جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية الآداب واللغات
قسم الآداب واللغة العربية

مذكرة ماستر

الميدان: لغة وأدب عربي
الفرع: دراسات لغوية
التخصص: لسانيات عربية
رقم تسلسل المذكرة: ع4

إعداد الطالبة:
حناشي أميرة

اليوم: .... / ...../2020

جماليات البيان في تفسير القرآن الكريم
عند ابن عاشور" الجزء الثلاثون أنموذجا"

لجنة المناقشة:

لحلوحي فهيمة	أ. م. أ	جامعة محمد خيضر بسكرة	رئيس
بوبقار زينب	أ. م. ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقش
رواق سماح	أ.مح.ب	جامعة محمد خيضر بسكرة	مشرف

السنة الجامعية:2020/2019

بسم الله الرحمن الرحيم

ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضِۖ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰة

فِيهَا مِصْبَاحٌۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِے زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَب دُرِّيّ

يُوقَدُ مِن شَجَرَة مُّبَٰرَكَة زَيْتُونَة

لَّا شَرْقِيَّة وَلَا غَرْبِيَّة

يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِےءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَار

نُّورٌ عَلَيٰ نُور يَهْدِے ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَنْ يَّشَآءُۖ

وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلَامْثَٰلَ لِلنَّاسِۖ

وَاللَّهُ بِكُلِّ شَےءٍ عَلِيم(35)

سورة النور

شكر وعرفان

باسم الله الرحمان الرحيم

رَبِّ أوزعني أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ

أشكر الله العلي القدير الذي أنعم عليّ بنعمة العقل والدين،

فالحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا

ومن سيئات أعمالنا.

أرفع أسمى آي الشكر والعرفان

إلى أساتذتي في قسم الآداب واللغة العربية بجامعة بسكرة،

فكما يقال: "فالماء إلاَّ مجموعة من القطرات النديّة"

وحقيق عليّ أن أخصّ أستاذتي المشرفة الدكتورة رواق سماح

بعظيم الشكر والإمتنان، رمزًا وتعبيرًا ووفاءً وإعترافا بفضلها.

فمهما نطقت الألسن بفضائلها، ومهما خطت الأيدي بوصفها،

تظلّ مقصرة لا توفيها حقّها، فلك منّي أجمل عبارات

الشكر والتقدير تسبق حروفي، وتنهي سطوري.

مقـــــدمة

مقدمـــــــــــة:

إنّ العرب أمة جبلت على فصاحة اللّسان وحسن البيان، وعلى هذه الفصاحة والبلاغة أقيمت أساليب كلامهم، وظلّ الأمر كذلك إلى أن جاء القرآن الكريم؛ تنزيل ربّ العالمين، على طريقة أبدع ممّا كانوا ينظمون وينثرون، وأعجب ممّا كانوا يعهدون، فأعجز أرباب البلاغة وأساطين البيان، وتحدّاهم على أن يأتوا بسورة من مثله بالرغم من أنّ كلماته وكلماتهم من العطاء اللّغوي نفسه، وتراكيبه على هيئة تراكيبهم.

ولا مراء في أنّ القرآن الكريم معجزة خالدة قيضّ له الله تعالى ثلة من العلماء خصّوه بالحفظ والشرح والتفسير. وممّا لا جدال فيه، أنّ علم البيان يعدّ كالتذكرة ينتقل بها المفسّر لِإستلهام الأسرار والنكت البيانية، والإشارات البلاغية للآيات القرآنية.

ويعدّ ابن عاشور بحق أحد أعلام الفكر العربي الإسلامي، ويمثل تفسيره "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد" جوهرا مكنونا وظّف فيه –المفسر–براعته وقريحته، وصفاء ذوقه، ورقة إحساسه، وسعة علمه واطلاعه، فإِستخرج معاني الذكر الحكيم بالتفسير البياني التحليلي.

وقد تحدث ابن عاشور في ثنايا تفسيره عن وجوه إعجاز القرآن الكريم، وحاول جاهدا الكشف عن ملامحه ومراميه، وعن المبتكرات من أفانين الكلام التي تميّز بها نظمه عن سائر أساليب كلام العرب، واِهتم ببيان النكت البلاغية وبيّن أغراض السوّر ومقاصدها، وركّز على بيان معاني المفردات القرآنية في اللغة العربية، ففسّر بذلك آي الذكر الحكيم تفسيرا إجماليا ثم شرع في تفصيل جزئياتها مسلطا الضوء على الجمال البلاغي ذاكرا آراء العلماء في موضعها المناسب.

وثمّن ابن عاشور في تفسيره "التحرير والتنوير" دور علم البلاغة في الكشف عن المعاني القرآنية، وبيّن أنّه فن من فنون القرآن لا تكاد تخلو آية من آيات الذكر الحكيم من نكته ودقائقه، وأشار إلى أنّه لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب مثل سائر فنون القرآن الأمر الذي دفعه لجعل تفسيره تفسيرا بلاغيا بيانيا بالدرجة الأولى.

أشار ابن عاشور في تفسيره إلى أنّ علم البيان هو العلم الذي تتكشف من خلاله أسرار المعاني المكنونة، ووضح أنّه وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني، فهو الأكشف عن وجه إعجازه، والألطف في تذوق لطائف نكته ودقائقه، فطرق المفسر أبواب البيان من مجاز، واستعارة، وتشبيه، وكناية.

ومن هنا آثرت أن يكون موضوع مذكرتي: << جماليات البيان في تفسير القرآن الكريم عند ابن عاشور الجزء الثلاثون أنموذجا >> وكان من أسباب اختياري لهذا الموضوع: القيمة العلمية عامة والبلاغية البيانية خاصة لتفسير التحرير والتنوير، فضلا عن رغبتي وميلي الشديد للدراسات القرآنية وخاصة التفسيرية التي تكسب البحث الأكاديمي نفحة دينية.

في ضوء ما تقدّم نطرح الإشكالية الآتية:

ما الذي يجعل فنون القول البياني ترتقي إلى الجمال والجلال في القرآن الكريم وتفسيره عند ابن عاشور؟ فهل يكون الإِعتبار الجمالي في النفحة القدسيّة والربّانية؟ أم في البناء والتشكيل

والتصوير؟ أم يعود ذلك إلى إعجاز القرآن الكريم؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية أسئلة فرعية نذكر منها:

- ما مدى إِنعكاس جماليات الصور البيانية على تفسير القرآن الكريم عند ابن عاشور؟
- وهل هناك تفاوت بين الصور البيانية في قيم الجمال؟

وغايتنا من وراء هذا البحث الكشف عن الآيات القرآنية التي جادت بلآلئ البيان وجواهره، وتسليط الضوء على البعد الجمالي الفني في تفسير ابن عاشور لهذه الآيات، وكذا بيان مدى وفاء هذه الأساليب البيانية بإِحتواء الدلالات والإيحاءات القرآنية.

لقد إِقتضت الإشكالية المطروحة إتباع خطة تتحدد معالمها كالآتي:

مقدمة متبوعة بمدخل مفاهيمي وفصلين. تحدثت في المدخل المفاهيمي عن تعريف البيان لغة وإِصطلاحا، وعن البيان بين البلاغيين والمفسرين، فأشرت إلى آراء القدماء والمحدثين من علماء البلاغة في البيان مركزة على أربعة أعلام هم: الجاحظ، والرماني، وعبد القاهر الجرجاني

والسكاكي، وأشرت إلى الممارسة البيانية عند كل من الزمخشري في كشافه، وابن عطية في تفسيره المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز.

وتلاه الفصل الأول الموسوم بـ: درر جمان المجاز في تفسير التحرير والتنوير، وقسّم بدوره إلى مبحثين: أولهما المجاز، وثانيهما الإِستعارة، أما المجاز فذكرت قسميه اللغوي والمرسل، وإِستقصيت كل علاقاته الواردة في تفسير التحرير والتنوير. وأما الإِستعارة فذكرت أقسامها وتفريعاتها.

وجاء الفصل الثاني تحت عنوان: الأثر البياني للتشبيه والكناية في تفسير التحرير والتنوير، وتفرّع إلى مبحثين: أولهما التشبيه، وثانيهما الكناية، أما التشبيه فدرست أقسامه في التفسير، وأشرت إلى كل ما يتصل به كالتمثيل. وأما الكناية فبيّنت فيه أنواعها بِاعتبار المكنى عنه وباعتبار الوسائط والسياقات ودقائقها، ووقفت على آثارها المعنوية والفنية داخل سياقات مختلفة. وأمَّا الخاتمة فتتمثل في المحطة الأخيرة من محطات البحث، وهي بمثابة المصب الذي تنتهي إليه روافد البحث وفصوله، وفيها لخصنا أهم نتائج البحث.

وكان المنهج المرتضى لهذا البحث المنهج الوصفي التحليلي؛ كونه المنهج المناسب لطبيعة الموضوع الذي يتطلب غوصًا معرفيًّا، فالمنهج هو المنارة التي تأخذ على عاتقها السير بالبحوث نحو التنظيم.

أمَّا فيما يخص الدراسات السابقة فنذكر منها:

- إعجاز القرآن الكريم عند الإمام ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير "عرضًا ودراسة" لمحمود بن علي أحمد البُعْدَانِي.
- مباحث التشبيه والتمثيل في تفسير التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور لشهيب بن أحمد بن محمد الغزالي.
- الطاهر بن عاشور وجهوده البلاغية في ضوء تفسير التحرير والتنوير "المعاني والبديع" لرانية جهاد إسماعيل.

وهي كما يتضح من عناوينها تعالج موضوعات بلاغية، ولا تهدف لوضع تصوّر كامل ومترابط لعلم البيان بأقسامه الأربعة، كما أنّها لا تهتم ببحث الجمالية في صوّر البيان في القرآن ذات الجوانب المتشابكة. وهذا كما يبدو هو الفارق الأساس بينها وبين هذه الدراسة، فهدف دراستي البحث عن دلالة استعمال الأساليب البيانية في خدمة المعاني القرآنية المراد إثباتها، أو بيانها، أو تقويتها، أو تأكيدها.

أما مصادر البحث ومراجعه فقد تنوعت بين القديم والحديث نذكر منها على سبيل المثال: "تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل " للزمخشري، و"تفسير التحرير والتنوير "لابن عاشور، و "تفسير القرآن العظيم" لابن كثير، و"دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني، و"الإيضاح في علوم البلاغة" للقزويني، و"علم البيان–دراسة تحليلية لمسائل البيان–" لبسيوني عبد الفتاح فيود، و "جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع " للسيّد أحمد الهاشمي.

وواجهتني بعض الصعوبات ككل باحث علم يصبو إلى اِكتمال وجه بحثه، ويظهر ذلك في قدسية القرآن الكريم، والخوف من المساس بهذه القدسية الربانية، وبعد فإنّ المرء ليكتب علمه ويتعب عليه، وما إن تَمُر عليه أيام قلائل حتى تهاجمه جنود الرغبة لتطوير عمله والإضافة عليه، وهذا شأن طالب العلم.

وفي الختام، إن كانت هناك كلمة يجب أن تقال فهي الاِعتراف بالفضل لأهله، ومن أحق به غير أستاذتي المشرفة التي ساعدتني في إخراج هذا البحث إلى النور؛ على ما قدمته من جهد علمي، وما أمدتني به من توجيهات منهجية.

فجزاها الله عني خير الجزاء.

مدخل مفاهيمي

أولا تعريف البيان

1- البيان لغة

2- البيان اصطلاحا

ثانيا-البيان بين البلاغيين والمفسرين

1-البيان عند البلاغيين

2-البيان عند المفسرين

أولا: تعريف البيان

1-البيان لغة:

إنّ الخوض في مسالك البيان يقتضي بداية إلطاف النظر في الأصول اللغوية لهذا المصطلح، وتتبّع رحلته في المعاجم اللغوية العربية فالذي يجيل نظره في هذه المعاجم قديمها وحديثها، يدرك لا محالة أنّها لا تختلف في مجملها على ما أُسند للّفظة "البيان" من معنى، فقد

جاء في مقاييس اللغة لابن فارس (ت 395 هـ): << بَانَ الشَيْءُ: وأَبَانَ إذَا اِتَّضَحَ وَاِنْكَشَف، وَفُلَانٌ أَبْيَنُ مِنْ فُلَانٍ أَيْ أَوْضَحُ كَلَامًا مِنْهُ. >>[1]

وجاء في "لسان العرب" لابن منظور (ت711 هـ) في مادة بين: وَالْبَيَان: مَا بُيِّنَ بِهِ الشَّيْءُ مِنْ الدَّلَالَةِ وَغَيْرِهَا.

وَبِانّ الشَّيْء بَيَانًا:اِتَّضَحَ، فَهُوَ بَيِّن (...)وَأَبَانَ الشَّيْءَ فَهُوَ مُبَينٌ، قال الشاعر:

لَوْ دَبَّ ذَرّ فَوْقَ ضَاحِي جِلْدِهَا لِأَبَانَ عَنْ آثَارِهِنَّ حُدُورُ.

وَالتَّبْيِين: الْإِيضَاحُ. وَالتَّبْيِين أَيْضًا: الوُضُوحُ (...) وَالْبَيَانُ: الْفَصَاحَة واللِّسْن، وَكَلَام بَيِّن فَصِيح وَالْبَيَانُ: الْإِفْصَاحُ مَعَ ذَكَاءٍ وَالبَيِّنُ مِنْ الرِّجَالِ الْفَصِيحُ.[2]

وعلى نهج صاحبي " مقاييس اللغة" "ولسان العرب" سار صاحب القاموس المحيط " الفيروز أبادي (ت 817 هـ)، إذ يقول: << بَانَ بَيَانًا: اتَّضَحَ، فَهُو بَيِّن ج: الأَبْيِنَاءُ. >>[3] وفي المقام نفسه يقول الزبيدي (ت 1205 هـ): بِنْتِه بِالْكَسْر، وبَيَّنْتُهُ وَتَبَيَّنْتُهُ وَاِسْتَبَنْتُهُ: أَوْضَحْتُهُ وَعَرَّفْتُهُ فَبَانَ وَبَيَّنَ وَتَبَيَّنَ وَاِسْتَبَانَ.[4]

---

[1] ابن فارس، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1979، 8/1 مادة (بين).

[2] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت)، 406/1،407، مادة (بين).

[3] الفيروز ابادي، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 2005 ص1128، مادة (بين)

[4] ينظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: على هلالي، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط1، 2001، 297/34، مادة (بين).

حاصل النظر فيما سبق، أنّ جملة المعاني التي تدور في فلك الجذر اللغوي (بَ يَ نَ) لا تخرج عن معنى الوضوح، والإِنكشاف، والفصاحة، واللسن.

لقد ذكرت لفظة البيان في القرآن الكريم صراحة؛ فعلا ومصدرا ومن ذلك في قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَۖ (1) خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَۖ (2)﴾[1] فالبيان من أجلّ نعم الله سبحانه على عباده، وقال أيضا عزّ شأنه ﴿ هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَۖ ﴾[2]، أي أنزل كتابه تبيانا لكل شيء، فإنزال هذا الكتاب العزيز على الأمة منة عظمى، فهو سبيل الهداية، وقال تبارك وتعالى ﴿ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَۖ ﴾.[3]

2-البيان اِصطلاحا:

حري بنا في هذا المقام أن نضبط مفهوم البيان ونحصر مضمونه في حيز يبدي لنا معارف هذا العلم البلاغي الجليل، ولا يتأتى لنا هذا إلّا بالوقوف على تعريفه الاِصطلاحي.

ومن أهم التعاريف الاِصطلاحية نجد تعريف الخطيب القزويني (ت 739 هـ)، والذي يقول فيه: << علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه، ودلالة اللفظ: إما على ما وضع له، أو على غيره. >>[4]

وعليه، فعلم البيان هو أحد علوم البلاغة، والذي يُعني بالبحث في طرق وكيفيات تأدية المعنى في حلل مختلفة الصور والأشكال، لكل منها مميزاته فقد تمتاز بالإبداع والجمال، وقد تتصف بالغموض والاِضمحلال.

ويلخص السيوطي (ت 911 هـ) تعريف البيان وأقسامه في أبيات شعرية قائلا فيها:[5]

---

[1] سورة الرحمان الآية: [1-4]

[2] سورة آل عمران الآية: [138]

[3] سورة النحل الآية: [64].

[4] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط3، (د.ت)، مج:2، 4،6/4.

[5] السيوطي، شرح العقود الجمان في المعاني والبيان، تح: إبراهيم محمد الحمداني، أمين لقمان الحبَّار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص191.

عِلْمُ الْبَيَانِ هُوَ مَا بِهِ عُرِفْ إِيرَادُ مَعْنًى وَاحِدٍ بِالْمُخْتَلَف

مِنْ طُرُقٍ فِي الاتِّضَاحِ مُكَمِّلَةٌ فَاللَّفْظُ إِنْ دَلَّ عَلَى الْمَوْضُوعِ لَهُ

فَسَمِّهَا دِلَالَةً وَضْعِيَّةً أَوْ جُزْئِهِ أَوْ خَارِجَ عَقْلِيَّةٌ

وإنّما يَخْتَلِف الْإِيرَادَ فِي عقليّة وَلَيْسَ فِي تِلْكَ يَفِي

وَمَا بِهِ أُرِيد لَازِم وَقَدْ قَامَتْ قَرِينَةٌ عَلى إنْ لَمْ يَرِدْ

مَجَازٌ أَوَّلًا فَكِنَايَةٌ وَقَدْ يُبْنَى عَلَى التّشبيه أوّل وَرَد

يتّضح هنا أنّ تعريف السيوطي لعلم البيان لا يختلف عن تعريف القزويني، إذ اتفق كلاهما على أنّه –البيان–علم يبحث في طرق إيراد المعنى الواحد بصور مختلفة، ويشير السيوطي(ت911هـ) الى أصناف الدلالات، مقسّما إيّاها إلى دلالة وضعية، وتتحقق بِاستعمال اللّفظ فيما وضع له، ودلالة عقلية تتحقق بِاستعمال اللّفظ في غير ما وضع له مع وجود قرينة، ثم ذكر الِاحتمالات البيانية التي بها يختلف إيراد المعنى وضوحا وغموضا، وهي: المجاز، والكناية والتشبيه، وكل هذا الِاختلاف يكون على مستوى الدلالة العقلية.

ومن التعاريف الِاصطلاحية للبيان أيضا أنّه:<< علم يبحث عن كيفيات تأدية المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح دلالتها، وتختلف في صورها وأشكالها، وما تتصف به من إبداع وجمال، أو قبح وِابتذال. >>[1]

وبهذا يكون علم البيان كفيل ببحث جماليات إيراد المعنى في صور وقوالب شتى، فتارة عن طريق المجاز وأخرى عن طريق الاستعارة ومرة عن طريق التشبيه، ولا ننسى الكناية في هذا.

[1] عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية –أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها بهيكل جديد من طريف وتليد–دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، 136/2.

ثانيا: البيان بين البلاغيين والمفسرين:

1-البيان عند البلاغيين

إنّ الله بحكمته ورحمته أنزل كتابه بيانا وهدى للعالمين، فتكفل بحفظه وتبليغه للناس أجمعين، فقيض له من العلماء من نذروا أنفسهم لخدمته تفسيرا وإبلاغا وبيانا، فكان البلاغيون أكثر العلماء اِلتصاقا بالقرآن الكريم؛ لأنّهم يبحثون في سرّ الفصاحة وكنه البراعة، فدرسوا نظمه الذي أعجز البشر كافة، صغيرهم وكبيرهم، عربيّهم وأعجميّهم، ومن بين البلاغيين الذين عُنيوا ببحث البيان العربي: الجاحظ (ت 255 هـ)، الرماني (ت 386 هـ)، عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ)، والسكاكي (ت 626 هـ).

1-1-البيان عند الجاحظ (ت 255 هـ):

إنّ الذي يجيل النظر في عنوان كتاب "البيان والتبيين" للجاحظ، سيدرك لامحالة أنّه معلما تراثيا يُؤصل للدرس البلاغي عامة، ومرتعا خصبا للمقاييس البيانية خاصة، التي أسرت تفكير الجاحظ، وأسالت حبره، فخصها بباب كامل عنونه بـ: "باب البيان".

يعرّف الجاحظ البيان بأنّه << الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان، الذي سمعت الله –عز وجل–يمدحه ويدعو إليه ويحث عليه، بذلك نطق القرآن، وبذلك تفاخرت العرب، وتفاضلت على أصناف العجم. >>[1]

ويقول في موضع آخر:<< البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأنّ مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنّما هو الفهم والإفهام؛ فبأي شيء بَلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع. >>[2]

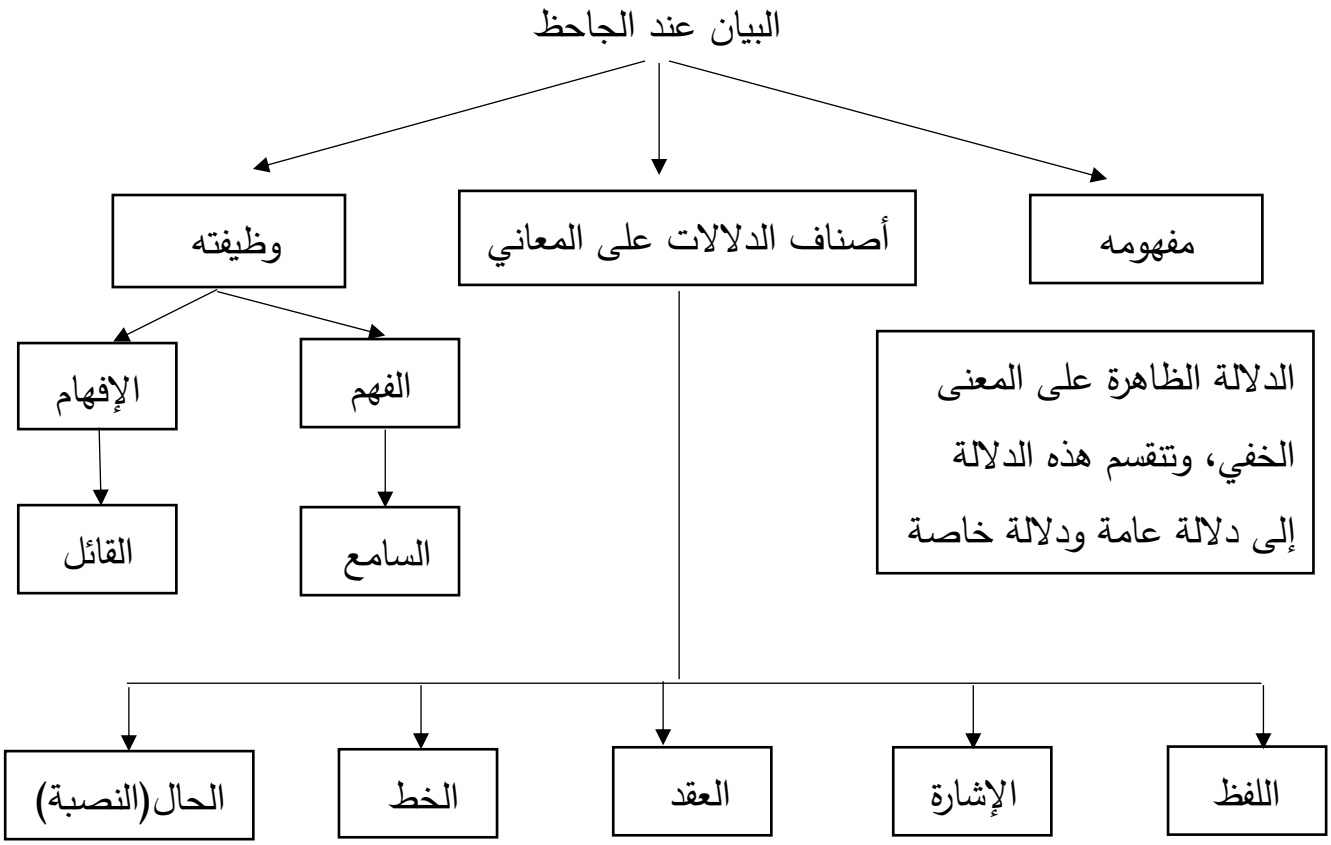
[1] الجاحظ، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، (د.ط)، (د.ت)، ص 75.

[2] المرجع نفسه، ص 76.

من خلال هذين التعريفين نستخلص أنّ البيان عند الجاحظ هو جلاء المعنى وانكشافه، وما وظيفته إلّا بلوغ الفهم والإفهام، سواء كان ذلك بلفظ وغير لفظ، وهذا ما أشار إليه أيضا قائلا: << وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولهما: اللّفظ ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى النصبة. >>[1]

الملاحظ هنا أنّ الجاحظ حصر طرق تأدية المعنى في خمس أصناف لغوية وإشارية، بها يتم أمن اللّبس، ووضوح الدلالة، وبيان المقاصد التي تختلج في نفس القائل، ليرسلها في قالب لغوي يستقيم في ذهن السامع.

ذروة سنام الأمر، أنّ الجاحظ هو أول من خصّ مبحث البيان العربي بكتاب مستقل، فكان البؤرة التي تبلورت فيها نظريته البيانية، فعدّ بذلك منعرجا حاسما في تاريخ الدرس البياني برّمته، ويمكن أن نلخص البيان عند الجاحظ في الخطاطة الآتية:



[1] الجاحظ، البيان والتبيين، ص 76.

2-1 البيان عند الرماني: (ت 386 هـ)

ثبت في كتب التراجم أنّ الرماني كان محبا للعلم، واسع الإِطلاع، متقنا للأدب وعلوم اللغة والنحو(...) وكان إلى جانب ذلك ميالا لعلوم المنطق والفلسفة والنجوم، ويبدو أثر هذه العلوم في تصانيفه وأسلوب تأليفه، كما برع في علوم القرآن والتفسير فألف فيهما.[1]

يرى الرماني أنّ البلاغة على عشرة أقسام أولها: المجاز، ثم التشبيه، ثم الاستعارة، ثم التلاؤم، ثم الفواصل، ثم التجانس، ثم التصريف، ثم التضمين، ثم المبالغة، وحسن البيان، ولقد تطرق إليها بابا تلو الآخر، يقول في باب البيان: << البيان هو الإحضار لما يظهر به تميّز الشيء من غيره في الإدراك. >>[2] أي إدراك المعاني بالنفس والعقل، والكلام قد يكون بيّنا واضحا وقد يكون معقدا غير بيّن، وليس كل بيّن مفهوم.

وقال: << والبيان على أربعة أقسام: كلام وحال وإشارة وعلامة والكلام على وجهين: كلام يظهر به تميّز الشيء من غيره فهو بيان، وكلام لا يظهر به تميز الشيء فليس ببيان. >>[3]

والملاحظ أنّ الرماني حصر أصناف الدلالات على المعاني في أربعة أقسام هي: الكلام والحال والاشارة والعلامة، وقد سبقه في ذلك الجاحظ، إذ عددها في خمسة أصناف في كتابه البيان والتبيين.

وفي السياق ذاته يُبين الرماني عن حسن البيان بقوله: << وحسن البيان في الكلام على مراتب: فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللّسان وتتقبله النفس. >>[4] وهكذا عرض الرماني للبيان محاولا بجهده وهمته وقدرته شرحه وتوضيحه.

---

[1] ينظر: الرماني، النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تح: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، (د.ت)، ص10.

[2] المرجع نفسه، ص 106.

[3] المرجع نفسه، ص106.

[4] المرجع نفسه، ص 107.

1-3 البيان عند عبد القاهر الجرجاني: (ت471هـ)

عبد القاهر الجرجاني إمام من أئمة الدرس البلاغي، وهو من المؤصلين للملاحظات والممارسات البلاغية في كتابيه " دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، إذ يعدُّ "أسرار البلاغة" الكتاب الذي رسم فيه معالم نظرية البيان بقواعدها وشعبها وتفريعاتها الكثيرة، والحق يقال إنّه فريد في بابه، فهو بحث أصيل عميق في أصول علم البيان من حقيقة ومجاز واِستعارة، وتشبيه.[1]

إنّ المطلع على كتاب "أسرار البلاغة" سيجد أنّ صاحبه تناول فيه كل مباحث البيان وعرضها بالشرح والتحليل، إلّا أنّ علم البيان عنده لم يكن مستقلا عن باقي علوم البلاغة–المعاني والبديع –يقول شوقي ضيف في هذا السياق: من المؤكد أنّه حين خصّ هذا الكتاب بمباحث البيان لم يكن يفكر في وضع هذا الاِسم عَلَمًا عليها، إذ كان يسمي مباحثه في المعاني: باِسم علم البيان تارة وعلم الفصاحة تارة ثانية. ولا نكاد نتقدم في هذا الكتاب حتى نجده يشير إلى أنّ الاِستعارة من البديع، وكأنّه كان يحس أنّ كل ما سمي بعده باِسم البديع والمعاني والبيان إنّما كان يعرض لعلم واحد هو علم البلاغة وخصائص التعبير الجمالية.[2]

يتحدث الإمام عبد القاهر الجرجاني في مقدمة كتابه "أسرار البلاغة" عن غرضه من وراء الكلام عن علم البيان قائلا: << اعلم أنّ غرضي من هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته، أن أتوصل إلى بيان أمر المعاني، كيف تختلف وتتفق، من أين تجمع وتفترق، وأفصّل أجناسها وأنواعها. >>[3]

اللافت للاِنتباه أنّ عبد القاهر الجرجاني قد جعل الفصاحة، والبلاغة، والبراعة، والبيان تدلّ على معنى واحد أو متقارب،[4] وهو التعبير عن فضل بعض القائلين على بعض من حيث نطقوا

[1] ينظر: عبد العزيز عتيق، علم البيان، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1985، ص23.

[2] ينظر: شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 9، (د.ت)، ص 190.

[3] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح: عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان ط1، 2006، الهامش ص 11.

[4] ينظر: عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1998، ص9.

وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، وراموا أن يُعلموهُم ما في نفوسهم، ويكشفوا لهم عن ضمائر قلوبهم .[1]

فالبيان عند الجرجاني لم يتغير عن ذي قبل، ولازال المقصود منه معنى الكشف والإيضاح عما في النفس، والدلالة عليه،[2] غير أنّه اكتسب صفة جمالية فأصبح يدلّ على << حسن دلالة الكلام على معناه في صورة بارعة من التعبير، ولا وسيلة إلى ذلك إلّا بِاختيار العبارة التي هي أشدّ اِختصاصا به وكشفا عنه، وإظهارا له في مظهر فاضل نبيل. >>[3] وبذلك تستهوي المعاني النفوس وتستولي على القلوب.

حري بالذكر، أنّ الألفاظ عند عبد القاهر لا معنى لها إلّا أن تكون وصفا للكلام الحسن الدّال على المعنى الجيد الذي له تأثير في النفوس،[4] يقول في هذا المقام: << والألفاظ لا تفيد حتى تُؤَلف ضربا خاصا من التأليف، ويُعمد بها إلى وجه دون وجه من التركيب والترتيب. >>[5] ومنه فالبيان عند عبد القاهر لا يقوم باللفظ وحده، وأنّ فضيلة البيان إنّما تعود إلى النظم وترتيب الكلام وفق ترتيب معانيه في النفس فحاول من خلال هذا بيان الفروق الدقيقة في التركيب وقد حصرها في الصوّر البيانية.[6]

لم يقف عبد القاهر في دراسته لعلم البيان عند حدود تعاريفه فحسب بل اِستفاض في شرحه وتطرق لمباحثه، إذ ينظر للمجاز والاِستعارة والتشبيه والكناية على أنّها عمد الإعجاز وأركانه والأقطاب التي تدور البلاغة عليها وعنها.[7]

---

[1] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1999، ص52.

[2] ينظر: عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص9.

[3] عبد العاطي غريب علي علام، البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي، دار الجيل، بيروت، ط1 ،1993، ص152.

[4] ينظر: المرجع نفسه ص 153.

[5] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص16.

[6] ينظر: شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص190،191.

[7] ينظر: عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص23.

خلاصة القول وفحواه، أنّ عبد القاهر قد اِستعمل مصطلح البيان، والبلاغة والبراعة، بمعان متقاربة، ويُشهد له بأنّه رسم معالم الدرس البلاغي في كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، وجعل مباحثه مناط الإعجاز وعمده.

1-4 البيان عند السكاكي (ت 626هـ)

يعد مفتاح العلوم "للسكاكي" محطة هامة في تاريخ البلاغة العربية، فقد رسم فيه معالم البلاغة، وأوضح علومها وحدد مصطلحاتها، وفي هذا السياق يقول حامد خلف الربيعي: << وفي القرن السابع كانت النقلة الحقيقة والتطور الواضح حيث ظهر كتاب السكاكي "مفتاح العلوم" حيث صنّف الظواهر البلاغية، ووضع صنفا منها تحت اسم "علم البيان" وفي هذه المرحلة من حياة المصطلح، ضاق مفهومه، فبعد أن كان عام الأصول في القول، أصبح مختصا بجزء منها، وصار علما على بعضها. >>[1]

في هذا النص يتحدث خلف الربيعي عن تصنيف السكاكي لعلوم البلاغة –المعاني– البيان–البديع، وخصّ بالذكر علم البيان لأنّ السكاكي أسهب الحديث عنه في كتابه وتطرق لصوّره وأقسامه.

يقول السكاكي في تعريفه لعلم البيان: << هو معرفة بإيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليها وبالنقصان، ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه. >>[2]

ومن مباحث البيان التي عرض لها السكاكي في كتابه مبحث المجاز والذي عرّفه بقوله: << إنّه الكلمة المستعلمة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق اِستعمالا في التعبير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إيراد معناها في ذلك النوع. >>[3]

---

[1] حامد خلف الربيعي، مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء، جامعة أم القرى، السعودية، (د.ط)، 1996، ص617.

[2] السكاكي، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص61.

[3] المرجع نفسه، ص589.

وتحدث السكاكي عن التشبيه أيضا إذ يقول فيه: << لا يخفى عليك أنّ التشبيه مستدع طرفا مشبّها ومشبّها به، واِشتراكا بينهما من وجه، واِفتراقًا من آخر، مثل أن يشتركا في الحقيقة، ويختلفا في الصفة أو بالعكس. >>[1]

السكاكي في نصّه هذا وصف أركان التشبيه وعناصره ذاكرًا أنواعه، وكان للاِستعارة بأنواعها وكذا الكناية حظا وافرا من اِهتمام السكاكي، حيث أفرد لهما مباحثا من مؤلفه.

فحوى الحديث، أنّ العمل الذي قام به السكاكي في "مفتاح العلوم" يعدّ بحق منعرجا حاسما في البلاغة العربية، وتقسيمه لعلومها إلى بيان ومعان وبديع هو المسلك الذي سار عليه الدارسون للبلاغة منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا.

خلاصة لما اِستوقفنا من محطات بيانية عند كبار البلاغيين الذين قعّدوا وأصّلوا للدرس البلاغي، يمكن أن نستنتج أنّ البيان من زاوية نظرهم << طريقة خاصة في التعبير تستمد مقوماتها من السنن العربي، إذ ليس المدار في البيان باللّفظ على الإفهام؛ وإنّما على الطريقة التي يكون بها ذلك الإفهام، وما تقتضيه من عناية بفنية الصياغة بحيث تبدو على قدر من الجمال البياني وتحتل مكانتها من البلاغة.>>[2] فضلا عن ذلك لم تخل تفاسير القرآن الكريم على مدى العهد بأوليتها من ومضات بيانية وممارسات بلاغية عُوّل عليها في الكشف عن مقاصد القرآن وبيان إعجازه.

2-البيان عند المفسرين:

بعد أن ذكرنا ما سالت به أحبار جهابذة علماء البلاغة في الدرس البياني وصوّره المتنوعة، فإنّه لا جرم أن نتصفح صنوف تفاسير القرآن لنعرض أهم ممارسات المعالجة البيانية لآي الذكر الحكيم، وقد اِخترنا على سبيل المثال لا الحصر الزمخشري (ت 538 هـ) في تفسيره "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" وابن عطية (ت 546 هـ) في مصنفة " المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز".

[1] السكاكي، مفتاح العلوم، ص182،183.

[2] حامد صالح خلف الربيعي، مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء، ص600.

2-1 البيان عند الزمخشري (ت 538 هـ):

غني عن البيان، أنّ المقاييس البيانية قد كانت راسخة في عقول العرب، قائمة في نفوسهم، كأصول وممارسات، وتجب الإشارة هنا إلى أنّ بيئة المفسرين كانت مرتعا لنشوء الملاحظات البيانية، ممتزجة بنفحة قدسية؛ لأنّ المفسر يوظف آليات البيان لتفسير كلام المنان ومن بين المفسرين الذين نلمس عندهم هذه الإشارات البيانية: جار الله الزمخشري (ت 538 هـ) في تفسيره "الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل" إذ جرى في ذلك إلى غاية بعيدة المدى مترامية الأطراف.

تكمن القيمة العلمية لهذا التفسير في أنّه: << تفسير لم يسبق مؤلفه إليه، لما أبان فيه من وجوه الإعجاز في غير ما آية من القرآن، ولما أظهر فيه من جمال النظم القرآني وبلاغته وليس كالزمخشري من يستطيع أن يكشف لنا عن جمال القرآن وسحر بلاغته لما برع فيه من المعرفة بكثير من العلوم. >>[1]

فاِشتهر الزمخشري بكشافه حتى عُرف به، وقيل عنه (صاحب الكشاف)، ويعود ذلك إلى ما حواه هذا التفسير من علوم شتى، كالبلاغة والأدب والفقه والقراءات واللغة والنحو. واِهتّم العلماء بالكشاف اِهتماما كبيرا، ووقفوا معه وقفات متعددة، فوصفوا محاسنه وجوانب نبوغ صاحبه فيه.[2]

لقد أبان الزمخشري في مقدمة تفسيره عن علمين مختصين لابدّ لمن يعترض للتفسير أن يلم بهما، وهما علمي المعاني والبيان، يقول في ذلك: إنّ أملأ بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدّق مسلكها. علم التفسير، الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كلّ ذي علم، كما ذكر الجاحظ في كتاب "نظم القرآن"(...)لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق

[1] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهيبة، القاهرة، مصر (د.ط)، (د.ت)، 306/1.

[2] ينظر: دلدار عفور حمد أمين، تفسير الكشاف للزمخشري-دراسة لغوية-دار دجلة، الأردن، ط1، 2007، ص23.

إلاّ رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقير عنهما أزمنة.[1]

ومنه فالكشاف تفسير كبير الأثر، عظيم الفائدة، مشهود له بالفضل والجميل، والمطّلع عليه يجد إنّه قد برزت فيه كثير من الملامح البيانية، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ [2] يقول الزمخشري: << لما جاء بحقيقة صفتهم عقّبها بضرب المثل زيادة في الكشف و تتميما للبيان، ولضرب العرب الأمثال وإستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل في صورة المحقق والمتوهم في معرض المتيقن >>[3] ويقول في بيان معنى قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [4] :<< ثم ثنّى الله سبحانه في شأنهم بتمثيل آخر ليكون كشفا لحالهم بعد كشف، وإيضاحا عن إيضاح وكما يجب على البليغ في مضان الإجمال والإيجاز أن يجمل ويوجز فكذلك الواجب عليه في موارد التفصيل والإشباع أن يفصل ويشبع.>>[5]

من خلال ما سبق ذكره، نلحظ فكرة التشبيه في ذهن الزمخشري، إذ لا تكاد تخلو صفحة من صفحاته من الإشارة إلى هذا الفن، موضحا في ذلك فضله في بيان المعاني والكشف عنها

لقد إستغرق حب البلاغة قلب الزمخشري، وملأ فكره، فأثّر ذلك على تفسيره للقرآن الكريم، ممّا أضفى عليه لمسة بيانية تعكس ذوق المفسر، وسلامة فطرته، فمما ورد عنده من باب المجاز ما ذكره في تفسير قوله تعالى:﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْداً وَسَلَٰماً عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾،[6] إذ يقول:

---

[1] ينظر: الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 2009، ص23.

[2] سورة البقرة الآية: 16.

[3] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 50،51/1.

[4] سورة البقرة الآية: 18

[5] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 53/1.

[6] سورة الأنبياء الآية: 68.

<<جعلت النار لمطاوعتها فعل الله وإرادته كمأمور أمر بشيء فامتثله، والمعنى: ذات برد وسلام فبولغ في ذلك كأنّ ذاتها برد وسلام. المراد أُبردي فيسلم منك إبراهيم أو أُبردي بردا غير ضار. >>[1]

ومن أمثلته قوله تعالى:﴿ أَنِ إِقْذِفِيهِ فِے اِلْتَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِے اِلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ اِلْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَاخُذْهُ عَدُوٌّ لِّے وَعَدُوٌّ لَّهُۥۖ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّےۖ﴾[2] يقول الزمخشري: << لما كانت مشيئة الله تعالى وإرادته ألّا تخطئ جرية ماء اليم الوصول به إلى الساحل، ألقاه إليه سلك في ذلك سبيل المجاز، وجعل اليم كأنّه ذو تمييز أمر بذلك ليطيع الأمر ويتمثل رسمه. >>[3] وذلك على سبيل الإستعارة المكنية، إذ شبّه اليم بالشخص العاقل الذي يفهم الأمر وينفذه.

