 87.

(5) م.ن 11 : 212.

(6) م،ن 5 : 69.

(7) م.ن 29 : 255.

(8) ظ: المبرد، الكامل 2 : 76، قدامة، نقد الشعر 122.

(9) ابن رشيق، العمدة 1 : 286.

النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّا كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((...المقصود من تشبيه قتل النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم امر القتل العمد العدوان وتفخيم شأنه))⁽²⁾

ويمكن ان نلاحظ الصورة التشبيهية الكاملة عنده في تفسيره لقوله تعالى: ((يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ

كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ))⁽³⁾

اذ قال: ((فإنه سبحانه وتعالى شبه الناس في وقت البعث بالفراش المبعوث...))⁽⁴⁾

فالمشبهه الناس وقت البعث والمشبه به هو الفراش المبعوث وأداة التشبيه هي فعل التشبيه (شبهه) اما وجه الشبه فقد استنبطه الرازي (- 606هـ) من صفة الفراش المبعوث وهي الانتشار في كل وجه بما يشكل صورة تشبيهية تامة.

فضلا على ذلك فانه يكشف عن دور التشبيه في سياق النص القرآني، في تفسيره لقوله

تعالى: ((فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكَ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ))⁽⁵⁾

اذ قال: ((أما قوله (أهكذا عرشك) فاعلم ان هكذا ثلاث كلمات، حرف التنبيه، وكاف التشبيه، واسم الاشارة، ولم يقل أهذا عرشك، ولكن أمثل هذا عرشك، لنلا يكون تلقينا فقالت (كأنه هو) ولم تقل هو هو ولا لبس به، وذلك من كمال عقلها، حيث توقفت في محل التوقف))⁽⁶⁾

وقد تأتي الصورة التشبيهية القرآنية خالية من أداة التشبيه بما يسميه البلاغيون بالتشبيه المؤكد⁽⁷⁾ كما في قوله تعالى: ((وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صَنَّ اللَّهُ الَّذِي آتَى كُلَّ

(1) المائدة، 32.

(2) الرازي ، التفسير الكبير 11: 213 و 16: 128.

(3) القارعة، 4.

(4) الرازي ، التفسير الكبير 32: 72.

(5) النمل ، 43.

(6) الرازي ، الكشاف 24: 199.

(7) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 2: 197.

شيء إنه خير بما تفعلون⁽¹⁾

الا ان المفسرين يقدرونها عند تفسيرهم لها كما فعل الزمخشري (- 538هـ) الذي قال:
((وهي تمر) مرا حثيثا كما يمر السحاب...)⁽²⁾

وكذلك فعل الطبرسي (- 548هـ) اذ قال: ((أي تسير سيرا حثيثا مثل سير السحاب..
فكذلك المعنى في الجبال انك لا ترى سيرها لبعدها اطرافها كما لا ترى سير السحاب اذا انبسط
لبعدها اطرافه، وذلك اذا ازيلت الجبال عن اماكنها للتلاشي كما في قوله: ((وتكون الجبال كالعهن
المنفوش))⁽³⁾...⁽⁴⁾

وكذلك نرى هذه الصورة التشبيهية متحققة في تفسير المفسرين لقوله تعالى: ((وسيرت
الجبال فكانت سرابا))⁽⁵⁾

اذ قال الطوسي (-460هـ): ((معناه: زيلت الجبال عن اماكنها، واذهب بها حتى صارت
كالسراب))⁽⁶⁾

أي انه سبحانه شبه الجبال بالسراب لإدخال الرعب في ذات الانسان واطهارا لقدرة الله -
جلت قدرته- التي جعلت الجبال كالسراب ولتوهيمه بوجودها وانعدامها، فثقل الجبال امر لا يكاد
يجهله أحد، وخفة السراب وتلاشيه لا تكاد تتفق مع بعضها البعض سوى اظهار قدرة الله تعالى
وعجائب صنعه سبحانه.

ويبدو لي ان هذا الاتفاق وعدمه بين المشبه به المتعدد جعلت الرازي (- 606هـ) يبحث
عن المناسبة بينهما في تفسيره لقوله تعالى: ((وانشقت السماء فكانت وردة كالدهان))⁽⁷⁾

اذ قال: ((ولكن ما المناسبة بين الورد والدهان؟ نقول الجواب عنه من وجوه (الأول)
المراد من الدهان ما هو المراد من قوله تعالى (يوم تكون السماء كالمهل)⁽⁸⁾ وهو عكر الزيت
وبينهما مناسبة، فان الورد يطلق على الاسد فيقال اسد ورد فليس الورد هو الاحمر القاني،
و(الثاني) ان التشبيه بالدهن ليس في اللون بل في الذوبان و(الثالث) هو ان الدهن المذاب ينصب

(1) النحل، 88.

(2) الزمخشري، الكشاف، 3: 392.

(3) القارعة، 5.

(4) الطبرسي، مجمع البيان 7: 324.

(5) النبأ، 20.

(6) الطوسي، التبيان 10: 243.

(7) الرحمن، 37.

(8) المعارج، 8.

انصبابة واحدة وينوب دفعة والحديد والرصاص لا ينوب غاية الذوبان، فتكون حركة الدهن بعد الذوبان اسرع من حركة غيره فكأنه قال حركتها تكون ورده واحدة كالدخان المصبوبة صبا لا كالرصاص الذي ينوب منه الطفه وينتفع به، ويبقى الباقي، وكذلك الحديد والنحاس، وجمع الدهان لعظمة السماء وكثرة ما يحصل من ذوبانها لاختلاف اجزائها، فان الكواكب تخالف غيرها))⁽¹⁾

وتحليل الرازي (- 606هـ) لهذه الآية من انها شملت حركة السماء واحدة كالورد، ومتدافعا في سرعته كانصباب الدهان، يناقض ما رآه الدكتور محمود البستاني من ان المفسرين لهذه الآية انما كان اهتمامهم باللون فقط.⁽²⁾

فضلا عن ذلك فان المفسرين قد كشفوا عن سمة اتسمت بها التشبيهات القرآنية وذلك انها تمنح المشبه وصفين مختلفين كما في قوله تعالى: ((يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ))⁽³⁾ وقوله

تعالى: ((خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ))⁽⁴⁾

اذ يقول الرازي (- 606هـ): ((.. انه تعالى شبه الخلق وقت البعث - ههنا- بالفراش المبثوث، وفي آية أخرى بالجراد المنتشر. أما وجه الشبه بالفراش فلأن الفرّاش اذا ثار لم يتجه لجهة واحدة، بل كل واحدة منها تذهب الى غير جهة الأخرى، يدل هذا على انهم اذا بعثوا فزعوا، واختلفوا في المقاصد على جهات مختلفة غير معلومة.. واما وجه التشبيه بالجراد فهو الكثرة.. وبالجملة فالله سبحانه وتعالى شبه الناس في وقت البعث بالجراد المنتشر، وبالفرّاش المبثوث، لانهم لما بعثوا يموج بعضهم في بعض كالجراد والفرّاش...))⁽⁵⁾

ثم يتساءل عن وجه التشبيه بين الجراد والفرّاش فيقول: ((فان قيل الجراد بالنسبة الى الفرّاش كبار، فكيف شبه الشيء الواحد بالصغير والكبير معا؟ قلنا شبه الواحد بالصغير والكبير في وصفين: اما التشبيه بالفرّاش فيذهب كل واحدة الى غير جهة الأخرى، واما الجراد فبالكثرة، والتتابع، ويحتمل ان يقال انها تكون كبارا اولا كالجراد ثم تصير صغارا كالفرّاش

(1) الرازي ، التفسير الكبير 29 : 117.

(2) ظ: محمود البستاني، دراسات في صور القرآن 631- 633.

(3) القارعة، 4.

(4) القمر ، 7.

(5) الرازي، التفسير الكبير 32 : 71- 72.

بسبب احتراقهم بحرّ الشمس...))⁽¹⁾

ليس ذلك فحسب بل انه يكشف عن سر قوله تعالى ((كالفراش)) ولم يقل فراش وذلك:
 (...إنه تعالى انما ادخل حرف التشبيه فقال (كالفراش) لانهم يكونون في ذلك اليوم أذل من
 الفرّاش، لأن الفرّاش لا يعذب وهؤلاء يعذبون...))⁽²⁾

وكذلك فعل المفسرون في تفسيرهم لقوله تعالى: ((إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرِّهَا كَالْقَصْرِ * كَأَنَّهُ جَمَالَةٌ
 صَفْرَاءُ))⁽³⁾

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((.. انه القصر من القصور وذلك لدلالة قوله تعالى: ((كانه
 جماله صفر)) على صحته، والعرب تشبه الابل بالقصور المبنية ، كما قال الاخطل في صفة
 ناقة:

كَأَنَّهَا بَرْجٌ رُومِيٌّ يَشِيدُهُ لُزٌّ بِجَصٍّ وَأَجْرٌ وَأَحْجَارٌ⁽⁴⁾...))⁽⁵⁾

أي ان المقصود من قوله سبحانه عند الطبري (- 310هـ) هو العظمة والسواد⁽⁶⁾ وهذه
 رؤية بلاغية استند اليها البلاغيون في تحديد الدلالة التشبيهية لهذه الآية بقولهم: ((ولما كانت
 الابل اعظم الاشياء في نفوس العرب لصبرها على الاهوال، واحتمال الانتقال كانوا يضربون
 بها الامثال في كثير من الاحوال فكذلك شبه الله تعالى شرر جهنم تعظيما له وتهويلا...))⁽⁷⁾ وقد
 وقد عد هذا القول من الدلائل على اثر البيئة في التشبيهات القرآنية.⁽⁸⁾ في حين نجد ان الطبري
 (- 310هـ) هو الاسبق في ادراك هذا الاثر وتحديد قبل غيره من البلاغيين..

اما الزمخشري (- 538هـ) فقد فصل الصورة التشبيهية بقوله: ((.. أي كل شررة
 كالقصر من القصور في عظمها.. شبهت بالقصور، ثم بالجمال لبيان التشبيه الا تراهم يشبهون
 الابل بالافدان والمجادل... وقيل (صفر) سود تضرب الى الصفرة وفي شعر عمران بن حطان
 الخارجي:

(1) م.ن 32: 72.
 (2) م.ن ، الصفحة نفسها.
 (3) المرسلات، 32- 33.
 (4) الاخطل، شعره 1: 163.
 (5) الطبري، جامع البيان 29: 284- 285.
 (6) ظ: م.ن ، الصفحة نفسها.
 (7) البغدادي، ابن نايقا، الجمان في تشبيهات القرآن، 378، 379.
 (8) ظ: واحدة مجيد الاطرقجي، التشبيهات القرآنية والبيئة العربية، (رسالة ماجستير)، المقدمة ح.

دعتهم بأعلى صوتها ورمتهم بمثل الجمالِ الصَّفرِ نَزَّاعَةِ الشوى⁽¹⁾

... وعلى ان في التشبيه بالقصر وهو الحصن تشبيها من جهتين: من جهة العظم، ومن جهة الطول في الهواء، وفي التشبيه بالجمالات وهي القلوس: تشبيه من ثلاث جهات من جهة العظم، والطول، والصفرة...⁽²⁾

في حين نجد الرازي (- 606هـ) يحدد الغرض من تعدد اوصاف المشبه بقوله: ((..ان التشبيه بالشيئين في اثبات وصفين اقوى في ثبوت ذينك الوصفين من التشبيه بالشيء الواحد في اثبات ذينك الوصفين، وبيانه ان من سمع قوله (انها ترمي بشرر كالقصر) تسارع ذهنه الى ان المراد اثبات عظم تلك الشرارات، ثم اذا سمع بعد ذلك قوله ((كأنه جمالة صفر)) تسارع ذهنه الى ان المراد اثبات عظم تلك الشرارات وتتابعها ولونها.. والتشبيه بالقصر والجمالات الصفر كالبيان المفصل المكرر المؤكد، ولما كان المقصود من هذا البيان هو التهويل والتخويف فكما كان بيان وجوه العذاب. اتم وأبين كان الخوف اشد، فثبت ان هذا التشبيه أتم⁽³⁾

ويبدو ان السياق القرآني لم يقل كعظم القصر، بل حذف وجه الشبه ليجعل السياق القرآني محتملا لكل الاوجه والدلالات التي تحويها كلمة (قصر) من ضخامة، وقوة، وارتفاع... فضلا عن ذلك فان المقصود من التشبيه هو الذي يرسم لنا صورة المشبه فاذا كان الغرض من التشبيه هو التهويل التخويف جيء للمشبه بصفات تتحقق ذلك المقصود كما فطن الى ذلك المفسرون في تفسيرهم لقوليه تعالى في وصف عصا النبي موسى (عليه السلام) بقوله سبحانه: ((وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تُتَلَفَّتْ كَأَنَّهَا جَانٌ وَلَى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ))⁽⁴⁾ وقوله تعالى: ((فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ))⁽⁵⁾

اذ قال الطوسي (- 460هـ): ((ووصفه تعالى العصا - ههنا- بانها صارت مثل الثعبان، لا ينافي قوله ((كأنها جان)) من وجوه: احدها: انه تعالى لم يقل: فاذا هي جان كما وصفها بأنها ثعبان، وانما شبهها بالجان، ولا يجوز ان تكون مثله على كل حال. والثاني - أنه وصفها بالثعبان في عظمها، وبالجان في سرعة حركتها، فكأنها مع كبرها في صفة الجان لسرعة الحركة وذلك أبلغ في الاعجاز، وثالثها - انه اراد انها صارت مثل الجان في اول حالها، ثم تدرجت الى ان صارت مثل الثعبان، وذلك ايضا ابلغ من باب الاعجاز. ورابعها- ان الحالين مختلفان، لان احدهما كانت حين القى موسى فصارت العصا كالثعبان، والحالة الأخرى حين

(1) احسان عباس، شعر الخوارج 19.

(2) الزمخشري، الكشاف 4: 681-682.

(3) الرازي ، التفسير الكبير 30: 277.

(4) النمل، 10، القصص 31.

(5) الشعراء، 32.

أوحى الله اليه وناداه من الشجرة))⁽¹⁾

ويتساءل الطبرسي (- 548هـ) عن هاتين الصورتين او الوصفين قائلاً: ((قيل: كيف قال سبحانه هنا (فاذا هي ثعبان) وقال في وضع آخر (فلما رآها تهتز كأنها جان) والثعبان الحية العظيمة، والجان الحية الصغيرة، فاختلف الوصفان والقصة واحدة.. وقد اجيب عن ذلك بانه شبهها بالجان لسرعة حركتها، ونشاطها، وخفتها مع انها في جسم الثعبان، وكبر خلقه..))⁽²⁾

في حين نجد الرازي (- 606هـ) يضيف الوصف الثالث الذي ذكره القرآن الكريم في وصف هذه العصا بقوله تعالى: ((فاذا هي حية تسعى))⁽³⁾

اذ قال: ((فان قيل: كيف قال ههنا (ثعبان مبين) وفي آية أخرى ((فاذا هي حية تسعى) وفي آية ثالثة (كأنها جان) والجان مائل الى الصغر ، و الثعبان مائل الى الكبر؟ (وجوابه): اما الحية فهي اسم الجنس ثم انها لكبرها صارت ثعبانا، وشبهها بالجان لخفتها وسرعتها فصح الكلامان.. ويحتمل انها كانت اولا صغيرة كالجان ثم عظمت فصارت ثعبانا))⁽⁴⁾

والذي يبدو لي ان وجه الشبه بين الجان والثعبان والحية والذي جمعه عصا موسى (عليه السلام) تمثل في خفة وسرعة الجان وعظمة الثعبان، وانسياب الحية وهي تسعى بمهمة خاصة لمكان السعي من الآية.. ربما كان ذلك او هذا أو كل اولئك، والله العالم، وتلك هي المعجزة الالهية التي حباها الله سبحانه نبيه موسى (ع) لا بد وان تكون تفوق العادة في كون الشيء العظيم يكون ثقيل الحركة والشيء الصغير يتمثل بخفته وسرعة، في حين نجد هذه العصا قد جمعت كليهما معا وذلك لانها من صنع الله الذي لا يقدر على صنعه احد، وليس بمتعذر ان تكون جانا او ثعبانا او حية تسعى بحسب مقتضى الحال فتلك هي المعجزة.

فضلا على ذلك فان قوله تعالى: ((كأنها جان)) قد اشتملت على اركان التشبيه الثلاثة، المشبه والمشبه به واداة التشبيه ، اما قوله تعالى: ((فاذا هي ثعبان)) قد جاء خاليا من الاداة ومن وجه الشبه وبما ينطبق عليه مفهوم التشبيه البليغ عند البلاغيين⁽⁵⁾

وقد فطن المفسرون الى هذا الفن التشبيهي - وان لم يصطلحوا عليه- كما نلاحظ ذلك عند

(1) الطوسي، التبيان 8: 16.

(2) الطبرسي، مجمع البيان 4: 250- 251.

(3) طه، 20.

(4) الرازي ، التفسير الكبير 24: 131- 132.

(5) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 2: 180.

الطبري (- 310هـ) في تفسيره لقوله تعالى: ((وَقَتَحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا))⁽¹⁾

اذ قال: ((... ومعنى الكلام وفتحت السماء فكانت قطعاً كالابواب، فلما اسقطت الكاف صارت الابواب الخبر، كما يقال في الكلام: كان عبد الله اسداً، يعني كالاسد))⁽²⁾
فجاء قوله تعالى خالياً من اداة التشبيه، ووجهه كذلك قوله : عبد الله اسد.

وقد اطلق الطوسي (- 460هـ) على هذا الفن التشبيهي تسمية التشبيه المحذوف الاداة
وعدة من اعلى اوجه التشبيه.⁽³⁾

ويعد الزمخشري (- 538هـ) من اوائل من استعمل مصطلح التشبيه البليغ من بين هؤلاء
المفسرين عند تفسيره لقوله تعالى: ((صُمُّبِكُمْ عُمِّيْ فَهَمْ لَا يَرْجِعُونَ))⁽⁴⁾

اذ قال: ((... كانت حواسهم سليمة، ولكن لما سدوا عن الاصاخة الى الحق مسامعهم،
وأبوا ان ينطقوا به السنتم، وان ينظروا ويتبصروا بعيونهم جعلوا كأنما أيفت مشاعرهم
وانتفضت بناها التي بنيت عليها للاحساس والادراك كقوله:

صمُّ اذا سمعوا خيراً ذكِرَتْ به وان ذكرت بسوء عندهم اذنوا

... فان قلت: كيف طريقتة عند علماء البيان؟ قلت: طريقة قولهم: (هم ليوث) للشجعان،
وبحور للأسخياء. الا ان هذا في الصفات وذاك في الاسماء.. فان قلت: هل يسمى ما في الآية
استعارة؟ قلت: مختلف فيه. والمحققون على تسميته تشبيهاً بليغاً استعارة لان المستعار له
مذكور وهم المنافقون...))⁽⁵⁾

ويشترط الزمخشري (- 538هـ) وجود القرينة الحالية او دلالة الكلام لتحقق هذا الفن
التشبيهي ، اذ يقول: ((... لولا دلالة الحال او فحوى الكلام كقول زهير:

لدى اسد شاكي السلاح مقذف له لبد اضفاره لم تَقَلَّمْ⁽⁶⁾

.. ونظيره قول من يخاطب الحجاج:

(1) النبأ، 19.
(2) الطبري، جامع البيان 30: 13.
(3) ظ: الطوسي، التبيان 5: 97.
(4) البقرة ، 18.
(5) الزمخشري ، الكشاف 1: 112- 113، ظ: كذلك 1: 257 - 258 وقد ورد البيت دون عزو.
(6) زهير بن ابي سلمى، ديوانه 73.

اسد علي وفي الحروب نعامة فتخاء تنفر من صفير الصافر⁽¹⁾)⁽²⁾

والملاحظ لقوله تعالى: ((صم بكم)) وأقوال الشعراء يرى أن فيها حذفاً لأداة التشبيه ووجه الشبه وهو ما يحققه التشبيه البليغ، فضلاً عن ذلك فإن هذا الفن قد ورد في لغة العرب وشعر فحولها، وفي هذه دلالة على أن القرآن قد جاء في الطبقة العليا من بلاغة الكلام بما امتاز به من ((حسن نظمه وترتيبه.. ورسانة تفسيره وأخذ بعضه بحجزة بعض، كأنما أفرغ أفرغا واحداً ولأمر ما أعجز القوي وأخرس الشقاشق...))⁽³⁾

وقد عد عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) قولهم: زيد اسد تشبيهاً لا استعارة لكنه لم يصطلح عليه بالتشبيه البليغ⁽⁴⁾ في حين نجد الطبرسي (-548هـ) عند تفسيره للآية ذاتها قد قدر أداة التشبيه إذ قال: ((.. وإنما شبههم الله بالصم لأنهم لم يحسنوا الأصغاء إلى أدلة الله تعالى فكأنهم صم وإذا لم يقرؤا بالله وبرسوله فكأنهم بكم وإذا لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض فكأنهم عمي لما تصل إليهم منفعة هذه الأعضاء فكأنهم ليس لهم هذه الأعضاء))⁽⁵⁾

ويكشف الرازي عن الغرض من الاتيان بهذه الصورة التشبيهية، وهو أنه سبحانه: ((... زاد في تبيئتهم.. لأنهم صاروا بمنزلة الصم في أن الذي سمعوه كأنهم لم يسمعه، وبمنزلة البكم في أن لا يستجيبوا لما دعوا إليه، وبمنزلة العمي من حيث أنهم عرضوا عن الأدلائل فصاروا كأنهم لم يشاهدوها..))⁽⁶⁾

ويمكن أن نلاحظ مفهوم التشبيه البليغ عند الطبرسي (-548هـ) - وأن لم تصطلح عليه- في تفسيره لقوله تعالى: ((نَسَاؤُكُمْ حَرْثُكُمْ فَاتُوا حَرْثَكُمْ أَنِي شِئْتُمْ وَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ

وَآتُوا اللَّهَ وَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ))⁽⁷⁾

إذ قال: ((... معناه: كحراثتكم فحذف كاف التشبيه، كما قال الشاعر:

(1) احسان عباس، شعر الخوارج 25، البيت لعمران بن حطان، ويروى عجز البيت: ربداء تجفل من صفير الصافر.
(2) الزمخشري، الكشاف 1: 112-113.
(3) الزمخشري، الكشاف 3: 393.
(4) ظ: الجرجاني، عبد القاهر، اسرار البلاغة 297-301.
(5) الطبرسي، مجمع البيان 1: 79.
(6) الرازي، التفسير الكبير 5: 8.
(7) البقرة، 223.

النَّشْرُ مِسْكٌ وَالْوَجُوهُ دَنَا نَيْرٌ وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ عَنَمٌ⁽¹⁾ (2)

أي ان الطبرسي قد أقر بحذف اداة التشبيه عن قوله تعالى فضلا عن وجه الشبه وكذلك في قول الشاعر اذ نلحظ عدة تشبيهات بليغة ك(النشر مسك) و (الوجوه دنانير) و(أطراف الأكف عنم).

وقد أكد الرازي (-606هـ) هذه الصورة عند تفسيره لهذه الآية اذ قال: ((... أي مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه...))⁽³⁾ اما الفائدة من هذا الفن التشبيهي فقد حددها الرازي (-606هـ) بقوله: ((.. فاذا قلت: هو مثل القمر لا يكون في المبالغة مثل قولك: هو قمر، وكذلك قولنا: هو كالاسد، وهو أسد، فاذا قلت: كمثل اللؤلؤ كأنك قلت: مثل اللؤلؤ، وقولك: هو اللؤلؤ ابلغ من قولك: هو كاللؤلؤ...))⁽⁴⁾ اذن فالقصد من التشبيه البليغ هو المبالغة في رسم الصورة التشبيهية لا سيما وأن: ((حذف الاداة انما يصار للإيهام والمبالغة في اقتراب طرفي التشبيه من بعضهما، ومحاولة ايهام المتلقي ان المشبه هو المشبه به))⁽⁵⁾

اذن فان اشتمال الخطاب القرآني على هذه الفنون التشبيهية عامة وما اتسم به من تشبيهات قرآنية خاصة دلالة اكيدة على اعجازه باحاطته لاساليب العربية عامة، وبتفرده بصورة فنية خاصة وقد كشف المفسرون عن ذلك حتى قال احدهم: ((...إن شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب، وذكر النساء، وصفة الخيل، وشعر النابغة عند الخوف وشعر الاعشى عند الطرب ووصف الخمر، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء، وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن، فانه يضعف كلامه في غير ذلك الفن، اما القرآن فانه جاء فصيحاً في كل الفنون... بالغا في الفصاحة حد الاعجاز))⁽⁶⁾

وهذا يعني ان الاسلوب القرآني كان أعلى من كل المقاييس النقدية التي وضعها النقاد للشعراء، بما فيها مقياس الجودة والحسن، اذ لا مثل له ولا نظير في فصاحته وبلاغته.. وقد ساهم المفسرون في الكشف عن كل تلك الصور الفنية التشبيهية التي تفردها الاسلوب القرآني او التي جاءت على سنخ شعر شعرائها، وأقوالهم حتى أحاطوا بالتشبيه القرآني وما اتسم به من سمات فنية وما آداه من أغراض بلاغية وقد ارتقى المفسرون الى درجات البلاغيين في تجسيد

(1) المرقش الاكبر، ديوان المرقشين 68 ويروى البيت في الديوان: وأطراف البنان عنم.

(2) الطبرسي ، مجمع البيان 2: 69.

(3) الرازي، التفسير الكبير 6: 71.

(4) م.ن 29: 154.

(5) مجيد عبد الحميد ناجي، الاسس النفسية لاساليب البلاغة العربية 191.

(6) الرازي ، التفسير الكبير 2: 116.

اعجاز القرآن الكريم بصور تفسيرية رائعة...

فضلا على ذلك فان المفسرين قد كشفوا عن اغراض التشبيه الفني من مبالغة وبيان وايجاز ضمن سياق النص القرآني وهذا يفوق عمل البلاغيين الذين كان مضمار تطبيقهم النصوص الادبية غالبا..

انواع التشبيه عند المفسرين.

لقد تبين لنا - فيما سبق- ان للتشبيه مراتب ودرجات، لذلك فمن الممكن ان تكون له انواع واقسام ادركها البلاغيون، وكان المفسرون ممن كشف عنها في تفسيرهم لآيات القرآن الكريم، ومن خلال تتبعنا لتفسيراتهم تلك تبين لنا ان النص القرآني يشتمل على نوعين من تلك الانواع هما:

- التشبيه المركب او التمثيلي:

اذا كان التشبيه يعنى بيان الصفة المشتركة بين اطرافه والتي سميت بوجه الشبه، وان هذه الصفة قد تكون واحدة، وهو ما تمثلت به التشبيهات السابقة. وهي ما تعارف عليها البلاغيون بالتشبيه المفرد⁽¹⁾

أو ما اطلق عليه الزمخشري (-538هـ) والرازي (-606هـ) بالتشبيه المفروق⁽²⁾. فان هناك نوعا آخر من التشبيه عرفه البلاغيون وهو ان يكون وجه الشبه منتزعا ((من عدة أمور يجمع بعضها الى بعض ثم يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشينين يمزج احدهما بالآخر حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الافراد، لا سبيل الشينين يجمع بينهما، وتحفظ صورتها...))⁽³⁾ وقد سمي بالتشبيه المركب او التمثيلي⁽⁴⁾ ولم يكن المفسرون بغافلين عنه بل عرفه الزمخشري (-538هـ) وأطلق عليه تسمية التشبيه المركب، وعده من اقسام التشبيه اضافة الى المفروق⁽⁵⁾ وهو يعني عنده: ((... تشبه كيفية حاصلة من مجموع اشياء، اشياء، قد تضامت وتلاصقت حتى عادت شيئا واحدا بأخرى مثلها كقوله تعالى: ((مثل الذين

(1) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 2: 192.

(2) ظ: صفحة () من البحث.

(3) الجرجاني، عبد القاهر، اسرار البلاغة 90.

(4) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 2: 201-202، 184.

(5) ظ: الزمخشري، الكشاف 1: 114.

حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا...⁽¹⁾))⁽²⁾ وهو في جوهره لا يختلف عما رآه البلاغيون فهو تشبيه منتزع من عدة صفات وصور متنوعة منسجمة مع بعضها لتكون وجه الشبه من عدة صفات، اما الرازي فان التشبيه المركب عنده هو: ((... ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين، وان لم تحصل المشابهة بين اجزاء الجملتين...))⁽³⁾ أي ان هناك جملتين تحصل بينهما مشابهة في المقصود منهما أي الصفات المنتزعة منهما، وان لم تحصل المشابهة بين اجزاء الجملتين.

ويمكن ان نلاحظ هذا الفن التشبيهي عند المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: ((إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ

الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَتْرَكْتَاهُ مِنْ السَّمَاءِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ بَبَاتِ الْأَرْضِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ بَبَاتِ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُرْحَهَا وَانزَيْتَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَنَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْن بِالْأَنْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ))⁽⁴⁾

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((ان مثل ما يتباهون في الدنيا ويتفاخرون به من زينتها وأموالها مع ما قد وكل بذلك من التكدير والتنغيص وزواله بالفناء والموت.. كمطرا ارسلناه من السماء الى الارض.. فنبت بذلك المطر انواع من النبات مختلط بعضها ببعض))⁽⁵⁾ والملاحظ لتفسير الطبري (- 310هـ) هذا يجد انه جمع المثل مع التشبيه للاستدلال على مقصود الآية القرآنية في حين نجد الطوسي (- 460هـ) يعدد صور المشبه والمشبه به اذ قال: ((.. وقيل في المشبه والمشبه به في الآية ثلاثة أقوال: احدها - انه تعالى شبه الحياة الدنيا بالنبات على ما وصف الله تعالى في الاغترار والمصير الى الزوال كالنبات الذي يصير الى مثل ذلك. الثاني - انه شبه الحياة الدنيا بالماء فيما يكون به من الانتفاع ثم الانقطاع. الثالث: انه شبه الحياة الدنيا بحياة مقدرة على هذه الاوصاف لما يقتضيه...))⁽⁶⁾ وهذا التعدد في الصور التشبيهية قد جعل الزمخشري (- 538هـ) يعد هذه الآية من التشبيه المركب اذ قال: ((هذا من التشبيه المركب، شبهت حال الدنيا في سرعة تقضيها وانقراض نعيمها بعد الاقبال، بحال نبات الارض في جفافه

(1) الجمعة، 5. ((مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ثُمَّ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ))
(2) الزمخشري، الكشاف 1: 114.
(3) الرازي، التفسير الكبير 8: 194.
(4) يونس، 24.
(5) الطبري، جامع البيان 11: 168.
(6) الطوسي، التبيان 5: 363.

وزها به حطاما بعد ما التف وتكاثف، وزين الارض بخضرته ورفيفه...))⁽¹⁾

وكذلك نجد هذا التعدد للصور التشبيهية عند الطبرسي (- 548هـ) في تفسيره اذ قال: .. ثلاثة اقوال قيلت في المشبه والمشبه به كأن يكون سبحانه شبه الحياة الدنيا بالماء او انه شبهها بحياة مقدره على هذه الاوصاف⁽²⁾.

في حين يرى الرازي (- 606هـ) ان هذه الآية من المثل العجيب اذ فيه تشبيه المغتر بالحياة الدنيا والذي لا تحمد عاقبته بالزرع الهشيم الذي لا نفع فيه ولا عاقبة تحمد⁽³⁾.

وقد عد ابن نايقا البغدادي (- 485هـ) التشبيه في هذه الآية: ((أحسن موقعا، وابلغ معنى من جميع ما وصف به حال الدنيا، وميل النفوس اليها، مع قلة صحبتها، والاستمتاع بلذاتها فكذلك حال النبات والماء في النضارة والحسن ثم العود الى الجفاف واليبس))⁽⁴⁾

وهذا يعني ان المفسرين قد سبقوا غيرهم في ادراك ان المشبه به في هذه الآية ليس هو الماء⁽⁵⁾ فضلا عن ذلك فان تفسيراتهم - هذه - قد اسهمت في تبيان اثر البيئة في هذه الصورة التشبيهية القرآنية اذ قيل فيها: ((وانما شبهت الحياة بفرح الناس بمتاعها، ويزهون بها فيقفون عند حاضرهم فيها دون ان يحولوا ابصارهم عنها فيتطلعوا الى ما قد يأمر الله به من امر يزيل به عنهم النعم...))⁽⁶⁾

ومن هذا نخلص الى ان هؤلاء المفسرين - ممن لم يصطلح على هذا الفن التشبيهي - قد جمعوا في تفسيرهم بين المثل والتشبيه، وذكر الصور المتعددة للمشبه به وذلك للإحاطة بتلك الدلالات المتنوعة للآية القرآنية وبما يحقق لديهم مفهوم التشبيه المركب او التمثيلي والذي يكون فيه وجه الشبه منتزح من متعدد هذه الصور.

ونلاحظ مثل هذا التعدد كذلك في صورة المشبه به في تفسيرات المفسرين لقوله تعالى:

((مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا آيَاتِ اللَّهِ وَآيَاتِ اللَّهِ لَا

(1) الزمخشري، الكشاف 2: 325.

(2) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 5: 130.

(3) ظ: الرازي، التفسير الكبير 17: 72-73.

(4) البغدادي، ابن نايقا، الجمان في تشبيهات القرآن 91.

(5) ظ: الزركشي، البرهان في علوم القرآن 3: 422.

(6) واجدة مجيد الاطرقجي، التشبيهات القرآنية والبيئة العربية (رسالة ماجستير) 55.

يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ⁽¹⁾

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((مثل الذين أوتوا التوراة من اليهود والنصارى... ثم لم يعملوا بما فيها وكذبوا بمحمد (ص) كمثل الحمار يحمل على ظهره كتبا من كتب العلم لا ينتفع بها، ولا يعقل ما فيها...))⁽²⁾

ويذكر الطوسي (- 460هـ) العلة من هذا المثل فيقول: ((.. وانما مثلهم بالحمار لان الحمار الذي يحمل كتب الحكمة على ظهره لا يدري بما فيها، ولا يحس بها كمثل من يحفظ الكتاب ولا يعمل به...))⁽³⁾

وقد حدد الزمخشري (- 538هـ) مفهوم هذه الصورة التشبيهية بكونها من التشبيه المركب الغرض منها تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة وآياتها الباهرة بحال الحمار في جهله بما يحمل من اسفار الحكمة، ولا يشعر الا بما يمر بدفيه من الكد والتعب.⁽⁴⁾

اما الطبرسي (- 548هـ) فانه جمع بين المثل والتشبيه في تفسيره لهذه الآية.⁽⁵⁾

وتفسيرها عند الرازي (- 606هـ) بأنه سبحانه: ((... شبههم اليهود [والتوراة في ايديهم وهم لا يعملون بها بحمار يحمل كتبا، وليس له من ذلك الا ثقل الحمل من غير انتفاع بما يحمله ، كذلك اليهود ليس لهم كتابهم الا وبال الحجة عليهم...])⁽⁶⁾

اذن فان هذا التعدد لصور المشبه والمشبه به قد منح النص القرآني آفاقا دلالية متنوعة، فالمشبه علماء اليهود حملوا التوراة ولم يحملوها فهم حملوها بأيديهم فقط، ولم تحملها عقولهم بادراك ما فيها كالحمار الذي يحمل كتبا نفيسة لا يعقلها ولا يعي ما بها، بل هو حامل لتقلها فقط، لذلك لم تقل الآية الكريمة كالحمار فقط بل جعلته حمارا يحمل اسفارا وتلك هي سمة من ادعى العلم من علماء اليهود فهم حمير يحملون التوراة ثقلا لا عقلا وادراكا.. وهذه قد شكلت المقصد المطلوب وهو ((الذم بالشقاء في شيء يتعلق به غرض جليل وفائدة شريفة مع حرمان ذلك الغرض، وعدم الوصول الى تلك الفائدة...))⁽⁷⁾

(1) الجمعة، 5.

(2) الطبري، جامع البيان 28: 110.

(3) الطوسي، التبيان 10: 5.

(4) ظ: الزمخشري، الكشاف 1: 114 و 4: 531.

(5) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 10: 5.

(6) الرازي ، التفسير الكبير 30: 5.

(7) الرماني، النكت في اعجاز القرآن 78.

اذن فان المفسرين قد حددوا مفهوم هذه الصورة التشبيهية كما رآها البلاغيون بكونها من التشبيه المركب او التمثيلي.⁽¹⁾ فضلا عن تحديدهم للغرض منها والكشف عن معناها..

كما يمكن ان نلاحظ هذا الفن التشبيهي عند المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى: ((مَثَلُ مَا

يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ مَرْيحٍ فِيهَا صَرَ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتُهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ
أَنفُسَهُمْ يَظْلُمُونَ))⁽²⁾

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((شبه ما ينفق الذين كفروا: أي شبه ما يتصدق به الكافر من ماله.. وهو لوحداية الله جاهد، ولمحمد (ص) مكذب ... كشبه ريح فيها برد شديد اصابت زرع قوم قد املوا ادراكه.. فاهلكته...))⁽³⁾.

وقد فطن الطوسي (- 460هـ) الى تعدد صور المشبه به اذ قال: ((... فلما كان انفاق المنافق والكافر ضائعا، ويستحق عليه العقاب والذم، اشبه الحرث المهلك، فلذلك ضرب به المثل، وفي الآية حذف، وتقديرها مثل اهلاك ما ينفقون كمثل اهلاك ريح فيها صر اصابت حرث قوم، فحذف الاهلاك لدلالة آخر الكلام عليه، وفيه تقدير آخر : مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح، فيكون تشبيه ذلك الانفاق بالمهلك من الحرث بالريح))⁽⁴⁾

وقد اصطلح الزمخشري (- 548هـ) على هذه الصورة التشبيهية اذ قال: ((.. فان قلت: الغرض تشبيه ما انفقوا في قلة جدواه وضياعة بالحرث الذي ضربته الصر، والكلام غير مطابق للغرض حيث جعل ما ينفقون ممثلا بالريح، قلت: هو من التشبيه المركب...))⁽⁵⁾

اما الطبرسي (- 548هـ) فانه يرى ان ((في الآية حذف وتقديره: مثل اهلاك ما ينفقون كمثل اهلاك ريح فيها صر، فحذف الاهلاك لدلالة آخر الكلام عليه...))⁽⁶⁾

ويتساءل الرازي (- 606هـ) عن العلاقة بين المشبه والمشبه به اذ يقول: ((... فكيف شبه الانفاق بالريح الباردة المهلكة. قلنا: المثل قسمان منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود م الجملتين، وان لم تحصل المشابهة بين اجزاء الجملتين، وهذا هو المسمى بالتشبيه

(1) ظ: الرماني، النكت في اعجاز القرآن 78، ظ: محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي، 72.

(2) آل عمران ، 177.

(3) الطبري، جامع البيان 4: 76.

(4) الطوسي، التبيان 2: 569.

(5) الزمخشري، الكشاف 1: 434.

(6) الطبرسي، مجمع البيان 2: 286.

المركب، ومنه ما حصلت المشابهة فيه بين المقصود من الجملتين، وبين اجزاء كل واحدة منهما ، فاذا جعلنا هذا المثل من القسم الأول زال السؤال وان جعلناه من القسم الثاني ففيه وجوه.. والتقدير: مثل ما ينفقون في كونه مبطلا لما أتوا به قبل ذلك من اعمال البر كمثل ريح فيها صر في كونها مبطله للحرث ... فالمقصود من التشبيه حاصل، لانه سواء كان برداً مهلكاً أم حراً محرقاً فانه يصير مبطلا للحرث والزرع فيصح التشبيه به))⁽¹⁾

ويبدو لي ان سياق الآية القرآنية أشمل من ان تقييده بمحذوف تقديره (اهلاك) كما رأى بعض المفسرين اذ ان فعل الريح بالحرث اكثر ضراوة من الاهلاك بل هي تشتمل على صور متعددة فضلا عن كونها مهلكة للحرث فهي تذروه بالهواء فلا تبقي منه ولا تذر بعد ما يقن اصحابه من الانتفاع به وذلك ابلغ في اظهار الحسرة والندامة، كذلك انفاق هؤلاء الكفار فانها تفضي بهم الى الهلاك وهم يتأملون النفع منها...

اذن فان سمة التشبيهات القرآنية انها في الغالب منها تشبيهات مركبة من عدة صور لما امتاز به الاسلوب القرآني من صياغة فنية أعجزت ذوي الالباب والقرائح، واستطاع المفسرون الكشف عن ثراء هذه التشبيهات بصورها المتعددة كما فعل البلاغيون بل نراهم قد تفوقوا على البلاغيين في ادراك الصور التشبيهية القرآنية كما نلاحظ ذلك في تفسيرهم لقوله تعالى: ((أَوْ

كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ))⁽²⁾

اذ قال الطبري : فيه حذف (مثل) فمعناه: كمثل صيب بدلالة ما مضى من الكلام وللايجاز والاختصار.⁽³⁾

الا ان الطوسي (- 460هـ) لا يرى فيه حذفاً بل هو ((مثل ضربه الله للمنافقين، كان المعنى: أو كأصحاب صيب، فجعل كفر الاسلام لهم مثلاً - فيما ينالهم فيه من الشدائد والخوف. وما يستضيئون به من البرق مثلاً لما يستضيئون به من الاسلام، وتشبيه المثل أقاويل.. انه ضرب الصيب مثلاً بضرب ايمان المنافق، ومثل ما في الظلمات بضلالته، وما فيه من البرق

(1) الرازي، التفسير الكبير 8: 194، 195.

(2) البقرة ، 19.

(3) ظ: الطبري، جامع البيان 1: 172.

بنور ايمانه، ما فيه من الصواعق بهلاك نفاقه. و[هذا] الوجه اشبه بالظاهر، وأليق بما تقدم))⁽¹⁾
 ويكشف الزمخشري (- 538هـ) عن نوع التشبيه في هذه الآية فيقول: ((.. قلت لقائل ان
 يقول: شبه دين الاسلام بالصيب، لأن القلوب تحيا به حياة الارض بالمطر. وما يتعلق به من
 شبه الكفار بالظلمات، وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق. وما يصيب الكفرة من الافزاع
 والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق. والمعنى: كمثّل ذوي صيب. والمراد كمثّل قوم
 اخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها ما لقوا. فان قلت: هذا تشبيه اشياء باشياء فأين ذكر
 المشبهات؟ وهلا صرح به كما في قوله: ((وما يستوي الاعمى والبصير والذين آمنوا وعملوا
 الصالحات ولا المسيء))⁽²⁾ وفي قول امرئ القيس:

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي⁽³⁾

قلت: كما جاء ذلك صريحا فقد جاء مطويا ذكره على سنن الاستعارة.. والصحيح الذي
 عليه علماء البيان لا يتخطونه: ان التمثيلين جميعا من جملة التمثيلات المركبة دون
 المفرقة...))⁽⁴⁾ ولم يكتف الزمخشري بتحديد نوع الفن التشبيهي بهذه الآية الكريمة، بل فاضل
 بين التمثيلين في أي منهما ابلغ اذ قال: ((فان قلت: أي التمثيلين ابلغ؟ قلت: الثاني، لانه أدل على
 فرط الحيرة وشدة الأمر وفضاعته ولذلك أصر، وهم يتدرجون في نحو هذا من الأهون الى
 الأغلظ...))⁽⁵⁾

ولم يتعد الطبرسي (- 548هـ) كثيرا في رؤيته التفسيرية لهذه الآية عن رؤيا من سبقه
 من المفسرين، فقد جمع المثل والتشبيه في تفسيره اذ قال: ((مثل هؤلاء المنافقين في جهلهم
 وشدة تحيرهم (كصيب) أي: اصحاب مطر...))⁽⁶⁾ ثم يذكر الاوجه التفسيرية المحتملة لهذه
 الآية⁽⁷⁾

في حين نجد الرازي (- 606هـ) يتتبع الخطا التفسيرية للزمخشري، اذ يقول: ((المشبه
 بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ما هو؟ الجواب: لعلماء البيان ههنا قولان:
 احدهما: ان هذا تشبيه مفرق ومعناه ان يكون المثل مركبا من امور والممثل يكون ايضا مركبا

(1) الطوسي، التبيان 1: 91، 94.

(2) غافر، 58.

(3) امرؤ القيس، ديوانه 38.

(4) الزمخشري، الكشاف 1: 114.

(5) م.ن. الصفحه نفسها

(6) الطبرسي، مجمع البيان 1: 81.

(7) ظ: م.ن 1: 81- 82.

من امور ويكون كل واحد من المثل تشبيها بكل واحد من الممثل، فهنا شبه دين الاسلام بالصيب، لان القلوب تحيا به حياة الارض بالمطر، وما يتعلق من شبهات الكفار بالظلمات، وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق والمعنى او كمثل ذوي صيب، والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة.

والقول الثاني - انه تشبيه مركب وهو الذي يشبه فيه احدى الجملتين بالأخرى في امر من الامور، وان لم تكن آحاد احدى الجملتين شبيهة بآحاد الجملة الأخرى وههنا المقصود تشبيه حيرة المنافقين في الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره بعد ايقادها، وبحيرة نم اخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق..))⁽¹⁾

ثم يتساءل الرازي كما تساءل الزمخشري من قبل: ((أي التمثيلين ابلغ؟ الجواب: التمثيل الثاني، لانه أدل على فرط الحيرة، وشدة الاغاليظ، ولذلك تراهم يتدرجون في نحو هذا من الاهون الى الاغظ))⁽²⁾

والملاحظ لتفسيرات المفسرين يجدها تتفوق على رؤية البلاغيين لكشفها دلالات النص القرآني وما فيه من فنية العبارة وجودة الاسلوب فضلا عن تحديدها لنوع الفن التشبيهي والاصطلاح عليه كما عند بعضهم..

ونجد هذا التفوق في الرؤية البلاغية في الكثير من تفسيرات المفسرين كما في تفسيرهم لقوله تعالى: ((مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي

ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ))⁽³⁾

فقد فسره الطبري (- 310هـ) و الطوسي (-460هـ) بقولهما: ((.. ان مثل استضاءة المنافقين بما اظهروا من الاقرار بالله وبمحمد (صلى الله عليه وآله) وبما جاء به قولا وهم به مكذبون اعتقادا- كمثل استضاءة الموقد، ثم اسقط ذكر الاستضاءة وازاد المثل اليهم كما قال الشاعر وهو نابغة جعدة: ا

(1) الرازي، التفسير الكبير 2: 78-79.

(2) الرازي التفسير الكبير 2: 78 وكان حري بالرازي ان يذكر الزمخشري لسبقه في ذلك.

(3) البقرة ، 16.

وكيف تواصل من أصبحت وكيف تواصل من أصبحت

خلالته كأبي مرحب⁽¹⁾

أي : كخلالة ابي مرحب. واسقط لدلالة الكلام عليه..⁽²⁾

وقد عده الزمخشري (-538هـ) من التشبيه المركب⁽³⁾

في حين نجد الطبرسي (- 548هـ) يرى ان من الاوجه التفسيرية لهذه الآية هو ((ان يقال هذا تشبيه الحال بالحال فتقديره: حال هؤلاء المنافقين في جهلهم كحال المستوقد نارا وتشبيه الحال بالحال جائز كما يقال بلادة هؤلاء كبلادة الحمار، ولو قلت هؤلاء كالحمار لم يجز))⁽⁴⁾ ولا اعلم لماذا لم يجوز الطبرسي قوله هؤلاء كالحمار لا سيما وان الحال كالبلادة وغيرها يكشف عنها وجه الشبه، وايضا فان الطوسي اجاز قولهم: انت كالحمار⁽⁵⁾ ويذكر الرازي (- 606هـ) وجوها عدة تكشف عن وجه التشبيه منها: ((.. ان نقول ليس وجه التشبيه ان للمنافق نورا، بل وجه التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحير والتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه اشد من تحير سالك الطريق في ظلمة مستمرة لكنه تعالى ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح ان يوصف بهذه الظلمة الشديدة ، لا ان وجه التشبيه مجمع النور والظلمة))⁽⁶⁾

وكذلك نجد مقدره المفسرين في ابراز البلاغة القرآنية في مثل هذا الفن التشبيهي عند

تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ فَأَخْطَأَ بِهِ تَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا

تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا))⁽⁷⁾

اذ قال الطبري (- 310هـ) ان هذا مثلا ضرب لحياة هؤلاء المستكبرين كمطر انزلناه

من السماء اختلط به نبات الارض.. فانما ((مثل الحياة الدنيا.. مثل هذا النبات الذي حسن استواؤه بالمطر، فلم يكن الا ريث ان انقطع عنه الماء، فتناهى نهايته، عاد يابساً تذروه الرياح فاسداً، تنبو عنه اعين الناظرين ، ولكن ليعمل للباقي الذي لا يفنى، والدائم الذي لا يبيد ولا

(1) النابغة الجعدي، ديوانه 39.

