الجـمـهـوريـة الجـزائـريـة الديـمـقـراطيـة الشـعـبـيـة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الرحمان ميرة-بجاية

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

الاستلزام الحواري في الخطاب القرآني

سورة البقرة أنموذجا

مذكرة مقدمة لاستكمال شهادة الماستر في اللغة العربية وآدابها

تخصص: لسانيات عربية

إعداد الطالبتين:

عبد الرحماني وردة

أمغار العكري

تحت إشراف الأستاذ:

أرزقي شمون

السنة الجامعية 2023/2022

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد والشكر لله الحي القيوم أولا وأخيرا وامتثالا لقوله صلى الله عليه وسلم:

" من لا يشكر الناس لا يشكر الله"

نتوجه بجزيل الشكر وجميل العرفان للأستاذ " أرزقي شمون" الذي تكرم بقبول الإشراف على هذه المذكرة وعلى جميع التوجيهات والملاحظات والنصائح.

كما لا يفوتنا ان نتقدم بوافر التقدير والاحترام لأعضاء اللجنة المحترمين على عناء قراءة المذكرة وقبولها وتصويبها.

وكذلك نتقدم بخالص الشكر الى كل من درسنا من أساتذة قسم اللّغة وآدابها بجامعة عبد الرحمان ميرة والى كل موظفي المكتبة وجزاهم الله كل خير.

وفي الاخير نشكر كل من قدم لنا يد العون والمساعدة من قريب او من بعيد ونسأل الله عز وجل أن يجعل ذلك في ميزان حسناتهم انه قريب مجيب

إهداء

الحمد لله الذي وفقنا في هذا العمل المتواضع الذي اهديه مع أسمى عبارات الحب والامتنان:

إلي أبي، نور دربي الذي ساندني وتعب من أجل إتمام مسيرتي الدراسية حفظه الله لنا.

إلى أمي التي طالما رافقتني بدعائها وحرصها عليّ أطال الله في عمرها.

إلى أخواتي الغاليات

إلى إخوتي خاصة "داني"

إلى أحبتي واصدقائي وزملاء الدراسة

إلى الأساتذة المحترمين.

إلى كل من قدّم لي يد المساعدة

عبد الرحماني وردة

إهداء

أهدي نتائج هذا الجهد وعصارة هذا العمل:

إلى أمي الغالية، التي وهبتني الحياة وراعتني بحنانها واهتمامها الدائمين، أشكرها على تعليمي صبرها وتضحيتها الكبيرة، فلك كل الحب والامتنان.

إلى أبي الغالي الذي دعمني في رحلتي الدراسية، وكان لي مصدر القوة في كل خطوة اخذتها في طريق العلم والمعرفة، رعاه الله بحفظه.

إلى إخوتي الأعزاء الذين يمثلون لي رفقاء العمر أتمنى لهم النجاح.

ولا يمكنني أن أنسى أهلي، سواء كانوا صغارا أو كبارا.

أشكركم جميعا على دعمكم وتشجيعكم

أخص بالذكر أيضا خالتي الغالية التي تحمل في قلبها حنانا وحكمة لا تضاهى أتمنى لها النجاح والسعادة.

أمغار العكري

مقدمة

مقدمة:

إنّ البلاغة العربية من أهم فروع الدراسات اللغوية ارتباطا بالحقل الدلالي، ارتبطت نشأتها الأولى بالتأمّل في أساليب الخطاب القرآني، ثم انتهجت لها مسار التقدم والتوسع، إلى أن استقرّت في صورة ثلاثة علوم هي: البيان، المعاني والبديع.

وقد مسّت الجوانب المختلفة للدراسات اللغوية بما فيها الفروع الحديثة في صورة ما يسمى بالاستلزام الحواري وهو موضوع بحثنا هذا الذي جعلناه تحت عنوان:

"الاستلزام الحواري في القصص القرآني، سورة البقرة أنموذجا"

ومن أهم أسباب اختيارنا لهذا الموضوع ما يلي:

أولا: إدراكنا ثراء التراث العربي القديم عموما والقرآن الكريم خصوصا.

ثانيا: اهتمامنا بالدراسات القرآنية.

ثالثا: رغبتنا في الاستفادة من الدراسات التطبيقية حول نظرية "الاستلزام الحواري" وتوظيفها في نص متميّز يتمثل في القصص القرآني، وبالتالي استنطاقها، وبيان سرها في الإعجاز القرآني.

ومن ثمة تمثلت إشكالية بحثنا هذا في التساؤل التالي:

إلى أيّ حدّ يستجيب الدرس البلاغي العربي لمقتضيات الاستلزام الحواري؟

وتتفرّع عن هذه الإشكالية أسئلة جزئية أهمها ما يلي:

ما مفهوم الاستلزام الحواري؟

هل للاستلزام الحواري حضور في الخطاب القرآني؟ وهل يؤدّي دورا في جانبه الدلالي؟

وحتى نتمكن من الإجابة عن هذه الإشكالية، شكّلنا خطة بحثنا من مدخل وفصلين وخاتمة.

خصصنا المدخل للحديث عن الدلالة في التراث اللغوي العربي، تحدّثنا فيه عن الدلالة في مجال البلاغة وخصصنا الحديث عن الدلالة عند الجاحظ، ابن جني وكذا عبد القاهر

الجرجاني. أما في مجال النحو فتحدثنا عن الدلالة عند سيبويه، ابن جني، ابن فارس، والزجاجي.

وأخيرا في مجال علم الأصول، تحدّثنا عن الدلالة عند الأئمة: الشافعي، الغزالي والآمدي.

أما **الفصل الأول** فبعنوان: **الاستلزام الحواري في علم البيان**، تطرقنا فيه إلى تعريف الاستلزام الحواري عند الغربيين ثم عند العرب قدمنا تعريف البلاغة ثم تعريف علم البيان الذي قسمناه إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول: الاستعارة المبحث الثاني: الكناية المبحث الثالث: المجاز.

أما **الفصل الثاني** فمعنون بـ: **الاستلزام الحواري في علمي المعاني والبديع**، وتم فيه تفصيل الحديث عن صيغتي الأمر والاستفهام في علم المعاني، وأسلوبي التورية والمشاكلة في علم البديع.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي لاسيما في تطبيق مبادئ النظرية على أسلوب القرآن الكريم. وقد اعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع أهمها: تفسير **ابن عاشور**: "التحرير والتنوير"، تفسير **الشعراوي**، تفسير "الكشاف" **للزمخشري**، وتفسير **الرازي**، كما اعتمدنا على مجموعة من الكتب التي تهمُ بحثنا مثل: "البلاغة الاصطلاحية" **لعبده عبد العزيز قلقيلة**، و"البلاغة تطور وتاريخ" **لشوقي ضيف**، وأيضا "علم البيان" **لعبد العزيز عتيق** و"البلاغة فنونها وأفنانها" **لفاضل حسن عباس**... وغيرها من المراجع.

ومن العوائق التي واجهتنا في هذا البحث، أن دراسة الخطاب القرآني محاولة لا تخلو من الصعوبة، والباحث هنا يحتاج إلى الحذر والحيطة الشديدة في الاستنتاجات والأحكام المستنبطة والابتعاد عن التأويلات. إلى جانب شساعة التراث اللغوي العربي وتفرع مسالكه، وكذا اختلاف المفاهيم والمصطلحات في المدوّنات التي اخترناها خلال دراستنا لظاهرة الاستلزام الحواري، وخاصة أنه لم يصرح به، بل كان في ثنايا المدونة التي اعتمدنا عليها في دراستنا، وهذا تطلب

الحذر والتحري في دقة المعلومات وصحتها لتفادي الخلط بين المفاهيم، لكن سرعان ما اختفت هذه العراقيل بالمحاولة والاجتهاد وبمساعدة الأستاذ المشرف بتوجهاته وكذا تقييماته.

وفي الختام نتوجه بالشكر الجزيل والتقدير إلى الأستاذ الفاضل "**أرزقي شمون**" على كل ما أبداه لنا من عون بإرشاداته ونصائحه القيّمة في هذا البحث، كما نتوجه بالشكر لأعضاء لجنة المناقشة الأفاضل على ما تكبّدوه من عناء ومشقة للقراءة والتقويم. وآخر دعوانا الحمد لله رب العالمين.

مدخل

مفهوم علم الدلالة: عرّفه أحمد مختار عمر بأنه: العلم الذي يدرس المعنى، أو ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز، حتى يكون قادرا على حمل المعنى. فموضوع علم الدلالة إذن هو البحث في المعنى المتمركز في العقل الإنساني من خلال عمليات إدراكه، وتشكلاته الصورية، وكان البحث في دلالات الكلمات من أهم ما لفت اللغويين العرب وأثار اهتمامهم، وتعد الأعمال اللغوية المبكرة من مباحث علم الدلالة، مثل: تسجيل معاني الغريب في القرآن الكريم، والبحث في مجاز القرآن، كما أن ضبط المصحف بالشكل يعدّ عملا دلاليا، لأنّ تغيّر الضبط يؤدي إلى تغير المعنى. ومباحث علم الدلالة في الفكر اللغوي العربي لا يمكن حصرها في حقل معيّن، لأنها تشمل مساحة واسعة من العلوم، فتنوعت اهتمامات العرب وغطت جوانب كثيرة من الدراسة الدلالية ومن ذلك:

اهتمامات البلاغيين التي تمثلت في حديثهم عن مفهوم العلامة المفردة وتجاوزها إلى نطاقات أوسع، وحديثهم في قضية اللفظ والمعنى، وقضية الحقيقة والمجاز، وربط البيان بالدلالة... إلى غيرها من القضايا الدلالة.

ومن الذين تركوا بصماتهم واضحة في مختلف المباحث الدلالية والبلاغية: الجاحظ، ابن جنى، عبد القاهر الجرجاني..

وتتجلى الجهود الدلالية عند الجاحظ في كتابيّه "البيان والتبين" و"الحيوان"، حيث تناول مباحث لها ارتباط وثيق بموضوع الدلالة. فالبلاغة عنده تهدف إلى تحقيق غاية من الكلام البشري وهي تتلخص في حسن الإبلاغ بوسائل مختلفة، فهو بذلك يؤسس لمفاهيم لسانية ودلالية تتوخى الشمولية في التناول، منطلقاتها شروط توصيل الدلالة كما يقصد إليها المتكلم، مع وعي دقيق بأوضاع المستمع المتلقي، وأجوائه النفسية الحالية العامة، ويرى في هذا الشأن أنه

على قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة، وحسن الاختصار، ودقة المدخل يكون إظهار المعنى.

وقد تنبه الجاحظ أثناء حديثه عن الدلالات لمسألة هامة تتعلق باللفظ، يمكن أن تتجاوز العلامة اللغوية إلى دوال غير لفظية، ومن خلالها قسم الدلالة إلى خمسة أقسام، ويذهب إلى أن جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد، أولاها: اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال التي تسمى نُصْبَة، والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات، وهي التي تكشف لك عن أعيان المعاني في الجملة، ثم عن حقائقها في التفسير، وعن أجناسها وأقدارها، وعن خاصها وعامها، وعن طبقاتها في السار والضار..

فقد خاض الجاحظ في مباحث دلالية كثيرة، وربطها بمختلف السياقات المعرفية، وكان خير معين لعلماء الدلالة من بعده.

أما عبد القاهر الجرجاني فتكمن جهوده في دراسة المعاني من خلال إرساء نظرية النظم المشهورة، حيث تناول ضمنها مباحث تتمحور حول قيمة اللفظ في حالتيه الإفرادية والتركيبية، وعلاقته بالمعنى، فإسهامات الجرجاني في الحقل الدلالي تتجلى في حديثه عن العلامة اللسانية (علاقة اللفظ بالمعنى)، ويرى في ذلك أنّ الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني، فإنها لا محالة تتبعها في مواقعها. فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس، فذلك لأن المعاني تتغير دون تغير الألفاظ.

والدلالة على المعنى عند الجرجاني دلالتان: مباشرة وغير مباشرة، ويسميها أيضا (المعنى ومعنى المعنى)، فالدلالة المباشرة (المعنى) هي التي يح\

ددها الاستعمال الظاهري للكلمة، أما الدلالة غير المباشرة (معنى المعنى—لمجازية)، فهي الدلالة التي تحمل على معناها معنىً ثانيا مخفيا غير ظاهر. وشرح الجرجاني فكرته هذه بعبارة مختصرة، وهي أنّ المعنى هو المفهوم من ظاهر اللفظ والذي نصل إليه بغير واسطة، فيما معنى المعنى هو أن تعقل من اللفظ معنىً، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنىً آخر. وبيّن الجرجاني أن الغموض يكون في المعنى الثاني الخفي، وجعل هذا النوع سمة وركيزة أساسية في العمل الإبداعي، وذهب إلى أن الغموض هو الذي يثير الدهشة في المتلقي.

ومن جهود العلماء في الدلالة أيضا ما قام به ابن جني من خلال كتابه "الخصائص" الذي عرض فيه ثلاث علائق متصلة هي: "العلاقة بين اللفظ والمعنى"، "العلاقة بين اللفظ واللفظ"، ثم "العلاقة بين الحروف ببعضها" وأفرد لكل واحدة بابا خاصا بالشرح والأمثلة، كما عقد بابًا سماه (إمساس الألفاظ أشباه المعاني) وهو تفريع دلالي للفعل، يضبط سماته الذاتية والانتقائية، وكان ابن جني يُسمي الفعل باللفظ، لأن الفعل يحمل دلالة بنيته المورفولوجية، وعليه يقسّم الدلالة إلى ثلاثة أقسام: الدلالة اللفظية، الدلالة الصناعية والدلالة المعنوية، وهي في القوة والضعف على ثلاث مراتب: فأقواهن الدلالة اللفظية، ثم تليها الصناعية ثم تليها المعنوية، كما تنبه أيضا لظاهرة صوتية لها علاقة بالمعنى، وهي التنغيم، وذلك أن إطالة الصوت أو تقصيره يؤدي إلى وصول دلالة محددة إلى السامع كالتعجب أو الاستفهام أو غيرها...

فهذه بعض الإسهامات والجهود الدلالية لابن جني التي لا يمكن إغفالها أو تجاوزها في الدرس الدلالي.

أما في مجال النحو فقد برزت اهتمامات النحاة في حديثهم عن العلامة الإعرابية وما تؤديه من دور في تحديد الدلالة التركيبية، وحديثهم أيضا عن حروف المعاني ودلالتها، وتقسيمهم للكلام إلى اسم وفعل وحرف تقسيما دلاليا، وحديثهم عن القرائن النحوية لفظية أو معنوية..

إلى غيرها من الاهتمامات التي كانت ولازالت مرجعا في الدراسات الدلالية، ومن أبرز النحاة الذين كانت لهم بصمة في الحقل الدلالي: سيبويه من خلال حديثه عن مصطلحي الاستقامة والاستحالة، حيث عقد بابًا لهما تحت عنوان: (باب الاستقامة من الكلام والإحالة) يشير فيه إلى أنّ الجمل تنقسم إلى مستقيم ومحالٍ فالمستقيم يضم (المستقيم الحسن، المستقيم القبيح، المستقيم الكذب)، والمحال يضم (المحال والمحال الكذب) والكلام المستقيم هو المستقيم نحويا ودلاليا والمستقيم نحويا يتوزع على ثلاثة: المستقيم الحسن، المستقيم القبيح، المستقيم الكذب، فكل جملة صحيحة نحويا تعدُ جملة مستقيمة، لكن الحكم على هذه الاستقامة بالحسن أو بالكذب يتعلق بالمعنى الذي تفِيده عناصر الجملة عندما تترابط نحويا، فنجده يحلل ويفسر هذه الحالات بأمثلة معتمدًا على طريقة عقلية منطقية تخص المعنى، وطريقة نحوية لغوية تخص التركيب.

كما أبرز سيبويه النسبة بين المعاني والألفاظ والموازنة بينهما في اللغة، حيث يُعبر اللفظ الواحد عن معنى واحد، فقسم الألفاظ حسب مدلولاتها إلى ما يلي:

- اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين نحو: (جلس وذهب).
- اختلاف اللفظين واتفاق المعنيين نحو: (ذهب وانطلق).
- اتفاق اللفظين والمعنى مختلف نحو: (وجدت عليه من الموجدة، ووجدت إذا أردت وجدان الضّالة).

وبهذا يكون سيبويه أول من أشار إلى ظاهرة الترادف، ويرى أن الترادف هو اختلاف اللفظين والمعنى واحد.

ولم يكن اهتمام النحاة بالدلالة من اهتمامات سيبويه فحسب، بل جاء موضوعا للنقاش عند النحاة واللغويين الذين جاءوا بعده أمثال: ابن جني، ابن فارس، الزجاجي...إلى غيرهم. حيث تجلت جهود هؤلاء في حديثهم عن قضية الإعراب التي تعد من القضايا الدلالية عند اللغويين والنحاة، حيث يتفق معظم آرائهم على أن الحركات دالة على المعاني، لأن الإعراب عندهم هو العلامات أو الحركات التي تدل على إفادة المعاني المختلفة والدلالات المتعددة. فالإعراب إذن كاشف المعاني ولا يتضح المعنى إلا به، حيث لو استبهم الكلام بلا حركات اعرابية لاحتملت الجملة أكثر من معنى، رغم أن هناك من عارض هذا الرأي، مثل قطرب الذي رفض أن يكون الإعراب دلالة على المعاني.

أما علماء الأصول، فتتمثل جهودهم الدلالية في استنباطهم للأحكام الشرعية، التي تُعدُ من قضايا البحث الدلالي، فقد أولوا أهمية كبيرة للدلالة في كتبهم، فتحدثوا عن دلالة النص ودلالة اللفظ، وكذلك عن دلالة المنطوق ودلالة المفهوم. ومن علماء الأصول الذين اهتموا بالقضايا الدلالية: الإمام الشافعي الإمام الغزالي، والإمام الآمدي وغيرهم.

يعدّ الإمام الشافعي: (ت 204هـ) منشئ علم الأصول المعروف بكتابه "الرسالة"، القائم على البحث في الأحكام القرآنية، لاعتباره معجزة إلهية وبيانية لغوية، ولفهم هذه المعجزة القرآنية على كل علماء العربية السّعي من أجل فهم النّص القرآني، واستنباط الأحكام منه.

لقد قام الإمام الشافعي رحمه الله بدراسة الدلالة لكونها السبيل والمنهل الذي يؤدي للوصول إلى الهدف الذي يسمُو إليه اللفظ، فجاء اهتمامه باللغة واللفظة المفردة، وعلاقتها بالمعنى، وكذا بأنواع الدلالات، وذلك لإبراز اللغة الأصولية وارتباطها بالدلالة، حيث جعلوا لها أصولاً وفروعًا، واهتم بالألفاظ المفردة مستقصيًا دلالتها من حالتها الأولى إلى الحالة التي انتقلت إليها. كما تناول التركيب اللغوي الذي يُنبئ عن المعاني الدلالية من خلال الكلمات

وعلاقتها بالسياق لمعرفة الأحكام الفقهية، وهذا ما يوضح أن للدلالة الأصولية ارتباطا وثيقا بالمقاصد الشرعية.

فالإمام الشافعي إذن رائد الفكر الدلالي، قدّم لنا مجموعة من العلاقات الدلالية التي تربط الألفاظ بمعانيها وهي كالتالي:

1. اعتبار وضع اللفظ في المعنى (العام، الخاص، المشترك، والمؤول)
2. اعتبار استعمال اللفظ في المعنى (الحقيقة، المجاز، والتصريح، والكناية).
3. اعتبار درجات وضوح اللفظ وخفائه في اللفظ ويتمثل في:(النص والظاهر، والمجمل، المتشابه)، وهذا يدخل ضمن تصنيف الشافعين.
4. اعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى وفيها: دلالة المنطوق التي تتضمن (الصريح وغير الصريح)، ودلالة المفهوم التي تتضمن (مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة) لدى علماء الشافعية.

يمكن القول إن مذهب الشافعية حدد أنَّ اللفظ لا يستطيع أنْ يكون بمعزل عن معناه، وأنَّ اللفظ مرتبط بالاعتبارات الأربعة التي تشترك فيها من خلال المبنى والمعنى، فقد عمد إلى البحث في طرق إدراك الإنسان للمعنى في السِّياق، وقد حصره في النصوص الدينية.

واهتم علماء الأصول بموضوع الدلالة، ولقي منهم عناية كبيرة ساهمت في إدراك لغة النص المقدس ومعرفة خباياه من خلال التعبير عن المعاني، وللدلالة أنواع تكمن في دلالة المفرد ودلالة التركيب، وهذا لمعرفة ما يشيرُ إليه اللفظ من قريب أو من بعيد، فاللفظ والمعنى في تصور الأصوليين هما دليل الحكم، ومن خلال هذا قسّم الشافعي دلالة الكلام على المعنى إلى قسمين: دلالة المنطوق: وهي دلالة صريح اللفظ على تمام معناه الوضعي أو على جزء منه، ويسمى بدلالة المنطوق، وهي الدلالة الصريحة، أما دلالة غير المنطوق؛ أي دلالة الكلام بغير صريح اللفظ فهي طريقة غير مباشرة.

وتطرّق أيضًا لمسألتين في غاية الأهمية هما: مسألة الترادف في اللغة، وقد أثبتها في معرضَ بحثهِ عن دلالة اللفظ، وبين فيها ألفاظاً متناظرة لكنها تشير إلى نفس المعنى والمدلول واحد يدعى بالترادف.

وأما المسألة الثانية فتمثلت في المشترك اللفظي الذي عُدَّ من مباحث علم الدلالة، وبذلك أصبح الشافعي ملهمًا لجميع علماء الأصول الذين أتوا بعده، بحيث اعتبرت "رسالته" منهجًا لأي استنباط دلالي من القرآن الكريم ومن السنة النبوية الشريفة.

من خلال ما ذكرناه نستنتج أن الإمام الشافعي اهتم بدراسة المعنى وجعله أساس استنباط الأحكام الشرعية كما اكتسب البحث الدلالي عنده الميزة العلمية والمنطقية، وذلك لخوضه في دراسة قضايا اللغة في النصوص الشرعية والقرآنية، وتمكّنه من اللغة يظهر من خلال تمييزه بين" الخاص والعام والظاهر والخفي"، وكان للشافعي أهمية كبيرة في إدراك أهمية السياق في تيسير المعنى، ويمكن القول إن هذا الإمام أيقونة في مجال علم الأصول وعلم الفقه، يجب الاعتداد به كمنج علمي.

أما الإمام أبو حامد الغزالي: (ت505هـ) فيعد من رواد علماء الأصول وكان معروفًا عنهُ بأنه متمكن في اللغة والفلسفة، وجعلهما ركيزة بحوثه، ونوه إلى ضرورة الاعتماد على المنطق ومسائله في مجال أصول الفقه.

فقد وضع عدة أسس لفهم معاني النص الشرعي وكما بين أنها يمكن أن تُطَبقْ على معاني اللغة العربية وأشار أيضا على طريقة تقسيم الدلالة فاللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته، ومنظومه أو بفحواه ومفهومه أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمى قياسًا، فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول.

وفرق أيضًا بين مفهوم النص باعتبار دلالته على القطعية والتي لا تحتمل التأويل والظاهر هو التأويل، وهكذا يبين أن الخطاب القرآني يقوم على صيغتين: النص والظاهر

ووضح هذا الفرق بالظاهر ليدل على المجاز، والنص هو الحقيقة. وكما عرض مفهوم الخاص للنص في كتابه "المستصفى من علم الأصول" إذ عرف النص بأنه اسم مشترك يطلق في تعاريف العلماء على ثلاثة أوجه:

الأول: ما أطلقه الشافعي فإنه سُمي الظاهر نصًا، وهو المنْطَبِق على اللغة ولا مانع منه في الشرع. والنص في اللغة بمعنى الظهور.