نقف هنا لنقول إنّ الزمخشري قد اِستعان بصور المجاز لتقريب المعنى إلى الذهن، وتمكينه في النفس.

أما إذا جئنا لبحث الكناية في تفسيره فنجد ذلك فيما أورده في قوله تعالى:﴿ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ أُللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ اِلْذِينَ لَا يَعْلَمُونَۖ ﴾[4]، إذ يقول: << ذلك كناية عن قسوة قلوبهم وركوب الصدا والرين إيّاها فكأنّه قال: كذلك تقسوا وتصدأ قلوب الجهلة حتى يسمعوا المحقين مبطلين وهم أعرف خلق الله في تلك الصفة.>>[5] ومثال ذلك أيضا ما بيّنه قوله تعالى:﴿ لَّهُۥ مَقَالِيدُ أُلسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضِۖ وَالذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ اِللَّهِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ أُلْخَٰسِرُونَۖ﴾[6]، إذ يقول: << أي: هو مالك أمرها وحافظها، وهو من باب الكناية؛ لأنّ حافظ الخزائن ومدبر أمرها هو الذي يملك مقاليدها.>>[7]

---

[1] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 683/17.

[2] سورة طه الآية: 38.

[3] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 655/16.

[4] سورة الروم الآية: 58.

[5] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 834/21.

[6] سورة الزمر الآية: 60.

[7] الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 946/24.

خلاصة القول وفحواه، أنّ الزمخشري اِستعان بصور البيان في تقريب المعاني وإيصالها إلى الذهن، كما يوّضح عمق الوظيفة البلاغية التي تقوم بها صور البيان في إيراد معاني القرآن الكريم.

2-2 البيان عند ابن عطية :(ت 546 هـ)

نزل القرآن بلسان عربي مبين، فكان ذو دلالات متسلسلة غير متناهية، صالحة لكل زمان ومكان، لذلك يستطيع كل دارس أن يجد ضالته في الكتاب العزيز، ومن بين الدارسين الذين اِهتموا ببيان معاني كلام ربّنا الحكيم، العالم الجليل ابن عطية (ت546هـ)، في تفسيره المسمى بـ: "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز."

يعقد أبو حيان(ت745هـ) في مقدمة تفسيره مقارنة بين تفسير ابن عطية وتفسير الزمخشري يقول في ذلك: << وكتاب ابن عطية أنقل وأجمع وألخص ،وكتاب الزمخشري ألخص وأغوص.>>[1] والذي ينظر في تفسير ابن عطية من زاوية أكثر شمولية، سيلحظ اِستخدامه لألوان البيان، التي أحاط بها النص القرآني، وفي ضوئها فسر معانيه، ومثال ذلك ما أورده في قوله تعالى: ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾[2]، << المثل والمِثل واحد، معناه الشبه، هكذا نص أهل اللغة والمتماثلان المتشابهان.>>[3] ويفهم من كلام ابن عطية أنّ المثل والشبه وجهين لعملة واحدة، حسب ما أشار إليه أهل اللغة، ثم يورد شرحه للآية قائلا: ﴿مثلهم كمثل﴾ معناه أنّ الذي يتحصل في نفس الناظر في أمرهم كمثل الذي يتحصل في نفس الناظر في أمر المستوقد (...) وعلى هذا القول يتم تمثيل المنافق بالمستوقد؛ لأنّ بقاء المستوقد في الظلمات لا يبصر، كبقاء المنافق على الاِختلاف المتقدم،[4] وهذا ما أشار إليه عبد الرحمان بن ناصر السعدي في تفسيره "تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان" قائلا: << أي: مثلهم المطابق لما كانوا

[1] أبو حيان الاندلسي، تفسير البحر المحيط، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2010، 21/1.

[2] سورة البقرة الآية: 16.

[3] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، 98/1.

[4] ينظر: المصدر نفسه، 99/1-100.

عليه، كمثل الذي اِستوقد نارا، أي كان في ظلمة عظيمة، وحاجة إلى النار الشديدة، فاِستوقدها من غيره، ولم تكن عنده معدّة، بل هي خارجة عنه، فلما أضاءت النار ما حوله، ونظر المحل الذي هو فيه، وما فيه من المخاوف وأمنها، واِنتفع بتلك النار، وقرت بها عينه، وظن أنّه قادر عليها، فبينما هو كذلك، إذ ذهب الله بنوره.>>[1]

ومثاله أيضا قوله تعالى:﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِے يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً صُمُّۢ بُكۡمٌ عُمۡيٞ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ﴾[2]، بيّن ابن عطية هذا التشبيه، لكنه لم يوضح نوعه يقول في ذلك: << المراد تشبيه واعظ الكافرين وداعيهم، والكافرين الموعوظين بالراعي، الذي ينعق بالغنم أو الإبل فلا تسمع إلّا دعاءه ونداءه، ولا تفقه ما يقول. >>[3]

والملاحظ أنّ ابن عطية فسر هذه الآية الكريمة في ضوء صورة من صور علم البيان وهي التشبيه، إذ بيّن أنّ الله سبحانه وتعالى قد شبه الكفار والسفهاء عند دعائهم للإيمان بالبهائم التي ينعق لها راعيها، فهي لا تفقه قوله إنّما تسمع صوته فقط.

وقد نحا ابن عطية منحنى غيره من المفسرين في تفسير الآيات المتضمنة للمجاز ومنه قوله تعالى:﴿ وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجۡنَ فَتَيَانِۖ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ وَقَالَ ٱلۡأٓخَرُ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَحۡمِلُ فَوۡقَ رَأۡسِے خُبۡزٗا تَأۡكُلُ ٱلطَّيۡرُ مِنۡهُۖ نَبِّئۡنَا بِتَأۡوِيلِهِۦٓۖ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[4]، يقول ابن عطية: << أعصر خمرا: قيل إنّه سمي العنب خمرا بالمآل>>[5]. وهنا إشارة إلى المجاز المرسل وعلاقته اِعتبار ما سيكون.

---

[1] عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، قدم له عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل، محمد بن صالح العثيمين تح: عبد الرحمان بن معاد اللويحق، مكتبة دار الريان، الجزائر، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص30.

[2] سورة البقرة الآية: 170.

[3] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 238/1.

[4] سورة يوسف الآية: 36.

[5] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 243/3.

ومن أمثلة ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ إِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ اٰلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْۚ وَفِے ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌۖ ﴾[1]، يقول ابن عطية في هذا الموضع: << والصحيح من التأويل أنّ الأبناء هم الأطفال الذكور، والنساء هم الأطفال الإناث، وعبّر عنهنّ بإسم النساء بالمآل. >>[2] فيشير المفسر هاهنا إلى أنّ علاقة المجاز في هذه الآية هي علاقة إعتبار ما سيكون.

ومنه فقد إعتمد ابن عطية على المجاز لتقريب المعنى وتمكينه في النفس، لما له من دور بلاغي وأثر بياني، وتعتبر الإستعارة أيضا من أساليب البيان، التي لجأ إليها صاحب تفسير "المحرر الوجيز" فهي جوهر البيان ولبابه، ومن أهم أمثلتها قوله تعالى:﴿ فِے قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضاۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يُكَذِّبُونَۖ ﴾[3]، يقول ابن عطية في ذلك: << المرض عبارة مستعارة للفساد الذي في عقائد هؤلاء المنافقين، وذلك إمّا أن يكون شكا، وإمّا جحدا بسبب حسدهم مع علمهم بصحة ما يجحدون.>>[4] فقد شبه فساد النفوس والقلوب بالمرض على سبيل الإستعارة، من ذلك قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِےٓءُ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً (45) وَدَاعِياً اِلَي ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجاً مُّنِيراًۖ (46)﴾[5]، يقول ابن عطية في هذه الآية الكريمة: << سراجا منيرا' إستعارة للنور الذي يتضمنه شرعه فكأنّ المهديين به والمؤمنين يخرجون به من ظلمة الكفر.>>[6] ومنه نستنتج أنّ في هذه الآية الكريمة إستعارة إذ شبّه نور الرسالة المحمدية وشرع الله تعالى بالسراج المنير.

ومن هنا نلاحظ أنّ للإستعارة براعة في التصوير، وبلاغة في التقريب.

وفي خضم كل هذا لا يمكن أن نغفل عن ذكر الكناية، فهي أيضا أداة من أدوات البيان، ومن النماذج الواردة في تفسير ابن عطية نذكر قوله تعالى:﴿ وَلَهُ ٱلْجَوَارِ اِلْمُنشَأَٰتُ فِے اِلْبَحْرِ

---

[1] سورة البقرة الآية: 48.

[2] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 140/1.

[3] سورة البقرة الآية: 9.

[4] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 92/1.

[5] سورة الأحزاب الآية: [45،46].

[6] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 389/4.

كَالَاعْلَٰمِ (22) فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (23) كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (24) ﴾[1]، يقول في ذلك: << وقوله: (كالأعلام) هو الذي يقتضي هذا الفرق، للأرض المنشآت فيعم الكبير والصغير، والضمير في قوله (كل من عليها) للأرض وكّنى عنها ولم يتقدم لها ذكر لوضوح المعنى.>>[2]

وخلاصة القول، أنّ ابن عطية قد عرض لقضايا بيانية كثيرة، عادت على تفسيره بأحمد النتائج وأطيبها فكانت وسيلة للكشف عن جماليات أسلوب القرآن الكريم، ونظمه وإعجازه البلاغي.

[1] سورة الرحمان الآية: [.22،23].

[2] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 229/5.

الفصل الأول

الفصل الأول: دُرَرُ جُمَانِ المجاز في تفسير التحرير والتنوير

- توطئة
- أولا: المجاز
- ثانيا: الِاستعارة

توطئة:

إنّ الذي يتتبع رحلة مصطلح البيان، سيدرك لا محالة أنّه تطوّر من الدلالة على الوضوح والإبانة، للدلالة على علم من علوم البلاغة الثلاثة؛ فخرج بذلك من حيّز الكمون إلى مجال التداول، ليصير علمًا مستقلا بذاته، له مباحثه وموضوعاته الخاصة به، و<< البحث في هذا العلم هو بحث حول المعاني المختبئة في الصدور، وكيفية إبرازها، والإبانة عنها في معارض مختلفة ومتعددة في وضوح الدلالة عليها. >>[1]

ثم لابدّ من الإشارة إلى أنّ: << الثابت تاريخيا هو أنّ الأبحاث البيانية كانت على رأس الأعمال العلمية الأولى، التي اِنتقلت بالثقافة العربية الإسلامية، مع بدايات عصر التدوين من ثقافة المشافهة والرواية إلى ثقافة الكتابة والدراية، وبالتالي من الثقافة " العامية" إلى الثقافة " العالمة".>> [2]

ومنه، يمكن أن يستعان بالأدوات البيانية في تفسير وفهم النصوص، أو في إنتاجها وإبداعها.

حري بالذكر، أنّ الصورة البيانية في القرآن الكريم عالم بأكمله زاخر بالمعاني والأخيلة والوجدان، والمشاعر النفسية، تتحرك هذه الصورة في أداء تعبيري معجز، ترفدها الحركة، واللون، والصوت، والصورة، في تظافر تام.[3]

[1] فوزي السيد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)،2005، ص 223.

[2] محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي – دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية –مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2009، ص14.

[3] ينظر: محمد قطب عبد العال، من جماليات التصوير في القرآن الكريم، مجلة دعوة الحق، تصدرها رابطة العالم الإسلامي، مكة، السعودية، ع99، 1990، ص 32.

أولاً: المجاز.

إنّ لهذا الفن من القول الجليل فضائل عظيمة، وفواضل كريمة، لا يمكن لأحد اِستقصاؤها إلاّ من خلال التأمل العميق، والقراءة العمودية والأفقية، وهو مبحث من مباحث البيان، إذ به يتم اِختلاف الطرق التي بها يؤدى المعنى المرَّاد، جلاءً وسترًا، وضوحًا وغموضًا، وما المجاز إلاّ فرع من أصل، فكل مجاز منبثق – لامحالة – عن الحقيقة، كما يقول العسكري (ت395 هـ): << ولابدّ لكل اِستعارة ومجاز من حقيقة، وهي أصل الدلالة على المعنى في اللّغة.>> [1] أي لا يلجأ للمجاز إلاّ من خلال الحقيقة.

وعليه، فالحديث عن المجاز ومسالكه يقتضي بدايةً أن نتعرض لمبحث الحقيقة أولاً، التي هي–في أبسط تعريف لها–<<الكلمة المستعملـة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع.>> [2]، فمصطلح "المستعملة" يُخرج من دائرة التعريف الكلمات خارج السياق أو التركيب، ويخصُّ بهذا الحد الكلمات المستعلة في وضعها الأصلي، الذي لا يحتاج إلى تأويل المعنى فيه، إنّها–الحقيقة–: << كل كلمة أريد بها ما وقعت لَهُ في وضع واضع وقوعًا لا تستند فيه إلى غيره.>> [3]، أو هي كما يقول القزويني (ت 739 هـ) : << الكلمة المستعملة فيما وضعت لَهُ في اِصطلاح به التخاطب.>> [4]

وصفوة القول، إنّ الحقيقة إثبات الكلمة في موضعها الذي قيلت فيه أوّل مرة، إثباتًا لا تستند فيه إلى غيره. ومقابل هذا تكون الألفاظ قاصرة في التعبير عن كل المعاني التي تجول في خاطر المتكلم، فالمعاني أوسع من الألفاظ؛ أي إنّه<< من المعروف أنّ أية لغة في العالم هي أضيَّق في مجالها اللَّفظي من حقل الأفكار التي ترد على ذهن المتكلمين بها، ومن الصور والظلال التي ترد على أخيلتهم، ومن هنا تصبح المعاني الحقيقية للألفاظ قاصرة عن الوفاء

---

[1] أبو هلال العسكري، الصناعتين – الكتابة والشعر–تح: على محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1952، ص 356.

[2] السكاكي، مفتاح العلوم، ص 358.

[3] المرجع نفسه، ص 361.

[4] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مج2، 4/6

بمطالب التعبير اللّغوي، ولاسيما في مجال الأفكار المجردة والصوّر والأخيّلة، ومن ثم يغدو التعبير اللّغوي بحاجة إلى تجاوز الحقيقة اللغوية إلى اِستعمال آخر للّفظ يسمى: "**المجاز**".>>[1]

على هذا الأساس كان للعرب المجازات في الكلام؛ ومعناها طرق القول ومآخذه. ففيها: الاِستعارة والتمثيل، والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم والعكس.[2]

تجدر الإشارة إلى إنّ المجاز هنا معناه واسع جدًّا، ولا يقصد به المجاز قسيم الحقيقة، إنّما يتفرع إلى أكثر من ذلك ليشمل كل ما به يتم تحقيق الإيجاز والاتساع في الوقت نفسه، إيجازًا في اللّفظ، واِتساعًا في المعنى، فاللّغة لا تعرف إسرافًا أو تبذيرًا.

فكان فضل السبق في اِستعمال مصطلح " المجاز" لأبي عبيدة (ت 209 هـ) في كتابه "**مجاز القرآن**"، لكنّه لم يقصد به المجاز كفن جمالي بياني، إنّما المجاز في النحو والعلاقات التركيبية، ولعلّ الجاحظ (ت 255هـ) هو أوّل من اِستعمل المجاز في القرآن بالمعنى المقابل للحَقيقة، وبهذا كان أول مصنف عربي اِستعمل لفظتي "المجاز والاِستعارة" على نحو يقرب ممّا قُصد بهما عند البلاغيين[3] وبذلك فالجاحظ يدفع بمفهوم "المجاز" خطوة إلى الأمام.

---

[1] عماد محمد محمود البخيتاوي، مناهج البحث البلاغي عند العرب–دراسة في الأسس المعرفية–دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص 61،62.

[2] ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح: السيّد أحمد صقر، دار إحياء الكتّب العربية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، الكتاب الأول، ص61.

[3] ينظر: الشريف الرضي، تلخيصْ البيان في مجازات القرآن، تح: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1955، ص 10.

عقد القدماء من علماء البلاغة والبيان فصولاً مستفيضة في كتبهم لبحث مسائل المجاز، و<< ويَشعر قارئ التراث العربي بأنّ ضبط حدود المجاز كان أزمة حادة أربكت البلاغيين، وأفضت بهم إلى غير قليل من الاِضطراب والإحالة.>> [1]

يعرّف الجرجاني (ت471 هـ) المجاز بأنّه: << كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأوّل، فهي مجاز. وإن شئت قلت: كل كلمة جُزْتَ بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى مالم توضع لَهُ، من غير أن تستأنف فيها وضعًا، لملاحظة ما تُجُوّزَ بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز.>> [2]؛ أي تجتاز الكلمة حدود اِستعمالها، وتخرج عمّا وضعت له في الأصل، لتدل على معنى لم توضع له في اِصطلاح التخاطب. ومنه يختلف معنى المجاز بِاختلاف المخصوص بالوصف، فمعنى المجاز في المفرد، غير معناه في التركيب أو الجملة.

ويقول في موضع آخر اِعلم أنّ طريق المجاز و الإتساع (...) أنّك ذكرتَ الكلمة وأنت لا تريد معناها، ولكن تريد معنى ما هو ردف له أو شبيهه، فتجوّزت بذلك في ذات الكلمة، وفي اللّفظ نفسه، وإذا قد عرفت ذلك فاِعلم أنَّ في الكلام مجازًا على غير هذا السبيل، وهو أن يكون التجوّز في حكم يجري على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودا في نفسه، ومرادًا من غير تورية ولا تعريض، والمثال فيه قولهم: نهارك صائم وليلك قائمٌ.[3]، فالمجاز حسب عبد القاهر الجرجاني إمَّا أن يكون حاصلاً في ذوات الألفاظ وأنفس الكلمات، وإمَّا أن يجري لا في ذوات الكلم وأنفس اللَّفظ، وإنّما في حكم يجري على الكلمة فقط.

خصصَّ فخر الدين الرازي (ت606 هـ) فصل في كتابه "نهاية الإيجاز" عنونه ب:" فيما به يكون اللَّفظ مجازًا "، ونظم فيه شرطين اِثنين، أمّا الأوّل فهو أن يكون منقولاً عن معنى وضع اللّفظ بإيزائه أولاً، وبهذا يتميّز عن اللّفظ المشترك، والثاني فأن يكون ذلك النقل بمناسبة بينهما وعلاقة.[4]

---

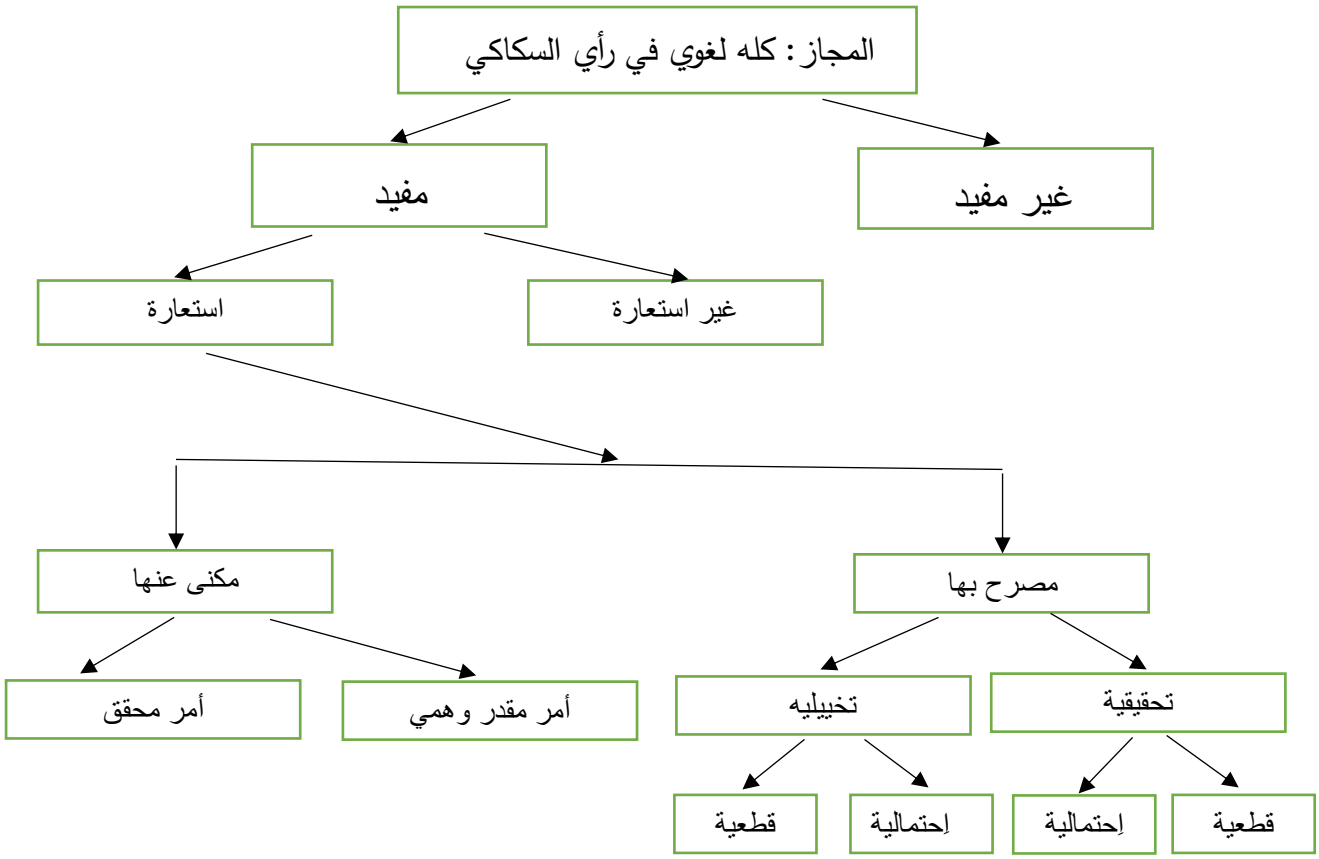
[1] حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس–مشروع قراءة–منشورات الجامعة التونسية، تونس، (د.ط)، 1981، ص 421.

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 269.

[3] ينظر: عبد القاهر جرجاني، دلائل الإعجاز، ص226.

[4] ينظر: فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1، 2004، ص 87،88.

وحريّ بنا الوقوف عند رأي السكاكي (ت 626 هـ) ونظرته للمجاز، والذي عدّه كله لغويًّا مبيّنًا نظرته؛ أجعل المجاز كله لغويًا، وينقسم عندي هكذا إلى: مفيد وغير مفيد، والمفيد إلى: اِستعارة وغير اِستعارة، والاِستعارة إلى: مصرح بها ومكنى عنها، والمصرّح بها إلى: تحقيقية وتخييلية، والمكنى عنها إلى: ما قرينتها أمر مقدر وهمي، كقولك أنياب المنية، أو أمر محقق كقولك أنبت الربيع البقل، والتحقيقية والتخييلية كلتاهما إلى: قطعية واِحتمالية للتحقيق والتخييل.[1] ويمكن أن نوجز ذلك في الخطاطة الآتية:[2]



ووضع القزويني (ت 739 هـ) أيضا المجاز تحت مجهر الملاحظة، وهو عنده:<< مفرد ومركب: أمّا المفرد فهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اِصطلاح به التخاطب على وجه

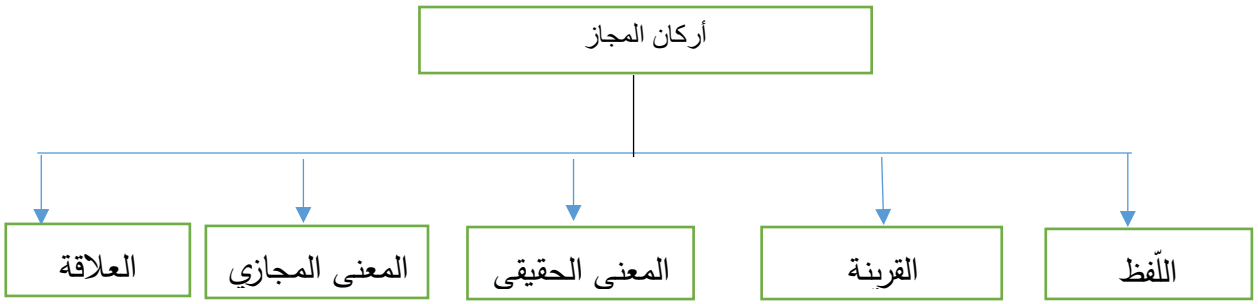
[1] ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص 401.

[2] ينظر: المرجع نفسه، الهامش، ص 400.

يصح مع قرينة عدم إرادته>> [1] وأمّا المركب:<< فهو اللّفظ المركب المستعمل فيما شبَّه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه.>> [2]

يتضح ممّا سبق، أنّ المجاز من سنن العرب في خطاباتها، ومن صفات أحاديث رجالها، وسمات قصائد شعرائها، به يفترق الناس إلى مبين وغير مبين، وإلى فصيح وغير فصيح. يقول ابن رشيق (ت 456 هـ) :<< العرب كثيرًا ما تستعمل المجاز، وتعدّه من مفاخر كلامها، فإنّه دليل منزلة المجاز الفصاحة ورأس البلاغة، وبه بانت لغتها عن سائر اللّغات.>> [3]

وللمجاز أركان خمسة تتمثل في: اللّفظ، القرينة، المعنى الحقيقي، المعنى المجازي، والعلاقة، ويمكن توضيح ذلك في المخطط الآتي:[4]



كان من الإنصاف في حق القدماء أن نعترف بفضلهم في تأسيس اللَّبنة الأولى من لبنات المجاز، حيث عُدّت فيما بعد القاعدة والأساس الذي اِنطلق منه البلاغيون في ضبط مفهومهم المتأخر له، وبذلك قد سَلَّموا المشعل لهم، فظهرت المصطلحات الدقيقة، والتقسيمات المضبوطة، وعليه فالمجاز ينقسم إلى: مجاز لغوي ومجاز عقلي، ويمكننا إجمالاً أن نلخص أقسامه في الخطاطة الآتية:

[1] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مج2، 12/6

[2] المرجع نفسه، مج:2، 107/6.

[3] ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط5، 1981، 265/1.

[4] ينظر: جامعة طيبة عمادة التعليم عن بعد، علم البيان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية، ص 63.

أ/ المجاز العقلي:

يطلق عليه "مجاز الإسناد" أو "المجاز الحكمي"، ويقصد به:<< إسناد المتكلِّمُ الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له في اِعتقاده، لملابسة بينهما، مع قرينة صارفة على أن يكون الإسناد إلى ما هو له في اِعتقاده.>> [1]؛ أي إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي إسنادًا مجازيًا، يشترط فيه وجود قرينة مانعة من حصول الإسناد الحقيقي.

ب/ المجاز اللغوي:

ينقسم المجاز اللغوي إلى: مجاز مرسل واِستعارة، وقد ورد في تعريف البلاغيين له –المجاز اللغوي – بأنّه :<< ما كان مرجعه إلى اللّغة؛ لأنّ الكلمة أُستعملت في غير ما وضعت له.>> [2]

في حين حدّوا المجاز المرسل بأنّه:<< مجاز لغوي علاقته غير المشابهة. >>[3]، وسمي كذلك لأنّ الإرسال هو الإطلاق، فهو مطلق في علاقاته؛ أي ليس لَهُ علاقة معينة كما هو الشأن في الاِستعارة.[4]

---

[1] عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، البلاغة العربية – أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها بهيكل جديد من طريف وتليد–295/2.

[2] فضل حسن عبَّاس، البلاغة فنونها وأفنانها. –علم البيان والبديع –دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط10، 2005، ص 140.

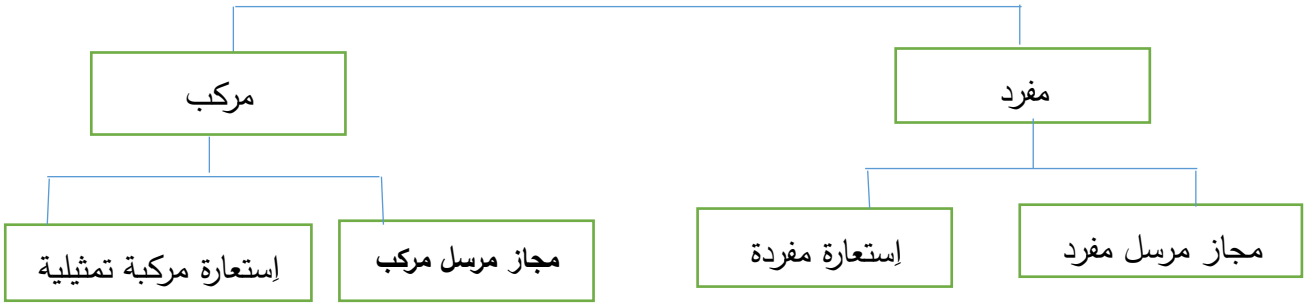
[3] المرجع نفسه، ص 140.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 152.

أهم ما يجب التنبيه إليه في هذا الشأن أنّ البلاغيين قد أحدثوا نقلة نوعية معرفية كبيرة في مصطلح المجاز، وبالمقابل لا يمكن نكران أنّ بذور هذا الفن قد وُجدت في بيئة المفسرين، ولا نبعد عن الحقيقة إذا قلنا إنّ ابن عاشور واحد ممن شُهدَ لهم بعلو كعبهم، وكثرة علمهم، وتفننهم في فهم معاني الكتاب العزيز، من خلال تفسيره "التحرير والتنوير" الذي بثَّ فيه من روح البيان، وأطلق فيه لأساليبه العنان، مستقصيا في ذلك بيان بلاغة أسلوب القرآن الكريم، ونظمه المحكم.

ويمكن أن نلخص أنواع المجاز عند ابن عاشور من خلال مصنفه " موجز البلاغة"، ونصبّها في الخطاطة الآتية:[1]

أنواع المجاز عند ابن عاشور



1-جماليات المجاز العقلي في تفسير التحرير والتنوير:

نجد نماذج هذه الصورة البيانية في تفسير" التحرير والتنوير"، ويوليها المفسّر أهمية بالغة، ممَّا جعلنا نقف عندها في تفسيره، وفيما يلي سنبسط بعض الأمثلة كشواهد لهذا المبحث:

قال تعالى:﴿ وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا (3) فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا (4) فَالمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا (5) ﴾.[2]

[1] ينظر: ابن عاشور، موجز البلاغة، المطبعة التونسية، تونس، ط1، (د. ت)، ص36، 39.

[2] سورة النازعات الآية: [3 – 5].

قال ابن عاشور:<< وإن كانت السابحات خيل الغزاة، فالمراد بالتدبير تدبير مكائد الحرب من كر، وفر، وغارة، وقتل، وأسر، ولحاق للفارين، أو ثبات بالمكان، وإسناد التدبير إلى السابحات على هذا الوجه مجازا عقليا، لأنّ التدبير للفرسان، وإنّما الخيل وسائل لتنفيذ التدبير>>[1]

والمتأمل للآية الكريمة لا يجد المجاز مُمثلا في لفظة "**التدبير**" في حدّ ذاتها، وإنّما في إسنادها إلى السابحات، التي هي خيل الغزاة على سبيل المجاز الحكمي الذي علاقته السببية، فالخيل سبب لتنفيذ التدبير، وهذا من شأنه أن يفخم المعنى، فالمزية ههنا هي الإيماء إلى حذق الخيل، والمبالغة في بيان فهمها لفرسانها، وفي هذا النوع من المجاز ضرب من المهارة في<< تخيّر العلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، بحيث يكون المجاز مصوّرًا للمعنى المقصود خير تصوير. >>[2]

وعلى هذا المنوال جرى قوله تعالى:﴿ يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ [6] ﴾[3]

قال ابن عاشور:<< يجوز أن يكون إسناد "ترجف" إلى " الراجفة" مجازًا عقليًا، أطلق " الراجفة" على سبب الرّجف.>>[4]، أي إسناد الرجف إلى الراجفة – التي هي الواقعة – إسنادًا مجازيًا؛ لأنّها سَببا لرجف الأرض، ويستشهد المفسّر هنا بقوله تعالى: ﴿فَهُوَ فِيْ عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (7) ﴾[5]، ذلك أنّ وظيفة المجاز العقلي في هذه الآية هي المبالغة، وبالتالي عكس المجاز جماله في تفسير الطاهر بن عاشور، بأن أبان عن سلامة نظمه، ولطافة لفظه، فالمجاز العقلي يجمع بين الاِتساع والإيجاز كونه: << ضربًا من التوسع في أساليب اللّغة، وفن من فنون الإيجاز في

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، (د. ط)، 1984، 65/30.

[2] إلياس قبلان، مجموعة متون في علم البيان، دار الكتّب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 37.

[3] سورة النازعات الآية: 6.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 67/30.

[5] سورة القارعة الآية: 7.

القول.>>[1]، فأضاف على المعنى شرفًا ووضوحًا، وزاده قوةً وتأكيدًا، ورفع شأنه وأعلا قدره، فوجدت فيه النفس أريحية، ولذة، وسرور، وانبساط، مالا خفاء به.

ومن المجاز العقلي بعلاقة السببية أيضا، قوله تعالى:﴿ فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا (3) ﴾[2]

قال المفسّر محاولا تفسير قوله تعالى: << المغيرات: اِسم فاعل من أغار، والإغارة تطلق على غزو الجيش وهو أشهر إطلاقها، فإسناد الإغارة إلى ضمير "العاديات" مجازا عقليا، فإنّ المغيرين راكبوها، ولكن الخيل أو إبل الغزو أسباب للإغارة ووسائل>> [3]، فالإغارة الاِندفاع في السير، وإسناد الإغارة إلى العاديات إسنادا مجازيا، فالأصل أن تسند الإغارة إلى راكبي هذه الخيول وأصحابها، لا إلى السبب فيها. ولا مندوحة من الإشارة إلى أنّ القرآن قد نزل بلسان عربي مبين، فسلك في مخاطبته للعرب مسلكهم في البيان والإعراب عن المقاصد.

وقد فسر المفسّر هذه الآية القرآنية تفسيرين اِثنين؛ فإمَّا أن يراد بالمغيرات الخيل؛ أي خيل الغزاة الذين يغيرون على القوم بعد الفجر، أي بوقت الصبح، وإمَّا تفسّر بالإبل المسرعات، فالمراد:<< دفعها من مزدلفة إلى منى صباح يوم النحر.>> [4]

ومما أورده أيضا قوله تعالى:﴿ ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ (21) ﴾[5] قال محمد الطاهر بن عاشور مبيّنًا المجاز في الآية قوله: << وإسناد الإقبار إلى الله تعالى مجازا عقليا، لأنّ الله ألهم الناس الدفن، كما في قصة دفن أحد اِبني آدم أخاه بإلهام تقليده لفعل غراب حفر لغراب آخر ميت حفرة فواراه فيها، وهي في سورة العقود، فأسند الإقبار إلى الله، لأنّه ألهم الناس إياه، وأكدَّ ذلك بما أمر في شرائعه من وجوب دفن الميت.>>[6]

---

[1] أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة – البيان والمعاني والبديع–دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1993، ص 297.

[2] سورة القارعة الآية: 3.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 500/30.

[4] المصدر نفسه، 500/30.

[5] سورة عبس الآية: 21.

[6] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 124/30، 125.

يشير ابن عاشور إلى أنّ الآية فيها مجاز، وهذا بإسناد الفعل " أقبره" إلى الله تعالى، إسنادا مجازيا علاقته السببية، فالله سبحانه ليس هو الفاعل الحقيقي، إنّما ألهم بني آدم الدفن، وهذا يدل على سعة فضل الله سبحانه على عباده، فاِقتضى الله إكرامهم أحياءً في خلقهم وتسويتهم، وأمواتًا بدفنهم، فمن شرائعه سبحانه وجوب دفن الميت، وعليه فالمجاز << ضرورة لغوية، وهو مفخر العرب في لغتهم، وبه وبأشباهه اِتسعت.>> [1]

وعليه فللمجاز دور في بلورة المعنى، الذي يتشكل من بؤرة البنية العميقة للتركيب، فغالبًا ما تستلطف النفس التلميح عوض التصريح، والمجاز بدل الحقيقة؛ لأنّ ذلك يعربُ عن الجمال الفني، والتصوير البديع.

من المتفق عليه عند علماء البلاغة والقرآن أنّ المجاز أبلغ من الحقيقة، وأنَّه وجه من وجوه الإعجاز؛ كونه << طريقة خاصة في إيقاع المعاني في النفس تحدث تأثيرًا وهذه لا تحدثها العبارة المجردة أو التعبير الحقيقي، كما أنّ في العبارة المجازية مرونة تستوعب شتى المعاني.>> [2]

ومن ذلك المجاز قوله تعالى:﴿ أَئِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِيْ اَلْحَافِرَةِ (10) ﴾[3] قال ابن عاشور:<< وإطلاقات الحافرة كثيرة في كلام العرب لا تتميّز الحقيقة منها عن المجاز، والأظهر ما في الكشاف: يقال: رجع فلان إلى حافرته، أي في طريقه التي جاء فيها فحفرها، أي أثَّر فيها بمشيه فيها، جعل أثر قدميه حفرًا، أي لأنّ قدميه جعلتا فيها أثرا مثل الحفر، وأشار إلى أنّ وصف الطريق بأنّها حافرة على معنى ذات حفر، وجوز أن يكون على المجاز العقلي.>>[4]

اللافت للاِنتباه، أنّ في هذه الآية الكريمة مجاز عقلي وعلاقته هي المفعولية، والغاية من ذلك تجسيد وتصوير وضعية من كان في حالة ثم فارقها ثم رجع إليها، فقرّب بذلك لنا ابن عاشور

[1] عبد العزيز عبد المعطي عرفة، قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985، ص 200.

[2] محمد كريم الكواز، أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، مؤسسة الاِنتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص21، 22.

[3] سورة النازعات الآية: 10.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 70/30.

صورة البعث من القبور، ممرِرًا لنا إيّاها في عبارات موجزة، ولمحات دالة، وإشارات واضحة، تجول في مسارح الخاطر، فحصل للنفس بها أريحية.

ومثاله أيضا قوله تعالى:﴿ قَالُواْ تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ (12) ﴾[1] قال ابن عاشور في ذلك:<< وَصف الكرة بالخاسرة مجاز عقلي للمبالغة ؛لأنّ الخاسر أصحابها.>>[2]

يرى ابن عاشور أنّ في هذه الآية مجاز، حيث أسند الخسر إلى الكرّة، التي هي العودة على سبيل المجاز العقلي، إذ الأصل والمعنى أنَّ أصحابها هم الخاسرون لتكذيبهم وعد الله، ألاَّ إنّ وعد الله هو الحق، والوظيفة البلاغية لهذا المجاز هي المبالغة في وصف خُسْرِ هؤلاء القوم الظالمين، أمَّا القيمة الجمالية التي أضفاها هذا الفن، فتكمن في الأساليب الرفيعة، والمعاني البديعية، فالقرآن الكريم روح الماضي ونبض الآتي، ومن المعروف أنّ من لا ماض له لا حاضر لَهُ، والقرآن الكريم كتاب الله، ومعجزة نبيّه محمد صلى الله عليه وسلّم، فيه نبأ من قبلنا، وخبر من بعدنا، فكان من الطبيعي أن يكون القرآن الكريم المثل الأعلى في الفصاحة والبلاغة والبيان، وجمال تفسير ابن عاشور للقرآن الكريم جليّ واضح، إذ وُفق في بسط جمال العبارة القرآنية، وعرض أسرار الآيات الربانية، مدركا بذلك مقاصده ومراميه.

ومن المجاز الحكمي قوله تعالى:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ (38) ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ (39) ﴾[3]

قال المفسر:<< وإسناد الضحك والاِستبشار إلى الوجوه مجازا عقليا؛ لأنّ الوجوه محل ظهور الضحك والاِستبشار، فهو من إسناد الفعل إلى مكانه.> [4]

إنّ النظرة الدقيقة إلى نظم هذه الآية، من خلال ما عبَّر عنه صاحب التفسير توحي ممَّا لا يدع مجالاً للشك<< أنّ المجاز في فهم كلام الله تعالى، لا في الكلام نفسه، وهذا يعني أنّ العلماء

[1] سورة النازعات الآية: 12.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 72/30.

[3] سورة عبس الآية: [38 –39].

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 138/30.

