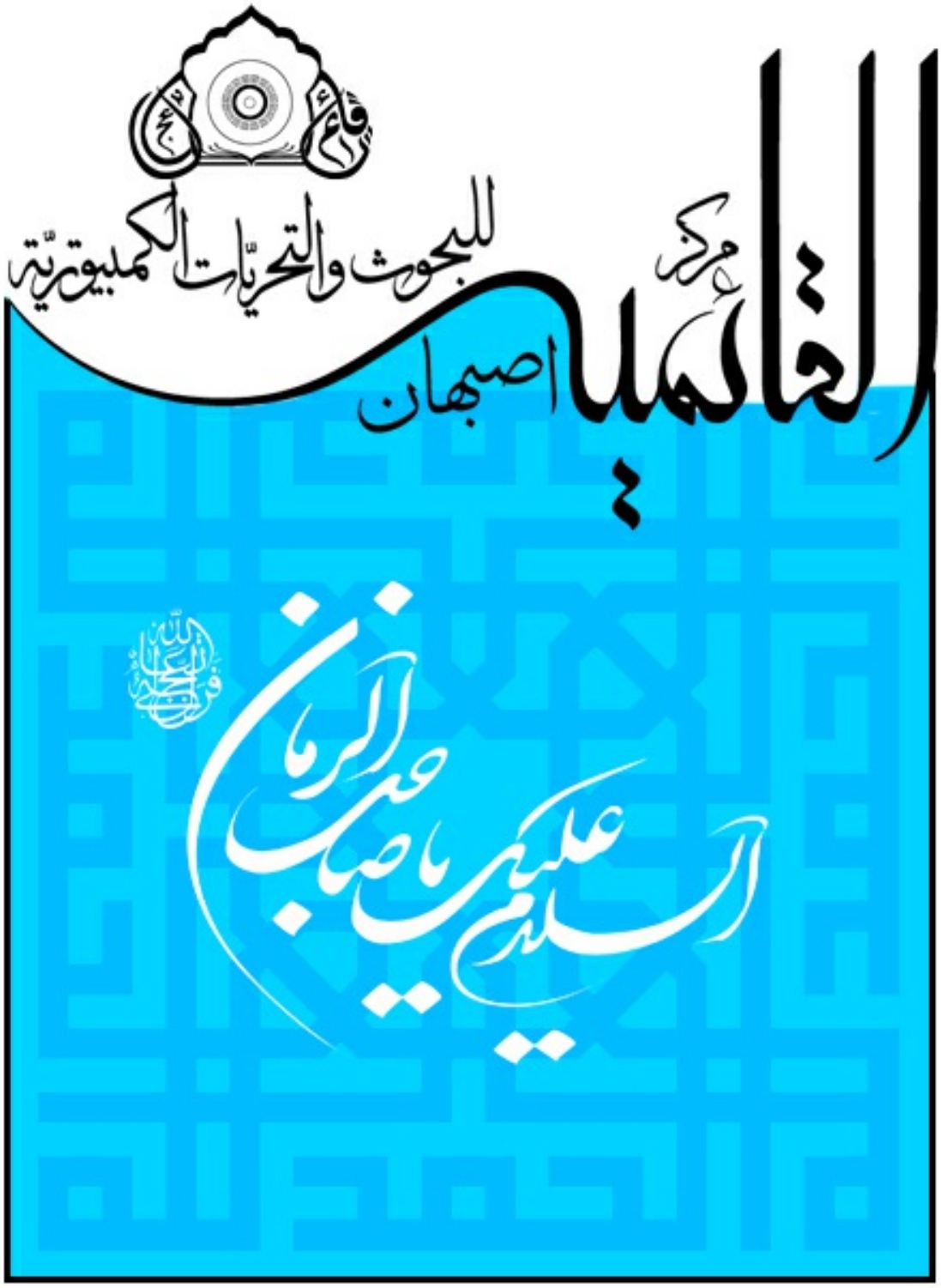
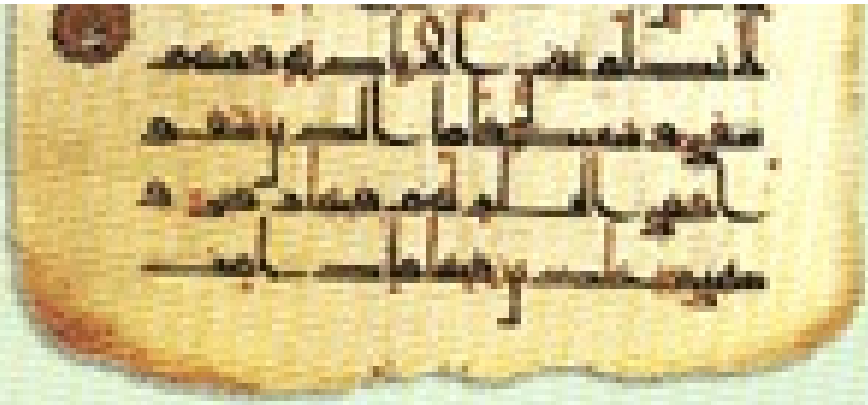


www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir



موسوعة الدراسات القرآنية

أصول البيان العربي

في ضوء القرآن الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

الدكتور محمد حسين علي الصغير
أستاذ الدراسات القرآنية في جامعة الكوفة

دار المؤرخ العربي

بسم الله الرحمن الرحیم

أصول البيان العربى فى ضوء القرآن

كاتب:

محمد حسين على الصغير

نشرت فى الطباعة:

دارالمؤرخ العربى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
أصول البيان العربى فى ضوء القرآن ----- ۸
اشارة ----- ۸
أصول البيان العربى فى ضوء القرآن الكريم ----- ۸
المقدمة ----- ۸
الفصل الأول أبعاد البيان العربى ----- ۹
القيمة البيانية ----- ۹
البيان لغة ----- ۱۰
البيان بمعناه العام: ----- ۱۱
البيان فى طريق الاصطلاح: ----- ۱۳
استقرار المصطلح البيانى ----- ۱۵
السابقون و تأصيل البيان ----- ۱۷
موقع البيان من البلاغة ----- ۱۸
البيان فى طور التجديد البلاغى ----- ۱۹
الفصل الثانى الاستعمال المجازى ----- ۲۱
المجاز بين اللغة و الاصطلاح ----- ۲۲
أصالة الاستعمال المجازى ----- ۲۳
التشبيه و الاستعارة جزءان من المجاز: ----- ۲۶
أقسام المجاز ----- ۲۷
المجاز العقلى ----- ۲۸
وجوه المجاز العقلى: ----- ۳۱
المجاز المرسل ----- ۳۳
وجوه المجاز المرسل ----- ۳۴
الفصل الثالث فن التشبيه ----- ۳۶

حدّ التشبيه ---- ۳۶
أهمية التشبيه: ---- ۳۸
خصائص التشبيه: ---- ۳۹
أقسام التشبيه: ---- ۴۱
۱- التشبيه باعتبار طرفيه: ---- ۴۲
۲- التشبيه باعتبار وجه الشبه: ---- ۴۳
۳- التشبيه باعتبار أداة التشبيه: ---- ۴۵
وجوه التشبيه الفنى: ---- ۴۶
تشبيهات القرآن: ---- ۴۸
الفصل الرابع التصوير الاستعارى ---- ۵۱
تحديد الاستعارة ---- ۵۲
قيمة التصوير الاستعارى ---- ۵۴
أصول الشبه الاستعارى: ---- ۵۶
الأصل الأول: ---- ۵۷
الأصل الثانى: ---- ۵۸
الأصل الثالث: ---- ۵۹
خفاء الشبه الاستعارى: ---- ۵۹
أقسام الاستعارة و أنواعها: ---- ۶۰
الفصل الخامس التعبير بالكناية ---- ۶۳
تعريف الكناية: ---- ۶۳
بلاغة الكناية و خصائصها: ---- ۶۵
أقسام الكناية: ---- ۶۷
۱- كناية الصفة: ---- ۶۷
ب- كناية الموصوف: ---- ۶۷
ج- كناية النسبة: ---- ۶۸
الكناية و التعريض: ---- ۶۸

الكنايۀ و الرمزيۀ: ---- ۶۹
الخاتمۀ ---- ۷۲
علم المعانی بين الأصل النحوی و الموروث البلاغی فی ضوء القرآن الكريم ---- ۷۳
المقدمۀ ---- ۷۳
الفصل الأول علم المعانی تعريفا و تقسيما ---- ۷۴
عرض منهجی: ---- ۷۴
المعانی فی اللغۀ: ---- ۷۶
تقسيم مباحث المعانی: ---- ۷۸
الفصل الثانی ---- ۸۰
تأصيل علم المعانی ---- ۸۰
بين يدی الفصل: ---- ۸۰
المعانی عند سيبويه: ---- ۸۰
المعانی من ابن قتيبۀ إلی ابن فارس: ---- ۸۲
الفصل الثالث ---- ۸۷
المعانی بين النحو و البلاغۀ ---- ۸۷
معانی النحو: ---- ۸۷
معانی البلاغۀ: ---- ۸۹
رأی فی مناهج المعانی: ---- ۹۶
المصادر و المراجع ---- ۹۷
۱- المصادر القديمۀ: ---- ۹۷
ب- المراجع الحديثۀ: ---- ۹۹
تعريف المركز القائمیۀ باصفهان للتحريات الكمبيوتريۀ ---- ۱۰۰

أصول البيان العربی فی ضوء القرآن

اشارة

نام کتاب: أصول البیان العربی فی ضوء القرآن نویسنده: محمد حسین علی الصغیر موضوع: اعجاز بیانی تاریخ وفات مؤلف: معاصر زبان: عربی تعداد جلد: ۱ ناشر: دارالمؤرخ العربی مکان چاپ: بیروت سال چاپ: ۱۴۲۰ / ۱۹۹۹ نوبت چاپ: اوّل

أصول البیان العربی فی ضوء القرآن الکریم

أصول البیان العربی فی ضوء القرآن الکریم أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۵

المقدمة

المقدمة بسم الله الرحمن الرحیم اشتهر قدماء المصریین بالفن الفرعونی، و الیونانیین بالفلسفة الإغریقیة، و العرب بالبیان فی فصائله المتشعبة. تلک حضارات عریقة، تلاشی بعضها، و تماسک البعض الآخر، و بقی البیان العربی راسخا ثابتا متطاولا، و ظل عطاؤه شامخا فتیا متعالیا. فالشعر و النثر جهد بشری متکامل البنیة فی الجاهلیة و الإسلام، و القرآن وحی سماوی یتحدی البشریة فی إعجازه و کوکبة مرامیه الفنیة فصاحة و بلاغة و براعة. و یظل هذان العاملان: القرآن الکریم و الأدب العربی رافدین تنهل منهما العربیة معینها الذی لا ینضب، و تستهدی شعاعها الذی لا یخبو، و لا مقایسة بین الأمرین فی جهة الصدور، و لا مقارنة بین النصین فی الأصالة و الموضوعیة و الغناء، فبینهما بون شاسع تحتمه طبیعة ما یحسنه الناس، و طبیعة ما أنزله اللّه تعالی من ذکر و کتاب، إلا- أن البیان العربی یظل متطاولا بهما و إن اختلفت المصادر، و تفاوتت القیمة الفنیة، و لکن مما لا شک فیه أن البیان العربی مدین بأصالته و عمقه للقرآن الکریم، و حسبنا أن تتفتق الدراسات القرآنیة عن مناهج البلاغة العربیة جملة و تفضیلا، و تدور حول فکرة الإعجاز القرآنی فی مناحی النقد و البیان و الأدب و المقارنة، و النص القرآنی بعد هذا و ذاک أرقی نص أدبی و بلاغی فی لغة العرب، فلم لا یکون الأساس فیما ابتدع العرب من علوم البلاغة، و هو کذلک فیما قرره علماء العرب أنفسهم حینما جعلوه مقیاسا للتطبیق، و میزانا للمحاکمة، و معیارا للمفاضلة بین نص و نص، و قول و قول، و فن و فن، و ما هذه الدراسات البلاغیة المتعددة إلا ألق فیضه، و لمسة بهائه، و نقطة انطلاقه، فهو تنزیل من رب العالمین و کفی. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۶ إن هذه الدراسة تتحدث عن أصول البیان العربی فی ضوء القرآن الکریم، و تتناول بتأکید صنوف البلاغة العربیة فیما استقرت علیه أو ستستقر علی نهج فنی سلیم، یبتعد عن التعقید، و یستغنی عن التقسیمات المضنیة، لتعود علما نابضا بالحیاة و الجمال و العبقریة، کما شاء لها الأوائل، و کما هی علیه حقیقة. و تجیء هذه الدراسة تنفیذا عملیا لهذه الأطروحة، و منظورا عصریا لهذا المنحنی، فتتحدث عما هو أصیل فی بلاغة العرب، و تطرح ما هو دخیل علیها، أو أجنبی عنها، تلمح البیان العربی بأبعاده، فتجده الأصل القویم للفن البلاغی، فتأنس بالمجاز استعمالا بلاغیا، و بالتشبیه فنا عربیا، و بالاستعارة تصویرا فنیا، و بالکنایة تعبیرا مهذبا نقیا، و ترى فی هذه الأصناف لا غیرها أساسا للتمایز البلاغی، و میزانا للتفاضل فی القول، و کان نتیجة لهذا الفهم، و سیرا مع هذا الاتجاه أن تحددت الدراسة بخمسة فصول، أشیر فیما یأتی إلی ما تناولته بإیجاز. الفصل الأول: و کان بعنوان (أبعاد البیان العربی) و قد تناول بالبحث و التمحیص: القیمة البیانیة، و البیان لغة، و البیان بمعناه العام، و البیان فی طریق الاصطلاح، و استقرار المصطلح البیانی، و أثر السابقین فی تأصیل البیان، و موقع البیان من البلاغة العربیة، و البیان

فی طور التجدد البلاغی، بما یعد فصلا متمیزا فی حدیثه المرکز، و فرزه المؤشرات البلاغیة المرتبطة بالبیان، وافق فیه القدماء حینا و خالفهم حینا آخر، و عرض لجهود المحدثین و المجددین، و استقر علی أن البیان هو البلاغة بعینها، و البلاغة هی البیان نفسه، فکان التشبیه و المجاز و الاستعارة و الکنایة رکائزه و دعائمه و أصوله. الفصل الثانی: و کان بعنوان (الاستعمال المجازی)، و قد تناول بالبحث المجاز فی اللغة و الاصطلاح، و أصالة الاستعمال المجازی، و التشبیه و الاستعارة بوصفهما جزءین من المجاز، و أقسام المجاز بشقیه: العقلی و المرسل، و وجوه کل منهما، مستقرئا نماذج ذلک فی التطبیق من آیات القرآن الکریم مما اکتشفه السابقون، و مما توصل إلیه الباحث فی الاستنباط، مستبعدا العمق الفلسفی، و النهج المنطقی الذی سلکه جملة من البلاغیین. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۷ الفصل الثالث: و کان بعنوان (فن التشبیه) و قد تناول بالضبط حد التشبیه الاصطلاحی، و أهمیته البیانیة، و خصائصه التعبیریة، و أقسامه فی ضوء جدید، و وجوه التشبیه الفنی عند العرب، و أصالة هذا الفن فی تشبیهات القرآن، فکان مضمارا لبیان عظمة القرآن التشبیهیة، و روعته التمثیلیة، بما یعد أرقی التشبیهات فی التراث العربی بلا ریب. الفصل الرابع: و کان بعنوان (التصویر الاستعاری) و قد تناول بالبحث تحدید دلالة الاستعارة فی الاصطلاح، و قیمة التصویر الاستعاری فی المیزان البلاغی، و أصول الشبه الاستعاری فی الموروث القرآنی، و خفاء الشبه الاستعاری فی تراکیب التشبیه المتشعبة، و أقسام الاستعارة و أنواعها، فکان میدانا للجدید من القول، و الأصیل من التطبیق، مقللا الأصناف الاستعاریة و مبتعدا عن النهج التقلیدی الممل. الفصل الخامس: و کان بعنوان (التعبیر بالکنایة) و قد تناول بالبحث: تعریف الکنایة، و تحدث بترکیز و اضطلاع عن بلاغة الکنایة و خصائصها، و عرض لکنایة الصفة و الموصوف و النسبة، و قام بمقارنة بین الکنایة و التعریض، و توسع فی الموازنة بین الکنایة و الرمزیة، فکان کشفا فی إبداع القرآن، و تأشیرا بارزا فی لغته المهذبة و أدبه الجم. و کانت طبیعة مصادر هذا البحث و مراجعه، أن تهتم بالأصیل عند القدامی أولا، و ترتاد المبتکر عند المحدثین ثانیا، فکانت کتب البلاغة بعامة، و البیان و الأدب و النقد و التراث میدانا لاستکناه المجهول، و استقراء الغیب، و إقرار المنهج، لم نتقید بإیراد جمیع ما رأوه، و لم نبتکر أکثر مما عرفوه، و لکننا شارکنا فی إرساء النافع المفید، و حاولنا التجدید بجهد متواضع عسی أن یکون مقبولا عند اللّه تعالی. نعم قد أکون مخطئا فی جملة من الاستنتاج، و قد أکون مصیبا بطائفة من الآراء، و قد أکون مضیفا ما لم یقولوه، و قد أبدو مبتسرا لما أکدوه، و هذا و ذاک لا یضیر العمل العلمی، و لا یضیق به العرف الجامعی فی البحث و الأصالة و الموضوعیة. أرجو أن أکون قد قدمت فی هذه الدراسة منهجا قویما للبلاغة أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۸ العربیة، و فهما جدیدا للبیان العربی، مستلهما فیض ذلک من شذرات القرآن الکریم، و نفح آیاته، و رصین عباراته، فإن وفقت إلی ذلک فبفضل من اللّه- تعالی- وحده، و إن کانت الأخری، فلی من نقاء الضمیر خیر عذیر. و ما توفیقی إلا باللّه العلی العظیم، علیه توکلت و إلیه أنیب، و هو حسبی و نعم الوکیل. النجف الأشرف الدکتور محمد حسین علی الصغیر أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۹

الفصل الأول أبعاد البیان العربی

الفصل الأول أبعاد البیان العربی ۱- القیمة البیانیة ۲- البیان لغة ۳- البیان بمعناه العام ۴- البیان فی طریق الاصطلاح ۵- استقرار المصطلح البیانی ۶- السابقون و تأصیل البیان ۷- موقع البیان من البلاغة ۸- البیان فی طور التجدید البلاغی أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۱

القیمة البیانیة

القيمة البيانية العرب أمة بيان، و أئمة لسان، و لو قسم التراث الإنسانى بين الأمم؛ لكان الفن القولى تراثهم، و الموروث البلاغى نصيبهم، لهذا كان القرآن من جنس ما يحسنون، و من سنخ ما يعرفون، أنزل بلسان عربى مبين، و من ثم كان إعجازه البيانى أرقى مراتب الإعجاز، و مناخه فى تقويم اللسان من أولى دلائل التبليغ. و أعمق المعجزات أثرا ما وافق مميزات العصر، و أعلاها منزلة ما واكب متطلبات الفطرة، و لقد جبل العربى فى صحرائه على حب الكلمة و توخى عذوبة الألفاظ، تهزه الخطبة و تطربه القصيدة، حتى عمد إلى مختارات من الشعر العربى الرائق فعلقها على ظهر الكعبة، و هى أقدس بقعة، و أول بيت وضع للناس. و كانت أسواقهم الأدبية فى عكاظ و مجنة و ذى المجاز مسرح خطبهم، و منابر فخرهم، يتلى فيها ما يمثل قريحتهم و يواكب ذائقتهم. و تأسيسا على هذا المنطق الواضح يصح لنا تحديد التراث الإنسانى للعرب بالبيان، فالبيان كل شىء فى حياتهم، و كل شىء بعد مماتهم، به يتبارون و عليه يثيبون، و فيه يتمايزون. و هبط القرآن الكريم بين ظهرانيهم فكان ثروة بيانية لا تنفذ، و معينا بلاغيا لا ينضب، و رسالة سماوية لا يقربها الباطل، و كلمهم بلغتهم فنفذ إلى قلوبهم محتفلا بالبيان، فهو بيان للناس، يهديهم و يرشدهم و يوجههم نحو اللّه. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٢ الرَّحْمنُ (١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (٢) خَلَقَ الْإِنْسانَ (٣) عَلَّمَهُ الْبَيانَ (۴) «١». و هو المنطق الفصيح المعرب عما فى الضمير كما يقول الزمخشرى «٢» فهو لغة الضمير المعبر عنها بالكلمات، و هو حديث النفس المصور بالألفاظ، لهذا فعل فى العقول ما يفعل السحر فصور النبى الكريم صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ذلك بقوله: «إن من البيان لسحرا» «٣». فاحتفاؤنا به احتفاء بركن قويم من أركان الوعى البشرى المتطور، ينطق به الفكر و ينبض به الجنان، فهو من العرب عصارتها، و من الحضارة زبدتها، تزان به ثمرات العقول، و تقاس عليه مدارج الرقى، و تبلغ فيه حاجات النفس، و تبلّغ به رسالات السماء، و يميز به الإنسان عن سائر المخلوقات، فبحسبه أنه مبين، تمييزا عن الأبكم و الأعجم و الأخرس، و تفضيلا عن الصامت و الواجم و الجماد، و لا تذهب كل مذهب، فللبيان إطلاق فى اللغة، و إطلاق فى الاصطلاح، و للتفريق بينهما لا بدّ من مقارنة ترفع الإبهام، و تزيل الغموض، فليس كل بيان بيانا، و لا كل منطق بفصيح، فالكلام مراتب، و الأفهام تتفاوت، فما كان منه بوجه من وجوه العربية الفصحى، مشتملا على المجاز فى شتى ضروبه، و التشبيه بمختلف صنوفه، و الاستعارة بأبهى إرادتها، و الكناية بأبلغ أداتها، فهو البيان المعنى بالحديث، بل هو علم البيان فى التفريع عند التطبيق، و ما كان قاصدا إلى التعبير فحسب، فهو إبانة قد تحقق مميزات هذا العلم، و قد لا تحققها، من هنا لم يكن هناك مناص من التفريق بين الوجهين فى ضوء المعنى اللغوى و المصطلح الفنى لنخلص إلى ما نريد بالتحديد. و هذا ما يقتضى بيان المعنى اللغوى من جهة، و مسايرة البيان بمعناه العام من جهة ثانية، و تحديد المصطلح البيانى ثالثة، و هو ما تبحثه الصفحات الآتية.

---

(١) الرحمن: ١ - ۴. (٢) الزمخشرى، الكشاف: ۴/ ٣٥٣. (٣) ابن الأثير، النهاية فى غريب الحديث و الأثر: ١/ ١٧۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٣

البيان لغة

البيان لغة وردت عند اللغويين عدة فقرات فاحصة فى تحديد المعنى اللغوى لجذر البيان، و نضع أيدينا على ما أبداه كل من الراغب الأصبهانى (ت: ۵٠٢ ه) و ابن منظور (ت: ٧١١ ه) تجاه اللفظ لتميزهما بفهم خاص يسير بمنحى البيان باتجاهين قويمين يعطى كل منهما ذائقة لغوية متميزة تجمع إلى جنب الدقة التوسع و الرأى. أ- فالبيان- عند الراغب- الكشف عن الشىء، و هو أعم من النطق، مختص بالإنسان، و يسمى ما بيّن به بيانا ... و يكون على ضربين: أحدهما: بالتنجيز، و هو الأشياء التى تدل على حال من الأحوال من آثار صنعه. و الثانى: بالاختبار، و ذلك إما أن يكون نطقا أو كتابة أو إشارة، فمما هو بيان بالحال قوله

تعالى وَ لا يَصُدَّنَّكُمُ الشَّيْطانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (۶۲) «۱»، أى: كونه عدوا بيّن فى الحال. و ما هو بيان بالاختبار، كقوله تعالى: وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ... «۲» و سمى الكلام بيانا لكشفه عن المعنى المقصود إظهاره نحو هذا بَيانٌ لِلنَّاسِ ... «۳». و سمى ما يشرح به المجمل و المبهم من الكلام بيانا نحو قوله- تعالى- ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنا بَيانَهُ (۱۹) «۴». و قد تبين من تعقب الراغب للبيان ما يأتى «۵» : ۱- إن البيان أعم من النطق و الكلام، و إن ما كان مما يختص به

(۱) الزخرف: ۶۲. (۲) النحل: ۴۴. (۳) آل عمران: ۱۳۸. (۴) القيامة: ۱۹. (۵) الراغب الأصبهانى، المفردات فى غريب القرآن: ۶۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۴ الإنسان، فالإشارة الموحية بيان، و النطق المفهم بيان، و الكتابة الهادفة بيان، و كذلك فهو مما يختص بالإنسان. ۲- إن البيان على نوعين إلهى و بشرى، فالإلهى ما ارتبط بإنجاز الأشياء فورا بإرادة الكينونة المطلقة كُنْ فَيَكُونُ* «۱» و ذلك البيان ما يستنبط من آثار صنع البارى عزّ و جلّ و أما البشرى فهو على ضربين أيضا: بيان بالحال تكشف عنها القرائن و الأمر الواقع، و بيان بالاختبار كالمساءلة و المباحثة و المخالطة و المشافهة و أضراب ذلك. ۳- إن تسمية الكلام بيانا ناجمة عن إظهاره المعنى المقصود، فهو على هذا يشمل كل ما أظهر المعنى المقصود، سواء أ كان كلاما أو رسما أو رمزا أو إشارة و كان قد أشار إلى هذا الجاحظ (ت: ۲۵۵) من ذى قبل «۲». ۴- إن إيضاح المبهم و تفصيل المجمل من البيان بل قد سمى بيانا. و الملاحظ فيما تقدم أن الراغب أبان بعض الجزئيات الدقيقة للبيان، و إن لم يتعقب جذر الكلمة، و لا استقطب عموم إرادتها. ب- أما ابن منظور (ت: ۷۱۱ ه) فقد تكفل باستيعاب جذر الكلمة و مفرداتها دون اللمسات التى قدمها الراغب: «البيان ما بين به الشىء من الدلالة و غيرها. و بان الشىء بيانا: اتضح. و تبين الشىء ظهر. و التبين الإيضاح و الوضوح. و البيان الفصاحة و اللسن، و كلام بين فصيح، و البيان الإفصاح مع ذكاء، و البين من الرجال: الفصيح. و البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، و هو من الفهم و ذكاء القلب مع اللسن، و أصله الكشف و الظهور» «۳». و قد ظهر أن ابن منظور امتدادا للغويين يحمل معنى البيان ما يأتى:

(۱) البقرة: ۱۱۷ (*) آل عمران: ۴۷ و ۵۹ (*) الأنعام: ۷۳ ... إلخ. (۲) ظ: الجاحظ، البيان و التبيين: ۱/ ۷۶. (۳) ابن منظور، لسان العرب: ۱۶/ ۲۱۴ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۵ ۱- ما يبين به الشىء و يتضح و يظهر، و هو بهذا موافق للتبيين إذا يعنى بالإيضاح و الوضوح. ۲- إن البيان يأتى بمعنى الفصاحة، و إذا وصف الكلام به فهو فصيح، و يرد بمعنى الإفصاح مع الذكاء. ۳- إن البيان إظهار للمقصود بأبلغ لفظ، و كأنه يشير بإيماءة ذكية إلى المعنى الاصطلاحى دون التحديد له. ۴- إن أصل البيان فى جميع ما تناوله من المعانى هو الكشف و الظهور. و يتجلى مما سبق أن الراغب قد تحدث عن الجانب التطبيقى للأصل اللغوى، و إن ابن منظور قد تحدث عن المعنى الدلالى للبيان مع إشارته لبلاغته فى توخى لمسات المعنى الاصطلاحى له. و تخلص من هذا أن لفظ البيان- نطقا- هو ما يراد به الكشف و الإيضاح و الظهور و تلك مادة اللفظ الأولى لغة.

البيان بمعناه العام:

البيان بمعناه العام: يبدو أن البيان لم يأخذ دلالته الاصطلاحية، و لا اكتسب صيغته النهائية منذ عصر الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) حتى عصر عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) و فى شذرات من بعده عند الزمخشرى (ت: ۵۳۸ ه) و الرازى (ت: ۶۰۶ ه). فقد كان البيان يتقلب فى وجوه القول كافة، و يواكب فنون البلاغة بعامة، يختلط بالمعانى حينا، و يستوعب جملة من علم البيان حينا آخر. فالجاحظ و إن ذكر الألفاظ و نقد المعانى، و كان عنده أن حكم المعانى خلاف حكم الألفاظ، إلا أنه لم يحدد التقاء البيان علما و مصطلحا بواحدة منهما بل جعله مشاعا يشمل صنوف البلاغة. فعنده أن الدلالة الظاهرة على المعنى الخفى هو البيان، و

كلما كانت الدلالة أوضح و أفصح كان إظهار أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۶ المعنى أنفع و أنجع «۱». و يخلص إلى أن البيان اسم جامع لكل شىء كشف لك قناع المعنى، و هتك الحجب دون الضمير، حتى يفضى السامع إلى حقيقته، و يهجم على محصوله، كائنا ما كان ذلك البيان، و من أى جنس كان ذلك الدليل. لأن مدار الأمر و الغاية التى إليها يجرى القائل و السامع إنما هو الفهم و الأفهام، فبأى شىء بلغت الأفهام و أوضحت عن المعنى، ذلك هو البيان فى ذلك الموضع «۱». و هذا الاتساع الفضفاض فى صفة البيان لا يعطى دلالة اصطلاحية، و لا يفضى إلى ضبط علمى دقيق عند الجاحظ، و إنما يعنى بأهمية البيان أكثر من تحديده و بقيمته عند القدامى و المعاصرين له بشكل يوحى بعدم إرادته للمصطلح بل البيان بمعناه العام المطلق المشتمل على معايير القول و موازين الكلام، فهو يورد التعميمات الآتية (البيان بصر، و العى عمى ... البيان من نتاج العلم، و العى من نتاج الجهل ... البيان ترجمان العلم .. حياة العلم البيان ... البيان عماد العلم) «۳». و فيما أورده يتضح أنه نثر بعض الحكم و الأمثال فى صفة البيان و أهميته بالنسبة للعلم و موقعه منه، و هذا يدلنا بوضوح أن المصطلح بعد لم يتمخض عن ميلاد. و ينطوى أكثر من قرن على هذا الفهم للبيان فيطل بلاغى عظيم القدر هو على بن عيسى الرمانى (ت: ۳۸۶ ه) فلا يزيد على البيان فى دلالته شيئا، بل نجده يحذو حذو الجاحظ فى عموميات و تقسيمات أشار إليها الجاحظ من ذى قبل، و هى جميعا لا تعنى بالمعنى الاصطلاحى، و لا تحدد تضاعيفه. حقا لقد حصر الرمانى بنظرة بلاغية قويمة جزءا يعتد به من أشتات البلاغة العربية و مفرداتها، و كان هذا الحصر متمثلا بتقسيمه البلاغة إلى عشرة أقسام هى: الإيجاز، و التشبيه، و الاستعارة، و التلاؤم، و الفواصل، _____ (۱) الجاحظ البيان و التبيين: ۱/ ۷۷. (۳) المصدر نفسه: ۱/ ۷۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۷ و التجانس، و التصريف، و التضمين، و المبالغة، و حسن البيان «۱». أ- و حين نلحظ هذا التقسيم نرى أنه لا يعنى بالجانب الاصطلاحى الذى عليه علم البيان، فهو يعبر عن هذا القسم باسم حسن البيان لا البيان و لا علم البيان، و قد جعله قسما من البلاغة و جعل التشبيه و الاستعارة اللذان هما جزءان من علم البيان، قسيمين معادلين له، و ليسا بفرعين عنه، مما يدل دلالة مؤكدة أنه لا يعنى ما نريد. ب- يبدو من حديث الرمانى عن البيان إرادته لمعناه العام لا تحديده الدقيق فهو عنده «الإحضار لما يظهر به تمييز الشىء من غيره فى الإدراك، و البيان على أربعة أقسام: كلام، و حال، و إشارة، و علامة «۲». و هذا الفهم يعنى بالبيان أصلا سواء كان كلاما، أم كان رمزا، أو كان بقرينة حالية دون المقال، و هو شىء و البيان فى الاصطلاح شىء آخر، على أن ما أبداه قد سبق إليه الجاحظ فى تقسيمه للبيان من ذى قبل بزيادة الخط الذى لم يشر إليه الرمانى «۳». ج- و مما يدل على ما ذهبنا إليه أنه يعقب على ذلك بقوله: «و حسن البيان فى الكلام على مراتب: فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن فى العبارة من تعديل النظم حتى يحسن السمع، و يسهل على اللسان، و تتقبله النفس تقبل البرد، و حتى يأتى على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة» «۴». و هذا كله باعتبار البيان بمفهومه العام لا بالاعتبار البلاغى المحدد. د- و مما تقدم يبدو أن البيان عند الرمانى يتخذ طابعين: الأول: أنه فن من فنون البلاغة لأنه جزء من أجزائها العشرة لديه. الثانى: أنه يتكئ على الجاحظ فى تقسيم البيان بمعنى الأفهام، و عموم ما يوصل المعنى إلى الذهن. _____ (۱) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل: ۷۶. (۲) المصدر نفسه: ۱۰۶. (۳) ظ: الجاحظ البيان و التبيين: ۱/ ۷۸ و ما بعدها. (۴) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۱۰۷. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸ و الطريف فى الأمر أن يستند ابن رشيق القيروانى (ت: ۴۵۶ ه) على الرمانى فى التعريف الذى اختاره و نسبه للرمانى و هو به عيال على الجاحظ فقال: «البيان: الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من غير عقلة، و إنما قيل ذلك، لأنه قد يأتى التعقيد فى الكلام الذى يدل و لا يستحق اسم البيان» «۱». فهذا التعريف الذى يسنده إلى الرمانى و هو به عيال على الجاحظ كما أسلفنا، لا يعطى رأيا فى الموضوع إطلاقا، نعم

نجده يجعله فنا من فنون البلاغة كما جعله الرمانى، من ذى قبل فهو عند الرمانى القسم العاشر من البلاغة و هو عند ابن رشيق الباب الثالث و الثلاثون من العمدة، و لم يعطنا أى جديد فى الأمر، بل يصح لنا أن نقول أنه مرّ به مترددا لم يتكلف فيه إلا عناء النقل و إيراد بعض الأمثلة التطبيقية. و يبدو مما سبق أن البيان لم ينتقل عن معناه العام الواسع منذ عهد الجاحظ حتى عصر ابن رشيق، بل كان دائرا فى فلك المداليل العامة، التى تعنى بجمال القول، و بلاغة الكلام، و انسجام العبارة، و حسن الأداء، و أشتات البيان.

البيان فى طريق الاصطلاح:

البيان فى طريق الاصطلاح: ليس هناك أدنى ريب فى أن عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) يعد مطور البحث البلاغى، و واضح أصوله فى كتابيه الجليلين: دلائل الإعجاز و أسرار البلاغة، فقد سبر أغوار الفن البلاغى شرحا و إيضاحا و تطبيقا، اعتنى باللباب من هذا العلم، و أكد الجانب الحى النابض، و ابتعد عن الفهم العشوائى، و الخلط الغوغائى بين النظرية البلاغية و تطبيقاتها، لم يعتن بالحدود المقيدة منطقيا، و لم يعر للقوقعة اللفظية أهمية، كان وكده منصبا حول ما يقدمه من نتاج فياض أصيل ينهض بهذا الفن إلى أوج عظمته و ذروة مشاركته فى بناء الهرم الإنسانى، فما ذا يجنى العلم من الجفاف فى

(۱) ابن رشيق، العمدة: ۱/ ۲۵۴.

أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۹ الحد، أو الغلظة فى الرسم، أو الصرامة فى القاعدة، لهذا و أمثاله لم نجد عبد القاهر مهتما بإعطائنا أية حدود بلاغية تخص التعريف فى أى مجال، بل كان يؤثر الحديث عن قيمة أى أصل بلاغى، و فنية دلالته، بدلا من الدخول فى تحديدات مربكة، أو تعريفات فارغة، لهذا نجده إزاء علم البيان متحدثا ببيانه الساحر و منطقه الجزل، و مصرحا باسمه دون من سبقه تسمية اصطلاحية، و لكنه لم يعطنا بذات الوقت تعريفا اصطلاحيا، فيقول: «ثم إنك لا ترى علما هو أرسخ أصلا، و أبسق فرعا، و أحلى جنى، و أعذب وردا، و أكرم نتاجا، و أنور سراجا من «علم البيان» الذى لو لاه لم تر لسانا يحوك الوشى، و يصوغ الحلى، و يلفظ الدر، و ينفث السحر، و يقرى الشهد، و يريك بدائع من الزهر، و يجنيك الحلو اليانع من الثمر، و الذى لو لا تحفيه بالعلوم و عنايته بها، و تصويره إياها لبقيت كامنة مستورة، و لما استبنت لها يد الدهر صورة، و لاستمر السرار بأهلتها، و استولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، و محاسن لا يحصرها الاستقصاء» «۱». فأنت تلاحظ من هذا النص وصفا تقويميا لعلم البيان، و تأكيدا حثيثا على أهميته و قيمته، و لقد ورد فيه اسم علم البيان نصا، و ورود التسمية عند عبد القاهر لم يكن عبثا دون مسمى، و لم يأت فارغا دون تطبيق، لأن مما لا شك فيه أن عبد القاهر تعقب هذه التسمية بمسمياتها، و هذا العلم بتفريعاته، فقد تحدث بإسهاب عن الحقيقة و المجاز، ثم عن الاستعارة و أصنافها، ثم نجده فقد فصل القول فى التشبيه و التمثيل، ثم يعرض إلى الكناية و التعريض. فهل ترى عبد القاهر فى وضع هذه الأبواب، و بحث هذه الفصول، كان يقوم بعمل اعتباطى غير منظم دون لمح إلى هذا الترتيب القويم لمفردات «علم البيان» أما أنا فلا أعتقد ذلك، بل الذى أراه أنه عمد إلى مفردات علم البيان فبحثها و نظر لها و تعقبها، ليضع بذلك مقاييس علم البيان، كما أن جهوده فى فكرة النظم، و ارتباطها بمعانى النحو، ما كان إلا تمهيدا طبيعيا لما تعارفوا عليه فيما بعد باسم «علم المعانى»؛ فهو

(۱) عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۰ حينما يتحدث عن الفصل و الوصل، و التقديم و التأخير، و الذكر و الحذف، و المسند و المسند إليه، و التعريف و التنكير، فإنما يتحدث عن علم المعانى، و إن لم يقل إن هذه هى مادة علم المعانى، و مفرداته فهو أمر مفروغ منه عنده فى تأكيده المعانى، و ارتباط فكرة النظم بمعانى النحو، مشفقا على ذلك و مفرعا

عنه «و لا ريب فى أن الفضل فى ابتكار هذا العلم يعود إلى عبد القاهر وحده، فإن مسائل هذا العلم لم تدرس قبله، و لم تعالج على هذا النحو .. و لعل تمعن عبد القاهر فى الحديث عن معانى النحو، و أن النظم ليس شيئا إلا توخى هذه المعانى، هو الذى أوحى بتسمية هذا العلم «بعلم المعانى» «۱». و ما يقال عن علم المعانى فى ترتيب عبد القاهر لمباحثه البلاغية يقال عن «علم البيان» نصا، مما يجعلنا نؤيد بقوة ما ذهب إليه الدكتور أحمد أحمد بدوى فى حديثه عن الترتيب الطبيعى لمفردات علم البيان و أبوابه عند عبد القاهر «هذه الأبواب ذات الصلة المتشابكة، جمعها عبد القاهر فى كتاب، و اعترف بأهميتها فى البلاغة العربية، و قرر أن البلغاء ينظرون إليها نظرة تقدير و إعجاب هى التى جمع شملها من جاء بعد عبد القاهر فى مسائل علم البيان فى محاولته تحديد مسائله، و ذكر أقسامها، و معرفة سر بلاغتها، و الوقوف عند أمثلتها، يستوحى سر جمالها، و ذلك مجتمعا لم يقم به بلاغى قبل عبد القاهر» «۲». و بعد عبد القاهر نجد الزمخشرى (ت: ۵۳۸ ه) يذكر مصطلحى علم المعانى و علم البيان نصا فى حديثه عن آداب التفسير «و لا- يغوص على شىء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن و هما علم المعانى و علم البيان» «۳» مما حدا بالدكتور شوقى ضيف أن يعده أول من ميز بين المصطلحين، و قسم البلاغة إلى علمين هما المعانى و البيان «۴». _____ (۱) أحمد أحمد بدوى، عبد القاهر الجرجانى و جهوده فى البلاغة العربية: ۳۶۹. (۲) المرجع نفسه: ۳۷۱. (۳) الزمخشرى، الكشاف: ۱/. (۴) شوقى ضيف، البلاغة تطور و تاريخ: ۲۲۱ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱ و جاء من بعد الزمخشرى فخر الدين الرازى (ت: ۶۰۶ ه) فذكر هذين المصطلحين فى حديثه عن الخبر فقال: «و لكن الخبر هو الذى يتصور بالصور الكثيرة، و تظهر فيه الدقائق العجيبة و الأسرار الغريبة من علم المعانى و البيان» «۱». و مع هذا التأكيد من الزمخشرى و الرازى لعلمى المعانى و البيان إلا أن الدكتور أحمد مطلوب يشكك فى وضوح هذين المصطلحين عندهما، و لا يستطيع أن يتبيّن مفهوم البيان و المعانى بالدقة الاصطلاحية قبل السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) الذى عدّه أول من قسم البلاغة إلى معان و بيان و محسنات، و حدد موضوعاتها و أرسى قواعدها، و أنه أول من أطلق على الموضوعات المتعلقة بالنظم مصطلح «علم المعانى» و على الموضوعات التى تبحث فى الصورة الأدبية: التشبيه و المجاز و الكناية- مصطلح علم البيان» و أنه أول من سمى غير هذه البحوث محسنات، أو وجوها مخصوصه يصار إليها لقصد تحسين الكلام» «۲». و أرسل ابن الأثير (ت: ۶۳۷ ه) فيما بعد اسم علم البيان إرسال المسلمات فى حديثه عن الأحوال اللفظية و المعنوية بقوله «و صاحب علم البيان ... عليه بالنظر فى كتابنا هذا أو التصفح لما أودعناه من حقائق علم البيان» «۳». و مع ما قدمناه من استقطاب عبد القاهر لمفردات علم البيان و تأكيده لها، و صحة تقسيم الزمخشرى لقسمى البلاغة فى استكناه بلاغة القرآن الكريم و ورود هذا المصطلح عند كل من الرازى و ابن الأثير نجد الدكتور أحمد مطلوب- مرة ثانية- يذهب إلى أن للبيان عند هؤلاء معنى واسعا يدل على البلاغة كلها، و يكاد كلهم يجمعون على أن البيان هو الإفصاح عما فى النفس من المعانى و الأحاسيس، و هذا معنى أدبى جميل أعطى البلاغة حياة و أكسبها رونقا، و فتح أمامها السبيل لتخوض موضوعات أدبية _____ (۱) الرازى، نهاية الإيجاز: ۳۶.

(۲) أحمد مطلوب، مصطلحات بلاغية: ۵۶ و ما بعدها. (۳) ابن الأثير، المثل السائر: ۱/ ۳۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۲ بديعة، و تكون للمؤلفين آراء نقدية طريفة «۱». إلا أننى أرى الحال مختلفة دون ريب عند عبد القاهر الذى وضع الأسس و المشخصات و جاء بالتسمية و المفردات، و عدد و فرع و قسم و استنبط و علق و نظر و طبق فى أصول علم البيان اصطلاحا، نعم لم يلجأ إلى التقسيمات الفلسفية، كما صنع من استفاده بعده مما أوجده هو من ركائز لم يضف إليها السكاكى شيئا، و لم يزد عليها القزوينى بابا، فالطريق- كما يبدو لى- ممهدة من ذى قبل، إلا أن السكاكى و من ورائه القزوينى، قد تجاوزا

المعقول فی التفریعات، و جدا فی الاستقصاء، و إطلاق المسمیات بشائبة من الفکر المنطقی و الحس الفلسفی الذی یبتعد فی کثیر من الأحیان عن البعد البلاغی، مما یدخل البلاغة العربیة الأصول فی استنباطات أعجمیة و ثقافات أجنبیة. و هذا لا یعنی أننا نغض من قیمة ما قدمه کل من السکاکی (ت: ۶۲۶ ه) و الخطیب القزوینی (ت: ۷۳۹ ه) و لکن السبق البیانی لعبد القاهر و له الأصل و هم المفرعون، فهم و إن أوجدوا التقسیمات المطولة، و الحدود المفرقة و المیزة إلا أن طریقة عبد القاهر فیما یبدو لی أجدی نفعا، و أعم فائدة، و أکثر واقعیة، و هو یرید أن ینحدر تبعا لباحثیة- إلی مفاهیم مختلطة فی المنطق و الأصول و علم الکلام و الفلسفة، و وجد طلاب هذا العلم علی وشک الوقوع فی دوامة من الجدل و الرد و النقض و الحد و التعریف و الإدخال و الإخراج بحیث تضیق الدائرة لتصبح لغزا ریاضیا لا فنا جمالیا، و بالتالی تکون العنایة بالنظریة لا بالتطبیق، النظریة المشوبة بکثیر من الأوشاب الضارة لتنتج هروبا عن هذا العلم، و نزوعا إلی التقسیمات العمیقة الدائرة فی فلکه، فعمد عن قصد و إصرار إلی مزج الفکر بالواقع، و اللغة بالعاطفة، و العلم بالفن، فی إعطاء نماذج و أمثلة و تطبیقات نابعة من القرآن الکریم و الشعر العربی، یجملها حینا و یفصلها حینا آخر، بحسب مقتضیات التلاؤم و التناسب فی البیان، شبیها بما أسداه من ذی قبل السید الشریف الرضی (ت: ۴۰۶ ه) فی تلخیص البیان عن الاستعارة

(۱) أحمد مطلوب، فنون بلاغیة:

۲۰. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳ و التشبیه دون الخوض فی التفصیلات التقسیمیة المملة. و هذا ما یدعونا إلی اعتبار عبد القاهر الجرجانی مکتشف الاصطلاح البیانی لا فی حدوده التطبیقیة فحسب بل فی جزئیاته و اعتباراته البیانیة بعامة.

استقرار المصطلح البیانی

استقرار المصطلح البیانی یبدو لنا أن الحد الاصطلاحی لعلم البیان لم یعجز عبد القاهر الجرجانی بعد أن أبان متعلقات علم البیان و مفرداته، و لکنه کان غیر معنی بهذا الحد لحاجة فی نفسه نمیل إلیها و نؤیده بها کثیرا، إذ لم یکن هدفه إضفاء صیغة الجزم علی علم یتسع لمعالم عدیدة اتساع اللغة و الفن اللذین لصقا به و هما العربیة و البلاغة، لذا کان اهتمامه- کما أسلفنا- منصبا حول ثمرات هذا العلم و جودة عطائه، و إلا- فالتحدید الضیق لم یکن یغرب عن باله، و لا- یغرب عن تطلعاته. و أخیرا استقر البلاغیون علی تعریف السکاکی (ت: ۶۲۶ ه) لعلم البیان «فهو معرفة إیراد المعنی الواحد فی طریق مختلفة بالزیادة فی وضوح الدلالة علیه، و بالنقصان لیحترز علی ذلک عن الخطأ فی مطابقة الکلام لتمام المراد» «۱». و لا مانع من قبول هذا التعریف فهو جامع مانع کما یقول المناطقة باعتباره اتبع طریقتهم فی الحد و التخریج، إلا أنه أدخل الدلالات اللفظیة فی مباحثه فعد کلا من الدلالة المطابقیة و الدلالة الالتزامیة، و الدلالة التضمنیة فی استیعاب علم البیان، و هی مباحث منطقیة انتقل بها من روعة البیان و بهائه إلی عقم الکلام و تخریجاته «۲». و بعد بحث عقیم لا یسمن و لا یغنی من جوع نجده یقول: «و إذا عرفت أن إیراد المعنی الواحد علی صور مختلفة لا یتأتی إلا فی الدلالات العقلیة، و هی الانتقال من معنی إلی معنی بسبب علاقة بینهما ... ظهر لک أن مرجع علم البیان عدّ هاتین الجهتین: جهة الانتقال

(۱) السکاکی، مفتاح العلوم: ۷۷.

(۲) ظ: المصدر نفسه: ۱۵۶. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۴ من ملزوم إلی لازم، و جهة الانتقال من لازم إلی ملزوم .. و إذا ظهر أن مرجع علم البیان هاتان الجهتان، علمت انصباب علم البیان إلی التعرض للمجاز و الکنایة، فإن المجاز ینتقل فیه من الملزوم إلی اللازم، و إن الکنایة ینتقل فیها من اللازم إلی الملزوم» «۱». و لما کانت الدلالات بحسب نظره، إما عقلیة: و هی ما تشمل المجاز و الکنایة. و إما وضعیة و هی التی أخرج بها التشبیه من دائرة علم البیان، لأن الوضعیة لا یمکن بها

إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة، بخلاف العقلية التى تتضح بها الدلالة، و بهذه الطريقة الملتوية تم له إخراج التشبيه من علم البيان، ثم كرّ على الموضوع فأدخل التشبيه فيه بطريقة ملتوية أخرى فقال: «ثم إن المجاز- أعنى الاستعارة- من حيث أنها من فروع التشبيه لا- تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم، بل لا بدّ فيها من تقدمة تشبيه شىء بذلك الملزوم فى لازم له تستدعى تقديم التعرض للتشبيه فلا بدّ من أن نأخذه أصلا ثالثا و نقدمه، فهو الذى إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب فى فنون السحر البيانى» «٢». و قد خلص من هذا التعقيد فى العبارة و الثرثرة فى الاستدلال إلى استقرار علم البيان عنده فى أصلين و أصل ثالث ... فكان البيان يشمل المجاز و الكناية و التشبيه، و ليت شعرى لم التجأ السكاكى إلى هذه الطريقة من الالتواء فى إخراج التشبيه من علم البيان و إدخاله فيه حتى استراح إلى هذه النتيجة و هذا التقرير، فلدى التطبيق نجده قد قدم حديثه على التشبيه ثم المجاز ثم الكناية، فكان ينقض ما أبرم، و يبرم ما أنقض. و ما إن جاء الخطيب القزوينى (ت: ٧٣٩ ه) حتى أعاد لنا تعريف السكاكى لعلم البيان، و سلك نهجه فى الدلالات و تقسيماتها المنطقية، و ما كان إلا ناقلا، بأدب، و ناسخا بتصرف، فعرف البيان بقوله: _____ (١)

السكاكى، مفتاح العلوم: ١٥٧. (٢) المصدر نفسه: ١٥٧. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٥ «و هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه» «١». ثم دخل فى دوامة دلالة اللفظ عند المناطقة على ما وضع له اللفظ، و على غير ما وضع له، ثم سار بالاتجاه الذى خططه السكاكى، و توصل إلى الاستنتاج الذى توصل إليه، و قسم البيان كما قسمه فقال: «ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له، إن قامت قرينة على عدم إرادة ما وضع له فهو مجاز، و إلا فهو كناية. ثم المجاز منه الاستعارة، و هى ما تبتنى على التشبيه، فيتعين التعرض له، فانحصر المقصود فى التشبيه و المجاز، و الكناية، و قدم التشبيه على المجاز لما ذكرنا من ابتناء الاستعارة التى هى مجاز على التشبيه، و قدم المجاز على الكناية لنزول معناه من معناها منزلة الجزء من الكل» «٢». و استقر علم البيان فيما بعد بتقسيمه: ليدل على التشبيه و المجاز و الكناية، فهى مفردات هذا العلم. و تظل تقسيمات السكاكى (ت: ٦٢٦ ه) و القزوينى (ت: ٧٣٩ ه) و سعد الدين التفتازانى (ت: ٧٩٢ ه) فيما بعد، مدار الدّرس البيانى، و محور النظام البلاغى الرتيب الذى لا- يطاوله أحد، و قد كان ذلك معلما من سيماء عصر هؤلاء و من اتبعهم من الشارحين و المختصرين لمفتاح العلوم، و كان لتأثر الناس بالفلسفة، و تقلّبهم فى متاهات علم الكلام، وهب التقسيمات و تشعباتها الأثر فى إيجاد هذه السمات و المؤشرات. و الحق أن علم البيان بل البلاغة بعامة قد أوقع بهما من قبل السكاكى و القزوينى و التفتازانى و من تابعهم من البلاغيين التقليديين فى المختصرات و الشروح و المطولات و التلخيصات بمعالم جافة لا تمت إلى الذوق الفنى بصلة، بل اعتمدت الشكليات الفجة، و التقسيمات المملة، فأخضعت لأقيسة أصولية و متاهات منطقية، حتى عادت شبيهة بالألغاز

_____ (١) القزوينى، الإيضاح: ٢١٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٣. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٦ المعماة، لا مسحة لجمال بها، و لا أصالة لفن معها، مما دعا بعض العابثين أن يسم هذا التراث العربى الإسلامى المحض بالأثر اليونانى تارة، و الأعجمى تارة أخرى، نظرا لعقم الجدال المثار فى تصانيف هؤلاء القوم مما عبر عنه بحق الأستاذ عبد العزيز البشرى بتعليقه عليه، فقال: «و فوق التعقيد الشديد فى عبارات هذه الكتب، و المبالغة فى إيهامها و إغماضها، فإن ملاك البحث فيها إنما هو الجدل اللفظى، و الاعتساف فى بحوث فلسفية لا غناء لها فى صنعة البيان، بل إننى لأزعم أنه لو كان هناك من يريد التخلص من فصاحة اللسان و فصاحة البيان، فليس عليه أكثر من أن يدرس هذه الكتب حق درسها، و يديم النظر فيها، و يقلب فى عباراتها لسانه و فكره، ليكون كل ما يحب إن شاء اللّه ... و إذا أبينا إلا الحرص على بقاء هذه العلوم على تلكم الصورة التى دفعها إلينا السابقون، فلا شك فى أن لها فى دار الآثار العربية المكان الفسيح» «١».

السابقون و تأصيل البيان

السابقون و تأصيل البيان و الذى نحرص عليه أن السكاكى و القزوينى و التفتازانى مع اعتدادنا بجهودهم البلاغية لم يكونوا مبتكرين لحصر فن البيان و تقسيماته، فلقد سبقهم الأوائل بذائقتهم الفطرية، و أشاروا إليه ضمن برامجهم المتداخلة فى حقول العلوم الإنسانية، و قد كان فى السابقين إلى ذلك المفسر و اللغوى و البلاغى و الكلامى، و باستعراض تأريخى لجهود أولئك يتجلى عظم ما قدموه للتراث و الإنسانية فى مجال تخصصاتهم، و نشير هنا إلى أبرز المؤشرات التى وقفنا على نماذج منها فى الموضوع: ١- تحدث الخليل بن أحمد الفراهيدى (ت: ١٧٥ ه) فى عدة مباحث من تصانيفه عن التشبيه و أداته «٢». ٢- و كان سيبويه (ت: ١٨٠ ه) أول من ذكر التشبيه «٣». و تناول

(١) عبد العزيز البشرى، المختار: ٢/ ٢٣ و ما بعدها. (٢) ظ: عبد القادر حسين، أثر النحاة فى البحث البلاغى: ٦٣ و انظر مصادره. (٣) حفنى محمد شرف، الصور البيانية: ٥٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٧ أيضا ذلك النوع من المجاز الذى أطلق عليه المتأخرون المجاز العقلى، أو المجاز الحكمى، و رأى أنه توسع و اختصار فى الكلام «١». و شواهد ذلك متناثرة فى كتاب سيبويه «٢». و تناول كذلك مباحث علم البيان كالتشبيه و الاستعارة و المجاز و الكناية بما عبر عنه باتساع فى الكلام، و للإيجاز و الاختصار لعلم المخاطب بالمعنى «٣». ٣- و أبو زكريا الفراء، يحيى بن زياد (ت: ٢٠٧ ه) فى معانى القرآن، و معاصره أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت: ٢٠٩- ٢١٠ ه) فى مجاز القرآن، قد تناولا التشبيه و ذكر طرفى التشبيه و وجه الشبه فى جملة من المباحث و أما المجاز فاستعماله عندهما لا يعد و لا يحصر، و إن أريد به طريقة العرب فى التعبير عن المعنى «٤». و يقول بعض الدارسين «إن حديث الفراء عن الاستعارة يعد طفرة كبيرة، و قفزة رائعة للوصول بها إلى غايتها التى نعرفها اليوم» «٥». ٤- و قد ذهب عميد الأدب العربى المرحوم طه حسين (ت: ١٩٧٣ م) أن الجاحظ (ت: ٢٥٥ ه) يعد مؤسس علم البيان العربى» «٦». و تابعه على هذا الدكتور شوقى ضيف و توسع فى الاعتبار فعد الجاحظ مؤسس البلاغة العربية دون منازع «٧». و ربما كان كتابه البيان و التبيين، مضافا إلى كتاب الحيوان، دليلا ينهض على صحة هذا القول إذ بحث فيهما جملة مهمة من مباحث المعانى و البيان. ٥- و ابن قتيبة، أبو محمد عبد اللّه بن مسلم الدينورى (ت: ٢٧٦ ه)

(١) ظ: عبد القادر حسين، أثر النحاة فى البحث البلاغى: ١٠٠. (٢) ظ: سيبويه، الكتاب: ١/ ٨٠، ٨٩، ١١٨، ١٦٩. (٣) المصدر نفسه: ١/ ١٠٨، ١٠٩، ٤٧٤. (٤) ظ: الفراء، معانى القرآن: ١/ ٧، ١٥، ٣٨٢، ٢/ ٣٣٠ (*) أبى عبيدة، مجاز القرآن، جميع الصفحات لا سيما: ١/ ٣٥٩، ٣٧٥. (٥) عبد القادر حسين، أثر النحاة فى البحث البلاغى: ١٥٥. (٦) طه حسين، مقدمة نقد النثر: ٣. (٧) شوقى ضيف، البلاغة تطور و تاريخ: ٥٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٨ فى كتابيه: تأويل مشكل القرآن، و تفسير غريب القرآن، بحث جملة علم البيان تشبيها و كناية و مجازا و قد توسع فى ذلك. لقد قسم ابن قتيبة الكلام إلى حقيقة و مجاز «١». و هو يأخذ المجاز بمفهومه العام و معناه الواسع «٢». إلا أنه وضع لبنة فى صرح علم البيان، لا سيما إذا رأينا اهتمامه بالاستعارة التى عبر عنها: بأن أكثر المجاز يقع فى باب الاستعارة «٣». و من أطرف ما أورده ابن قتيبة جمعه لمادة علمى المعانى و البيان فى صدر كتابه، بأسمائها الاصطلاحية الدقيقة التى تعارف عليها المتأخرون عن عصره، و إن استخدم كلمة المجاز أحيانا بمفهومها العام كما أسلفنا، فهو يقول: «و للعرب المجازات فى الكلام و معناها طرق القول و مآخذه، ففيها الاستعارة و التمثيل و القلب و التقديم و التأخير و الحذف و التكرار و الإخفاء و الإظهار و التعريض و الإفصاح و الكناية و الإيضاح، و مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، و

الجميع خطاب الواحد، و الواحد و الجميع خطاب الاثنين، و القصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، و بلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة ستراها فى أبواب المجاز» «۴». و هكذا شأن كل ما هو مبتكر، و أسلوب كل ما هو قيم، و أصيل، أن يعطيك الدقة و الشمولية و الاستقصاء، فيما يتصل بطريقة التعبير البلاغى. ۶- و أما الحديث عن المبرد (ت: ۲۸۵ ه) و ثعلب (ت: ۲۹۱ ه) و ابن المعتز (ت: ۲۹۶ ه) و قدامة بن جعفر (ت: ۳۳۷ ه) و القاضى الجرجانى (ت: ۳۶۶ ه) و الرمانى (ت: ۳۸۶ ه) و الخطابى (ت: ۳۸۸ ه) و الحاتمى (ت: ۳۸۸ ه) و أبى هلال العسكرى (ت: ۳۹۵ ه)

(۱) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ۷۸. (۲) المصدر نفسه: ۹۹، ۱۰۰. (۳) المصدر نفسه: ۱۰۱. (۴) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ۱۵. ظ: للأساتذة أعلاه ما يأتى على التوالى: أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۹ و الباقلانى (ت: ۴۰۳ ه) و الشريف الرضى (ت: ۴۰۶ ه) و ابن رشيق (ت: ۴۵۶ ه) و ابن سنان الخفاجى (ت: ۴۶۶ ه) و أضرابهم من الأعلام، فيطول بنا، و لا يتسنى بسطه بمثل هذه الإلمامة، فلكل فرد من هؤلاء يد على البلاغة، و إن لم يكن بلاغيا، و رشحات فى البيان و مفرداته قصد إليه أو لم يقصد، فقد يلتقى علم البيان بالنقد و قد يلتقى النقد بالأدب، و أنت من خلال ذلك تظفر ببغيتك من علم البلاغة هنا و هناك، بين متناثر من أدب، أو مزيج من لغة، أو حديث عن موازنة، و بحسب هؤلاء جميعا أنهم أرسوا دعائم هذا العلم نظريا و تطبيقيا و إن لم يذهبوا إلى التقسيمات الجافة و المبهمات المغلقة. ۷- فإذا وقفنا عند عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) نجده بحق مؤسس هذا العلم و مشيد أركانه، فالمستقرى لكتاب: دلائل الإعجاز، يلحظ مباحثه منصبة حول علم المعانى بكل تفريعاته الجمالية و الأسلوبية، و المستقرى لكتاب أسرار البلاغة، يجده مخصصا لعلم البيان و صوره كافة باستثناء الكناية التى قدم عنها بحثا مفصلا فى الدلائل. إن الجزئيات التى أثارها عبد القاهر، و الأبواب التى خاض غمارها، تعد بحق الحجر التأسيسى لمفاهيم علم البلاغة، و معاييرها لذلك نعده فى المستوى التطبيقى و النظرى، الفكر المخطط، و المنظر الحصيف لهذا الفن. و ليس جديدا أن يقال إنّ عبد القاهر واضع أصول علم البيان فى كتابه (أسرار البلاغة)، و واضع علم المعانى فى كتابه (دلائل الإعجاز)، فقد مرّ علينا فيما سبق جزء من هذا الزعم، و يأتى فيما بعد ما يؤكده، و تلك نظرة يشاركنا بها جمع من الباحثين و العلماء كالدكتور طه حسين، و الدكتور شوقى ضيف، و الدكتور أحمد أحمد بدوى، و الدكتور أحمد مطلوب، و الدكتور عبد القادر حسين. فى عدة مباحث و عدة كتب «۱».