الثاني: وهو الأشهر: ما لا يطلق إليه احتمال لا عن قرب، ولا عن بعد، وأما الثالث: فهو التعبير بالنص وهو ما يتطرق إليه احتمال مقبول بعضده دليل.

فالدلالة عند أبي حامد الغزالي تحمل مصطلحات أصولية وتتمثل في: دلالة الإشارة، ودلالة الاقتضاء، وفحوى الخطاب، وكل دلالة يمكن أن تقسّم إلى دلالات فرعية، وقام الإمام بتقسيم الألفاظ إلى أنواع هي: المترادفة، المتباينة، المتواطئة، والمشتركة.

نستخلص من هذا كله أن نظرة الإمام الغزالي إلى دلالة العبارات تبرز مدى ثراء تُراثِناَ المعرفي الذي اعتمد على النص الشرعي كقاعدة، من أجل وضع أسس لنظرية معرفية شاملة، ولعل الإمام الغزالي أفضل نموذج على ذلك بما جاء في كتابه "المستصفى ".

أما جهود الآمدي:(ت 631هـ) في الدلالة فتتمثل في تطرقه لموضوعات لها صلة وثيقة بمباحث علم الدلالة منها: دلالة اللفظ المتمثلة في الدلالة اللفظية وغير اللفظية.

فالدلالة اللفظية تشمل كلا من دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، أما الدلالة غير اللفظية فتحتوي على دلالة الالتزام التي تدل على اللفظ وما هو خارج عن معناه، ولكنه لازم لهُ؛ أي عند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل من الصورة الذهنية إلى الصورة المفهومية.

وفي الأخير نخلص إلى أن علماء الأصول اهتموا بالدلالة لما لها من دور في تبيان الأحكام الشرعية وفهم الخطاب القرآني وتبيانها للمُكلَّف باعتباره المتلقي الأول لِخطاب الشَّارِع.

من خلال ما تم عرضه في هذا المدخل نصل إلى نتيجة مفادها أن علماءنا العرب القدامى من نحويين، بلاغيين وأصوليين تناولوا مبحث الدلالة باستفاضة، وهذا ما برز في جلّ مصنفاتهم فتطرقوا لدلالة الألفاظ ومعانيها واعتدوا بالسياق والمقام أيّما اعتداد، وكل هذه الأسس السالفة الذكر تكافئ نظرية الاستلزام الحواري التي تبدو متجذرة في مصنفات العرب القدامى وإن اختلفت المصطلحات عما هو في الدراسات التداولية المعاصرة، لكن الاهتمام بالمعنى خير دليل على ذلك.

الفصل الأول

تمهيد:

يعدّ الاستلزام الحواري أحد أهم المفاهيم الأساسية في اللسانيات التداولية، يهدف إلى ربط المعنى بمقاصد المتكلمين، يركز على سياق الخطاب بدلاً من المعنى الدلالي الظاهر على العبارات والجمل، ويعتبر "بول غرايس" (paul grice) أول من قدّم هذا المفهوم ووضع أسسه ومبادئه.

مفهوم الاستلزام الحواري عند الغربيين:

جاء في معجم المورد الحديث مصطلح، implication ويعني تضمين، تَضَمُنْ، المتَضَمَّن: معنى متضمَّن. المشتق من الفعل: " Imply ": يتضمن: يدل ضمناً على[1]

والاستلزام الحواري من أبرز الظواهر التي تتميز بها اللغات الطبيعية، إذ يقوم على فكرة جوهرية هي أن جملا تدل في اغلبها على معانٍ ظاهرية غير مقصودة وأخرى ضمنية هي المرادة بالقصد، تتحدد دلالتها من خلال السياق.

ويمكن تعريف الاستلزام الحواري بأنه: " عمل المعنى، أو لزوم الشيء عن طريق قول شيء آخر، أو قل إنه شيء يعنيه المتكلم ويوحى به ويقترحه، ولا يكون جزءا مما تعنيه الجملة حرفيا."[2]

وبعبارة أخرى، الاستلزام الحواري هو المعنى الثاني الذي لا يصرح به المتكلم، إنما يظهر من خلال عملية التأويل والفهم.

ويعود الفضل في ظهوره إلى الفيلسوف " بول جرايس " من خلال محاضرات ألقاها في جامعة هارفارد سنة 1967، قدّم من خلالها تصوره بإيجاز لهذا الجانب من الدرس، والأسس المنهجية

[1] منير البعلبكي، المورد الحديث قاموس انجليزي–عربي، دار العلم للملايين، ص453

[2] صلاح إسماعيل عبد الحق، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية، القاهرة، ط1، 2005 ص78

التي يقوم عليها، طبعت أجزاء مختصرة منها سنة 1975 في بحث بعنوان: " المنطق والحوار "[1] وقد كانت نقطة البدء عند جرايس هي أن الناس في حواراتهم قد يقصدون ما يقولون، وقد يقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، فجعل كل همه في توضيح الإخلاف بين ما يقال what is said وما يقصد what is meant ، فما يقال هو ما تعنيه الكلمات والعبارات، وما يقصد هو ما يريد المتكلم أن يبلّغه للسامع على نحو غير مباشر، اعتمادا على أن السامع قادر على أن يصل إلى مراد المتكلم بما يتاح من أغراض الاستعمال ووسائل الاستدلال فأراد أن يقيم معبرا بين ما يحمله القول من معنى صريح explicit meaning ، وما يحمله من معنى متضمن unexplicit meaning ، فنشأت عنده فكرة الاستلزام implicature[2]

مفهوم الاستلزام الحواري عند العرب.

تعريفه: يتركب مصطلح " الاستلزام الحواري" من شقين هما: مصطلح الاستلزام ومصطلح الحوار وفيما يلي تعريف كل واحد منهما.

الاستلزام لغة: جاء في لسان العرب لابن منظور: (لزم) الشيء يلزمه لزماً ولزوما ولزاما، والتزمه وألزمه إياه فالتزمه ورجل لزمه يلزم الشيء ولا يفرقه"[3]

[1] محمود أحمد نحلة، أفاق جديدة في البحث اللساني المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1 2002، ص32

[2] المرجع نفسه، ص33

[3] ابن منظور، "لسان العرب" تح: عبد الله علي الكبير، مادة(لزم) دار المعارف، القاهرة، ط،1119، ص4027.

وعرّفه أبو بكر الرازي في معجمه الصحاح بقوله: "(لزم) من لزِمت الشيء بالكسرة لزوما والتزمه وألزمه الشيء فالتزمه."[1]

نلاحظ من خلال التعريفين اللغويين ل "الاستلزام" أنهما يتمحوران حول معنى واحد وهو اللّزوم وعدم المفارقة.

الحوار لغة: هو من أصل (الحورُ) وجاء في لسان العرب: "الحوْرُ: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، حار إلى الشيء وعنه حورًا وحارًا محارة وحوورًا رجع عنه وإليه...وأحار عليه جوابه، رده وأحرت له جوابًا وما أحار بكلمة، نقول سمعت حويرهما والمحارة: المجاوبة...يتحاورون أي يتراجعون للكلام، والمحارة مراجعة النطق والكلام في الخطابة.[2]

لقد برز الاستلزام الحواري بشكل جليّ في الفكر اللغوي العربي القديم، على الرغم من أنه لم يُعرف كمفهوم (استلزام حواري) بل تم التنبيه إليه في العديد من الميادين تحت مسميَّات عديدة تندرج في علوم منها: النحو، أصول الفقه والبلاغة وهي كالآتي:

ا. **في مجال النحو:** يتجلى مفهوم الاستلزام عند بعض النحاة في تناولهم لمواضيع اللّغة والنّحو، فالزمخشري في كتابه " المفصل " وخلال دراسته للأمر والنّهي تحدث عن معناهما الأصلي، في مقابل المعاني الفرعية التي يخرجان إليها، وذلك تبعا لسياقات الحديث. وهذا ما تحدث عنه "سيرل وغرايس" أثناء دراستهما لأفعال الكلام غير المباشرة، فالزمخشري، وإن لم يكن هدفه سوى التقعيد وضبط مميزات الأمر والنهي على المستوى البنيوي إلا أن هذا لم يجعله ينفي وجود علاقة بين المتكلم

[1] الرازي، "مختار الصّحاح"، تح: مصطفى البغا، المجلد 5 مادة (لزم)، دار الهدى، الجزائر، ط4 1997م، ص494-495.

[2] ابن منظور، "لسان العرب"، ص218.

وبنية العبارة اللغوية، وهذه العلاقة عنده تكمن في الهدف التواصلي[1]. وهذا يعني عنصر القصد الحقيقي من تلفظ المتكلم بتلك العبارات. فالقصد في كثير من الأحيان لا يحصل عليه بصريح العبارة، لذا يجب الاستعانة بمعطيات أُخرى لاستلزام المقصود الحقيقي من كلام المخَاطِب الحقيقي، فهذا كله يدّل على أن الزمخشري أيضا كان على وعي بمفهوم "الاستلزام الحواري".

كما تحدث سيبويه أيضا عن الإضمار وبيّن غايته حيث قال في كتابه: "وإنما أضمروا ما كان يقع مظهرًا استخفافًا، ولأن المخاطب يعلم ما يعني أنّه لا بأس عليك، ولكنه حذف لكثرة هذا في كلا مهم"[2]

فيتضح من خلال هذا أن سيبويه قد أوضح الإضمار في الكلام الذي يخص المخاطب.

II. **في مجال علم الأصول:** وقف الأصوليون على دلالة النصوص وحللوها، واستخلصوا منها قسمين اساسين هما:

-أواها: ما نسميه بالمعنى الحرفي وهو ما يسميه الأصوليون بدلالة المنطوق.

-ثانيها: يشتمل على الدلالات التابعة التي يستلزمها النص، أو تسبق إلى الفهم من النطق به دون أن تدل عليها الألفاظ بحرفيتها مع الدلالات التي تفهم من النص عقلا دون أن تدُلَّ عباراته الحرفية[3]، وهذا ما تطابق مع ما تناوله غرايس في حديثه عن الدلالة الوضعية

---

[1]ينظر: العياشي أدواري، الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات النوعية الظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011م، ص59-62

[2]سيبويه، "الكتاب" تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، ج1، 1988، ص224

[3]علي آيت أوشان، "السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة"، دار الثقافة لنشر والتوزيع، مطبعة النجاح الجديدة، دار البيضاء، ط1، 2000، ص126-127.

في تطابقه مع المعنى الحرفي للجملة من خلال مفرداتها وتراكيبها. أمّا دلالة المفهوم فهي المعاني الضمنية التي تتجاوز مفردات الجملة، وتبقى مرهونة بالسياق.

وفي هذا المجال أيضا، قال محمد علي فاتح في كتابه "دلالة التركيب عند الأصوليين": وإذا دلّت الوحدة الكلامية بحرفيتها على المعنى المقصود، فإن الأصوليين يطلقون عليها مصطلح المنطوق الصريح بما وضع اللفظ له، ويدل عليه بالمطابقة والتضمّن، أما إذا كان التوصل إلى المعاني المقصودة يتم من خلال ما تتضمنه الألفاظ المباشرة من معانٍ أُخرى فذلك غير الصريح لديهم.[1]

وقد عرّف الأصوليون المنطوق غير الصريح بأنه:" مالم يوضع اللفظ له بل يلزم مع وضع دلالة له فيدل عليه بالالتزام"[2] وقسّموا الدلالة إلى ثلاثة فروع:" دلالة الاقتضاء، دلالة الايماء، ودلالة الإشارة."[3]

كما برز في هذا المجال رأي طه عبد الرحمان حيث قال: "دلالة الدلالة هي استلزام القول لمعنى تابع للمعنى... ومع توسط دليل مشترك تكتفي في إدراكه معرفة قواعد التخاطب، ومن غير توقف فائدة القول على هذا المعنى، ويتم ذلك عن طريق اللجوء إلى قواعد التخاطب."[4]

---

[1] ينظر: محمد علي فالح، "مقابلة دلالة التركيب لدى الأصوليين في ضوء اللسانيات الحديثة"، الجامعة الأردنية، 2006، مذكرة الماجستير، ص72.

[2] المرجع نفسه، ص73.

[3] المرجع نفسه، ص74

[4] طه عبد الرحمان، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص117.

وفي مقاربة أهل الأصول نجد أن اقتراحاتهم تتجلى في نفس الاقتراحات التي قدّمها "غرايس" فهي شبيهة لها تحت ما يسمى بـ: الاستلزام التخاطبي، إذ يتعلق الأول بدلالة المنطوق أمّا الثاني فيتعلق بدلالة المفهوم.

III. في مجال علم البلاغة:

لقد برز في مجال البلاغة باحثون ساهموا اسهامًا كبيرا في العديد من القضايا المتعلقة بظاهرة الاستلزام الحواري، ويعتبر "عبد القاهر الجرجاني" و"أبو يعقوب السكاكي" من أبرز العلماء الذين تعرضوا للمعنى في مسائله المتنوعة، فبينوا أنه عبارة عن معنيين هما: معنىً ظاهر وواضح وصريح وآخر خفي أو مستلزم. ونجد "الجرجاني" يخصص في كتابه: "دلائل الاعجاز" فصلاً كاملاً سماه "اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره" وشرح من خلاله كيف يأتي المعني بطرق مختلفة من خلال ظاهرتي الكناية والمجاز.[1]

والسكاكي أيضا لم يبعد كثيرا عما ذهب إليه الجرجاني، فقد تحدث بدوره عن المعنى المستلزم من خلال دراسته للعبارات اللغوية وبنيتها، وقد تفطن لخرق أحد شروطها، ركز فيها على الأغراض الفرعية التي تتفرع عن معاني الطلب الأصلية، وأثناء دراسته لذلك بسط اقتراحات تهُم الجمل الخبرية والإنشائية معًا، وهذا الانتقال من المعنى الأصلي إلى المعنى الفرعي يتم عنده بالعودة إلى السياق الذي يستعمله المتكلم، فبحثه عن المعنى الذي تستلزمه العبارة حواريا؛ يعكس لنا وعيه الكبير بمفهوم "الاستلزام" مستعملا مجموعة من المفاهيم لوصف هذه الظاهرة نحو "ما يتولد بمعونة القرائن والأحوال وما يناسب المقام".[2]

---

[1] ينظر: عبد القاهر الجرجاني، "دلائل الاعجاز"، تح: محمود محمد شاكر، د، ط، د، ت، ص363.

[2] ينظر: العياشي أدواري، الاستلزام الحواري في التداول اللساني ص38-39.

وبحثنا هذا سيركز على تجليات الاستلزام الحواري في التراث اللغوي العربي البلاغي وسنعرض لأهم مباحثه.

مفهوم البلاغة:

أ. **لغة:** البلاغة مأخوذة من قولهم: بلغت الغاية إذا انتهيت إليها وبلّغتها غيري، والمبالغة في الأمر: أن تبلغ فيه جهدك وتنتهي إلى غايته، وقد سميت البلاغة بلاغة لأنها تنهي المعنى إلى قلب سامعه فيفهمه. ويقال بلغ الرجل بلاغة، إذا صار بليغًا، ورجل بليغ: حسن الكلام.[1]

وجاء في اللسان (بلغ): بلغ الشيء يبلغ بلوغا وبلاغًا: وصل وانتهى...، وبلغت المكان بلوغًا: وصلت إليه... ومن قوله تعالى: "فإذا بَلَّغْنَ أجلهُنَ" [البقرة 234]؛ أي قاربنهُ. وبلغ البيت: انتهى.[2] وهكذا نرى أن الدلالة اللغوية تتمحور حول الوصل، أو مقاربة الوصل، والانتهاء إلى الشيء والإفضاء إليه.

ب. **اصطلاحا:** قال الروماني: "أصل البلاغة الطبع، ولها مع ذلك آلات تعين عليها وتوصل للقوة فيها، وتكون ميزانا لها، وفاصلة بينها وبين غيرها وهي ثمانية أضرب: الإيجاز، الاستعارة، التشبيه، البيان، النظم، التصرف، المشاكلة والمثل."[3]

---

[1]عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني–البيان–البديع، دار النهضة العربية، بيروت، ص7

[2]ينظر: محمد أحمد قاسم ومحي الدين ديب، علوم البلاغة (البديع، البيان، المعاني) المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان، 2003، ط1، ص.8

[3]عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني–البيان–البديع، ص9.

والبلاغة: "فن قولي يعتمد على الموهبة وصفاء الاستعداد، ودقة إدراك الجمال، وتبين الفروق الخفية بين شتى الأساليب."[1] وهي علم يقوم على التبليغ الفعّال الذي يرتكز على دقة إدراك مواطن الجمال.

أما بلاغة الكلام فقد عرّفها الإمام القزويني في كتابه " الإيضاح في علوم البلاغة" بقوله: "هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته." ومقتضى الحال مختلف، فإن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التنكير يُباين مقام التعريف ومقام الإطلاق يباين مقام التقييد، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافه ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب والمساواة، وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبيّ.[2]

ومقتضى الحال هو ذلك الأمر الزائد الذي اعتبره المتكلم في كلامه لاقتضاء الحال إياه ومقتضى الحال قد يسمى الاعتبار المناسب، كما قد يسمى الخصوصية.

ويعني مطابقة الكلام لمقتضى الحال: اشتماله على ذلك الشيء الزائد[3]

[1] المرجع السابق، ص10.

[2] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت ط1، 2001، ص16.

[3] عبد العزيز قلقيلة، "البلاغة الاصطلاحية"، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1992، ص30.

وبلاغة المتكلم هي ملكة راسخة في نفس صاحبها يتمكن بها من تأليف كلام بليغ في أي معنى يريد؛ وصاحب هذه الملكة بليغ وإن لم ينطق، أي بليغ بالقوة، فإذا نطق أو كتب كان بليغًا بالفعل، ولا يكون بليغا من يقدر على صوغ الكلام البليغ في عرض دون آخر.[1]

مفهوم علم البيان:

هو العلم الذي يمكّن الإنسان من التعبير عن المعنى الواحد بشتى الطرق، وهو الركن الثاني من علم البلاغة العربية بعد علم المعاني، معروف بصوره البيانية المتمثلة في كل من: التشبيه، الاستعارة، والكناية، لكل هذه الصور دورها في زيادة جمال النص الفني.

البيان لغة: جاء في اللسان (بين): البيان: ما بين به الشيء من الدلالة وغيرها. وبان الشيء بيانا: اتضح، والبيان: الفصاحة واللسن، وكلام بيّن فصيح، والبيان: الإفصاح مع الذكاء فالبيان بداءة: الإفصاح والوضوح والقدرة على التصرف في الكلام وتصريفه في وجوه شتى ولهذا أضيف إلى الإفصاح شرط الذكاء والذائقة الفنية لاكتشاف المعنى أو لتحليل الصورة. فالبيان إذا لا يكتفي بإظهار المعنى المباشر، بل يطلب من المتذوق أن يكتشف بذكائه معنى المعنى.

ومن هنا كان للتخيل دور أساسي في صنع الصور البيانية التي تخاطب ذكاء المتلقي وثقافته الفنية وذوقه الفني، والبيان من الكلام العالي، أي انه لا يبحث عن الفصيح فحسب، بل يتوخى الأفصح والأعلى؛ وفيه التفنن في إلباس الصورة الشعرية لباس الغموض الفني ببعدها المباشر ومطالبتها للمتلقي بتحليل عناصرها تمهيدا لاكتشاف كنهها وجوهرها.[2]

---

[1] المرجع السابق، ص32.

[2] ينظر: محمد أحمد قاسم، ومحي الدين ديب، علوم البلاغة (البديع–البيان–المعاني)، ص138.

جاء في القران الكريم: ﴿**الرَّحْمَنُ (1) عَلَّمَ الْقُرْآنَ (2) خَلَقَ الْإِنْسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾ [الرحمان:1-4]

ومعنى البيان هنا: الفصاحة والوضوح واللسن.

فالبيان هو ما ميز به الله تعالى الإنسان عن سائر خلقه وفضله به عظيم. كما جاءت أيضا لفظة البيان عند احمد الهاشمي بمعنى: " الكشف، والإيضاح، والظهور"[1]

اصطلاحا: هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة من تشبيه واستعارة ومجاز مرسل وكناية. "[2]

علم البيان إذن هو العلم الذي تستطيع بواسطته وبمعرفته أن تؤدي المعنى الواحد الذي تريد تأديته بطرق مختلفة من اللفظ، بعضها أوضح من بعض، وإن شئت فقل بعضها أكثر تأثيرا من بعضها الأخر.[3]

فعلم البيان هو علم الصور الكلامية المؤثرة، ولا ريب أن الصور تختلف في تأثيرها على النفس، سواء في ذلك الصور الكلامية أم الصور الحسية، فهناك الصورة التي تروقك وتعجبك وهناك الصورة التي تستكره وتستبشع.[4]

ويمكننا أن نحصر الحديث عن هذا العلم في أبواب ثلاثة، لكل منها فصوله ومسائله:[5]

- الباب الأول: التشبيه.
- الباب الثاني: المجاز.

---

[1] أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، مؤسسة الهنداوي، د ط، دب، ص247

[2] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، تح: إبراهيم شمس الدين، ص 5.

[3] فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، دار الفرقان، القدس، 2004م، ط9، ص13-14.

[4] المرجع نفسه، ص14

[5] المرجع نفسه، ص16.

- الباب الثالث: الكناية.

لكن في بحثنا هذا ومراعاة لموضوعه سنحصر الحديث في: الاستعارة، المجاز والكناية.

المبحث الأول: الاستعارة.

1- مفهومها:

لغة: هي رفع الشيء وتحويله من مكان إلى آخر يقال استعار فلان سهمًا من كنانته: رفعه وحوله منها إلى يده.

وعلى هذا يصح أن يقال استعار إنسان من آخر شيئًا بمعنى أن الشيء المستعار قد انتقل من يد المعير إلى المستعِيرُ للانتفاع به ومن ذلك يفهم ضمنًا أن عملية الاستعارة لا تتم إلا بين مُتعارِفَيْن بينهما صلة مَا.[1]

اصطلاحا: لقد نالت الاستعارة عناية كبيرة من البلاغيين الذين ذكروا لها تعريفات مُتعددة تباينت بتباين ثقافاتهم وعصورهم.

فقد عرّفها الجاحظ بقوله:" الاستعارة تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه."[2]

وعرّفها ابن قتيبة: بقوله: "العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاورًا لها أو مشاكلاً"[3]

---

[1]عبد العزيز عتيق، علم البيان، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط1، 2007م، ص115.

[2]الجاحظ، البيان والتبين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1975، ط4، ج1، ص153.

[3]ينظر: زين كامل الخويسكي وأحمد محمود المصري، رؤى في البلاغة العربية دراسة تطبيقية لمباحث علم البيان، دار الوفاء لدنيا، 2006، ط1، ص101.

أمّا الجرجاني فقد عرفها وأشار إلى غرضها بقوله: "الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المُستَعَار عن الأصل ونُقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها، وملاكها تقريب الشبه ومناسبة المستعار منه وامتزاج اللفظ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر."[1]

فالاستعارة إذًا من أدق أساليب البيان تعبيرًا، وأرقها تأثيرًا، وأجملها تصويرًا، وأكملها تأدية للمعنى، ويقالُ: "أنّ الاستعارة قسم من أقسام المجاز، لاستعمال اللّفظ في غير ما وُضِعَ لهُ"[2]

1-1 أركانها:

ولابد لكل استعارة من أن تشتمل على ثلاثة أركان وهي:[3]

1-المستعار.