يستخدمون المجاز في تفسير كلام الله، ليقتربوا من معناه، فهو مجاز في معناه بالنسبة للناس، وحقيقة في ذاته من الله تعالى. >>[1]

ففي هذه الآية مجاز عقلي علاقته المكانية، ووظيفة العلاقة المكانية إسناد الفعل إلى مكانه الذي حصل فيه، وهذا النوع من التصوير يحوّل الألفاظ والتراكيب إلى صوّر عامرة بالحياة والحركة، ويجسم لنا الحالة الوجدانية، ويصوّر المشاعر الإنسانية، ممّا يعطي للصورة الأثر النفسي، كما يعطي للمعنى الدلالة المصاحبة للصورة[2]، الأمر الذي كفل حسن النظم، ودقة الإنسجام، ومن قبيل هذا المجاز أيضا قوله تعالى:﴿ عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّوصَدَةٌ (20) ﴾[3]

قال ابن عاشور:<< وإسناد المُوصدة إلى النار مجازا عقليا، والموصد هو موضع النّار أي جهّنم.ّ >>[4]

حري بالذكر، أنّ من علاقات المجاز العقلي العلاقة الزمانية، ونجد ذلك واضحا في قوله تعالى:﴿ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّيٰهَا (3) ﴾[5]، وفي قوله سبحانه:﴿ وَ اليْلِ إِذَا يَغْشَيٰهَا (4)﴾ [6] ، وأيضا في قوله عزَّ وجل :﴿ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ (3)﴾[7].

في هذه الآيات الثلاث وقع مجاز عقلي علاقته الزمانية، أي أسند فيها الفعل إلى زمانه ووقت وقوعه، ففي الآية الأولى أسندت التجلية إلى النهار، فليس النهار بمجلٍ للشمس على الحقيقة، والثانية علَّق عليها ابن عاشور بقوله :<< والغشي: التغطية وليس الليل بمغطٍ للشمس على الحقيقة، ولكنه مسبب عن غشي نصف الكرة الأرضية لقرص الشمس، إبتداءً من وقت

[1] محمد بركات حمدي أبو علي، البلاغة العربية – في ضوء منهج متكامل – دار البشير، عمان، الأردن، ط1، 1992، ص 30.

[2] ينظر: محمد قطب عبد العال، من جماليات التصوير في القرآن الكريم، ص42، 43.

[3] سورة البلد الآية: 20.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 364/30.

[5] سورة الشمس الآية: 3.

[6] سورة الشمس الآية: 4.

[7] سورة العلق الآية: 3.

الغروب، وهو زمن ذلك الغشي، فإسناد الغشي إلى الله مجازا عقليا من إسناد الفعل إلى زمنه.>>[1]
وفي الثالثة ذكر ابن عاشور أنّ << إضافة الشر إلى غاسق من إضافة الإسم إلى زمانه.>>[2]

كما رأينا فالمجاز العقلي يؤدي بالضرورة إلى تحطيم العلاقات القائمة بين مفردات الواقع الخارجي أو الداخلي[3]، محاولاً بذلك اِبتداع علاقات جديدة تحوّله من الحقيقة إلى المجاز.

قيل في المجاز:<< أنّه من أحسن الوسائل البيانية التي تهدي إليها الطبيعة لإيضاح المعنى، إذ به يخرج المعنى متصفًا بصفة حسّية تكاد تعرضه على عيان السامع.>>[4] ويوّضح ابن عاشور ذلك أكثر فأكثر من خلال بسط القول في قوله تعالى:﴿ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ (16)﴾[5] قائلا:<< وصف الناصية بالكاذبة والخاطئة مجازا عقليا، والمراد كاذب صاحبها، خاطئ صاحبها، أي آثم.>>[6]، فأسند الكذب والخطأ هنا إلى الناصية على سبيل المجاز؛ لأنّ الناصية –مقدّمة الرأس– لا تكذب ولا تخطئ، إنّما يخطئ ويكذب صاحبها، و<< التعبير باسم الفاعل في كاذبة وخاطئة للدلالة على اِستمرار كذبه وخطئه، وأنَّه لا يكف عن اِرتكاب هاتين الصفتين القبيحتين.>>[7]

ونكتة هذا المجاز ومحسنّه كما بيّن ابن عاشور:<< أنّ فيه تخييلاً بأنّ الكذب والخطء باديان من ناصيته فكانت الناصية جديرة بالسفع. >>[8]

ومنه يكون المجاز هنا بمثابة تذكرة تمنح للقارئ، تنتقل به إلى عالم أرحب وأوسع، فتنسج له صورة تخييلية في ذهنه، وتجسد له الموقف أمام عينه، فتؤثر في قلبه ووجدانه، وكل ذلك لا

---

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 368/30.

[2] المصدر نفسه،627/30.

[3] ينظر: محمد عبد المطلب، البلاغة العربية قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، مصر، ط2، 2007، 163.

[4] السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تح: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 249.

[5] سورة العلق الآية: 16.

[6] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 450/30.

[7] عبد القادر حسين، البلاغة القيّمة الآيات القرآن الكريم [جزء عم]، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998، ص 127.

[8] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 450/30.

يتأتى إلاَّ من خلال عنصر التخييل، الذي يكاد يجعل الجماد ناطقًا، والساكن متحركًا، فكما يقال:<< من أراد معنًى شريفًا فليلتمس له لفظًا كريمًا، فإنّ حق المعنى الشريف اللّفظ الشريف.>> [1]

ومن الشواهد القرآنية المتضمنة للمجاز العقلي أيضا قول الحق سبحانه:﴿ فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاهَا (14) ﴾[2]

قال الشيخ ابن عاشور:<< أي صاح عليهم ربهم صيحة غضب، والمراد بهذه الدمدمة صوت الصاعقة والرجفة التي أهلكوا بها قال تعالى:﴿ فَأَخَذَتْهُم الصّيْحَةُ ﴾، وإسناد ذلك لله مجازا عقليا. >>[3]

عندما نتأمل في المعاني التي تشير إليها لفظة "دَمْدَمَ" نلحظ قابلية اِستعمالها في معنى صوت الصاعقة والرَّجفة، وفي معنى إطباق الأرض كما بيّن ذلك ابن عاشور في معرض حديثه، وكلاّ المعنيان يشتركان في الدلالة على غضب وسخط الله سبحانه وتعالى على المشركين من جهة، وعلى قدرته تعالى من جهة أخرى، فهو يقول للشيء كن فيكون بإذنه، وإسناد الدمدمة إلى الله تعالى إسنادا مجازيا؛ لأنّ الفعل هنا أسند إلى غير محدثه أو فاعله، فالدمدمة للأرض لا لله تعالى، ولكن لمَّا كان هو خالق الصيحة وكيفياتها، أسند إليه الفعل مجازًا على طريق الاِتساع والتوسع، ورغبة في الاِختصار، وتحقيقا للسمة الجمالية الفنية.

وتجدر الإشارة إلى قضية مهمة، وهي <<أنّ المعنى المجازي لا يلغي المعنى الحقيقي، وإنّما يوَّسع دلالته، وهذه الوظيفة من أدق وظائف المجاز. >>[4]

---

[1] بشر بن المعتمر، الصحيفة، إنعام فوّال عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة – البديع والبيان والمعاني–، تح: أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص 11.

[2] سورة الشمس الآية: 14.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 375/30.

[4] محمد جاسم جبارة، المعنى والدلالة في البلاغة العربية –دراسة تحليلية لعلم البيان–دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014، ص153

وفي هذا يفيض ابن عاشور في التحليل والتفصيل والتعمق في إيضاح التجوّز العقلي في قوله تعالى:﴿ وجَنَّاتٍ اَلْفَافًا (16) ﴾[1]، وما يتصل بذلك من متممات المجاز ونكته.

يقول الإمام ابن عاشور :<< فوصف الجنات بألفاف مبني على المجاز العقلي؛ لأنّ الإلتفاف في أشجارها، ولكن لَّما كانت الأشجار لا يلتف بعضها على بعض في الغالب إلاّ إذا جمعتها جنة. أسند ألفاف إلى جنّات بطريق الوصف، ولعلَّه من مبتكرات القرآن، إذا لم أر شاهدًا عليه من كلام العرب قبل القرآن. >>[2]؛ ففي هذه الآية أسند الإلتفاف إلى الجنّة عن طريق المجاز لا الحقيقة، وقال البيضاوي في هذه الآية: ملتفة بعضها ببعض جمع لفّ كجذع أو لفيف كشريف، أو لف جمع لفاء كخضراء وخُضْر وأخضار، أو ملتفة بحذف الزوائد[3] فأصل الإلتفاف للأشجار لا للجنّة، ولكن هذه الأشجار لا يلتف بعضها مع بعض إلَّا إذا جمعتها جنّة.

ووردت هذه الآية الكريمة في سياق تأكيد مضمون ما تقدّمها من ذكر الأدّلة التي أقيمت لبيان حكمة الله، وإنفراده بالألوهية فعظمة الصنعة تدل على عظمة الصانع، فما يخرج من الأرض من بدائع الصنائع ومنتهى المنافع ما هو إلّا نزر قليل من نعم الله علينا، ولو صرف الإنسان نظره وعقله وقلبه للتفكر في هذا الخلق، لوقف حائرا منبهرا عاجزا عن وصف بديع خلق السماوات والأرض وما بينهما. ويذهب ابن عاشور إلى أنّ هذه الآية من مبتكرات القرآن الكريم إذ يقول:<< ولعله من مبتكرات القرآن إذ لم أر شاهدا عليه من كلام العرب قبل القرآن.>>[4] ووجه الإبتكار هنا يكمن في وصف الجنّات بألفاف على سبيل المجاز العقلي، بعلاقة إسنادية مبتكرة سطرّها الإستعمال القرآني، لم يُرّ شاهدًا عليها قط من كلام العرب قبل نزول القرآن، وهذه العلاقة هي

[1] سورة النبأ الآية: 16.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير،27/30.

[3]ينظر. البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد صبحي بن حسن حلاق، محمود أحمد الاطرش، دار الرشيد، بيروت، لبنان، ط1، 2000، مج 1، 489/30

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 27/30

الإسناد المجازي بطريق الوصف، وعليه وصفت الجنّات بالِلتفاف لشدّة ظهور تلك الصفة على أشجارها.

فلا نبالغ –إذن – إن قلنا إنّ المجاز العقلي يرفع من قدر الكلام، ويزيده قوةً وتأكيدًا، ناهيك عن الجمال الفني والإعجاز البلاغي البياني الذي يرسمه على مشارف القرآن الكريم وتفسيره، ومن أهم وظائفه << تأويل القرآن الكريم، واِستخراج الأحكام الشرعية من القرآن.>> [1]

فضلا عن ذلك، قد أسهم المجاز العقلي – إلى جانب النظم – في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، وإرباك أرباب البلاغة وأمراء البيان عن مجاراته.

[1] محمد جاسم جبارة، المعنى والدلالة في البلاغة العربية –دراسة تحليلية لعلم البيان–ص 152.

2 البعد الفني للمجاز المرسل في تفسير التحرير والتنوير:

إنّ المتأمل لتفسير التحرير والتنوير لِابن عاشور يجد أنّ المجاز المرسل قد أخذ موقعه الدقيق منه، وأكثر من هذا فلم يكتفِ المفسِّر بالإشارة إليه، بل سعا إلى بسط القول فيه، والإستفاضة في بيان علاقاته ووظائفه، فاِشتهر بعنايته الفائقة بهذا الفن، حتّى شكلت آراؤه منهجًا ورؤية.

وأمثلة ذلك كثيرة، سنعرض لبعض النماذج منها على سبيل الذكر لا الحصر.

قال تعالى﴿ فَحَشَرَ فَنَادِيٰ (23) ﴾[1]

قال المفسِّر في هذه الآية الشريفة:<< والنداء: حقيقته جهر الصوت بدعوة أحد ليحضر، ولذلك كانت حروف النداء نائبة مناب (أدعو) فنصبت الاِسم الواقع بعدها. ويطلقُ النداء على رفع الصوت دون طلب حضور مجازًا مرسلاً بعلاقة اللُّزوم. >>[2]؛ فالأصل في النداء طلب الإقبال والحضور بحروف نائبة مناب " أدعو" أو " أنادي"، وأطلق النداء في هذه الآية القرآنية على رفع الصوت والجهر به على سبيل المجاز المرسل بعلاقة اللُّزوم.

فالمجاز حاصل في لفظ " فنادى"، والمعنى المراد رَفَعَ صوته، والعلاقة هنا غير المشابهة، وهي أنَّ رَفع الصوْت يلازم الندّاء فالعلاقة لازميه اِرتباطية.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ وَمَا هُوَ عَلَى اَلْغَيْبِ بِضَنِينٍ (24) ﴾[3]

لقد بيَّن لنا المفسر – في هذا السياق – أنّ هذه الآية تُحمل على المجاز المرسل الواقع في لفظ " ضنين "، ولا جرم إن أشرنا إلى أنَّ كلمة " ضنين " قد ثبتت كتابها في مصاحف بالضاد وأخرى بالظاء، ولقد سلط عليها المفسِّر الضوء من خلال إشارته إلى القراءات وأصحابها وقد بيَّن أنّ الله سبحانه وتعالى قد أراد المعنيين.

---

[1] سورة النازعات الآية: 23.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير،80/30.

[3] سورة التكوير الآية: 24.

قال المفسّر: << ويجوز أن يكون ضنين مجازًا مرسلاً في الكتمان بعلاقة اللّزوم؛ لأنّ الكتمان بخل بالأمر المعلوم للكاتم، أي ما هو بكاتم الغيب. >>[1]، يفهم من كلام ابن عاشور أنّ لفظة "ضنين" – وهي محل الشاهد في الآية – تطلق على الكتمان على سبيل المجاز المرسل بعلاقة اللّزوم، والمعنى ما رسول الله صلى الله عليه وسلّم بكاتم شيئًا من الغيب – الوحي –، وما بَلَّغه هو ما أوحاه الله إليه بواسطة روح القدس جبريل عليه السلام، إذ قال تعالى:﴿ وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ اَلْعَالَمِين (192) نَزَلَ بِهِ اَلْرُوحُ اَلْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَّ اَلْمُنْذَرِينَ (194) ﴾[2]

والوظيفة الجمالية لهذه العلاقة هي التأكيد على أنّ رسول الله (ص) قد بلّغ الرسالة والقرآن كما أُوحيًا إليه، مع المبالغة في بيان قديسة الكتاب العزيز، ومكانة حامله عند الله تعالى، فكأنّ الأساليب البيانية قد تعاطت مع إعجاز القرآن الكريم إكسير الحياة، فالقرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان، و<< المجاز المرسل يقوم بعملية تصوير موحية تنتقل بالذهن إلى آفاقٍ من المعرفة لا يحققها اللَّفظ على حقيقته. >>[3]، فيفتح بذلك باب وفرة المعاني، وجمالية الكلام، وتحقيق الوظائف النفسية للخطابات.

ونرى من الحسنِ أن نضيف مثالين آخرين للمجاز المرسل بعلاقة اللّزوم، فأمّا الصورة الأولى قوله تعالى:﴿ وَاَللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ (23) ﴾[4]

قال ابن عاشور فيها: ومعنى "بما يوعون" بما يضمرون في قلوبهم منَ العناد مع علمهم بأنّ ما جاء به القرآن حق، ولكنّهم يُظهرون التكذيب به ليكون صدودهم عنه مقبولاً عند أتبَاعهم ومجاوريهم. وأصل معنى الإيعاء: جعل الشيء وعاء(...) وأُستعمل في هذه الآية في الإخفاء؛ لأنّ الإيعاء يستلزم الإخفاء، فهو هنا مجاز مرسل.[5]

---

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير،162/30.

[2] سورة الشعراء الآية: [192 –194].

[3] محمد حسين على الصغير، أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 67.

[4] سورة الانشقاق الآية: 23.

[5] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير،234/30.

فالمجاز حاصل في "يوعون" والمعنى المراد الإخفاء، والعلاقة غير المشابهة، وهي علاقة اللّزوم، والمعنى أنَّ الله << أعلم بما يخفون في صدورهم من مقت وتكذيب، وأفعل التفضيل "أعلم" تفيد أنّ الله سبحانه أعلم من كل البشر – فالبشر مخلوقات لله – بما تجيش به صدورهم وما تضمر قلوبهم.>> [1]

فالمجاز واقع في إثبات علم اللّه تعالى بما يعمله البشر سرًّا وعلانية، فوسع علمه كلَّ شيء سبحانه عزَّ وجل.

أمَّا الصورة الثانية ففي قوله تعالى:﴿ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرِىٰٓ (10) ﴾[2]

حمل ابن عاشور نظم هذه الآية على طريقتين؛ أولهما إبقاء الفعل " يسَّر" على حقيقته، وثانيتهما اِستعمال الفعل اِستعمالا مجازيًا، وهو يرى أنّ ترتيب النظم في هذه الآية عَكس المتبادر، قال المفسّر :<< والثانية أن يكون التيسير مستعملاً مجازًا مرسلاً في التهيئة والإعداد بعلاقة اللّزوم بين إعداد الشيء للشيء وتيسُّره له، وتكون اللاّم من قوله: "لليسرى" و "للعسرى" لام التعليل، أي نيسّره لأجل اليسرى، أو لأجل العسرى، فالمراد باليسرى الجنّة وبالعسرى جهنّم، على أن يكون الوصفان صارَا علمًا بالغلبة على الجنّة وعلى النَّار، والتهيئة لا تكون لذات الجنّة وذاتِ النّار، فتعيّن تقدير مضاف بعد اللام يناسب التيسّير، فيُقدر لدخول اليسرى ولدخول العسرى، أي سنعجّل بذلك.>>[3]؛ فالمراد بالتيسير هنا التهيئة والإعداد على سبيل المجاز المرسل بعلاقة اللّزوم.

وإلى معنى قريب ممَّا ذهب إليه ابن عاشور، يذهب ابن كثير (ت 774 هـ) إذ قال: <<﴿ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرِىٰٓ ﴾أي: لطريق الشر كما قال تعالى:﴿ وَنُقَلِبُ أَفْئِدَتَهُمْ وأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَةٍ ونَذَرْهُمْ فِيْ طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾، والآيات في هذا المعنى كثيرة دالة على أنّ الله عزّ

[1] عبد القادر حسين، البلاغة القيّمة لآيات القرآن الكريم [جزء عم]، ص 65.

[2] سورة اليل الآية: 10.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير،384/30.

وجلّ، يجازي من قصد الخير بالتوفيق له، ومن قصد الشر بالخذلان، وكل ذلك بقدر مُقدّر، والأحاديث الدالة على هذا المعنى كثيرة.>> [1]

وعليه، فمعنى الآية سنجعل دخول المتَّقي للجنّة سريعًا يسيرًا ودخول الذي كذّب بالآخرة وبالله للنّار يسيرًا أيضا، زيادة في الترغيب والترهيب، وإشباعًا للأحاسيس، وتشويقًا للنفوس، وشواهد ذلك كثيرة حاضرة في ثنايا التفسير.

ومن علاقات المجاز المرسل أيضا الجزئية؛ أي إطلاق الجزء وإرادة الكل، و<< إطلاق الجزء على الكل مشروط بوجود قرينة تدّل على أنَّ اللَّفظ المذكور جزء من المعنى المذكور مع ملاحظة أنَّ الجزءَ الذي يعبَّر به عن الكلِّ لابدَّ أن يكون له مزيد اِختصاص سياق المعنى المرَّاد>>[2]

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى:﴿ فَكُّ رَقَبَةٍ (13) ﴾[3]، وقال المفسِّر:<< والرقبة مراد بها الإنسان، من إطلاق اِسم الجزء على كلِّه، مثل إطلاق رأس وعين ووجه، وإيثار لفظ الرقبة هنا لأنّ المراد ذات الأسير أو العبد، وأوَّل ما يخطر بذهن الناظر لواحد من هؤلاء هو رقبته؛ لأنّه في الغالب يوثق من رقبته>> [4]

فالمراد "بالرقبة" الإنسان عُبِّر عنه ببعضٍ منه أو بجزء من أجزائه، فلمَّا كانت الرقبة محل التكبيل والتوثيق كان من الحسن واللَّطيف التعبير بها عن الإنسان، وسرّ جمال هذا المجاز يكمن في تقوية المعاني وتمكينها في النفس، كما يكمن في كونه حمَّالاً لدلالات الاِختصاص، وتعظيم أمر تحرير الإنسان إذ خلقه الله حرًّا كريمًا، ولتأكيد أصل من أصول التشريع الإسلامي، فضلا عن تنميق الكلام وتلطيفه.

---

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار البصائر، الجزائر، (د. ط)، 2003، مج 4 ص 634.

[2] فلاح حسن محمد الجبتوري، قطوف دانية في علوم البلاغة –المعاني البيان البديع–دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص 141.

[3] سورة البلد الآية: 13.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير،358/30.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ كَلاَّ لاَ تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبِ (19) ﴾[1] قال ابن عاشور:<< أي لا تترك صلاتك في المسجد الحرَّام، ولا تخش منه. >>[2] فاللافت للنظر أنَّه عُبِّر عن الصلاة بالسجود على سبيل المجاز المرسل بعلاقة الجزئية، وفائدة هذه العلاقة جليلة، إذ زادت في بيان قيمة الصلاة، ودرجة المصلي عند الله تعالى، إذ بها يتواصل العبد مع ربِّه، وينال مرضاته، فيقترب منه.

تعدّ المحلية إحدى علاقات المجاز المرسل، وهي << أن نذكر المحل، أي المكان ونقصد ما في داخله. >> [3]، ومثالها قوله تعالى:﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ (17) ﴾ [4]

قال الإمام محمد الطاهر:<< ويطلق النادي على الذين ينتدون فيه، وهو معنى قول أبي جهل: إنّي لأكثر أهل هذا الوادي ناديًا، أي ناسًا يجلسون إليّ، يريد أنَّه رئيس يصمد إليه وهو المعنى هنا.

وإطلاق النادي على أهله نظير إطلاق القرية على أهلها في قوله تعالى:﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾>>[5]، فالنادي لا يُدعى ولا يستجيب، إنّما أطلق على أهله الذين ينتدون فيه على سبيل المجاز المرسل بعلاقة المحلية.

ويذهب إلى ذلك أيضا محمد بن إسماعيل في مصنفه " **غريب القرآن**"، إذ قال:<< ﴿ نَادِيَهُ ﴾: أي مَجْلِسَهُ، والجمع نوادي، والمعنى فليدع أهل نَادِيَّه. >>[6]

تكمن الوظيفة البلاغية لهذه العلاقة المجازية في المبالغة في معنى تعجيز الله تعالى لأبي جهل وأنصاره، فهذه الآية من معجزات القرآن الكريم، إذ تحدّاهم ربّ العزة على أن يُغيروا على

---

[1] سورة العلق الآية: 19.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير،453/30.

[3] ديزيره سقال، علم البيان بين النظريات والأصول، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1997، ص 172.

[4] سورة العلق الآية: 17.

[5] ابن عاشور، التحرير والتنوير،452/30،451.

[6] محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تفسير غريب القرآن، تح: محمد صبحي بن حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص306.

الرسول صلى الله عليه وسلّم، وفي الآية تأكيد للنبي وتثبيت لقلبه؛ بأنّ الله معه وناصره، أمّا القيمة الجمالية لها فهي رسم صورة خاصة تذهب بالقارئ إلى أبعد حد من التصوّر، فتسحره بجميل العبارة، ولطف المعنى، وهذا ما يسمى بالسحر الحلال، الذي يأسرك ويسيطر على كل مشاعرك، فيجعلك تحت سيطرته وقبضته.

ومن علاقاته أيضا اِعتبار ما سيكون – الأيلولة – أي << النظر إلى المستقبل>>[1]، ومثال ذلك قوله تعالى:﴿ رَسُولٌ مِنَ ٱللَّهِ يَتْلُوْا صُحُفًا مُطَهَّرَةً (2) ﴾[2]

قال المفسِّر:<< والصُحف: الأوراق والقراطيس التي تُجعل لأن يُكتب فيها، وتكون من رق أو جلد، أو من خزق، وتسمية ما يتلوه الرسول "صحفًا" مجازًا بعلاقة الأيلولة؛ لأنّه مأمور بكتابته فهو عند تلاوته سيكون صحفًا. >>[3]

فصحفًا مجاز مرسل علاقته اِعتبار ما يؤول إليه، فالقرآن الكريم يؤول أمره إلى كتابته في الصحف، ذلك أنّ الله سبحانه أمر نبيّه عليه السلام بكتابة الوحي المنزل في الصحف وما شابهها. فإذا دققنا النظر في هذا نجد أنّ المجاز المرسل يؤدي المعنى المقصود بإيجاز، مع مبالغة بديعة ذات أثر في جعل المجاز رائعًا خلابًا.[4]

[1] السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص 194.

[2] سورة البينة الآية: 2.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير،477/30.

[4] ينظر: السّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص 196،197.

قد يخرج المجاز المرسل المفرد إلى علاقات أخرى غير هذه، منها الإطلاق، ومن ذلك قوله تعالى:﴿ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ (19) ﴾[1]

قال صاحب التفسير :<< ويحتمل أن يكون الركوب مجازًا في السير بعلاقة الإطلاق، أي لتحضرن للحساب جماعات بعد جماعات على معنى قوله تعالى:﴿ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ اَلْمَسَاق ﴾، وهذا تهديد لمنكريه. >>[2]

بيّن ابن عاشور أنّ لإيثار لفظي الركوب والطبق في هذه الآية خصوصية من أفنان الإعجاز القرآني، وعليه فإطلاق الركوب على السير مجازا مرسلا بعلاقة الإطلاق، ويصف المفسّر نظم الآية قائلا:<< وجملة " لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ " نسج نظمها نسجًا مجملاً لتوفير المعاني، التي تذهب إليها أفهام السامعين، فجاءت على أبدع ما يُنسج عليه الكلام، الذي يُرسل إرسال الأمثال من الكلام الجامع البديع النسج الوافر المعنى، ولذلك كثرت تأويلات المفسرين لها.>> [3]

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى:﴿ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (5) ﴾[4]، والشاهد قوله: "رددناه" قال ابن عاشور:<< والرّدُ حقيقته: إرجاع ما أخذ من شخص أو نُقل من موضع إلى ما كان عنده، ويطلق الرد مجازًا على تصيير الشيء بحالة غير الحالة التي كانت له مجازًا مُرْسَلاً بعلاقة الإطلاق عن التقييد. >>[5]، أي ردّ الإنسان الكفور الذي خُلق في أحسن تقويم إلى أسفل السافلين؛ لأنّه خالف الفطرة التي خلقه الله تعالى عليها، فطرة حب الخير، والصلاح، والحمد والشكر، ولقد أُختلف في المعنى المراد بـ: "أسفل سافلين"، فهناك من جعله النّار، وهناك من جعله أرذل العمر، إلاَّ أنّ المعنى الأول يبدو أقرب للصواب؛ لأنّ في الآية القرآنية اِستثنى الله المؤمنين والصالحين

[1] سورة الإنشقاق الآية: 19.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير،229/30.

[3] المصدر نفسه ،227/30.

[4] سورة التين الآية: 5.

[5] ابن عاشور، التحرير والتنوير،427/30.

وقد يبلغ البعض من هؤلاء الهرم والكبر والعتي.[1] والوظيفة البلاغية للمجاز في هذه الآية هي التعريض بالوعد والوعيد للإنسان الذي يكذّب بالإسلام ووحدانية الله، فهو من أهل الضلالة، فبعد الحُسن الذي خلقه الله عليه مصيره إلى النّار – حفظنا الله–، فالله يمهل ولا يهمل، وقد ساهم هذا المجاز في توفير المعاني والألفاظ بغرض الإِختصار بتحقيق الكلام المنفعة والجمال في الوقت نفسه، فجاءت الآية على سبيل الكلام البديع.

حري بالذِكر، أنّ المجاز المرسل يقع في التركيب كما يقع في الإفراد، ومن أمثلته اِستعمال الإِستفهام في معنى التعجب والإنكار، ومن ذلك قوله تعالى:﴿ فَمَالَهُمْ لاَ يُومِنُونَ (20) ﴾[2]

قال ابن عاشور في هذا المقام: << وهذا الإِستفهام مستعمل في التعجب من عدم إيمانهم وإنكارهم اِنتفاء إيمانهم؛ لأنّ شأن الشيء العجيب أن يسأل عنه فاِستعمال الإِستفهام في معنى التعجب والإنكار مجازا بعلاقة اللّزوم واللام للاِختصاص>>[3]

يتضح أنّ ابن عاشور قد أحاط بحيثيات المجاز القرآني، سواء كان ذلك في اللّفظ المفرد، أو في التركيب، والحق أنّ المجاز المرّكب << الكلام التام المستعمل في غير ما وضع للدلالة عليه لعلاقة مع قرينة كالمفرد. >>[4]

وعليه ففي هذه الآية القرآنية الكريمة مجاز في التركيب علاقته ليست علاقة مشابهة، إنّما خرج الإِستفهام فيه عن حقيقته للدلالة على معنى التعجب والإنكار بعلاقة اللّزوم، فالمعنى لا يقصد به الإِستفسار عن شيء مبهم أو غير معلوم، إنّما يراد بذلك التعجب من حال هؤلاء الذين لا يخافون أهوال يوم لقاء الله ربّ العالمين.

[1] ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج 4، ص 645.

[2] سورة الإِنشقاق الآية: 20.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير،231/30.

[4] ابن عاشور، موجز البلاغة، ص 39.

وجاءت اللام في هذا التركيب للاِختصاص، أي خصّ المشركين بهذا الخطاب، فحالهم هي مناط التعجب والتعجيب، فالبرغم من ظهور دلائل قدرة الله واِنفراده بالألوهية هم يستمرون في الإشراك به، فخرج الاِستفهام عن غرضه الحقيقي لغرض التعجب من عدم إيمانهم وكفرهم.

ومثاله أيضا قوله تعالى:﴿ فَلْيَنْظُرِ اَلْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (5) ﴾[1]

قال ابن عاشور: << والاِستفهام مستعمل في الإيقاظ والتنبيه إلى ما يجب علمه كقوله تعالى:﴿ مِنْ أَيَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴾، فالاِستفهام هنا مجازا مرْسلا مركبا. >>[2]، فالاِستفهام هنا غير حقيقي، وهو مستعمل في التنبيه، أي تنبيه الإنسان إلى التفكير في دقة صنع الله وحكمته في خلقه، فخرج الاِستفهام عن غرضه الحقيقي إلى غرض آخر على سبيل المجاز المرسل المرّكب.

وعليه، فخروج الاِستفهام عن غرضه كثير في القرآن الكريم، ومنه قوله تعالى:﴿ أَرَأَيْتَ اَلَّذِي يَنْهَى (9) عَبْدًا اِذَا صَلَّى (10) ﴾[3]، فالاِستفهام << مستعمل في التعجيب؛ لأنّ الحالة العجيبة من شأنها أن يستفهم عن وقوعها اِستفهام تحْقيق وتثبيت لنبئها، إذ لا يكاد يصدَّق به، فاِستعمال الاِستفهام في التعجيب مجازا مرسلا في التركيب.>> [4]، أي التعجب من حال الذي ينهى عن الصلاة، وهي الصلة التي تربط العبد بربّه.

ومنه أيضا قوله تعالى:﴿ اَلْقَارِعَةُ (1) مَا اَلْقَارِعَةُ (2) وَمَا أَدْرِيكَ مَا اَلْقَارِعَةُ (3) ﴾[5]

قال ابن عاشور: << و "ما" اِستفهامية، والاِستفهام مستعمل في التهويل على طريقة المجاز المرسل المرّكب؛ لأنّ هول شيء يستلزم تساؤل الناس عنه. >>[6]، ومنه فالاِستفهام مستعمل مجازا في التهويل، فالاِفتتاح بلفظة القارعة وحده اِفتتاح مهوّل، فيه من التشويق ما فيه، وفيه من الترويع

---

[1] سورة الطارق الآية: 5.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير،261/30.

[3] سورة العلق الآية: [9-10].

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير،477/30.

[5] سورة القارعة الآية: [1-3].

[6] ابن عاشور، التحرير والتنوير،510/30.

ما فيه، ووظيفة هذا الإستعمال المجازي البلاغية والجمالية تكمن في تعظيم وتفخيم حقيقة أمر القارعة، وهولها وروعها.

جملة الأمر وتفصيله، أنّ ابن عاشور العالم بالتفسير وأصوله، قد إستوسل آلية المجاز في فهم كلام المنَّان، وتيسير إعجاز الرحمان، وشواهد ذلك حاضرة مبثوثة في تفسيره "التحرير والتنوير"، فكلّما إنتهى منه باب إنفتح فيه عشرة آخرين، وقد إنعكس ذلك على أساليبه الرفيعة، ومعانيه البديعة، ونسجه الجزل، فحقق بذلك جماليةً للكلام، وسَطَّر وظائفه النفسية، وسلَّط الضوء على الفروق الخفية بين خطاب وآخر، وقد أبان ذلك عن علو كعبه، وكثرة علمه، وتمكنّه من فهم معاني الكتاب العزيز.

وختامًا، يمكن أن نورد مقاصد العدول عن الحقيقة إلى المجاز فيما يلي:[1]

1- ما يرجع إلى اللّفظ، وفيه أوجه:

أ- أن يكون اللَّفظ الدال على المجاز أخف من الحقيقة على اللّسان.

ب- أن يكون اللَّفظ المجازي صالح للقافية في الشعر، أو للتشاكل في السجع في النثر.

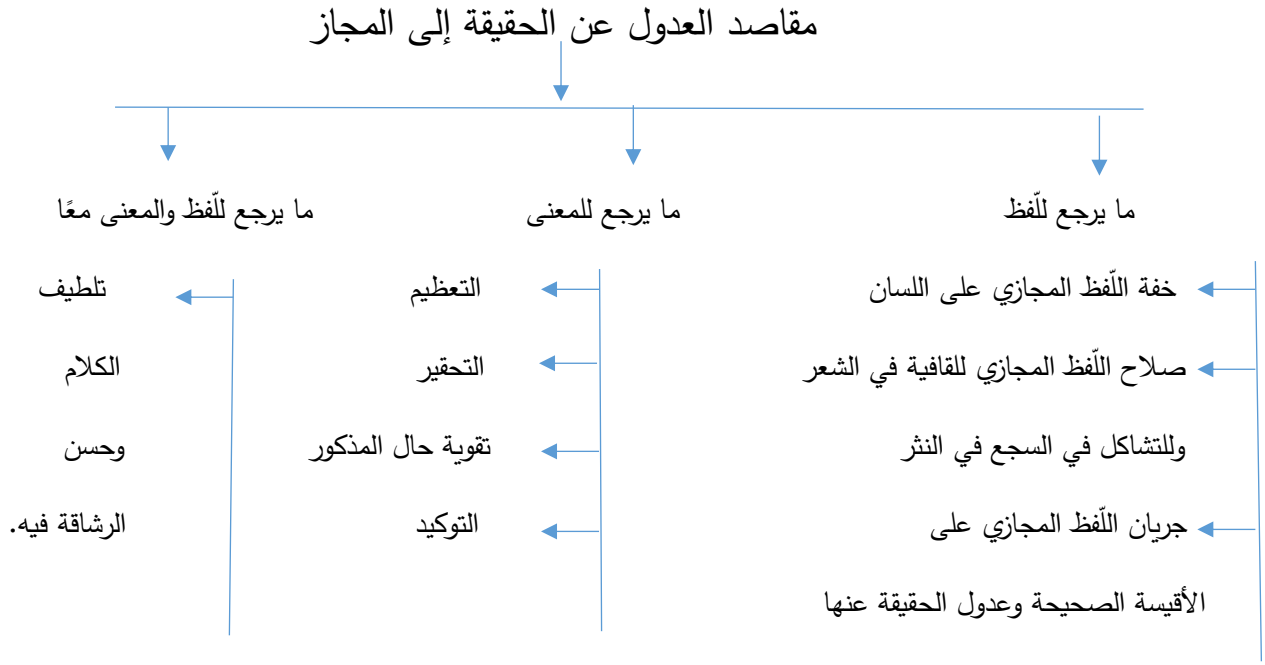
ج- أن يكون اللَّفظ المجازي جاري على الأقيِّسة الصحيحة في تصريفه وبيانه، والحقيقة منحرفة عن ذلك.

2- ما يرجع إلى المعنى، وذلك أيضا فيه أوجه:

أ- لأجل التعظيم ب-لأجل التحقير ج-تقوية حال المذكور د-التوكيد

3- ما يرجع إلى اللَّفظ والمعنى معًا، لما يحصل في المجاز من: تلطيف الكلام، وحسن الرشاقة فيه. ويمكن أن نلخص ذلك في الخطاطة الآتية:

[1] ينظر: العلوي، الطرَّاز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2002، 45/1،44.


مقاصد العدول عن الحقيقة إلى المجاز
ما يرجع للّفظ
ما يرجع للمعنى
ما يرجع للّفظ والمعنى معًا
خفة اللّفظ المجازي على اللسان
صلاح اللّفظ المجازي للقافية في الشعر
وللتشاكل في السجع في النثر
جريان اللّفظ المجازي على
الأقيسة الصحيحة وعدول الحقيقة عنها
التعظيم
التحقير
تقوية حال المذكور
التوكيد
تلطيف
الكلام
وحسن
الرشاقة فيه.

ثانيا: الِاستعارة.

هي ركن من أركان البيان، وشطر من شعب المجاز، وهي سبيل البلاغة، ومفتاح الفصاحة، وأصل التوسع وأساسه ورأسه، ولقد تعددت تعريفات البلاغيين والبيانيين لمصطلح "الِاستعارة"، وهي تختلف في درجات التحديد والحصر، وتتقارب من حيث المعنى والمضمون.

يفرد العسكري (ت 395 هـ) بابًا في مصنفه "الصناعتين" تحت عنوان "في شرح البديع"، وفيه خمسة وثلاثون فصلًا أولها: << في الِاستعارة والمجاز>>، والِاستعارة في نظره:<< نقل العبارة عن موضع اِستعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إمّا أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللّفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه، وهذه الأوصاف موجودة في الِاستعارة المصيبة، ولولا أنّ الِاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة؛ من زيادة الفائدة لكانت الحقيقة أولى منها اِستعمالا.>>[1]

يشير العسكري إلى أنّ الِاستعارة نقل؛ أي نقل اللّفظ عن أصله إلى غيره، وبيّن في معرض حديثه أنّ للِاستعارة المصيبة مقاصد جعلتها أولى من الحقيقة، كشرح المعنى وتأكيده، والمبالغة فيه.

تجدر الإشارة هنا إلى أنّ العسكري قد صنف الِاستعارة في باب البديع، ونحوه سارَ ابن رشيق (ت 456 هـ)، إذ يقول:<< الِاستعارة أفضل المجاز، وأوّل أبواب البديع، وليس في حَلَى الشعر أعجب منها، وهي من محاسن الكلام إذا وقعت موقعها، ونزلت موضعها. >>[2]، ويصرّح ابن رشيق في موضع آخر عن السّر في اِستعارة العرب لفظ الشيء لغيره؛ فإنّما هي من اِتساعهم في الكلام اِقتدارًا ودلالة، فإنّهم اِستعاروا مجازًا واِتساعًا.[3]

[1] أبو هلال العسكري، الصناعتين – الكتابة والشعر –ص 268.

[2] ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ص 267.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 274.

وهذا ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ) يدلي برأيه قائلاً:<< هي مجاز علاقته المشابهة، أو هي تشبيه حذف منه ركنان: أداة التشبيه، ووجه الشبه، ثم حذف المشبَّه أو المشبَّه به وقامت قرينة على هذا الحذف، مثل أخرج الأنبياء الناس من الظلمة إلى النور. >>[1]

فكأنَّه –هنا–يبين كيفية حدوث الإِستعارة ووقوعها.

ويذهب الجرجاني (ت471 هـ) إلى أنّ الإِستعارة من محاسن الكلام ومَفَاتنه، قائلاً: << (التشبيه) و(التمثيل) و(الإِستعارة)، فإنّ هذه أصول كبيرة كأنّ جلّ محاسن الكلام – إن لم نقل كلها–متفرعة عنها وراجعة إليها، وكأنّها أقطاب تدور عليها المعاني في متصرفاتها، وأقطار تحيط بها من جهاتها.>> [2]

وأهم ذلك وأحق بأن يستوفيه النظر ويتقصاه هو الإِستعارة، فقد أسهب الجرجاني في تعريفاتها وتطويقاتها، ومن ذلك قوله:<< الإِستعارة في الجملة أن يكون للّفظ أصل في الوضع اللّغوي معروف تدُّل الشواهد على أنّه إختصَّ به حين وُضِع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم.>> [3]

في هذا السياق بيّن الجرجاني أنّ الإِستعارة إِستعمال اللَّفظ في غير ما وضع له في الأصل المتعارف والمتفق عليه، فينتقل اللُّفظ من إِستعماله الحقيقي الذي إِختصَّ به حين وُضع إلى إِستعمال مجازي، فيحدث بذلك عدولاً عن الحقيقة وخرقًا لها.