(۱) مقدمة نقد النثر (*) البلاغة تطور و تاريخ (*) عبد القاهر الجرجانى و جهوده البلاغية (*) البلاغة عند السكاكى (*) أثر النحاة فى البحث البلاغى. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۳۰

موقع البيان من البلاغة

موقع البيان من البلاغة لا ريب إن مباحث المسند و المسند إليه، و الفصل و الوصل، و التقديم و التأخير، و الإخماد و الإظهار، و الحذف و التقدير، و أمثالها، و إن كانت لا تخلو من لمحات بلاغية، و سمات بيانية بالمعنى العام، إلا أنها مباحث نحوية، و إن المجاز و التشبيه و التمثيل و الاستعارة و الكناية و التعريض و الرمز، و إن كانت لا تخلو من دقائق نحوية، إلا أنها مباحث بلاغية. فمن الخير للعربية، و من الصيانة للتراث، أن نرجع بالفنون إلى أصولها، فما غلّب من منحى على فن ما، ألحق به، ما تميز بخصائص تأصله باتجاه متميز، اختص به، و ليس فى ذلك شطط، بل فيه دقة و موضوعية، الدقة فى التغليب، و الموضوعية فى التبويب، و إلا فالفنون العربية متداخلة الأبعاد فى أجزاء من مباحثها، فالنقد الأدبى ذو لمحة بلاغية. البلاغة ذات سمة نحوية و النحو ذو صلة لغوية، و اللغة ذات أقيسة منطقية، و المنطق ذو مسحة فلسفية، و الفلسفة ذات سحنة أصولية، و الأصول ذو تفريعات

كلاميـة، و هكـذا دو اليك بالنسـبة لفنون العربيـة الأخرى. مباحث «علم المعانى» لا تخلو من جفاف يعتمـد الحـدود و الرسوم و التعريفات، و كأنها قطعـة من النحو، تمت إليه بوشائج التقسـيم و أواصـر التعقيد «١». و مبـاحث «علم البيان» لا تخلو من روعـة و بهـاء يهـدفان إلى إيضـاح المعنى، و إضـاءة اللفـظ، و جلاء الصورة، فهى وثيقـة الصـلة بالبلاغـة القائمـة على أسـاس الكشف و الإيضـاح، و إيراد المعنى بـالصور المختلفـة، فكـل منهمـا- أعنى المعـانى و البيان- قريب الأسـر بفن قائم بـذاته، بل هو جزء من ذلك الفن، فلم لا يلتحق كل جزء بكلياته، و كل فرع بأصوله؟ هذا هو ما يقتضيه الذوق السـليم، و الطبع الفطرى لنتلافى بذلك هـــذه الردّة _____ (١) يميـل أسـتاذنا الـدكتور أحمـد عبـد السـتار الجوارى إلى إلحـاق علم المعانى صـراحة بالنحو فمفرداته عنـده، هى فى الحق معانى النحو التى لا يسـتقيم النحو إلا بها، و لا تستقر قواعده، إلا عليها، الجوارى، نحو القرآن: ۴۳ و ۱۰۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۳۱ المتزايدة لدى الناشـئين و هذا النفور المتنامى تجاه البلاغة العربية و الدرس البيانى عن طريق تذليل السبل، و تقليل الأقسام، و تحديـد الموضوعات. إن التفريعات و التعريفات المسـتمدة من مدرسة الإيهام و الإبهام، معالم مضـللة لا تلتقى و الذوق الفنى، و مظـاهر متخلفـة تـدعو إلى النفرة و الاشـمئزاز، و لا ذنب للبلاغـة فى ذلك بل للمتصـرفين بأصـنافها، و الـداعين إلى تعقيـدها، و القـائمين على تقعيـدها، حتى عـادت كالطلاسم المبهمـة، و الألغـاز المعمـاة، و ليس مـا ذهب إليه جمع من الباحثين ممن تأثروا بمفاهيم عصورهم .. ثقافـة أجنبيـة، و سـليقة أعجميـة، ليس ما ذهبوا إليه نصوصا مقدسة غير قابلة للنقاش، و لا هى تعليمات دينية غير قابلـة للرد، بـل هى آراء بشـرية تقبل النقض و الرفض، و تتعرض للسـهو و الخطأ، كما تتقبل الرضا و القبول، و ليس تقويمها خروجـا على التراث، بـل هو تهـذيب و صـقل للجهـد الإنسـانى الموروث. و البيـان هو الموروث البلاغى لـدى العرب، و الإرث البلاغى هو قمـة متبقيات العرب قيمـة و أهميـة و عطاء، فالتوجه إليه بمزيـد من العنايـة، دليل الإقامـة على ماضـى التراث، لإفادة الحاضـر و تهيئـة المسـتقبل. لقـد بهر العرب بجمال القرآن و روعته، و نظروا إلى التغيير الجذرى الذى أضافه ليس فى العادات و المفـاهيم و التقاليـد فحسب، بـل فى القول و الكلام و النظم البيـانى، لقـد نظروا إلى لغتهم و هى تتجه- فجأة- نحو الاسـتقامة و الاسـتقرار و الصـعود، فحدبوا على عطاء هذه اللغة يختزنونه، و عمدوا إلى مرونتها يستغلونها، فكان هذا المخزون جمالا بلاغيا لا يبلى، و كان ذلك الاستغلال موروثا بيانيا لا يفنى، و ما ذاك إلا استجلاؤهم لدلالات القرآن الأدبية، و فنونه القولية، فقد خلص اللغـة من الوحشـى و الغريب، و هـذب طبع ألفاظها من التنافر و التعقيد، فلم يعد العربى بعد بحاجة إلى إقصاء ذلك و اسـتبعاده، هم الآن- أعنى العرب- بحاجـة إلى الكشف عن خبايا هـذا الكتاب و كنوزه، و قـد كان الكشف منصبا حول مجازات القرآن و اسـتعاراته و تشبيهـاته و كنايـاته، و هـذا هو الملحظ البلاغى الخالص فى اسـتكناه وجوه الإعجاز البيانيـة فى القرآن الكريم، و لم يكن هذا- وحده- بل أضـيفت له جملة من الفنون البديعية فى الجناس أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۳۲ و الالتفات و السـجع و الفواصل مما لا كثير عناء باسـتخلاصه و الوصول إليه بيسـر، و لكن دائرة الجهـد متحكمـة فى اسـتجلاء المجازات و طرق اسـتعمالها و التشبيه و وجوه الشـبه، و الاسـتعارة و ضـروب أصـنافها، و الكنايـة و مجالات إيرادهـا. إذن لا شوائب فى لغة القرآن و ألفاظه، و لا صـعوبة فى لمس جماله و تحسـسه، فلا بحث مع ذلك للغرابـة و التنافر و التعقيد، و لا كبير جهد بالوصول إلى أمثلـة البـديع. و الإسـناد و الفصل و الوصل، و التقديم و التأخير، و التعريف و التنكير، و الحذف و التقدير و ما شاكل ذلك مذاهب قتلها النحاة بحثا و تمحيصا، فلم يبق إلا البيان المتمثّل فى المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية، و هذا هو البلاغة بعينها، و تلك هى الأصول الكبرى، و الينابيع الأولى لفن القول، فيها يتقوم الجهد البلاغى الموروث، و عليها تدور رحى البلاغة العربية.

البيان فى طور التجديد البلاغى

البيان فی طور التجدید البلاغی إن العربی الیوم بحاجة إلی إضاءة الدرس البلاغی علی وفق متطلبات التطور الحضاری، فالعصر یسیر بسرعة ضمن حسابات دقیقة فی الفروض و النتائج، و هذه الحسابات إن تیسرت فی فرع من فروع الإنسانیات فلا غرابة أن تشمل فرعا آخر أکثر تماسا بحیاة الأمة و جذور تحررها، و هذا ما نجده ضرورة تطبیقیة بالنسبة للبلاغة التی تعنی بتعلیم الإنسان صناعة الکلام، و إذا کان الکلام صناعة، فعلم البیان أساس هذه الصناعة، لأنه المعنی بصور الفن القولی التی تعتمد التشبیه و الاستعارة و الکنایة و ضروب المجاز أرکانا یستند إلیها فی هذا التعلیم. و مهمة هذا التعلیم استخراج الکلام الجید، فلتکن عملیة استخراج الکلام الجید و العنایة به مرنة میسرة خالیة من کثرة التقسیمات و التعقیدات. و فی هذا الضوء، و من أجل حصر الأبعاد البیانیة، فما کان فصیحا من الکلام فلا مانع أن یکون بلیغا أیضا، دون الخوض فی التفصیلات المملة، و قدیما قال أبو هلال العسکری (ت: ۳۹۵ ه) «الفصاحة و البلاغة ترجعان إلی معنی واحد، و إن اختلف أصلاهما، لأن کل واحد منهما إنما أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۳۳ هو الإبانة عن المعنی و الإظهار له» «۱». حقا إن الأصل اللغوی کان سببا لهذا التمایز بین المصطلحین، إلا- أن المناخ الذوقی یقتضی إلغاء هذا التقسیم و التمایز، ففی طور تجدید البلاغة العربیة عودة لتوحید المصطلحین، لا اعتزازا برأی القدامی فحسب بل من أجل مسح متوازن لعناصر البیان العربی بجمله و مفرداته و جهة صدوره، فهی بلیغة و هی فصیحة فی آن واحد دون التمییز بینهما بوصف البلاغة فنا یوصف به الکلام و المتکلم دون الکلمة المفردة، و کون الفصاحة فنا یوصف به الکلام و المتکلم و الکلمة. و هذا ما یقودنا إلی معرفة البلاغة دون الخوض فی أبعاد التعریفات المضنیة، فهناک أشتات متفرقة لتعریف البلاغة عند الأمم سردها الجاحظ «۲». و أما عند العرب فقد أجملها النویری (ت: ۷۳۳ ه) بأنها: «ما فهمته العامة و رضیته الخاصة» «۳». و یمیل أکثر البلاغیین إلی أنها: مطابقة الکلام لمقتضی الحال، أو مناسبة المقال للمقام «۴». و لقد کان علم البیان الذی یعرف به إیراد المعنی الواحد بتراکیب مختلفة، و بصور متعددة، هو القانون الذی تعرف به هذه المطابقة و تلک المناسبة «۵». أما ما أورده المتأخرون عن عصر عبد القاهر الجرجانی (ت: ۴۷۱ ه) کأبی یعقوب السکاکی (ت: ۶۲۶ ه) و الخطیب القزوینی (ت: ۷۳۹ ه) بحصر أبحاث البلاغة فی المعانی و البیان و البدیع و ضروب تقسیماتها

---

(۱) أبو هلال العسکری، الصناعتین: ۱۳. (۲) الجاحظ البیان و التبیین: ۱/ ۸۷. (۳) النویری، نهایة الأرب: ۷/ ۱۰. (۴) ظ: داود سلوم، النقد المنهجی عند الجاحظ: ۸۳. (۵) ظ: المؤلف، الصورة الفنیة فی المثل القرآنی: ۱۴۸ بتصرف. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۳۴

الجافة، و أنواع کل قسم، و أصناف کل قبیل، فمرده کما یقول الخولی إلی أنه «صورة لما ساد دراسة تلک البلاغة من نزعات فلسفیة، و کلامیة، و منطقیة، أقحمت فیها کثیر من أبحاث لا علاقة لها بالغرض الأدبی، و ضیقت دائرتها الفنیة، و أفاضت علیها جمودا و جفافا أعجزها عن أن تترک أثرا أدبیا فی ذوق دارسها» «۱». إذن لا محیص من إزالة الأوشاب العالقة بهذا الفن، و لا مناص من تصفیة الأعشاب الضارة من هذه الواحة، بحرکة من التجدید الأدبی تعنی بالفن القولی دون هذا الإرباک فی التقسیم، و هذا الإقحام فی الفلسفة و المنطق و الکلام. إن هذا التجدید لا- یراد به أکثر من إعادة الحق إلی نصابه، و قطع دابر الخصام المفتعل فی مباحث البیان، فهو یتبنی التسویة المتکافئة بین الطرحین. إن هذا التجدید بتصور أولی یجب أن یقوم علی الأسس الآتیة: ۱- دراسة العلاقة القائمة بین الألفاظ و المعانی، و استخلاص الصورة الأدبیة المنتزعة منهما بوصفهما امتدادا لهما علی أساس یتداخل فیه الغرض الفنی بالتعبیر القولی، جملة واحدة غیر قابلة للفصل، و لیست بخاضعة لتفضیل الألفاظ علی المعانی، أو تقدیم المعانی علی الألفاظ. مما لا- طائل فیه، و لا- جدوی منه، و بمدلول أدق نری ضرورة دراسة الصورة الفنیة egimefotra ehT للنص الأدبی فی ضوء المواصفات النقدیة الحدیثة بوصفها أساسا لمعرفة بلاغة النص، دون الخوض بتفصیلات أحوال الإسناد، و الإسناد الخبری، و التقدیم و التأخیر و التعریف و التنکیر، و کل ما یتعلق بشئون ما تعارفوا علیه بعلم

المعانى الذى تكفل بالكشف عن أهم أبعاده علم النحو العربى، و قتله بحثا و تمحيصا، و أشبعه درسا و تخريجا. ۲- دراسة القدر الجامع المشترك بين الألفاظ و المعانى، و تضافره فى تكوين النص الأدبى متكاملا- فلا- ندع تحكما للألفاظ على حساب

(۱) أمين الخولى، دائرة العارف الإسلامية، مادة: بلاغة: ۴/ ۷۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۳۵ المعانى، و لا تمسكا بالمعانى على حساب الألفاظ، بل تخضع الجميع للذائقة الفنية القائمة على استكناه الجمال و الروعة فيما يقدمه النص بطرفيه اللفظ و المعنى، و من هنا يكون الحكم على سلامة النص بلاغيا، بشمولية تستقطب تأثرنا بالإحساس و الوجدان و الخيال و الأثر النفسى، أى أننا نقوم بوقت واحد بإلغاء الحواجز المفتعلة بين الألفاظ و المعانى، و فك الحصار عنها ممتزجة بالتفاعل الداخلى للنفس الإنسانية، فلا حدود بين اللفظ و المعنى، فهما النص، و لا- قيود بين النص و النفس، فبهما تبلغ الغاية. فقد يقع المعنى من الإحساس موقع القبول للحاجة إليه، و قد يحقق الأثر النفسى فى التطلع نحوه، و قد يغيب عن الخيال و النفس و الحس، فيعود جامدا لا حراك فيه، و إن كان معنى رائقا فى لفظ رائق، لكنه يفقد القبول النفسى، و معنى ذلك عدم مطابقته لمقتضى الحال الذى أكده القدامى. ۳- دراسة المقومات الأسلوبية التى تكون العبارة العربية فى أرقى صورها البيانية ككلّ لا يتجزأ فى تقويم النص الأدبى و الحكم عليه بلاغيا و نقديا دون ضرورة ملحة إلى استقراء الجزئيات المتعلقة فى كل من الكلمة، و الجملة و الفقرة، و ما ينطوى عليه كل جزء من هذه المركبات من احتمالات تخضع لجانبين من المعايير: هما الجودة و الحسن و التلاؤم فى جانب و الغرابة و التعقيد و التنافر فى جانب آخر، بل يكون الحكم فى ذلك على النص كلا- واحدا متقوما، لا نقتسره اقتسارا تحت طائلة التشويه، و لا نفككه أجزاء محاولين التفريق، كل ذلك فى ظل استجلاء المميزات الأسلوبية الهادفة إلى إبراز النص الأدبى بصورته الرائعة، و جاذبيته الطبيعية. ۴- دراسة الأسس البلاغية السليمة التى تمتاز بها لغة القرآن كالمجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية و الرمز و التعريض بوصفها أركانا إذا فقدها النص لم يعد نصا بلاغيا يعتد به، فهذه الأسس هى الحركة الدائبة فى اللفظ المنطبع أثره على المعنى، و هى الحياة فى المعنى الذى يعطى ذائقته اللفظ، و إلا عاد النص جامدا لا ينبض بالإحساس البلاغى، و لا يتسم بصفة الفن القولى. و فى ضوء ما تقدم نلمس البلاغة فنا يتصل بالحياة و علما يتمشى مع أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۳۶ الذوق و مسألة تحقق الطموح و الإحساس بالجمال، و تنعكس على المؤشرات الآتية: أ- علاقة اللفظ بالمعنى. ب- قيمة الألفاظ و المعانى. ج- مقومات الأسلوب الأدبى. د- أركان البلاغة العربية متمثلة فى المجاز، التشبيه، الاستعارة، الكناية. و لما كان هذا البحث يرى علم البيان الأساس فى بلاغة العرب إن لم نقل هو البلاغة بعينها. و كنا من ذى قبل قد بحثنا علاقة اللفظ بالمعنى فى عمل مستقل «۱». و قيمة الألفاظ و المعانى فى جهد سابق «۲» لم تبق إلا مقومات الأسلوب الأدبى مقترنة بأركان البلاغة العربية، الأسلوب فى تمايزه و تفاضله، لا فى الطريقة التعبيرية التى يتناول بها الباحث النص، و إنما بالشكل الذى يطبع هذا الأسلوب و يسمه بالرصانة حينا، و بالبلاغة حينا آخر، أى بالقدرة الإبداعية التى تجعل من هذا الأسلوب عملا فنيا، و ذلك ما يلتقى فى خصائص و مميزات البيان العربى، متمثلة فى مفرداته و ركائزه الأولى و هى المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية. و هى ليست منفكة فى حال من الأحوال عن النص الأدبى المتميز، و تلك موضوعات الفصول الآتية بإذن اللّه تعالى.

(۱) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى، المدخل: ۲۵- ۳۸. (۲) ظ: المؤلف الصورة الأدبية فى الشعر الأموى، مسألة اللفظ و المعنى. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۳۷

الفصل الثانى الاستعمال المجازى

الفصل الثانى الاستعمال المجازى ۱- المجاز بين اللغة و الاصطلاح ۲- أصالة الاستعمال المجازى ۳- التشبيه و الاستعارة جزءان من المجاز ۴- أقسام المجاز ۵- المجاز العقلى ۶- وجوه المجاز العقلى ۷- المجاز المرسل ۸- وجوه المجاز المرسل أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۳۹

المجاز بين اللغة و الاصطلاح

المجاز بين اللغة و الاصطلاح يبدو أن التفسير الاصطلاحى لمعنى المجاز متسلسل عن الأصل اللغوى، فقد أكد عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) العلاقة بين اللغة و الاصطلاح فى اشتقاق لفظ المجاز «فالمجاز مفعل من مجاز الشىء يجوزه إذا تعداه، و إذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلى، أو جاز هو مكانه الذى وضع فيه أولا» «۱». و هو لا يكتفى بذلك حتى يحدد العلاقة بين الأصل و الفرع فى عملية النقل التى تثبت إرادة المجاز لهذا اللفظ دون الحقيقة فيقول: «ثم أعلم بعد: أن فى إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطا، و هو أن يقع نقله على وجه لا يرى معه من ملاحظة الأصل. و معنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول أنه مجاز فيه بسبب بينه و بين الذى تجعله فيه» «۱». و لا يدع عبد القاهر هذا الأمر على عواهنه بل ينظّر له، و يطبق على نموذجه، و يحلل المناسبة القائمة بين الأصل و الفرع على أساس من التلازم

---

(۱) عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ۳۶۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴۰ الإنسانى فى النظرة المشتركة إلى العلاقة الضرورية فى مجالات الألفاظ و المعانى، فيقول: «إن اليد تقع للنعمة و أصلها الجارحة لأجل أن الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين و عاداتهم و ما يقتضيه ظاهر البنية و موضوع الجبلة، و من شأن النعمة أن تصدر عن اليد، و منها تصل إلى المقصود بها و الموهوبة هى منه ... إلخ» «۱» و هو بذلك يصور لنا المناسبة بين اليد بوصفها جارحة، و اليد بوصفها نعمة، و علاقة هذه المناسبة فى حقيقتها فى الأولى، و مجازيتها فى الثانية، و أن لا بدّ من ملاحظة ذلك فى مثل هذه الحالة الاستعمالية، فكأنه يستشعر لمح الصلة بين أصل اللفظ و بين المعنى الثانوى له، و من ثم يعود إلى تأكيد المناسبة بين اللغة و الاصطلاح فى اشتقاق المجاز، متناولا المناسبة بين الحقيقة و المجاز أيضا. «و أما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له فى وضع واضعها لملاحظة بين الثانى و الأول فهى مجاز، و إن شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وقعت له فى وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ما تجوز إليه و بين أصلها الذى وضعت له فى وضع واضعها فهى مجاز» «۲». كان هذا ملخصا فيما أبداه عبد القاهر فى أسرار البلاغة، و يثنى على الموضوع فى دلائل الإعجاز بصيغة مقتضبة ينقل فيها، و لكنه هنا يختصر الحد الاصطلاحى فيقول «و أما المجاز فقد عول الناس فى حده على حديث النقل، و إن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز» «۳». و الحق أن ابن جنى (ت: ۳۹۲ ه) قد سبق إلى موضوع النقل، و أكده فى تعريفه للحقيقة و تحديده للمجاز فالحقيقة «ما أقر فى الاستعمال عن أصل وضعه فى اللغة، و المجاز ما كان بضد ذلك» «۴».

---

(۱) عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ۳۶۵. (۲) نفس المصدر: ۳۲۵. (۳) عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۵۳. (۴) ابن جنى، الخصائص: ۲/ ۴۴۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴۱ و جاء فخر الدين الرازى (ت: ۶۰۶ ه) لينقل لنا تعريف عبد القاهر نصا دون إضافة شىء عليه، مؤكدا الصلة القائمة بين اللغة و الاصطلاح و الحقيقة و المجاز «۱». و جاء السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) ليضع الحد الاصطلاحى موضع القانون الذى لا يعدل و لا يبدل فيقول: «المجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ما هى موضوعة له بالتحقيق استعمالا فى الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناه فى ذلك النوع» «۲». و لم يأت ابن الأثير (ت: ۶۳۷ ه) بجديد حينما

حدد المجاز بأنه «ما أريد به غير المعنى الموضوع له فى أصل اللغة، و هو مأخوذ من جاز هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه» «۳». و إنما حصر البعد الاصطلاحى و عقبه بالمعنى اللغوى الذى تواضعوا حتى عصر شهاب الدين النويرى (ت: ۷۳۳ ه) الذى استفاد من نظرة المتقدمين إلى المجاز بين اللغة و الاصطلاح شارحا له لرأى عبد القاهر بل معقبا عليه بالإيضاح فقال: «و المجاز من جاز الشىء يجوزه إذا تعداه، فإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على أنهم جازوا به موضعه الأصلى، أو جاز هو مكانه الذى وضع فيه أولا، لأنه ليس بموضع أصلى لهذا اللفظ، و لكنه مجازه و متعداه يقع فيه كالواقف بمكان غيره ثم يتعداه إلى مكانه الأصلى» «۴». و لقد كان التقرير اللغوى مستمدا من التبادر الذهنى للفظة المجاز فلقد نقل ابن منظور (ت: ۷۱۱ ه) قول اللغويين «جزت الطريق و جاز

(۱) الرازى، نهاية الإيجاز: ۴۶.

(۲) السكاكى، مفتاح العلوم: ۱۷۰. (۳) ابن الأثير، المثل السائر: ۱/ ۵۸. (۴) النويرى، نهاية الأرب: ۷/ ۳۷. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴۲ الموضع جوازا و مجازا سار فيه و سلكه، و جاوزت الموضع بمعنى جزته، و المجاز و المجازة الموضع» «۱». و هذا مما يرجح لدى وجود علاقة قائمة بين التعريف لغة و اصطلاحا، فبملاحظة عبارات القوم نجدها متقاربة فى المؤدى و المضمون، تقارب الأسر اللغوى للمعنى الاصطلاحى، و انبثاق الحد الاصطلاحى عنه، و هو الاجتياز و التخطّى من موضع إلى موضع، و هذا يكشف عن وجود العلاقة المدعاة بين استعمال المجاز لغة و استعماله اصطلاحا، فكما يجتاز الإنسان و يتنقل فى خطاه من موضع إلى موضع، فكذلك تجتاز الكلمة بمرونتها الاستعمالية من موقع إلى موقع، و يتخطى اللفظ محله من معنى إلى معنى، مع إرادة المعنى الجديد بقرينة تدل على ذلك، لأن تلك الكلمة أو ذلك اللفظ، قد استعملا فى غير ما هو موضوع لهما فى أصل اللغة، و بذلك يبدو لنا أن المجاز يتضمن عملية تطوير لدلالة اللفظ، و تحميله المعانى المستحدثة بما لا يستوعبه اللفظ نفسه فى أصل وضعه الحقيقى. و الذى نخلص إليه أن الاستعمال المجازى قد أوجد صلة مبتكرة بين اللفظ فى استعماله الحقيقى، و معناه الجديد المنقول إليه، إلا أن الأول ماض فى طريقته اللغوية المحددة له فى إرادة أصل الاستعمال المتبادر إليه فى الذهن العربى، و الثانى قد اجتاز حدود الاستعمال الأولى إلى أفق جديد من الإرادة الاستعمالية المتجددة التى دلت عليها قرائن الأحوال من دون تأثير على الوضع الأولى لذلك اللفظ فهو هو فى مجاله الحقيقى، و هو غيره فى معناه المجازى، إلا أن هناك رابطة بين الأصل و الفرع لا بدّ من توافرها، إذا لم يكن المجاز جزافا فيما دل عليه، و قد أشرنا لذلك سابقا.

أصالة الاستعمال المجازى

أصالة الاستعمال المجازى المجاز فى لغة العرب فن أصيل تمتد جذوره إلى العصر الجاهلى فى الاستعمال، و تشتبك فروعه فى كل من الشعر و النثر على حد سواء، و قد

(۱) ابن منظور، لسان العرب: مادة: جاز. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴۳ حدب الأدب الجاهلى على إعطاء نماذج حية فى هذا المضمار، تجده متناثرا فى المعلقات السبع شعرا، و فى الخطابة و السجاعة نثرا؛ و كتب الحماسة و الأدب قبل الإسلام، و منتخبات الإعلام كالضبى و الأصمعى و ابن الشجرى، و أمالى المصنفين كالمرتضى و القالى، غنية بأصول هذا الفن و إرهاصاته التأريخية، نجد فيها إشاعة الحياة فى الجماد، و إضافة الحس إلى الكائنات، فتجاوزت بذلك حدود الحقيقة العرفية إلى مناخ أوسع شمولا، و أبلغ تعبيرا، و أدق إرادة. يقول المرحوم عباس محمود العقاد: «فاللغة العربية لغة المجاز، لا- لأنها تستعمل المجاز، فكثير من اللغات تستعمل المجاز كما تستعمله اللغة العربية، و لكن اللغة العربية تسمى لغة المجاز لأنها تجاوزت بتعبيرات المجاز حدود

الصور المحسوسة إلى المعانى المجردة، فيستمع العربى إلى التشبيه فلا يشغل ذهنه بأشكاله المحسوسة إلا ريثما ينتقل منها إلى المقصود من معناه، فالقمر عنده بهاء، و الزهرة نضارة، و الغصن اعتدال و رشاقة، و الطود وقار و سكينة» «۱». و كان التحرر من الضيق اللفظى، و الانطلاق فى مجالات الخيال، و التأثر بالوجدان، و الحنين إلى العاطفة، و الاتساع فى اللغة أساس هذا الاستعمال. يقول ابن قيم الجوزية (ت: ۷۵۱ ه). «فإن المعنى الذى استعملت العرب المجاز من أجله ميلهم إلى الاتساع فى الكلام و كثرة معانى الألفاظ ليكثر الالتذاذ بها، فإن كل معنى للنفس به لذة، و لها إلى فهمه ارتياح و صبوة، و كلما دق المعنى رق مشروبه عندها، و راق فى الكلام انخراطه، و لذّ للقلب ارتشافه، و عظم اغتباطه، و لهذا كان المجاز عندهم منهلا موروداً عذب الارتشاف، و سبيلا مسلوكا لهم على سلوكه انعكاف، و لذلك كثر فى كلامهم حتى صار أكثر استعمالا من الحقائق، و خالط بشاشة قلوبهم حتى أتوا منه بكل معنى رائق و لفظ

(۱) العقاد، اللغة الشاعرة: ۴۰.

أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴۴ فائق، و اشتد باعهم فى إصابة أغراضه فأتوا فيه بالخوارق، و زينوا به خطبهم و أشعارهم حتى صارت الحقائق دثارهم و صار شعارهم» «۱». و لذلك يرى بعض البلاغيين أن المجاز هو علم البيان بأجمعه، و أنه أولى بالاستعمال من الحقيقة فى باب الفصاحة و البلاغة، لأن العبارة المجازية تنقل السامع عن خلقه الطبيعى فى بعض الأحوال حتى أنه ليسمح بها البخيل و يشجع الجبان «۲». و هبط القرآن الكريم بجزيرة العرب، فكان المعجزة الكبرى، و الثروة البلاغية العظمى، و حلم العرب بمادة مجازية ضخمة، و بدائرة انتقالية متطورة، تقرب البعيد، و تقوم الذائقة، و تشيع الإحساس، و إذا صح ما رواه ابن خلكان (ت: ۶۸۱ ه) من أن أبا عبيدة معمر بن المثنى (ت: ۲۰۶ ه) قد وضع كتابه (مجاز القرآن) لسؤال عن قوله تعالى: طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّياطِينِ (۶۵) «۳» فقال إنما يقع الوعد و الإيعاد بما قد عرف مثله، و هذا لم يعرف، و عزم على وضع كتابه فى القرآن فى مثل هذا و أشباهه «۴». إذا صح هذا علمنا مدى تنبه الذهنية العربية مبكرا لهذا الملحظ الدقيق فى استنكاه؟؟؟ مجاز القرآن، و حاجة العرب إليه، و هنا تنطلق قضية المجاز فى القرآن أ هى واردة أم منتفية، و حاجة العرب للمجاز أ هى ضرورة أملتها الضائقة البيانية فى لغتهم أم هى مسألة تحرر و انطلاق ذهبوا إليها، هاتان القضيتان كتب فيهما الكثير المتناثر، أو القليل المنظم، و للوقوف عليهما و الإجابة عن أبعادهما نطرح بإيجاز ما يأتى: ۱- رفض أهل الظاهر استعمال صيغ المجاز فى القرآن كافة، و وافقهم بعض الشافعية، و قسم من المالكية، و أبو مسلم الأصبهانى من المعتزلة «۵».

(۱) ابن قيم الجوزية، الفوائد:

۱۰. (۲) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ۸۴، و انظر مصادره. (۳) الصافات: ۶۵. (۴) ابن خلكان، وفيات الأعيان: ۲/ ۱۳۸ و ما بعدها، طبعة بولاق. (۵) الزركشى، البرهان: ۲/ ۲۵۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴۵ و قد جاء هذا الرفض بحجة أن المجاز أخو الكذب، و القرآن منزّه عنه، فإن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، و ذلك محال على اللّه تعالى «۱». و قد عقب الزركشى (ت: ۷۹۴ ه) على منع استعمال المجاز فى القرآن بقوله: «و هذا باطل، و لو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوكيد و الحذف، و ثنية القصص و غيره، و لو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن» «۲». بينما حرص الجمهور و الشيعة الإمامية، و أغلب المعتزلة و من وافقهم من المتكلمين على إثبات وقوعه فى القرآن «۳». و قد أفرده بالتصنيف من الشافعية عز الدين بن عبد السلام (ت: ۶۶۰ ه) فى كتابه: الإشارة إلى الإيجاز فى بعض أنواع المجاز و الحق أنه واقع فى القرآن كما ستشاهد هذا فيما بعد لدى التطبيق المجازى على عبارات القرآن الكريم. حقا إن ابن قتيبة (ت: ۲۷۶ ه) قد أشار منذ عهد مبكر إلى مسألة الطعن على القرآن فى هذه القضية، و ناقشها مناقشة أدبية نقدية بارعة فقال: «و أما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، و القرية لا تسأل، و هذا من أشنع جهالاتهم، و أدلها على سوء

نظرهم و قلة أفهامهم، و لو كان المجاز كذبا، و كل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا كان أكثر كلامنا فاسدا، لأنا نقول: «نبت البقل» و «طالت

(۱) ظ: السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن: ۳/ ۱۰۹. (۲) الزركشى، البرهان: ۲/ ۲۵۵. (۳) ظ: فى هذا الشأن: الجاحظ الحيوان: ۱/ ۲۱۲ (*) أبو عبيدة فى مجاز القرآن (*) ابن جنى، الخصائص: ۲/ ۴۴۷- ۴۵۷ (*) الشريف الرضى فى تلخيص البيان فى أغلب نصوصه (*) السيد المرتضى، أمالى المرتضى فى أغلب مجالسه (*) الزمخشرى، الكشاف: ۳/ ۴۵۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴۶ الشجرة» و «أينعت الثمرة»، و «أقام الجبل» و «رخص السعر» «۱». و قد أيد ذلك عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) بقوله: «و أنت ترى فى نص القرآن ما جرى فيه اللفظ على إضافة الهلاك إلى الريح مع استحالة أن تكون فاعلة، و ذلك قوله عزّ و جلّ: مَثَلُ ما يُنْفِقُونَ فِي هذِهِ الْحَياةِ الدُّنْيا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيها صِرٌّ أَصابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ ... «۲» و أمثال ذلك كثير. و من قدح فى المجاز و هم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطا عظيما، و يهدف لما لا يخفى» «۳». ۲- و قد يرد على العرب إشكال فى استعمال المجاز، فهل ضاقت اللغة ذرعا عن رسم الصورة الفنية للشكل أو المضمون بالاستعمال الحقيقى حتى عمد إلى الصيغ المجازية؟؟ أما هذا فلا أعتقده، و لا بد من تعليل مقبول لهذه الظاهرة؛ و التعليل المنطقى- فيما يبدو لى- هو الانتقال بذهن السامع إلى آفاق جديدة ذات أبعاد جديدة، و التخطى معه إلى صور رائعة و مشاهد متناسقة لا تتأتى بالاستعمال الحقيقى، و هذا يعنى القيام بعملية تجديد و تطوير لأسلوب اللغة، و حسبنا مجازات القرآن شاهدا و دليلا، و مجالا للتفصيل فى القول. ۲- لقد أشار ابن جنى (ت: ۳۹۲ ه) إلى أن المجاز لا يقع فى الكلام و يعدل عن الحقيقة إليه إلا لمعان ثلاثة هى: الاتساع، و التوكيد، و التشبيه، فإن عدمت هذه الأوصاف الثلاثة كانت الحقيقة البتة «۴». و لا نريد أن نناقش ابن جنى فى هذا الاتساع أو التوكيد أو التشبيه كما فعل ابن الأثير فى متابعته هذه الوجوه فهذا ما لا طائل معه «۵». بل نقول: إن المجاز فى قيمته الفنية لا يختلف عن الحقيقة فكلاهما

(۱) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ۹۹. (۲) آل عمران: ۱۱۷. (۳) عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ۳۶۱. (۴) ابن جنى، الخصائص: ۲/ ۴۴۲. (۵) ظ: ابن الأثير، المثل السائر: ۱/ ۳۶۶. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۴۷ يهدف إلى الفائدة المتوخاة من الكلام، لأن الكلام «إنما هو مبنى على الفائدة فى حقيقته و مجازه» «۱». لهذا كانت الآراء المتطرفة مرفوضة تطبيقيا و نظريا حينما أنكرت المجاز تارة، و الحقيقة تارة أخرى، من قبل فريقين من الآراء المسرفة فى الأحكام، لهذا كان ما أورده العلوى (ت: ۷۴۹ ه) يعد بحق قولا فاصلا إذ وفق إلى إيجاد مقارنة سليمة فى الموضوع. قال العلوى: «إن من الناس من زعم أن اللغة حقيقة كلها، و أنكر المجاز، و زعم أنه غير وارد فى القرآن و لا فى الكلام. و منهم من زعم أن اللغة كلها مجاز، و أن الحقيقة غير محققة فيها، و هذان المذهبان لا يخلوان من فساد؛ فإنكار الحقيقة فى اللغة إفراط، و إنكار المجاز تفريط، فإن المجازات لا يمكن دفعها و إنكارها فى اللغة، فإنك تقول: «رأيت الأسد» و غرضك الرجل الشجاع، و قوله تعالى: وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ «۲» وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ ... «۳» إلى غير ذلك. و لا يمكن إنكار الحقائق كإطلاق الأرض و السماء على موضوعيهما، و أيضا فإنه إذا تقرر المجاز وجب القضاء بوقوع الحقائق، لأنه من المحال أن يكون هناك مجاز من غير حقيقة. فإذا بطل هذا القول فالمختار هو الثالث، و هو أن اللغة و القرآن مشتملان على الحقائق و المجازات جميعا، فما كان من الألفاظ مفيدا لما وضع له فى الأصل فهو المراد بالحقيقة، و ما أفاد غير ما وضع له فى أصل وضعه فهو المجاز» «۴». و الحق أن ما قرره العلوى هو المختار، و هو ما نأنس به و نميل إليه، فليست اللغة كلها حقيقة، و ليست كلها مجازا، بل هى خليط من هذا و ذاك، و مع هذا تبقى الحقيقة و هى «اللفظ الدال على موضوعه الأصلى» «۵» هى الأصل المشرع فى الاستعمال، و يظل المجاز فرعا عن ذلك الأصل،

(١) الآمـــدی، الموازنـــة بين

الطائيين: ١٧٩. (٢) يوسف: ٨٢. (٣) الإسراء: ٢٤. (۴) العلوی، الطراز: ١/ ۴۴. (۵) ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ۵٨. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۴٨ و ما لم يحقق المجاز مزيـة فلا يعدل إليه عن الحقيقـة. و لعل ابن الأثير (ت: ۶٣٧ ه) يقرر هذا بقوله: «و اعلم أنه إذا ورد عليك كلام يجوز أن يحمل معناه على طريق الحقيقـة و على طريق المجاز باختلاف لفظه، فانظر: فإن كان لا مزيـة لمعناه فی حمله على طريق المجاز فلا ينبغی أن يحمل إلا على طريق الحقيقـة لأنها هی الأصل، و المجاز هو الفرع، و لا يعدل عن الأصل إلی الفرع إلا لفائدة» «١». و كنا قد قررنا فی بحث سابق أنه: إنما يعدل إلی المجاز إذا كان فيه زيادة فی الفائدة، و استيعاب للمعنی الحقيقی بإضافة معنی جديد ينتقل إليه ذهن السامع، و هذا الانتقال بذهن السامع ذو قيمة فنية فی شمولية اللفظ العربی و مرونة استعماله، و على هذا فالمجاز حدث لغوی يفسر لنا تطور اللغة بتطور دلالة ألفاظها على المعانی الجديدة، و المعانی الجديدة فی عملية ابتداعها لا يمكن إدراك حقائقها إلا بالتعبير عنها، و التصوير اللفظی لها، و المجاز خير وسيلة للتعبير عن ذلک بما يضيفه من قرائن، و ما يضفيه من علاقات لغوية جديدة توازن بين المعانی و الألفاظ فی الشكل و المضمون «٢». و على هذا فالاستعارة و التمثيل و التشبيه إنما تتحقق بالمجاز، و لا يتحقق هذا فی الكلام الموضوع بموقعه من الأصل اللغوی، فلا استعارة و لا تشبيه و لا تمثيل و لا تجوز فی الاستعمال الحقيقی، لذلک كان الاستعمال المجازی غنيا بطاقات و إمدادات بيانية، تجدد معالم اللغة، و تلون أفكار الألفاظ، و تحرر جمود المعانی، و تحتل الصدارة فی أركان البلاغة،

التشبيه و الاستعارة جزءان من المجاز:

التشبيه و الاستعارة جزءان من المجاز: و تأسيسا على ما سبق؛ فإن ما يقال عن المجاز فی تعبيره الموحی بالمعانی الجديدة، و تركيزه على اسـتكناه الصـور الإبداعيـة، ينطبـق على

(١) المصدر نفسه: ١/ ۶٣. (٢)

ظ: كتابنا: الصورة الفنية فی المثل القرآنی: ١۵٣. أصول البيان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۴٩ التشبيه و الاستعارة باعتبارهما استعمالين مجازيين؛ مع فرض وجود العلاقة الدالة على المعنی المستحدث، و لذا فقد يلتبس الأمر بين المجاز من جهة و التشبيه و الاستعارة من جهة أخری؛ و للتفريق بين هذه المتقاربات ينظر إلی الكلام عن كثب: أ- فإن أريد فيه التوسع فی الكلام مطلقا دون سواه فهو المجاز. ب- و إن أريد فيه التشبيه فی ذكر المشبه و المشبه به و أداة التشبيه مع وجود وجه الشبه، أو حذف أداة التشبيه مع ذكر وجه الشبه، أو انعدام وجه الشبه من جهة، و توافقه من جهة أخری مع ذكر أداة التشبيه أو حذفهما معا، فهو التشبيه. ج- و إن أريد التشبيه فی ذكر الشبه و حذف المشبه به فهو الاستعارة «١». و على هذا فالتشبيه و الاستعارة بالمعنی العام للمجاز جزءان منه؛ و فرعان عن أصله، و لكن التحديد الدقيق يقتضی الفصل بينهما، لأن فی المجاز توسعا و تجوزا فی الألفاظ يختلف عما يراد بهما فی التشبيه و الاستعارة. و ينظر فی هذا التفريق- مضافا لما أوردناه- فی كتب البلاغيين المتأخرين عن عصر الجاحظ (ت: ٢۵۵ ه) لأن الجاحظ كمعاصريه يعبر عن الاستعارة و التشبيه و التمثيل جميعا بالمجاز، و يبدو هذا جليا فی أغلب استعمالات الجاحظ الفنية التی يطلق عليها اسم المجاز، و هی عبارة عن مجموعة الصور البيانية التی تكون المفهوم النقدی الحديث للصورة الفنية من حيث عناصرها فی الشكل «٢». و يعلل هذا الملحظ عند الجاحظ و معاصريه فی إطلاق صفة الاستعمال المجازی على هذه العناصر بأمرين:

(١) ظ: هذا التخطيط فی: ابن

الأثير المثل السائر: ١/ ٣۵۶ (*) المؤلف، الصورة الأدبية فی الشعر الأموی: ٣٩. (٢) ظ: استعمالات الجاحظ لإطلاقات المجاز:

الحيوان ۵/ ۲۳- ۳۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۰ الأول: إرجاع صنوف البيان العربى و تفريعاته إلى الأصل، و هو المجاز بمعناه الواسع. الثانى: عدم وضوح هذه المصطلحات فى مفهومها و دلالتها و دقتها مستقلة كما هو الحال فى استقلاليتها و وضوحها فيما بعد عصر الجاحظ عند كل من الرمانى (ت: ۳۸۶ ه) و الشريف الرضى (ت: ۴۰۶ ه) و عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) و لهذا فحديث الجاحظ و أبى عبيدة و الفراء و من تابعهم: «عن التشبيه و الاستعارة و التمثيل و الكناية و المجاز هو حديثنا اليوم عن الخيال، و عن الصورة الشعرية» «۱». و فى الرجوع إلى مصنفات الشريف الرضى (ت: ۴۰۶ ه) و عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) و الزمخشرى (ت: ۵۳۸ ه) و فخر الدين الرازى (ت: ۶۰۶ ه) يتجلى التفريق الدقيق بين هذه المصطلحات فضلا عن السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) الذى حصرها حصرا إلزاميا.

أقسام المجاز

أقسام المجاز المجاز نوعان: لغوى و عقلى فاللغوى ما استفيد عن طريق اللغة و مدركات اللسان، و العقلى ما استفيد عن طريق العقل و إيحاءات الفطرة. و تأسيسا على هذا ينتهى عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) إلى أن المجاز ذو شقين: مجاز عن طريق اللغة، و هو المجاز اللغوى، و مضماره الاستعارة و الكلمة المفردة. و مجاز عن طريق المعنى و المعقول، و هو المجاز الحكمى على حد تعبيره، و توصف به الجمل فى التأليف و الإسناد «۲». و قد فرق بينهما و قال: إنه إذا وقع فى الإثبات فهو متلقى من العقل، و إذا عرض فى المثبت فهو متلقى من اللغة «۳». و كل من المجازين اللغوى و العقلى لا يدرك إلا فى التركيب، و وراء

(۱) عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية فى النقد العربى: ۲۲۹. (۲) ظ: عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ۳۷۶. (۳) المصدر نفسه: ۳۴۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۱ كل منهما معان غير ما يفهم من تكوين الجملة النحوى من الإيحاءات النفسية التى يستند إليها التصوير القرآنى «۱». و هذا التقسيم لم يكن معروفا بدقته هذه، بل كان المجاز، بجملته كليا يشمل صور البيان المختلفة الرئيسية فضلا عن الأقسام الفرعية، كما هو الحال عند الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) كما أشرنا لذلك سابقا، أو كما عالج قوله تعالى عند التطبيق: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوالَ الْيَتامى ظُلْماً إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَيَصْلَوْنَ سَعِيراً (۱۰) «۲» يعدها من باب المجاز و التشبيه على شاكلة قوله تعالى: أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ «۳»، فعنده أن هذا قد يقال لهم: و إن شربوا بتلك الأموال الأنبذة، و لبسوا الحلل، و ركبوا الدواب، و لم ينفقوا منها درهما واحدا فى سبيل الأكل، و قوله: إِنَّما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً مجاز آخر ... فهذا كله مختلف، و هو كله مجاز «۴». و يبدو أن هذا التقسيم فيما اختطه عبد القاهر هو الذى اقتفى أثره المقسمون من بعده، فهذا الرازى (ت: ۶۰۶ ه) يقسمه إلى مجاز فى الإثبات و مجاز فى المثبت، و هما العقلى و اللغوى، و عنده أن المجاز فى الإثبات إنما يقع فى الجملة، و إن المجاز فى المثبت إنما يقع فى المفرد «۵». و هو عيال على عبد القاهر فى التقسيم و التعبير و اختيار ألفاظ المصطلح. و فى هذا الضوء نجد السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) يقسم المجاز إلى قسمين: لغوى و عقلى، و اللغوى إلى قسمين: خال من الفائدة و متضمن لها، و يسميه الاستعارة.

(۱) ظ: فتحى أحمد عامر، فكرة النظم بين وجوه الإعجاز: ۱۲۳ و ما بعدها. (۲) النساء: ۱۰. (۳) المائدة: ۴۲. (۴) ظ: الجاحظ: الحيوان: ۵/ ۲۵ و ما بعدها. (۵) ظ: الرازى، نهاية الإيجاز: ۴۸ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۲ إلا أننا نجد السكاكى يغض النظر عن المجاز العقلى، و يؤكد اللغوى، و كأنه يميل إلى عده أساس المجاز، ثم يعقب على ذلك بتقسيمات، ثم يشرح كل قسم شرحا وافيا فيه دقة المناطقة، و روح الفلاسفة، و يضرب على ذلك الشواهد الأمثلة «۱». و يختار الخطيب القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) تقسيم المجاز إلى مفرد و مركب: أ- أما المفرد فهو الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له فى

اصطلاح التخاطب، على وجه يصح مع قرينه عدم إرادته. و المجاز المفرد على أقسام: لغوى و شرعى و عرفى؛ فاللغوى: كالأسد فى الرجل الشجاع، و الشرعى كلفظ «الصلاة» إذا استعمله المخاطب لعرف الشرع فى الدعاء. و العرفى عنده نوعان: العرفى الخاص كلفظ «فعل» إذا استعمله المخاطب بعرف النحو فى الحدث. و العرفى العام كلفظ (دابة) إذا استعمله المخاطب بالعرفى العام فى الإنسان «۲». ب- و أما المجاز المركب فهو اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلى تشبيه التمثيل للمبالغة فى التشبيه. و قد قسم المجاز إلى مرسل و استعارة «۳». و يبدو مما سبق أن للمجاز نوعين رئيسين هما المجاز العقلى و المجاز اللغوى، و أن لهما فروعا لا يعنينا الخوض بتفصيلاتها كثيرا، كما هو الحال بالنسبة للقسمين الرّئيسين، إذ بهما يتجلى سبق المجاز إلى استيعاب صور البيان. و الطريف أن نشاهد السكاكى منكرا للمجاز العقلى كما سبق الإشارة إلى هذا، و يوافقه على ذلك القزوينى و يعده مجازا بالإسناد، و قد أخرجه من علم البيان و أدخله فى علم المعانى «۴».

(۱) ظ: السكاكى: مفتاح العلوم: ۱۹۴/ ۱۹۸. (۲) ظ: القزوينى، الإيضاح: ۲۶۸ و ما بعدها. (۳) ظ: المصدر نفسه: ۳۰۴. (۴) ظ: القزوينى، الإيضاح: ۳۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۳ و قد أنكره صاحب الطراز فقال «و المختار أن المجاز لا مدخل له فى الأحكام العقلية، و لا وجه لتسمية المجاز بكونه عقليا لأن ما هذا حاله إنما يتعلق بالأوضاع اللغوية دون الأحكام العقلية» «۱». بينما نجد الزركشى (ت: ۷۹۴ ه) يعد المجاز العقلى هو الذى تتكلم به أهل الصنعة فيقول عنه: «و هو أن تستند الكلمة إلى غير ما هى له أصالة لضرب من التأول، هو الذى يتكلم فيه أهل اللسان» «۲». غير أننا نجد القرآن الكريم- و هو أرقى ما يتكلم به أهل اللسان صناعة- حافلا- بنوعى المجاز، لذا فالمجاز بنوعيه العقلى و اللغوى سيكون محور الدراسة الآتية. و لما كان المجاز اللغوى ذا فرعين فى التقسيم البلاغى، لأن مجاله رحاب اللغة فى مرونة الاستعمال، و صلاحيتها فى الانتقال من معنى إلى معنى مع وجود القرينة الدالة على المعنى الجديد لوجود المناسبة بينه و بينها، و توافر الصلة بين المعنى الأولى و الثانوى. فإن كانت العلاقة المشابهة بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، فهو الاستعارة، و قد عقدنا لها فصلا خاصا، و إن لم تكن العلاقة بين المعنى الحقيقى و المعنى المجاز هى المشابهة، فهو المجاز المرسل. أقول لمّا اشتمل المجاز اللغوى على هذين الفرعين و قد خصصنا الاستعارة بفصل خاص، كان الحديث عنه مختصا بالمجاز المرسل، و سيكون الحديث مقتصرا عليه بعد استيفاء مبحث المجاز العقلى بإذن اللّه.

المجاز العقلى

المجاز العقلى و هو المجاز الذى نتوصل إليه بحكم العقل، فيثير الإحساس بطريقة استعماله، و يهز الشعور بنتائج إرادته، فالألفاظ لم تنقل عن أصلها اللغوى، فدلالتها على ذاتها بذاتها، و الكلمات لم تجتز وضعها فى الأصل

(۱) العلوى، الطراز: ۱/ ۲۵. (۲) الزركشى، البرهان: ۲/ ۲۵۶. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۴ إلى مقارب له أو مشابه، و إنما يستشعر بهذا المجاز عن طريق التركيب فى العبارة، و الأسناد فى الجملة، فهو مستنبط من هيئة الجملة العامة، و مستخرج من تركيب الكلام التفصيلى دون النظر فى لفظ معين أو صيغة منفردة. و من خلال هذا المنظور المتطور تبدو طريقة الاستعمال المجازى بإطار جديد، و بنتاج جديد، و بأسلوب جديد. و يعود كشف هذا النوع من المجاز إلى عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) دون منازع، فهو مبتكره كما نرى ذلك و يراه الدكتور طه حسين (ت: ۱۹۷۳ م) من ذى قبل «۱». و يسمى عبد القاهر هذا المجاز مجازا عقليا تارة، و

مجازا حکمیا تارهٔ أخری، و مجازا فی الأثبات بسواهما، و إسنادا مجازیا أو مجازا إسناندیا بعض الأحایین «۲». و قد نبه صاحب الطراز إلی فکرهٔ ابتکاره و تسمیته فقال: «اعلم إن ما ذکرناه فی المجاز الإسنادی العقلی هو ما قرره الشیخ النحریر عبد القاهر الجرجانی و استخرجه بفکرته الصافیهٔ، و تابعه علی ذلک الجهابذهٔ من أهل هذه الصناعهٔ کالزمخشری و ابن الخطیب الرازی و غیرهما» «۳». و قد تابع الجرجانی علی هذه التسمیهٔ کل من الزمخشری «۴» و السکاکی «۵» و القزوینی «۶». و لقد کان تعریف السکاکی لهذا المجاز واضحا نوعا ما خلاف عادته فی التعقید عند التقصید فقال: «إنه الکلام المفاد به خلاف ما عند المتکلم من الحکم فیه لضرب

(۱) ظ: طه حسین، مقدمهٔ نقد النثر: ۲۹. (۲) ظ: عبد القاهر الجرجانی، دلائل الإعجاز: ۲۲۷ (*) أسرار البلاغهٔ: ۳۳۸. (۳) العلوی، الطراز: ۳/ ۲۵۷. (۴) ظ: الکشاف: ۳/ ۴۵۵. (۵) ظ: مفتاح العلوم: ۱۸۵. (۶) ظ: الإیضاح: ۲۸۴. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۵۵ من التأویل، إفادهٔ للخلاف لا بواسطهٔ وضع، کقولک: أنبت الربیع البقل، و شفی الطبیب المریض، و کسا الخلیفهٔ الکعبهٔ، و هزم الأمیر الجند، و بنی الوزیر القصر» «۱». و الحق أن السکاکی لم یزد شیئا عما حققه عبد القاهر فی التعریف بقوله: «و حدّه أن کل کلمهٔ أخرجت الحکم المفاد بها عن موضوعه من العقل لضرب من التأول فهو مجاز» «۲». و ما دام عبد القاهر هو السبّاق لهذا الفن، و ما دام غیره لم یزد علیه شیئا، فسیکون حدیثنا منصبا حول ما أبدعه بالدرجهٔ الأولی: ۱- لقد حقق عبد القاهر فی المجاز الحکمی عنده، و العقلی عنده و عند غیره، و رأی أن وراء الکنایهٔ و الاستعارهٔ فی البیان مجازا آخر غیر المجاز اللغوی، و هو المجاز الحکمی المستفاد من طریق العقل لدی استقرار الجمل فی الترکیب، و النظر فی مجموعهٔ المفردات الترکیبیهٔ للکلام، و قد فصل القول بهذا فی حدود معینهٔ فی کتابیه الدلائل و الأسرار. یقول فی دلائل الأعجاز: «اعلم أن طریق المجاز و الاتساع ... أنک ذکرت الکلمهٔ و أنت لا ترید معناها، و لکن ترید معنی ما هو ردف له شبیه. فتجوزت بذلک فی ذات الکلمهٔ و فی اللفظ نفسه. و إذ قد عرفت ذلک فاعلم أن فی الکلام مجازا علی غیر هذا السبیل. و هو أن یکون التجوز فی حکم یجری علی الکلمهٔ فقط، و تکون الکلمهٔ متروکهٔ علی ظاهرها، و یکون معناها مقصودا فی نفسه، و مرادا من غیر توریهٔ و لا تعریض. و المثال فیه قولهم: نهارک صائم و لیلک قائم، و نام لیلی، و تجلی همی، و قوله تعالی: فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ ... «۳».