2-المستعار لهُ.

3-المستعار منهُ.

1-2 أقسام الاستعارة:[4]

لقد قُسمت الاستعارة من قبل البلاغيين، من حيث ذكر أحد طرفيها إلى تصريحية ومكنية.

فالاستعارة التصريحية: هي ما صُرِحَ فيها بلفظ المشبه به، أو ما استعير فيها لفظ المشبه به للمُشبه.

والاستعارة المكنية: هي ما حُذِفَ فيها المشبه به أو المستعار منهُ، ورمز له بشيء من لوازمه.

---

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ج3، ص434.

[3] فضل حسن عباس، البلاغة فنونها أفنانها علم البيان والبديع، ص164.

[4] عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص121.

سنعرضُ في بحثنا هذا للحديث عن الاستعارة التصريحية تحديدًا. وهي ضرب من المجاز اللغوي تم فيه استعمال كلمة في غير معناها الحقيقي، بل في معنى مجازي لعلاقة هي المشابهة بين المعنيين الحقيقي والمجازي، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي.

والاستعارة التمثيلية ضربٌ من الاستعارة التصريحية، نصرح فيها بالمشبه به المذكور في مكان المشبه، ولا فرق بين الاستعارتين (التصريحية والتمثيلية) إلا في أنَّ واحدة منهما تجرى في المفرد والأخرى تجرى في المركب.[1]

لقد وردت الاستعارة التصريحية في كتاب الله عز وجل منها، قوله تعالى: ﴿أولئك الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِين﴾ [البقرة:16]

يرى الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة، أنَّ الله تعالى يُعطينا صفة أُخرى من صفات المنافقين، فيصفهم بأنهم الذين اشتروا الضلالة بالهدى. ومادام هناك شراء فهناك صفقة، والصفقة، تتطلب مشتريا وبائعًا، وقد كانت السلعة في الماضي تشترى بسلعة أُخرى، أمّا الآن فإن كل شيء يشترى بالمال، ماذا اشتروا؟ اشتروا الضلالة بالهدى، رغم أنه كان يمكنهم أن يختاروا الهدى فاختاروا الضلالة. ثم قال الحق: "فما ربحت تجارتهم" يدلُ على أنهم خسروا كل شيء لأنهم لم يربحوا، فكأنهم لم يُحققوا شيئا له فائدة، وخسروا الهدى؛ أي خسروا الربح ورأس المال.[2]

وهذا ما يراهُ الإمام الطبري أيضا إذ يقول: إنَّ قوله تعالى: "اشتروا الضلالة بالهدى"، أخذوا الضلالة وتركوا الهدى. وذلك أنَّ كل كافر بالله فإنه مستبدل بالإيمان كُفرًا، باكتسابه الكفر الذي وجد منه، بدلاً من الإيمان الذي أُمِرَ به، وذلك معنى الشراء، لأن كل مشتر شيئا فإنما يستبدل مكان الذي يؤخذ منه من البدل لآخر بديلاً منهُ. فكذلك المنافق والكافر، استبدلا

[1] ينظر: عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، ص62.

[2] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم قطاع الثقافة، مج1، ص163-164.

بالهدى الضلالة والنفاق فأظلهما الله وقوله: "فما ربحت تجارتهم"؛ أي خسروا ولم يربحوا شيئًا وما كانوا رُشداء في اختيارهم الضلالة على الهدى، واستبدالهم الكفر بالإيمان، واشترائهم النفاق بالتصديق والإقرار.[1]

في الآية الكريمة استعارة في عبارة (اشتروا الضَّلالة) وهي استعارة تصريحية، شبه فيها تعالى تركهم الإيمان، وأخذهم بذلة الكفر، بإنسان اشترى بضاعة، ودفع فيها ثمنًا باهظا، ثم ذهبت التجارة مع الربح، فعظمت خسارتهُ، واشتد حُزنَهُ والمعنى، اختاروا واستبدلوا، وقرينة الاستعارة الضلالة، فالمستعار منه الذي هو الشراء رشّح لفظي الربح والتجارة للاستعارة لما بين الشراء والربح من الملائمة.

جاءت الاستعارة في مواضع كثيرة من النصوص القرآنية منها قوله جلّ جلالهُ: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (18)﴾ (البقرة:18).

ذهب الإمام الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إلى أن الله تعالى أراد أَنْ يلفتنا إلى أنه ليس البصر وحده هو الذي ذهب... ولكن كل حواسهم تعطلت.. فالسمع تعطل فهم صم.. والنطق تعطل فهم بكم.. والبصر تعطل فهم عمي.. وهذه هي آلات الإدراك في الإنسان.

وقوله تعالى: "فهم لا يرجعون"؛ أي لن تعود إليهم هذه الوسائل ليدركوا نور الله في كونه.. الإدراك غير موجود عندهم.. ولذلك فلا تطمعوا أن يرجعوا إلى منهج الإيمان أبدًا.. لقد فسدت في قلوبهم العقيدة.. فلم يفرقوا بين ضّر عاجل وما هو نفع آجل.. نور الهداية، كان سيجعلهم يبصرون الطريق إلى الله.. ولكنهم حينما جاءهم النور رفضوه وانصرفوا عنهُ.[2]

---

[1] ينظر: الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح: بشار عوار معروف وعصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، مج1، 1994م، ص120-121.

[2] محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج1، ص175.

وإلى هذا الاتجاه ذهب الرازي في تفسيره لهذه الآية الكريمة، فقال إنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق إلاّ تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد وإعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول صلى الله عليه وسلم من الأدلة والآيات بمن هو أصم في الحقيقة فلا يسمع، وإذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب، فلذلك جعله بمنزلة الأبكم، وإذا لم ينتفع بالأدلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الأعمى، أمّا قوله تعالى: "فهم لا يرجعون" ففيه وجوه. أحدها: أنهم لا يرجعون عما تقدم ذكرهُ وهو التمسك بالنفاق، وثانيها: أنهم لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه، وعن الضلالة بعد أن اشتروها.[1]

في هذه الآية الكريمة استعارة تصريحية في عبارة (صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ) فقد شبههم الله تعالى بالصم والبكم والعمي.

واختلفت الآراء حول هذه الآية بين من يرى أنها استعارة ومن يرى أنها تشبيه، قال صاحب الكشاف: "فإن قلت: هل يسمى ما في الآية استعارة قلت مختلف فيه، والمحققون على تسميته تشبيها بليغًا لا استعارة لأن المستعار لهُ مذكورٌ وهم المنافقون، لأن الاستعارة تعتمد على لفظ المستعار منهُ، أو المستعار لهُ في جملة الاستعارة، فمتى ذُكِرَا معًا فهو تشبيه...."[2]

فقد شبه الله سبحانه حال المنافقين بالصُّم، البُكم، العمي. وطوي ذكر المشبه واعتبره بعض العلماء في حكم المذكور.

ومن مواضع الاستعارة في القرآن الكريم أيضا قوله عزّ وجلَّ: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (10).﴾ [البقرة:10]

---

[1] الرازي، تفسير الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1، ج2، 1981م، ص84.

[2] الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود، مكتبة العبيكة، الرياض، ط1، 1998، ص196.

يرى الشعراوي بأن الله سبحانه في هذه الآية، شبّه ما في قلوب المنافقين بمرض والمرض أولاً يورث السقم، فكأن قلوبهم لا تملك الصحة الإيمانية التي تحي القلب فتجعلهُ قويا شابًا، ولكنها قلوب مريضة.

والله سبحانه وتعالى–بنفاقهم وكُفرهم–يزيدهم مرضًا، وما ينتظرهم في الآخرة من عذاب أليم أشد من عذاب الكافرين.[1]

وإلى هذا الاتجاه يذهب ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إذ يقول إن في الآية بيانًا وهو أن في قلوبهم خللا يتزايد إلى أنْ يبلغ حد لأفن. ولهذا قدم الظرف وهو في قلوبهم للاهتمام لأن القلوب هي محل الفكرة في الخداع والمراد بالمرض في هاته الآية هو معناه المجازي لا محالة لأنه هو الذي اتصف به المنافقون وهو المقصود من مذمتهم وبيان منشأ مساوي أعمالهم، ومعنى فزادهم الله مرضًا أن تلك الأخلاق الذميمة الناشئة عن النفاق والملازمة له كانت تتزايد فيهم بتزايد الأيام. وقوله:" ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون" إكمالاً للفائدة فكمل بهذا العطف بيان مَاجَرَهُ النِفَاق إليهم من فساد الحال في الدنيا والعذاب في الآخرة، لأنهم كانوا يكذبون في إظهار الإيمان وفي جعل أنفسهم المصلحين دون المؤمنين.[2]

ففي هذه الآية الكريمة استعارة في عبارة (في قلوبهم مرض) وهي استعارة تصريحية حيث استعير المرض لما ران على قلوبهم من جهل وسوء عقيدة. فذكر المشبه به الذي هو القلب وحذف المشبه الذي هو العقيدة والايمان وأبقى على لازم من لوازمه وهو القلب لأن الإيمان يكون في القلب.

[1] محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج1، ص152.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، 1984، الكتاب الأول، مج1، ص278–179–282.

ومن نماذج الاستعارة في النص القرآني منها، قوله جلَّ ثَناؤهُ: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً (74)﴾ (البقرة:74).

ذهب ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إلى القول "ثمَّ" هنا للترتيب الرتبي الذي تتهيأ له ثم إذا عطفت الجمل؛ أي ومع ذلك كله لم تَلِنْ قلوبكم ولم تنفعكم الآيات. "فقست قلوبكم" أي صلبت قلوبهم لا يؤثر فيها وعظٌ ولا تذكير. وقوله: "من بعد ذلك" زيادة تعجب من طرق القساوة للقلب بعد تكرر جميع الآيات المشارُ إلى مجموعها. وقوله تعالى: "فهي كالحجارة": تشبيه فرع بالفاء لإرادة ظهور التشبيه بعد حكاية الحالة المعبر عنها بقست لأن القسوة هي وجه الشبه ولأن أشهر الأشياء في هذا الوصف هو الحجر فإذا ذكرت القسوة فقد تهيأ التشبيه بالحجر ولذا عطف بالفاء؛ أي إذا علمت أنها قاسية فشبهها بالحجارة. وأما قوله: "أو أشد قسوة": مرفوع على أنه خبر مبتدأ دل عليه قوله "فهي كالحجارة"، و "أو" بمعنى بل الانتقالية لتوفر شروطها وهو كون معطوفها جملة.[1]

وإلى هذا الاتجاه يذهب الشعراوي أيضًا في تفسيره لهذه الآية الكريمة، فقال فيها إنّ الله عزّ وجلّ ذكر القلب ووصفهُ بأنّه يقسو ولم يقل نفوسكم لأن القلب هو موضع الرِّقة والرحمة والعطف.. وإذا ما جعلنا القلب كثير الذكر لله، فإنه يمتلئ رحمة وعطفًا.. والقلب هو العضو الذي يحسم مشاكل الحياة.. فإذا كان القلب يعمر باليقين والإيمان.. فكل جارحة تكون خميرة الإيمان، ويشبه تعالى قسوة قلوبهم فيقول: "فهي كالحجارة أو أشدُّ أنّ قلوبهم تجاوزت هذه القسوة، فلم تصبح في شدّة الحجارة وقسوتها، بل هي أشد والمطلوب في القلوب اللّيْنُ، وفي الحجارة القسوة...فكل صفة مخلوقة لمخلوق مطلوبة لمهمة.[2]

[1] المصدر السابق، ص562-563.

[2] محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج1، ص401-403.

في هذه الآية الكريمة استعارة مكنية في عبارة (قست قلوبكم)، حيث شبه الله تعالى القلوب في صلابتها وقسوتها بالحجارة، فاستعيرت (القسوة) لعدم تأثير اليهود بالمواعظ والعبر تشبيهًا لها في الضلالة والغلظ بالحجارة والحديد التي تستعصي على الإلانة والتليين.[1]

كما برزت الاستعارة في كتاب الله تعالى أيضًا في قوله جلَّ وعلا: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (245)﴾ (البقرة:245).

يرى ابن عاشور في تفسيره للآية الكريمة، أن الله تعالى قصد بها الاستطراد للحثِّ على الإنفاق لوجه الله في طرق البِّر، و"القرض" هو سلفة المال ونحوها بنية إرجاع مثله ويطلق مجازًا على البذل لأجل الجزاء فيشمل بهذا المعنى بذل النفس والجسم رجاء الثواب ففعل يقرِضُ مستعمل في حقيقة ومجازه، وهنا حقيقةً وهو السلف، ولعله علق باسم الجلالة لأنَّ الذي يقرضُ الناس طمعًا في الثواب كأنه أقرض الله تعالى: لأن القرض من الإحسان الذي أمر الله به. ووصف القرض بالحسن لأنه لا يرضى اللهُ تعالى به إلاَّ إذا كان مبرًّا عن شوائب الرياء والأذى. وقوله: "واللهُ يقبض ويبسط" أصل القبض: الشد والتماسك، وأصل البسط: ضد القبض وهو الإطلاق والإرسال، ويحتمل المراد هنا: يقبض العطايا والصدقات، ويبسط الجزاء والثواب، كما يحتمل المراد يقبض نُفُوسًا عن الخير ويبسط نفوسًا للخير. وقوله: "وإليه ترجعون" خبر مستعمل في التنبيه والتذكير بأن ما أعد لهم في الآخرة من الجزاء على الإنفاق في سبيل الله أعظم مِمّا وعدوا به من الخير في الدنيا، وفيه تعريض بأن الممسك البخيل عن الإنفاق في سبيل الله محروم من خير كثير.[2]

---

[1] ينظر: محمد علي الصابوني، الإبداع البياني في القرآن العظيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2006، ص31.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص482-483.

في هذه الآية الكريمة استعارة في عبارة (يُقْرِضْ) وهي استعارة تصريحية، فقد شبه الإنفاق في سبيل الله بإقراضه، وحذف المشبه وهو العمل الصالح، وأبقى المشبه به وهو ما يقرضُ من مال غيره، والجامع بينهما إعطاء الشيء بعوض.

ومن نماذج الاستعارة أيضًا قولهُ تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آَمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ (257)﴾ (البقرة:257).

ذهب صاحب "التحرير والتنوير" في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إلى أنَّ المعنى من قوله: "اللهُ وَلِيُّ الِذينَ أَمنُوا"، الآية موقع التعليل لقوله: "لا انفصام لها" لأنَّ الذين كفروا بالطاغوت وآمنوا بالله قد تولّوا الله تعالى فصار وليهم فهو يقدِّر لهم ما فيه نفعهم، وهو ذبَّ الشبهات عنهم فبذلك يستمرُ تمسّكهم بالعروة الوثقى ويؤمنون انفصامها؛ أي فإذا اختار أحد أن يكون مسلما فإنَّ الله سبحانه يزيدُهُ هدى.

والولي الحليف ينصر مولاه. والمراد "بالنور" البرهان والحق، وبالظلمات ظلمات الشُبُهات والشك، فالله تعالى يزيد الذين اهتدوا هدى لأنَّ إتباعهم الإسلام لطرق اليقين فهم يزدادون توغلاً، وبعكسهم الذين اختاروا الكفر على الإسلام فإنَّ اختيارهم ذلك دل على ختّم ضُرِب على عقولهم فلم يهتدوا، فهم يزدادون في الضلال يومًا فيومًا.[1]

وفسر الشعراوي هذه الآية بأنَّ الله سبحانه يريد بها أنّهُ هو الذي يتولى شُئونهم وأمورهم كما نقول: الوالي الذي يتولّى أمر الرعية، والمعنى من وليهم، ناصرهم ومحبهم ومنجيهم ومعينهم.

وقوله تعالى: "يخرجهم من الظلمات إلى النُّور"، يعني أنه سبحانه يحرجهم من ظلمات الجهل إلى نور الإيمان.[2]

---

[1] المصدر السابق، ج3، ص30.

[2] محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص1118-1119.

في هذه الآية الكريمة استعارة في عبارة (الظلمات إلى النور)، بحيث شبه سبحانه من يسلك سبيل الله بمن أخذ بحبلٍ وثيق لا ينقطع وهي استعارة تصريحية لأنه ذكر فيها المشبه به وهو الظلمات والنور. وحذف المشبه وهو الكفر والإيمان، فشبه الكفر بالظلمات والإيمان وبالنور.

وجاءت أيضًا الاستعارة من كتاب الله تعالى ومنها قوله جل ثناؤه: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ (138)﴾ (البقرة:138).

ذهب الإمام ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إلى أنَّ قوله تعالى: "صبغة الله" جاء للرد على اليهود والنصارى معًا، أي هي تدل على تسمية الدين صبغةً، فهي تظهر على وجه المؤمن. والاستفهام في قوله: "ومن أحسن من الله صبغة" إنكاري ومعناه لا أحسن من الله تعالى في شأن صبغته، فانتصب صبغة على التمييز، تمييز نسبة محول عن مبتدأ ثانٍ يقدر بعد من في قوله": ومن أحسن " والتقدير: ومن صبغته أحسن من الله؛ أي من صبغة الله. وجملة "ونحن عابدون" عطف على آمنا وفي تقديم الجار والمجرور على عامله في قوله "له عابدون"؛ أي ونحن نعبده سبحانه ولا نعبد غير سواه.[1]

وهذا ما ذهب إليه الشعراوي أيضًا في تفسيره لهذه الآية الكريمة، أنَّ قول سبحانه: "صبغة الله" فكأن الإيمان بالله وملة إبراهيم وما أنزل الله على رُسله هي الصبغة الإلهية التي تتغلغل في الجسد البشري. وقوله تعالى: "ومن أحسن من الله صبغة" استفهام لا يمكن أن يكذبوه ولكن الجواب يأتي وفقًا لما يريده السائل سبحانه من أنه لا يوجد من هو أحسن من الله صبغة. وقوله: "ونحن له عابدون"؛ أي مطيعون لأوامره والعابد هو من يطيع أوامر الله ويجتنب ما نهى عنه، والأوامر دائما تأتي بأمر فيه مشقة يطلب منك أن تفعلهُ والنهي يأتي عن أمر

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص744-745.

محبب إلى نفسك هناك مشقة أن تتركه. والله سبحانه وتعالى يوجهنا إلى النفع الحقيقي.. النفع العاجل يعطيك لذة عاجلة ويمنحك نعيمًا دائما في الآخرة وتمتعًا بقدرات الله سبحانه وتعالى.[1]

في هذه الآية استعارة تصريحية في عبارة (صبغة الله) إذ شبه الدِّين الإسلامي بالصبغة وحذف المشبه به وقد تشبث بالمعنى.

ومن مواضع الاستعارة أيضا في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عقبيه... (143)﴾ (البقرة:143).

يرى الشعراوي في معنى هذه الآية الكريمة أنها عودة تحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ستختلف اتجاهاتهم حسب موقع بلادهم من الكعبة.. هذا يتجه إلى الشرق، وهذا إلى الشمال الشرقي. وهذا إلى الجنوب الغربي، ليس هناك عند الله اتجاه مفضل على اتجاه ولكن تغيير القبلة جعله الله سبحانه اختبارًا إيمانيا ليس علم معرفة ولكن علم مشهد. لأن الله سبحانه وتعالى يعلم. ولكنه جلّ جلاله يريد أن يكون الإنسان شهيدًا على نفسه يوم القيامة. وليعلم الله مدى إيمانكم ومن يستطيع إتباع الرسول فيما جاءه من الله ومن سينقلب على عقبيه.. فكأن أمر تحويل القبلة سيحدث هزة إيمانية عنيفة في المسلمين أنفسهم. فيعلم الله من يستمر في إيمانه وإتباعه لرسول الله.. ومن سيرفض ويتحول عن دين الإسلام.[2]

وإلى هذا الاتجاه ذهب ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إذ يقول إن الله عزّ وجل جعل بمن يتبع الرسول ومن ينقلب على عقبيه علة هذين التشريعين يقتضي أن يحصل في مستقبل الزمان من التشريع كما يقتضه لام التعليل وتقدير أن بعد اللام وأن حرف استقبال مع أنَّ الله سبحانه يعلم ذلك وهو ذاتي له لا يحدث ولا يتجدد، لكن المراد بالعلم هنا علم

[1] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج1، ص613-614.

[2] ينظر: المصدر نفسه، ص628-629.

حصول ذلك وهو تعلق علمه بوقوع في الأزل أنه سيقع فهذا تعلق خاص وهو حادث لأنه كالتعلق التنجيزي للإرادة والقدرة وإن أغفل المتكلمون عدّه في تعليقات العلم.

وأمّا الانقلاب فهو الرجوع إلى مكان الذي جاء منه، يقال انقلب إلى الدار، وقوله: "على عقبيه" زيادة لتأكيد في الرجوع إلى ما كان وراءه لأن العقبين هما خلف الساقين؛ أي انقلب على طريق عقبيه وهو هنا استعارة تمثيلية للإرادة عن الإسلام رُجوعًا إلى الكفر السابق. ومن موصولة وهي مفعول نعلم والعلم، بمعنى المعرفة وفعله يتعدى مفعول واحد.[1]

في هذه الآية الكريمة استعارة تمثيلية في عبارة (ينقلب على عقبيه). فالعقب هو مؤخر القدم حيث شبّه الله تعالى من يرتدُ عن دينه، بمن ينقلب على عقبيه؛ أي يعود إلى الوراء منتكسًا في مشيه كمن يمشي إلى الخلف يدل على المشي إلى الأمام.

جاءت الاستعارة في النصوص القرآنية من عدة مواضيع منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (169)﴾ (البقرة:169).

يقول الإمام ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة إلى أنَ قولهُ تعالى: "إنما يأمركم بالسوء والفحشاء" استئناف بياني لقوله: "إنه لكم عدو مبين" فيؤول إلى كونه علة للعلة إذ يسأل السامع عن ثبوت العداوة بين الشيطان وبينهم. والسوء الضرُّ من ساءه سوْءًا، فالمصدر بفتح السين وأمّا السُّوء بضم السين قاسم للمصدر. والفحشاء اسم مشتق من فُحش إذا تجاوز الحد المعروف في فعله أو قوله واختص في كلام العرب بما تجاوز حد الآداب وعظُم إنكاره، لأن وساوس النفس تأول إلى مضرة كالشرب الخمر والقتل المفضي للثأر أو وعار كالزنا والكذب. وقوله: "وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون" يُشير إلى ما اختلقه المشركون وأهلُ الضلال من

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص23-24.

رسوم العبادات ونسبة الأشياء لدين الله ما أمر الله بها، وخصه بالعطف مع أنه بعض السوء والفحشاء، لاشتماله على أكبر الكبائر وهو الشرك والافتراء على الله.[1]

وإلى هذا الاتجاه يذهب الزمخشري في تفسيره للآية الكريمة وهو أن قوله تعالى: "إنما يأمركُمُ": بيان لوجوب الانتهاء عن إتباعه وظهور عدواته؛ أي: لا يأمركم بخير قط إنما يأمركم، "بالسُّوءِ": بالقبح، "والفحشاءِ": وما يتجاوز الحدّ في القُبح من العظائم، وقيل: السوء مالا حدّ فيه، والفحشاء: ما يجبُ الحدُّ فيه. وأمّا قوله: "وأن تَقُولُوا على الله مَالاَ تعلمونَ"، وهو قولكم: هذا حلالٌ وهذا حرامٌ، بغير علم ويدخل فيه كل ما يضاف إلى الله تعالى مما لا يجوزُ عليه[2].