(2) الطبري، جامع البيان 1: 161-162، الطوسي، التبيان 1: 85.

(3) ظ: الزمخشري، الكشاف 1: 434.

(4) الطبرسي، مجمع البيان 1: 78-79.

(5) ظ: الطوسي، التبيان 7: 451.

(6) الرازي، التفسير الكبير 2: 73.

(7) الكهف، 45.

(1))((يتغير))

اما الطوسي (- 460هـ) فيرى ان: ((هذا المثل للمتكبرين الذين اغتروا بأموالهم واستنكفوا من مجالسة فقراء المؤمنين فأخبرهم الله ان ما كان من الدنيا -لايراد به الله- فهو كالنبت الحسن على المطر لا مادة له، فهو يروق ما خالطه ذلك الماء، فاذا انقطع عنه عاد هشيمًا تذرؤه الرياح لا ينتفع به))⁽²⁾

وقد كشف الزمخشري (-538هـ) ان الماء في هذه الآية ليس مشبها به بل ان المراد هو قلة بقاء زهرة الدنيا كقلة بقاء الخضر، وقد عده من التشبيهات المركبة⁽³⁾

فضلا عن ذلك فانه يرى ان الامثال والتشبيهات انما هي: ((الطرق الى المعاني المحتجبة في الاستار حتى تبرزها، وتكشف عنها، وتصورها للإفهام...))⁽⁴⁾ وتلك رؤية بلاغية تعنى بكشف المعنى وتصويره..

ومن الصور التشبيهية المركبة التي رسمها القرآن الكريم وكشف عن ابعادها المفسرون، قوله تعالى: ((مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وإن اوهن البيوت لبيوت العنكبوت لو كانوا يعلمون))⁽⁵⁾

اذ قال الطبري(-310هـ): ((مثل الذين اتخذوا الآلهة والأوثان من دون الله.. كمثل العنكبوت في ضعفها وقلة احتيالها لنفسها، اتخذت بيتا لنفسها، كيما يكنها ، فلم يغن عنها شيئا عند حاجتها اليه، فكذاك هؤلاء المشركون لم يغن عنهم حين نزل بهم امر الله...))⁽⁶⁾

اما الطوسي (- 460هـ) فيرى ان الله سبحانه ((شبه حال من اتخذ من دونه اولياء ينصرونه عند الحاجة في الوهن والضعف بحال العنكبوت الذي يتخذ بيتا ليأوي اليه، فكما ان بيت العنكبوت في غاية الوهن والضعف، فكذاك حال من اتخذ من دون الله اولياء مثله في الضعف والوهن.. وقوله (لو كانوا يعلمون)... أي لو علموا ان اتخاذهم الاولياء كاتخاذ العنكبوت بيتا سخيفا لم يتخذوهم اولياء...))⁽⁷⁾

ويكشف الزمخشري (- 538هـ) عن الغرض من هذا التشبيه بقوله: ((الغرض تشبيه ما

(1) الطبري، جامع البيان 15: 291، 292.

(2) الطوسي، التبيان 7: 45، ظ: الطبرسي، مجمع البيان 6: 278.

(3) ظ: الزمخشري ، الكشاف 1: 114.

(4) م.ن 3: 459.

(5) العنكبوت ، 41.

(6) الطبري، جامع البيان 20: 177.

(7) الطوسي، التبيان 8: 189 وبالرؤية ذاتها فسرهُ الطبرسي ظ: مجمع البيان 8: 20.

اتخذوه متكلا ومعتمدا في دينهم وتولوه من دون الله بما هو مثل عند الناس في الوهن، وضعف القوة وهو نسيج العنكبوت. الا ترى الى مقطع التشبيه وهو قوله: ((وان اوهن البيوت لبيت العنكبوت)) فأنت قلت: مامعنى قوله ((لو كانوا يعلمون)) وكل احد يعلم وهن بيت العنكبوت ؟ قلت: معناه لو كانوا يعلمون ان هذا مثلهم وان امر دينهم بالغ هذه الغاية من الوهن. ووجه آخر: وهو انه اذا صح تشبيه ما اعتمده في دينهم ببيت العنكبوت وقد صح ان اوهن البيوت بيت العنكبوت، فقد تبين ان دينهم اوهن الاديان لو كانوا يعلمون...))⁽¹⁾

ولم تفرق رؤية الرازي (- 606هـ) التفسيرية عن رؤية من سبقه من المفسرين الا انه يكشف عن الحكمة في اختيار هذا المثل من بين سائر الامثال فيقول: ((.. ان البيت ينبغي ان يكون له امور: حائط حائل ، وسقف مظل، وباب مغلق.. يمنع البرد، ويدفع الحر.. لكن بيت العنكبوت لا يجنحها ولا يكنها وكذلك المعبود ينبغي ان يكون منه الخلق والرزق وجر المنافع وبه دفع المضار))⁽²⁾ وان القصد من هذا التمثيل هو ((تحقير الاوثان، وكلما كان المشبه به اشد حقارة كان المقصود في هذا الباب أكمل حصولاً))⁽³⁾ ذلك أن القرآن الكريم يعمد الى التشبيه لأن ((التشبيه يؤثر في النفس تأثيرا مثل تأثير الدليل. فاذا قال الحكيم لمن يغتاب انك بالغيبة كأنك تأكل لحم ميت لانك وقعت في هذا الرجل وهو غائب لا يفهم ما تقول ولا يسمع حتى يجيب كمن يقع في ميت يأكل منه وهو لا يعلم ما يفعله، ولا يقدر على دفعه ان كان يعلمه فينظر طبعه منه كما ينفر اذا قال له انه يوجب العذاب ويورث العقاب))⁽⁴⁾

لذلك نلاحظ ان التشبيه القرآني لم يستخدم العنكبوت مشبها به بل بيتها الذي تتخذة مأوى لها وهذا يعني ان اولئك الذين اتخذوا من الاصنام والطواغيت اولياء لهم من دون الله فان تلك الولاية من الضعف والوهن لا يمكن ان تمنع عنهم مضارا او تجلب لهم خيرا، ولأن((أولياءهم في الضعف والوهن وعدم النفع لهم ودفع الضرر عنهم))⁽⁵⁾ كبيت العنكبوت فانه لا يمنع عنها شرا ولا يجلب لها خيرا.وقد عدت هذه الصورة التشبيهية اداة من ادوات التصوير الفني في القرآن ذلك أنها تجسد صورة ((عناكب ضئيلة واهنة، تأوي من حمى هؤلاء الآلهة او الاولياء الى بيت كبيوت العنكبوت اوهن وأضال،.... ولكنهم لا يعلمون حتى هذه البديهة المنظورة، فهم يضيفون الى الضعف والوهن، جهلا وغفلة، حتى ليعجزون عن ادراك البديهي المنظور))⁽⁶⁾

(1) الزمخشري، الكشاف: 3: 458.

(2) الرازي، التفسير الكبير 25: 67.

(3) الرازي، التفسير الكبير 2: 136 وقد سبقه الى ذلك الزمخشري ظ: الكشاف 1: 139 - 140.

(4) الرازي، التفسير الكبير 25: 69.

(5) البغدادي، ابن نايقا، الجمال في تشبيهات القرآن 187.

(6) سيد قطب ، التصوير الفني 37.

وقد كان لتفسيرات هؤلاء المفسرين الدور الأكبر في الكشف عما يقترب من مراده سبحانه فضلا عن ادراكهم اثر التشبيه في سياق هذا المثل والغرض من التمثيل بالشيء الحقيق الضعيف بما يكون رؤية بلاغية فنية جسدها اولئك المفسرون بما يمتلكون من مهارة تفسيرية وذائقة فنية بلاغية في اسرار لغة القرآن وتعابيره وذلك لان القيمة الفنية لمثل هذه التشبيهات المركبة لا تكمن في كونها نصوصا قرآنية بلغت حد الاعجاز فحسب بل في كونها شكلت معيارا نقديا فنيا لكل تلك التشبيهات التي أمكن ان توردها القريحة العربية السليمة.

ويمكن ان يرد التشبيه القرآني محملا بالصور المتعددة كما في قوله تعالى: ((أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي

بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ كَدِّهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ))⁽¹⁾

وقد عمد المفسرون في الكشف عن هذه الصور اذ فسره الطبري (- 310هـ) قائلا: ((.. ومثل أعمال هؤلاء الكفار في انها عملت على خطأ وفساد وضلالة وحيرة من عملها فيها وعلى غير هدى، مثل ظلمات في بحر لجي.. فجعل الظلمات مثلا لاعمالهم، والبحر اللجي مثلا لقلب الكافر...))⁽²⁾

اما الطوسي (- 460هـ) فانه يكشف عن الغرض من هذه الصورة التشبيهية اذ يقول: ((.. مبالغة في تشبيه هذه الافعال الجمال الكفار بالظلمات المتكاثفة على ما وصفه الله تعالى...))⁽³⁾

ويعلل الزمخشري (- 538هـ) هذا الغرض بقوله: ((... وشبهها اعمال الكفار في ظلمتها وسوادها لكونها باطلة وفي خلوها عن نور الحق بظلمات متراكمة من لج البحر والامواج والسحاب ثم قال: ومن لم يوله نور توفيقه وعصمته ولطفه، فهو في ظلمه الباطل لا نور له...))⁽⁴⁾

ويرى الطبرسي (- 548هـ) ان في هذه الآية دلالة على تخبط الكافر وحيرته، فهو في

(1) النور، 40.

(2) الطبري، جامع البيان 18: 179.

(3) الطوسي، التبيان 7: 392.

(4) الزمخشري، الكشاف 3: 249.

جهله كمن هو منقلب في هذه الظلمات⁽¹⁾

في حين نجد الرازي (- 606هـ) يصور لنا هذه الآية بصورة مرئية فيقول: ((.. وأما تقرير المثل فهو ان البحر اللجي يكون قعره مظلمًا جدا بسبب غمورة الماء، فاذا تردفت عليه الامواج ازدادت الظلمة فاذا كان فوق الامواج سحب بلغت الظلمة النهائية القصوى، فالواقع في قعر هذا البحر اللجي يكون في نهاية شدة الظلمة، ولما كانت العادة في اليد انها من اقرب ما يراها، ومن ابعد ما يظن انه لا يراها.. وبين سبحانه بهذا بلوغ تلك الظلمة الى اقصى النهايات ثم شبه به الكافر في اعتقاده.. وفي كيفية هذا التشبيه .. ان الله تعالى ذكر ثلاثة انواع من الظلمات ظلمة البحر وظلمة الامواج، وظلمة السحاب، وكذا الكافر له ظلمات ثلاث، ظلمة الاعتقاد ، وظلمة القول، وظلمة العمل...))⁽²⁾

ومن ثم يكشف عن الغرض من هذا التمثيل فيقول: ((ان المقصود من هذا التمثيل المبالغة في جهالة الكفار وذلك انما يحصل اذا لم توجد الرؤية البتة مع هذه الظلمات))⁽³⁾ وهذا مقصد البلاغيين ذلك ان الكشف عن المبالغة في اداء المعاني انما هو من صميم عمل البلاغيين⁽⁴⁾ وقد استطاع المفسرون الكشف عنه في تفسيرهم للنصوص القرآنية ذات الصور البيانية المتنوعة وبما يفصح عن مدى تمكنهم ومهارتهم في الكشف عن بلاغة النص القرآني فضلا عن تفسيره، فكانوا مفسرين وبلاغيين في آن واحد.

ليس ذلك فحسب بل كشفوا ايضا عن سمة أخرى من سمات التشبيهات المركبة وهي انها تعتمد الى اخراج الامر العقلي بصورة حسية وذلك لتوضيح المقصود وبيان صورة المشبه بدلالة الصورة الحسية للمشبه به - كما سيأتي..

(1) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 7: 203- 204.

(2) الرازي، التفسير الكبير 24: 7 - 8.

(3) م.ن 24 : 9.

(4) ظ: عبد القادر حسين ، فن البلاغة 97.

التشبيه الضمني

وهو في الدرس البلاغي : ((تشبيه على غير الصورة الظاهرة المعهودة للتشبيه وانما يفهم ضمنا من الكلام، وهو اوقع في النفس))⁽¹⁾

ولم يصطلح احد من هؤلاء المفسرين على هذا النوع من التشبيه الا ان الزمخشري (-538هـ) قد سماه (تشبيه محمول على المعنى) عند تفسيره لقوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لَلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ فِيمَنْتَ طَائِفَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرْتَ طَائِفَةٌ فَأَيْدِنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عُدُوتِهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ نَاحٍ))⁽²⁾

اذ قال: ((فان قلت: ما وجه صحة التشبيه، وظاهره - تشبيه كونهم انصارا بقول عيسى صلوات الله عليه (من انصاري الى الله)؟ قلت: التشبيه محمول على المعنى، وعليه يصح. والمراد: كونوا انصار الله كما كان الحواريون انصار عيسى حين قال لهم: (من انصاري الى الله))⁽³⁾

ويمكن ان نلمح هذا الفن التشبيهي عند بقية المفسرين في تفسيرهم للكثير من الآيات القرآنية كما في تفسير الطبري (-310هـ) لقوله تعالى: ((وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ))⁽⁴⁾ ط

اذ قال: ((.. تشبيه من الله جل ثناؤه، لعمى قلوبهم عن فهم ما أنزل في القرآن من حججه ومواعظه ببعيد، فهم سامع مع صوت من بعيد نودي فلم يفهم ما نودي ، كقول العرب للرجل القليل الفهم: انك لتنادي من بعيد، وكقولهم للفهم: انك لتأخذ الامور من قريب))⁽⁵⁾

اذن فبالرغم من خلو الآية من التشبيه الصريح الا انها تضمنت معنى التشبيه فالمعنى:

(1) ربيعي محمد عبد الخالق، البلاغة العربية وسائلها وغايتها في التصوير البياني 49.

(2) الصف، 14.

(3) الزمخشري، الكشاف 4: 528.

(4) فصلت، 44.

(5) الطبري، جامع البيان 24: 148.

لان هؤلاء الكفار لا يعون ما يسمعون شبههم بمن ينادى من مكان بعيد، فكما ان المنادى من مكان بعيد لا يكاد يفقه النداء، فكذلك هؤلاء الذي لا يعون ما يسمعون..

وكذلك في تفسيرهم لقوله تعالى: ((إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ))⁽¹⁾

اذ قال الطوسي(-460هـ): ((وهذا مثل ضربه للكفار.. شبه الكفار في ترك تدبرهم لما يدعوهم اليه النبي 7 تارة بالأموت، وتارة بالصم، لأنهم لا ينتفعون بدعاء داع، لانهم لا يسمعون، وكذلك من يسمع ولا يصغي ولا يفكر فيه، ولا يتدبره فكأنه لم يسمعه))⁽²⁾ والرؤية ذاتها نجدها عند الزمخشري (- 538 هـ) اذ قال : ((.. وشبهوا بالموتى وهم احياء صحاح الحواس. لانهم اذا سمعوا ما ينل على من آيات الله فكانوا اقماع القو لا تعيه آذانهم وكان سماعهم كلاسمع، كانت حالهم - لانتفاء جدوى السماع - كحال الموتى الذين فقدوا مصحح السماع، وكذلك تشبيههم بالصم الذين ينطق بهم فلا يسمعون. وشبهوا بالعمى حيث يضلون الطريق، ولا يقدر احد ان ينزع ذلك عنهم، وان يجعلهم هداة بصراء الا الله عز وجل))⁽³⁾

ولا شك في أن هذا التشبيه قد فهم ضمنا من سياق الآية القرآنية اذ لا يوجد تشبيه صريح يؤخذ به وهو ما يؤدي مفهوم التشبيه الضمني عند البلاغيين فطن اليه المفسرون عند تفسيرهم للنص القرآني كما في تفسيرهم لقوله تعالى: ((يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْرِجُ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ نُخْرِجُكَ))⁽⁴⁾

اذ قال الطوسي: ((أي : يحييها بالنبات بعد جدوبها، ولا يجوز ان يكون المراد احياء الارض حقيقة ، كما لا يكون الانسان اسدا حقيقة اذا قيل فلان اسد، لانه يراد بذلك التشبيه والاستعارة، فكذلك احياء الارض بعد موتها، كانت تحيا بالنبات الذي فيها))⁽⁵⁾

والمأمل لهذه الآية يرى خلوها من التشبيه صراحة بل يجد انها قد تضمنته في سياقها اذ المراد هو انه سبحانه اخرج النبات على وجه هذه الأرض بعد ان كانت مجدبة فكأنما احيائها بعد موتها...

(1) الروم، 52، النمل، 80.

(2) الطوسي، التبيان 8: 236-237.

(3) الزمخشري، الكشاف 3: 387.

(4) الروم، 19.

(5) الطوسي، التبيان 8: 214.

ولكننا نجد الرازي (-606هـ) قد اتخذ وجهة تفسيرية أخرى اذ قال: ((انه تمثيل والمعنى ان القلوب التي ماتت بسبب القساوة، فالمواظبة على الذكر سبب لعود حياة الخشوع اليها. كما يحيي الله الأرض بالغيث (والثاني) ان المراد من قوله (يحيى الارض بعد موتها) بعث الاموات. فذكر ذلك ترغيبا في الخشوع والخضوع، وزجرا عن القساوة))⁽¹⁾

ومن صور التشبيه الضمني كذلك ما فسر به الطبرسي (- 548هـ) قوله تعالى: ((وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لا يبصرون))⁽²⁾

اذ قال: ((هذا على احد الوجهين تشبيه لهم بمن هذه صفته في اعراضهم عن الايمان وقبول الحق وذلك عبارة عن خذلان الله اياهم لما كفروا فكأنه قال وتركناهم مخذولين))⁽³⁾

اذن فإن خلو الآية من التشبيه الصريح ووجوده ضمنا في تفسير المفسر هو - كما يبدو لي - لارادة هذا الفن التشبيهي من قبل المفسر..

وتلك الرؤية ايضا نلمحها في تفسير الرازي (- 606هـ) لقوله تعالى: ((أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا

رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَبَدِّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ))⁽⁴⁾

اذ قال: ((.. والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة، ووجوه التشبيه في ذلك ان من سلك طريقه الى الايمان فهو جار على الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه انه ضل سواء السبيل))⁽⁵⁾.

ولا شك في ان المفسرين انما ارادوا من خلال تفسيراتهم تلك للآيات القرآنية اظهار بلاغة النص القرآني وما فيه من فن تشبيهي يدرك على الرغم من خفاء العلاقة التشبيهية وهو الامر الذي عول عليه البلاغيون ليتأتى الحسن لهذا الفن التشبيهي.⁽⁶⁾ وقد أسهم المفسرون من خلال ذلك في اظهار صورة من صور إعجاز النص القرآني الخالد..

أوجه التشبيه عند المفسرين

نزل القرآن الكريم وهو يزخر بالصور البيانية عامة، والتشبيهية بصورة خاصة على

(1) الرازي، التفسير الكبير 29 : 23.

(2) يس، 9.

(3) الطبرسي مجمع البيان 8: 199.

(4) البقرة ، 108.

(5) الرازي، التفسير الكبير 3: 236.

(6) ظ: احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 2: 436.

اختلاف انواعها، وقد أسهم المفسرون في الكشف عن هذه الصور التشبيهية الفنية بما أتوا من ثقافة معرفية، ومهارة لغوية، وذائقة فنية، تقترب بهم ومراد الآية القرآنية تفسيراً وبلاغة ولم تكن تلك الصور التشبيهية واحدة، بل كانت على اوجه وانماط متنوعة تكشف عن ثراء النص القرآني، ومستوى اعجازه..

1- التشبيه الحسي.

كثرت التشبيهات الحسية في القرآن الكريم واتخذت صوراً متنوعة، لا سيما تلك التشبيهات التي كانت تعنى بأوصاف المرأة، إذ جرت العادة أن تجسد المرأة بصورة حسية لمشابهتها باطراف حسية ليشكل بذلك المشبه مع المشبه به المقصود من المرأة جمالاً، وبهاء، حياءً وغيرها من الصفات التي منحها إياها النص القرآني.. كما في تفسيرات المفسرين لقوله تعالى: ((كأنهن الياقوت والمرجان))⁽¹⁾

إذ رأوا أن المشبه هو النساء، والمشبه به هو الياقوت والمرجان وذلك لأرادة الحسن والبياض⁽²⁾ بما يمثل وجه الشبه وهذه الرؤية قد استقاها ابن الأثير (- 673هـ) - فيما بعد - ليرى أن قوله تعالى: ((وعندهم قاصرات الطرف عين. كأنهن بيض مكنون))⁽³⁾ من تشبيه صورة بصورة⁽⁴⁾ لا سيما وأن الصورة عنده تطلق ((على خصوص الامر المحسوس...))⁽⁵⁾

إلا أن الرازي (- 606هـ) يرى أن قوله تعالى: ((فيهن قاصرات الطرف لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جان * كأنهن الياقوت والمرجان))⁽⁶⁾

جمع بين الصفات العقلية والحسية إذ قال: ((.. فإن قلنا: إن التشبيه لبيان صفائهن، فنقول فيه لطيفة وهي أن قوله تعالى: ((قاصرات الطرف)) إشارة إلى خلوصهن عن القبائح، ((كأنهن الياقوت والمرجان)) إشارة إلى صفائهن في الجنة، فأول ما بدأ بالعقليات وختم بالحسيات كما قلنا: إن التشبيه لبيان مشابهة جسمهن بالياقوت والمرجان في الحمرة والبياض، فذلك القول فيه حيث قدم بيان العفة على بيان الحسن ولا يبعد أن يقال هو مؤكد لما مضى لأنهن لما كن قاصرات الطرف ممتعت عن الاجتماع بالانس والجن لم يطمث فيهن كالياقوت الذي يكون في

(1) الرحمن ، 58.

(2) ظ: الطبري، جامع البيان 27: 177، الطوسي، التبيان 9: 480، الطبرسي، مجمع البيان 9: 267.

(3) الصافات، 48- 49

(4) ظ: ابن الأثير، المثل السائر 1: 297.

(5) محمد حسين الصغير ، نظرية النقد العربي رؤية قرآنية معاصرة 13.

(6) الرحمن 57- 58.

معدته والمرجان في صدفة لا يكون قد مسه يد لأمس...))⁽¹⁾

وهذا تفرد من الرازي (- 606هـ) دون غيره من المفسرين الآخرين..

وليست هذه الصور فحسب بل نجد ان الكثير من صور القرآن الكريم على هذه الشاكلة اذ استعمل الصورة الحسية لتجسيد الكثير من صور البيئة بحيوانها ونباتها.. وقد عمل المفسرون على تفسيرها وابرار ما فيها من سمات وخصائص بلاغية معجزة.⁽²⁾

2- التشبيه المعنوي الحسي:

لما كانت من غايات التشبيه الفني ايضاح دلالة الآية القرآنية وبيانها - كما سبق- فان الوسيلة لذلك البيان كانت في استعمال الاطراف الحسية للتشبيه وبما يشكل صورة حسية واضحة الدلالة، ولقد عمل المفسرون على ابراز تلك الصور وتحديد الغرض منها، لا سيما تلك التي تعمد الى توضيح الخفي بالجلي اذ ان المقصود من التشبيه اظهار صفة المشبه من خلال استعمال مشبه به معروف الصفة⁽³⁾ بمعنى ان التشبيه انما يحسن ويجوز اذا ((كان حال المشبه به معلوما، مقررًا فيشبهه به غيره تأكيدًا لثبوت الحكم في المشبه))⁽⁴⁾

وقد كثرت تلك الصور التشبيهية وبخاصة تلك التشبيهات المركبة التي اتسمت بها التشبيهات القرآنية، كما نلاحظ ذلك جليا في تفسيرات المفسرين لقوله تعالى: ((وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَاهُمْ

كَسْرَابٍ يَتَّبِعُهُ الْحَمِيمُ الظَّمآنُ مَاءٌ يَحْسَبُهُ الظَّمآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَهُ يَحِدُّهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ))⁽⁵⁾

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((وهذا مثل ضربه الله لاعمال اهل الكفر.. ، مثل اعمالهم التي عملوها كسراب.. والمعنى: حتى اذا جاء الظمآن السراب ملتصقا ماء يستغيث به من عطشه.. لم يجد السراب شيئا فكذلك الكافرون بالله من اعمالهم التي عملوها في غرور يحسبون انها منجيتهم عند الله من عذابه، كما حسب الظمآن الذي رأى السراب فظنه ماء يرويه في ظمئه حتى اذا هلك وصار الى الحاجة الى عمله الذي كان يرى انه نافعه عند الله لم يجده ينفعه شيئا لانه كان عمله على كفر بالله، ووجد الله هذا الكافر عند هلاكه بالمرصاد، فوفاه يوم القيامة

(1) الرازي، التفسير الكبير 29 : 130.

(2) ظ: صفحة () من البحث.

(3) ظ: الطبري، جامع البيان 23: 76- 77، الطوسي، التبيان 2: 77.

(4) الرازي، التفسير الكبير 18: 64.

(5) النور ، 39.

حساب اعماله التي عملها في الدنيا وجزاه بها جزاءه الذي يستحقه عليها منه))⁽¹⁾

ويحدد الطوسي (- 460هـ) خلاصة هذه الصورة التشبيهية فيقول: ((... وتلخيص الكلام ان اعمال هؤلاء الكفار كالسراب يحسبه الظمان - من بعد- ماء يرويه حتى اذا دنى منه لم يجده شيئاً أي حتى اذا مات لم يجد عمله شيئاً لانه بطل بكفره، ووجد الله عند عمله يجازيه عليه))⁽²⁾

في حين يرسم لنا الزمخشري (- 538هـ) المشهد القرآني على النحو الآتي: ((... شبه ما يعمله من لا يعتقد الايمان، ولا يتبع الحق من الاعمال الصالحة التي يحسبها تنفعه عند الله وتنجيه من عذابه ثم تخيب من العاقبة امله ويلقى خلاف ما قدر بسراب يراه الكافر بالساهرة وقد غلبه العطش يوم القيامة فيحسبه ماء فيأتيه فلا يجد ما رجاه ويجد زبانية عنده يأخذونه فيعتلونهم الى جهنم فسيسقونه الحميم الغساق))⁽³⁾

ولم تختلف رؤية الطبرسي (- 548هـ) عن رؤية مَنْ تقدمه من المفسرين الا أنه يرى ان ظاهر هذه الآية ((خبر عن الظمان والمراد به الخبر عن الكفار، ولكن لما ضرب الظمان مثلاً للكفار جعل الخبر عنه كالخبر عنهم...))⁽⁴⁾

وإذا كانت رؤية هؤلاء المفسرين قد كشفت عن الصور التشبيهية لهذا النص القرآني واتخذت من ظاهر النص اداة لتوضيح معناه فان الرازي (- 606هـ) كانت رؤيته بلاغية اكثر من كونها تفسيرية محضة اذ وجد في هذه الآية مثالا في غاية الحسن لما فيه من وجه تشبيه الكافر بالظمان والقصد اظهار الحسرة والندامة لعدم حصولهما على ما يطمعان⁽⁵⁾

ولا شك في أن الحسن الذي رآه الرازي (- 606هـ) انما يكمن في صياغة هذه الآية وما ابدعته من صورة تشبيهية، وهو نظير ما رآه البلاغيون فيها من ان ((تشبيه اعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف اذا تضمن مع ذلك حسن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة...))⁽⁶⁾

وقد تأتي كل ذلك كما يبدو لي من ان طرفا التشبيه قد لا يتفقان مع بعضهما البعض، اذ لا علاقة ظاهرية بينهما، ولكن اتفاهما في المقصود وهو عدم نفع السراب للظمان، والكفر لأعمال الكافر هو الذي حقق ذلك الحسن وتلك العذوبة...

(1) الطبرين جامع البيان 18: 177-178.

(2) الطوسي، التبيان 7: 392.

(3) الزمخشري، الكشاف 3: 249.

(4) الطبرسي، مجمع البيان 7: 203.

(5) ظ: الرازي، التفسير الكبير 24: 7-8.

(6) الرماني، النكت في اعجاز القرآن 78.

وبذلك نلاحظ ان هؤلاء المفسرين قد استطاعوا تحقيق مفهوم هذا الوجه من التشبيه عند البلاغيين الذين عدوا هذه الآية الكريمة من ابلغ اقسام التشبيه كونها تتعلق بتشبيه معنى بصورة.(1)

ليس ذلك فحسب بل لو ((قال يحسبه الرائي ماء لم يقع قوله (الظمان) لان الظمان أشد فاقه اليه وأعظم حرصا عليه)) (2) وهذا مما يعزز نظرية تطور البحث الدلالي ضمن سياق النص القرآني ذلك ان ((الله تعالى اراد الظمان بكل ما تحمله الكلمة في تضاعيفها الأولية والثانوية من دلالات خاصة بها فلا تسد مسدها - مثلا- كلمة الرائي، لان الرائي قد يرى السراب من بعيد، وهو ليس بحاجة اليه، فلا يتكلف الا الخداع البصري اما لظمان فانه يكد ويكدح ويناضل من أجل الوصول الى الماء حتى اذا وصل اليه واذا بما حسبه ماء قد وجده سرايا، فكان الحسرة أعظم والحاجة اشد ولم يبرد غليلا، ولم يبرد املا)) (3)

ومن التشبيهات المركبة التي عنيت بتوضيح الخفي بالجلي هو قوله تعالى: ((مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا

بِرَّهْمُ أَغْمَالُهُمْ كَمَا اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ)) (4)

وقد فسره المفسرون بما يوضح المقصود منه، وبما يكشف بلاغة اسلوبه اذ قال الطبري (-310هـ): ((.. وهذا مثل ضربه الله لاعمال الكفار. فقال مثل اعمال الذين كفروا يوم القيامة التي كانوا يعملونها في الدنيا يزعمون انهم يريدون الله بها: مثل رماد عصفت الريح عليه في يوم ريح عاصف، فنسفته وذهبت به ، فكذلك اعمال اهل الكفر به يوم القيامة لا يجدون منها شيئا ينفعهم عند الله فينجيهم من عذابه، لانهم لم يكونوا يعملونها لله خالصا، بل كانوا يشركون فيها الاوثان والاصنام)) (5)

الا ان الطبرسي (- 548هـ) يكشف عن الغرض من هذا التمثيل وهو ((اخبار فيما ينال الكفار من الحسرة فيما تكلفوه من اعمال...)) (6)

اما الرازي (- 606هـ) فانه كشف عن وجه المشابهة بين المثل وبين اعمال الكفار اذ

(1) ظ: ابن الاثير، المثل السائر 1: 297.

(2) العسكري ، كتاب الصناعتين 246.

(3) محمد حسين الصغير، تطور البحث الدلالي دراسة تطبيقية في القرآن الكريم 50

(4) ابراهيم، 18.

(5) الطبري، جامع البيان 13: 234، والرؤية ذاتها عند الطوسي، التبيان 6: 285- 286؛ والزمخشري ، الكشاف 2: 514.

(6) الطبرسي، مجمع البيان 6: 53.

قال: ((.. اعلم ان وجه المشابهة بين هذا المثل وبين هذه الاعمال، هو ان الريح العاصف تطير الرماد وتفرق اجزائه بحيث لا يبقى لذلك الرماد اثر ولا خبر، فكذا ههنا ان كفرهم ابطال أعمالهم واحبطها بحيث لم يبق من تلك الاعمال معهم خبر ولا أثر...))⁽¹⁾

وإذا كان البلاغيون قد رأوا ان هذه الآية هي ((بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه، وقد اجتمع المشبه والمشبه به في الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك لما فات، وفي ذلك الحسرة العظيمة، والموعظة البليغة))⁽²⁾

فان المفسرين قد كشفوا عن هذه الرؤية البلاغية بما كشفوا عن دلالة الآية وبيان الغرض منها وبيان وجه المشابهة فيها. فضلا عن ذلك فانهم قد جمعوا في تفسيراتهم تلك بين المثل والتشبيه وذلك لبيان الصور المتعددة التي احتوتها هذه الآية لا سيما وانهم قد حددوا الغرض من المثل بالقول: ((... ان الغرض من المثل : تشبيه الخفي بالجلي ، و الغائب بالشاهد، فيتأكد الوقوف على ماهيته، ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك في نهاية الايضاح..))⁽³⁾

وتشبيه الخفي بالجلي لايضاح صورة الخفي وتبينها امر قد أقره الرازي (- 606هـ) ليعتمده السكاكي (- 626هـ) - فيما بعد- بما يجعله يعد التشبيه ركنا من اركان البلاغة⁽⁴⁾ ويمكن ويمكن ان يشمل ذلك كل تلك التشبيهات القرآنية المركبة والتي فيها تشبيه الخفي بالجلي وبما يكشف عنه المفسرون من خلال جمعهم للمثل مع التشبيه في تفسيرها الصورة القرآنية وبيانها وهذا ملحظ بلاغي قد ساهم المفسرون في ارساء دعائمه...

لا سيما وأنهم وضعوا في ذلك خلاصة القول بما قاله الرازي (-606هـ) من انه سبحانه انما ((ضرب الامثال بهذه الاشياء الحقيرة، فلأن من طبع الخيال المحاكاة والتشبيه فاذا ذكر المعنى وحده ادركه العقل ولكن مع منازعة الخيال، واذا ذكر معه الشبه ادركه العقل مع معاونة الخيال، ولا شك ان الثاني يكون اكمل وايضا فنحن نرى ان الانسان يذكر معنى ولا يلوح له كما ينبغي فاذا ذكر المثل اتضح وصار مبيناً مكشوفاً، وان كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح، وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه الا الايضاح والبيان))⁽⁵⁾ ويمكن ان نلاحظ هذا الوجه من من اوجه التشبيه في تفسير الرازي (- 606هـ) لقوله تعالى: ((اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ

(1) الرازي، التفسير الكبير 19: 105.

(2) الرماني، النكت في اعجاز القرآن 82.

(3) الرازي ، التفسير الكبير 2: 72.

(4) ظ: السكاكي، مفتاح العلوم 169.

(5) الرازي ، التفسير الكبير 2: 134.

كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحُ الْمِصْبَاحِ فِي زُجَاجَةِ الزُّجَاجَةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُمْرِيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ

زُرَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زُرَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارُ نُورٍ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ

وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ⁽¹⁾

اذ قال: ((... ان هذا النور المحسوس لو كان هو الله لوجب ان لا يزول هذا النور لامتناع الزوال على الله تعالى. ان هذا النور المحسوس يقع بطلوع الشمس والكواكب وذلك على الله محال.. واختلف الناس -ههنا- في المشبه أي شيء هو؟ وذكروا وجوها احدها... ان المراد من الهدى التي هي الآيات البينات ، والمعنى ان هداية الله تعالى فقد بلغت في الظهور والجلء الى اقصى الغايات، وصارت في ذلك بمنزلة المشكاة التي تكون فيها زجاجة صافية، وفي الزجاجة مصباح يتقد بزيت بلغ النهاية في الصفاء. فان قيل: لم شبهه بذلك وقد علمنا ان ضوء الشمس ابلغ من ذلك بكثير، قلنا انه سبحانه اراد ان يصف الضوء الكامل الذي يلوح وسطه الظلمة لأن الغالب على اوهام الخلق وخيالاتهم انما هو الشبهات التي هي كالظلمات وهداية الله تعالى فيما بينها كالضوء الكامل الذي يظهر فيما بين الظلمات...))⁽²⁾

فضلا عن ذلك فانه يذكر نوع التشبيه الذي حملته هذه الآية بما نقله عن بعضهم اذ قال: ((... قال بعضهم هذه الآية من المقلوب، والتقدير مثل نوره كمصباح في مشكاة لان المشبه به هو الذي يكون معدنا للنور، ومنبعا له، وذلك هو المصباح لا المشكاة))⁽³⁾ وهذه رؤية بلاغية وهي ان هذه الآية من ((التشبيه المقلوب، او التشبيه العكسي فيما يسمونه، لان جلاء نوره انما هو في حقيقته سواء اكان المقصود نور الله ، اما نور النبوة ام نور الايمان والهداية على اختلاف الاقوال في المشبه به وهو المشكاة باوصافها التابعة لها، اذ تجد في ذلك - بدون ادنى شك- تشبيه للأعلى بالادنى، وللمتكامل بالناقص، ولالثابت بالمتلاشي، ولكنه في الواقع تقريب لافهام المخاطبين، وتصوير لامثلة نوره التي لا يدانيها شيء بما تدركه الحواس الا ان الصورة انما هي الاوضح في ذهن العرب، لان التشبيه فيها يقوم على تشبيه الصورة المجهولة التي لا

(1) النور، 35.

(2) الرازي، التفسير الكبير 23: 223 وقد فسره السابقون له على ظاهر النص دون ذكر لمحسوس او حسي، ظ: الطبري جامع البيان 18: 161-171، الطوسي، التبيان 7: 386-388، الزمخشري، الكشاف 3: 246 - 247.

(3) الرازي، التفسير الكبير 23: 223 ولم اجد مثل هذا التفسير عند من سبقه من المفسرين.

تداني بالصورة المعروفة لدى الناس))⁽¹⁾ وهذا ما يتضح جليا في قوله تعالى: ((كمشكاة فيها مصباح)) اذ اراد سبحانه التشبيه بصورة الضياء الكاملة فالمشكاة اداة المصباح، والمصباح يجب ان يكون في زجاجة وتلك الزجاجة كأنها الكوكب الدري في لمعانها وشدة ضيائها، ومن ثم فان مثل هذا الضوء الحسي (المادي) يحتاج الى وقود فوقوده هو الزيت الذي ((يوقد من شجرة مباركة زيتونة)) لما في زيتها من منافع عدة..

اذن فسبحانه لم يرد ان يكون المصباح فقط هو المشبه به بل اراد كل تلك الصورة المرئية بعناصرها المحسوسة ليتم من خلالها ادراك نور الله سبحانه والذي لا يمكن ان تبلغ كنهة العقول ومن ثم اراد سبحانه من صورة المشكاة والمصباح والزجاجة والزيت تقريب ذلك الامر العقلي وهو نور الله لا سيما وان وظيفة الصورة الحسية في التشبيه عموما، والتشبيه القرآني بصورة خاصة هي ((تصوير للمعنى ، وتمثيله في مخيلة المتلقي فحسب))⁽²⁾ وهذا وجه من اوجه التشبيه كشف عنه المفسرون بما امتلكوا من مهارة فنية في تذوق النص القرآني وسبر أغواره..

3- التشبيه الحسي المعنوي:

فطن المفسرون الى سمة بلاغية متفردة اتسمت بها تشبيهات القرآن خاصة وهي مجيء المشبه به على صورة غير معروفة بل متخيلة متصورة وهذا لا ينسجم ومقصد التشبيه في التوضيح والبيان، كما في تفسيرهم لقوله تعالى: ((انها شجرة تخرج في اصل الجحيم* طلعتها كأنه رؤوس الشياطين))⁽³⁾

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((.. فان قال قائل: وما وجه تشبيهه طلع هذه الشجرة برؤوس الشياطين، وانما يمثل الشيء بالشيء تعريفا من الممثل، الممثل له.. ومعلوم ان الذين خوطبوا بهذه الآية من المشركين لم يكونوا عارفين شجرة الزقوم ، ولا برؤوس الشياطين ولا كانوا رأوها ولا واحدا منهما؟ قيل له: اما شجرة الزقوم فقد وصفها الله تعالى ذكره لهم وبينها حتى عرفوها ما هي وما صفتها، فقال لهم: ((شجرة تخرج في اصل الجحيم طلعتها كأنه رؤوس الشياطين)) فلم يتركهم في عماء منها. وأما تمثيله طلعتها برؤوس الشياطين، فأقول لكل منها وجه مفهوم: احدها: ان يكون مثل ذلك برؤوس الشياطين على نحو ما قد جرى بينهم في مبالغتهم اذا اراد احدهم المبالغة في تقبيح الشيء، قال: كأنه شيطان، .. والثاني: ان يكون مثل برأس حية

(1) محمد حسين الصغير ، اصول البيان العربي 79.

(2) جابر عصفور، الصورة الفنية 323-324.

(3) الصافات ، 64-65

معروفة عند العرب تسمى شيطانا، وهي حية لها عرف - فيما ذكر - قبيح الوجه والمنظر، واياه عنى الراجز بقوله:

عنجد تحلفُ حينَ أحلفِ كمثلِ شيطانِ الحمامِ اعرف

ويورى: عجيز. والثالث: ان يكون مثل نبت معروف برؤوس الشياطين ذكر انه قبيح الرأس...⁽¹⁾

أي ان الطبري (- 310هـ) كشف عن سمة تجلت فيها التشبيهات القرآنية خاصة وهي التشبيه بشيء غير معروف متخيل بقصد المبالغة في اظهار صفة المشبه أي ان المشبه به امر عقلي متصور وهو (رؤوس الشياطين) اما المشبه فهو امر حسي (طلع الشجرة) وهو ما تدركه الابصار فضلا عن ان السياق القرآني قد اوضح كيفية هذه الشجرة التي تنبت في اصل الجحيم. وانما المتعارف ان تكون الصفة الغالبة في المشبه به حتى نعلم مبلغ المبالغة في المشبه، وهو ما كشف عنه الطوسي (- 460هـ) الذي قال: ((قيل في تشبيه ذلك برؤوس الشياطين مع ان رؤوس الشياطين لم تر قط ثلاثة أقوال: احدها - ان قبح صورة الشياطين متصور في النفس ولذلك يقولون لشيء يستقبحونه جدا كأنه شيطان. وقال امرؤ القيس:

أيقنلني والمشر في مضاجعي ومسنونة زرق كأياب أعوال⁽²⁾

فشبه النصول بأياب الأعوال، وهي لم تر ويقولون : كأنه رأس شيطان وانقلب عليه كأنه شيطان. الثاني: انه شبه برأس حية...⁽³⁾

لا سيما وانه يرى ان التشبيه انما يحصل بين شيئين اذا كان ((المعنى في احد الشيين اظهر، فيشبه بالآخر ليظهر بظهوره...))⁽⁴⁾ اذن فانه يجد ان مدار التشبيه هو اشتراك الطرفين في صفة ما وتكون في المشبه به اظهر، فكيف وقد جاءت هذه الصفة مجهولة الحال في المشبه به كما في هذه الآية، وعللها بقصد المبالغة...

ويرى الطبرسي (- 548هـ) ان الوجه الانسب هو القائل بان قبح صور الشياطين متصور في النفوس⁽⁵⁾.

(1) الطبرين جامع البيان 23: 76- 77 وقد ذكر الفراء هذه الالوجه الثلاثة ظ: معاني القرآن 2: 273.

(2) امرؤ القيس، ديوانه 33.

(3) الطوسي، التبيان 8: 460.

(4) م.ن 2 : 77.

(5) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 8: 238 - 239 وهو من الالوجه التفسيرية التي ذكرها الطوسي

ظ: التبيان 8: 460.

اما الرازي (- 606هـ) فانه يتساءل عن الوجه الصحيح لسبب هذا التشبيه اذ يقول: ((وأما تشبيه هذا الطلع برؤوس الشياطين ففيه سؤال، لانه قيل انا ما رأينا رؤوس الشياطين فكيف يمكن تشبيه شيء بها؟ واجابوا عنه من وجوه: الأول : وهو الصحيح ان الناس لما اعتقدوا في الملائكة كمال الفضل في الصورة والسيره، واعتقدوا في الشياطين نهاية القبح والتشويه في الصورة والسيره، فكما حسن التشبيه بالملك عند ارادة تقرير الكمال والفضيلة.. كذلك وجب ان يحسن التشبيه برؤوس الشياطين في القبح وتشويه الخلقه...))⁽¹⁾

وموقفه - هذا - يمكن ان يشكل معيارا نقديا فضلا عن كونه يسجل لفتة بيانية ، وذلك ان حسن التشبيه انما يكمن في ادائه للمقصود من التشبيه في الكمال أو في القبح..

ومن ثم فانه يسجل خلاصة القول في تحديد نوع هذا التشبيه اذ يقول: ((... والحاصل ان هذا من باب التشبيه لا بالمحسوس بل بالمتخيل، كأنه قيل ان أقبح الاشياء في الوهم والخيال هو رؤوس الشياطين فهذه الشجرة تشبهها في قبح المنظر وتشويه الصورة، والذي يؤكد هذا ان العقلاء اذا رأوا شيئا شديد الاضطراب منكر الصورة وقبيح الخلقه، قالوا انه شيطان واذا رأوا شيئا حسن الصورة والسيره، قالوا انه ملك، وقال امرؤ القيس:

ايقتلني والمشرفي...))⁽²⁾

اذن فان تحديد المفسرين لهذا النوع من التشبيه فيه تأكيد على انهم قد اضافوا وجها جديدا لوجوه التشبيه الفني والتي حددها البلاغيون بقولهم: ((وأجود التشبيه وأبلغه ما يقع على اربعة أوجه: احدها: اخراج ما لا تقع عليه الحاسة الى ما تقع عليه، والوجه الآخر: ما لم تجر به العادة الى ما جرت به العادة، والوجه الثالث: اخراج ما لا يعرف بالبديهة الى ما يعرف بها. الوجه الرابع: اخراج ما لا قوة له في الصفة الى ما له قوة فيها))⁽³⁾

وهو تشبيه المحسوس بالمتخيل أو الحسي بالمعنوي وهم في ذلك قد سبقوا كلا من الزركشي (- 794هـ) والسيوطي(- 911هـ) اللذين اضافوا وجها خامسا الى الواجه الاربعه المتقدمة وهو: تشبيه ما تقع عليه الحاسة بما لا تقع⁽⁴⁾ وهذا ملحظ بلاغي بياني قد سبق فيه المفسرون البلاغيين، وفيه دلالة اكيدة على مهارة المفسرين في ابراز بلاغة النص القرآني وما تفرّد به من سمات وخصائص...

(1) الرازي ، التفسير الكبير 26: 142.

(2) م.ن ، الصفحة نفسها.

(3) الرماني، النكت في اعجاز القرآن 75- 76؛ ظ: العسكري، كتاب الصناعتين 245.

(4) ظ: الزركشي، البرهان في علوم القرآن 3: 420؛ السيوطي الاتقان في علوم القرآن 3: 31.

4- التشبيه المعنوي:

لم تقف الصور التشبيهية القرآنية عند هذا الحد بل ان من تلك الصور ما كانت اطرافها التشبيهية عقلية معنوية، ويمكن ان نلاحظ مثل هذه الصورة في تفسيرات المفسرين لقوله تعالى:

((أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُومًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ

نَزَيْنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ))⁽¹⁾

اذ قال الطوسي (- 460هـ): ((.. والمعنى من كان ميتا بالكفر فصار حيا بالاسلام بعد الكفر، كالمصر على كفره؟؟.... بين الله تعالى ان (من كان ميتا) يعني كافرا (فأحييناه) يعني وبقائه للإيمان، فأمن او صادفناه مؤمنا بأن آمن، لأن الأحياء بعد الاماتة -ههنا- هو الاخراج من الكفر الى الايمان...))⁽²⁾

وقد وافقه الطبرسي (- 548هـ) بقوله: ((أي : كافرا فأحييناه بأن هديناه الى الايمان.. شبه سبحانه الكفر والايمن بالموت والحياة))⁽³⁾ اذن فهناك اطراف تشبيهية تشترك مع بعضها البعض لتكون هذه الصورة المعنوية، فالموت يقابله الكفر، والحياة يقابلها الايمان اذ ان ((الميت بالكفر لا ترجى له حياة معنوية، والمهتدي بالايمن يستمد الحياة الازلية في كل الازمان.. والامر ان كلاهما حقيقة عقلية نابضة تدركها النفس الانسانية، وتؤكددها التجربة المؤثرة))⁽⁴⁾

ويعلل الرازي (- 606هـ) سبب تشبيه الكفر بالظلمات، والايمن بالنور في قوله تعالى: ((الر كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميد))⁽⁵⁾

اذ قال: ((انما شبه الكفر بالظلمات لانه نهاية ما يتحير الرجل فيه عن طريق الهداية، وشبه الايمان بالنور ، لانه نهاية ما ينجلي به طريق هدايته))⁽⁶⁾

ويمكن كذلك ان نلاحظ هذا الفن التشبيهي في تفسير الطبرسي (- 548هـ) لقوله تعالى: ((اللَّهُ وَلِيُّ

الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ يُخْرِجُهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ

(1) الانعام ، 122.
 (2) الطوسي، التبيان 4: 258-259.
 (3) الطبرسي، مجمع البيان 4: 119.
 (4) محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 71.
 (5) ابراهيم، 1.
 (6) الرازي ، التفسير الكبير 19: 73.

أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ⁽¹⁾

اذ قال: ((أي: من ظلمات الضلالة والكفر الى نور الهدى والايمان لان الضلالة والكفر في المنع من ادراك الحق كالظلمة في المنع من ادراك المبصرات...))⁽²⁾

والملاحظ لهذه الصور التشبيهية والتي تتكون من اطراف عقلية معنوية يجدها قليلة الورد في القرآن الكريم أولا وعند المفسرين ثانياً وذلك لان اصل التشبيه لديهم هو في امرين اشتركا في صفة ما، ومن ثم فان عدم وضوح هذه الصفة في طرفي هذه الصورة التشبيهية أو أنها لا تدرك الا بالتفكر والتأمل كان السبب في قلتها وندرتها.

(1) البقرة ، 257.

(2) الطبرسي، مجمع البيان 2: 127.

الفصل الثالث

الاستعارة عند المفسرين..

1- الاستعارة لغة واصطلاحاً.

2- عائدة الاستعارة عند المفسرين.

- انواع الاستعارة عند المفسرين

1- الاستعارة التصريحية.

2- الاستعارة المكنية.

3- الاستعارة التمثيلية.

4- الاستعارة الترشيحية.

5- الاستعارة التهكمية.

6- الاستعارة التخيلية.

- اوجه الاستعارة عند المفسرين.

1- استعارة المحسوس للمعقول.

2- استعارة المحسوس للمحسوس.

3- استعارة المعقول للمعقول.

1- الاستعارة لغة واصطلاحاً.

تعد الاستعارة من الظواهر البيانية التي عرفها العرب في أساليبهم الأدبية، وجاء بها القرآن الكريم لتظهر بلاغته معجزة الرسالة المحمدية الكبرى لما اشتملت عليه من سمات تصويرية وتعبيرية في آن واحد...

الاستعارة لغة:

لما كان اللغويون هم المحور الأول في تبيان الجذر اللغوي لمفردة الاستعارة. فإنها عندهم مأخوذة من العارية أي نقل الشيء من شخص إلى آخر حتى تصبح تلك العارية من خصائص المعار إليه.

والعارية والعاراة: ما تداولوه بينهم، وقد اعاره الشيء، واعاره منه وعاوره إياه. والمعاورة والتعاور شبه المداولة والتداول يكون بين اثنين وتعود واستعار: طلب العارية، واستعاره الشيء واستعار⁽¹⁾

الاستعارة اصطلاحاً

أما البلاغيون فقد استفادوا مما حدده اللغويون لجذر الاستعارة، فصار مدارها لديهم وبخاصة الأوائل منهم لا يتعدى حدود وجود اسم مأخوذ من أصل له، ومعار إليه يتم إليه نقل ذلك الاسم ليقوم مقامه⁽²⁾.

وقد أورد أبو هلال العسكري (-395هـ) دلالتها الاصطلاحية قائلاً: ((نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى، وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين

(1) ظ: ابن منظور، لسان العرب، مادة (عور).

(2) ظ: الجاحظ، البيان والتبيين 1: 153، 284، الحيوان 2: 280 - 283، 308، ظ: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 102، المبرد، الكامل في اللغة والأدب 1: 244، ظ: ثعلب قواعد الشعر 47، ظ: ابن المعتز، البديع 2.

المعرض الذي يبرز فيه وهذه الاوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة، ولولا ان الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً⁽¹⁾ وهذا يعني ان ((ما أبانه ابو هلال .. بالنسبة للاستعارة ملخصا في النقل للمعنى من لفظ الى لفظ، واستحداث معنى جديد في اللفظ، وجعل الكلمة ذات دلالة لم تجعل لها في اصل اللغة، وزيادة الفائدة في الاستعمال الاستعاري بدلا عن الاستعمال الحقيقي، سيبقى ما حققه كشفا جديدا...))⁽²⁾

ثم بدأ مفهوم الاستعارة يتجه نحو التخصص اكثر كما نلاحظ ذلك على تعريف القاضي الجرجاني (- 366هـ) الذي عمد من خلاله الى تحديد العلاقة بين المستعار له والمستعار منه. ومدى التلاؤم بينهما اذ قال: ((الاستعارة ما اكتفي فيها بالاسم المستعار عن الاصل ، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها وملاكها تقريب الشبه ومناسبة المستعار له للمستعار منه وامتزاج اللفظ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة ولا يتبين في احدهما اعراض عن الآخر))⁽³⁾

حتى جاء عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) بتعريف اكثر تحديدا ودقة اذ قال: ((الاستعارة ان تريد تشبيه الشيء بالشيء، فتدع ان تفصح بالتشبيه وتظهره وتجيء الى اسم المشبه به، فتعيره المشبه وتجريه عليه))⁽⁴⁾

وهذا يعني - عنده- ان ((التشبيه كالأصل في الاستعارة وهي شبيه بالفرع له او صورة مقتضبة من صورة))⁽⁵⁾

وقد اتضح مما تقدم ان ((ابا هلال العسكري كان له فضل السبق في دقة التعريف والتمثيل له، وان عبد القاهر قد اعطاه الصيغة العلمية والصفة الاصطلاحية، وتابعه عليه كل من الرازي والسكاكي وابن ابي الاصبع وابن مالك والقزويني))⁽⁶⁾

وخلاصة القول فان البلاغيين قد حددوا الاستعارة بوصفها قائمة على علاقة المشابهة بين المستعار له والمستعار منه⁽¹⁾

(1) العسكري، ابو هلال ، كتاب الصناعتين 274.

(2) محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 91.

(3) الجرجاني ، القاضي، الوساطة بين المتنبي وخصومه 41.

(4) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الاعجاز 53.

(5) الجرجاني ، عبد القاهر ، اسرار البلاغة 28.

(6) محمد حسين الصغير ، اصول البيان العربي 92.

2- عائدتها عند المفسرين:

اما المفسرون فانهم وجدوا في الاستعارة فنا تطبيقيا مضماره النصوص القرآنية الزاخرة بالصور الاستعارية والتي جاءت على ابهى حلة لما اشتملت عليه من سمات فنية غاية في الفصاحة والاعجاز...

ولو تأملنا تحليلات المفسرين وتفسيراتهم لتلك الصور الاستعارية القرآنية لادركنا انهم فطنوا لهذه الظاهرة البيانية واصطلحوا عليها بما تحمله من علاقة المشابهة بين المستعار له والمستعار منه، كما في تفسير الطبري (- 310هـ) لقوله تعالى: ((ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين))⁽²⁾

اذ قال: ((يعني بقوله جل ثناؤه (ثم توليتم): ثم اعرضتم.. من قولهم: ولأني فلان دبره: اذا استدبر عنه وخلفه خلف ظهره، ثم يستعمل ذلك في كل تارك طاعة امر بها عز وجل معرض بوجهه، يقال: قد تولى فلان عن طاعة فلان، وتولى عن موصلته.. ومن شأن العرب استعارة الكلمة ووضعها مكان نظيرها، كما قال ابو ذؤيب الهذلي:

فليس كعهد الدار يا ام مالك ولكن احاطت بالرقاب السلاسل

وعاد الفتى كالكهل ليس بقائل سوى الحق شيئا واستراح العواذل⁽³⁾

يعني بقوله: ((احاطت بالرقاب السلاسل)) ان الاسلام صار في منعه إيانا ما كنا نأتيه في الجاهلية مما حرمه الله علينا في الاسلام بمنزلة السلاسل المحيطة برقابنا التي تحول بين من كانت في رقبته الغل الذي في يده وبين ما حاول ان يتناوله. ونظائر ذلك في كلام العرب اكثر من ان تحصى، فكذلك قوله: ((ثم توليتم من بعد ذلك)) يعني بذلك انكم تركتم العمل بما أخذنا ميثاقكم وعهودكم على العمل به بجد واجتهاد بعد اعطائكم ربكم الموثيق على العمل به والقيام بما امركم به في كتابكم فنبتتموه وراء ظهوركم))⁽⁴⁾

اذن فان الطبري (- 310هـ) يرى ان قوله تعالى(توليتم) انما هو استعارة لان اصل الفعل (تولى) في اللغة هو استدبر عنه وخلفه وراء ظهره ثم انتقل هذا اللفظ الى استعمال آخر وهو

(1) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 1: 139.

(2) البقرة ، 64.

(3) ابو ذؤيب الهذلي، ديوان الهذليين 143.

(4) الطبري، جامع البيان 1: 377.

الاعراض عن طاعة الله عز وجل- وذلك لوجود المشابهة بين المستعار منه وهو الاصل المنقول منه وبين المستعار له وهو اللفظ المنقول اليه وهذا مؤدى الاستعارة اصطلاحا الذي أكده الطبري (- 310هـ) على سنن العرب في استعمالها للكلمة توضع مكان نظيرها مستندا في ذلك الى ايراد العرب ذلك في اشعارها، وشعر العرب هو مصدر من مصادر هذه الظاهرة البيانية عنده..

ويمكن ان نلاحظ ذات الدلالة في تفسيره لقوله تعالى: ((اهدنا الصراط المستقيم))⁽¹⁾.

اذ قال: ((.. اجمعت الأمة من اهل التأويل جميعا على ان الصراط المستقيم هو الطريق الواضح الذي لا اعوجاج فيه. وكذلك ذلك في لغة جميع العرب....

ومنه قول الهذلي ابي ذؤيب:

صبحنا ارضهم بالخيال حتى تركناها ادق من الصراط⁽²⁾

... والشواهد على ذلك اكثر من ان تحصى، وفيما ذكرنا غنى عما تركنا، ثم تستعير العرب الصراط فتستعمله في كل قول وعمل وصف باستقامة او اعوجاج فتصف المستقيم باستقامته، والمعوج باعوجاجه))⁽³⁾

فضلا عن ذلك فانه استطاع تحديد الدلالة الاصطلاحية للاستعارة كما ارادها البلاغيون فحسب بل استطاع ايضا تحديد اركانها كما نلمح ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ((ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الارض مرحا ان الله لا يحب من كان مختالا

فخورا))⁽⁴⁾

اذ قال: ((... وتأويل الكلام: ولا تعرض بوجهك عن كلمته تكبرا واستحقارا لمن تكلمه وأصل (الصعر) داء يأخذ الابل في اعناقها او رؤسها حتى تلفت اعناقها عن رؤسها ، فيشبه به الرجل المتكبر على الناس، ومنه قول عمرو بن حني الثعلبي:

(1) الفاتحة، 6.

(2) ابو ذؤيب الهذلي ، ديوان الهذليين 153.

(3) الطبري ، جامع البيان 1: 85.

(4) لقمان ، 18.

وكنا اذا الجبار صعرّ خده أقمنا له من ميله فتقوّ ما⁽¹⁾((2))

اذن فالطبري قد ذكر عناصر ثلاثة هي اللفظ مدار الاستعارة وهو (الصعر) ومن ثم ذكر الاصل اللغوي لهذا اللفظ فهو داء يصيب اعناق الابل، و العنصر الثالث هو ما شبه به وهو الرجل المتكبر على الناس وهذه العناصر تمثل لدى البلاغيين اركان الاستعارة اذ يقابلها اللفظ المنقول او المستعار والمنقول منه وهو المشبه به والثالث هو المنقول اليه او المستعار له وهو المشبه⁽³⁾

ولا شك في ان الجامع بين المستعار منه والمستعار له ان يمنح النص دلالة الاعراض بالوجه عن الآخرين اما بكونه داء جسديا او حالة نفسية بما يحقق معه علاقة المشابهة التي تقوم عليها الاستعارة..

ثم نجده بقدرته التفسيرية والبلاغية معا يناقش دلالة الآية القرآنية مع وجود الاستعارة اذ يفسر قوله تعالى:

((الجوار الكنس))⁽⁴⁾

بقوله: ((وأولى الاقوال في ذلك بالصواب: أن يقال: ان الله تعالى ذكره أقسم بأشياء تخنس أحيانا: أي تغيب، وتجري أحيانا وتكنس أخرى، وكنوسها، ان تأوي في مكانها والمكانس عند العرب هي المواضع التي تأوي اليها بقر الوحش والظباء، واحدها مكنس، وكناس كما قال الأعشى:

فلما لحفنا الحي اتلع انسٌ كما اتلعت تحت المكانس ربرب⁽⁵⁾

فهذه جمع مكنس، وكما قال في الكناس طرفة بن العبد:

كأن كَنَاسِي ضالّةً يكنفانها واطر قسي تحت صلب مؤبّد⁽¹⁾

(1) المرزباني ، معجم الشعراء 206.

(2) الطبري، جامع البيان 21: 86 وقد سبقه الى هذه الرؤية التفسيرية ابو عبيدة في كتابه (مجاز القرآن) اذ قال: ((ولا تصعر خدك للناس)) مجازه: لا تقلب وجهك، ولا تعرض بوجهك في ناحية، من الكبر، ومنه الصعر الذي يأخذ الأبل في رؤوسها، حتى يلفت اعناقها عن رؤوسها وقال عمرو بن جني التغلبي...194

(3) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 1: 142.

(4) التكوير، 16.

(5) الاعشى، ديوانه 121.

وأما الدلالة على ان الكناس قد يكون للطباء، فقول أوس بن حجر:

الم تر ان الله انزل منزئاً وَعَفَرُ الطباء في الكناسِ تَقَمَّعَ (2)

فالكناس في كلام العرب ما وصفت، وغير منكر ان يستعار ذلك في المواضع التي تكون بها النجوم من السماء، فاذا كان ذلك كذلك، ولم يكن في الآية دلالة على ان المراد بذلك النجوم دون البقر، ولا البقر دون الطباء، فالصواب ان يعم بذلك كل ما كانت صفته الخنوس احيانا، والجري أخرى، والكنوس بآنات على ما وصف جل ثناؤه من صفتها)) (3)

ويبدو ان الطبري (- 310هـ) قد انفرد بهذه الرؤية التفسيرية دون غيره من المفسرين اذ اتفق الطوسي (- 460هـ) وتبعه الزمخشري (- 538هـ) على ان المراد من قوله تعالى: ((الجوار الكنس)) هو النجوم التي تختفي في النهار، وتكنس بالليل أي: تطلع في أماكنها (4) اما الطبرسي (- 548هـ) فيورد عدة أوجه تفسيرية لهذه الآية دون ان يقطع باحدها اذ قد يكون المراد هو النجوم او بقر الوحش او الطباء (5)

لذلك نجد تفسير الطبري (- 310هـ) قد جاء عاما شاملا لكل ما كانت صفته الخنوس او الكنوس فضلا عن الجري دون التقيد باستعارة لفظ الكنوس للنجم، وان كان ذلك مبني على فهم خاص للمفردة عند الشيخ الطوسي (قدس سره) وكذلك نلحظ مفهوم الاستعارة عند الطوسي (- 460هـ) بدلالاتها الاصطلاحية في تفسيره لقوله تعالى: ((ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم...)) (6).

اذ قال: ((ختم الله على قلوبهم)) أي شهد عليها بانها لا تقبل الحق، كما يقول القائل: اراك تختم على كل ما يقول فلان، أي تشهد به وتصدقه، وقد ختمت عليك بانك لا تعلم؛ أي شهدت، وذلك استعارة...)) (7)

(1) طرفة بن العبد، ديوانه 14.

(2) اوس بن حجر، ديوانه 57.

(3) الطبري، جامع البيان 30: 96-97.

(4) ظ: الطوسي، التبيان 10: 285، ظ: الزمخشري، الكشاف 4: 710-711.

(5) ظ: الطبرسي، مجمع البيان 10: 222.

(6) البقرة، 7.

(7) الطوسي، التبيان 1: 64 وهو من الواجه التفسيرية عند الطبرسي ظ: مجمع البيان 1: 64.

وقد حمل الرازي (- 606هـ) هذه الآية على المجاز وتشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره بالهداية⁽¹⁾ ويكشف الطوسي (- 460هـ) عن ان الاستعارة ابلغ من الحقيقة وذلك في تفسيره لقوله تعالى: ((وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُسْرِفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا))⁽²⁾

اذ قال: ((.. ان يكون ذكر الارادة في الآية مجازا واتساعا وتنبيها على المعلوم من حال القوم وعاقبة امرهم متى أمروا فسقوا وخالفوا.. ولكن لما كان المعلوم من حال هذا الخسران ، ومن حال ذاك الهلاك حسن هذا الكلام، وكان افصح وابلغ لما فيه من الاستعارة والمجاز الذي لا يكون الكلام بليغا من دونهما. ويكون تلخيص الكلام: اذا اردنا اهلاك قرية كقوله ((جدارا يريد ان ينقض))⁽³⁾ امرناهم بالطاعة، فسقوا فيها، فحق عليها القول))⁽⁴⁾

وقد عد كذلك الاستعارة في موضعها من صفات الكلام الذي يكون في اعلى طبقة البلاغة وتلك سمة من سمات الخطاب القرآني المعجز⁽⁵⁾

وتتضح عنده الدلالة الاصطلاحية للاستعارة بوصفها قائمة على علاقة المشابهة بين المستعار منه والمستعار له عند تفسيره لقوله تعالى: ((يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْرِجُ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ))⁽⁶⁾.

اذ قال: ((وقوله (يحيي الارض بعد موتها) أي يحييها بالنبات بعد جدوبها، ولا يجوز ان يكون المراد احياء الارض حقيقة، كما لا يكون الانسان اسدا حقيقة اذا قيل فلان اسد، لأنه يراد بذلك التشبيه والاستعارة، فكذلك احياء الارض بعد موتها، كأنها تحيا بالنبات الذي فيها))⁽⁷⁾

اذن فالاستعارة هي تعبير غير حقيقي يراد به نقل اللفظ عن اصل وضعه في اللغة، والتشبيه اصل في الاستعارة على قول عبد القاهر⁽¹⁾.

(1) ظ: الرازي، التفسير الكبير 2: 52.

(2) الاسراء، 16.

(3) الكهف، 77، ((فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلُهَا فَأَبَوْا أَنْ يُصَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا))
أَجْرًا))

(4) الطوسي، التبيان 6: 460.

(5) ظ: الطوسي، التبيان 9: 412.

(6) الروم، 19.

(7) الطوسي، التبيان 8: 214.

وكذلك نلاحظ الدلالة الاستعارية عنده ايضا في تفسيره لقوله تعالى: ((أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا

الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين))⁽²⁾

اذ قال: ((... ويكون معناه: كان الهدى الذي تركه هو الثمن الذي جعله عوضا عن الضلالة التي اخذها فيكون المشتري مكان الثمن المشتري به.. لقوله ((فما ربحت تجارتهم)) فبين ان ذلك بمعنى الشراء والبيع الذي يتعارفه الناس...))⁽³⁾.

اذن فهناك نقل لدلالة الشراء من اصل وضعها اللغوي فيما يتعارفه الناس من بيع وشراء الى غيره كاستبدال الهدى بالضلالة فهو شراء ولكن من نوع آخر ولا شك ان علاقة المشابهة واضحة في هذا النقل فكما ان شراء المادة غير ذات الفائدة هي خسارة بعينها فان ترك الهدى واخذ الضلالة (شراءها مجازا) فهو خسارة كبرى في الدنيا والآخرة اذ لا ثمن للضلالة مطلقا... فقد ((جاءت الاستعارة متناسبة مع عملية البيع والشراء وحسابات الربح المترتب عليهما.. لذا عندما خيل الى المنافقين بأنهم قد ربحوا في تجارتهم المناققة انما كانوا مخطئين في تقديرهم، لان المطلوب ان يربح الشخص جانب الهدى في حين انهم قد اشترروا الضلالة بالهدى، وهذا هو منتهى الخسارة التي لا يرتضيها من يمتلك أدنى مسكة من العقل))⁽⁴⁾.

وقد عد الزمخشري (-538هـ) والرازي (-606هـ) عملية استبدال الضلالة بالهدى من الاستعارة⁽⁵⁾

ويظهر الطوسي (- 460هـ) مقدرته البلاغية فضلا على مقدرته التفسيرية عندما يكشف عن وجه الشبه بين المستعار منه والمستعار له في تفسيره لقوله تعالى: ((وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمَةً لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ))⁽⁶⁾

(1) ظ: الجرجاني، عبد القاهر اسرار البلاغة 28.

(2) البقرة ، 16.

(3) الطوسي، التبيان 1: 84.

(4) محمود البستاني، دراسات فنية في صور القرآن 8.

(5) ظ: الزمخشري، الكشاف 1: 107-108، ظ: الرازي، التفسير الكبير 2: 72.

(6) الانعام، 25.

اذ قال: ((.. وتحتمل الآية وجها آخر وهو: انه يعاقب الكفار الذين لا يؤمنون بعقوبات يجعلها في قلوبهم من نحو الضيق الذي ذكر انه يخلقه فيها، ويجعل هذه العقوبات دلالة لمن شاهد قلوبهم واستماعهم من الملائكة، وشاهد منها هذه العقوبات على انهم لا يؤمنون من غير ان يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان. ثم اخبر انها بمنزلة الاكنة على قلوبهم عن فقه القرآن وبمنزلة الوقر في الاذن على وجه التمثيل له بذلك تجوزا واستعارة ووجه الشبه بينهما ان من كانت في نفسه هذه العقوبات معلوم انه لا يؤمن كما ان من على قلبه اكنة لا يؤمن، وكما سمي الكفر غما، سماه باسم العمى على وجه التشبيه. ويحتمل ايضا ان يكون الكفر الذي في قلوبهم من جحد توحيد الله وجحد نبوة نبيه، سماه كنا تشبيها ومجازا واعراضهم عن تفهم القرآن والاصغاء اليه على وجه الاستعارة وقرا وتوسعا لان مع الكفر والاعراض لا يحصل الايمان ولا فهم كما ان مع الكن والوقر لا يحصلان...))⁽¹⁾ وعدها الرازي استعارات كاملة⁽²⁾

اما الزمخشري (- 538هـ) فقد تميز من بين هؤلاء المفسرين بان حدد مصطلح الاستعارة ، وحدد ابعاده الفنية بما يمتلك من مهارة فنية عالية.

اذ فرق بين التشبيه البليغ والاستعارة وهو ما تناوله عبد القاهر الجرجاني (-471هـ) عندما فرق بين التشبيه والاستعارة⁽³⁾ الا ان الزمخشري تناوله ضمن نصوص قرآنية كريمة جسد من خلالها هذا الفرق وتلك رؤية بلاغية تناولها الزمخشري المفسر كما في تفسيره لقوله تعالى: ((صُمُّكُمْ عَمِّي فَهُمْ لَا يَمْرُجُونَ))⁽⁴⁾.

اذ قال: ((.. فان قلت: هل يسمى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختلف فيه، والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة، لان المستعار له مذكور وهم المنافقون. والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه، لولا دلالة الحال او فحوى الكلام...))⁽⁵⁾

فهو هنا يعرف الاستعارة بانها انما تطلق بحذف المستعار له و هو يمثل المشبه وهو ذاته تعريف البلاغيين باعتبار الاستعارة هي تشبيه حذف منه احد طرفيه وبما ان المحذوف هو

(1) الطوسي، التبيان 4: 105.

(2) ظ: الرازي ، التفسير الكبير 27: 97-98.

(3) ظ: الجرجاني ، عبد القاهر ، اسرار البلاغة 297 - 301.

(4) البقرة، 18.

(5) الزمخشري، الكشاف 1: 112-113.

المشبه فانها تعد استعارة تصريحية عند البلاغيين⁽¹⁾ وهو كذلك ادرك مفهومي الاستعارة المكنية والترشيفية كما سيأتي ليس ذلك فحسب بل انه قد حدد اركان الاستعارة الثلاثة و القصد من

الاستعارة كما في تفسيره لقوله تعالى: ((وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَّاجًا مُنِيرًا))⁽²⁾

اذ قال: (فان قلت : قد فهم من قوله: انا ارسلناك داعياً: انه مأذون له في الدعاء، فما فائدة قوله (بإذنه) قلت: لم يرد به حقيقة الاذن وانما جعل الاذن مستعاراً للتسهيل والتيسير؟ لان الدخول في حق المالك متعذر، فاذا صودف الاذن تسهل وتيسر فلما كان الاذن تسهلاً لما تعذر من ذلك ، وضع موضعه، وذلك ان دعاء اهل الشرك والجاهلية الى التوحيد والشرائع امر في غاية الصعوبة والتعذر، فقيل: باذنه للإيذان بان الامر صعب لا يتأتى ولايستطاع الا اذا سهله الله ويسره...)⁽³⁾

ويمكن ان نلاحظ هذه الاركان للاستعارة بصورتها التطبيقية عند الزمخشري في تفسيره

لقوله تعالى: ((سَنَفِرُ لَكُمْ أَيْهَاتِمَلَان))⁽⁴⁾

اذ قال: (سنفرغ لكم) مستعار من قول الرجل لمن يتهدده: سافرغ لك، يريد سأتجرده للإيقاع بك من كل ما يشغلني عنك، حتى لا يكون لي شغل سواه، والمراد: التوفر على النكايه فيه والانتقام منه...)⁽⁵⁾

أي ان هناك لفظاً مستعاراً هو (سنفرغ) وهناك مستعار منه وهو يمثل الاصل اللغوي للمستعار وهو قول الرجل لمن يتهدده، وهو ايضا يقابل المشبه به اما الركن الثالث من اركان الاستعارة هو المستعار له وهو ما نقل اليه اللفظ المستعار وهو يقابل المشبه..

وكذلك نلاحظ الصورة الاستعارية الكاملة عند الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ((مَرَبَّنَا

اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب))⁽¹⁾

(1) ظ: احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 1: 155.

(2) الاحزاب، 46.

(3) الزمخشري، الكشاف 3: 556.

(4) الرحمن، 31.

(5) الزمخشري، الكشاف 4: 448.

اذ قال: (يوم يقوم الحساب) أي : يثبت وهو مستعار من قيام القائم على الرجل ، والدليل عليه قولهم: قامت الحرب على ساقها. ونحوه قولهم: ترجلت الشمس اذا اشرفت وثبت ضوءها، كأنها قامت على الرجل))⁽²⁾

اذن فالسياق القرآني قد استعار لفظ (القيام) من قيام الرجل ومنحها للحساب وهو المستعار له لما في دلالة هذه اللفظة من الثبات والاستعداد فكذا هو يوم الحساب ، يوم ثبات وتهيؤ وهذا ما يسمى بالملائمة بين المستعار منه والمستعار له وهو ملحظ بلاغي قد فطن اليه البلاغيون ودعوا اليه كمطلب على صحة الاستعارة في النصوص القرآنية⁽³⁾ ا لا انه يجد ان هذه الملائمة والتناسب بين طرفي الاستعارة في النصوص القرآنية من سمات النص القرآني المعجز وقد كشف عنه في الكثير منها كما في تفسيره لقوله تعالى: ((وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ مَرَجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ))⁽⁴⁾.

اذ قال: ((وعلى الاعراف) وعلى اعراف الحجاب وهو السور المضروب بين الجنة والنار وهي اعاليه، جمع عرف استعير من عرف الفرس وعرف الديك))⁽⁵⁾

ولا شك في وضوح العلاقة بين عرف الديك او الفرس وهو الاصل اللغوي لوضع كلمة (عرف) وبين ما انتقلت اليه من عرف السور الفاصل بين الجنة والنار (الاعراف) وهو العلو وكونه قمة الشيء، ولا شيء يعلوه بل هو نهاية الارتفاع، ومن ثم فهو مشرف على كلا، الفريقين: اصحاب الجنة واصحاب النار فلا يصله من نعيم هؤلاء ولا يصله من عذاب اولئك..

وكذلك نلاحظ هذه الملائمة في تفسيره لقوله تعالى: ((واذا انعمنا على الانسان اعرضونا بجانبه واذا مسه الشر فذو دعاء عريضا))⁽⁶⁾

(1) ابراهيم ، 41.
(2) الزمخشري، الكشاف: 2: 527 وكان هذا التفسير من الاوجه التفسيرية التي ذكرها الرازي ظ: التفسير الكبير 19: 64.
(3) ظ: القاضي، الجرجاني، الوساطة بين المتنبى وخصومه 41.
(4) الاعراف ، 46.
(5) الزمخشري، الكشاف: 2: 102.
(6) فصلت، 51.

اذ قال: ((.. وقد استعير العرض لكثرة الدعاء ودوامه وهو من صفة الاجرام، ويستعار له الطول ايضا كما استعير الغلظ لشدة العذاب))⁽¹⁾ أي ان العرض هو وصف للماديات لمالها من عرض وطول ووصفه الدعاء بالعرض هو استعارة له والعلاقة بينهما الكثرة والدوام كما ان الغلظة هي صفة للماديات في اصل اللغة. فان وصف العذاب بالغلظة هو استعارة لبيان الشدة والقوة اذن فالعرض والغلظة مستعاران من الاشياء المادية الى المعنويات كالدعاء والعذاب وغيرهما.

وهذه الملائمة بين المستعار منه والمستعار له قد زخر بها النص القرآني وكشف عنها المفسرون من خلال تحليلهم للكثير من الصور الاستعارية ، بعد ا ارادها البلاغيون كملحظ نقدي يتطلبه النص الأدبي..

فضلا على ذلك فان الزمخشري لا يحدد الاستعارة في النص القرآني فحسب بل يعلل سبب هذه الاستعارة ويذكر امثلة أخرى لتقريب المعنى القرآني كما في تفسيره لقوله تعالى:

((وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعِ

يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ))⁽²⁾

اذ قال: ((فان قلت: لم سمي الزحف على البطن مشيا؟ قلت: على سبيل الاستعارة كما قالوا في الامر المستمر: قد مشى هذا الامر. ويقال فلان لا يتمشى له امر. ونحوه استعارة الشفة مكان الجحفة، والمشفر مكان الشفة. ونحو ذلك))⁽³⁾

وقد عد عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) استعارة الشفة مكان الجحفة، والمشفر مكان الشفة من الاستعارات غير المفيدة⁽⁴⁾.

(1) الزمخشري، الكشاف 4: 210-211، وقد ذكره الرازي ولم ينسبه للزمخشري ظ: التفسير الكبير 27: 138.

(2) النور ، 45.

(3) الزمخشري، الكشاف 3: 252، وهو رأي الرازي ذاته ظ: التفسير الكبير 24: 17.

(4) ظ: الجرجاني عبد القاهر، اسرار البلاغة 29- 31.

ولم تكن الاستعارة عنده لتجسيد صورة الخطاب القرآني وبيان دلالاته بل كانت اداة لتحديد القول في مسألة كلامية كانت مثار جدل بين المتكلمين وهي مسألة القدم والحدوث اذ فسر قوله

تعالى: (وَاللَّهُ أَتَبَّكُمْ مِنَ الْأَرْضِ بَيِّنَاتٍ)⁽¹⁾

بقوله: ((استعير الانبات للانشاء، كما يقال: زرعك الله للخير. وكانت هذه الاستعارة ادل على الحدوث، لانهم اذا كانوا نباتا كانوا محدثين لا محالة حدوث النبات))⁽²⁾

اما الطبرسي (- 548هـ) فانه لم يختلف عن سابقيه من المفسرين في ادراك مفهوم الاستعارة بدلالاته الاصطلاحية وارانها الثلاثة اذ نلحظ ذلك في تفسيره لآيات القرآن الكريم التي تحمل في طياتها الدلالة الاستعارية منها تفسيره لقوله تعالى: ((وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُلُّ اللَّهُ مَعْلُوبَةً غَلَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَعْدُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَئِنْ بَدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَالْقِيَامَةَ بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ))⁽³⁾.

اذ قال: (... وقد يستعار اليد للشيء الذي لا بد له تشبيها بمن له اليد قال ابن الاعرابي يد الدهر الدهر كله، يقال: لا آتية يد الدهر ويد المسند قال ذو الرمة:

الاطرقت مي هيوما بذكرها وادي الثريا جنح في المغارب⁽⁴⁾

... ثم للبيد في قوله:

حتّى اذا القنتُ بدأً في كافر وأجنّ عوراتِ الثغورِ ظلامُها⁽⁵⁾

وقد يستعار اليد في مواضع كثيرة يطول ذكرها ولما كان الجواد ينفق باليد والبخيل يمسك باليد عن الانفاق اضافوا الجود والبخل الى اليد فقالوا للجواد مبسوط اليد، وبسط البنان فياض الكف، وللبخيل كز الاصابع مقبوض الكف جعل الانامل في اشياء لهذا كثيرة معروفة في

(1) نوح، 17.

(2) الزمخشري، الكشاف 4: 621.

(3) المائدة، 64.

(4) ذو الرمة، ديوانه 1: 191.

(5) لبيد، ديوانه 176.

اشعارهم))⁽¹⁾ وهذا يعني ان الصورة الاستعارية في هذه الآية انما تعتمد على حركة اليد وصورتها ذلك ان ((صورة و (حركة) بسط الايدي وكفها اكثر حيوية من ذلك التعبير المعنوي الآخر.. والتعبير القرآني يتبع طريقة الصورة والحركة لان هذه الطريقة تطلق الشحنة الكاملة في التعبير كما لو كان هذا التعبير يطلق للمرة الأولى، مصاحبا للواقعة الحسية التي يعبر عنها مبرزاً لها في صورتها الحية المتحركة.. وتلك طريقه القرآن))⁽²⁾ وقد اسهم المفسرون في الكشف عنها.

ليس ذلك فحسب بل ان علاقة المشابهة واضحة بين المستعار منه والمستعار له، فقببض اليد وغلها في اصل الوضع اللغوي يعني المنع والامسك واستعيرت لمنع العطاء...

وقد جسد الطبرسي (- 548هـ) هذه الملائمة بين اطراف الاستعارة في تفسيره لقوله

تعالى: ((وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَمْرُهُمْ وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ))⁽³⁾

اذ قال: ((... وقيل معناه ضاق بحفظهم من قومه ذرعه حيث لم يجد سبيلا الى حفظهم وكان قد علم عادة قومه من الميل الى الذكور وقد أتوه في صورة الغلمان المردي. واصله ان الشيء اذا ضاق ذرعه لم يتسع له ما اتسع فاستعار ضيق الذرع عند تعذر الامكان كما استعار الاتساع))⁽⁴⁾ اذن فقد حدد الاصل اللغوي للفظ المستعار (ضيق) وهو عدم الاتساع بما يقابل المستعار منه او المنقول منه ثم استعيرت لـ(ذرع) لتمنح النص القرآني دلالة تعذر الامكان وهو ما يقابل المستعار له، والعلاقة بين عدم الاتساع، وتعذر الامكان هي التشابه لأداء المعنى العام للنص القرآني اذ لم يتسع صدر النبي لوط (ع) لقومه حين رأى ميلهم لضيوفه والاتيان بالفاحشة...

ومن الصور الاستعارية عنده ايضا هي تفسيره لقوله تعالى: ((قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَجَعَلُ

لَكُمْ سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمْ مَا يَاثِرْنَا أَسْمَاءُ وَمَنْ أَتَّبِعُكُمْ مَا غَالِبُونَ))⁽⁵⁾

(1) الطبرسي، مجمع البيان 3: 283 وقد حملها الرازي على الكناية عن العجز في تدبيرهم ظ: الرازي، التفسير الكبير، 25: 61.
(2) سيد قطب، في ظلال القرآن 855.
(3) هود، 77.
(4) الطبرسي، مجمع البيان 5: 238.
(5) القصص، 35.

اذ قال: ((هذه استعارة والمعنى سنجعله رسولا معك ونؤيدك بأن نقرنه اليك في النبوة
وننصرك به)⁽¹⁾

الا انه قد عد ما كان من علاقات المجاز المرسل من الاستعارة اذ فسر قوله تعالى:
((واجعل لي لسان صدق في الآخرين))⁽²⁾

قائلا: ((أي : ثناء حسنا في آخر الامم .. والعرب تضع اللسان موضع القول على
الاستعارة لان القول يكون بها وكذلك يسمون اللغة لسانا...))⁽³⁾ وكأنه في ذلك قد أراد من
الاستعارة المفهوم العام للمجاز.. على الرغم من ان البلاغيين قد حملوا دلالة الآية القرآنية على
المجاز المرسل بتسمية الشيء باسم آله..⁽⁴⁾

أما الرازي (- 606هـ) فلم يكن يختلف عن سابقيه من المفسرين فهو يرى ان المشابهة
هي سبب لجواز الاستعارة كما في تفسيره لقوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَابِ
وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَتَّقُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ))⁽⁵⁾

اذ قال: ((انه تعالى عبر عن أخذ الاموال بالاكل وهو قوله (ليأكلون) والسبب في هذه
الاستعارة، ان المقصود الأعظم من جمع الأموال هو الاكل، فسمى الشيء باسم ما هو اعظم
مقاصده، او يقال من اكل شيئا فقد ضمه الى نفسه ومنعه من الوصول الى غيره، ومن جمع
المال فقد ضم تلك الاموال الى نفسه، ومنعها من الوصول الى غيره، فلما حصلت المشابهة بين
الاكل وبين الاخذ من هذا الوجه، سمى الاخذ بالاكل...))⁽⁶⁾

(1) الطبرسي، مجمع البيان 7: 345.

(2) الشعراء، 84.

(3) الطبرسي، مجمع البيان 7: 268.

(4) ظ: صفحة () من البحث.

(5) التوبة ، 34.

(6) الرازي ، التفسير الكبير 16: 42.

وهذا يعني انه يرى ان هناك علاقة مشابهة بين الاخذ والاكل وليست علاقة السبب والمسبب كما رآها البلاغيون والمفسرون من قبل⁽¹⁾

وهذا ما يحقق مفهوم الاستعارة بدلالاتها الاصطلاحية لا سيما وانه يرى ايضا ان ((المشاركة سبب لجواز الاستعارة))⁽²⁾ وكذلك يرى ان ((المشابهة احدى اسباب المجاز))⁽³⁾ وقد حدد البلاغيون علاقة التشبيه والاستعارة بالمجاز باعتبارهما جزءا منه⁽⁴⁾.

ليس ذلك فحسب بل نجده يحدد سبب الاستعارة في تفسيره لقوله تعالى: ((حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعُمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ اللَّائِي فِي حُجُومِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَخَالَاتُكُمْ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا))⁽⁵⁾

اذ قال: ((والمراد بقوله (في حجوركم) أي في تربيتكم، يقال: فلان في حجر فلان اذا كان في تربيته، والسبب في هذه الاستعارة ان كل من ربي طفلا واجلسه في حجره، فصار الحجر عبارة عن التربية ، كما يقال: فلان في حضنة فلان، واصله من الحضن الذي هو الابط..))⁽⁶⁾

فضلا على ذلك فانه كثيرا ما يذكر الوجه من الاستعارة بعد تحديدها كما في تفسيره لقوله

تعالى: ((وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ))⁽⁷⁾

اذ قال: ((.. ان يكون المراد منه فثم مرضاة الله ونظيره قوله تعالى: ((انما نطعمكم لوجه الله))⁽⁸⁾ يعني : لرضوان الله، وقوله: ((كل شيء هالك الا وجهه))⁽⁹⁾ يعني: ما كان لرضا الله، ووجه الاستعارة ان من اراد الذهاب الى انسان فانه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه، فكذلك من

(1) ظ: صفحة () من البحث.

(2) الرازي، التفسير الكبير 24: 186.

(3) م.ن 31: 2.

(4) ظ: د.محمد حسين الصغير ، اصول البيان العربي 40- 41.

(5) النساء ، 23.

(6) الرازي ، التفسير الكبير 10: 33.

(7) البقرة ، 115.

(8) الانسان، 9 (إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لِرُؤْيِي اللَّهِ لَا نُزِيدُكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا)

(9) القصص، 88 (وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ إِلَّا إِلَهُهُ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)

يطلب مرضاة احد فانه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه، فلهذا سمي طلب الرضا بطلب وجهه))⁽¹⁾

ولم يكن عمل المفسرين يختلف عن عمل البلاغيين وذلك أنهم حددوا الغرض من الاستعارة والفائدة منها بما يكشف عن الداعي الى وجود الاستعارة في النص القرآني، لذلك نلاحظ الطوسي (- 460هـ) قد أبان ان الكلام يكون ابلغ بما فيه من المجاز والاستعارة⁽²⁾ وايضا نلاحظ ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ((وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ))⁽³⁾

اذ قال: ((.. انه استعارة فيما يكفي فيه الظن حتى يلزم العمل، فكيف المعرفة، فجاء على وجه المبالغة في تأكيد لزوم العمل))⁽⁴⁾

والكشف عن المبالغة في اداء المعنى من صميم عمل البلاغيين.⁽⁵⁾

وهو ما حققه المفسرون للكشف عن دلالة الصور الاستعارية في النصوص القرآنية فقد

قال به الزمخشري والرازي ايضا في تفسيرهما لقوله تعالى: ((كَنَّالِي الْحَمِيمِ))⁽⁶⁾

اذ قال الزمخشري: ((الحميم : الماء الحار الذي انتهى غليانه.. فان قلت : هلا قيل: صبوا فوق رأسه من الحميم، كقوله تعالى: ((يصب من فوق رؤوسهم الحميم))⁽⁷⁾ لان الحميم هو هو المصبوب لا عذابه؟ قلت: اذا صب عليه الحميم فقد صب عليه عذابه وشدته الا ان صب العذاب طريقته الاستعارة، كقوله

(1) الرازي، التفسير الكبير 4: 22.

(2) ظ: الطوسي، التبيان 6: 460.

(3) البقرة ، 249.

(4) الطوسي، التبيان 2: 296

(5) ظ: عبد القادر حسين، فن البلاغة 97.

(6) الدخان، 46.

(7) الحج ، 19.

صُبَّتْ عَلَيْهِ صُرُوفُ الدَّهْرِ صَبِيبًا⁽¹⁾

وكقوله تعالى: ((افرغ علينا صبيرا...))⁽²⁾ فذكر العذاب معلقا به الصب، مستعارا له، ليكون أهول وأهيب⁽³⁾ أي لأداء معنى المبالغة في أحداث صورة التهويل وكما بينها الرازي إذ قال: ((وكان الاصل ان يقال: ثم صبوا من فوق رأسه الحميم او يصب من فوق رؤوسهم الحميم الا ان هذه الاستعارة اكمل في المبالغة كأنه يقول: صبوا عليه عذاب ذلك الحميم، ونظيره قوله تعالى: ((ربنا افرغ علينا صبيرا))⁽⁴⁾ وكذلك نراه يتخذ من الوجه التفسيري الذي يحقق المبالغة في اداء المعنى من اصح الوجوه في تفسيره لقوله تعالى: ((كَذَبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ))⁽⁵⁾

اذ قال: ((...وإنما وصف الله فرعون بكونه ذا الاوتاد لوجوه (الاول) ان اصل هذه الكلمة من ثبات البيت المطنّب باوتاده، ثم استعير لاثبات العز والملك قال الشاعر:

ولقد غنوا فيها بانعم عيشة
في ظل ملك ثابت الاوتاد...⁽⁶⁾

ثم يقرر الرازي (- 606هـ) ان هذا الوجه من ((اصح الوجوه وذلك ليكون الزجر بما ورد من قبل الله تعالى عليه من الهلاك مع قوة امره ابلغ))⁽⁷⁾

أي ان معنى الزجر انما يتحقق في النص القرآني اذا ثبت عز وملك فرعون ولم يكن ضعيفا ذليلا..

وقد تتحقق المبالغة في الصورة الاستعارية من استخدام صيغة لفظية معينة دون غيرها كما في قوله تعالى: ((فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا

(1) عجز بيت وصدرة: كم امرئ كان في خفض وفي دعة، ورد دون نسبة، ظ: الزمخشري، الكشاف 4: 284-285.

(2) البقرة ، 250 ((وَلَمَّا بَرَّوْا لِجَاوِدٍ وَجُوذِهِ قَالُوا رَبَّنَا افرغ علينا صبيرا وَبِئْسَ اُفْدَامًا وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ))

(3) الزمخشري، الكشاف 4: 284-285.

(4) الرازي، التفسير الكبير 27: 252.

(5) ص، 12.

(6) الرازي، التفسير الكبير 26: 181 وقد ورد البيت دون عزو.

(7) م، الصفحة نفسها.

نَزَكَرِيَّاَ الْمُحْرَبَ وَجَدَ عِنْدَهَا مَرْزُقًا قَالِ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَمْرُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْبٍ حِسَابٍ))⁽¹⁾

اذ قال في تفسيره: ((فان قيل: فلم لم يقل: فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى صارت المبالغة أكمل؟ (والجواب) ان لفظ التقبل وان افاد ما ذكرنا الا انه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع، اما القبول فانه يفيد معنى القبول على وفق الطبع فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة، ثم ذكر القبول ليفيد ان ذلك ليس على خلاف الطبع ، بل على وفق الطبع، وهذه الوجوه وان كانت ممتنعة في حق الله تعالى، الا انها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها، وهذا الوجه مناسب معقول))⁽²⁾

فضلا على ذلك لم يكتف المفسرون بقدرتهم التفسيرية وامكانياتهم البلاغية بل كانوا ذا نظرة نقدية فاحصة للنص القرآني فدخلت الاستعارة لديهم مقياس الحسن والاحسن في تفسيره اذ جاءت استعاراته على اكمل وجه من التناسب والملائمة وعلى احسن صورة، وابلغ معنى لذلك نجد الطوسي (- 460هـ) يفسر قوله تعالى: ((أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ))⁽³⁾.

بقوله: ((... والطاغي هو الطالب للارتفاع بالظلم لمن كان من العباد ومنه قوله تعالى: ((انا لما طغى الماء))⁽⁴⁾ لانه طلب الارتفاع كطلب الظالم للعباد في الشدة، فحسن على جهة الاستعارة))⁽⁵⁾

ويبدو لي ان الشيخ الطوسي انما رأى ذلك على حسن الاستعارة لشدة الملائمة بين المستعار منه والمستعار له، فدلالة (الطاغي) في اصل اللغة تدل على الارتفاع وشدة العلو وهو مستعار منه وانتقلت دلالته الى الانسان ليصور ارتفاعه على رعيته بشدة ظلمه ليمثل المستعار له اذن فالارتفاع والشدة والهيجان مع الظلم كلها ملامح الطاغي من البشر. ..

وكان هذا الملحظ النقدي والبلاغي هو مدار الرؤية التفسيرية عنده ايضا في تفسيره لقوله

تعالى: ((قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا))⁽⁶⁾

(1) آل عمران ، 37.

(2) الرازي ، التفسير الكبير 8 : 28.

(3) الطور، 32.

(4) الحاقة، 11.

(5) الطوسي، التبيان 9 : 411 - 412.

(6) مريم، 4.