(۱) السکاکی، مفتاح العلوم: ۲۰۸. (۲) عبد القاهر الجرجانی، أسرار البلاغهٔ: ۳۵۶. (۳) البقرهٔ: ۱۶. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۵۶ و قول الفرزدق: سقاها خروق فی المسامع لم تکن علاطا و لا- مخبوطهٔ فی الملاغم و قد عقب علی هذه النماذج بقوله: «أنت تری مجازا فی هذا کله، و لکن لا فی ذوات الکلم، و أنفس الألفاظ، و لکن فی أحکام أجریت علیها. أ فلا تری أنک لم تتجوز فی قولک: نهارک صائم و لیلک قائم فی نفس «صائم» و «قائم» و لکن فی أن أجریتهما خبرین علی اللیل و النهار، کذلک لیس المجاز فی الآیهٔ فی لفظهٔ «ربحت» نفسها، و لکن فی إسنادها إلی التجارهٔ. و هکذا الحکم فی قوله سقاها خروق، لیس التجوز فی نفس «سقاها» و لکن فی أن أسندها إلی الخروق. أ فلا تری أنک لا تری شیئا منها إلا أرید به معناه الذی وضع له علی وجهه و حقیقته؟ فلم یرد بصائم غیر الصوم، و لا بقائم غیر القیام، و لا بربحت غیر الربح، و لا بسقت غیر السقی ...» «۱». ۲- و عنده- فی أسرار البلاغهٔ- أن المجاز إذا وقع فی الإثبات فهو متلقی من العقل، و إذا عرض فی المثبت فهو متلقی من اللغهٔ «۲». و مسألهٔ الاثبات و المثبت نشیر لها توضیحا فیما یأتی: أ- قال تعالی یَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِی آذانِهِمْ ... «۳». فإن الجعل هو الوضع، و الوضع حاصل و هو المثبت، و لا- مجاز فیه، و لو تحقق لکان مجازا لغویا و لا شاهد فیه، و إنما المجاز فی الآیهٔ فی الإثبات، و هو فیها الأصابع، لأن المراد حقیقهٔ بهذا الوضع: ذلک القدر المحدود من الأصابع الذی تستوعبه الآذان فی الوضع- و هو عادهٔ: الأنامل فحسب و الأنامل بعض الأصابع، و هنا تحقق المجاز فی الإثبات، و هو الأصابع لإرادهٔ الأنامل منها، لأن المثبت و هو أصل الوضع

حاصل على حقيقته. _____ (۱) عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۱۹۳. (۲) ظ: عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ۳۴۴. (۳) البقرة: ۱۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۷ و كما ينطبق هذا فى المجاز العقلى فإنه ينطبق أيضا فى المجاز اللغوى، و يكون من باب إطلاق الكل و إرادة الجزء. ب- و مثال ما دخل المجاز فى مثبته دون إثباته قوله تعالى: أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ ... (۱۲۲) «۱» «و ذلك أن المعنى و اللّه أعلم على أن جعل العلم و الهدى و الحكمة حياة للقلوب على حد قوله عزّ و جلّ: وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ... «۲». فالمجاز فى المثبت و هو الحياة، فأما الإثبات فواقع على حقيقته لأنه ينصرف إلى أن الهدى و العلم و الحكمة فضل من اللّه و كائن من عنده ... فكان ذلك مجازا فى المثبت من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه، فأما نفس الإثبات فمحض الحقيقة لأنه إثبات ما ضرب الحياة مثلا له فعلا للّه تعالى و لا حقيقة أحق من ذلك» «۳». ۳- و يتابع عبد القاهر تقرير حقيقة الفصل المتكامل بين المجاز اللغوى و المجاز العقلى، بما يشبه الحكم القاطع الذى تردد معه، و لا تراجع عنه، فيقول: «و مما يجب ضبطه فى هذا الباب أن كل حكم يجب فى العقل وجوبا حتى لا يجوز خلافه فإضافته إلى دلالة اللغة، و جعله مشروطا فيها محال، لأن اللغة تجرى مجرى العلامات و السمات، و لا معنى للعلامة و السمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه و خلافه» «۴». ۴- و فى ضوء هذا الفهم للمجاز الحكمى عند عبد القاهر نجد الزمخشرى (ت: ۵۳۸ ه) يخرج المعنى الكامل مخرج المجاز فى المثل القرآنى و هو قوله تعالى:

_____ (۱) الأنعام: ۱۲۲. (۲) الشورى: ۵۲. (۳) عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ۳۴۳. (۴) المصدر نفسه: ۳۴۷. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۸ مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ (۴۱) «۱». فقد حملها على الإرادة المجازية فى النظر العقلى، ناظرا التركيب الجملى دون اللفظ المفرد فى الآية فقال: «أخرج الكلام بعد تصحيح التشبيه مخرج المجاز فكأنه قال: و إن أوهن ما يعتمد عليه فى الدين عبادة الأوثان لو كانوا يعلمون» «۲». و الزمخشرى هنا يعلل هذا الحمل المجازى، بصحة ما اعتمدوا عليه فى دينهم ببيت العنكبوت، و إذا كان أوهن البيوت هو بيت العنكبوت، فقد ثبت أن دينهم الذى يعتنقونه هو أوهن الأديان، و أعجزها، فعلق حمل الآية مجازيا على قضية منطقية قياسية ذات طرفين: صغروى و كبروى، و من ثم كانت النتيجة: أن أوهن الأديان هو دينهم، و لكنه تعالى عبر عنه تعبيرا مجازيا: أن أوهن البيوت لبيت العنكبوت. و هو استخراج دقيق فيما أحسب «۳». ۵- و الحق أن انتشار المجاز العقلى فى القرآن يوحى بأصالة استعماله البلاغى فى نص هو أرقى النصوص العربية على الإطلاق، و لما كان هذا المجاز إنما يعرف باعتبار طرفيه و هما المسند و المسند إليه، لأنه يكون فى الجملة و يقع فى التركيب كما أسلفنا، و لا علاقة له باللفظ المفرد كالاستعارة، و لا الكلمة الواحدة كالمجاز المرسل، فإن هذين الطرفين لهما صيغ مختلفة تحدد بما يأتى: أ- الطرفان حقيقتان، و لا علاقة لهما بالمجاز إلا بضم بعضهما إلى البعض الآخر، كقوله تعالى: وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها (۲) «۴» فإن الإخراج حقيقى، و الأرض حقيقية، و لا مجاز بهما، و لكن المجاز مستنبط من اقترانهما. _____ (۱) العنكبوت: ۴۱. (۲) الزمخشرى، الكشاف: ۳/ ۴۵۵. (۳) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ۱۵۸. (۴) الزلزلة: ۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۵۹ ب- الطرفان مجازيان: نحو قوله: فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ ... «۱» فالربح هنا مجازى، و لا يراد به الزيادة على رأس المال فى بيع البضاعة، و التجارة هنا مجازية، فلا يراد بها المعاملات السوقية، و إنما المراد بالربح تحقيق المعنى المجازى منه بالفائدة و عدم خسران الإعمار، و المراد بالتجارة المعنى المجازى منها بالإثابة و صالح الأعمال. ج- الطرفان مختلفان كقوله تعالى: تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ «۲» فإن نسبة إيتاء الأكل إلى الشجرة مجازية، لأن المؤتى هو اللّه تعالى، و

لكن الأكل هنا حقيقة، و هو ثمرة الشجرة، فكان أحد الطرفين مجازيا و الثانى حقيقيا. ۶- و من البديهى أن نلمس فى المجاز العقلى، و إن كان متعلقا بالإسناد لا بالألفاظ قرينة تدلنا على إرادة الاستعمال المجازى دون الحقيقى، و قد قسموا هذه القرينة الدالة على ذلك إلى: أ- قرينة لفظية: و تستفاد من إطلاق اللفظ فتدرك بها موضوع المجازات باعتبارات لفظية تنطق بها الكلمات، و توحى بها العبارات، كقوله تعالى: وَ قِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ وَ يا سَماءُ أَقْلِعِي ... «۳» فعبر سبحانه و تعالى عن الإرادة من كونه على سبيل المجاز بقيل، و إنما هى أمر كائن لا- محالة، و كانت قرينة هذا المجاز خطاب الجماد، و هو لا يخاطب «يا أرض» و «يا سماء» إذ هو ليس مما يعى الخطاب، أو يدرك الامتثال، فكان ذلك قرينة لفظية فى دلالة هذا المجاز العقلى. ب- قرينة غير لفظية، و تستفاد من الجملة باستحالة صدور ذلك الشىء من فاعله عقلا، و إنما يكون من آمره، و فى نطاق مقدوره و دائرته، كقوله تعالى:

(۱) البقرة: ۱۶. (۲) إبراهيم: ۲۵.

(۳) هود: ۴۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۰ وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (۲۲) «۱». فالمجىء هنا لأمر اللّه و قدرته و قوته و إرادته، و ليس لذاته القدسية، لأنه لا يوصف بالذات المتنقلة القادمة أو الذاهبة أو المتحركة، تعالى عن ذلك علوا كبيرا. و ما يقال هنا يقال فى قوله تعالى: وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ ... (۸۲) «۲» فالقرية لا تسأل جدرانها بل سكانها، فيكون التقدير: أهل القرية. و ما أستفيد هنا لم يكن بقرينة لفظية مقالية، بل بقرينة معنوية حالية، أدركها العقل و اقتضاها المقام.

وجوه المجاز العقلى:

وجوه المجاز العقلى: و قد تفنن علماء البلاغة، بإبراز علاقات هذا المجاز باعتباراته الخطابية و الأسلوبية، و هذه العلاقات ما هى إلا وجوه يقع عليها هذا المجاز، و يدور فى فلكها، نكتفى بإيراد أشهرها ذيوعا، و أكثرها استعمالا فى القرآن الكريم، كأنموذج أعلى تقتفى خطاه الاستعمالات الأخرى فى اللغة العربية، فما يرد فى كلام البلغاء من العرب يقاس عليه، و ما يستنبط منه يرجع إليه: و فيما يأتى نستعرض ملخصا إجماليا، و قد يكون إحصائيا فى الوقت نفسه، بوجوه المجاز العقلى، مطبقة على نماذج من كتاب اللّه. ۱- السببية، هى أكثر الوجوه استعمالا فى القرآن الكريم، و أشهر العلاقات ارتباطا فيه، و أمثلته متوافرة فى حدود كثيرة لا تحصى، و معالمه منتشرة لا تستقصى، إذ كثيرا ما يطلق هذا المجاز فى القرآن مسندا إلى السبب، و إن بدا العامل فيه الفاعل، و لكن التحقيق يبدى خلاف ذلك مما يوحى بطبيعة إرادة المجاز: أ- قال تعالى: وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً «۳» فقد نسبت

(۱) الفجر: ۲۲.

(۲) يوسف: ۸۲. (۳) الأنفال: ۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۱ زيادة الإيمان فى الآية إلى آيات اللّه تعالى و لما كان الأصل فى الإيمان و زيادته هو التوفيق الإلهى الصادر عن اللّه تعالى، علم أن زيادة الإيمان هنا بالنسبة للآيات مجاز عقلى بوصفها سببا فيه. ب- قال تعالى: يا هامانُ ابْنِ لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبابَ «۱». فخطاب فرعون لهامان فيما اقتصه القرآن الكريم، لا- يوحى بأنه متولى هذا البناء بنفسه، و لكنه المأمور به، إذ لم يباشر البناء، و إنما بناه عماله و فعلته، و لما كان هامان سببا فى بناء هذا الصرح، أسند إليه الفعل مجازا، و علم أن وجه ذلك السببية. ج- قال تعالى: أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دارَ الْبَوارِ (۲۸) «۲» فقد أضافت الآية إحلال البوار إلى الذين بدلوا نعمة اللّه كفرا، و ذلك بسبب من سوء أعمالهم و كفرهم و طغيانهم، و كان ذلك نتيجة لكفرهم و سبب كفرهم إطاعتهم أكابرهم بالكفر، فى حين أن الذين أحل هؤلاء و هؤلاء دار البوار- على سبيل العقوبة و المجازاة- هو اللّه تعالى، فنسبة الإحلال لهم كان بسبب كفرهم، و إن كان الفاعل

الحقيقى هو اللّه تعالى، فعلم بهذا استخلاص المجاز العقلى بالسببيۀ. ۲- الزمانيۀ، و ذلک فيما بنى فيه الكلام للفاعل و أسند للزمان، و لا أثر للزمان فى ذلک، و إنما اعتبر الزمان باعتبار الإسناد إليه، و العامل و المؤثر غيره، و أبرز مصاديقه من القرآن الكريم قوله تعالى: وَ الضُّحى (۱) وَ اللَّيْلِ إِذا سَجى (۲) «۳». فسجى بمعنى سكن، و الليل و إن وصف بالسكون فسكونه مجازى لأنه غير قابل للحركات المباشرۀ التى قد توصف بالهدوء حينا و بالفعاليۀ حينا آخر، و إنما المراد به سكون الناس فيه عن الحركات، و خلودهم فيه إلى السبات، و استسلامهم إلى الراحۀ.

(۱) غافر: ۳۶. (۲) إبراهيم: ۲۸.

(۳) الضحى: ۱- ۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۲ قال الراغب: (ت: ۵۰۲ ه) «و هذا إشارۀ إلى ما قيل: هدأت الأرجل» «۱». فهو يعنى بذلک هدوء الناس بهدوء حركاتها المنطلقۀ من أرجلها و جوارحها. و وجه هذا المجاز هو الزمانيۀ التى صدر فيها الحدث. ۳- المكانيۀ، و ذلک فيما بنى فيه الكلام للفاعل و أسند للمكان، و لا أثر للمكان فى ذلک، و إنما اعتبر المكان باعتبار الاسناد إليه، و العامل الحقيقى غيره، فلما أسند للمكان كان مجازا عقليا بسببه، و أبرز مصاديقه من القرآن الكريم، التعبير عن جريان الأنهار فى عدۀ آيات كريمۀ، منها قوله تعالى: مَثَلُ الْجَنَّۀِ الَّتِى وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ ... (۳۵) «۲» و الأنهار وعاء للماء و مستقر له، و هى ثابتۀ غير متنقلۀ، و هى مكان الجرى، و ما يجرى فيها هو الماء، فلما أسند الجرى إلى الأنهار علم بالضرورۀ أنه مجاز لأن الماء هو الجارى، إلا أن مكانه الأنهار، فعبر عن جريان ذلک الماء بجرى الأنهار بوصفها مكانا له. ۴- الفاعليۀ: فيما بنى فيه الكلام للمفعول و أسند للفاعل الحقيقى: و قد ينظر لهذا بقوله تعالى: وَ إِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنا بَيْنَکَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَۀِ حِجاباً مَسْتُوراً (۴۵) «۳». فمستور هنا بمعنى ساتر على قول يعتد به، و لم ينقل هذا اللفظ عن وضعه الأصلى فى اللغۀ ليعد مجازا لغويا، و إنما المراد به عين لفظه، و إنما كانت صيغته دالۀ على الفاعل و إن وردت بصيغۀ المفعول. فعن الأخفش: «أراد حجابا ساترا، و الفاعل قد يكون فى لفظ

(۱) الراغب، المفردات: ۲۲۵.

(۲) الرعد: ۳۵. (۳) الإسراء: ۴۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۳ المفعول، يقال مشئوم و ميمون، إنما هو شائم و يامن» «۱». و هذا استعمال مطرد فى اللغۀ العربيۀ، مرده المجاز العقلى بإطلاق صيغۀ المفعول و إرادۀ الفاعل. ۵- المفعوليۀ: فيما بنى فيه الكلام للفاعل، و أسند إلى المفعول به الحقيقى، و مثاله قوله تعالى-: فَهُوَ فِى عِيشَۀٍ راضِيَۀٍ (۷)* «۲». و المراد بها عيشۀ راضيۀ لأن الرضا يقع عليها و لا يصدر منها، فعلم بذلک مجازيتها. قال الطبرسى: فَهُوَ فِى عِيشَۀٍ راضِيَۀٍ (۷)*. أى معيشۀ ذات رضى يرضاها صاحبها» «۳». ۶- المصدريۀ، و هو فيما بنى فيه الكلام للفاعل، و أسند إلى المصدر، مع قرينۀ مانعۀ من الإسناد الحقيقى، و مثاله قوله تعالى: فَإِذا نُفِخَ فِى الصُّورِ نَفْخَۀٌ واحِدَۀٌ (۱۳) «۴» فقد أسند الفعل إلى مصدره «نفخۀ» و لم يسند إلى نائب فاعله الحقيقى، و ذلک لعلاقۀ المصدريۀ التى نقلت الكلام إلى مجازه العقلى. و ليس ملزما لأحد ما ذهب إليه بعضهم من أن هذا المجاز من مباحث علم الكلام و أولى به أن يضم إليها، لأنه كما اتضح من تفصيلات عبد القاهر، و إشارات القزوينى، يعد كنزا من كنوز البلاغۀ، و ذخرا يعمد إليه الكاتب البليغ و الشاعر المفلق و الخطيب المصقع، و ليس أدل على ذلک من أن القدماء استعملوه فى كلامهم، و أن القرآن الكريم حفل بألوان شتى منه، و أن البلاغيين و النقاد أشاروا إليه و ذكروا أمثلته، و إن لم يطلق عليه الاسم إلا مؤخرا على يد عبد القاهر. و هذا كله يدل على أن المجاز العقلى لون من ألوان التعبير، و أسلوب من أساليب التفنن فى القول، و لا

(۱) الطبرسى، مجمع البيان: ۳/ ۴۱۸. (۲) القارعۀ: ۷. (۳) الطبرسى، مجمع البيان: ۵/ ۵۳۲. (۴) الحاقۀ: ۱۳. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۴ يخرجه من البلاغۀ إفساد المتأخرين له، و إدخال مباحث المتكلمين فيه عند تعرضهم للفاعل الحقيقى «۱».

المجاز المرسل

المجاز المرسل و تسميته بالمرسل نابعة من كونه غير مرتبط بقيود، فالإرسال فى اللغة الإطلاق، و أرسله أطلقه، و لما كانت الاستعارة مقيدة بادعاء أن المشبه من جنس المشبه به، كان المجاز المرسل مطلقا من هذا القيد. و لعل الإمام عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) هو أول من تنبه إلى الفروق المميزة بين الاستعارة و المجاز المرسل فى حديثه عن المجاز اللغوى حينما يقرن بالاستعارة، و تكون علاقته غير المشابهة «۲». و يبدو أن السكاكى (۶۲۶ ه) أول من أطلق هذه التسمية عليه «۳». و قد عرفه الخطيب القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) متابعا السكاكى بقوله: «و هو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه و ما وضع له ملابسة غير التشبيه، كاليد إذا استعملت فى النعمة، لأن من شأنها أن تصدر عن الجارحة، و منها تصل إلى المقصود بها، و يشترط أن يكون فى الكلام إشارة إلى المولى لها، فلا يقال: اتّسعت اليد فى البلد، أو اقتنيت يدا، كما يقال: اتّسعت النعمة فى البلد، أو اقتنيت نعمة، و إنما يقال: جلت يده عندى، و كثرت أياديه لدىّ و نحو ذلك» «۴». و فى هذا التعريف و التنظير تبدو العلاقة بين الاستعمال الحقيقى و المعنى المجازى بالنسبة لليد، فهى و إن كانت جارحة لا تتصرف إلا بأمر من الإنسان، إلا أنها تستعمل فيما يصدر عنها من العطاء فى مقام النعمة، و البطش فى مقام القوة، و الضرب عند الانتقام مثلا، و بها يتعلق الأخذ و العطاء، و المنع و الدفع، و الصد و الرد، و كل صادر عنها بعلاقة هى غير

(۱) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ۱۰۹. (۲) ظ: عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ۳۷۶. (۳) ظ: السكاكى، مفتاح العلوم: ۱۹۵ و ما بعدها. (۴) ظ: القزوينى، الإيضاح: ۲۷۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۵ المشابهة بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، و إنما بالأثر و القوة و القدرة، و لا مشابهة بينه و بين الجارحة نفسها. و خير نموذج فى القرآن لبيان علاقة غير المشابهة فى المجاز المرسل؛ قوله تعالى: وَ اللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ «۱». فكلمة «محيط» على الصعيد المجازى، تبرز ذات دلالة، تتعدى معنى الإحاطة التقليدية، فليست إحاطة اللّه هنا إحاطة مكانية، كإحاطة القلادة بالجيد، أو السوار بالمعصم، و إنما هى إحاطة مجازية، خارجة عن حدود الإحاطة المكانية، كإحاطة ذى القوة بمن ليس له حول و لا قوة، و كإحاطة ذى الشأن المتعالى بمن لا يدانيه سيطرة و إعدادا، إذ لا يمكن أن تفسر هذه الإحاطة بالمكان- و إن استوعبت المكان- لأن اللّه تعالى فوق حدود المكان، و إذا كان الأمر كذلك فلا بدّ من التوسع فى اللفظ و حمله على المجاز فيكون المعنى كما أشار الزمخشرى: «و المعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به حقيقة» «۲». و إذا كان المعنى كذلك، علمنا أن لا مشابهة بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، فانصرف التمثيل إلى المجاز المرسل بعلاقة ما و لكنها غير المشابهة. و مهمة المجاز المرسل مهمة لغوية، فاللفظ هو اللفظ، و المعنى لذلك اللفظ لغة، المعنى نفسه، إلا أنه فى دلالته الثانوية حينما يراد به المجاز نجده قد انتقل بتطور ذهنى، و بتصور متبادر إليه فى السياق، فهو فى حالته الأولى لم يتغير معناه الحقيقى فى استعماله الحقيقى، و إنما بقى على ما هو عليه، و قد كانت القرينة هى الصارفة عن هذا المعنى إلى سواه فى الاستعمال المجازى، سواء أ كانت القرينة حالية أو مقالية. و المجاز المرسل و إن كان مدار الحديث فى الصلة بين النفس و الإرادة الاستعمالية، و رمز التطور اللغوى فى الانتقال من معنى إلى معنى، إلا أننا يجب أن لا نتطرف فيه و فى ادعاء انطباقه على صنوف التعبيرات

(۱) البقرة: ۱۹. (۲) الزمخشرى، الكشاف: ۱/ ۸۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۶ اللغوية حتى و إن أريد بها معناها الأصلى، لأن ذلك مما يشوه حقيقة البيان، و دلالاته البلاغية، و مما يحمل الكلام أكثر من طاقته التى تنهض به إلى مستوى التعبير الأدبى، فيعود ذلك تكلّفا

مقيتا، و تمحلا مـذموما ترفضـهما طبيعة النصوص الأدبية الراقية. لقد لاحظ الدكتور أحمد بدوى: أن كثيرا ممن تعرضوا لدراسـة القرآن الكريم، قـد تكلفوا كثيرا فى التماس أمثلـة المجاز المرسل من القرآن، حتى بلغوا من ذلك حـد التفاهة، و مخالفة الذوق اللغوى، و لو أننـا سـرنا على منهجهم لوجـدنا فى كـل مـا ننطق به مجازا، و ليس فى ذلك كبير نفع، ما دامت الكلمـة لا تسترعى انتباه القارئ، و لا تسـتوقفه لتبين السـر فى استخدامها. يقول الدكتور أحمد بدوى: «لا أريد أن أمضى فى بيان ما تكلفوه، و جروا وراءه من تلمس الأسـباب لعـد الآيات من باب المجاز اللغوى [يريـد بذلك المجاز المرسل دون الاسـتعارة]، و كل ما أريد قوله هنـا هو أن أكثر هـذه الكلمـات أصـبحت توحى بـالفكرة من غير أن يثار فى النفس المعنى المجازى. خـذ مثلا قوله تعالى: وَ إِذا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسامُهُمْ (۴) «۱» فـإنهم قالوا: إن فيه إطلاق الكل على البعض، و المراد تعجبك وجوههم، لأن الأجسام لا ترى كلهـا، و إنمـا يرى الوجه فحسب، و لاـ أرى تأويلاـ أبعـد من هـذا التأويـل عن روح الآيـة، فـالجسم و إن كـان لاـ يرى كله، من المسـتطاع أن يـدرك الإنسـان بنظره ما عليه الجسم من جمال يبعث على الإعجاب، و لا تريـد الآيـة: تعجبك وجوههم، و لكنها تريـد يعجبك ما عليه أجسامهم من ضـخامة، و ما يبدو فيها من مظاهر النماء و القوة، و ما عليه وجوههم من جمال و نضـرة» «۲». هـذه الملحوظـة و ما قاربها لا تخلو فيما يبـدو من وجه سديد، إذ لا معنى للتكلف المفرط الذى يخرج النص عن ذائقته الأدبية و دائرتـه الفنيـة

---

(۱) المنـافقون: ۴.

(۲) أحمـد أحمد بدوى، من بلاغة القرآن: ۲۲۴ و مـا بعـدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۷ تصيدا لمعان قد لا تراد، و وجوه قد لا تسـتحسن، و علاقات قد لا تستصوب. المجاز المرسل يقوم بعملية تصوير موحية، تنتقل بالذهن إلى آفاق من المعرفـة لاـ يحققهـا اللفـظ على حقيقته، فمن الأفضـل الاقتصار فيه على هـذه العمليـة، فما أراده من ذلك و ساعـدت عليه عملية التصوير فهو المعنى المجازى المختار، و ما احتيج معه إلى التكلف المضنى، و الالتواء فى الاستنباط، فالابتعاد عنه مما يتمشى مع روح البلاغة العربية فى مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

وجوه المجاز المرسل

وجوه المجاز المرسل توسع البلاغيون فى اسـتخراج وجوه المجاز المرسل بما لا مسوغ له بلاغيا، إذا بلغ حـد التفريط المتعمد فى علاقات مجازيـة متداخلة يقتضـى انفصالها و فرزها دقة فلسـفية لا ذائقة بلاغية، و لا نريد نقد ذلك أو التعريض بقدر ما نريد من استنباط أهم هذه الوجوه فى ضوء ما ورد فى القرآن الكريم. ۱- تسمية الكل باسم الجزء الذى لا غنى عنه فى الدلالة على ذلك الكـل، فكـان ذلك الكل كأنه الشـىء كله، و يمثل له البلاغيون بعـدّة نماذج من القرآن الكريم منها: أ- قوله تعالى: قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (۲) «۱» فـإن المراد بالقيـام هنـا هو الصـلاة، كما هو متـداول فى اسـتعمالات القرآن الكريم عنـد إطلاق لفظ القيام، فـدلالة الكلمة تعنى معنى: صل، و لما كان القيام جزءا مهما و ركنا أساسـيا فى الصـلاة، عبر عنها به. ب- قوله تعالى: وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ... (۲۷) «۲» فإن المراد بالوجه هنا الذات القدسـية للّه عزّ و جلّ و لما كان الوجه هو ذلك الجزء الذى لا يسـتغنى عنه فى الدلالة على الـذات، عـبر بـه هنـا عـن الـذات الإلهيـة، على طريقـة العرب فى الاسـتعمال بإطلاـق اسـم الجزء و إرادة الكـل.

---

(۱) المزمل: ۲. (۲) الرحمن: ۲۷.

أصول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۶۸ ۲- تسـمية الجزء باسم الكل، و لك أن تعبر عنه بإطلاق اسم الكل على الجزء، و هو عكس النوع السـابق، و مثاله قوله تعـالى: يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِى آذانِهِمْ ... «۱» و المراد هـو وضع الأنامـل و هى جزء من كل الأصـابع فى الآـذان «و كلمـة عنها بالأصابع: الإشارة إلى أنهم يـدخلون أناملهم فى آذانهم بغير المعتاد، فرارا من الشـدة، فكأنهم

جعلوا الأصابع» «۲». ۳- تسمیهٔ المسبب باسم السبب، و ذلک بأن یطلق لفظ السبب و یراد المسبب، کقوله تعالی: فَمَنِ اعْتَدی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ ... «۳» و واضح أن إطلاق الاعتداء هنا لا یراد به الاعتداء حقیقهٔ، بل المراد المجازاهٔ فقط، إذ لا یأمر اللّه بالاعتداء قطعا، و إنما «سمی جزاء الاعتداء اعتداء لأنه مسبب عن الاعتداء» «۴». و علیه قوله تعالی: وَ جَزاءُ سَیِّئَهٍ سَیِّئَهٌ مِثْلُها ... (۴۰) «۵» فقد عبر سبحانه و تعالی عن الاقتصاص بلفظ السیئهٔ، و لیس الاقتصاص سیئهٔ، و لکنه مسبب عنها. و هذا باب مطرد فی القرآن الکریم. ۴- تسمیهٔ السبب باسم المسبب، و هو عکس الوجه السابق، و ذلک بأن یطلق لفظ المسبب و یراد به السبب، و نماذجه فی القرآن الکریم لا تحصی، و أمثلته لا تستقصی، و یحمل علیه ما یأتی. أ- قوله تعالی: وَ یُنَزِّلُ لَکُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً ... «۶» و واضح أن

(۱) البقرهٔ: ۱۹. (۲) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۲۶۲. (۳) البقرهٔ: ۱۹۴. (۴) القزوینی، الإیضاح: ۲۷۲. (۵) الشوری: ۴۰. (۶) غافر: ۱۳. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۶۹ الرزق لا- ینزل من السماء بهیئهٔ و کیفیته المتبادرهٔ إلی الذهن، و إنما أنزل اللّه المطر، و کان المطر سببا فی الرزق، فعبر عنه بالرزق باعتبار السببیهٔ. ب- قوله تعالی: إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً ... (۱۰) «۱». فالمراد به أکل المال الحرام الذی تسبب عنه النار لا أنهم حقیقهٔ یتناولون النار بالأکل. ۵- تسمیهٔ الشیء باسم ما کان علیه، کقوله تعالی: وَ آتُوا الْیَتامی أَمْوالَهُمْ ... «۲». أی: الذین کانوا یتامی فیما مضی إذ لا یتم بعد البلوغ. و کقوله تعالی: إِنَّهُ مَنْ یَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً ... «۳» سماه مجرما باعتبار ما کان علیه فی الدنیا من الإجرام «۴». ۶- تسمیهٔ الشیء باسم ما یکون علیه، أو تسمیته باسم ما یؤول إلیه مستقبلا، کقوله تعالی: إِنِّی أَرانِی أَعْصِرُ خَمْراً ... «۵». فالمجاز فی الخمر باعتبار العصر و الخمر لا تعصر فهی سائل، و إنما العنب المتحول بالعصر خمرا هو الذی یعصر، فإطلاق الخمر و إرادهٔ العنب منه باعتبار ما یؤول إلیه العنب بعد العصر. و الحق أن وجوه المجاز المرسل و علاقاته من الکثرهٔ و الوفرهٔ بحیث قد تستوعب أضعاف ما ذکرنا من نماذج، و قد تعقبها جملهٔ من المتأخرین، و تفننوا باستخراجها من مظانها التصنیفیهٔ کما فعل ذلک الدکتور أحمد

(۱) النساء: ۱۰. (۲) النساء: ۲. (۳) طه: ۷۴. (۴) ظ: القزوینی، الإیضاح: ۲۷۵. (۵) یوسف: ۳۶. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۷۰ مطلوب فأوصلها إلی أکثر من عشرین وجها عدا التفریعات الأخری «۱». ۷- و فی بحث مستقل أضفنا عدهٔ وجوه للمجاز المرسل منها: «۲» أ- إسناد الفاعلیهٔ أو الصفهٔ الثبوتیهٔ للزمان لمشابهته الفاعل الحقیقی، و مثاله قوله تعالی: مَثَلُ الَّذِینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ کَرَمادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّیحُ فِی یَوْمٍ عاصِفٍ ... (۱۸) «۳». فقد أسند عصف الریح إلی الیوم، و هو دال علی زمان من الأزمان، و لا تستند إلیه الفاعلیهٔ حقیقهٔ. ب- وضع النداء موضع التعجب کقوله تعالی: یا حَسْرَهً عَلَی الْعِبادِ ... (۳۰) «۴». فقد نودیت الحسرهٔ و هی مما لا ینادی و لکنها جاءت فی موضع العجب، و تحقق النداء فی موضع التلهف علی العباد. ج- إطلاق الأمر و إرادهٔ الخبر، و مثاله قوله تعالی: إِنَّ مَثَلَ عِیسی عِنْدَ اللَّهِ کَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ (۵۹) «۵». فإن لفظهٔ کن تدل علی الأمر، و لکن المراد بها الخبر و التقریر، و التقدیر فیها: یکون فیکون، أو علی أنه خبر لمبتدإ محذوف، أی فهو یکون، و الرأی لأبی علی الفارسی «۶». د- إضفاء الفعل الحسی علی الأمر المعنوی، کقوله تعالی: کَذلِکَ یَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَ الْباطِلَ «۷».

(۱) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغیهٔ: ۱۱۱- ۱۱۸. (۲) ظ: المؤلف، الصورهٔ الفنیهٔ فی المثل القرآنی: ۱۶۲ و ما بعدها. (۳) إبراهیم: ۱۸. (۴) یس: ۳۰. (۵) آل عمران: ۵۹. (۶) ظ: الزرکشی، البرهان: ۲/ ۲۹۰. (۷) الرعد: ۱۷. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۷۱ فالحق و الباطل أمران معنویان، و لا یقع علیهما الضرب و هو أمر مادی، و الضرب لا یقع إلا من جارحهٔ أو سواها علی قابل، و لیس للّه جارحهٔ،

و لا- الحق بقابل لذلك، و لا- الباطل بموضع للضرب، و إنما هو تعبير مجازى عن محق الباطل و ظفر الحق. ه- التغليب «و هو إعطاء الشيء حكم غيره، و قيل ترجيح «أحد المغلوبين على الآخر، و إطلاق لفظه عليهما، إجراء للمختلفين مجرى المتفقين» «١». كقوله تعالى بالنسبة إلى مريم ابنة عمران: وَ كانَتْ مِنَ الْقانِتِينَ «٢». فغلب عليها صفة الذكور، و لو لم يرد المعنى المجازى فى ذلك، لجاء بالأصل الموضوع للإناث و هو القانتات، و لكنه أطلقه على الذكور و الإناث من باب التغليب. و قد عد الزركشى ذلك من المجاز «لأن اللفظ لم يستعمل فيما وضع له، أ لا ترى أن القانتين موضوع للذكور الموصوفين بهذا الوصف، فإطلاقه على الذكور و الإناث على غير ما وضع له» «٣». و فى ختام هذا الفصل لا بدّ أن نشير إلى دلالة ذات أهمية بيانية فى القرآن الكريم، و هى أن القرآن فى طرحه لنماذج المجاز المرسل نجده كثيرا ما يسند الفاعلية إلى الجماد، فيصفه بالحركة، و يشيع الحس بالكائنات الصامتة، فكأنها ناطقة تتكلم، و يضفى مناخ القدرة و القوة على ما لا حول له و لا قوة، اعتدادا منه بهذه الظاهرة البيانية، و لعله يريد بذلك أن يفجر روافد بلاغية جديدة ذات إطار تجددى على مجموعة الممارسات البيانية فى اللغة العربية الكريمة، و لعل خير ما يمثل ذلك قوله تعالى: وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ ... «٤».

(١) السيوطى، الاتقان: ٣/ ١٢١. (٢) التحريم: ١٢. (٣) الزركشى، البرهان: ٣/ ٣١٢. (٤) النحل: ١١٢. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٧٢ ففى هذا الأنموذج الأعلى عدة استعمالات مجازية تدور حول هذا الفلك، فقد وصف القرية بكونها آمنة مطمئنة، و قد علم بالضرورة أن الأمن و الاطمئنان لا تتصف بهما مرافق القرية و جدرانها، و إنما يتنعم بهما أهلها و سكانها، فعبر مجازا عن طريق إطلاق اسم المحل و هو القرية على الحال فيها و هم الأهل و الساكنون. و عبر عن الرزق بأنه يأتى، و الرزق ليست له حركة و لا إرادة فى التنقل و القصد، و إنما اللّه تعالى هو الذى يسخر من يجلب الأرزاق، و يأتى بها- و هو الرزاق ذو القوة المتين- من كل مكان إلى هذه القرية تعبيرا عن تنعمها و عيشها الرغيد، فكان الرزق يقصدها سائرا متوافرا. إن الذائقة الفنية تقتضى تتبع شذرات القرآن الكريم فى هذا العطاء الضخم، لأنه يمثل الحس العربى الأصيل، و الإرادة الاستعمالية المتطورة، و المناخ الفنى المضيء، ففى ذلك تكمن القدرة الخارقة فى استيحاء التلازم الذهنى، بين الأصل و الفرع فى الاستعمال، و الترابط البيانى فى الانتقال من معنى إلى معنى، و التوسع فى دلالات الألفاظ، إفصاحا عن المشاعر، و تعبيرا عن العواطف، و صيانة للغة و التراث. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٧٣

الفصل الثالث فن التشبيه

الفصل الثالث فن التشبيه ١- حد التشبيه ٢- أهمية التشبيه ٣- خصائص التشبيه ۴- أقسام التشبيه ۵- وجوه التشبيه الفنى ۶- تشبيهات القرآن أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٧۵

حدّ التشبيه

حدّ التشبيه التشبيه لغة: التمثيل، و هو مصدر مشتق من مادة «شبه». قال ابن منظور: «الشبه و الشبه و الشبيه: المثل، و الجمع أشباه. و أشبه الشيء الشيء: ماثله، و أشبهت فلانا و شابهته و اشتبه علىّ و تشابه الشيئان و اشتبها: أشبه كل واحد منهما صاحبه. و شبهه إياه و شبهه به مثله، و التشبيه التمثيل» «١». و يبدو من هذا العرض اللغوى أن التشبيه و التمثيل بمعنى واحد عند اللغويين، و إليه يميل ابن الأثير (ت: ۶٣٧ ه) حينما قارن بين الصيغتين: «يقال: شبهت هذا الشيء بهذا الشيء، كما يقال: مثلته به» «٢». و يأتى

علماء البلاغة ليضعوا حدا لتعريف التشبيه اصطلاحا، و لعل من أقدمهم فى ذلك محمد بن يزيد المبرد: (ت: ۲۸۵ ه) الذى يقول: «و اعلم إن للتشبيه حدا، فالأشياء تتشابه من وجوه، و تتباين من وجوه، و إنما ينظر إلى التشبيه من حيث وقع» «۳». و هذا القيد من المبرد فى حد التشبيه مبعثه التفريق بين الشىء نفسه، و التشبيه من جهات أخرى، و لو انعدمت المميزات لكان التشبيه عين

(۱) ابن منظور، لسان العرب: مادة: شبه. (۲) ابن الأثير، المثل السائر: ۱/ ۳۸۸. (۳) المبرد، الكامل: ۲/ ۷۶۶. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۷۶ الشىء، و لو كان عينه، فهو ليس تشبيها. و إنما يعود تشبيها إذا تشابه من وجه و تباين من وجه، و هكذا. و قد أيد وجوه التفريق و الالتقاء قدامة بن جعفر (۳۳۷ ه) فقال: «إن الشىء لا يشبه بنفسه و لا بغيره من كل الجهات، إذ كان الشيئان إذا تشابها من جميع الوجوه، و لم يقع بينهما تغاير البتة اتحدا فصار الاثنان واحدا، فيبقى أن يكون التشبيه إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراك فى معان تعمهما و يوصفان بها، و افتراق فى أشياء ينفرد كل واحد منهما عن صاحبه بصفتها، و إذا كان الأمر كذلك فأحسن التشبيه: هو ما وقع بين الشيئين اشتراكهما فى الصفات أكثر من انفرادهما فيها يدنى بهما إلى حال الاتحاد» «۱». أما على بن عيسى الرمانى (ت: ۳۸۶ ه) فيضع الصيغة الاصطلاحية المناسبة لدى تعريفه للتشبيه فيقول: «التشبيه هو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر فى حسّ أو عقل، و لا يخلو التشبيه من أن يكون فى القول أو فى النفس» «۲». و يبدو أن تعريف الرمانى جامع مانع كما يقول أهل المنطق، إذ أبان فيه وجوه الالتقاء بين المشبه و المشبه به فى العقل أو الحس، و هما اللذان يحكمان فى المشاركة بين الشيئين فى أمر ما، و هذا التشبيه إما أن تدل عليه دلائل قولية، أو إيحاءات نفسية. و قد تابعه على هذا التعريف نصا أبو بكر الباقلانى (ت: ۴۰۳ ه) «۳» و قال أبو هلال العسكرى (ت: ۳۹۵ ه) مضيفا إلى ما سبق: «التشبيه: الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب منابه أو لم ينب. و يصح تشبيه الشىء بالشىء جملة، و إن شابهه من وجه واحد» «۴». و هذه الإضافة متمثلة بجواز نيابة أحد الموصوفين عن الآخر، صحت

(۱) قدامة بن جعفر، نقد الشعر: ۱۲۲. (۲) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۷۴. (۳) ظ: الباقلانى، إعجاز القرآن: ۳۹۹. (۴) العسكرى، كتاب الصناعتين: ۲۴۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۷۷ نيابته فعلا- أو لم تصح، لأن موقع التشبيه عادة مشترك بين حالتين تجتمعان فى وجوه، و تفترقان فى وجوه أخرى. و قال ابن رشيق القيروانى (ت: ۴۵۶ ه): «التشبيه صفة الشىء بما قاربه و شاكله من جهة واحدة أو جهات كثيرة، لا من جميع جهاته، لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه» «۱». و هذا التعريف امتداد طبيعى لتعريف المبرد، و ترجمة حرفية لرأى قدامة بن جعفر كما أسلفنا. و قد أجمل السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) تقويم التشبيه بأرصن تعبير شمل آلته و مصادره، بذكر المشبه و المشبه به، و هما طرفاه، و وجه الشبه و هو جهة الاشتراك فى وجه أو الافتراق فى وجه آخر، و أحوال التشبيه: قريبة و بعيدة، موافقة و مخالفة، تنافرا و اتساقا، فقال: «إن التشبيه مستدع طرفين: مشبها و مشبها به، و اشتراكا بينهما فى وجه، و افتراقا من آخر، أن يشتركا فى الحقيقة و يختلفا فى الصفة، أو بالعكس» «۲». و هذا الاشتراك و ذلك الافتراق، أن يشبه شىء بشىء جملة، و لكن المشابهة لا تصدق بأكثر من جانب، و قد تختلف من جوانب أخرى، كالاختلاف فى حقيقة الشىء مثلا، و الاتفاق فى صفته. و قد لخص القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) تعريف التشبيه بقوله: «التشبيه: هو الدلالة على مشاركة أمر لأمر فى معنى» «۳». و هذه التعريفات- كما يبدو- تدور فى فلك واحد خلاصته أن التشبيه مشاركة ما فى أمر ما أو أمور لأمر آخر فى صفة واحدة أو صفات متعددة. إلا أن التوافق فى مجموعة الصّفات و مختلف المعانى و الجهات أحب إلى البلاغيين من غيره، و قد نظر ابن سنان الخفاجى (ت: ۴۶۶ ه) إلى هذا الملحظ فقال: و إنما الأحسن فى التشبيه أن يكون أحد الشيئين يشبه الآخر

(۱) ابن رشيق، العمدة: ۱/ ۲۸۶.

(۲) السكاكى، مفتاح العلوم: ۱۷۷. (۳) القزوينى، الإيضاح: ۲۱۳، و التلخيص: ۲۳۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۷۸ فى أكثر صفاته و معانيه، و بالضد حتى يكون ردىء التشبيه ما قل شبهه بالمشبه به» «۱». لهذا فالتشبيه محاولة بلاغية جادة لصقل الشكل و تطوير اللفظ، و مهمته تقريب المعنى إلى الذهن بتجسيده حيا، و من ثم فهو ينقل اللفظ من صورة إلى صورة أخرى على النحو الذى يريده المصور، فإن أراد صورة متناهية فى الجمال و الأناقة شبّه الشيء بما هو أرجح منه حسنا، و إن أراد صورة متداعية فى القبح و التفاهة شبه الشيء بما هو أردأ منه صفة.

أهمية التشبيه:

أهمية التشبيه: التشبيه من أصول التصوير البيانى، و مصادر التعبير الفنى، ففيه تتكامل الصور، و تتدافع المشاهد، و القدر الجامع لنظرة البلاغيين إلى التشبيه: هو التفنن بإبراز الصورة البلاغية للشكل، و استقراء دلالتها الحسية، و ذلك عن طريق تسخير قدرة التشبيه الخارقة فى تلوين الشكل بظلال مبتكرة و أزياء متنوعة، لم تقع بحس قبل التشبيه، و لم تجر بها العادة، و لا تعريف بداهة، إلا بلحاظ مجموعة العلاقات الفنية فى التشبيه، و عند ضم بعضها للبعض الآخر تبدو محسوسة متعارفة ذات قوة وصفية متميزة، و هنا تكمن القدرة الإبداعية للتشبيه فى تكييف الصورة. و التشبيه فن أصيل عند العرب، جرى فى كلامهم، و تناولته أشعارهم، و ابتنت عليه خطبهم، قال المبرد: «و التشبيه جار فى كثير من الكلام- أعنى كلام العرب- حتى لو قال قائل إنه أكثر كلامهم لم يبعد» «۲». و قد عده السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) ركنا من أركان البلاغة لإخراجه الخفى إلى الجلى، و إدنائه البعيد من القريب، و إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب فى فنون السحر البيانى «۳». و إذا نظرنا فى عصور الأدب المختلفة وجدنا التشبيه أوضح الفنون و أكثرها

(۱) الخفاجى، سر الفصاحة: ۲۹۰. (۲) المبرد، الكامل: ۳/ ۸۱۸. (۳) ظ: السكاكى، مفتاح العلوم: ۱۵۷. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۷۹ تعبيرا عن البيئة العربية فى مختلف مشاهدها و رحابها، و فى الشعر الجاهلى و صدر الإسلام كثير من صوره و ألوانه، و فى كتاب الله- تعالى- جمهرة من أنواعه، جاءت لتصور المعنى أدق تصوير، و تضيف إلى الشكل أبهى الحلل و أروعها، و هى صوت لم تأت حلية أو زينة تضاف إلى التعبير، و إنما هى جزء منه. و كان لتشبيهات القرآن أثر مهم فى كلام العرب، فأدارها الشعراء فى قصائدهم، و اتخذها الكتاب أساسا لتصويرهم، و كانت- أيضا- عمدة البلاغيين فى ضرب الأمثلة و الموازنة بين فنون البيان المختلفة «۱» و كان أداة صالحة للتدليل على إعجاز القرآن و بلاغته فى معالم عديدة، حتى لم يخل منه كتاب، و لم ينب عنه باب. و هذا ما يفسر لنا أن التشبيه لم يكن فنا طارئا، و لا علما مدخولا على البلاغة العربية، بل هو من الأسس البيانية التى وطدت دعائم الفن البلاغى بعامة، و ما ذلك إلا لخصائص و مميزات؛ التصقت به فجعلته فى الذروة من الفنون عند العرب. هذا بالإضافة إلى تأثيره النفسى و العقلى فإنه يتنقل بالإنسان من أفق إلى أفق، و يتخطى به من مناخ إلى مناخ، عدا الجانب البلاغى الذى يجمع إلى جنب المبالغة المهذبة الإيجاز الساحر، و إلى جنب البيان الرصين، التصوير الدقيق. و هذا و ذاك مما جعل ابن الأثير (ت: ۶۳۷ ه) يعد التشبيه: «يجمع صفات ثلاثا هى المبالغة و البيان و الإيجاز» «۲». و هو مصيب بهذا الاعتبار، فالتشبيه- و هو أداة بيانية- قد جمع إلى جنب البيان المبالغة و الإيجاز. أما المبالغة فيه: فالارتفاع بالمشبه إلى حد المشبه به من قولك فى مثال ساذج: «وجهك كالقمر» فمهما بلغ حسن الوجه و بهاؤه فإنه لا يبلغ مستوى القمر فى سنائه و إشراقه. و أما الإيجاز: فهاتان الكلمتان مع أداة

(۱) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ۲۷. (۲) ابن الأثير، المثل السائر: ۱/ ۳۹۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۸۰ التشبيه فى المثال الآنف، تقومان مقام إطنابك فى صفة الوجه بالنور و الجمال و الاستدارة و الإشراق، و الصفات المناسبة

الأخرى، و أما البيان فبحسبه أنه عبر عما فى نفسك تعبيرا مؤثرا سليما بلغت به المراد. لقد اهتمّ الباحثون قديما و حديثا فى موضوع التشبيه فصنفوا فيه كثيرا، و ذلك تعبير عملى عن أهمية التشبيه و قيمته البيانية و التراثية بوقت واحد. و الدليل على أهمية التشبيه عند العرب أننا نلمس ظاهرة شائعة فى بيانهم بالنسبة إليه: فإنهم قد يتجاوزون التشبيه الواحد فى العبارة الواحدة إلى تشبيهات متعددة تصور بها براعة التشبيه، و دقة المعنى، دليلا على بلاغة المتكلم، و مقياسا لأصالة الشاعر، و سمة لمقدرة الخطيب. و سنلمس فى المبحث الآتى فى: خصائص التشبيه، جوانب مشرقة تعبر عن أهمية التشبيه فى مجالات مختلفة لا سيما فى القرآن الكريم الذى تدور دراستنا فى فلك ضوئه الهادى.

خصائص التشبيه:

خصائص التشبيه: من خصائص التشبيه فى البيان العربى كونه عنصرا أساسيا فى التركيب الجملى، و المعنى العام المراد لا يتم إلا به، فالنص الأدبى الممتاز لا يقصد إلى التشبيه بوصفه تشبيها فحسب، بل بوصفه حاجة فنية تبنى عليها ضرورة الصياغة و التركيب، فهو و إن كان عنصرا أساسيا يكسب النص روعة و استقامة و تقريب فهم، إلا أنه يبدو عنصرا ضروريا لأداء المعنى المراد من جميع الوجوه، لأن فى التشبيه تمثيلا للصورة، و إثباتا للخواطر، و تلبية لحاجات النفس. إنك تستطيع من خلال التشبيه تكييف النص الأدبى نحو المعنى المراد، دون توقف لغوى، أو معارضة بيانية، مسيطرا على الموقف من خلال تصورك لما تريد إمضاءه من حديث، أو إثباته من معنى. يقول ابن الأثير (ت: ۶۳۷ ه): «إنك إذا مثلت الشيء بالشيء فإنما تقصد به إثبات الخيال فى النفس بصورة المشبه به أو بمعناه، و ذلك أوكد فى طرفى الترغيب فيه أو التنفير عنه، أ لا ترى أنك إذا شبهت صورة بصورة هى أحسن منها كان ذلك مثبتا فى النفس خيالا حسنا يدعو إلى الترغيب أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۸۱ فيها، و كذلك إذا شبهتها بصورة شيء أقبح منها كان ذلك مثبتا فى النفس خيالا يدعو إلى التنفير منها» «۱». و الذى أعتقده أن ابن الأثير قد استفاد هذا الحكم فى التشبيه- و إن كان بديهيا إلى حد ما- من خلال نظره فى تشبيهات العرب بعامة، و فى تشبيهات القرآن بخاصة، إذ يلاحظ أن التشبيهات القرآنية قد ربطت إلى جانب الحس العاطفى تخيل الصورة فى النفس، و إثارة الانفعالات الوجدانية حولها فى مجالين متقابلين هما مجال الترغيب، و مجال التنفير، تمشيا مع اعتياد العرب فى ذلك. أ- أما فى الترغيب فانظر إلى قوله تعالى: وَ عِنْدَهُمْ قاصِراتُ الطَّرْفِ عِينٌ (۴۸) كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ (۴۹) «۲». أ لا ترى ما فى الوصف و التشبيه فى هاتين الآيتين من التراصف، و إثارة النفس، نحو التعليق بمن تتحقق فيه هذه الأوصاف التى تطمئن إليها الروح، و تهش لها النفس، و يتطلع إليها الفكر مع نقاء الصورة، و لطف الاستدراج، و رقة الترغيب المتناهى، فقد وصف نساء أهل الجنة بحسن العيون الناظرة إلى أزواجها فحسب عفة و خفرا و طهارة، و شبههن بالبيض المكنون على عادة العرب فى وصف و تشبيه من اشتد حجابه، و تزايد ستره، بأنه فى كن عن التبرج، و منعة من الاستهتار. قال ابن ناقيا البغدادى (ت: ۴۸۵ ه) تعقيبا على تشبيه الآيتين: «و هذا الكلام غاية فى مناسبة الوصف و مطابقته، و بلاغة معنى التشبيه و موافقته» «۳». ب- و أما فى التنفير، فتزداد النفس عزوفا، و تتوارى عن الصورة المتخيلة أو المتجسدة نفورا، و قد شبهت بما هو أقبح منها، حتى تبدو الاستهانة واضحة و الاشمئزاز منها متوقعا، مضافا إلى الهلع و الرعب

(۱) ابن الأثير، المثل السائر: ۱/ ۳۹۴. (۲) الصافات: ۴۸- ۴۹. (۳) ابن ناقيا، الجمان فى تشبيهات القرآن: ۲۴۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۸۲ و التطير الذى توجده هذه الصورة الشديدة، و إن شئت فانظر إلى قوله تعالى: وَ فِى عادٍ إِذْ أَرْسَلْنا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ (۴۱) ما تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ (۴۲) «۱». سترى كيف ازدادت عندك الحالة المتصورة سوءا. و كيف نفر منها طبعك

نفورا، فما هو شأن هذه الريح المشومة التى جاءت بعذاب الاستئصال؟ و ما هى خصائصها التى أوجدها اللّه- عزّ و جلّ- و سخّرها للهلاك التام المدمر حتى عاد كل شىء أتت عليه كالورق الجاف المتحطم نظرا لشدة عصفها، و سرعة تطايرها، و خفة مرورها. و إضافة إلى ما تقدم نلمس فى تشبيهات القرآن، و هى الذروة فى تشبيهات اللغة العربية الكريمة، المحاكاة فى الأمور المحسوسة، و المماثلة فى الإدراكات المشاهدة، لأن فى التصوير الحسى، و التشبيه فى المشاهدات، انتقالا من الأمور الذهنية الصرفة إلى العيان و النظر، و انصرافا من القضايا العقلية المحضة إلى انعام الحواس بما تدركه دون جهد عقلى فى تصور أمر مفروض، أو معنى ذهنى مجرد، لا يتحقق مصداقه فى الخارج إلا بما هو حسى، فيزول- عندئذ- الغموض و الإبهام، و تدرك فى ضوء ذلك حقائق الأشياء. يقول الدكتور أحمد أحمد بدوى: «و ليس التشبيه فى واقع الأمر سوى إدراك ما بين أمرين من صلة فى وقعهما على النفس، أما تبطن الأمور، و إدراك الصلة التى يربطها العقل وحده فليس ذلك من التشبيه الفنى» «٢». إذ الصورة التى يكدح العقل و يكد الذهن فى استخراج أجزائها و ربط علاقاتها، تكاد تكون بعيدة عن الدائرة الفنية للتشبيه، لأن إدراك المعقولات بعملية عقلية خالصة، لا يكون من اليسر كإدراكها بالحسيات المشاهدة، و إن شئت فانظر إلى قوله تعالى: يَوْمَ نَطْوِى السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ «٣».

---

(١) الذاريات: ٤١- ٤٢. (٢) أحمد بدوى، من بلاغة القرآن: ١٨٧. (٣) الأنبياء: ١٠٤. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٨٣ فالآية ناظرة إلى تجديد الخلق للجزاء، و بعثهم يوم القيامة، و إعادتهم بعد إفنائهم، فهذه السماء المشاهدة النيرة بالنجوم و الكواكب و الشمس و القمر سوف تطوى فى ذلك اليوم كما يطوى الكتاب على ما فيه، ثم ينشر للعمل به، و الاستفادة من محتوياته، فالمشبه و المشبه به مما يدرك بالحواس الناظرة و المتصورة تصورا بدائيا لا عناء فيه و لا تكلف، تمثّلت الصورة فيه واضحة، و تحققت الفكرة بسيطة سليمة، تدرك فى الأثر و الشكل و الحركة و النظام. يقول ابن ناقيا البغدادى (ت: ٤٨٥ ه): «و نقول فى كيفية التشبيه أن الشىء يشبه بالشىء تارة فى صورته و شكله، و تارة فى حركته و فعله، و تارة فى لونه و نجره، و تارة فى سوسة «١» و طبعه، و كل منهما متحد بذاته، واقع من بعض جهاته، و لذلك يصح تشبيه الجسم بالجسم، و العرض بالجسم، و الجسم بالعرض، و العرض بالعرض» «٢». لهذا نجد تشبيهات القرآن باستخدامها جميع هذه الأصناف أكثر تأثيرا، و أقوى دلالة من المشبه، لتحقيق الجوانب التمثيلية من جميع جهاتها متجاوبة مع ما يحدثه هذا التنوع من تأثير على النفس، كما ستلمس هذا جليا من خلال النماذج القرآنية الآتية: أ- حينما يريد اللّه أن يشبه قلوب بنى إسرائيل قساوة استعمل المدلول الحسى لإصابة المعنى المراد فقال تعالى: ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً «٣». فهذا الحجر القاسى المتصلد قد ينفجر منه الماء، و قد تجرى منه العيون، و قد تشقق الأنهار، و لكن قلوبهم أشد قسوة، و أكثر غلظة، إذ ذهب لينها، و تلاشت رقتها، و ذلك غاية ما يتصور، و نهاية ما، يحتسب و ذلك أن يكون القلب أقسى من الحجر.

---

(١) السوس: الأصل. (٢) ابن ناقيا، الجمان فى تشبيهات القرآن: ٤٣. (٣) البقرة: ٧٤. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٨٤ إن التطلع الواعى لتشبيه هذه الآية يعنى اضطراب النفس حول هذا المصير المؤلم لهذا الجزء الشفاف من البدن و هو القلب، و ليس المراد هو هذا العضو الصنوبرى بمركباته العضوية، و إنما المراد هو هذا العضو بما ضم بين جانبيه من مخايل الرحمة و الرقة و الهدى و الإيمان، و ما يستلزم ذلك من الهداية و الرشاد و الاطمئنان، و بهذا التشبيه تحقق نفى هذه المستلزمات جميعا عن القلب، فعاد حجارة لا تضر و لا تنفع، صماء لا تستهدى و لا تستثير. ب- و حينما يريد القرآن الكريم التزهيد فى الحياة الدنيا، فإنّه يسلك عدة سبل لذلك، و لكنه حينما يعتمد التشبيه الفنى صورة حية لذلك، فإنه يعمد إلى هبات الطبيعة، و مقومات الحياة، فيصورها بما يبلغ به المراد، فتجده من خلال ذلك ينظر إلى الماء بوصفه عنصرا أساسيا فى حياة الإنسان، فهو يدور معه حيث دار، و يتعلق به أنى وجد،

فارتباطه به ارتباطا أساسيا فى حياة الإنسان، فهو يدور معه حيث دار، و لكنه مع ذلك ينتفع به انتفاعا محدودا قدر الحاجة، و ما زاد على ذلك فهو سارب فى سبيله، لا دوام له و لا بقاء، فعمد إلى تشبيه الحياة الدنيا به من خلال هذا الملحظ الدقيق فى محاولة تفرض التأثير على النفس، و توجه الانتباه المتزايد، فقال تعالى: وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيماً تَذْرُوهُ الرِّياحُ وَ كانَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً (۴۵) «۱». لهذا يرى الأستاذ محمد المبارك بمثل هذه الطريقة القرآنية نوعين من المعرفة: فكرية و فنية «فهى من الوجهة الفكرية: نوع من القياس و الحكم بالنظائر و الأشباه، و من الوجهة الفنية نوع من التشبيه الموسع على صور جذابة» «۲». ج- و حينما يرصد القرآن الكريم البيئة المختلفة لطبقة من الناس همها علفها، و شغلها تقممها، لا تفكير لها إلا فى الملذات، و لا أمر عندها إلا

(۱) الكهف: ۴۵. (۲) محمد المبارك، دراسة أدبية لنصوص القرآن: ۱۰۷. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۸۵ فى ظلال الشهوات، فالمتعة لا تتحقق لديهم إلا بانتقاء الأطعمة، و الحياة لا تصفو إلا بأطايب المأكولات، عمد إلى تصوير حالهم مع كفرهم، و كونهم بذلك لا يرجون إلا الحياة الدنيا، و لا يعملون إلا لها، فقال تعالى: وَ الَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَ يَأْكُلُونَ كَما تَأْكُلُ الْأَنْعامُ ... «۱» و قد عقب ابن ناقيا البغدادى على ذلك فقال: «معنى تشبيههم بالأنعام فى الأكل التخسيس لهم، و الازدراء بهم فى هذه الحال، و وصفهم بالجهل و الدناءة، و أنهم يأكلون للشره و النهم كالبهائم. و ذلك أن الأكل على ضربين: أكل نهمة، و أكل حكمة، فأكل النهمة للشهوة فقط، و أكل الحكمة للشهوة و المصلحة و العرب تمدح بقلة الأكل و خفة الرزء، كما تذم بالرغب و البطنة و الشره» «۲». هذه الصور الثلاث التى سقناها مثلا على خصائص التشبيه نلاحظ فيها الجانب النفسى مقترنا إلى الجانب الفنى، و الغرض الدينى مساوقا للغرض البيانى. ففى النموذج الأول، رأينا القلب القاسى مشبها بالحجارة بل هو أقسى منها، و هى صورة حية يتخيلها الفكر بلمحة خاطفة و نظرة فاحصة بوقت واحد. و فى النموذج الثالث: رأينا الصورة الباهتة المشوهة للذين كفروا، بأن شغلهم منحصر فيما يأكلون، و لذلك فقدرهم من خلال هذا ممثل بنتيجة ما يأكلون. فى كل هذه النماذج القرآنية نرى العلاقة قائمة بأصالة متناهية بين المشبه و المشبه به. لهذا نجد البلاغيين بحق قد اشترطوا وجود العلاقة بين المشبه و المشبه به بما يتناسب مع الإدراك، لأنه تقويم للتشبيه من الولوج بباب الإيغال و الإيهام، و هذا يقتضى أن ينسجم التشبيه فى طرفيه بما تسيغه الحواس المختلفة، لأن الجوانب الحسية قلما تتداخل مع بعضها، و تختلف باختلاف الحواس عند الإنسان، فهى تدرك حينا بالعين المجردة، و تدرك حينا بالعقل الفطرى، و تدرك حينا بالواقع الملموس المشاهد، لئلا تتهافت

(۱) محمد: ۱۲. (۲) ابن ناقيا، الجمان فى تشبيهات القرآن: ۲۵۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۸۶ الصور فى التشبيه فتعود شاحبة غير متجانسة، أما إذا كانت متجانسة- كما هى الحال- فى النماذج السابقة فقد اقتربت من الفهم، و استقرت فى المخيلة، بما تمليه طبيعة إدراك الحواس لها، و ذلك عند ضم بعضها إلى البعض الآخر بإطار من الوضوح و القرب و التكافؤ.