في هذه الآية استعارة تصريحية في عبارة: (إنَّما يأمركُمُ) فقد شبه تزيين الشيطان لهم وتحريض إياهم على الشّر، الذي يسوء صاحبه ليدخل في جميع المعاصي فهي استعارة تصريحية، والواقع أن أوامر الشيطان عبارة عن الخوالج التي تساورنا وتجعلنا إلى اجتناب السيئات.

وجاءت الاستعارة أيضا في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ (255)﴾ (البقرة:255).

يفسر ابن عاشور هذه الآية الكريمة بأنّ في قوله تعالى: "وسع كرسّيه السماوات والأرض" تقرير لما تضمنّته الجمل كلّها من عظمة الله تعالى وكبريائه وعلمه وقدرته بيان عظمة مخلوقاتهِ المستلزمة عظمة شأنه، أو لبيان سعة ملكه. فالكرسي يرادُ به في الآية إذ لا يليق بالله تعالى لاقتضائه التحيّز، فتعين أن يكون مرادًا به غير حقيقته.

وجملة " ولا يؤوده حفظهما": عطفت على جملة "وسع كرسيهُ" لأنها من تكملتها، وفيها ضمير معادُه في التي قبلها؛ أي إنّ الذي أوجد هاته العوالم لا يعجز عن حفظها.

---

[1] ينظر: المصدر السابق، ص104-105.

[2] الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وحوه التأويل، ص356.

وآده جعله ذا أودَ، والأودُ، بالتحريك. العوج، ومعنى آده أثقله لأن المثقل ينحني فيصير ذا أود وعطف عليه: "وهو العلي العظيم" لأنه من تمامه. والعلو والعظمة مستعاران لشرف القدرة.[1]

ويرى الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة، أنَّ في قول الحق: "وسع كرسيه"، الكرسي في اللغة من الكِرْس. والكِرْسُ هو: التجميع، ومنه الكراسة وهي عدة أوراق مجمعة، وكلمة "كرسي" استعملت في اللغة بمعنى الأساس الذي يبنى عليه الشيء، كما تدل على الأساس الذي تثبت عليه الأشياء. ومادام قال: "وسع كرسيه السماوات والأرض" فوسع الشيء، أي دخل في وسعه واحتماله. "السماوات والأرض" فنفهم أنها كائنات كبيرة بالنسبة لنا. فلنا أن نتخيل أي عظمة هي عظمة كرس ذي الجلال والإكرام. ومعنى "ولا يؤوده حفظهما"، أي أنّه لا يثقل على الله سبحانه حفظ السماوات والأرض، إن السماء والأرض هما فوق اتساع رؤية البشر، قد وسعهما الكرسي الرباني. "وهو العلي العظيم"، وكلمة "عليّ" صيغة مبالغة في العلو، و"العلي" هو الذي لا يوجد ما هو أعلى منه، فكل شيء دونه شيء الذي يسع كرسيه السماوات والأرض وهو العليّ فلا أعلى منه، وهو العظيم بمطلق العظمة.[2]

في هذه الآية الكريمة استعارة تصريحية في عبارة: (وسع كرسيه السماوات والأرض) بحيث حذف فيها المشبه وهو العلم والقدرة والعظمة وما يترتب على الجلوس فوق كرسي الملك من معاني الأبهة والإحاطة الجامعة. فالكلمة مجاز عن علمه تعالى أو ملكه وتصوير لعظمته.

كما برزت الاستعارة في كتاب الله تعالى أيضًا، في قوله جلّ جلاله: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآَخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ (267)﴾ (البقرة:267).

[1] ينظر: ابن عاشور التحرير والتنوير، ج3، ص23-24.

[2] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج2، ص1106-1108.

ذهب صاحب "التحرير والتنوير" في تفسيره لهذه الآية، إلى أنَّ قوله تعالى:" ولا تيمَّمُوا الخبيثَ منهُ تنفقونَ" أصل تيمّموا، تتيمموا، حذفت تاء المضارع تَيمّم بمعنى قصد وعمد. والخبيث الشديد سُوءًا في صنفه فلذلك يطلق على الحرام وعلى المستقذر. وأمّا جملة "منه تنفقون" فحال، والجار والمجرور معمولان للحال قد ما عليه للدلالة على الاختصاص، أي لا تقتصروا الخبيث في حال ألا تنفقوا إلاّ منه. وقوله تعالى:" ولستم بآخذيه إلاّ أن تغمضوا فيه" جملة حالية من ضمير تنفقون ويجوز أن يكون الكلام على ظاهره من الإخبار فتكون جملة الحال تعليلا لنهيهم عن الإنفاق من المال الخبيث شرعًا بقياس الإنفاق منه على اكتسابه قياس المساواة، أي كما تكرهون كسبه كذلك ينبغي أن تكرهوا إعطاءه. والاستثناء في قوله:" إلاّ أن تغمضوا فيه" على وجه الأول من جعل الكلام إخبارًا، هو تقييد للنفي. وأمّا الوجه الثاني من جعل النفي بمعنى النهي، فهو تأكيد الشيء بما يُشبه ضدّه، أمّا لا تأخذوه إلاّ إذا تغاضيتم عن النهي وتجاهلتموه. وقوله: "واعلموا أن الله غني حميد" تذييل؛ أي غني عن صدقاتكم التي لا تنفع الفقراء، أو التي فيها استساغة الحرام." حميد "، أي شاكر لمن تصدّق صدقة طيبّة. وافتتحه بـ"اعلموا " للاهتمام بالخبر كما تقدم، و"الغني" الذي لا يحتاج إلى ما تكثر حاجة غالب الناس إليه، ولله الغني المطلق فلا يعطي لأجله ولامتثال أمره إلاّ خير ما يعطيه أحد للغنيّ عن المال. و" الحميد" من أمثلة المبالغة، أي شديد الحمد؛ لأنه يثنى على فاعلي الخيرات. ويجوز أن يكون المراد أنّه المحمود، فيكون حميد بمعنى مفعول، أي فتخلّقُوا بذلك لأن صفات الله تعالى كاملات.[1]

وإلى هذا الاتجاه ذهب الشعراوي أيضًا في تفسيره لهذه الآية الكريمة، من أنّ قوله سبحانه:" ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون" أي لا يصح ولا يليق أن نأخذ لأنفسنا طيبات الكسب ونعطي الله رديء الكسب وخبيثه؛ لأن الواحد منا لا يرضي لنفسه أن يأخذ لطعامه أو لعياله

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص56-58.

هذا الخبيث غير الصالح لننفق منه أو لنأكله. وقوله تعالى: "ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه، واعلموا أن الله غني حميد"، أي أنك أيها العبد المؤمن لَنْ ترضى لنفسك أن تأكل من الخبيث إلا إذا أغمضت عينيكَ، أو تم تنزيل سعره لك كأن يعرض عليك البائع شيئا متوسط الجودة أو شيئا رديئًا بسعر يقل عن سعره الجيد.[1]

في هذه الآية الكريمة استعارة تصريحية في عبارة:(أن تُغْمِضُوا فيه) حيث شبه التجاوز عن الشيء الجدير بالمؤاخذة بغض العين والبصر عما يتفادى المرءُ رؤيته مما يكره وأغمض عينيه لئلا يرى ذلك.

جاءت الاستعارة في نصوص القرآن الكريم منها، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ (41)﴾ (البقرة:41).

يفسر الزمخشري هذه الآية الكريمة، إلى أنها تعني: ولا تستبدلوا بآياتي ثمنًا وإلاّ فالثمن هو المشترى به، فالثمن القليل الرياسة التي كانت لهم في قولهم، خافوا عليها الفوات لو أصبحوا أتباعًا لرسول الله–صلى الله عليه وسلم–فاستبدلوها، وهي بدل قليل ومتاع يسير بآيات الله و بالحق الذي كل كثير إليه حقير، فما بال القليل الحقير، وقيل: كانت عامتهم يُعْطُونَ أخبارهم من زرعهم وثمارهم، ويهدون إليهم الهدايا، ويرشونهم الرشا على تحريفهم الكلم، وتسهيلهم لهم ما صعب عليهم من الشرائع، وكان ملوكهم يدرّون عليهم الأموال ليكتموا أو يحرّفوا.[2]

وإلى هذا الاتجاه ذهب ابن عاشور أيضًا في تفسيره لهذه الآية الكريمة، وبينَّ أنها عطف على النهي الذي قبله وهذا النهي موجه إلى علماء بني إسرائيل وهم القدوة لقومهم والمناسبة أن الذين صدهم عن قبول دعوة الإسلام هو خشيتهم أن تزول رئاستهم في قومهم فكانوا يتظاهرون بإنكار القرآن ليلتف حولهم عامة قومهم فتبقى رئاستهم عليهم والاشتراء هنا ليس

[1] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج2، ص1162.

[2] الزمخشري، الكشاف، ج1، ص259.

حقيقيا ،بل هو على سبيل الاستعارة كما تقدم في قوله تعالى: "أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى" وهو اعتياض أعيان بغيرها مثلها أو ثمنها من النقدين ونحوها كأوراق المال و السفاتج وقد أُستعير الاشتراء هنا لاستبدال شيء بأخر دون تبايع. ففي "تشتروا" استعارة تحقيقيه في الفعل، ويجوز كون تشتروا مجازًا مرسلاً بعلاقة اللّزوم أو بعلاقة الاستعمال المقيد في المطلق.. ثم عبر عن مفعول الاشتراء بلفظ الثمن وكان الظاهر أن يعطي لفظ الثمن لمدخول الباء أو أن يعبر عن كل بلفظ آخر كأن يقال" لا تشتروا بآياتي متاعًا قليلا " فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وعبر عن المتاع ونحوه بالثمن على طريق الاستعارة التحقيقية لتشبه هذا العوض من الرئاسة أو المال بالثمن أو لأنه يشبه الثمن. ووصف ثمنًا بقوله: "قليلاً" ليس المراد به التقييد بحيث يفيد النهي عن أخذ عوض قليل دون أخذ عوض له بال وإنما هو وصف ملازم للثمن المأخوذ عِوَضًا عن استبدال الآيات، فإن كل ثمن في جانب ذلك هو قليل فذكر هذا القيد مقصود به تحقير كل ثمن في ذلك فهذا النفي شبيه بنفي القيود اللازمة المقيد ليُفيد نفي القيد والقيد معًا. وإياي فاتقون "فيفيد الاختصاص، أي يخافون الله تعالى وحده لا شريك لهُ.[1]

في هذه الآية الكريمة استعارة تصريحية، ذكر فيها المشبه به (أي مستعارٍ منه)، وهو اللفظ "تشتروا بآياتي"، ويحذف المشبه (أي مستعار له)، هو اللفظ "استبدلوا الهداية". واللفظ المستعار من فعل.

جاءت الاستعارة من مواضع عدة من كتاب الله جلّ ثناؤه، منها قوله سبحانه: ﴿يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ (49)﴾ (البقرة:49).

ذهب صاحب "التحرير والتنوير" في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إلى أن في جملة "يسُومُونَكُمْ سُوءَ العذابِ " حالاً "من آل فرعون" يحصل بها بيان ما وقع الإنجاء منه العذاب

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص463-466.

الشديد الذي كان الإسرائيليون يلاقونه من معاملة القبط لهم. ومعنى "يسومونكم" يعاملونكم معاملة المحقوق بما عومل به يقال سَامَهُ خسفاً إذا أذلهُ واحتقره فاستعمل سَامَ في معنى أنال وأعطى ولذلك يعدى إلى مفعولين ليس أصلهما المبتدأ والخبر. وحقيقة سَامَ عرض السوم، أي الثمن. "وسوء العذاب": أشده وأفظعه، وهو عذاب التسخير والإرهاق وتسليط العقاب الشديد بتذبيح الأبناء وسبي النساء والمعنى يذبحون أبناء آبائكم ويستحيون نساء قومكم الأولين.[1]

وإلى هذا الاتجاه ذهب الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة، أنها تبيّن ما هو السوء؟ إنه المشتمل على ألوانٍ شتى من العذاب كالجلْدِ والسخرية والعمل بالأشغال الشاقة. وما معنى يسُومُ؟ يُقَالُ سامَ فلان خصمهُ؛ أي أذلهُ وأعنتهُ وأرهقه وَسَامَ مأخوذٌ من سام الماشية تركها ترعى. لذلك سميت بالسام، أي المتروكة. وعندما يقال "إن فرعون يسومُ بني إسرائيل سوء العذاب، معناها أن كل حياتهم ذُلٌ وعذاب. فتجد أن الله سبحانه وتعالى عندما يتكلم عن حكام مصر من الفراعنة يتكلم عن فراعنة قدماء كانوا في عهد عَادٍ وعهد ثمود.[2]

في هذه الآية الكريمة استعارة تمثيلية، في عبارة: (يَسُومُونَكُمْ سُوءَ العَذَابِ) أي يلزمهم به وهو استعارة السومُ في البيع وفسر بسوء العذاب.

لقد وردت الاستعارة التصريحية من كتاب الله عزّ وجلَّ منها قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ (187)﴾. (البقرة:187).

يقول الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إلى أن ما دام هنَّ لباس لكم، وأنتم لباسٌ لهُنَّ، فيكون من رحمة التشريع بالإنسان وقد ضَمَّ الرجل والمرأة لباسٌ واحد وبعد ذلك نطلب منهما أن يمتنعا عن التواصل. إذن فقول: "تختانون أنفسكمْ" كان مسألة حتمية طبيعية، ولذلك

[1] المصدر السابق، ص492.

[2] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج1، ص325.

قال الحق بعدها: "فَتَابَ عَلَيْكُمْ" ومعنى "تاب عليكم" هو إخبار من الله بأنهُ تاب، أي شرع لهم التوبة.[1]

وإلى هذا الاتجاه ذهب الإمام ابن عاشور أيضًا في تفسيره لهذه الآية الكريمة، وبين من خلاله قوله تعالى: "هُنَّ لباس لكم" استعارة بجامع شدة الاتصال حينئذ، وهي استعارة أحياها القرآن، لأن العرب كانت اعتبرتها في قولهم: "لابَسَ الشيءُ الشيءَ، إذا اتصل به لكنهم صيروها في خصوص زنة المفاعلة، حقيقيةً عرفية فجاء القرآن فأحياها وَصيّرها استعارة أصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية. وقوله "تختانون"، قال الراغب: الإختيان، مراودة الخيانة بمعنى أنه افتعال من الخون وأصله تَخْتُو نُونَ، فصارت الواو ألِفًا لتحركها وانفتاح ما قبلها. وخيانة الأنفس تمثيل لتكليفها ما لم تكلف به، كمن يحاول خيانة فيكون كالتمثيل في قوله تعالى: "يخادعون الله" بمعنى أنكم يلجئونها للخيانة أو تنسبونها لها، وقيل: الإختيان أشد من الخيانة كالاكتساب والكسب كما في الكشاف قلت: وهو استعمال كما قال تعالى: "ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم".[2]

في هذه الآية الكريمة استعارة تصريحية في عبارة: (هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمُ وأَنْتُم لباسٌ لَهُنَّ) حيث صرح بالمشبه به وهو اللباس، وحذف المشبه، وهو لفظٌ سكون زوج إلى زوجه، والمراد هو قرب بعضهم من بعض واشتمل بعضهم على كما تشتمل الملابس على الأجسام.

وردت الاستعارة التصريحية في القرآن الكريم منها قوله جلّ ثناؤه: ﴿فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (256).﴾ (البقرة:256).

ذهب ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إلى أن بين معنى استمسك، تمسك، فالسينُ والتاء للتأكيد كقوله: "فاستمسك بالذي أوحيَ إليك". وقوله: "فاستجاب لهم ربهم" إذ لا

[1] المصدر السابق، مج1، ص791.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص182-183.

معنى لطلب التمسك بالعروة الوثقى بعد الإيمان، بل الإيمان التمسك نفسه. والعروة–بضم العين–ما يُجعل كالخلقة في طرف شيء ليقبض على الشيء منه، وقد تكون العروة في حبل بأن يشدَّ طرفه إلى بعضه ويعقد فيصير مثل الحلقة فيه. و"الوثقى" المحكمة الشدّ. "ولا انفصام لها"؛ أي لا انقطاع، والفصم القطع بتفريق الاتصال دون تجزئة بخلاف القصم بالقاف فهو قطع مع إبانة وتجزئة. والاستمساك بالعروة الوثقى تمثيلي، شبهت هيئة المؤمن في ثباته على الإيمان بهيأة من أمسك بعروة وثقى من حبَل وهو راكِب على صَعب أو في سفينة في هَول البحر، وهي هيئة معقولة شبهت بهيأة محسوسة، فالمعنى أنَّ المؤمن ثابت اليقين سالم من اضطراب القلب في الدنيا، فهي فائدة للمؤمن تنفعه في دنياه بأن يكون على الحق والبصيرة ما تطالبه النفوس. وهو ناج من مَهاوي السقوط في الآخرة كحال من تمسك بعروة حبا متين لا ينفصم. وأما قوله: "والله سميع عليم" الذي هو تعريض بالوعد والثواب.[1]

وإلى هذا الاتجاه ذهب الشعراوي أيضًا في تفسيره لهذه الآية الكريمة، بأنها تبين معنى كلمة "استمسك" غير كلمة "مَسَكَ" لان "استمسك" تدلُ على أن فيه مجاهدة في المسك، والذي يتدين يحتاج إلى مجاهدة في التدين، لأن الشيطان لن يتركهُ، فلا يكفي أن تمسك، بل عليك أن تستمسك، كلما وسوس الشيطان لك بأمر فعليك أن تستمسك بالتدين، هذا يدل على أن هناك مجاهدة وأخذًا وردًّا. "فقد استمسك بالعروة" والعروة هي العلاقة، و"الوثقى" هي تأنيث (الأوثق)، أي أمر موثوق به، وقوله: "فقد استمسك بالعروة الوثقى"، قد يكون تشبيهًا بعروة الدلو لأن الإنسان يستخدم الدلو ليأتي بالماء، والماء حياة البدن، وبالدين حياة القيم.

وما دامت "العروة الوثقى" هي الدين والإيمان بالله، ومادامت هي الدين وحبل الله فهذه وثقى وما دامت "وثقى" فلا انفصام لها، والانفصام: أن يذهب كل جزء بعيدًا عن الآخر، أي فيه بينونة، والحق يقول: "لا انفصام لها والله سميعٌ عليم" توحي بأن عملية الطاغوت ستكون دائمًا

[1] المصدر السابق، ج3، ص29–30.

وسوسة، وهذه الوسوسة هي: الصوت الذي يغري بالكلام المعسول، ولذلك أخذت كلمة "وسوسة الشيطان" من وسوسة الحلي. ووسوسة الذهب هي رنين الذهب، أي وسوسة مغرية مثل وسوسة الشيطان.[1]

في هذه الآية الكريمة استعارة تمثيلية في عبارة:(استمسك بالعروة الوثقى) حيث شبه المستمسك بدين الإسلام بالمستمسك بالحبل المحكم. وكذلك تسمى بالاستعارة التصريحية، ذكر فيها المشبه به، وهو لفظ استمسك بالعروة. وحذف المشبه، وهو مستمسك بالدين. وأبقى على قرينة دالة عليه.

المبحث الثاني: الكناية.

1- مفهومها:

لغة: ذكر المعجم المفصّل في علوم البلاغة أنّ الكناية من فعل كنّ يكنّ كنّا الشيء: سّرهُ في كنّه وغطاه وأخفاه، والعلمَ: أسّره.[2]

وفي لسان العرب لابن منظور: "الكنية على ثلاثة أوجه أحدهما: أن يُكنى عن الشيء الذي يتفحش ذكره، والثاني: أن يُكنى الرجل باسم توقيرًا وتعظيمًا، والثالث: أن تقوم الكنية مقام الاسم فيعرف بها كما يعرف باسمه كأبي لهب اسمه عبد الغزي عرف بكنيته فسماه اللهُ بها والكُنية والكِنية واحدة الكنى، واكتنى فلان بكذا والكناية أن تتكلم بشيء وتريد غيره..."[3]

---

[1] محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج2، ص1117.

[2] انعام فوال عكاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة البديع والبيان والمعاني، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون سنة، ص628.

[3] ابن منظور جمال الدين مجمد بن مكرم الانصاري، لسان العرب، الدار المصرية لتأليف والترجمة، مصر، بدون سنة، ص628.

نرى في هذا التعريف أن ابن منظور جمع بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي. فالكناية في الاصطلاح تعني: "بأن تريد المعنى وتعبر عنه بغير لفظة."[1]

أما الخطيب القزويني فعرف الكناية في قوله: "لفظٌ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حِينئذ، كقولك: "فلان طويل النّجاد"؛ أي: طويل القامة.[2]

وقد فرّق علماء العرب القدامى بين الكناية والمجاز فالقزويني يجعلهُ من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه؛ فإن المجاز يُنَافِي ذلك؛ فلا يصح في نحو قولك: "في الحمام أسد" أن تريد معنى الأسد من غير تأويل: لأن المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة كما عُرفت، ملزوم الشيء معاندٌ لذلك الشيء.

أما السكاكي فجعل الفرق بينهما هو أن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم.[3]

فالكناية إذن مظهر من مظاهر البلاغة، وغاية لا يصل إليها إلا من لطفِ طبعُهُ، لأنها غنية بالتعبيرات البيانية والمزايا البلاغية.

2- **أقسام الكناية:** الكناية ثلاثة أقسام وهي:[4]

1-كناية عن صفة؛ أي عم معنى.

2-كناية عن موصوف؛ أي عن ذات.

3-كناية عن نسبة الصفة إلى الموصوف؛ أي عن نسبة المعنى إلى الذات.

---

[1] فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ج2، ص247.

[2] الخطيب القزويني، تح: عبد القادر الفاضلي، الإيضاح في علوم البلاغة، ص313.

[3] ينظر: المرجع نفسه، الصفة نفسها.

[4] عبده عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، ص102.

1-الكناية عن الصفة: هي التي يطلب بها نفس الصفة، والمراد بالصفة هنا الصفة المعنوية كالجود والكرم والشجاعة وأمثالها لا النعت.[1]

ومن نماذجها من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة:10]

ذهب الإمام الطبري في تفسيره لهذه الآية الكريمة إلى أن القول في تأويل قوله جل ثناؤه: "في قُلُوبِهِم مَرَضٌ" أصل المرض: السَّقم، ثم يقال ذلك في الأجساد والأديان، فأخبر الله جلَّ ثناؤه أنفي قلوبهم، الخبر عن مرض ما في قلوبهم من الاعتقاد. فقوله سبحانه: "في قلوبهم مَرَضٌ" إنما يعني: في اعتقاد قلوبهم الذي يعتقدونَهُ في الدين، والتصديق بمحمد صلى الله عليه وسلم، كما يقال فلان يُمَرِضُ في هذا لأمر؛ أي يضعِّف العزم ولا يصحح الرويَة فيه.