اذ قال: ((معناه: انتشر الشيب في الرأس، كما ينتشر شعاع النار، وهو من احسن الاستعارات))⁽¹⁾

وكذلك نلاحظ هذه النظرة النقدية والبلاغية عند الزمخشري (-538هـ) في تفسيره لقوله

تعالى: ((يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَّحْجُورًا))⁽²⁾

اذ قال: ((فان قلت: (وحجرا محجورا) ما معناه؟ قلت: هي الكلمة التي يقولها المتعود،...وهي ههنا واقعة على سبيل المجاز: كأن كل واحد من البحرين يتعود من صاحبه ويقول له. حجرا محجورا، كما قال ((لا يبغيان))⁽³⁾ أي: لا يبغي احدهما على صاحبه بالممازجة، فانثناء البغي ثمة كالتعود ههنا: جعل كل واحد منهما في صورة الباغي على صاحبه، فهو يتعود منه، وهي من احسن الاستعارات واشدها على البلاغة))⁽⁴⁾

وكذلك كان الرازي (-606هـ) يبحث في تفسيره عن الالوه الاكمل لحسن الاستعارة،

فراى ان قوله تعالى: ((وَإِذَا تَلَّىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنتِ بَقْرَانٌ غَيْرٌ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا

يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَعْتُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ مَرْبِّيَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ))⁽⁵⁾

فيه هذا الوجه اذ فسره بقوله: ((ان وصفهم بأنهم لا يرجون لقاء الله اريد به كونهم مكذبين بالحشر والنشر، منكرين للبعث والقيامة، ثم في تقرير حسن هذه الاستعارة وجوه.. الا ان البيان التام ان يقال: كل من كان مؤمنا بالبعث والنشور فانه لا بد وان يكون راجيا ثواب الله وخائفا من عقابه، وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم، فلزم من نفي الرجاء نفي الايمان بالبعث فهذا هو

(1) الطوسي، التبيان 7: 93 والرؤية ذاتها عند الطبرسي ظ: مجمع البيان 6: 317.

(2) الفرقان ، 53.

(3) الرحمن ، 20 ((بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانُ)).

(4)الزمخشري، الكشاف 3: 292- 293 وقد ذكره الرازي ولم ينسبه ظ: التفسير الكبير 24: 100.

(5) يونس، 15.

الوجه في حسن هذه الاستعارة))⁽¹⁾ ويعلل سبب حسن الاستعارة في تفسيره لقوله تعالى: ((ولا

تَمُنُّهُ تَسْكِينًا))⁽²⁾

اذ قال: ((أي: طالبا للكثرة كارها ان ينقص المال بسبب العطاء، فيكون الاستكثار ههنا عبارة عن طلب العوض كيف كان، وانما حسنت هذه الاستعارة لان الغالب ان الثواب يكون زائدا على العطاء، فسمى طلب الثواب استكثارا حملا للشيء على اغلب احواله))⁽³⁾

اذن فقد عمل المفسرون عمل البلاغيين في استكناه الدلالة الاصطلاحية للاستعارة وتحديد قيمتها الفنية، ومعيارها النقدي وقد تفوقوا على صنع البلاغيين وذلك لان مضمارهم كان النص القرآني المعجز فكان عملهم اظهار البلاغة القرآنية بتحديد الظاهرة البيانية ومن ثم تبين دورها في تحديد دلالة النص القرآني فضلا عن كشف المعنى العام للنص، وتلك سمة من سمات اعجاز القرآن الكريم بكونه يحتمل تفسيريا بيانيا فضلا عن تفسيره بالمعنى العام..

- انواع الاستعارة عند المفسرين.

لم يعتمد المفسرون الى تقسيم الاستعارة الى انواع، وتعيدها بقواعد كما فعل البلاغيون، وذلك انهم كانوا بازاء نص قرآني يحمل من السمات الفنية العالية والذي لا يمكن ان تحده قاعدة محدودة الافق، فضلا عن ان غايتهم كانت الكشف عن بلاغة التعبير القرآني، وما فيه من ظواهر بيانية جنبا الى جنب مع تفسيرها لكشف المعنى المراد، ومن ثم اظهار العلاقة الوثيقة بين الظاهرة البيانية، وما تؤديه من دور في كشف المعنى المراد من سياق النص القرآني فكانت هذه الظاهرة وسيلة من وسائل تفسيره وبيانه..

الا اننا نلاحظ الزمخشري (-538هـ) قد قسمها الى لفظية ومعنوية في تفسيره لقوله تعالى:

((إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ))⁽⁴⁾

(1) الرازي، التفسير الكبير 17: 55.

(2) المدثر، 6.

(3) الرازي، التفسير الكبير 30: 195.

(4) الصافات، 64.

اذ قال: ((قيل : منبتها في قعر جهنم، واغصانها ترتفع الى دركاتهما: والطلع للنخلة ، فاستعير لما طلع من شجرة الزقوم من حملها: اما استعارة لفظية او معنوية))⁽¹⁾

فضلا عن ذلك فان هناك بعض الانواع لم يصطلح عليها المفسرون بل عرفوها بما يماثل تعريف البلاغيين لها، واخرى اصطلحوا عليها - كما سيأتي..

1- الاستعارة التصريحية:

فقد عرفها البلاغيون بقولهم: ((هي ما صُرِّح فيها بلفظ المشبه به دون المشبه))⁽²⁾

وقد عرفها الزمخشري - ولم يصطلح عليها بقوله: ((.. والاستعارة انما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له، ويجعل الكلام خلوا عنه صالحا لان يراد به المنقول عنه والمنقول اليه، لولا دلالة الحال او فحوى الكلام...))⁽³⁾

ولما كان المستعار له يقابل المشبه ضمن اركان الاستعارة⁽⁴⁾ فان المتحقق من تعريف الزمخشري - هذا- هو ارادة ما اصطلح عليه البلاغيون المتأخرون بالاستعارة التصريحية لا سيما وان شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) لم يصطلح عليها ايضا⁽⁵⁾

ويمكن ان نلاحظ هذا النوع من الاستعارة عند الرازي (-606هـ) في تفسيره لقوله تعالى:

((كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ))⁽⁶⁾

اذ قال: ((ان قوله (كما انزلنا على المقتسمين) يقتضي تشبيه شيء بذلك فما ذلك الشيء؟ والجواب عنه من وجهين: ... ان يتعلق هذا الكلام بقوله: (وقل اني انا النذير المبين)⁽⁷⁾ وأعلم ان هذا الوجه لا يتم الا باحد امرين : اما التزام اضمار او التزام حذف، اما الاضمار فهو ان يكون التقدير: اني انا النذير المبين عذابا كما انزلناه على المقتسمين، وعلى هذا الوجه، المفعول

(1) الزمخشري، الكشاف 4: 48.

(2) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 1: 155.

(3) الزمخشري، الكشاف 1: 112- 113.

(4) ظ: أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 1: 142.

(5) ظ: الجرجاني ، اسرار البلاغة 44- 48.

(6) الحجر، 90.

(7) الحجر، 89.

محذوف وهو المشبه ودل عليه المشبه به، وهذا كما تقول: رأيت كالقمر في الحسن، أي رأيت
انسانا كالقمر في الحسن...))⁽¹⁾

وهذا هو صريح ما اصطلح عليه البلاغيون المتأخرون بالاستعارة التصريحية وهي
حذف المشبه والتصريح بالمشبه به لا سيما وان الرازي يعد من اوائل الذين حاولوا تقسيم
الاستعارة في ضوء ما تحدث عنه عبد القاهر، فقد قسمها الى اصلية وتبعية وتصريحية ومكنية
وترشيحية وتجريدية⁽²⁾

(1) الرازي ، التفسير الكبير 19 : 212.
(2) ظ: الرازي ، نهاية الايجاز 81 ، ظ: احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 1 : 142 - 143.

2- الاستعارة المكنية

وهي عند البلاغيين: ((التي اختفى فيها لفظ المشبه به، واكتفى بذكر شيء من لوازمه دليلاً عليه))⁽¹⁾

أما المفسرون فقد عرفها الزمخشري -ولم يصطلح عليها- بقوله: ((.. ان يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا إليه بذكر شيء من روادفه فينبهوا بتلك الرمزة على مكانها ..))⁽²⁾

وعدها من اسرار البلاغة ولطائفها في تفسيره لقوله تعالى: ((الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيُقْطَعُونَ مَا آمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ))⁽³⁾

اذ قال: ((النقض: الفسخ وفك التركيب، فان قلت من اين ساغ استعمال النقص في ابطال العهد؟ قلت: من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة، لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين.. وهذا من اسرار البلاغة ولطائفها ان يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار.. ونحوه قولك: شجاع يفترس اقرانه ، وعالم يغترف منه الناس.. ولم تقل هذا الا وقد نبهت على الشجاع والعالم بانهما اسد وبحر...))⁽⁴⁾

أي ان المشبه وجب ذكره وهو - في المثال- الشجاع والعالم في حين لا يذكر المشبه به وانما يذكر شيء من روادفه - بتعبير الزمخشري- أي بلازمة من لوازمه -بتعبير البلاغيين- فالافتراض لازمة من لوازم الاسد الحيوان، وكذلك الاغتراف من لوازم البحر...

وكذلك نلاحظ مفهوم الاستعارة المكنية عند الرازي (-606هـ) - وان لم يصطلح عليها- في ضوء تفسيره لقوله تعالى: ((قال يا قوم لم تستعجلون بالسيئة قبل الحسنة لولا تستغفرون الله لعلكم ترحمون))⁽⁵⁾

اذ قال: ((ان المراد بالسيئة العقاب ، وبالحسنة الثواب فاما وصف العقاب بانه سيئة فهو مجاز وسبب هذا التجوير، اما لأن العقاب من لوازمه، او لأنه يشبهه في كونه مكروها..))⁽¹⁾

(1) احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 1: 145.

(2) الزمخشري ، الكشاف 1: 148- 149.

(3) البقرة ، 27.

(4) الزمخشري ، الكشاف 1: 148- 149.

(5) الفرقان، 46.

وحذف العقاب الذي شبهت به السيئة وذكر لازمة من لوازمه ، ومن روادفه وهو السوء الذي يصاحب نزول العقاب، فاكتفى بذكر السوء وهو لازمة من لوازم العقاب عن ذكر العقاب..

ونلاحظ المفهوم ذاته عنده في تفسيره لقوله تعالى: ((ما اصابكم يوم التقى الجمعان فبأذن الله وليعلم المؤمنين))⁽²⁾

اذ قال: ((في قوله (فبأذن الله) وجوه: الاول: ان اذن الله عبارة عن التخليّة وترك المدافعة ، استعار الاذن لتخليّة الكفار فانه لم يمنعهم منهم لبيبتليهم، لان الاذن في الشيء لا يدفع المأذون عن مراده فلما كان ترك المدافعة من لوازم الاذن اطلق لفظ الاذن على ترك المدافعة على سبيل المجاز))⁽³⁾

اذن فاستعارة (الاذن) ومن لوازمه ترك المدافعة اراد الخطاب القرآني هذه اللازمة، فاكتفى بما يحققها وهو الاذن..

وقد اجمع المفسرون على ان قوله تعالى: ((قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ

أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا))⁽⁴⁾

فيه استعارة عدت من احسن الاستعارات اذ قال الطوسي(-460هـ) في تفسيره : ((معناه: انتشر الشيب في الرأس ، كما ينتشر شعاع النار، وهو من احسن الاستعارات...))⁽⁵⁾

اما الزمخشري(-538هـ) فانه قال: ((شبه الشيب بشواظ النار في بياضه وانارته وانتشاره في الشعر وقشوه فيه وأخذه منه كل مأخذ، باشتعال النار، ثم اخرجه مخرج الاستعارة ثم اسند الاشتعال الى مكان الشعر ومنبته وهو الرأس. وخرج الشيب مميزا ولم يصف الرأس: اكتفاء بعلم المخاطب انه رأس زكريا، فمن ثم فصحت هذه الجملة وشهد لها بالبلاغة))⁽⁶⁾ وهذا يعني ان المفسرين قد فطنوا ان هناك مستعارا منه محذوف وهو (النار) وجاءت الآية الكريمة بلازمة من لوازمه وهو (الاشتعال) وهذا الحذف للمشبه به أي المستعار منه والاتيان بلازمه

(1) الرازي ، التفسير الكبير 24: 203.

(2) الفرقان ، 166.

(3) الرازي، التفسير الكبير 9: 83.

(4) مريم، 4.

(5) الطوسي، التبيان 7: 93. والرؤية ذاتها نجدها عند الطبرسي ظ: مجمع البيان 6: 317.

(6) الزمخشري، الكشاف 3: 6 ونقله الرازي ونسبه الى صاحب الكشاف ظ: التفسير الكبير 21: 181.

من لوازمه هو ما يحقق مفهوم الاستعارة المكنية عند البلاغيين - كما سبق- فقد فطن اليه المفسرون ولم يصطلحوا عليه...

فضلا على ذلك فان هذه الآية الكريمة قد منحت الاستعارة خصيصة فنية وهي الانتقال ((بالنص من الجمود اللفظي المحدد له الى السيورة في التعبير والمرونة في الاستعمال.. فالمستعار منه هو النار، والمستعار له هو الشيب وقد جمعها معنى حسي بوجه حسي، وهو التوهج..))⁽¹⁾ ذلك اننا ((نواجه استعارة خارجية، أي ان طرفيها لا علاقة لاحدهما بالآخر، فالرأس هو غير الاشتعال، بمعنى ان الاشتعال يحدث بالنسبة الى مواد خاصة يترتب عليها حدوث الحريق، وهو ما لا تقصده الآية الكريمة بقدر ما تستهدف خلع هذه الصفة مجازا على الرأس من حيث غزارة الشيب فيه، فتكون العلاقة بين طرفي الاستعارة هو البياض في ظاهرة الاشتعال التي تأتي على الشيء وفي ظاهرة الرأس الذي يأتي عليه الشيب فيمسح سواده))⁽²⁾

وكذلك نجد هذه الرؤية التفسيرية البلاغية باظهار مفهوم الاستعارة المكنية لدى المفسرين تتجسد في تفسيرهم لقوله تعالى: ((والصبح اذا تنفس))⁽³⁾

اذ قال الطبري، (-310هـ): ((...ضوء النهار اذا قبل وتبين...))⁽⁴⁾

اما الطوسي، (-460هـ) فيرى: ((.. يقال: تنفس الصبح وتنفس النهار اذا امتد بضوئه، والتنفس امتداد هواء الجوف بالخروج من الفم والانف، يقال: تنفس الصعداء))⁽⁵⁾ وقد فصل الزمخشري (-538هـ) في دلالة الآية اذ قال: ((فان قلت: ما معنى تنفس الصبح؟ قلت: اذا اقبل الصبح: اقبل باقباله روح ونسيم، فجعل ذلك نفسا له على المجاز وقيل: تنفس الصبح))⁽⁶⁾ وقد صرح الرازي بالصورة الاستعارية لهذه الآية اذ قال: ((..انه شبه الليل المظلم بالمكروب المحزون الذي جلس بحيث لا يتحرك، واجتمع الحزن في قلبه فاذا تنفس وجد راحة فهنا لما طلع الصبح فكأنه تخلص من ذلك الحزن فعبر عنه بالتنفس وهو استعارة لطيفة))⁽⁷⁾ وهي تجسيد للتصوير الفني في القرآن فهذا ((هو الصبح يتنفس.. فيخيل اليك هذه الحياة الوديعه

(1) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 94.
(2) محمود البستاني، دراسات فنية في صور القرآن 433-434.
(3) التكوير، 18.
(4) الطبري، جامع البيان 30: 99.
(5) الطوسي، التبيان 10: 286.
(6) الزمخشري، الكشاف 4: 711.
(7) الرازي، التفسير الكبير 31: 72.

الهادئة التي تنفرج عنها ثناياه ، وهو يتنفس فتتنفس معه الحياة، و يدب النشاط في الاحياء، على وجه الارض والسماء))⁽¹⁾

والجدير بالذكر ان الآية لم تذكر هذا المحزون المكروب الذي اجتمع الحزن في قلبه وانما جاء بلازمه من لوازمه وهو التنفس، وبما يعني تحقق المفهوم الاصطلاحي للاستعارة المكنية بحذف المشبه به (الانسان) والاتيان بلازمه من لوازمه وهو (التنفس) فكانت رؤية المفسرين - هذه- وما سبقها قد حددت هذا الفن وتركت اصطلاحه للبلاغيين..

ويمكن لنا ان نخرج بعض تحليلات المفسرين وتفسيراتهم لأي القرآن الكريم الى مفهوم الاستعارة المكنية، كما في تفسير الطبري (- 310هـ) لقوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْمُونُكُمْ خَبَالًا وَدُوا مَا عَنْتُمْ قَدْ بَدَتْ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تُعْقِلُونَ))⁽²⁾.

اذ قال: ((وانما جعل البطانة مثلا لخليل الرجل فشبه بما ولي بطنه من ثيابه لحلوله منه في اطلاعه على اسراره ، وما يطويه عن آباعده..))⁽³⁾

وقد فصل الشريف الرضي (-406هـ) هذا المعنى بقوله: ((وهذه استعارة واصل البطانة ما يلي بطن الانسان من ثيابه ومنه بطانة الثوب وبطان البعير فشبه دخلاء الرجل وخواصه بالبطانة لانهم يستبطنون دخيل امره، ويلازمونه ملازمة شعره لجسمه فكأنه تعالى قال لا تتخذوا من هذه صفته من غير اهل دينكم فيكون غير مأمون عليكم))⁽⁴⁾

وهذا يعني انه تم حذف المشبه به وهو (الثوب) والاتيان بلازمة من لوازمه وهي البطانة، اذ ان المراد - كما يبدو - لا تتخذوهم كالبطانة يلزموكم ملازمة الثوب لبطانته..

وكذلك نجد تفسير الطوسي (- 460هـ) لقوله تعالى: ((ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ))⁽⁵⁾

(1) سيد قطب، التصوير الفني في القرآن 64.

(2) آل عمران ، 118.

(3) الطبري، جامع البيان 4: 78.

(4) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن 21.

(5) المؤمن، 76.

يحمل مفهوم الاستعارة المكنية اذ قال: ((انما جعل لجهنم ابواب كما جعل فيها الادراك تشبيها بما يتصور الانسان في الدنيا من المطابق والسجون والمطامير فان ذلك اهل و اعظم في الزجر))⁽¹⁾

أي انه انما جعل لجهنم ابواب لارادة صورة السجن فحذف المشبه به (السجن) وذكر لازمة له وهي (الابواب) لايراد المبالغة في تصور الاهوال والعذاب.. وتلك فائدة حقتها الاستعارة..

وكذلك هي متحققة في تفسير الزمخشري (-538هـ) لقوله تعالى: ((فَأَخَذْنَا مِنْهُ الْجُذُوءَ فَبِذْنَاهَا فِي آيَمٍ وَهُوَ أَلِيمٌ))⁽²⁾

اذ قال: ((من الكلام الفخم الذي دل به على عظمة شأنه وكبرياء سلطانه، شبيههم استحقارا لهم واستقلالاً لعددهم، وان كانوا الكثر الكثير والجم الغفير ، بحصيات أخذهن أخذاً في كفه فطرحهن في البحر))⁽³⁾

اذ استعار النبذ للجنود تشبيها لهم بالحصى لارادة استحقارهم واستقلال عددهم فلم يذكر المشبه به بل ذكر لازمه من لوازمه وهو (النبذ)..

وكذلك نلاحظ هذا الفن الاستعاري عنده ايضا في تفسيره لقوله تعالى: ((خلق السموات والارض بالحق يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل))⁽⁴⁾

اذ قال: ((.. ان كل واحد منهما يغيب الآخر اذا طرأ عليه، فشبه في تخيبيه اياه بشيء ظاهر لف عليه ما غيبه عن مطامح الابصار. ومنها ان هذا يكر على هذا كرورا متتابعاً. فشبه ذلك بتتابع اكوار العمامة بعضها على اثر بعض))⁽⁵⁾

ولم يذكر النص القرآني المشبه به (العمامة) بل ذكره الزمخشري في تفسيره من خلال اللازمة التي ذكرها النص القرآني وهي التكوير..

(1) الطوسي، التبيان 9: 95.

(2) القصص، 40.

(3) الزمخشري ، الكشاف 3: 419.

(4) الزمر ، 5.

(5) الزمخشري ، الكشاف 4: 115.

وايضا يمكن ان نلاحظ هذا النوع من الاستعارة في تفسير الرازي (-606هت) لقوله تعالى: ((إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَطْنَ أَهْلِهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرٌ نَلِئَلًا أَوْ يَهَامِرًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنِبِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((وذلك لان التزخرف عبارة عن كمال حسن الشيء فجعلت الارض آخذه زخرفها على التشبيه بالعروس اذا لبست الثياب الفاخرة من كل لون، وتزينت بجميع الالوان الممكنة في الزينة من حمرة وخضرة وصفرة وذهبية وبياض))⁽²⁾

اذن تم حذف المشبه به (العروس) وذكر لازمة لها وهي الزينة والتزين لارادة كمال حسن الشيء.

اذن كل ما احتملته الاستعارة المكنية من صور استعارية كانت في الاغلب منها صور حسية كما سيأتي ...

(1) يونس، 24.
(2) الرازي، التفسير الكبير 17: 73.

3- الاستعارة التمثيلية

وهي استخراج الصورة من التركيب كله أي ان ((الاستعارة لا تجري في لفظ مفرد من الفاظ العبارة وانما اجريت في التركيب كله))⁽¹⁾

وهي عند عبد القاهر (-471هـ) تعني ((التمثيل الذي يكون مجازا لمجيبك به على حد الاستعارة))⁽²⁾

ويمكن أن تخرج بعض الصور الاستعارية عند المفسرين الى الاستعارة التمثيلية -دون ان يصطلحوا عليها- كما في تفسير الزمخشري (-538هـ) لقوله تعالى: ((قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّفْتُونَ))⁽³⁾

اذ قال: ((.. كان الرجل يخرج مسافرا فيمر بطائر فيزجره فاذا مر سانحا تيمن وان مر بارحا تشاءم فلما نسبوا الخير والشر الى الطائر استعير لما كان سببهما من قدر الله وقسمته او من عمل العبد الذي هو السبب في الرحمة والنقمة))⁽⁴⁾

أي أن الصورة قد تأتت من مجموع المثل الذي استعير لارادة الخير والشر ومن ثم استعارة الطائر ليمثل التشاؤم في قوله تعالى بما يكون صورة واحدة مجتمعة.

وكذلك نلاحظ هذه الصورة الكلية في تفسير الرازي (-606هـ) لقوله تعالى: ((أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا))⁽⁵⁾

اذ قال: ((.. والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار، والمنقار حديدة كالفأس تقطع بها الحجارة ومنه منقار الطائر لانه ينقر به. واعلم ان ذكر النقر ههنا تمثيل، والغرض انهم يبخلون بأقل القليل))⁽⁶⁾

أي انه استعار (النقر) ومثل به البخل والقلّة..

(1) احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 1: 157.

(2) الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الاعجاز 54.

(3) النمل ، 47.

(4) الزمخشري، الكشاف 3: 375 وقد نقله الرازي ونسبه الى صاحب الكشاف ظ: التفسير الكبير

24: 203.

(5) النساء ، 53.

(6) الرازي ، التفسير الكبير 10: 132.

وتحققت هذه الصورة الاستعارية ايضا في تفسيره لقوله تعالى: ((وَكَمَا سُطِّطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَمَرَأُوا أَنَّهُمْ فَذُضُلُوا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((اعلم انهم اتفقوا على ان المراد من قوله (سقط في ايديهم) انه اشتد ندمهم على عبادة العجل ، واختلفوا في الوجه الذي لاجله حسنت هذه الاستعارة...))⁽²⁾

ثم يذكر اوجه استحسان هذه الاستعارة⁽³⁾.

وكذلك نلاحظ ان الزمخشري قد كشف عن قيمة هذه الاستعارة في تفسيره لقوله تعالى: ((بل نغذف بالحق على الباطل فيدمغه...))⁽⁴⁾

اذ قال: ((...كأنه قال: سبحاننا ان نتخذ اللهو واللعب، بل من عادتنا وموجب حكمتنا واستغنائنا عن القبيح ان نغلب اللعب بالجد، ونحضض الباطل بالحق. واستعار لذلك القذف والدمغ، تصويرا لابطاله واهداره ومحقه، فجعله كأنه جرم صلب كالصخرة مثلا، قذف به على جرم رخو اجوف فدمغه))⁽⁵⁾

اذن فان استعارة القذف والدمغ للحق على الباطل هو لارادة تصوير قوة الحق الدامغة وبالمقابل ابطال الباطل ومحقه..

وقد يكون القصد من التصوير باستعمال الاستعارة التمثيلية هو المبالغة في تعيين المعنى وتعريفه وقد كشف الزمخشري عن ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ((أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ))⁽⁶⁾

اذ قال: ((.. فان قلت: أي فائدة في ذكر الصدور؟ قلت: الذي قد تعورف واعتقد ان العمى على الحقيقة مكانه البصر، وهو ان تصاب الحدقة بما يطمس نورها. واستعماله في القلب استعارة ومثل فلما اريد اثبات ما هو خلاف المعتقد من نسبة العمى الى القلوب حقيقة ونفيه عن الابصار، احتاج هذا التصوير الى زيادة تعيين وفضل تعريف، ليتقرر ان مكان العمى هو

(1) الاعراف ، 149.

(2) الرازي ، التفسير الكبير 15: 7.

(3) ظ: م. ن 15: 7-8.

(4) الانبياء ، 18.

(5) الزمخشري، الكشاف 3: 108.

(6) الحج، 46.

القلوب لا الابصار، كما تقول: ليس المضاء للسيف ولكنه للسانك الذي بين فكيك، فقولك: الذي بين فكيك، تقرير لما ادعيته للسانه وتثبيت لان محل المضاء هو لا غير وكأنك قلت: ما نفيت المضاء عن السيف واثبته للسانك فلتة ولا سهوا مني، ولكن تعمدت به اياه بعينه تعمداً⁽¹⁾

اذن فالاستعارة التمثيلية كانت متحققة مفهوما لدى المفسرين وان لم يصطلحوا عليها، والغرض منها هو تصوير المعنى وتشكيله والمبالغة في ادائه وبحسب المراد من النص القرآني المعجز..

3- الاستعارة الترشيحية:

وهي عند البلاغيين: ((التي قرنت بما يلائم المستعار منه))⁽²⁾

أو ((ان يراعى جانب المستعار ويولي ما يستدعيه، ويضم اليه ما يقتضيه))⁽³⁾

اما المفسرون فإن الزمخشري (-538هـ) قد سبق البلاغيين والمفسرين في ادراك مفهومها والاصلاح عليها اذ اسماها بـ(المجاز المرشح) عند تفسيره لآيات القرآن الكريم والتي تحمل في طياتها تلك الاستعارة كما في قوله تعالى: ((اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين))⁽⁴⁾

اذ قال في تفسيره: ((ومعنى اشترى الضلالة بالهدى: اختيارها عليه واستبدالها به، على سبيل الاستعارة، لان الاشتراء فيه اعطاء بدل وأخذ آخر.. فان قلت: هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا فما معنى الاستبدال...؟ فما معنى ذكر الربح والتجارة..؟ اكان ثمة مبيعة على الحقيقة..؟ قلت: هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا، وهو ان تساق كلمة مساق المجاز ثم تقفى باشكال لها وأخوات اذا تلاحقن لم تر كلاما احسن منه ديباجة واكثر ماء ورونقا، وهو(المجاز المرشح) وذلك نحو قول العرب في البليد: كأن اذني قلبه خطلا. وان

(1) الزمخشري، الكشاف 3: 164.

(2) احمد مطلوب، معجم مصطلحات البلاغية 1: 153.

(3) الرازي، نهاية الايجاز 92.

(4) البقرة، 16.

جعلوه كالحمار، ثم رشحوا ذلك دوماً لتحقيق البلادة، فادعوا لقلبه اذنين تشبيهاً ببلادة الحمار
مشاهدة معاينة))⁽¹⁾

اذن فالمجاز المرشح عنده يعني: (ان تساق كلمة مساق المجاز ثم تقفى باشكال لها
واخوات اذا تلاحقن لم ترك كلاما احسن منه ديباجة واكثر ماء ورونقا..))⁽²⁾

اذ نلحظ مدى التقارب بين تعريفه وتعريف البلاغيين وهو ملائمة المستعار منه لما يوافقه
ويوليه من الكلمات...

وكذلك نلحظ هذا النوع من الاستعارة عنده ايضا في تفسيره لقوله تعالى: ((مثلهم كمثل
الذي استوقد ناراً فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون))⁽³⁾

اذ قال: ((.. فان قلت: كيف صح في النار المجازية ان توصف باضاءة ما حول
المستوقد؟ قلت: هو خارج على طريقة المجاز المرشح فاحسن تدبره))⁽⁴⁾

وكذلك تفسيره لقوله تعالى: ((وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ
كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا
كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ))⁽⁵⁾

اذ قال: ((... ان يكون الحبل استعارة لعهد والاعتصام لوثوقه بالعهد، او ترشيحا
لاستعارة الحبل بما يناسبه))⁽⁶⁾

ومناسبة ما يلائم المستعار امر قد اقره الزمخشري قبل غيره من البلاغيين بما اصطلح
عليه بالاستعارة الترشيحية...

5- الاستعارة التهكمية.

(1) الزمخشري، الكشاف 1: 107-108 وقد نقله الرازي بالنص ولم ينسبه ظ: ، التفسير الكبير 2: 72 ولم يذكر د. ماهر مهدي هلال سبب هذا النقل وهو يبحث عن بلاغة الرازي والرأي يعود للزمخشري ظ: فخر الدين الرازي بلاغيا 204.
(2) الزمخشري، الكشاف 1: 108.
(3) البقرة ، 17.
(4) الزمخشري، الكشاف 1: 111.
(5) آل عمران ، 103.
(6) الزمخشري ، الكشاف 1: 423.

وهي عند البلاغيين: ((استعمال الالفاظ الدالة على المدح ونقائضها في الذم والاهانة))⁽¹⁾

وقد فطن المفسرون الى هذه الظاهرة البيانية مفهومها واصطلاحا قبل غيرهم من البلاغيين حيث نلاحظ أن تفسير الطبرسي (- 548هـ) لقوله تعالى: ((إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ))⁽²⁾

يحمل هذا المفهوم اذ قال: ((أي: اخبرهم بان لهم العذاب الاليم وانما قال يبشرهم على طريق الاتباع والاستعارة والبشارة تكون في الخير دون الشر لان ذلك لهم مكان البشارة للمؤمنين ولانها مأخوذة من البشارة، وبشرة الوجه تتغير بالسرور في الخير، وبالغم في الشر...))⁽³⁾

ويحدد الرازي (-606هـ) سبيل هذه الاستعارة بقوله: ((أي: فأخبرهم على سبيل التهكم لان الذين يكتزون الذهب والفضة انما يكتزونهما ليتوسلوا بها الى تحصيل الفرج يوم الحاجة. فقل هذا هو الفرج، كما يقال تحيتهم ليس الا الضرب واکرامهم ليس الا الشتم، وايضا فالبشارة عن الخير الذي يؤثر في القلب، فيتغير بسببه لون بشرة الوجه، وهذا يتناول ما اذا تغيرت البشرة بسبب الفرج او بسبب الغم))⁽⁴⁾

ويعلق - في موضع آخر - قائلا: ((فان قيل كيف يليق لفظ البشارة بالعذاب؟ قلنا: مذكور على سبيل التهكم...))⁽⁵⁾

ثم يكشف عن الاستعمال الحقيقي للفظ البشارة في تفسيره للآية المتقدمة فيقول: ((هذا محمول على الاستعارة، وهو ان انذار هؤلاء بالعذاب قائم مقام بشرى المحسنين بالنعيم، والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قوله تعالى: ((وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات))⁽⁶⁾....))⁽⁷⁾

(1) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 1: 158.

(2) آل عمران ، 21.

(3) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 2: 204.

(4) الرازي، التفسير الكبير 16: 47- 48.

(5) م.ن 20: 161.

(6) البقرة ، 25 ((وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل فلو اتوا به مستجابا وهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون))

(7) الرازي ، التفسير الكبير 7: 215.

اذن فان استعمال الفاظ المدح في معرض الذم مما يحقق مفهوم الاستعارة التهكمية وهو ما اقره المفسرون - قبلا- فالبشارة لفظ يستعمل في المدح لادخال الفرح والسرور في قلوب المؤمنين او من يراد لهم البشرى الا انه استعمل في الذم كالوعد بالعذاب الاليم وذلك للنيل من الكافرين او من يراد بهم تحقيق العذاب نكاية بهم واهانة لهم...

وقد اشار الفراء (- 207هـ) الى مثل هذا الفن في القرآن الكريم اذ قال: ((.. وقد قال الله تبارك وتعالى: ((فبشرهم بعذاب اليم)) والبشارة انما تكون في الخير، فقد قيل ذلك في الشر))⁽¹⁾

الا ان نظرة المفسرين كانت اكثر دقة وتحديدا لمصطلح الاستعارة التهكمية ومفهومها، كما لاحظنا ونلاحظ في تفسير الرازي (-606هـ) لقوله تعالى: ((فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِدَبِّكَ لِتَكُونَ لِمَنْ حَلَفَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ))⁽²⁾

اذ قال: ((.. ان هذا وعد له بالنجاة على سبيل التهكم، كما في قوله تعالى: (فبشرهم بعذاب اليم) كأنه قيل له ننجيك لكن هذه النجاة انما تحصل لبدنك لا لروحك، ومثل هذا الكلام قد يذكر على سبيل الاستهزاء كما يقال: نعتقك ولكن بعد الموت، ونخلصك من السجن ولكن بعد ان تموت))⁽³⁾

في حين نجد ان من البلاغيين من نظر الى هذا الاسلوب وعده من المجاز المرسل على اعتبار ما كان.⁽⁴⁾

الا ان نظرة المفسرين كانت اكثر تحديدا لهذا الفن البلاغي وتدل على عمق ادراكهم للظاهرة البيانية التي احتواها النص القرآني المعجز...

6- الاستعارة التخيلية:

وهي عند البلاغيين: ((ان يستعار لفظ دال على حقيقة خيالية تقدر في الوهم ثم تردف بذكر المستعار له ايضا لها وتعريفا لحالها))⁽⁵⁾

(1) الفراء ، معاني القرآن 1: 239.

(2) يونس، 92.

(3) الرازي ، التفسير الكبير 17: 156-157.

(4) ظ: الباحثة، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 45، ظ صفحة () من البحث.

(5) احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 1: 151.

أما المفسرون فقد ادرك الرازي (-606هـ) مفهومها واصطلاح عليها - قبل البلاغيين المتأخرين- وذلك عندما فسر قوله تعالى: ((وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا))⁽¹⁾

بقوله: ((فان قيل: كيف اضاف الجناح الى الذل والذل لا جناح له؟ قلنا: فيه وجهان... والثاني: ان مدار الاستعارة على الخيالات فهنا تخيل للذل جناحا واثبت لذلك الجناح ضعفا تكميلا لامر هذه الاستعارة، كما قال لبيد:

إذ اصبحت بيد الشمال زمامها⁽²⁾

فأثبتت للشمال يدا ووضع زمامها في يد الشمال فكذا ههنا..))⁽³⁾

ثم يبين القصد من هذه الاستعارة بقوله: ((والمقصود منه المبالغة في التواضع))⁽⁴⁾

وقد اشار الزمخشري (-538هـ) في تفسيره للآية ذاتها الى هذا النوع من الاستعارة والقصد منها اذ قال: ((فان قلت: ما معنى قوله (جناح الذل)؟ قلت: فيه وجهان.. والثاني: ان تجعل لذله لهما جناحا خفيضا، كما جعل لبيد للشمال يدا، وللقوة زماما، مبالغة في التذلل والتواضع لهما))⁽⁵⁾

ولا شك ان هناك تقاربا في دلالة القولين اذ ان الزمخشري (-538هـ) اشار الى دلالة الاستعارة التخيلية وتبيان القصد منها الا ان الرازي (-606هـ) اصطاح عليها.. ليس ذلك فحسب بل نلاحظ ان آيات التشبيه بذات الله قد اتخذت مفهوم الاستعارة التخيلية كما في تفسير الزمخشري (-538هـ) لقوله تعالى ((اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ))⁽⁶⁾

اذ قال: ((.. ان كرسيه لم يضق عن السموات والارض لبسطته وسعته، وما هو الا تصوير لعظمته وتخيل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود، ولا قاعد، كقوله: ((مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

(1) الاسراء ، 24 .

(2) عجز بيت للبيد و صدره: وغداة ربح قد وزعت وقره ظ: ديوانه 176 .

(3) الرازي ، التفسير الكبير 20 : 191 .

(4) م.ن ، الصفحة نفسها .

(5) الزمخشري، الكشاف 2: 615-616 .

(6) البقرة ، 255 .

وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ⁽¹⁾ من غير تصور قبضة وطي ويمين، وانما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي⁽²⁾

وكذلك تفسيره لقوله تعالى: ((وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ))⁽³⁾

اذ قال: ((وقوله (الست بربكم قالوا بلى شهدنا) من باب التمثيل والتخييل؛ ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحانيته، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال لهم: (الست بربكم؟) وكانهم قالوا: بلى انت ربنا ، شهدنا على انفسنا وقررنا بوحانيتك...))⁽⁴⁾

وتفسيرات المفسرين لآيات التشبيه قد اتكأ عليها البلاغيون في قولهم: ان الآيات الدالة على التشبيه هي امثلة على الاستعارة التخيلية.⁽⁵⁾

(1) الزمر ، 67.

(2) الزمخشري، الكشاف 1: 328.

(3) الاعراف ، 172.

(4) الزمخشري ، الكشاف 2: 166 وامثلة أخرى ظ: 4: 280، 4: 508.

(5) ظ: احمد مطلوب ، معجم المصطلحات البلاغية 1: 152.

أوجه الاستعارة عند المفسرين

إذا كان البلاغيون قد قسموا أوجه الشبه الاستعاري بحسب أغلبية ورودها في القرآن الكريم والنصوص الأدبية إلى الأوجه التالية:

1- اخذ الشبه من الشيء المحسوس إلى المعقول.

2- اخذ الشبه من الشيء المحسوس إلى المحسوس إلا أن الشبه مع ذلك عقلي.

3- اخذ الشبه من المعقول إلى المعقول⁽¹⁾

فإن المفسرين قد فطنوا إلى هذه الأوجه في ثنايا تفسيرهم لآيات القرآن الكريم على النحو الآتي:

الوجه الأول: استعارة المحسوس للمعقول.

وقد صرح به المفسرون واصطلحوا عليه في تفسيرهم لقوله تعالى: ((لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ))⁽²⁾

أذ قال الطوسي (- 460هـ): ((وقوله (فقد استمسك بالعروة الوثقى) فالعروة الوثقى الإيمان بالله، وجرى ذلك مجرى المثل الحسن البيان باخراج ما لا يقع به الاحساس إلى ما يقع به..))⁽³⁾ ويرى الزمخشري (- 538هـ) أن هذه الآية ((تمثيل للمعلوم بالنظر، والاستدلال بالمشاهد المحسوس، حتى يتصوره السامع كأنه ينظر إليه بعينه، فيحكم اعتقاده، والتيقن به))⁽⁴⁾

وقد اصطلح عليه الرازي (- 606هـ) إذ عد هذه الآية من ((باب استعارة المحسوس للمعقول، لأن من اراد امساك شيء يتعلق بعروته، فكذا ههنا من اراد امساك هذا الدين تعلق

(1) ظ: الجرجاني، عبد القاهر، اسرار البلاغة 61-67، ظ: محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 97.

(2) البقرة، 256.

(3) الطوسي، التبيان 2: 313 وهو قول الطبرسي ذاته ظ: مجمع البيان 2: 127.

(4) الزمخشري، الكشاف 1: 331.

بالدلائل الدالة عليه، ولما كانت دلائل الاسلام اقوى الدلائل واوضحها، لا جرم وصفها بانها العروة الوثقى⁽¹⁾

وكذا الطبري (- 310هـ) الذي لم يصرح بهذا الوجه الاستعاري الا اننا يمكن ان نلمحه في ثنايا تفسيره اذ قال: ((والعروة في هذا المكان مثل للايمان الذي اعتصم به المؤمن فشبهه في تعلقه به وتمسكه به بالتمسك بعروة الشيء الذي ليس له عروة يتمسك بها...))⁽²⁾ ليس ذلك فحسب بل انهم ادركوا هذا الوجه الاستعاري ايضا في تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْعُقُونَ))⁽³⁾

وهو ما نلمحه في تفسير الطبري (-310هـ) اذ قال: ((فاذاق الله اهل هذه القرية لباس الجوع وذلك خالط أذاه اجسامهم، فجعل الله تعالى ذكره ذلك لمخالطته اجسامهم بمنزلة اللباس لها...))⁽⁴⁾ ويعلل الطوسي (- 460هـ) قوله تعالى (لباس الجوع) قائلا: ((.. انما سماه لباس الجوع، لانه يظهر عليهم من الهزال وشحوب اللون وسوء الحال ما هو كاللباس.

وقيل انهم شملهم الجوع والخوف كما شمل اللباس البدن. انما يقال لصاحب الشدة: ذق، لانه يجده وجدان الذائق في تفقده له، ولأنه يتجدد عليه ادراكه كما يتجدد على الذائق...))⁽⁵⁾

في حين نجد الزمخشري (- 538هـ) قد فصل القول فيها اذ قال: ((فان قلت: الاذاقة: واللباس استعارتان، فما وجه صحتها؟ والاذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار، فما وجه صحة ايقاعها عليه؟ قلت: اما الاذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا والشدائد وما يمس الناس منها، فيقولون: ذاق فلان البؤس والضر، واذاقة العذاب: شبه ما يدرك به لاشتماله على اللابس ما غشي الانسان والتيس به من بعض الحوادث.

وأما ايقاع الاذاقة على لباس الجوع والخوف، فلأنه لما وقع عبارة عما يغشى منهما ويلابس، فكأنه قيل: فاذاقه ما غشيه من الجوع والخوف، ولهم في نحو هذا طريقان لا بد من الاحاطة بهما، فان الاستنكار لا يقع الا لمن فقدهما، احدهما: ان ينظروا فيه الى المستعار له، كما نظر اليه ههنا. ونحوه قول كثير:

(1) الرازي، التفسير الكبير، 7: 16.
(2) الطبري، جامع البيان 3: 26.
(3) النحل، 112.
(4) الطبري، جامع البيان 14: 222.
(5) الطوسي، التبيين 6: 433.

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب المال(1)

استعارة الرداء للمعروف، لانه يصون عرض صاحبه صون الرداء لما يلقي عليه.

ووصفه بالغمر الذي هو وصف المعروف والنوال، لا صفة الرداء، نظر الى المستعار له. والثاني : ان ينظروا فيه الى المستعار، كقوله:

ينازعني ردائي عبد عمرو رويدك يا أبا عمرو بن بكر

لي الشطر الذي ملكت يميني ودونك فاعتجر منه بشرط

اراد بردائه سيفه، ثم قال: فاعتجر منه بشرط فنظر الى المستعار في لفظ الاعتجار، ولو نظر اليه فيما نحن فيه لقليل: فكساهم لباس الجوع والخوف، ولقال كثير، ضافي الرداء اذا تبسم ضاحكا(2)

وقد اطلق البلاغيون على النوع الأول الذي ذكره الزمخشري في تفسيره المتقدم وهو النظر الى المستعار له بالاستعارة التجريدية او المجردة(3)

وقد اصطلح الطبرسي(-458هت) على استعارة هذه الآية اذ قال: ((وقوله : اذاقها الله استعارة تقول العرب: اركب هذا الفرس وذقه أي اختبره..)) (4)

ثم قال: ((.. وسمى اثر الجوع والخوف لباسا لان اثر الجوع والهزال يظهر على الانسان كما يظهر اللباس، وقيل لانهم شملهم الجوع والخوف كما يشمل اللباس البدن..)) (5)

اما الرازي(-606هـ) فانه يصرح بالوجه الاستعاري لهذه الآية اذ قال: ((ان التقدير ان الله عرفها لباس الجوع والخوف الا انه تعالى عبر عن التعريف بلفظ الاذاقة، واصل الذوق بالفم، ثم قد يستعار فيوضع موضع التعرف وهو الاختبار نقول ناظر فلاناً، وذق ما عنده، قال الشاعر:

(1) كثير، ديوانه 166.

(2) الزمخشري، الكشاف 2: 596-597 وقد ورد البيتان دون عزو.

(3) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 1: 150.

(4) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 5: 128.

(5) م.ن 6: 164.

ومن يذوق الدنيا فاني طعمتها
وسيق اليها عذابها وعذابها

ولباس الجوع والخوف هو ما ظهر عليهم من الظمور وشحوب اللون نهكة البدن، وتغير الحال وكسوف البال فكما تقول: تعرفت سوء اثر الخوف والجوع على فلان كذلك يجوز ان تقول: ذقت لباس الجوع والخوف على فلان.. والثاني: ان ذلك الجوع كان شديدا كاملا فصار كأنه احاط بهم من كل الجهات..⁽¹⁾

وأجد ان لفظ الاذاقة قد جاء متناسقا مع سياق الآية القرآنية، فاذا علمنا انها تتحقق بالمقدار القليل من المطعوم فان هذه القرية قد كفرت بأنعم الله فأذاقها سبحانه القليل من الجوع والخوف ومن ثم فان اهلها لم يكن لديهم ادنى درجة من الايمان بالله وبأنعمه.. وقد كانت رؤية المفسرين لهذه الآية رؤية بلاغية فضلا عن كونها تفسيرية فقد كشفوا المراد من الاذاقة وعن تحققها في المحسوسات من الاشياء لادراك الطعم ومن ثم استعارتها للمعقولات من الاشياء وهو ما احتوته الرؤية البلاغية بأن ((هذه استعارة لان حقيقة الذوق انما تكون في المطاعم والمشارب، لا في الكساء والملابس. وانما خرج هذا الكلام مخرج الخبر عن العقاب النازل بهم، والبلاء الشامل لهم، وقد عرف في لسانهم ان يقولوا لمن عوقب على جريمة، أو اخذ بجريرة، ذق غب فعلك، واجن ثمرة جهلك، وان كانت عقوبته ليست مما يحس بالطعم، ويدرك بالذوق...))⁽²⁾ وهذه سمة من سمات اعجاز النص القرآني فقد جاء على سنخ لغة العرب الا انه اعجزهم عن الاتيان بمثله نظما واسلوبا...

وقد جسد لفظ الاذاقة هذا الوجه الاستعاري بدلالات متعددة على وفق السياق القرآني الذي ورد فيه، ذلك انها تعدّ مظهراً حسيّاً مجرداً يرتبط بالفم الا ان السياق القرآني اتخذ من هذا الادراك الحسي مجالا لربطه بما هو عقلي يدرك بالعقل لتقريب المعنى أو لاعطاء المبالغة في صفة الشيء لذلك نلحظ المفسرين قد أدركوا هذا المظهر الحسي، ونم ثم انتقله لما هو معنوي عقلي كما في اذاقة الرحمة او العذاب او الموت، وهي امور لا تدرك بالذوق بل بالعقل، وهو ما اقره ايضا في تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ))⁽³⁾

(1) الرازي، التفسير الكبير 20: 129 ورد البيت دون عزو.
(2) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن 196.
(3) الانفال ، 35.

اذ قال الطبري(310هـ): ((.. ذوقوا : أي طعموا، وليس بذوق بغم، ولكنه ذوق بالحس، ووجود طعم المه بالقلوب يقول لهم: فذوقوا العذاب بما كنتم تجحدون ان الله معذبكم به على جحودكم وتوحيد ربك ورسالة نبيكم (ص...))⁽¹⁾

ثم يحدد الاصل اللغوي للاذاقة بقوله: ((.. وأصل ذلك من ذوق الطعام وهو يطعمه، ثم استعمل ذلك في كل ما وصل الى الرجل من لذة وحلاوة او مرارة ومكروه والم))⁽²⁾

ولما كان هذا هو الاصل اللغوي للاذاقة نجد الطوسي(-460هـ) يتساءل قائلاً: ((فان قيل: كيف قال: ((ليذوقوا العذاب))⁽³⁾ مع انه دائم لازم؟ قيل: لان احساسهم في كل حال كاحساس الذائق في تجدد الوجدان من غير نقصان، لان من استمر على الاكل، لا يجد الطعم، كما يجد الطعم من يذوقه))⁽⁴⁾

كذلك نجده يفسر قوله تعالى: ((لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا

وَقَتْلَهُمُ الْآبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ))⁽⁵⁾

بالرؤية ذاتها اذ قال: ((... وقوله : ((ذوقوا)) يفيد انكم لا تتخلصون من ذلك كما يقول القائل: ذق هذا البلاء. يعني انك لست بناج منه))⁽⁶⁾ وقد قرن الزمخشري (-538هـ) بين الاحساس والاذاقة اذ قال: ((.. بأن نقول لهم يوم القيامة: ذوقوا (عذاب الحريق) كما اذقتم المسلمين الغصص. يقال للمنتقم منه: أحس، وذق..))⁽⁷⁾

أما الرازي (- 606هـ) فانه يفسر قوله تعالى: ((إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّبُهُمْ نَارًا

كَمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَنَائِهِمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا))⁽⁸⁾

(1) الطبري، جامع البيان 9: 286.