أقسام التشبيه:

أقسام التشبيه: أجمع البلاغيون أن للتشبيه أربعة أركان هى: المشبه و المشبه به، و هما طرفا التشبيه. و وجه الشبه، و أداة التشبيه. هذه الأركان الأربعة نستطيع من خلالها تقسيم التشبيه تقسيما متطورا يختلف عما جرى عليه الأكثرون من البلاغيين الذين عدوا أفراد التشبيه كالتشبيه الضمنى و التشبيه المقلوب و أضرابهما أقساما له. ينحصر تقسيمنا للتشبيه باعتبارين مهمين نلحظ فيهما الوجهة الفنية، و الحصيلة البيانية للتشبيه، غير ناظرين فى التقسيمات التقليدية فى تعداد مفردات التشبيه و أفراده. هذان الاعتباران

هما: التشبيه باعتبار طرفيه: المشبه و المشبه به، و التشبيه باعتبار وجه الشبه، و لا كبير أمر باعتبار أداة التشبيه.

١- التشبيه باعتبار طرفيه:

١- التشبيه باعتبار طرفيه: قسم التشبيه باعتبار طرفيه إلى أربعة أقسام: فهما إما حسيان، أو عقليان، أو المشبه به حسى، و المشبه عقلى، أو المشبه به عقلى و المشبه حسى «١». و سنرصد هذه الأقسام الأربعة أساسا فى نسبة توافرها فى القرآن الكريم. فالقسم الأول من هذه الأنواع يشكل حجر الزاوية فى تشبيهات القرآن، و كذلك القسم الثالث، أما الثانى فسنجد نماذجه أقل درجة منهما، و أضيق حدودا بالنسبة لهما، و أما القسم الرابع و هو تشبيه الحسى بالعقلى فهو قليل فى القرآن الكريم، و السبب فى ذلك من خلال تصورى القاصر

---

(١) ظ: الزركشى، البرهان: ٣/ ٤٢٠. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٨٧ هو: أن مهمة التشبيه هى التقريب و الإيضاح، و هذا لا يتم بتمثيل الواضح بالغامض، و الحسى بالمجرد، لأن الحس أصل و المعقول فرع، إذ استفادته من الحس «لأن العقل مستفاد من الحس، و لذلك قيل: من فقد علما، و إذا كان المحسوس أصلا للمعقول فتشبيهه به يستلزم جعل الأصل فرعا و الفرع أصلا و هو غير جائز» «١». بل منعه الرازى (ت: ٦٠٦ ه) فقال: «إنه غير جائز لأن العلوم العقلية مستفادة من الحواس و منتهية إليها» «٢». و مع هذا فقد اشتمل القرآن على هذا النوع و إزاء الوقوف عند هذه الظاهرة نتحدث عن هذه النسب: أ- أما الحسيان، فنماذجهما كثيرة فى القرآن، و يمكن رصد بعضها على سبيل المثال بما يأتى: أولا: قوله تعالى: وَ عِنْدَهُمْ قاصِراتُ الطَّرْفِ عِينٌ (٤٨) كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ (٤٩) «٣». فالمشبه هو النساء بذواتها، و المشبه به هو البيض المكنون، و هما حسيان، أدركا فى إحدى الحواس الخمس الظاهرة و هى: البصر و السمع و الشم و الذوق و اللمس. ثانيا: قوله تعالى: وَ مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِما لا يَسْمَعُ ... (١٧١) «٤». فالمشبه هو الكافرون بأعيانهم، و المشبه به هو الناعق بذاته، و هما حسيان. ثانيا قوله تعالى: يَوْمَ تَكُونُ السَّماءُ كَالْمُهْلِ (٨) وَ تَكُونُ الْجِبالُ كَالْعِهْنِ (٩) «٥».

---

(١) الزركشى، البرهان: ٣/ ٤٢٠.

(٢) الرازى، نهاية الإيجاز: ٥٩. (٣) الصافات: ٤٨- ٤٩. (٤) البقرة: ١٧١. (٥) المعارج: ٨- ٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٨٨ فالمشبه فى الآية الأولى السماء، و فى الآية الثانية الجبال، و هما حسيان. و المشبه به فى الأولى المهل، و فى الثانية العهن، و هما حسيان. و هذا النوع من أوسع أبواب التشبيه فى القرآن الكريم. ب- و أما العقليان، فهما أقل توافرا من القسم الأول، إلا أنهما متلازمان فى المعانى الذهنية المجردة التى تدرك بالعقل لا بالحس، و تحمل عليهما جميع الآيات التى شبهت الإيمان أو العلم بالحياة، و الكفر أو الجهل بالموت، قال تعالى: أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ «١». ففى هذه الآية تقرير لحقيقة الضلال، و تصوير لحقيقة الإيمان، فالموت حقيقة معنوية جعل إلى جنبها الكفر، و كلاهما عقلى، و الحياة حقيقة معنوية جعل إلى جنبها الإيمان، و كلاهما عقلى، و قد أريد بهذين التعبيرين تقرير الحقيقة المطلقة التى يتسم بها الفريقان: الفريق الموحد و الفريق الكافر، فالميت بالكفر لا ترجى له حياة معنوية، و المهتدى بالإيمان يستمد الحياة الأزلية فى كل الأزمان، لأن الكفر موت و ضلال، و الإيمان نور و حياة، و من مات بالكفر فهو فى حيرة أبدية، و من كان حيا بالإيمان فهو على نور من ربه، و الأمران كلاهما حقيقة عقلية نابضة تدركها النفس الإنسانية، و تؤكدها التجربة المؤثرة. ج- و كون المشبه به حسيا، و المشبه عقليا، فتمثله عدة نماذج من القرآن الكريم: أولا: قال تعالى: اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكاثُرٌ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَباتُهُ «٢». فالمشبه به حسى و هو الغيث و المشبه عقلى و هو الحياة.

ثانيـــــا: قـــــوله تعـــــالى: وَ الَّذِيـــــنَ كَفَرُوا أَعْمـــــالُهُمْ كَسَـــــرابٍ بِقِيعَـــــةٍ ... (۳۹) «۳»

(۱) الأنعام: ۱۲۲. (۲) الحديد: ۲۰. (۳) النور: ۳۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۸۹ فالمشبه هو عمل الكافرين، و هو أمر عقلى، و المشبه به السراب و هو محسوس. د- و كون المشبه به عقليا، و المشبه حسيا فقد اشتمل على استيعابه القرآن الكريم، ليستقطب بذلك جميع الأقسام، و يحقق كل الأصناف، قال تعالى: إِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِى أَصْلِ الْجَحِيمِ (۶۴) طَلْعُها كَأَنَّهُ رُؤُسُ الشَّياطِينِ (۶۵) «۱». فالمشبه به عقلى، و هو رءوس الشياطين، و المشبه حسى و هو طلع الشجرة. و استعمال القرآن لهذا التشبيه جار على عادة العرب فى استعمالاتها، لما تتخيله فى الشياطين من صورة مرعبة، و عليه جرى قول الشاعر: أ يقتلنى و المشرفى مضاجعى و مسنونة زرق كأنياب أغوال «۲» فالغول و هو الشيطان مما تتصوره العرب بمثال مهول مرعب، فجرى تشبيه القرآن فى ضوء ما تفهمه العرب.

۲- التشبيه باعتبار وجه الشبه:

۲- التشبيه باعتبار وجه الشبه: و قد قسموا التشبيه باعتبار وجه الشبه فيه إلى مفرد و مركب: أ- تشبيه المفرد بالمفرد، و يصار إلى هذا التشبيه عادة عند المقارنة بين حالة و حالة، و جهة و جهة، و صورة و صورة، دون سبغ صفات مركبة تتحد بمجموعها لتمثل حالة واحدة. و يمكن أن نمثل له بالنماذج الآتية: أولا: قال تعالى: وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (۳۹) «۳».

(۱) الصافات: ۶۴ - ۶۵. (۲) البيت لامرئ القيس، الديوان: ۳۳، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، القاهرة، ۱۹۶۹. (۳) يس: ۳۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۰ فشبه القرآن هذه الحالة المفردة و هى القمر لحالة مفردة مماثلة و هى العرجون. ثانيا: قال تعالى: أَ فَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ أَ فَلا تَذَكَّرُونَ (۱۷) «۱» فنفى القرآن تساوى حالتين و كيفيتين، حالة من يخلق و حالة من لا يخلق. ثالثا: أَ فَمَنْ كانَ مُؤْمِناً كَمَنْ كانَ فاسِقاً لا يَسْتَوُونَ (۱۸) «۲» فنفت الآية التماثل بين حالتين مفردتين هما المؤمن و الفاسق. ب- تشبيه المركب بالمركب، «و المركب أن ينتزع وجه الشبه من أمور مجموع بعضها إلى بعض كقوله تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً «۳» فالتشبيه مركب من أحوال الحمار. و هو حرمان الانتفاع بأبلغ نافع مع تحمل التعب فى استصحابه» «۴». قال ابن الزملكانى: «و لا يخفى أن كيفية الهيئة الاجتماعية تغاير كيفية المفردات، فلذلك وجب أن يصار إلى كل واحد منهما عند الحاجة» «۵». و الحق أن أغلب من بحث موضوع التشبيه المركب بعد عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) فهو عيال عليه فى كشفه الدقيق لأسرار التشبيه المركب، أو التشبيه المنتزع من أمور متعددة فى ضوء تشبيهات القرآن الكريم. إذ ضرب عدة أمثلة حية من القرآن أوضح بها عمق فلسفة التشبيه فى وجه الشبه المستخرج من شيئين أو أشياء تمتزج و تتفاعل لتعود شيئا واحدا ذا صور متعددة، و لكنها تأخذ طابعا تصويريا جديدا، يختلف عما ستكون عليه تلك التشبيهات أو الوجوه لو جزئت و عادت آحادا فى تشابيه مفردة، و هذا من أروع الخصائص الفنية للتشبيه المركب فى القرآن عند انتزاعه وجه الشبه من متعدد و كان هذا الاستعمال فى القرآن الكريم استخداما فنيا و دينيا

(۱) النحل: ۱۷. (۲) السجدة: ۱۸. (۳) الجمعة: ۵. (۴) السيوطى، معترك الأقران: ۱/ ۲۷۱. (۵) ابن الزملكانى، البرهان: ۱۲۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۱ بوقت واحد، فالاستخدام الدينى متمثل بالتعلق بنتائج هذا التشبيه فيما يؤثره فى النفس الإنسانية رغبة أو رهبة رغبة فى الوعد الحسن، و الثواب الجزيل، و الجزاء الذى لا حدود لإفاضاته، و رهبة من المصير المرعب، و العذاب المستمر، و الهوان

المتراكم، و الاستخدام الفنى و هو يضفى ذلك المناخ الدينى يجىء زيادة فى الإيضاح، و عمدة فى التصوير، حتى يعود المتخيل محققا و المستبعد قريبا، و الخفى واضحا، و ذلك بإضفاء الصفات المتعددة على الشىء الواحد بغية التطلع إلى مجموعة جديدة من الهيئات المركبة المتداخلة التى امتزجت و كأنها صورة واحدة و هى عدة صور. لقد أوضح عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه) هذا الملحظ الدقيق بقوله: و ربما انتزع (يعنى وجه الشبه) من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض ثم يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر حتى تحدث صورة غير ما كان لهما فى حال الأفراد، لا سبيل الشيئين يجمع بينهما و تحفظ صورتهما، و مثال ذلك قوله عزّ و جلّ: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً ... (۵) «۱». الشبه منتزع من أحوال الحمار، و هو أنه يحمل الأسفار التى هى أوعية العلوم، و مستودع ثمر العقول ثم لا يحس بما فيها و لا يشعر بمضمونها، و لا يفرق بينها و بين سائر الأحمال التى ليست من العلم فى شىء، و لا من الدلالة عليه بسبيل، فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه، و يكد جنبيه، فهو كما ترى مقتضى أمور مجموعة، و نتيجة لأشياء ألفت، و قرن بعضها إلى بعض. بيان ذلك: أنه احتيج إلى أن يراعى من الحمار فعل مخصوص و هو الحمل، و أن يكون ذلك المحمول شيا مخصوصا و هو الأسفار التى فيها أمارات تدل على العلوم، و أن يثلث ذلك بحمل الحمار ما فيها حتى يحصل الشبه المقصود. ثم إنه لا يحصل من كل واحد من هذه الأمور على

(۱) الجمعة: ۵. أصول البيان

العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۲ الانفراد. و لا يتصور أن يقال أنه تشبيه بعد تشبيه من غير أن يقف الأول على الثانى، و يدخل الثانى فى الأول، لأن الشبه لا يتعلق بالحمل حتى يكون من الحمار، ثم لا يتعلق- أيضا- بحمل الحمار حتى يكون المحمول الأسفار، ثم لا يتعلق بهذا كله حتى يقترن به جهل الحمار بالأسفار المحمولة على ظهره ... و النتيجة المطلوبة و هى الذم بالشقاء فى شىء يتعلق به غرض جليل و فائدة شريفة مع حرمان ذلك الغرض و عدم الوصول إلى تلك الفائدة، و استصحاب ما يتضمن المنافع العظيمة و النعم الخطيرة من غير أن يكون ذلك الاستصحاب سببا إلى نيل شىء من تلك المنافع و النعم «۱». و يستدرج عبد القاهر فى بيانه الاستدلالى على انتزاع وجه الشبه من أمور متعددة، حتى يرى أن التشبيه المشتمل على عناصر الشبه من متعدد فى الجمل و التركيب أولى بأن يسمى تمثيلا لأنه يحصل به ما لا يحصل إلا بجمل متعددة، يظهر وجه الشبه بمجموعها إذا ضم بعضها إلى بعض، لهذا احتيج إلى كثرة التعدد فى الجمل لا سيما إذا كان التشبيه عقليا، و يوضح هذه الفكرة بقوله: «حتى أن التشبيه كلما أوغل فى كونه عقليا محضا كانت الحاجة إلى الجمل أكثر، أ لا ترى إلى نحو قوله عزّ و جلّ: إِنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعامُ حَتَّى إِذا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَها وَ ازَّيَّنَتْ وَ ظَنَّ أَهْلُها أَنَّهُمْ قادِرُونَ عَلَيْها أَتاها أَمْرُنا لَيْلًا أَوْ نَهاراً فَجَعَلْناها حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ «۲». كيف كثرت الجمل فيه حتى أنك ترى فى هذه الآية عشر جمل إذا فصلت، و هى و إن كان قد دخل بعضها فى بعض حتى كأنها جملة واحدة ثم إن الشبه منتزع من مجموعها من غير أن يمكن فصل بعضها عن بعض، و إفراد شطر من شطر، حتى أنك لو حذفت منها جملة واحدة من أى موضع كان أخل ذلك بالمغزى من التشبيه» «۳».

(۱) الجرجانى، أسرار البلاغة:

۹۰- ۹۱. (۲) يونس: ۲۴. (۳) الجرجانى، أسرار البلاغة: ۹۶- ۹۷. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۳ و قد قيل فى وجه الشبه فى الآية التى فصل عبد القاهر القول فى تشبيهها المركب عدة أقوال: أحدها: قال الجبائى: أنه تعالى شبه الحياة الدنيا بالنبات على وصفه فى الاغترار به و المصير إلى الزوال، كالنبات الذى يصير إلى مثل ذلك. الثانى: أنه شبه الحياة الدنيا بالماء فيما يكون من المتاع ثم الانقطاع. الثالث: أنه شبه الحياة الدنيا بحياة مقدرة على هذه الأوصاف «۱». على أن الظاهر من الآية

التشبيه بالماء مختلطا بنبات الأرض، فى مجموعة الصور المنتزعة من جمل الآية الكريمة. و وجه تشبيه الدنيا بالماء أمران: أحدهما: أن الماء إذا أخذت منه فوق حاجتك تضررت، و إن أخذت قدر الحاجة انتفعت به، فكذلك الدنيا. الثانى: أن الماء إذا أطبقت عليه كفك لتحفظه لم يحصل فيه شىء، فكذلك الدنيا» «۲». و هناك وجه ثالث فى وجه التشبيه به: أن الماء إذا جرى فى المكان غادره إلى غيره، و انطلق منحدرا عنه، أما إذا بقى بمكانه فإنه يجف و يفنى، و كذلك الدنيا سارية عادية، فهذا لا يبقى و تلك لا تبقى، فاتحدا معا فى الفناء. و لعل ابن ناقيا البغدادى قد أشار من طرف خفى إلى هذا الغرض مضيفا إليه النبات بقوله: «و التشبيه فى الآية أحسن موقعا، أبلغ معنى من جميع ما وصف به حال الدنيا، و ميل النفوس إليها، مع قلة صحبتها، و الاستمتاع بلذاتها فكذلك حال النبات و الماء فى النضارة و الحسن ثم العود إلى الجفاف و اليبس» «۳».

(۱) الطوسى، التبيان فى تفسير القرآن: ۵/ ۴۱۷. (۲) السيوطى، معترك الأقران: ۱/ ۲۷۱. (۳) ابن ناقيا، الجمان فى تشبيهات القرآن: ۹۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۴ و الحق أن نماذج التشبيه المركب فى القرآن قد استوعبت جملة كبيرة من آياته، و احتلت بقعة صالحة من تشبيهاته حتى أنه ليتعذر حصرها، و يشكل جمعها. خذ مثلا لذلك آية النور فى قوله تعالى: اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۳۵) «۱». فالآية قد شبهت نور اللّه تعالى- و هو مفرد بعدة هيئات مركبة خلصت من خلالها إلى التشبيه المركب. قال الزركشى: «فإنه سبحانه أراد تشبيه نوره الذى يلقيه فى قلب المؤمن، ثم مثله بمصباح، ثم لم يقنع بكل مصباح، بل بمصباح اجتمعت فيه أسباب الإضاءة، بوضعه فى مشكاة، و هى الطاقة غير النافذة، و كونها لا تنفذ، لتكون أجمع للتبصر، و قد جعل فيها مصباح فى داخل زجاجة، فيه الكوكب الدرى فى صفائها، و دهن المصباح، من أصفى الأدهان و أقواها وقودا، لأنه من زيت شجر فى أوسط الزجاج، لا شرقية و لا غربية، فلا تصيبها الشمس فى أحد طرفى النهار، بل تصيبها أعدل إصابة» «۲».

۳- التشبيه باعتبار أداة التشبيه:

۳- التشبيه باعتبار أداة التشبيه: و قد قسم البلاغيون التشبيه باعتبار أداة التشبيه إلى قسمين رئيسيين و هما: المرسل و المؤكد: أ- التشبيه المرسل: و هو ذلك التشبيه الذى ذكرت فيه أداة التشبيه: كالكاف و كأن و مثل و ما شابهها من أدوات و ألفاظ، مثاله كل التشبيهات المتقدمة الذكر فى هذا المبحث، و منها قوله تعالى: وَ إِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغاثُوا بِماءٍ كَالْمُهْلِ ... «۳».

(۱) النور: ۳۵. (۲) الزركشى، البرهان: ۳/ ۴۲۳. (۳) الكهف: ۲۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۵ ب- التشبيه المؤكد: و هو ذلك التشبيه الذى حذفت منه أداة التشبيه، بدعوى أن المشبه عين المشبه به فلا كبير فائدة بذكر أداة التشبيه، و يعده البلاغيون أبلغ من التشبيه المرسل لجعلك فيه المشبه مشبها به من غير أداة فكأنه هو. و مثال ذلك ما جاء فى القرآن الكريم من بيان لصفة يوم القيامة و ما يشاهد من أحوالها و أهوالها بقوله تعالى: وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ ... (۸۸) «۱» فإن أداة التشبيه محذوفة و التقدير فى غير القرآن تمر كمر السحاب، فحذف الأداة فعاد و المشبه كأنه عين المشبه به. و من خلال استقراء أقسام التشبيه و تطبيقاتها فى ضوء القرآن الكريم يمكننا القول أن تشبيهات القرآن من أرقى التشبيهات التى وصلت إلينا من البيان العربى دون أدنى شك، فإذا أضفنا إلى ذلك فيما بعد مبحث «تشبيهات القرآن» خرجنا بنتيجة لا تقبل النقاش، و هى استيعاب

التشبيه القرآنى لجميع صور البيان العربى التى يتوقعها البلاغى الأصيل، و الناقد اللامع، فى رسم الصورة الفنية لأروع نص أدبى.

وجوه التشبيه الفنى:

وجوه التشبيه الفنى: أبرز أبو هلال العسكرى (ت: ۳۹۵ ه) أربعة وجوه للتشبيه الفنى يمكن عدها أصلا قويما و ركنا أساسيا فى استكناه التشبيه الفنى، و كان أبو هلال قد استخرج هذه الوجوه معتمدا على الرمانى (ت: ۳۸۶ ه) و مواكبا له فيها و إن كان معاصرا له. قال العسكرى: «و أجود التشبيه و أبلغه ما يقع على أربعة أوجه: أحدها: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة. و الوجه الآخر: ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة. و الوجه الثالث: إخراج ما لا يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها.

(۱) النمل: ۸۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۶ الوجه الرابع: إخراج ما لا قوة له فى الصفة إلى ما له قوة فيها» «۱». و الحق أن العسكرى بهذا التقسيم عيال على الرمانى كما أسلفنا، إذ نقل قوله حرفيا فى الموضوع «۲». و تابعه على هذا بدر الدين الزركشى (ت: ۷۹۴ ه) «۳» و أورد النص ذاته جلال الدين السيوطى (ت: ۹۱۱ ه) «۴» نعم أضاف كل من الزركشى و السيوطى نوعا خامسا إليها و هو: تشبيه ما تقع عليه الحاسة بما لا تقع، و هو عكس الوجه الأول الذى ذكره الرمانى و استعاره منه العسكرى «۵». و لما كان الرمانى فيها يبدو مؤسسا لاستخراج هذه المظاهر و الوجوه، فقد وجدناه يضرب لها أمثلة حية من التشبيهات القرآنية، و يخصصها بأمثال القرآن الكريم مما يكشف لنا أن تشبيه المثل القرآنى هو النموذج الأرقى لأنواع التشبيه. فالنوع الأول: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة و ذلك كقوله تعالى: وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً «۶». قال الرمانى: «و قد اجتمعنا فى بطلان المتوهم من شدة الحاجة و عظم الفاقة، و لو قيل يحسبه الرائى ماء ثم يظهر على خلاف ما قدر لكان بليغا، و أبلغ منه لفظ القرآن، لأن الظمآن أشد حرصا عليه، و تعلق قلبه به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذى يصيره إلى عذاب الأبد فى النار ... و تشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، و عذوبة اللفظ، و كثرة الفائدة، و صحة الدلالة ...» «۷».

(۱) العسكرى، الصناعتين: ۲۴۶- ۲۴۸. (۲) ظ: الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۸۵. (۳) ظ: الزركشى، البرهان: فى علوم القرآن: ۳/ ۴۲۱. (۴) ظ: السيوطى، الاتقان فى علوم القرآن: ۳/ ۱۳۱. (۵) ظ: الزركشى، البرهان: ۳/ ۴۲۰، السيوطى، الاتقان: ۳/ ۱۳۱. (۶) النور: ۳۹. (۷) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۷۵- ۷۶. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۷ و من ذلك قوله عزّ و جلّ: مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ كَرَمادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عاصِفٍ لا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلى شَيْءٍ ... (۱۸) «۱». قال الرمانى: «فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة، إلى ما تقع عليه، و قد اجتمع المشبه و المشبه به فى الهلاك و عدم الانتفاع و العجز عن الاستدراك لما فات، و فى ذلك الحسرة العظيمة و الموعظة البليغة» «۲». و من ذلك قوله تعالى: وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْناهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها ثم قال: فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ «۳» و قد عقب الرمانى على المشبه و المشبه به فى اجتماعهما بقوله: «و قد اجتمعا فى ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير، و فى التخسيس، فالكلب لا يطيعك فى ترك اللهث حملت عليه أو تركته، و كذلك الكافر لا يطيع بالإيمان على رفق و لا على عنف» «۴». النوع الثانى: إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، و ينظر له بقوله تعالى: إِنَّما مَثَلُ الْحَياةِ الدُّنْيا كَماءٍ أَنْزَلْناهُ مِنَ السَّماءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ ... (۲۴) «۵». و يعقب الرمانى على التنظير بقوله: «و قد اجتمع المشبه و المشبه به فى الزينة و البهجة ثم الهلاك بعده، و فى ذلك العبرة لمن اعتبر، و الموعظة لمن تفكر فى أن كل فان حقير و إن طالت مدته، و صغير و إن كبر قدره» «۶». و قال عزّ و جلّ: اعْلَمُوا

أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكاثُرٌ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَباتُهُ «۷» «فهذا التشبيه قد أخرج ما لم تجر به عادة إلى ما قد جرت به، و قد اجتمعا فى شبه

(۱) إبراهيم: ۱۸. (۲) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۷۶. (۳) الأعراف: ۱۷۵ - ۱۷۶. (۴) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۷۶. (۵) يونس: ۲۴. (۶) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۷۷. (۷) الحديد: ۲۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۸ الإعجاب ثم فى التغيير بالانقلاب، و فى ذلك الاحتقار للدنيا، و التحذير من الاغترار بها و السكون إليها» «۱». النوع الثالث: إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بها، و قد مثل له بقوله تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ ... (۵) «۲». «و قد اجتمعا فى الجهل بما حملا، و فى ذلك العيب لطريقة من ضيق العلم بالاتكال على حفظ الرواية من غير دراية» «۳». و قال عزّ و جلّ: مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ ... (۴۱) «۴». «و قد اجتمعا فى ضعف المعتمد و هاء المستند، و فى ذلك التحذير من حمل النفس على الغرور بالعمل على غير يقين، مع الشعور بما فيه من التوهين» «۵». النوع الرابع: إخراج ما لا قوة له فى الصفة إلى ما له قوة فيها، و لم يمثل له الرمانى بآية من أمثال القرآن، و يمكن أن ينظر له بقوله تعالى: كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوى عَلى سُوقِهِ ... «۶» و قد اجتمعا- أعنى المشبه و المشبه به- فى الالتفاف و التكاثر و التكاتف، و فى ذلك دعوة إلى التآزر و الجماعة و الاستعانة. و الحق أن ما أورده الرمانى من الأمثلة و النظائر كاف لاستيعاب الموضوع و الدلالة على أصالته، و فيه غناء كبير عن الإضافة إليه، بيد أن المرحوم الأستاذ (محمد أبو زهرة) قد تعقبه بالإضافة إلى الأقسام التى أوردها فيما تخيله إضافة، و ذلك بقوله:

(۱) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۷۶. (۲) الجمعة: ۵. (۳) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۷۸. (۴) العنكبوت: ۴۱. (۵) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۷۸. (۶) الفتح: ۲۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۹۹ «و لا شك أن هذه الوجوه لا تشمل كل أقسام المقسم، فمن التشبيهات ما ليس بوجه من هذه الوجوه كتشبيه غير الواضح بالواضح كما ترى ذلك فى كثير من الآيات القرآنية، و كالتشبيه الذى يقصد به ما أكنه سبحانه، و ما خلق، و ما دبر، فهو تقريب بالمغيب عنا إلى المعلوم لنا، و ما عند اللّه أعظم و أكبر، و قد يكون التشبيه لتقريب المعنى الكلى من المعنى الجزئى أو لتصوير المعنى الكلى فى بعض جزئياته» «۱». و الواقع- فيما يخيل إلىّ- أن ما أبانه أبو زهرة قد اشتمل عليه تقسيم الرمانى دلالة و إشارة، إذ الأقسام الأربعة التى أوردها الرمانى تستوعب هذه الجزئيات التى استنبطها أبو زهرة: من تشبيه غير الواضح بالواضح، و المغيب بالمعلوم، و تقريب المعنى الكلى من المعنى الجزئى، أو تصويره فى بعض الجزئيات، فتشبيه ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة يستوعب تشبيه غير الواضح بالواضح، لأن ما لم تجر به العادة أمر غير متضح للذهن فشبه بالواضح فزال الغموض، و الواضح هو ما جرت به العادة، و تشبيه ما لم تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه يشمل تشبيه المغيب ذهنيا بالمعلوم حسيا. و تشبيه ما لا قوة له فى الصفة إلى ما له قوة فيها هو بالذات تشبيه لتقريب المعنى الكلى من المعنى الجزئى، و به يصور المعنى الكلى فى بعض جزئياته إلى حد ما، و بهذا يندفع إشكال الأستاذ أبى زهرة. و يرى الدكتور بدوى طبانة أن التشبيه فى جريانه على أصله «هو ما يلحق فيه الأدنى بالأعلى، و المجهول بالمعلوم، و الخفى بالجلى، و الناقص بالكامل، و أن الأصل فى ذلك اعتبار وجه الشبه الذى يكون أوضح و أتم فى المشبه به منه بالمشبه ... و أن التشبيه المقلوب هو ما عكست فيه هذه الأمور فيدعى أن العلم و الجلاء و الكمال متوافرة فى المشبه على درجة أتم من توافرها فى المشبه به» «۲». و هذا الرأى دقيق للغاية، و تدعمه الأدلة فى سريان حكم التشبيه على

(۱) محمد أبو زهرة، المعجزة

الكبرى، القرآن: ۲۲۰- ۲۲۱. (۲) بدوى طبانة، علم البيان، دراسة تاريخية فنية فى أصول البلاغة: العربية: ۱۰۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۰۰ هذه المظاهر التى ذكرها؛ و عليه فباستطاعتنا أن نعد ما فى آية النور فى قوله تعالى: مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فِيها مِصْباحٌ الْمِصْباحُ فِي زُجاجَةٍ الزُّجاجَةُ كَأَنَّها كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَ لا غَرْبِيَّةٍ يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نارٌ نُورٌ عَلى نُورٍ «۱» من التشبيه المقلوب، أو التشبيه العكسى فيما يسمونه، لأن جلاء نوره إنما هو فى حقيقته- سواء أ كان المقصود نور اللّه، أم نور النبوة، أم نور الإيمان و الهداية على اختلاف الأقوال- لا فى المشبه به، و هو المشكاة بأوصافها التابعة لها، إذ تجد فى ذلك- بدون أدنى شك- تشبيها للأعلى بالأدنى، و للمتكامل بالناقص، و للثابت بالمتلاشى، و لكنه فى الواقع تقريب لأذهان المخاطبين، و تصوير لأمثلة نوره التى لا يدانيها شىء بما تدركه الحواس، إلا أن هذه الصورة إنما هى الأوضح فى ذهن العرب، لأن التشبيه فيها يقوم على تشبيه الصورة المجهولة التى لا تدانى بالصورة المعروفة لدى الناس. لهذا يرى ابن سنان الخفاجى (ت: ۴۶۶ ه) أن الأصل فى: «حسن التشبيه: أن يمثل لأجل إيضاح المعنى و بيان المراد، أو يمثل الشىء بما هو أعظم و أحسن و أبلغ منه فيكون حسن ذلك لأجل الغلو و المبالغة» «۲». و الطريف فى الأمر أن يورد الخفاجى أدلته فى تحقيق دعواه، بأمثلة من القرآن الكريم فحسب، و لا يكتفى فى ذلك حتى تكون هذه الأمثلة جميعا من آيات الأمثال القرآنية- وحدها- ناظرا فيها إلى التشبيه باعتبار طرفيه تارة، و باعتبار أصالتها الفنية تارة أخرى، ثم يعقب على مجموعة التشبيهات الواردة بآيات الأمثال بقوله: «و هذه التشبيهات كلها ما بيناه من تشبيه الخفى بالظاهر المحسوس، و الذى لا يعتاد بالمعتاد، لما فى ذلك من البيان» «۳». حقا إن التشبيه القرآنى هو خير وسيلة لتأكيد آراء النقاد و البلاغيين

---

(۱) النور: ۳۵. (۲) ابن سنان الخفاجى، سر الفصاحة: ۲۳۷- ۲۳۸. (۳) حققه الاستاذان: د. أحمد مطلوب و د. خديجة الحديثى، دار الجمهورية، بغداد، ۱۹۶۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۰۱ العرب بوصفه أبلغ أنواع التشبيه، و لأنه يشكل المظاهر الفنية لوجوه التشبيه، و سيتجلى ذلك واضحا من خلال مدارسة المبحث الآتى بإذن اللّه.

تشبيهات القرآن:

تشبيهات القرآن: مما تقدم يبدو لنا أن أرقى التشبيهات فى البيان العربى هى تلك التشبيهات التى وردت فى القرآن الكريم، و كان هذا الموضوع قد بحث قديما و حديثا فى أشتات متناثرة من مختلف الدراسات القرآنية حتى إنك لا تجد كتابا بلاغيا و لا مبحثا قرآنيا و لا مصنفا فى مجازات القرآن يخلو من الإشارة إليه، و قد أفرده بالتصنيف الجيد الممتاز ابن ناقيا البغدادى (ت: ۴۸۵ ه) فى كتابه القيم (الجمان فى تشبيهات القرآن) «۱». و لعله أول من خصص كتابا لتشبيهات القرآن بهذا المستوى من الضبط و السعة، إذ تتبع فيه ظاهرة التشبيه القرآنى فى ست و ثلاثين سورة من القرآن، و استخرج من كل سورة آيات التشبيه و أشار إليه، و حقق فى معنى الآية، و علاقة التشبيه و وجوهه بما يعد بحق نموذجا راقيا بالنسبة لعصره فى استيعاب مظاهر التشبيه القرآنى. و لا بد لنا من رصد هذه الظاهرة القرآنية لموقعها المتميز، من غير استقصاء لأبعادها، فهذا متعذر مع هذا البحث المختصر، و إنما من بعدها النفسى و مسايرتها للكون و مظاهره فحسب، إذ سبق لنا أن سلطنا الضوء على هذا الملحظ فى عمل أكاديمى مستقل و الذى يستوقفنا فيهدينا من تشبيهات القرآن الكريم، غورها فى أعماق النفس الإنسانية، و سبرها لمظاهر الكون و الطبيعة، و استقطابها لملامح الحس و الإدراك البصرى و السمعى، و سبك ذلك كله فى صياغة موحدة تنظر إلى هداية الإنسان، و تهيئة ذهنه، بما يحس أمامه و بين يديه، و ما يدركه واعيا فى حياته العامة، و بهذا نرى التشبيهات القرآنية ذات قدرة فائقة، و لمحات جديدة؛ تلك القدرة و هذه اللمحات قد استوعبا فى نماذج كثيرة، مظاهر الكون و الحياة، و عوالم الطبيعة، و

هبات المناخ فی خضم مشاهد الدنیا.

(۱) ظ: رسالتنا للدکتوراه، الصورة الفنیة فی المثل القرآنی: ۱۶۶- ۱۹۷. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۰۲ و فی هذا الضوء نلمس التشبیه القرآنی ذا صورة دائبة بالحرکة و الاستثارة و التلوین، هذه الصور قد هدفت- بضم بعضها إلی البعض الآخر- تقریب الأشیاء، و إبراز الحقائق، و استخلاص العظات و البینات فیما تنبته الأرض، و ما یهبط علیها من السماء، و فیما تتقاذفه الریاح، و فیما یطرأ علیها من تقلبات المناخ و تصریف الأجواء، و ما یصاحب ذلک من نور و ظلام، و رعد و برق، و لیل و نهار، و موج و لجج و سحاب و ضباب، و أصداء و أصوات، و ما تثیر هذه العوالم مجتمعة أو متفرقة من رعب أو أمن و استقرار «۱». ۱- هذا المظهر الطبیعی یرصفه القرآن الکریم فی تشبیه حالة المنافقین تارة، و حالة الکافرین و أعمالهم تارة أخری، فالأول قوله تعالی: مَثَلُهُمْ کَمَثَلِ الَّذِی اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمَّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَکَهُمْ فِی ظُلُماتٍ لا یُبْصِرُونَ (۱۷) صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ فَهُمْ لا یَرْجِعُونَ (۱۸) أَوْ کَصَیِّبٍ مِنَ السَّماءِ فِیهِ ظُلُماتٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ یَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِی آذانِهِمْ مِنَ الصَّواعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَ اللَّهُ مُحِیطٌ بِالْکافِرِینَ (۱۹) یَکادُ الْبَرْقُ یَخْطَفُ أَبْصارَهُمْ کُلَّما أَضاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِیهِ وَ إِذا أَظْلَمَ عَلَیْهِمْ قامُوا وَ لَوْ شاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَ أَبْصارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ (۲۰) «۲». و الثانی یصوره قوله تعالی: وَ الَّذِینَ کَفَرُوا أَعْمالُهُمْ کَسَرابٍ بِقِیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّی إِذا جاءَهُ لَمْ یَجِدْهُ شَیْئاً وَ وَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسابَهُ وَ اللَّهُ سَرِیعُ الْحِسابِ (۳۹) أَوْ کَظُلُماتٍ فِی بَحْرٍ لُجِّیٍّ یَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ یَدَهُ لَمْ یَکَدْ یَراها وَ مَنْ لَمْ یَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ (۴۰) «۳».

(۱) ظ: المؤلف، الصورة الفنیة فی المثل القرآنی: ۱۸۷. (۲) البقرة: ۱۷- ۲۰. (۳) النور: ۳۹- ۴۰. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۰۳ أ رأیت کیف استوضحت حالة المنافق فی هذه التشبیهات المرکبة، مصورا أزمته النفسیة فی الاضطراب و معاودة الخوف من هذه الظواهر التی یتوقع فیها هلاکه، و معبرا عن أمر الحیرة المقلقة له بخطف البرق للأبصار، و تردده بین الأحجام و الأقدام، و وقوفه القاتل أو السیر بلا هدی فهو بین مصیر مجهول و تذبذب معلوم. هذا فی النموذج الأول، أما فی النموذج الثانی، فنری التشبیه المرکب مادة فنیة خصبة تسیغها أفهام القوم، فالبدوی الذی یتطلب الماء، فإن أخفق فی تحصیله أخفق فی حیاته و عاد یائسا، و هو فی قیض لا یرحم، و ظمأ لا یهدأ، فسکرات الموت حینئذ أقرب إلیه من حبل الورید، و أعمال الکافرین صورة لمتطلب الماء ثم لا یجده، و مثال للسراب الذی یشتد نحوه الظمآن فیفاجأ به و هو یظنه ماء یروی غلته، و إذا به یذهل لفقدان الماء و وجدان اللّه بالمرصاد، و هی مفاجأة أخری لیست فی الحسبان، و حینما یخفق من هذا الالتماع الخلب فی السراب الذی حسبه ماء تصدمه الظلمات المتراکبة فی بحر شدید الأمواج متراکمها، یعلوه سحاب، فتتکون بذلک طبقات من هذه الفوقیات: الموج فوقه موج من فوقه سحاب، فهو فی ظلمات یفقد معها حاستی السمع و البصر، کما فقد حاسة البصیرة من ذی قبل. ۲- و بالإضافة إلی التشبیه بالظواهر الطبیعیة، و السنن الکونیة، عمد القرآن إلی الکائنات الحیة من الحیوانات فوجد فیها ملاءمة لضرب الأمثال و تصویر الأحداث، و صدق التشبیه، و مسایرة الواقع المعاصر فی الحال و الاستقبال، فاختار أوهنها: لتشبیه ضعف العبادة و وهنها، و هو العنکبوت، و أغباها: لمن یحمل العلم و لا ینتفع به، و هو الحمار، و أضعفها: لمن حالفه العجز و الاستحالة و هو الذباب. و أتعبها: لمن یشتد لهاثه لا إلی غایة مجدیة معینة، و هو الکلب. و أصغرها لمن یستنکر ضرب الأمثال بالمخلوقات الضعیفة، و هو البعوض. و هکذا: و تأتی هذه الکائنات فی الاستعمال التشبیهی متقاطرة، و یبرز عملها متناسقا مع التصویر الفنی لحقائق الأشیاء، و طبیعة الموصوفات، و أوجه الشبه المناسبة، بما یحقق الجانب البلاغی فی مطابقة الکلام لمقتضی الحال، و هی علی الشکل الآتی: أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۰۴ أ- فهؤلاء العاکفون علی أصنامهم، و السادرون بأهوائهم، یسیئون صنعا و

يحسبون أنهم محسنون، يبذرون جهودهم فى بناء الأوهام، و اتخاذ الأنداد للّه تعالى، فهم فى عمل لا جدوى معه، و جهد لا تعويض عنه، فيبرز تشبيههم بالعنكبوت التى تجهد نفسها، و تشغل بيتها، باتخاذ بيت ليست له مقومات البيوت و لا إحكام البناء، فهو نتاج واهن ضعيف، و كذلك عبادتهم فى الضعة و الضعف، قال تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ «١». ب- و حينما يجد القرآن اليهود، و قد كلفوا ثقل الأمانة و أدركوا سر العقيدة، و تحملوا عبء التوراة، ثم نكصوا على أعقابهم، و تخلوا عن كل ذلك، فهم لا يعملون بمضمونها و لا يصيخون سمعا لندائها، تاركين وراءهم الحق المبين، و الصراط المستقيم، فهم و الحالة هذه على درجة قصوى من الغباء و الضياع؛ حينما يلاحظهم هكذا و على هذا المستوى فتشبيههم بالحمار و هو يحمل كتبا نفيسة جاء مطابقا لمقتضى ظروفهم الفعلية التى يحيونها، إذ ليس من شأن الحمار أن يستفيد بمضامين الكتب، و ليس له منها إلا الثقل فى الحمل، و كذلك شأنهم حينما تبينوا صدق الرسالة المحمدية بأنباء التوراة عنها ثم خلفوها وراء ظهورهم، و لم يعملوا بما علموا، فالحمار إذن أبلغ تشخيص لهم يمثلون بمجموعة أوضاعه فى حالة حمله الأسفار، و فيه إشعار بالمهانة، و تصريح بالتحقير فى صورة بائسة مزرية، و كيفية تجلب السخرية و الاستهزاء؛ قال تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْراةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوها كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآياتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ لا يَهْدِى الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٥) «٢». ج- و هذا الذى انسلخ من آيات اللّه بعد عرفانه بموضعها، و إدراكه لسرها، قد أخلد إلى الأرض، و اتبع هواه و ضل فى غوايته ناصبا لاغبا،

(١) العنكبوت: ٤١. (٢) الجمعة:

٥. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٠٥ وجد له التشبيه أصدق صورة فى الكلب اللاهث، يدلع لسانه، و يسيل لعابه، و تخفق جانباه، فى حالتى راحته و تعبه، و صورتى إيوائه و إبعاده، فالكلب هنا: أنسب كائن يراعى مقتضى الحال، فالذى انسلخ يكد و يكدح فى تحريف كلمات اللّه، فهو جاحد لها، أو رافض لمضمونها، فالحالة هذه تمثله و هو ينوء بعبء لم يستفد منه، و يعانى ثقلا لم ينهض به، و هكذا الكلب فى نصبه الكادح بداع و بغير داع، قال تعالى: وَ اتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِى آتَيْناهُ آياتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطانُ فَكانَ مِنَ الْغاوِينَ (١٧٥) وَ لَوْ شِئْنا لَرَفَعْناهُ بِها وَ لكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَواهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ... «١». و هكذا نجد الكائنات- و فيما ضربناه من أمثلة الكفاية- عنصرا من عناصر التشبيه اقتضته ضرورة الصورة لتحقيق الغرض الفنى، فهو لم يرد مستعملا بوصفه تشبيها فحسب، بل بوصفه أسلوبا من أساليب البيان يعتمد عليه النص الأدبى الرفيع فى القرآن الكريم لتشخيص الحقيقة من الغموض و الإبهام. ٣- و هبات الطبيعة فى المناخ و المياه و التربة و الأنبات لمسات تشخيصية للتشبيه القرآنى، متجانسة كل التجانس بما يحقق العمق الفنى بأرقى مدركات التشبيه الحسية لتقريب المعنى العقلى البعيد فتجعله فى متناول الفهم و التخييل عند الإنسان. أ- فالقرآن الكريم حينما يشبه أمرا معنويا طيبا، و عملا إنسانيا صالحا، و كلمة نزيهة صادقة، يجد فى معطيات الطبيعة، و منح الكون، تشخيصا لهذا المدرك العقلى فهو يعده مباركا ثابتا متطاولا و الشجرة الطيبة فى نموها و ظلالها و رسوخها خير مثال له فى التشبيه المنتزع من أمور متعددة، و العكس بالعكس فى الأمر المعنوى الخبيث فى ملاءمته للشجرة الخبيثة فى بقعتها و ثمرتها و زعزعتها عن الأرض، و هو بهذا يضفى الظل المحسوس المعاصر للإنسان على ذلك الظل الخفى المعقول الذى لا يدرك

(١) الأعراف: ١٧٥- ١٧٦. أصول

البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٠٦ إلا بتصويره و تخيله شاخصا، و ذلك قوله تعالى: أَ لَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثابِتٌ وَ فَرْعُها فِى السَّماءِ (٢٤) تُؤْتِى أُكُلَها كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّها وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٥) وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ ما لَها مِنْ قَرارٍ (٢٦) «١». ب- و هو حينما يريد تشبيه

الصدقات التى لا تجلب نفعا، و لا تدفع ضرا، و لا تستنزل رحمة، لأنها امتزجت بما يفسدها من الرياء بين الناس تارة، و اختلطت بما يعكرها من المن و الأذى تارة أخرى، يجد فى «الصفوان» الذى يغطيه غشاء شفاف من التراب فيصيبه المطر فيتصلب و يتجمد عليه، فيعود متحجرا صلدا، صورة شاخصة لبلوغ التشبيه ذروته فى التجسيد، و ذلك بتخيل هذا الحجر ناتئا بارزا و قد غطى بغلاف خارجى من التراب المبتل بوابل المطر، تعبيرا عن القلب يعود فى غشاوة مما داخله من الرياء، أو بما نفث من المن و الأذى، فبدلا من أن يساعد المطر المنصب عليه فى إزالة التراب و القذى المتراكم، و إذا به يزيد الحجر قساوة، و يتصلب به هيكلا متحجرا لا ينقد، أنظر ذلك فى قوله تعالى: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُبْطِلُوا صَدَقاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَ الْأَذى كَالَّذِي يُنْفِقُ مالَهُ رِئاءَ النَّاسِ وَ لا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوانٍ عَلَيْهِ تُرابٌ فَأَصابَهُ وابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْداً لا يَقْدِرُونَ عَلى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَ اللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكافِرِينَ (۲۶۴) «۲». بينما تطالعنا الصورة الأخرى لهذا العمل- و الحديث ينصب حول الصدقات- مقترنة بطلب مرضاة اللّه، و تثبيت النفوس، و إذا بها حقيقة أخرى تمثل مغاداة الرحمة و معاودة البركة، و الموضوع نفسه، و لكن الموضوع قد تغير فعاد الفرق متميزا، و ذلك قوله تعالى:

(۱) إبراهيم: ۲۴- ۲۶. (۲) البقرة:

۲۶۴. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۰۷ وَ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمُ ابْتِغاءَ مَرْضاتِ اللَّهِ وَ تَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصابَها وابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَها ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْها وابِلٌ فَطَلٌّ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (۲۶۵) «۱». فالقلب هنا منجذب بعامل روحى، فانفتح لتلقى التوبات و بذلها على فطرتها، و سبيلها المطلوب، كما تتفتح الأرض فى المكان الرحب الفسيح، و الذروة المرتفعة العالية، تباركها النسمات، و تباكرها المزن، فيتضاعف عطاؤها، و يزكو ثمرها. فالصورة التشبيهية مستلة من طبيعة الأرض فى قسوتها و بركتها فى كلا الموضعين، و ممتزجة بعوامل المناخ فى تقلباته و هباته، و لكنها ترصد أيضا مناخ المرء فى سلوكه، و تتلبث طبيعة الإنفاق فى أسلوبه، فما كان جافا غليظا منهما شبه بمثله و هو الحجر الصلد، و ما جاء متفتحا متبرعما شبه بمثله، و هو البقعة الطيبة فى نشز من الأرض، تغاديها السحب، و يراوحها الغيث و الندى «۲». ج- و يحاول التشبيه القرآنى أن يقرب صورة تكالب الناس فى الحياة الدنيا، و تفاخرهم بما لا يبقى، و تكاثرهم بما يفنى فتتمثل أمامه هيئة الغيث المنقطع عن الزرع بعد إنعاشه له لحظات و لمحات، و إذا به يجف دون إنذار، فيصفر الزرع و يتفتت نتيجة لعدم الموازنة فى السقى و الإرواء، ليصبح حطاما تذروه الرياح، و هشيما تتناقله الأجواء، فبينا هو نبات يعجب الزارعين، و إذا به هباء يتطاير من هنا و هناك، و التشبيه يضع هذه الصورة فى ملابساتها المتناقضة، و مضاعفاتها غير المترقبة تجاه أمر الدنيا، و حيال المعجبين بزخارفها، و المكاثرين بأوضارها لتكون مثلا لقوله تعالى: كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَباتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَراهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطاماً ... «۳». من خلال ما تقدم قد أدركنا بعمق ظاهر التشبيه الفنى فى القرآن

(۱) البقرة: ۲۶۵. (۲) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ۱۹۰ و ما بعدها. (۳) الحديد: ۲۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۰۸ الكريم مقترنة فى أبعاد متعددة بالظواهر الكونية، و الكائنات الحية، كما لمسنا فيها بالذات انتزاع وجه الشبه من أمور متعددة قائمة على مجموعة الصور المستنبطة من اللوحة التصويرية التى يرسمها المشهد التشبيهى، حتى عاد التشبيه التمثيلى المركب سمة بارزة لهذه المظاهر الحية فى صوره و ألواحه عند التشخيص. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۰۹

الفصل الرابع التصوير الاستعارى

الفصل الرابع التصوير الاستعارى ۱- تحديد الاستعارة ۲- قيمة التصوير الاستعارى ۳- أصول الشبه الاستعارى ۴- خفاء الشبه

تحديد الاستعارة

تحديد الاستعارة للبلاغيين عدة تعريفات متناثرة لتحديد مصطلح الاستعارة، قد تختلف فى اللفظ و التعبير، و لكنها قد تتحد فى المعنى و المدلول، بيد أن بعضها قد خلط الأصل اللغوى بالمعنى الاصطلاحى، و البعض الآخر قد فصل بينهما، و تحدث عنهما، و هناك من عنى بالصيغة الاصطلاحية فحسب. و فيما يأتى نقدم عرضا ملخصا لتعريفات القوم و نظرياتهم: ۱- قال الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) إن «الاستعارة تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه» «۱». و واضح من تعريفه عنايته بالجانب اللغوى، و إن انطبق على جزء من المعنى الاصطلاحى كما سيأتى. ۲- ذهب ابن قتيبة (ت: ۲۷۶ ه) إلى أن: «العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاورا لها أو مشاكلا» «۲». و تعريفه أكثر انطباقا على الاصطلاح من تعريف سابقه الجاحظ، و إن شمل المجاز فى وجوهه و علاقاته.

(۱) الجاحظ، البيان و التبيين: ۱/ ۱۵۳. (۲) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ۱۰۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۱۲ ۳- يرى ثعلب (ت: ۲۹۱ ه) فى استعمال الاستعارة: أن يستعار للشيء اسم غيره أو معنى سواه «۱». و هو تعريف موجز جمع إلى جانب الأصل اللغوى شيئا من المعنى الاصطلاحى. ۴- و يذهب ابن المعتز (ت: ۲۹۶ ه) إلى أن: «استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف» «۲». و هذا معنى عام قد يشمل صنوف البيان كافة، و أنواع المجاز اللغوى. ۵- و قد عرفها القاضى الجرجانى (ت: ۳۶۶ ه) بقوله: «الاستعارة ما أكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، و نقلت العبارة فجعلت فى مكان غيرها. و ملاكها تقريب الشبه و مناسبة المستعار له للمستعار منه، و امتزاج اللفظ؛ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة، و لا يتبين فى أحدهما إعراض عن الآخر» «۳». و هذا التعريف أكثر تحديدا من سابقيه، و أدق شمولا لخصائص الاستعارة الفنية، و ملامحها البيانية، و هو أول بادرة متناسبة مع المعنى الاصطلاحى للاستعارة. ۶- و يقول الرمانى (ت: ۳۸۶ ه): «الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له فى أصل اللغة على جهة النقل للإبانة» «۴». و قد نقل تعريفه حرفيا ابن سنان الخفاجى (ت: ۴۶۶ ه) «۵». ورد عليه العلوى يحيى بن حمزة (ت: ۷۴۹ ه) من عدة وجوه «۶».

(۱) ثعلب، قواعد الشعر: ۴۶. (۲) ابن المعتز، البديع: ۲. (۳) القاضى الجرجانى، الوساطة بين المتنبى و خصومه: ۴۱. (۴) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل: ۷۹. (۵) ظ: الخفاجى، سر الفصاحة: ۱۳۴. (۶) ظ: العلوى، الطراز: ۱/ ۱۹۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۱۳ و مع ذلك فإن تعريف الرمانى للاستعارة يقارب المعنى الاصطلاحى فى عدة اعتبارات بيانية كما سيظهر. ۷- و يوضح الحاتمى (ت: ۳۸۸ ه) تعريفها بقوله: «حقيقة الاستعارة أنها نقل كلمة من شيء قد جعلت له إلى شيء لم تجعل له» «۱». و هو ينظر فى ذلك إلى النقل الاستعارى فى الاستعمال المجازى. ۸- و كان أبو هلال العسكرى (ت: ۳۹۵ ه) قد تعامل مع هذا المصطلح معاملة جديدة فى حدود كبيرة فقال إنها: «نقل العبارة عن موضع استعمالها فى أصل اللغة إلى غيره لغرض، و ذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى و فضل الإنابة عنه، أو تأكيده و المبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذى يبرز فيه. و هذه الأوصاف موجودة فى الاستعارة المصيبة، و لو لا أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالا» «۲». ۹- و التعريفات السابقة و إن تشابهت فى إيضاح المصطلح حينا، و بجانبه اللغوى حينا آخر، إلا أننا نميل إلى الكشف العلمى فيما أبانه أبو هلال العسكرى، و إن كان قدامة بن جعفر (ت: ۳۳۷ ه) قد علل من ذى قبل ظاهرة الاستعارة عند العرب بزيادة الألفاظ على المعانى عندهم، فعبروا عن

المعنى الواحد بعبارات كثيرة، و ربما كانت مشتركة بينه و بين غيره «۳». و هذا و إن انطبق على الاستعارة فإنه ينطبق على جميع ما توسع فيه العرب من البيان، إلا أن ما أبانه أبو هلال كما أسلفنا بالنسبة للاستعارة ملخصا فى النقل للمعنى من لفظ إلى لفظ، و استحداث معنى جديد فى اللفظ، و جعل الكلمة ذات دلالة لم تجعل لها فى أصل اللغة، و زيادة

(۱) الحاتمى، الرسالة الموضحة: ۲۹. (۲) العسكرى، كتاب الصناعتين: ۲۷۴. (۳) ظ: قدامة بن جعفر، نقد النثر: ۵۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۱۴ الفائدة فى الاستعمال الاستعارى بدلا عن الاستعمال الحقيقى، سيبقى ما حققه كشفا جديدا يتناسب مع ما أكده فيما ضرب من نموذج قرآنى رفيع شاهدا على ذلك بقوله: «و الشاهد على أن للاستعارة المصيبة من الموقع ما ليس للحقيقة، أن قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ «۱» أبلغ و أحسن و أدخل مما قصد له من قوله لو قال: يوم يكشف عن شدة الأمر، و إن كان المعنيان واحدا، أ لا ترى أنك تقول لمن تحتاج إلى الجد فى أمره: شمر عن ساقك فيه، و اشدد حيازيمك له، فيكون هذا القول أوكد فى نفسه من قولك: جد فى أمرك» «۲». و ما ذهب إليه أبو هلال متساوق لما وجدنا عليه أرسطو من ذى قبل حينما عد الاستعارة من أعظم الأساليب الفنية، و أنها آية الموهبة التى لا يمكن تعلمها من الآخرين «۳». ۱۰- و يرى عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) فى الاستعارة: «أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، و لكنه يعرفه من معنى اللفظ» «۴». و قد جاء هذا التعقيب له بعد تعريفها من قبله بقوله: «الاستعارة أن تريد تشبيه الشىء بالشىء و تظهره و تجىء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه و تجريه عليه» «۵». و يتضح من تعريف عبد القاهر و تعقيبه، أن هناك لفظا و معنى، و هناك معنى اللفظ، و الاستعارة تختص بالألفاظ، و لكنه قد أشرك المضمون بالإضافة إلى الشكل فى جلاء الصورة الاستعارية، أو المعنى فى إدراك

(۱) القلم: ۴۲. (۲) أبو هلال العسكرى، الصناعتين: ۲۷۴. (۳) ظ: شكرى عياد، أرسطوطاليس، فن الشعر: ۱۷۶. (۴) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۳۱. (۵) المصدر نفسه: ۵۳. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۱۵ مؤدى اللفظ بقوله: (معنى اللفظ)، و هذه هى العلاقة التى كشفها عبد القاهر بين اللفظ و المعنى فى نظرية النظم، و أكدها فى مجالات شتى من معالجاته البلاغية. ۱۱- و قد تعقب عبد القاهر كل من فخر الدين الرازى (ت: ۶۰۶ ه) فنقل تعريفه لها حرفيا «۱». و السكاكى حينما قال: «هى أن تذكر أحد طرفى التشبيه و تريد به الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه فى جنس المشبه به، دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به» «۲». و جاء ابن الأثير (ت: ۶۳۷ ه) مقتفيا خطوات الجرجانى و ما استفاده منه الرازى و السكاكى فقال: «حد الاستعارة: نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما مع طى ذكر المنقول إليه، لأنه إذا احترز فيه هذا الاحتراز اختص بالاستعارة و كان حدا لها دون التشبيه» «۳». و تتبع هذه المعانى و الألفاظ و الإشارات نفسها فيما بعد كل من ابن أبى الأصبع «۴». و بدر الدين بن مالك «۵» و الخطيب القزوينى «۶». و أعطوا الدلالات ذاتها. و قد اتضح مما تقدم أن أبا هلال العسكرى كان له فضل السبق فى دقة التعريف و التمثيل له، و أن عبد القاهر قد أعطاه الصيغة العلمية و الصفة الاصطلاحية، و تابعه عليه كل من الرازى و السكاكى و ابن أبى الأصبع و ابن مالك و القزوينى.