وذَكَرَ في موضع آخر موضوع الإِستعارة قائلا:<<موضوعها على أنّك تُثبِتُ بِهَا معنَى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللَّفظ، ولكنّه يعرفه من معنى اللَّفظ. >>[4]، ثم يشرح قوله هذا بضرب مثال:<< إِعلم أنك ترى الناس، وكأنّهم يرون أنّك إذا قلت: رأيتُ أسدًا، وأنت تريد التشبيه

[1] ابن سنان الخفاجي، سرّ الفصاحة، تح: إبراهيم شمس الدين، كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص12.

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 35.

[3] المرجع نفسه، ص 38.

[4] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 316.

كنت نقلت لفظ أسد عمَّا وضع له في اللّغة، وإستعملته في معنى غير معناه، حتى كأن ليس الإِستعارة إلاَّ أن تعمد إلى إِسم الشيء، فتجعله إِسما لشبيهه. >>[1]

فالمفهوم هنا أنّ الجرجاني قد بنى صرح الإِستعارة على مفهوم النقل، ثم عقَّب عن ذلك قائلاَ:<< إِعلم أنّه قد كَثُرَ في كلام الناس إِستعمال لفظ النقل في الإِستعارة>>[2]، وأشار إلى أنّه:<< قد تبيَّن من غير وجه أنّ الإِستعارة إنَّما هي إِدّعاء معنى الإِسم للشيء لا نَقْلَ الإِسم عن الشيء. >>[3]

ممّا لا يشك فيه ذو عقل إذا تأمَّل، أنّ الإِستعارة ليست نقل إِسم شيء إلى شيء، إنّما هي إِدّعاءُ معنى الإِسم للشيء.

ويبقى السؤال هنا: الإِستعارة مجاز عقلي أم لغوي؟

الإِستعارة مجاز لغوي من جهة وعقلي من جهة أخرى، إلاّ أنّ الجرجاني بيّن أنّ الأساس في التجوّز، هو تجوّز في الكلمة نفسها، لذلك كانت الإِستعارة مجازًا لغويًا، حتى وإن كان العقل طريقًا فيها.[4]

هذا و<< تتجاوز الرؤية المعاصرة الإطار الذي وضع فيه القدماء الإِستعارة، من كونها نقل للعبارة عن موضع إِستعمالها في أصل اللّغة. >>[5]

وعلى هذا الأساس يرى جابر عصفور أنّ الإِستعارة تخلق علاقات جديدة لمعاني سياقية قديمة، إذ كل طرف من طرفي الإِستعارة يفقد شيئًا من معناه الأصلي ويكتسب معنى جديدًا نتيجة

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 317.

[2] المرجع نفسه، ص 318.

[3] المرجع نفسه، ص 320.

[4] ينظر: زينب يوسف عبد الله هاشم، الإِستعارة عند عبد القاهر الجرجاني، رسالة ماجستير، إشراف علي العمري، جامعة أم القرى، السعودية، 1994، ص45، 46.

[5] حسني عبد الجليل يوسف، علم البيان بين القدماء والمحدثين–دراسة نظرية وتطبيقية–دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2007، ص 55.

لتفاعله مع الطرف الآخر داخل سياق الإِستعارة.[1] وعلى هذا فنحن لسنا إيزاء معنى حقيقي ومعنى مجازي هو ترجمة للأوّل، بل نحن أمام معنى جديد نابع من تفاعل السياقات القديمة لكل طرف من طرفي الإِستعارة داخل السياق الجديد الذي وُضعت فيه.[2]

وتتمثل أهمية الإِستعارة لدى جابر عصفور في الطريقة التي تفرض بها علينا نوعًا من الإِنتباه واليقظة للمعنى الذي تعرضه، وفي الطريقة التي تجعلنا نتفاعل مع ذلك المعنى ونتأثر به.[3]

ومثل هذا التصوّر يذهب إليه يوسف أبو العدوس، إذ أقرَّ أنّ الإِستعارة تتصدر وبشكل كبير بنية الكلام الإنساني، بإعتبارها وسيلة لملء الفراغات في المصطلحات، ثم يحيل عامل التأثير فيها إلى المسافة بين المشبّه والمشبه به، أو كما يقول سايس **"Sayce "** كما ورد عن يوسف "**زاوية الخيال**"[4]، أي كلّما كانت زاوية الخيال بعيدة كلّما زادت حدة الإِنفعالات والعواطف المتوّلدة.

إنّ موضوع الإِستعارة قد تجاذبته مجموعة من النظريات الحديثة، فإنبثق عن كل نظرية مفهوم خاص للإِستعارة، وفي هذا المقام قام يوسف أبو العدوس بعرض مفاهيم الإِستعارة في هذه النظريات الحديثة، فحسب رأيه النظرية الإِستبدالية تذهب إلى أنّ:<< الإِستعارة علاقة لغوية تقوم على المقارنة شأنها في ذلك شأن التشبيه، ولكنّها تتمايز عنه بأنّها تعتمد على الإِستبدال. >>[5]، أي إنّها إِستبدال أو نقل اللّفظ من المعنى الحقيقي الأصلي إلى المعنى المجازي التخييلي، وهذا الإِستبدال –بطبيعة الحال– مبني على علاقة المشابهة.

---

[1] ينظر: جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1992، ص 226.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 227.

[3] ينظر: عيد محمد شبايك، الإِستعارة في الدرس المعاصر–وجهات نظر عربية وغربية–دار حراء للنشر، القاهرة، ط1، 2005، ص 13.

[4] ينظر يوسف أبو العدوس، الإِستعارة في النقد الأدبي الحديث – الأبعاد المعرفية والجمالية – الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1997، ص 11.

[5] المرجع نفسه، المقدمة ص 7.

في حين أنّ النظرية السياقية تنظر للاِستعارة بوصفها نموذجا لدمج السياقات، فهي عملية خلق جديدة في اللّغة، ولغة داخل لغة، فيما تقيمه من علاقات جديدة بين الكلمات، بواسطة تشكيلات لغوية عن طريق تمثيل جديد له.[1]

وتؤكد النظرية التفاعلية أنّ الاِستعارة تتجاوز الاِقتصار على كلمة واحدة، وهي تحصل من تفاعل أو توتر بين بؤرة المجاز والإطار المحيط بها، وتبيّن هذه النظرية أنّ للاِستعارة هدفًا جماليًا، وتشخيصيًا، وتخييليًا، وتجسيديًا، وعاطفيًا.[2]

وعليه يمكن إجمال الفروق الجوهرية بين نظرة القدماء والمحدثين للاِستعارة، وتوضيحها في الخطاطة الآتية، ملّخصين إياها من كتاب علم البيان بين القدماء والمحدثين.[3]

نظرة القدماء	نظرة المحدثين
تمثل عنصرًا فنّيًا، ومحسنًا للكلام.	المخرج الوحيد للشيء لا ينال بغيرها، فهي وسيلة من وسائل إدراك الحقيقة
ركزّ الدارسون القدامى على تقسيم الاِستعارة من حيث الطرفان ووجه الشبه، وبيان أنواعها.	ركزت الدراسات الحديثة على ما بين المستعار والمستعار لَهُ من تفاعل أكسبهما شيئًا جديدًا في إطار السياق وأفقدهما شيئًا آخر.
الاِستعارة نقل أو تعليق أو اِدّعاء.	المعنى الذي تتضمنه الاِستعارة من تفاعل الطرفين معنى جديد يمثل حصيلة هذا التفاعل.

[1] ينظر: يوسف أبو العدوس، الاِستعارة في النقد الأدبي الحديث–الأبعاد المعرفية والجمالية–المقدمة ص 7، 8.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 129.

[3] ينظر: حسني عبد الجليل يوسف، علم البيان بين القدماء والمحدثين–دراسة نظرية وتطبيقية–ص62.

أنواع الإِستعارة في تفسير التحرير والتنوير وجمالياتها:

حري بالبيان، أنّ الإِستعارة أبلغ من كل ما نصف، وهي أمدُّ ميدَانًا، وأشدّ اِفتنانًا، وأكثر جريانًا، وأعجب حسنًا وإحساناً، وأوسع سعة، وأبعد غورًا، وأذهب نجدًا في الصناعة وغورًا، من أن تُجمع شُعَبُهَا وشُعُوبها، وتُحصر فنونها وضُروبها، نَعم وأسحرُ سحرًا، وأملأ بكل ما يملأ صدرًا، ويُمتِع عقلاً، فيها صياغات تُعطِّل الحُليّ، وتُريك الحَلْيَ الحقيقي، ومن خصائصها التي تذكر بها، وهي عنوان مناقبها، أنّها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللَّفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدةً من الدُرر، وتَجْنِي من الغصن الواحد أنواعًا من الثمر.[1]

ولهذا أجمع الجمهور من العلماء على أنّ الإِستعارة أبلغ من الحقيقة، وأبلغ من التشبيه بعدُ، و<< إذا وازنا بين الإِستعارة والتشبيه نجد التشبيه أكثر ما يستعمل للإِيضاح، ولذلك يكثر اِستعماله في باب الوصف وإيضاح الخيال، وأمّا الإِستعارة فأكثر ما تستعمل للقوة وشدّة التأثير في السامعين، وهي في هذا أقوى من التشبيه. >>[2]

لقد كان لِابن عاشور وقفات طيّبة في تفسيره "التحرير والتنوير"، تحرّى فيها الإِستعارات القرآنية، فأبان عن سرّ لطافتها، وسحر فصاحتها، وسلامة نظمها، واللّغز وراء حُسْنها وإِحْسَانها، وفيما يلي سنسلط الضوء على فنون الإِستعارة وضروبها، والتي وجدناها حاضرةً في تفسيره، وسندرسها من زاوية أكثر شمولية.

1-الإِستعارة التصريحية:

وهي في نظر الطاهر بن عاشور :<< التي صرّح فيها بلَّفظ المشبَّه به، وأُستعمل في المشبّه ملفوظًا به أو مقدرًا>>[3] ،أي ما ذكر فيها المشبّه به وصرّح فيها به.

[1] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 46،47.

[2] مصطفى الصاوي الجويني، البلاغة العربية تأصيل وتجديد، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د. ط)، 1985، ص 105.

[3] ابن عاشور، موجز البلاغة، ص 37.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى:﴿ هَلَ اَتِيْكَ حَدِيثُ مُوسَى (15) ﴾[1]

قال المفسّر:<< "وأتاك" معناه: بلغك، أُستعير الإتيان لحصول العلم تشبيهًا للمعقول بالمحسوس، كأنَّ الحصول مجيء إنسان على وجه التصريحية، أو كأنَّ الخبر الحاصل إنسان أُثبت له الإتيان على طريقة الاِستعارة المكنية. >>[2]

فقدُ استعير الإتيان لحصول العلم، وفي هذا الضرب من القول تشبيه للمعقول "العلم" بالمحسوس "الإتيان"، على سبيل الاِستعارة التصريحية، إذ شبّه وصول الخبر والسماع به بمجيء الإنسان. ومعنى الآية هل وصلك يا محمد –صلى الله عليه وسلم–العلم بأنّ موسى –عليه السلام–قد أُرسل إلى فرعون وقومه؟ ليدعوهم إلى عبادة الله الواحد الأحد، وقد أُيِّدَ بمعجزات وذلك من رحمة ربي، لكن فرعون طغا واِستكبر فكانت عاقبته أن وقع عليه غَضب الله، وفي هذا إشارات عابرة، ولمحات خاطفة إلى أنّ الله ناصرٌ لأنبيائه، ومنجيهم من القوم الظالمين، وفي هذا عبرة للنبي صلى الله عليه وسلّم ليثبت بها الله قلبه.

وحسن الاِستعارة وفائدتها أن<< توجب حصول ما سيقت له إيجابًا ذاتيًا يستحيل مع ما ذكرته أن يعرّى عنها.>> [3]، فكلما اِزداد التشبيه خفاءً اِزدادت الاِستعارة حسنًا وبهاءً، وأضفت على المعنى زيادة ورشاقة.[4]

ومن ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ وَاَلْصُبْحِ اِذَا تَنَفَسَّ (18) ﴾[5]

قال ابن عاشور فيها:<< والتنفس: حقيقته خروج النفس من الحيوان، أُستعير لظهور الضياء مع بقايا الظلام على تشبيه خروج الضياء بخروج النفس على طريقة الاِستعارة المصرّحة. >>[6]

---

[1] سورة النازعات الآية: 15.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير،74/30.

[3] ابن الزملكاني، التبيان في علم البيان–المُطْلع على إعجاز القرآن تح: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، مطبعة المعاني، بغداد، ط1، 1964، ص 42.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص 44.

[5] سورة التكوير الآية: 18.

[6] ابن عاشور، التحرير والتنوير،154/30.

إنّ القرآن الكريم معجزة خالدة؛ لأنّها مستمرة لا تنقطع، مشرقة لا تغرب، وإن غربت الشمس، لامعة لا تأفل وإن أفلت النجوم، باقية لا تذهب وإن ذهب الكون[1]، ولعل هذا الإعجاز يعود بعضه إلى سحر البيان القرآني، وفصاحة وبلاغة أساليبه، ومن ذلك الآية التي سبق ذكرها، إذ اِحتوت على الاِستعارة التصريحية، إذ أصل التنفس أن يكون من الحيوان أو الإنسان، وهو في الضياء مجازًا لغويا بعلاقة المشابهة، حيث شبّه خروج الضياء مع بقايا الظلام بخروج النَفَسْ من الإنسان أو الحيوان على سبيل الاِستعارة التصريحية. والقيمة الجمالية لهذه الصورة تكمن في خلق نوعا من التَنَوُّق، والزيادة في بيان عظمة وقدرة الله سبحانه وتعالى، وفي حكمته وتسييره لنظام هذا الكون، فلا الليل يدرك النهار، ولا النهار يدرك الليل، وبالتالي فقد حققت الاِستعارة هنا هدفا جماليًا وتشخيصيًا.

ومن مبتكرات القرآن الكريم في الاِستعارة التصريحية، قول المولى عزَّ وجل:﴿ وَتَأْكُلُونَ اَلْتُرَاثَ أَكْلاً لَمًّا (19) ﴾[2]

قال المفسر:<< والأكل: مستعار للِانتفاع بالشيء اِنتفاعًا لا يُبْقي منه شيئًا، وأحسب أنَّ هذه الاِستعارة من مبتكرات القرآن، إذ لم أقف على مثلها في كلام العرب.>> [3]

وهذه الاِستعارة من لطائف البلاغة، لما فيها من أسلوب ساحر، إذ شكلت صورة حافلة بالمعاني، ثرية بالدلالات، وهي على سبيل الاِستعارة التصريحية، حيث أطلق الأكل على الاِنتفاع بالميراث، ونلحظ هنا دقة المفردات القرآنية وجمالياتها، إذ تختزن داخلها طاقة روحية ونفسية كبرى، و<< لا شكَّ في أنّ المفردة تكتسب هذه الميزة الجديدة من الظلال الروحية التي تحيط بها داخل النص، فتتخذ لها معاني ثانوية يجود بها الموضوع المُرْتجى. >>[4]، فتخيّر لفظة "تراث"

---

[1] ينظر: عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1992، 8/1.

[2] سورة الفجر الآية: 19.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير،334/30.

[4] أحمد يا سوف، جماليات المفردات القرآنية، رسالة ماجستير إشراف وتقديم: نور الدين عتر، دار المكتبي، دمشق، ط2، 1999، ص 27.

عوضًا عن "المال" كان له من الحسن قدرٌ مقدر، فالمراد بالتراث حسب ابن عاشور هو مال اليتامى، وقصد الآية أنّهم يأكلون التراث الذي ليس لهم حق فيه، ويمنعون أصحاب الحق منه، وفي الآية مبالغة في وصف أكل القوم لمال الآخرين من غير حق، وتأكيد لذلك وتفخيمه.

2- الإِستعارة المكنية:

يحدها ابن عاشور بقوله:<< يقال اِستعارة بالكناية، وهي أن يستعار لفظ المشبّه به للمشبّه، ويحذف ذلك اللّفظ المستعار، ويشار إلى اِستعارته بذكر شيء من لوازم مسماه. >>[1]، أي ما حذف فيها المشبّه به، وتركت قرينة أو لازمة من لوازمه.

ومن نماذج ذلك في تفسير "التحرير والتنوير" نذكر ما يلي:

قال تعالى:﴿ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى (4) فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى (5) ﴾[2]

قال الإمام ابن عاشور – رحمه الله –: << وفي وصف إخراج الله تعالى المرعى، وجعله غثاءً أحوى مع ما سبقه من الأوصاف في سياق المناسبة، وبينها وبين الغرض المسوق له الكلام إيماء إلى تمثيل حال القرآن وهدايته، وما اِشتمل عليه من الشريعة التي تنفع الناس، بحال الغيث الذي تنبت به المرعى، فتنتفع به الدوّاب والأنعام، وإلى أنّ هذه الشريعة تكمل ويُبلّغ ما أراد الله فيها، كما يكمل المرعى ويبلغ نضجه حين يصير غثاءً أحوى، على طريقة تمثيلية مكنية، رمز إليها بذكر لازم الغيث، وهو المرعى. >>[3]

هنا اِستعارة مكنية تمثيلية، حيث مثل القرآن وهدايته وأمره ونهيّه، ومواعظه وقصصه، وأمثاله وعبره، بحال الغيث بجامع النفع والخير والكمال، فكما ينتفع الإنسان بتشريعات القرآن وتعاليمه، تنتفع الدواب والأنعام بما أنبته الغيث، وكما تكتمل التشريعات يكتمل المرعى وينضج. فممّا لا شك فيه أنّ << من أهم خصائص الإِستعارة تجسيد المعنويات، وتشخيص المجردات

[1] ابن عاشور، موجز البلاغة، ص 38.

[2] سورة الأعلى الآية: [4 – 5].

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير،278/30.

وخلق الحياة على ما لا حياة فيه، فتصبح المعنويات والأمور المجرّدة شاخصة أمام الأعين، ويصير فاقد الحياة بالإستعارة حيًا متحركًا. >>[1]

ومن أفنان القرآن وإبتكاراته في الإستعارة قوله تعالى:﴿ اَلنَّجْمُ اَلثَّاقِبُ (3) ﴾[2]

قال المفسر:<< والثّقب: خرق شيء ملتئم، وهو هنا مستعار لظهور النور في خلال ظلمة الليل. شبّه النجم بالمسمار أو نحوه، وظهور ضوئه بظهور ما يبدو من المسمار من خلال الجسم الذي يثقبه، مثل لوح أو ثوب. >>[3]، على سبيل الإستعارة المكنية، حيث عدّ النجم ثاقب فحذف المشبّه به، وهو المسمار الذي يُشبهه النجم بجامع الخرق والظهور والبروز، فشبّه النجم بالمسمار؛ لأنّ ظهور ضوئه وبزوغه، مثل ما يبدو من المسمار من خلال الجسم الذي يثقبه.

تجدر الإشارة إلى أنّ إستعارة الثقب لبروز شعاع النجم في ظلمة الليل من مبتكرات القرآن، ولم يرد في كلام العرب قبل القرآن[4]، فإنفرد نظمه بهذه المبتكرات، وخالف كلام العرب.

ومن بديع الإستعارة المكنية في القرآن الكريم أيضا، قول الله تعالى:﴿ وَرَأَيْتَ اَلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اَللهِ أَفْوَاجًا (2) ﴾[5]

قال الشيخ ابن عاشور:<< والدخول في الدّين: مستعار للنطق بكلمة الشهادة، والتزام أحكام الدّين الناشئة عن تلك الشهادة، فشبّه الدّين ببيت أو حظيرة على طريقة المكنية. >> [6]، فمجيء الدخول مستعملاً مجازًا في النطق بالشهادتين، تشبيها للدّين بالبيت أو الحظيرة، أي تشبيها للمعقول بالمحسوس، فحذف المشبّه به "**البيت**" ورمز له بلازمة من لوازمه وهي "**الدخول**"، وهذه الإستعارة من شأنها أن تكسب المعنى نبلاً، واللّفظ رقة وجمالاً.

---

[1] بسيوني عبد الفتاح فيود، علم البيان – دراسة تحليلية لمسائل البيان–مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، دار المعالم الثقافية للنشر والتوزيع، السعودية، ط2، 1998، ص 231.

[2] سورة الطارق الآية: 3.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير،259/30.

[4] ينظر: المصدر نفسه،259/30.

[5] سورة النصر الآية: 2.

[6] ابن عاشور، التحرير والتنوير،592/30.

<< وعندما يقرأ المسلم الآية المصوَّرة ترتسم في خياله صورة فنية مجسِّمة لها، وكأنّه يرى هذه الصورة المتخيلة بعينيه، كما يشاهد فيلمًا معروضًا على الشاشة. >>[1]

كما نجد الإِستعارة المكنية في قوله تعالى:﴿ أَلَمْ نَجْعَلْ اَلْأَرْضَ مِهَادًا (6) وَاَلْجِبَالَ أَوْتَادًا (7) ﴾[2]

يبسط ابن عاشور القول في الآية:<< ومناسبة ذكر الجبال دعا إليها ذكر الأرض، وتشبيهها بالمهاد الذي يكون داخل البيت، فلّما كان البيت من شأنه أن يخطر ببال السامع مع ذكر المهاد، كانت الأرض مشبّهة بالبيت على طريقة المكنية، فشبهت جبال الأرض بأوتاد البيت تخييلا للأرض مع جبالها بالبيت ومهاده وأوتاده. >>[3]، فمعنى المهاد معروف، وهو الفراش المخصص للصبي الصغير، وهذا المهاد موجود في البيت، وجيء به هنا تجسيدًا وتخييلاً، إذ شبهت الأرض مع جبالها بالبيت مع أوتاده ومهاده على سبيل المكنية، فأستعير اللَّفظ المعروف "مهاد" في دلالات ومعاني غير معروفة، وغاية ذلك الإِستدلال على بديع الخلق، وهذا الإِستدلال كما بيّن المفسِّر يتضمن الإِمتنان، وفي ذلك الإِمتنان إيماء بحكمة الله تعالى، والغرض والغاية من هذا الإِستدلال والإِمتنان هو إقامة الحجة والدليل على إمكان البعث من جديد، فغمرت هذه الإِستعارة التعبير جمالاً ودقةً وإيجازًا، فكانت السورة آية في الجمال.

ومن قبيل الإِستعارة المكنية في الحروف قوله تعالى:﴿ وَكَأْسًا دِهَاقًا(34) لاَّ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلاَ كِذَابًا (35) ﴾[4]

[1] صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، دار عمار للنشر والتوزيع، عمّان، ط1، 2000، ص 340.

[2] سورة النبأ الآية: [6 –7].

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير،15/30.

[4] سورة النبأ الآية: 35.

أبان المفسّر عن معنى الآية قائلاً:<< يجوز أن يكون الضمير المجرور عائدًا إلى الكأس، فتكون "في" للظرفية المجازية بتشبيه تناول الندامى للشرب من الكأس بحلولهم في الكأس على طريق المكنية. >>[1]

فالإِستعارة تقع في الحروف كما تقع في الأسماء والأفعال، وذلك بأن يستعمل الحرف في غير معناه الأصلي مجازًا، كما هو الحال في الآية محل الشاهد، فحرف الجر "في" أُستعمل في الظرفية المجازية تخييلاً، إذ شبّه تناول الكفار للشراب من الكأس بحلولهم فيها عن طريق الإِستعارة المكنية، والقصد أنّ أهل الجنّة لا يسمعون فيها كذبًا أو سبًّا أو لغوًا، وهذه الإِستعارة من شأنها شحذ العواطف، وتوجيه النفوس، ومن مزاياها التأكيد والتثبيت.

3-الإِستعارة التهكمية:

التهكم هو الكلام الذي يذكر في غير سياق التواصل المتعارف عليه، بهدف النيل سلبًا من مقولة، أو فكرة، أو معتقد، أو كاتب، فيكسر تواتر مسار الحديث من مسار الجد إلى مسار الهزل.[2]

ولقد ألقى ابن عاشور الضوء على شواهد الإِستعارة التهكمية في القرآن الكريم، ومن نماذج ذلك نذكر ما يلي:

قال تعالى:﴿ هَلْ ثُوِّبَ اَلْكُفَارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (36) ﴾[3]

قال المفسّر: << و"ثوب" أُعْطِي الثواب، يقال: ثَوَّبَهُ، كما قال: أثابه، إذا أعطاه ثوابًا، والثواب هو ما يجازى به من الخير على فعل محمود، وهذه حقيقته كما في الصحاح، وهو ظاهر الأساس ولذلك فإِستعماله في جزاء الشر هنا إِستعارة تهكمية. >>[4]، فالأصل أن يكون

---

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير،45/30.

[2] ينظر: مولاي نصر الله البوعيشي، الضحك بين السخرية والتهكم، سلسلة مقالات حول الضحك والفكاهة، نشر في: www. Maghress.com/12i4/100.2005 من الموقع الإِلكتروني2011/9/17

[3] سورة المطففين الآية: 36.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير،216/30.

الثواب للخير، وهو هنا مستعمل في عكس معناه الحقيقي، فخرج بذلك عن مقتضى الظاهر، حيث قُصِدَ بذلك جزاء الشرّ، فاستعير الثواب لجزاء الكفار بما كانوا يعملون، وقرينة ذلك لفظ "الكفار" على سبيل الإستعارة التهكمية، والغرض من ذلك هو السخرية.

ونظير ذلك أيضا قول المولى عزّ وجل:﴿ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيم (24) ﴾[1]

قال ابن عاشور في هذه الآية الكريمة:<< وفعل "بشّره" مستعار للإنذار والوعيد على طريقة التهكم؛ لأنّ حقيقة التبشير الإخبار بما يسر وينفع، فلمّا عُلّق بالفعل "عذاب أليم" كانت قرينة التهكم. >>[2]، فالتبشير مستعار لضده وعدّمه، فحقيقته وظاهره الإخبار بما يجلب السرور والنفع للنفس، ولكن قصد به إخبارهم بما يحزنهم ويلحقهم من عذاب أليم. من لدن رب رحيم على طريقة التهكم، وقرينة ذلك تعليق "عذاب أليم" بالفعل "بشّرهم". ومن جماليات هذه الإستعارة الإختصار، إذ تختزل العديد من الجمل في كلمة واحدة، من خلال التلاعب باللَّفظ والمعنى.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ فَسَنُيَسِرَهُ لِلْعُسْرِىٰ (10) ﴾[3]

فسّر ابن عاشور الآية قائلاً:<< فسنيسره للعسرى مشاكلة بُنِيت على إستعارة تهكمية قرينتها قوله "للعسرى". >>[4]، فظاهر التيسير جعل الشيء يسير الحصول، وأريد به هنا سَنُيَسِر العسرى لهُ، أي نيسّر له دخول النّار على طريقة التهكم، والقرينة الدالة على ذلك لفظ "**العسرى**"، وقد أفادت هذه الإستعارة التهكمية معنى المبالغة في التيسير، فأغشت اللّفظ سلاسة، والمعنى سعةً.

ومن بديع هذه الإستعارة قول الله عزّ وجل:﴿ الذِّينَ هُمْ عَنْ صَلاَتِهِمْ سَاهُونَ (5) ﴾[5]

---

[1] سورة الانشقاق الآية: 24.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير،234/30.

[3] سورة اليل الآية: 10.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير،384/30.

[5] سورة الماعون الآية: 5.

قال الشيخ المفسّر:<< فوصفهم بالمصلين إذن تهكم، والمراد عدمه، أي الذين لا يصلون، أي ليسوا بمسلمين كقوله تعالى:﴿ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴾، وقرينة التهكم وصفهم ب: "الذين هم عن صلاتهم ساهون". >>[1]، فيكون وصف المنافقين بالمصلين اِستعارة تهكمية، فالمقصود غير المصلين، ترشيحًا للتهكم، وفي ذلك سخرية، فحقيقة السهو نسيان الشيء أو الغفلة عنه، وهو هنا مستعار لترك الصلاة تركًا أبديًّا.

حقيق بنا أن نشير إلى أنّ ابن عاشور قد تمكن بسلامة نظره، وسعة علمه، أن يبيّن لنا بديع نظم القرآن، وسلاسة معانيه، ودقة مبانيه.

4-الإستعارة الترشيحية:

الإستعارة الترشيحية أو المرّشحة هي << التي قُرِنت بما يلائم المستعار منه>>[2]

ومن شواهد الإستعارة الترشيحية في التفسير، تعليق الطاهر بن عاشور على قوله تعالى:﴿ يَسْئَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا (42) ﴾[3]

قال المفسّر:<< و"مرساها" مصدر ميمي لفعل أرسى، والإرساء جعل السفينة عند الشاطئ لقصد النزول منها، واُستعير الإرساء لوقوع الحصول تشبيهًا للأمر المغيَّب حصوله بسفينة ماخرة البحر لا يعرف وصولها إلاّ إذا رست، وعليه فـ: "أيّان" ترشيح للإستعارة. >>[4]

أبان الطاهر بن عاشور عن صورة الإستعارة في هذه الآية الكريمة، حيث شبّه الأمر المغيّب المرتقب وقوعه بوصول السفينة ومرساها بعد المخر على سبيل الإستعارة الترشيحية، ويتضح أنّ الذي قوّى الإستعارة وجعلها تلائم المستعار منه هو لفظ "أيَّان"، وفي هذه الآية اِستفهام تهكمي أراد به الكافرون الإستهزاء والإستخفاف برسول الله صلى الله عليه وسلّم. فليس بالغريب أن تكون << الفضيلة الجامعة فيها أنّها تبرُرْ هذا البيان أبدًا في صورة مستجدة تزيد قدره نُبْلا، وتُوجب له بعد الفضل فضلاً، وإنك لتجد اللّفظة الواحدة قد اِكتسبت بها فوائد حتى

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير،567/30.

[2] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مج 2، 101/6.

[3] سورة النازعات الآية: 42.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير،95/30.

تراها مكررة في مواضع، ولها في كل واحدٍ من تلك المواضع شأن مُفرد، وشرف منفرد، وفضيلة مَرْموقة، وخلابة مَوموقة>>[1]

ومن أمثلة هذا الضرب أيضًا قوله تعالى:﴿ فَلاَ أُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ (15) اَلْجَوَارِ اَلْكُنَّسِ (16) ﴾[2]

قال ابن عاشور: فشبّه طلوع الكوكب بخروج الوحشية من كناسها، وشبّه تنقل مرآها للناظر بجري الوحشية عند خروجها من كناسها صَبَاحًا(...) وشبّه غروبها بعد سيرها بكنوس الوحشية في كناسها وهو تشبيه بديع، فكان قوله "بالخنس" اِستعارة، وكان " الجوار الكنس" ترشيحين للاِستعارة.[3]، فأصل الخنوس الاِختفاء والاِختباء، واُستعير هنا لاِختفاء النجوم في النهار، فشبّه النجوم بالحيوانات الوحشية، التي تختبئ في مكانسها، و" الجوار الكنس"، أي التي تسبح في فلكها، فجاءت جملة "الجوار الكنس" ترشيحًا للاِستعارة، فقوّت التشبيه، وجعلته بديعًا بليغًا.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ فَلاَ اقْتَحَمَ اَلْعَقَبَةَ (11) ﴾[4] و<< والاِقتحام ترشيح لاِستعارة العقبة لطريق الخير، وهو مع ذلك اِستعارة؛ لأنّ تزاحم الناس إنّما يكون في طلب المنافع. >>[5]، أي إنَّه شبّه تكلف الأعمال الصالحة باِقتحام العقبة بجامع الشّدة والمشقة والصبر، وممّا قوى التشبيه وجعله أبلغ لفظ "الاِقتحام" ترشيحًا للاِستعارة.

وعليه فالاِستعارة الترشيحية في القرآن الكريم لها وقعها الخاص على النفس، فهي تبني صرح بلاغتها من خلال تقوية التشبيه، فتشعل بذلك وهج الشعور وتُوقِدُه.

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 46،47.

[2] سورة التكوير الآية: [15-16].

[3] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير،153/30.

[4] سورة البلد الآية: 11.

[5] ابن عاشور، التحرير والتنوير،356/30.

5- الإستعارة التمثيلية:

تعد الإستعارة التمثيلية ضمن أبلغ أنواع المجاز مفردًا ومرّكبًا، ومثار فرسان البلاغة، إذ هي تركيب أُستعمل في غير ما وضع لَهُ، لعلاقة المشابهة، مع قرينةٍ مانعةٍ من إرادة معناه الأصلي، بحيث يكون كل من المشبَّه والمشبَّه به هيئة أو صورة منتزعة من متعدد.[1]

ومن الآيات القرآنية التي جرت على سبيل الإستعارة التمثيلية نذكر ما يلي:

قال تعالى:﴿ فَأَمَا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ (7) فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا (8) وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا (9) ﴾[2]

محل الشاهد هنا "ويَنْقَلبْ إِلَى أَهْله مَسْرُورًا" و<< هذا التركيب تمثيل لحال المحاسب حسابًا يسيرًا في المسرّة والفوز والنجاة بعد العمل الصالح في الدنيا، بحال المسافر لتجارة حين يرجع إلى أهله سالمًا رابحًا، لما في الهيئة المشبَّه بها من وفرة المسرّة بالفوز والربح والسلامة ولقاء الأهل، وكلّهم في مسرّة، فذلك وجه الشبّه بين الهيأتين، وهو السرور المألوف للمخاطبين، فالكلام إِستعارة تمثيلية. >>[3]

هذا التركيب إِستعارة تمثيلية، إذ مثَّل لحال من جُعل كتابه بيمينه – وفي ذلك إيماءً بالسعادة والخير –والمحاسب حسابًا يسيرًا بحال المسافر للتجارة حين رجعته إلى أهله سالمًا رابحًا، ووجه الشبّه بين الهيأتين هو السرور والمسرّة بالفوز والربح، والسلامة ولقاء الأهل، وتكمن الوظيفة الجمالية والبلاغية لهذه الإِستعارة في المبالغة والتمثيل.

وكذلك قوله تعالى:﴿ وَأَكِيدُ كَيدًا (16) ﴾[4]

[1] ينظر: فلاح حسن محمد الجبتوري، قطوف دانية في علوم البلاغة –المعاني البيان البديع–ص 136.

[2] سورة الانشقاق الآية: [7–9].

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير،223/30.

[4] سورة الطارق الآية: 16.

قال المفسّر:<< الكيد المسند إلى ضمير الجلالة هو مستعمل في الإمهال مع إرادة الإنتقام عند وجود ما تقتضيه الحكمة من إنزاله بهم، وهو اِستعارة تمثيلية. >>[1]، إذ شبّه إمهاله للقوم الكافرين، وحكمة إنزال العقاب عليهم، بحالة الكائد يخفي كيده وضرّه إلى وقت معين[2]، وفي ذلك تأكيد لقصد زيادة الإمهال عوض الإهمال، وبذلك صوّر القرآن الكريم مشهدًا مثل فيه لحكمة الله سبحانه وتعالى.

ومن نماذجها أيضا قوله تعالى:﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى (6) ﴾[3] وفي التركيب اِستفهام تقريري، وفعل "يجدك" مضارع وَجَدَ بمعنى ألقى وصادف(...) والكلام تمثيل لحالة تيسير المنافع للذّي تعسرت عليه بحالة من وجد شخصًا في شدّة يتطلَّع إلى من يعينه ويغيثه.[4]

ففي الآية اِستعارة تمثيلية، وحقيق بنا أن نشير إلى أنّ ممَّا اتفق عليه العقلاء أنّ التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي بإختصار في معرضه، ونُقلت عن صوّرها الأصلية إلى صورته، كساها أُبَّهة، وكسَبها مَنقبةً، ورفع من أقدارها، وضاعف قُواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واِستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة وكلفًا، وقسر الطباع على أن تعطيها محبةً وشَغَفًا.[5] فمن شأن التمثيلية تحسين المشبّه وتزيينه.

أمَّا الاِستعارة التخييلية فوجدنا في التفسير مثالاً واحدًا عليها، وذلك في قوله تعالى:﴿ عَمَّ يتسآءَلُونَ (1) عَن النَبَإِ العَظيم (2) ﴾[6]

قال المفسّر:<< والعظيم: حقيقته كبير الجسم، ويستعار للأمر المهم؛ لأنّ أهمية المعنى تتخيل بكبر الجسم، في أنّها تقع عند مذّكرها كمرأى الجسم الكبير في مرأى العين. >>[7]

---

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير،268/30.

[2] ينظر: المصدر نفسه،268/30.

[3] سورة الضحى الآية: 6.

[4] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير،399/30.

[5] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 100.

[6] سورة النبأ الآية: [1-2].

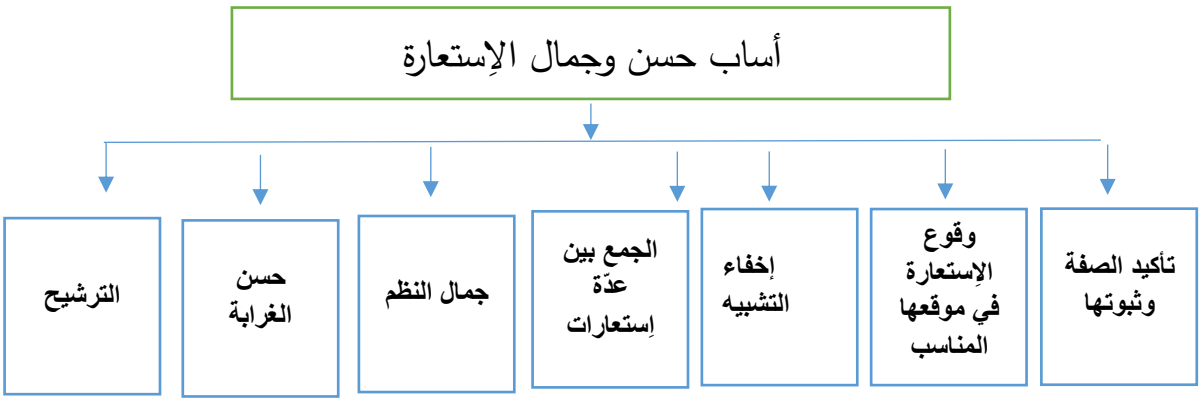
[7] ابن عاشور، التحرير والتنوير،10/30.

هذه من بدائع الإِستعارة، إذ تفخم المعنى وتصقله، وبذلك تعزز القصد الديني للآية.

جملة الأمر وتفصيله، أنّ تفسير ابن عاشور بحر تلاطمت فيه أمواج البلاغة والبيان إضافة إلى علوم العربية الأخرى، أظهر فيه المفسّر براعة النظم القرآني، ودقتّه وسلاسته، معتمدًا في ذلك على ذائقته الفنية، وحسّه المرهف، مسلطًا الضوء على الآيات المشحونة بأساليب البيان عامة والإِستعارة خاصة، فترك بصمته في تصوير وتحليل آيات الكتاب المستبين، الذي يهدي إلى صراط مستقيم، فكانت الإِستعارة حلقة ضمن سلسلة كبيرة للنسق والسنن البياني، الذي إِعتمد عليه ابن عاشور في تفسيره.

نختم هذا الضرب من فنون القول بإجمال أسباب حسنه وجماله، والمتمثلة في: تأكيد الصفة وثبوتها، وقوع الإِستعارة موقعها المناسب، إخفاء التشبيه، الجمع بين عدّة إِستعارات، جمال النظم، حسن الغرابة، الترشيح.[1]

ويمكن أن نلخص ذلك في الخطاطة الآتية:



[1] ينظر: زينب يوسف عبد الله هاشم، الإِستعارة عند عبد القاهر الجرجاني، ص 106، 107.

الفصل الثانـــــي

الفصل الثاني:

الأثر البياني للتشبيه والكناية في تفسير التحرير والتنوير.

- توطئة
- أولا: التشبيه
- ثانيا: الكناية

توطئة:

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، فكان المثل الأعلى في الفصاحة والبلاغة والبيان، فجعل العربية تتبوأ عرش اللغات لتكون أسماها وأشرفها، فحسبها منزلة أنّها لغة الوحي، وبذلك فقد اِتخذ العرب لغة القرآن منوالا أو مقياسا يحددون من خلاله درجة الفصاحة والبيان.