(2) م.ن 7: 257.

(3) النساء ، 56: ((إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّبُهُمْ نَارًا كَمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَنَائِهِمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا)).

(4) الطوسي، التبيان 3: 232.

(5) آل عمران ، 181.

(6) الطوسي، التبيان 3: 66 ونجد مثل هذا التفسير عند الطبرسي ظ: مجمع البيان 2: 354.

(7) الزمخشري، الكشاف 1: 475.

(8) النساء ، 56.

بقوله: ((قوله ((ليذوقوا العذاب)) أي ليدوم لهم ذوقه ولا ينقطع.. انه انما يقال: فلان ذاق العذاب اذا ادرك شيئا قليلا منه، والله تعالى قد وصف انهم كانوا في اشد العذاب، فكيف يحسن ان يذكر بعد انهم ذاقوا العذاب؟ والجواب: المقصود من ذكر الذوق الاخبار بان احساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذائق للمذوق، من حيث انه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق))⁽¹⁾

وكذلك اذاقة الرحمة في قوله تعالى: ((ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليؤس كفور))⁽²⁾

اذ نجد في تفسير الطوسي لها تعليل قوله تعالى: ((اذقنا الانسان منا رحمة)) بقوله: ((وسمى احلال اللذات بالانسان اذاقة تشبيها ومجازا لان الذوق في الحقيقة تناول الشيء بالفم لادراك الطعم..))⁽³⁾

وقد حمل الطبرسي (-606هـ) استعمال الاذاقة للرحمة على طريق البلاغة في قوله تعالى: ((وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ مِرْسَلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ))⁽⁴⁾.

اذ قال: ((.. وحقيقة الذوق في ماله طعم يوجد انما يكون طعمه بالفم وانما قال اذقناهم الرحمة على طريق البلاغة لشدة ادراك الحاسة اياها))⁽⁵⁾.

ويرى الرازي (-606هـ) ان هذه الآية انما هي: ((كلام ورد على سبيل المبالغة، والمراد منه ايصال الرحمة اليهم...))⁽⁶⁾ ولا شك في ان الاستعارة هي طريق من طرق البلاغة، وان حقيقة الذوق فيما له طعم بالفم، ومن ثم فان اذاقة الرحمة مما يدرك بصورة معنوية أي بما يظهر من علامات السرور والبهجة على وجه الانسان والذي يبعثه الاطمئنان النفسي والروحي في الفرد فتلك صورة ممكن ان تراها على من تصيبه رحمة الله سبحانه الا انها امر معنوي لا يحصل بحاسة معينة، فالغاية اذن هي ادراك طعم الرحمة الإلهية، وقد ابان الرازي ذلك بقوله:

(1) الرازي، التفسير الكبير 10: 135.

(2) هود، 9.

(3) الطوسي، التبيان 5: 453 وهو قول الطبرسي ذاته ظ: مجمع البيان 5: 184.

(4) يونس، 21.

(5) الطبرسي، مجمع البيان 5: 128.

(6) الرازي، التفسير الكبير 17: 66.

((.. واعلم ان رحمة الله تعالى لا تذاق بالفم، وانما تذاق بالعقل، وذلك يدل على ان القول بوجود السعادات الروحانية حق))⁽¹⁾

لذلك نراه يعد قوله تعالى: ((وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا آذَاهُمْ مِنْهُ رَحْمَةٌ إِذَا

فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ))⁽²⁾

من لطائف القول اذ قال: ((قوله تعالى ((اذاقهم)) فيه لطيفة وذلك لان الذوق يقال في القليل فان العرف [ان] من اكل مأكولا كثيرا لا يقول ذقت، ويقال في النفي ما ذقت في بيته طعاما نفيا للقليل ليلزم نفي الكثير بالاولى، ثم ان تلك الرحمة لما كانت حالية منقطعة ولم تكن مستمرة في الآخرة اذ لهم في الآخرة عذاب قال: (اذاقهم) ولهذا قال في العذاب ((ذوقوا مس سقر))⁽³⁾، ((ذوقوا ما كنتم تعلمون))⁽⁴⁾، ((ذق انك انت العزيز الكريم))⁽⁵⁾ لأن عذاب الله الواصل الى العبد بالنسبة الى الرحمة الواصلة الى عبيد آخرين في غاية القلة))⁽⁶⁾ وكذلك الحال الحال في مسألة اذاقة الموت التي برع الخطاب القرآني في تصويرها وأجاد المفسرون في الكشف عن بلاغتها كما في قوله تعالى: ((كل نفس ذائقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيامة))⁽⁷⁾

اذ رأى الطوسي(-460هـ) ان: ((...قوله (ذائقة الموت) مجاز، لأن الموت لا يذاق في الحقيقة لان ذلك مشهور في كلامهم يقولون: ذاق الموت، وشرب بكأس المنون، لانه بمنزلة ما يذاق بذوق شدائده. والفرق بين الذوق وادراك الطعم ان الذوق تقريب جسم المذوق الى حاسة الذوق ، والادراك للطعم هو وجدانه، وان لم يكن هناك احساس...))⁽⁸⁾

(1) م.ن، الصفحة نفسها.

(2) الروم، 33.

(3) القمر، 48 ((يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُقُوا مِنْ سَقَرٍ)).

(4) العنكبوت، 55 ((يَوْمَ يَشَاهِدُ الْعَذَابُ مِنْ قُوفِهِمْ وَمَنْ تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ وَيَقُولُ ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)).

(5) الدخان، 49.

(6) الرازي، التفسير الكبير 25: 121.

(7) آل عمران ، 185.

(8) الطوسي، التبيان 3: 71-72.

اذن فانه قد فرق بين الذوق وادراك الطعم، أي بين ما هو حسي يدرك بحاسة الفم ، وما هو عقلي معنوي يدرك بالعقل فاننتقل الوصف مما هو حسي وهو (الذوق) الى ما هو عقلي وهو (الموت) لارادة الطعم.. فضلا على كونه من مجاز الكلام.

ويرى الطبرسي (-458هـ) ان معنى الآية: ((..كل نفس ذائقة مقتدمات الموت وشدائده وسكراته..))⁽¹⁾

أما الرازي(-606هـ) فانه قد جمع بين رؤيتي الطوسي والطبرسي في تفسيره اذ قال: ((الذوق ههنا لا يمكن اجراؤه على ظاهره لان الموت ليس من جنس المطعوم حتى يذاق، بل الذوق ادراك خاص، فيجوز جعله مجازا عن اصل الادراك، وأما الموت فالمراد منه - ههنا- مقتماته من الآلام العظيمة، لان الموت قبل دخوله في الوجود يمتنع ادراكه، وحال وجوده يصير الشخص ميتا، والميت لا يدرك شيئا))⁽²⁾ ويعلل استعارة الذوق لما هو معنوي بقوله: ((...وهو ان الذوق من جملة الادراكات فان المذوق اذا لاقى اللسان يدرك ايضا حرارته وبرودته وخشونته وملاسته، كما يدرك سائر اعضائه الحسية ويدرك ايضا طعمه ولا يدركه غير اللسان، فادراك اللسان اتم، فاذا تأذى من نار تأذى بحرارته ومرارته ان كان الحار او غيره لا يتأذى بحرارته فاذن الذوق ادراك لمسي اتم من غيره في الملموسات فقال (ذوقوا) اشارة الى ان ادراكهم بالذوق اتم الادراكات فيجتمع في العذاب شدته وايلامه بطول مدته ودوامه، ويكون المدرك له لا عذر له يشغله وانما هو على اتم ما يكون في الادراك فيحصل الألم العظيم))⁽³⁾

اذن فان الآيات المتقدمة قد اتخذت من (الاذاقة) وصورتها الحسية استعارة لما هو عقلي كالعذاب والرحمة والموت وهي مما يدرك بالنفس او العقل، لأحداث الصورة الواضحة المعنى فضلا عن ارادة المبالغة في احداث ذلك المعنى..

(1) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 2: 357.

(2) الرازي ، التفسير الكبير 22: 169.

(3) م.ن: 29: 71.

ومن الصور الاستعارية التي اشتملت على استعارة المحسوس للمعقول بما كشف عنه المفسرون قوله تعالى: ((الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيُقِطُّونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَمْْرِ أُوتِيكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ))⁽¹⁾

اذ يرى الطوسي(-460هـ) ان القطع دلالاته حسية فهو يعني: ((.. الفصل بين الشئيين احدهما من الآخر. والاصل ان يكون في الاجسام ويستعمل في الاعراض تشبيها به. يقال: قطع الحبل والكلام...))⁽²⁾ فاستعمل القطع لما هو معنوي وهو (امر الله) والقصد نقل الدلالة الحسية الى ما هو عقلي..

اما الزمخشري(-538هـ) قد رأى ان دلالة النقض هي: ((.. الفسخ وفك التركيب. فان قلت: من اين ساغ استعمال النقض في ابطال العهد؟ قلت: من حيث تسميتهم العهد بالحبل على سبيل الاستعارة، لما فيه من ثبات الوصلة بين المتعاهدين...))⁽³⁾

وكذلك نلاحظ تفسيرهم لقوله تعالى: ((بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق))⁽⁴⁾

اذ نلمح في تفسير الطبري(-310هـ) انتقال الدلالة الحسية (للدماغ) الى ما هو عقلي اذ يقول: ((.. ولكن نزل الحق من عندنا، وهو كتاب الله وتنزيله على الكفر به واهله، (فيدمغه) يقول: فيهلكه كما يدمغ الرجل الرجل بان يشجه على رأسه شجة تبلغ الدماغ، واذا بلغت الشجة ذلك من المشجوج لم يكن له بعدها حياة))⁽⁵⁾

وكذلك رؤية الطوسي(-460هـ) الذي قال: ان حجج الحق تبطل شبهات الباطل كما يدمغ الرجل الرجل فيشجه شجة تبلغ ام الدماغ لا يحيا بعدها.⁽⁶⁾

(1) البقرة ، 27.

(2) الطوسي، التبيان 1: 122 وهو رأي الطبرسي ذاته ظ: مجمع البيان 1: 98-99.

(3) الزمخشري، الكشاف 1: 148-149.

(4) الانبياء ، 18.

(5) الطبري، جامع البيان 17: 15.

(6) ظ: الطوسي ، التبيان 7: 210.

في حين نجد الزمخشري(-538هـ) قد اصطلح على هذا الوجه الاستعاري وابان القصد منه اذ قال: ((وندحض الباطل بالحق. واستعار لذلك القذف والدمغ، تصويرا لابطاله واهداره ومحقه فجعله كأنه جرم صلب كالصخرة مثلا، قذف به على جرم رخو اجوف فدمغه...))⁽¹⁾

اذن مما لا شك فيه ان دلالة القذف و الدمغ دلالة حسية وان الحق والباطل هما امور معنوية تدرك بالعقل..

وكذلك تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ بُرًّا الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ

الْغَاوِينَ))⁽²⁾

اذ قال الطوسي (-460هـ): ((أي: فخرج منها خروج الشيء مما لا يسهه))⁽³⁾

ويكشف الطبرسي (-548هـ) حقيقة السلخ ودلالته الحسية وانتقاله لما هو معنوي فيقول: ((.. أي: خبر الذي اعطيناه (آياتنا) أي حججنا وبيناتنا (فانسلخ منها) أي فخرج من العلم بها بالجهل كالشيء الذي ينسلخ من جلده..))⁽⁴⁾

ويؤكد الرازي(-606هـ) هذه الدلالة بقوله: ((يعني : علمناه حجج التوحيد، وفهمناه ادلته، حتى صار عالما بها (فانسلخ منها) أي خرج من محبة الله الى معصيته، ومن رحمة الله الى سخطه، ومعنى انسلخ: خرج منها، يقال لكل من فارق شيئا بالكلية انسلخ منه))⁽⁵⁾ اذن فقد جاءت لفظة (السلخ) وهي تصور حالة التجرد الكلية لما هو معنوي بمعنى ((ان السلخ امر مادي، فاستعير هنا المحسوس للتعبير عن المعقول بصورة شاخصة تنبض بالتعبير الحي..))⁽⁶⁾

الحي..))⁽⁶⁾

2- استعارة المحسوس للمحسوس.

(1) الزمخشري، الكشاف 3: 108 وقد نقله الرازي ولم ينسبه ظ: التفسير الكبير 22: 148.

(2) الاعراف، 175.

(3) الطوسي، التبيان 8: 420.

(4) الطبرسي، مجمع البيان 4: 303.

(5) الرازي ، التفسير الكبير 15: 54.

(6) محمد حسين الصغير، الصورة الفنية في المثل القرآني 201.

وهو ان تكون الصورة الاستعارية صورة حسية، وتعد نماذج هذا الوجه ((أقل توافرا ويرجح عندي ان يكون السبب في ذلك ان الامر الحسي واضح على العموم فليس له ضرورة ملححة ان يمنحه القرآن الكريم ما منح الشبه الاستعاري من الذهني الى الحسي))⁽¹⁾

وقد فطن المفسرون الى هذا الوجه من اوجه الفن الاستعاري بما حفلت به آيات الكتاب العزيز كما في قوله تعالى: ((إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَخْتَاطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظُنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَنَاهَا أَمْرٌ نَائِلٌ أَوْ نَهَارٌ فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْن بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ فَفَصَّلَ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ))⁽²⁾

اذ نلمح الصورة الحسية في تفسير الطبري (-310هـ) له اذ قال: ((يعني: ظهر حسنها وبهاؤها (وازينت) يقول: وتزينت...))⁽³⁾

ويصور لنا الطوسي (-460هـ) الدلالة الحسية للزخرف، والتزيين فيقول: ((فالزخرف حسن الألوان كالزهر الذي يروق البصر، ... (وازينت) أصله تزينت...))⁽⁴⁾

ويصرح الزمخشري (-538هـ) بهذا الوجه الاستعاري اذ عد هذه الآية: ((كلام فصيح: جعلت الارض آخذة زخرفها على التمثيل بالعروس، اذا اخذت الثياب الفاخرة من كل لون، فاكتستها وتزينت بغيرها من الوان الزين...))⁽⁵⁾

وقد كشف الطبرسي (-548هـ) عن الاصل اللغوي للزخرف اذ قال: ((الزخرف: كمال حسن الشيء ويقال: زخرفته أي حسنته...))⁽⁶⁾ ومعنى الآية: ((أي: حسنها وبهجتها بأنواع الألوان وأجناس النبات وغير ذلك (وازينت) أي: تزينت في عين رائيها...))⁽⁷⁾

أما الرازي (-606هـ) فقد جمع هذه الرؤى وصاغها بقوله: ((... وذلك لان التزخرف عبارة عن كمال حسن الشيء، فجعلت الارض آخذة زخرفها على التشبيه بالعروس اذا البست

(1) د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 99 - 100.

(2) يونس، 24.

(3) الطبري، جامع البيان 11: 119.

(4) الطوسي، التبيان 5: 363.

(5) الزمخشري، الكشاف 2: 325.

(6) الطبرسي، مجمع البيان 5: 130.

(7) م.ن، الصفحة نفسها.

الثياب الفاخرة من كل لون، وتزينت بجميع الالوان الممكنة في الزينة من حمرة وخضرة وصفرة وذهبية وبياض))⁽¹⁾ بما يجسد مفهوم الصورة الاستعارية الحسية لديه..

اذن فمما لا شك فيه أن رؤية المفسر تجسد انتقال الدلالة نم التزخرف والتزيين للعروس الى الارض لتصوير بهجتها ونضارتها بما اشتملت عليه من طبيعة خضراء، ومروج حمراء.. ((فكما تزين الغادة، وتتجلى الحسناء، تزين هذه الارض وتأخذ زخرفها بالمعنى المشار اليه، وكلا الموضوعين حسيان))⁽²⁾

اذن فهذه رؤية بلاغية وقف عندها المفسرون لظهار بلاغة النص القرآني وسماته الاعجازية...

وكذلك تتبدى مقدرة المفسرين البلاغية في ادراك الصورة الحسية لقوله تعالى: ((يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه...))⁽³⁾.

فقد قال الطبري (-310هـ) في تفسيرها: ((يكاد البرق يخطف ابصارهم)) يعني: يذهب بها ويستلبها ويلتمعها من شدة ضيائه ونور شعاعه..))⁽⁴⁾ اما الطوسي (-460هـ) فيرى انه تعالى: ((جعل ضوء البرق، وشدة شعاع نوره، كضوء اقرارهم بألسنتهم بالله وبرسوله وبما جاء من عند الله، واليوم الآخر..))⁽⁵⁾ ويكشف الزمخشري (-538هـ) عن مقصد الآية قائلاً: ((... وهذا تمثيل لشدة الامر على المنافقين بشدته على اصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يذرون، اذا صادفوا من البرق خفقة، مع خوف ان يخطف ابصارهم، انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة، فاذا خفى وفتن لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة...))⁽⁶⁾

(1) الرازي، التفسير الكبير 17: 73.
(2) محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 100.
(3) البقرة ، 20.
(4) الطبري، جامع البيان 1: 182.
(5) الطوسي، التبيان 1: 97.
(6) الزمخشري، الكشاف 1: 118-119.

وكذلك هي رؤية الطبرسي (-548هـ) اذ قال: ((المراد يكاد ما في القرآن من الحجج النيرة ويخطف قلوبهم من شدة ازعاجها الى النظر في امور دينهم كما ان البرق يكاد يخطف ابصار اولئك كلما اضاء لهم مشوا فيه لاهتدائهم الى الطريق بضوء البرق..))⁽¹⁾

ولو تأملنا تأويل البلاغيين لدلالة الآية نجدها تقترب كثيرا من تفسير المفسرين لها اذ قال الشريف الرضي (-406هـ): ((وهذه استعارة ، والمراد يكاد يذهب بابصارهم من قوة ايماضه وشدة التماعه))⁽²⁾ وقد تمت هذه الاستعارة بنقل دلالة الخطف الحسية الى ارادة ذهاب البصر من شدة البرق والتماعه وهما عناصر حسية...

تتجسد هذه الصورة الاستعارية الحسية في تفسيرهم لقوله تعالى: ((وَأَيُّ لَيْلٍ نَسَلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظْلَمُونَ))⁽³⁾

اذ نلمح الدلالة الحسية لانسلاخ الليل عن النهار في تفسير الطبري (-310هـ) اذ يقول: ((...ننزع عنه النهار.. كانه قيل: نسلخ عنه النهار، فنأتي بالظلمة ونذهب بالنهار...))⁽⁴⁾

ويؤكد الطوسي(-460هـ) هذه الصورة الحسية لقوله تعالى، بقوله: ((أي نخرج منه النهار فالسلخ اخراج الشيء من لباسه، ومنها إخراج الحيوان من جلده...))⁽⁵⁾

في حين نجد الزمخشري(-358هـ) يجسد لنا هذه الصورة الحسية مصطلحا على الظاهرة البيانية التي اشتملت عليها فيقول: ((سلخ جلد الشاة : اذا كشفه عنها وازالة، ومنه: سلخ الحية لخرسائها، فاستعير لازالة الضوء ا و كشفه عن مكان الليل وملقى ظله))⁽⁶⁾

اما الطبرسي(-548هـ) فانه يعلل هذه الصورة الحسية قائلا: ((.. انما قال سبحانه نسلخ منه النهار لانه تعالى جعل الليل كالجسم لظلمته وجعل النهار كالقشر ولان النهار عارض فهو كالكسوة، والليل اصل فهو كالجسم...))⁽⁷⁾

(1) الطبرسي، مجمع البيان 1: 83 وقد نقله الرازي ولم ينسبه ظ: التفسير الكبير 2: 80.

(2) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن 184.

(3) يس، 37.

(4) الطبري، جامع البيان 23: 9.

(5) الطوسي، التبيان 8: 420.

(6) الزمخشري، الكشاف 4: 18.

(7) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 8: 209.

ويكشف الرازي (-606هـ) عن معنى الآية والقصد منها اذ يقول: (ما معنى سلخ النهار من الليل؟ نقول معناه تمييزه منه يقال انسلخ النهار من الليل اذا اتى آخر النهار ودخل اول الليل وسلخه الله منه فانسلخ هو منه.. فان قيل فالليل في نفسه آية فأية حاجة الى قوله (نسلخ منه النهار)؟ نقول الشيء تتبين بضده منافعه ومحاسنه، ولهذا لم يجعل الله الليل وحده...⁽¹⁾)

ورؤية المفسرين هذه كانت مفتاحا لما رآه البلاغيون فيما بعد وهي ان (المستعار منه السلخ الذي هو كشط الجلد عن الشاة والمستعار له كشف الضوء عن مكان الليل وهما حسيان ، والجامع ما يعقل من ترتب امر على آخر وحصوله عقب حصوله كترتب ظهور اللحم على الكشط وظهور الظلمة على كشف الضوء عن مكان الليل، و الترتب امر عقلي)⁽²⁾ وقد وجدت ان اكثر الصور الاستعارية حسية هي الاستعارة التي عدت من الاستعارة المكنية لما فيها من تجسيم وتشخيص..

(1) الرازي ، التفسير الكبير 26: 70.
(2) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 1: 170.

3- استعارة المعقول للمعقول.

وهي: ((ان يستعار شيء معقول لشيء معقول لاشتراكهما في وصف عدمي او ثبوتي، وأحدهما اكمل في الوصف فيتنزل الناقص منزلة الكامل كاستعارة العدم للوجود اذا اشتركا في عدم الفائدة، او استعارة اسم الوجود للعدم اذا بقيت اثاره المطلوبة منه كتشبيه الجهل بالموت لاشتراك الموصوف بهما في عدم الادراك والعقل))⁽¹⁾

وتعد أمثلة هذا الوجه في القرآن الكريم مقتضبة وذلك ((يعود الى ان ممارسة القرآن الكريم الفنية ذات مهمة ايضاحية، والايضاح يتم بتمثيل المجرد الى الحاسة...))⁽²⁾

وإذا كان البلاغيون قد حملوا قوله تعالى: ((وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ وَفِي نَسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَهْتَبُونَ))⁽³⁾ على استعارة المعقول للمعقول⁽⁴⁾

فاننا نلمح في تفسير المفسرين لهذه الآية، الوجه ذاته. اذ يقول الطبري (-310هـ) في تفسيرها: ((ولما كف موسى عن الغضب وكذلك كل كاف عن شيء ساكت عنه. وانما قيل للساكت عن الكلام ساكت: لكفه عنه...))⁽⁵⁾

أما الطوسي (-460هـ) فقد قال: ((معنى قوله (ولما سكت) سكن، وسمي بذلك سكوتا، وان كان الغضب لا يتكلم، لانه لما كان بفورته دالا على ما في النفس من المغضوب عليه كان بمنزلة الناطق بذلك، فاذا سكنت تلك الفورة كان بمنزلة الساكت عما كان متكلما به والسكوت في هذا الموضع احسن من السكون لتضمنه معنى سكوته عن المعاتبه لأخيه، مع سكون غضبه.. وانما قيل: سكت الغضب وسكت الحزن على طريق المجاز الا انه في شيء يظهر اثره فيكون بمنزلة الناطق به...))⁽⁶⁾ والزمخشري (-538هـ) يرى ان ((هذا مثل كأن الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له: قل لقومك كذا والقي الألواح، وجر برأس اخيك اليك، فترك

(1) احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 1: 172.

(2) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 100.

(3) الاعراف ، 154.

(4) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 1: 172.

(5) الطبري، جامع البيان 9: 86.

(6) الطوسي، التبيين 4: 553 وعده الطبرسي مجازا وتوسعا ظ: مجمع البيان 4: 282.

النطق بذلك وقطع الاغراء، ولم يستحسن هذه الكلمة ولم يستفصحها كل ذي طبع سليم وذوق صحيح الا لذلك، ولأنه من قبيل شعب البلاغة))⁽¹⁾

ويرى الرازي (-606هـ) ان ((هذا الكلام خرج على قانون الاستعارة كأن الغضب كان يقويه على ما فعل ويقول له: قل لقومك كذا وكذا، والى الالواح وخذ براس اخيك اليك، فلما زال الغضب، صار كأنه سكت))⁽²⁾

فاستعارة السكوت للغضب امر لا يدرك بحاسة ما وانما يدرك بالذوق وهذا يعني ان النص القرآني: ((يستهدف ان يقف بنا امام صورة ليست مقبولة فحسب، بل مطبوعة بسمة الكمال الفني، وهذا ما نلحظه بالفعل حيال الاستعارة التي خلعت صفة (السكوت) بدلا من (السكون) على ظاهرة الغضب، فالغضب حينما (يسكت) بعد ان كان متكلمًا يعني: ان الغضب قد حقق مهمته من خلال الكلام...))⁽³⁾ وهو ما كشف عنه المفسرون - من قبل - ...

وقد تجمع الآية الكريمة هذا الوجه ومن ثم تقرنه بما هو محسوس كما نلحظ ذلك في تفسيرات المفسرين لقوله تعالى: ((أَوْ مِّنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ نُزِّنُ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ))⁽⁴⁾

اذ قال الطبري (-310هـ): ((... فقال لهم: اطاعة من كان ميتًا، يقول: من كان كافرا . فجعله - جل ثناؤه- لانصرافه عن طاعته وجهله بتوحيده وشرائع دينه وتركه الاخذ بنصيبيته من العمل لله بما يؤديه الى نجاته، بمنزلة الميت.. (فأحييناه) يقول: فهديناه للاسلام، فانعشناه .. ومعرفته بوحدانيته وشرائع دينه بعد جهله بذلك حياة وضياء يستضيء به...))⁽⁵⁾

وقد حدد الطوسي (-460هـ) معنى الآية بقوله: ((.. من كان ميتًا بالكفر فصار حيا بالاسلام بعد الكفر، كالمصر على كفره؟!))⁽⁶⁾

(1) الزمخشري، الكشاف 2: 154.

(2) الرازي، التفسير الكبير 13: 14.

(3) محمود البستاني، دراسات فنية في صور القرآن 194.

(4) الانعام ، 122.

(5) الطبري، جامع البيان 8: 28.

(6) الطوسي، التبيان 4: 258-259.

ولم تكن رؤية الزمخشري (- 538هـ) تختلف عن رؤية سابقه اذ قال: ((مثل الذي هداه الله بعد الضلالة ومنحه التوفيق لليقين الذي يميز به بين المحق والمبطل والمهتدي والضال، بمن كان ميتا فأحياه الله ..))⁽¹⁾

وقد صرح الطبرسي (- 548هـ) بارادة الايمان والكفر بدلالة الحياة والموت اذ قال: ((أي كافرا فأحييناه بان هديناه الى الايمان.. شبه سبحانه الكفر بالموت، والايان بالحياة..))⁽²⁾

وقد اصطلحت الرؤية البلاغية على هذه الرؤية التفسيرية بأنه سبحانه ((استعار للأيمان الحياة، وللکفر الموت، والايان امر عقلي، والحياة أمر عقلي، والكفر جانب مثالي، والموت معنى مثالي فهما استعارة عقلي لعقلي من هذا الوجه فحسب...))⁽³⁾

اذن فقد اسهم المفسرون في الكشف عن رؤية بلاغية تم من خلالها ابراز بلاغة النص القرآني وفنية عبارته ، فقد فطنوا الى ان النص القرآني قد اراد من الموت الكفر، ومن الحياة الايمان وهي امور معنوية عقلية جاء بها السياق القرآني ليؤكد ان الصورة الاستعارية لا تكون حسية فقط بل قد تكون متكونة من امور معنوية فضلا عن ذلك فان هذه الآية ((قد اوضحت هذين الامرين العقليين، بما استعارت لمعرفتهما من امر واقعي محسوس وهو النور للأول، والظلمات للثاني. وكان تذييل هذه الاستعارة في هذا الكشف والايضاح هو استخراج عنصرين من عناصر الطبيعة وهما الظلمات والنور، لأمكان تطبيقهما على حالتي الحياة والموت في الايمان والكفر، أو الهدى والضلال، او العلم والجهل، وجميعها امور معنوية عقلية))⁽⁴⁾ وهي رؤية بلاغية ادركها المفسرون لاطهار فنيّة العبارة القرآنية، وسر اعجازها...

(1) الزمخشري، الكشف 2: 59.

(2) الطبرسي، مجمع البيان 4: 119.

(3) محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 100.

(4) م.ن، 100 - 101.

الفصل الرابع

الكناية وظواهرها عند المفسرين

1- الكناية لغة واصطلاحاً.

2- مفهوم الكناية عند المفسرين.

3- مقاصد الكناية عند المفسرين.

- اقسام الكناية عند المفسرين:

1- الكناية عن الضمير.

2- الكناية عن الصفة.

3- الكناية عن الموصوف.

4- الكناية عن النسبة.

- اساليب التعبير الكنائي عند المفسرين:

1- التعريض ومقاصده.

2- الرمز والاشارة.

3- الایماء والایحاء.

الكناية لغة واصطلاحاً:

لم تختلف الكناية عن غيرها من الظواهر البيانية المتقدمة، إذ لا بد من أن ترتبط بجذر لغوي استمدت منه دلالتها الاصطلاحية، وقد استطاع البلاغيون تجسيدها عبر مراحل متفاوتة إلى أن وصل إلى أتم نضجه وصار كمصطلح محدد الأبعاد الفنية والدلالية - كما سيأتي -

الكناية لغة:

وهي : أن تتكلم بشيء وتريد غيره، وكنى عن الأمر بغيره يكنى كناية، وتكنى: تستر من كنى عنه إذا ورى، أو من الكنية⁽¹⁾

الكناية اصطلاحاً:

اتخذت الكناية دلالات متنوعة، إذ نلاحظ أبا عبيدة (- 210هـ) يرى أن الكناية هي: ما فهم من الكلام ومن السياق من غير أن يذكر اسمه صريحا في العبارة، لذلك نراه يفسر قوله تعالى:

((سَأَوْكُم حَرْثَ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنِي شِتُّمُ وَقَدِّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ وَأَنْتُمْ لِلَّهِ وَعَالَمُوا أَنْكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ))⁽²⁾

على أنه من الكناية والتشبيه⁽³⁾ وهذا المعنى يقترب كثيرا مما استقر عليه مصطلح الكناية فيما بعد- فضلا عن كونه لا يبتعد عن الدلالة اللغوية لها ..

وقد يرتبط مفهوم الكناية مع التعريض لبيان المشترك العام بينهما كما ذكر ذلك الجاحظ (- 255هـ) الذي رأى أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح

(1) ظ: ابن منظور، اللسان (كنى).

(2) البقرة : 223.

(3) ظ: أبو عبيدة، مجاز القرآن 73.

والكشف⁽¹⁾ وربطها ايضا بالوحي ودلالة الاشارة⁽²⁾ وهذا ايضا لا يخرجها عن دائرة ترك التصريح بالشيء الى غيره، وقد بقي هذا المفهوم محور تعريفات البلاغيين للكناية - فيما بعد- فضلا عن كونها انتقال بين المتلازمات.⁽³⁾

حتى جاء المصطلح متكاملا على يد الشيخ عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) الذي وضع ((للكناية حدا اصطلاحيا، وبعدا بيانيا تبعه عليه من لحقه واقتفى اثره فيه من أتى بعده..))⁽⁴⁾ اذ قال في تعريفها: ((ان يريد المتكلم اثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء الى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومي به اليه، ويجعله دليلا عليه))⁽⁵⁾

اذن فان ((هناك تقاربا بين المعنى اللغوي للكناية وبين المفهوم الاصطلاحي فكلاهما يعتمد على الخفاء وعدم التصريح))⁽⁶⁾ وتلك رؤية البلاغيين...

(1) ظ: الجاحظ، البيان والتبيين 1: 117.

(2) ظ: م. ن 1: 44.

(3) ظ: د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 110- 113.

(4) د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 111.

(5) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الاعجاز 52.

(6) الباحثة، ابن جني بلاغيا، (رسالة ماجستير) 56.

مفهوم الكناية عند المفسرين

اما المفسرون فانهم قد ادركوا الدلالة الاصطلاحية للكناية كما نلاحظ ذلك عند الطبري (-310هـ) في تفسيره للكثير من الآيات القرآنية ذات الدلالة الكنائية كما في تفسيره لقوله تعالى: ((الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَرَوُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَتَقْوِي بِأُولِي الْأَكْبَابِ))⁽¹⁾

اذ قال: ((والرفث في كلام العرب: اصله الا فحاش في المنطق.. ثم تستعمله في الكناية عن الجماع))⁽²⁾ اذ نلاحظ ان النص القرآني لم يصرح بما اراده وانما لجأ الى لفظ آخر هو ردف له، وجعله دليلا على مراده وقد اتفق المفسرون على هذه الكناية - كما سيأتي-

ويستند الطبري (-310هـ) على سياق النص القرآني في تحديد الكناية اذ نراه يفسر قوله تعالى: ((إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالَ فَبِهِ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُمْمَحُونَ))⁽³⁾

اذ قال: ((.. وقوله (الى الاذقان) يعني: فايما نهم مجموعة بالاغلال في اعناقهم، فكني عن الايمان، ولم يجر لها ذكر لمعرفة السامعين بمعنى الكلام، وان الاغلال اذا كانت في الاعناق لم تكن الا وايدي المغلولين مجموعة بها اليها فاستغنى بذكر كون الاغلال في الاعناق من ذكر الايمان، كما قال الشاعر:

وما ادري اذا يمت وجها اريد الخير ابهما يليني

أأخير الذي أنا ابتغيه أم الشر الذي لا يأتليني

فكنى عن الشر، وإنما ذكر الخير وحده لعلم سامع ذلك بمعنى قائله ، اذا كان الشر مع الخير (يذكر))⁽⁴⁾ والذي يبدو للبحث ان الطبري عيال في حدود اعلى الفراء (-207هـ) في هذا هذا الفهم، اذ قال: ((فكنى عن هي، وهي للأيمان، ولم تذكر وذلك ان الغل لا يكون الا في

(1) البقرة، 197.

(2) الطبري، جامع البيان 2: 322.

(3) يس: 8.

(4) الطبري، جامع البيان 22: 178 وقد نسب المحقق هذين البيتين لسحيم بن وثيل الرياحي، ظ: م.ن، الصفحة نفسها.

اليمين والعنق جامعا لليمين والعنق، فيكفي ذكر احدهما من صاحبه))⁽¹⁾

بيد ان التدبر في النصين يوحي بان تفسير الطبري هو الاولى وذلك انه استقى الكناية من سياق النص القرآني وورود لفظ (الاعلال) التي تعني الايدي المغلولة الى الاعناق في حين يجد تفسير الفراء على الضمير (هي) وعده كناية عن (الايمان) لا يستقيه من النص القرآني لانه يبني وجود الكناية من لفظ (الاعلال) لا من الضمير (هي)...

فضلا عن ذلك فان تفسير الطبري يحمل في طياته المفهوم الكنائي بصورة جلية اذ افاده من قرينة السياق القرآني وكذلك ما يحدثه لفظ (الاعلال) من علاقة التلازم بين (الاعلال) و (الأيمان).

لا سيما وان من جاء بعده من المفسرين أكد هذه الصورة الكنائية فقد قال الشيخ الطوسي (-460هـ): ((.. وقيل: بأيمانهم الى أذقانهم، فكنى عنها، لانها معلومة))⁽²⁾

اما الطبرسي (- 548هـ) فقد فصل القول في تفسيرها بقوله: ((يعني ايديهم كنى عنها وان لم يذكرها لان الاعناق والاعلال تدلان عليها وذلك ان الغل ا نما يجمع اليد الى الذقن والعنق، ولا يجمع الغل العنق الى الذقن))⁽³⁾

وهذا التلازم في المفهوم الكنائي بين الالفاظ ودلالاتها، وبين معنى تلك الالفاظ، ومعنى المعنى يتضح عند الطبري (- 310هـ) في تفسيره لقوله تعالى: ((لَنْ يَصْرُوكُمْ إِلَّا آذَى وَإِنْ

يَأْتَلُوكُمْ يُؤَلُّوكُمْ الْأَدْبَارُ ثُمَّ لَا يَنْصُرُونَ))⁽⁴⁾

اذ قال: ((فقوله ((يولوكم الادبار)) كناية عن انهزامهم، لان المنهزم يحول ظهره الى جهة الطالب هربا الى ملجأ، وموئل ينل اليه منه، خوفا على نفسه، و الطالب في اثره، فدبر المطلوب حينئذ يكون محاذي وجه الطالب الهازمه))⁽⁵⁾ أي ان تولي الدبر يلزم الانهزام، وهذا الانتقال في المعنى من الملزوم الى اللازم هو ما استقر عليه مصطلح الكناية عند متأخري

(1) الفراء، معاني القرآن 2: 17-20.

(2) الطوسي، التبيان 8: 460.

(3) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 8: 198.

(4) آل عمران: 111.

(5) الطبري، جامع البيان 4: 64.

البلاغيين، وبذلك يمكن القول ان الطبري (-310هـ) قد أسهم في صياغة معنى الكناية عند السكاكي (-626هـ) الذي عرفها بقوله: ((ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما يلزمه، لينتقل من المذكور الى المتروك))⁽¹⁾ أي أنها ((لا تستعمل في معناها الحقيقي وإنما في لازمه))⁽²⁾

اما الشيخ الطوسي (-460هـ) فانه قد حدد مفهوم الكناية بأنها: ((العدول عن الذكر الأخص بالشيء الى ذكر يدل عليه...))⁽³⁾

وهو تعبير فيه عمق بياني دقيق ويتسم بالايجاز، ويضرب مثالا لذلك هو: ((..كقولك: زيد ضربته، كنيته عنه بالهاء الموجودة في (ضربته))⁽⁴⁾ وهذا لا يعني به الكناية عن الضمير فحسب بل يتعدى الى ما هو أعم وأوسع اذ ان كل عدول عن الذكر الأخص بالشيء الى ذكر آخر يدل عليه هو ما يحقق مفهوم الكناية عنده وكأنه بذلك يؤسس لما استقر عليه مصطلح الكناية عند عبد القاهر الجرجاني (-471 هـ).

وقد استعمل شهاب الدين النويري (-733هـ) - وهو من متأخري البلاغيين- لفظ (العدول) في تحديده لاحسن مواضع الكناية اذ قال: ((والكنايات لها مواضع، فأحسنها العدول عن الكلام القبيح الى ما يدل على معناه...))⁽⁵⁾ وتلك رؤية بلاغية اسس لها الشيخ الطوسي في تفسيره، ليس ذلك فحسب بل نلاحظ ايضا له موقفا نقديا للصورة الكنائية كما في تفسيره لقوله تعالى: ((إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ))⁽⁶⁾

اذ قال: ((و (الابتتر) أحسن من (الاحس) لأنه أدل على الكناية في النفس، فهذه الحروف القليلة قد جمعت المحاسن الكثيرة. وما لها في النفس من المنزلة اكثر بالفخامة والجزالة وعظم الفائدة التي يعمل عليها وينتهي إليها))⁽⁷⁾ وهو بهذا ايضا يحدد مقصدا من مقاصد الكناية وهو الايجاز في التعبير..

وقد حدد الزمخشري (-538هـ) مصطلح الكناية بقوله: ((ان تذكر الشيء بغير لفظه

(1) السكاكي ، مفتاح العلوم 637.

(2) محمد عبد المطلب، البلاغة العربية قراءة أخرى.

(3) الطوسي، تفسير التبيان 2: 266 وقد تابعه الطبرسي ظ: مجمع البيان 2: 92.

(4) الطوسي، التبيان 2: 266 وقد تابعه الطبرسي ايضا، ظ: مجمع البيان 2: 93.

(5) النويري، نهاية الارب في فنون الأدب 3: 152.

(6) الكوثر، 3.

(7) الطوسي، التبيان 10: 419.

الموضوع له كقولك: طويل النجاد والحمايل لطول القامة، وكثير الرماد للمضياف...⁽¹⁾ وهذا التحديد قد سبقه اليه عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) الذي كشف عن حقيقة هذه الامثلة الكنائية بقوله: ((وإذا نظرت الى الكناية وجدت حقيقتها ومحصول أمرها: إنها اثبات لمعنى انت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ الا ترى انك لما نظرت الى قولهم: هو كثير رماد القدر، ما عرفت ذلك من اللفظ، ولكنك عرفت بان رجعت الى نفسك فقلت انه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس الا انهم ارادوا ان يدلوا بكثرة الرماد انه تنصب له القدر الكثير، ويطبخ فيها للقوى والضيافة، وذلك لانه اذا كثر الطبخ في القدر كثر احراق الحطب تحتها، واذا كثر احراق الحطب تحتها كثر الرماد لا محالة. وهكذا السبيل في كل ما كان كناية))⁽²⁾

الا ان الزمخشري (- 538هـ) يحدد مع مصطلح الكناية الفائدة منها في تفسيره لقوله

تعالى: ((فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَكُنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ))⁽³⁾

اذ قال: ((.. فوضع (فاتقوا النار) موضعه، لان اتقاء النار لصيقة وضميمة ترك العناد، من حيث انه من نتائجه؛ لان من اتقى النار ترك المعاندة ونظيره ان يقول الملك لحشمه: ان اردتم الكرامة عندي فاحذروا سخطي، يريد: فأطيعوني واتبعوا أمري، وافعلوا ما هو نتيجة حذر السخط. وهو من باب الكناية التي هي شعبة من شعب البلاغة. وفائدته الايجاز الذي هو من حلية القرآن، وتهويل شأن العناد بإنابة اتقاء النار منا به وابرازه في صورته، مشيعا ذلك بتهويل صفة النار وتفظيع امرها))⁽⁴⁾

وتلك التفاته بلاغية سجلها الزمخشري في تحديد الغرض من الكناية في سياق النص القرآني، فضلا عن ذلك فانه يكشف عن دورها في فصاحة الكلام كما في تفسيره لقوله تعالى:

((وَيَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا))⁽⁵⁾

اذ قال: ((عض اليدين والانامل، والسقوط في اليد، وأكل البنان، وحرق الاسنان والأرم،

(1) الزمخشري، الكشاف 1: 311.

(2) الجرجاني، عبد القاهر ، دلائل الاعجاز 343.

(3) البقرة : 24.

(4) الزمخشري، الكشاف 1: 132.

(5) الفرقان، 27.

وقرعها: كنايةات عن الغيظ والحسرة، لأنها من روادفها ، فيذكر الرادفة ويدل بها على المردوف، فيرتفع الكلام به في طبقة الفصاحة، ويجد السامع عنده في نفسه من الروعة والاستحسان، ما لا يجده عند لفظ المكنى عنه))⁽¹⁾

اذن فانه يذكر مفهوما للكناية آخر وهو ان تذكر الرادف للدلالة على المردوف وقد استقى النويري (- 733هـ) هذا المفهوم ليرى ان الكناية من الاستعمالات الحقيقية لا المجازية اذ قال: ((وأعلم ان الكناية ليست من المجاز لانك تعتبر في الفاظ الكناية معانيها الاصلية، وتفيد بمعناها معنى ثانيا هو المقصود، فتريد بقولك: كثير الرماد حقيقة، وتجعل ذلك دليلا على كونه جوادا، فالكناية ذكر الرديف، واردة المردوف))⁽²⁾

ولا أعلم كيف عدها النويري من الاستعمالات الحقيقية والكناية انما تتعلق بالمعنى الثاني غير المصرح به وقد أفاض عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) القول في هذه المسألة عندما حدد مصطلح الكناية، وكذلك عندما حدد المعنى الثاني الذي هو الغرض اذ قال: ((الا ترى انك اذا قلت: هو كثير رماد القدر، او قلت: طويل النجاد، او قلت في المرأة: نؤوم الضحى، فانك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك))⁽³⁾ ويؤكد الزمخشري هذا المفهوم في تفسيره لقوله تعالى: ((وَجَعَلْنَا هُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى الْتَأْمِرِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ))⁽⁴⁾

اذ قال: ((.. (وجعلناهم ائمة يدعون الى النار).. يجوز اخذناهم حتى كانوا ائمة الكفر ومعنى الخذلان: منع اللطاف، وانما يمنعها نم علم انها لا تنفع فيه، وهو المصمم على الكفر الذي لا تغني عنه الآيات والنذر، ومجراه مجرى الكناية؛ لان منع الألطاف يردف التصميم، والغرض بذكره: التصميم نفسه، فكأنه قيل: صمموا على الكفر حتى كانوا ائمة فيه دعاء اليه والى سوء عاقبته. فان قلت: فأى فائدة في ترك المردوف الى الرادفة؟ قلت: ذكر الرادفة يدل على وجود المردوف الى الرادفة؟ قلت: ذكر الرادفة يدل على وجود المردوف فيعلم وجود

(1) الزمخشري، الكشاف 3: 280.

(2) النويري، نهاية الارب في فنون الادب 7: 60.

(3) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الاعجاز 280.

(4) القصص: 41.

المردوف مع الدليل الشاهد بوجوده فيكون اقوى لاثباته من ذكره))⁽¹⁾

فضلا عن ذلك فانه يؤكد موقفا نقديا اشتملت عليه الكناية في النص القرآني كما في تفسيره لقوله تعالى: ((وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ))⁽²⁾

اذ قال: ((وقوله (هو اذى فاعتزلوا النساء)، (من حيث امركم الله)، (فأتوا حرثكم أنى شئتم) من الكنايات اللطيفة والتعريضات المستحسنة وهذه وأشباهاها في كلام الله أداب حسنة على المؤمنين ان يتعلموها، ويتأدبوا بها ويتكلفوا مثلها في محاورتهم ومكاتبتهم))⁽³⁾ أي انه يرى اتباع الأدب القرآني المتمثل بآياته ذات الصور الكنائية لما فيها من أدب المخاطبة والمحاورة.. وتلك خصيصة من خصائص الكناية القرآنية وذلك ((حينما يريد القرآن الكريم للكلمة المهذبة ان تشيع، وللعبارة المؤدبة ان تنتشر يعمد الى مجموعة الألفاظ التي تتعلق بالجنس فيعبر عنها تعبيراً موحياً، تفهم من ضم بعضه الى بعض مراد الله به بعبارة مؤدبة من غير حذر او احراج...))⁽⁴⁾

وقد دلل الطبرسي (-548هـ) على الكثير من الصور القرآنية التي حفلت بالدلالة الكنائية لاداء مقصد من مقاصدها كما في تفسيره لقوله تعالى: ((وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ))⁽⁵⁾

اذ قال: ((.. والوجه في ذلك ان تكون اعطاء الكتاب باليمين امارة للملائكة والمؤمنين لكون صاحبه من اهل الجنة ولطفا للخلق.. وكناية عن قبول اعماله واعطاؤه على الوجه الآخر، امارة لهم على ان صاحبه من اهل النار وعلامة المناقشة في الحساب وسوء المآب))⁽⁶⁾

ويبدو لي ان الطبرسي انما استقى الكناية من سياق النص القرآني وفي هذا دلالة واضحة على ان مفهوم الكناية انما يقوم على علاقة المتلازمات فضلا عن سياق النص...

وقد اتخذ الطبرسي (- 548هـ) من الكناية تخصيص لعموم دلالة النص القرآني كما في

(1) الزمخشري، الكشاف 4: 420.

(2) البقرة: 222.

(3) الزمخشري، الكشاف 1: 294.

(4) محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 115.

(5) الانشقاق، 10.