(۱) ظ: الرازى، نهاية الإعجاز: ۸۲. (۲) السكاكى، مفتاح العلوم: ۱۷۴. (۳) ابن الأثير، المثل السائر: ۱/ ۳۶۵. (۴) ظ: ابن أبى الاصبع المصرى، بديع القرآن: ۱۹. (۵) ظ: ابن مالك، المصباح: ۶۱. (۶) ظ: الخطيب القزوينى، الإيضاح: ۲۷۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۱۶ و تأسيسا على ما سبق يعد أبو هلال العسكرى و عبد القاهر الجرجانى من أوائل من أرسوا دعائم هذا المصطلح فنيا.

قيمة التصوير الاستعارى

قيمة التصوير الاستعارى الاستعارة فن قولى، قد يجمع بين المتخالفين، و يوفق بين الأضداد، و يكشف عن إيحائية جديدة فى التعبير، لا- يحس بها السامع فى الاستعمال الحقيقى، و هى من أبرز صور البيان العربى، و أروع مشاهد التصوير الفنى، جلى فيها القرآن بكثير من مواطنه، و تناولها الحديث فى جملة من شذراته، و تداولها الشعر العربى فى أوابده و شوارده، و ما عسى أن يعرض الباحث لقيمة التصوير بالاستعارة، و خصائص استعمالاتها البلاغية، بعد أن و شحها عبد القاهر الجرجانى بحلة وصف لا تبلى، و قلدها بوسام شرف لا يفنى، و توجها بمزايا بيان لا تنبو، و وهجها بلآلئ كمال لا تخبو، فقال: «و هى أمدّ ميدانا، و أشد افتنانا، و أكثر جريانا، و أعجب حسنا و إحسانا، و أوسع سعة و أبعد غورا، و أذهب نجدا فى الصناعة و غورا، من أن تجمع شعبها و شعوبها، و تحصر فنونها و ضروبها، نعم و أسحر سحرا، و أملأ بكل ما يملأ صدرا، و يمتع عقلا، و يؤنس نفسا، و يوفر أنسا، و أهدى إلى أن تهدى إليك أبدا عذارى، قد تخير لها الجمال، و عنى بها الكمال، و أن تخرج لك من بحرها جواهر، ان باهتها الجواهر مدت فى الشرف و الفضيلة باعا لا يقصر، و أبدت من الأوصاف الجليلة محاسن لا تنكر، وردت تلك بصفرة الخجل، و وكلتها إلى نسبتها إلى الحجر، و أن تثير من معدنها تبرا لم تر مثله، ثم تصوغ فيها صياغات تعطل الحلى، و تريك الحلى الحقيقى، و أن تأتيك على الجملة بعقائل يأنس إليها الدين و الدنيا، و فضائل لها من الشرف الرتبة العليا، و هى أجل من أن تأتى الصفة على حقيقة حالها، و تستوفى جملة جمالها. و من الفضيلة الجامعة فيها أنها تبرز هذا البيان أبدا فى صورة مستجدة تزيد قدره نبلا، و توجب له بعد الفضل فضلا، و إنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد حتى تراها مكررة فى مواضع و لها فى كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد، و شرف منفرد، و فضيلة مرموقة، و خلابة مرموقة، أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١١٧ و من خصائصها التى تذكر بها و هى عنوان مناقبها أنها تعطيك الكثير من المعانى باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر، و تجنى من الغصن الواحد أنواعا من الثمر، و إذا تأملت أقسام الصنعة التى بها يكون الكلام فى حد البلاغة، و معها يستحق وصف البراعة، وجدتها تفتقر إلى أن تعيرها حلاها، و تقصر عن أن تنازعها مداها، و صادفتها نجوما هى بدرها، و روضا هى زهرها، و عرائس ما لم تعرها حليها فهى عواطل، و كواعب ما لم تحسنها فليس لها فى الحسن حظ كامل، فإنك لترى بها الجماد حيا ناطقا، و الأعجم فصيحا، و الأجسام الخرس مبينة، و المعانى الخفية بادية جلية، و إذا نظرت فى أمر المقاييس وجدتها و لا ناصر لها أعز منها، و لا رونق لها ما لم تزنها، و تجد التشبيهات على الجملة غير معجبة ما لم تكنها، إن شئت أرتك المعانى اللطيفة التى هى من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون، و إن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون، و هذه إشارات و تلويحات فى بدائعها، و إنما ينجلى الغرض منها و يبين إذا تكلم على التفاصيل، و أفرد كل فن بالتمثيل ... إلخ» «١». و بعد هذا الوصف المستفيض لخصائص الاستعارة و سماتها، و فلسفتها و أغراضها، و موقعها و كيانها، يتعرض عبد القاهر إلى التفصيل، و يقسمها و ينظر لها بما يعد تجلية لخصائص الاستعارة فنيا، و تحقيقا فى قيمتها بلاغيا. إننا نستطيع أن نلمس فى الاستعارة عدة خصائص فنية يمكن إجمالها بالشكل الآتى: أ- إن الاستعارة تنتقل بالنص من الجمود اللفظى المحدد له إلى السيرورة فى التعبير، و المرونة فى الاستعمال، أ لا ترى إلى قوله تعالى: وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً «٢». إنك تقف مبهورا أمام بلاغة التعبير، و دقة المعنى، و سيرورة

---

(١) عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ٤٠- ٤٢. (٢) مريم: ٤. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١١٨ الألفاظ، فالمستعار منه هو النار، و المستعار له هو الشيب، و قد جمعهما معنى حسى بوجه حسى، و هو التوهج، و إنك لا تجد ذلك فى: و ازداد الرأس شيبا، و لا فى: شاب

رأسی، و لا فی غیرهما عند التقدیر، فکأن اللفظ بصیغته الاستعاریة وضعت لهذا المعنی السیار. ب- یتجلی فی الاستعارة إعطاء صفة الفعل لمن لا یفعل، و إضاءة الکائنات بالتصرف و إن لم تتمکن، أ لا تری إلی قوله تعالی: إِذا أُلْقُوا فِیها سَمِعُوا لَها شَهِیقاً وَ هِیَ تَفُورُ (۷) تَکادُ تَمَیَّزُ مِنَ الْغَیْظِ کُلَّما أُلْقِیَ فِیها فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُها أَ لَمْ یَأْتِکُمْ نَذِیرٌ (۸) «۱» و ما فیه من إضفاء صفة من یعقل إلی ما لا یعقل، و مزیة من یعمل إلی من لا یعمل، و فضیلة الفعل إلی من لم یفعل، و یکفی أن أحیلک إلی أبی هلال العسکری لیکشف لک هذا المصدر البیانی من جانب آخر بالإضافة إلی ما سبق بقوله: «حقیقة الشهیق هاهنا الصوت الفظیع، و هما لفظتان، و الشهیق لفظة واحدة، فهو أوجز علی ما فیه من زیادة البیان. و تمیز: حقیقته تنشق من غیر تباین، و الاستعارة أبلغ، لأن التمیز فی الشیء هو أن یکون کل نوع منه مباینا لغیره، و صائرا علی حدته، و هو أبلغ من الانشقاق، لأن الانشقاق قد یحصل فی الشیء من غیر تباین، و الغیظ: حقیقته شدة الغلیان، و إنما ذکر الغیظ، لأن مقدار شدته علی النفس مدرک محسوس، و لأن الانتقام منا یقع علی قدره، ففیه بیان عجیب، و زجر شدید لا تقوم مقامه الحقیقة البتة» «۲». و فضلا عما سبق إلیه أبو هلال نجد الاستعارة قد حققت فی الألفاظ الثلاثة: الشهیق، تمیز، الغیظ، دلالة لا یمکن استیعابها فی الألفاظ الاعتیادیة لو استبدلت فیها، و فی هذا الاستعمال صوت نار جهنم بصورة هائلة تخیلتها ازددت منها رعبا، و ملئت منها فزعا، و کأنها مخلوق ذو قوة و بطش، و مجهول ذو منظر عبوس. ج- یتمثل فی الاستعارة، تهویل الأمر، و دقة المبالغة، و شدة الوقع، و یمثل هذا الملحظ قوله تعالی:

(۱) الملک: ۷ - ۸. (۲)

العسکری، کتاب الصناعتین: ۲۷۷. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۱۹ ذَرْنِی وَ مَنْ خَلَقْتُ وَحِیداً (۱۱) «۱». فالمراد ذر بأسی، و أترک عذابی و عقوبتی، إلا أن المبالغة فی التهدید، و الشدة فی الوعید، اقتضت نسبة ذلک إلیه- تعالی- و لو استعمل غیر هذا اللفظ لما قام مقامه، و لا أدی دلالته، و لبقیت الصورة المرادة غیر ماثلة للعیان کما هو الحال الآن. د- تریک الاستعارة فی تعبیرها إشاعة الحیاة فی الجماد، و إفاضة الحرکة عند الکائنات، و کأنها ناطقة تتکلم، و مکلفة تمتثل، و قادرة تتصرف، کما فی قوله تعالی: ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِ وَ هِیَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قالَتا أَتَیْنا طائِعِینَ (۱۱) «۲». و فی هذا دلالة علی التوسع فی اللغة، و المبالغة فی الإیجاز، و التفنن فی التصویر، فإشاعة الحرکة فی السماء و الأرض تغنی عن شرح إطاعتهما و کیفیته بالتقدیر أو التسخیر، و إضافة هذه المقدرة فی الاستماع و الاستجابة تکفی عن البیان المستفیض فی الإبداع، و تصورها بهیئة من یعی و یسمع و ینطق تغنی عن التمثیل و التشبیه. ه- یلاحظ فی الاستعارة التقریب الوصفی، و مراعاة المناسبة، و لمح الصلة بین الأصل و النقل الاستعاری، و ذلک کقوله تعالی: وَ آیَةٌ لَهُمُ اللَّیْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ ... «۳». «و هذا الوصف إنما هو علی ما یتلوح للعین لا علی حقیقة المعنی، لأن اللیل و النهار اسمان یقعان علی هذا الجو عند إظلامه لغروب الشمس و إضاءته لطلوعها، و لیسا علی الحقیقة شیئین یسلخ أحدهما من الآخر، إلا أنهما فی رأی العین کأنهما ذلک، و السلخ یکون فی الشیء الملتحم بعضه ببعض، فلما کانت هوادی الصبح عند طلوعه کالملتحمة بإعجاز اللیل

(۱) المدثر: ۱۱. (۲) فصلت: ۱۱.

(۳) یس: ۳۷. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۲۰ أجری علیها اسم السلخ، فکان أفصح من قوله لو قال: نخرج، لأن السلخ أدل علی الالتحام المتوهم فیهما من الإخراج» «۱». و کل ما تقدم من خصائص یوحی بأن الاستعارة هی التی لونت هذه الصور، و کشفت أصالة ما یرید القرآن فی التعبیر عنه بآیاته المشتملة علی الاستعارة لغرض خاص یمنحها قوة الأمثال من جهة فی السیرورة و الانتشار، و الدرجة البلاغیة فی المتانة و الجودة من جهة أخری، بحیث یعود لفظ الاستعارة متمیزا لا یسد مسدّه لفظ آخر، و لا یشاکله تعبیر مقارب، و تلک لمحات فنیة مؤثرة، و أسرار جمالیة متناهیة آثرت التصویر الاستعاری بإضافات تحدت المفهوم الحقیقی للکلمات فی أصل اللغة، و بذلک بلغت الاستعارة فی القرآن الکریم مرتبة الإعجاز، و فاقت المستوی

الحضارى للكلمات فى ذروة تطورها و عطائها عند العرب. يقول الدكتور أحمد بدوى متحدثا عن تأثير الاستعارة القرآنية: «و إذا أنت مضيت إلى الألفاظ المستعارة رأيتها من هذا النوع الموحى لأنها أصدق أداة تجعل القارئ يحس بالمعنى أكمل إحساس و أوفاه، و تصور المنظر للعين، و تنقل الصوت للأذن، و تجعل الأمر المعنوى ملموسا محسا ... فقد يجسم القرآن المعنى، و يهب للجماد العقل و الحياة، زيادة فى تصوير المعنى و تمثيله للنفس، و ذلك بعض ما يعبر عنه البلاغيون بالاستعارة المكنية، و من أروع هذا التجسيم قوله سبحانه: وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ ... «٢». أ لا تحس بالغضب هنا كأنه إنسان يدفع موسى و يحثه على الانفعال و الثورة، ثم سكت و كف عن دفع موسى و تحريضه» «٣». إن جميع الصور الاستعارية التى تشتمل عليها فقرات جملة من الآيات القرآنية، لا يمكن أن تتجلى على حقيقتها إلا بالاستعارة بحيث

(١) العسكرى، كتاب الصناعتين: ٢٧٩. (٢) الأعراف: ١٥٤. (٣) أحمد أحمد بدوى، من بلاغة القرآن: ٢١٧ و ٢٢٢. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٢١ يضيق اللفظ الحقيقى عن الإحاطة الشمولية بكنه المراد منها دون الصوت الاستعارى، و ليس هنا مجال الكشف المركز عن هذه الخصائص، و التطويل فى الإشارة إليه، و إنما هو التنظير لمعرفة هذه الدقائق و الأسرار، و سيتكفل مجمل البحث بجلاء هذه الصورة و نقائها، من خلال قراءتنا المتأصلة لنماذج الاستعارات فى القرآن الكريم.

أصول الشبه الاستعارى:

أصول الشبه الاستعارى: أجمع البلاغيون أن للاستعارة ثلاثة أركان هى: ١- المستعار منه، و هو المشبه به. ٢- المستعار له، و هو المشبه. ٣- المستعار، و هو اللفظ المنقول. أما الأول و الثانى فهما طرفا الاستعارة، و لا بد أن يحذف أحدهما إلى جانب وجه الشبه حتى تصبح الاستعارة، و لما كانت الاستعارة تشبيها حذفت أداته، كان التأكيد للشبه الاستعارى ناجما عن كون التشبيه فى هذا الجزء من الاستعارة هو الصورة التى يتخذها الشكل، أو الصيغة التى تمثل النموذج الأدبى، لهذا فلا بد لنا من الالتفات نحو هذه الصيغة و السير معها. و قد أدرك عبد القاهر الجرجانى (ت: ٤٧١ ه) هذه الظاهرة إدراك الخبير المتخصص فقسم مآخذ الشبه الاستعارى و مواطنه إلى أصول: الأصل الأول: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة و المدركة بالحواس على الجملة للمعانى المعقولة. الأصل الثانى: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المحسوسة لمثلها، إلا أن الشبه مع ذلك عقلى. الأصل الثالث: أن يؤخذ الشبه من المعقول للمعقول «١». و الحق أن تقرير عبد القاهر لهذا التقسيم على جانب كبير من الأهمية، إذ يصدر فيه

(١) الجرجانى، أسرار البلاغة: ٦١. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٢٢ عن نقاء بلاغى سليم فى ترصد مصادر الشبه فى الاستعارة، و التى لا تعدو أن تكون وجها من هذه الوجوه: حسيا أخذ لمعنى حسى، أو حسيا أخذ لمعنى عقلى، أو عقليا أخذ لمعنى عقلى. و نستدرك عليه العقلى الذى أخذ لمعنى حسى، و لعل السبب فى إهماله- عنده- يرجع إلى أن حديثه منصب على ما يدرك بالنظرة العقلية فحسب، بدليل حديثه عن الأصل الثانى و هو آخذ الشبه الحسى إلى مثله، فإنه يعقب عليه بقوله: «إلا أن الشبه مع ذلك عقلى» «١»، أو لأن الاستدلال على المعنى الحسى بأمر عقلى خارج عن الأصل، لأن المحسوس أصل، و المعقول فرع، فكأنه استدلال على الأصل بالفرع، أو لأن مهمة الاستعارة تقريب البعيد لا تبعيد القريب، و الاستدلال على المحسوس بالمعقول من هذا الباب، لأن المحسوس أقرب فهما من المعقول الذى يكد الفكر فيه و يكدح، و بوصفه بديهيا لا يحتاج إلى إثبات، و هو نادر الوقوع عادة فأهمل «٢». و لما كان حديثنا عن الاستعارة فى تقويم الفن القولى لا يعدو هذه الوجوه، فقد رجحنا أن تكون الأصول العامة فى عناصر الشبه الاستعارى التى أوردها عبد القاهر هى الضوء الكاشف عن البعد الفنى فى الاستعارة لأن فيها اتجاها إلى

معرفة روح الاستعارة و جوهرها، و ما هی علیه من التخییل و التمثیل، و هذا ما یهمنا رصده فی استعارات القرآن الکریم، بوصفها عنصرا أصیلا من عناصر الصورة الفنیة التی أرسی علیها قواعده. و قد لمست فی الاستعمال الاستعاری للقرآن الکریم المیل إلی أخذ الشبه من الشیء المحسوس إلی المعقول فی الأغلب، و من ثم وجدت النماذج تمیل إلی أخذ الشبه من المحسوس إلی المحسوس، و أخیرا من المعقول إلی المعقول، و هذه هی الأصول الثلاثة التی یستنبط منها وجه التشبیه الاستعاری فی القرآن الکریم، و نماذج هذه الأصول کما یأتی؟

(۱) المصدر نفسه: و الصفحة.

(۲) ظ: المؤلف، الصورة الفنیة فی المثل القرآنی: ۲۰۱. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۲۳

الأصل الأول:

الأصل الأول: و هو أخذ الشبه الاستعاری من الحسی إلی العقلی، و هو أکثر أنواع الشبه فی القرآن الکریم، و یمکن تجسیده فی النماذج الآتیة: ۱- قوله تعالی: وَ اتْلُ عَلَیْهِمْ نَبَأَ الَّذِی آتَیْناهُ آیاتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها ... «۱» فقد استعار کلمة «انسلخ» و عبر بها تعبیرا دقیقا عن مدی التخلی التام عن آیات اللّه تعالی، فهی تصور حالة النزع الشدید فی مفارقتها، و تمثل انحسار هذا الضوء الهادی عن قلب هذا الرجل تدریجیا حتی عاد فارغا من الهدایة شیئا فشیئا. و هذه الاستعارة تمثل دورا مهما فی رسم المشهد التصویری لحالة هذا الرجل فی تلاشی عناصر الخیر عنده جملة، و تجرده منها تجردا کاملا یوحی بکیفیة تجرد الشاة عن إهابها، و نزعها لردائها أثناء السلخ، فی بطء و تدرج و شدة حتی عادت سنخا آخر فی الهیکل و الصورة و التحول، و کذلک أمر هذا الرجل إذ استحال إلی حقیقة أخری جوفاء مترهلة. و بدیهی أن الآیات فی إدراک المعرفة أمر عقلی، و أن السلخ أمر مادی، فاستعیر هنا المحسوس للتعبیر عن المعقول بصورة شاخصة تنبض بالتعبیر الحی، فتثبت الحقیقة الواقعة للأمر من المجرد العقلی إلی الإدراک الحسی المتمیز «۲». ۲- قوله تعالی: الَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِیثاقِهِ وَ یَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ یُوصَلَ وَ یُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ أُولئِکَ هُمُ الْخاسِرُونَ (۲۷) «۳» فقد استعیر النقض، و هو الحل و هو حسی إلی عدم الوفاء بالعهود و هو عقلی، و استعیر القطع و هو حسی، إلی ترک البر و هو أمر عقلی «و النهی عن قطع الرحم إنما هو نهی عن قطع صلتها بالبر فهو قطع مجازی، لأن القطع الحقیقی فصل جرم عن جرم» «۴». و کذلک بالنسبة إلی نقض المیثاق،

(۱) الأعراف: ۱۷۵. (۲) ظ: المؤلف، الصورة الفنیة فی المثل القرآنی: ۲۰۲. (۳) البقرة: ۲۷. (۴) عز الدین بن عبد السلام، الإشارة إلی الإیجاز: ۶۹. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۲۴ فالنقض الحقیقی: «إزالة التألیف و الالتیام، ثم تشبه به ترک الوفاء بمقتضی العهود و العقود، شبه العهد و العقد بشیء ألف محکما ثم أزیل تألیفه بنقضه مع أن بقاء تألیفه أصون من نقضه، و العهود فی نفسها لا تنقض و إنما تنقض أحکامها» «۱». و ما یقال فی کلمتی «النقض» و «القطع» یقال فی «یوصل» فلیس المراد بها وصل الشیء المادی بشیء مثله، کوصل الحبل بالحبل، و القطعة بالقطعة، و البناء بالبناء، بل المراد هو المعنی الاستعاری من اللفظ، و هو البر خلاف القطع فی معناه الاستعاری. و کل هذه الألفاظ فی الآیة الکریمة، إنما استعیرت من المحسوس لإثبات أمر عقلی فی أشکاله کافة. ۳- قوله تعالی: فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ ... «۲» فقد استعار الذوق، و هو مما یحس فی الطعم إلی الخوف و هو مما یدرک فی النفس، و إلی الجوع و هو مما یعرف بالعقل، و الجوع و الخوف یدرکان، و لا یلبسان، فعبر عن شدة الملابسة لهما باللباس. و لعل الشریف الرضی (ت: ۴۰۶ ه) من أقدم من کشف حقیقة هذه الاستعارة و شرحها بالتفصیل فی

قوله: «و هذه استعارة لأن حقيقة الذوق إنما تكون فى المطاعم و المشارب، لا فى الكساء و الملابس. و إنما خرج هذا الكلام مخرج الخبر عن العقاب النازل بهم، و البلاء الشامل لهم، و قد عرف فى لسانهم أن يقولوا لمن عوقب على جريمة، أو أخذ بجريرة: ذق غب فعلك، و أجن ثمرة جهلك، و إن كانت عقوبته ليست مما يحس بالطعم، و يدرك بالذوق، فكأنه سبحانه لما شملهم بالجوع و الخوف على وجه العقوبة حسن أن يقول تعالى: فأذاقهم ذلك، أى أوجدهم مرارته كما يجد الذائق مرارة الشىء المرير، و وخامة الطعم الكريه، و إنما قال سبحانه: (لباس الجوع) و لم يقل طعم الجوع و الخوف، لأن المراد بذلك- و اللّه أعلم- وصف تلك الحال بالشمول لهم، و الاشتمال عليهم، كاشتمال

(۱) المصدر نفسه: ۷۰. (۲)

النحل: ۱۱۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۲۵ الملابس على الجلود، لأن ما يظهر منهم عن مضيض الجوع و أليم الخوف، من سوء الأحوال، و شحوب الألوان، و ضئولة الأجسام، كاللباس الشامل لهم، و الظاهر عليهم» «۱». و قد أجرى الشريف الرضى رحمه اللّه هذا الاستعمال الاستعارى على ما استخرجه بذائقته الفنية من طريقة العرب فى جريان ذلك على لسانهم فى مثل هذه الاستعارات المتمثلة بحديثه، و أبان فى ذلك شمول حالة الجوع و الخوف لهم كاشتمال الملابس على الجلود. و جاء من بعده الزمخشرى (ت: ۵۳۸ ه) فترجم قوله على شكل اعتراض يفترض فيجاب عنه، و قد أورد صيغته عنده هكذا: «فإن قلت: الاذاقة و اللباس استعارتان فما وجه صحتهما؟ و الاذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار، فما وجه صحة إيقاعها عليه؟ قلت: أما الاذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها فى البلايا و الشدائد و ما يمس الناس منها، فيقولون: ذاق فلان البؤس و الضر، و أذاقه العذاب: شبه ما يدرك من أثر الضرر و الألم بما يدرك من طعم المر و البشع. و أما اللباس فقد شبه به لاشتماله على الملابس: ما غشى الإنسان و التبس به من بعض الحوادث، و أما إيقاع الاذاقة على لباس الجوع و الخوف فلأنه لما وقع عبارة عما يغشى منهما و يلابس، فكأنه قيل: فأذاقه ما غشيهم من الجوع و الخوف» «۲». بل هو تعبير دقيق عن شدة مماسة الجوع و الخوف للإنسان حتى كأنه قد تلبس فيه لبوسا، و مسه مسا فعليا لاذعا، أكثر مما يمس اللباس الجلد.

الأصل الثانى:

الأصل الثانى: و هو أخذ الشبه الاستعارى من المحسوس إلى المحسوس، و نماذجه فى القرآن أقل توافرا من سابقه، و يرجح عندى أن يكون السبب فى ذلك أن الأمر الحسى واضح على العموم، فلا ضرورة ملحة أن يمنحه القرآن

(۱) الشريف الرضى، تلخيص البيان: ۱۹۶ و ما بعدها. (۲) الزمخشرى، الكشاف: ۲/ ۶۳۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۲۶ الكريم ما منح الشبه الاستعارى من الذهنى إلى الحسى. و بالامكان تقريب هذا الجانب بما يأتى: ۱- قوله تعالى: حَتَّى إِذا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَها وَ ازَّيَّنَتْ ... «۱» فالأخذ و التزين عمليتان ماديتان محسوستان، و الأرض لا تأخذ بالزخرف، و لا هى بقابلة للتزين بذاتها، و لكنها الاستعارة التى تهب الحياة للجماد، و تمنح التصرف للموات حتى عدت الأرض: «آخذة زخرفها على التمثيل بالعروس إذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون و اكتستها و تزينت بغيرها من ألوان الزين» «۲». فكما تتزين الغادة، و تتجلى الحسناء، تتزين هذه الأرض و تأخذ زخرفها بالمعنى المشار إليه، و كلا الموضعين حسيان. ۲- قوله تعالى: يَكادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصارَهُمْ ... «۳» أخذ فيه الشبه من حسى إلى حسى، قال الرضى: «و هذه استعارة، و المراد، يكاد يذهب بأبصارهم من قوة إيماضه و شدة التماعه» «۴». فاستعار الخطف، و هو الأخذ بسرعة متناهية للتعبير مقاربة ذهاب البصر بشدة الإيماض، و هما حسيان. ۳- عد

الشريف الرضى من الاستعارة «۵». قوله تعالى: اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ ... «۶» فالريح ليس بها قوة الاشتداد و الجرى، و هما مما يوصف بهما الجسم المتحرك القادر بالإرادة، و لكن استعير هذا اللفظ لحركتها و هبوبها، تسخيرا، و وجه الشبه الاستعارى فيه حسى و هو الاشتداد إلى حسى و هو الريح.

الأصل الثالث:

الأصل الثالث: و هو أخذ الشبه الاستعارى من معقول إلى معقول، و هو مقتضب فيما

(۱) يونس: ۲۴. (۲) النسفى، مدارك التنزيل: ۲/ ۱۲. (۳) البقرة: ۲۰. (۴) الشريف الرضى، تلخيص البيان. (۵) المصدر نفسه: ۱۸۴. (۶) إبراهيم: ۱۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۲۷ أحسب، و مرد ذلك يعود إلى أن ممارسة القرآن الكريم الفنية ذات مهمة إيضاحية، و الإيضاح إنما يتم بتمثيل المجرد إلى الحاسة، أما تمثيل العقلى بالعقلى فهو انتقال عن الأصل الموضوع له التصوير الاستعارى، و مع هذا فإننا لا نفقد هذا النوع من الشبه الاستعارى فى القرآن الكريم، و لعل أبرز مصاديقه هو تلك الآيات الكثيرة التى تتحدث عن الإيمان و الكفر مقترنة بالموت و الحياة، و كلاهما عقلى، و من ذلك قوله تعالى: أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُماتِ ... (۱۲۲) «۱» إذا استعار للإيمان الحياة، و للكفر الموت، و الإيمان أمر عقلى، و الحياة أمر عقلى، و الكفر جانب مثالى، و الموت معنى مثالى، فهما استعارة عقلى لعقلى من هذا الوجه فحسب، على أن الآية قد أوضحت هذين الأمرين العقليين، بما استعارت لمعرفتهما من أمر واقعى محسوس و هو النور للأول، و الظلمات للثانى، و كأن تذييل هذه الاستعارة فى هذا الكشف و الإيضاح هو استخراج عنصرين من عناصر الطبيعة و هما الظلمات و النور، لإمكان تطبيقهما على حالتى الحياة و الموت فى الإيمان و الكفر، أو الهدى و الضلال، أو العلم و الجهل، و جميعها أمور معنوية عقلية.

خفاء الشبه الاستعارى:

خفاء الشبه الاستعارى: و كما ظهر فى الأصول الثلاثة المتقدمة وجه الشبه الاستعارى، فقد لا يظهر فى الاستعارة وجه الشبه، و يكون إلى الخفاء أقرب، و عن الإدراك أبعد، فيعدونه من أحسن أنواع الاستعارة، و قد يبدو وجه الشبه كما تقدم- إلا أن خفاءه أوقع عند البلاغيين. و قد عبر عن هذه الظاهرة العلوى (ت: ۷۴۹ ه) فى حديثه عن التمثيل، و قد نوافقه فى الفكرة، و لكننا نناقشه فى النماذج التى اعتمدها أساسا لفكرته، قال: «ثم إنه [يعنى التمثيل] قد يتفاوت فى الحسن لأنه يستعمل على وجهين:

(۱) الأنعام: ۱۲۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۲۸ أحدهما: أن لا يظهر وجه التشبيه فى الاستعارة بل يكون تقدير التشبيه فيها عسرا صعبا، فما هذا حاله بعد من أحسن أنواع الاستعارة، و هذا كقوله تعالى: فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ ... «۱». فما هذا حاله استعارة لا يظهر فيها وجه التشبيه، فلو أردت التكلف فى إظهار وجه المشابهة لخرج الكلام عن حد البلاغة، و كلما ازدادت الاستعارة خفاء ازدادت حسنا و رونقا، و هذا هو مجراها الواسع المطرد. و ثانيهما: أن يكون هناك مشبه و مشبه به من غير ذكر أداة التشبيه، فما هذا حاله من الاستعارة دون الأولى فى الحسن، و التمثيل فى القرآن كقوله تعالى: صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ (۱۸) «۲». فالآية إنما جاءت مسوقة على أن حال هؤلاء الكفار قد بلغوا فى الجهل المفرط و العمى المستحكم فى الإصرار و الجحود على ما هم عليه من الكفر و العناد، بمنزلة من هو أصم أبكم أعمى فلا يهتدى إلى الحق، و لا يرعوى عما هو عليه من الباطل» «۳». و

الحق أن ما ذكره العلوى وارد بالنسبة للشق الأول فى التقرير لا فى المثال، و ذلك أننا أوضحنا فيما سبق من هذا المبحث أن وجه الشبه الاستعارى فى الاذاقة و اللباس حسى إلى معنوى عقلى و هما الجوع و الخوف، إلا- أن يريد بوجه التشبيه العلاقة القائمة بين المشبه و المشبه به لا- نسبة هذا الشبه، فيكون الأمر كما فرر. و أما ما أورده فى الطرف الثانى فمناقش فيه إذ قوله تعالى: صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لا يَرْجِعُونَ (١٨) «۴» من التشبيه البليغ على أسلم الوجوه، لا من الاستعارة كما يتوهم، إذ قد تختلط الاستعارة بالتشبيه البليغ لتوهم اشتمالها

(١) النحل: ١١٢. (٢) البقرة: ١٨.

(٣) العلوى، الطراز: ٣/ ٣۴۵. (۴) البقرة: ١٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٢٩ على ذكر الطرفين، كما فى الآية، فقد عد الآلوسى (ت: ١٢٧٠ ه) فيها ضربا «من التشبيه البليغ عند المحققين لذكر الطرفين حكما، و ذكرهما قصدا: حكما أو استعارة- مانع من الاستعارة عندهم» «١». و هذا رد على من زعم أن فى الآية استعارة، و هذا التقرير وارد لأمرين: الأول: إن الحديث عن المنافقين، و هم يملكون أداة السمع و لكن لا يفقهون قولا، و يحملون آلة النطق و هى اللسان، و لكن لا ينبسون ببنت شفة، و هم يتمتعون بوجود العين، و لكن لا يبصرون شيئا، إذ لم يسخروا هذه الجوارح فى طرقها المشروعة بوصفها وسائل للهداية، و دلائل إلى الحق، لهذا وصفوا بالصم و الخرس و العمى، تشبيها بمن لا يمتلك هذه الجوارح، فهو أصم حقيقة، و أبكم واقعا، و أعمى تشخيصا، و لما اشتمل البيان هنا على المشبه و المشبه به عاد تشبيها بليغا لا استعارة. الثانى: لو قيل أن فى الآية استعارة لوجب أن يكون المستعار له غير مذكور، و لما كان المستعار له مذكورا و هو (المنافقون) بأعيانهم حملت الآية على التشبيه البليغ، إلا- أن يقال أن المستعار له حال المنافقين لا- أشخاصهم فتكون حينئذ الاستعارة تبعية تصريحية «٢». «و الاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له، و يجعل الكلام خلوا عنه صالحا لأن يراد به المنقول عنه و المنقول إليه» «٣». و لما لم يكن هناك نقل و لا طى عن ذكر المستعار له فهو موجود، فلا وجه لتسمية ذلك بالاستعارة، بل هو بالتشبيه البليغ أليق و أولى. و ليس ما يجرى على سنن الاستعارة من طى ذكر المشبه من الاستعارة، بل يرد إلى التشبيه عادة، ففى قوله تعالى: أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّماءِ فِيهِ ظُلُماتٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ ... «۴».

(١) الآلوسى، روح المعانى: ١/ ١۶٩. (٢) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ٢١٢. (٣) الزمخشرى، الكشاف: ١/ ٧٧. (۴) البقرة: ١٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٣٠ تشبيه أشياء بأشياء مع طى ذكر المشبهات، ففيها صيب و ظلمات و رعد و برق، و يجاب عنه: بأن ذكر المشبهات قد جاء مطويا على سنن الاستعارة، إذ المراد شىء واحد من التشبيه و هو المنافق فى حالاته و ضلالاته، فكأن القرآن أراد تمثيلا- مركبا من عدة أوصاف و حقائق، لموصوف واحد، و حقيقة واحدة حتى تعود الأوصاف كلها بتداخلها و تضامنها شيئا واحدا و هو التشبيه التمثيلى المركب، المنتزع من صور متعددة. نعم هناك نوع من الاستعارة الدقيقة التى وردت فى ألفاظ القرآن الكريم، و كيفيتها «أن يسكت عن ذكر المستعار ثم يومى إليه بذكر شىء من توابعه و روادفه تنبيها عليه ... و منه قوله تعالى: الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثاقِهِ ...* «١» فنبه بالنقض الذى هو من توابع الحبل و روادفه على أنه استعار للعهد الحبل لما فيه من باب الوصلة بين المتعاهدين» «٢». و هذا ملحظ دقيق للغاية، يمكن أن يقال عنه بأنه داخل تحت هذا الباب إذ سكت فيه عن ذكر المستعار.

أقسام الاستعارة و أنواعها:

أقسام الاستعارة و أنواعها: لعل عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴٧١ ه) من أوائل من قسم الاستعارة إلى قسمين: مفيدة و غير مفيدة.

فالمفيدة عنده ما كان لنقلها فائدة و هى مدة هذا الفن و مداره، و غير المفيدة ما لا يكون لها فائدة فى النقل، و موضعها حيث يكون اختصاص الاسم بما وضع له من طريق أريد به التوسع فى أوضاع اللغة و التنوق فى مراعاة دقائق فى الفروق فى المعانى المدلول عليها «۳». و أشار أيضا إلى أنها استعارة بالاسم تارة و بالفعل تارة أخرى و لمح إلى التصريحية منها و المكنية «۴».

(۱) البقرة: ۲۷. (۲) الزركشى، البرهان: فى علوم القرآن: ۳/ ۴۳۹. (۳) ظ: الجرجانى، أسرار البلاغة: ۲۹. (۴) ظ: المصدر نفسه: ۴۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۳۱ و كان هذا التقسيم مدار البحث البلاغى عند المتأخرين، حتى إذا تلاقفوا هذه التقسيمات، أضافوا إليها، و شققوها إلى أقسام أخر، تتجاوز العشرة من حيث وجوه الشبه و أدوات التشبيه و أطرافه، مما ذهب برونق الاستعارة التصويرى، و بهائها الفنى فعادت علما جافا لا ينبض بالحياة. و لا كبير أمر فى ذكر جميع هذه الأقسام و الدخول فى تفصيلات تلك الأنواع، و التعقيب على هذا و ذاك، و لكننا سنعالج فى حدود معينة أهم ما تواضعوا عليه، و أبرز ما ذهبوا إليه، ممثلا له بما فى كتاب اللّه تعالى من علائم و سمات و مصاديق: ۱- الاستعارة التصريحية: و هى ما صرح فيها بلفظ المشبه به دون المشبه، أو ما استعير فيها لفظ المشبه به للمشبه، و مثالها من القرآن الكريم قوله تعالى: كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ ... «۱». ففى هذه الآية استعارتان فى لفظى: الظلمات و النور، لأن المراد الحقيقى دون مجازهما اللغوى هو: الضلال و الهدى، لأن المراد إخراج الناس من الضلال إلى الهدى، فاستعير للضلال لفظ الظلمات، و للهدى لفظ النور، لعلاقة المشابهة ما بين الضلال و الظلمات؛ فكما ترين الظلمات على الآفاق فتحجب الأضواء و الاشعاع فكذلك يرين الضلال على القلوب فيحجب الهداية و الرشاد. و لتشابه النور بالهدى فى مجال الإيمان، فكما ينتشر النور فى الآفاق فيملؤها سناء و بهاء، فكذلك ينتشر الهدى فى القلوب فيملؤها تقوى و إيمانا، هذه العلاقة بين كلا الاستعمالين أدركت عقلا بقرينة حالية أملاها سياق النظم و ترابط المعانى. و هذا الاستعمال- كما ترى- من المجاز اللغوى لأنه اشتمل على تشبيه حذف منه لفظ المشبه، و أستعير بدله لفظ المشبه به، و على هذا فكل مجاز من هذا السنخ يسمى «استعارة» و لما كان المشبه به مصرحا بذكره سمى هذا المجاز اللغوى، أو هذه الاستعارة «استعارة تصريحية» لأننا قد

(۱) إبراهيم: ۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۳۲ صرحنا بالمشبه به، و كأنه عين المشبه مبالغة و اتساعا فى الكلام. ۲- الاستعارة المكنية: و هى ما حذف فيها المشبه به، أو المستعار منه، حتى عاد مختفيا إلا أنه مرموز له بذكر شىء من لوازمه دليلا عليه بعد حذفه. و مثال ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْواحَ وَ فِى نُسْخَتِها هُدىً وَ رَحْمَةٌ ... (۱۵۴) «۱». ففى هذه الآية ما يدل على حذف المشبه به، و إثبات المشبه، إلا أنه رمز إلى المشبه به بشىء من لوازمه، فقد مثلت الآية (الغضب) بإنسان هائج يلح على صاحبه باتخاذ موقف المنتقم الجاد، ثم هدأ فجأة، و غير موقفه، و قد عبر عن ذلك بما يلازم الإنسان عند غضبه ثم يهدأ و يستكين، و هو السكوت، فكانت كلمة (سكت) استعارة مكنية بهذا الملحظ حينما عادت رمزا للمشبه به. و أظهر من ذلك فى الدلالة قوله تعالى: وَ الصُّبْحِ إِذا تَنَفَّسَ (۱۸) «۲». فالمستعار منه هو الإنسان، و المستعار له هو الصبح، و وجه الشبه هو حركة الإنسان و خروج النور، فكلتاهما حركة دائبة مستمرة، و قد ذكر المشبه و هو الصبح، و حذف المشبه به و هو الإنسان، فعادت الاستعارة مكنية. و هاتان الاستعارتان أعنى التصريحية و المكنية نظرا فيهما إلى طرفى التشبيه فى الاستعارة، و هما المشبه و المشبه به، فتارة يحذف المشبه فتسمى الاستعارة (تصريحية) و تارة يحذف المشبه به فتسمى الاستعارة (مكنية). و كان عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) قد أشار- كما أسلفنا-

(۱) الأعراف: ۱۵۴. (۲) التكوير: ۱۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۳۳ إلى هاتين الاستعارتين ضمنا، فقال عن التصريحية، هى أن تنقل الاسم «عن

مسماه الأصلى إلى شىء آخر ثابت معلوم فتجريه عليه و تجعله متناولا له تناول الصنعة للموصوف» «۱». و قال عن الاستعارة المكنية: «أن يؤخذ الاسم من حقيقته و يوضع موضعا لا يبين فيه شىء يشار إليه، فيقال: هذا هو المراد بالاسم و الذى استعير له و جعل خليفة لاسمه الأصلى و نائبا منا به» «۲». و هذان النوعان أهم أقسام الاستعارة و عمدتها، و هناك تقسيم لها باعتبار لفظها إلى أصلية و تبعية: ۳- الاستعارة الأصلية، و هى ما كان اللفظ المستعار فى الأسماء غير المشتقة، و هذا هو الأصل فى الاستعارة، و مثاله من القرآن الكريم قوله تعالى: كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَى النُّورِ ... «۳». فالاستعارة هنا فى كلمتى: (الظلمات و النور) و كلاهما جامد غير مشتق، لأن المراد بهما جنس الظلمات و جنس النور. ۴- الاستعارة التبعية، و هى الاستعارة التى تقع فى الفصل المشتق أو الاسم المشتق أو الصفة المشتقة، و مثالها من القرآن الكريم قوله تعالى: فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ ... «۴»، فالمستعار هنا هو (اللباس) فقد شبه الجوع و الخوف بشبح يرتدى لباس الفزع، و لما كان متلبسا به من كل جانب، و ملتصقا بكيانه من كل جهة، عاد مما يتذوق ماديا و إن كان أمرا معنويا، ثم أستعير اللفظ الدال على المشبه به و هو اللباس للمشبه و هو الجوع و الخوف من لفظ مشتق و هو «اللبس». و هناك تقسيم آخر باعتبار اللفظ المستعار مطلقا، إما أن يكون

(۱) الجرجانى، أسرار البلاغة: ۴۲. (۲) المصدر نفسه: ۴۳. (۳) إبراهيم: ۱. (۴) النحل: ۱۱۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۳۴ محققا، و إما أن يكون متخيلا، فبرزت استعارتان هما: التحقيقية و التخييلية. ۵- الاستعارة التحقيقية: و هى أن يذكر اللفظ المستعار مطلقا بحيث يكون المستعار له أمرا محققا يدرك فى الفعل أو الحس، و مثاله قوله تعالى: وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ ... «۱». فإن الاستعارة هنا مفهومه، لأن المراد بالسلخ لغة هو كشط الجلد، و المراد به هنا عقلا هو إزالة الضوء، فالاستعارة محققه الوقوع عقلا و حسا، لأن مفهوم لفظ السلخ بعد صرفه عن معناه الحقيقى لا يتجه إلا إلى إيضاح أمر المستعار و تجلية حقيقته. ۶- الاستعارة التخييلية: و هى أن يستعار لفظ دال على حقيقة خيالية تقدر فى الوهم، ثم تردف بذكر المستعار له إيضاحا لها أو تعريفا لحالها «۲». و مثال ذلك من القرآن الكريم كل الآيات التى يتوهم منها التشبيه، أو يتخيل فيها التجسيم تعالى اللّه عن ذلك علوا كبيرا. فقوله تعالى: بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ ... «۳». و قوله تعالى: وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ... «۴». و قوله تعالى: خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ... «۵». كلها استعارات تخييلية، إذ تخيل اليد و الوجه بالنسبة إليه تعالى إنما يصح على جهة الاستعارة لا الاستعمال الحقيقى. و هناك أقسام للاستعارة باعتبار الملائم تنقسم إلى مرشحة و مجردة و مطلقة، أعرضنا عن الخوض فى تفصيلاتها طلبا لتقليل الأقسام و اختصار الكلام.

(۱) يس: ۳۷. (۲) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ۱۳۷. (۳) المائدة: ۶۴. (۴) الرحمن: ۲۷. (۵) ص: ۷۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۳۵ كما أنها تنقسم من حيث الافراد و التركيب إلى مفردة و مركبة، فالمفردة كما فى التصريحية و المكنية، و المركبة كما فى الاستعارة التمثيلية التى تستعمل فى غير ما وضع تركيبها لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلى «۱». و يبدو مما تقدم أن الاستعارة فى البيان العربى صيغة من صيغ الشكل الفنى فى استعمالاته البلاغية الكبرى، تحمل النص ما لا يبدو من ظاهر اللفظ، أو بدائى المعنى، و إنما تؤلف بين هذا و هذا فى عملية إبداع جديدة تضفى على اللفظ إطار المرونة و النقل و التوسع، و تضيف إلى المعنى مميزات خاصة نتيجة لهذا النقل الذى قد دل على معنى آخر، لا يتأتى من اللفظ خلال واقعه اللغوى. فالاستعارة بهذا تنتقل بالنص من الجمود اللفظى المحدد إلى السيرورة فى التعبير، و المثلية الذائعة فى الاستعمال. و قد ثبت دون ريب- من خلال نماذج البحث- أن استعارات القرآن الكريم لألفاظه و كلماته، ركن من أركان البلاغة العربية المتطورة، تصقل الشكل، و تضىء الهيكل العام، و لا تستعمل فيه بوصفها استعارة فحسب، بل لأنها أسلوب مشرق من أساليب الصور الفنية التى تجمع إلى جنب العمق فى نقل اللفظ و إضافة المعنى- الحس و الحياة فى النص الأدبى.

(۱) ظ: عبد العزیز عتیق، علم البیان: ۱۹۲. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۳۷

الفصل الخامس التعبیر بالکنایة

الفصل الخامس التعبیر بالکنایة ۱- تعریف الکنایة ۲- بلاغة الکنایة و خصائصها ۳- أقسام الکنایة ۴- الکنایة و التعریض ۵- الکنایة و الرمزیة أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۳۹

تعریف الکنایة:

تعریف الکنایة: أ- فی نص لغوی نجد ابن منظور (ت: ۷۱۱ ه) متحدثا عن الکنایة دون تحدید لتعریفها، و لکنه یومی إلیه، فیجمع فی ذلک ما شاع لغة، و ما استعمله النحاة، و یدور حول المصطلح بعنایة، فیقول: «الکنایة أن تتکلم بشیء و ترید غیره، و کنی عن الأمر بغیره یکنی کنایة، یعنی: إذا تکلم بغیره، مما یستدل علیه، و استعمل سیبویه الکنایة فی علامة المضمر» «۱». ب- و فی الموروث الحضاری للبیان العربی یبدو کل من أبی عبیدة (ت: ۲۰۹ ه) و الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) و المبرد (ت: ۲۸۵ ه) قد تناول الحدیث عن الکنایة بمعنی دون آخر، علی الوجه الآتی: ۱- أبو عبیدة معمر بن المثنی، یشیر إلی أن الکنایة هو ما فهم من سیاق الکلام من غیر أن یذکر اسمه صریحا فی العبارة «۲». ۲- أبو عثمان الجاحظ، یشیر إلی الکنایة و التعریض، و یذکر أنهما لا یعملان فی العقول عمل الإفصاح و الکشف «۳». و یقول أیضا: رب کنایة تربی علی إفصاح «۴». ۳- محمد بن یزید المبرد، یری أن الکنایة تقع علی ثلاثة أضرب:

(۱) ابن منظور، لسان العرب، مادة کنی. (۲) ظ: أبو عبیدة، مجاز القرآن: ۷۳. (۳) الجاحظ البیان و التبیین: ۱/ ۸۸. (۴) المصدر نفسه: ۱/ ۱۱۷. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۴۰ أحدها: التعمیة و التغطیة، و ثانیها: الرغبة عن الخسیس المفحش إلی ما یدل علی معناه من غیره. ثالثها التفخیم و التعظیم، و منه اشتقت الکنیة «۱». هؤلاء الأعلام الثلاثة أشاروا مجتمعین إلی بعض جوانب الکنایة دون التمحض للتعریف، و وضع الحد الاصطلاحی الدقیق، فأبو عبیدة یدور حوله مولیا للکنایة مهمة النحویین فی الإضمار و عدم الإظهار، و الجاحظ یعدها فی الأسالیب البلاغیة لیس غیر، و المبرد یتحدث عن مییزاتها و الهدف منها، و طریقة استعمالها. ج- و فی جانب آخر نلحظ کلا من أبی هلال العسکری (ت: ۳۹۵ ه) و أبی علی الحسن بن رشیق القیروانی (ت: ۴۵۶ ه) خالطین بین الکنایة و التعریض تارة، و بین الکنایة و الإشارة تارة أخری. فأبو هلال یقول: «الکنایة و التعریض أن یکنی عن الشیء و یعرض به و لا یصرح، علی حسب ما عملوا باللحن و التوریة عن الشیء» «۲». و ابن رشیق أدخل الکنایة فی باب الإشارة لأنها نوع من أنواعها کالتفخیم و الإیماء و التعریض و الکنایة و التمثیل و الرمز و اللحن و اللغز و التعمیة و الحذف و التوریة «۳». فهی عنده قسیم لا أساس، و فرع لا أصل. د- و جاء عبد القاهر الجرجانی (ت: ۴۷۱ ه) لیضع للکنایة حدا اصطلاحیا و بعدا بیانیا تبعه علیه من لحقه و اقتفی أثره فیه من أتی بعده، فلقد تناول الکنایة فی عدة مواضع من معالجاته البلاغیة موجزا و مفصلا و مدللا. قال فی تعریفها: «المراد بالکنایة هاهنا: أن یرید المتکلم إثبات معنی من المعانی، فلا یذکره باللفظ الموضوع له فی اللغة، و لکن یجیء إلی معنی هو تالیه و ردفه فی الوجود، فیومئ به إلیه، و یجعله دلیلا علیه» «۴».

(۱) المبرد، الکامل: ۲/ ۶۷۴. (۲)

أبو هلال العسكرى، كتاب الصناعتين: ۳۶۸. (۳) ابن رشيق، العمدة: ۱/ ۳۱۲. (۴) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۴۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۴۱ و يدلل عبد القاهر على صحة هذا الرأى، و يضيف إليه أن معرفة المعانى الكنائية إنما تتأتى عن طريق العقل لا اللفظ فيقول: «و إذا نظرت إلى الكناية وجدت حقيقتها و محصول أمرها: إنها إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ: أ لا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم: هو كثير رماد القدر، و عرفت ذلك من اللفظ، و لكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت إنه كلام قد جاء عنهم فى المدح، و لا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد أنه تنصب له القدور الكثيرة و يطبخ فيها للقرى و الضيافة، و ذلك لأنه إذا كثر الطبخ فى القدور كثر إحراق الحطب تحتها، و إذا كثر إحراق الحطب تحتها كثر الرماد لا- محالة. و هكذا السبيل فى كل ما كان كناية» «۱». و هناك شذرات من آرائه تدور حول هذا المركز، و قد تتعلق ببلاغة الكناية، و قد توحى بالتعريف: «أ لا ترى أنك إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت: طويل النجاد، أو قلت فى المرأة: نؤوم الضحى: فإنك فى جميع ذلك لا تفيد غرضك الذى تعنى من مجرد اللفظ، و لكن يدل اللفظ على معناه الذى يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك» «۲». و كأن عبد القاهر يريد بالكناية المعنى الثانوى الذى يستفاد من المعنى الأولى للفظ لا من اللفظ نفسه، و من جميع ما ذكره يتجلى تعريفه للكناية بإثبات معنى من المعانى لا يستفاد من اللفظ الموضوع له فى اللغة، و لكن من معنى المعنى الذى يستند إليه المعنى الأولى بما أومى به إليه، و جعله دليلا عليه. ه- و جاء من بعد عبد القاهر من نسج على منواله، و أفاد من استدلاله على الوجه الآتى: ۱- فخر الدين الرازى (ت: ۶۰۶ ه) و قد عرف الكناية بقوله: «اعلم أن اللفظة إذا أطلقت و كان الغرض الأصلى غير معناها فلا يخلو إما أن

(۱) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۲۸۰. (۲) المصدر نفسه: ۱۷۳. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۴۲ يكون معناها مقصودا أيضا ليكون دالا على ذلك الغرض الأصلى، و إما أن لا يكون، فالأول هو الكناية و الثانى هو المجاز» «۱». و لا جديد فيما أبداه الرازى كما ترى. ۲- و قال السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) «هى ترك التصريح بذكر الشىء إلى ذكر ما هو ملزومه لينتقل من المذكور إلى المتروك» «۲». ۳- و قال ابن الأثير (ت: ۶۳۷ ه): «أنها كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة و المجاز بوصف جامع بين الحقيقة و المجاز» «۳». ۴- و قد نقل ابن الزملكانى (ت: ۶۵۱ ه) تعريف عبد القاهر نصا و لم يزد عليه «۴». ۵- و قال القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) «الكناية: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ» «۵». ۶- و اختار العلوى (ت: ۷۴۹ ه) أنها «اللفظ الدال على معنيين مختلفين حقيقة و مجازا من غير واسطة لا على جهة التصريح» «۶». ۷- و أعاد الزركشى (ت: ۷۹۴ ه) تعريف الجرجانى «۷». ۸- و كان شهاب الدين النويرى (ت: ۷۳۳ ه) و هو معاصر للقزوينى و العلوى قد أفاض فى الحديث عن الكناية فى عدة مجالات لها قيمتها التطبيقية، و كأنه بذلك قد حصر ما سبق إليه البلاغيون، و جمع شتات آرائهم، و نماذج تمثيلاتهم، و قدمها بلاغيا على الوجه الآتى:

(۱) الرازى نهاية الإيجاز: ۱۰۲. (۲) السكاكى، مفتاح العلوم: ۱۸۹. (۳) ابن الأثير، المثل السائر: ۲/ ۹۴. (۴) ابن الزملكانى، البرهان: الكاشف عن إعجاز القرآن: ۱۰۵. (۵) القزوينى، الإيضاح: ۳۱۸. (۶) العلوى، الطراز: ۱/ ۳۷۳. (۷) الزركشى، البرهان: ۲/ ۳۰۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۴۳ أولا- عرف النويرى الكناية عند علماء البيان بما يأتى «فالكناية عند علماء البيان أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى لا- يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة، و لكن يجىء إلى معنى هو تاليه و ردفه فى الوجود يومى به إليه، و يجعله دليلا عليه، و من ذلك قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ ... (۹۰) «۱». كنى بنفى قبول التوبة عن الموت على الكفر «۲». و ما أبداه النويرى عبارة عن نقل حرفى لرأى عبد القاهر لم يزد عليه شأنه

بذلک شأن من تقدمه. ثانیا: عد النویری الکنایة من الاستعمالات الحقیقیة لا المجازیة فقال: «و اعلم أن الکنایة لیست من المجاز لأنک تعتبر فی ألفاظ الکنایة معانیها الأصلیة، و تفید بمعناها معنی ثانیا هو المقصود، فترید بقولک: کثیر الرماد حقیقة و تجعل ذلک دلیلا- علی کونه جوادا، فالکنایة ذکر الردیف، و إرادة المردوف» «۳». و هو بهذا عیال فی التمثیل و الاستنباط علی عبد القاهر أیضا. ثالثا: و أشار النویری إلی موضع الکنایة فقال: «و الکنایات لها مواضع، فأحسنها العدول عن الکلام القبیح إلی ما یدل علی معناه فی لفظ أبهی منه. و من ذلک أن یعظم الرجل فلا یدعی باسمه و یکنی بکنیته أو یکنی باسم ابنه صیانة لاسمه، و قد ورد فی ذلک کثیر من آی القرآن، فمنها قوله تعالی: فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَیِّناً «۴» أی کنیاه. و قد کنی رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم علی بن طالب علیه السّلام بأبی تراب «۵».

(۱) آل عمران: ۹۰. (۲) النویری، نهایة الأرب: ۷/ ۵۹. (۳) المصدر نفسه: ۷/ ۶۰. (۴) طه: ۴۴. (۵) النویری، نهایة الأرب: ۳/ ۱۵۲. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۴۴ و یبدو أن لا علاقة للکنایة بالجزء الأخیر من حدیثه إذ هو یتعلق بالکنیة لا الکنایة. رابعا: و أبان النویری الهدف من الکنایة فقال «و من عادة العرب و شأنهم استعمال الکنایات فی الأشیاء التی یستحیی من ذکرها، قصدا للتعفف باللسان، کما یتعفف سائر الجوارح، قال اللّه- عزّ و جلّ- تأدیبا لعباده: قُلْ لِلْمُؤْمِنِینَ یَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ یَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ «۱» فقرن عفة البصر بعفة الفرج. و فی القرآن کنایات عدل بها عن التصریح تنزیها عن اللفظ المستهجن کقوله تعالی: نِساؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُمْ ... «۲» «۳». و یبدو أن النویری و هو من المتأخرین قد عنی بالکنایة تعریفا و تقویما و تمثیلا. هذه هی جملة التعریفات للکنایة، تختلف فی اعطاء المفهوم الحقیقی للمصطلح الکنائی شدة و ضعفا، مطابقة و مخالفة، حتی اختلطت بفنون أخری، و شارکت مصطلحات مختلفة. و یبدو لی أن عبد القاهر کان أکثر ترکیزا أو أصوب فی تحدید المعنی الاصطلاحی، و الأمر کما رأیت.