والقول في تأويل قوله جلَّ ثناؤه:" فزادهم اللهَ مرضًا"؛ أي أنَّه زادهم على مرضهم، نظيرُ ما كان في قلوبهم من الشك والحيرة قبل الزيادة[2]. والقول في تأويل قوله عز وجل: "ولَهُم عذابٌ أليم"، والأليم: هو الموجع معناه: ولهم عذابٌ مؤلم. أما القول في تأويل قوله جلّ ثناؤه: "بما كَانُوا يَكْذِبُونَ" بمعنى الكذب، وأن الوعيد من الله تعالى، ذكره للمنافقين فيها على ذلك الكذب.[3]

وهذا ما ذهب إليه الشعراوي أيضا في تفسيره إذ يقول إنّ الله تعالى في هذه الآية الكريمة شبه ما في قلوب المنافقين بالمرض، والمرض أولا يورث السقم، فكأنَّ قلوبهم لا تملك الصحة الإيمانية التي تحي القلب فتجعله شابا. ولكنها كانت مريضةً، لأنها أتعبها النفاق وأتعبها التنافر مع كل ما حولها، وأحست أنها تعيش حياة ملؤها الكذب والله سبحانه وتعالى يزيدهم مرضًا،

---

[1] عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني البيان البديع، ص406.

[2] بشار عوار معروف، عصام فارس الحرستاني، تفسير الطبري من كتابه جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص108-109.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص110-112.

وهذه الصفة الثالثة للمنافقين.. أنّهم أصحاب قلوب مريضة سقيمة، ليدخلها نور الإيمان، ولذلك فهي قلوب ضعيفة. خائفة، مرتعبة من كل ما حولها...واللهُ يعدهم بأنَّه ينتظرهم في الآخرة عذابٌ أليم، غير العذاب الذي عانوه من قلوبهم المريضة في الدنيا، فبما كانوا يكذبون على اللهِ وعلى رسولهِ.[1]

في هذه الآية تعبير عن الكناية في عبارة: "في قلوبهم مرضٌ" وهي كناية عن صفة قصد الله تعالى وصفهم بالنفاق والشك الذي في قلوبهم فعدل التصريح بما أراد إلى الإشارة إليه بالمرض، كنّى بالمرضى في القلب عن النفاق لأن المرض فساد للجسد والنفاق فساد للقلب والغرض من هذه الكناية هو الإيضاح؛ أي أنَّ الله سبحانه يوضح معنى واحد بصورة تبدو غير مرئية.

ومن نماذج الكناية عن الصفة أيضًا في النص القرآني في قوله جلَّ وعلا: ﴿اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُو بِغَضَبٍ﴾ [البقرة:61]

يقول الإمام الطبري في تفسيره لهذه الآية الكريمة، أنَّ موسى عليه السلام سأل ربهُ أنْ يعطي قومه ما سألوه من نبات الأرض تائهون، فاستجاب اللهُ لموسى وأمره بأن يهبط بمن معه من قومه قرارًا في الأرض التي تنبتُ لهم ما سأل لهم في ذلك، وأنه قد أعطاهم ذلك إذْ صاروا إليه. والقول في تأويل قوله تعالى: "ضُرِبَت عَلَيهِمُ الذِلة والمَسْكَنَة"، يعني فرضت ووضعت عليهم الذلة وألزمُوها. وأما "الذلة" فهي "الفِعْلَة" و "الذِّلَّة" هي الصِّغارُ الذي أمر الله تعالى عباده المؤمنين أن لا يُعْطوهم أن يبذلوا الجزية عليه لهم.[2]

[1] محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص152-153.

[2] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج1، ص126-127.

أما الإمام ابن عاشور فيرى في تفسيره لهذه الآية الكريمة، أن الأمر في قوله: "اهبطوا مصرًا" للإباحة المنسوبة بالتوبيخ؛ أي إن كان هذا همكم فاهبطوا فالمعنى اهبطوا مصرًا من الأمصار يعني وفيه اعتراض عن طلبهم إذ ليس حولهم يومئذ بلد قريب يستطيعون وصوله، وقيل أراد ب "اهبطوا مصرًا": بلد القبط؛ أي ارجعوا إلى مصر التي خرجتم منها وقوله: "فإن لكم ما سألتم" والظاهر أن الفاء للتعقيب عطفت جملة "فإن لكم ما سألتم" على جملة "اهبطوا" للدلالة على حصول سؤالهم بمجرد هبوطهم مصر. أما قوله تعالى: "وضربت عليهُم الذلة والمسكنة..."فعطف على الجمل المتقدمة إذ كانت في معنى النتيجة والأثر لمدلول الجمل قبلها، وأما كونه بالواو دون الفاء فيكون خبرًا مقصودًا بذاته وليس متفرغًا. والضمير في قوله: "عليهم" عائد إلى جميع بني إسرائيل. والضرب في كلام العرب يرجع إلى معنى التقاء ظاهر جسم بظاهر جسم آخر بشدة، يقال ضَرب بِعَصَا، وضرب بيده الأرض إذ ألصقها، وتفرعت عن هذا معانٍ مجازية ترجع إلى شدة اللصوق واللزوم، إذ شبهت الذلة والمسكنة في الإحاطة بهم واللزوم بالبيت أو القبة يضربها الساكن ليلزمها وجعل التفتازاني الآية على احتمالين في استعارة، وكناية عن كون اليهود أذلاء متصاغرين وهي نكت لا تتزاحم. والذلة الصغار، والمسكنة الفقر ومعنى لزوم الذلة والمسكنة لليهود أنهم فقدوا البأس والشجاعة وبدا عليهم سمة الفقر والحاجة.[1]

ففي هذه الآية الكريمة كناية في قوله تعالى: "ضربت عليهم الذلة والمسكنة"، وهي كناية في صفة اليهود عن كونهم أذلاء صاغرين وأنهم أهل مسكنة وفقر والغرض من هذه الكناية هو تهجين الشيء وتنفرهم عنهُ.

كما نجد هذا النوع من الكناية أيضًا في قوله جلَّ وعلا: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص524-528.

بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ (236) وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ [البقرة: 236-237]

ففي تفسير الطبري لهذه الآيات الكريمات، أنَّ القول في تأويل قوله تعالى: "لا جناح عليكم إن طلقتم النِّساء ما لم تمسُّوهن"؛ أي لا حرج عليكم في طلاقكم نسائكم وأزواجكم ما لم تُجامعوهُنَّ. و"المماسَّة" في هذا الموضع كناية عن اسم الجماع، وقوله تعالى: "أو تفرضوا لهنَّ فريضة" يعني أو تُوجبوا لهنَّ، وبقوله "فريضة". صِداقًا واجبًا. ويعني سبحانه ذكره بقوله: "متعوهُنَّ"؛ أي وأعطوهن ما يتمتعن به من أموالكم، على أقداركم ومنازلكم من الغنى والإفقار، واختلف أهل التأويل في مبلغ ما أمر به الرجال من ذلك. كما اختلفوا في تأويل قوله تعالى "متعوهن" هل على الوجوب، أو على الندب، ومن ذهبوا على تركهم إيجاب المتعة فرضا للمطلقات، إلى أن قول الله تعالى ذكره: "حقًا على المحسنين"، دلالة على أنها لو كانت واجبة لم يخصص المحسنون بأنها عليهم دون غيرهم، بل كان يكون ذلك معموما به كل أحد من الناس.

وأمَّا مُوجِبُوها فعلى كل أحدٍ سوى المطلقة المفروض لها الصداق، فإنهم اعتلوا بأن الله تعالى ذكره "للمطلقات متاع بالمعروف حقًا على المتقين" كان ذلك دليلاً على أن لكل مطلقة مُتَعًا سوى من استثناه الله تعالى في كتابه. ثم يفصل سبحانه في الآية التالية عن مقدار الفريضة للمطلقة وقوله: "وإن طلقتموهنَّ قبل أنْ تمُسُّوهن..."والمراد بالمس هنا الجماع[1].

وردت في هذه الآيات الكريمات كنايات في عبارة "مالم تمسوهنَّ" وعبارة "قبل أنْ تمسوهنَّ" وهي كناية عن الجماع ونهجت هذه الآيات أسلوب الكناية للعدول عن اللفظ الصريح إلى لفظ غير مستقبح، بحيث انصرف تعالى عن لفظ الجماع المستقبح سماعة وكنَّى عنه بالملامسة،

[1] ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج2، ص76-80.

وهي كناية لطيفة بديعة من بديع القرآن الكريم وهي كثيرة في الكتاب العزيز، ومن أمثلة ذلك أيضًا قوله سبحانه: ﴿وَلَكِنْ لَا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ [البقرة :235]

وقد فسر ابن عاشور هذه الآية الكريمة، بأنَّ المراد بالسِّر هنا كناية؛ أي لا تواعدهنَّ قُرْبَانًا، وكنَّى به عن النِّكاح؛ أي الوعد الصريح بالنِّكاح، فيكون سرًا مفعولاً به لتواعدهن، ويكون الاستثناء منقطعًا.[1]

ففي هذه الآية الكريمة كناية عن النِّكاح، فكنَّى عن الجماع بالسِّر. والغرض من هذه الكناية هو تحسين المعنى وتجميله، بحيث لا يشعر المستمع بالاشمئزاز، إضافة إلى غرض آخر وهو الإيضاح؛ أي توضيح معنى واحد بصورة تبدو غير مرئية.

2-الكناية عن الموصوف: هي التي يطلب بها نفس الموصوف والشرط هنا أن تكون الكناية مختصة بالمكني عنه لا تتعداه، وذلك ليحصل الانتقال منها إليه.[2]

ومن نماذج هذه الكناية في الخطاب القرآني قوله سبحانه: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ (66)﴾ [البقرة:66]

وقد جاء تفسير هذه الآية الكريمة عند الإمام الطبري، إنَّه اختلف أهل التأويل في تأويل "الهاء والألف" في قوله "فجعلناها" علامَ هي عائدة فروي أنَّ فيها قولينْ: أحدهما: فجعلنا تلك العقوبة-وهي المسخة-"نكالاً". والقول الآخر: "فجعلناها"، ويعني الحيتان. والقول في تأويل قولهم:

[1] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص454.

[2] عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني البيان البديع، ص409.

"نكالاَ" وأصلُ "النِّكال"، العقوبة ففي قوله "جعلناها نكالاً" يكون بذكر العقوبة والمسخة التي مسخها القوم وذلك من أجل أن الله جلَّ ثناؤهُ إنما يحذِّر خلْقهُ بأسَهُ وسطوته، وذلك يُخوفهم.

فتأويل الكلام: فجعلنا عقوبتنا لهم عقوبة لما بين يديها من ذنوبهم السائفة منهم، بمسخنا إياهم وعقوبتنا لهم، ولما خلفَ عقوبتنا لهم من أمثال ذنوبهم: أن من يعمل بها عامل، فيمسخُوا مثل ما مسخوا وأن يحلُّ بهم مثل الذي حَلَّ بهم وتحذيرًا من الله تعالى. وقولُهُ تعالى: "موعظة"؛ أي ليتعظوا بها، ويعتبروا، ويتذكروها؛ أي عبرة للمؤمنين.[1]

في الآية الكريمة تعبيرٌ عن الكناية في عبارة "فجعلناها نكالاَ"، إذ يقول ابن عباس هذا كناية عن المسخة وفعلة من مسخهم الله مسخة، وفي عبارة "لما بين يديها وما خلفها"، والكناية هنا عمن أتى قبلها أو بعدها من الخلائق والله سبحانه في هذه الآية عبر بعبارة واضحة عن الأمم التي في ذلك الزمان الذي يكون فيه الشخص في الوقت الحاضر كالشيء الحاضر بين يديه، والأمم التي بعده (وما خلفها) كالشيء الذي مر من ورائه، والغرض من هذه الكناية هو تقريب الفهم فيظهر المعنى واضحًا.

ومن مواضع هذه الكناية أيضا قوله تعالى: ﴿كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:101]

وتفسير هذه الآية الكريمة، أنَّهُ كلما جاءهم كتابٌ من عند الله نبذوه وراء ظهورهم... ومعنى نبذه: أنه طرحه بعيدًا عنه.. وقوله تعالى: "وراء ظهورهم".. النبذ يكون أمامك.. وكونه أمامك فأنت تراه دائمًا.. ولكنهم نبذوه وراء ظهورهم؛ أي جعلوه وراءهم حتى ينسوه تمامًا ولا يلتفوا إليه.

[1] نظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج1، ص138-139-140.

وقوله تعالى: "كأنهم لا يعلمون"؛ أي يتظاهرون بأنهم لا يعلمون ببشارة رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم وهم يعلمون يقينًا بذلك.[1]

ففي هذه الآية الكريمة كناية في عبارة " كتاب الله وراء ظهُورهم"، وهي كناية عن شدة إعراضهم عما أنزل الله تعالى، حيث شبه سبحانهُ تركهم لكتابة، بحالة شيء يرمى به وراء الظهر استهانة به، فتجسمت بهذا التشبيه صفة الإعراض.

وكثيرًا ما تأتي الكناية في كتاب الله تعالى للرغبة عن اللفظ الخسيس الفحش إلى ما يدل على معناه. لذلك وردت آيات عديدة في مواقف عدة في كتابه العزيز لم يصرح عنها وإنما عدل التصريح تنزيهًا عن اللفظ المستهجن، ومن نماذج ذلك في كتاب الله تعالى قوله سبحانه: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة:187]

ويعني قوله تعالى بقوله: "أحلَّ لكم" أطلق لكم وأبيح، وقوله: "ليلة الصيام" في ليلة الصيام، أما "الرفث" فإنه كناية عن الجماع في هذا الموضع، يقال: "هو الرفثُ والرَّفوث"[2]

ففي هذه الآية الكريمة كناية في عبارة "الرفث إلى نسائكم" وهي كناية عن الجماع؛ أي عن الإفضاء إليهن ومباشرتهن فيمكن سر جمال هذه الكناية في أنَّ الله سبحانه عبر عما لا يحسن به التصريح من عملية الجماع. وذكر هذا النوع من الكناية في موضع آخر قوله سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ (222) نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (223)﴾ [البقرة:222-223]

[1] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج1، ص486-487.

[2] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص501-502

ذهب الإمام الطبري في تفسيره لهذه الآية الكريمة إلى أنَّ الله سبحانه عرفهم في هذه الآية بأن الذي عليهم في أيام حيض نسائهم: أن يتجنبوا جماعَهُن فقط، دون ماعدا ذلك من مضاجعتهن ومؤاكلتهن ومشاربتهن. و"الأذى" هو ما يؤذي به من مكروه فيه، وفي هذا الموضع يسمى "أذى" لِنَتْنِ ريحه وقذرِهِ ونجاستهِ. والقول في تأويل قوله تعالى: "فاعتزلوا النساء في المحيض" يعني فاعتزلوا جماع النساء ونكاحهن في محيضهن. وقوله: "ولا تقربوهن حتى يطهرن" بمعنى حتى يغتسلن فيتطهرن من محيضهن بعد انقطاعه. والقول في تأويل قوله تعالى: "فإن تطهرن فأتوهن من حيث أمركم لله" يعني: فإذا اغتسلن وتطهرن بالماء فجامعوهن، وقيل ذلك إباحة ما كان منع قبل ذلك من مجامعتهن. وقوله: "من حيث أمركم الله" معناه: فأتوهن في فروجهن من الوجه الذي أذن الله لكم بإتيانهن.[1]

والقول في تأويل قوله تعالى: "نساؤكم حرثٌ لكم" يعني نساؤكم مزدرع أولادكم، فأتوا مزدرعكم كيف شئتم وقوله: "فأتوا حرثكم أني شئتم" يعني: من حيث شئتم من وجوه المأتى؛ أي من أيّ وجهٍ شئتم، و"الإتيان" في هذا الموضع، كناية عن اسم الجماع.[2]

ففي هذه الآية الكريمة أسلوب الكناية في مواضع عدة وهي: في عبارة "قُل هو أذى" والأذى هنا كناية عن القذر، وفي عبارة: "فاعتزلوا النساء" وهي كناية عن ترك الجماع. وفي عبارة: "ولا تقربوهن" وهي كناية عن ترك الجماع أيضًا، لأن الرجل إذ أراد شيئًا من امرأته لابد أن يقترب منها. وأيضًا في عبارة" فأتوهن" كناية عن الجماع، وفي موضع آخر كناية في عبارة" نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم" وهي كناية حيث شبه النساء بالحرث.

[1] المصدر السابق، ص598-602.

[2] المصدر نفسه، مج2، ص5.

فسر جمال هذه الكنايات هي أنَّ الله تعالى كنّى عن (الجماع) بالرفث، والإتيان والاقتراب والترك وذلك كراهة من ذكر لفظ الجماع لأنَّه لفظ مستقبح. وهذا يشعرنا بمدى جمال اللفظ القرآني وجميل تعفُفِهِ.

والغرض في استخدام الكناية هو التأدب في الخطاب القرآني والبعد عن الفحش في الكلام وهذا كله تعليم وتربية للمؤمن على الأخلاق والآداب، لأجل اختيار الألفاظ وانتقاء الكلمات التي نعبر بها عن مثل هذه المواضع في كلامنا مع الآخرين.

3-الكناية عن النسبة: يراد بها إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، أو بعبارة أخرى يطلب بها تخصيص الصفة بالموصوف.[1]

ومن أمثلة ذلك في الخطاب القرآني في قوله سبحانه: ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ.﴾ [البقرة:24]

وهذه الآية تفريع على الشرط وجوابه: فإنْ تأتوا بسورة فأعلموا أنكم اجترأتم على الله بتكذيب رسوله المؤيد بمعجزة القرآن فاتقوا عقابه المعد لأمثالكم. وجيء بإن الشرطية التي هي الأصل فيها عدم القطع مع أن عدم فعلهم هو الأرجح بقرينة مقام التحدي والتعجيز، ولذلك جاء بعده "ولن تفعلوا" كأن المتحدي يتدبر في شأنهم ويزن أمرهم فيقول أولاً أتوا بسورة ثم يقول قدروا أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله، لذلك حسن موقع لن الدالة على نفي المستقبل فالنفي بها آكد من النفي بلا. فقوله: "ولن تفعلوا" من أكبر معجزات القرآن. وأثر جواب الشرط في قوله: "إن لم تفعلوا" هو قوله: "فاتقوا النار" وهو ايجاز بديع وذلك أن اتقاء النار لم يكن مما يُؤمنون به من قبل تكذيبهم بالبعث. والوقود: اسم لما يوقد به وأريد بالناس، صنف منهم وهم الكافرون، والحجارة جمع حجر ومعنى وقودها الحجارة لأن الحجر جعل لها مكان الخطب لأنه إذا اشتعل صار أشد إحراقًا وأبطأ انطفاءً، ومن الحجارة أصنامهم فإنها وفي هذه الآية تعريض بتهديد المُخَاطبين وقرينة التعريض

[1] عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني البيان البديع، ص411.

قوله "فاتقوا" وقوله "والحجارة " وهو تعريض بأن تلك النار أعدت للكافرين ابتداءً لأن المحاورة معهم.[1]

ففي هذه الآية الكريمة كناية في عبارة "فإن لم تفعلوا" بحيث كنّى بهذه العبارة عن ترك العناد والمكابرة، عند ظهور المعجزة. والغرض من هذه الكناية هو الإيجاز؛ أي إيجاز لعبارة: "لا تعاندوا، عند ظهور المعجزة، فتمسكم هذه النَّار العظيمة."

- **بين الكناية والتعريض:**

تباينت آراء البيانين واختلفت كلمتهم، فمنهم من ذهب إلى أن الكناية والتعريض شيء واحد. ومنهم من جعل التعريض قسمنا من الكناية وآخرون ذهبوا إلى أن الكناية تختلف عن التعريض[2] ولعل ضياء الدين ابن الأثير أوضح من بحثَ في أسلوبي الكناية والتعريض وفرق بينهما. ففي مستعمل حديثه عنهما في كتابه "المثل السائر" يقول: " هذا النوع مقصور على الميل مع المعنى وترك اللفظ جانبا، وقد تكلم علماء البيان فيه فوجدتهم قد خلطوا الكناية بالتعريض ولم يفرقوا بينهما، ولا حدّوا كلاًّ منهما بحد يفصله عن صاحبه، بل أوردوا لهما أمثلة من النثر والنظم وأدخلوا أحدهما في الآخر، فذكروا للكناية أمثلة من التعريض وللتعريض أمثلة من الكناية، فمن ذلك الغانمي وابن سنان الخفاجي والعسكري.[3]" وقد حاول ابن الأثير البحث عن الصلة بين التعريض والكناية، وبدأ بتعريف التعريض فقال: "أما التعريض فهو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي." فإنك إذا قلت لمن تتوقع صلته ومعروفه بغير طلب:

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص342-345.

[2] فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ص259.

[3] ينظر: عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص151.

"والله إني محتاج"؛ وليس في يدي شيء، وأنا عريان، والبرد قد آذاني"، فإن هذا وأشباهه تعريض بالطلب لا حقيقة ولا مجازا، وإنما دل عليه من طريق المفهوم.[1]

كما فرق بين الكناية والتعريض من جهة خفاء الدلالة ووضوحها، ومن جهة اللفظ، فقال: "وعلم أن الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركب معا، فتأتي على هذا تارة وعلى هذا تارة أخرى، وأما التعريض فإنه يختص باللفظ المركب، ولا يأتي في اللفظ المفرد. والدليل على ذلك أن التعريض لا يفهم المعنى فيه من جهة الحقيقة ولا من جهة المجاز، وإنما يفهم من جهة التلويح والإشارة، ولذلك لا يستقل به اللفظ المفرد.."[2]

أما أبو هلال العسكري فيقرن الكناية بالتعريض كأنما يعتبران أمرًا واحدا، فعرفهما بقوله: " الكناية والتعريض أن يكني عن الشيء ويعرض به ولا يصرح.."[3]

لكن يمكن القول إن الكناية تختلف عن التعريض وذلك بالنسبة إلى التعريفات السابقة الذكر لكل من الكناية والتعريض وبالنسبة إلى الفروق الواضحة التي بينها ابن الأثير.

[1] ينظر: المرجع السابق، ص152.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص208.

ومن نماذج التعريض في سورة البقرة قوله سبحانه: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [البقرة:200] وفسر الزمخشري هذه الآية الكريمة بقوله: "معناه أكثَروا بذكر الله ودعاءه فإن الناس من بين مقل لا يطلب بذكر الله إلا أغراض الدنيا، و"أتينا في الدنيا" أي اجعل إيتاءنا أي إعطاءنا في الدنيا خاصة. "وما له من خلاق" أي من طلب خلاقي وهو النصيب. أو ما لهذا الداعي في الأخرة من نصيب، لأنّ همه مقصور على الدنيا.[1] وقال ابن عاشور أن المراد بمن "ليس له في الأخرة من خلاق" هم المشركون؛ لأنّ المسلمين لا يهملون الدعاء لخير الأخرة ما بلغت بهم الغفلة، فالمقصود من الآية التعريض بذّمّ حالة المشركين، فإنهم لا يؤمنون بالحياة الأخرة.[2]

وجاء أسلوب التعريض أيضا في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ ۘ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ اللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ [البقرة:253] ففي عبارة "ورفع بعضهم درجات" تعريضٌ بارتفاع محمد خاتم الرسل درجات على سائر الرسل، بحيث ذهب الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة إلى قوله: هذا الخطاب في الآيات لمحمد عليه الصلاة والسلام ولا ينطبق إلا عليه. وهذا أكثر من التصريح بالاسم.[3]

[1] الزمخشري، الكشاف، ص413.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص249.

[3] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص1072.

وجاء الله سبحانه في هذه الآية الكريمة بأسلوب التعريض ليُفيد التنويه بجانب الموصوف، الذي هو محمد صلى الله عليه وسلم، في إعلاء قدره.