(6) الطبرسي، مجمع البيان 10: 242.

تفسيره لقوله تعالى: ((لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمِمَّا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ))⁽¹⁾

اذ قال: ((أي: حتى تنفقوا ا لمال وانما كني بهذا اللفظ عن المال لان جميع الناس يحبون المال))⁽²⁾

ومع ان الناس يحبون اشياء كثيرة، الا ان تخصيص ذلك بالمال جاء بقرينة الانفاق، فالذي ينفق هو المال.

اما الرازي (- 606هـ) فإنه حدد مفهوم الكناية بقوله: ((... ان الكناية تذكر الشيء بذكر لوازمه، كقولك: فلان طويل النجاد، كثير الرماد...))⁽³⁾

وهو بهذا عيال على عبد القاهر، ولم يصف شيئا جديداً.

الا انه يعود في موضع آخر يجمع الكناية الى التعريض بدلالة واحدة كما في تفسيره لقوله تعالى: ((وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَسَامِيِّ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْنَى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا))⁽⁴⁾

اذ قال: ((ان الانسان اذا قال: فلان طويل النجاد كثيرا الرماد، فاذا قيل له ما معناه؟ حسن ان يقال: معناه انه طويل القامة كثير الضيافة، وليس المراد منه تفسير طويل النجاد هو انه طويل القامة، بل المراد ان المقصود من ذلك الكلام هو هذا المعنى. وهذا تسميه علماء البيان التعبير عن الشيء بالكناية والتعريض، وحاصلة يرجع الى حرف واحد وهو الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه، فهنا كثرة العيال مستلزمة للميل والجور...))⁽⁵⁾

وهذا يعني انه لم يحدد مصطلح الكناية لوحده في تفسيره لهذه الاية كما قيل.⁽⁶⁾

فضلا عن ذلك فإنه قد عد اطلاق اسم اللازم على الملزوم من الكناية في تفسيره لقوله تعالى: ((وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّامِرَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا

(1) آل عمران : 92.

(2) الطبرسي، مجمع البيان 2: 264.

(3) الرازي، التفسير الكبير 6: 129.

(4) النساء ، 3.

(5) الرازي ، التفسير الكبير 9: 178.

(6) ظ: ماهر هدي هلال، فخر الدين الرازي بلاغيا 228.

وَيُؤَثِّرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)) (1)

اذ قال: ((.. (ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا))... أي: حسداً او حرارة وغيظا، مما اوتي المهاجرون من دونهم، واطلق لفظ الحاجة على الحسد والغيظ والحرارة، لان هذه الاشياء لا تنفك عن الحاجة فأطلق اسم اللازم على الملزوم على سبيل الكناية)) (2)

وقد وجدت ان الرازي (- 606هـ) قد جعل الكناية من المجاز كما في تفسيره لقوله تعالى: ((الْحَجَّ أَشْهُرٌ مُّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ حَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَرَوُودُوا فَإِنَّ حَيْرَ الرَّزَادِ التَّقْوَىٰ وَتَقْوِي يَا أُولِي الْأَلْبَابِ)) (3)

اذ قال: ((.. والقلب قد يجعل كناية عن العقل قال تعالى: ((إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ)) (4) فكذا ههنا جعل اللب كناية عن العقل فقوله (يا اولي الألباب) معناه: معناه: يا اولي العقول، واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور...)) (5)

وهذا يعني ان له رأيين في كون الكناية من المجاز في تفسيره وأنكر كونها من المجاز في كتابه ((نهاية الايجاز في دراية الاعجاز)) (6) ولم ينفرد برأي الانكار كما قيل (7).

ومما يعزز هذا الرأي هو تفسيره الرازي لقوله تعالى: ((ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نَّعَاسًا يُغْشِي طَافَةً مِّنكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ الْأَمْرِ مِن شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُل لَّو كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)) (8)

اذ عد الكناية فيه من المجاز فقال: ((.. ومن الناس من قال: ذكر النعاس في هذا الموضع كناية عن غاية الامن، وهذا ضعيف لان صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند

(1) الحشر، 9.
 (2) الرازي، التفسير الكبير 29: 287.
 (3) البقرة، 197.
 (4) ق، 37.
 (5) الرازي، التفسير الكبير 5: 169.
 (6) ظ: الرازي، نهاية الايجاز في دراية الاعجاز 103.
 (7) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3: 160.
 (8) آل عمران ، 154.

قيام الدليل المعارض، فكيف يجوز ترك حقيقة اللفظ مع اشتغالها على هذه الفوائد والحكم))⁽¹⁾

اذن فهو مع الدلالة الحقيقية للنص القرآني، ولا يجوز الانتقال منها الى الدلالة المجازية الا بعد قيام الدليل وهو رأي البلاغيين بعامة، ولا جديد في الأمر بدليل تصريحه ان ((الاطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وانه مستعمل ايضا...))⁽²⁾

أي ان الشيء المذكور هو الملزوم الذي ينتقل به الى الشيء المتروك وهو اللازم، وهو ما يجسد مفهوم الكناية عند القدامى والمحدثين.

ومن الصور الكنائية عنده ايضا تفسيره لقوله تعالى: ((سَأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِبُ النَّاسِ وَالْحَجَجِ وَكَيْسَ الْأَسْرِ بَأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَآتَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ))⁽³⁾

اذ قال: ((.. فجعل اتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح، واتيانها من ابوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم، وهذا طريق مشهور في الكناية فان من ارشد غيره الى الوجه الصواب يقول له: ينبغي ان تأتي الامر من بابه وفي ضده يقال: انه ذهب الى الشيء من غير بابه...))⁽⁴⁾

فضلا عن ذلك فانه يلتفت الى موقف نقدي اشتملت عليه الكناية القرآنية، اذ يفسر قوله تعالى: ((فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِ مِنْ أَمْرَسَكَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُكَّاءً وَأَتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سَكِينًا وَقَالَتْ أُخْرِجْ عَلَيْنَ فَلَئِمَّا رَأَيْتَهُنَّ كَبُرَتْهُنَّ وَقَطَعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ))⁽⁵⁾

بقوله: ((وقوله (فقطعن ايديهن) كناية عن دهشتهن وحيرتهن، والسبب في حسن هذه الكناية انها لما دهشت فكانت تظن انها تقطع الفاكهة وكانت تقطع يد نفسها...))⁽⁶⁾

وكذلك نلاحظ هذه النظرة النقدية عنده في تفسيره لقوله تعالى: ((وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا

(1) الرازي، التفسير الكبير 9: 45.

(2) م.ن 2: 142.

(3) البقرة، 189.

(4) الرازي، التفسير الكبير 5: 126.

(5) يوسف، 31.

(6) الرازي، التفسير الكبير 18: 127.

تَكُونُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((اقامة الوجه كناية عن توجيه العقل بالكلية الى طلب الدين، لان من يريد ان ينظر الى شيء نظرا بالاستقصاء فانه يقيم وجهه في مقابلته بحيث لا يصرفه عنه الا بالقليل ولا بالكثير، لانه لو صرفه عنه، ولو بالقليل فقد بطلت تلك المقابلة واذا بطلت تلك المقابلة، فقد اختل الابصار فلهذا السبب حسن جعل اقامة الوجه للدين كناية عن صرف العقل بالكلية الى طلب الدين))⁽²⁾

وقد تلتقي الكناية مع المثل في تصوير دلالة الآية القرآنية اذ حمل الزمخشري (- 538هـ) قوله تعالى: ((هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَمْْرَ ضَلُولًا فَاْمَشُوا فِي مَنَاصِبِهَا وَكَلُّوا مِنْ مَرْزِقِهِ وَآلِيهِ الشُّومِرُ))⁽³⁾ على المثل فقال: ((المشي في مناكبها : مثل لفرط التذليل ومجاوزته الغاية؛ لان المنكبين وملتقاهما من الغارب ارق شيء من البعير وانباه عن ان يطأه الراكب بقدمه ويعتمد عليه، فاذا جعلها في الذل بحيث يمشي في مناكبها لم يترك...))⁽⁴⁾

في حين نجد الرازي (- 606هـ) يحمل تفسيره للآية ذاتها على الكناية اذ قال: ((.. فاذا صار البعير بحيث يمكن المشي على منكبه فقد صار نهاية في الانقياد والطاعة، فثبت ان قوله فامشوا في مناكبها) كناية عن كونها نهاية الذلوية))⁽⁵⁾

وهذا يعني ان المثل والكناية يلتقيان في تجسيد دلالة الآية القرآنية وابرار صورتها المعنوية فكلاهما يتعلقان بارادة المعنى الثاني المرادف للأول.. فضلا عن ذلك فان المثل في القرآن ((يترصد الاستعمال الحقيقي في اغلب الصيغ فهو الاصل، والاستعمال المجازي فيه اعمال للفكر، وتربص في المعاني فهو الفرع، ولكنه يلجأ اليه لحاجة فنية تحتمها ضرورة الصور البيانية التي يسبغها تعبيره الادبي، والتي استساغها العرب في الاستعمال))⁽⁶⁾

نخلص من هذا ان المفسرين قد ادركوا الدلالة الاصطلاحية للكناية فضلا عن ان بعضهم كان منظرا لاصطلاحها عند متأخري البلاغيين وايضا انهم حللوا الصور الكنائية في النص القرآني كاشفين عن دلالتها تارة وعن حسنها تارة أخرى وصولا الى استظهار البلاغة القرآنية..

(1) يونس، 105.

(2) الرازي، التفسير الكبير 17: 173.

(3) الملك ، 15.

(4) الزمخشري ، الكشاف 4: 585.

(5) الرازي، التفسير الكبير 30: 69.

(6) د.محمد حسين الصغير ، الصورة الفنية في المثل القرآني 162.

1- مقاصد الكناية عند المفسرين.

لقد خرجت الصور الكنائية الى مقاصد واغراض شتى استطاع بعض البلاغيين من تحديد البعض منها⁽¹⁾

اما المفسرون فانهم حددوا اكثر المقاصد والاغراض التي خرجت اليها الصور الكنائية التي اشتملت عليها الآيات القرآنية على النحو الآتي:

1- تهذيب اللفظ و ابراز القبيح بمعرض حسن.

كانت خصيصة من خصائص الاسلوب القرآني وهو أن تأتي الكنايات القرآنية لتجسد الادب القرآني الذي يعنى بابراز اللفظ القبيح بمعرض حسن وقد فطن المفسرون لهذه الخصيصة و ابرازها كما في تفسير الطبري (-310هـ) لقوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَامٍ حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا))⁽²⁾

إذ قال: ((أو جاء أحدكم من الغائط بعد قضاء حاجته فيه وهو مسافر وإنما عنى بذكر مجيئة منه قضاء حاجته))⁽³⁾

وقد أكد الطوسي (- 460هـ) المفهوم الكنائي لهذه الآية إذ قال: ((وقوله ((.. أو جاء احد منكم الغائط)) يعني الحدث المخصوص وأصله المطمئن من الأرض، .. والتغوط كناية عن الحدث في الغائط..))⁽⁴⁾

وعدها الطبرسي (- 548هـ) كناية عن قضاء الحاجة⁽⁵⁾ اما الرازي (- 606هـ) فقد عدها عدها من تسمية الحدث بهذا الاسم تسمية للشيء باسم مكانه إذ كان الرجل إذا اراد قضاء الحاجة

(1) ظ: المبرد، الكامل في الادب واللغة 2: 674، ظ: الباحثة، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 60-62.

(2) النساء : 43.

(3) الطبري، جامع البيان 6: 166.

(4) الطوسي، تفسير التبيان 3: 207.

(5) ظ: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 3: 69.

طلب غائطا من الارض يحجبه عن أعين الناس⁽¹⁾

اذ المراد : ((ليس المكان المرتفع من الارض ولكن ما يؤتى عليه فيه عند قضاء الحاجة، بوصفه لازما له))⁽²⁾ وذلك ان القرآن الكريم ((حينما يريد اللفظ ان يرتفع بمستواه، والكلمة ان تسمو بعطائها، يتكلم باللازم ويكني عن نتائج ذلك بما يذكره من اللفظ الظاهر...))⁽³⁾

ونلاحظ كذلك هذا الادب القرآني يستظهره المفسرون في تفسيرهم لقوله تعالى: ((أَجَلٌ لَكُمْ ثِيَابُ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لَبَاسُ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لَبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَنْبِئُوهُنَّ مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطَ الْأَبْيَضَ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ انْصَبُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ))⁽⁴⁾

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((فأما الرفث فانه كناية عن الجماع في هذا الموضع.. والرفث في غير هذا الموضع الافحاش في المنطق كما قال العجاج:

عن اللغا ورفث التكلم⁽⁵⁾...))⁽⁶⁾

ويفصل الزمخشري (- 538هـ) القول في تفسيره فيقول: ((.. وهو الافصاح بما يجب ان يكنى عنه، .. وقال الله تعالى ((فلا رفث ولا فسوق)) فكنى به عن الجماع لانه لا يكاد يخلو من شيء من ذلك فان قلت: لم كنى عنه ههنا بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله: ((وقد افضى بعضكم الى بعض))⁽⁷⁾، ((فلما تغشاها))⁽⁸⁾، ((باشروهن))⁽¹⁾، ((أو لامستم النساء))⁽²⁾،

(1) ظ: الرازي، التفسير الكبير 10: 112.

(2) محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 115.

(3) م.ن الصفحة نفسها.

(4) البقرة، 187.

(5) العجاج، ديوانه 296.

(6) الطبري، جامع البيان 2: 194.

(7) النساء ، 21 ((وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا)).

(8) الاعراف ، 189 ((هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا تَرْجُمًا لِيَسْكُنَ فِيهَا فُلَمَا تَغْشَاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ

فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْنَا صَالِحًا لَتَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ)).

(النساء))⁽²⁾، ((دخلتم بهن))⁽³⁾،

((فأتوا حرثكم))⁽⁴⁾، ((من قبل ان تمسوهن))⁽⁵⁾، ((فما استمتعتم به منهن))⁽⁶⁾، ((لا تقربوهن))⁽⁷⁾؟ قلت: استهجانا لما وجد منهم قبل الاباحة..))⁽⁸⁾

وينقل الطبرسي (- 548هـ) قول القائل ب((ان الله سبحانه حيي يكنى بما شاء ان الرفث

(1) البقرة ، 187. ((أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علمه الله أنكم كنتم تخانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون))

(2) النساء ، 43 ((يأيتها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنباً إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً فامسحوا بوجوهكم وأيديكم إن الله كان عفواً غفوراً)).

(3) النساء ، 23 ((حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم ومربائكم اللاتي في حجبكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلال آباءكم الذين من أصلاككم وأن تجمعوا بين الأخنتين إلا ما قد سلف إن الله كان عفواً رحيماً)).

(4) البقرة ، 223 ((نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم وقدموا لأنفسكم وأنفوا الله وأعلموا أنكم ملاقوه وبشروا المؤمنين)).

(5) البقرة ، 237 ((وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة الكاح وأن تعفو أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير)).

(6) النساء ، 24 ((والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيماكم كتاب الله عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن يبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضين به من بعد الفريضة إن الله كان عليماً حكيماً)).

(7) البقرة ، 222 ((وسألوكم عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فاتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين)).

(8) الزمخشري، الكشاف 1: 256-257.

واللباس والمباشرة والافضاء هو الجماع))⁽¹⁾

ويرى الرازي (- 606هـ) أنه تعالى: ((.. انما كنى بقوله (تمسوهن) عن المجامعة تأديبا للعباد في اختيار أحسن الألفاظ فيما يتخاطبون به والله اعلم))⁽²⁾

ويكشف الزمخشري (- 538هـ) عن أدب الخطاب القرآني في تعامله مع الصور الكنائية التي تعنى بتهديب اللفظ كما في تفسيره لقوله تعالى: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنْعُوهُنَّ وَسَرَ حُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا))⁽³⁾

اذ قال: ((.. ولم يرد لفظ النكاح في كتاب الله الا في معنى العقد؛ لانه في معنى الوطاء من باب التصريح به. ومن آداب القرآن : الكناية عنه بلفظ الملامسة والمماسة والقربان والتغشي والاتيان))⁽⁴⁾

لذلك نراه يعد كنايات القرآن هي الاحسن والألطف والاحز للمفاصل فكانت خير شاهد على أدب الاسلوب القرآني كما في تفسيره لقوله تعالى: ((وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكِ تَخْرُجُ بَيْضَاءً مِنْ غَيْرِ سُوءِ آيَةٍ أُخْرَى))⁽⁵⁾

اذ قال: ((السوء: الرداءة والقبح في كل شيء، فكنى به عن البرص كما كنى عن العورة بالسوءة .. والبرص ابغض شيء الى العرب. وبهم عنه نفرة عظيمة، وأسمائهم لاسمه مجاعة، فكان جديرا بان يكنى عنه، ولا نرى احسن ولا الطف ولا احز للمفاصل من كنايات القرآن وآدابه))⁽⁶⁾

ليس ذلك فحسب بل نلحظ ان الادب القرآني يتجلى في قوله تعالى: ((قَالَ أَنَّى يُكُونُ لِي

(1) الطبرسي ، مجمع البيان 2: 15، 2: 34 وهو قول ابن عباس.

(2) الرازي، التفسير الكبير 6: 138.

(3) الاحزاب: 49.

(4) الزمخشري ، الكشاف 3: 557.

(5) طه: 22.

(6) الزمخشري ، الكشاف 3: 61.

غُلَامٌ وَكَمِ يَمْسَسُنِي بَشْرٌ وَكَمْ أَكُنْ بَعِيًّا))⁽¹⁾

كاشفا الزمخشري (-538هـ) عن دلالاته بقوله: ((جعل المس عبارة عن النكاح الحلال، لانه كناية عنه، كقوله تعالى: ((من قبل ان تمسوهن))⁽²⁾، ((أو لامستم النساء))⁽³⁾ والزنا ليس كذلك، انما يقال فيه : فجر بها، وخبث بها وما اشبه ذلك، وليس يقمن ان تراعى فه الكنايات والآداب))⁽⁴⁾

اذن فان الصور الكنائية التي زخر بها القرآن الكريم والتي كشف عن دلالاتها المفسرون انما هي سمة من سمات النص القرآني والتي تتعلق بالاتيان باللفظ المهذب في الموقع القبيح ليعرضه بمعرض حسن حتى لا تنفر منه النفوس او تقشعر منه الأبدان..

2- تعظيم المكنى

وقد تخرج الصورة الكنائية الى تعظيم المكنى كما فطن الى ذلك المفسرون كما في تفسير

الطبري (-310هـ) لقوله تعالى: ((أَيْشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ))⁽⁵⁾

اذ قال الطبري (-310هـ): ((وقيل ((وهم يخلقون)) فأخرج مكنيهم مخرج مكنى بني آدم، وقد قال (أيشركون ما) فأخرج ذكرهم بـ(ما) لا بـ(من)مخرج الخبر عن غير بني آدم، لأن الذين كانوا يعبدونه انما كان حجرا او خشبا او نحاسا، او بعض الاشياء التي يخبر عنها بـ(ما) لا بـ(من) فقيل لذلك (ما) ثم قيل: (وهم) فأخرجت كنايةهم مخرج كناية بني آدم، لان الخبر عنها بتعظيم المشركين اياها نظير الخبر عن تعظيم الناس بعضهم بعضاً))⁽⁶⁾

ويؤيد الطبرسي (- 548هـ) هذا المقصد لآية ذاتها فيقول: ((... ويجوز ان يكون على

ان يعظمونها تعظيم من يعقل ويصورنها على صورة من يعقل فكنى عنهم كما يكنى عن العقلاء

(1) مريم: 20.

(2) البقرة : 237.

(3) النساء : 43.

(4) الزمخشري ، الكشاف 3: 11.

(5) الاعراف: 191.

(6) الطبري ، جامع البيان 9: 178.

كقوله: ((وَأَلْقَمُوا لِي سَاجِدِينَ))⁽¹⁾...))⁽²⁾

وقد أدرك أيضا ان مقصد التعظيم متحقق في قوله تعالى ((يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَتَقَدَّرُوا قَوْلًا كَلِمَةً الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ بِمَا لَمْ يَتْلُوا وَمَا تَقَمُّوا إِلَّا أَنْ أَعْتَاهُمُ اللَّهُ وَمَرَّ سَوْلُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يُؤْبَوا يَكُنْ حَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يُؤَلُّوا يَعِدُّهُمْ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَمْرِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ))⁽³⁾

اذ قال: ((.. وإنما لم يقل من فضلها لأنه لا يجمع بين اسم الله واسم غيره في الكناية تعظيما لله.. وهكذا القول في قوله سبحانه: ((والله ورسوله احق ان يرضوه)) وقيل: انما لم يقل من فضلها لان فضل الله سبحانه منه وفضل رسول الله من فضل الله))⁽⁴⁾

ولا شك في ان البلاغيين قد ادركوا هذا المقصد⁽⁵⁾ الا ان المفسرين قد ساهموا في الكشف الكشف عنه ضمن سياق النص القرآني الكريم وما احتواه من سمو أدبي اراد للأفراد ان يتبعوه في تخاطبهم...

3- الازدراء والتحقير بالمكنى.

لقد فطن بعض البلاغيين الى هذا المقصد ضمن سياق النص الأدبي⁽⁶⁾ في حين نجد المفسرين قد ادركوه ضمن النصوص القرآنية في سياقات متعددة وبشكل موسع اذ نلاحظ ذلك في تفسير الطوسي (- 460هـ) لقوله تعالى: ((وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِرِيمَ أَحَدَهُمَا أَوْ كِلَاهِمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا))⁽⁷⁾

بقوله: ((.. و(أف) كلمة يكنى بها عن الكلام القبيح وما يتأفف به، لان التف وسخ الظفر، و(الأف) وسخ الأذن...))⁽⁸⁾

وكذلك خرج التعبير الكنائي الى اداء مقصد الاستهزاء في تفسير الطبرسي (- 548هـ)

- (1) يوسف، 4 ((إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ)).
- (2) الطبرسي ، مجمع البيان في تفسير القرآن 4: 317.
- (3) التوبة : 74.
- (4) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 5: 67.
- (5) ظ: المبرد ، الكامل 2: 674، ظ: الباحثة، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 60-61.
- (6) ظ: الباحثة، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 60.
- (7) الاسراء ، 23.
- (8) الطوسي، التبيان 6: 465-466.

لقوله تعالى: ((قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَأَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ

الرَّشِيدُ))⁽¹⁾

اذ قال: ((.. قالوا: كنى عن الدين بالصلاة لأنها من اجل امور الدين وانما قالوا ذلك على وجه الاستهزاء))⁽²⁾ وقد عد الرازي (- 606هـ) الصلاة كناية عن الدين⁽³⁾ وكان محكي قولهم (أصلاتك) تعبيراً دقيقاً للغاية، لان الصلاة من ابرز مظاهر التوجه العبادي لله تعالى، وهم لا يريدون ان يعبدوا الله، بل ان يعبدوا ما كان يعبد آباؤهم، فكانت الكناية بالصلاة عن ذلك من دقائق الاشارات القرآنية.

ويرى الرازي (-606هـ) ان هذا المقصد متحقق ايضا في قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرَهُم مُّذَمَّوْنَ ذَلِمَ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ))⁽⁴⁾

وذلك أنه عد قوله تعالى (وترهقهم ذلة) كناية عن الهوان والتحقير والنقصان.⁽⁵⁾

4- المبالغة في اداء المعنى:

استطاع المفسرون من ادراك مقصد من مقاصد التعبير الكنائي اذ يكشف لنا الطوسي (- 460هـ) عن مقصد المبالغة في اداء المعنى في تفسيره لقوله تعالى: ((وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُومًا))⁽⁶⁾

بقوله: ((..)) ((ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك)) أي لا تكن ممن لا يعطي شيئا ولا يهب، فتكون بمنزلة من يده مغلولة الى عنقه، لا يقدر على الاعطاء وذلك مبالغة في النهي عن الشح والامسك ((ولا تبسطها كل البسط)) أي ولا تعط ايضا جميع ما عندك، فتكون بمنزلة من بسط

(1) هود، 87.

(2) الطبرسي ، مجمع البيان 5: 244.

(3) ظ: الرازي، التفسير الكبير 18: 43.

(4) يونس، 27.

(5) ظ: الرازي، التفسير الكبير 17: 80.

(6) الاسراء : 29.

يده حتى لا يستقر فيها شيء وذلك كناية عن الاسراف))⁽¹⁾

فكانت هذه الصورة ((مما يطرب لها العرب، ويهزهم بها حسن الكناية وجودتها حتى عادت مثلا من الامثال سيرورة وذيو عا وانتشارا...))⁽²⁾

وكذلك الزمخشري (- 538هـ) الذي رأى ان المبالغة من الفوائد التي تحققها الكناية في قوله تعالى: ((فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَنْزُلًا وَمِنْ الْأَنْعَامِ أَنْزُلًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ))⁽³⁾

اذ قال: ((.. فان قلت: ما معنى يذروكم في هذا التدبير؟ وهلا قيل: يذروكم به؟ قلت: جعل هذا التدبير كالمنبع والمعدن للبت والتكثير؛ الا تراك تقول للحيوان في خلق الازواج تكثير.. قالوا: مثلك لا يبخل، فنفوا البخل عن مثله، وهم يريدون نفيه عن ذاته، قصدوا المبالغة في ذلك فسلكوا به طريق الكناية، لانهم اذا نفوه عن يسد مسده وعن هو على أخص اوصافه، فقد نفوه عنه.

ونظيره قولك للعربي: العرب لا تخفر الذمم، كان ابلغ من قولك: انت لا تخفر.. فاذا علم انه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله: ليس كالله شيء، وبين قوله: ((ليس كمثل شيء)) الا ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنهما عبارتان متعاقبتان على معنى واحد: وهو نفي المماثلة عن ذاته...))⁽⁴⁾

ولم يغفل البلاغيون هذا المقصد بل فطن اليه عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) وهو ينقل ما اجمع عليه الجميع على ان الكناية ابلغ من الافصاح، وانه يرى ان المبالغة لا تتحقق في انفس المعاني التي يقصد المتكلم بخبره اليها، ولكنها في طريق اثباته لها، وتقريره اياها.⁽⁵⁾

وهو أمر قد حققه المفسرون في الكشف عن بلاغة النص القرآني وما يؤديه التعبير الكنائي من مبالغة في اداء معنى النص القرآني كما في تفسير الرازي (- 606هـ) لقوله تعالى:

(1) الطوسي، تفسير التبيان 6: 470.
(2) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 115.
(3) الشورى: 11.
(4) الزمخشري، الكشاف 4: 217.
(5) الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الاعجاز 48، 290.

((وَأَصْحَ الْفُلْكِ بِأَعْيُنِنَا وَّوَحَيْنَا وَلَا تَخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((أما قوله (بأعيننا) فهذا لا يمكن اجراؤه على ظاهره من وجوه.. الثاني: ان من كان عظيم العناية بالشيء فانه يضع عينه عليه، فلما كان وضع العين على الشيء سببا لمبالغة الاحتياط والعناية جعل العين كناية عن الاحتياط، فهذا قال المفسرون معناه: بحفظنا اياك حفظ من يراك ويملك دفع السوء عنك))⁽²⁾

فضلا عن ذلك فان الرازي (- 606هـ) يرى تحقق هذا المقصد في قوله تعالى: ((وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَنْزُلٌ مُطَهَّرٌ وَهُمْ فِيهَا يَسْتَوُونَ))⁽³⁾

اذ قال في تفسيره: ((.. اعلم ان بلاد العرب كانت في غاية الحرارة، فكان الظل عندهم أعظم اسباب الراحة، ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة... فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة..))⁽⁴⁾ وهذا مما يكشف عن علاقة القرآن بالبيئة وتلك خصيصة من خصائص اعجازه كشف عنها المفسرون قبل غيرهم....

5- الایجاز في التعبير.

يعد الایجاز من أهم مقاصد التعبير الكنائي عند المفسرين اذ جاءت اكثر النصوص القرآنية حافلة بهذا المقصد⁽⁵⁾ فضلا عما صرح به الزمخشري (- 538هـ) في تفسيره لقوله تعالى: ((وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ *

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ))⁽⁶⁾

اذ قال: ((... فان قلت: لم عبر عن الاتيان بالفعل وأي فائدة في تركه اليه؟ قلت: لأنه فعل

(1) هود، 37.

(2) الرازي ، التفسير الكبير 17: 222- 223.

(3) النساء ، 57.

(4) الرازي، التفسير الكبير 10: 137.

(5) ظ: صفحة () من البحث.

(6) البقرة ، 23 - 24.

من الافعال. تقول: اتيت فلانا. فيقال لك: نعم ما فعلت. والفائدة فيه انه جار مجرى الكناية التي تعطيك اختصارا ووجازة تغنيك عن طول المكنى عنه))⁽¹⁾

والايجاز متحقق كذلك عنده في تفسيره لقوله تعالى: ((وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ

فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ))⁽²⁾

اذ قال: ((فان فعلت) معناه : فان دعوت من دون الله ما لا ينفعك ولا يضررك، فكني عنه بالفعل ايجازاً))⁽³⁾

وقد عد الطبرسي (- 548هـ) قوله تعالى: ((فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَتَّحَّ نِكَاحًا غَيْرَهُ

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ بَيْنَهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ))⁽⁴⁾

من ((الكنايات الفصيحة، والايجاز العجيب))⁽⁵⁾

اذن فان الايجاز في التعبير من سمات بلاغة القول كشف عنه المفسرون في ضوء بلاغة النص القرآني.. فضلا عن ذلك فان المفسرين قد اضافوا مقاصد أخرى غير ما كشف عنه البلاغيون من ايجاز وازدراء وتحقير بالمكنى فضلا عن تجسيد مبالغة التعبير الكنائي للصورة الكنائية القرآنية...

أقسام الكناية عند المفسرين

بعد استقصاء اقسام الكناية عند المفسرين في ضوء تفسيرهم للصور الكنائية القرآنية، وجدت انها تنقسم على اربعة اقسام هي:

1- الكناية عن الضمير.

وهو أول مفهوم للكناية ادركه اللغويون و البلاغيون الاوائل، اذ ذكره سيبويه (-

(1) الزمخشري، الكشاف 1: 131.

(2) يونس: 106.

(3) الزمخشري، الكشاف، 2: 356.

(4) البقرة : 230.

(5) الطبرسي ، مجمع البيان 2: 83.

180هـ)، وكرره الفراء (- 207هـ)⁽¹⁾

لذلك نجد المفسرين قد اتخذوا من هذا المفهوم وسيلة لكشف دلالة السياق القرآني وتحديد الوجهة المعنوية المرادة منه. كما في تفسير الطبري (- 310هـ) لقوله تعالى: ((وَأَقْسَرَبُ الْأَوْعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ))⁽²⁾

اذ قال: ((ففي هي التي في قوله ((فاذا هي)) وجهان. احدهما: ان تكون كناية عن الابصار وتكون الابصار الظاهرة بيانا عنها، كما قال الشاعر:

لعمرو أبيها لا تقول طعيني ألا فر عني مالك بن ابي كعب

فكنى عن الطعينة في (لعمرو أبيها) ثم اظهرها، فيكون تأويل الكلام حينئذ فاذا الابصار شاخصة ابصار الذين كفروا والثاني: ان تكون عمادا..)⁽³⁾

ولم تقتصر الكناية عن الضمير الغائب المنفصل، بل قد تكون عن الضمير الغائب المتصل كما في تفسير الطوسي (- 460هـ) لقوله تعالى: ((فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ))⁽⁴⁾

اذ قال: ((والهاء في قوله (اضربوه) كناية عن القتل والهاء في قوله ببعضها كناية عن البقرة))⁽⁵⁾

فضلا عن ذلك فان الطوسي يقف موقفا نقديا من الكناية عن الضمير المتصل الغائب مستندا فيه الى سياق النص القرآني في تقدير المكنى عنه كما في تفسيره لقوله تعالى: ((وَرَأَى مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا))⁽⁶⁾

اذ قال: ((يقول الله تعالى للمكلفين: انه ليس منكم احداً الا وهو يرد جهنم، فإن الكناية في

(1) ظ: سيبويه، الكتاب 2: 415، الفراء، معاني القرآن 3: 227.

(2) الانبياء: 97.

(3) الطبري، جامع البيان 17: 109 - 110 ورد البيت دون عزو.

(4) البقرة: 73.

(5) الطوسي، تفسير التبيان 1: 305، 306 وكذلك ظ: 1: 309.

(6) مريم، 71.

قوله (الا واردها) راجعة الى جهنم بلا خلاف الا قول مجاهد، فانه قال: هي كناية عن الحمى والامراض.. واقوى الاقوال، الأول لقوله تعالى: ((ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَتَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جثيًا))⁽¹⁾ يعني جهنم))⁽²⁾

ويرى الطبرسي (- 548هـ) ان الكناية عن الضمير انما تصح كان المعنى معروفاً غير ملتبس كما في تفسيره لقوله تعالى: ((وَالْتَهَامُوا إِذَا جَلَّاهَا))⁽³⁾

اذ قال: ((أي جلى الظلمة وكشفها وجازت الكناية عن الظلمة ولم تذكر لأن المعنى معروف غير ملتبس...))⁽⁴⁾

اما الرازي (- 606هـ) فانه يرى ان تحديد المكنى عنه بالضمير أمر لا بد منه لتحديد دلالة النص القرآني كما في تفسيره لقوله تعالى: ((قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ))⁽⁵⁾

اذ قال: ((... قوله تعالى (ادع لنا ربك يبين لنا ما هي) و(مالونها) وقول الله تعالى: ((إنه يقول انها بقرة لا فارض، انها بقرة صفراء، انها بقرة لا ذلول تنثير الارض)) منصرف الى ما أمروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المأمور به ما كان ذبح بقرة أي بقرة كانت بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة.. فان قيل: اما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة فلم لا يجوز ان يقال انها كنايات عن القصة والشأن، وهذه طريقة مشهورة عند العرب؟ قلنا هذا باطل لوجوه: احدها: ان هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة والشأن لبقى ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لانه لا فائدة في قوله (بقرة صفراء) بل لا بد من اضمار شيء آخر وذلك خلاف الأصل، أما إذا جعلنا الكنايات عائدة الى المأمور به أولا لم يلزم هذا المحذور. وثانيها: ان الحكم برجع الكناية الى القصة والشأن خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة والشأن لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكننا خالفنا هذا الدليل للضرورة في بعض

(1) مريم، 72.

(2) الطوسي، تفسير التبيان 7: 127.

(3) الشمس: 3.

(4) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 10: 292.

(5) البقرة، 68.

المواضع فبقى ما عداه على الاصل...))⁽¹⁾

وهذا الاعتراض من الرازي جار على طريقته في الافتراض على تقدير وجوده، والرد عليه من ثم.

ولم تقتصر الكناية عند المفسرين عن الضمير فحسب بل ان هناك كناية عن اسم الاشارة وعن الطرف كما في تفسير الطبري (-310هـ) لقوله تعالى: ((ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ))⁽²⁾

اذ قال: ((وكنى بقوله جل ذكره : ((ذلك)) عن جميع ما قبله في الآية المتقدمة ، اعني قوله: واذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور))⁽³⁾...))⁽⁴⁾

ونلحظ الكناية عن اسم الاشارة في تفسير الرازي (-606هـ) لقوله تعالى: ((وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَخْلُقُوا مَرْءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَنَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ...))⁽⁵⁾

اذ قال: ((قوله (ذلك) كناية فوجب عودها الى المذكور الأقرب، وهو وجوب الهدى..))⁽⁶⁾

الهدى..))⁽⁶⁾

وقد تقع الكناية للطرف واسم الاشارة كما في تفسير الطبري (-310هـ) لقوله تعالى:

((قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بُكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فافعلوا مَا تُمَرُونَ))⁽⁷⁾

(1) الرازي، التفسير الكبير 3: 115-116.

(2) البقرة ، 64.

(3) البقرة ، 63 ((وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بُرْهَانًا لَكُمْ تَقُونَ))

(4) الطبري، جامع البيان 1: 377.

(5) البقرة ، 196.

(6) الرازي، التفسير الكبير 5: 157، 159.

(7) البقرة ، 68.

اذ قال: ((.. قوله (بين ذلك) كناية عن الفارض والبكر..))⁽¹⁾

اذن فقد حدد المفسرون صور متنوعة للكناية عن الضمير بحسب السياق القرآني الذي وردت فيه.

2- الكناية عن صفة.

وهي التي ((يطلب بها نفس الصفة والمراد بالصفة، الصفة المعنوية كالجود والكرم...))⁽²⁾

ولقد حدد البلاغيون اقسام الكناية الى ثلاثة اقسام هي كناية عن صفة، وكناية عن موصوف، وكناية تخصيص الصفة بالموصوف وقد ذكر عبد القاهر الجرجاني هذه الاقسام⁽³⁾ الا ان البلاغيين المتأخرين قد حددوها تحديدا دقيقا⁽⁴⁾

اما المفسرون فانهم قد فطنوا الى هذا القسم من الكناية ضمن كشفهم لبلاغة القرآن اذ نلاحظ هذا النوع من التعبير الكنائي قد حدده الطبري (-310هـ) في تفسيره لقوله تعالى: ((ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتتعد ملوما محسورا))⁽⁵⁾

اذ قال: ((.. وانما وصف تعالى ذكره اليد بذلك، والمعنى : العطاء لان عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بايديهم، فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضا اذا وصفوه بجود وكرم او ببخل وشح وضيق، باضافة ما كان من ذلك من صفة الموصوف الى يديه، كما قال الأعشى في مدح رجل:

يداك يدا مجد فكفّ مقيدةً وكف اذا ما ضن بالزاد تنفق⁽⁶⁾

فأضاف ما كان صفة لصاحب اليد من انفاق وافادة الى اليد ومثل ذلك من كلام العرب في

(1) الطبري، جامع البيان 1: 394.
(2) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 116.
(3) ظ: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الاعجاز 236 وما بعدها.
(4) ظ: السكاكي، مفتاح العلوم 190؛ ظ: القزويني، الايضاح 319؛ ظ: د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 116-117؛ ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3: 162-165.
(5) الاسراء، 29.
(6) الاعشى، ديوانه 225 وفي رواية الديوان: يداك يدا صدق... وأخرى اذا ما ضن.

اشعارها وامثالها اكثر من ان يحصى فخطبهم الله بما يتعارفونه ويتحاورونه بينهم في كلامهم))⁽¹⁾ الا ان ((أدب القرآن العظيم لم يذكرهما بالاسم بل عبر عنهما بالكناية بتصويره الفني الدقيق، فترك التصريح الى التلميح، والذكر الى الاشارة...))⁽²⁾ وتلك سمة من سمات بلاغة الخطاب القرآني كشف عنها المفسرون...

ونلاحظ هذا النوع من التعبير الكنائي عند الطبرسي (-548هـ) في تفسيره لقوله تعالى:

((اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ))⁽³⁾

اذ قال: ((أي وأنزل الله العدل والميزان عبارة عن العدل كنى به عنه.. وانما سمي العدل ميزانا لان الميزان آلة الانصاف والسوية بين الخلق...))⁽⁴⁾

وكذلك هذا القسم متحقق في تفسيره لقوله تعالى: ((فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا

كَانُوا مُنظَرِينَ))⁽⁵⁾

اذ قال: ((.. ان يكون ذلك كناية عن انه لم يكن لهم في الارض عمل صالح يرفع منها الى السماء...))⁽⁶⁾

ويرى الرازي (-606هـ) ان قوله تعالى: ((تَكَادُ تَمَيَّرُ مِنَ الْغَيْظِ كَلِمًا لَّتِي فِيهَا فَوْحٌ سَأَّهُمْ

خَرَّتْ بِهَا الْمِرْيَاتُ كَمَا تَنْدِرُ))⁽⁷⁾

من الكناية عن صفة النار اذ قال: ((قوله: ((تَكَادُ تَمَيَّرُ مِنَ الْغَيْظِ)) يقال فلان يتميز غيظا، ويتعصف غيظا وغضب فطارت منه شعلة في الارض وشعلة في السماء اذا وصفوه بالافراط فيه. وأقول لعل السبب في هذا المجاز ان الغضب حالة تحصل عند غليان دم القلب. والدم عند

(1) الطبرسي، جامع البيان 6: 356.

(2) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 116.

(3) الشورى ، 17.

(4) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 9: 32.

(5) الدخان: 29.

(6) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 9: 81.

(7) الملك، 8.

الغليان يصير أعظم حجما ومقداراً فتتمدد تلك الاوعية عند ازدياد مقادير الرطوبات في البدن، فكلما كان الغضب اشد كان الغليان اشد، فكان الازدياد اكثر، وكان تمدد الأوعية وانشقاقها وتميزها اكثر، فجعل ذكر هذه الملازمة كناية عن شدة الغضب...))⁽¹⁾

ثم يتساءل فيقول: ((فان قيل النار ليست من الاحياء، فكيف يمكن وصفها بالغيظ (قلنا الجواب) من وجوه: (احدها) ان النبوة عندنا ليست شرطا للحياة. فلعل الله يخلق فيها وهي نار حياة (وثانيها) انه شبه صوت لهبها وسرعة تبادرها بصوت الغضبان وحركته (وثالثها) يجوز ان يكون المراد غيظ الزبانية))⁽²⁾

ومن صور التلازم الكنائي ما يكون كناية عن صفة عند الرازي في تفسيره قوله تعالى:

((فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا))⁽³⁾

اذ قال: ((.. قوله (يجعل الولدان شيبا).. أنه مثل في الشدة يقال في اليوم الشديد: يوم يشيب نواصي الاطفال والاصل فيه ان الهموم، الاحزان، اذا تقامت على الانسان، اسرع فيه الشيب، لان كثرة الهموم توجب انقصار الروح الى داخل القلب ، وذلك الانقصار يوجب انطفاء الحرارة الغريزية، وانطفاء الحرارة الغريزية وضعفها، يوجب بقاء الاجزاء الغذائية غير تامة النضج، وذلك يوجب استيلاء البلغم على الاخلاط، وذلك يوجب ابيضاض الشعر، فلما رأوا ان حصول الشيب من لوازم كثرة الهموم، جعلوا الشيب كناية عن الشدة والمحنة، وليس المراد ان المراد هول ذلك (يجعل الولدان شيبا) حقيقة، لان ايصال الألم والخوف الى الصبيان غير جائز يوم القيامة))⁽⁴⁾

وقد جمع في تفسيره هذا بين المثل والكناية في تجسيد الصورة الكنائية في دلالتها على الشدة والمحنة ولكن أرى ان دلالة الآية تحتل الانتقال بالولدان الى مرحلة الشيخوخة التي اقترنت بالشيب كما في قوله تعالى: ((وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا))⁽⁵⁾ دلالة على شيخوخة زكريا، كذلك هذه الآية فان دلالتها هي ارادة انتقال الولدان من مرحلة الصغر الى الشيخوخة في يوم واحد من

(1) الرازي، التفسير الكبير 30: 63.

(2) م.ن، الصفحة نفسها.

(3) المزمّل، 17.

(4) الرازي، التفسير الكبير 30: 184.

(5) مريم، 4 ((قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا)).

أيام الله وقد ذكره سياق الآية...

فضلا عن ذلك فان الصورة الكنائية قد يخرجها المفسرون الى ملحظ نقدي كما في تفسير

الرازي(-606هـ) لقوله تعالى: ((وَيَبَّاكَ فَطَهَّرْ))⁽¹⁾

اذ قال: ((.. يقال فلان طاهر الجيب نقي الذيل، اذا وصفوه بالنقاء من المعاييب، ويقال فلان دنس الثياب اذا كان موصوفا بالاخلاق الذميمة،... والسبب في حسن هذه الكناية وجهان (الأول) ان الثوب كالشيء الملازم للانسان، فلهذا السبب جعلوا الثوب كناية عن الانسان، يقال المجد في ثوبه والعفة في ازاره...))⁽²⁾

ومن الكناية عن الصفة عند الرازي تفسيره لقوله تعالى: ((وانذرهم يوم الآزفة اذ القلوب لدى الحناجر كاظمين ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع))⁽³⁾

اذ قال: ((اختلفوا في ان المراد من قوله ((اذ القلوب لدى الحناجر كاظمين)) كناية عن شدة الخوف.. والمعنى انه بلغ ذلك الخوف، الى ان انقلع القلب من الصدر وارتفع الى الحنجرة والتصق بها وصار مانعا من دخول النفس...))⁽⁴⁾

اذن فان المفسرين قد فطنوا الى هذا القسم من اقسام الكناية وتناولوه ضمن سياق النص القرآني بروية بلاغية لتصوير بلاغة النص القرآني والكشف عن اعجازه.

3- الكناية عن موصوف

وهي: الكناية المطلوب بها نفس الموصوف..⁽⁵⁾ وهي تختص بالمكنى عنه⁽⁶⁾

ونلحظ هذا القسم في تفسير الطبري (-310هـ) لقوله تعالى: ((قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَجَّتِكَ إِلَى

نَعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا

(1) المدثر، 4.

(2) الرازي، التفسير الكبير 30: 192-193.

(3) المؤمن، 18.

(4) الرازي، التفسير الكبير 27: 50 - 52.

(5) ظ: احمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية 3: 162.

(6) ظ: د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 117.

فَتَنَاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((.. وانما كنى بالنعجة ها هنا عن المرأة، والعرب تفعل ذلك ومنه قول الأعشى:

قد كنت رائدها وشاة محاذر حذرا يقل بعينه اغفاله⁽²⁾

يعني بالشاة: امرأة رجل يحذر الناس عليها وانما يعني: لقد ظلمك بسؤال امرأتك الواحدة

الى التسع والتسعين من نسائه))⁽³⁾

وينقل الطوسي (- 460هـ) قول اكثر المفسرين من انه ((كئى بالنعاج عن تسع وتسعون

امراة كانت له وان الآخر له نعجة واحد يعني امراة واحدة...))⁽⁴⁾

ثم يعرض رأيا آخر يقول فيه: ((لم يكن له تسع وتسعون امراة انما هو على وجه

المثل...))⁽⁵⁾ وهو رأي دقيق غير مستبعد، أو هو محتمل في حد ذاته..

وقد عد الزمخشري (-538هـ) هذه الآية من قبيل التمثيل والكناية اذ قال في تفسيرها:

((فان قلت: ما معنى ذكر النعاج؟ قلت: كأن تحاكمهم في نفسه تمثيلا وكلامهم تمثيلا؛ لان

التمثيل ابلغ في التوبيخ لما ذكرنا، وللتنبية على انه امر يستحيا من كشفه، فيكنى عنه كما يكنى

عما يستسمح الافصاح به،... وانما خص هذه القصة لما فيها من الزمر الى الغرض بذكر

النعجة.. الوجه مع هذا التفسير ان اجعل النعجة استعارة عن المرأة))⁽⁶⁾

ويرى الطبرسي (-548هـ) ان هذه الآية كناية عن موصوف اذ قال: ((العرب تكني عن

النساء بالنعاج والظباء والشاة قال الأعشى:

فرميت غفلة عينه عن شاته فأصبت حبة قلبها وطحاله⁽⁷⁾

قال عنتره:

(1) طه، 24.

(2) الاعشى، ديوانه 163، وفي الديوان: قد بت رائدها....

(3) الطبري، جامع البيان 23: 170.

(4) الطوسي، التبيان 8: 505.

(5) م.ن، الصفحة نفسها.

(6) الزمخشري، الكشاف 4: 86.

(7) الأعشى، ديوانه 163.

يا شاة من قنص لمن حلت له حرمت علي وليتها لم تحرم (1)...)) (2)

على انه قد حمل الامر على حقيقته، ولا دليل على رفض هذا الرأي، قال:

((لا يمتنع ان يكون الداخلان على داوود كانا خصمين من البشر وان يكون ذكر النعاج محمولاً على الحقيقة دون الكناية وانما خاف منهما لدخولهما من غير اذن وعلى غير مجرى العادة وانما عوتب على انه حكم بالظلم على المدعى عليه قبل ان يسأله)) (3)

وفي هذا الحمل تنزيه للانبياء من المطاعن التي اوردها بعضهم خلافا للعصمة (4) وقد وجدت احد الباحثين قد عد تفسير الطبرسي لهذه الآية انه وضع الكناية مقابل الحقيقة (5) في حين ان الواضح من تفسيره - المتقدم- لهذه الآية انه فسرها بما عرفه عن العرب من انها تكتفي عن النساء بالنعاج والظباء، ثم يورد رأياً آخر يحمل فيه دلالة الآية على الحقيقة وكأنها قصة لخصمين حقيقيين ونعاج حقيقية كذلك. فكأنه يميل الى الحقيقة في فهم النص.