بلاغة الکنایة و خصائصها:

بلاغة الکنایة و خصائصها: تتصدر الکنایة مرتبة متمیزة فی کیان البیان العربی، فالتعبیر بالکنایة له منزلة التصویر بالاستعارة، فکل منهما یصدر عن ذائقة فنیة، و قیمة بلاغیة تتعلق بفن القول. یقول عبد القاهر الجرجانی: «قد أجمع الجمیع علی أن الکنایة أبلغ

(۱) النور: ۳۰. (۲) البقرة: ۲۲۳. (۳) النویری، نهایة الأرب ۳/ ۱۵۲. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۴۵ من الإفصاح، و التعریض أوقع من التصریح و أن للاستعارة مزیة و فضلا، و أن المجاز أبدا أبلغ من الحقیقة، إلا أن ذلک و إن کان معلوما علی الجملة فإنه لا تطمئن نفس العاقل، فی کل ما یطلب العلم به حتی یبلغ فیه غایته، و حتی یتغلغل الفکر إلی زوایاه، و حتی لا یبقی علیه موضع شبهة، و مکان مسألة ... و اعلم أن سبیلک أولا: أن تعلم أن لیست المزیة التی تثبتها لهذه الأجناس علی الکلام المتروک علی ظاهره، و المبالغة التی تدعی لها فی أنفس المعانی التی یقصد المتکلم إلیها بخبره، و لکنها فی طریق إثباته لها و تقریره إیاها ... أما الکنایة فإن السبب فی أن کان للإثبات بها مزیة لا تکون للتصریح أن کل عاقل یعلم- إذا رجع إلی نفسه- أن إثبات الصفة بإثبات دلیلها، و إیجابها بما هو شاهد فی وجودها آکد و أبلغ فی الدعوی من أن تجیء إلیها فتثبتها هکذا ساذجا غفلا، و ذلک أنک لا تدعی شاهد الصفة و دلیلها إلا- و الأمر ظاهر معروف، و بحیث لا یشک فیه، و لا یظن بالمخبر التجوز و الغلط» «۱». و لا یکتفی عبد القاهر فی بیان مزایا الکنایة و خصائصها عند هذا الحد بل یزید الفکرة شرحا، و ینورها إیضاحا فیقول: «فینبغی أن تعلم أن لیست المزایا التی تجدها لهذه الأجناس علی الکلام المتروک علی ظاهره و المبالغة التی تحسها فی أنفس المعانی التی یقصد المتکلم

بخبره إليها، و لكنها فى طريق إثباته لا، و تقريره إياها إنك إذا سمعتهم يقولون: إن من شأن هذه الأجناس أن تكسب المعانى مزية و فضلا، و توجب لها شرفا و نبلا، و أن تفخمها فى نفوس السامعين: لا، فإنهم لا يعنون أنفس المعانى التى يقصد المتكلم بخبره إليها كالقرى و الشجاعة و التردد فى الرأى، و إنما يعنون إثباتها لما تثبت له و يخبر بها عنه، فإذا جعلوا للكناية مزية على التصريح لم يجعلوا تلك المزية فى المعنى المكنى عنه، و لكن فى إثباته للذى ثبت له، و ذلك أنا نعلم أن المعانى التى يقصد الخبر بها لا تتغير فى أنفسها بأن يكنى عنها بمعان سواها، و يترك أن تذكر الألفاظ التى هى لها فى اللغة، و من هذا الذى يشك أن معنى طول القامة و كثرة القرى لا

(١) الجرجانى، دلائل الإعجاز:

٤٨ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٤٦ يتغيران بأن يكنى عنهما بطول النجاد، و كثرة رماد القدر، و تقدير التغيير فيهما يؤدى إلى أن لا تكون الكناية عنهما و لكن بغيرهما» «١». و لعل أسلوب الكناية من بين أساليب البيان هو الأسلوب الوحيد الذى يستطيع به المرء أن يتجنب التصريح بالألفاظ الخسيسة أو الكلام الحرام ... و العبارات المستهجنة التى تدخل فى دائرة الكلام الحرام قد يكون باعثها الاشمئزاز، و قد يكون باعثها الخوف، الخوف من اللوم و النقد و التعنيف و الخوف من أن يدفع المرء بالخروج عن آداب المجتمع الذى يعيش فيه لكل ذلك كانت الكناية هى الوسيلة الوحيدة التى تيسر للمرء أن يقول كل شىء، و أن يعبر بالرمز و الإيحاء عن كل ما يجول بخاطره «٢». ان اللغة المهذبة مصدر إيحائى من مصادر الفكر العربى و القرآنى، و قد كان القرآن الكريم حريصا كل الحرص على إيصال مفاهيمه إلى الجميع دون جرح العواطف أو خدش المشاعر، أو اشمئزاز النفوس، و كان الطريق إلى ذلك هو الكناية بما تمتلك من قدرة على التعبير الموحى و المهذب بوقت واحد، و أضافت إلى ذلك الاتساع فى الكلام، و المبالغة فى النكير، و المحافظة على الأدب الراقى الممتاز، و حسبك فى النماذج الآتية دليلا على ما نقول: أ- حينما يريد القرآن الكريم التعبير عن مبدأ الموازنة فى الانفاق و القصد فى المعاش، يرسم لنا صورة فنية، رائعة لحالتين متناقضتين حالة البخل إلى درجة الشح، و حالة الكرم إلى درجة التبذير، و يجد خير مثال لذلك اليد المغلولة إلى العنق التى لا تستطيع أن تتصرف، و لا تستطيل إلى التكرم فهى جامدة منقطعة مشلولة مقيدة، للتعبير عن حالة البخل و التقتير، و نفس هذه اليد مبسوطة لا تقبض على الشىء، و لا يستقر بها شىء للتعبير عن الإفراط و التبذير إلى حد السفه، و لقد كانت هذه الصور مما يطرب لها العرب، و يهزهم بها حسن الكناية و جودتها حتى عادت مثلا من الأمثال سيرورة و ذيوعا و انتشارا، و ذلك قوله تعالى:

(١) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ٢٩٠. (٢) ظ: د. عبد العزيز عتيق، علم البيان: ٢٢٤. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٤٧ وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً (٢٩) «١». ب- و حينما يريد القرآن الكريم للكلمة المهذبة أن تشيع، و للعبارة المؤدبة أن تنتشر يعمد إلى مجموعة الألفاظ التى تتعلق بالجنس فيعبر عنها تعبيرا موحيا، تفهم من ضم بعضه إلى بعض مراد اللّه به بعبارة مؤدبة من غير حذر أو إحراج فيقول سبحانه و تعالى: نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ «٢». و يقول تعالى: أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ* «٣» و فى ذلك من التهذيب و التأديب و حسن المأخذ ما فيه. ج- و حينما يريد اللفظ أن يرتفع بمستواه، و للكلمة أن تسمو بعطائها، يتكلم باللازم، و يكنى عن نتائج ذلك بما يذكره من اللفظ الظاهر فيقول عن المسيح و أمه: كانا يَأْكُلانِ الطَّعامَ «٤» و هو كناية عن الحاجة. و كذلك قوله تعالى: أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ* «٥». فإن المراد ليس المكان المرتفع من الأرض و لكن ما يؤتى عليه فيه عند قضاء الحاجة، بوصفه لازما له. د- و حينما يريد القرآن الكريم تهذيب النفس و الارتفاع بمستواها إلى درجة المسئولية فإنه يمنع عليها الاغتياب بتكثيف ظله بأن يعمد إلى صيغة الكناية للتعبير عن هذا الهدف الكبير، فيصوره تصويرا يدعو إلى اشمئزاز النفوس و كرب القلوب فيقول تعالى: وَ لا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً

أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ ... «۶».

(۱) الإسراء: ۲۹. (۲) البقرة: ۲۲۳. (۳) النساء: ۴۳، المائدة: ۶. (۴) المائدة: ۷۵. (۵) النساء: ۴۳. (۶) الحجرات: ۱۲. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۴۸ فعدل سبحانه عن ذكر مادة الاغتياب مكررة و كنى عنها بأكل لحم الأخ، و لم يكتف بذلك حتى جعله ميتا، فكان هذا التشبيه التمثيلى الممض، و التجسيم الكنائى المشمئز داعية إلى العرب من جهة، و إلى تأنيب الضمير من جهة أخرى. إن هذه المعانى التى أثارها القرآن الكريم، و هو يصوغها كنائيا تدل دلالة قاطعة على عدة جوانب نفسية توخى القرآن الكريم مراعاتها و الحفاظ عليها، تكريما للألفاظ و احتراما للكلمات، و مراعاة لأدب النفوس، و كل ذلك يدل على أهمية الكناية و جليل منزلتها فى التعبير المثلى فى القرآن و عند العرب.

أقسام الكناية:

أقسام الكناية: يستفاد من تقسيم البلاغيين المتأخرين، أن للكناية ثلاثة أقسام باعتبار المكنى عنه، فقد يكون المكنى عنه صفة، فتجيء الكناية لطلب نفس الصفة، و قد يكون المكنى عنه موصوفا فتجيء الكناية لطلب نفس الموصوف، و قد يكون المكنى عنه نسبة، فتجيء الكناية لطلب النسبة بين الصفة و الموصوف. و للوقوف على أبعاد هذا التقسيم نرصده بالشكل الآتى:

۱- كناية الصفة:

۱- كناية الصفة: و هى التى يطلب بها نفس الصفة، و المراد بالصفة، الصفة المعنوية، كالجود، و الكرم، و الإباء و الشجاعة و أمثال ذلك، لا النعت المعبر عنه بالصفة فى اصطلاح النحويين «۱». أ- فأنت إذا نظرت إلى قوله تعالى: وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً (۲۹) «۲».

(۱) ظ: القزوينى، الإيضاح: ۳۱۹. (۲) الإسراء: ۲۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۴۹ فسترى أن الحديث فى الآية و قد جاء منصبا حول صفتين معنويتين هما البخل و التبذير، و لكن أدب القرآن العظيم لم يذكرهما بالاسم بل عبر عنهما بالكناية بتصويره الفنى الدقيق، فترك التصريح إلى التلميح، و الذكر إلى الإشارة، فقرن البخل باليد المغلولة إلى العنق التى لا تستطيع حولا و لا طولا، فهى مقيدة لا تتصرف، و محجورة لا تتحرك. و قرن التبذير و الإسراف باليد المبسوطة التى لا تقبض شيئا، و لا يستقر عليها شىء. لقد كان حديث الآية منصبا حول هاتين الصفتين المعنويتين فعبر عنهما بهذا المعيار البلاغى السليم، و هو الكناية. ۲- و العرب حينما تتخلى عن التعبير المباشر إلى التعبير غير المباشر، فإنها تضع لذلك ألفاظا و تصطلح كلمات، تدل على المراد بالكناية، و من ذلك أنهم يكنون عن المرأة بالشجرة و النخلة و البيضة و النعجة، و قد أشار إلى ذلك ابن رشيق القيروانى، فعدّ من الكناية قول اللّه عزّ و جلّ فى إخباره عن خصم داود عليه السلام: إِنَّ هذا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَ تِسْعُونَ نَعْجَةً وَ لِيَ نَعْجَةٌ واحِدَةٌ «۱» «۲». ۳- قال الخطيب القزوينى (ت: ۷۳۹ ه): و من لطيف هذا القسم قوله تعالى: وَ لَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ ... «۳». أى: و لما اشتد ندمهم و حسرتهم على عبادة العجل، لأن من شأن من اشتد ندمه و حسرته، أن يعض يده غما، فتصير يده مسقوطا فيها، لأن فاه قد وقع فيها «۴».

ب- كناية الموصوف:

ب- كنايـــة الموصـــوف: و هى الـــتى يطلـــب بهـــا نفس الموصـــوف، و الكنايـــة هنـــا تختص بـــالمكنى عنـــه: _____ (۱) ص: ۲۳. (۲) ظ: ابن رشيق، العمدة: ۱/ ۲۸۲. (۳) الأعراف: ۱۴۹. (۴) ظ: القزوينى، الإيضاح: ۳۲۳. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۵۰ ۱- قال تعالى: وَ يَوْمَ يُحْشَرُ أَعْداءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ (۱۹) حَتَّى إِذا ما جاؤُها شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ (۲۰) «۱». فقد عبر بالكناية عما لا يحسن ذكره أدبا بجلودهم، و فى ذلك إضاءة مشرقة للتعبير المهذب، بما يدل على المعنى المراد، دون الدخول بنبو الألفاظ، و عنت الكلام. ۲- و قد يرغب عن اللفظ الفاحش بالتعبير المؤدب الذى يدل على معناه كما حملوا على ذلك قوله تعالى: مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَ أُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كانا يَأْكُلانِ الطَّعامَ ... (۷۵) «۲» فإن فى ذلك كما يزعمون كناية عما لا بد لآكل الطعام منه.

ج- كناية النسبة:

ج- كناية النسبة: و يراد بها إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، و قد عبر عنه ابن الزملكانى بقوله: «أن يأتوا بالمراد منسوبا إلى أمر يشتمل عليه من هى له حقيقة» «۳». و المراد بهذه الكناية تخصيص الصفة بالموصوف لا عن طريق إثبات الصفة تصريحا بل عن طريق الكناية و خير مثال على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى: الْقارِعَةُ (۱) مَا الْقارِعَةُ (۲) وَ ما أَدْراكَ مَا الْقارِعَةُ (۳) «۴». فقد أراد التعبير عن يوم القيامة لا بصريح اللفظ، بل بنسبة أوصافها و تأكيدها بالقارعة، كناية عن القيامة، فقد أثبت أمرا لأمر، و هى أن القيامة _____ (۱) فصلت: ۱۹- ۲۰. (۲) المائدة: ۷۵. (۳) ابن الزملكانى، البرهان: ۱۰۵. (۴) القارعة: ۱- ۳. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۵۱ تقرع القلوب بأهوالها و أصدائها و وقعها، و ذلك تفخيم لمعنى القيامة و تعظيم لشأنها، و هنا تخصص الصفة بالموصوف بوساطة طرف آخر، فالصفة القرع، و الموصوف القيامة، و الطرف الثالث، هو القارعة فيما يبدو لى، و ذلك هو كناية النسبة. هذه التقسيمات للكناية هى التى أشار إليها عبد القاهر فى مباحثه البلاغية كما منّ «۱». إلا أن المتأخرين كالسكاكى و القزوينى هم الذين حددوا هذه المعالم بالتسمية و التدقيق.

الكناية و التعريض:

الكناية و التعريض: هناك لمح صلة متقارب من وجه، و مفترق من وجه بين الكناية و التعريض، حتى قال السكاكى: «متى كانت الكناية عرضية كان إطلاق اسم التعريض عليها مناسبا» «۲». و يبدو من هذا أن التعريض من فصائل الكناية، فى حين كان ابن رشيق كما سبق قد فصل بين التعريض و الكناية فعدها نوعا من أنواع الإشارة «۳». و قد كشف ابن الأثير (ت: ۶۳۷ ه) الفروق المميزة بين الأسلوبين فقال: «و قد تكلم علماء البيان فيه فوجدتهم قد خلطوا الكناية بالتعريض و لم يفرقوا بينهما، و لا حدوا كلا منهما بحد يفصله عن صاحبه بل أوردوا لهما أمثلة من النظم و النثر و أدخلوا أحدهما فى الآخر فذكروا للكناية أمثلة من التعريض و للتعريض أمثلة من الكناية» «۴». و عنده أن التعريض: «هو اللفظ الدال على الشىء من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقى و لا المجازى» «۵». _____ (۱) ظ: الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۲۳۶ و ما بعدها. (۲) السكاكى، مفتاح العلوم: ۱۹۴. (۳) ظ: ابن رشيق، العمدة: ۱/ ۳۰۳. (۴) ابن الأثير، المثل السائر: ۲/ ۱۹۱. (۵) المصدر السابق: ۲/ ۱۹۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۵۲ و هو بهذا التعريف

يثير مسألة هامشية بالنسبة للكناية فهل هى من أقسام المجاز أو الحقيقة، أو أنها تحمل على الحقيقة و المجاز، و كل منهما يحقق المعنى المراد، و يفهم من كلامه أن هناك فروقا مميزة بين التعريض و الكناية تتلخص بما يأتى: أ- أن الكناية عنده تقع فى المجاز، و أن التعريض ليس منه بشىء، لأنه يفهم من جهة القرينة العرضية فلا علاقة له باللفظ فى حقيقته و مجازه. ب- أن الكناية تقع فى المفرد و المركب بينما يختص التعريض بوقوعه فى المركب فحسب. ج- أن التعريض أخفى من الكناية، لأن دلالة الكناية تعرف عن طريق اللفظ، و التعريض يفهم عن طريق الإشارة، و ما دل عليه اللفظ يكون أوضح مما لا يدل عليه اللفظ و إن علم بدلالة أخرى «١». و الحق أن ابن الأثير قد أثبت الفرق الظاهر بين الكناية و التعريض بهذه الوجوه، فإنك لو نظرت إلى قوله تعالى: قالُوا أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هذا بِآلِهَتِنا يا إِبْراهِيمُ (٦٢) قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ (٦٣) «٢» لعرفت أن دلالة التعريض فى الآية قد وصلت إلى ذهنك من جهة المفهوم لأن هدف إبراهيم إقامة الحجة و البرهان على قومه، بأن هؤلاء لا يضرون و لا ينفعون، فهم لا ينطقون، و أبسط مظاهر توقع النفع أو الضر أن يعى الشىء و يتكلم ليحقق ما يريد، و الحجر لا يعى و لا يتكلم فسلب عنه حينئذ أبسط مظاهر الضر و النفع. و فى قوله تعالى: فَقالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ ما نَراكَ إِلَّا بَشَراً مِثْلَنا وَ ما نَراكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَراذِلُنا بادِيَ الرَّأْيِ وَ ما نَرى لَكُمْ عَلَيْنا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كاذِبِينَ (٢٧) «٣». تعريض بأن اللّه لو أرسل بشرا رسولا لاختارنا دونك، لاعتبارات

(١) المصدر نفسه: و الصفحة.

(٢) الأنبياء: ٦٢- ٦٣. (٣) هود: ٢٧. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥٣ فى مقاييسهم تقتضى أحقيتهم النبوة كما يتخيلون. و هذا الأسلوب جار بما جرى عليه العرب فى استعمالاتهم لأنه أبلغ من التصريح بلوغا للمراد، و تلطفا فى الغاية. و فى قوله تعالى: ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَ امْرَأَتَ لُوطٍ كانَتا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبادِنا صالِحَيْنِ فَخانَتاهُما فَلَمْ يُغْنِيا عَنْهُما مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَ قِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ (١٠) «١». فى هذه الآية دلالة خاصة حملها الزمخشرى على التعريض فقال: «و فى طى هذين التمثيلين تعريض بأمى المؤمنين المذكورتين فى أول السورة (عائشة و حفصة) و ما فرط منهما من التظاهر على رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلم بما كرهه، و تحذيرهما على أغلظ وجه و أشده ... و أن لا تتكلا على أنهما زوجا رسول اللّه، فإن ذلك الفضل لا ينفعهما إلا مع كونهما مخلصتين» «٢». إن التعريض فى القرآن الكريم أسلوب مشرق من الأساليب النيابية يحتمه الأدب القرآنى، و تدعو إليه لغته المهذبة، تقويما للخلق، و صيانة للنفس الإنسانية من العبث و الغيظ و الإثارة المؤذية.

الكناية و الرمزية:

الكناية و الرمزية: الصلة بين الكناية و الرمز شبيهة بصلة الكناية بالتعريض فكلاهما ينبع من أصل واحد، و هو إرادة غير ظاهر المعنى، و دلالة اللفظ الأولية، فلقد استعمل الرمز عند العرب فى موضع إشارة و التلميح حينا، و فى مجال الإيحاء و التأثير النفسى حينا آخر. و على هذا فالرمز عند العرب ما مثل أفكارا تؤثر فى النفس، و تنطلق إلى الخارج بغير ألفاظها المعهودة، فاللفظ أداة لا تعبر عن المعنى المراد بدلالتها، و إنما يستفاد المعنى من تلويح و إشارة ذلك اللفظ. و قد استعمل القدماء الرمز فعبروا عنه بالإشارة مرة، و باللمح مرة

(١) التحريم: ١٠. (٢) الزمخشرى، الكشاف: ٤/ ١٣١. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥٤ أخرى، و باللحن تارة ثالثة، و حملوا عليه قول الشاعر: «١» منطق صائب و تلحن أحيانا و خير الحديث ما كان لحنا فكأنهم أرادوا باللحن الانتقال فى الكلام إلى غير وجهه الظاهرى، و التوجه به فى نحو جديد يلتبس على السامع و هو الرمز. و قد جاء فى تعريف النقاد القدامى للرمز ما

يأتى: «و أصل الرمز الكلام الخفى الذى لا يكاد يفهم، ثم استعمل حتى صار كالإشارة» «۲». و هذا التعريف غير كاف لأن يأخذ المفهوم الرمزى صيغته الاصطلاحية، و إن كان التعبير لا يختلف عن تعريف المحدثين له إلا أنهم وسعوا المفهوم فصار حدا لما لا يفهم من الكلام فى لفظه و معناه. و الرمز بعد هذا وسيلة من وسائل التعبير لبث ما فى النفس من شجا و ألم، و كشف لما تكنه من لوعة و أسى و حرمان، و لو أردنا مثالا توضيحيا على ذلك لأخذنا بما فسره الدكتور طه حسين من قصيدة المتنبى التى يبدؤها بقوله: «۳» ليالى بعد الظاعنين شكول طوال، و ليل العاشقين طويل يبن لى البدر الذى لا أريده و يخفين بدرا ما إليه سبيل فهو يحلل الصورة الرمزية فى القصيدة بما يخالف تأدية الألفاظ، و لكنها لما كانت صورة رمزية للتعبير عن حس داخلى بدأها بهذا الغناء الحزين، فكان فى القصيدة كما يرى الدكتور طه حسين «حزن دفين يصدر أحيانا عن نفس الشاعر التى لم تدرك من آمالها شيئا أو لم تكد تدرك منها شيئا، و يصدر أحيانا أخرى عن حال هذه الأمة الإسلامية التى تبلى فتحسن البلاء، و تجاهد فتحسن الجهاد، و لكنها حيث هى لا تتقدم خطوة و لعلها تتأخر خطوات ... حياته متشابهة كحياة المسلمين و كحياة الأمير، و إذن

(۱) ابن رشيق، العمدة: ۱/ ۳۰۸.

(۲) المصدر نفسه: ۱/ ۳۰۶. (۳) المتنبى، الديوان: ۳/ ۲۱۷. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۵۵ فهذه الليالى المتشابهة فى الطول، المتشابهة فى أنها تبدى له البدر الذى لا يريده، و تخفى عليه البدر الآخر الذى يهواه كل الهوى، و يطمح إليه كل الطموح، و لا يجد إليه مع ذلك سبيلا، هذه الليالى المتشابهة التى أمضته و ثقلت عليه لتشابهها، لم لا تكون رمزا لهذه الحياة المتشابهة التى تمض و تثقل بتشابهها؟ .. لم لا يكون هذا البدر شيئا آخر غير هذه الفتاة الأعرابية التى تحميها الأسنة و الرماح؟ لم لا يكون البدر رمزا لهذه الآمال النائية، و هذه الهموم البعيدة التى تاقت إليها نفس الشاعر منذ أن أحس الحياة، و قدر على النشاط، و التى أنفق ما أنفق من حياته دون أن يبلغها أو يدنو منها» «۱». و قد يبدو هذا التفسير الكاشف عن دقائق الأمور غريبا. و لكن النص- دون أدنى شك- يتحمل هذا التفسير، و نفسية المتنبى تتم عن هذا الرمز، إشارة كما تقدم، و تصريحا كما فى قوله مخاطبا كافورا الإخشيدى: «۲» و غير كثير أن يزورك راجل فيرجع ملكا للعراقين واليا فقد تهب الجيش الذى جاء غازيا لسائلك الفرد الذى جاء عافيا و هو يضرب على هذا الوتر و يلوح إليه مرارا كما فى قوله فى خطاب كافور الإخشيدى أيضا: «۳» أبا المسك هل فى الكأس فضل أناله فإنى أغنى منذ حين و تشرب وهبت على مقدار كف زماننا و نفسى على مقدار كفك تطلب إذا لم تنط بى ضيعة أو ولاية فجودك يكسونى، و شغلك يسلب فإذا أضفنا إلى هذين شخصية المفسر نفسه، كالدكتور طه حسين حصلت لنا القناعة التامة و توصلنا إلى مدلول الصورة الرمزية التى حاولها أبو الطيب المتنبى: و من خلال فهمنا للرمز بالإضافة إلى ما تقدم يلحظ أن اللغة الرمزية

(۱) طه حسين، مع المتنبى:

۴۴۴- ۴۴۶. (۲) المتنبى، الديوان: ۴/ ۴۲۷. (۳) نفس المصدر: ۱/ ۳۰۶- ۳۰۷. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۵۶ لا علاقة لها بالمعانى العابرة التى يوحى بها اللفظ، و لا بالألفاظ الدالة على تلك المعانى، و أن شيئا ثالثا فى الاعتبار يرمى إليه الشاعر، قد يفهمه غيره من خلال معرفة نفسية الشاعر و دراسة جوانبه فى آماله و آلامه ... إلا أن الألفاظ وسيط يلوّح لهذه الحقائق. و الرمز بعد هذا وسيلة لجأ إليها المعذبون فى الأرض، ممن كمت أفواههم، أو خنقت عواطفهم، فما استطاعوا التعبير الحى المباشر، فعمدوا إلى هذا التلويح نتيجة الخوف و الحذر و التصريح، تنفيسا عن اتجاهات داخلية تنبعث من الضمير، و تنطلق من الحنايا، متخذة قوالب و أسماء و اصطلاحات و رموزا قد لا يتنبه لها خلى النفس «۱». و لكن استعمال الرمز فى القرآن يختلف بظاهرته عن هذا المفهوم البشرى، فالقرآن يستطيع أن يعبر عن كل حقيقة صراحة دون حذر أو تردد، و لكنه يتخذه وسيلة مهذبة من وسائل التعبير الفنى، دون تجريح أو تقريع أو لوم أو تعنيف، بما يؤثر شعورا غامضا بالنفس أو أسى داخليا فى

المشاعر و العواطف، و إنما يمس النفس مسا رفيقا، و يداعب العواطف مداعبة هادفة. لقد وردت مادة الرمز فى القرآن مرة واحدة فى قوله تعالى: قالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً ... «۲» فيما اقتص اللّه تعالى من خبر زكريا، و قد فسروه بأنه الإيماء تارة و تحريك الشفتين تارة أخرى، و قد يستعمل فى الإيماء بالحاجب و العين و اليد «۳». و قد يزداد تعجبك من بلاغة القرآن و دقة إشارته إذا علمت أنه لم يستعمل هذه المادة إلا فى هذا الموضع، و هو بذلك يشير إلى مصطلح الرمزية الحديث، فيعبر عنه «رمزا» إلى حبس اللسان على الشكر فقط بما أشار إليه الزمخشرى: «كأنه لما طلب الآية من أجل الشكر، قيل: آيتك أن تحبس لسانك إلا عن الشكر، و أحسن الجواب و أوقعه ما كان مشتقا من

(۱) ظ: المؤلف، الصورة الأدبية فى الشعر الأموى: ۵۵- ۵۸. (۲) آل عمران: ۴۱. (۳) ظ: الطبرسى، مجمع البيان: ۱/ ۴۳۹ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۵۷ السؤال و منتزعا منه» «۱» و فى هذه الآية إيحاء رمزى بأن سؤاله الولد قد أجيب، و جعلت لذلك آية، و الآية حبس اللسان عن الكلام. و التعبير الرمزى فى القرآن لا يقف عند حد، و إنما تجده متناثرا فى أغلب سوره بما يمكن حمله على إرادة الرمزية بمعناها الدقيق و حسبك أن تكون الحروف المقطعة فى أوائل السورة القرآنية. بمختلف تفاسيرها رموزا على ما يراد منها واقعا عند اللّه تعالى على تضارب الأقوال فى تفسيرها. و هذه الآيات الكثيرة فى القرآن الكريم التى يتوهم فيها الكثير التشبيه و التجسيم لم لا تكون رموزا على قدرة اللّه و عظمته و إرادته و سعة تدبيره و جلال استطاعته و تصرفه المطلق فى العوالم العلوية و السفلية المرئية و غير المرئية. و لم لا نقف عند المتشابه الذى لا يعلمه إلا اللّه، فنعده رمزا إلى حقائق عالية، و تعبيرا عن إرادات استعمالية لا- يهتدى لها إلا الراسخون فى العلم، و كذلك الرمز لا يصل إلى مؤداه إلا من امتلك ثقافة تقويمية راقية تؤهله للاكتشاف و الاستنباط و دلالة الإيحاء. إذا عرفنا هذا جملة أدركنا مدى استعمال الرمزية فى القرآن بهذا المنظور الذى طرحناه جملة فى كثير من الأبعاد، و إذا علمنا ذلك أدركنا أن الشواهد عليه لا تنحصر، و إن إدراكه متميز فى حنايا جميع السور القرآنية المباركة. فإذا تركنا هذا الجانب، و وقفنا بإزاء القضايا المفردة فى القرآن فسوف نستوحى منها الرمزية بمعناها الدقيق و انظر على سبيل المثال إلى قوله تعالى:- فيما اقتص من خبر يوسف عليه السّلام فى ختام قصته المثيرة- رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِى مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِى مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحادِيثِ فاطِرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّى فِى الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ تَوَفَّنِى مُسْلِماً وَ أَلْحِقْنِى بِالصَّالِحِينَ (۱۰۱) «۲». أ لا ترى فى هذا الدعاء الذى صورته الآية القرآنية حكاية عن يوسف عليه السّلام، صورا لما مرّ به يوسف من الفجائع، و صفحة لعناوين تلك

(۱) الزمخشرى، الكشاف: ۱/ ۴۲۹. (۲) يوسف: ۱۰۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۵۸ الأحداث المروعة التى رافقته فى حياته من حسد أخوته، و تآمرهم عليه بإلقائه فى الجب، و ابتياع السيارة له، و استخدامه فى بيت العزيز، و مراودة امرأة العزيز له عن نفسه، و إلقائه فى السجن، و تعبيره فى السجن للرؤيا، و استخراجه منه و تمكنه عند الملك، و إقامته على خزائنه، و ملاحظته لأخوته و أخذه شقيقه من بينهم، و تصور حالة أبيه، و معرفة أخوته له بعد نكرانهم، و مجيء أخوته و أبويه له من البدو إلى الحاضرة، و رفعه لأبويه على العرش و سجودهم ... إلخ. أ لا ترى فى كل هذا المناخ الموحى صورة رمزية مشرقة للمعاناة من جهة، و للطيبة من جهة أخرى، و للصفح الجميل من جهة ثالثة، و أن سلسلة هذه الأحداث قد انتهت به من غلام مضاع إلى ملك مطاع، و أن النهاية هى الموت، فطلب ذلك أو الاستمرار فى البقاء على الإسلام حتى الموت و الالتحاق بالسلف الصالح. و أية صورة رمزية مشرقة كهذه الصورة التى عبر عنها جزء من آية كريمة فجمع شتات القصة و متفرقاتها، بنهاية رمزية موحية، تكاد تعبر عن جميع خفايا النفس، و خبايا الضمير، و هل الرمز إلا ذلك؟ و هل الرمزية إلا التعبير الموحى عن خلجات النفوس، و مكنونات العواطف. إننى أرى فى نهاية قصة يوسف المتمثلة فى الآية القرآنية السابقة، هذه الرمزية الفائقة التى عرضها القرآن

بأسلوبه المشرق قبل أن يبتدع أهل الرمزية مصطلحها نظريا و تطبيقيا بعدة قرون. و انظر إلى قوله تعالى: وَ تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّها عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرائِيلَ ... (٢٢) «١» و ذلك فيما اقتص اللّه تعالى من محاججة موسى عليه السّلام مع فرعون، أ لا ترى فى هذه الإثارة الانكارية تصورا للحال الذى كان عليه بنو إسرائيل فى المناخ الفرعونى، و ما يدور فى ذهن موسى عليه السّلام من استعراض الحوادث التى مرت بقومه، من استحياء النساء، و قتل الرجال، و ذبح الأبناء، و تسخير الناس، دون مسوغ من عرف أو شرع أو قانون، أ لا ترى فى هذه العبارة

(١) الشعراء: ٢٢. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٥٩

القرآنية ما يغنيك عن سرد القصص، و ضرب الأمثلة، و استخلاص النماذج، أ لا ترى عصارة الألم و مرارة الحزن صادرة عن قلب موسى، أ لا ترى صيغة الاستفهام الاحتجاجى بادية على لسانه، فعبر عن جميع ذلك بهذه الكلمات الموحية، و هى ترمز إلى هذا المسلسل الطويل من الظلم و الاستعباد و التشريد. و أى تعبير يدل على الرمزية فى الإرادة كهذا التعبير، و أية رمزية تصور مكنونات النفس الإنسانية كهذه الرمزية. لا أريد بهذه الصفحات القليلة أن أستوعب رمزية القرآن الكريم، بل أردت التدليل عليها فقط، و لقد قال الزمخشرى: «و أسرار التنزيل و رموزه فى كل باب بالغة من اللطف و الخفاء حدا يدق عن تفطن العالم، و يزل عن تبصره» «١». عسى اللّه عزّ و جلّ أن يوفق لأفراد هذا المبحث المهم بعمل مستقل فى مستقبل الأيام، و ما توفيقى إلا باللّه العلى العظيم عليه توكلت و إليه أنيب و هو حسبى و نعم الوكيل.

(١) الزمخشرى: ۴/ ١٣١. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٦١

الخاتمة

الخاتمة بعد هذه المسيرة المثمرة فى رحاب البيان العربى، أستطيع أن ألخص أهم النتائج العلمية التى توصلت إليها فى البحث على شكل نقاط رئيسة تشير إلى مواطن الجدة و مظاهر الاجتهاد: ١- تم فى الفصل الأول استيحاء القيمة البيانية فى التراث العربى الأصيل، و إقرار مفهومه لغة و اصطلاحا بما يميزه عن معناه العام، و صيغته الفضفاضة إلى الاستقرار و الاصطلاح بين تطوره التأريخى، و جذوره الأولى، مع بيان أثر السابقين و جهود اللاحقين، و استقراء موقعه من البلاغة العربية بتحديد معالمه فى كل من المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية، مما يتفق مع مسيرة البيان فى طور التجديد البلاغى الذى تحتاجه البلاغة ذاتها فى أصالتها و جمالها و مرونتها، مخالفين فى ذلك جمهرة من البلاغيين فى التحديد و الموضوعات و الفصول. ٢- و تكامل فى الفصل الثانى إرساء المجاز على قاعدة ثابتة فى اللغة، و بنية متوازنة فى الاصطلاح بحيث لا يختلط بفنون البلاغة الأخرى، لما بينها و بينه من فروق و مميزات خاصة، و تحدثنا عن أصالة الاستعمال المجازى فى لغة العرب بوصف العربية لغة مجاز، و ألقينا الضوء الكاشف على حاجة العرب الفنية إلى المجاز، و على توافره فى القرآن خلافا لمن أنكر ذلك، و عددنا التشبيه و الاستعارة بملحظ ما جزءين من المجاز، ثم فصلنا القول فى المجاز العقلى و المرسل، متوجهين باستقرار الوجوه لكل منهما بهدى القرآن و تقسيماته، و منظمين أمثلته بآياته و عباراته، اقتصارا عليه لا غير. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٦٢ ٣- و أنجز فى الفصل الثالث، حد التشبيه، و أهميته فى البيان العربى، و خصائصه المتميزة به، و أقسامه فى وجه الشبه و اعتبار طرفيه المشبه و المشبه به دون الدخول بالأصناف الوافدة، و التقسيمات المضنية، و تركز الحديث باتجاهين مهمين هما: وجوه التشبيه الفنى، و تشبيهات القرآن العظيم، فظهرت بذلك روعة القرآن، و أصالته التشبيهية بما يعد مجالا رحبا للتحدى و الإعجاز بهذا الفن فضلا عن سواه. ۴- و تحرر فى الفصل الرابع تقويم الحد الاستعارى، و بيان قيمة التصوير الاستعارى، و تحديد أصول الشبه الاستعارى،

و متابعة خفاء الشبه الاستعارى، و الحديث عن أقسام الاستعارة بأنواعها بما لمسنا فيه الجدة و الأصالة و التطوير و الاستغناء عن التقسيم المكثف كما جرى عليه الأوائل. ۵- و قد توافر فى الفصل الخامس تحديد الكناية فى الاصطلاح، و التركيز على بلاغتها، و التحدث عن خصائصها، و النظر فى أقسامها، و من ثم أعطينا مقارنة سليمة بين الكناية و التعريض، و حددنا وجهة النظر الإيحائية فيما استعمل العرب من رمز، يبحث مؤصل عن الرمزية عند العرب و فى القرآن الكريم، مع الكشف عن علاقة ذلك بالكناية. إن هذه الدراسة بنتائجها الأولية، إضمامة ذات بعد موضوعى لتراثنا الحضارى، قصدنا فيه تذليل العقبات، و رصد المصاعب، و حصرها فى إطار من اليسر و المرونة. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۶۳

علم المعانى بين الأصل النحوى و الموروث البلاغى فى ضوء القرآن الكريم

المقدمة

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم المقدمة: علم المعانى قسيم لعلم البيان عند البلاغيين العرب القدامى و هما ركنان من الهرم الثلاثى لقواعد البلاغة العربية بالمفهوم التقليدى: المعانى، البيان، البديع. و لقد لمسنا فى هذا التقسيم تجوزا فضفاضا لا يلائم طبيعة المباحث البلاغية المتخصصة، و كان علينا الخوض فى أبعاد هذا التقسيم، و مناقشة مصداقيته فى النظرية و التطبيق. إن المنهج الموضوعى يقتضى الفصل بين هذه العلوم الثلاثة و إن تداخلت بعض المفاهيم فيها بسبب من الأسباب أو التقت فى بعض المقاييس فى جملة منها بوجه من الوجوه. التركيب البلاغى فى هيئة علم البيان متناسق الأجزاء متراصف الحلقات، و هو ما ينهض به لأن يتبوأ مقعد الصدارة فى بناء البلاغة المتماسك. و البعد النحوى فى بنية علم المعانى، واضح السمات متميز الأصول، و هو ما يجب أن يلتحق بمباحث النحو العربى جزءا متمما لموضوعات متداخلة فى صلبه، و هى من جوهره فى حال من الأحوال. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۶۶ و علم البديع مزيج من هذا و ذاك تارة، و مادة خصبة لموضوع جرس الألفاظ و وقعها تارة أخرى، فهو مستقل عن المعانى و البيان فى كثير من الملاحظ الفنية. و هذه الدراسة المختصرة بسبيل توضيح هذه المسائل إجمالا، و التأكيد على كشف الوجه الحقيقى لعلم المعانى و هو يتأرجح بين الأصل النحوى و الموروث البلاغى و ضرورة عودته إلى جذوره الأولى ليحتل مكانه فى النحو العربى. إن هذه الدراسة «علم المعانى بين الأصل النحوى و الموروث البلاغى» عبارة عن محاولة جادة و متواضعة فى وقت واحد، جادة فيما تحاوله من أمر، و متواضعة فيما تقدمه من نتائج، قد أكون موفقا، و قد أكون مجانبا للصواب، و مهما يكن من أمر فقد اخترتها بين عناء الاستنتاج و وحشة الطريق. و كانت طبيعة مصادر الموضوع و مراجعه تتناوب بين أصول البلاغة و النحو و اللغة قديمها و حديثها، نستعين بهذا، و نسترشد بذاك، و نناقش هذا و ذاك مستخلصين زبدة الموضوع، قاصدين إلى بلورة البحث، هادفين إلى بيان النظرية، و استجلاء الأمر، فكان نتيجة لذلك أن نكون هذا البحث من ثلاثة فصول كالآتى: الفصل الأول: و كان بعنوان (علم المعانى- تعريفا و تقسيما) بدأناه بعرض منهجى للبلاغة فى مقياسها الفنى، و تقسيم الكلام على ألفاظ و معانى، و أشتات تعريفات البلاغة بمعناها العام، و تقسيمها إلى علمين أصليين هما المعانى و البيان و إيجاد البلاغيين علما ثالثا لهما يعنى بالشئون الهامشية للألفاظ و المعانى. و عرضنا للمعانى لغة و المعانى فى الاصطلاح، و تداول علم المعانى منذ عهد مبكر لدى السابقين لعصرى السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) و القزوينى (ت: ۷۳۶ ه) بعدة قرون، و خلصنا إلى سيرورة استعمال مسميات علم المعانى فى القرنين الرابع و الخامس من الهجرة النبوية المباركة. و طرحنا التقسيم التقليدى لمباحث المعانى متأثرا بمتاهات عصره فى أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۶۷ علم الكلام، و جزئيات المنطق و الفلسفة باعتبارها صورة تجسد ما ساد المناخ البلاغى من إقحام أبحاث لا علاقة لها

بالبلاغة بوجه عام، و انتهينا إلى ضرورة التجديد لمباحث علم المعانى على أساس تصور أولى يعنى بالجملة العربية فى شتى الاستعمالات كخطوة تعنى بصقل الجهد الإنسانى للموروث الحضارى بعيدا عن الإيهام. الفصل الثانى: و كان بعنوان «تأصيل علم المعانى» و الهدف من هذا الفصل يوحى بأن مفردات علم المعانى أقدم عصرا و أعرق تاريخا مما عرفه السكاكى، و أوضحه القزوينى، و كانت هذه النظرة ميدانا لثلاثة مباحث، تمثل ثلاثة أدوار تواكب مسيرة علم المعانى متقلبة بين الواقع النحوى، و الموروث البلاغى و كان المبحث الأول: المعانى عند سيبويه. المبحث الثانى: المعانى من ابن قتيبة إلى ابن فارس. و المبحث الثالث: المعانى عند عبد القاهر الذى وجدناه مطور هذا الفن وفق الذائقة الأدبية. و الفصل الثالث: و كان بعنوان «المعانى بين النحو و البلاغة» و تدور فكرة هذا الفصل حول فصل معانى النحو عن معانى البلاغة، و استخلاص الرأى فى مناهج المعانى، و هو جوهر الموضوع، فكانت مباحثه: معانى النحو و معانى البلاغة، و رأى فى مناهج المعانى خلصنا فيه إلى جدولة مفردات المعانى، فما كان نحويا أرجعناه إلى النحو، و ما هو بلاغى ألحقناه بالبلاغة مما وجدناه فرزا ضروريا لا مناص عنه. و ما توفيقى إلا- باللّه العلى العظيم، عليه توكلت و إليه أنيب، و هو حسبنا و نعم الوكيل. النجف الأشرف/ كلية الفقه الجامعة المستنصرية الدكتور محمد حسين على الصغير أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۶۹

الفصل الأول علم المعانى تعريفا و تقسيما

الفصل الأول علم المعانى تعريفا و تقسيما ۱- عرض منهجى ۲- المعانى فى اللغة ۳- المعانى فى الاصطلاح ۴- تقسيم لمباحث المعانى أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۷۱

عرض منهجى:

عرض منهجى: يبدو أن الإمام على عليه السّلام أول من أعطى من العرب للبلاغة مقياسها الفنى فى ثلاثة مؤشرات تحدث فيها عن العمق البلاغى فى أصول رصينة لم أجد بحسب تتبعى أقدم منها زمنا، أو أعرق أصالة لأنها ممتدة الجذور إلى المناخ العربى الصليب فى بدء الرسالة الإسلامية. المؤشر الأول: قوله عليه السلام: «البلاغة إفصاح قول عن حكمة مستغلقة، و إبانة عن مشكل» «۱». و هذا المؤشر تعريف منهجى للبلاغة يتناسب مع الكشوف العلمية اللاحقة له بعد عدة قرون، و تلك الكشوف تكاد لا تتعدى هذا المفهوم فى خطوطه الأولى، و هذا المفهوم ذو بعدين؛ الأول يتعلق بالإفصاح، و الثانى يتحدث عن الإشكال، و قد يبدو تصورهما لأول مرة بعدا واحدا، و لكن التدقيق بهما يجلو الحقيقة عنهما، فالإفصاح: الاعراب و البيان و الكشف عما يتجلجل فى الصدر، أو يدور فى الذهن من المعانى و الحكم و الآراء و التعبير عنها بألفاظها المحددة لها يعتبر فتحا لأغلافها و سبرا لأغوارها فهو أمر يتعلق بالألفاظ و المعانى دفعة واحدة، و بتفكير جملى منظم ينحدر تلقائيا فى لحظة زمنية معينة دون تردد أو إحباط. و الإبانة عن المشكل ترجمة فعلية لاشتراط ائتلاف المعانى، و تناسق العبارات و تراصف فن

(۱) أبو هلال العسكرى، كتاب الصناعتين: ۵۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۷۲ القول بعيدا عن التعقيد المعنوى و اللفظى، و التنافر فى الكلمات و المضامين إذ لا قيمة لأى نص مغلق أو تعبير مشكل. المؤشر الثانى: وصفه عليه السلام لأداة البليغ بقوله: «ما رأيت بليغا قط إلا و له فى القول إيجاز، و فى المعانى إطالة» «۱». و هو بهذا يقسم الكلام على ألفاظ و على معان، و يعتبرهما قسيمين متقابلين و متعادلين بوقت واحد، فهما متقابلان لأنهما أداة الكلام و قوامه، أى ركناه، و هما متعادلان، لأن الكلام لا- ينتظم إلا بهما

مجتمعين، و هو ما أدركه بعد حين ابن رشيق القيروانى (ت: ۴۵۶ ه) حينما قال: «اللفظ جسم، و روحه المعنى، و ارتباطه كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه، و يقوى بقوته» «۲». أضف إلى ما تقدم اعتبار الإمام؛ الإيجاز أصل البلاغة و هو رأى يذهب إليه جملة من البلاغيين فى عصور لاحقة «۳». المؤشر الثالث، قوله عليه السلام: «لو لا أن الكلام يعاد لنفد» «۴»، و مراده كما يفهم أن البيان ذو كلمات واحدة فى اللغة الواحدة و لكن هذه الكلمات تتمايز فى التركيب، و تتفاوت فى التنظيم الجملى، و يعبر عنها كل أحد بما تسيغه ذائقته البلاغية، و إلا لضاقت اللغة عن المراد، و هو ما عبر عنه البيانيون بإيراد المعنى الواحد بصور مختلفة، و هو علم البيان. و هناك أشتات متفرقة لتعريف البلاغة عند الأمم سردها أبو عثمان الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) «۵». و أما عند العرب، فقد نقل عنهم النويرى (ت: ۷۳۳ ه) أنها «ما فهمته العامة و رضيته الخاصة» «۶».

(۱) المصدر نفسه: ۱۸۰. (۲) ابن رشيق، العمدة فى محاسن الشعر و آدابه و نقده: ۱/ ۱۲۴. (۳) ظ: الجاحظ، البيان و التبيين: ۱/ ۸۷. (۴) أبو هلال العسكرى، كتاب الصناعتين: ۲۰۲. (۵) الجاحظ، البيان و التبيين: ۱/ ۸۷. (۶) النويرى، نهاية الأرب: ۷/ ۱۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۷۳ و يميل أكثر البلاغيين القدامى و المحدثين إلى أنها: مطابقة الكلام لمقتضى الحال أو مناسبة المقال للمقام» «۱». و لقد كان علم البيان الذى يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة، و أداؤه بصور متعددة، هو القانون الذى تعرف به هذه المطابقة، و تلك المناسبة» «۲». و لقد كان علم المعانى هو القانون الذى تعصم مراعاته عن الخطأ فى تأدية المعنى المراد، و الاحتراز عن التعقيد المعنوى «۳». و قد أودع البلاغيون كلا من المعانى و البيان جملة من الأبحاث، نهض البيان منها بعناصر الصورة الفنية للكلام العربى، فكان منه المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية، و كان من المعانى البحث عن قضايا الإسناد و متعلقات الفعل، و الخبر و الإنشاء و فروعهما، و متعلق الإسناد بقصر، أو بغير قصر و باب فى الفصل و الوصل و آخر فى تمييز الكلام البليغ فى زيادته و إيجازه و مساواته و هو باب الإيجاز و الإطناب و المساواة «۴». ثم شاء البلاغيون أن يوجدوا لهذين العلمين علما ثالث يعنى بالشئون الهامشية للألفاظ و المعانى، فكان ذلك «علم البديع» فى بحثه المحسنات اللفظية و المعنوية، فكان من المحسنات اللفظية: الجناس و السجع و الترصيع و الموازنة ورد العجز على الصدر و لزوم ما لا يلزم ... إلخ، و كان من المحسنات المعنوية: المقابلة و المطابقة و المبالغة و مراعاة النظير و المذهب الكلامى و حسن التعليل و التورية و الاستطراد و تجاهل العارف تأكيد المدح بما يشبه الذم، و تأكيد الذم بما يشبه المدح ... إلخ. و هذا العلم فيما يبدو لى بحاجة ماسة إلى صقل و تهذيب مضنيين، و إلى عرض جديد بأسلوب جديد يعود بأغلب مباحثه إلى «جرس الألفاظ». و كان كتابنا «أصول البيان العربى» و قد عرض لكثير من مشاكل الفن

(۱) ظ: داود سلوم، النقد المنهجى عند الجاحظ: ۸۳. (۲) المؤلف، أصول البيان العربى: ۲۹. (۳) أمين الخولى، مناهج تجديد: ۲۶۲. (۴) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ۱۴۸، بتصرف. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۷۴ البلاغى و حصر أبعاده فى كل من المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية كأصول ثابتة للمعيار الأصيل فى القرآن الكريم و عند العرب. و جاء هذا البحث مؤصلا لعلم المعانى فأرجع ما يختص منه بمعانى النحو إلى النحو العربى، و ما يستفاد فيه حسا بلاغيا إلى البلاغة، فكان الإسناد و قضاياه كافة، و الخبر و الإنشاء، و متعلقات الفعل و القصر و الحذف و التقدير، و التقديم و التأخير، من حصة النحو العربى و كان الفصل و الوصل و الإيجاز و الإطناب بسبيل من البلاغة العربية التى ترتفع إلى مستوى الأصول البلاغية الأربعة المتقدمة. و كان الاستدلال المنهجى رائدنا فى هذه الدراسة و الاستنباط القائم على أساس الفكر و التجرد طريقنا إلى اكتشاف المجهول، و استقراء الحقائق. و ما توفيقى إلا باللّه العلى العظيم، عليه توكلت و إليه أنيب، و هو حسبنا و نعم الوكيل.

المعانی فی اللغة:

المعانی فی اللغة: المعانی جمع المعنی، و المعنی فی أصله اللغوی کما عند الخلیل بن أحمد الفراهیدی (ت: ۱۷۵ ه) ما نصه: «و معنی کل شیء محنته و حاله الذی یصیر إلیه» «۱». و عنه نقله ابن منظور (ت: ۷۱۱ ه) «۲». و روی الأزهری عن أبی العباس، أحمد بن یحیی، (ثعلب) (ت: ۲۹۱ ه)، قال: «المعنی و التفسیر و التأویل واحد» «۳». و معنی کل کلام مقصده «۴».

(۱) الخلیل، العین: ۲/ ۲۵۳. (۲) ابن منظور، لسان العرب: ۱۹/ ۳۴۱. (۳) المصدر نفسه: ۱۹/ ۳۴۱. (۴) المصدر نفسه: ۱۹/ ۳۴۱. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۷۵ و عند الراغب (ت: ۵۰۲ ه) المعنی إظهار ما تضمنه اللفظ ... و هو یقارن التفسیر و إن کان بینهما فرق. «۱» و عند الطریحی (ت: ۱۰۸۵ ه) معنی الشیء و فحواه و مقتضاه و مضمونه کل ما یدل علیه اللفظ ... و قولهم هذا بمعنی هذا، و فی معنی هذا: أی مماثل له أو مشابه» «۲». و یتضح مما سبق أن للمعنی عدة مؤشرات: الأول: یعنی بمصیر الشیء و حاله و محنته، و لا علاقة لهذا بمعنی اللفظ أو القول أو الکلام إلا علی جهة المجاز، بلحاظ أن معنی اللفظ هو حاله التی یصیر إلیها علی سبیل التجوز کما أسلفنا، و ذلک إذا أرید من الحال ما یؤول إلیه. الثانی: إن المعنی یعنی بالبیان و الإظهار و الکشف و الرجوع و هو رأی ثعلب (ت: ۲۹۱ ه)، و هو یلتقی بمضمونه بالمؤشر الثالث. الثالث: یعنی بدلالة اللفظ علی المضمون و المحتوی و إظهار ما تضمنه اللفظ من مراد، و هو رأی الراغب (ت: ۵۰۲ ه) و ابن منظور (ت: ۷۱۱ ه) و فخر الدین الطریحی (ت: ۱۰۸۵ ه)، و هو ما نأنس له فی تحدید المعنی لغة. و علی هذا فالمعانی لغة: تعنی بدلالة الألفاظ علی مضامینها و مقاصدها، و ما یظهر منها لغة عند التبادر فی الإطلاق لدی العرف العربی العام. و هو أجنبی عن المصطلح الفنی للمعانی التی یعرف بها حال اللفظ العربی فی مطابقته لمقتضی الحال لا فی دلالته علی معنی معین کما سنری. المعانی فی الاصطلاح: یشکک الدکتور أحمد مطلوب بوضوح مصطلح المعانی أو البیان عند

(۱) الراغب، المفردات فی غریب القرآن: ۳۵۰. (۲) الطریحی، مجمع البحرین: ۱/ ۳۰۹. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۷۶ کل من سبق أبا یعقوب السکاکی (ت: ۶۲۶ ه) و هو لا یستطیع أن یتبین مفهوم البیان و المعانی بدقتهما الاصطلاحیة قبل السکاکی الذی عدّه: «أول من قسم البلاغة إلی معان و بیان و محسنات و أنه أول من أطلق علی الموضوعات المتعلقة بالنظم مصطلح «علم المعانی» «۱». و قد عرف السکاکی علم المعانی بأنه: «هو تتبع خواص ترکیب الکلام فی الإفادة و ما یتصل بها من الاستحسان و غیره لیحرز بالوقوف علیها عن الخطأ فی تطبیق الکلام علی ما یقتضی الحال ذکره» «۲». و قد رفض الخطیب القزوینی (ت: ۷۳۶) تعریف السکاکی لعلم المعانی لأن التتبع لیس بعلم، و لا صادق علیه، فلا یصح تعریف شیء من العلوم به «۳». لهذا فهو یختار تعریفا آخر له، و یصوغه علی النحو التالی: «و هو علم یعرف به أحوال اللفظ العربی التی بها یطابق مقتضی الحال» «۴». و قد انتصر لهذا التعریف سعد الدین التفتازانی (ت: ۷۹۱ ه) منبسطة بالشرح و التعلیل، فقال: «أی هو علم یستنبط إدراکات جزئیة و هی معرفة کل فرد من جزئیات الأحوال المذکورة التی بها یطابق اللفظ مقتضی الحال احترازا عن الأحوال التی لیست بهذه الصفة مثل الإعلال و الإدغام و الرفع و النصب و ما أشبه مما لا بد منه فی تأدیة أصل المعنی، و کذا المحسنات البدیعیة ... و المراد أنه علم تعرف به هذه الأحوال من حیث أنها یطابق بها اللفظ مقتضی الحال لظهور أن لیس علم المعانی عبارة عن تصور معانی التعریف و التنکیر، و التقدیم و التأخیر و الإثبات و الحذف، و غیر ذلک» «۵».

(۱) أحمد مطلوب، مصطلحات بلاغیة: ۵۷. (۲) السکاکی، مفتاح العلوم: ۷۷. (۳) القزوینی، الإیضاح: ۸۴. (۴) المصدر نفسه: ۸۴. (۵) التفتازانی، مختصر

المعانی: ۱۵. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۷۷ و القدر الجامع بین تعریفی السکاکی و القزوینی هو غایة هذا العلم فی مراعاة الکلام لمقتضیات الحال، و هو أمر بلاغی، لا- علاقة له بتوجهها النحوی فی تبویب مباحث المعانی غالبا إذ مهمة المعانی عندهما مراعاة المقال لمناسبة الحال، فلا تکلم العالم بلغة الجاهل، و لا السوقی بلهجة البدوی، و لا تضع الظاهر موضع المضمر، و لا- المخاطب مکان المتکلم، و لا- من حقه التعریف منکرا، و لا- من موقعه التقدیم مؤخرا، و هو ما یختلط به علم المعانی بعلم البیان بوجه من الوجوه، لأن مقتضیات الحال تجری فی التشبیه و الاستعارة و المجاز و التمثیل و الکنایة کما تجری فی قضایا الإسناد و موارد الخبر و الإنشاء و سواهما، و لکن علم البیان یخرج هنا لأن البحث فیه لا عن أحوال اللفظ من حیث تقدیمه و تأخیره، أو تعریفه و تنکیره، أو قصره و حصره، أو حذفه و إثباته، و إنما عن تأدیة المعنی الواحد بصور متعددة و بقوالب مختلفة کما هو تعریفه. أما بالنسبة لسبق السکاکی لمصطلح علم المعانی و کونه أول من قسم البلاغة إلی معان و بیان و محسنات فهنا تجب الإشارة إلی أن جار اللّه الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) قد ذکر مصطلحی علم البیان و المعانی نصا فی حدیثه عن آداب التفسیر فقال: «و لا یغوص علی شیء من تلک الحقائق إلا رجل قد برع فی علمین مختصین بالقرآن و هما علم المعانی و علم البیان ...» «۱». و هذا ما حدا بالدکتور شوقی ضیف أن یعد الزمخشری أول من میز بین المصطلحین، و قسم البلاغة إلی علمین هما المعانی و البیان «۲». و جاء فخر الدین الرازی (ت: ۶۰۶ ه) فتحدث عن الخبر متعرضا لذکر مصطلحی المعانی و البیان تصریحا فقال: «و لکن الخبر هو الذی یتصور بالصورة الکثیرة، و تظهر فیه الدقائق العجیبة و الأسرار الغریبة من علم المعانی و البیان» «۳».

_____ (۱) الزمخشری، الکشاف: ۱. (۲) شوقی ضیف، البلاغة: تطور و تأریخ: ۲۲۱. (۳) الرازی، نهایة الإیجاز: ۳۶. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۷۸ و الذی یبدو لی أن تقلب هذین المصطلحین فیما أبداه الزمخشری و الرازی یقتضی کونهما معروفین دون ریب، إذ أرسلاهما إرسال الأمر المسلم الذی لا یتنازع فیه اثنان و سیتضح فیما بعد أن مصطلح المعانی قد استعمل فی حال من الأحوال النحویة أو البلاغیة عند کل من أبی سعید السیرافی (ت: ۳۶۸ ه) و أحمد بن فارس (ت: ۳۹۵ ه) و عبد القاهر الجرجانی (ت: ۴۷۱ ه) الذی تخصص بتعیین مباحثه الکبری مبوبة، جملة و تفصیلا کما سیأتی ذلک. و یمکن الاستدلال علی صحة تداول المعانی بما أورده السکاکی نفسه إذ استعمل بدیهیا العبارات التالیة: ۱- علماء علم المعانی. ۲- صناعة علم المعانی. ۳- أئمة علم المعانی «۱». فما هی دلالة هذه التعبیرات لو لم یکن لعلم المعانی علماء و صناعة و أئمة، و قد أفاد منهم السکاکی، و سار علی خطاهم، لم لا یکون السکاکی بالذات قد أشار بهذا إلی من تقدمه کالسیرافی و ابن فارس و عبد القاهر و الزمخشری و الرازی و أضرابهم ممن استعملوا هذا المصطلح و هم یعنون ما یقولون ما دامت البلاغة مقسمة عند الزمخشری و الرازی إلی معان و بیان، و ما دامت المعانی قد بحثت عند سواه فی أصول النحو أو نظریة النظم مجالات الخبر و الإنشاء لما أبداه الدکتور أحمد مطلوب لدی تعقیبه علی عبارات السکاکی إذ قال: «و لم یحدد- یعنی السکاکی- معانی هذه العبارات، و لا ندری ما المقصود بها، و من أئمة علماء المعانی و أئمته؟ لأننا لم نعثر فی تاریخ البلاغة قبل السکاکی علی علماء اختصوا بالمعانی و بحثوه کما بحثه السکاکی و حدّد موضوعاته و لم تکن البلاغة مقسمة إلی معان و بیان و بدیع» «۲».

_____ (۱) ظ: السکاکی، مفتاح العلوم: ۹۵، ۸۱، ۱۲۱. (۲) أحمد مطلوب، القزوینی و شروح التلخیص: ۲۹۲. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۷۹ و لیس الأمر کذلک فقد قسمها کل من الزمخشری و الرازی و بحثها بأصولها دون بعض مسمیاتها عبد القاهر الجرجانی. و الأمر الذی أرید الوقوف عنده هنا وقفة یسیرة، إن هؤلاء الاعلام الثلاثة لم یعرضوا للمعانی و البیان علی المستوی النظری فحسب بل لقد سبق بعضهم إلی التطبیق الفعلی بالمسمیات المحددة لأصناف هذین العلمین، فالزمخشری مثلا- لم یکتف بالإشارة إلی مهمة

المفسر باستقراء المعانی و البیان، بل بحثهما ضمن الکشاف تفصیلیا، و بکثیر من العنایة فی التخصیص دون التعمیم، فهو حینما یبحث وجوه البلاغة فی قوله تعالی: وَ قِیلَ یا أَرْضُ ابْلَعِی ماءَکِ وَ یا سَماءُ أَقْلِعِی وَ غِیضَ الْماءُ وَ قُضِیَ الْأَمْرُ وَ اسْتَوَتْ عَلَی الْجُودِیِّ وَ قِیلَ بُعْداً لِلْقَوْمِ الظَّالِمِینَ (۴۴) «۱»، فإنما یبحث ذلک فی جزئیات علمی البیان و المعانی بشکل دقیق و متمیز، فیذکر الاستعارة و المجاز، و الخبر و الإنشاء و التقدیم و التأخیر، و یختم ذلک بقوله: «و لما ذکرنا من المعانی و النکت استفصح علماء البیان هذه الآیة و رقصوا لها رءوسهم» «۲». و فی هذا دلالة- علی الأقل- علی سیرورة استعمال هذه المسمیات و التخریجات- بلاغیة أو نحویة- فی علمی المعانی و البیان.