ومن شروط وصف الكلام بالبيان: أن يجمع وجوه الحُسنِ وأسبابه وطرقه وأبوابه: من تعديل النظم وسلامته، وحُسنه وبهجته، وحسن وقعه في السمع، وخفته على اللّسان، ووقوعه في النفس موقع القبول، فيكون له من الوقع في القلوب، والتمكن في النفوس، ما يذهل ويبهج، ويقلق ويؤنس، ويطمع ويؤيس، ويضحك ويبكي، ويحزن ويفرح، ويسكن ويزعج، ويشجي ويطرب، ويهزُّ الأعطاف، ويستميل فحوه الأسماع (...) وله مسالك في النفوس لطيفة، ومداخل إلى القلوب دقيقة.[1]

فغاية فن البيان قوة الأداء مع الصحة، سمو التعبير مع الدّقة، وإبداع الصورة زائدا جمال الصورة. فدورة العبارة الفنية في نفس الكاتب البياني دورة خلق وتركيب، تخرج بها الألفاظ أكبر مما هي؛ كأنّما شبَّت في نفسه شبابًا، وأقوى ممَّا هي؛ كأنّما كسبت من روحه قوة، وأدّل مما هي؛ كأنّما زاد فيها بصناعته زيادةً.[2]

وعليه، فمن أفانين البيان وأساليبه: التشبيه والكناية. اللذَّان بلغا منتهى الفصاحة والجمال والجلال، ولا يوجد كاتب بياني إلاَّ غَرَفَ من ماءهما.

[1] ينظر: الباقلاني، إعجاز القرآن، **تح**: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط3، (د.ت)، ص 276، 277.

[2] ينظر: مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2012، ص18. 19.

أولا: التشبيه

التشبيه ركن من أركان البيان، فيه تنافس فصحاء اللسان وأساطين البلاغة، وبه تفاخر الشاعر والناثر، وإليه لجأ الكاتب والمتحدث، فهو أعلى درجات البيان، وأحسن من سائر أساليب الكلام، هو عقد فريد، ودرٌ ثمين، يزيد المعنى شرفًا وجمالاً، دقة ورقة. و << لقد ظفر التشبيه في تراثنا العربي بما لم يظفر به أي لون آخر من ألوان الصورة البيانية، سواء من حيث الإعجاب به والإشادة بصوره لدى النقاد والبلاغيين، أم من حيث ذيوعه وكثرة تردده على ألسنة الشعراء والأدباء. >>[1]

وعليه، فالمتتبع لهذا الفن سيدرك أنّه احتفت به كتب اللغة والأدب قد يمها وحديثها، فهو عظيم الشأن، رفيع الشأو، وبذلك تعددت تعريفاته وتباينت، وضوحا وخفاءً، كمالاً ونقصانًا.

يقول الرماني (ت 386هـ): << التشبيه هو العقد على أنّ أحد الشيئين يسدٌ مسدَّ الآخر في حس أو عقل، ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس. >>[2]

أما أبو هلال العسكري (ت 395هـ) فيرى من جانبه أنّ التشبيه: << الوصف بأنّ أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب التشبيه منابه أم لم ينب. >>[3]

ويتضح أنَّ ما قدّمه العسكري لا يخرج عما ذكره الرماني من قبله فالتشبيه يقتضي مشاركة المشبّه للمشبّه به في المعنى أو الحكم أو الوصف.

ومن الذين كانت لهم وقفات مع التشبيه عبد القاهر الجرجاني (ت 471 هـ)، إذ قال في " أسرار البلاغة": << التشبيه أن تثبت لهذا معنى من معاني ذاك أو حكمًا من أحكامه، كإثبات للرجل شجاعة الأسد، وللحجة حكم النور، في أنّك تفصل بها بين الحق والباطل كما يفصل بالنور بين الأشياء. >>[4]

---

[1] حسن طبل، الصورة البيانية في الموروث البلاغي، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، ط1، 2005، ص22.

[2] الرماني، النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاثة رسائل في إعجاز القرآن، ص 80.

[3] أبو هلال العسكري، الصناعتين –الكتابة والشعر –ص 239.

[4] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 77.

وفي السياق نفسه يذهب الإمام عبد القاهر إلى أنّ التشبيه على ضربين قائلاً: << اعلم أنّ الشيئين إذا شبّه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين: أحدهما: أن يكون من جهة أمر بيّن لا يحتاج إلى تأوّل، والآخر: أن يكون الشبّه محصلاً بضرب من التأول. >>[1]؛ أي تشبيه حقيقي، وتشبيه مجازي.

و في هذا المقام يفرق الجرجاني بين التشبيه و التمثيل، بعدّ التشبيه أعم من التمثيل، حيث قال : << اعلم أنّ التشبيه عام و التمثيل أخصّ منه، فكل تمثيل تشبيه، و ليس كل تشبيه تمثيلاً.>>[2]، في حين أنّ ابن الأثير (ت 637 هـ) جعل كلًّا من التشبيه و التمثيل شيئًا واحدًا لا فرق بينهما، إذ يقول : << وجدت علماء البيان قد فرَّقوا بين التشبيه و التمثيل، و جعلوا لهذا بابًا مفردًا، و لهذا بابًا مفردًا، و هما شيء واحد لا فرق بينهما في أصل الوضع، يقال شبّهت هذا الشيء بهذا الشيء، كما يقال مثلته به، و ما أعلم كيف خفى ذلك على أولئك العلماء مع ظهوره ووضوحه.>>[3]

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه << قد عظَّم علماء البلاغة أمر التشبيه لكونه أعلق بالطبع، وألذ للنفس، وله نفع عظيم في باب الخطابة، في المدح، والذم، والافتخار، وغيرها. >>[4]

وبناءً على ذلك، فللتشبيه مراتب ومنازل بعضها أقرب من بعض للفصاحة والبيان، والجمال والكمال، فأقوى مراتبه: حذف أداته ووجه شبهه معًا، نحو قولك زيد أسد، فتوهم أنّ جميع صفات الأسد حاصلة في زيد من غير زيادة للأسد، ودون هذه المرتبة: حذف أحدهما دون الآخر، ولكل واحد منهما قوة ينفرد بها دون الآخر، ودونهما في المرتبة: أن يذكر أداة التشبيه ووجهه معا.[5]

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 79.

[2] المرجع نفسه، ص 84.

[3] ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكتاب والشاعر، تح: محمد محي الدين عبد المجيد، مكتبة ومطبعة مصطفى الياني الحلبي وأولاده، مصر، (د. ط)، (د. ت)،388/1

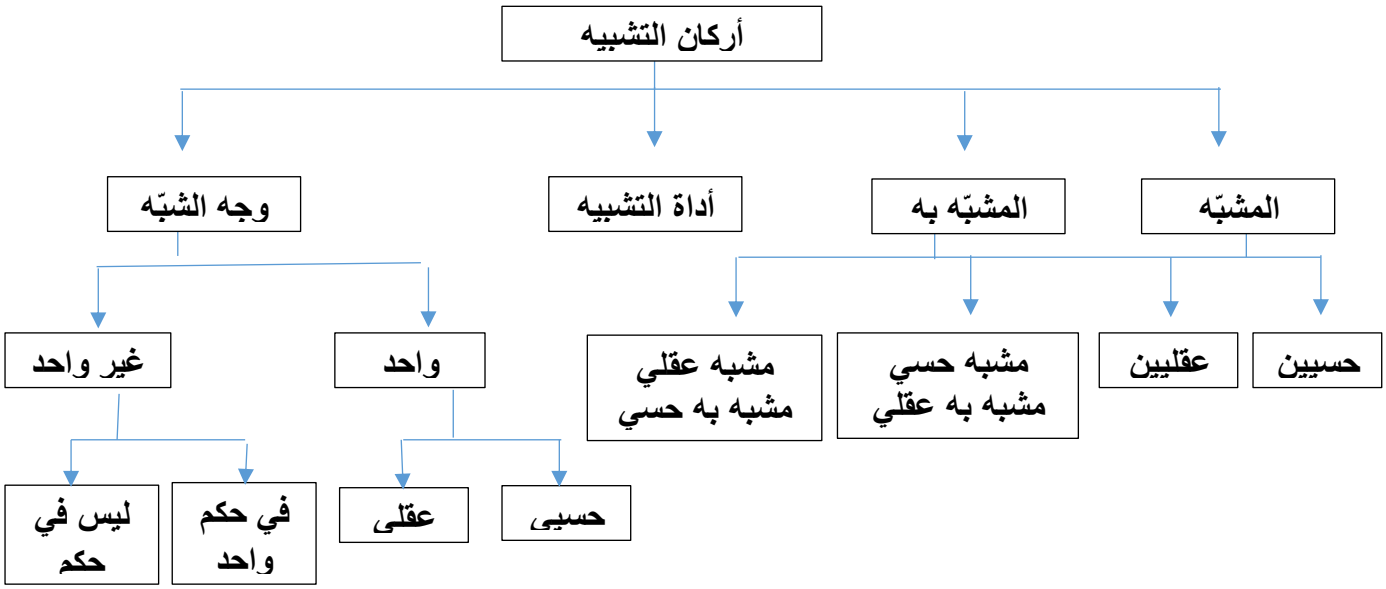
[4] محمد بن علي محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تح: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ط)، 1997، ص 152.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص 180

إنَّ هذه النظرة إلى التشبيه جعلته يتصدر فنون القول، ليكون أجودها، وأشرفها، وأجزلها، وأعذبها، فالتشبيه بشتى ألوانه وصوره، ومسالكه وغاياته، وأحكامه وحكمه، فيه نكت لا تُحصى، ولطائف بيانية لا تخفى.

وإذا بحثنا في كيفية حدوث التشبيه نجد: << إنَّ الشيء يُشَّبه بالشيء تارةً في صورته وشكله، وتارةً في حركته وفعله، وتارة في لونه ونجره، وتارة في سوسه وطبعه. >>[1]

وما يجب التنبيه عليه، أنّ للتشبيه أركان لا يتحقق إلّا بها ويمكن تلخيصها في الخطاطة الآتية:[2]



إذن، التشبيه يتأسس على أربعة أركان وهي:[3]

1-المشبّه: وهو أساس التشبيه، وكل عناصر التشبيه تأتي لإبرازه وتوضيحه وإجلاء هيأته، فهو الطرف الذي يراد إلحاقه بالمشبّه به، أو هو الطرف المستعار له.

2-المشبّه به: هو الطرف المستعار منه، أو هو الصورة التي يراد بها تمثيل المشبَّه.

[1] ابن ناقيا البغدادي، الجمان في تشبيهات القرآن، تح: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، دار الجمهورية، بغداد، (د.ط).1968. ص 43.

[2] ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، الهامش ص 334.

[3] ينظر: فلاح حسن محمد الجبتوري، قطوف دانية في علوم البلاغة-المعاني البيان البديع-ص 116، 117.

3-أداة التشبيه: وهي اللّفظة التي تدل على المماثلة أو المشاركة، وقد تكون ملفوظة أو ملحوظة، وتأتي على أنواع: حروف، أسماء، وأفعال.

4-وجه الشبّه: هو الوصف المشترك بين المشبّه والمشبّه به على سبيل الحقيقة أو التخييل، ويجوز حذفه أو إبقاؤه.

عبّر البلاغيون عن مدى إعجابهم وافتتانهم بفن التشبيه -وهو أمر معلوم لكل من دقق النظر في مؤلفاتهم-فكانت لهم وقفات حسنة مع سرّ جماله، وسحر بيانه، وكمال أمره وقدره.

وإلى مثل ذلك ذهب القزويني (ت739هـ) إذ لفت النظر إلى بلاغته -التشبيه - وأثره قائلا: << اعلم أنّه ممَّا اتفق العقلاء على شرف قدره وفخامة أمره في فن البلاغة وأنّ تعقيب المعاني له لا سيما قسم التمثيل منه يضاعف قواها في تحريك النفوس إلى المقصود بها مدحا كانت أو ذمًا أو افتخارًا أو غير ذلك. >>[1]

ووجب التنبيه هنا، إلى أنّ تعريفات التشبيه قد تباينت بين القدماء والمحدثين، غير أنّهم اتفقوا في بيان البعد الفني الجمالي لهذا الفن.

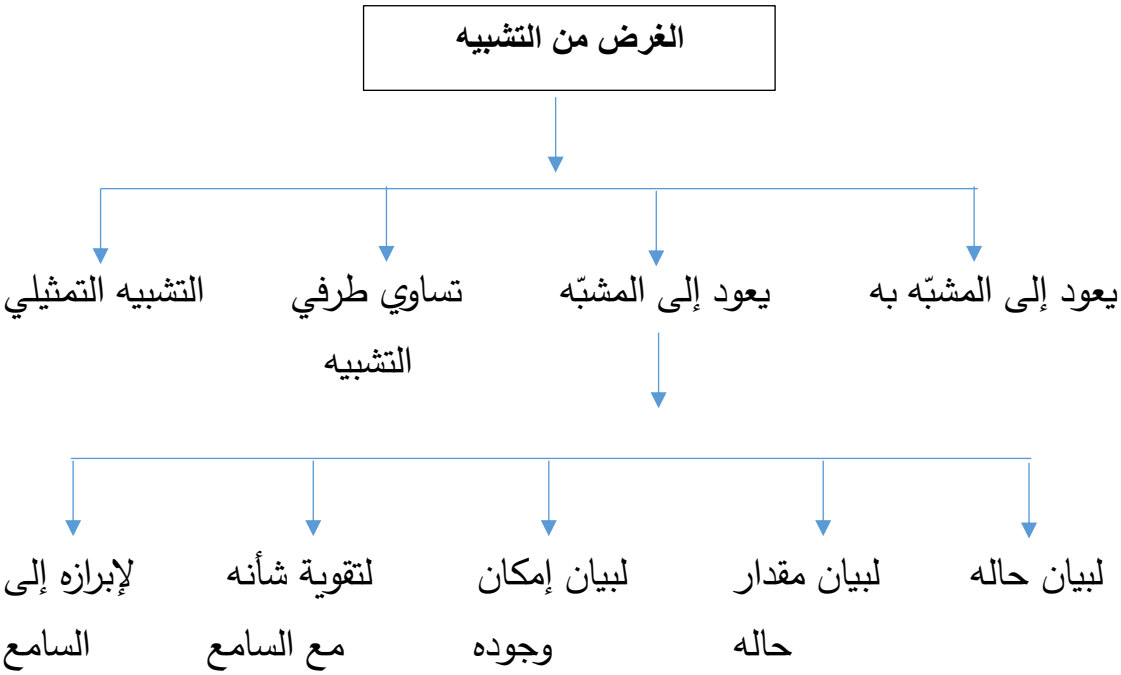
تحدث محمد حسين علي الصغير عن أهمية التشبيه، إذ قال: << التشبيه من أصول التصوير البياني، ومصادر التعبير الفني، ففيه تتكامل الصوّر، وتتدافع المشاهد، والقدر الجامع لنظرة البلاغيين إلى التشبيه: هو التفنن بإبراز الصورة البلاغية للشكل، واستقراء دلالتها الحسية، وذلك عن طريق تسخير قدرة التشبيه الخارقة في تلوين الشكل بظلال مبتكرة، وأزياء متنوعة، لم تقع بحس قبل التشبيه >>[2]

ويمكن ملاحظة أغراض التشبيه وغاياته، فهو لا يطلب لذاته، إنّما لأجل غرض من الأغراض التي تدور في ذهن المتكلم، من تلطيف المعنى وتقريبه وتحسينه.

[1] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مج2، 19/4.

[2] محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي في ضوء أساليب القرآن الكريم، ص 78.

ويمكن أن نجمل أغراض التشبيه في الخطاطة الآتية:[1]



فحوى الحديث وخلاصته، أنّ التشبيه من مفاخر العرب في كلامهم، ومن آليات صناعة خُطبهم وأشعارهم، فالحاصل أنّ فضائل هذا الفن كثيرة لا يمكن عدها، إذ يترتب عليه سمو المعاني، وروعة المباني، ودقة وبلاغة النظم، مما لا يخطر ببال.

لطائف التشبيه ومحاسنه في تفسير التحرير والتنوير:

للتشبيه القرآني طبيعة خاصة، وظلال روحية تشبع الإحساس، وإيحاءات دلالية تحرك الحواس، فلا يتمكن من فك أسراره وسبر غور دقائقه ولطائفه إلا مفسّر ذو حس لغوي مرهف، وظفَّ كل ما أوتي من فصاحة وبلاغة في بيان نسج نظم التشبيهات القرآنية، وممن شهد له بذلك ابن عاشور في تفسيره " التحرير والتنوير ". وقبل أن نضيء بعض زوايا التشبيه في التفسير، أود هنا – بداية – أن أبسط تعريف ابن عاشور لهذا الفن.

[1] ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، الهامش ص 340.

يرى ابن عاشور أنّ التشبيه من الحقيقة، إذ يقول: << هو من الحقيقة ولكن لكثرة وروده في كلام البلغاء وشدة عنايتهم به منذ حفظ الشعر العربي، استحق التخصيص بالتبويب، واستحق التقديم على المجاز لتوقف بعض أنواع المجاز عليه. فالتشبيه الدلالة الصريحة على إلحاق شيء بشيء في وصف أُشتهر فيه الملحق به، تقريبا لكمال الوصف المراد التعبير عنه. >>[1]

إنّ الذي يتتبع تفسير " التحرير والتنوير" يدرك تمام الإدراك أنّ المفسر قد عالج في تفسيره الصورة الفنية من التشبيه في ضوء الصور القرآنية، وكان له شرف الكشف عن كثير من وجوه هذا التصوير البياني وجمالياته، ويظهر ذلك جليا في النماذج التي سأعكف على دراستها.

1/ التشبيه البليغ:

أجمع جمهور علماء البلاغة والبيان على أنّ التشبيه البليغ أعلى مراتب الفصاحة، و << يسمى التشبيه بليغا إذا حذفت منه الأداة ووجه الشبّه، فلم يبق منه سوى المشبّه والمشبّه به. >>[2]، ويعدّ هذا النوع من التصوير أقوى من باقي الأنواع والفروع؛ لأنّه يلمح تلميحًا، ويجعل بين المشبّه والمشبّه به لحمة لا تنفصل حتى كأنّهما طرف واحد.[3]

ومن نماذج هذا التشبيه قوله تعالى:﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهَادًا(6) ﴾[4]

يقول ابن عاشور في تحليل هذه الآية الكريمة: << وجعل الأرض: خَلْقُهَا على تلك الحالة؛ لأنّ كونها مهادًا أمرا حاصل فيها من ابتداء خلقها، ومن أزمان حصول ذلك لها من قبل خلق الإنسان لا يعلمه إلاَّ الله. والمعنى: أنّه خلقها في حال أنّها كالمهاد، فالكلام تشبيه بليغ. >>[5]

يشير ابن عاشور إلى أنّ في هذه الآية تشبيه بليغ، حيث شبّهت الأرض بالمهاد في جعل سطحها ميسرا للجلوس والمشي عليه، فحُذف كل من الأداة ووجه الشبه، وأُلحق المشبّه (الأرض) بالمشبّه به (المهاد)، فالقرآن هنا قارب بينهما من خلال إلحاق صفة المشبّه به بالمشبّه، وهذا

[1] ابن عاشور، موجز البلاغة، ص 32.

[2] ديزيره سقال، علم البيان بين النظريات والأصول، ص 155.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 155.

[4] سورة النبأ الآية: 6.

[5] ابن عاشور، التحرير والتنوير،13/30.

التشبيه من قبيل تشبيه المحسوس بالمحسوس، و << وجعل الأرض مهادا يتضمن الاستدلال بأصل خلق الأرض على طريقة الإيجاز، ولذلك لم يتعرض إليه بعدُ عند التعرض لخلق السماوات >>[1]

فمن فوائد التشبيه الإيجاز و اختزال البنى اللّفظية مع تحقيق المعنى المراد، وهذا يدل على روعة جماله و حسن موقعه، فنلاحظ في هذا التشبيه أنّ كلمة " المهاد" نابت عن كلام طويل مع إعطاء المعنى حقّه بالضرورة، وهذه الخاصية قد تتوافر في كلام العرب قاطبة، غير أنّه من الضروري لفت النظر إلى أنّ تشبيهات القرآن تتجاوز تشبيهات الكلام العربي، إذ يعجز اللّسان البشري على الإتيان بمثلها، فالتشبيه في القرآن الكريم مشحون بنفحات قدسيّة، حمَّال للرسائل الإيمانية، و شارح للأسرار الكونية، و بذلك فإنّ له تأثير ووقع خاص على النفوس البشرية.

مما يجب التنبيه إليه في هذا المقام أنّ : << ألفاظ القرآن هي لبُّ كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليه اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذّاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا المتفرعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة.>>[2] فمن هنا ندرك أنّ القرآن الكريم معجز في لفظه، فكل مفردة تحتل مكانها المناسب، و لا يمكن أن تستبدل أو توضع كلمة في مكان الأخرى، <<ووجه إعجازه أنّ الله تعالى قد أحاط بكل شيء علما، وأحاط بالكلام كلّه علمًا، فإذا ترتبت اللَّفظة من القرآن علم بإحاطته أيّ لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبين المعنى بعد المعنى. ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره. >>[3]

كل هذا من دلائل إعجاز رصف القرآن الكريم، الذي تعذر على البشر الإتيان بمثله سواء في فنون القول، أو شجون الحديث.

---

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 14/30

[2] الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط4، 2009، المقدمة ص 55.

[3] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز،52/1.

وفي تفسير الآية نفسها يعلق ابن عاشور موّضحًا انتقاء الذكر الحكيم للَّفظة " نجعل" دون نخلق قائلا: << والتعبير بـ: "نجعل" دون نخلق؛ لأنّ كونها مهادا حالة من أحوالها عند خلقها أو بعده، بخلاف فعل الخلق فإنّه يتعدى إلى الذات غالبا أو إلى الوصف المقدم للذات، نحو:﴿ الذي خَلَقَ المَوْتَ والحَيَاة ﴾>>[1]، فجعل الأرض مهادًا حالة من أحوال خلقها أو بعده، لا خلقها في حد ذاته.

وإذا قد تقررت بلاغة التشبيه القرآني، فمن حقنا أن نتساءل عن وجه البلاغة في جعل الأرض للخلق، كالمهد للصبي؟

لا شك في أنّ مجيء التعبير على مقتضى التشبيه البليغ، يفتح النص على دلالات واسعة، إذ العين على المشبَّه به أولاً، وثانيا على المشبّه، لأخذ ما يناسبه من صفات المشبّه به، فمهد الصبي ينبغي أن يتوفر فيه الأمان بأنواعه، وهذا لا يكون إلاَّ بإزالة أي إزعاج يعكر صفو المهد، وبالعودة إلى الأرض بالنسبة للخلق، فالآية توجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بَلْهَ إقامة دين الله في الأرض.[2]

وعليه، إذا تأملنا السرّ في حسن هذا التشبيه و جماله، نخلص إلى أنَّ ذلك راجع إلى : بديع نظمه، ولطافة معناه، وروعة بيانه، فضلا عن تجلي معنى الإِستدلال، والإِمتنان، والنصح، والدعاء، فالغرض من هذا التشبيه إِنطلاقا من تفسير ابن عاشور الإِستدلال على إمكان البعث بخلق الأرض، فمن صنع هذا الصنع العظيم لا يعجزه إعادة بعث الخلق من جديد، ولنا في ذلك شاهد و دليل، وهو قوله تعالى:﴿وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الاَجْدَاِث إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُون(50) قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ ٱلرَّحْمَٰنُ و صَدَقَ المُرْسَلُون(51)﴾[3] ، و قوله

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير،14/30.

[2] ينظر: مشهور موسى مشهور مشاهرة، خصائص التشبيه في جزء عم، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، صادرة عن كلية الآداب واللغات جامعة الوادي، الجزائر، مج:11، ع.2، سبتمبر2019، ص 384

[3] سورة يس الآية: [50، 51].

سبحانه أيضًا:﴿وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ العِظَامَ وَ هِيَ رميم(77) قُلْ يُحْيِيهَا الذِي خَلَقَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيم(78)﴾[1]

وعلى هذا الأسلوب من التشبيه جرى قوله تعالى:﴿ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا(7) ﴾[2]

قال ابن عاشور معلقًا على هذه الآية الكريمة: << والأوتاد: جمع وتد بفتح الواو وكسر المثناة الفوقية. والوتد: عود غليظ شيئا، أسفله أدق من أعلاه يدق في الأرض لتشد به أطناب الخيمة، وللخيمة أوتاد كثيرة على قدر اِتساع دائرتها. والإخبار عن الجبال بأنّها أوتاد على طريقة التشبيه البليغ أي كالأوتاد. >>[3]ويقول ابن كثير في تفسيره لهذه الآية الكريمة: <<أي جَعَلَهَا لها أوتادًا أرساها بها وثبّتها وقرّرها حتى سكنت ولم تضطرب بمن عليها. >>[4]

يفهم من كلام ابن عاشور وابن كثير أنَّ الله سبحانه شبَّه الجبال بالأوتاد، فحذفت الأداة ووجه الشبه على سبيل التشبيه البليغ، الأمر الذي يلغي كل الحدود بين الطرفين، فيصير المشبّه به هو المشبّه دون أي عوارض، وهذا النوع من التشبيه يحتل المنزلة الأسمى، والمرتبة الأعلى؛ لأنّ المشبه يصير عين المشبه به بلا تفاوت، وهذا أدعى للمبالغة والتوكيد.[5]

وفي السياق نفسه وضّح الإمام ابن عاشور أوجه الشبّه المحتملة بين الجبال والأوتاد، قائلا في ذلك: << فيجوز أن تكون الجبال مشبهة بالأوتاد في مجرد الصورة مع هذا التخييل، كقولهم: رأيت أسُودًا غَابُها الرماح. ويجوز أن تكون الجبال مشبهة بأوتاد الخيمة في أنّها تشد الخيمة من أن تقلعها الرياح أو تزلزلها، بأن يكون في خلق الجبال للأرض حكمة لتعديل سبح الأرض في الكرة الهوائية، إذ نُتُوْ الجبال على الكرة الأرضية يجعلها تكسر تيار الكرة الهوائية المحيطة بالأرض، فيعتدل تياره حتى تكون حركة الأرض في كرة الهواء غير سريعة. >>[6]

---

[1] سورة يس الآية: 77، 78.

[2] سورة النبأ الآية: 7.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 15/30،14.

[4] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج 4، ص 558.

[5] ينظر: عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص 38.

[6] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 15/30.

وعليه، فهذه الصورة الموحية تثير اِنتباه القارئ للوهلة الأولى، وإذا تأملنا مواطن جمال هذه الصورة ندرك أنها راجعة إلى:

أ/ كونها جملة معترضة بين جملة << أم نجعل الأرض مهادا>>، وجملة <<وخلقناكم أزواجا>>.

ب/ كون المشبّه أقوى وأفضل من المشبّه به، إذ الأصل أن يكون المشبّه به أقوى من المشبّه، ليجلي الصورة، ويكشف دقائقها.

ج/ كونها دليلا من دلائل عظمة الصنعة التي تدل على عظمة الصانع، وفي ذلك إشعار بحكمة الله تعالى، وفضله على عباده.

حري بالبيان، أنّ المشبّه في هذه الآية –الجبال–وقع مفعولا به أول للفعل "جعل"، والمشبّه به –أوتادا–مفعول به ثان للفعل نفسه، إذ بيّن ابن عاشور أنّ جملة " الجبال أوتادًا" معطوفة على " الأرض مهادا"، وهذا حسبه من العطف على معمولي عامل واحد، وهو وارد في الكلام الفصيح، وجائز بِاتفاق النحويين لأنّ حرف العطف قائم مقام العامل.[1]

بهذا التحليل البياني للآية، يتضح أنّه من جماليات التشبيه في الذكر الحكيم وتفسيره: الجودة، وقوة التأثير، ودقة الوصف.

أشرقت شمس العلم والملاحظة، وأثبتت أنّ هذه الآية والتي قبلها من آيات الإعجاز العلمي، << وقد يمر عليهما الإنسان دون إدراك حقيقي لفضل الله تعالى في الإنعام بهما، ولا بعمق الدلالة العلمية في كل منهما؛ لأنّ حقيقة ذلك لم يدركها العلماء المتخصصون إلّا في العقود المتأخرة من القرن العشرين. وهذا السبق القرآني صورة من صور الإعجاز العلمي في كتاب الله.>>[2]

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير،14/30.

[2] زغلول راغب محمد النجار، من آيات الإعجاز العلمي الأرض في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، لينان، ط1، 2005، ص 202، 203

ومن الشواهد التي وقف عندها المفسر محلّلا في السورة نفسها، قوله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَا اَلْيْلَ لِبَاسًا(10) ﴾[1]

يقول ابن عاشور: << فيجوز أن يكون اللباس محمولا على معنى الإِسم وهو المشهور في إطلاقه؛ أي ما يلبسه الإنسان من الثياب فيكون وصف الليل به على تقدير كاف التشبيه على طريقة التشبيه البليغ، أي جعلنا الليل للإنسان كاللباس له. >>[2]، ويقول الزمخشري معلقا على الآية:<<﴿ لِبَاسًا ﴾يستركم عن العيون إذا أردتم هربا من عدو، أو بياتا له، أو إخفاء ما لا تحبون الإِطلاع عليه من كثير من الأمور. >>[3] وهذا ما أشار إليه ابن عطية قائلا: <<﴿ لِبَاسًا ﴾، مصدر، وكان الميل كذلك من حيث يغشي الأشخاص، فهي تلبسه وتتدرعه، وقال بعض المتأولين: جعله (لباسًا) لأنّه يطمس نور الأبصار، ويلبس عليها الأشياء، والتصريف يضعف هذا القول؛ لأنّه كان يجب أن يكون ملبسا، ولا يقال: (لباسًا) إلاَّ لمن لبس الثياب. >>[4]

وعليه، يتبين لنا من خلال أقوال المفسرين أنّ في الآية تشبيه بليغ، حيث شبه القرآن الكريم الليل باللّباس، وهذا التشبيه << هو أعلى التشابيه بلاغة ومبالغة في آن. >>[5]

ولم يفت الشيخ ابن عاشور في هذا المقام تسليط الضوء على فلسفة إِختيار ألفاظ مفردات القرآن المجيد، إذ بيّن أنّ فعل الجعل يناسب الكيفيات، وفعل الخلق يناسب الذوات.

من هنا ندرك أنّ الليل شبّه باللّباس بجامع التغشية، وقد إِتسعت آفاق هذا التشبيه، ليتضمن وجه الشبه فيه ثلاثة معان وهي:[6] أحدهما: أنّ الليل ساتر للإنسان كما يستره اللباس، فالإنسان في الليل يختلي بشؤونه التي لا يرتكبها في النهار؛ لأنّه لا يحب أن تراها الأبصار.

---

[1] سورة النبأ الآية: 10.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 20/30.

[3] الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،1172/30.

[4] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 424/5.

[5] محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب، علوم البلاغة. –البديع والبيان والمعاني–المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط1، 2003، ص161.

[6] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 20،21/30.

ثانيهما: من معنيي وجه الشبه باللّباس: أنّه المشابهة في الرفق باللّابس والملائمة لراحته، فلما كان الليل راحة للإنسان، وكان محيطا بجميع حواسه وأعصابه شبّه باللّباس في ذلك.

ثالثهما: أنّ وجه الشبه باللّباس هو الوقاية، فالليل يقي الإنسان من الأخطار والاِعتداء عليه، فكان العرب لا يُغير بعضهم على بعض في الليل.

وممَّا يتعلق بما تقدم، أنّ هذه الآية من إتمام الاِستدلال كما يقول المفسر، فهي تشير إلى آية من آيات بديع خلق الله تعالى وعظمته، وبيّن ابن عاشور أنّ بلاغة التشبيه في هذا الموضوع تكمن في كونه دليلا وحجة على إمكان البعث، إذ يقول: << وكان دليلا على أنّ إعادة الأجسام بعد الفناء غير متعذرة عليه تعالى، فلو تأمل المنكرون فيها لعلموا أنّ الله قادر على البعث. >>[1]

إذن، إنّ مدار حسن التشبيه هنا كونه نسجا في منتهى الدقة، فضلا عن شرف المعنى، وإثارة الخيال، وروعة البيان، فهذه الصورة من جمالها تنقش في ذاكرة القارئ المتأمل، وتأخذ حيزا في قلبه، وتؤثر في نفسه ووجدانه، إذ <<لا يخلو التشبيه القرآني من ملاحظة أثر نفسي في المتلقي، ولعل هذا يعود إلى أنّ الله تعالى عليم بخفايا النفس البشرية التي خلقها فأبدع خلقها. >>[2] وهذا ما يجعل التشبيه في النموذج القرآني يأخذ موقعه من النفس، ويتجاوز بلاغة الكلام في الموروث العربي قديمه وحديثه.

ومن نماذج التشبيه البليغ في السورة نفسها، قوله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَا سراجًا وهاجًا(13) ﴾[3]

وقف ابن عاشور عند هذه الآية القرآنية مبينا نوع التشبيه الذي تضمنته، والغرض من إيراده، قائلا في ذلك: << والسراج: حقيقته المصباح الذي يستضاء به، وهو إناء يجعل فيه زيت، وفي الزيت خرقة مفتولة تسمى الدُّبالة تشعل بنار فتضيء ما دام فيها بلل الزيت.

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير،20/30.

[2] محمد كريم كواز، الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، مكتب الإعلام والبحوث والنشر بجمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط1، 1426، ص 391.

[3] سورة النبأ الآية: 13.

والكلام على التشبيه البليغ. والغرض من التشبيه تقريب صفة المشبه إلى الأذهان. >>[1]

وضّح المفسر هذه الصورة، حاملاً إيّاها على طريقة التشبيه البليغ، إذ شبّه الله تعالى الشمس بالسرَاج، والغاية والغرض من هذا التصوير الفني هو تقريب وتوضيح وتبيين صفة المشبّه (الشمس) في الأذهان.

أما ابن كثير فقال:<<﴿ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وهَاجًا ﴾، يعني: الشمس المنيرة على جميع العالم التي يتوهج ضوؤها لأهل الأرض كلهم >>[2]

وحري بالذكر، أنّ ابن عاشور أشار إلى أنّ المراد بالسراج يحتمل أن يكون الشمس أو القمر فكلاهما نوره وهّاج، في حين أنّ ابن كثير قصر المعنى على الشمس دون القمر. وممَّا زَادَ تقريب صفة المشبه وانطباعها في النفس وصف السراج بالوهاج، إذ << يطلق الوهاج على المتلألئ المضيء، وهو المراد هنا؛ لأنّ وصف وهاج أجرى على سراج، أي سراجا شديد الإضاءة. >>[3]

أمَّا فائدة هذا التشبيه فهي الاِستدلال على تفنن الله سبحانه وتعالى في خلق السماوات وكواكبها ومصابيحها، وهذا التشبيه متمم للاِستدلالات التي سبقته في بيان وحدانية الله تعالى وعظمته وحكمته، ووجوب اِنفراده بالعبادة، فكانت بداية الاِستدلال بخلق الأرض وأوتادها، ثم بخلق النفس وزوجها، ثم بحالها – النفس – وأحوالها، ثم أعقب ذلك إلى الاِستدلال بحال الليل والنهار، فاِنتقل من المكان إلى الزمان، ثم الاِستدلال بخلق السماوات وأجرامها. والغاية من كل ذلك دعوة الإنسان للتفكر في بديع خلق الله تعالى وشكر نعمه.

الأمر الذي يتجلى هنا << أنّ تشبيهات القرآن من التشبيهات الخالدة خلود الزمن، الدائمة دوام الدّهر، صنعها رب العباد وبناها على شيء طبيعي، لا يكاد يختلف باِختلاف العصور، ولا يتفاوت بتفاوت الزمان، عناصره عناصر الطبيعة الناطقة بعظمة الله، الشاهدة بآثاره، ماثلة أمام

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير،24/30.

[2] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج 4، ص 558.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير،24/30.

البشر، معروفة لديهم، شائعة بينهم، وحاضرة بين أيديهم، فلا تجد النفس فرصة للتردد في قبوله أو الشك في معقوليته. >>[1]

ومن أوضح أمثلة التشبيه البليغ قوله سبحانه:﴿ وَفُتِّحَتِ اَلْسَمَاءُ فَكَانَتِ أَبْوَابًا (19) ﴾[2]

قال الشيخ ابن عاشور مفسرًا الآية: << وفتح السماء: اِنشقاقها بنزول الملائكة من بعض السماوات التي هي مقرهم نزولا يحضرون به لتنفيذ أمر الجزاء. >>[3]وبيّن في المقام نفسه الصورة التشبيهية، ووضّح نوعها وغرضها قائلا: وفرّع على اِنفتاح السماء بفاء التعقيب <<فكانت أبوابًا>>، أي ذات أبواب، فقوله <<أبوابًا>> تشبيه بليغ، أي كالأبواب. وحينئذ لا يبقى حاجز بين سكان السماوات وبين الناس(...) والإخبار عن السماء بأنها أبواب جرى على طريقة المبالغة في الوصف بذات أبواب، للدلالة على كثرة المفاتح فيها حتى كأنّها هي أبواب.[4]

نرى هنا أنّ التشبيه في الآية تشبيه بليغ؛ إذ شبّهت السماء بالأبواب، ونلاحظ أنّ الله سبحانه وتعالى شبّه شيئا محسوسا (السماء) بشيء محسوس (الأبواب)، ووجه الشبّه: التفتح والاِنصداع والاِنشقاق. إنّ الذي يتأمل هذا التشبيه يدرك لا محالة أنّه مظهر من مظاهر الإعجاز والتفنن، سواء من حيث معناه وغرضه، أم من حيث شكله وصياغته. أمّا من حيث معناه وغرضه، فقد وظف هذا التشبيه للمبالغة في وصف يوم الفصل، والغاية من ذلك التهويل والترويع. أمّا من حيث الصياغة، فسر تفنن هذا التشبيه يكمن في جعل المشبّه والمشبّه به شيئًا واحدًا، << فوجه الشبّه وأداة التشبيه غائبان وبغيابهما فتح الباب أمام الذهن ليتطلّع إلى وجوه اللّقاء الممكنة بين الطرفين، فإذا هما شيء واحد، أو كالواحد وهذا مدخل البلاغة فيه. >>[5]

[1] عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص 75.

[2] سورة النبأ الآية: 19.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير،32/30.

[4] ينظر: المصدر نفسه، 32،33/30.

[5] محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب، علوم البلاغة–البديع والبيان والمعاني–ص 161.

هكذا يدفعنا هذا التصوير الفني إلى رسم صورة هذا المشهد البديع في صفحات قلوبنا، وطيّات أنفسنا، معتمدين في ذلك على عنصر الخيال، الذي يجعل المستحيل ممكنا، وعليه ففي هذا التشبيه البليغ جمال يغري النفوس، ويستهوي الإحساس، ويسترعي الإنتباه.

ومن شواهده – التشبيه البليغ – أيضا قوله تعالى:﴿ وسُيِّرَتِ الجِبَالَ فَكَانَت سَرَابًا(20) ﴾[1]

قال المفسر: << والسراب: ما يلوح في الصحاري مما يشبه الماء وليس بماء، ولكنّه حالة في الجو القريب تنشأ من تراكم أبخرة على سطح الأرض. >>[2]

اِكتفى المفسر هنا بالإشارة إلى أنّ جملة "فكانت سرابًا" هي كقوله تعالى "فكانت أبوابًا"، ولم يخض في تفاصيل هذا التشبيه ودقائقه.

يقول الزمخشري في تفسيره للآية: << يعني أنّها تصير شيئا كلا شيء لتفرق أجزائها وانبثاث جواهرها. >>[3] وهذا ما أكده القرطبي قائلا: << أي: لا شيء، كما أنّ السراب كذلك: يظنه الرائي ماء وليس بماء. >>[4] وهذا ما أشار إليه ابن كثير في قوله: <<﴿ فَكَانَت سَرَابًا ﴾، أي يخيل إلى الناظر أنّها شيء، وليست بشيء، وبعد هذا تذهب بالكلية، فلا عين ولا أثر>>[5]

وعليه، فهذه الآية تتضمن تشبيهًا صريحًا إلى حد ما، فالقرآن شبه الجبال بالسراب، والمعنى أنّ الجبال زحزحت من مكانها فكانت هباءً منثورًا أو كثيبًا مهيلا، ومنه كانت الجبال كالسراب في أنّها لا شيء.

لا يخفى على متأمل أنّ هذه الآية من الآيات الكونية الشاهدة على قدرة الله سبحانه وتعالى، المؤكدة على حتمية البعث، فسبحان الذي خلق فأبدع، وسبحان الذي وصف فأوجز وأعجز، وأصاب فأبان. ومنه فالإخبار عن الجبال بأنّها سراب جرى على طريق المبالغة، وتكمن القيمة

---

[1] سورة النبأ الآية: 20.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 33/30.

[3] الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ،30/ 1173.

[4] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تح: عبد الله بن عبد الحسن التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2006، 14/22.

[5] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص 559.

الجمالية لهذه الصورة في حسن التصوير، وإيضاح المعنى، ودقة الوصف، وبذلك فقد ساق لنا الله تعالى أدلة وبراهين على حقيقة البعث، وانتقل بنا من مشهد لآخر، فكانت فاتحة الإستدلال وتمهيده بخلق الأرض وجبالها، وخاتمته جعل الجبال سرابا، فهتك ذلك حُجب الشك وأقام حجة اليقين، فكان الناس فريقين، فريق شكروا وما أشركوا، فكانت الجنّة لهم مفازا، وفريق أشركوا فطغوا، فكانت جهنّم لهم مرصادا.