وايضا من صور الكناية عن موصوف تفسير الرازي (-606هـ) لقوله تعالى: ((الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ فِيمَا وُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ)) (6)

اذ قال: ((.. في قوله ((ما خلقت هذا)) كناية عن المخلوق، يعني ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلاً)) (7)

4- الكناية عن نسبة

وهي: ((اثبات أمر لأمر أو نفيه عنه)) (8) ويراد بها ((تخصيص الصفة بالموصوف لا

(1) عنتره ، ديوانه 213.

(2) الطبرسي، مجمع البيان 8: 272.

(3) الطبرسي، مجمع البيان: 8: 274.

(4) ظ: الزمخشري، الكشاف 4: 86.

(5) ظ: مزاحم مطر حسين، البحث البلاغي في مجمع البيان للطبرسي (رسالة ماجستير) 103- 104.

(6) آل عمران، 191.

(7) الرازي، التفسير الكبير 9: 138.

(8) محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 117.

عن طريق اثبات الصفة تصريحاً بل عن طريق الكناية⁽¹⁾

وقد اشار عبد القاهر الجرجاني (-471هـ) الى هذا القسم ضمن عرضه لتقسيمات

الكناية⁽²⁾

اما المفسرون فانهم قد ادركوا هذا القسم - دون ان يصطلحوا عليه- اذ يمكن ان نلمح ذلك

في تفسيرهم لقوله تعالى: ((الْقَارِعَةُ * مَا الْقَارِعَةُ * وَمَا أَذْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ))⁽³⁾

اذ اتفقوا على ان المراد من القارعة هو يوم القيامة او الساعة ولم يصرح القرآن

بالمقصود بل عمد الى الكناية عنه وتخصيص صفاته.. اذ فسره الطبري (-310هـ)

بقوله: ((القارعة) الساعة التي يقرع قلوب الناس هولها، وعظيم ما ينزل بهم من البلاء

عندها..))⁽⁴⁾

اما الطوسي (-460هـ) فقد ذكر الغرض منها اذ قال: ((.. ومعنى (القارعة) البلية التي

تقرع القلب بشدة المخافة.. القارعة، والواقعة، والحاقة: القيامة. وقوله: (وما ادراك ما القارعة)

تعظيم لشأنها، وتفخيم لأمرها وتهويل لشدتها.. ومعناه انك يا محمد (صلى الله عليه وآله) لا تعلم

كبر وصفها وحقيقة امرها على التفصيل وانما تعلمها على الجملة))⁽⁵⁾ ويؤكد الزمخشري (-

538هـ) في تفسيره ان هناك مضمرات دلت عليه القارعة⁽⁶⁾ ولا شك في ان هذا المضمر هو يوم

القيامة وانما علم من خلال تخصيصه بالوصاف التي حددتها الآيات التالية لهذه الآية...

ويذكر الرازي (-606هـ) ان ((القارعة: اسم من اسماء القيامة..))⁽⁷⁾

ثم يذكر عدة أوجه تفسيرية لها منها: ((... ان القارعة هي التي تقرع الناس بالاهوال

والافزاع، وذلك في السموات بالانشقاق والانفطار، وفي الشمس والقمر بالتكور...))⁽⁸⁾ ويتفق

مع غيره من المفسرين في ان المقصد هو تصوير عظمتها وشدتها بحيث لا تبلغ وهم احد ولا

(1) م.ن، الصفحة نفسها.

(2) ظ: الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الاعجاز 236-242.

(3) القارعة، 1-3.

(4) الطبري، جامع البيان 30: 340.

(5) الطوسي، التبيان 10: 399 والرؤية ذاتها نجدها عند الطبرسي ظ: مجمع البيان 10: 341.

(6) ظ: الزمخشري، الكشاف 4: 796.

(7) الرازي، التفسير الكبير 32: 70.

(8) م.ن، الصفحة نفسها.

ولا شك في ان رؤية المفسرين هذه - وان لم يصطلحوا عليها كونها كناية عن نسبة - الا انها تحمل في طياتها تلك النسبة في تخصيص الوصف بالموصوف، والتي حددتها الرؤية البلاغية لهذه الآية وهي ارادة ((التعبير عن يوم القيامة لا بصريح اللفظ بل بنسبة اوصافها وتأكيدها بالقارعة، كناية عن القيامة، فقد اثبت امرا لأمر، وهي ان القيامة تقرر القلوب بأهوالها واصدائها ووقعها، وذلك تفخيم لمعنى القيامة وتعظيم لشأنها، وهنا تخصيص الصفة بالموصوف بواسطة طرف آخر، فالصفة القرع، والموصوف القيامة، والطرف الثالث هو القارعة فيما يبدو لي وذلك هو كناية النسبة))⁽²⁾ وهذه الارادة اسس لها المفسرون قبل غيرهم...

ويمكن ان نلاحظ هذا القسم من التعبير الكنائي عندهم أيضاً في تفسيرهم لقوله تعالى: ((الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ))⁽³⁾ فالحاقة تعني الساعة عندهم وهي وصف للساعة ومن ومن ثم فهي تخصيص الصفة بالموصوف عن طريقة الكناية اذ يقول الطبري (-310هـ) ((... الساعة (الحاقة) التي تحق فيها الامور، ويجب فيها الجزاء على الاعمال (ما الحاقة) يقول: أي شيء الساعة الحاقة.. لان الثانية بمنزلة الكناية عنها، كأنه عجب منها، فقال: الحاقة: ما هي...))⁽⁴⁾

أما الطوسي (-460هـ) فيرى: ((.. ان الحاقة اسم من اسماء القيامة وسميت بذلك لانها الساعة التي يحق فيها الجزاء على الاعمال، الضلال والهدى... وانما قال لمن يعلمها: ما ادراك لانه انما يعلمها بالصفة، فعلى ذلك قال تفخيماً لشأنها أي كأنك لست تعلمها اذ لم تعينها وترى ما فيها من الاهوال))⁽⁵⁾

ويحدد الزمخشري (-538هـ) الغرض من هذا التعبير القرآني بقوله: (((الحاقة) الساعة الواجبة الوقوع، الثابتة المجيء التي هي آتية لا ريب فيها.. (ماالحاقة)... أي: أي شيء هي تفخيماً لشأنها وتعظيماً لهولها، فوضع الظاهر موضع المضمرة، لانه اهول لها..))⁽⁶⁾ ويتفق الطبرسي (-548هـ) مع من سبقه من المفسرين في ارادة التفخيم والتعظيم لشأن يوم القيامة ثم

(1) ظ:الرازي، التفسير الكبير 32: 71.

(2) محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 117.

(3) الحاقة ، 1-3.

(4) الطبري، جامع البيان 29: 58.

(5) الطوسي، التبيان 10: 93-94.

(6) الزمخشري، الكشاف 4: 602 وقد تابعه الرازي ظ: التفسير الكبير 30: 102.

يضيف قائلا: ((... ثم زاد سبحانه في التهويل فقال ((وما ادراك ما الحاقة)) أي كأنك لست تعلمها إذ لم تعينها ولم تر ما فيها من الاهوال...))⁽¹⁾

اذن فالصفة الحقّة، والموصوف يوم القيامة، والطرف الثالث هو الحاقة وتخصيص الصفة بالموصوف هو ما اريد به بكناية النسبة كما ذكر البلاغيون ذلك، واسس له المفسرون..

وخلاصة القول ان المفسرين قد ادركوا اقسام الكناية وهي: الكناية عن ضمير اولا، ومن ثم قسموها الى كناية عن صفة، وكناية عن موصوف، وكناية عن نسبة (تخصيص الصفة بالموصوف) وقد اصطالحوا على بعضها واسسوا للبعض الآخر بما يسهم في ابراز بلاغة النص القرآني وسمات اعجازه...

أساليب التعبير الكنائي عند المفسرين

1- التعريض ومقاصده

لم يكن للمفهوم الكنائي عند المفسرين أسلوب دلالي واحد، بل تعددت أساليبه.. فكان التعريض واحدا من هذه الأساليب..

ولتحديد مفهوم التعريض نأخذه في اللغة والاصطلاح لنرى مدى التوافق بينهما..

التعريض في اللغة:

وقد حدده الرازي (-606هـ) بقوله: ((التعريض في اللغة ضد التصريح..))⁽¹⁾

وهو ما أقره اللغويون - فيما بعد- بقولهم: عرض لفلان وبه: اذا قال فيه قولاً وهو يعيبه، يقال: عرض تعريضاً: اذا لم يبين، والتعريض خلاف التصريح، والمعارض: التورية بالشيء عن الشيء.⁽²⁾

اذن فالتعريض لغة يقابل التصريح، فما لم يصرح به فهو تعريض، وهو قريب من التعريض اصطلاحاً -كما سيأتي-

التعريض في الاصطلاح.

وهو من الأساليب التي عرفها العرب الأوائل، فنا قولياً يتداولونه في اشعارهم، وذكره البلاغيون الأوائل وان لم يسموه⁽³⁾ وقد عقد له ابن قتيبة (-276هـ) مع الكناية باباً وهو عنده الطف وأحسن من الكشف والتصريح⁽⁴⁾

وعده ثعلب (-291هـ) من لطائف المعنى لقيامه على الإيحاء مقام التصريح⁽⁵⁾ وقد ذكره

ابن جني (-392هـ) وعد ((التعريض والتلويح والإيحاء دون التصريح))⁽⁶⁾

(1) الرازي، التفسير الكبير 6: 129.

(2) ظ: ابن منظور، لسان العرب مادة (عرض).

(3) ظ: الفراء، معاني القرآن 2: 362.

(4) ظ: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 204.

(5) ظ: ثعلب، قواعد الشعر 44.

(6) ابن جني، الخصائص 1: 219؛ ظ: الباحثة ابن جني بلاغياً (رسالة ماجستير) 63.

ويرى ابن المعتز (-296هـ) ان من محاسن الكلام (الكناية والتعريض)⁽¹⁾ وقد تحدث عنه عبد القاهر (-471هـ) مع الكناية⁽²⁾

المفسرون والتعريض:

ادرك المفسرون مصطلح (التعريض) فضلا عن كونهم قد حددوا الفرق بين الكناية والتعريض قبل غيرهم من البلاغيين كما فعل ابن رشيقي (-456هـ) الذي فصل بين التعريض والكناية فعدّها نوعا من انواع الاشارة.⁽³⁾ وابن الاثير (-637هـ) الذي كشف عن الفروق المميزة بين الكناية والتعريض⁽⁴⁾ اذ نجد الطبري (-310هـ) قد اصطلح على مفهوم التعريض بقوله: ((وأما التعريض فهو ما كان من لحن الكلام الذي يفهم به السامع الفهم ما يفهم بصريحه))⁽⁵⁾ وهذا يعني ان التعريض هو ما كان خلاف التصريح فضلا عن ان الطبري عده من لحن الكلام وهو ما افاده ابن وهب الذي سمي التعريض لحناً⁽⁶⁾.

وعلى هذا فالتعريض ما يوحي به الكلام من لحن القول تلميحا واطاراة دون التصريح بالشيء او ذكره

وذكر الطبري (-310هـ) التعريض أيضا في تفسيره لقوله تعالى: ((وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَمْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلَيْهِمُ اللَّهُ أَنْ تَكُنْ سَتَدُكُرُوهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْرِبُوهُنَّ عُنْدَ النَّكَّاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ))⁽⁷⁾

اذ قال: ((ولا جناح عليكم ايها الرجال فيما عرضتم به من خطبة النساء للنساء المعتدات، من وفاة ازواجهن في عددهن، ولم تصرحوا بعقد نكاح))⁽⁸⁾

وهذا يؤكد ان مفهوم التعريض عند الطبري هو خلاف التصريح وهو ما صرح به

(1) ابن المعتز ، البديع ، 64.

(2) ظ: الجرجاني ، عبد القاهر ، دلائل الاعجاز ، 236.

(3) ظ: ابن رشيقي ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، 303.

(4) ظ: ابن الاثير ، المثل السائر في ادب الكاتب والشاعر ، 2: 191.

(5) الطبري ، جامع البيان ، 2: 623.

(6) ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان ، 134.

(7) البقرة: 235.

(8) الطبري ، جامع البيان ، 2: 619.

البلاغيون ايضا -كما سبق- .

وقد صرح الطوسي (-460هـ) بالفرق بين الكناية والتعريض اذ قال: ((والفرق بين التعريض والكناية ان التعريض: تضمين الكلام دلالة على شيء ليس فيه ذكر له، والكناية: العدول عن الذكر الاخص بالشيء الى ذكر يدل عليه ، فالأول كقول القائل: ما أفتح البخل، يعرض بأن المخاطب بخيل، ولعن الله الملحدين، يعرض له بالألحاد،...))⁽¹⁾ وتعريف الطوسي ومن تبعه عليه للتعريض قد أفاد منه متأخري البلاغيين كالحلبي والنويري (-733هـ) اذ عرفاه الكناية بقولهما: ((وأما التعريض فهو تضمين الكلام دلالة ليس لها ذكر كقولك: ((ما أفتح البخل)) تعرض بأنه بخيل))⁽²⁾ وهذا يدل دلالة واضحة على سبق مقدرة المفسرين في تأصيل المصطلح الفني للظاهرة البيانية وبيان مقاصدها..

ومن صور التعريض عند الطوسي (- 460هـ) تفسيره لقوله تعالى: ((وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكُنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَنْزِمُوا عَهْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابَ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ))⁽³⁾

اذ قال: ((..وهو معنى التعريض بالخطبة ان شئت اظهرته، وان شئت اضمرته وقوله: ((الا ان تقولوا قولا معروفا)) يعني التعريض الذي أباحه الله تعالى..))⁽⁴⁾ لا بصريح القول..

ويصرح أيضا بأن التعريض هو خلاف التصريح في تفسيره لقوله تعالى: ((وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَٰمَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أُنَبِّئُكَ الْأَسْبَابِ))⁽⁵⁾

اذ قال: ((ابن لي صرحاً) أي: بناء ظاهراً عاليا لا يخفى على الناظر وان بعد، وهو من التصريح بالامر. وهو اظهاره بآتم الاظهار))⁽⁶⁾

ويؤكد هذه الدلالة عند عرضه للصورتين معا (التعريضية والتصريحية) في تفسيره لقوله

(1) الطوسي ، تفسير التبيان 2: 266 وهو رأي الطبرسي ذاته، ظ: مجمع البيان 2: 92.
(2) الحلبي، حسن التوسل الى صناعة الترسل 143 ، النويري، نهاية الارب في فنون الادب 7: 60.
(3) البقرة، 235.
(4) الطوسي، تفسير التبيان 2: 266.
(5) المؤمن: 36.
(6) الطوسي، تفسير التبيان 9: 76.

تعالى: ((قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ))⁽¹⁾

اذ قال: ((.. فان قيل: ما وجه ذكره تعالى لهم الاسرار من علم الغيب؟ قلنا: على وجه الجواب فيما سألوا عنه من خلق من يفسد ويسفك الدماء وذلك على وجه التعريض بالجواب: دون التصريح، لأنه لو صرح به لقال: خلقت من يفسد ويسفك الدماء لما أعلم في ذلك من المصلحة لجملة عبادي فيما كلفتهم اياه وأمرتهم به فدل بالاحالة على الجواب على العلم بباطن الامور وظاهرها...))⁽²⁾.

ليس ذلك فحسب بل نجده يعنى بتوجيه دلالة الآية القرآنية توجيهها آخر يبعدها عن التعريض الذي تحتمله دلالتها كما في تفسيره لقوله تعالى: ((فلما جهزهم بجاهزهم فلما جهزهم بجهازهم جعل السقاية في رحل أخيه جعل السقاية في رحل أخيه ثم أذن مؤذنا أيها العير إنكم لسارقون))⁽³⁾

اذ قال: ((وقيل في وجه ندائهم بالسرقة مع انهم لم يسرقوا شيئا قولان: ان ذلك خرج مخرج الاستفهام، وليس في جعل السقاية في رحل أخيه تعريضا لأخيه بانه سارق، لانه اذا كان ذلك يحتمل السرقة، ويحتمل الحيلة فيه حتى يمسكه عنده، فلا ينبغي ان يسبق أحد الى اعتقاد السرقة فيه، وليس في ذلك ادخال الغم على أخيه لأننا بينا انه كان اعلمه اياه وواطأه عليه،...))⁽⁴⁾

أما الزمخشري (- 538هـ) فانه قد حدد مفهوم التعريض واصطلاح عليه بقوله: ((.. والتعريض: ان تذكر شيئا تدل به على شيء لم تذكره، كما يقول المحتاج للمحتاج اليه: جئتكَ لاسلم عليك، ولأنظر الى وجهك الكريم. ولذلك قالوا:

وحسبك بالتسليم مني تقاضيا

وكأنه امالة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما يريد...))⁽⁵⁾ وقد عد المدني (-1120هـ) قول المحتاج للمحتاج اليه: جئتكَ لاسلم عليك، ولأنظر

(1) البقرة : 33.

(2) الطوسي، التبيان 1: 147.

(3) يوسف: 70.

(4) الطوسي، تفسير التبيان 6: 170.

(5) الزمخشري، الكشاف 1: 311.

ولانظر الى وجهك الكريم.. من اغراض التعريض وهو الاستعطف والاستماعة(1)

أي ان الزمخشري (-538هـ) عد التلويح من مستويات التعريض وكلاهما يعني ارادة شيء مخفي لم يصرح به ويضيف الى التلويح كلا من اللحن والتورية كما في تفسيره لقوله تعالى: ((وَلَوْ نَشَاءُ لَأَمَرْنَاكُم بِالْحَمْدِ فَلَاحِقَ بِكُمُ اللَّعْنَةُ وَلَكِنْ فَضَّلْنَا الْبَشَرِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ)) (2)

اذ قال: (((لحن القول) في نحوه واسلوبه.. وقيل: اللحن: ان تلحن بكلامك، أي: تميله الى نحو من الانحاء ليفطن له صاحبك كالتعريض والتورية. قال:

ولقد لحنتم لكم لكيما تفقهوا
واللحن يعرفه ذوو الالباب

وقيل للمخطئ: لحن؛ لانه يعدل بالكلام عن الصواب)) (3)

وقد يجمع الزمخشري بين التورية والتعريض في الكشف عن دلالة الآية القرآنية كما في تفسيره لقوله تعالى: ((فَأَقْبُوا إِلَيْهِ تَرْتُّونَ)) (4)

اذ قال: ((.. ان يكون الذين ابصروه وزفوا اليه نفرا منهم دون جمهورهم وكبرائهم فلما رجع الجمهور والعلية من عيدهم الى بيت الاصنام ليأكلوا الطعام الذي وضعه عندها للتبرك عليه ورأوها مكسورة اشمأزوا من ذلك، وسالوا من فعل هذا بها؟ ثم لم ينم عليه اولئك نفر نائمة صريحة ولكن على سبيل التورية والتعريض بقولهم: ((سمعنا فتى يذكرهم)) لبعض الصوارف)) (5)

أي انه بعد ان حدد مفهوم التعريض في الاصطلاح نراه قد قد اسس لمفهومه اللغوي الذي ذكره صاحب اللسان (-711هـ) الذي عد المعارض من التورية(6) فضلا عن اضافته لمستويات آخر من مستويات التعريض وهو التلويح واللحن.

(1) ظ: المدني، انوار الربيع في انواع البديع 6: 60-67.

(2) محمد، 30.

(3) الزمخشري ، الكشاف 4: 330، وقد ورد البيت دون عزو.

(4) الصافات، 94.

(5) الزمخشري، الكشاف 4: 52 وكذلك ظ: الزمخشري 3: 590-591.

(6) ظ: ابن منظور ، اللسان (عرض).

ومن صور التعريض عنده قوله تعالى: ((إِنَّ الَّذِينَ يَعْضُونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ مَرْسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ ائْتَمَنَّ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ))⁽¹⁾

اذ قال في تفسيره: ((.. فيها تعريض بعظيم ما ارتكب الرافعون اصواتهم واستجابهم ضد ما استوجب هؤلاء))⁽²⁾ فضلا عن ذلك فانه كعادته في استخدام اسلوب الفنقلة للكشف عن دلالة الآية القرآنية وما اشتملت عليه من تعريض وتمثيل فقد فسر قوله تعالى: ((اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَذُكِّرْ عَبْدًا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ))⁽³⁾

بقوله: ((فان قلت: كيف تطابق قوله: ((اصبر على ما يقولون)) وقوله ((واذكر عبدنا داوود)) حتى عطف احدهما على صاحبه؟ قلت: كأنه قال لنبيه عليه الصلاة والسلام: اصبر على ما يقولون، وعظم امر معصية الله في اعينهم بذكر قصة داوود، وهو انه نبي من انبياء الله تعالى قد اولاه ما اولاه من النبوة والملك لكرامته عليه وزلفته لديه، ثم زل زلة فبعث اليه الملائكة ووبخه عليها على طريق التمثيل والتعريض، حتى فطن لما وقع منه فاستغفر وأناب...))⁽⁴⁾

واذا كان مفهوم التعريض هو خلاف التصريح عند البلاغيين والمفسرين فان الزمخشري

يرى ان دلالة قوله تعالى: ((وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِي أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ))⁽⁵⁾

فيها تعريض شبيهه بالتصريح اذ قال: ((.. وفيه تعريض شبيهه بالتصريح ان ما عليه فرعون وقومه هو سبيل الغي))⁽⁶⁾ بمعنى ان دلالة التعريض تقترب من التصريح اذا كان المراد المراد من النص واضح الدلالة وكأن مصرح به. لذلك نرى ان الرازي (-606هـ) حمل دلالة الآية على التصريح.⁽⁷⁾ ولم يختلف مفهوم التعريض عند الطبرسي (-548هـ) عن سبقه من المفسرين اذ يرى ان التعريض هو: ((ان يقول الرجل شيئا يقصد به غيره ويفهم عنه غير ما يقصده ولا يكون ذلك كذبا فان الكذب قبيح بعينه...))⁽⁸⁾ لذلك نراه لا يحمل دلالة قول النبي

(1) الحجرات، 3.

(2) الزمخشري، الكشاف 4: 359.

(3) ص: 17.

(4) الزمخشري، الكشاف 4: 79.

(5) المؤمن، 38.

(6) الزمخشري، الكشاف 4: 172.

(7) ظ: الرازي، التفسير الكبير 27: 68.

(8) الطبرسي، مجمع البيان 8: 244.

ابراهيم (ع): ((فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ))⁽¹⁾

على الكذب اذ يقول: ((.. يمكن ان يكون على وجه التعريض بمعنى ان كل من كتب عليه الموت فهو سقيم وان لم يكن به سقم في الحال.. أي سأسقم.. وقد ورد في الخبر ((ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب)) والمعارض ان يقول الرجل شيئاً.. ولا يكون ذلك كذباً فان الكذب قبيح بعينه ولا يجوز ذلك على الانبياء لانه يرفع الثقة بقولهم حل امناء الله تعالى واصفياؤه عن ذلك))⁽²⁾ وهو بذلك يؤيد ما ذهب اليه الزمخشري -قبله- من أن ((.. قوله: ((انني سقيم)) وقوله: ((بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ))⁽³⁾ وقوله لسارة هي اختي. ما هي الا معارضض كلام وتخيلات للكفرة وليست بخطايا يطلب لها الاستغفار))⁽⁴⁾ اما الرازي (- 606هـ) فانه يرى ان التعريض في هذه الآية انما هو صورة من صور الكذب فسمي به⁽⁵⁾ وهذا يعني ان ((دلالة التعريض في الآية [قال : بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون] قد وصلت الى ذهنك من جهة المفهوم لان هدف ابراهيم اقامة الحجة والبرهان على قومه، بان هؤلاء لا يضررون ولا ينفعون، فهم لا ينطقون، وابسط مظاهر توقع النفع او الضر ان يعي الشيء ويتكلم ليحقق ما يريد، والحجر لا يعيي ولا يتكلم فسلب عنه حينئذ ابسط مظاهر الضر والنفع))⁽⁶⁾

فضلا عن ذلك فان الطبرسي قد تابع الطوسي (-460هـ) فيما ذهب اليه في التفريق بين الكناية والتعريض - كما سبق القول -⁽⁷⁾ وهذا يعني انه لم يكن من اوائل الذين فرقوا بينهما كما كما قيل⁽⁸⁾ ومن صور التعريض عند الطبرسي (- 548هـ) قوله تعالى: ((وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنٍ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْتَأْذِنُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصَدِّقَ الرَّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ))⁽⁹⁾

اذ قال في تفسيره: ((لا يقدر على ان يتولى السقي بنفسه من الكبر ولذلك احتجنا ونحن

(1) الصافات: 89.

(2) الطبرسي مجمع البيان 8: 244.

(3) الانبياء : 63 (قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ)

(4) الزمخشري،الكشاف 3: 325.

(5)ظ: الرازي ، التفسير الكبير 2: 65.

(6) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 118.

(7) ظ: صفحة () من الفصل.

(8) ظ: مزاحم مطر حسين ، البحث البلاغي في مجمع البيان للطبرسي (رسالة ماجستير) 141.

(9) القصص، 23.

نساء ان نسقي الغنم وانما قالتا ذلك تعريضا للطلب من موسى ان يعينهما على السقي))⁽¹⁾

وهو يتفق مع الزمخشري (538هـ) على ان اللحن هو من التعريض اذ نراه يقول: ((.. واللحن اصله ازالة الكلام عن جهته ثم انه يستعمل على وجهين في الصواب والخطأ اما في الصواب فمعناه الكناية عن الشيء والعدول عن الافصاح عنه قال الشاعر:

ولقد وحيث لكم لكيلا تفتنوا ولحنت لحنا ليس بالمرتاب⁽²⁾

وقيل: اللحن هي الفطنة وسرعة الفهم.. وانما يسمى التعريض لحنا لانه ذهاب بالكلام الى خلاف جهته، ومنه قول عمر تعلموا اللحن كما تتعلمون القرآن..))⁽³⁾

ويجمع الطبرسي (- 548هـ) التعريض مع الكناية لتبيان موقفه النقدي في تفسيره لقوله

تعالى: ((وَأَيُّوبَ إِذِ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ))⁽⁴⁾

اذ قال: ((أي لا احد ارحم منك وهذا تعريض منه بالدعاء لازالة ما به من البلاء وهو من

لطيف الكنايات في طلب الحاجات ومثله قول موسى: ((مَرْبِّ إِنِّي لَمَّا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ))⁽⁵⁾))⁽⁶⁾

وهو في ذلك كسابقه من المفسرين اذ يحلل النص القرآني لآظهار ما به من ظاهرة بيانية فضلا عن رؤيته النقدية التي تتجلى من خلالها بلاغة النص القرآني العظيم..

اما الرازي (- 606هـ) فان قد اقتفى اثر الزمخشري (- 548هـ) في تحديد مفهوم التعريض اذ قال: ((.. التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه: ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده، ويصلح للدلالة على غير مقصوده، ويصلح للدلالة على غير مقصوده الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارجح واصله من عرض الشيء وهو جانبه كأنه يحوم حوله ولا يظهره، ونظيره ان يقول المحتاج للمحتاج اليه، جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا:

(1) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 7: 339.
(2) القتال الكلابي، ديوانه 36 ويروى صدر البيت: ولقد لحنت لكم لكيما تفهموا.
(3) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 9: 132.
(4) الانبياء: 83.
(5) القصص: 24 ((فَسَعَى لَهَا تَوَكَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لَمَّا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ)).
(6) الطبرسي، مجمع البيان 7: 84.

وحسبك بالتسليم مني تقاضيا.

والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريد.. والتعريض ان تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا ان قرائن احوالك تؤكد حملة على مقصودك))⁽¹⁾ أي انه يرى ان قرينة الحال هي التي تحدد ان المراد تعريضا لا تصريحا..

ومن صور التعريض عنده قوله تعالى: ((وَأْمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَ كَافِرِينَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتِقُونِي))⁽²⁾

اذ قال في تفسيره: ((.. ان هذا تعريضا بأنه كان يجب ان يكونوا اول من يؤمن به لمعرفةهم به وبصفته ولانهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد (ص) والمستفتحون على الذين كفروا به فلما بعث كان امرهم على العكس قوله تعالى: ((فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ))⁽³⁾))⁽⁴⁾

به))⁽³⁾))⁽⁴⁾

اذن فان قرينة السياق هي التي حددت ان المراد هو الدلالة التعريضية لا التصريحية وهذا يعني ان ((الكناية اعم من التعريض لكونها مستوحاة من علاقة المتلازمات فضلا عن قرينة السياق))⁽⁵⁾

فضلا عن ذلك فان الرازي (- 606هـ) لا يكتفي بتحديد المقصود من التعريض - كما سيأتي- بل نراه يحدد المقصود من التصريح ايضا كما في تفسيره لقوله تعالى: ((قَالُوا أَتُكَلِّمُنَا يَا يَسُوفُ قَالَ إِنَّا يَوْمَئِذٍ مُّصَدِّقُونَ لِمَا كُفِّرُوا بِهِ))⁽⁶⁾

اذ قال: ((.. انه انما صرح بالاسم تعظيما لما نزل به من ظلم اخوته وما عوضه الله من

(1) الرازي ، التفسير الكبير 6: 129، ظ: الزمخشري، الكشاف، 1: 311.

(2) البقرة ، 41.

(3) البقرة ، 89 (وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ).

(4) الرازي، التفسير الكبير 3: 41.

(5) الباحثة، ابن جني بلاغيا (رسالة ماجستير) 64.

(6) يوسف، 90.

الظفر والنصر...))⁽¹⁾ ولكن يبدو لي ان القصد من التصريح بالاسم انما كان لما رآه من انكارهم له لانهم كانوا متيقنين من مقتله..

مقاصد التعريض:

لقد خطأ المفسرون خطوة سباقه في تحديد مقاصد التعريض، والغرض منه قبل غيرهم من البلاغيين لا سيما الاوائل منهم، لذلك نلاحظ ان مقدره هؤلاء المفسرين قد تجلت في الكشف عن هذه المقاصد برؤية فنية ارتفعت الى مستوى النص القرآني الذي هو مضمار بلاغتهم.

وقد خرج التعريض في النص القرآني مقاصد عدة هي:

1- الذم والازدراء بالمعرض به.

كما في تفسير الطوسي (-460هـ) لقوله تعالى: ((فَالْيَوْمَ نُبْجِكُ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ))⁽²⁾

اذ قال: ((وقوله: ((وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون)) اخبار منه تعالى ان كثيرا من الخلق غافلون عن الفكر في حجج الله وبياناته أي ذاهبون عنها والغفلة ذهاب المعنى عن النفس وتقيضها اليقظة، والمراد بدمهم بالغفلة عن آيات الله التعريض بأنهم تركوا النظر في آيات الله))⁽³⁾

وقد فطن الزمخشري (- 538هـ) الى تحقق هذا المقصد في قوله تعالى: ((قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا

بِأَهْلِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ))⁽⁴⁾

اذ قال في تفسيره : ((هذا من معاريف الكلام ولطائف هذا النوع لا يتغلغل فيها الا اذهان الرضاة من علماء المعاني والقول فيه ان قصد ابراهيم صلوات الله عليه لم يكن الى ان ينسب

(1) الرازي، التفسير الكبير 18: 203.

(2) يونس، 92.

(3) الطوسي، تفسير التبيان 5: 428-429.

(4) الانبياء 62 - 63.

الفعل الصادر عنه الى الصنم، وانما قصد تقديره لنفسه واثباته لها على اسلوب تعريضي يبلغ فيه غرضه من الزامهم الحجة وتبكيتهم، وهذا كما لو قال لك صاحبك وقد كتبت كتابا بخط رشيق وان شهير بحسن الخط: أنت كتبت هذا وصاحبك أمي لا يحسن الخط ولا يقدر إلا على خرمشة فاسدة؟!!

فقلت له: بل كتبتة انت، كان قصدك لهذا الجواب تقريره لك مع الاستهزاء به، لا نفيه عنك واثباته للأمي او المخرمش، لان اثباته - والامر دائر بينكما للعاجز منكما استهزاء به واثبات للقادر...))⁽¹⁾ ويمكن ان نستشف من قول ابراهيم (ع) قضية جدلية مفادها أن لا يعبد الا من يرجى نفعه او يدفع ضرره وهذه الأصنام لم تنفعهم بشهادة ولم تضرهم بشيء فأذن لا تعبد ولذلك تركوا العقل وأتجهوا الى القوة المادة وهي أحراق ابراهيم (ع).

2- المبالغة في اداء معنى التعريض.

ونلاحظ تحقق هذا المقصد في تفسير الزمخشري (-538هـ) لقوله تعالى: ((وَهَلْ أَتَاكَ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكَ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ))⁽²⁾ وقوله تعالى: ((إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَتَفَنَّنَ مِنْهُمْ فَالُوا لَا تَخَفُ خَصْمَانِ بَعْضُهُمَا عَلَى بَعْضٍ فَأَخَظَمُ بَيْنَهُمَا الْحَقَّ وَلَا تُشْطِطُ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ))⁽³⁾

اذ قال: ((.. والذي يدل عليه المثل الذي ضربه الله لقصة [داوود] عليه السلام ليس الا طلبه الى زوج المرأة ان ينزل له عنها فحسب. فان قلت: لم جاءت على طريقة التمثيل والتعريض دون التصريح؟ قلت: لكونها ابلغ في التوبيخ، من قبل ان التأمل اذا أداه الى الشعور بالمعرض به: كان اوقع في نفسه، واشد تمكنا من قلبه وأعظم اثرا فيه، واجل لاحتشامه وحيائه، وادعى الى التنبيه على الخطأ فيه من ان يبادره به صريحا، مع مراعاة حسن الادب بترك المجاهرة...))⁽⁴⁾

وقد لا تكون المبالغة في اداء معنى التوبيخ فقط بل قد تكون المبالغة في اداء وصف المعرض به كما في تفسير الزمخشري (-538هـ) لقوله تعالى: ((وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا

(1) الزمخشري، الكشاف، 3: 125 .

(2) ص: 21.

(3) ص: 22.

(4) الزمخشري، الكشاف 4: 84.

جَعَلْنَا عَدُوَّهُمْ إِلَّا قِتْنَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزِدَّ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ))⁽¹⁾

اذ قال: ((فان قلت: لم قال: ((ولا يرتاب الذين اوتوا الكتاب والمؤمنون)) والاستيقان وازدياد الايمان دلا على انتفاء الارتياب؟ قلت: لانه اذا جمع لهم اثبات اليقين. ونفي الشك. كان أكد وابلغ لوصفهم بسكون النفس وتلج الصدر، ولان فيه تعريضا بحال من عداهم، كأنه قال: ولتخالف حالهم حال الشاكين المرتابين من اهل النفاق والكفر))⁽²⁾

3- تهذيب اللفظ:

ومن مقاصد التعريض ايضا تهذيب اللفظ بما يقتضيه حسن الادب كما في تفسيره الزمخشري (-538هـ) لقوله تعالى: ((قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا وَكُنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ))⁽³⁾

اذ قال: ((فان قلت: ما وجه قوله تعالى ((قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا)))) والذي يقتضيه نظم الكلام ان يقال: قل لا تقولوا آمنا، ولكن قولوا اسلمنا. او قل لم تؤمنوا ولكن اسلمتم؟ قلت: افاد هذا النظم تكذيب دعواهم اولا، ودفع ما انتلوه، فقيل: قل لم تؤمنوا وروعي في هذا النوع من التكذيب ادب حسن حين لم يصرح بلفظه، فلم يقل: ذبتم، ووضع (لم تؤمنوا) الذي هو نفي ما ادعوا اثباته موضعه، ثم نبه على ما فعل من وضعه موضع كذبتم في قوله في صفة المخلصين ((أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ))⁽⁴⁾ تعريضا بأن هؤلاء هم الكاذبون، ورب تعريض لا يقاومه التصريح، واستغنى بالجملة التي هي لم تؤمنوا عن ان يقال: لا تقولوا آمنا، لاستهجان ان يخاطبوا بلفظ مؤداه النهي عن القول بالايمان...))⁽⁵⁾

اذن فان الادب القرآني يعمد الى التعريض لا التصريح حينما يتطلب الموقف تكذيب المعرض به فضلا عن ذلك فان السياق القرآني قد استعمل (لم) مع الايمان ولم يستعمل (لا)

(1) المدثر: 31.

(2) الزمخشري، الكشاف 4: 653 - 654.

(3) الحجرات، 14.

(4) الحجرات، 15 ((إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ)).

(5) الزمخشري، الكشاف 4: 379.

وذلك لما في دلالة (لم) من نفي للماضي والحاضر والمستقبل بمعنى ان الاعراب لا يمكن ان تقول (آمنا) أو (نؤمن) أو (سنؤمن) لانتهاء الايمان من قلوبهم اصلا..

4- تعظيم المعرض به

وهو ما كشف عنه الرازي (- 606هـ) في تفسيره لقوله تعالى: ((وَكَيْفَ تَتَذَكَّرُ إِذْ أُلْحَقْتُكَ مِائِدًا مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً ذَرِيًّا وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ))⁽¹⁾

اذ قال: ((.. ان فاعل ذلك الحشر هو الله، وانما لم يقع التصريح به لانه تعالى هو لعظيم الكبير الذي ، شهدت العقول بانه هو الله الذي يبدئ وبعيد، ومنه الانشاء والاعادة، فترك التصريح في مثل هذا الموضع ادل على العظمة، ونظيره قوله تعالى ((وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ))⁽²⁾

ماءك))⁽³⁾

5- التأمل والتدبر

وقد تحقق هذا المقصد في تفسير الزمخشري (-538هـ) لقوله تعالى: ((فَأَنهٗمُ عَدُوٌّ لِّي الْإِرْبَِّ الْعَالَمِينَ))⁽⁴⁾

الْعَالَمِينَ))⁽⁴⁾

اذ قال: ((.. وانما قال: (عدو لي) تصويرا للمسألة في نفسه، على معنى : اني فكرت في امري فرأيت عبادتي لها [الاصنام] عبادة للعدو، فاجتنبتها وآثرت عبادة نم الخير كله منه، واراهم بذلك انها نصيحة نصح بها نفسه أولا، وبنى عليها تدبير امره، لينظروا فيقولوا: ما نصحننا ابراهيم الا بما نصح به نفسه، وما اراد لنا الا ما اراد لروحه ليكون ادعى لهم الى القبول وابعث على الاستماع منه، ولو قال: فانه عدو لكم لم يكن بتلك المثابة، ولأنه دخل في باب من التعريض، وقد يبلغ التعريض للنصوح ما لا يبلغه التصريح؛ لانه يتأمل فيه فربما قاده

(1) آل عمران ، 158.

(2) هود، 44 ((وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)).

(3) الرازي، التفسير الكبير 9: 60.

(4) الشعراء : 77.

نخلص من هذا ان المفسرين قد استطاعوا تحديد مصطلح التعريض وكذلك كانوا من الاوائل الذين كشفوا ان للتعريض عدة مقاصد قبل غيرهم من البلاغيين مما ينبئ بمقدرة بلاغية ثاقبة فكانوا الرواد في هذا المضمار بما يسهم في الكشف عن بلاغة النص القرآني المعجز..

2- الرمز والاشارة :

يلتقي الرمز في مفهومه اللغوي مع دلالاته الاصطلاحية اذ يرى الكثير من البلاغيين ان الرمز هو ما خفي من الكلام⁽²⁾ وقد يعد من الاشارة كما عند ابن رشيق (- 456هـ) الذي قال: ((واصل الرمز الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم، ثم استعمل حتى صار كالاشارة))⁽³⁾ الا ان هذا التعريف : ((غير كاف لان يأخذ المفهوم الرمزي صيغته الاصطلاحية..))⁽⁴⁾ اما عبد القاهر الجرجاني (- 471هـ) فقد جمع التعريض والكناية والرمز والاشارة في الدلالة اذ قال: ((وكذلك اثباتك الصفة للشئ تثبتها له اذا لم تلقه الى السامع صريحا وجئت اليه من جانب التعريض والكناية والرمز والاشارة كان له من الفضل والمزية ومن الحسن والرونق ما لا يقل قليلة ولا يجهل موضع الفضيلة فيه))⁽⁵⁾

وهذا يعني ان الصلة: ((بين الكناية والرمز شبيهه بصلة الكناية بالتعريض فكلاهما ينبع من اصل واحد وهو ارادة غير ظاهر المعنى، ودلالة اللفظ الأولية، فلقد استعمل الرمز عند العرب في وضع اشارة والتلميح حيناً، وفي مجال الايحاء والتأثير النفسي حيناً آخر. وعلى هذا فان الرمز عند العرب ما مثل افكارا تؤثر في النفس، وتنطلق الى الخارج بغير الفاظها المعهودة، فاللفظ اداة لا تعبر عن المعنى المراد بدلالاتها، وانما يستفاد المعنى من تلويح واشارة ذلك اللفظ))⁽⁶⁾

اما المفسرون فانهم ادركوا مفهوم الرمز عند تفسيرهم لقوله تعالى: ((قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ

(1) الزمخشري، الكشاف 3: 323- 324.

(2) ظ: ابن وهب ، البرهان في وجوه البيان 137.

(3) ابن رشيق ، العمدة 1: 306.

(4) د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 120.

(5) الجرجاني، عبد القاهر ، دلائل الاعجاز 237.

(6) د. محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 119.

أَتَيْكَ أَلَا تَكَلِّمُ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا مَرْمَزًا وَأَذْكَرُ مَرْمَزًا كَثِيرًا وَسَخٍ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَامِ (1)

اذ قال الطبري (- 310هـ): ((وأما الرمز فان الاغلب من معانيه عند العرب: الايماء بالشفنتين وقد يستعمل في الايماء بالحاجبين والعينين احيانا، وذلك غير فيهم، وقد يقال للخفي من الكلام الذي هو مثل الهمس بخفض الصوت: الرمز، ومنه قول جؤية بن عائذ:

وكان يكلم الابطال رمزا وهممة لهم مثل الهدير...)) (2)

وهذا يعني ان هذه الآية فيها((ايماء رمزي بان سؤاله الولد قد اجب وجعلت لذلك آية، والآية حبس اللسان عن الكلام)) (3)

والملاحظ لمفهوم الرمز عند الطبري يجده مما اتخذه اللغويون - فيما بعد- مفهوما لهم لتحديد دلالاته اللغوية اذ قال صاحب اللسان (-711هـ): الرمز: تصويت خفي باللسان كالمهمس: والرمز اشارة وايماء بالعينين، والحاجبين والشفنتين والرمز كل ما اشرت اليه مما يبان بلفظ بأي شيء اشرت اليه بيد او بعين.. (4) وتعريف الطبري لدلالة الرمز هو قريب أيضا لما اتخذه النقاد النقاد القدماء - فيما بعد- لدلالة الرمز من مفهوم (5) وهذا يعني انه قد سبق ابن رشيق في ادراك مفهوم الرمز ودلالاته.. فضلا عن ذلك فانه عد الايماء من الرمز وهو ما اداه الطوسي (-460هـ) ايضا في تحديد دلالة الرمز اذ قال: ((والرمز)) الايماء بالشفنتين وقد يستعمل الايماء بالحاجبين، والعينين واليدين. والاول اغلب قال جؤية بن عائذ...)) (6)

اما الزمخشري (- 538هـ) فانه قد جمع الاشارة مع الرمز في تفسيره للآية ذاتها اذ قال: ((الا رمزا)) الا اشارة بيد او رأس او غيرهما وأصله التحرك يقال: ارتمز: اذا تحرك. ومنه قيل للبحر الرموز.. كما يكلم الناس الاخرس بالاشارة ويكلمهم ... فان قلت: الرمز ليس من جنس الكلام؛ فكيف استثنى منه؟ قلت: لما ادى مؤدى الكلام وفهم منه ما يفهم منه سمي كلاما...)) (7)

(1) آل عمران : 41.

(2) الطبري، جامع البيان 3: 305.

(3) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 129.

(4) ظ: ابن منظور، لسان العرب (رمز).

(5) ظ: ابن رشيق، العمدة 1: 306.

(6) الطوسي، تفسير التبيان 2: 455.

(7) الزمخشري، الكشف 1: 389.

وينتقل الطبرسي (- 548هـ) قول القائل في تفسير (رمزاً) أي ايماء . وقيل الرمز تحريك الشفتين...⁽¹⁾

وقد ((يزداد تعجبك من بلاغة القرآن، ودقة اشارته اذا علمت انه لم يستعمل هذه المادة الا في هذا الموضع وهو بذلك يشير الى مصطلح الرمزية الحديث، فيعبر عنه (رمزا)...))⁽²⁾ وهو ما حدده المفسرون..

ويذكر الرازي (- 606هـ) الغرض من الرمز عند تفسيره لقوله تعالى: ((الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ))⁽³⁾

اذ قال: ((فان قيل لا معنى للغفران الا اسقاط العذاب، وعلى هذا التقدير فلا فرق بين قوله: فاغفر لهم، وبين قوله ((وقهم عذاب الجحيم)) قلنا دلالة لفظ المغفرة على اسقاط عذاب الجحيم دلالة حاصلة على الرمز والاشارة، فلما ذكروا هذا الدعاء على سبيل الرمز والاشارة اردفوه بذكره على سبيل التصريح لاجل التأكيد والمبالغة. واعلم انهم لما طلبوا من الله ازالة العذاب عنهم اردفوه بان طلبوا من الله ايصال الثواب اليهم...))⁽⁴⁾

وهذا يعني ان الرمز قد حقق دلالة النص القرآني وان المبالغة والتأكيد انما جاءت بعد جمع دلالة الرمز مع التصريح..

أما الغرض الثاني من اغراض الرمز فهو التحقير وقد كشف عنه الرازي (-606هـ) أيضا في تفسيره لقوله تعالى: ((الْمَلِكُ نُطْفَةٌ مِنْ مَنِيِّ يَمَنِ))⁽⁵⁾

اذ قال: ((.. فان قيل: مالفائدة في يمني في قوله (من مني يمني)؟ قلنا فيه اشارة ال حقارة حاله، كأنه قيل انه مخلوق من المنى الذي جرى على مخرج النجاسة، فلا يليق بمثل هذا الشيء

(1) ظ: الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 2: 224 وهما قول قتادة، وقول مجاهد.

(2) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي 122.

(3) المؤمن، 7.

(4) الرازي ، التفسير الكبير 27: 37.

(5) القيامة، 37.

ان يتمرد عن طاعة الله تعالى الا انه عبر عن هذا المعنى على سبيل الرمز..(1)

3- الايماء والايحاء:

فصل الطوسي (-460هـ) القول في الايماء والايحاء وعدهما بمنزلة واحدة في تفسيره

لقوله تعالى: ((ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْبَهُ وَمَا كُنْتَ

لَدَيْهِمْ إِذْ يُخْتَصِمُونَ)) (2)

اذ قال: ((والايحاء هو القاء المعنى الى صاحبه فقوله (نوحيه اليك) تلقى معناه اليك.

والايحاء الارسال الى الانبياء تقول: اوحى الله اليه أي ارسل اليه ملكا، والايحاء الالهام ومنه

قوله تعالى: ((وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ)) (3) أي الهمها وقوله: ((بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا)) (4) معناه: القى اليها

معنى ما اراد فيها. قال العجاج:

وحى لها القرار فاستقرت (5)

والايحاء والايماء قال الشاعر:

فأوحت الينا والانامل رسلها.

ومنه قوله تعالى: ((فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا)) (6)

أي اشار اليهم، والوحي: الكتاب.. لان به يلقى المعنى الى صاحبه.. واصل الباب القاء

(1) الرازي، التفسير الكبير 30: 234.

(2) آل عمران: 44.