تقسیم مباحث المعانی:

تقسیم مباحث المعانی: استقر البلاغیون فی تقسیم مباحث المعانی علی ما أبداه کل من السکاکی (ت: ۶۲۶ ه) و من بعده القزوینی (ت: ۷۳۹ ه) حتی عادت هذه المباحث فی تقسیمها مدار علم المعانی، و محور نظامها الرتیب الذی لا یطاوله أحد. و لقد کان هذا التقسیم التقلیدی معلما من سیماء العصر فی تقلبه بمتاهات علم الکلام، و تقسیمات المنطق و الفلسفة، و اقتفی أثرهما بهاء الدین السبکی (ت: ۷۳۳ ه)، و سعد الدین التفتازانی (ت: ۷۹۱ ه) و من اتبعهما من الشارحین و المختصرین «لمفتاح العلوم» و من تابعهم جمیعا من

---

(۱) هود: ۴۴. (۲) ظ: الزمخشری، الکشاف: ۲/ ۲۷۱ و ما بعدها. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۸۰ البلاغیین القدامی فی المختصرات و المطولات و التلخیصات و نتیجة لمسیرة هذا الرکب فی هذا الاتجاه المقید، فقد أوقع بالبلاغة العربیة فی معالم جافة لا تمت إلی الذوق الفنی بصلة، بل اعتمدت الشکلیات الفجة، و التقسیمات المملة، فأخضعت لأقیسة أصولیة و اصطلاحات منطقیة، حتی عادت شبیهة بالألغاز المعماة، لا مسحة لجمال فیها، و لا أصالة لفن معها، مما دعا بعض العابثین أن یسم هذا التراث العربی الإسلامی المحض بالأثر الیونانی تارة، و الأعجمی تارة أخری، نظرا لعقم الجدل المثار فی تصانیف هؤلاء القوم «۱». إن التقسیمات المعقدة التی ألحقت بعلم المعانی بتفریعاتها المضنیة، و ضروبها المتشعبة مرده إلی ما أفاده الأستاذ أمین الخولی بأنه «صورة لما ساد دراسة تلک البلاغة من نزعات فلسفیة و کلامیة، و منطقیة، أقحمت فیها کثیر من أبحاث لا علاقة لها بالغرض الأدبی، و ضیقت دائرتها الفنیة، و أفاضت علیها جمودا و جفافا أعجزها عن أن تترک أثرا أدبیا فی ذوق دارسها «۲». و یأتی السکاکی (ت: ۶۲۶ ه) فی طلیعة هؤلاء المصنفین علی طریقته الخاصة فی التقسیم و التقعید فیضع مباحث علم المعانی فی قوالب جامدة تنتهی به إلی قوانین، و القوانین إلی فنون، و الفنون إلی مباحث علی الشکل الآتی: القانون الأول، و یتعلق بالخبر، و القانون الثانی و یتعلق بالطلب. و قسم القانون الأول إلی أربعة فنون: الأول: فی الإسناد الخبری، و تفصیل اعتباراته و تبیین أنواعه، و عرض أغراضه، و استخراج مؤکداته، و خروجه عن مقتضی الظاهر. الثانی: فی تفصیل اعتبارات المسند إلیه، و بیان وجوه حذفه و ذکره، و مباحث تعریفه و تنکیره، و إضماره، و وجوه تعریفه بالموصولیة و الإشارة، و الألف و اللام، و الإضافة ... إلخ.

---

(۱) ظ: المؤلف، أصول البیان العربی: ۲۳. (۲) أمین الخولی، دائرة المعارف الإسلامیة، مادة بلاغة: ۴/ ۷۰. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۱۸۱ الثالث: فی تفصیل اعتبارات المسند، و تناول فیه متعلقات الاسم و الفعل، و بحث الاسم فی حذفه و ذکره، و إفراده، و تقییده، و تنکیره، و تخصیصه و تعریفه، و تقدیمه و تأخیره، و فیما یتعلق بالفعل فقد بحث ذکره، و حذفه، و إضمار فاعله و إظهاره، و ترک مفعوله و إثباته، و تقییده بالشرط. الرابع: فی تفصیل اعتبارات الفصل و الوصل، و الإیجاز و الإطناب و المساواة، و القصر. و قسم القانون الثانی إلی خمسة فنون هی: التمنی، الاستفهام، الأمر، النهی، النداء. و اتبع کل ذلک

باستعمال الخبر موضع الطلب، و الطلب موضع الخبر، و ألحق فى الخاتمة أسلوب الحكيم. و يعقب الدكتور أحمد مطلوب على هذا التقسيم بقوله: «الواقع أنه لم ينجح فى هذا التقسيم الذى بناه على المنطق، فحصر به موضوعات المعانى حصرا مزقها تمزيقا، أفقدها كل روح، و باعد بينها و بين ما يتطلبه الفن الأدبى الذى ينبغى أن يعتمد أول ما يعتمد على الذوق» «۱». و قد حصر الخطيب القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) مبانى علم المعانى فى ثمانية أبواب هى: ۱- أحوال الإسناد الخبرى. ۲- أحوال المسند إليه. ۳- أحوال المسند. ۴- أحوال متعلقات الفعل. ۵- القصر. ۶- الإنشاء.

(۱) أحمد مطلوب، مصطلحات

بلاغية: ۵۹ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸۲ ۷- الفصل و الوصل. ۸- الإيجاز و الإطناب و المساواة «۱». و هذا التقسيم فى مباحث المعانى إلى القصد أقرب، و بجزء من البلاغة ألصق، و إن اختلط بعلم النحو من وجوه كما سيأتى. و وجه حصر مباحث المعانى بهذه الأبواب عنده: «إن الكلام إما خبر أو إنشاء، لأنه إما أن يكون لنسبته خارج تطابقه، أو لا- تطابقه، أو لا يكون لها خارج. الأول الخبر و الثانى الإنشاء، ثم الخبر لا بد له من إسناد و مسند إليه و مسند، و أحوال هذه الثلاثة هى الأبواب الثلاثة الأولى ثم المسند قد يكون له متعلقات إذا كان فعلا، أو متصلا به، أو فى معناه، كاسم الفاعل و نحوه، و هذا هو الباب الرابع ثم الإسناد و التعلق كل واحد منهما يكون إما بقصر أو بغير قصر، و هذا هو الباب الخامس، و الإنشاء هو الباب السادس، ثم الجملة إذا قرنت بأخرى فتكون الثانية إما معطوفة على الأولى، و إما غير معطوفة و هذا هو الباب السابع، و لفظ الكلام البليغ إما زائد على أصل المراد لفائدة أو غير زائد، و هذا هو الباب الثامن» «۲». و واضح أن الصنعة الكلامية، و الصبغة المنطقية بينه السمات على هذا النص تأثرا ببيئة العصر الكلامية و متطلبات البحث الاحتجاجى فى الجدل و الرد و الافتراض. و قد كان قرب هذا المناخ من المدرسة اليونانية، و تأثره بالمزاج الإغريقى مما يلى هذا التقسيم فى تكلفه، و مجانبته للذائقة الفنية فى جملة من الأبعاد. لهذا فإن ما قدمه القزوينى نموذج متطابق فى أغلب الحيثيات الرئيسية لما أفاده السكاكى من ذى قبل مع شىء من التحوير. و لو أردنا لعلم المعانى التجديد، و لمباحثه الجمع و لمّ الشتات

(۱) الخطيب القزوينى، الإيضاح:

۱/ ۸۵. (۲) المصدر نفسه: ۸۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸۳ و لأوصاله التوقيع بعد التمزيق، لكان علينا أن نجمل مباحثه بعيدة عن التكرار فى كل باب، و الإعادة فى كل فصل، و الاختلاط فى كل فن، و لرجعنا بعلم المعانى إلى عهد عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) فى توحيد المتشابهات و حصر الموضوعات. و مع أن مهمتنا هى البحث عن أصول المعانى فى إعادة جملة من مباحثها إلى علم النحو، و هو ما تهدف إليه هذه الرسالة، إلا أننا فى ضوء ما سبق نستطيع أن نعطى تقسيما أوليا لمباحث المعانى، و فيه كثير من الاعتدال و مواكبة للمنهجية الموضوعية بحدود الإدراك القاصر و ذلك على شكل فصول قابلة للتصحيح و التنقيح أو التقديم و التأخير، أو الحذف و الإضافة بغض النظر عن كونها مما يلتحق بالبلاغة أو النحو فلذلك حديث خاص به سيأتى بإذن اللّه «۱». و هذا التصور الأولى لمباحث المعانى يصاغ على النحو التالى: ۱- الجملة العربية: و تبحث بها قضايا التركيب الجملى فى الإسناد و قضاياه العامة. ۲- الخبر و الإنشاء، و يبحث فيه أنواع الخبر، و أساليب الإنشاء بقدر جامع لا- إفراط فيه و لا تفريط. ۳- التعريف و التنكير، و يشتمل على بحث مواطنهما فى الفن القولى. ۴- التقديم و التأخير، و تبحث مزيتهما بعامة، بعيدا عن التفصيلات المضنية، و الجزئيات المعقدة. ۵- الذكر و الحذف، و يشتمل على بيان مواردها و فوائدهما و عائديتهما على الكلام. ۶- القصر و الحصر، و بأدواتهما و ملامحهما النحوية و البلاغية. ۷- الفصل و الوصل.

(۱) ظ: فيما بعد، مباحث

المعانى بين النحو و البلاغة. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸۴ ۸- الإيجاز و الإطناب و المساواة. و هذا المنهج

قريب من منهج عبد القاهر بل هو امتداد له فى حصر الموضوعات و جمع متفرقاتها، فإن بحث هذه المواضيع بحثا نحويا أمكن ذلك، و إن بحثت بحثا بلاغيا كان كذلك على أن الفصول الستة الأولى مكثفة المعالم فى معانى النحو، و الفصلان الأخيران متماثلان مع فنون البلاغة العربية كما سيأتى التفصيل فيما بعد. لقد سبق لنا القول: إن التفريعات و التعريفات المستمدة من مدرسة الإيهام و الإبهام، معالم مضللة لا تلتقى و الذوق الفنى و مظاهر متخلفة تدعو إلى النفرة و الاشمئزاز، و لا ذنب للبلاغة فى ذلك بل للمتصرفين فى أصنافها، و الداعين إلى تعقيدها حتى عادت كالطلاسم المبهمة. و ليس ما ذهب إليه جمع من قدامى الباحثين ممن تأثروا بمفاهيم عصورهم ... ثقافة أجنبية، و سليقة أعجمية، ليس ما ذهبوا إليه نصوصا مقدسة غير قابلة للنقاش، و لا هى تعليمات دينية غير قابلة للرد، بل هى آراء بشرية تقبل النقض و الرفض، و تتعرض للسهو و الخطأ كما تتقبل الرضا و القبول، و ليس تقويمها خروجا على التراث، بل هو تهذيب و صقل للجهد الإنسانى و تطوير للموروث الحضارى. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸۵

الفصل الثانى

تأصيل علم المعانى

تأصيل علم المعانى ۱- بين يدى هذا الفصل ۲- المعانى عند سيبويه ۳- المعانى من ابن قتيبة إلى ابن فارس ۴- المعانى عند عبد القاهر أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸۷

بين يدى الفصل:

بين يدى الفصل: نود أن نشير هنا أن مفردات علم المعانى هى أقدم عصرا، و أعرق تأريخا، مما عرفه السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) و أوضحه القزوينى (ت: ۷۳۹ ه)، بل هى أوسع دائرة بالمعنى العام مما خطط له عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه) أو ذكره الزمخشرى (ت: ۵۳۸ ه) أو أبانه الرازى (ت: ۶۰۶ ه)، و أريد بسعة دائرتها، تداولها بين العلماء و لكن بتطبيقاتها الدلالية، لا بمعانيها الاصطلاحية، أو تسمياتها الحدودية كما هو شأن السكاكى أو منهج القزوينى عند تدقيقهما فى الرسوم. ولدى تتبعى لظاهرة شيوع المعانى متقلبة بين الواقع النحوى، و الموروث البلاغى، رأيتها تتبلور فى ثلاثة أدوار متميزة، يمثل الدور الأول سيبويه، و الدور الثانى يمتد من ابن قتيبة (ت: ۲۷۶ ه) حتى ابن فارس (ت: ۳۹۵ ه) و الدور الثالث يتمثل فى عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) باعتباره مطور هذا الفن وفق مواصفات الجمال الأدبى المتوافرة فى أى أثر نصى، و الصور الفنية المتجددة فى هيئة الكلام و محتواه. و سأقف عند هذه الأدوار الثلاثة وقفة عرض و بيان مقتضب، لا وقفة استيعاب و نقد مستفيض، تبعا لطبيعة هذا البحث المختصرة، و ذلك لاعتبارى هذه الأدوار مترابطة تمثل تأصيل علم المعانى قبل استقرار مصطلحه التقليدى عند السكاكى و القزوينى و رواد مدرستيهما البلاغية بشكل عام. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۸۸

المعانى عند سيبويه:

المعانى عند سيبويه: الاضطلاع بدور سيبويه (ت: ۱۸۰ ه) فى بناء النحو العربى و تقديم النصوص اللغوية، و صيانة اللغة الفصحى مهمة شاقة تتطلب تخصصا و جهدا متميزين، و سبر أغوار كتابه مما يتواكب مع هذين الملحظين، و حينما نقول سيبويه و الكتاب، فإننا نريده و نريد الخليل بن أحمد الفراهيدى (ت: ۱۷۵ ه) من ذى قبل، فهو أستاذه و الموصل لعلمه، و علم العربية، و

لا نريد الاستدلال على هذه الحقيقة بأكثر من الإشارة إلى مئات المرات التى روى فيها سيبويه عن الخليل أو حكى قول الخليل، أو شرح رأى الخليل فإذا أضفنا إلى ذلك قول ابن النديم، محمد بن إسحاق البغدادى (ت: ٣٨٥ ه): «قرأت بخط أبى العباس ثعلب: اجتمع على صنعة كتاب سيبويه اثنان و أربعون إنسانا منهم سيبويه و الأصول و المسائل للخليل» «١». و إذا وجدنا نصر بن على الجهضمى يروى: «لما أراد سيبويه أن يؤلف كتابه قال لأبى: تعال نحيى علم الخليل» «٢»، علمنا أن ما بحثه سيبويه هو جزء ممّا بحثه أستاذه الخليل حتى قال أحد الدراسين المعاصرين: «و أما بحوث علم المعانى فأكثر ما ورد منها فى هذه الفترة مبثوث فى كتب النحاة، و كان فارس ميدانه- أو على الأقل من عرفناه- هو الخليل بن أحمد» «٣». و ما سوف نلاحظه من تضلع سيبويه فى مهمة علم المعانى لا يمكن أن تضاف إليه دون الخليل كما سيتضح فيما بعده. و مهما يكن من أمر فمنذ هذا العهد المبكر و هو القرن الثانى للهجرة نجد فى الكتاب حديثا متكاملا عن قضايا الإسناد فى مختلف الصيغ و الأحوال النحوية، مما يعنى أن نشوء علم المعانى كان فى أحضان علم النحو، ففى الكتاب. ١- نجد سيبويه يتحدث عن تعريف المسند إليه فى شتى صنوف

_____ (١) ظ: المؤلف، أصول البيان العربى: ٢٧. (٢) ابن النديم، الفهرست: ٦٧. (٣) الزبيدى، الطبقات: ٧٨. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٨٩

التعريف و يتعرض لتنكيره، ثم يذكر الخبر، و يعتبر المسند إليه أصل الكلام، و يعالج مسألة تقديمه و تأخيره، و يدعو إلى التمعن و إجالة الفكر فى قضية تنكيره ... إلخ» «١». و هذا الباب الذى أفرده سيبويه للمسند إليه و الخبر هو الباب الأول، و هو نفسه الباب الثانى و الثالث عند السكاكى، و تختلط به أبواب أخرى. ٢- و يستعرض سيبويه- بيسر و سماح- مباحث التقديم و التأخير فيعرض لتقديم ما حقه أن يتأخر، و لتأخير ما شأنه أن يتقدم فى جملة من مباحث الكتاب، و ما قصد فى كل ذلك من الاهتمام فى الكلام، أو تنبيه المخاطب، و هو لا يعنى بمسألة التقديم و التأخير نحويا بل يعللها بلاغيا فيما تعورف عليه فيما بعد عند البلاغيين فى وجه من الوجوه «٢». ٣- و بحوث الخبر و الإنشاء منتشرة فى الكتاب بشكل يلفت النظر فمباحث الخبر و هى محددة المعالم يستوفى الكتاب مظاهرها و الإنشاء يستوعب جزءا من جوانبه بصور دقيقة: كالاستفهام و الطلب و النداء و التمنى و الأمر و النهى ...» «٣». ۴- و يتمثل سيبويه حديث الحذف و الذكر فيما ينقله عن أستاذه الخليل بإطناب ينتج فيه أغلب مباحث علم المعانى «۴». ۵- و أما الحديث عن الفصل و الوصل و الزيادة و يريد بها الإطناب عادة- فنجده منتشرا فى طيات الكتاب «۵». و هذا لا يعنى أن سيبويه كان معنيا بالدراسات البلاغية بل هو معنى بالمباحث النحوية و الشئون اللغوية و ذلك مما يقرب لنا وجهة النظر القائلة بأن مباحث المعانى نحوية و الشىء الثمين فى الموضوع قرب الصلة بين ما خطط له سيبويه من مباحث علم المعانى و بين ما استقر عليه علماء البلاغة

_____ (١) عبد السلام عبد الحفيظ، مناهج البحث البلاغى: فى الدراسات العربية: ٣۶. (٢) ظ: سيبويه، الكتاب: ١/ ٢٢- ٢٧. (٣) المصدر نفسه: ١/ ١٢، ١۵، ٢٧، ۴١، ۶١، ٢٨۵. (۴) المصدر نفسه: ١/ ۵١، ۵٢، ۴٨، ١٧٢، ٣١٨، ٣١٩، ۴٨۵، ۴٨۶، ٣٠٢، ۴٨۴. (۵) المصدر نفسه: ١/ ١١۴، ١۴٣، ١۴۴، ١۴٩، ٣٢٩، ٢٧٩، ٣٧۵، ٣٩۵، ۴۵٣. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٩٠ فيما بعد، و قد تولى الإسناد الأستاذ الدكتور على النجدى ناصف- رحمه اللّه-: «بيان تلك الصلة فى كتابه عن (سيبويه إمام النحاة) فيرى أن هناك رحما ماسة، و صلة شديدة، بين منهج سيبويه فى كتابه، و بين منهج علماء البلاغة المتأخرين فى علم المعانى. فالفكرة التى كان سيبويه يرعاها و يصدر عنها تنويع مباحث النحو و ترتيب أبوابه كما تمثلت لى بالنظر و المراجعة فى الكتاب، و مدارها العامل أولا و أخيرا: نظر فى الجملة حين تكلم عن المسند و المسند إليه، فإذا هى فعلية و اسمية ... ثم تكلم عن الفعل المحذوف و الفعل المذكور و المتعلقات ثم صار إلى الجملة الاسمية فتكلم عن الابتداء و نواسخه ... و يبدو أن النسق الذى أخذ به سيبويه هو الذى ألهم علماء المعانى فكرة انحصار مباحثه فى أبوابه الثمانية المعروفة و ليس يسع المرء و هو يقرأ كلامهم فى ذلك إلا

أن يبين اقتباسهم منه، و اقتداءهم بهداه» «۱». بل لقد ذهب الدكتور عبد القادر حسين إلى أكثر من هذا فعدّ سيبويه ممن أنار الطريق بين يدى عبد القاهر للاستقلال بنظرية النظم فقال: «فإذا كان عبد القاهر هو الذى ينسب إليه ابتكار نظرية النظم، لأنه بسطها و فصلها و طبقها على أبواب جمة من البلاغة. فإن سيبويه هو الذى أمسك المصباح بكلتا يديه و أنار الطريق أمام عبد القاهر، و هداه إلى الغاية المنشودة أو بعبارة أخرى إذا كان النظم قد أصبح على يد عبد القاهر بمثابة شجرة عظيمة شاهقة، متعددة الأغصان، مثقلة بالثمار، فإن سيبويه هو الذى ألقى البذرة قبل أن تبرز الشجرة أمام العيون بمئات السنين» «۲». فإذا علمنا أن نظرية النظم تعنى بمعانى النحو، و أن معانى النحو هى الأصل فى علم المعانى، تبين لنا فضل سيبويه و أستاذه الخليل على هذا الفن.

(۱) المصدر نفسه: ۱/ ۳۶۲، ۹۲، ۲۳۰، ۳۰۶، ۲۰۳، ۱۲۴. (۲) عبد القادر حسين، أثر النحاة فى البحث البلاغى: ۱۱۳- ۱۱۴، نقلا عن على النجدى ناصف فى كتابه: سيبويه إمام النحاة: ۱۷۸- ۱۸۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۹۱

المعانى من ابن قتيبة إلى ابن فارس:

المعانى من ابن قتيبة إلى ابن فارس: فإذا تجاوزنا عصر الخليل و سيبويه، و محصنا الأمر خلال قرنين من الزمن وجدنا مباحث علم المعانى مدرجة ضمن الحلقات الموسوعية لعلمائنا القدامى، فأمامنا الفراء (ت: ۲۰۷ ه) فى معانى القرآن، و أبو عبيدة (ت: ۲۰۹- ۲۱۰ ه) فى مجاز القرآن، و الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) فى الحيوان و البيان و التبيين، و ابن قتيبة (ت: ۲۷۶ ه) فى تأويل مشكل القرآن. و المبرد (ت: ۲۸۵ ه) فى الكامل، و ثعلب (ت: ۲۹۱ ه) فى قواعد الشعر، و ابن المعتز (ت: ۲۹۶ ه) فى البديع، و قدامة بن جعفر (ت: ۳۳۷ ه) فى النقدين، و القاضى الجرجانى (ت: ۳۶۶ ه) فى الوساطة، و الحسن بن بشر الآمدى (ت: ۳۷۰ ه) فى الموازنة بين الطائيين، و الرمانى (ت: ۳۸۶ ه) فى النكت، و الخطابى (ت: ۳۸۸ ه) فى بيان القرآن، و الحاتمى (ت: ۳۸۸ ه) فى الرسالة الموضحة، و ابن جنى (ت: ۳۹۲ ه) فى الخصائص و سر صناعة الأعراب، و أبو هلال العسكرى (ت: ۳۹۵ ه) فى الصناعتين، و الشريف الرضى (ت: ۴۰۶ ه) فى تلخيص البيان، و المجازات النبوية، و ابن رشيق (ت: ۴۵۶ ه) فى العمدة، و ابن سنان الخفاجى (ت: ۴۶۶ ه) فى سر الفصاحة و إضرابهم من العلماء المتخصصين ممن يطول ذكرهم، فلكل من هؤلاء يد على المعانى بالمعنى الاصطلاحى، فقد جاءت جهودهم متناثرة بين كتب النحو و البلاغة و النقد الأدبى، و لكنك تظفر بما تريد من علم المعانى، مزيجا بالنحو، أو مستلا من اللغة أو مسايرا للبلاغة، بيد أنا نريد أن نقف عن بعض المؤشرات الأصيلة عند كل من ابن قتيبة (ت: ۲۷۶ ه) و أبى سعيد السيرافى (ت: ۳۶۸ ه) و أحمد بن فارس (ت: ۳۹۵ ه) فقد استوعب الأول جملة من مباحث علم المعانى منذ عهد مبكر، و قد استعمل الثانى عبارة معانى النحو و قد أكد ابن فارس على معانى الكلام فى مفردات علم المعانى و بذلك نلمس شيوع المفردات عند أهل الفن من جهة، و استقلال مصطلح المعانى من جهة أخرى. فمن أطرف ما أورده أبو محمد عبد اللّه بن مسلم ابن قتيبة (ت: ۲۷۶ ه) جمعه لمادتى علمى المعانى و البيان فى صدر كتابه «تأويل مشكل أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۹۲ القرآن» بأسمائها الاصطلاحية الدقيقة التى تعارف عليها المتأخرون من عصره و أن استخدام المجاز بمفهومه العام للدلالة على علمى المعانى و البيان بصورة عامة على طريقة الأوائل، و لكنه فى النص التالى يضع حجر الأساس لأسماء المصطلحات التى توسع فيها السكاكى أو لخصها و شرحها و اختصرها القزوينى، يقول ابن قتيبة: «و للعرب المجازات فى الكلام و معناها طرق القول و مآخذه ففيها الاستعارة و التمثيل و القلب، و التقديم و التأخير و الحذف و التكرار و الإخفاء و الإظهار، و التعريض و الإفصاح، و الكناية و الإيضاح، و مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، و الجميع خطاب الاثنين، و القصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم و بلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة فى أبواب المجاز» «۱». و هكذا

شأن كل ما هو مبتكر و أصيل، أن يعطيك الدقة و الشمولية و الاستقصاء فيما يتصل بطريقة التعبير عن المعانى و البيان «٢». فابن قتيبة هنا قد حصر أبحاث علم المعانى و جردها من قبل أن تتبلور فكرتها و بالمعنى الذى أراده اصطلاحا و المصطلحات التى استعملها حصرا فى النص المتقدم لعلم المعانى الآتى: ١- التقديم و التأخير. ٢- الحذف و التكرار. ٣- الإخفاء و الإظهار. ۴- مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع. ۵- مخاطبة الجميع خطاب الواحد. ۶- مخاطبة الواحد و الجميع خطاب الاثنين. ٧- إرادة العموم بلفظ الخصوص. _____ (١) عبد القادر حسين، أثر النحاة فى البحث البلاغى: ١١٣. (٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ١۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٩٣ ٨- إرادة الخصوص بلفظ العموم. و لم يكتف بهذا القدر الكبير من مباحث علم المعانى حتى أضاف إليها قوله: مع أشياء كثيرة ستراها فى أبواب المجاز، فأحال إلى المباحث الأصل دون المقدمة. و هناك إشارة لأبى سعيد السيرافى (ت: ٣۶٨ ه) تؤكد مضنة التماسه لعلم المعانى بمعانى النحو بقولين: (معانى النحو منقسمة بين حركات اللفظ و سكناته، و بين وضع الحروف فى مواضعها المقتضية لها، و بين تأليف الكلام بالتقديم و التأخير» «١». و يتضح من هذا النص أن للسيرافى فضل السبق فى هذا التعبير (معانى النحو) دون الخصوص فى تطبيقاتها الفنية الرتيبة كما فعل عبد القاهر فيما بعد. و يستوقفنا حقا ما أفاده أحمد بن فارس (ت: ٣٩۵ ه) حينما عقد بابا فى الصاحبى و سماه (معانى الكلام) و هى: «عند أهل العلم عشرة: خبر و استخبار، و أمر و نهى، و دعاء و طلب، و عرض و تحضيض، و تمن و تعجب» «٢». فهو يضع بين أيدينا عبارة (معانى الكلام) فى قبال (ألفاظ الكلام) و هو يضع مباحث الخبر و الإنشاء فيها و هى طليعة مباحث علم المعانى، و أهم أبوابه و فصوله. و باستقراء ما تقدم يتجلى دور هؤلاء الاعلام فى إرساء المصطلح و إثارة المفردات. و لا يفوتنا التنويه أن أبا هلال العسكرى (ت: ٣٩۵ ه) يشاركهم فى استنباط جملة صالحة من مباحث المعانى يجب أن لا نغض عنها طرفا، _____ (١) ظ: المؤلف، أصول البيان العربى: ٢۵. (٢) أبو حيان التوحيدى، الامتاع و المؤانسة: ١٢/ ١٢١. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٩۴ فقد بحث فى الصناعتين/ الفصل الخامس، شذرات من مباحث الإيجاز و الإطناب و المساواة فى مجال التعريف و التطبيق «١». و قد أشار إلى الخبر و الوصف فى صورة الاستفهام «٢». و قد أقام أصول القول فى الفصل و الوصل تنقيحا و تحقيقا و شواهد و أمثلة «٣». هذا كله عدا جملة من الجزئيات فى الأمر و النهى و معانى الحروف و نظائر ذلك. فإذا وقفنا عند عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴٧١ ه) وجدناه بحق مؤسس هذا العلم و مشيد أركانه، و لمسناه مطور مباحثه و مجدد معالمه، فالمستقرى لكتابه «دلائل الإعجاز» يلحظ فصوله و مقتطفاته منصبة حول علم المعانى بكل تفريعاته الجمالية و الأسلوبية، حتى كانت الحيثيات التى أثارها، و الفصول التى خاض غمارها، تعد بلا ريب أوضح و أمرن و أسلم ما توصل إليه علم المعانى فى جمال الأسلوب، و عرض المنهج، لهذا فليس أمرا مبالغا فيه أن نعتبره- فى المستوى التطبيقى على الأقل- المخطط لعلم المعانى بين دلالته البلاغية، و مصدره النحوى، مما يقتضى رصد هذه الظاهرة فى أبعادها العامة. المعانى عند عبد القاهر: لا شك أن عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴٧١ ه) فى جهوده الفنية بإرساء فكرة النظم و كشف مجاهلها و تأكيد ارتباطها بسبب و آخر بمعانى النحو، ما كان يهدف فيها إلا التمهيد الطبيعى لما تواضع على تسميته البلاغيون ب (علم المعانى)، فهو حينما يتحدث عن الفصل و الوصل، و التقديم و التأخير، و الحذف و الذكر، و الإظهار و الإضمار، و التعريف و التنكير و المسند و المسند إليه، و الخبر و الإنشاء، و الإيجاز و الإطناب _____ (١) ابن فارس، الصاحبى: ١٧٩. (٢) ظ: العسكرى، كتاب الصناعيين: ١٧٩- ٢٠٠. (٣) المصدر نفسه: ۴۵٠ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٩۵ و إضراب ذلك، فإنما يتحدث عن علم المعانى، و إن لم يقل أن هذه هى مادة علم المعانى، فهو أمر مفروغ عنه فى تأكيده

المعانى فى أصل نظريته و دلالته عليها فى جملة مباحثه و معالجاته الفنية و تناسق فكرة النظم لديه بحيال معانى النحو مشققا على ذلك و مفرعا عنه بما لا مزيد عليه «١». و لا ريب فى أن الفضل فى ابتكار هذا العلم يعود إلى عبد القاهر وحده، فإن مسائل هذا العلم لم تدرس قبله و لم تعالج على هذا النحو ... و لعل تمعن عبد القاهر فى الحديث عن معانى النحو، و أن النظم ليس شيئا إلا توخى المعانى، هو الذى أوحى بتسمية هذا العلم «بعلم المعانى» «٢». و لقد سبر عبد القاهر أغوار الفن البلاغى شرحا و إيضاحا و تطبيقا، و اعتنى فى «دلائل الإعجاز» باللباب من علم المعانى و أكد الجانبى الحى النابض، و ابتعد عن الفهم الساذج، و الإبهام المفتعل و تحاشا الفصل بين النظرية و التطبيق و لم يعتن بالحدود و الرسوم و التعريفات، بل كان يؤثر الحديث عن الأصل الفنى للمعانى دون الخوض فى تعقيد التعريف أو جفاف القواعد، فقد كتب كتابه هذا لمن تفرغ لهذا العلم، فعليه إذن أن يعطى ثمرته يانعة باسقة متراصفة، فلا غرابة أن نعده مبتكرا و مؤصلا لهذا العلم، عرضا و أسلوبا و نتائج، أما مجال التطبيق عنده فالقرآن الكريم. و سنن العرب فى كلامهم، شواهد و شوارد و أمثالا و الشعر الرصين المختار. و لقد أفاد عبد القاهر من ثقافته الموسوعية فصبها قالبا متميزا يتمكن من القلوب و يستهوى النفوس، و لعله أول من أشاد إلى تعلق هذه المعانى بعلم النفس و ربطها به مما أثبتته الدراسات الحديثة فيما بعد «٣». و لعله أبلغ من فرع تلك الأصول المغلقة إلى فن تسيغه الذائقة، و تتقبله الأفئدة، يعيدك إلى التراث، و يوقفك على المأثور، دون غلطة فى التعبير، أو تهافت فى الحجة، أو تشادق فى الكلام. و ما ضره أن يبتعد

---

(١) المصدر نفسه: ٤٥٨ - ٤٦٢. (٢) ظ: المؤلف، أصول البيان العربى: ١٩. (٣) أحمد أحمد بدوى، عبد القاهر الجرجانى و جهوده فى البلاغة العربية: ٣٦٩. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٩٦ عن نهج المناطقة، و يتحاشى مناخ الفلاسفة فيقربك بيسر من الثقافة الأم دون اجترار. و فى هذا الضوء فليس جديدا ما أبداه السكاكى أو القزوينى فى علم المعانى من حيث المباحث و المفردات، فعبد القاهر قد سبق إلى بحث تفصيلات و دقائق هذه المسميات محققا و منورا و مبرمجا، فلا يكاد يبحث فى موضوع من التقديم و التأخير إلا و قد اتبعه بتوضيح عن الحذف و الذكر، مشبعا الأول فى ضوء الثانى و مفصلا فى الثانى بسبيل مما بحثه فى الأول، و لا خاض فى مجاهل التعريف و التنكير إلا و عرج على الفصل و الوصل، و لا بحث فى القصر إلا و أبان الحصر، و لا فلسف الإيجاز إلا ذكر مزية الإطناب كل ذلك بسبيل من علم النحو المبين بقوله: «و اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو، و تعمل على قوانينه و أصوله، و تعرف مناهجه التى نهجت فلا تزيغ عنها، و تحفظ الرسوم التى رسمت لك فلا تخل بشىء منها، و ذلك أنا لا نعلم شيئا يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر فى وجوه كل باب و فروقه، فينظر فى الخبر إلى الوجوه التى تراها فى قولك: زيد منطلق. زيد ينطلق. و ينطلق زيد. و منطلق زيد. و زيد المنطلق. و المنطلق زيد. و زيد هو المنطلق. و زيد هو منطلق. و فى الشرط و الجزاء إلى الوجوه التى تراها فى قولك. إن تخرج اخرج. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ١٩٧ و إن خرجت خرجت. و إن تخرج فأنا خارج. و أنا خارج إن خرجت. و أنا إن خرجت خارج. و فى الحال إلى الوجوه التى تراها فى قولك: جاءنى زيد مسرعا. و جاءنى يسرع. و جاءنى و هو مسرع أو هو يسرع. و جاءنى قد أسرع. و جاءنى و قد أسرع. فيعرف لكل من ذلك موضعه، و يجىء به حيث ينبغى له و ينظر فى الحروف التى تشترك فى معنى ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية فى ذلك المعنى، فيضع كلا من ذلك فى خاص معناه، نحو: أن يجىء بما فى نفى الحال و بلا إذا أراد نفى الاستقبال، و بأن فيما يترجح بين أن يكون و أن لا يكون، و بإذا فيما علم أنه كائن. و ينظر فى الجمل التى سترد. فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء، و موضع الفاء من موضع ثم، و موضع أو من موضع أم، و موضع لكن من موضع بل. و يتصرف فى التعريف و التنكير و التقديم و التأخير فى الكلام كله، و فى الحذف و التكرار و الإضمار و الإظهار، فيضع كلا من ذلك مكانه و يستعمله على الصحة و على ما ينبغى له.

هـذا هو السبيل فلست بواجـد شـيئا يرجح صوابه إن كان صوابا، و خطؤه إن كان خطأ إلى النظم، و يدخل تحت هذا الاسم إلا و هو معنى من معـانى النحو التى قـد أصـيب به موضـعه و وضع فى حقه، أو عومـل بخلاـف هـذه المعاملـة فأزيـل عن موضـعه، و استعمل فى غير ما ينبغى له، فلا ترى كلاما قد وصف بصـحة نظم أو فساده أو وصف بمزية و فضل فيه، أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۹۸ إلاـ و أنت تجـد مرجع تلـك الصـحة و ذلـك الفساد و تلك المزيـة و ذلك الفضل إلى معانى النحو و أحكامه، و وجـدته يـدخل فى أصل من أصوله، و يتصل بباب من أبوابه. هـذه جملة لا تزداد فيها نظرا، إلا ازدادت لها تصورا، و ازدادت عنـدك صـحة و ازدادت بها ثقة، و ليس من أحد تحركه لأن يقول فى أمر النظم شـيئا إلا وجدته قد اعترف لك بها أو ببعضـها، و وافق فيها درى ذلك أو لم يـدر «۱». فنظرية النظم عند عبد القاهر فى اسـتجلاء معانى النحو ترتبط بالمسـند و المسند إليه و قضاياهمـا، و تسـتوعب مبـاحث الفصـل و الوصـل على ما يفيـده المعنى من كل حرف من حروف العطف و تشـتمل على الحذف و القصـر و التكرار و تترصد الإضمار و الإظهار و التقدير مضافا إلى التعريف و التنكير، و هذه أهم مباحث علم المعانى. و هنـا يجب التنبه أن نظريـة النظم عنـد عبـد القـاهر تنظر إلى النحو نظرة خاصـة و متطورة، تتعـدى حـدوده التعريفيـة و علامـاته الإعرابيـة إلى خصائصه الفنيـة: «و لا يقصد بالنحو معناه الضـيق الذى فهمه المتأخرون، و إنما يريد المعانى الإضافية التى يصورها النحو. و بـذلك رسم فى «دلائـل الإعجـاز» طريقـا جديـدا للبحث النحوى تجـاوزا أواخر الكلمـة، و علامـات الإعراب، و بين أن للكلاـم نظمـا، و أن رعايـة هـذا النظم و اتباع قوانينه هى السبيل إلى الإبانـة و الإفهام» «۲». لهـذا نجده يعير التركيب و سـلامته، و ارتباط النظم و تعلق بعضه ببعض، و تشابك العبارة و صلتها بما قبلها و ما بعدها أهمية كبيرة يؤكد عليها فى موضع أثر موضع، و يناقشـها فى فصل بعـد فصل، و يحررها فى جزء ليكملها فى جزء آخر، و هكـذا ديدنه .. يكر على الأمر و يبحث أمرا موازيا له و يعود إليه، و يحيـل إلى ما يأتى، و يشـير إلى ما سـبق، و يتناول ما هو بين يـديه. و الرجل قوى الحجـة، صـليب البرهان، فلا يكاد ينتهى مـن عرض إلاـ

(۱) عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۷۹. (۲) المصدر نفسه: ۶۶- ۶۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۱۹۹ أشبعه بعرض آخر، تمحضـا للموضوع و تأهبـا للأـمر فى اسـتكناه نظريـة النظم التى تسـتجلى منها المعانى فى سبيل العبارات و تراصف الجمل فيقول: «و اعلم أنـك إذا رجعت إلى نفسـك علمت علمـا لاـ يعترضه الشك أن لا نظم فى الكلم، و لا ترتيب حتى يعلق بعضـها ببعض، و يبنى بعضـها على بعض، و تجعـل هـذه بسـبب من تلك هـذا ما لا يجهله عاقل و لا يخفى على أحـد من الناس» «۱». و واضح أنه يتحدث هنا عن قضايا الإسـناد فى تركيب الجملة و أنها أصل ذلك، و قضـية الإسناد بشقيها فى ارتباط بعضها ببعض، من أصول المعانى لـدى البلاغيين و هى أصولها عنـده فى نظريـة النظم، و هو يؤكد ذلك بعد كد و كدح و اسـتقصاء و شواهد فيقـول: «و إذ قـد عرفت أن مـدار أمر النظم على معـانى النحـو و على الوجـوه و الفروق الـتى من شأنهـا أن تكون فيه، فـاعلم أن الفروق و الوجوه كثيرة ليس لها غايـة تقف عنـدها، و نهايـة لا تجـد لها ازديادا بعـدها، ثم اعلم أن ليست المزيـة بواجبـة لها فى أنفسها و من حيث هى على الإطلاق، و لكن تعرض بسبب المعانى و الأغراض التى يوضع لها الكلام ثم يحسب موقع بعضها من بعض، و استعمال بعضها مع بعض» «۲». و هو هنا يتكلم عن معانى النحو فى فروقها و مميزاتها و وجوهها و يريد بذلك التعريف و التنكير و التقـديم و التـأخير، و الـذكر و الحـذف، و لاـ حـدود لـذلك لـديه، و لا نهايـة لها عنـده، و الفضل ليس لها فى هـذا المقياس، و لكنه للموقع من الجملة بحسب معانيها و أغراضـها، و دقة استعمالها و تسخيرها، هو يعاود هذه الفكرة فيقول: «و اعلم أن مما هو أصل فى أن يدق النظر و يغمض المسـلك فى توخى المعانى التى عرفت أن تتخذ أجزاء الكلام، و يدخل بعضـها فى بعض، و يشـتد ارتباط ثان بأول، و أن يحتاج فى الجملـة أن تضـعها فى النفس وضـعا واحدا، و أن يكون حالك فيها حال البانى يضـــــع بيمينـــــه هاهنـــــا فى حـــــال مـــــا يضـــــع يســـــاره هنـــــاك» «۳».

(۱) أحمد مطلوب، القزوينى و شروح التلخيص: ۲۸۸. (۲) عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۵۱. (۳) المصدر نفسه: ۷۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۰۰ و حينما ينتهى عبد القاهر من نظرية النظم بعد ربطها بمعانى النحو، يأتى على المستوى التطبيقى للموضوع فيبحث هذه المسائل بحث المدرب الخبير، فيعقد فصلا للقول فى التقديم و التأخير «۱» يبحث فيه جميع مواطن ذلك دون استثناء من كل الوجوه بلا تشويه للأمر، و لا استئثار بإخراج الكلام عن وجه المعانى إلى سبل الفلسفة و المنطق و الأصول، كما فعل السكاكى و القزوينى و التفتازانى فيما بعد، بل هو يستنكر فى هذا السياق التصور الأولى لدى علماء المعانى فى التأكيد منه على التقديم و التأخير و الحذف و التكرار و الإظهار و الإضمار و الفصل و الوصل دون الخوض فى التفصيلات المضنية التى لا تقود إلى استكناه النص الأدبى بل على أساس من العناية فى التطلع إلى مزية القول كما فعل فى مجال التقديم بقوله: «و قد وقع فى ظنون الناس أنه يكفى أن يقال أنه قدم للعناية، و لأن ذكره أهم، من غير أن يذكر أين كانت تلك العناية، و لم كان أهم، و لتخيلهم ذلك قد صغر أمر التقديم و التأخير فى نفوسهم، و هونوا الخطب فيه حتى أنك لترى أكثرهم يرى تتبعه و النظر فيه ضرب من التكلف، و لم تر ظنا أزرى على صاحبه من هذا و شبهه، و كذلك صنعوا فى سائر الأبواب فجعلوا لا ينظرون فى الحذف و التكرار و الإظهار و الإضمار، و الفصل و الوصل، و لا فى نوع من أنواع الفروق و الوجوه إلا نظرك فيما غيره أهم لك» «۲». فهو لا يذكر أبواب المعانى هنا فحسب بل و ينعى على من تخلف فى البحث بمستواها التقويمى و التعليمى مع بيان الحجة و كشف المميزات. و لا غرابة أن نجد عبد القاهر مستوعبا لجميع مباحث هذا الفن فهو يبحثها نقطة نقطة، و يدرسها جزئية جزئية، و كذلك صنع فى باب الحذف «۳». و عقد عبد القاهر عدة فصول فى باب الحذف تتناول مباحثه كافة فى

(۱) عبد القاهر الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۷۴ و ما بعدها. (۲) ظ: المصدر نفسه: ۸۲ و ما بعدها. (۳) المصدر نفسه: ۸۳ و ما بعدها. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۰۱ مقام الاسم و الفعل و الخبر تعريفا و تنكيرا قصرا و فروقا تحقيقا فى معانى المبتدأ و الخبر، و هو نفسه فى باب الفصل و الوصل «۱». و نجد هذا التفصيل بعينه فى باب القصر و الاختصاص الذى بين فيه مشكلات الموضوع تبينا لم يسبق إليه «۲». و ختما ببيان كون النظم بتوخى معانى النحو فيما بين الكلم و أن نظريته هذه قد بلغت من الوضوح و الظهور و الانكشاف إلى أقصى الغاية. و لا ينسى عبد القاهر أن يشير إلى أهم موضوعات علم المعانى و هو بسبيل إنهاء الحديث عن دلائل الإعجاز القرآنى فيعقد بحثا للإسناد، و تحقيق معنى الخبر، و حقيقته فى الإثبات و النفى، و يشير فى بحث بعده إلى متعلقات الفعل و كونها تغير معنى الجملة، و هذان بابان من أبواب المعانى بحسب تقسيم السكاكى و القزوينى «۳». و الطريف أن يبين الجرجانى أهميتهما من قبل أن يبين السكاكى و القزوينى أساسهما على ما أفاده بقوله: «اعلم أن معانى الكلام كلها معان لا تتصور إلا فيما بين شيئين، و الأصل و الأول هو الخبر، و إذا أحكمت العلم بهذا المعنى فيه عرفته فى الجميع» «۴». و زيادة على هذا فإنه لا ينسى المهمة الأم فى هذه المباحث، و هى إثبات إعجاز القرآن من خلال نظرية النظم فيقول عودا على بدء مع ثبت النتائج: فإذا ثبت الآن أن لا شك و لا مرية فى أن ليس للنظم شيئا غير توخى معانى النحو و أحكامه فيما بين معانى الكلم، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه فى معانى النحو و أحكامه و وجوهه

(۱) ظ: المصدر نفسه: ۱۰۴- ۱۳۸. (۲) ظ: المصدر نفسه: ۱۶۱. (۳) ظ: المصدر نفسه: ۲۱۵- ۲۴۴. (۴) ظ: المصدر نفسه: ۳۳۳- ۳۴۰. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۰۲ و فروقه، و لم يعلم أنها معدنه و معانه و موضعه و مكانه و أنه لا مستنبط له سواها و أن لا وجه لطلبه فيما عداها، غار نفسه بالكاذب من الطمع، و مسلم لها إلى الخدع و أنه إن أبى أن يكون فيها كان قد أبى أن يكون القرآن

معجزا بنظمه و لزمه أن يثبت شيئا آخر يكون معجزا به «۱». و الذى يعنينا من هذا النص أن دليل الإعجاز يطلب فى معانى النحو، و هـذه المبـاحث الـتى أثارهـا فى علـم المعـانى هى معـانى النحـو، و هـذا مـا نريـد إثبـاته أو التحقيـق فيـه على الأقـل.

(۱) ظ: المصـــدر نفســه: ۳۳۳.

الفصل الثالث

المعانى بين النحو و البلاغة

المعانى بين النحو و البلاغـة ۱- معانى النحو ۲- معانى البلاغة ۳- رأى فى مناهـج المعانى أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۰۵

معانى النحو:

معانى النحو: لو استعرضت كتب النحو بعامـة القـديم منها و الحـديث الموصل فيها و المجـدد، لوجدت كلمتى (معنى و معانى) متواكبـة مع قضايـا النحو فى استعمال معنى الشـىء و معنى الـدلالات و معـانى الإعراب فى الأسـماء و الأفعـال و الحروف و لو رجعـت إلى أيـام دراســتك لوجـدت مـا هـو عـالق بـذهنك على الشـكل الآـتى: معنى المعنى. إفـادة معنى الحـال. إفـادة معنى الاستقبال. إفادة معنى الزمن. إفادة معنى الجملة. إفادة معنى الأمر. إفادة معنى الطلب. إفادة معنى النهى. إفادة معنى الدعاء. إفادة معنى التمنى. إفـادة معنى الـترجى. أصـول البيـان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۰۶ إفـادة معنى التعجب. إفادة معنى الاسـتفهام. إفـادة معنى الشـرط. إفـادة معنى الجزم. إفـادة معنى الحـدث. إفـادة معنى التحقيق. إفادة معنى التعليل. إفادة معنى الوصف. إفادة معنى الظرفية. مضافا إلى العبارات التالية: معنى الأسـماء، معانى الأفعال، معانى الحروف، معانى الصـرف، حروف المعانى، أسماء المعانى ... إلـخ. إن هذا السيل من اسـتعمال المعانى فى معانى النحو خاصة لا سبيل إلى تجاهله، و لم يكن ذلك كذلك لو لم يكن علم المعـانى على حقيقـة من علم النحو، أن المباحث التى تفرغ لها علم النحو فى المعانى هى بعينها التى أشـبعها البلاغيون بحثا أسـموه: بعلم المعانى، إلا أن نظرة فاحصـة إلى الموضوع تقتضـى التـدبر و الفصل فى الموضوع على أساس علمى رصـين، فهى مباحث نحوية عليها مسـحة بلاغية، أو فقل هى معان نحوية حسنها البلاغيون بتتمات بيانية، و حاولوا إخراجها بصيغة جديدة يصلح أن تسـمى فى ضوء ما حققوه: «معانى النحو البلاغيـة» فلو أعـدت النظر فى هـذا مرة ثانيـة، لوجدت النحويين أنفسـهم قد قصـروا فى مجال معانى النحو فتركوها على علاتها جامـدة دون تزيد بيانى أو صـقل أسـلوبى، أو معنى إضافى، مما شـجع علماء البلاغـة على اسـتغلال هـذا الجانب فى استيفاء حقه المضاع، فعاد من حصة البلاغة و هو جزء مقتطع من النحو، فكأن مهمة النحو القوقعة و الجمود و الفظاظة، فإذا طرأ عليه سحر أسلوبى، أو روح تعبيرى خرج إلى شىء آخر، هذا ما دعا الدكتور الجوارى إلى القول:- و هو بـإزاء دراسـة نحو الفصـل- «و ثمـة أمر آخر لا بـد من توكيـده على كل حال، ذلك أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۰۷ هو توكيد العناية بالمعانى، و أعنى بها معانى النحو التى استقلت عند علماء العربية بعلم من علوم البلاغة، حتى جعلت من النحو مـا يصـح بـأن يوصف بـأنه هياكـل لاـ تنصـرف العنايـة بدراسـة ما تشـتمل عليه من حياة و حركـة، و حتى صار الإعراب هو دليل المعانى، يدرس بمعزل من تلك المعانى، فلا يوصل بها و لا يسـتعان به على إدراكها، أو يستعان بها على فهمه و استيعـاب مسائله و قضاياه» «۱». و هو ينحو باللائمـة على علماء النحو إذ قصـروا فى بيان العمق الـدلالى لمباحث المعانى، حتى

جعلوها تتحول بطبيعة البحث التفصيلى إلى علماء البلاغة، و هو حينما يبحث قضايا الإسناد فى الجملة يعقب على ظاهرتى الخبر و الإنشاء فيها، و هما من صلب النحو- يعنى عدم تحرير هذه المسائل من ربقة الجمود اللفظى إلى رحاب التعبير الدلالى من وجوهه كافة فيقول: «ثم يأتى من بعد ذلك تقسيم آخر يتناول الجملة من حيث وجود مدلولها فى الخارج أو عدم وجوده، و هذا هو الذى اصطلح علماء البلاغة على تسميته بالخبر و الإنشاء، فجملة الأمر، و النهى، و الدعاء، و التمنى، و الترجى و الاستفهام، و نحو ذلك من أساليب الإنشاء تتوزعها أبواب النحو تبعا للاعراب و حركة آخر الكلمة. و قلما يخوض النحاة فى التفريق بين هذه الأساليب و أساليب الخبر، و فى ذلك ما فيه من تحيف للمعانى، و خلط بين التراكيب دون الاعتبار بما تؤديه من المعانى، و هذا هو العلم الذى يسلم النحو إلى حال بعيدة عن وظيفته من دراسة التراكيب و فهم طبيعتها، بحيث تثمر تلك الدراسة التراكيب و فهم طبيعتها، بحيث تثمر تلك الدراسة قدرة على الفهم الدقيق و الذوق السليم لأساليب العربية من جهة، و قدرة على التعبير الصحيح المصيب عن الأفكار و المشاعر على النحو الذى نحاه العرب، القصد الذى قصدوا إليه» «٢». قدم البلاغيون- فيما يبدو- على مادة ضخمة و لكنها أولية فى التصنيف، فنقحوها و ألحقوها بالمباحث البلاغية دون الجنوح إلى

القول

(١) أحمد عبد الستار الجوارى، نحو الفعل: ٧- ٨. (٢) نفس المصدر: ١٢- ١٣. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٠٨ بأنها أصول نحوية قالبا و أسلوبا و تعبيرا. إن مسحا احصائيا لما أورده عبد القاهر فى «دلائل الإعجاز» و تأكيده على تسمية مباحثه هذه «معانى النحو» يوصلنا إلى حقيقة الأصل النحوى بعلم المعانى، و إن كان هذا الأصل مزيجا بلمسات بلاغية حينما أدخل عليه التعبير المرن، و السبك الرصين بأسلوب كأسلوب عبد القاهر ممن أوتوا نصيبا كبيرا من الذائقة الفنية. فلو قمنا بجهد استقرائى لهذه المباحث على أساس تقسيم السكاكى (ت: ٦٢٦ ه) و القزوينى (ت: ٧٣٩ ه) و لو اخترنا القزوينى فى حسن تنظيمه و ترتيبه و تصنيفه لوجدنا أحوال الإسناد الخبرى، و أحوال المسند إليه، و أحوال المسند، و هى ثلاثة أبواب من مباحث علم المعانى عنده لوجدناها جميعا تدور حول الجملة الاسمية و الفعلية فحسب، فالمسند إليه اسم دائما، و المسند: إما اسم، و إما فعل، و إما ظرف و إما جار و مجرور و هما الجملة العربية التى يصح عليها السكوت، و ما بحثه من التنكير و التعريب، و الذكر و الحذف، و التقديم و التأخير، فإنما هى عوامل إعرابية تشخص المراد فى أهميته، أو تعظيمه، أو تحقيره، أو تخصيصه أو عمومه، و هى مباحث لا تتعدى النحو إلا تجوزا. و أما الباب الرابع، و هو، أحوال متعلقات الفعل فهو باب نحوى فى جميع جزئياته و شتات حيثياته، كالفعل فى حالة مع الفاعل و المفعول به، و الفعل المتعدى الذى حذف مفعوله، و الغرض من إثبات المعنى فى ذاته للفاعل، أو الغرض من إفادة تعلقه بمفعول ما، و القصد إلى التعميم فى المفعول، و أمر الحذف و عدمه، و تقديم المفعول و نحوه، و كون التخصيص لازما للتقديم، و إفادة التقديم للاهتمام مع التخصص، و كذلك تقديم بعض معمولات الفعل على بعض، و تقديم الفاعل على المفعول ... إلخ. و لا يشك أحد أن هذه التفريعات من أصول النحو فى وجوه، و إن كانت من فروع البلاغة و علم الأصول من وجه آخر و هذا الوجه غير مسلم به إلا على سبيل التوسع فى المعانى بالتماس جماليات النص، أو دلالات الألفاظ. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٠٩ و القول فى القصر لا يعد ما سبق تحقيقه إلا فى إفادة المخاطب بعض الحالات، كقصر الصفة على الموصوف، أو التعيين و إلا فطرقه نحوية كالعطف و النفى و الاستثناء، نعم قد تستفاد بعض الشذرات البلاغية من القصر كتنزيل المجهول منزلة المعلوم كما فى قوله تعالى: إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ «١». قال القزوينى: (ادعوا أن كونهم مصلحين ظاهر جلى و لذلك جاء أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ «٢» للرد عليهم مؤكدا بما ترى: من جعل الجملة اسمية، و تعريف الخبر باللام، و توسيط الفعل، و التصدير بحرف التنبيه، ثم ب «إن» «٣». و لكنها شذرات بلاغية مستفادة من استعمال نحوى لا تنهض أن تكون الأصل و النحو فرعها، بل هى الفرع و النحو أصلها، و كذلك الحال بالنسبة لتنزيل

المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسب كما فى قوله تعالى: وَ ما مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ «۴». (أى أنه صلى اللّه عليه و آله و سلم مقصور على الرسالة لا يتعداها إلى التبرى من الهلال، نزل استعظامهم هلاكه منزلة إنكارهم و إياه» «۵». أما قصر الفاعل على المفعول، و قصر المفعول على الفاعل، فعنوانهما يدل عليهما فى وضوح تعلقهما بمادة النحو جملة و تفصيلا. و أما باب الإنشاء بشقيه الطلبى و غير الطلبى. فيعتمد أدوات الاستفهام، و لو، و ما، و من، و كم، و أى، و كيف و أين، و أنى، و متى، و أيّان، و هى تبحث فى حروف المعانى أو معانى الحروف، و قد استقل فى ذلك مضافا إلى علماء النحو علماء الأصول فحققوا فى موضوع المعنى الحرفى بما لا مزيد عليه، حينما تستعمل هذه الألفاظ فى غير معانيها

(۱) البقرة: ۱۱. (۲) البقرة: ۱۲.

(۳) القزوينى: الإيضاح: ۲۲۰. (۴) آل عمران: ۱۴۴. (۵) القزوينى، الإيضاح، ۲۱۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۰ الموضوعة لها، أو فى معانيها بالذات و فى دلالاتها كافة «۱». و أما الأمر باعتباره من أنواع الإنشاء، فإنما يستعمل أصلا فى النحو للدلالة على الطلب، و منارا فى استنباط الأحكام الشرعية عند الأصوليين فى دلالته على الوجوب تارة، و على الاستحباب تارة أخرى، أما هذه الوجوه التحسينية الأخرى، كاستعمال الأمر فى غير صيغة الطلب، للرجاء أو التهديد، أو التعجيز أو التسخير، أو الإهانة، أو التسوية، أو التمنى، أو الدعاء، أو الالتماس ... إلخ. فإنما دلت على ذلك بطبيعة صيغتها النحوية و دلالتها الاستعمالية كما تفيده فرائس الأحوال «۲». و ما يقال عن الأمر يقال عن النهى بجزئياته عامة. بقى عندنا من مباحث علم المعانى بابان هما: الباب السابع فى الفصل و الوصل، و الباب الثامن فى الإيجاز و الإطناب و المساواة. و الحق أن هذين البابين يشتملان على مباحث بلاغية مهمة و إن كانت عليهما بعض السمات النحوية، لذا يبدو أن إلحاقهما بعلم البيان هو أولى بالعربية فلتكن الأبواب الستة السابقة معانى النحو و ليكن باب الوصل و الفصل، و باب الإيجاز و الإطناب و المساواة ملحقين بأركان البيان الأربعة، و هى: المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية لتعود أبواب البيان ستة أيضا. و بذلك تتكافأ أبواب المعانى كأصول نحوية فيها لمسات بلاغية بستة أبواب، و أبواب البيان كأصول بلاغية عليها مسحات نحوية بستة أبواب. إن هذا المنحى يعود بأصول كل فن إلى العلم المتوجه إليه، و يضعه موضعه المناسب، و ليس فى ذلك خروج على قواعد منصوصة أو نصوص مفروضة، بل العكس هو الصحيح فى عائدية كل شىء إلى ينابيعه الأولى دون تزيد أو إضافة. و لما كانت أبواب المعانى الستة السابقة، قد بحثت آنفا، و وجدناها

(۱) ظ: محمد كلانتر، دراسات فى أصول الفقه: ۱/ ۳۳- ۵۸. (۲) ظ: عبد الأعلى السبزوارى، تهذيب الأصول: ۱/ ۴۵- ۷۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۱ متأصلة المناخ مع النحو، فإن بابى الوصل و الفصل، و الإيجاز و الإطناب و المساواة، يحتاجان إلى بسط القول لإلحاقهما بأصول البلاغة عسى أن يكون ما قدمناه مقاربا إلى القصر و الاعتدال منه إلى التفريط و الإسفاف.