ومن الآيات التي جرت مجرى التشبيه البليغ في القرآن الكريم، والتي وقف عندها المفسر شارحا إجراء هذا التصوير فيها، قوله تعالى:﴿ هَلْ ثُوِّبَ الكُفَّارُ مَا كَانُوْا يَفْعَلُونَ (36) ﴾[1]

قال ابن عاشور: << و﴿ مَا كَانُوْا يَفْعَلُونَ ﴾موصول وهو مفعول ثان لفعل " ثوّب " إذ هو من باب أعطى. وليس الجزاء هو ما كانوا يفعلونه بل عبّر عنه بهذه الصلة لمعادلته شدّة جرمهم على طريق التشبيه البليغ، أو على حذف مضاف تقديره: مثل، ويجوز أن يكون على نزع الخافض وهو باء السببية، أي بما كانوا يفعلون. >>[2]

يوضح المفسر هنا أنّه يجوز حمل هذه الآية على طريقة التشبيه البليغ، إذ شبّهت حالة الكفار في الآخرة وخزيهم بشدّة جرمهم في الدنيا، وهذا ما وضّحه ابن عطية قائلا: <<﴿ هَلْ ثُوِّبُ اَلْكُفَارُ ﴾؟ تقرير وتوقيف لمحمد عليه السلام وأمته، ويحتمل أن يريد: (ينظرون: هل ثوّب الكفار). والمعنى هل جوزي؟ ويحتمل أن يكون المعنى يقول بعضهم لبعض. >>[3]وهذا ما أشار إليه ابن كثير قائلا: << أي: هل جوزي الكفار على ما كانوا يقابلون به المؤمنين من الإستهزاء والتنقص أم لا؟ يعني: قد جوزوا أوفر الجزاء وأتمه وأكمله. >>[4]

ومنه، فالغرض البلاغي لهذا التشبيه هو معادلة المشبّه للمشبّه به في الشدّة ومساواته له، وما زاد هذه الصورة بلاغة وبراعة حسب ابن عاشور كونها جامعة لما إشتملت عليه السورة.

---

[1] سورة المطففين الآية: 36.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 216/30.

[3] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 455/5.

[4] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص 591.

ومن نماذج هذا التشبيه أيضا قوله تعالى:﴿ يُسْقَوْنَ مِنْ رَّحِيقٍ مَخْتُومٍ (25) خِتَامَهُ مِسْكٌ وفِي ذَلك فَلْيَتَنَافَسِ اَلْمُتَنَافِسُون (26) ﴾[1]

محل الشاهد هنا قوله تعالى: (خِتَامُهُ مسك)، ويقول ابن عاشور في هذا السياق: << المسك: مادة حيوانية ذات عرف طيب مشهور طيبه وقوة رائحته منذ العصور القديمة، وهذه المادة تتكون في غدة مملوءة دما تخرج في عنق صنف من الغزال، في بلاد التيبيت من أرض الصين، فتبقى متصلة بعنقه إلى أن تيبس، فتسقط فيلتقطها طلابها، ويتاجرون بها وهي جلدة في شكل فأر صغير، ولذلك يقولون: فأرة المسك.

وفسر "ختامه مسك" بأنّ المعنى: ختام شربه، أي آخر شربه مسك، أي طعم المسك بمعنى نكهته. >>[2]

يفهم من كلام ابن عاشور أنّ الله عز وجل شَبَّه رحيق الجنة بالمسك في طيب رائحته، وطعمه ونكهته. وهذا من ألطف وأبلغ التشبيهات وأجملها أثرا، وأشدّها وقعا في النفس.

وفسر القرطبي هذه الآية قائلا: << قال مجاهد: يُخْتَمُ بِهِ آخِرُ جرعةٍ. وقيل: المعنى: إذا شربوا هذا الرحيق ففنى ما في الكأس اِنختم ذلك بخاتم المسك. وكان ابن مسعود يقول: يجدون عاقبتها طعم المسك. ونحوه عن سعيد بن جبير وإبراهيم النخعي قالا: ختامه: آخر طُعمه. وهو حسن؛ لأنّ سبيل الأشربة أن يكون الكَدَرُ في آخرها، فوصف شراب أهل الجنّة بأنّ رائحة آخره رائحة المسك. >>[3]

ويطيب لي في هذا المقام أن أورد ما ذكره القرطبي من قول أبي الدرداء في وصف الرحيق: <<شراب أبيض مثل الفضة يختمون به آخر أشربتهم، لو أنّ رجلا من أهل الدنيا أدخل فيه يده ثم أخرجها، لم يبق ذو روح إلاَّ وَجَدَ ريح طيبها. >>[4]

---

[1] سورة المطففين الآية: [25، 26].

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 206/30.

[3] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، 151/22.

[4] المصدر نفسه، 153/22.

وبعد كل الذي تقدم، << فإذا كانت هذه صفة الختام أو الختم فإنّها تدّل بالضرورة على اِهتمام القرآن بالإِستقصاء في وصف الجزّاء ترغيبا وتحبيبا، فحتّى الرائحة مختارة بعناية ربانية، فكيف بالشراب نفسه، وبآنيته، وبحامله، وبالجو الذي يقدم فيه؟ >>[1]

وعليه، فتشبيهات القرآن أبلغ من تشبيهات البشر، وأسطعها نورا، وأخصها براعة وحسنا، فهي منتقاة برعاية ربانية، تتعدد أغراضها بتعدد السياق القرآني، فالذي يمعن النظر في هذه التشبيهات سيدرك لا محالة سر جمالها، ومدى تأثيرها خاصة في الآيات التي تصف الجنّة، ففيها كما يقال: ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، والإنسان فضولي بطبعه. وابن عاشور تمكن من سبر غور هذه التشبيهات، فأبان عن مواطن تفننها وإعجازها.

ومن شواهده –التشبيه البليغ– أيضا قوله تعالى:﴿ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ(3) ﴾[2]

قال ابن عاشور: << وأبابيل: جماعات. قال الفرّاء وأبو عبيدة: أَبَابِيلَ اسم جمع لا واحد له من لفظه مثل عباديد وشماطيط وتبعهما الجوهري، وقال الرّؤاسي والزمخشري: واحد أبابيل إبَّالة مشددة الموّحدة مكسورة الهمزة، ومنه قولهم في المثل ضغث على إبَّالة، وهي الحزمة الكبيرة من الحطب، وعليه فوصف الطير بأبابيل على وجه التشبيه البليغ. >>[3]

يفهم من كلام ابن عاشور أنّ الآية جاءت على سبيل التشبيه البليغ، إذ شبّهت الطير بالأبابيل، والتقدير: طيرًا كالأبابيل، والحقيقة الملتفة برداء هذا التصوير والتعبير هي أنّ الله سبحانه وتعالى أرسل الطير في جماعات على أصحاب الفيل، لقصدهم تخريب الكعبة وهي حرم الله، فضللت الطير كيدهم وَسُلِّطَ عليهم العقاب، وكان ذلك جزاء لهم. ويشير ابن عاشور إلى نقطة مهمة وهي أنّ ذكر هلاك أصحاب الفيل لم يتكرر في القرآن الكريم خلافا لقصص غيرهم، وذلك راجع حسبه << لوجهين: أحدهما: أنّ إهلاك أصحاب الفيل لم يكن لأجل تكذيب رسول من الله. وثانيهما: ألّا يتخذ منه المشركون غرورًا بمكانة لهم عند الله. >>[4]

---

[1] مشهور موسى مشهور مشاهرة، خصائص التشبيه في جزء عم، ص388.

[2] سورة الفيل الآية: 3.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 549/30، 550.

[4] المصدر نفسه، 544/30.

من خلال ما أوردناه من أمثلة، يتضح أنّ حظ التشبيه البليغ أوفر الحظوظ لكثرة وروده في هذا الجزء، وإثباته للمعنى في الذهن، وتأثيره في النفس، وبذلك فتتنوع غاياته بتغير الداعي لخلق هذه الصورة أو تلك، بجمالية فنية تروح بالسامع إلى أقصى دروب الخيال والفكر.

2/ التشبيه التمثيلي:

كان لعلماء البلاغة وقفات مهمة مع التشبيه التمثيلي، تعددت معها وجهات النظر وتباينت، وبين هذا وذاك آفاق، فمثلا يعرفه محمد بن علي محمد الجرجاني (ت 729هـ) بقوله: << وهو أن يشبّه شيء بشيء في وصف منتزع من أمرين، كتشبيه الحسود بالنار في كون كل واحد منهما بقاؤه في إيذاء الغير، وفناؤه في عدمه. >>[1] ولخص الإمام عبد القاهر الجرجاني قَبله أسباب قوة التمثيل وتأثيره في النفوس، ويمكننا أن نلخص ذلك على ضوء كلامه فيما يلي:[2]

أ) كونه أنس النفوس، إذ يخرجها من خفي إلى جلي، ويأتيها بصريح بعد مكني، وينقلها من المعقول إلى المحسوس.

ب) يصوّر الشبه من الشيء في غير جنسه وشكله، ويلتقط ذلك له من غير محلته، ويجتلب إليه من الشق البعيد بابا آخر من الظرف واللّطف.

ج) يأتي بالمعنى ممثلا ولا ينجلي ذلك إلاَّ بعد أن يحوج المرء إلى طلبه بالفكرة، وتحريك الخاطر له والهمة في طلبه، ومن الثابت أنّ الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الإشتياق إليه، كان نيله أحلى، وبالميزة أولى، فكان موقعه من النفس أجل وألطف.

وعليه، للتشبيه التمثيلي من جمالية التصوير وفنية الأسلوب ماله، الأمر الذي جعله موضع الإستحسان، وعنوان الإستظراف، ويتضح للذي ينظر نظرة المتأمل الحصيف أنّ ما ورد من نماذج هذا النوع من التشبيه في القرآن الكريم يبهر الفكر، ويأنس النفس، وأول ما يطالعنا في شواهد هذا الضرب من فنون القول قوله عز وجل:﴿ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي اَلْصُّور فَتَاتُونَ أَفْوَاجًا(18) ﴾[3]

---

[1] محمد بن علي محمد الجرجاني، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، ص 173.

[2] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 104، 109، 117.

[3] سورة النبأ الآية: 18.

قال ابن عاشور: << بُنِيَ "ينفخ" إلى النائب لعدم تعلق الغرض بمعرفة النافخ، وإنّما الغرض معرفة هذا الحادث العظيم وصورة حصوله.

والنفخ في الصور يجوز أن يكون تمثيلا لهيئة دعاء الناس وبعثهم إلى الحشر بهيئة جمع الجيش المتفرق لراحة أو تتبع عدو، فلا يلبثون أن يتجمعوا عند مقر أميرهم. >>[1]

ألقى ابن عاشور الضوء على حسن نظم ودقة تركيب هذه الآية، وبين الغاية منه، ووضح التمثيل فيها الذي جاء على طريقة تمثيل هيئة بهيئة، إذ مثل القرآن الكريم حسب ابن عاشور هيئة الناس وبعثهم إلى أرض المحشر يوم الفصل، بهيئة لَمْ شتات الجيش المتفرق من أجل الراحة أو لترقب العدو، ووجه الشبّه بين الهيئتين يكمن في الإجتماع والإتيان، فالناس يُبعثون إلى أرض المحشر زمرًا زمرًا، وأفراد الجيش يجتمعون عند مقر قائدهم وأميرهم جماعات جماعات.

ومنه، فسر جمال هذا التشبيه وحسنه كامن في أنس النفوس به، إذ أخرجها من الخفي إلى الجلي، فحرك الخاطر، وكسر سكون الوجدان، أمّا وظيفته البلاغية فحاصلة في إيجازه، فجاء بليغا بجودته ومدى تكامل صورته.

ومن ذلك أيضا قوله سبحانه وتعالى:﴿ انَّ رَبَّكَ لبالمِرصَاد(14) ﴾[2]

قال ابن عاشور: والمرصاد: المكان الذي يترقب فيه الرَّصد، أي الجماعة المراقبون شيئا(...) فهو تمثيل لعموم علم الله تعالى بما يكون من أعمال العباد وحركاتهم، بحال إطلاع الرّصد على تحركات العدو والمغيرين.[3]

إنّ المتأمل في هذه الآية الكريمة –إعتمادا على تفسير ابن عاشور – يدرك أنّها على سبيل التشبيه التمثيلي، إذ مثّل القرآن الكريم إحاطة الله بكل شيء علمًا، بحال إطلاع الرّصد على تحركات العدو، والمعنى هنا أنّ الله تعالى يعلم السر وأخفى، والغرض من هذا التشبيه هو التعليل على مُجازات كل عامل بما عمل وما يعمل كما بيَّن المفسر، إذ لا يقصد الرَّصد إلاَّ للجزاء على

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 31/30.

[2] سورة الفجر الآية: 14.

[3] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 323/30.

العدوان، وفي ذلك إيماء وإشارة إلى أنَّ الله سبحانه وتعالى لا يظلم أحدا، وما أصاب الكفار من عذاب وعقاب هو جزاء من جنس عملهم. فالصورتان تتداخلان في وجوه متعددة جمعت كل أشكال وسمات العلم والإِطلاع على الشيء المراقب، والمبادرة إلى مجازاته بعقوبة ملائمة ومناسبة لما يعمل، وهذا ممّا ساهم في رسم أبعاد اللّوحة، وإضفاء لمسة الجمال عليها، لتغدو واضحة قريبة راسخة في ذهن القارئ.

ومن شواهد التمثيل أيضا، قوله تعالى:﴿ إِنَّهَا عَلَيْهِم مُّوصَدَةٌ(8) ﴾[1]

قال الشيخ المفسر: << ومُّوصدة: اِسم مفعول من أوصد الباب، إذا أغلقه غلقا مطبقا>>[2]
وقال أيضا: << ومعنى إيصادها عليهم: ملازمة العذاب، واليأس من الإفلات منه، كحال المساجين الذين أغلق عليهم باب السجن، تمثيل تقريب لشدة العذاب بما هو متعارف في أحوال الناس، وحال عذاب جهنم أشدّ مما يبلغه تصور العقول المعتادة. >>[3]

يفهم من كلام ابن عاشور أنّ الله تعالى شبه حال الكفار في النار بعد إيصاد الباب عليهم، بحال المساجين الذين أغلق عليهم باب السجن، فوجه الشبّه هنا ليس مفرد بل منتزع من متعدد، يصوّر صفات وأحوال مشتركة بين أهل النّار الموصدة وأهل السجن، من عذاب وألم ويأس ووحدة، أي شقاء بألوان مختلفة، والغرض من كل ذلك توضيح الصورة لتنزل منزل القرب من ذهن السامع، فشبه الله تعالى حال النّار وأهلها بما هو متعارف عليه في أحوال الناس، فكان موقعه في النفس أحلى وأجلى.

ومن نماذجه أيضا، قوله تعالى:﴿ في عَمَدٍ مُمَدَّدَة(9) ﴾[4]

قال ابن عاشور: << وقوله﴿ في عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ ﴾حال: إمَّا من ضمير "عليهم"، أي في حال كونهم في عمد، أي موثوقين في عمد كما يوّثق المسجون المغلظ عليه من رجليه في فلقة ذات ثَقب يدخل في رجله أو في عنقه كالقرام. وإمَّا حال من ضمير "إنّها"، أي أنّ النّار الموقدة في

[1] سورة الهمزة الآية: 8.
[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 541/30.
[3] المصدر نفسه، 541/30.
[4] سورة الهمزة الآية: 9.

عمد، أي متوسطة عمدا كما تكون نّار الشواء إذ تُوضع عمد وتُجعل النّار تحتها تمثيلا لأهلها بالشواء. >>[1]

نستخلص هنا أَنَّ القرآن الكريم رسم سلسلة من المشاهد المتسلسلة، معتمدا في ذلك إجمال بعده تفصيل، فساق هذه الآية لتختم هذه الحلقة، ولتقوية تمثيل شدّة الإغلاظ على الظالمين والطغاة، بأقصى ما يبلغه متعارف الناس من الأحوال حسب ابن عاشور، إذ شبّه الله تعالى أهل النّار بالشواء، والغاية من ذلك الوصف هو زيادة في ترويع وتهويل الوعيد، ولا يعد ذلك من باب المبالغة أو المجاز؛ لأنّ عذاب جهنّم أشدّ مما يبلغه تصّور العقول.

وعليه، فتصوير هذا المشهد بخطوطه الرفيعة يقف دليلا على بلاغة القرآن، ومهارة اِختياره للتشبيهات، مما كان سبب في جلال المعنى، وجماله وبيانه.

ومن أمثلة التشبيه التمثيلي أيضا، قوله تعالى:﴿ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مّاكُوْل(5) ﴾[2]

قال ابن عاشور: << والعصف: ورق الزرع، وهو جمع عصفة. والعصف إذا دخلته البهائم فأكلته داسته بأرجلها وأكلت أطرافه وطرحته على الأرض بعد أن كان أخضرًا يانعًا، وهذا تمثيل لحال أصحاب الفيل بعد تلك النظرة والقوّة كيف صاروا متساقطين على الأرض هالكين. >>[3]

وقال ابن كثير:<<قال سعيد بن جبير: يعني التبن الذي تسميه العامة: هبور. وفي رواية عن سعيد: ورقة الحنطة. وعنه أيضا: العصف: التبن والمأكول: القصيل يجز للدواب. وكذلك قال الحسن البصري. وعن ابن عباس: العصف: القشرة التي على الحبة، كالغلاف على الحنطة. وقال ابن زيد: العصف: ورقة الزرع، وورق البقل، إذا أكلته البهائم فراثتهُ، فصار رديناً. والمعنى: أنَّ الله سبحانه وتعالى أهلكهم ودمَّرهم، وردّهم بكيدهم وغيظهم لم ينالوا خيرا، وأهلك عامتهم، ولم يرجع منهم بخير إلّا وهو جريح. >>[4]

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 541/30، 542.

[2] سورة الفيل الآية: 5.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 551/30.

[4] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج 4، ص682.

يفهم من كلام ابن عاشور وابن كثير أنَّ الله تعالى مثَّل لحال أصحاب الفيل من هلاك ودمَّار وغيظ، بالعصف المأكول، إذا أكلته البهائم داسته بأرجلها، وطرحَتْهُ أَرضًا فأَرْدته رديئًا بعد أن كان يانعًا، فكذلك أصحاب الفيل صاروا متساقطين على الأرض هالكين، بعد أن كانوا جبّارين متسّلطين. فأراد الله بذلك أن يقّرب هذه الصورة للأذهان، فخلق لوحة بعيدة الآفاق والزوايا تأخذ القارئ بجمالها إلى عمق المشهد المهيب، معبرة بإحترافية، وبدقة متناهية الجودة على المعنى المراد، الأمر الذي جعل هذا التشبيه يبلغ مبلغ الإِفتتان.

ممَّا تقدم يتضح أنَّ ابن عاشور قد أجاد في تفسير الصوّر التشبيهية التمثيلية، واِستطاع بعلمه أن يفتح نوافذ الحس على المشاهد التمثيلية متكاملة اللَّمسات في القرآن الكريم.

3/ التشبيه المرسل المجمل:

<< وسمي مرسلاً مجملاً لوجود الأداة، وحذف وجه الشبّه في المثال الواحد. >>[1]، أي أنّه كل تشبيه ذكرت فيه الأداة، وحذف منه وجه الشبّه، فالمرسل ما ذكرت أداته، والمجمل ما حذف وجه شبهه، وإذا جمع المثال الواحد بين هذين الشرطين سمي مرسلاً مجملاً

ومن أمثلة التشبيه المرسل المجمل، قوله تعالى:﴿ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبثُوا إلاَّ عَشِيةً أو ضُحَيها(46) ﴾[2]

قال ابن عاشور: << والعشية: معبّر بها عن مدة يسيرة من زمان طويل على طريقة التشبيه، وهو مستفاد من "كأنّهم"، فهو تشبيه حالهم بحال من لم يلبث إلاَّ عشيّة، وهذا التشبيه مقصود منه تقريب معنى المشبّه من المتعارف.

وقوله "أوضحاهَا" تخيير في التشبيه على نحو قوله تعالى: << أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ>> في سورة البقرة. وفي هذا العطف زيادة في تقليل المدة؛ لأنّ حصة الضحى أقصر من حصة العشية. >>[3]

---

[1] فلاح حسن محمد الجبتوري، قطوف دانية في علوم البلاغة –المعاني البيان البديع–ص118.

[2] سورة النازعات الآية: 46.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 98/30.

وقال القرطبي في تفسير هذه الآية الكريمة: << (كَأَنَّهُمْ يَوْم يَرَوْنَهَا) يعني الكفار يرون الساعة. (لم يلبثوا) أي في دنياهم. (إلاَّ عشيّة) أي: قدر عشية. (أوضحاها) أي: أو قدر الضحى الذي يلي تلك العشية، والمراد تقليل مدّة الدنيا. >>[1]

يفهم ممَّا تقدم طرحه، أنّ في الآية تشبيه بديع على طريقة المرسل المجمل، إذ بيّن الله تعالى حالة المتوهمين بإستحالة وقوع الساعة يوم يرونها، فكأنّهم لم يلبثوا في دنياهم إلاَّ بعض يوم، ويُجلي ابن عاشور في هذا السياق الغاية والغرض البياني من هذا التشبيه؛ والمتمثل في تقريب معنى المشبّه من المتعارف عليه. وما زاد بلاغة وروعة هذا التصوير هو حذف وجه الشبّه، فحذفه << يدعو الإنسان إلى التفكر في الصفة أو الصفات المشتركة التي جعلت المشبّه مماثلا للمشبّه به، مما يضفي على الصورة لونا من الغموض والإيحاء، ويفسح المجال للتخيل والتصّور. >>[2]

هذا وبيّن ابن عاشور فلسفة نظم هذه الآية الكريمة من خلال بيان مسوغات إضافة الضحى إلى العشية، وهذا راجع حسب رأيه إلى أنّ الضحى أسبق من العشية، إذ لا تقع عشية إلاَّ بعد مرور ضحاها، وهو جار على إستعمال عربي شائع.

ومنه أيضا قوله تعالى:﴿ يَوْمَ يَكُونُ اَلْنَّاسُ كَالفَرَاشِ اَلْمَبْثُوثِ(4) ﴾[3]

ذكر محمد الطاهر في معنى هذه الآية الكريمة قوله: والفراش: فرخ الجراد حيث يخرج من بيضة من الأرض يركب بعضه بعضا.

والمبثوث: المتفرق على وجه الأرض.

ووجه الشبه كثرة الإكتظاظ على أرض المحشر.[4]

[1] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، 67/22.

[2] فلاح حسين محمد الجبتوري، قطوف دانية في علوم البلاغة – المعاني البيان البديع–ص 119.

[3] سورة القارعة الآية: 4.

[4] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 512/30.

حلل ابن عاشور هذه الصورة التشبيهية معتمدا على جزئياتها ودقائقها لبيان المعنى القرآني، إذ شبّه الله تعالى الناس (المشبّه) بالفراش المبثوث (المشبّه به)، فذكر الأداة (الكاف)، وحذف وجه الشبّه، الذي بيّنه المفسر، وهو كثرة الإِكتظاظ على أرض المحشر، فالطرفين هنا يتقاربان إلى حد التعانق لكن بحائل، وهو أداة التشبيه، والمعنى هنا << أي كأنّهم فراش متفرق، منتشر هنا وهناك، يموج بعضهم في بعض، من شدّة الإِضطراب والفزع، لا يدرون ما يصنعون !! شبههم تعالى بالفراش، الذي إذا طار لا يدري أين يتوّجه. >>[1]

والذي يرسل نظره للغوص في معاني هذا التشبيه والتصوير، سيدرك لا محالة أنّ الغرض البلاغي منه هو الزيادة في التهويل والترويع من جهة، وزيادة في التشويق لمعرفة ميقات هذا اليوم من جهة أخرى، أمّا الحس الجمالي لهذا التصوير فيكمن في جذب النفوس إليه، وإشباع الإحساس، وتقريب البعيد.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ وتَكُونُ الجِبَالَ كَالْعِهْنِ اَلْمَنْفُوشِ(5) ﴾[2]

ويورد ابن عاشور في معنى الآية: والعهن: الصوف، وقيل يختص بالمصبوغ الأحمر، أو ذي الألوان.[3]

والمنفوش: المفرق بعض أجزائه عن بعض ليغزل أو تحشى به الحشايا، ووجه الشبّه تفرق الأجزاء؛ لأنّ الجبال تندّك بالزلازل ونحوها فتتفرق أجزاءً.[4]يفهم من كلام المفسر أنّ القرآن شبه الجبال بالصوف المتطاير، فالعهن يقصد به الصوف، << فشبّه الجبال وهي متنوعة الألوان منها

[1] محمد على الصابوني، الإبداع البياني في القرآن العظيم–" في الأمثال، والتشبيه، والتمثيل، والاستعارة، والكناية" مع الإمتاع بروائع الإبداع–المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2006، ص 427.

[2] سورة القارعة الآية: 5.

[3] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 512/30.

[4] ينظر: المصدر نفسه، 512/30.

الأبيض، والأسود، والأحمر، فعند تطايرها تشبه الصوف الملون ألوانًا ألوانا، هكذا يكون حال الناس يوم القيامة من شدّة الهول والفزع. >>[1]

هذا ويقول عبد الفتاح لاشين في شرحه لهذه الصورة: << فالعهن المنفوش يصوّر أمامك منظر هذه الجبال وقد صارت هشة لا تتماسك أجزاؤها، وتحمل إلى نفسك معنى خفتها ولينها. >>[2]

هذا التشبيه من التشبيهات التي إستوقفت ابن عاشور، فبث فيها من حسه وفكره محاولا بذلك تذليل المسار أمام القارئ، فهذا التصوير من بديع التصورات القرآنية، لما إحتواه من فنية، ودقة وصف عالية الجودة حتّى أنّه يجعلك ترسم بخيالك حركة الصوف المتطاير بمختلف ألوانه وتفاوت أجزائه بين الصعود والنزول، ومقابلة ذلك بحال الجبال يوم القيامة.

ولقد إستوقفتني دقة تعبير ابن عاشور وفصاحته في تفسير ذكر لفظة "تكون" مرتين، ولم أستطع غض البصر عنها، إذ يقول: << وإعادة كلمة "تكون" مع حرف العطف للإشارة إلى إختلاف الكونين، فإنّ أولهما كون إيجاد، والثاني كون إضمحلال، وكلاهما علامة على زوال عالم وظهور عالم آخر. >>[3]

وهكذا إستطاع ابن عاشور أن يفك أسرار تشبيهات القرآن الكريم، ويسلط الضوء على جمالها وخلودها.

4/ التشبيه المركب:

و هو في نظر البلاغيين << الصورة المكونة من عدد من العناصر المتشابكة والمتماسكة >>[4] وهذا التركيب إذا أُفردت أجزاؤه زال المقصود من هيئة (المشبّه به).[5]

---

[1] محمد علي الصابوني الإبداع البياني في القرآن العظيم " في الأمثال، والتشبيه، والتمثيل، والإستعارة، والكناية" مع الإمتاع بروائع الإبداع، ص 427.

[2] عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، ص39.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 513/30.

[4] محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب، علوم البلاغة–البديع والبيان والمعاني–ص153.

[5] ينظر: السيد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص 173.

ولمَّا تتبعت تفسير ابن عاشور للجزء الثلاثين من القرآن الكريم لم أجد إلّا تشبيها واحدا مركبا، وهو قول الله تعالى:﴿ وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ (2) الذي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ(3) ﴾[1]

قال ابن عاشور: << والوزر: الحرج، ووضعه: حطّه عن حامله، والكلام تمثيل لحال إزالة الشدائد والكروب بحال من يحط ثقلا عن حامله ليريحه من عناء الثقل. >>[2]وقال أيضا: << فالتركيب تمثيل لمتجشم المشاق الشدّيدة بالحمولة المثقلة بالإجمال تثقيلاً شديدًا حتى يُسمع لعظام ظهره فرقعة وصريرًا. وهو تمثيل بديع؛ لأنّه تشبيه مركب قابل لتفريق التشبيه على أجزائه. >>[3]

يفهم من كلام محمد الطاهر بن عاشور أنّ هذا التشبيه من بديع التشبيهات القرآنية، ولقد جاء شرحه للآية شرحا وافيا شافيا، إذ بيّن أنَّ هذا التشبيه تركيب قائم على تمثيل حال إزالة الشدائد والكروب، بحال من يحط ثقلا عن حامله، ثم وضّح المفسر كمال الصورة بتمثيل متجشم المشاق بالحمولة المثقلة حتى يسمع لعظام ظهره فرقعة وصرير. وعليه فقد تضمنت هذه الآية أكثر من تشبيه: منها تشبيه الذنوب بالثقل، وتمثيل لحالة إزالة الشدائد والذنوب بحال من أزال الثقل عن ظهره، والمعنى المراد من كل هذا التصوير يورده الزمخشري في قوله: وأزلنا عنه الضيق والحرج الذي يكون مع العمى والجهل. وعن الحسن: ملئ حكمة وعلما(...) والوزر: الذي أنقض ظهره أي: حمله على النقيض وهو صوت الإنتقاض والإنفكاك لثقله، مثل لما كان يثقل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويغمه من فرطاته قبل النبوة، أو من جهله بالأحكام والشرائع، أو من تهالكه على إسلام أول العباد من قومه وتلهفه. ووضعه عنه أن غُفر لَهُ.[4]

وقال الثعالبي (ت 875هـ) :<< الوزر الذي وضعه الله عنه هو عند بعض المتأولين الثقل الذي كان يجده صلى الله عليه وسلم في نفسه من أجل ما كانت قريش فيه من عبادة الأصنام؛ فرفع الله عنه ذلك الثقل بنبوته وإرساله. >>[5]

---

[1] سورة الشرح الآية: [2،3].

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 410/30.

[3] المصدر نفسه، 410/30.

[4] ينظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 1210/30.

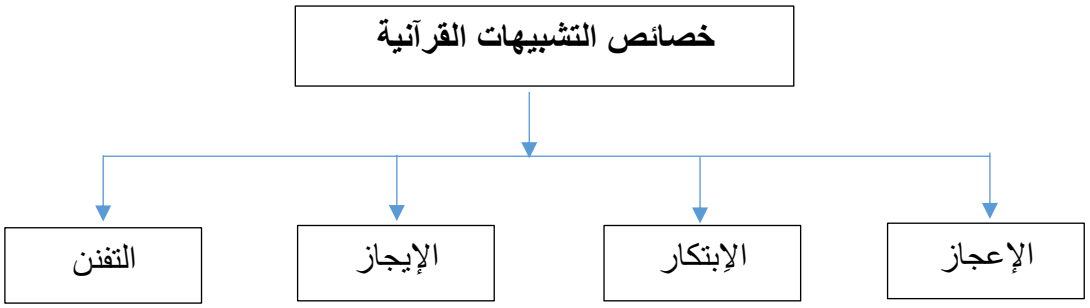
[5] الثعالبي، الجوهر الحسان في تفسير القرآن، تح: على محمد معوض وآخرون، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، 604/5.

وعليه فمعنى الآية أنَّ الله تعالى رفع عن الرسول صلى الله عليه وسلم كل ما كان يتحرج منه حين أوحى إليه بالرسالة، وعليه كان تعدي الإِنتقاض للظهر تابع للتشبيه مكمل له، ووصف الوزر بذلك الوصف تكميل للتمثيل. إيماء لعظمته، فيخرج الأمر هنا على حدّ التوهم إلى حدّ اليقين؛ إذ الغاية من هذه الآية هو بيان عناية الله تعالى برسوله صلى الله عليه وسلم ولطفه به.

خلاصة القول وفحواه، أنَّ للتشبيه روعة وجمال أبان عنهما المفسر، إذ كان على دراية بالمعاني القرآنية الثاوية تحت ظلال هذا الضرب من فنون القول وأساليبه، فإستوعب وظيفته التبليغية، وقيمته الفنية التصويرية، فإستطاع أن يبلغ ذروة النظم، وقوّة النفع، وبراعة الرصف. وهكذا سار ابن عاشور بفن التشبيه إلى غاية مترامية الأطراف تجمع بين الصدق والروعة، ودقة الوصف، وشرف المعنى، فأفصح بإيجاز عن مدى إعجاز القرآن الكريم.

ومنه أقول إنّ التشبيه << رسم صور فنية دقيقة لكل ما يدركه الحس أو يتأثر به الوجدان أو يفكر فيه العقل، هو تصوير الأشياء بصورة الخيال الدقيق >>[1]

وعليه يمكن أن تُلخص خصائص التشبيهات القرآنية في الخطاطة الآتية:



[1] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مج2، 131/5.

ثانيا: الكناية:

غني عن البيان، أنّ الكناية ضرب من ضروب فنون القول، وآليات صناعة الكلام، بها يؤدي المعنى، ليصل إلى نفس المتلقي في أبلغ صورة، ليستقر في قلبه، ويؤثر في وجدانه، ويشعل بذلك فتيل عواطفه ومشاعره.

ممَّا هو جدير بالذكر، أنّ السلف قد بسطوا القول في الكناية، وأنّ الزبر القديمة لا تكاد تخلوا من الإشارة إليها، بإعتبارها إحدى طرق إيراد المعنى، وهي مشتقة من الفعل كنّ، كما جاء في المعجم المفصل: << الكناية من فعل كنَّ يَكُنُّ كَنًّا الشَيْءَ: سَتَرَهُ في كنّه وَغَطَّاه وَأَخْفَاهُ، والعلم أسره. >>[1]

أما إصطلاحا فقد تكلم عنها ابن فارس (ت 395هـ) في كتابه " الصاحبي "، إذ أشار إلى أنّ للكناية بابان: أحدهما أن يكنّى عن الشيء فيذكر بغير إسمه تحسيناً للّفظ، أو إكراماً للمذكور، وثانيهما الكناية التي للتبجيل، كقولهم: "أبو فلان" صيانة لإسمه عن الإبتذال[2]، أي ما يطلق عليه الكُنية.

وخصّها الثعالبي (ت 429هـ) بمصنف تحت عنوان " الكناية والتعريض "، وإكتفى فيه بذكر الأمثلة، ولم يعرض إلى تعريفها.

وذكرها ابن سنان الخفاجي (ت 466هـ) في مؤلفه "سر الفصاحة" قائلا: << هي لفظ يمكن حمله على محملي الحقيقة والمجاز، وهو من الأساليب البلاغية في التعبير. >>[3]، ومعنى هذا أنّ الكناية يصح فيها المعنيين الحقيقي و المجازي، و بهذا فهي تختلف عن المجاز الذي يقتضي إيراد المعنى المجازي التخييلي التأويلي فقط.

[1] إنعام فوال عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة–البديع والبيان والمعاني–ص 628.

[2] ينظر: ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، صححه ونشره: المكتبة السلفية، القاهرة، مصر، ط1، 1910، ص 218، 219

[3] ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، ص 12.

فضلا عن ذلك، قد خصّها الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ) بحد اِصطلاحي آل عليها ببيان منازلها في الشرف، إذ قال: << و المراد بالكناية ها هنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللّفظ الموضوع له في اللّغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلا عليه، مثال ذلك قولهم: "هو طويل النجاد" يريدون طويل القامة.>>[1]، وبيّن أنّه قد أجمع الجميع على أنّ الكناية أبلغ من الإفصاح، فإذا قلت هو طويل النجاد وهو جمّ الرماد كان أبهى لمعناك، وأنبل من أن تدع الكناية، وتصرح بالذي تريد.[2]

وهذا ليس معناه إذا قلنا إنّ الكناية أبلغ من التصريح أنّك لما كنّيت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ وآكد وأشد.[3]

هنا كان للكناية فضلا ومزية في شرف المعاني، ولطف المباني، وإثبات الأوصاف، الأمر الذي أضفى على التركيب من الحسن، والرونق، والفخامة، والجزالة مالا يخفى على عاقل متأمل في فنون القول، وأساليب الكلام.

و << إذا قد عرفت هذه الجملة فها هنا عبارة مختصرة، وهي أن نقول المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللَّفظ، والذي تميل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تَعقل من اللّفظ معنًى، ثم يُضفي بك ذلك المعنى إلى معنًى آخر. >>[4]

وبالتالي فإنّ المتكلم يلجأ إلى معنى المعنى ليضمن وصول أغراضه ومقاصده، فيحقق بذلك حسن النظم، ووضَّح الجرجاني هذا، وبيّن أنّه إذا رأيتهم – العرب–يجعلون الألفاظ زينة للمعاني، وحلية عليها، أو يجعلون المعاني كالجواري، والألفاظ كالمعارض لها، فاِعلم أنّهم يصنعون كلاما قد يفخمون به أمر اللّفظ، ويجعلون المعنى أعطاك المتكلم أغراضَهُ فيه من طريق معنى المعنى.[5]

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 66.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 69.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 69.

[4] المرجع نفسه، ص 204.

[5] ينظر: المرجع نفسه، ص 204.

فالخلاصة أنّ الكناية عند البلاغيين والبيانيين القدامى لا تخرج عن كونها: << لفظ أريد به لازم معناه، مع جواز إرادة معناه حينئذ. >>[1]

حري بالبيان، أنّ القدامى قد أطلقوا على الكناية مصطلحات مختلفة، بِإختلاف توجهاتهم و نظراتهم، فمنها التعريض، والتلويح، والإشارة، و الرمز ... و غيرها، و المحدثون لم يكونوا في منأى عن ذلك، فمنهم من عدها عدولا، وأطلق عليها تسمية "الصورة البديلة"، مثل ما فعل كامل حسن البصير، إذ قال: << الكناية ضرب من العدول عن لفظ يقرر معناه حقيقة وصراحة، والإتيان بلفظ آخر يؤدي هذا المعنى في شيء من التأوّل، على أن تكون هناك علاقة لازمة بين اللّفظين فيما يؤديانه، لذلك فإنّ هذه العملية اللغوية الفنية تنتج لنا صورة بديلة لازمة لمّا عُدل عنه، وتُرك إلى سواه.>>[2]

معنى هذا أن الكناية بنية ثنائية الإنتاج، حيث تكون في مواجهة إنتاج صياغي له إنتاج دلالي مواز له تماما بحكم المواضعة، لكن يتم تجاوزه بالنظر في المستوى العميق لحركة الذهن، ويلاحظ أنّ عملية التجاوز للمستوى السطحي مرتبطة أساسا بالقصد مع الإِحتفاظ للمعنى الموازي بحق الحضور التقديري.[3]

لاحظنا فيما تقدم أنّ الكناية من محسنات الكلام، فيها دقة تعبير، وروعة بيان، وإيراد المعنيين: الحقيقي والمجازي، ولا شك أنّ المعنى المجازي أعذب وردا، وأحلى جنى من المعنى الحقيقي.

[1] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مج2، 157/5.

[2] كامل حسن البصير، بناء الصورة الفنية في البيان العربي–موازاته وتطبيق–مطبعة المجمع العلمي العراقي، العراق، (د.ط)، 1987، ص 328.

[3] ينظر: محمد عبد المطلب، البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 187.

جماليات التصوير الكنائي في تفسير التحرير والتنوير:

ممَّا هو جدير بالذكر، أنّ الكناية وسيلة من وسائل توضيح المعنى رغم خفائه فيها، وإجلاء المقاصد، بها تتنزل المعاني منزلة الفصاحة والبيان، فتتفاوت وضوحًا ودنوًا، قوة وضعفًا، وكلّما كان المعنى خفيًا كلّما كان أنفذ في النفس، لجنوحه للتلميح بدل التصريح، فيزداد قوة، وشرفًا، وجمالاً، وتأثيرًا. ولا مراء في أنّ المفسرين قد اِستعانوا بها على فهم كتاب الله وتفسير كلامه، ويعد تفسير "التحرير والتنوير" لابن عاشور سجل حافل برزت فيه كثير من النماذج الكنائية القرآنية، التي جرت على قلم ابن عاشور من خلال شرحها وتفسيرها، فملأت فكره موّضحًا روعتها وجمالها.

وعليه، فإنّ ابن عاشور قد أبان عن وجوه الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، واِستطاع أن يكشف لنا عن جماله ونكته البيانية، التي لها بداية وليست لها نهاية، وقبل أن أبسط القول في صور الكناية في التفسير أشير إلى حدّها –الكناية– عند المفسر، إذ يقول: << هي ما يقابل التصريح، والمراد بها هنا لفظ أريد به ملزوم معناه مع جواز إرادة المعنى اللازم، وبهذا القيد الأخير خالفت المجاز المرسل الذي علاقته اللزوم.>>[1]، معنى هذا أنّ الكناية حسبه عكس التصريح، و هي تختلف عن المجاز المرسل، لأنّها تفيد المعنى المجازي و المعنى الحقيقي، أي اللازم و الملزوم، عكس المرسل الذي علاقته اللزوم فقط، و هي عنده تنقسم إلى : خفية وواضحة.