ومن نماذج التعريض أيضا قوله جلّ وعلا: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ ۚ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ ۚ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ ۚ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة:145.] ومعنى هذه الآية الكريمة عند ابن عاشور أن قوله: "ولئن أتيت" عطف على قوله: "وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون" [البقرة:144] المناسبة أنهم يعلمون ولا يعلمون فلما أفيد أنهم يعلمون أنه الحق على وجه المتقدم في إفادته التعريض بأنهم مكابرون ناسبت أن يحقق نفي الطمع في اتباعهم لأنهم يعلمون أحقتها، فلذا أكدت الجملة الدالة على نفي اتباعهم بالقسم واللام الموطئة... والمقصود من قوله: "ما تبعوا قبلتك" إطهار مكابرتهم تأييسا من إيمانهم، ومن قوله: "وما أنت بتابع قبلتهم" تنزيه النبي وتعريض لهم باليأس من رجوع المؤمنين الى استقبال بيت المقدس، وفي قوله: "وما بعضهم بتابع قبلة بعض" تأنيس لنبي صلى الله عليه وسلم بأن هذا دأبهم وشأنهم من الخلاف.. وجملة: "ولئن اتبعت أهواءهم" معطوفة على جملة: "وما أنت بتابع قبلتهم" وما بينهما اعتراض.[1]

فمن خلال تفسير ابن عاشور تبين لنا أن في هذه الآية أسلوب اعتراض ليفيد منه معنى اعتراضهم ومكابرتهم عما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم.

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص35-36.

المبحث الثالث: المجاز المرسل.

1-مفهومه:

لغة: جزت الطريق، وجاز الموضع جوازا، وجاز به، وأجازه غيره، وجازه وجاوزه، وأجازه، وأجاز غيره، جازه: سار فيه وسلكه، وجاوزت الموضع جوازا: بمعنى جزته، والمجاز والمجازة: الموضع.

المجاز: اسم للمكان الذي تجاز فيه وحقيقته هي الانتقال من مكان لآخر، وأُخِذَ. هذا المعنى واستعمل للدلالة على نقل الألفاظ من معنى آخر.[1]

اصطلاحا: المجاز في قول السكاكي: "هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعه له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناه في ذلك النوع"[2]

كما يعرفه ابن الأثير: "المجاز هو ما أريد غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة."

بمعنى انه جاز هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه.

خلاصة القول: من خلال المفهومين اللغوي والاصطلاحي تبيَّن لنا أن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لوجود رابط أو قرينة تمنع إيراد المعنى الحقيقي. فهذه العلاقة الجامعة بينهما، أي المعنى الحقيقي والمجازي، ومثال ذلك فالمجاز يدل على اسم المكان الذي

---

[1] ينظر: أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت لبنان، 2000م، باب (م ج ا) ص 589.

[2] السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص170.

يجار فيه، وحقيقته هي الانتقال من مكان إلى مكان فجعل ذلك لنقل الألفاظ من محل إلى محل أخر مثل قولنا: زيد أسد.

فإن زيدا إنسان والأسد هو الحيوان المعروف وبالتالي فقد جزنا من الإنسانية إلى الاسدية؛ أي أشرنا إلى العلاقة بينهما وتلك الوصية هي صفة الشجاعة.

2-أقسامه:

يقسم علماء البلاغة المجاز إلى قسمين:[1]

- **المجاز العقلي:** ويكون في الإسناد، أي في إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له ويسمى المجاز الحكمي، والإسناد المجازي، ولا يكون إلا في التركيب.
- **المجاز اللغوي:** ويكون في نقل الألفاظ وحقائقها اللغوية إلى معان أخرى بينها صلة ومناسبة.

وهذا المجاز يكون في المفرد، كما يكون في التركيب المستعمل في غير ما وضع له.

والمجاز اللغوي نوعان: مجاز مرسل واستعارة.

- **<u>المجاز المرسل:</u>** هو مجاز تكون العلاقة فيه غير المشابهة وتسمى مرسلا لأنه لم يقيد بعلاقة المشابهة، أو لأن له علاقات شتى.[2]

والمجاز المرسل، كما عرفه القزويني: هو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة غير التشبيه، وذلك مثل لفظة "اليد" إذا استعملت في معنى "النعمة"، لأن من شأنها أن تصدر عن الجارحة ومنها تصل إلى المقصود بها. وقد اشترط عبد القاهر

[1]عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية المعاني البيان البديع، ص337.

[2]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الجرجاني في ذلك أن يكون في الكلام إشارة إلى مصدر تلك النعمة وإلى المولي لها، فلا يقال: اتسعت "اليد" في البلد، أو اقتنيت "يدا"، وإنما يقال: جلت "يَدُه" عندي، وكثرت أياديه لدي ونحو ذلك.[1]

3-علاقاته:

للمجاز المرسل علاقات شتى منها التالية:

الجزئية: هي تسمية الشيء باسم جزئه، وذلك بأن يطلق الجزء ويراد الكل[2]، أي إذا كان اللفظ المستعمل جزءا من المعنى. ومن نماذج هذه العلاقة في كتاب الله تعالى قوله سبحانه: ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (112)﴾ [البقرة:112]

فسر الإمام الشعراوي هذه الآية الكريمة، أن قوله جلّ جلاله "بلى": بين بأنها تأتي جوابا لتثبت نفي ما تقدم لهم قالوا: "لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى" عندما قال الله تعالى لهم بلى، فمعنى ذلك أن هذا الكلام غير صحيح...وأنه سيدخلها غير هؤلاء...وليس معنى أنه سيدخلها غير اليهود والنصارى. وأما قوله تعالى: {بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن.}، أي لا يدخل الجنة إلا من أسلم وجهه لله وهو محسن.. فقد يسلم واحد وجهه لله ويكون منافقا يظهر غير ما يبطن.. نقول إن المنافقين لم يكونوا محسنين ولكنهم كانوا مسيئين.. لأن لهم شخصيتين شخصية مؤمنة أمام الناس وشخصية كافرة في الحقيقة أو في قلوبهم.

[1] ينظر: المرجع السابق، ص351.

[2] عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص110.

وقوله تعالى: {من أسلم وجهه لله}: تدلنا على أن كل شيء أسلم لله لأن الوجه هو أشرف شيء في الإنسان.. فيه التمييز وفيه السمة وفيه الشخص، وهو أعلى ما في الجسم، فإذا أسلم وجهه لله يكون قد أسلم أشرف شيء فيه لله.. ولذلك قيل.. أقرب ما يكون العبد لربه وهو ساجد.. أكمل شيء فيه بأدنى شيء.. فلم يبق عنده شيء يختال به على الله.[1]

وإلى هذا الاتجاه يذهب الإمام ابن عاشور أيضا في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إذ يقول إن إسلام الوجه لله هو تسليم الذات لأوامره تعالى أي شدة الامتثال، لأن أسلم بمعنى ألقى السلاح وترك المقاومة قال تعالى: " فإن حاجُّوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني"، والوجه هنا الذات عبر عن الذات بالوجه لأنه البعض الأشرف من الذات. وفي قوله: "وهو محسن" جيء به جملة حالية لإظهار أنه لا يغنى إسلام القلب وحده ولا العمل بدون إخلاص، بل لا نجاة إلا بهما ورحمة الله فوق ذلك إذ لا يخلو امرؤ عن التقصير. وجمع الضمير في قوله: "ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون" اعتبارا بعموم من كان أفراد الضمير في قوله: "وجهه وهو محسن": اعتبارا بإفراد اللفظ وهذا من تفنن العربية لدفع سآمة التكرار.[2]

في هذه الآية الكريمة مجاز مرسل في عبارة (أسلم وجهه لله) عبر الله سبحانه وتعالى: عن الاستسلام الكامل بالنفس لله (بالوجه) عن طريق المجاز المرسل من باب ذكر الجزء وإرادة الكل؛ أي أخلص وخضع لله رب العالمين بالكلية، بروحه، وعقله وقلبه، بمعنى أننا عبرنا عن إسلام الإنسان ككل بجزء منه هو الوجه وهذه العلاقة تسمى بالجزئية. [3]

---

[1] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص532-533.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص674-675.

[3] محمد علي الصابوني، الإبداع البياني في القرآن الكريم، ص33.

المجاورة: وهي أن يسمى الشيء المستعمل باسم ما يجاوره كإطلاق اسم الرواية على المزاودة، والرواية هي الدابة التي تحمل المزاودة، والمزاودة: القرب التي يوضع فيها الماء، فيقولون "خلت الرواية من الماء "، ويريدون المزاودة.[1]

ومن أمثلة ذلك في كتاب الله تعالى، قوله سبحانه: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185]

وفسر الإمام ابن عاشور هذه الآية الكريمة، إلى أنها تمثل تنويها بفضل الصيام، وما يرجى من عوده على نفوس الصائمين بالتقوى وما حف الله به فرضه على الأمة من تيسير عند حصول مشقة من الصيام. وضمير "منكم" عائد إلى "الذين أمنوا" مثل الضمائر التي قبله، أي كل من حضر الشهر فليصمه، و"شهد" يجوز أن يكون بمعنى حضر، أي فمن حضر في الشهر فليصمه. ويجوز أن يكون "شهد" بمعنى علم كقوله تعالى: "شهد الله أنه لا إله إلا هو" فيكون انتصاب الشهر على المفعول به بتقدير مضاف أي علم بحلول الشهر، وليس شهد بمعنى رأى، لأنه لا يقال: شهد بمعنى رأى، وإنما يقال شاهد، فالشهر هنا بمعنى هلال أي يرى هلال الشهر، لأن الهلال لا يصح أن يتعدى إليه فعل شهد بمعنى حضر، ويفهم حضر من خلال الآية أن على كل فرد من الأمة وجوب صومه على مشاهدته هلال رمضان، فمن لم ير الهلال لا يجب عليه الصوم وهذا باطل، ولهذا

ليس في الآية تصريح على طريق ثبوت الشهر، إنما بينته السنة لحديث (لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن عمَّ عليكم فاقدروا له).[2]

[1] ينظر: فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ص158.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص173-175.

في هذه الآية الكريمة مجاز مرسل في كلمة {الشهر}، فالشهر لا يشاهد ولا يرى بالعين المجردة، بل الذي يشاهد هو {الهلال}، الذي يظهر أول ليلة في الشهر وعلة اعتبار أن الهلال والشهر يتجاوران زمنيا في الوجود فهي تسمى "علاقة مجاورة".

ومن علاقات المجاز أيضا علاقة **اعتبار ما يكون:** وهو أن يُسمّى الشيء المستعمل باسم ما يؤول إليه في المستقبل[1]، أي أن تستعمل اللفظ الذي وضع المستقبل في الحال. وهذه العلاقة وردت في العديد من المواضع من كتاب الله تعالى منها قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة: 178]

فسر ابن عاشور هذه الآية الكريمة، بأن قوله تعالى: {كتب عليك القصاص في القتلى}، يتحمل معنى الجزاء على القتل بالقتل المقاتل، وتتحمل معنى أنه لا يقتل غير القاتل ممن لا شركة له في قتل القتيل، فأفاد قوله: "كتب عليكم" حق المؤاخذة بين المؤمنين في القتلى، فلا يذهب حتى حق قتيل باطلا ولا يقتل غير القاتل باطلا، وذلك إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية من إهمال دم الوضيع إذا قتله الشريف وإهمال حق الضعيف إذا قتله القوي الذي يخشى قومه، وأما قوله تعالى: "في القتلى" : فلظرفية المجازية و القصاص لا يكون في ذوات القتلى فتعين تقدير مضاف و حذفه هنا ليشمل القصاص سائر شئون القتلى وسائر معاني القصاص، فهو إيجاز و تعميم، وجمع القتلى باعتبار جمع المخاطبين أي في قتلاكم.[2]

وفي هذه الآية الكريمة مجاز مرسل في كلمة (القتلى) ويراد من سيقتلون بعد نزول آية القصاص. فالقصاص هو المساواة في العقاب والجزاء فلم يفرض فيمن قتل قبل الآية الكريمة، إنما فرض فيمن سيقتل بعد هذه الآية وعلاقتها هي "اعتبار ما يكون"؛ أي ما سيكون بعد ذلك.

[1] فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ص157.

[2] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص136-137.

كما نجد هذه العلاقة أيضا في قوله تعالى: ﴿ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار﴾ [البقرة:174]

ذهب ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة إلى أن قوله سبحانه: "يشترون به ثمنا قليلا"، هو المال الذي يأخذونه من الناس جزاء إفتائهم بما يلائم هواهم مخالفا لشرعهم أو على حكم بذلك فالثمن يطلق على الرشوة، لأنها ثمن يدفع عوضا عن جور الحاكم وتحريف المفتي. أما قوله سبحانه: "أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ": فجيء باسم الإشارة لئلا يخفى أمرهم على الناس وللتنبيه على أن ما يخبر به عن اسم الإشارة استحقوه بسبب ما ذكر قبل اسم الإشارة، وفعل يأكلون مستعار لأخذ الرشا المعبر عنها بالثمن والظاهر أنه مستعمل في زمان الحال؛ أي ما يأكلون وقت كتمانهم واشترائهم إلا النار لأنه الأصل في المضارع، والأكل مستعار للانتفاع مع الإخفاء، لأن الأكل انتفاع بالطعام مجازا، فقيل هو مجاز عقلي في تعلق الأكل بالنار. وليست هي له، إنما له سبب أعني بالرشوة، وقوله تعالى: "في بطونهم" فهو خفي لا يظهر كحال الرشوة، ولما لم يكن لأكل الرشوة على كتمان الأحكام أكل نار تعين أن كل في الكلام " جوزوه أن يأكلون مستقبلا؛ أي ما سيأكلون إلا النار يدل على اليوم الوعيد وتهديدا بعذاب الآخرة، وهو وجيه وقد شاع تسمية أخذ الرشوة أكلاً.[1]

ففي هذه الآية الكريمة مجاز مرسل في عبارة: (في بطونهم)، لأن الله تعالى شبه مال الحرام الذي أكلوه، بجمر من نار جهنم يأكلونه يوم القيامة. فالآية الكريمة تضمنت مجاز مرسل باعتبار ما يؤول أمرهم إليه؛ أي إنما يأكلون المال الحرام الذي يفضي بهم إلى النار. وفي قوله تعالى: "في بطونهم" زيادة تقبيح وتشنيع عليهم، وتصويرهم بمن يتناول رصف جهنم وذلك أفظع سماعا، وأشد إيجاعا وسمي المأكول بذلك نارا، لأنه يؤول بهم إلى النار.[2]

---

[1] المصدر السابق، ص123-123.

[2] ينظر: محمد علي الصابوني، الإبداع البياني في القرآن الكريم، ص34.

العلاقة الحالية: تعني التعبير بالحالين في المكان عن المكان نفسه، وذلك حين يكون المعنى الحقيقي للكلمة المذكورة في العبارة حالا في المعنى المجازي لها[1]؛ أي هي التي يذكر فيها من في المحل. ونجد هذه العلاقة في مواضع عدة من القرآن الكريم منها قوله جل جلاله: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [البقرة: 259]

يرى ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة، أن في قوله تعالى: "مر على قرية " إشارة إلى قوله:" أخرجني روح الرب وأمرني عليها"، فقوله: "قال إني يحي هذه الله"، إشارة إلى قوله أتحي هذه العظام.

وقوله: "وهي خاوية على عروشها"، الخاوية: الفارغة من السكان والبناء.. والعروش جمع عرش وهو السقف. والظرف مستقرُ في موضع الحال والمعنى أنها خاوية ساقطة على سقفها وذلك أشد الخراب لأن أول ما يسقط في البناء السُقُفْ ثم تسقط الجدران على السقف. أما قوله تعالى:" أني يحيى هذه الله بعد موتها: استفهام إنكاري واستبعاد، قوله: "فأماتهُ الله" والتعقيب فيه بحسب المعقب فلا يلزم أن يَكون أماته في وقت قوله: "أني يحيى هذه الله وقد قيل: إنه نام فأماته الله في نومه.[2]

وهذا ما ذهب إليه الشعراوي أيضا في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إلى أنها تعني: "أو كالذي مر على قرية": وقالوا: إنها بيت المقدس، "وهي خاوية على عروشها"؛ أي أن العرش قد تسقط أولاً، ثم سقطت الجدران عليه، وعندما يمرُ إنسان على قرية مثل هذه القرية فلابد أن

[1] ينظر: عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، ص82.

[2] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج3، ص36.

مشهدها يكون شيئا لافتًا للنظر وقال:" أني نحي هذه الله بعد موتها" فكأنه يسأل عن القرية وعن إماتة وإحياء الناس الذين يسكنون القرية.[1]

في هذه الآية الكريمة مجاز مرسل في عبارة (أني يحيى هذه الله بعد موتها) فموت القرية هو موت أهلها وسكانها، لأن القرية نفسها لا تموت إنما الموت يكون للكائنات الحية (بشر وحيوان) فهذا المجاز المرسل جاء من باب إطلاق المحل وإرادة الحال فيه ومثلها واسأل القرية أي أهل القرية.

العلاقة المحلية: وتعني التعبير بالمحل عن الحالين فيه، وذلك إذا كان المعنى الحقيقي للكلمة المذكورة في العبارة محلا للمعنى المجازي لها.[2] ومن نماذجها في القرآن الكريم قوله سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آَمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آَمَنَ مِنْهُمْ﴾[البقرة: 126]

يرى الإمام الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة، أن إبراهيم عليه السلام دعا الله عز وجل أن يديم عليهم نعمة الأمن ونعمة الإيمان وأن يتقبل منهم كل الأعمال الصالحة. ثم قال تعالى: "وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم"، فكان إبراهيم عليه السلام طلب الرزق للمؤمنين وحدهم، ولكن الله سبحانه أراد أن يلفت إبراهيم–عليه السلام–إلى أن عطاء الالوهية ليس كعطاء الربوبية، فإمامة الناس عطاء ألوهية لا يناله إلا المؤمن، فهو عطاء ربوبية يناله المؤمن والكافر، لأن الله هو الذي استدعانا جميعا إلى الحياة وكَفَلَ لنا جميعًا رزقنا.[3]

في هذه الآية الكريمة مجاز مرسل في عبارة (بلدًا آمنًا) وآمنا: يعني مأمونًا فيه، وهو لفظٌ دال على المستقبل، يراد به الماضي، لإفادة الدوام والاستمرار حالاً ومستقبلاً. وطلب

---

[1]ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج2، ص1131.

[2]عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، ص82.

[3]ينظر: مجمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج1، ص581–583.

الأمن للبلد المقصود به "مكة المكرمة" إذ تسمى " البلد الأمين"، حيث أن الأمان لا يكون للجهاد، فجاز طلبُ الأمان للبلد وأرادَ أهلهُ لأن الأمن إحساس لا يتصفُ به إلا الناس، ولا يمكن تصورهُ في هياكل مكة المكرمة إنما أراد به سكانها.

فهُنَا ذُكِرَ لفظ المحل وأريدَ به الحال. وهذا ما يسمى بالعلاقة "المحلية" في المجاز المرسل.

نستخلص من خلال ما تم عرضه في هذا الفصل إلى أن علم البيان يعد رمزًا لإحياء المعاني الخفية، حيث ساهم في تبسيط اللغة وشرحها ويتجلى ذلك في المواضيع التي يدرسها كالتشبيه، الاستعارة، المجاز والكناية، كما ساهم في توضيح المعنى وتقريب الفهم ويعزز الجمالية والإبداع للنصوص.

الفصل الثاني

علم المعاني:

1-مفهومه: "هو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال"[1]

وعرفه "السكاكي" على النحو التالي: "هو تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره؛ ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما تقتضي الحال ذكره"[2]

لقد اهتم أصحاب علم المعاني بأحوال المتكلم والمستمع، والتعريف يقتضي أن يكون المتكلم على علم بأحوال السامع قبل أن يتكلم حتى يأتي بالكلام على صفة مخصوصة تتطابق مع حال المستمع.

2-مباحث علم المعاني: حصر القزويني مباحث علم المعاني في ثمانية أبواب هي:

أولها: أحوال الإسناد الخبري، ثانيها: أحوال المسند إليه، ثالثها: أحوال المسند، رابعها: أحوال متعلقات الفعل، خامسها: القصر، سادسها: الإنشاء، سابعها: الفصل والوصل، ثامنها: الإيجاز والإطناب والمساواة.[3] ومن بين المباحث التي تطرق لها القزويني، نعرض مبحثا واحدا، هو الإنشاء.

---

[1] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص23

[2] ينظر: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، ص24.

حيث حصر القزويني الكلام بشأنه في الخبر أو الإنشاء؛ لأن الكلام إما أن يكون لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه أو لا يكون لها خارج[1]

ومهما اختلفت آراء العلماء في مفهوم الخبر فإن هناك قدرًا كثيرًا مشتركا بينهم إذ يمكن أن نستخلص منها تعريفا له وهو أن: " الخبر ما يصح أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب، فإن كان الكلام مطابقا للواقع كان قائله صادقا، وإن كان غير مطابق له كان قائله كاذبا"[2]

أما الإنشاء فهو: الكلام الذي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، وذلك لأنه ليس لمدلول لفظه قبل النطق به وجود خارجي يطابقه أو لا يطابقه.[3]

أما القزويني فيعرف الإنشاء يقول: هو ضربان: طلب وغير طلب.[4]

فالإنشاء الطلبي: يستدعي مطلوبًا غير حاصل وقت الطلب، ويكون بالأمر والنهي والاستفهام والتمني والنداء.

أما الإنشاء غير الطلبي: هو ما لا يستدعي مطلوبا، وله صيغ كثيرة منها: التعجب، المدح والذم، القسم، الرجاء وكذلك صيغ العقود[5]

---

[1] ينظر: المرجع السابق، ص24.

[2] عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني–البيان–البديع، ص43.

[3] المرجع نفسه، ص65.

[4] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص135.

[5] علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة، مكتبة البشرى، كراتشي، باكستان، ط1، 2010، ص156.

ومراعاة لموضوع بحثنا، سنسلط الضوء على الإنشاء الطلبي ونخص منه صيغتي الأمر والاستفهام تحديدا.

المبحث الأول: صيغة الأمر:

1-مفهومه:

لغة: هو واحد الأمور، يقال أمر فلان مستقيم، وأموره مستقيمة. والأمْرُ: الحديثة والجمع أمور، لا يكسر على غير ذلك وفي التنزيل العزيز[1]: ﴿ألا إلى الله تصيرُ الأمور﴾ [الشورى 53]

اصطلاحا: هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام.[2]فأسلوب الأمر إذن هو فعل يُطلب به حصول الشيء لم يكن حاصلا وقت الطلب وله أربعُ صيغ تنوب كل منها مناب الأخر في طلب أي فعل من الأفعال وهي التالية:

- فعل الأمر مثل: قوله تعالى: ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾ [البقرة 43]
- المضارع المقترن بلام الأمر: كقوله سبحانه: ﴿فليعبدوا ربّ هذا البيت﴾ [قريش3]
- المصدر النائب عن فعل الأمر: كقوله جلّ شأنه: ﴿وبالوالدين إحسانا﴾ [الإسراء 23]
- اسم فعل الأمر: كقوله عز وجل: ﴿يأيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم﴾ [المائدة 105]

[1]ابن منظور، لسان العرب، ص126

[2]عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني-البيان-البديع، ص71.