معانى البلاغة:

معانى البلاغة: إن مبحث الوصل و الفصل من المباحث المهمة التى تتحكم البلاغة بمواضعها المتأطرة بإطار مقتضيات المقام، فلا- يوصل بموضع الفصل، و لا يفصل بمحل الوصل، «و تمييز موضع أحدهما من موضع الآخر على ما تقتضيه البلاغة فن منها عظيم الخطر، صعب المسلك، دقيق المأخذ، لا- يعرفه على وجهه، و لا- يحيط علما بكنهه إلا من أوتى فهم كلام العرب طبعا سليما، و رزق فى إدراك أسراره ذوقا صحيحا، و لهذا قصر بعض العلماء البلاغة على معرفة الفصل من الوصل، و ما قصرها عليه لأن الأمر كذلك، و إنما حاول بذلك التنبيه على مزيد غموضه، و أن أحدا لا يكمل فيه الأكمل فى سائر فنونها، فوجب الاعتناء بتحقيقه على أبلغ وجه من البيان» «۱». هكذا يقول القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) و قوله هذا ينم عن التصاق هذا الفن بالذات بعلم

البلاغة من جهة، و هو امتداد لآراء علمائنا السابقين من جهة أخرى. فالجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) قد أورد أن البلاغة (معرفة الفصل من الوصل) «۲». و أبو هلال العسكرى (ت: ۳۹۵ ه) أورد عن المأمون: أن يكون البليغ بصيرا بمقاطع الكلام، و مواضع وصوله و فصوله، فإن البلاغة إذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل و الوصل كانت كالآلى بلا نظام «۳».

(۱) القزوينى، الإيضاح: ۲۴۶.

(۲) الجاحظ، البيان و التبيين: ۱/ ۸۷. (۳) أبو هلال العسكرى، الصناعتين: ۴۵۸. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۲ و أورد أيضا: قف عند مقاطع الكلام و حدوده، و إياك أن تخلط المرعى بالمهمل، و من حلية البلاغة المعرفة بمواضع الفصل و الوصل «۱». و أقدم ما وصلنا من نص فى هذا المعنى، أن أكثم بن صيفى إذا كاتب مملوك الجاهلية، يقول لكتابه: «افصلوا بين كل معنى منقض، و صلوا إذا كان الكلام معجونا بعضه ببعض» «۲». و لا نريد أن نطيل بعرض آراء القوم بالفصل و الوصل و علاقتهما الأكيدة بالبلاغة، بقدر ما تزيده من التحقق فى هذه الدعوى من خلال مباحث الفصل و الوصل. و لعل عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) هو المجلى فى هذا المضمار، و الفارس المتقدم فى هذا الميدان و هو يضع الفصل و الوصل فى موضع الندوة من الفن البلاغى فيقول: «اعلم أن العلم بما ينبغى أن يصنع فى الجمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها، و المجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد أخرى، من أسرار البلاغة، و مما لا يتأبى لتمام الصواب فيه إلا الأعراب الخلص، و الأقوام طبعوا على البلاغة، و أوتوا فنا من المعرفة فى ذوق الكلام هم بها أفراد، و قد بلغ من قوة الأمر فى ذلك أنهم جعلوه حدا للبلاغة ... و ذلك لغموضه و دقة مسلكه و أنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كمل لسائر معانى البلاغة» «۳». أوضح عبد القاهر فى هذا النص عدة ملامح: ۱- أن الوصل هو عطف الجمل بعضها على بعض. ۲- أن الفصل هو ترك العطف فيها و المجيء بها منثورة. ۳- أن العلم بهذا الفن من أسرار البلاغة. ۴- أن إدراك هذه الأبعاد متكاملة، من مميزات العرب الأقحاح ممن طبعوا على البلاغة فطريا.

(۱) المصدر نفسه: ۴۵۸. (۲) المصدر نفسه: ۴۶۰. (۳) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۱۴۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۳ ۵- أن الذائقة الفنية عند العرب هى التى جعلتهم متخصصين فى معرفة الفصل و الوصل. ۶- أن الخبرة فى الفصل و الوصل و مواقعهما من المسالك الدقيقة و المسائل الغامضة التى تحتاج إلى خبرة و نظر. ۷- أن العرب اعتبروا الفصل و الوصل حدا للبلاغة. ۸- أن الأسبقية و إحراز الفضيلة فيهما تعنى اكتمال سائر معانى البلاغة. هذه الملامح جلية فى أن معرفة الفصل و الوصل شيء، و وضعهما فى موضعهما من التركيب الجملى شيء آخر. الوصل هو العطف، و الفصل هو ترك العطف، و معرفة العطف و تركه ليس مما يستدعى هذا البيان فى وصف الفصل و الوصل، و إنما هناك أمر آخر ذو أهمية بلاغية، الأمر الآخر هو الخبرة بموقعهما من الكلام و التمرس بصياغتهما فى فن القول و لا يراد بذلك جهة الإعراب فهو أمر ساذج، فالمعطوف على المرفوع مرفوع، و على المنصوب منصوب و على المجرور مجرور، و حكم المفرد، و حكم الجملة فيه مشتركان، أما على المعطوف أو على المحل كما هو مزبور فى كتب النحو. إذن هناك ميزة أخرى هى التى جعلت عبد القاهر و هو يتحدث عن معانى النحو أن ينتقل إلى أسرار البلاغة فى معرفة الوصل من الفصل، و كأنه يشير إلى أن التركيب إفراديا كان أو جمليا فى عطفه أو تركه يجب أن يخضع لمواصفات يتحكم فيها الذوق السليم، و الفطرة البكر، فى اكتشاف سر الوصل و كنه الفصل، أما الاشتراك فى الاعراب بالواو أو الفاء و غيرهما فهى مسألة نحوية ليست ذات بال، و أما الاستئناف دون عطف فيعنى عدم الاشتراك فى الحكم و الاتيان بحكم جديد مستقل، و هذان ملحظان نحويان لا تعقيد بهما، و لا جمال باستقرائهما، بينما نجد هذا المبحث مرتبطا بفهم خاص، و استطلاع جلى، يكشف خفاءه و يستقرى مبهماته لذا نجد عبد القاهر نفسه يقول: «و اعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول أنه فيه خفى أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۴ غامض، و دقيق صعب، إلا و

علم هذا الباب أغمض و أخفى و أدق و أصعب و قد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف: أن الكلام قد استؤنف و قطع عما قبله لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك و لقد غفلوا غفلة شديدة» «۱». هناك إذن- ما هو أهم من هذا، و هو أن الكلام العربى حينما يصاغ و يأخذ موقعه فى العبارات و الجمل، فإننا نخلص فيه إلى بيان حال من الأحوال، أو زيادة حقيقة من الحقائق، و ذلك مما لا يتأتى بالاستقلال فى المعانى التى يراد طرحها، و هذه المعانى على سبيل من الذائقة أكثر مما هو علامة إعرابية، أو مسألة شكلية تتعلق بالمؤشرات الخارجية، و موقع الوصل و مقتضى الفصل هو الذى يحقق ذلك، فأنى نتوصل إلى هذا الموقع و ذلك المقتضى، و متى يستعملان ليكسبا النص سلامة و عذوبة و ذائقة لا نلتمسها من خلال النحو و تفصيلاته بل من خلال التركيب الفنى و تناسقه، فإن شئت رددته إلى معانى النحو، و إن شئت رددته إلى مدارج البلاغة، و لكنه بالبلاغة أوصل، و إلى معانيها أنسب، و نقول ببساطة: إن كان هنالك جامع بين الأمرين، فالوصل هو المتعين، و إن لم يكن هناك جامع بينهما فالفصل هو المتعين، هذا هو الأغلب، و قد يكون العكس فى بعض الحالات، و اكتشاف هذا الجامع من مهمة البلاغى لا النحوى و إن كان الأمران متصلين تماما أو منفصلين تماما فالفصل هو المرجح و إن كانا منزلة بين منزلتين، أو حالا بين حالين فالعطف سبيلهما. مهمة البلاغى هنا توحيد النص فيما يناسب مقتضى الحال و مهمة النحوى هناك إشراكهما فى الحكم، و الأول يقتضى أعمال الفكر و تمحض الفطرة، و الثانى استيعاب أحكام الاعراب، و الفضيلة للأول استنادا إلى الخبرة و الذائقة، و لا مزية للثانى لأنه مبنى على قواعد ثابتة. خذ مثالا رائعا للوصل فى سورة التكوير: «بسم اللّه الرحمن الرحيم»

_____ (۱) الجرجانى، دلائل الإعجاز:

۱۵۵. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۵ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (۱) وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (۲) وَ إِذَا الْجِبالُ سُيِّرَتْ (۳) وَ إِذَا الْعِشارُ عُطِّلَتْ (۴) وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (۵) وَ إِذَا الْبِحارُ سُجِّرَتْ (۶) وَ إِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ (۷) وَ إِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ (۸) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ (۹) وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (۱۰) وَ إِذَا السَّماءُ كُشِطَتْ (۱۱) وَ إِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ (۱۲) وَ إِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ (۱۳) عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ (۱۴) «۱». فستجد القرآن فى هذه الآيات المباركة، قد جمع أشتاتا و عوالم كثيرة، و كائنات متعددة للتعبير عن دقائق التغيير الكونى و الجمع الكلى لحيثيات متنوعة فى يوم واحد. و هو يوم القيامة الذى يضم موضوعا واحدا و هو يحشر الخلائق على صعيد واحد، و من هنا نجد الفرق بينه و بين مثال الفصل الذى اختاره عبد القاهر من القرآن الكريم، قال تعالى: قالَ فِرْعَوْنُ وَ ما رَبُّ الْعالَمِينَ (۲۳) قالَ رَبُّ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ (۲۴) قالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَ لا تَسْتَمِعُونَ (۲۵) قالَ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبائِكُمُ الْأَوَّلِينَ (۲۶) قالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ (۲۷) قالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَ الْمَغْرِبِ وَ ما بَيْنَهُما إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ (۲۸) قالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ (۲۹) قالَ أَ وَ لَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ (۳۰) قالَ فَأْتِ بِهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۳۱) «۲». فهذه العبارات المتطاولة على حسن تناسقها الفنى و تراصفها البيانى جاءت منفصلة بترك العطف، لأنها تمثل مناخا نصيا خالصا للدلالة على استقلالية كل جملة بذاتها، و تماسك كل آية بمعنى من المعانى الخاص بها و قد تعلق الجميع برباط قولى متناسب فيه حذف و إضمار و تقدير فى السؤال و الجواب و الترصد، فجاءت كل عبارة علما للدلالة على ذلك المخزون البلاغى فى الصيغ و الإشارات، بخلاف الوصل الذى يجمع بين الأمرين و يوحد بين المشتركين، لذا نجد القزوينى معترفا بهذه الحقيقة فى احتياج صاحب علم المعانى إلى التنبه لأنواع المقادير الجامعة فى حالة الوصل، ناظرا إلى طبيعة الأشياء فى تحقيق التقاء الأمرين اللذين بينهما البعد الكبير، كالإبل و السماء و الجبال و الأرض فى قوله تعالى: _____ (۱) سورة التكوير: ۱- ۱۴. (۲) الشعراء: ۲۳- ۳۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۶ أَ فَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (۱۷) وَ إِلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (۱۸) وَ إِلَى الْجِبالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (۱۹) وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (۲۰) «۱». و بالنسبة إلى أهل

الوبر فإن جلّ انتفاعهم فى معاشهم من الإبل، فتكون عنايتهم مصروفة إليها، و انتفاعهم منها لا يحصل إلا بأن ترعى و تشرب و ذلك بنزول المطر، فيكثر تقلب وجوههم فى السماء. ثم لا بدّ لهم من مأوى يأويهم، و يحصن يتحصنون به، و لا شىء لهم فى ذلك كالجبال، ثم لا غنى لهم لتعذر طول مكثهم فى منزل عن التنقل من أرض إلى سواها، فإذا فتش البدوى فى خياله وجد صورة هذه الأشياء حاضرة فيه على الترتيب المذكور» «۲». و ما كان هذا شأنه فإن الانقطاع لا يلائم مقتضياته البيانية و الانفصال لا يستقيم له، فكان الاتصال سبيله فنا بلاغيا، لا قاعدة نحوية. و من هنا ندرك ما استنبطه عبد القاهر فى هذا المجال، إذ قسم الجمل على ثلاثة أضرب: جملة لا يستقيم معها عطف، و جملة حقها العطف، و جملة حقها ترك العطف «و ترك العطف يكون: إما للاتصال إلى الغاية، أو الانفصال إلى الغاية و العطف لما هو واسطة بين الأمرين، و كان له حال بين حالين» «۳». و أما الإيجاز و الإطناب فهما مبحثان بلاغيان من خلال التماس روافدهما البيانية، لأن أثرهما الخارجى ينصب حول الشكل فى النص الأدبى، فى تأديته للمعنى المراد، إذ يدور حول زيادة الألفاظ فى الإطناب، و اختزالها فى الإيجاز، و هذان المدركان بطبيعتهما الاستعمالية بعيدان عن معانى الاعراب. فالإيجاز كما حدده الرمانى (ت: ۳۸۶ ه): «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، و إذا كان المعنى يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة و يمكن أن

(۱) الغاشية: ۱۷ - ۲۰. (۲)

القزوينى، الإيضاح: ۲۶۶. (۳) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۱۶۳. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۷ يعبر عنه بألفاظ قليلة، فالألفاظ القليلة إيجاز» «۱». و قال عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه): «لا معنى للإيجاز إلا أن يدل بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى» «۲». و على هذا فالألفاظ الكثيرة أطناب فى مقابل اختصار الكلام و قصره على المعنى المراد بالألفاظ التى وضعت أزاءه مع إمكان زيادتها و تكثيرها و ذلك هو الإيجاز و بحصر مفهوم الإيجاز بقلة الألفاظ، و مفهوم الإطناب بكثرتها، يظهر مفهوم المساواة أيضا ... بملائمة الألفاظ لمعانيها دون زيادة أو نقصان: فقد قال الخطيب القزوينى (ت: ۷۳۹ ه): «و المراد بالمساواة: أن يكون اللفظ بمقدار أصل المراد لا ناقصا بحذف أو غيره ... و لا زائدا عليه بنحو تكرير أو تتميم أو اعتراض» «۳». فإذا كان الإيجاز أداء للمعانى بعبارات أقل، و الإطناب أداء لها بعبارات أكثر، و المساواة قصر الألفاظ على المعانى بلا قلة و لا كثرة، فالمسألة إذن مسألة بلاغية لا علاقة لها بمعانى النحو. و ما يؤيد هذا الاتجاه اهتمام البلغاء و الحكماء بالإيجاز فى سياق التأكيد على قيمته البلاغية. فلقد أشار رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم إلى الإيجاز بلفتة بارعة حينما سمع رجلا يقول لرجل: «كفاك اللّه ما أهمك» فقال رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم: هذه البلاغة» «۴». فعبارة: كفاك اللّه ما أهمك، موجزة بالتعبير عن المعنى المراد بقصر اللفظ على المعانى، و هى جامعة مانعة كما يقول المناطقة، و يبدو أن رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم- إن صح الخبر- قد أعجب بها بل بإيجازها لاشتمالها على المعنى الكثير باللفظ القليل، فقال: هذه البلاغة. و قال أمير المؤمنين الإمام على بن أبى طالب عليه السّلام:

(۱) الرمانى، النكت فى إعجاز القرآن: ۷۰. (۲) الجرجانى، دلائل الإعجاز: ۲۹۳. (۳) القزوينى، الإيضاح: ۲۸۱. (۴) العسكرى، الصناعتين: ۱۷۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۸ «ما رأيت بليغا قط إلا و له فى القول إيجاز، و فى المعانى إطالة» «۱». و هذا النص تقسيم دقيق للكلام باعتباره حقيقتين تكوينيتين هما: الألفاظ و المعانى منذ عهد مبكر، و تحديد للإيجاز بأنه اختصار فى القول و تطويل للمعانى، و بذلك يكون الإمام على سباقا إلى هذين المفهومين: المفهوم النقدى الأول، و المفهوم البلاغى الثانى. و هناك شذرات متناثرة هنا و هناك فى هذا المعنى يتعاقب عليه الخلف عن السلف. قال ابن المقفع: «الإيجاز هو البلاغة» «۲». و قال غيره: «البلاغة حسن الاقتضاب عند البداهة، و الغزارة عند الإطالة» «۳». و هو جمع بين أداءين للإيجاز و الإطناب. و يكاد يجمع

الحكماء أن البلاغة هى الإيجاز، و هناك جملة من التعبيرات المختلفة عن هذا الملحظ بمعنى واحد. ۱- البلاغة قول يسير يشتمل على معنى خطير. ۲- البلاغة حكمة تحت قول وجيز. ۳- البلاغة علم كثير فى قول وجيز «۴». ۴- و قيل لبعضهم ما البلاغة، فقال: الإيجاز، قيل و ما الإيجاز، قال حذف الفضول و تقريب البعيد. ۵- و قال أصحاب الإيجاز: الإيجاز قصور على الحقيقة، و ما تجاوز مقدار الحاجة فهو فضل داخل فى باب الهذر و الخطل «۵».

(۱) المصدر نفسه: ۱۸۰. (۲) العسكرى، الصناعتين: ۲۰. (۳) المصدر نفسه: ۴۵. (۴) المصدر نفسه: ۴۳. (۵) المصدر نفسه: ۱۷۹. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۱۹ و لا- يعنى هذا التأكيد على الإيجاز، فرز الإطناب من دائرة البلاغة أو ذم المساواة، بل قد يراد الإطناب فى مواضع التحذير و الوعد و الوعيد كما صنع القرآن الكريم فى تحذير المنافقين، و أهل الكتاب و المسلمين أنفسهم فى فصول مسهبة من القرآن، حذرهم من أن يصيبهم ما أصاب الأمم السالفة و الأقوام البائدة من عذاب الاستئصال. و كما وعد المتقين بالجنات و أطنب فى صفاتها و نعيمها، و ظلالها و أشجارها و أنهارها، و استقرارها و دوامها، و أكلها و شرابها ... إلخ و كما أوعد المجرمين بالنار و وصف سمومها، و حميمها و غسّاقها، و شجرها و ماءها، و أهوالها و أخطارها، بما يعد إطنابا فى المواضع التى فيها الإطناب أليق. و كذلك ساوى بين الألفاظ و المعانى بمختلف الصيغ و التراكيب البيانية، و هذا هو الأصل المتوافر لكلام اللّه تعالى فى كتابه المجيد، إيجازا فى موضع الإيجاز، و إطنابا بمراصد الإطناب، و مساواة بين الأمرين. إذن فكما تحتاج البلاغة فى الكلام إلى الإيجاز فإنها تحتاج إلى الإطناب، فليس الإطناب من منافيات البلاغة، و لا الإيجاز- وحده- أساس البلاغة، فوضع الألفاظ فى موضعها المناسب من البيان بحسب مقتضيات الخطاب هو البلاغة سواء أ كان فى تلك الألفاظ تطويل ليعود الكلام مطنبا أم تقليل ليكون الكلام موجزا، فكما يحتاج البليغ فى تأدية المعنى إلى لفظ موجز، فهو بحاجة إلى تأديته بألفاظ متعددة ليبلغ بذلك الكلام كماله على الوجه المراد. و كما يحتاج البليغ إلى الإيجاز فى موضع، و إلى الإطناب فى موضع فإنه يحتاج إلى المساواة فى الكلام بقصر الألفاظ على المعانى، بل بتساوى اللفظ لمعناه، بعيدا عن الإيجاز المخل، أو الإطناب الممل كما يقال. قال أبو هلال العسكرى (ت: ۳۹۵ ه): «و القول القصد أن الإيجاز و الإطناب يحتاج إليهما فى جميع الكلام و كل نوع منه، و لكل واحد منهما موضع، فالحاجة إلى الإيجاز فى موضعه كالحاجة إلى الإطناب فى مكانه، فما أزال التدبير فى ذلك عن جهته، أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۲۰ و استعمل الإطناب فى موضع الإيجاز و استعمل الإيجاز فى موضع الإطناب أخطأ» «۱». فمن خلال هذه المفاهيم المتقدمة، بارتباط المعنى باللفظ قلة و كثرة أو مساواة، يظهر أن مباحث الإيجاز و الإطناب و المساواة لا- علاقة لها بمعانى النحو فى وجه من الوجوه، فإذا لاحظنا- عن كثب- موضوعات و مضامين هذه الجزئيات خرجنا بنتيجة ضرورة إلحاق هذه المباحث بالبلاغة لا بالنحو دون سائر المعانى المتقدمة. فمباحث الإيجاز تشتمل على ما يلى: أ- إيجاز القصر، و هو ما ليس بحذف. ب- إيجاز الحذف، و هو ما يكون بحذف. و المحذوف إما جزء جملة أو جملة أو أكثر من جملة «۲». أما إيجاز العصر، فهو قصر اللفظ على المعنى المراد، باختصار عباراته و اختزال حروفه، و قد مثلوا له بقوله تعالى: وَ لَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ يا أُولِي الْأَلْبابِ «۳». و بقوله تعالى: خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ (۱۹۹) «۴». و هاتان الآيتان من أمثلة إيجاز القصر عند أغلب البلاغيين، و لا يتعلق بهما موضوع بمعانى النحو. و إنما تبحث الأولى على أساس عدة حروفها، و تصريحها بالمطلوب و ما يفيده تنكير «حياة» للتعظيم و اطرادها، و سلامتها من التكرار، و استغناؤها عن الحذف، و الطباق فى عبارتها، و جعل القصاص كالمنبع و المعدن للحياة «۵».

(۱) العسكرى، الصناعتين: ۱۹۶. (۲) ظ: القزوينى، الإيضاح: ۸۷، و ما بعدها. (۳) البقرة: ۱۷۹. (۴) الأعراف: ۱۹۹. (۵) ظ: القزوينى، الإيضاح: ۲۸۷ و ما بعدها.

أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۲۱ و هذه المحاسن تتعلق بسلامة النص، و خلوصه من التعقيد و التكرار، و قلة حروفه! و أدائه المراد بإيجاز، و حسن وقعه فى النفوس للاطراد و الطباق و موازنة الحياة للقصاص، و كلها اعتبارات بلاغية تقرب النص من النفس الإنسانية جودة و سلاسة و مرونة مع وضوح و دقة و إيجاز. بقى تنكير «حياة» و لم ينظر إليه بموقعه النحوى بقدر ما نظر إليه بتعيين نوعية الحياة الهادئة، و تعظيم شأن الحياة الخالية من الاعتداء الهزؤ و الجبروت و هو ملحظ بيانى يقرب الوقع الموسيقى فى اللفظ إلى الذائقة الفطرية عند المتلقى، كما أنه طريقة من طرق أداء المعنى المراد بصور متعددة فيما يبدو. و أما الآية الثانية، فإنها جمعت مكارم الأخلاق من أطرافها، فى الأخذ بأفضلها، و الأمر بأسماها، و الاعراض عن الجهلة، قال القزوينى: «و لهذا قال جعفر الصادق عليه السلام (ت: ۱۴۸ ه) فيما روى عنه: أمر اللّه نبيه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم بمكارم الأخلاق، و ليس فى القرآن آية أجمع لها من هذه الآية» «۱». و وقع هذه الآية من النفس الإنسانية المطمئنة موقع الماء من ذى الغلة الصادى، و لا يعود هذا الأثر فيها لتركيب نحوى، أو وضع أعرابى، بقدر ما يعود إلى الأثر النفسى العائد إلى بلاغتها و سلامتها من الحشو و التطويل و الإخلال. و أما إيجاز الحذف، فقد يحذف فيه المضاف و قد يحذف الموصوف، و قد تحذف الصفة، و قد يحذف جواب الشرط، و قد يحذف جزء من أجزاء الجملة، و قد يحذف غير ذلك، فيكون الإيجاز موسوما بحذف مضمون الجملة، بالمسبب بعد ذكر السبب، أو بالسبب بعد ذكر المسبب، و قد يكون الإيجاز بحذف أكثر من جملة «۲». و لو دققت النظر فى هذا الحذف، و تسلمت الإيجاز فى هذه الأحوال كافة، لوجدت المزية فيه لما أفاده من معنى بلاغى، فى لفظ موجز، و بيان

---

(۱) القزوينى، الإيضاح: ۲۹۰. (۲) ظ: المصدر نفسه: ۲۹۱. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۲۲ مقتضب، استوى كل ذلك على الوجه المراد، و لوجدت تحقيق القوم فيه دائرا حول تخير ألفاظه، أو دقة استعارته أو جودة كفايته، و لم يتعرض أحد لموقعه الأعرابى و تأثيره هذا الوقع وحده- فى تخير هذا الإيجاز. لقد أطال كل من السكاكى و القزوينى و من قبلهما الزمخشرى فى بيان وجه بلاغة قوله تعالى: رَبِّ إِنِّى وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّى وَ اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً «۱». فقد عدّه السكاكى من القسم الثانى من الإيجاز ذاهبا إلى أنه و إن اشتمل على بسط فإن انقراض الشباب و إلمام الشيب جديران بأبسط منه، ثم ذكر أن فيه لطائف يتوقف بيانها عن النظر فى أصل المعنى و مرتبته الأولى «۲». و أفاض القزوينى بإيراد بلاغة الآية فى خمسة عشر ملحظا بلاغيا دقيقا تحدث فيها بإسهاب عن الجمال التركيبى و المعنوى و اللفظى للآية بما لا مزيد عليه، ثم عاد إلى طريقته فقال: «و اعلم أن الذى فتق أكمام هذه الجهات من أزاهير القبول فى القلوب: هو أن مقدمة هاتين الجملتين و هى «رب» اختصرت ذلك الاختصار، بأن حذفت كلمة النداء، و هى «يا» و حذفت كلمة المضاف إليه، و هى ياء المتكلم، و اقتصر من مجموع الكلمات على كلمة واحدة فحسب، و هى المنادى، و المقدمة للكلام- كما لا يخفى على من له قدم صدق فى نهج البلاغة- نازلة منزلة الأساس للبناء، فكما أن البناء الحاذق، لا يرمى الأساس إلا بقدر ما يقدر من البناء عليه، كذا البليغ يصنع بمبدإ كلامه، فمتى رأيته قد اختصر المبدأ، فقد آذنك باختصار ما يورد» «۳». و كان السكاكى قد ارجع جميع ما انفتحت به قريحته إلى موضع الحذف لحرف النداء و ياء المتكلم، و هو خلاف ما أبانه حديثه من سمات بلاغية و خصائص فنية اشتمل عليها النص القرآنى و أضاف إليه القزوينى تحقيقا فى اختيار كلمة «العظم» و كلمة «الشيب» و أبان موقعهما البلاغى، و أحال على الزمخشرى بيان محاسن الاختيار فقال:

---

(۱) مريم: ۴. (۲) ظ: الإيضاح: ۲۹۴ و ما بعدها. (۳) المصدر نفسه: ۲۹۶. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۲۳ (فالوجه فى ذكر العظم دون سائر ما تركب منه البدن و توحيده ما ذكره الزمخشرى قال: إنما ذكر العظم لأنه عمود البدن به قوامه، و هو أصل بنائه، و إذا وهن تداعى و تساقطت قوته، و لأنه أشد ما فيه و أصلبه، فإذا وهن كان ما وراءه أوهن، و وحده لأن الواحد هو الدال على معنى

الجنسیهٔ و قصده: إلی هذا الجنس- الذی هو العمود و القوام، و أشد ما ترکب منه الجسد- قد أصابه الوهن، و لو جمع لکان إلی معنی آخر و هو أنه لم یهن منه بعض عظامه و لکن کلها» «۱». و ما أفاض عنه بالحدیث کل من الزمخشری، و السکاکی و القزوینی، لا یمت إلی معانی النحو بصلهٔ، بقدر صلته الماسهٔ بالمعانی البیانیهٔ و تخیر الألفاظ، و أصول البلاغهٔ. و أما الإطناب، فقد ذکروا له بعض المحسنات البیانیهٔ التی تتعلق بالنص تارهٔ، و بالمتلقی تارهٔ أخری، و بجرس الألفاظ سواهما. فقد یأتی الإطناب للإیضاح بعد الإبهام أو التوشیح أو بذکر الخاص بعد العام، و إما أن یأتی بالتکریر لنکتهٔ ما، أو بالإیغال أو بالتذییل، و إما التکمیل، و إما بالاعتراض، و إما بغیر ذلک «۲». و لم أجد فی هذه التقسیمات- التی أساءت إلی مبحث الإطناب أکثر من إحسانها إلیه- أیهٔ علاقهٔ بمعانی النحو، و إنما ینطلق أغلب مباحثها بموقع النص عند المتلقی، فقد تزداد نفسه إقبالا علیه، و قد یبین له فیه المعنی بعد الإجمال، و قد یوضح بعد الإبهام کما صرح بذلک القزوینی نفسه بقوله: «فإن المعنی إذا ألقی علی سبیل الإجمال و الإبهام تشوقت نفس السامع إلی معرفته علی سبیل التفعیل و الإیضاح، فتتوجه إلی ما یرد بعد ذلک، فإذا ألقی کذلک تمکن فیه فضل تمکن، و کان شعورها به أتم. أو لتکمل اللذهٔ بالعلم به، فإن الشیء إذا حصل کمال العلم به دفعهٔ لم

(۱) القزوینی، الإیضاح: ۲۹۶.

(۲) ظ: المصدر السابق: ۳۰۱. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۲۴ یتقدم حصول اللذهٔ به ألم، و إذا حصل الشعور به من وجه دون وجه، تشوقت النفس إلی العلم بالمجهول، فیحصل لها بسبب المعلوم لذهٔ، و بسبب حرمانها عن الباقی ألم، ثم إذا حصل لها العلم به: حصلت لها لذهٔ أخری و اللذهٔ عقب الألم أقوی من اللذهٔ التی لم یتقدمها ألم» «۱» فهو یتحدث عن الأثر النفسی للإطناب، و الشعور باللذهٔ بعد الألم، و أین هذا من معانی النحو؟ نعم قد تفید مباحث الإطناب التنبیه علی ذکر الخاص بعد العام و ذلک للتأکید علی الأمر، و بیان فضله و أولویته و سابقته، و هو تعبیر بلاغی ذو وقع موسیقی و تفصیل إیضاحی کما فی قوله تعالی: حافِظُوا عَلَی الصَّلَواتِ وَ الصَّلاةِ الْوُسْطی «۲». فقد ذکر الصلاهٔ الوسطی و هی خاص بالنسبهٔ لعموم الصلوات، و ذلک لبیان أهمیتها فی التشریع، و منزلتها من بین الصلوات، و هذا یرجع إلی الإفاضهٔ فی دلالهٔ الألفاظ البیانیهٔ لا إلی النحو. و موارد الإطناب فی القرآن عدیدهٔ تتقاطر بحسب الحاجهٔ إلیها فی بیان المشکل، و استقراء المجهول، و کشف الغیب، و هی أکثر من أن تحصر، و کان مما أطنب فی ذکره القرآن، و أفاض فیه بکثیر من التفصیل حال المنافقین، نظرا للدور المهم الذی لعبه هؤلاء فی التصدی للإسلام و التعدی علی المسلمین، و بغیهٔ أن یحذرهم المؤمنون فی کل طور و دور بکل زمان و مکان جاء تمثیلهم بآیات البقرهٔ (۱۷- ۲۰) بکثیر من التفصیل لأحوالهم النفسیهٔ، و واقعهم المریر، ذلک لتصویر الحالهٔ المتأرجحهٔ لهم بین الغلاف الحاجز المبطن و الإرهاب المستعار، و بین الظاهر المستقیم و الوجه الصالح الذی یتراءون به، و کشف هذا المناخ المکثف یحتاج إلی وصف شاف و بیان مستفیض «۳». و لست بحاجهٔ فی هذا البیان الذی طرحه القرآن فی صفهٔ المنافقین و أعمالهم، و مصائرهم، إلا للذائقهٔ الفنیهٔ التی تمیز بین هذه الأوصاف

(۱) القزوینی، الإیضاح: ۳۰۱.

(۲) البقرهٔ: ۲۳۸. (۳) ظ: المؤلف، الصورهٔ الفنیهٔ: ۲۱۹. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۲۵ المختلفهٔ المتشعبهٔ فی مناخ مظلم مکفهر یسلمک إلی الرهبهٔ و الفزع و التوقع و ما ذاک إلا للتأثیر البلاغی فی النفس. و المساواهٔ فی المباحث البلاغیهٔ توصف بمجالها الخاص بأنها تأتی احترازا من التطویل، و تفادیا للإضافات غیر المجدیهٔ، و ذلک بموافقهٔ اللفظ للمعنی المحدد له، و لا علاقهٔ لهذه الظاهرهٔ بمعانی النحو کعلاقتها بکیفیهٔ عرض البیان سلیما من الحشو و اللغو و الهذر. و من أبرز أمثلهٔ المساواهٔ قوله تعالی: وَ لا یَحِیقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ «۱». فلم تزد فی اللفظ علی المعنی، و لم تنقص من دلالته علیه و ذلک ینظر إلیه فی مجال دلالهٔ الألفاظ علی المعانی المحددهٔ لها من وجههٔ نظر نقدیهٔ و بلاغیهٔ بعیدهٔ عن عالم النحو.

رأى فى مناهج المعانى:

رأى فى مناهج المعانى: إذن، فالمباحث هذه- فيما يبدو لى- أعنى الفصل و الوصل، و الإيجاز الإطناب و المساواة، ينبغى أن تقتطع من مباحث معانى النحو لتضاف إلى مباحث البيان فى منهجة البلاغة العربية، لقربها منها و لصوقها بها، لما أقمناه من دلائل توضيحية ترجح هذا الرأى، و تدعم هذا الموقف. و المباحث المتقدمة، أعنى: قضايا الإسناد، بأبوابها الثلاثة: أحوال الإسناد الخبرى، و أحوال المسند إليه، و أحوال المسند، و أحوال متعلقات الفعل، و القصر و الإنشاء ينبغى أن توصل بعلم النحو، فهى معانى النحو لا- شك فى ذلك لما بيناه آنفا. نعم مباحث الفصل و الوصل و الإيجاز و الإطناب و المساواة و إن كانت لا تخلو من لمسات نحوية، و ملامح اعرابية إلا أنها مباحث بلاغية، و مباحث الإسناد، و متعلقات الفعل، و قضايا التقديم و التأخير و الحذف و الإظهار و الإضمار و التقدير، و القصر و الحصر، و الخبر و الإنشاء، و إن

(١) فاطر: ٤٣. أصول البيان

العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٢٦ كانت لا- تخلو من رصد بيانى أحيانا إلا أنها مباحث نحوية. إذن فمن الخير للعربية، و من الصيانة للتراث أن نرجع بالفنون إلى أصولها، فما غلب من منحى على فن ما، ألحق به و ما تميز بخصائص نؤصله باتجاه متميز، اختص به، و ليس فى ذلك شطط، بل فيه دقة و موضوعية، الدقة فى التغليب، و الموضوعية فى المنهجة، و إلا فالفنون العربية متداخلة الأبعاد فى أجزاء من مباحثها، فالنقد الأدبى ذو لمحة بلاغية، و البلاغة ذات سمة نحوية، و النحو ذو صلة لغوية، و اللغة ذات أقيسة منطقية، و المنطق ذو مسحة فلسفية، و الفلسفة ذات سحنة أصولية، و الأصول ذو تفريعات كلامية و هكذا دواليك بالنسبة لفنون العربية الأخرى «١». لا- غبار أن مباحث البيان الأصلية أعنى: المجاز، التشبيه، الاستعارة، الكناية، هى الأساس فى بلاغة العرب، و لكن لا مانع أن تتوج بالوصل و الفصل، و الإيجاز و الإطناب، و المساواة فهذه مباحث لها رحم ماسة، و وشائج متصلة بالبلاغة العربية دون ريب. و ان مباحث المعانى المتقدمة فى موضوعات الإسناد، و الخبر، و الإنشاء، و متعلقات الفعل، و صيغ التقديم و التأخير، و الإضمار، و التقدير هى الأساس فى معانى النحو، فلما ذا لا تقتطع من البلاغة و تعود إليه، كما اقتطعت منه- من ذى قبل- و ألصقت بالبلاغة، و هى أقرب إلى النحو موضوعا و بحثها من مهمات النحويين لا غير. و لقد حمّل أستاذنا الدكتور الجوارى النحاة مسئولية هذا التهاون «لأنهم ألزموا أنفسهم باستيعاب المعانى و صرفها إلى ما سمى علوم البلاغة، و هى فى الحق معانى النحو التى لا- يستقيم النحو إلا- بها، و لا تستقر قواعده إلا عليها، و هذا أمر تنبه له غير واحد من الباحثين فى مسائل النحو و نقد منهجه، و لعل أولهم فى عصرنا هذا المرحوم الأستاذ إبراهيم مصطفى فى كتابه الجليل احياء النحو» «٢».

(١) ظ: المؤلف، أصول البيان

العربى: ٢٦. (٢) أحمد عبد الستار الجوارى، نحو القرآن: ٤٣. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ٢٢٧ فإذا أضفنا لذلك مذهب الدكتور المخزومى فى «مدرسة الكوفة» و فى «النحو العربى» الدكتور عبد القادر حسين فى أثر النحاة فى البحث البلاغى و الدكتور عبد السلام عبد الحفيظ فى «مناهج البحث البلاغى فى الدراسات العربية» و المؤلف فى «أصول البيان العربى» و الدكتور أحمد مطلوب فى «القزوينى و شروح التلخيص» و «مصطلحات بلاغية»، و الدكتور الجوارى نفسه فى «نحو القرآن» و «نحو الفعل» و تأكيده لذلك منتقدا وضع النحاة، و هو يتناول الفعل المضارع فى وروده بمعنى الأمر «و مثل هذا التصرف فى الأسلوب، تضيف به قواعدهم، و لا يتسع له فهمهم لقضايا التركيب و مسائله، و هو أدخل فى علم المعانى الذى سلخوه من النحو أو سلخوا النحو منه، فأحالوه يبسا لا- ماء فيه و لا رواء» «١». أقول و قد استقرينا مجمل هذه الآراء المعاصرة، مع ما قدمناه من مقارنة و أدلة و براهين، يكون الرأى صالحا فى الدعوة إلى إلحاق جملة فنون علم المعانى- باستثناء الفصل و الوصل و الإيجاز و

الإطناب و المساواة بمعانی النحو، و إعادتها إلی النحو، و لا یکون ذلک أمرا نحن ابتدعناه، و لا ملحظا نحن بدأناه و إنما هی سنة البحث العلمی فی وضع الحق فی نصابه و من اللّه التوفیق. و آخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمین.

_____ (۱) أحمد عبد الستار الجواری، نحو القرآن: ۱۰۱. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۲۹

المصادر و المراجع

۱- المصادر القدیمة:

۱- المصادر القدیمة: ۱- خیر ما نبتدئ به (القرآن الکریم). ۲- الألوسی، أبو الفضل، شهاب الدین، محمود الألوسی البغدادی (ت: ۱۲۷۰ ه) روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، إدارة المطبعة المنیثریة، القاهرة (د. ت). ۳- الآمدی، أبو القاسم، الحسن بشر (ت: ۳۷ ه) الموازنة بین الطّائیین. تحقیق: محمد محی الدین عبد الحمید، مطبعة السعادة، القاهرة ۱۹۵۹ ه. ۴- ابن الأثیر، أبو السعادات، المبارک بن محمد (ت: ۶۰۶ ه) النهایة فی غریب الحدیث و الأثیر، القاهرة (د. ت). ۵- ابن الأثیر، أبو الفتح، ضیاء الدین، نصر اللّه بن محمد (ت: ۶۳۷ ه) المثل السائر فی أدب الکاتب و الشاعر. تحقیق: محمد محی الدین عبد الحمید، مطبعة مصطفی البابی، القاهرة، ۱۹۳۹ م. ۶- أرسطوطالیس: فن الشعر، ترجمة: الدکتور شکری عیاد، دار الکتاب العربی، القاهرة، ۱۹۶۷ م. ۷- ابن أبی الأصبح المصری، عبد العظیم بن عبد الواحد (ت: ۶۵۴ ه) بدیع القرآن، تحقیق الدکتور حفنی محمد شرف، مطبعة الرسالة القاهرة، ۱۹۵۷ م. ۸- امرؤ القیس، حندج بن حجر (شاعر جاهلی)، دیوان امرئ القیس أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳۰ تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، دار المعارف بمصر، القاهرة ۱۹۶۹ م. ۹- الباقلانی، أبو بکر، محمد بن الطیب (ت: ۴۰۳ ه) إعجاز القرآن، تحقیق الدکتور السید أحمد صقر، دار المعارف بمصر، القاهرة، ۱۹۵۴ م. ۱۰- التفتازانی، سعد الدین، مسعود بن عمر الهروی (ت: ۷۹۳ ه) مختصر المعانی، طبعة مصورة. ۱۱- التوحیدی، أبو حیان، علیّ بن محمّد بن العباس (کان حیّا ۴۰۰ ه). الإمتاع و المؤانسة، تحقیق أحمد أمین و أحمد الزین، القاهرة. ۱۲- ثعلب، أبو العباس، أحمد بن یحیی بن زید الشیبانی (ت: ۲۹۱ ه) قواعد الشعر، تحقیق: محمد عبد المنعم الخفاجی، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، القاهرة، ۱۹۴۸ م. ۱۳- الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر (ت: ۲۵۵ ه) البیان و التبین، تحقیق: حسن السندوبی، المطبعة الرحمانیة، القاهرة، ۱۹۳۲ م. ۱۴- الجاحظ: الحیوان، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، دار إحیاء الکتب العربیة، القاهرة، ۱۹۵۷ م. ۱۵- الجرجانی، عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت: ۴۷۱ ه) أسرار البلاغة، تحقیق: الدکتور هلموت ریتر، مطبعة وزارة المعارف استانبول، ۱۹۵۴ م. ۱۶- الجرجانی، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تصحیح: محمد عبده و محمد محمود الترکزی الشنقیطی، مطبعة المنار، القاهرة، ۱۳۲۱ ه. ۱۷- ابن جنی، أبو الفتح، عثمان بن جنی (ت: ۳۹۲ ه) الخصائص دار الکتب المصریة، القاهرة، ۱۹۵۳ م. ۱۸- ابن الجوزی، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علی القرشی البغدادی (ت: ۵۹۷ ه) زاد المسیر فی علم التفسیر. المکتب الإسلامی للطباعة و النشر، دمشق ۱۹۶۵ م. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳۱ ۱۹- الحاتمی، أبو علی، محمد بن الحسن بن المظفر البغدادی (ت: ۳۸۸ ه) الرسالة الموضحة، تحقیق الدکتور محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۹۶۵ م. ۲۰- الخطیب القزوینی، أبو المعالی، محمد بن عبد الرحمن الشافعی (ت: ۷۳۹ ه) الإیضاح فی علوم البلاغة، مطبعة صبیح، القاهرة، ۱۹۷۱ م. ۲۱- الخطیب القزوینی. التلخیص فی علوم البلاغة. شرح: عبد الرحمن البرقوقی، المکتبة التجاریة الکبری، القاهرة ۱۹۳۲ م. ۲۲- الخفاجی، أبو محمد، عبد اللّه بن محمد بن سنان الخفاجی (ت: ۴۶۶ ه) سر الفصاحة، تحقیق: عبد المتعالی الصعیدی، مطبعة

محمد علی صبیح، القاهرة، ۱۹۶۹ م. ۲۳- ابن خلکان، أحمد بن محمد بن أبی بکر (ت: ۶۸۱ ه) وفیات الأعیان، و أنباء أبناء الزمان. تحقیق: الدکتور محمد عبد الغنی حسن، دار احیاء الکتب العربیة القاهرة، ۱۹۵۵ م. ۲۴- الخلیل بن أحمد الفراهیدی (۱۰۰- ۱۷۵ ه). کتاب العین. تحقیق الدکتور مهدی المخزومی و إبراهیم السامرائی دار الرشید، بغداد، ۱۹۸۰. ۲۵- الرازی، فخر الدین محمد بن عمر بن الحسین (ت: ۶۰۶ ه) نهایة الإیجاز فی درایة الإعجاز. مطبعة الآداب و المؤید، القاهرة، (۱۳۱۷ ه). ۲۶- الراغب الأصبهانی، الحسین بن محمد بن المفضل (ت: ۵۰۲ ه) المفردات فی غریب القرآن. تحقیق: محمد سید کیلانی، مطبعة مصطفی البابی، القاهرة ۱۹۶۱ م. ۲۷- ابن رشیق، الحسن بن رشیق القیروانی (ت: ۴۵۶ ه) العمدة فی محاسن الشعر و آدابه و نقده. تحقیق: محمد محی الدین عبد الحمید، دار الجیل، بیروت، ۱۹۷۲ م. ۲۸- الرمانی، أبو الحسن، علی بن عیسی الرمانی (ت: ۳۸۶ ه) النکت فی إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل فی إعجاز القرآن، تحقیق أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳۲ الدکتور محمد خلف اللّه، و الدکتور محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ۱۹۷۶ م. ۲۹- الزبیدی، أبو بکر، محمد بن الحسن (ت: ۳۷۹ ه) طبقات النحویین و اللغویین، تحقق محمد أبو الفضل إبراهیم، دار المعارف بمصر، القاهرة، ۱۹۷۳ م. ۳۰- الزرکشی، بدر الدین، محمد بن عبد اللّه (ت: ۷۹۴ ه) البرهان فی علوم القرآن. تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، مطبعة عیسی البابی الحلبی، القاهرة، ۱۹۵۴. ۳۱- الزمخشری، جار اللّه، محمود بن عمر الخوارزمی (ت: ۵۳۸ ه) الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل، دار المعرفة، بیروت (د. ت). ۳۲- ابن الزملکانی، کمال الدین، عبد الواحد بن عبد الکریم (ت: ۶۵۱ ه) البرهان الکاشف عن إعجاز القرآن. تحقیق: الدکتور أحمد مطلوب، و الدکتورة خدیجة الحدیثی، مطبعة العانی، بغداد)، ۱۹۷۴ م. ۳۳- السکاکی، أبو یعقوب، یوسف بن أبی بکر (ت: ۶۲۶ ه) مفتاح العلوم، المطبعة الأدبیة، القاهرة، ۱۳۱۷ ه. ۳۴- سیبویه (ت: ۱۸۰ ه) الکتاب، المطبعة الأمیریة، القاهرة، (د. ت). ۳۵- السیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن أبی بکر (ت: ۹۱۱ ه) الإتقان فی علوم القرآن. تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، مطبعة المشهد الحسینی، القاهرة ۱۹۶۷. ۳۶- السیوطی: معترک الإقران فی إعجاز القرآن. تحقیق: علی محمد البجادی، دار الثقافة العربیة للطباعة القاهرة، ۱۹۶۹ م. ۳۷- الشریف الرضی، محمد بن الحسین الموسوی (ت: ۴۰۶ ه) تلخیص البیان فی مجازات القرآن. تحقیق: الدکتور محمد عبد الغنی حسن، دار احیاء الکتب العربیة، القاهرة، ۱۹۵۵ م. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳۳ ۳۸- الطبرسی، أبو علی، الفضل بن الحسین (ت: ۵۴۸ ه) مجمع البیان فی تفسیر القرآن. مطبعة العرفان، صیدا، ۳۳۳ ه). ۳۹- الطریحی، فخر الدین بن محمد علیّ بن أحمد النجفی (ت: ۱۰۸۵ ه) مجمع البحرین للّه، تحقیق: أحمد الحسینی، مطبعة الآداب النجف الأشراف، ۱۹۶۱ م. ۴۰- الطوسی، أبو جعفر، محمد بن الحسن الطوسی (ت: ۴۶۰ ه) التبیان فی تفسیر القرآن. تحقیق: أحمد حبیب القصیر، المطبعة العلمیة، النجف الأشرف، ۱۹۵۷. ۴۱- ابن عبد السلام، عز الدین بن عبد السلام الشافعی (ت: ۶۶۰ ه) الإشارة إلی الإیجاز فی بعض أنواع المجاز، دار الطباعة المعاصرة استانبول، ۱۳۱۲ ه. ۴۲- أبو عبیدة، معمر بن المثنی التمیمی (ت: ۲۱۰ ه) مجاز القرآن، تحقیق: الدکتور محمد فؤاد سزکین مطبعة السعادة ۱۹۷۰. ۴۳- العسکری أبو هلال، الحسن بن عبد اللّه (ت: ۳۹۵ ه) کتاب الصناعتین، تحقیق: علی محمد البنجادی و محمد أبو الفضل إبراهیم، مطبعة عیسی البابی الحلبی القاهرة ۱۹۷۱ م. ۴۴- العلوی: یحیی بن حمزة (ت: ۷۴۹ ه). الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز. مطبعة المقتطف، القاهرة، ۱۹۱۴ م. ۴۵- ابن فارس، أبو الحسین، أحمد بن فارس بن زکریا (ت: ۳۹۵ ه). الصاحبی فی فقه اللغة و سنن العرب فی کلامها، تحقیق: مصطفی الشویمی. ۴۶- الفراء أبو زکریا، یحیی بن زیاد (ت: ۲۰۷ ه) معانی القرآن، تحقیق: أحمد یوسف نجاتی و محمد علی النجار دار الکتب القاهرة، ۱۹۵۵ م. ۴۷- القاضی الجرجانی، علی بن عبد العزیز (ت: ۳۶۶ ه) الوساطة بین المتنبی و خصومه. تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، مطبعة عیسی البابی، القاهرة ۱۹۶۶ م. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳۴ ۴۸- ابن قتیبة، أبو محمد، عبد اللّه بن مسلم (ت:

۲۷۶ ه) تأویل مشکل القرآن، تحقیق: الدکتور السید أحمد صقر، مطبعة عیسی الحلبی، القاهرة، ۱۳۷۳ ه. ۴۹- قدامة بن جعفر، الکاتب البغدادی (ت: ۳۳۷ ه). نقد الشعر، تحقیق: البروفسور. س. أ. بونباکر، مطبعة بریل، لیدن، ۱۹۵۶ م. ۵۰- قدامة بن جعفر: نقد النثر، تحقیق: الدکتور العمید طه حسین و عبد الحمید العبادی، مطبعة دار الکتب المصریة، القاهرة، ۱۹۳۳ م. ۵۱- القزوینی، أبو المعالی، جلال الدین محمد بن عبد الرحمن (ت: ۷۳۹ ه). الایضاح فی علوم البلاغة، محمد عبد المنعم خفاجی. دار الکتاب اللبنانی، الطبعة الخامسة، بیروت، ۱۹۸۰ م. ۵۲- ابن قیم الجوزیة، أبو عبد اللّه، محمد بن أبی أیوب (ت: ۷۵۱ ه) کتاب الفوائد، مطبعة السعادة، القاهرة، ۱۳۲۷ ه. ۵۳- ابن مالک، محمد بن جمال الدین المعروف بابن الناظم (ت: ۶۸۶ ه) المصباح (تلخیص القسم الثالث من مفتاح العلوم للسکاکی) القاهرة، ۱۳۴۱ ه. ۵۴- المبرد، أبو العباس، محمد بن یزید (ت: ۲۸۵ ه) الکامل فی اللغة و الأدب، مکتبة المعارف، بیروت (د. ت). ۵۵- المتنبی، أبو الطیب، أحمد بن الحسین المتنبی (ت: ۳۵۴ ه) شرح دیوان المتنبی وضع عبد الرحمن البرقوقی، (طبعة مصورة نشر دار الکتاب العربی، بیروت (د. ت). ۵۶- المرتضی، علم الهدی، علی بن الحسین الموسوی (ت: ۴۳۶ ه) أمالی المرتضی (غرر الفوائد و درر القلائد). تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم، مطبعة عیسی البابی، القاهرة، ۱۹۵۴. ۵۷- ابن المعتز، عبد اللّه بن المعتز (ت: ۲۹۶ ه). البدیع، تحقیق المستشرق الروسی: کراتشوفسک، مطبوعات جب التذکاریة، لندن، ۱۹۳۵ م. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳۵ ۵۸- ابن منظور، جمال الدین، محمد بن مکرم الأنصاری (ت: ۷۱۱ ه) لسان العرب، طبعة مصورة عن مطبعة بولاق القاهرة (د. ت). ۵۹- ابن ناقیا البغدادی، عبد اللّه بن محمد بن الحسین (ت: ۴۸۵ ه) الجمان فی تشبیهات القرآن. تحقیق: الدکتور أحمد مطلوب و الدکتورة خدیجة الحدیثی دار الجمهوریة، بغداد، ۱۹۶۸ م. ۶۰- ابن الندیم، أبو الفرج، محمد بن إسحاق البغدادی (ت: ۳۸۵ ه). الفهرست، نشر الأستاذ فلوجل لا یبرج، ۱۸۷۱- ۱۸۷۲ م. ۶۱- النسفی، أبو البرکات، عبد اللّه بن أحمد (ت: ۷۱۰ ه) مدارک التنزیل، و حقائق التأویل. المطبعة الأمیریة، القاهرة، ۱۹۳۱. ۶۲- النویری، شهاب الدین أحمد بن عبد الوهاب (ت: ۷۳۳ ه) نهایة الأرب فی فنون الأدب. نسخة مصورة عن طبعة دار الکتب، القاهرة، (د. ت). ۶۳- أبو هلال العسکری، الحسن بن عبد اللّه (ت: ۳۹۵ ه). کتاب الصناعتین، تحقیق علی محمد البجاوی، و محمد أبو الفضل، مطبعة البابی الحلبی، القاهرة ۱۹۷۱ م.

ب- المراجع الحدیثة:

ب- المراجع الحدیثة: ۶۴- الدکتور أحمد أحمد بدوی. عبد القاهر الجرجانی و جهوده فی البلاغة العربیة، مکتبة مصر، القاهرة (د. ت). ۶۵- الدکتور أحمد أحمد بدوی، من بلاغة القرآن، الطبعة الثالثة، مکتبة النهضة مصر، القاهرة ۱۹۵۰. ۶۶- الدکتور أحمد عبد الستار الجواری نحو. القرآن، مطبعة المجمع العلمی العراقی، بغداد، ۱۹۷۴ م. ۶۷- الدکتور أحمد مطلوب: فنون بلاغیة، دار البحوث العلمیة، الکویت، ۱۹۷۵. أصول البیان العربی فی ضوء القرآن، ص: ۲۳۶ ۶۸- الدکتور أحمد مطلوب: مصطلحات بلاغیة، بغداد، ۱۹۶۵. ۶۹- أحمد مطلوب (الدکتور). القزوینی و شروح التلخیص، بغداد، ۱۹۶۷ م. ۷۰- الخوئی، السید أبو القاسم الموسوی الخوئی. البیان فی تفسیر القرآن، مطبعة الآداب، النجف الأشرف. ۷۱- أمین الخولی. مادة بلاغة (بحث) فی دائرة المعارف الإسلامیة الألمانیة، ترجمة الدکتور عبد الحمید یونس و جماعته، أوفست، ۱۹۳۳ م. ۷۲- أمین الخولی: مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الآداب مطابع الطنانی، القاهرة، ۱۹۶۱ م. ۷۳- الدکتور بدوی طبانة: علم البیان، دراسة تاریخیة فنیة فی أصول البیان العربی، المطبعة الفنیة، الحدیثة، القاهرة، ۱۹۶۷ م. ۷۴- الدکتور حقی محمد شرف: الصور البیانیة، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ۱۹۶۵ م. ۷۵- داود سلوم: النقد المنهجی عند الجاحظ، مطبعة المعارف، بغداد، ۱۹۶۰ م. ۷۶- الدکتور شوقی ضیف: البلاغة تطویر و تاریخ، دار المعارف، القاهرة، ۱۹۶۵ م. ۷۷- الدکتور طه حسین: مع المتنبی،

مطبعة لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة ۱۹۳۶ م. ۷۸- الدكتور طه حسين: مقدمة نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر. مطبعة دار الكتب المصرية، ۱۹۳۳ م. ۷۹- عباس محمود العقاد: اللغة الشاعرة، مزايا الفن و التبصير، فى اللغة العربية، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا (د. ت). ۸۰- عبد الأعلى الموسوى السبزوارى (المرجع الدينى فى النجف). تهذيب الأصول، مطبعة الآداب، النجف، ۱۹۷۹ م. أصول البيان العربى فى ضوء القرآن، ص: ۲۳۷ ۸۱- عبد السلام عبد الحفيظ (الدكتور). مناهج البحث البلاغى فى الدراسات العربية، دار الفكر العربى، القاهرة، ۱۹۷۸. ۸۲- عبد العزيز البشرى. ۸۳- الدكتور عبد العزيز عتيق: علم البيان، دار النهضة العربية، بيروت ۱۹۷۴ م. ۸۴- الدكتور عبد القادر حسين: أثر النحاة فى البحث البلاغى، مطبعة النهضة مصر، القاهرة، ۱۹۷۵. ۸۵- الدكتور عز الدين اسماعيل: الأسس الجمالية فى النقد العربى، الطبعة الأولى، القاهرة، ۱۹۵۵. ۸۶- علىّ النجدى ناصف: سيبويه إمام النحاة. مطبعة لجنة البيان العربى، القاهرة، ۱۹۵۳ م. ۸۷- الدكتور فتحى أحمد عامر: فكرة النظم بين وجوه الإعجاز فى القرآن الكريم، مطابع الأهرام، القاهرة، ۱۹۷۵. ۸۸- محمد أبو زهرة: القرآن المعجزة الكبرى، دار الفكر العربى، القاهرة ۱۹۷۰ م. ۸۹- الدكتور محمد المبارك: دراسة أدبية لنصوص من القرآن، دار الفكر، بيروت، ۱۹۷۳ م. ۹۰- الدكتور محمد حسين على الصغير: الصورة الأدبية فى الشعر الأموى. ۹۱- الدكتور محمد حسين على الصغير: الصورة الفنية فى المثل القرآنى/ دراسة نقدية و بلاغية رسالة دكتوراه فى الآداب، شركة المطابع النموذجية، دار الرشيد بغداد، ۱۹۸۱. ۹۲- محمد كلانتر رئيس جامعة النجف الدينية: دراسات فى أصول الفقه، مطبعة النجف، النجف الأشراف.

تعريف المركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱). قالَ الإمامُ علىّ بنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷). مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثَّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابِذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بِساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسة و طريقة لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم. مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطَتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتَى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة... الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافة الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشَّباب و عموم الناس إلى التَحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و... – مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد – و نشرِ الثَّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ

اُخرَی. – من الأنشطة الواسعة للمرکز: الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المَعارض ثُلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و... د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴) ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و... ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع "مسجد سیّد"/ ما بینَ شارع "پنج رَمَضان" ومُفترَق "وفائی "/بنایة "القائمیّة" تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة) رقم التسجیل: ۲۳۷۳ الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ الموقع: www.ghaemiyeh.com البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱) الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) التِجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱) ملاحَظة هامّة: المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتَسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثَقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ التمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