إنّ المطلّع على تفسير محمد الطاهر بن عاشور، يلحظ وضوح فن الكناية في ذهنه، وهذا يدل ممَّا لا يدع مجالاً للشك عن وضوح المعالجة البيانية في التفسير، وشواهد ذلك حاضرة سنوردها فيما يلي:

[1] ابن عاشور، موجز البلاغة، ص42.

1 –أنواع الكناية في تفسير التحرير والتنوير بإعتبار المكنى عنه:

1-1-الكناية عن صفة:

و << هي التي يكون فيها المعنى المكنّى عنه صفة، ولا نقصد هنا بالصفة النعت. كما نلفت إلى أنّ الصفة هنا تضمر ويُذكر الموصوف وحده. >>[1] أي: << ما كان المكنى عنه فيها صفة ملازمة لموصوف مذكور في الكلام. >>[2]

وقد وردت هذه الكناية في مواضع من القرآن الكريم، منها قوله تعالى:﴿ يَسْئَلُونَكَ عَنِ اَلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَيها(42) ﴾[3]

قال ابن عاشور: << "وأَيَّانَ مُرْسَيهَا" جملة مبنية للسؤال.

و " أَيَّانَ" اِسم يستفهم به عن تعيين الوقت.

والاِستفهام مستعمل في الاِستبعاد كناية، وهو أيضًا كناية عن الاِستحالة. >>[4]

محل الشاهد قوله تعالى:﴿ أَيَّانَ مُرْسَيهَا ﴾، فهو كناية عن الاِستبعاد والاِستحالة، وفي هذا يقول القرطبي: << قال ابن عبَّاس: سأل مشركو مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم: متّى تكون الساعة اِستهزاءً، فأنزل الله عزّ وجل الآية. >>[5]

يفهم من كلام المفسرين أنَّ القرآن الكريم كنَّى عن اِستهزاء المشركين وتوّهم قلوبهم بإستحالة وقوع الساعة وحلولها بهذا الاِستفهام، وبيّن ابن عاشور تفنن التعبير في الذكر الحكيم، إذ يقول: << وحكي فعل السؤال بصيغة المضارع للدلالة على تجدد هذا السؤال وتكرره. >>[6]معنى هذا أنّ أصحاب القلوب الواجفة قد طرحوا هذا التساؤل لأكثر من مرة؛ لأنّهم يتوهمون أنّهم إذا فعلوا

---

[1] ديزيره سقال، علم البيان بين النظريات والأصول، ص 178.

[2] فلاح حسن محمد الجبتوري، قطوف دانية في علوم البلاغة –المعاني البيان البديع–ص 158.

[3] سورة النازعات الآية: 42.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 95/30.

[5] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، 65/22.

[6] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 95/30.

ذلك مع الرسول صلى الله عليه وسلم لو كان صادقًا لحمي غَضَبَ الله مُرْسِلَه سبحانه فهم يتوّهمون شؤون الخالق كشؤون الناس، إذا غضب أحدهم عجّل بالِانتقام طيشا[1]. وفي هذا المعنى يقول الله تعالى:﴿ ورَبُّكَ اَلْغَفُوْرُ ذُو اَلْرَّحْمَةِ لَو يُوَاخذُهُمْ بِمَا كَسَبُوْا لَعَجَّلَ لَهُمْ ا لْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْئِلاً(57) ﴾[2]

وعليه، فحال المعنى مع الكناية ليس كحاله مع تركها، إذ كثّفت الدلالة، وأعطت للصورة حيوية وقوة تأثير، و << الصفة إذا لم يأتك مصرحًا بذكرها، مكشوفًا عن وجهها، ولكن مدلولاً بها، كان ذلك أفخم لشأنها، وألطف لمكانها. >>[3]

ومن ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ ثُمَّ إِذَا شَآءَ انشَرَهُۥ22﴾[4]

قال ابن عاشور: << وفي قوله: <<إِذَا شَاءَ>> ردّ لشبهتهم، إذ كانوا يطلبون تعجيل البعث تحديًا وتهكمًا، ليجعلوا عدم الِاستجابة بتعجيله دليلاً على أنّه لا يكون، فأعلمهم الله أنّه يقع عندما يشاء الله وقوعه لا في الوقت الذي يسألونه؛ لأنّه موكول إلى حكمة الله. والِاستفادة إبطال قولهم من طريق الكناية. >>[5]

فالملاحظ أنّ في هذه الآية كناية عن إبطال قول المشركين، ورد لشبهتهم، وتضعيف لحجتهم، إذ يطلبون تعجيل البعث تهكمًا، فكأنّ عدم التعجيل بالبعث دليل وحجة على اِنتفاء وقوعه! فبيّن الله تعالى لهم أنّ الساعة موكول أمرها إلى ربّ العالمين، هو وحده مسؤول أيَّان يُرْسيها، ولا يشاركه في ذلك مشارك.

وهذا ما أكده ابن عطية قائلا: << (أَنْشَرَهُ) معناه: أحياه، يقال: نُشِرَ الميت وأنشره الله، وقوله: (إِذَا شَاءَ) يريد إذا بلغ الوقت الذي شاءَهُ، وهو يوم القيامة. >>[6]

---

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير،30/ 94.

[2] سورة الكهف الآية: 57.

[3] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص235.

[4] سورة عبس الآية: 22.

[5] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 126/30.

[6] ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 439/5.

وهكذا كان الأسلوب الكنائي أتم تصويراً للمعنى، وأكثر قربًا للإبانة والإفصاح، ومن جماليات الكناية أيضًا أنّها توحي بالمقاصد التي يقصدها القرآن الكريم وسياقه، فبلغت منتهى الإيجاز والإعجاز، وجاءت هذه الآية كنتيجة لِاستدلالات سبقتها، كما قال ابن عاشور: <<وجملة "إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ" رجوع إلى إثبات البعث، وهي كالنتيجة عقب الِاستدلال. >>[1]

ونتيجة ذلك، أنّ سر جمال هذه الكناية: إحاطتها بالمعنى القرآني، شموليتها ودقتها، سلامة نظمها، ولطافة مسلكها، فضلاً عن قوة تأثيرها وتوجيهها للنفوس.

ومن شواهدها أيضا قوله تعالى:﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا(8) ﴾[2]

قال المفسر ابن عاشور: << والحساب اليسير: هو عرض أعماله عليه دون مناقشة فلا يطول زمنه فيعجّل به إلى الجنّة، وذلك إذا كانت أعماله صالحة، فالحساب اليسير كناية عن عدم المؤاخذة. >>[3]

إنّ الصورة الكنائية في هذه الآية تشير إلى رحمة الله تعالى ولطفه بعباده الصالحين يوم القيامة، والذين أوتوا كتبهم بأيمانهم، وذلك بعدم مؤاخذتهم على دقائق أعمالهم، فيكون حسابهم حسابًا يسيرًا إشعارًا بالسعادة والطمأنينة، وهكذا تكون جملة << حسابًا يسيرًا>> كناية عن عدم المؤاخذة.

قال ابن كثير:﴿ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِرًا ﴾، أي سهلاً بلا تعسير، أي: لا يحقق عليه جميع دقائق أعماله، فإنّ من حوسب كذلك يهلك لا محالة وقال أحمد: حدثنا إسماعيل، حدثنا محمد بن إسحاق، حدثني عبد الواحد بن حمزة بن عبد الله بن زبير، عن عباد بن عبد الله بن الزبير، عن عائشة قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلّم يقول في بعض صلاته: "اللّهم

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 125/30.

[2] سورة الانشقاق الآية: 8.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 223/30.

حَاسِبني حسابًا يسيرًا". فلَّما اِنصرف قلت: يا رسول الله، ما الحساب اليسير؟ قال: " أن ينظر في كتابه فيتجاوز لَهُ عنه، إنّه من نوقش الحساب يا عائشة يومئذ هَلَكَ"[1]

من هنا، يَكمن جمال الكناية القرآنية وتأثيرها في النفوس –اِنطلاقا من تفسير ابن عاشور– في كونها صورة تعتمد على الإيحاء القوي النافذ عبر حركة نامية صاعدة، تمضي بالمتلقي من المحسوس إلى المجرّد ومن المحدود إلى المطلق ومن الجزئي إلى الكلي. وهذا الاِنتقال عبر هذه الدوائر يحرّك عقل الإنسان ووجدانه، ويعمق وعيه من خلال الطاقة الإيحائية. إنّ جمال الصورة القرآنية يرجع إلى هذا التناسق بين أجزاء الصورة، وتناسق الصورة المفردة مع النسق العام، ثم في تناسق هذا البناء الفني القائم على التصوير في الأسلوب القرآني.[2]

إنّ الذي ينظر في هذه الكناية القرآنية بمنظور جمالي سيتراءى لَهُ روعة الأسلوب، وقوة المعنى.

ومنها قوله تعالى:﴿ وأَكْوَابٌ مَّوْضُوعَةٌ(14) ﴾[3]

قال ابن عاشور: <<والأكواب: جمع كوب بضم الكاف، وهو إناء للخمر له ساق ولا عروة له.

وموضوعة، أي لا ترفع من بين أيديهم كما ترفع آنية الشراب في الدنيا إذا بلغ الشاربون حدّ الاِستطاعة من تناول الخمر، وكنّي بـ: "موضوعة" عن عدم اِنقطاع لذة الشراب طعمًا ونشوة، أي موضوعة بما فيها من أشربة. >>[4]

يفهم من كلام ابن عاشور أنّ القرآن الكريم كنّى بلفظ "موضوعة" عن عدم اِنقطاع لذة الشراب طعمًا ونشوة، ويقول في تفسير هذه الآية عبد الرحمن بن ناصر السعدي:﴿ وَأَكْوَابٌ

[1] ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص 593.

[2] ينظر: عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، حلب، ط1، 2001، ص 56.

[3] سورة الغاشية الآية:14.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير،302/30.

مَوْضُوعَةٌ ﴾أي: أوانٍ ممتلئة من أنواع الأشربة اللذيذة قد وضعت بين أيديهم وأعدت لهم، وصارت تحت طلبهم وإختيارهم، يطوف بها عليهم الولدان المخلدون.[1]

و بذلك ففقد كنّي عن نعيم شراب الجنّة بما يعرفه الإنسان من نعيم في الدنيا، و مع ذلك يبقى ترف الجنّة و خيرها مما لا يخطر على قلب بشر، وهذا ما جعل الأسلوب الكنائي في القرآن الكريم <<فوق طاقة بني الإنسان، وأنّه فيه من روعة التعبير وجمال التصوير، وألوان الأدب والتهذيب ما لا يستقل به بيان، ولا يدركه إلاَّ من تذوق حلاوة القرآن، وأنّه ينطوي تحته لطائف وأسرار، لا يصل إلى مكنونها إلاَّ من مُنح ذوقًا رقيقًا، يدرك ما إحتجب خلف الأستار من الأسرار.>>[2] إذن، فالكناية القرآنية هتكت ستار الغموض، و صورت المعنى في صورة موحية تثير إنتباه القارئ أو السامع بجزالة ألفاظها، وروعة أسلوبها، وقوة بيانها، فتتراقص على أنغامها المشاعر والعواطف.

ومثله قوله تعالى:﴿ وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ(16) ﴾[3]

قال ابن عاشور: << والمبثوثة: المنتشرة على الأرض بكثرة، وذلك يفيد كناية عن الكثرة>>[4]

لقد كنَّى القرآن الكريم في هذه الآية بكلمة "مبثوثة" عن الكثرة، والمعنى زرابي منتشرة هنا وهنا بكثرة، والذي يتأمل في هذه الكناية سيدرك أنّها <<تمتاز بجمال التعبير، فهي مؤدبة مهذبة، وأنّها في هذا الميدان قد حازت قصد السبق، وتربّعت على عرش الجمال، وعجز عن إدراك شأوها صفوة فرسان البيان، بعد أن ذابت نفوسهم تأثرًا بما فيها من الروعة والسحر الحلال. >>[5]

[1] عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المتان، ص 881.

[2] محمود السيّد شيخون، الأسلوب الكنائي –نشأته تطوره بلاغته–مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، القاهرة، ط1، 1978، ص 101.

[3] سورة الغاشية الآية: 16.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 303/30.

[5] محمود السيد شيخون، الأسلوب الكنائي –نشأته تطوره بلاغته–ص 102.

والخلاصة، أنّ في هذه الكناية دقة تصوير، وجمال بيان، وقوة معنى، تضافرت هذه السّمات لترسم صورة تأخذ بيد القارئ أو السامع إلى أبعد الآفاق، فترسوا بخياله عند مشهد الحقيقة المتوارية وراء الظاهر.

ومثل ذلك قوله تعالى:﴿ لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ(22) ﴾[1]

قال ابن عاشور: << ونفي كونه مصيطرًا عليهم خبر مستعمل في غير الإخبار؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم يعلم أنّه لم يكلف بإكراههم على الإيمان، فالخبر بهذا النفي مستعمل كناية عن التطمين، برفع التبعة عنه من جرّاء اِستمرار أكثرهم على الكفر، فلا نسخ لحكم هذه الآية بآيات الأمر بقتالهم. >>[2]

معنى هذا أنّ الله سبحانه وتعالى أرسل نبيه محمد صلى الله عليه وسلم مذكرًا لا مصيطرًا، فخرج الخبر عن الغرض الحقيقي؛ لأنّ النبي عليه السلام يعلم أنّه غير مكلّف بإرغامهم وإكراههم على الإيمان، فالخبر هنا مستعمل كناية عن التطمين لنفس الرسول –عليه السلام–لرفع الحرج عنه من جراء اِستمرار المشركين في الكفر، ودفع مَا خافه من ضعف عن أدائه الرسالة على وجهها.

وفي هذه الآية الكريمة يقول ابن كثير: << وقوله:﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَّكِرٌ. لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ ﴾، أي: فذّكر يا محمد الناس بما أُرسلت به إليهم، فإنّما عليك البلاغ وعلينا الحساب؛ ولهذا قال: (لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ)، قال ابن عباس، ومجاهد، وغيرهما: لست عليهم بجبار. وقال ابن زيد: لست بالذي تُكرههم على الإيمان. >>[3]

إنّ الذي يجيل النظر في حسن هذه الكناية سيدرك أنّ لخفة حروفها، وجزالة ألفاظها شطر من هذا الحسن، << فالألفاظ ليست جامدة بل هي ألفاظ حية، لها ظلالها، وإيحاءاتها، وقد هيأ

[1] سورة الغاشية الآية: 22.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 307/30.

[3] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص 614.

التعبير القرآني للألفاظ نظاما ونسقًا وجوًا ملائمًا على أحسن ما يكون، فسمح للألفاظ بأن تشع وتوحي بالظلال والصور، وتتناسق مع الجو النفسي أو الشعوري العام الذي يرسمه>>[1]

وهكذا، كان للأسلوب الكنائي ككل متكامل دور في التعبير عن مرونة المعاني القرآنية، وتصويرها، واِحتوائها.

ومن النماذج الواردة من طريق الكناية عن صفة، قوله تعالى:﴿ اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ(1) ﴾[2]

قال ابن عاشور :<< فالصدر مراد به الإحساس الباطني الجامع لمعنى العقل والإدراك. وشرح صدره كناية عن الإنعام عليه بكل ما تطمح إليه نفسه الزكية من الكمالات، وإعلامه برضى الله عنه، وبشارته بما سيحصل للدّين الذي جاء به النصر. >>[3]

حري بالذكر، أنّ ابن عاشور قد فسَّر هذه الآية بما يفيده نظمها بعيدًا عمَّا رواه الصحابة وأهل العلم، وقد صرّح بذلك في مقدمة تفسيره للآية، إذ اِختلف جمهور الفقهاء والمفسرون حول المراد بشرح الصدر، وهذا ما أشار إليه المفسّر قائلا: <<فسّرها ابن عبّاس بأنّ الله شرح قلبه بالإسلام، وعن الحسن قال: شرح صدره أن مليء علمًا وحكمًا، وقال سهل بن عبد الله التستري: شرح صدره بنور الرسالة، وعلى هذا الوجه حَمَله كثير من المفسرين، ونسبه ابن عطية إلى الجمهور. >>[4]

إنّ الملاحظ هنا أنَّ القرآن الكريم كنّى عن صفة الإنعام على النبي صلى الله عليه وسلَّم بكل ما تطمح إليه نفسه الزكية عن طريق جملة << اَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ>>، فشرح الصدر كناية عن نعم الله تعالى على نبيّه، والمعنى البياني المراد تحقيقه والبلوغ إليه هو << إيقاع معنى عظيم على نفس النبي صلى الله عليه وسلَّم إمَّا مباشرة، وإمَّا بِاعتبار مغزاه كما لا يخفى. >>[5]

---

[1] عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن الكريم، ص 52.

[2] سورة الشرح الآية: 1.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 408/30.

[4] المصدر نفسه، 409/30،408.

[5] المصدر نفسه، 409/30.

ويتحدث ابن عاشور عن بلاغة تركيب الآية قائلاً: <<في ذكر الجار والمجرور قبل ذكر المشروح سلوك طريقة الإبهام للتشويق، فإنّه لمَّا ذكر فعل "نَشْرَحْ" علم السامع أنَّ ثمَ مشروحًا، فلمّا وقع قوله: "لك" قوّي الإبهام فازداد التشويق؛ لأنّ "لَكَ" يفيد معنى شيئا لأجلك، فلمّا وقع بعده قوله: "صَدْرَكَ" تعين المشروح المترقب فتمكّن في الذهن كمال تمكن>>[1]

وهذا ما وضّحه الزمخشري إذ تساءل قائلاً :<< فإن قلتَ: أي فائدة في زيادة "لك" والمعنى مستقل بدونه؟ قلتُ: في زيادة لك ما في طريقة الإبهام والإيضاح. كأنّه قيل: أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ ففهم أنّ ثم مشروحًا. ثم قيل: صدرك. فأوضح ما علم مبهمًا. >>[2]

ممَّا سبق، يتضح أنّ ابن عاشور قد أحاط بأساليب الكناية في القرآن، وفسّر من خلالها آيه وسوّره، مبينًا أثرها الجمالي والفني، دون عزوفها عن الحقيقة في الوقت نفسه.

ومن أمثلة ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ وَأَمَّا إِذَا مَا اَبْتَلٰيهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَيَقُولُ رَبِّيْ أَهَٰنَنِ ۚ(16) ﴾[3]

قال ابن عاشور في معنى الآية: << ومعنى (فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ) أعطاه بقدر محدود، ومنه التقتير بالتاء الفوقية عوضًا عن الدال، وكل ذلك كناية عن القلّة، ويقابله بسط الرزق. >>[4]

يفهم من هذا الكلام أنّ القرآن الكريم كنّى عن قلّة الرزق وضيقه بجملة <<فَقَدَّرَ عَلَيْه رِزْقُهُ>>، أي جعله بقدر محدود، فالله يبسط الرزق لمن يشاء، ويضيّق عمن يشاء، وفي الحالتين ذلك اِبتلاء واِمتحان من الله رب العالمين، وعليه يكون الغرض من هذه الكناية إبطال توّهم المشركين بإعتقادهم أنّ ما فيهم من نعيم علامة ودليل على أنّ الله أكرمهم، وأنّ ما فيه الإنسان من خصاصة علامة على أنّ الله أهانه، ومعنى الردع يستفاد من الآية التي تليها.

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 30/410،409.

[2] الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، 30/1210.

[3] سورة الفجر الآية: 16.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 30/330.

وبهذا يكون ابن عاشور قد اِستوعب جماليات التصوير الكنائي ولمساته البيانية، وبهذا يكون حال المعنى وشأنه مع الكناية ليس كشأنه مع تركها.

1-2-الكناية عن موصوف:

فمنها ما هو معنى واحد كقولنا: المضياف كناية عن زيد، ومنها ما هو مجموع معان، وشرط كل واحد منها أن تكون مختصة بالمكنّى عنه لا تتعداه ليحصل الاِنتقال منها إليه[1].

ونظير هذا النوع من الكناية في تفسير التحرير والتنوير قوله تعالى:﴿ كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (11) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرَهُ (12) فِيْ صُحُفٍ مُّكَرَمَةٍ (13) مَّرْفُوعَةٌ مُّطَّهَّرَةٍ (14) بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (15) كِرَامٍ بَرَرَةٍ (16) ﴾[2]

قال ابن عاشور معقبًا بعد أن شرح مفردات الآيات: << وهذا تنويه بشأن القرآن؛ لأنّ التنويه بالآيات الواردة في أوّل هذه السورة من حيث إنّها بعض القرآن فأثنى على القرآن بفضيلة أثره في التذكير والإرشاد، وبرفعة مكانته، وقدس مصدره، وكرم قراره، وطهارته، وفضائل حملته ومبلغيه، فإنّ تلك المدائح عائدة إلى القرآن بطريقة الكناية. >>[3]

يستشف من كلام ابن عاشور أنّ هذه المدائح و الفضائل عائدة على القرآن بطريقة الكناية، أي الكناية عن موصوف، فجاءت على شكل مجموعة معانٍ أو صفات، و ذلك << بأن تؤخذ صفة فتضم إلى لازم آخر وآخر لتصير جملتها مختصة بموصوف فيتوصل بذكرها إليه>>[4] وبذلك فقد كنّى الله تعالى بهذه الصفات و المدائح عن القرآن الكريم، فترك التصريح وأثبت هذه الأوصاف مدائحًا للموصوف، فعَدل إلى الكناية؛ لأنّ ذلك أبلغ في الوصف، وأعظم في الوقع، وأجمل في النفس، وأجزل في الأسلوب والنكتة البيانية من وراء هذا الأسلوب الكنائي هي تعظيم

[1] ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مج2، 162/5، 163.

[2] سورة عبس الآية: [11-16].

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 119/30.

[4] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مج2، 163/5.

شأن القرآن الكريم، والتنويه بقدسيته ورفعته، ومكانة حملته، ولذلك فالقرآن الكريم يهدي البصيرة لينير البصائر.

من هنا، يكمن سرّ التصوير الفني في القرآن الكريم في: << جمال العرض، وتنسيق الأداء، وبراعة الإخراج. >>[1] ومن ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ ومَا هُوَ عَلَى اَلْغَيْبِ بِضَنِينٍ 24﴾[2]

قال الإمام محمد الطاهر بن عاشور: << ذلك كناية عن نفي أن يكون كاهنًا أو عرَّافًا يتلقى الأخبار عن الجنّ، إذ كان المشركون يترددون على الكهان ويزعمون أنّهم يخبرون بالمغيبات. >>[3]

اِنطلاقا من قول ابن عاشور يتضح أنّ في هذه الآية الكريمة كناية، إذ كنّى القرآن الكريم بـ: "ضنين" عن نفي أن يكون الرسول عليه السلام كاهنًا أو عرّافًا يتلقى الأخبار من الجنّ، إنّما عليه السلام يُبلغ الناس بما أوحى إليه، وبما بَلَغَه بواسطة الروح الأمين، وفي هذا أشار ابن عاشور إلى أنّ الله تعالى أقام للمشركين الفرق بين حال الكاهن وحال النبي –عليه السلام–وذلك <<بأنّ النبي لا يسألهم عوضًا عمَّا يخبرهم به، وأنّ الكاهن يأخذ على ما يخبر به ما يسمونه حلوانًا. >>[4]

وعليه، فالغاية والغرض من هذا التعبير القرآني هو تنزيه الرسول عليه السلام، وإبطال قول أهل الشرك فيه بأنّه كاهن أو عرّاف، وفي هذا المعنى يقول تعالى:﴿ هَلُ انَبِئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَيَاطِينُ(220) تَنَزَّلُ عَلَى كُلِ أَفَّاكٍ اَثِيمٍ(221) ﴾[5]

من هنا، يلحظ أنّ للكناية أثرًا واضحًا في تأدية المعاني، وبهذا فهي أسلوب راق جمالاً وتعبيرًا.

[1] سيّد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، مصر، ط17 ،2004، ص 255.

[2] سورة التكوير الآية: 24.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 162/30.

[4] المصدر نفسه، 30/ 162.

[5] سورة الشعراء الآية: [220،221].

ومن أمثلة ذلك أيضا قول المولى عزَّ وجل:﴿ فِيْ لَوْحٍ مَّحْفُوظٌ(22) ﴾[1] قال الشيخ ابن عاشور مبيّنا الكناية : << وسوق وصف "في لوح" مساق التنويه بالقرآن و باللوح، يعيّن أنّ اللّوح كائن قدسي من كائنات العالم العلوي المغيبات، و ليس في الآية أكثر من أنّ اللّوح أودع فيه القرآن، فجعل الله القرآن مكتوبًا في لوح علوي. >>[2] وقال أيضا: << وقرأ الجمهور "محفوظ" بالجر على أنّه صفة للّوح. وحفظ اللّوح الذي فيه القرآن كناية عن حفظ القرآن. >>[3]

إنّ هذا النص قد أشار إلى أنّ الذكر الحكيم قد كنّى عن القرآن باللّوح، فحفظ اللّوح كناية عن حفظ القرآن على طريقة الإيجاز، للتأكيد على أنّه مصون من كل ما ينقص من كماله وقدسيته، وفي ذلك إيماء إلى نفاسته وعظمته، ولو أنّه عبّر بلفظ القرآن لم نشعر بقوة المبالغة وشدّة التأكيد، ولذلك فإنّ الكناية تزيد المعنى شرفًا وحسنًا، وكلّما كان المعنى خفيًا كلّما زاد تعلق النفس به، وكلما زاد تعلق النفس به كان تمكينه في القلب أشغف.

ومن صوّر الكناية عن موصوف قوله تعالى:﴿ يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ (9) ﴾[4]

قال ابن عاشور: << والسّرائر: جمع سريرة، وهي ما يسّره الإنسان ويخفيه من نواياه وعقائده.

وبلو السّرائر: إختبارها وتمييز الصالح منها عن الفاسد، وهو كناية عن الحساب. >>[5]

قال الزمخشري في تفسيره للآية: << ما أسّر في القلوب من العقائد والنيّات وغيرها، وما أخفى من الأعمال. وبلاؤها تعرّفها وتصفحها والتمييز بين ما طاب منها وما خبث. >>[6]

يفهم من كلام المفسرين أنّ السريرة ما يسّره الإنسان من أعمال ونيّات وعقائد في قلبه. وبلائها تمييز الطيّب والصالح منها عن الخبيث، وقد جاء هذا التعبير –حسب ابن عاشور–عن

---

[1] سورة البروج الآية: 22.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 253/30.

[3] المصدر نفسه، 254/30.

[4] سورة الطارق الآية :9.

[5] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 265/30.

[6] الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ووجوه التأويل،1194/30.

طريق الكناية، فكنّي ببلو السّرائر عن الحساب ويوم القيامة، ويفيد هذا التصوير أنّ الله تعالى على علم بما يسّره الإنسان وبما يجهر به، وسع علمه كل شيء سبحانه.

وإذا ما تأملنا حسن هذه الكناية ورونقها نلحظ أنّ معالم جمالها نابعة من تضافر عدّة عوامل أهمها: تناسبها والسياق القرآني، وفائها بالمعاني الدينية التي سيقت لها، وضوحها وقوّة بيانها، إيجازها وحسن اِختيار ألفاظها، ودقة تركيبها.

ومن ذلك أيضا قول المولى عز وجل:﴿ ولاَ تَحُضُّونَ عَلَى طَعَامِ اَلْمِسْكِينِ (18) ﴾[1]

ولبيان الكناية في هذه الآية قال ابن عاشور: <<يجوز أن يكون الحضّ على الطعام كناية عن الإطعام؛ لأنّ من يحضّ على فعل شيء يكون راغبًا في التلبس به، فإذا تمكن أن يفعله فعله. >>[2]

فالمراد بالحضّ على الطعام الإطعام؛ أي أنّهم لا يطعمون المساكين وذوي الحاجة منهم، ولا يأمرون بالإحسان إليهم، وقد حملت هذه الكناية معنى السخرية.

يقول عبد الرحمان بن ناصر السعدي في معنى الآية: << أي لا يحضّ بعضكم بعضا على إطعام المحاويج من المساكين والفقراء، وذلك لأجل الشح على الدنيا ومحبتها الشديدة المتمكنة من القلوب. >>[3]

ومنه، فالكناية << تستعمل أحيانًا للستر والخفاء في المعاني التي يجمل إخفاؤها وعدم التصريح بها. >>[4]

ومن أمثلة هذا النوع أيضا قوله تعالى:﴿ فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّىٰهَا(14) ﴾[5]

---

[1] سورة الفجر الآية: 18.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 333/30.

[3] عبد الرحمان بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، ص 883.

[4] عبد القادر حسين، القرآن والصورة البيانية، ص 235.

[5] سورة الشمس الآية: 14.

قال ابن عاشور شارحًا الآية: <<والعقر: جرح البعير في يديه ليبرك على الأرض من الألم فينحر لبته، فالعقر كناية مشهورة عن النحر لتلازمهما.

أي: صاح عليهم ربّهم صيحة غضب. والمراد بهذه الدمدمة صوت الصاعقة والراجفة التي أهلكوا بها. >>[1]

إنّ الآية الكريمة بسياقها العام تتحدث عن تكذيب المشركين لرسول الله –عليه السلام– وذبحهم للناقة التي حذّرهم من التعرض لها، فأُرسلت لهم آية الناقة التي صدّقت رسالة صالح عليه السلام، << لأنّ خروجها لهم كان خارقًا للعادة. >>[2]

وعليه، فلفظ "العقر" كناية عن النحر، وهي كناية شائعة كثيرة الإِستعمال، << والتعبير الكنائي في هذا الموضع له فائدة لا تكون لو قصد المعنى بلفظه الخاص به، وذلك لما يحصل للسامع من زيادة التصوير المدلول عليه. >>[3]

ونحو ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ وأَمَّا مَنْ بَخِلَ واسْتَغْنَى (8) وكَذَّبَ بِالْحُسْنَى(9) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى (10) ﴾[4]

قال ابن عاشور: << هذه الخلال كناية عن كونه من المشركين. >>[5]

إنّ المعنى المراد –إنطلاقا من تفسير التحرير والتنوير–أنّ الذي يستغني عن الإِمتثال لأوامر الله وشرائعه، والذي يبخل بالمال، ويكذّب بوعد الله يكون من المشركين، وبذلك فقد عبّر بهذه الخلال والصفات عن المشرك، من طريق الكناية لبيان مساوئه، وقد أفادت هذه الكناية معنى المبالغة، فحققت بلاغة زادت المعنى تأكيدًا ووضوحًا، وأكسبته شرفًا وفضلا، فدّق مسلكه، ولطف مذهبه، وراق مطلبه.

---

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير،30/375،374.

[2] المصدر نفسه،30/ 374.

[3] عبد القادر حسين، القرآن والصورة البيانية، ص 227.

[4] سورة الليل الآية: [8–10].

[5] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 30/382.

ومن الواضح البيّن، أنّ ابن عاشور قد اِستوقفته الكناية القرآنية بجمالها وصدقها الفني، إذ اِحتوت المعاني الدينية، وبلغت أعلى مراتب البلاغة والبيان، فنظم ابن عاشر سرّ جمالها، وحسن أدائها، وسلطة المعنى القرآني عليها في عقد نفيس سماه التحرير والتنوير، جمع درره مستعينًا بفهمه النافذ، وحسّه الذائق.

1-3-الكناية عن نسبة:

ويقصد بها: << التي يكون فيها المعنى المكنّى عنه نسبةً حاصلة بين الموصوف وصفته الملازمة لهُ، إثباتًا أو نفيًا، ولذلك يذكر الموصوف، وتذكر صفته، ثم تتم نسبة هذه الصفة إلى ما يلزم صاحبها، أو يتم نفي هذه النسبة. >>[1]

وممَّا جرى على سبيل هذا الضرب من فنون القول قوله تعالى:﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ ونَهَى النَّفْسِ عَنْ الْهَوَى(40) ﴾[2]

قال ابن عاشور: و (مَقَامَ رَبِّهِ) مجاز عن الجلال والمهابة، وأصل المقام مكان القيّام فكان أصله مكان ما يضاف إليه، ثم شاع إطلاقه على نفس ما يضاف إليه على طريقة الكناية بتعظيم المكان عن تعظيم صاحبه(...) وذلك من قبيل الكناية المطلوب بها نسبة إلى المكنّى عنه، فإنّ خوف مقام الله مراد به خوف الله.[3]

إنّ الذي يجيل النظر في هذا القول، يدرك أنّ القرآن الكريم قد أثبت الخوف من مقام الله كناية عن إثبات الخوف من الله، فَعظّم المكان والمراد تعظيم صاحبه، فالقصد إثبات الجلال والمهابة والخوف من الله، فترك المعنى الظاهر ولجأ إلى الكناية، وهي كناية عن نسبة، مبالغة في تعظيم الله سبحانه.

2/ أنواع الكناية في تفسير التحرير والتنوير بِاعتبار الوسائط والسياق:

تتفرع الكناية بِاعتبار وسائطها إلى: تعريض، تلويح، رمز، وإشارة.

---

[1] ديزيره سقال، علم البيان بين النظريات والأصول، ص 180.

[2] سورة النازعات الآية: 40.

[3] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 93/30.

2-1-التعريض:

والمراد به: << إطلاق الكلام والإشارة به إلى معنى آخر نستنتجه من سياق الكلام>>[1]

وقال القزويني: <<أي أنّ الكناية إذا كانت مسوقة لأجل موصوف غير مذكور كان المناسب أن يطلق عليه اِسم التعريض؛ لأنّه إمالة الكلام وتوجيهه إلى عرض –أي ناحية وجانب–يدل ذلك على العرض المقصود، فالعرض الذي أميل الكلام إليه هو المعنى الكنّائي، والمقصود هو المعنى المعرض به المقصود من سياق الكلام. >>[2]

ومن أمثلة هذا الضرب من فنون القول، قوله تعالى:﴿ وَمَا صَٰحِبُكُم بِمَجۡنُونٖۚ (22) ﴾[3]

قال ابن عاشور: << يكون قوله: (صَاحِبُكُمْ) هنا إظهارًا في مقام الإضمار للتعريف بأنّه معروف عندهم بصحة العقل وأصالة الرأي.

والصاحب حقيقته: ذو الصحبة، وهي الملازمة في أحوال التجمع والاِنفراد للمؤانسة والموافقة. >>[4]

وقال أيضا << والمعنى: أنّ الذي تخاصمونه وتكذّبونه وتصفونه بالجنون ليس بمجنون، وأنّكم مخالطوه وملازموه وتعلمون حقيقته، فما قولكم عليه "إنّه مجنون" إلاَّ لقصد البهتان وإساءة السمعة>>[5]

يفهم من قول ابن عاشور أنّ المراد بلفظ "صاحبكم" محمد صلى الله عليه وسلم، فلم يصرّح باِسمه، وإّنما كنّي عنه بلفظ "صاحبكم"، فأخرج الكلام مخرج التعريض تبريئا له، وإعلاءً لقدره، فالمعنى أنّ الذي تكذّبونه وتصفونه بالجنون والسحر أنتم تعرفونه بصحة العقل وسداد الرأي وزين

[1] ديزيره سقال، علم البيان بين النظريات والأصول، ص 181.

[2] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مج2، الهامش، 176/5.

[3] سورة التكوير الآية: 22.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 157/30.

[5] المصدر نفسه، 158/30.

الخلق، والغاية من وراء ذلك إثبات صدق النبي –عليه السلام–والثناء عليه، وإبطال قول المشركين، فما هو إلاَّ لقصد البهتان، وإساءة لسمعة رسول الله.

تجدر الإشارة إلى أنّ ألفاظ القرآن الكريم مختارة بعناية ربانية، فلّفظ "صاحبكم" أُختير بدل اسم النبي؛ لأنّه يلمح إلى كونهم –المشركين–على علم بدقائق أحواله، وبيّن ابن عاشور أنّ لفظ "صاحبكم" أفاد التخصيص، أي تخصيص الكلام.

وبذلك، فقد أبطل الله تعالى بهتان المشركين بإفترائهم على النبي –عليه السلام–إبطالاً مؤكدًا مؤيدًا كما قال محمد الطاهر بن عاشور: << فتأكيده بالقسم وبزيادة الباء بعد النفي، وتأييده بما أومأ إليه وصفه بأنّ الذي بلَّغه صاحبهم. >>[1]

لا ريب أنّ الكناية كاللؤلؤ المكنون بها يلطف المعنى، ويكون أسطع نورًا، وألطف نظمًا، وهذا ما نلاحظه في هذه الآية الكريمة، إذ ينكشف جمالها بما توحيه من معاني دقيقة، وبما تبعثه من أحاسيس رقيقة تتزاحم لتصل إلى قلب القارئ أو السامع.

2-2-التلويح:

الكناية التلويحية ما كان بينها وبين المكنّى عنه مسافة متباعدة لكثرة الوسائط، كما هي في "كثير الرماد" وأشباهه؛ لأنّ التلويح هو أن تشير إلى غيرك من بعد[2].

ومن أمثلة الكناية التلويحية في تفسير التحرير والتنوير قوله تعالى:﴿ إِنَّ يَوْمَ ٱلْفَصْلِ كَانَ مِيقَٰتًا(17) ﴾[3]

قال ابن عاشور: << فكونه (ميقاتًا) كناية تلويحية عن تحقيق وقوعه، إذ التوقيت لا يكون إلاَّ بزمن محقق الوقوع ولو تأخر أو أبطأ. >>[4]

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 157/30.

[2] ينظر: القزويني. الإيضاح في علوم البلاغة، مج2، 5/ 176.

[3] سورة النبأ الآية: 17.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 30/30.

وضّح ابن عاشور هذه الصورة الكنائية، إذ بيّن أنّ القرآن الكريم قد كنّى عن تحقيق وقوع يوم البعث بأنّه ميقاتًا للفصل والجزاء، فالدلالة هنا بعيدة لكثرة الوسائط، المقصود هنا كما يقول ابن كثير: << أنّه مؤقت بأجل معدود، لا يزاد عليه ولا ينقص منه، ولا يعلم وقته على التعيين إلاَّ الله عز وجل>>[1]

لقد جاءت هذه الكناية القرآنية ردًا على المكذبين الجاحدين، لسؤالهم عن سبب تأخر وقوع الساعة، ولا يريدون من ذلك إلاَّ الإستهزاء، فكانت هذه الآية دليلا على البعث، وأكدت أنّ إستعجال أهل الشرك به لا يقدّمه على ميقاته.

يتضح جليًا أنّ سرّ جمال هذه الكناية كامن في دقة التعبير والوصف، وإحتوائها على معنيي الإستدلال والإنذار، الإستدلال على تحقق وقوع يوم الفصل، وإنذار أهل الشرك.

ومن النماذج الأكثر وضوحًا عن الكناية التلويحية قوله تعالى:﴿ إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَا عَلَيْهَا حَافِظٌ(4) ﴾[2]

قال ابن عاشور: << إِنْ كُلُّ نَفْسٍ لَّمَا عَلَيْهَا حافِظٌ >> جُعل كناية تلويحية رمزية عن المقصود، وهو إثبات البعث فهو كالدليل على إثباته، فإنّ إقامة الحافظ تستلزم شيئا يحفظه وهو الأعمال خيرها وشرُّها، وذلك يستلزم إرادة المحاسبة عليها ،والجزاء بما تقتضيه جزاء مؤخرًا بعد الحياة الدنيا لئلا تذهب أعمال العاملين سدى، وذلك يستلزم أنّ الجزاء مؤخر إلى ما بعد هذه الحياة إذ المُشاهد تخلّف الجزاء في هذه الحياة بكثرة، فلو أهمل الجزاء لكان إهماله منافيًا لحكمة الله الحكيم مبدع هذا الكون، كما قال: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ انَّمَا خَلَقْنَاكُم عَبَثَاً﴾ و هذا الجزاء المؤخر يستلزم إعادة الحياة للذوات الصادرة منها الأعمال.

فهذه لوازم أربعة بها كانت الكناية تلويحية رمزية >>[3]

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج4، ص 558.

[2] سورة الطارق الآية: 4.

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 260/30.

يستشف من كلام ابن عاشور أنّ هذه الآية جواب القسم، وهي كناية تلويحية رمزية، إذ كنّى القرآن الكريم عن إثبات البعث بجعل حافظ على كل نفس فالله تعالى وسع علمه كل شيء سبحانه، وبذلك فبين المكنّى به والمكنّى عنه مسافة متباعدة لكثرة الوسائط، فالمقصود هنا أنّ إقامة الحافظ تستلزم حفظ الأعمال خيرها وشرّها، وذلك يقتضي إرادة المحاسبة عليها، وهذا يستلزم أنّ الجزاء مؤخر إلى ما بعد الحياة، وهذا يتطلب بالضرورة إعادة بعث الحياة للذوات، وعليه فبهذه الوسائط الأربعة كانت الكناية تلويحية.