ف"عليكم" اسم فعل أمر بمعنى (الزموا) [1]

2-أنواعه:

والأمر نوعان: أمر حقيقي وأمر غير حقيقي.

وحق الأمر الحقيقي أن يكون على سبيل الاستعلاء والإلزام، فإذا تحقق هذان الشرطان كان الأمر حقيقيا، أما إذا تخلفا كلاهما أو أحدهما فإن الأمر حينئذ يخرج عن معناه الحقيقي ويكون أمرا بلاغيًا.[2] فالأمر غير الحقيقي أو المجزي هو عندما لا يكون على سبيل الاستعلاء والإلزام

فكثيرا ما يقتضي المقام استعمال صيغة الأمر في غير معناها الأصلي، لوجود علاقة جامعة بين ذلك المعنى ومعنى الأمر، ومن بين هذه الأغراض البلاغية: الدعاء، الإرشاد، التخيير، التسوية، التعجيز، التهديد والإباحة...

وقد تعددت أغراض الأمر في سورة البقرة وذلك لتعدد أحكامها الشرعية، فقد تجمع في آية واحدة عدة دلالات في غرض واحد. وكل ذلك يسمى "بالاستلزام الحواري".

ومن نماذج هذه الأغراض في سورة البقرة ما يلي:

---

[1] ينظر: المرجع السابق، ص71-72.

[2] عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، ص151.

الإباحة: عرفه الإمام الغزالي (ت505) في قوله: "أمّا حد المباح...فأنه: الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله أو تركه، غير مقرون بذم فاعله أو مدحه، ولا بذم تاركه أو مدحه.."[1]

وجاء في مواضع عدة من كتاب الله تعالى منها قوله سبحانه: ﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخط الأبيض من الخط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد..﴾ [البقرة 187]

يرى الإمام ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة أنها انتقال من أحكام قيام الصيام إلى بيان أعمال في بعض أزمنة رمضان وقد جيء في الغاية ب "حتى" والتبيين للدلالة على أن الإمساك يكون عند اتضاح الفجر للناظر وهو الفجر الصادق، وقد علم منه لا محالة أنه ابتداء زمن الصوم، إذ ليس في زمان رمضان إلا صومٌ وفطرٌ؛ وانتهاء أحدهما مبدأ الأخر، فكان قوله سبحانه: "وأتموا الصيام إلى الليّل" بيانا لنهاية وقت الصيام و"إلى الليل" غاية اختير لها للدلالة على تعجيل الفطر عند غروب الشمس، لأن "إلى" تمتد معها الغاية بخلاف حتى. فالمراد هنا مقارنة إتمام الصيام بالليل، فينتج معنى صوموا بعد تراخ عن وقت الفجر.[2]

وإلى هذا الاتجاه يذهب الطبري أيضا إذ يقول: يعني بقوله تعالى: "الخيط الأسود" ويعني سواد الليّل. فتأويله على قول قائلي هذه المقالة: "وكلوا بالليّل في شهر صومكم واشربوا، وباشروا

[1] الغزالي أبو حامد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، ج1، اعتناء ناجي السويد، المكتبة العصرية، ط1، 1929، ص94.

[2] ينظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ص180-184

نسائكم مبتغين ما كتب الله لكم من الولد، من أول الليّل إلى أن يقع لكم ضوء النهار بطلوع الفجر من ظلمة الليّل وسواده.[1]

ففي هذه الآية الكريمة أسلوب انشائي على صيغة الأمر في عبارة: "وكلوا واشربوا" وهو ليس أمرا حقيقيا حيث خرج من معناه الحقيقي الذي هو "الإلزام" إلى معنىً فرعي مستلزم بقرينة السياق وهو الإباحة؛ أي أن الله تعالى لا يلزمهم في هذه الآية الكريمة بالأكل والشرب إنما المعنى: أنه مباح لكم.

الدعاء: جاء في مواضع كثيرة من النص القرآني منها قوله تعالى: ﴿وإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (127) رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (128) رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (129)﴾ [البقرة: 127-129]

يرى السمرقندي في تفسير هذه الآية الكريمة أن قوله تعالى: "وإذ يرفع إبراهيم القواعد" يعني أن إبراهيم عليه السلام يبني أساس البيت وإسماعيل عليه السلام يعينه. قال مقاتل: في الآية تقديم وتأخير معناه: "وإذ يرفع إبراهيم وإسماعيل القواعد من البيت" ويقال إن إبراهيم كان يبني البيت وإسماعيل يعينه والملائكة يناولون الحجر من إسماعيل... فلما فرغا من البناء قالا: " ربنا تقبل منَّا" يعني اعمالنا "إنك أنت السميع العليم" أي السميع لدعائنا بنياتنا، وفي الآية دليل على أن الإنسان إذا عمل خيرا ينبغي أن يدعو الله تعالى بالقبول وقوله سبحانه: "ربنا واجعلنا مسلمين لك" أي مخلصين لك ومثبتين على الإسلام ثم قالا: "وأرنا مناسكنا" أي علمنا أمور مناسكا وتجاوز عنا الزلة. "ربنا وابعث فيهم رسولا" قال مقاتل: أن إبراهيم علم ان

[1] ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، ص505.

في ذريته من يكون كافرا فسأل الله تعالى أن يبعث فيهم رسولا يكون واعظا للقرآن في الحلال والحرام ويطهرهم من الكفر والشرك ثم قالا: "إنك أنت العزيز الحكيم" أي العزيز الذي لا يعجزه شيء عما أراد، الحكيم في أمره.1

وإلى هذا الاتجاه يذهب الشعراوي أيضا إذ يقول في تفسيره إن الله سبحانه وتعالى يقول لرسول صلى الله عليه وسلم، اذكر عندما كان إبراهيم عليه السلام يرفع القواعد من البيت...وجاءت (يرفع) هنا مضارع لتصوير الحدث الآن وفي المستقبل، لأن الله سبحانه يريد أن يستحضر حالة إبراهيم وابنه إسماعيل.. في هذه الآية الكريمة دعاء إبراهيم وابنه إسماعيل وكانا يقولان يا رب أنت أمرتنا أن نرفع القواعد من البيت وقد فعلنا ما أمرتنا.. وليس معنى ذلك أننا اكتفينا بتكلفك لنا. ولأننا نريد أن نذوق حلاوة التكلف منك مرات ومرات...لم يكتفيا بذلك بل أرادا امتداد حلاوة التكليف إلى ذريتهما من بعدهما.. وقد طلبا من الله تبارك وتعالى التوبة والرحمة لذريتهما.2

ومن الأساليب الإنشائية التي في هذه الآية الكريمة "الأمر" في عبارة "ربنا تقبل منا" و"أرينا مناسكا" "وتب علينا" "وابعث فيهم رسولا" وهو ليس أمرا حقيقيا لأن غرضه الدعاء وذلك لأنه استعمل في طلب الفعل على سبيل التضرع والعون والعفو والرحمة ويسميه ابن فارس "المسألة" وهو يكون بكل صيغ الأمر، يخاطب بها الأدنى من هو أعلى منه منزلة.

فقد أفادت أفعال الأمر الواردة في هذه الآيات معنى الدعاء والتضرع إلى الله تعالى وأفاد تكرار النداء بقوله: "ربّنا" أن كل دعوة مقصودة بالذات، يرجو منها الداعي تحقيق الإجابة.

التسخير والإهانة: جاء في عدة مواضع من كتاب الله تعالى منها قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (65)﴾ [البقرة: 65.]

---

[1]أبو الليث نصر محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ص158-159.

[2]محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص585-587.

وقد ذهب الإمام الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة إلى ان هذه القصة مشهورة عند اليهود ومتواترة.. يعلّمها الأجداد للأباء والأباء للأحفاد.. وهي ليست جديدة عليهم وإن كان المخاطبون هم اليهود المعاصرين للرسول صلى الله عليه وسلم ولذلك عندما نسمع:" ولقد علمتم" أي لقد عرفتم، ومعنى ذلك أن القصة عندكم معروفة.. وقوله تعالى: "الذين اعتدوا منكم في السبت" المفعول هنا واحد، هنا حيلة مذكورة أنهم اعتدوا على أمر الله بالراحة يوم السبت، رغم أنهم لم يصطدوا يوم السبت إلا انهم تحايلوا عل الممنوع بنصب الفخاخ للحيتان الأسماك. وقوله تعالى "اعتدوا" أي تجاوزوا حدود الله المرسومة لهم وجاء جزاؤهم صدور حكم الله عليهم "فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين" ونقول إن الأمر نفسه هنا هو الذي يستطيع ان يجعلهم قردة، وهذا المر يسمى أمرًا تسخيريا ولم يقل لهم كونوا قردة ليكونوا هم بإرادتهم قردة..[1]

وإلى هذا الاتجاه يذهب الطبري أيضا إذ يقول: يعني بقوله: "فقلنا لهم" أي: فقلنا للذين اعتدوا في السبت وقوله: "كونوا قردة خاسئين"، أي: صيروا كذلك و"الخاسئ" المبعد المطرود.[2]

ففي هذه الآية الكريمة أسلوب أمر في عبارة "كونوا قردةً" ليس بأمر إلزام، بل أمر إهانة وتحقير ويكون هذا بتوجيه الأمر إلى المخاطب بقصد استصغاره والاقلال من شأنه حين يكون منقادا لما أمر به.

التعجيز: من مواضعه في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة:23]

يرى ابن عاشور في كتابه التحرير والتنوير أن الله سبحانه أتى بإن في تعليق هذا الشرط وهو كون الكفار في ريب وجاءت هذه الآية مرادة لرد دعاوي المكذبين في اختلاف دعاويهم، فإن منهم من قال: القرآن كلام بشر، ومنهم من قال: هو مكتتب من أساطير الأولين، ومنهم

[1] المصدر السابق، ص383-384.

[2] الطبرى، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص237.

من قال إنما يعلمه بشر.. وهاته الوجوه في الآية تُفنِدُ جميع الدعاوي، فغن كان كلام بشر فأتوا بمماثلة، وإن كان من أساطير الأولين فأتوا أنتم بجزء من هذه الأساطير وإن كان يعلمه بشر فأتوا من عنده بسورة، فما هو بخيل عنكم إن سألتموه، وكل هذا إرخاء لعنان المعارضة وتسجيل للإعجاز عند عدمها فالتحدي على صدق القرآن هو مجموع مماثلة القرآن في ألفاظه وتراكيبه.[1]

وإلى هذا ما يذهب الطبري أيضا في تفسير هذه الآية الكريمة إذ يقول: إن كنتم في شك في صدق محمد فيما جاءكم به من عندي أنه عندي فأتوا بسورة من مثله، وليسّتنصر بعضكم بعضًا على ذلك إن كنتم صادقين في زعمكم، حتى تعلموا أنكم إذا عجزتم عن ذلك أنه لا يقدر على أن يأتي به محمد صلى الله عليه وسلم ولا من البشر أحد.[2]

وفي هذه الآية الكريمة أسلوب أمر في عبارة " فأتوا بسورة من مثله" وهو ليس أمرا حقيقيا جاء به الله سبحانه لبيان استحالة حدوث ذلك الأمر ليس المراد طلب الاتيان بسورة لأن الله تعالى يعلم أنهم لا يستطيعون فعل ذلك. إنما المراد هو بيان عجزهم.

كما نجد هذا الغرض في موضع آخر من سورة البقرة في قوله جلّ وعلا: ﴿فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31)﴾ [البقرة:31]

فقوله تعالى: "أنبئوني" تفريع على الغرض وقرن بالفاء لذلك والأمر هنا أمر تعجيز بقرينة أن المأمور يعلم أن الآمر عالم بذلك فليس هذا من التكليف بالمحال.. واستعمال صيغة الأمر في التعجيز مجاز، ثم إن ذلك المعنى المجازي يستلزم علم الآمر بالمأمور به.. فالمقام مؤذن بأنهم لما أمروا أمر تعجيز وجعل المأمور به دلالة على الصدق. [3]

فصيغة الأمر المذكورة في هذه الآية الكريمة (أنبئوني) تفيد معنى التعجيز

---

[1] ينظر: ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج1، ص337-338.

[2] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص137-138.

[3] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص412-413

والتعجيز: هو طلب أمر لا يقدر عليه المخاطب ويدعي أنه يقدر عليه، الإظهار عجزه وإبراز ضعفه تحديا له.[1]

التهديد: يكون باستعمال صيغة الأمر من جانب المتكلم في مقام عدم الرضا منه بقيام المتلقي بفعل ما أمر به تخويفا وتحذيرا ويسميه ابن فارس "الوعيد" وقد ورد في مواضع عدة في كتاب الله تعالى منها قوله سبحانه: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (223)﴾ [البقرة:23]

يرى الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة أن المعنى من قوله سبحانه: "اتقوا الله" أي إياكم أن تغضبوا ربكم في أي عمل من هذه الأعمال، وفي كن أيها المسلم في هذه التقوى على يقين من أنك ملاقى الله تعالى، ولا شك في هذا اللقاء أبدا[2]

وإلى هذا الاتجاه يذهب الطبري أيضا، إذ يقول في تفسيره هذا تحذيرٌ من الله تعالى ذكره عباده وتخويف لهم عقابه عند لقائه[3]

وفي هذه الآية الكريمة أسلوب أمر في عبارتي "اتقوا الله" و"اعلموا أنكم ملاقوه" والمراد من هذا الأمر التّهديد والتّخويف أي أن الله سبحانه يحذر عباده من مخالفة أوامره ويهددهم بأنه سيأتي يوم سيلقونه ويحاسبهم على أعمالهم ويجازيهم عليها بما يستحقون.

ومن هذا القبيل أيضا قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُم إِنَّه بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِير﴾ [فصلت40.]

---

[1] محمود أحمد نحلة، في البلاغة العربية، دار العلوم العربية، بيروت، 1990، ص87.

[2] محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص970.

[3] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مج2، ص9.

وقد فسر الطبري هذه الآية الكريمة في قوله: هذا أيضا وعيد لهم من الله خرج مخرج الأمر، وقوله "إنه بما تعملون بصير" أن الله جلَّ ثناؤه ذو خبرة وعلم ولا يخفى عليه شيء من أعمالهم ولا من غيرها.[1]

في هذه الآية الكريمة أسلوب أمر في عبارة "اعلموا ما شِئتم" وليس امر حقيقيا لأن غرضه تهديد وتخويف وتحذير لهم بأنه يرى كل شيء

وبعد عرضنا لأسلوب الأمر يتبين أن صيغه في القرآن الكريم لا تأتي دوما على معنى الوجوب إنّما ينبغي التأمل في السياق الواردة فيه ليتبين أي معنى يراد منها، لأنه لا يمكن تحديدها إلا من خلال قرائن الأحوال والمقامات التي سيقت فيها.

المبحث الثاني: صيغة الاستفهام:

1-مفهومه:

الاستفهام لغة: من الفهم وفهمت الشيء: عقلته، واستفهمَهُ سأله أن يفهمه.

قال ابن فارس في الصاحبي: "الاستفهام طلب العلم بشيء لم يكن معلومًا من قبل"[2]

والاستفهام مأخوذ من الفهم، وهو معرفتك الشيء بالقلب، وفهمه فهما وفهمًا وفهامةً. علمه... وفهمت الشيء: عقلته وعرفته... واستفهمه: سأله أن يُفْهمهُ"[3]

فالاستفهام في اللغة هو طلب الفهم.

---

[1] ينظر: المصدر السابق، مج20، ص440

[2] ينظر: ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب"، تح: مصطفى الشويمي بدران بيروت، 1963، ص181.

[3] ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، دار المعرفة، القاهرة، باب الميم، فصل الفاء

اصطلاحا: هو استعلام ما في ضمير المخاطب، وقيل هو طلب حصول صورة الشيء في الذهن، فإن كانت تلك الصورة وقوع نسبة بين الشيئين أو عدم وقوعها فحصولهما هو التصديق وإلا فهو التصور. [1]

ونفهم من خلال التعريفين اللغوي والاصطلاحي أن الاستفهام لم يخرج عن معنى طلب الفهم أو معرفة شيء لم يكن حاصلا في الذهن.

2-أدوات الاستفهام:

قسم البلاغيون أدوات الاستفهام إلى ثلاثة أنواع هي:[2]

- حروف الاستفهام ثلاثة هي: الهمزة، أمْ، وهلْ
- أسماء الاستفهام: مِنْ، مَا، أيٌّ، كَمْ.
- ظروف الاستفهام: متى، أيْنَ، كيف، أيَّان وأنّى.

3-أنواع الاستفهام:

الاستفهام نوعان هما: الاستفهام الحقيقي والاستفهام المجازي.

الاستفهام الحقيقي: هو معنى من المعاني يطلب به المتكلم من السامع بأن يعلمه مالم يكن معلومًا عنده من قبل

الاستفهام المجازي: هو استفهام لا يرمي إثره المستفهم جوابا، بل يود به اتصال معان أخرى، وهذه المعاني أشار إليها القدماء في كتبهم، فقد تحدث سيبويه في كتابه عن الاستفهام التوبيخي: "وذلك كقولك أتميميا مرة وقيسيا أخرى، وإنما هذا أنك رأيت رجلا في حال تلون وتنقل، فقلت أتميميا مرة وقياسيا أخرى، كأنك قلت أتتحول تميميا مرة وقيسيا أخرى، فأنت في هذا الحال،

[1] الجرجاني، معجم التعريفات، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، 2004، ص18.

[2] ينظر: علي جازم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، ص137.

تعمل في تثبيت هذا له، وهو عندك في تلك الحال في تلون وتنقل، وليس يسأل متشردا عن أمر هو جاهل به ليفهمه، إياه ويخبره عنه، ولكنه وبخه بذلك"[1]

ويرى سيبويه أن الاستفهام قد يكون للتعجب أيضا ولتنبيه ومعان أخرى كثيرة، وذكر ذلك ابن الجني أيضا في قوله: " ذلك أن المستفهم عن الشيء قد يكون عارفا به مع استفهامه في الظاهر عنه، لكن غرضه في الاستفهام أشياء، منها أن يرى المسؤول أنه خفي عليه ليسمع جوابه عنه، ومنها: أن تعرف حال المسؤول هل هو عارف لما سأله عنه، ومنه يرى الحاضر غيرهما أنه بسورة السائل المسترشد، لما له في ذلك من الغرض. ومنها: أن يبين لك لما بعده مما يتوقعه، حتى إن حلف بعد أنه سأله عنه خلف صادق، فأوضح بذلك عذرا، وغير ذلك من المعاني التي يسأل السائل عما يعرفه لأجلها وبسببها، فلما كان السائل في جميع الأحوال قد يسأل عما هو عارفه.."[2]

وهناك معان أخرى يحرج إليها الاستفهام كالتقرير، الافتخار، التوبيخ، التهديد، الاستبعاد الأمر، الحضيض، الترغيب، النهي، الدعاء، التمني، التنكير، والتأكيد وغيرها.

ومما يجدر الإشارة إليه أن الاستفهام وإن تجاوز عن معناه الحقيقي (طلب الفهم) إلى معان أخرى مما ورد في الاستفهام المجازي، فهذا لا يعني أن في ذلك خروجا عن الاستفهام بمعناه العلم، فإن انصرفت الدلالة عن الوجه الحقيقي فالتركيب لا يزال يدل على وجود الاستفهام في أحد معانيه المجازية.

4-أغراض الاستفهام سورة البقرة:

التعجب: جاء غرض التعجب في عدة مواضع من كتاب الله تعالى منها قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البقرة:30]

[1] سيبويه، الكتاب، تح محمد كاظم البكاء، دار البشير، عمان، ط1، ج1، 2004م، ص477.

[2] ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، ج2، ص464-465.

يرى الإمام الزمخشري تفسيره لهذه الآية الكريمة معناها أن الله سبحانه مصيَّرُ في الأرض خليفة، والخليفة: من يخلف غيره. وأما في قوله "أتجعل فيها": تعجب من أن يستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية وهو الحكيم الذي لا يفعل إلا الخير، وجاء الاستفهام في هذه الآية الكريمة بغرض التعجب، لأن الملائكة ثبت في علمهم أنهم وحدهم الخلق المعصومون، وكل خلق سواهم ليسوا على صفتهم. وقرئ: "يسفك" بضم الفاء، ويُسفك من أسفك، وسفك، والواو في "نحن": للحال، والتسبيح: تبعيد الله عن السوء كذلك تقديسه، و"بحمدك": أي نسبح حامدين لك وملتبسين بحمدك.[1]

وإلى هذا الاتجاه يذهب ابن عاشور أيضا في إذ يقول: أن قول الله تعالى في هذه الآية موجه إلى الملائكة على وجه الإخبار ليسوقهم إلى معرفة فضل الجنس الإنساني على وجه يزيل ما علم الله أنه في نفوسهم من سوء الظن بهذا الجنس، وذلك لتنبيه الملائكة ما دق وخفى من حكمة خلق آدم.

و"أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء": هو جواب الملائكة عن قول الله لهم (إني جاعل في الأرض خليفة) والاستفهام المحكي عن كلام الملائكة محمول على حقيقته مضمن معنى التعجب.[2]

ففي هذه الآية الكريمة أسلوب انشائي على صيغة الاستفهام في عبارة "أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء" بمعنى أنه ليس استفهاما حقيقيا لأن غرضه ليس طرح تساؤل وانتظار الإجابة عنه، إنّما بيان التعجب من الأمر.

الإنكار: ومن نماذجه في كتاب الله تعالى قوله جلّ وعلا: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البقرة: 28]

---

[1] الزمخشري، "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الآقاويل في وجوه التأويل، ص251-252.

[2] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1 ص400-401.

ذهب ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة إلى أنها ضروب الانتقالات في المخاطبات أن كانت العلل التي قرن بها الإنكار ضّد العبادة وهو الكفر به تعالى في قوله هنا "كيف تكفرون بالله" فالخطاب في قوله سبحانه "تكفرون" معين رجوعه إلى "الناس" وهم المشركين لأن اليهود لم يكفروا بالله ولا أنكروا الإحياء الثاني.

والاستفهام هنا مستعمل في التعجب والانكار بقرينة قوله: "وكنتم أمواتا" أي أن كفركم مع تلك الحالة شأنه أن يكون منفيا لا تركن إليه النفس الرشيدة لوجود ما يصرف عنه، وهو الأحوال المذكورة بعد فكان من شأنه أن ينكر، فالإنكار متولد من معنى الاستفهام، ولذلك فاستعماله فيهما من إرادة لازم اللفظ.[1]

وفي هذا الاتجاه يذهب الشعراوي أيضا، فيقول إن هذا السؤال لا يستطيع الكافر له جوابا، لأن الله تعالى هو الذي خلقه وأوجده، ولا يستطيع أحد منا أن يدعي أنه خلق نفسه أو خلق غيره. فالوجود بالذات دليل على قضية الإيمان ولذلك يسألهم الحق تبارك كيف تكفرون بالله؟.[2]

ففي هذه الآية الكريمة أسلوب استفهام في عبارة "كيف تكفرون بالله" وهو ليس استفهاما حقيقيا، لأن غرضه الإنكار بقرينة قوله: "وكنتم أمواتا" أي أن الله تعالى في هذه الآية الكريمة كأنه قال: كيف تكفرون بالله وأنتم عالمون بحالكم، هذا الحال الموت وحال الإحياء والرجوع إليه.