(3) النحل: 68 ((وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ)).

(4) الزلزال: 5.

(5) العجاج، ديوانه 5.

(6) مريم، 11 ((فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا)).

المعنى الى صاحبه..))⁽¹⁾

وقد يجمع المفسر بين اثنين من اساليب التعريض وهما الرمز والايماء كما فعل الطبري (-310هـ) في تفسيره لقوله تعالى: ((وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِكَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَكَلَّا لَإِظْمِنُ قَلْبِي قَالَ فخذِ امرِئَةً مِنْ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ))⁽²⁾

اذ قال: ((.. ودعاء الجماد قبيح وجوابه انه اراد بذلك الاشارة اليها والايماء لتقبل عليه اذا احياها الله..))⁽³⁾ وقد حمل الطبرسي (-548هـ) هذه الآية على الاشارة والايماء⁽⁴⁾

اذن فان ((التعبير الرمزي في القرآن لا يقف عند حد، وانما تجده متناثرا في اغلب سوره بما يمكن حمله على ارادة الرمزية بمعناها الدقيق))⁽⁵⁾

لا سيما وان ((اسرار التنزيل ورموزه في كل باب بالغة من اللطف والخفاء حدا يدق عن تظن العالم، ويزل عن تبصره))⁽⁶⁾

وبذلك فان هؤلاء المفسرون قد كشفوا عن اساليب كنائية متعددة كالتعريض والتلويح والايماء والاشارة والرمز بما يحقق تقدمهم على ما كشف عنه السكاكي (627هـ) -فيما بعد- عن مستويات المعنى الكنائي - وهو مستويات اربعة: تعريض، وتلويح، ورمز وايماء أو اشارة⁽⁷⁾ فضلا عن تحديدهم لمقاصد التعريض والرمز وهي سابقة بلاغية كشف اللثام عنها المفسرون قبل البلاغيين..

(1) الطوسي، التبيان 2: 458-459 وقد ورد شطر البيت دون عزو.

(2) البقرة ، 260.

(3) الطبري، جامع البيان 2: 48.

(4) ظ: الطبرسي ، مجمع البيان 2: 139.

(5) د.محمد حسين الصغير، اصول البيان العربي ، 122.

(6) الزمخشري: الكشف 4: 131.

(7) ظ: السكاكي ، مفتاح العلوم 638.

الخاتمة ونتائج البحث

بعد هذا الاستقراء المتأمل لظواهر البيان العربي عند المفسرين تبين لي الآتي:

1- اسهم هؤلاء المفسرون في تطوير المصطلحات البيانية بتحليلاتهم وتقسيماتهم التي كانوا يقفون عند بعضها، ويحللون بعضها الآخر، تاركين اصلاح جانبا وأخذين بقدرة اللغة على الابتكار اولا، وذوق العربي وسليقته ثانيا، فكانوا مؤسسين لبعضها ومؤصلين لبعضها الآخر.

2- لقد استطاع هؤلاء المفسرون رفق البحث البلاغي، وكتب الاعجاز بمباحث ذات ثراء بين بما عرف عنهم من مقدرة لغوية وتفسيرية تضاف الى ذائقهم الفنية وقد تجلت كلها في استجلائهم بلاغة النص القرآني ومقومات اعجازه..

3- اثبت البحث ان مقدرة هؤلاء المفسرين تجلت في تفسير النص القرآني كونهم عارفين باساليب العربية وافانيتها فكانوا كثيرا ما ينظرون بين اساليب العربية، والاسلوب القرآني، فكانت سمة اعجازه تفوقه على اساليب العربية حتى عد في الطبقة العليا من البلاغة وهي طبيعة صيغته الاعجازية..

4- كانت مواقف المفسرين البلاغية و اشاراتهم البيانية تمثل خطوة جادة في تطور دراسات البلاغة القرآنية، وبحوث الاعجاز بما اوتوا من مقدرة تحليلية، وملكة ذوقية اذ تمخض عنها أن الاسلوب القرآني انما كان معجزا لتفرده بالصياغة الاسلوبية، وبما ابدعه من نظم..

5- كشف البحث عن براعة هؤلاء المفسرين في تحديد المجاز بنوعية وبعلاقاته المتنوعة والتي انضوت تحت كل نوع من انواعه ، وبما يسهم في ابراز بلاغة النص القرآني وفق رؤى تفسيرية فاقت في الكثير منها رؤى البلاغيين في كشفهم عن الصورة المجازية واثرها في بيان اعجاز النص القرآني..

6- ابان البحث عن عناية هؤلاء المفسرين بالتشبيه، وقد تجلت في عنايتهم بأدواته من حيث كونها حروفا او أفعالا او اسماء، وتحديد حرف التشبيه كونه مجردا او مقترنا مع غيره، ولما لهذا التجرد والاقتران من دور في كشف وإيضاح معنى النص القرآني، ومن ثم بلاغته والتأكيد على التشبيه التمثيلي بخاصة.

7- اثبتت البحث مقدرة هؤلاء المفسرين في ادراك مفهوم الاستعارة بأركانها وانواعها بما يكشف استيعابهم للكثير من انواعها قبل غيرهم من البلاغيين كما في الاستعارة الترشيحية، والتهكمية، والتخييلية، وكذلك تحديد الاغراض التي تخرج اليها بما يفصح عن ابراز مقدرتهم الفنية في تذوق النص القرآني، وابراز سماته البلاغية، ومواقع اعجازه، فضلا عن كشفهم من خلال تحليلهم للصور الاستعارية التي اشتمل عليها القرآن الكريم عن أهم سمة من سمات النص القرآني، وهي الملائمة بين المستعار منه، والمستعار له بعد ان ارادها البلاغيون ملحظا نقديا يتطلبه النص الأدبي..

8- أبان البحث تفوق هؤلاء المفسرين في ادراك الاساليب الكنائية المتعددة كالتعريض والرمز والتلويح والايماء والاشارة بما يحقق تقدمهم على الكثير من البلاغيين كالسكاكي (-626هـ) مثلا فضلا عن تحديدهم لمقاصد التعريض والرمز وهي سابقة بلاغية كشفوا عنها قبل غيرهم من البلاغيين...

9- لقد تفوقت رؤى المفسرين على الكثير من رؤى البلاغيين بالسبق الزمني اولاً، وبالاطار التطبيقي لها ثانياً، اذ حققوا بلاغة النص القرآني تطبيقاً لا تنظيراً، حتى كانت تفسيراتهم تنبض بالكشف عن اسرار اعجاز هذا النص الخالد..

10- تجلت مقدرة هؤلاء المفسرين في الكثير من الاشارات النقدية التي ابانت عن عمق ادراكهم لمغزى النص القرآني، واستجلاء مواضع اعجازه وادراكهم للكثير من الاحكام النقدية التي تنسجم ولغة القرآن بما يبعدها عن التخطئة والقبح في ميزان النقد اللغوي عند العرب..

11- شكلت رؤى المفسرين كثيراً من المفاهيم اللغوية للكثير من الظواهر البيانية في دلالتها الاصطلاحية بما يعد بعضهم مؤسساً لها كالطبري (-310هـ) ومؤصلاً لها كالذين جاءوا من بعده..

12- كشف البحث عن مقدرة المفسرين في ادراك اثر البيئة على الظواهر البيانية وبخاصة المجاز والتشبيه ضمن سياق النص القرآني بما يحقق تقدمهم على غيرهم من البلاغيين في هذا الكشف.

فكان المفسرون في كل تلك الفصول بلاغيين متذوقين للنص القرآني ونقاداً متمرسين.

((وأخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين))

الباحثة

كشّاف المصادر والمراجع

- خير ما نبتدأ به القرآن الكريم.

- ابراهيم انيس، الدكتور.

دلالة الألفاظ

لجنة البيان العربي، القاهرة الطبعة الثانية 1963م.

- ابن الأثير - أبو الفتح، ضياء الدين نصر الله بن محمد (-637هـ).

المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر.

تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد.

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1939م.

- احسان عباس

شعر الخوارج،

بيروت ، 1923م

- أحمد أحمد بدوي، الدكتور.

عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، الطبعة الثانية،

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والطباعة (د.ت).

- نفسه.

من بلاغة القرآن.

لجنة البيان العربي ، القاهرة (1370هـ- 1950م).

- أحمد مطلوب، الدكتور

معجم المصطلحات البلاغية وتطورها.

المجمع العلمي العراقي ، بغداد ج1-3 (1983- 1987م)

- الاخطل، ابو مالك غياث بن غوث التغلبي.

شعر الأخطل.

صنعه السكري روايته عن ابي جعفر محمد بن حبيب.

تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة، دار الاصمعي بطلب (د.ت)

- الأعشى، ميمون بن قيس

ديوان الأعشى الكبير.

شرح وتعليق الدكتور محمد حسين

مكتبة الآداب بالجماميز، المطبعة النموذجية (د.ت).

- أمرؤ القيس، حندج بن حجر.

ديوان امرؤ القيس.

تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم.

الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر، القاهرة (د.ت).

- أوس بن حجر

ديوان أوس بن حجر

تحقيق وشرح الدكتور محمد يوسف نجم.

دار صادر، دار بيروت. بيروت (1380هـ- 1960م)

- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب (-403هـ)

اعجاز القرآن

تحقيق: السيد احمد صقر

الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر ، القاهرة (د.ت).

- ثعلب، ابو العباس، احمد بن يحيى بن زيد الشيباني (-291هـ)

قواعد الشعر.

تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي.

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1948م.

- الدكتور جابر احمد عصفور

الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي.

دار الثقافة، القاهرة 1974م.

- الجاحظ، ابو عثمان، عمرو بن بحر (-255هـ)

البيان والتبيين.

تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون.

الطبعة الثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة(1380هـ -

1960م).

- نفسه.

الحيوان

تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون.

الطبعة الأولى، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر (1356هـ -
1938م)

- الجرجاني، ابو بكر ، عبد القاهر بن عبد الرحمن (-471هـ)
اسرار البلاغة.

تحقيق: هـ- ريتز.

الطبعة الثانية، مكتبة المثنى، بغداد (1399 هـ - 1979م).

- نفسه.

دلائل الاعجاز.

صححه وشرحه وراجعته: احمد مصطفى المراغي، محمد عبده، محمد
محمود الشنقيطي.

الطبعة الثانية، المكتبة المحمودية التجارية بمصر (د.ت).

- نفسه.

الرسالة الشافية (ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز).

تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام.

دار المعارف، مصر، القاهرة (1961م).

- جرير، جرير بن عطية الخطفي (-114هـ)

ديوان جرير

شرح: د. يوسف عيد.

الطبعة الأولى، دار الجيل - بيروت (د.ت).

- جميل بثينة، جميل بن معمر (-701م)

ديوان جميل بثينة

دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت

(1380هـ - 1961م).

- ابن جني، ابو الفتح عثمان (-392هـ)

الخصائص

تحقيق: محمد علي النجار

دار الكتب المصرية (1371هـ - 1952م)

- نفسه.

سر صناعة الاعراب.
دراسة وتحقيق: الدكتور حسن هنداوي.
الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق (1413هـ - 1993م).

- الحطيئة

- ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني
تحقيق- نعمان امين طه.
الطبعة الأولى، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر (1378هـ -
1958م).
- حفني محمد شرف، الدكتور
اعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق.
المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، الكتاب الرابع (1390هـ -
1970م)
- الحلبي، شهاب الدين محمود
حسن التوسل الى صناعة الترسل
تحقيق الدكتور أكرم عثمان يوسف.
بغداد (1400هـ - 1980م)
- الحموي ، ياقوت بن عبد الله الرومي (-626هـ)
معجم الادباء
راجعته وزارة المعارف العمومية، مصر.
الطبعة الأخيرة، دار المأمون (د.ت)
- الخطابي ، ابو سليمان، حمد بن محمد بن ابراهيم (-388هـ)
بيان اعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن).
تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام.
دار المعارف، مصر ، القاهرة 1961م.
- الخطيب القزويني، ابو المعالي محمد بن عبد الرحمن الشافعي (-739هـ)
الايضاح في علوم البلاغة.

مطبعة صبيح وأولاده، القاهرة 1971م.

- ابو ذؤيب الهذلي

ديوان الهذليين

دار الكتب المصرية، القاهرة (1965م)

- ذو الرمة ، غيلان بن عقبه العدوي (-117هـ)

ديوان ذي الرمة .

- شرح الامام ابي نصر احمد بن حاتم البهادلي صاحب الأصمعي، رواية الامام ابي العباس ثعلب.

تحقيق: الدكتور عبد القدوس ابو صالح.

مطبعة طربين، دمشق (1392هـ - 1972م).

- رؤبة

ديوان رؤبة بن العجاج، مجموع اشعار العرب

جمع وتحقيق: وليم بن الورد

برلين 1903م

- الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين (-606هـ)

التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب.

الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، طهران (د.ت).

- الراعي النميري

ديوان الراعي النميري

جمعه وحققه راينهت غايبيرت

المعهد الالمانى للابحاث الشرقية، بيروت (1401هـ - 1980م).

- الراغب الاصبهاني، الحسين بن محمد بن المفضل (-502هـ)

المفردات في غريب القرآن.

تحقيق: محمد سيد كيلاني.

مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة 1960م.

- ربيعي محمد عبد الخالق، الدكتور.

البلاغة العربية وسائلها وغايتها في التصوير البياني

- دار المعرفة الجامعية، مصر 1989م.
- ابن رشيقي ، الحسن بن رشيقي القيرواني (-456هـ).
العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده.
تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.
دار الجيل - بيروت (1972م).
- الرماني ، ابو الحسن ، علي بن عيسى (-386هـ)
النكت في اعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن).
تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام.
دار المعارف، مصر، القاهرة 1961م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (-794هـ).
البرهان في علوم القرآن.
تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم.
الطبعة الأولى ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي
وشركاه (1376هـ - 1957م).
- الزمخشري، ابو القاسم، محمود بن عمر (-538هـ).
الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الاقاويل في وجوه التأويل.
تحقيق: عبد الرزاق المهدي.
الطبعة الثانية، دار احياء التراث العربي ، بيروت - لبنان (1421هـ -
2001م).

- زهير بن ابي سلمى
ديوان زهير
تحقيق: كرم البستاني.
مكتبة صادر، بيروت 1953م.
- سيبويه، ابو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر (-180هـ)
الكتاب
تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون

دار القلم ، القاهرة (1385هـ - 1966م)

- سيد قطب

التصوير الفني في القرآن.

دار المعارف ، مصر، القاهرة 1956م.

- نفسه

في ظلال القرآن.

الطبعة الرابعة والعشرون، دار الشروق - بيروت (1415هـ -

1995م).

- السكاكي، ابو يعقوب، يوسف بن ابي بكر (-626هـ).

مفتاح العلوم.

المطبعة الأدبية، القاهرة 1317هـ.

- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن (-911هـ)

الاتقان في علوم القرآن .

الطبعة الثالثة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر (1370هـ

1951م).

- الشريف الرضي، محمد بن الحسين الموسوي (-406هـ)

تلخيص البيان في مجازات القرآن.

تحقيق: الدكتور محمد عبد الغني حسن.

دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة

1955م.

- الشريف المرتضى ، علم الهدى، علي بن الحسين الموسوي (-436هـ)

امالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)

تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم.

الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، لبنان - بيروت (1387هـ -

1967م)

- الشماخ، بن ضرار الغطفاني.

ديوان الشماخ بن ضرار الغطفاني.

بشرح احمد بن الامين الشنقيطي.

مطبعة السعادة، مصر 1327هـ.

- شوقي ضيف، الدكتور.

البلاغة تطور وتاريخ.

دار المعارف، مصر، القاهرة، 1965م.

- الطبرسي ، ابو علي، الفضل بن الحسن بن الفضل (-548هـ)

مجمع البيان في تفسير القرآن.

تحقيق: ابراهيم شمس الدين.

- الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان (1418هـ -

1997م).

- الطبري ، ابو جعفر، محمد بن جرير (-310هـ).

جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري.

ضبط وتعليق: محمود شاكر الحرساني، تصحيح: علي عاشور

الطبعة الأولى، دار احياء التراث العربي، لبنان - بيروت (د.ت).

- طرفة بن العبد البكري

ديوان طرفة بن العبد البكري مع شرح الأديب يوسف الأعلم

الشنتمري.

طبع في مدينة شالون بمطبع برطرنده سنة 1900م.

- طه حسين، الدكتور.

البيان العربي من الجاحظ الى عبد القاهر.

في مقدمة كتاب نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر (-337هـ)

دار الكتب المصرية 1933م.

- الطوسي ، ابو جعفر، محمد بن الحسن (-460هـ)

تفسير التبيان.

تحقيق: احمد حبيب قصير العاملي.

مطبعة النعمان - النجف الاشرف (1389هـ - 1969م).

- عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) الدكتور.

- التفسير البياني للقرآن الكريم.
الطبعة الثانية، دار المعارف ، مصر ، القاهرة 1966م.
- عبد العظيم ابراهيم المطعني، الدكتور .
التشبيه البليغ هل يرقى الى درجة المجاز
دار الأنصار، القاهرة 1980م.
- عبد القادر حسين، الدكتور.
اثر النحاة في البحث البلاغي.
نهضة مصر، القاهرة، 1975م.
- نفسه.
فن البلاغة.
دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة د.ت.
- عبد الكريم الخطيب.
اعجاز القرآن (الاعجاز في دراسات السابقين)
دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها.
الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان - بيروت (1395هـ -
1975م).
- ابو عبيدة، معمر بن المثنى التميمي (-210هـ).
مجاز القرآن
تحقيق: الدكتور محمد فؤاد سزكين.
الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر (1374هـ - 1954م).
- العجاج
ديوان العجاج رواية عبد الملك بن قريش الاصمعي وشرحه.
عني بتحقيقه: د. عزة حسن.
مكتبة دار الشروق، بيروت (د.ت)
- العسكري، ابو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (-395هـ).
كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر).

- تحقيق: علي محمد البجاوي و محمد ابو الفضل ابراهيم.
عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر 1971م.
- العلوي، يحيى بن حمزة (-749هـ).
الطراز المتضمن لاسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز.
المقطف، مصر، القاهرة (1332هـ - 1914م)
- عمر ملا حويش، الدكتور
تطور دراسات اعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية.
مطبعة الأمة ، (1392هـ - 1972م)
- عمرو بن كلثوم
ديوان عمرو بن كلثوم.
الطبعة الأولى، دار صادر ، بيروت (1996).
- عنتره
ديوان عنتره، تحقيق ودراسة : محمد سعيد مولوي.
الطبعة الثانية، المكتب الاسلامي، بيروت (1403هـ - 1983م).
- الفراء، ابو زكريا يحيى بن زياد (-207هـ)
معاني القرآن.
تحقيق: الدكتور عبد الفتاح اسماعيل شلبي ، مراجعة الاستاذ علي
النجدي ناصف الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972م.
- القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز (-392هـ)
الوساطة بين المتنبى وخصومه.
تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، احمد عارف زين.
الطبعة الأولى، محمد علي صبيح واولاده، مصر ، الازهر (1368هـ -
1948م).
- القتال الكلابي.
ديوان القتال الكلابي
حققه وقدم له. احسان عباس.
دار الثقافة ، بيروت (1381هـ - 1961م)
- قدامة بن جعفر ، ابو الفرج قدامة بن جعفر (-337هـ)
نقد الشعر.

- تحقيق: كمال مصطفى.
الطبعة الاولى، انصار السنة المحمدية، مصر 1949م.
- كامل حسن البصير، الدكتور.
بناء الصورة الفنية في البيان العربي (موازنة وطبيق)
مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد 1987م.
- كثيرة عزة
ديوان كثيرة عزة
تحقيق: الدكتور احسان عباس.
دار الثقافة، بيروت (1391هـ - 1971م)
- ليبيد بن ربيعة العامري.
ديوان ليبيد بن ربيعة العامري.
دار صادر ، بيروت. (د.ت)
- ماهر مهدي هلال، الدكتور .
فخر الدين الرازي بلاغياً.
دار الحرية، بغداد (1397هـ - 1977م).
- الميرد، ابو العباس، محمد بن يزيد (-285هـ)
الكامل في اللغة والأدب.
تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم.
دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت).
- محسن عبد الحميد، الدكتور.
تطور تفسير القرآن (قراءة جديدة)
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بيت الحكمة، بغداد 1989م.
- محمد بدري عبد الجلي، الدكتور
المجاز وأثره في الدرس اللغوي.
دار الجامعات المصرية 1975م.
- محمد حسين علي الصغير الأستاذ الأول المتمرس الدكتور.
اصول البيان العربي، رؤية بلاغية معاصرة.
دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1986م.

- نفسه.

تطور البحث الدلالي، دراسة تطبيقية في القرآن الكريم.
الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان (1420هـ -
1999م).

- نفسه.

الصورة الفنية في المثل القرآني، دراسة نقدية وبلاغية.
الطبعة الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان
(1412هـ - 1992م).

- نفسه.

المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق.
الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان (1420هـ -
2000م).

- نفسه.

مجاز القرآن، خصائصه الفنية وبلاغته العربية، الطبعة الأولى، دار
المؤرخ العربي بيروت - لبنان (1420هـ - 1999م).

- نفسه.

نظرات معاصرة في القرآن الكريم.
الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي بيروت - لبنان (1420هـ -
2000م).

- نفسه.

نظرية النقد العربي رؤية قرآنية معاصرة.
الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي بيروت - لبنان (1420هـ -
1999م).

- محمد حسنين ابو موسى،الدكتور.

البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية
دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت).

- محمد زغلول سلام الدكتور.

اثر القرآن الكريم في تطور النقد العربي الى القرن الرابع الطبعه
الثانية، دار المعارف، مصر ، القاهرة (د.ت).

- محمد عبد الحميد ناجي الدكتور.

- الاسس النفسية لاساليب البلاغة العربية.

الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت
(1404هـ - 1984م).

- محمد عبد المطلب، الدكتور.

البلاغة العربية قراءة أخرى.

الطبعة الأولى ، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان 1997م.

- محمد فؤاد عبد الباقي

المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم.

الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (1406هـ -
1986م)

- محمود البستاني، الدكتور.

دراسات فنية في صور القرآن.

الطبعة الأولى، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد 1421هـ.

- المدني ، علي صدر الدين بن معصوم (-1120هـ).

أنوار الربيع في انواع البديع.

حققه وترجم لشعرائه: شاكرا هادي شكر

الطبعة الأولى، مطبعة النعمان، النجف (1388هـ - 1968م)

- المرقش الأكبر

ديوان المرقشين(المرقش الأكبر عمرو بن سعد (-57ق.هـ)

المرقش الأصغر عمرو بن حرملة (-50ق.هـ))

تحقيق: كارين صادر.

الطبعة الأولى ، دار صادر، بيروت (1998م).

- المرزباني ، ابو عبيد الله ، محمد بن عمران بن موسى (-385هـ)

معجم الشعراء.

مكتبة القدسي ، دار بيروت، لبنان (1982م).

- مصطفى الصاوي الجويني.

- منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان اعجازه.
مكتبة الدراسات الادبية، دار المعارف ، مصر – القاهرة (1959م).
- ابن المعتز، عبد الله بن المعتز(-296هـ).
البديع.
تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي.
مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر (1364هـ-1945م)
- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم(-711هـ).
لسان العرب.
دار صادر ، دار بيروت، بيروت (1375هـ-1955م).
- النابغة الجعدي، قيس بن عبد الله بن عدس بن ربيعة بن جعدة.
ديوان النابغة الجعدي.
جمعه وحققه وشرحه: د. واضح الصمد.
الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت (1998م)
- النابغة الذبياني.
ديوان النابغة الذبياني.
تحقيق وشرح: كرم البستاني.
- دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت (1379هـ-1960م)
- ابن نايقا البغدادي، عبد الله بن محمد بن الحسين (-485هـ).
الجمان في تشبيهات القرآن.
تحقيق الدكتور أحمد مطلوب، والدكتورة خديجة الحديثي.
دار الجمهورية، بغداد 1968م.
- ابو النجم العجلي.
ديوان ابي النجم.
جمعه وحققه وشرحه: د.سجيع جبيلي.
الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت – لبنان (1998م)
- ابن النديم
الفهرست
تحقيق: رضا تجدد
طهران (د.ت).

- النويري ، شهاب الدين، احمد بن عبد الوهاب (-733هـ)
نهاية الإرب في فنون الادب.
نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة (د.ت)
- وليد قصاب الدكتور.
التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، حتى نهاية القرن السادس الهجري.
نشر وتوزيع دار الثقافة، الدوحة (1405هـ - 1985م).
- ابن وهب، ابو الحسين، اسحاق بن ابراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب.
البرهان في وجوه البيان.
تحقيق: الدكتور احمد مطلوب، والدكتورة خديجة الحديثي
بغداد (1387هـ - 1967م).

الرسائل الجامعية والبحوث المنشورة في الكتب والمجلات العلمية.

- ابتسام عبد الكريم المدني الدكتور.
الجنة في القرآن الكريم (دراسة جمالية)، رسالة ماجستير، على الأله
الكاتبة، كلية التربية الأولى (ابن رشد) - جامعة بغداد ، (1417هـ -
1996م).
- امل حسين الخاقاني.
ابن جني بلاغيا، رسالة ماجستير، على الآلة الكاتبة، كلية التربية
للبنات، جامعة الكوفة (1421هـ - 2000م)
- عمر محمد السلامي.
الاعجاز الفني في القرآن، رسالة ماجستير، على الآلة الكاتبة ، كلية
الأداب جامعة بغداد (د.ت)
- كاصد ياسر الزبيدي الدكتور.
ابن جني مفسرا، بحث، مجلة التربية والعلم، العدد الثاني عشر ،
1993م.
- مزاحم مطر حسين
البحث البلاغي في مجمع البيان للطبرسي، رسالة ماجستير، على الآلة
الكاتبة، كلية الآداب، جامعة الكوفة (1419هـ - 1999م).
- نجم عبد مسلم هاشم الفحام الدكتور.
المجاز عند المفسرين حتى القرن السادس للهجرة، رسالة دكتوراه،
على الآلة الكاتبة، كلية التربية للبنات، جامعة الكوفة (د.ت).
- واجدة مجيد الاطرقجي.
التشبيهات القرآنية والبيئة العربية، رسالة ماجستير، على الآلة الكاتبة،
كلية الآداب، جامعة بغداد، 1969م.

كتشاف المصادر والمراجع

- خير ما نبتدأ به القرآن الكريم.
- ابراهيم انيس، الدكتور.
- دلالة الألفاظ
- لجنة البيان العربي، القاهرة الطبعة الثانية 1963م.
- ابن الأثير - أبو الفتح، ضياء الدين نصر الله بن محمد (-637هـ).
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر.
- تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.
- مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1939م.
- احسان عباس
- شعر الخوارج،
- بيروت ، 1923م
- أحمد أحمد بدوي، الدكتور.
- عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، الطبعة الثانية،
- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر والطباعة (د.ت).
- نفسه.
- من بلاغة القرآن.
- لجنة البيان العربي ، القاهرة (1370هـ- 1950م).
- أحمد مطلوب، الدكتور
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها.
- المجمع العلمي العراقي ، بغداد ج1-3 (1983- 1987م)
- الاخطل، ابو مالك غياث بن غوث التغلبي.
- شعر الأخطل.
- صنعه السكري روايته عن ابي جعفر محمد بن حبيب.
- تحقيق: الدكتور فخر الدين قباوة، دار الاصمعي بحلب (د.ت)
- الأعشى، ميمون بن قيس
- ديوان الأعشى الكبير.

شرح وتعليق الدكتور محمد حسين

مكتبة الآداب بالجماميز، المطبعة النموذجية (د.ت).

- أمرؤ القيس، حندج بن حجر.

ديوان امرؤ القيس.

تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم.

الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر، القاهرة (د.ت).

- أوس بن حجر

ديوان أوس بن حجر

تحقيق وشرح الدكتور محمد يوسف نجم.

دار صادر، دار بيروت. بيروت (1380هـ- 1960م)

- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب (-403هـ)

اعجاز القرآن

تحقيق: السيد احمد صقر

الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر، القاهرة (د.ت).

- ثعلب، ابو العباس، احمد بن يحيى بن زيد الشيباني (-291هـ)

قواعد الشعر.

تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي.

مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1948م.

- الدكتور جابر احمد عصفور

الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي.

دار الثقافة، القاهرة 1974م.

- الجاحظ، ابو عثمان، عمرو بن بحر (-255هـ)

البيان والتبيين.

تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون.

الطبعة الثانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة (1380هـ -

1960م).

- نفسه.

الحيوان

تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون.

الطبعة الأولى، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر (1356هـ -
1938م)

- الجرجاني، ابو بكر ، عبد القاهر بن عبد الرحمن (-471هـ)
اسرار البلاغة.
تحقيق: هـ- ريتز.
الطبعة الثانية، مكتبة المثنى، بغداد (1399 هـ - 1979م).
- نفسه.
دلائل الاعجاز.
صححه وشرحه وراجعه: احمد مصطفى المراغي، محمد عبده، محمد
محمود الشنقيطي.
الطبعة الثانية، المكتبة المحمودية التجارية بمصر (د.ت).
- نفسه.
الرسالة الشافية (ضمن ثلاث رسائل في الاعجاز).
تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام.
دار المعارف، مصر، القاهرة (1961م).
- جرير، جرير بن عطية الخطفي (-114هـ)
ديوان جرير
شرح: د. يوسف عيد.
الطبعة الأولى، دار الجيل - بيروت (د.ت).
- جميل بثينة، جميل بن معمر (-701م)
ديوان جميل بثينة
دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر - بيروت
(1380هـ - 1961م).
- ابن جني، ابو الفتح عثمان (-392هـ)
الخصائص
تحقيق: محمد علي النجار
دار الكتب المصرية (1371هـ - 1952م)
- نفسه.

سر صناعة الاعراب.

دراسة وتحقيق: الدكتور حسن هنداوي.

الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق (1413هـ - 1993م).

- الحطيئة

ديوان الحطيئة بشرح ابن السكيت والسكري والسجستاني

تحقيق- نعمان امين طه.

الطبعة الأولى، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر (1378هـ -

1958م).

- حفني محمد شرف، الدكتور

اعجاز القرآن البياني بين النظرية والتطبيق.

المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الكتاب الرابع (1390هـ -

1970م)

- الحلبي، شهاب الدين محمود

حسن التوسل الى صناعة الترسل

تحقيق الدكتور أكرم عثمان يوسف.

بغداد (1400هـ - 1980م)

- الحموي ، ياقوت بن عبد الله الرومي (-626هـ)

معجم الادباء

راجعته وزارة المعارف العمومية، مصر.

الطبعة الأخيرة، دار المأمون (د.ت)

- الخطابي ، ابو سليمان، حمد بن محمد بن ابراهيم (-388هـ)

بيان اعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن).

تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام.

دار المعارف، مصر ، القاهرة 1961م.

- الخطيب القزويني، ابو المعالي محمد بن عبد الرحمن الشافعي (-739هـ)

الايضاح في علوم البلاغة.

- مطبعة صبيح وأولاده، القاهرة 1971م.
- ابو ذؤيب الهذلي
ديوان الهذليين
دار الكتب المصرية، القاهرة (1965م)
- ذو الرمة ، غيلان بن عقبه العدوي (-117هـ)
ديوان ذي الرمة .
- شرح الامام ابي نصر احمد بن حاتم البهادلي صاحب الأصمعي، رواية الامام ابي العباس ثعلب.
تحقيق: الدكتور عبد القدوس ابو صالح.
مطبعة طربين، دمشق (1392هـ - 1972م).
- رؤبة
ديوان رؤبة بن العجاج، مجموع اشعار العرب
جمع وتحقيق: وليم بن الورد
برلين 1903م
- الرازي، فخر الدين، محمد بن عمر بن الحسين (-606هـ)
التفسير الكبير المسمى بمفاتيح الغيب.
الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، طهران (د.ت).
- الراعي النميري
ديوان الراعي النميري
جمعه وحققه راينهت غايبرت
المعهد الالمانى للابحاث الشرقية، بيروت (1401هـ - 1980م).
- الراغب الاصبهاني، الحسين بن محمد بن المفضل (-502هـ)
المفردات في غريب القرآن.
تحقيق: محمد سيد كيلاني.
مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة 1960م.
- ربيعي محمد عبد الخالق، الدكتور.
البلاغة العربية وسائلها وغايتها في التصوير البياني

- دار المعرفة الجامعية، مصر 1989م.
- ابن رشيقي ، الحسن بن رشيقي القيرواني (-456هـ).
العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده.
تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.
دار الجيل - بيروت (1972م).
- الرماني ، ابو الحسن ، علي بن عيسى (-386هـ)
النكت في اعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن).
تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام.
دار المعارف، مصر، القاهرة 1961م.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله (-794هـ).
البرهان في علوم القرآن.
تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم.
الطبعة الأولى ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي
وشركاه (1376هـ - 1957م).
- الزمخشري، ابو القاسم، محمود بن عمر (-538هـ).
الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم الاقاويل في وجوه التأويل.
تحقيق: عبد الرزاق المهدي.
الطبعة الثانية، دار احياء التراث العربي ، بيروت - لبنان (1421هـ -
2001م).

- زهير بن ابي سلمى

ديوان زهير

تحقيق: كرم البستاني.

مكتبة صادر، بيروت 1953م.

- سيبويه، ابو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر (-180هـ)

الكتاب

تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون

دار القلم ، القاهرة (1385هـ - 1966م)

- سيد قطب

التصوير الفني في القرآن.

دار المعارف ، مصر، القاهرة 1956م.

- نفسه

في ظلال القرآن.

الطبعة الرابعة والعشرون، دار الشروق - بيروت (1415هـ -

1995م).

- السكاكي، ابو يعقوب، يوسف بن ابي بكر (-626هـ).

مفتاح العلوم.

المطبعة الأدبية، القاهرة 1317هـ.

- السيوطي ، جلال الدين عبد الرحمن (-911هـ)

الاتقان في علوم القرآن .

الطبعة الثالثة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر (1370هـ -

1951م).

- الشريف الرضي، محمد بن الحسين الموسوي (-406هـ)

تلخيص البيان في مجازات القرآن.

تحقيق: الدكتور محمد عبد الغني حسن.

دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة

1955م.

- الشريف المرتضى ، علم الهدى، علي بن الحسين الموسوي (-436هـ)

امالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)

تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم.

الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، لبنان - بيروت (1387هـ -

1967م)

- الشماخ، بن ضرار الغطفاني.

ديوان الشماخ بن ضرار الغطفاني.

بشرح احمد بن الامين الشنقيطي.

- مطبعة السعادة، مصر 1327هـ.
- شوقي ضيف، الدكتور.
البلاغة تطور وتاريخ.
دار المعارف، مصر، القاهرة، 1965م.
- الطبرسي ، ابو علي، الفضل بن الحسن بن الفضل (-548هـ)
مجمع البيان في تفسير القرآن.
تحقيق: ابراهيم شمس الدين.
الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان (1418هـ -
1997م).
- الطبري ، ابو جعفر، محمد بن جرير (-310هـ).
جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بتفسير الطبري.
ضبط وتعليق: محمود شاكر الحرساني، تصحيح: علي عاشور
الطبعة الأولى، دار احياء التراث العربي، لبنان - بيروت (د.ت).
- طرفة بن العبد البكري
ديوان طرفة بن العبد البكري مع شرح الأديب يوسف الأعلم
الشنتمري.
طبع في مدينة شالون بمطبع برترند سنة 1900م.
- طه حسين، الدكتور.
البيان العربي من الجاحظ الى عبد القاهر.
في مقدمة كتاب نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر (-337هـ)
دار الكتب المصرية 1933م.
- الطوسي ، ابو جعفر، محمد بن الحسن (-460هـ)
تفسير التبيان.
تحقيق: احمد حبيب قصير العاملي.
مطبعة النعمان - النجف الاشرف (1389هـ - 1969م).
- عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطي) الدكتور.

- التفسير البياني للقرآن الكريم.
الطبعة الثانية، دار المعارف ، مصر ، القاهرة 1966م.
- عبد العظيم ابراهيم المطعني، الدكتور .
التشبيه البليغ هل يرقى الى درجة المجاز
دار الأنصار، القاهرة 1980م.
- عبد القادر حسين، الدكتور.
اثر النحاة في البحث البلاغي.
نهضة مصر، القاهرة، 1975م.
- نفسه.
فن البلاغة.
دار نهضة مصر، الفجالة، القاهرة د.ت.
- عبد الكريم الخطيب.
اعجاز القرآن (الاعجاز في دراسات السابقين)
دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها.
الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان - بيروت (1395هـ -
1975م).
- ابو عبيدة، معمر بن المثنى التميمي (-210هـ).
مجاز القرآن
تحقيق: الدكتور محمد فؤاد سزكين.
الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، مصر (1374هـ - 1954م).
- العجاج
ديوان العجاج رواية عبد الملك بن قريش الاصمعي وشرحه.
عني بتحقيقه: د. عزة حسن.
مكتبة دار الشروق، بيروت (د.ت)
- العسكري، ابو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل (-395هـ).
كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر).

- تحقيق: علي محمد البجاوي و محمد ابو الفضل ابراهيم.
عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر 1971م.
- العلوي، يحيى بن حمزة (-749هـ).
الطراز المتضمن لاسرار البلاغة وعلوم حقائق الاعجاز.
المقطف، مصر، القاهرة (1332هـ - 1914م)
- عمر ملا حويش، الدكتور
تطور دراسات اعجاز القرآن وأثرها في البلاغة العربية.
مطبعة الأمة ، (1392هـ - 1972م)
- عمرو بن كلثوم
ديوان عمرو بن كلثوم.
الطبعة الأولى، دار صادر ، بيروت (1996).
- عنتره
ديوان عنتره، تحقيق ودراسة : محمد سعيد مولوي.
الطبعة الثانية، المكتب الاسلامي، بيروت (1403هـ - 1983م).
- الفراء، ابو زكريا يحيى بن زياد (-207هـ)
معاني القرآن.
تحقيق: الدكتور عبد الفتاح اسماعيل شلبي ، مراجعة الاستاذ علي
النجدي ناصف الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972م.
- القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز (-392هـ)
الوساطة بين المتنبى وخصومه.
تحقيق: عبد المتعال الصعيدي، احمد عارف زين.
الطبعة الأولى، محمد علي صبيح واولاده، مصر ، الازهر (1368هـ -
1948م).
- القتال الكلابي.
ديوان القتال الكلابي
حققه وقدم له. احسان عباس.
دار الثقافة ، بيروت (1381هـ - 1961م)
- قدامة بن جعفر ، ابو الفرج قدامة بن جعفر (-337هـ)
نقد الشعر.

- تحقيق: كمال مصطفى.
الطبعة الاولى، انصار السنة المحمدية، مصر 1949م.
- كامل حسن البصير، الدكتور.
بناء الصورة الفنية في البيان العربي (موازنة وطبيق)
مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد 1987م.
- كثيرة عزة
ديوان كثيرة عزة
تحقيق: الدكتور احسان عباس.
دار الثقافة، بيروت (1391هـ - 1971م)
- لبيد بن ربيعة العامري.
ديوان لبيد بن ربيعة العامري.
دار صادر، بيروت. (د.ت)
- ماهر مهدي هلال، الدكتور .
فخر الدين الرازي بلاغياً.
دار الحرية، بغداد (1397هـ - 1977م).
- الميرد، ابو العباس، محمد بن يزيد (-285هـ)
الكامل في اللغة والأدب.
تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم.
دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت).
- محسن عبد الحميد، الدكتور.
تطور تفسير القرآن (قراءة جديدة)
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بيت الحكمة، بغداد 1989م.
- محمد بدري عبد الجلي، الدكتور
المجاز وأثره في الدرس اللغوي.
دار الجامعات المصرية 1975م.
- محمد حسين علي الصغير الأستاذ الأول المتمرس الدكتور.
اصول البيان العربي، رؤية بلاغية معاصرة.
دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1986م.

- نفسه .
تطور البحث الدلالي، دراسة تطبيقية في القرآن الكريم.
الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان (1420هـ - 1999م).
- نفسه .
الصورة الفنية في المثل القرآني، دراسة نقدية وبلاغية.
الطبعة الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان (1412هـ - 1992م).
- نفسه .
المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق.
الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان (1420هـ - 2000م).
- نفسه .
مجاز القرآن، خصائصه الفنية وبلاغته العربية ، الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي بيروت - لبنان (1420هـ - 1999م).
- نفسه .
نظرات معاصرة في القرآن الكريم.
الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي بيروت - لبنان (1420هـ - 2000م).
- نفسه .
نظرية النقد العربي رؤية قرآنية معاصرة.
الطبعة الأولى، دار المؤرخ العربي بيروت - لبنان (1420هـ - 1999م).
- محمد حسنين ابو موسى،الدكتور.
البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية
دار الفكر العربي، القاهرة (د.ت).
- محمد زغلول سلام الدكتور.

اثر القرآن الكريم في تطور النقد العربي الى القرن الرابع الطبعة الثانية، دار المعارف، مصر ، القاهرة (د.ت).

- محمد عبد الحميد ناجي الدكتور.

- الاسس النفسية لاساليب البلاغة العربية.

الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت (1404هـ - 1984م).

- محمد عبد المطلب،الدكتور.

البلاغة العربية قراءة أخرى.

الطبعة الأولى ،الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان 1997م.

- محمد فؤاد عبد الباقي

المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم.

الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (1406هـ - 1986م)

- محمود البستاني،الدكتور.

دراسات فنية في صور القرآن.

الطبعة الأولى، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد 1421هـ.

- المدني ، علي صدر الدين بن معصوم (-1120هـ).

أنوار الربيع في انواع البديع.

حققه وترجم لشعرائه: شاكرا هادي شكر

الطبعة الأولى، مطبعة النعمان، النجف (1388هـ - 1968م)

- المرقش الأكبر

ديوان المرقشين(المرقش الأكبر عمرو بن سعد (-57ق.هـ)

المرقش الأصغر عمرو بن حرملة (-50ق.هـ))

تحقيق: كارين صادر.

الطبعة الأولى ، دار صادر، بيروت (1998م).

- المرزباني ، ابو عبيد الله ، محمد بن عمران بن موسى (-385هـ)

معجم الشعراء.

مكتبة القدسي ، دار بيروت، لبنان (1982م).

- مصطفى الصاوي الجويني.

- منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان اعجازه.
مكتبة الدراسات الادبية، دار المعارف ، مصر – القاهرة (1959م).
- ابن المعتز، عبد الله بن المعتز(-296هـ).
البديع.
تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي.
مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر (1364هـ-1945م)
- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم(-711هـ).
لسان العرب.
دار صادر ، دار بيروت، بيروت (1375هـ-1955م).
- النابغة الجعدي، قيس بن عبد الله بن عدس بن ربيعة بن جعدة.
ديوان النابغة الجعدي.
جمعه وحققه وشرحه: د. واضح الصمد.
الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت (1998م)
- النابغة الذبياني.
ديوان النابغة الذبياني.
تحقيق وشرح: كرم البستاني.
- دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت (1379هـ-1960م)
- ابن نايقا البغدادي، عبد الله بن محمد بن الحسين (-485هـ).
الجمان في تشبيهات القرآن.
تحقيق الدكتور أحمد مطلوب، والدكتورة خديجة الحديثي.
دار الجمهورية، بغداد 1968م.
- ابو النجم العجلي.
ديوان ابي النجم.
جمعه وحققه وشرحه: د.سجيع جبيلي.
الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت – لبنان (1998م)
- ابن النديم
الفهرست
تحقيق: رضا تجدد
طهران (د.ت).

- النويري ، شهاب الدين، احمد بن عبد الوهاب (-733هـ)
نهاية الإرب في فنون الادب.
نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة (د.ت)
- وليد قصاب الدكتور.
التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة، حتى نهاية القرن السادس الهجري.
نشر وتوزيع دار الثقافة، الدوحة (1405هـ - 1985م).
- ابن وهب، ابو الحسين، اسحاق بن ابراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب.
البرهان في وجوه البيان.
تحقيق: الدكتور احمد مطلوب، والدكتورة خديجة الحديثي
بغداد (1387هـ - 1967م).

الرسائل الجامعية والبحوث المنشورة في الكتب والمجلات العلمية.

- ابتسام عبد الكريم المدني الدكتور.
الجنة في القرآن الكريم (دراسة جمالية)، رسالة ماجستير، على الآله
الكاتبة، كلية التربية الأولى (ابن رشد) - جامعة بغداد ، (1417هـ -
1996م).
- امل حسين الخاقاني.
ابن جني بلاغيا، رسالة ماجستير، على الآله الكاتبة، كلية التربية
للبنات، جامعة الكوفة (1421هـ - 2000م)
- عمر محمد السلامي.
الاعجاز الفني في القرآن، رسالة ماجستير، على الآله الكاتبة ، كلية
الأداب جامعة بغداد (د.ت)
- كاصد ياسر الزبيدي الدكتور.
ابن جني مفسرا، بحث، مجلة التربية والعلم، العدد الثاني عشر ،
1993م.
- مزاحم مطر حسين
البحث البلاغي في مجمع البيان للطبرسي، رسالة ماجستير، على الآله
الكاتبة، كلية الآداب، جامعة الكوفة (1419هـ - 1999م).
- نجم عبد مسلم هاشم الفحام الدكتور.
المجاز عند المفسرين حتى القرن السادس للهجرة، رسالة دكتوراه،
على الآله الكاتبة، كلية التربية للبنات، جامعة الكوفة (د.ت).
- واجدة مجيد الاطرقجي.
التشبيهات القرآنية والبيئة العربية، رسالة ماجستير، على الآله الكاتبة،
كلية الآداب، جامعة بغداد، 1969م.

Abstract

The explainers have paved the way for the Quranic studies as they were the first to tackle this eloquent text which is hard to be explained and analyzed first in revealing it, meaning and second in showing its historical method

This thesis is dedicated to reveal the rhetoric phenomena of the explainers (from the fourth century till the end of the sixth century of Hijra) for the effect of this period in founding these phenomena on one hand and orienting them on the other. So, it's divided into a preface and four chapters. The preface revealed (the concept of the Arabic rhetoric among the explainers and the grammarians) and also showing (the Arabic rhetoric phenomena in the Quranic studies books and eloquence), as for the chapters, the first dealt with (the truth and metaphor of the explainers) revealing their role in achieving all kinds, divisions and various relations of the metaphor while the second chapter tackled (simile of explainers) and showing their care of its tools and types in addition to defining the feature of Quranic simile as being a combination of images.

The third chapter dealt with (metaphor of the explainer) and defining its terminological meaning as being based on the similarity relation and also defining types of metaphor within the Quranic context.

As for the fourth chapter it dealt with (the writing and its features of the explainers) and defining its terminological

meaning based on the styles of writing and method of expressing it as symbol, sign and waving and revealing the intention of intimation which participates in showing the rhetoric of the Quranic text, and its features of inimitability of holy Quran the explainers in all of these chapters were rhetorical in dealing with the text of holy quran and also expended critics of it their rhetorical attitudes and their metaphoric signal reprints as serious stop in the development of the studies of the quranic rhetoric and the researches of inimitation for their great analytical ability and taste which led to the assumption that the quranic methods was nothing less than amercial for being unique invites style and verse.

**Kufa university
College of Education
Dept. of the Arabic language**

Arabic Eloquence phenomena
Of Explainers
(from the forth till the sixth century of al Higra)

**A thesis submitted by
Amel Hussein Hassan Al-Khakani**

**To
The council of the college of Education
Kufa university
In partial fulfillment for the requires of Ph.D
degree in the Arabic language and its literature**

**Supervised by
The first experienced professor
Mohammad Husein Ali Al-Zagheer**

2007 A.D

1428A.H