وقد سيقت هذه الكناية للاِستدلال على تحقق وقوع يوم البعث، وتضمن هذا الاِستدلال إفادة أنّ على كل نفس حافظ، وبذلك فالله سبحانه وتعالى يعلم بما يعمله البشر، وبما يفكرون فيه.

والذي يتأمل في حسن هذه الكناية التلويحية يدرك أنّ ذلك راجع إلى شرف معناها وتفننه، فضلا عن جمال بيانها، وقوّة تأثيرها.

2-3-الرمز:

يعرّف بأنه: << ما قلّت وسائطه من الكنايات، وخفي معناه بلا تعريض، كقول الشاعر:

لا بُلْبُــلٌ يــزُورُهَــا شَوْقًــا ولَا شُحْــــرُورَهْ

فالبلبل هنا يرمز إلى الإنسان الحر، والشحروره ترمز إلى الفتاة الحرة اللطيفة في موطنها. ونلاحظ أنّ المعنى هنا ليس تعريفًا. >>[1]

ومن الآيات القرآنية التي حملها ابن عاشور على هذا الأسلوب قوله تعالى:﴿ فَإِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْرا(5) اِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْرًا (6) ﴾[2]

قال ابن عاشور: <<الفاء فصيحة تفصح عن كلام مقدر يدل عليه الاِستفهام التقريري هنا، أي إذا علمت هذا وتقرر، تعلم أنّ اليسر مصاحب للعسر، وإذا كان اليسر نقيض العسر

[1] ديزيره سقال، علم البيان بين النظريات والأصول، ص 182.

[2] سورة الشرح الآية: [5-6].

كانت مصاحبة اليسر للعسر مقتضية نقض تأثير العسر ومبطلة لعمله، فهو كناية رمزية عن إدراك العناية الإلهية به فيما سبق. >>[1]

نستنتج من كلام ابن عاشور أنّ في هذه الآية كناية عن عناية الله سبحانه وتعالى بنبيّه محمد –عليه السلام–<< فسياق الكلام وعد النبي صلى الله عليه وسلم بأنّ ييسر الله له المصاعب كلَّما عرضت له، فاليسر لا يتخلف عن اللَّحاق بتلك المصاعب، وذلك من خصائص كلمة (مع) الدالة على المصاحبة. >>[2]

وعليه، نلحظ نوعًا من الخفاء بين المعنيين، وذلك من خصائص الكناية الرمزية مع قلّة اللّوازم.

تجب الإشارة هنا إلى أنّ (مع) تفيد المصاحبة، فكيف يمكن أن يُصَاحب اليسر العسر في الوقت نفسه؟

قال ابن عاشور << وكلمة "مع" هنا مستعملة في غير حقيقة معناها؛ لأن العسر واليسر نقيضان فمقارنتهما معًا مستحيلة. >>[3]. في ذلك إيماء إلى تفرد أسلوب القرآن الكريم وتفتنه بأن يجمع بين متناقضين، والمعنى الحاصل هنا قُرب حصول التيسير عقب المصاعب والمتاعب فيبطل تأثيرها وعملها، وذلك وعد من الله تعالى لنبيّه عليه السلام، وبذلك دلّت هذه الآية على عناية الله بالرسول –عليه السلام–ولطفه به، وكرامته عنده، وجاءت الآية التي بعدها مؤكدة لها.

إنّ من بلاغة هذه الكناية أنها تزيد المعنى قوة، وتأكيدًا، وجمالًا، ولذلك كانت لها قطوف دانية في تأدية المعاني والمقاصد البلاغية الفنية.

ومن ذلك أيضا قوله تعالى:﴿ فَسَبِّحَ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا(3) ﴾[4]

[1] ابن عاشور التحرير والتنوير، 413/30.

[2] المصدر نفسه، 413/30.

[3] المصدر نفسه، 413/30.

[4] سورة النصر الآية:3.

قال ابن عاشور: << والكلام من قبيل الكناية الرمزية، وهي لا تنافي إرادة المعنى الصريح بأن يحمل الأمر بالتسبيح والإِستغفار على معنى الإكثار من قول ذلك. >>[1]

بيّن ابن عاشور أنّ في هذه الآية كناية رمزية، إذ كنّي بأمر الرسول عليه السلام بالتسبيح والإِستغفار عن تهيّئه –النبي–للقاء ربّه، بَلْهَ أنّ حياته الدنيوية أوشكت على الإِنتهاء، وفي ذلك إيذان بإِقتراب وفاة النبي –عليه السلام–<< بإِنتقاله من حياة تحمل أعباء الرسالة إلى حياة أبدية في العلويات الملكية.>>[2]

2-4-الإشارة:

هي << كل كناية قلّت وسائطها، ووضحت لوازمها، من غير تعريض. >>[3] ومن ذلك قوله تعالى:﴿ بَلْ هوَ قُرْءَانٌ مَّجيدٌ 21 ﴾[4]

قال ابن عاشور: << فالإخبار عن الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم بإِسم القرآن إشارة عرفية إلى أنّه موحى به. >>[5]

إذن، هذه الآية اِحتوت – حسب قول ابن عاشور–على كناية إشارية، إذ كنّى بلفظ القرآن عن الوحي المنزّل على سيدنا محمد –عليه السلام–بواسطة الروح الأمين جبريل عليه السلام، والغاية من ذلك إبطال قول المكذبين بأنّه قول شاعر أو قول مجنون، وبيان أنّ ذلك كلام الله تعالى أوحاه للنبي عليه السلام فبلَّغَهُ.

ومنه، << فمن تأمل أسلوب الكناية في القرآن الكريم يدرك أنّه فوق طاقة بني الإنسان، وذلك لما ينطوي تحته من لطائف وأسرار، ولا يدرك هذا الأمر إلَّا من تذوق حلاوة القرآن، وكان

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 594/30.

[2] المصدر نفسه، 594/30.

[3] ديزيره سقال، علم البيان بين النظريات والأصول، ص 186.

[4] سورة البروج الآية: 21.

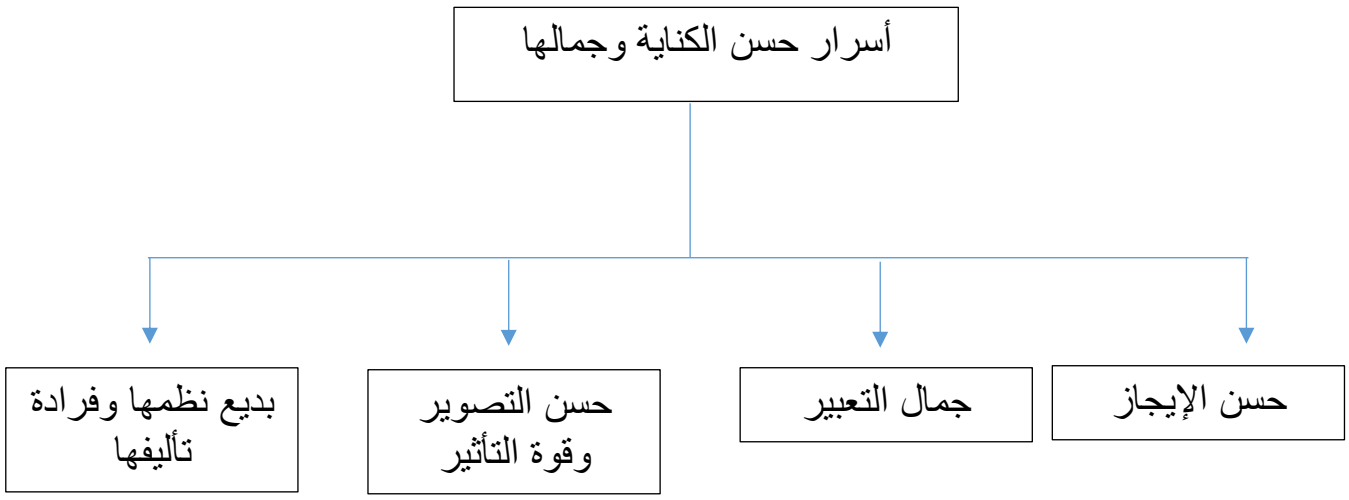
[5] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 253/30.

من أهل الفصاحة والبيان. >>[1]وإذا تأملنا التغييرات التي وردت في حديث ابن عاشور عن آي الذكر الحكيم وما اِنطوت عليه من صوّر كنائية، نجد أنّه –ابن عاشور–من ذوي الأفهام النافذة، إذ حاول بجهده وعلمه تفسير النصوص القرآنية ساعيًا من وراء ذلك إلى بيان سلامة نظم القرآن، ونبل معانيه وشرفها، وجمال أسلوبه وجزالته.

يمكن أن نرجع أسرار براعة الكناية وحسنها وجمالها في القرآن الكريم وتفسيره إلى الأسباب الآتية:[2]

الكناية في القرآن الكريم تمتاز بالإيجاز اللّطيف العجيب، الكناية في القرآن تمتاز بجمال التعبير، الأسلوب الكنائي في القرآن يمتاز بحسن التصوير وقوّة التأثير، الكنائية في القرآن تمتاز بنظمها البديع وتأليفها الفريد.

ويمكن أن تُلخص هذه الأسباب في الخطاطة الآتية:



خلاصة القول، إنّ ابن عاشور قد اِستعان بفني التشبيه والكناية لإبراز خصائص البلاغة القرآنية، فغني عن البيان أنّ قواعد العربية من صرف، ونحو، ومعاني، وبيان، طالما كانت طريقا لفهم معاني الكتاب العزيز.

[1] عبد العزيز بن صالح العمّار، التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن –دراسة بلاغية تحليلية –سلسلة الدراسات القرآنية، صادرة عن جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ع:5، 2009/08/29، ص 141.

[2] ينظر: محمود السيّد شيخون، الأسلوب الكنائي – نشأته تطوره بلاغته–ص 101.

الخاتمـــــــــــة

النص القرآني نص تبعث قيمته من نفحاته القدسية، فما فتأ المسلمون يبحثون في غريبه ومعانيه وإعجازه وتفسيره، فدارت حوله قواعد العربية، وأخص بالذكر هنا علم البيان

وبعد دراستي لهذا الموضوع توصلت إلى النتائج الآتية:

البيان علم يبحث في طرق الإبانة عن المعاني في صور مختلفة من حيث الجلاء، ففيها الواضح والأوضح، وإيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في الوضوح يتأتى بالدلالة العقلية. وهو من أشرف العلوم، به يستعان على فهم كتاب الله وتفسير كلامه، فهو حسب ابن عاشور وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وبيان وجه الإعجاز.

الجمالية صورة مشرقة للإعجاز البياني في القرآن الكريم وتفسيره عند ابن عاشور.

تفسير ابن عاشور بحر تلاطمت فيه أمواج البيان فأظهر فيه المفسر أنّ الصورة البيانية في القرآن الكريم عالم مليء بالأسرار والنكت.

توسل ابن عاشور آلية المجاز لفهم كلام الرحمان، وتيسير إعجازه، فأبان عن جمال هذا الضرب من فنون القول، وتأثيره في نفس المتلقي، حيث بيّن أنّ من نكت المجاز في الشاهد القرآني عنصر التخييل، الذي يعمل على تقريب المعنى من المتعارف عليه وتوسيعه، وإجلاء ما هو خفي.

وجد ابن عاشور في المجاز بقسميه العقلي والمرسل وسائل مكّنته من فهم النص القرآني، والوقوف على أسراره ومراميه، ومواطن الروعة والجمال فيه، واِستجلاء آفاقه. فحري بالذكر أنّ للمجاز العقلي أثر بياني جمالي بيّن وواضح في شرح مقاصد القرآن وبيان بلاغته، وتحليلات ابن عاشور الرفيعة لهذا التصوير البياني خير شاهد على ذلك.

يتميز المجاز المرسل في تفسير التحرير والتنوير بفنية التصوير، والإِنتقال بذهن المتلقي إلى آفاق واسعة من التخييل لا يبلغها العقل من خلال اِستعمال اللّفظ في حقيقته.

كان لابن عاشور وقفات طيبة في تفسيره التحرير والتنوير تحرى فيها الإِستعارات القرآنية، فأبان عن سرّ لطافتها، وسحر فصاحتها، وسلط الضوء على شعبها وشعوبها، فإِستطاع أن يكشف لنا عن بديع نظمها، وسلاسة معانيها، ودقة مبانيها، معتمدا في ذلك على سعة علمه وإِطلاعه.

جمع تفسير التحرير والتنوير لابن عاشور معظم أقسام الإِستعارة وفروعها. وحاول المفسر من خلالها تمرير المعاني الدينية، من أمر ونهي، ترغيب وترهيب، مواعظ وقصص، أمثال وعبر، فمن شأن هذا الضرب من فنون القول أن يرسم صورة فنية في ذهن المتلقي، وكأنّ الأمر شاخص أمام عينيه. فسرّ جمال الإِستعارات في تفسير ابن عاشور هو بعد تصويرها، وحسن إيضاحها للمعنى.

سار ابن عاشور بفن التشبيه إلى غاية مترامية الأطراف تجمع بين الصدق والروعة، فأفصح بإيجاز عن مدى إعجاز القرآن الكريم، وأشار إلى أنّ الذكر الحكيم قد وظف فن التشبيه وإِتخذه أسلوبا ووسيلة لتوضيح المفاهيم الدينية والعقائدية، الأمر الذي جعل المفسر يوليه أهمية.

للتشبيه القرآني روعة بيان أعرب عنها ابن عاشور، إذ كان على علم بالمعاني القرآنية الثاوية تحت ظلال فن التشبيه، فإِستوعب قيمته الجمالية التصويرية التي تروح بالسامع إلى أقصى دروب الخيال، فالتشبيهات القرآنية تتجاوز بلاغة تشبيهات العرب بالرغم من أنّه– التشبيه–من سنن العرب في كلامها وبه تفاخرت وتفاضلت، ومناط ذلك هو أنّ تشبيهات القرآن منتقاة برعاية ربانية.

جمع تفسير ابن عاشور بين رجاحة العقل، وصواب الرأي، وسعة الفكر، وقوة البيان والبرهان، فبيّن فيه صاحبه أنّ كل أسلوب كنائي له من الأحوال والدقائق الإفرادية والتركيبية ما تجعله يبلغ مبلغ الإِفتتان والإعجاز، فتذوق ابن عاشور المعاني القرآنية وما تضيفه الكناية من هيبة وجلال وعظمة في مدلولات هذه المعاني.

صُوّر البيان في القرآن الكريم حسب ابن عاشور: تجمع بين الغرض الديني، والغرض الفني، فالتصوير الفني بجمالياته يعزز الغرض الديني للآيات، فتتضافر الدلالات التركيبية والبلاغية والدينية في الجمل القرآنية.

ركز ابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير على بيان فلسفة اِختيار ألفاظ مفردات القرآن المجيد.

سلّط ابن عاشور الضوء على مواطن إعجاز القرآن الكريم واِبتكاراته التي تميّز بها عن سائر أساليب كلام العرب، فهو النموذج الأعلى في باب البلاغة والبيان، معتمدا في ذلك على النظم، فأقام الحجة والدليل على بلاغة رصفه وجزالة أسلوبه. وبذلك فسّر –ابن عاشور– النص القرآني في رحاب البلاغة، وأقام مقارنة بين أساليب القرآن والأساليب التي يجري عليها كلام العرب فاِنتهى إلى أنّ القرآن معجزة خالدة.

وضح ابن عاشور أنّ النموذج القرآني الواحد يستوعب شواهد بيانية مختلفة–وتتفاوت هذه الأساليب من حيث القيمة الجمالية الفنية التصويرية–وهذا دليل على اِنفتاح النص القرآني. واِستطاع من خلال تحليلاته للنماذج القرآنية التي استوعبت آليات البيان أن يؤكد أنّ بلاغة القرآن الكريم تجمع بين الكمال والجمال، كمال من جهة المعاني، وكمال من جهة الألفاظ، وجمال يجمع بين الاثنين متمثلًا في جزالة الأسلوب ووفرة المعاني.

الملاحـــــــق

أولا: ابن عاشور حياته وآثاره الفكرية:

1-اسمه /مولده:

هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور. بشّرت العائلة العاشورية بولادة محمد الطاهر بالمرسى سنة 1296هـ/1879م، فترعرع بين أحضان والد يأمل فيه أن يكون على مثال جدّه في العلم والنبوغ والعبقرية وتحت رعاية جدّه للأم محمد العزيز بوعتور الذي يحرص على أن يكون خليفة في العلم والسلطة والجاه.[1]

2-نشأته العلمية:

بدأ محمد الطاهر بن عاشور بحفظ القرآن الكريم في سن السادسة من عمره في بيته، ولمَّا بلغ الرابعة عشر من عمره اِلتحق بجامع الزيتونة الأعظم؛ ليدرس سبع سنوات مجموعة من الفنون منها: النحو والصرف، البلاغة، المنطق، علم العقائد والكلام، وأصول الفقه [2]واِنتهت دراسته بإحرازه على شهادة التطويع سنة 1317هـ الموافق لـ: 1899م.[3]

3-شيوخه:

تلقى الإمام محمد الطاهر بن عاشور تعليمه على يد كوكبة من العلماء الأفذاذ، هم: محمد العزيز بوعتور (1240هـ-1325هـ)، عمر ابن الشيخ (1239هـ-1329هـ)، الشيخ سالم بوحاجب (1243هـ-1343هـ)، محمد النجار (1247هـ-1331هـ)، صالح الشريف (1285هـ-1338هـ)، محمد النّخلي (ت1925م).[4]

4-وفاته:

---

[1] ينظر: بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور -حياته وآثاره-دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 37.

[2] ينظر: عبد الله علمي، مجدد المغرب العربي الطاهر ابن عاشور ومنهجه في تفسير "التحرير والتنوير" مركز تفسير للدراسات القرآنية.www.Tafsir.het.

[3] ينظر: بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور -حياته وآثاره-ص39.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص48،40.

توفي يوم الأحد 13 رجب 1393هـ الموافق 12 أوت 1973 بعد حياة حافلة بالجد والنشاط والإفادة والتأليف.[1]

فبموته، رحمه الله، فقد العالم الإسلامي شخصية عجيبة لامعة جمعت بين التقوى والمعرفة، وبُعد النظر، والاِجتهاد، بحيث كان معدودًا بحقّ من بقيّة السلف الصالح.[2]

5-مؤلفاته:

يمكن تصنيفها كالآتي:[3]

-أ: العلوم الإسلامية: نذكر منها:

- التحرير والتنوير
- مقدمات الشريعة الإسلامية
- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام
- أليس الصبح بقريب
- الوقف وآثاره في الإسلام
- كشف المغطى من الألفاظ والمعاني الواقعة في الموطأ

ب: مؤلفاته في اللغة العربية وآدابها: نذكر منها:

- أصول الإنشاء والخطابة.
- موجز البلاغة
- شرح قصيدة الأعشى في مدح الملحق
- شرح ديوان بشّار
- الواضح في مشكلات المتنبي لابن جني

[1] ينظر: بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور -حياته وآثاره-ص 68.

[2] ينظر: على الشنوفي، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، حوليات الجامعة التونسية، تصدرها الجامعة التونسية، تونس، ع10، 1973، ص9.

[3] ينظر: بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور -حياته وآثاره-ص 68-71.

- غرائب الاستعمال

وله مؤلفات في التراجم والتاريخ

ثانيًا: منهج محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير:

يعدّ تفسير التحرير والتنوير << من أبرز تفاسير القرن الرابع عشر، ومن أدقّهم في فهم كلام الله المجيد. وكان تفسيرًا عصريًا متوسطًا في معترك أنظار الناظرين، وفي موقف الحكم بين طوائف المفسرين، وفي اِستخراج معاني الكتاب العزيز بالتفسير البياني التحليلي، وما حواه من المسائل التي لم يذكرها المفسرون. وكان ممن اِستخدم العقل في فهم آيات القرآن. >>[1]

سمى ابن عاشور تفسيره بـ:<< تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد واِختصر هذا الاسم بِاسم "التحرير والتنوير من التفسير".>>[2]

تحدّث ابن عاشور في مقدّمة تفسيره عن هدفه من وراء هذا التأليف إذ قال: <<وقد اِهتممت في تفسيري ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاِستعمال، واِهتممت أيضا ببيان تناسب اِتصال الآي بعضها ببعض. >>[3]

إنَّ المطلّع على تفسير التحرير يجد أنَّ صاحبه قد اِستهله بعشرة مقدمات وهي:

المقدمة الأولى: في التفسير والتأويل وكون التفسير علمًا.

المقدمة الثانية: في اِستمداد علم التفسير.

المقدمة الثالثة: في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه.

المقدمة الرابعة: فيما يحق أن يكون غرض المفسر.

المقدمة الخامسة: في أسباب النزول.

---

[1] السيد محمد علي ايازي، المفسرون حياتهم ومنهجهم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي للطباعة والنشر، ط1، 1386هـ، 359،360/1.

[2] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 8/1، 9.

[3] المصدر نفسه، 8/1.

المقدمة السادسة: في القراءات.

المقدمة السابعة: قصص القرآن.

القدمة الثامنة: في اِسم القرآن وآياته وسوّره وترتيبها وأسمائها.

المقدمة التاسعة: في أنَّ المعاني التي تتحملها جمل القرآن، تعتبر مرادةً بها.

المقدم العاشرة: في إعجاز القرآن.

هذا وأشار ابن عاشور إلى الدافع الذي جعله ينظم هذا التفسير قائلاً:<<فقد كان أكبر أمنيتي منذ أمد بعيد، تفسير الكتاب المجيد، الجامع لمصالح الدنيا والدّين، وموثق شديد العرّى من الحق المتين، والحاوي لكليات العلوم ومعاقد اِستنباطها، والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها، طمعًا في بيان نكت من العلم وكليات من التشريع، وتفاصيل من مكارم الأخلاق. >>[1]

لقد اِعتمد المفسّر على التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي فكانت طريقته في شروع التفسير، أن يبدأ باِسم السورة وفضلها وفضل قراءتها، وترتيب نزولها، وتعيين سورة قبلها وبعدها، وبيان أغراض السورة، وعدد آياتها، ثم ذكر محتويات السورة، ثم يبدأ بتفسير الآية منتخبًا جملة منها فيفسرها قطعة قطعة.[2]

هذا، << وإنَّ منهج المؤلف التفسيري منهج اِجتهادي، فهو يستفيد من الآيات والروايات ويمارس تحليلها عقليًا ليستنبط بعد ذلك نظريته الخاصة، كما ويعتني في معرفة المفردات والمفهوم اللّغوي والنكت البلاغية والأدبية. >>[3]

ما من شك في أنّ ابن عاشور قد اِهتم <<بتبيين معاني المفردات في اللّغة العربية بضبط وتحقيق ممّا خلت عن ضبط كثير منه قواميس اللغة. >> [4] معنى هذا أنّه يحلل مفردات القرآن

---

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 5/1.

[2] ينظر: السيّد محمد علي أيازي، المفسرون حياتهم ومنهجهم، 361/1.

[3] حسين علوي مهر، المدخل إلى تأريخ التفسير والمفسرين، تع: جعفر الخزاعي، مركز المصطفى العالمي للدراسات والتحقيق، ط1، 1392هـ، ص 408.

[4] ابن عاشور، التحرير والتنوير، 8/1.

بدقة وتوّسع يبلغ أحيانًا كثيرة إلى درجة المعاجم اللغوية. ويقف عند التطوّر التاريخي للمفردة ويدعم ذلك بأدلة من الشعر العربي، ومن القرآن والسنة ممَّا يدل على التمكن من اللغة العربية وحفظ شواهدها وتبّحره في علومها.[1]

خلاصة القول، أنّ تفسير التحرير والتنوير بالمنهج العلمي ألصق، وبطرق السابقين المتقدمين ألحق، لا يقف صاحبه من آثار الأسلاف موقف الطاعن أو الذَّام، ولكن موقفه المهذِّب المستدرك. وعليه فقد سار الشيخ ابن عاشور في تفسيره على نمط فريد في عصرنا الحاضر، يداني به كبار أئمة التفسير المعتمدين، ويجنح بطلاّبه فيه إلى مختلف الطرق، ليمكنهم من فهم النص القرآني فهمًا كاملاً.[2]

[1] ينظر: بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور –حياته وآثاره–ص 79.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 207.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش

1: الكتب:

1. ابن الأثير (أبو الفتح ضياء الدين، ت637 هـ) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، مصر، (د.ط)، (د.ت).
2. أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة–البيان والمعاني والبديع–دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1993.
3. الأصفهاني الراغب (أبو القاسم الحسين بن محمد، ت502هـ)، مفردات ألفاظ القرآن، تح: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط4، 2009.
4. إلياس قبلان، مجموعة متون في علم البيان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
5. الأندلسي (أبو حيان محمد بن يوسف، ت745هـ)، تفسير البحر المحيط، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2010.
6. إنعام فوّال عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة–البديع والبيان والمعاني–تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1996.
7. الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيّب، ت402هـ)، إعجاز القرآن، تح: أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ط3، (د.ت).
8. بسيوني عبد الفتاح فيود، علم البيان–دراسة تحليلية لمسائل البيان–مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، دار المعالم الثقافية للنشر والتوزيع، السعودية، ط2، 1998.
9. بلقاسم الغالي، من أعلام الزيتونة: شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور–حياته وآثاره–دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
10. البيضاوي (ناصر الدين أبو الخير الشيرازي، ت691هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تح: محمد صبحي حلّاق، محمود أحمد الأطرش، دار الرشيد، بيروت، ط1، 2000.
11. الثعالبي (عبد الرحمان بن محمد بن مخلوف أبي زيد، ت875هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تح: علي محمد معوّض وآخرون، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1997.

12.جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1992.

13.الجاحظ (أبو عمرو بن بحر، ت255ه)، البيان والتبيين، تح: عبد السلام محمد هارون، (د.ط)، (د.ت).

14. الجرجاني (ركن الدين محمد بن علي بن محمد، ت729ه)، الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، تح: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، (د.ط)، 1997.

الجرجاني (عبد القاهر، ت471ه):

15.أسرار البلاغة، تح: عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

16.دلائل الإعجاز، تح: محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1999.

17.حامد خلف الربيعي، مقاييس البلاغة بين الأدباء والعلماء، جامعة أم القرى، السعودية، (د.ط)، 1996.

18.حسن طبل، الصورة البيانية في الموروث البلاغي، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، ط1، 2005.

19.حسني عبد الجليل يوسف، علم البيان بين القدماء والمحدثين–دراسة نظرية تطبيقية–دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 2007.

20.حسين علوي مهر، المدخل إلى تأريخ التفسير والمفسرين، تع: جعفر الخزاعي، مركز المصطفى العالمي للدراسات والتحقيق، ط1، 1972.

21.حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس –مشروع قراءة– منشورات الجامعة التونسية، تونس، (د.ط)، 1981.

22.دلدار عفور حمد أمين، تفسير الكشاف للزمخشري–دراسة لغوية–دار دجلة، الأردن، ط1، 2007.

23.ديزيره سقال، علم البيان بين النظريات والأصول، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1997.

24.الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين، ت 606 ه)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تح: نصر الله حاجي مفتي أوغلي، دار صادر، بيروت، ط1، 2004.

25. الرافعي مصطفى صادق، وحي القلم، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، (د.ط)، 2012.
26. الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى، ت384هـ)، النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تح: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر، ط3، (د.ت).
27. الزبيدي (السيّد محمد مرتضى الحسيني، ت1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، تح: علي هلالي، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، الكويت، ط1، 2001.
28. زغلول راغب محمد النجار، من آيات الإعجاز العلمي الأرض في القرآن الكريم، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
29. الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد، ت 538 هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوده التأويل، تح: خليل مأمون شايحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 2009.
30. ابن الزَّملكاني (عبد الواحد بن عبد الكريم، ت651هـ)، التبيان في علم البيان المطلع على إعجاز القرآن، تح: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، مطبعة المعاني، بغداد، ط1، 1964.
31. السعدي (عبد الرحمان بن ناصر،1371 هـ) تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، تقديم: عبد الله بن عبد العزيز بن عقيل، محمد بن صالح العثيمين، تح: عبد الرحمان بن معلا اللويحق، مكتبة دار الريان، الجزائر، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
32. السكاكي (يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، ت 626 هـ)، مفتاح العلوم، تح: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، (د.ت).
33. ابن سنان الخفاجي (عبد الله بن محمد بن سعيد، ت422هـ)، سر الفصاحة، تح: إبراهيم شمس الدين، كتاب ناشرون، لبنان، ط1، 2010.
34. السيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، تح: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
35. السيّد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، مصر، ط17، 2004.
36. السيد محمد علي أيازي، المفسرون حياتهم ومنهجهم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي للطباعة والنشر، ط1، 1966.

37.السيوطي (عبد الرحمان بن أبي بكر، ت 911 هـ)، شرح عقود الجمان في المعاني والبيان، تح: إبراهيم محمد الحمداني، أمين لقمان الحبّار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

38.الشريف الرضي (أبو الحسن السيد محمد بن الحسين بن موسى، ت406هـ)، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تح: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1955.

39.شوقي ضيف، البلاغة تطوّر وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط9، (د.ت).

40.الصابوني محمد علي، الإبداع البياني في القرآن العظيم–في الأمثال والتشبيه والتمثيل والاستعارة والكناية مع الإمتاع بروائع الإبداع–المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

41.صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الربّاني، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2000.

ابن عاشور (محمد الطاهر، ت1394هـ):

42.موجز البلاغة، المطبعة التونسية، تونس، ط1، (د.ت).

43.التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، (د.ط)، 1984.

44.عبد الرحمان حسن حبنّكة الميداني (1398هـ)، البلاغة العربية–أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها بهيكل جديد من طريف وتليد–دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

45.عبد السلام أحمد الراغب، وظيفة الصور الفنية في القرآن، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، حلب ط1، 2001.

46.عبد العاطي غريب علام، البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.

47.عبد العزيز عبد المعطي عرفة، قضية الإعجاز القرآني وأثرها في تدوين البلاغة العربية، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1985.

48.عبد العزيز عتيق، علم البيان، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1985.

49. عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1992.

50. عبد الفتاح لاشين، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (د.ط)، 1998.

51. عبد القادر حسين، البلاغة القيمة لآيات القرآن الكريم {جزء عم}، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1998.

52. العسكري (أبو هلال، ت 395 هـ)، الصناعتين –الكتابة والشعر–تح: على محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، ط3، 1952.

53. ابن عطية (عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت541هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح: عبد السلام عبد الشافي محمد، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

54. العلوي (يحي بن حمزة بن علي بن إبراهيم، ت705 هـ). الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية بيروت، لبنان، ط1، 2002.

55. عماد محمد محمود البخيتاوي، مناهج البحث البلاغي عند العرب–دراسة في الأسس المعرفية–دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

56. عيد محمد شبايك، الاستعارة في الدرس المعاصر–وجهات نظر عربية وغربية–دار حراء للنشر، القاهرة، ط1، 2005.

ابن فارس (أبو الحسن أحمد بن زكريا، ت395هـ):

57. مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، 1979.

58. الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تح: المكتبة السلفية، القاهرة، مصر، ط1، 1910.

59. فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها –علم البيان والبديع–دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط 10، 2005.

60. فلاح حسن محمد الجبتوري، قطوف دانية في علوم البلاغة–المعاني البيان البديع–دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2015.

61.فوزي السيّد عبد ربه، المقاييس البلاغية عند الجاحظ في البيان والتبيين، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).
62.الفيروز أبادي (مجد الدين أبو طاهر بن يعقوب، ت 817 هـ)، القاموس المحيط، تح: محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 2005.
63.ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم، ت276هـ)، تأويل مشكل القرآن، تح: السيّد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت).
64.القرطبي (أبو عبد الله أبي بكر، ت 671 هـ)، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تح: عبد الله بن حسن التركي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
65.القزويني (عبد الرحمان بن عمر الخطيب، ت 739 هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، لبنان ط3، (د.ت)، مج2.
66.القيرواني (أبو علي الحسن بن رشيق، ت 456 هـ)، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط5، 1981.
67.كامل حسن البصير، بناء الصور الفنية في البيان العربي–موازنة وتطبيق–مطبعة المجمع العلمي العراقي، العراق، (د.ط)، 1987.
68.ابن كثير (إسماعيل بن عمرو، ت774هـ)، تفسير القرآن العظيم، دار البصائر، الجزائر، (د.ط)، 2003، مج4.
69.محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب، علوم البلاغة–البديع والبيان والمعاني–المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، ط1، 2003.
70.محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تفسير غريب القرآن، تح: محمد صبحي بن حسن حلاق، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط1، 2000.
71.محمد بركات حمدي أبو علي، البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل، دار البشير، عمان، الأردن، ط1، 1992.
72.محمد جاسم جبارة، المعنى والدلالة في البلاغة العربية–دراسة تحليلية لعلم البيان–دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2014.
73.محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهيبة، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت).

74.محمد حسين علي الصغير، أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

75.محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي –دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية–مركز دراسات الوحدة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط9، 2009.

76.محمد عبد المطلب، البلاغة العربية قراءة أخرى، الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان، مصر، ط2، 2007.

محمد كريم كواز:

77. أبحاث في بلاغة القرآن الكريم، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

78.الأسلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم، مكتب الإعلام والبحوث والنشر بجمعية الدعوة الإسلامية، (د.ب)، ط1، 1426.

79.محمود السيد شيخون، الأسلوب الكنائي–نشأته، تطوره بلاغته–مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، القاهرة، ط1، 1978.

80.مصطفى الصاوي الجويني، البلاغة العربية تأصيل وتجديد، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د.ط)، 1985.

81. ابن منظور (جمال الدين أبي الفضل الأنصاري، ت711هـ)، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت).

82.ابن ناقيا (عبد الله بن الحسين بن ناقيا البغدادي، ت485هـ)، الجمان في تشبيهات القرآن، تح: أحمد مطلوب، خديجة الحديثي، دار الجمهورية، بغداد، (د.ط)، 1968.

83.يوسف أبو العدوس، الاستعارة في النقد الأدبي الحديث –الأبعاد المعرفية والجمالية –الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 1997.

2: الرسائل الجامعية:

1. أحمد ياسون، جماليات المفردة القرآنية، رسالة ماجيستر، دار المكتبي، دمشق، ط2، 1999.

2. زينب يوسف عبد الله هاشم، الاستعارة عند عبد القاهر الجرجاني، رسالة ماجيستر، إشراف علي العماري، جامعة أم القرى، السعودية، 1994.

3: المجلات والدوريات:

1. علي الشنوفي، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، حوليات الجامعة التونسية، تصدرها الجامعة التونسية، تونس، ع 10، 1973.
2. محمد قطب عبد العال، من جماليات التصوير في القرآن الكريم، مجلة دعوة الحق، تصدرها ربطة العالم الإسلامي، مكة، السعودية، ع99، 1990.
3. مشهور موسى مشهور مشاهرة، خصائص التشبيه في جزء عم، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، الصادرة عن كلية الآداب واللغات، جامعة الوادي، الجزائر، مج11، ع2، سبتمبر 2019.
4. جامعة طيبة عمادة التعليم عن بعد، علم البيان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم اللغة العربية.

4: المقالات:

1. عبد الله علمي، مجدد المغرب العربي الطاهر ابن عاشور ومنهجه في تفسير ((التحرير والتنوير)) مركز تفسير للدراسات القرآنية www.tafsir.net،2020/06/28.
2. مولاي نصر الله البوعيشي، الضحك بين السخرية والتهكم، سلسلة مقالات حول الضحك والفكاهة، نشر في 2011/09/17، من الموقع الإلكتروني: "www.Maghress.net"

الفهـــــــــــــرس

العنوان	الصفحة
مقدمـــــــة	أ
مدخل مفاهيمي	
أولا: تعريف البيان	6
1- البيان لغة	6
2- البيان اصطلاحا	7
ثانيا: البيان بين البلاغيين والمفسرين	9
1- البيان عند البلاغيين	9
1-1 البيان عند الجاحظ	9
1-2 البيان عند الرماني	11
1-3 البيان عند عبد القاهر الجرجاني	12
1-4 البيان عند السكاكي	14
2- البيان عند المفسرين	15
2-1 البيان عند الزمخشري	16
2-2 البيان عند ابن عطية	19
الفصل الأول: درر جمان المجاز في تفسير التحرير والتنوير	
توطئة	24
أولا: المجاز	25
1- جماليات المجاز العقلي في تفسير التحرير والتنوير	31
2- البعد الفني للمجاز المرسل في تفسير التحرير والتنوير	41
ثانيا: الإستعارة	52
- أنواع الإستعارة في تفسير التحرير والتنوير	57
1. الإستعارة التصريحية	57
2. الإستعارة المكنية	60
3. الإستعارة التهكمية	63
4. الإستعارة الترشيحية	65

5. الإستعارة التمثيلية 67
الفصل الثاني: الأثر البياني للتشبيه والكناية في تفسير التحرير والتنوير
توطئة 72
أولا: التشبيه 73
- لطائف التشبيه ومحاسنه في تفسير التحرير والتنوير 77
1. التشبيه البليغ 78
2. التشبيه التمثيلي 91
3. التشبيه المرسل المجمل 95
4. التشبيه المركب 98
ثانيا: الكناية 101
- جماليات التصوير الكنائي في تفسير التحرير والتنوير 104
1- أنواع الكناية في تفسير التحرير والتنوير بِاعتبار المكنى 105
1-1 الكناية عن صفة 105
1-2 الكناية عن موصوف 113
1-3 الكناية عن نسبة 118
2- أنواع الكناية في تفسير التحرير والتنوير بِاعتبار الوسائط والسياق... 118
2-1 التعريض 119
2-2 التلويح 120
2-3 الرمز 122
2-4 الإشارة 124
الخاتمـــــــة 126
الملاحق 130
قائمة المصادر والمراجع 136
الملخص

ملخص

من المعلوم أنّ أرفع الناس حظًا في العلم هو أعلم الناس بالقرآن، فالقرآن الكريم كلام الله تعالى أنزله على قلب نبيّه ليكون هدى ورحمة للعالمين، فالدارس لعلم التفسير متعلق بكتاب الله تعلقًا مستمرًا، ويعد شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر بن عاشور من كبار أئمة التفسير المعاصرين، كان له في كل علم نصيب، إلّا أنّ ما تميز به تفسيره العظيم "التحرير والتنوير" كيف لا وفيه ما لا يوجد في غيره. يجمع تفسيره الجانب الكلامي، والأصولي، والفقهي، والبلاغي، إذ يصور المعنى تصويرا بلاغيا يجعلك تحيط باللّفظة وتدرك مراميها.

وعليه، فتفسير ابن عاشور من أعظم التفاسير، حاول فيه تطويع آليات البيان لخدمة القرآن الكريم. فجاء تفسيره حافلا بالشواهد البيانية: المجاز، والاستعارة، والتشبيه، والكناية. وهذه المباحث كانت موضوع دراستي "جماليات البيان في تفسير القرآن الكريم عند ابن عاشور، الجزء الثلاثون أنموذجا". يتكون البحث من فصلين، عنوان الفصل الأول: درر جمان المجاز في تفسير التحرير والتنوير، والفصل الثاني موسوم ب: الأثر البياني للتشبيه والكناية في تفسير التحرير والتنوير. تتصدرهما مقدمة ومدخل مفاهيمي وينتهي بخاتمة. غايتي من هذا البحث الإحاطة بأساليب البيان من حيث الجمال والكمال في القرآن الكريم وتفسيره عند ابن عاشور.

Abstract

It is known that the luckiest people in knowledge is the most knowledgeable of the people in the Qur'an. The Noble Qur'an is the word of God Almighty that He revealed to the heart of His Prophet to be guidance and mercy for the worlds. He had a share in every science, but what distinguished his great interpretation of "liberation and enlightenment" is how not and in it what is not found in others. His interpretation combines the verbal, fundamentalist, jurisprudential and rhetorical aspect, as it depicts the meaning rhetorically and makes you surround the word and realize its goals.

Accordingly, the interpretation of Ibn Ashur is one of the greatest interpretations, in which he tried to adapt the mechanisms of clarification to serve the Noble Qur'an. His interpretation was full of graphic evidence: metaphor, metaphor, simile, and metonymy. These topics were the subject of my study "The Aesthetics of the Statement in the Interpretation of the Noble Qur'an by Ibn Ashour, Part Thirty Examples." The research consists of two chapters, the first chapter is titled: Durar Juman, the metaphor in the interpretation of liberation and enlightenment, and the second chapter is marked with: the graphic effect of metaphor and metaphor in the interpretation of liberation and enlightenment. They are led by an introduction and a conceptual entry that ends with a conclusion. My purpose in this research is to encompass the methods of explanation in terms of beauty and perfection in the Noble Qur'an and its interpretation according to Ibn Ashour.