التوبيخ: من أساليبه في القرآن الكريم قوله سبحانه: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (44)﴾ [البقرة:44]

فسر ابن عاشور هذه الآية الكريمة بأن المخاطب بقوله: "أتأمرون" جميع بني إسرائيل الذين خطبوا من قبل فيقتضي أن هذه الحالة ثابتة لجميعهم أي كل واحد منهم تجده يصرح بأوامر دينه ويشيعها بين الناس لكن لا يمثلها هو نفسه، ويجوز أن يكون المقصود بهذا الخطاب فريقا

[1] المصدر السابق، ص373-374.

[2] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص138.

منهم. والاستفهام هنا للتوبيخ لعدم استقامة الحمل على الاستفهام الحقيقي. وقوله: "وأنتم تتلون الكتاب"" جملة حالية فيد بها التوبيخ والتعجب لأن نسيان أنفسهم يكون أغرب. وفي قوله: "أفلا تعقلون" استفهام عن انتفاء تعقلهم، استفهاما مستعملا في لإنكار والتوبيخ نزلوا منزلة من انتفى تعقله، فأنكر عليهم ذلك.[1]

ويقول الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة إن الله تعالى يذكر في هذه الآية بأن اليهود يقولون ما لا يفعلون. ولو كانوا حقا يؤمنون بالتوراة، لأمنوا برسول صلى الله عليه وسلم وبالإسلام، لكنهم نسوا أنفسهم. فهم أول مخالف للتوراة. لأنهم لم يتبعوها... وهم يتلون كتابهم الذي يأمرهم بالإيمان الجديد. ولكنهم لا يفكرون بعقولهم، إنما يريدون علوا في الأرض، وهذه الآية لا تنطبق على اليهود وحدهم، بل على كل من يسلك هذا السلوك.[2]

ففي هذه الآية الكريمة أسلوب انشائي على صيغة استفهام في عبارة "أتأمرون النَّاس بالبِرّ" و "أفلا تعقلون" وهو استفهاما غير حقيقيا لأن غرضه التوبيخ لعدم استقامة حمله على المعنى الحقيقي في التوبيخ مجازا بقرينة المقام، وقد تولد منه معنىً أخرى وهو التعجب من حال التوبيخ.

التقرير: هو حمل المخاطب على الإقرار بما يعرفه إثباتا ونفي لغرض من الأغراض، على أن يكون المقرر به تاليا لهمزة الاستفهام.[3]وقد برز في عدة مواضع من كتاب الله تعالى منها قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا آَدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (33)﴾ [البقرة:33]

---

[1]ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ص474-477.

[2]ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص306.

[3]ينطر: عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني-البيان-البديع، ص95.

حيث فسر الشعراوي هذه الآية الكريمة، أن الله سبحانه كان على علم بكل ما سيحدث من آدم وذريته حتى قيام الساعة وبعد قيام الساعة، أما الملائكة فلم يكونوا على علم بذلك لأن هذا ليس علمهم. ولذلك ميز الله سبحانه في هذه اللحظة آدم على الملائكة فعلمه أسماء المسميات كلها، ثم طلب من الملائكة أن يخبروه بهذه الأسماء لكنهم، قالوا: أن العلم من الله وحده وبما أن الله تعالى لم يعلمهم الأسماء، فطلب الله من آدم أن يخبرهم بأسماء هذه المسميات فأخبرهم بها. ولكنه لم يخبرهم بها بذاته ولا من قانونه ولا بعلم علمه وحده. ولكنه أخبرهم بتعليم الله سبحانه له ففي قوله تعالى: "ألم أقل لكم أني أعلم غيب السموات والأرض"، يقصد أن الله سبحانه وحده هو الذي يعلم الغيب، والغيب هنا هو الغيب المطلق والله جلّ جلاله بكل شيء عليم.[1]

فقد تضمنت هذه الآية الكريمة أسلوب استفهام في عبارة "ألم أقل لكم" وهو استفهام غير حقيقي لأن غرضه التقرير.

النفي: جاء غرض النفي في كتاب الله تعالى منها قوله سبحانه: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة:255]

يرى الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة أنها جاءت كرد على من أرادوا أن يخلّوا بقضية التوحيد ويجعلوا لله ويقولوا: إن هؤلاء الشركاء هم الذين سيشفعون لنا عند الله، فيقول الحق سبحانه: أن الشفاعة لا يمكن أن تكون عندي إلا لمن أذنتُ له أن يشفع، وأن الشفاعة ليست حقا لأحد. ولكنها عطاء من الله.[2]

[1] ينظر: محمد متوالي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ص252-253.

[2] ينظر: المصدر نفسه، مج2، ص1098.

في هذه الآية الكريمة أسلوب إنشائي على صيغة استفهام في عبارة "من ذّا الَّذي يشفع عنده" فهو استفهام غير حقيقي لأن غرضه النفي، فالاستفهام هنا تضمن معنى النفي، والتقدير في هذه الآية الكريمة: لا شافع إلا الله.

الترغيب: من نماذجه في كتاب الله تعالى قوله سبحانه: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (245)﴾ [البقرة:245]

فقد فسر الشعراوي هذه الآية الكريمة إلى قوله: أن القرض أمر عظيم، لأنك عندما تقرض إنسانا فكأنك تقرض الله. والحق سبحانه يريد أن ينبهنا بكلمة القرض على أن يطلب من عملية ليست سهلة على النفس البشرية، وهو سبحانه يعلم بما طبع عليه النفوس. والقرض في اللغة معناه قضم الشيء بالناب، وهو يعلم أنها مسألة صعبة ويبين لناس أنه يعلم صعوبتها في قوله: "يقرض" أنه المقدر لصعوبتها، ويقدر الجزاء على قدر الصعوبة. وفي قوله تعالى: " يقرض الله قرضًا حسنًا" يدلنا على أن القرض لا يضيع؛ لأنه شيء تخرجه من مالك على أمل تستعيده، وسبحانه وتعالى يطمئنك على أنه هو الذي سيقرض منك، وأنه سيردُ ما اقترضه، لكن ليس في صورة ما قدمت، لكن في صورة مستثمرة أضعافا مضاعفة، وذلك في قوله سبحانه: "فيضاعفه له أضعافا كثيرة" وأنها أضعاف كثيرة بمقاييس الله عزّ وجل لا بمقاييس البشر.[1]

وقد جاء في تفسير هذه الآية الكريمة عند ابن عاشور أن الاستفهام في قوله تعالى: "من ذا الذي يقرض الله" مستعمل في التحضيض والتهييج على الإنصاف بالخير كأن المستفهم لا يدري من هو أهل هذا الخير والجدير به. ففيه حث وحض ودفع النفوس من أجل أن تبذل، وكذلك فيه تشويق.[2] فالاستفهام هنا هو استفهام غير حقيقي لأن غرضه الترغيب وليس طلب الفهم.

---

[1] المصدر السابق، مج2، ص1040.

[2] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص481.

الاستبطاء: ومن أمثلة هذا النمط من الأسلوب في النّص القرآن يقوله سبحانه: ﴿حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آَمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (214)﴾ [البقرة:214]

ومعنى هذه الآية الكريمة عند الشعراوي أن مجيء الأسلوب بهذا الشكل "متى نصر الله" يعني استبطاء مجيء النصر أولاً، ثم التبشير بعد ذلك في قول الحق: "ألا إن نصر الله قريب" ولم يكن ذلك لشك والارتياب فيه، وهذا الاستبطاء، ثم التبشير كان ضمن الزلزلة الكبيرة، فقد اختلطت الأفكار: أناس يقولون: "متى نصر الله" فإذا بصوت آخر من المعركة يرد عليهم قائلا: "ألا إن نصر الله قريب".

وسياق الآية يقتضي أن الذين قالوا "متى نصر الله" هم الصحابة، وأن الذي قال: "ألا إن نصر الله قريب"، هو رسول الله صلى الله عليه وسلم. ثم ينتقل الحق سبحانه بعد ذلك إلى قضية أخرى هي ظاهرة إيمانية صحية، وكان في استطاعة المؤمنين ألا يسألوا عن أشياء لم يأت فيها تكليف إيماني خوفا من أن يكون في الإجابة عنها تقيد للحركة.[1]

ففي عبارة "متى نصر الله" أسلوب إنشائي في صيغة استفهام مجازي لأن غرضه الاستبطاء الذي كان السبب الحقيقي للاستفهام، وهذا الغرض ليس بمعنى استبعاد وقوع الفعل إنما بمعنى خروج الاستفهام إلى فعل محقق بالضرورة؛ ويؤمن المرء حدوثه، ولكن يستبطئ وقوعه لسبب تأخيره.

ومن خلال عرضنا لأسلوب الاستفهام تبين لنا أنه لا يأتي دوما على معنى طلب الفهم أو المعرفة بشيء مجهول، إنما ينبغي التأمل جيد في السياق الوارد فيه ليتبين لنا أي معنى يراد به.

[1] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج2، ص916.

❖ علم البديع.

➢ مفهومه.

لغة: جاء في معجم "لسان العرب لابن منظور" في مادة "بَدَعَ": بَدَعَ الشيء يَبْدَعُهُ، وابْتَدَعَهُ: أنشأه وبدأه، وَبَدَعَ الرَّكِيَّةَ: استنبطها وأحدثها، وركيٌ بديعٌ: حديثة الحفر، البديع والبدع: الشيء الذي يكون أولاً وفي التنزيل: {قُلْ مَا كُنْتُ بِدعًا مِن الرُّسُلِ} [الأحقاف:09]؛ أي ما كنت أول من أَرسل قد أُرسل قبلي رسلاً كثيرة.[1]

فالبديع لغة: هو الجديد المخترع لا على مثال سابق ولا احتذاء متقدم، تقول: بدع الشيء وأبدعه، فهو بادع ومبدع.[2]

اصطلاحا: هو علم تعرف به الوجوه والمزايا التي تكسب الكلام حسنًا وقبولاً بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ووضوح دلالته، بخلوها من التعقيد المعنوي.[3]

وعرفه القزويني بأنهُ، علم تعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة. وهذه الوجوه ضربان: ضربٌ يرجع إلى المعنى، وضربٌ يرجع إلى اللفظ.[4]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، تح: ياسر سليمان أبو شادي، ص415.

[2] يوسف مسلم أبو العدوس، مدخل إلى البلاغة العربية علم المعاني البيان البديع، دار المسيرة، عمان، ط3، 2013م، ص237.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص333.

فعلم البديع إذن هو ذلك العلم الذي يختص بتحسين أوجه الكلام اللفظية والمعنوية، وهو بذلك يجمع بين علم المعاني وعلم البيان، لكن بأساليب جديدة ومختلفة.

واضعُ أصول هذا العلم ومدوِّن قواعده، هو عبد الله بن المعتز، وقد استقص ما في الشعر من المحسنات وألف كتابًا سماه "البديع"، وذكر فيه سبعة عشر نوعًا من أنواع البديع... وقد توالت التأليف بعد ابن المعتز حتى وصل عدد المحسنات البديعية عند عبد الغني النابلسي في بديعيته إلى مائة وستين نوعًا.[1]

وتنقسم هذه المحسنات البديعية إلى قسمين هما:

المحسنات البديعية المعنوية، المحسنات البديعية اللفظية.

أما المحسنات البديعية المعنوية: فهي التي يكون التحسين بها راجعًا إلى المعنى أولاً وبالذات، وإن كان بعضها قد يفيد تحسين اللفظ، وعلامتها أنه لو غير اللفظ بما يراد فه لم يتغير المحسن المذكور. فالغاية من هذه المحسنات تحسين المعنى ومن هذه المحسنات: التورية، الطباق، المقابلة، حسن التعليل، الإرصاد، التقسيم، التقسيم، مراعاة النظير، المشاكلة، لم يتغير المحسن المذكور. فالغاية من هذه المحسنات تحسين المعنى ومن هذه المحسنات: التورية، الطباق، المقابلة، حسن التعليل، الإرصاد، التقسيم، التقسيم، مراعاة النظير، المشاكلة، تشابه الأطراف، التوجيه، حسن التعديد، المزاوية، الاستطراد...إلخ.[2]

أمّا المحسنات اللفظية: فالغاية منها تحسين اللفظ وإن حسنت المعنى أحيانا تبعًا، وعلامتها أنه لو غير اللفظ الثاني إلى ما يراد فه زال ذلك المحسن.

---

[1] يوسف مسلم أبو العدوس، مدخل إلى البلاغة العربية (علم المعاني البيان المعاني) ص237.

[2] المرجع نفسه، ص237-238.

ومن هذه المحسنات: الجناس، الاقتباس، التضمين، السجع، التصريح، الترصيع، التشطير، المماثلة...إلخ.[1]

وسنقف في بحثنا هذا على محسنين بديعيين معنويين لهما علاقة بالاستلزام الحواري وهما: التورية والمشاكلة.

المبحث الأول: التورية

1-مفهومها.

لغة: هي من مصدر "وريت" الخبر تورية، إذا سترتهُ، وأظهرت غيره.[2]

اصطلاحا: هي أن يذكر المتكلم لفظًا مفردًا له معنيان، أحدهما قريب غير مقصود، ودلالة اللفظ عليه ظاهرة، والآخر بعيد مقصود، ودلالة اللفظ عليه خفية، فيتوهم السامع أنه يريد المعنى القريب، وهو إنما يريد المعنى البعيد بقرينة تشير إليه وتظهره إلا للإنسان الفطن.[3]

2- أنواع التورية:

قسمت التورية إلى أربعة أنواع هي:[4]

1. التورية المجردة: وهي التي لم يذكر فيها لازم من لوازم المورَّى به، وهو المعنى القريب، ولا من لوازم المورَّى عنه، وهو المعنى البعيد.

---

[1] الرجع السابق، ص237- ص276.

[2] يوسف مسلم العدوس، مدخل إلى البلاغة العربية، ص238.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني البيان البديع، ص544-547.

2. التورية المرشحة: وهي التي يذكر فيها لازم المورَّى به، وهو المعنى القريب، وسميت مرشحة لتقويتها بذكر لازم المورَّى به، ثم تارة يذكر اللازم قبل لفظ التورية وتارة بعده.
3. التورية المبيّنة: وهي ما ذكر فيه لازم المورَّى عنه قبل لفظ التورية أو بعده.
4. التورية المهيَّأة: وهي التي لا تقع فيها التورية ولا تتهيأ إلا باللفظ الذي قبلها، أو باللفظ الذي بعدها، أو تكون التورية ي لفظين لو لا كل منها لما تهيأت التورية في الآخر.

ومن نماذج التورية في سورة البقرة، قوله سبحانه: ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة:143]

ويعني جلَّ ثناؤه بقوله: "وكَذَلِكَ جَعَلْناَكُمْ أُمَّةً وَسَطاً"، لأنه كما هديناكم أيها المؤمنون بمحمد صلى الله عليه وسلم، وبما جاءكم به من عند الله، فخصصناكم التوفيق لقبلة إبراهيم عليه السلام وملته، وفضلناكم بذلك على من سواكم من أهل الملل، كذلك خصصناكم على غيركم من أهل الأديان بأن جعلناكم أمة وسطاً، و" الأمة" هي القرن من الناس والصنف منهم وغيرهم وأما الوسط فإنه في كلام العرب: الخيارُ، الوسط في هذه الآية بمعنى العدل لأن الخيار من الناس عدولهم فالتأويل إذًا: جعلناكم أمة عدولا.[1]

فنلاحظ في هذه الآية أسلوب التورية، في كلمة "وسطا" لأنها تحمل معنيين، معنىً قريباً ظاهرًا هو التوسط مع ما يعضده من توسط قبله المسلمين، ومعنىً بعيدًا هو خيارًا وعدولاً وهو المعنى المراد.

[1] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ص412.

المبحث الثاني: المشاكلة:

1- مفهومها.

لغة: شكل: الشكل بالفتح، الشبه والمثل، والجمع أشكال وشكولُ. وأنشد أبو عبيد:

فلا تطلبا لي أيما إن طلبتما فإن الأيامي لسن لي بشكول.

وقد تشاكل الشيئان وشاكل كل واحد منهما صاحبه، وفي فلان شبه من أبيه وشكل وأشكلة وشُكلة وشاكل ومشكلة.[1]

فالمشاكلة في اللغة هي: المماثلة، ولا فرق بينهما على ما ذكره اللغويون، والمثل أعمّ من الشكل لأن شَكَلَ مثلَ وليس شَكلاً.[2]

اصطلاحا: هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته؛ أي لمجيئه معه وأمن اللبس معول فيه معمول اللفظ الذي تمت المشاكلة به، أو على عامله.[3]

2- أنواع المشاكلة:

-تحقيقية.

-تقديرية.

الفرق بينهما من وجهين:

1-أن التحقيقية يقع فيها لفظ المشاكلة على ما لا يصح أن عليه حقيقة.

أمّا القديرية فإن لفظ المشاكلة يجيء فيها على حقيقته، ويقع على ما يصح وقوعه عليه، لكنَا نُقدرهُ بلفظ آخر مشاكل لمراد المتكلم.

---

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، 1968، ج11، ص356.

[2] ينظر: محمد موسوني، بناء المشاكلة دراسة نماذج قرآنية، مجلة الآداب واللغات، جامعة تلمسان، العدد 14، نوفمبر 2008، ص100.

[3] عبد العزيز قلقيلة، البلاغة الاصطلاحية، ص373.

2-أن قرينة التحقيق لفظية، وقرينة قرينة التقديرية حالية.[1]

لقد وردت صيغ المشاكلة في عدة مواضع من كتاب الله تعالى ومنها:

قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ.﴾ [البقرة:154]

ذهب الإمام الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إلى أنهُ يقصد بها: "إذا ما قاتلوكم في الشهر الحرام، فإذا ما اعتدوا على حرمة زمان، فالقصاص يكون في زمان مثله، وإن اعتدوا في حرمة مكان يكن القصاص بحرمة مكان مثله، وإذا كان الاعتداء بحرمة، يكون الرد بحرمة مثله، لأن القصاص هو أن تأخذ المظلوم مثل ما فعل الظالم.

وقول الحق: "فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم" يدعونا إلى اليقظة حتى لا يخدعنا أحد ويدعي الإيمان وهو يريد الانتقام.[2]

وإلى هذا الاتجاه يذهب الإمام ابن عاشور أيضاً في تفسيره لهذه الآية الكريمة، أنَّهُ تفريع عن قوله: "والحرمات قصاص" ونتيجة له، وأمّا قوله تعالى: "بمثل ما اعتدى عليكم" فيشمل المماثلة في المقدار، وفي الأحوال ككونه في الشهر الحرام أو البلد الحرام.[3]

ففي هذه الآية الكريمة إذن مشاكلة تحقيقية، في عبارة:(اعتدوا عليه) لأن مقابلة الاعتداء بمثله لا يسمى في الأصل اعتداءً ولكن سُوِّغَ هذا الإطلاق داعي المشاكلة، وليعطي اللفظ معنى المماثلة في تطبيق العقوبة دون زيادة، لأن معنى كلمة "اعتدى" في الأصل تجاوز حدود الحق. ومن العدل أنْ يقابل التجاوز بمماثل لهُ.[4]

---

[1] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[2] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج2، ص829-830

[3] ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج2، ص211.

[4] عبد الرحمان الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، التاريخ: 25-03-1015، 04:13 مساءا ص797.

ومن نماذج صيغة المشاكلة أيضا في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُون (14) اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُون (15)﴾ [البقرة:14-15]

يقول الإمام الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة معناها أنهم عندما يتظاهرون بالإيمان يأخذون جانب العلن بل ربما افتعلوه، وكان المفروض أن يكون المقابل عندما يخلُون إلى شياطينهم إن يقولوا: لم نؤمن.

وهناك في اللغة جملة اسمية وجملة فعلية، الجملة الفعلية، تدل على التجدد، والجملة الاسمية تدل على الثبوت، فالمنافقون مع المؤمنين يقولون آمنا، وإيمانهم غير ثابت متذبذب ولكن لقائهم بالكافرين، الكفر يتجدد لذلك قالوا: "إنا معكم إنما نحن مستهزئون". وفي قوله تعالى: "الله يستهزئ بهم" الاستهزاء هو السخرية، فهم يأتون يوم القيامة محاولين أن يتمسكوا بالظاهر فيظهر الله سبحانه وتعالى لهم باطنهم. "يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون" العمه يختلف عن العمي، والخلاف في الحرف الأخير، العمي عمي البصر والعمه عمي البصيرة. يعمهون؛ أي يتخبطون، لأن العمه ينشأ عن التخبط سواءً التخبط الحسي، من عمى البصر أو التخبط في القيم ومنهج الحياة من عمي البصيرة.[1]

وإلى هذا الاتجاه أيضًا ذهب ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة إذ يقول قولهم "إنما نحن مستهزئون قصروا أنفسهم على الاستهزاء قصرًا إضافيا للقلب، أي مؤمنون مخلصون، وجملة "إنما نحن مستهزئون" تقرير لقوله: "إنا معكم". والاستهزاء: السخرية، يقال هزأ به واستهزأ به فالسين والتاء للتأكيد مثل استجاب؛ أي عامله فعلًا أو قولاً يحصل به احتقاره أو التطرية به سواء أشعره بذلك أم أخفاه عنه.

[1] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج1، ص160-162.

"الله يستهزئ بهم" جاء بإفادة التجدد من الفعل المضارع؛ أي تجدد إملاء الله لهم زمانًا إلى أن يأخذهم العذاب، ليعلم المسلمون أن ما عليه أهل النفاق من النعمة إنما هو إملاء وإن طال. وأمّا قوله تعالى: "ويمدهم في طغيانهم يَعمهون"، فأسند المد في الطغيان على الله تعالى على وجه الأول في تفسير قوله: "ويمدهم"، إسناد خلق وتكوين منوط بأسباب التكوين على سنة الله تعالى في حصول المسببات عند أسبابها.[1]

ففي هذه الآية الكريمة وردت المشاكلة في عبارة (الله يستهزئ بهم). فالله سبحانه منزه عن صفة الاستهزاء، وإنما يقصد بذلك أنه سيجازي المستهزئين، ويتولى عقابهم على قدر صنيعهم السيء ويلحق بهم الذّل والصغار والتحقير، فاستهزاء وسخرية الكفار بالمؤمنين دليل على قلوبهم الفاسدة التي انطوى عليها الخبث والمكر معناه يجازيهم على سخريتهم وخداعهم.

كما وردت صيغة المشاكلة في مواضيع أخرى ومنها قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ (138)﴾ [البقرة:138]

فسر الإمام الشعراوي هذه الآية الكريمة، إذ قال: "صبغة الله" كأن الإيمان بالله وملة إبراهيم وما أنزل على الرسل هي الصبغة الإلهية التي تتغلغل في الجسد البشري، جعلها الله سبحانه في خلايا القلب موجودة فيه ساعة الخلق. فكأنّ الإيمان صبغة موجودة بالفطْرة.. إنها صبغة الله.. فإن كان أبواه مسلمين ظل على الفطرة. وإن كان أبواه من اليهود أو النصارى يهودانه أو ينصرانه؛ أي يأخذانه ويضعانه في الماء يقولون صبغناه بماء المعبودية.. هذا هو معنى صبغة الله. وقوله تعالى: "ومن أحسن من الله صبغة".. استفهام لا يمكن أن يكذبوهُ ولكن الجواب يأتي على وفق ما يريده السائل سبحانه من أنه لا يوجد من هو أحسن من الله صبغة. وقوله تعالى: "ونحن له عابدون"، أي مطيعون لأوامره والعابد هو من يطيع أوامره الله ويجتنب ما نهى عنه...فإذا آمنت حبب الله إليك فعل الأشياء التي كنت تستثقلها وسهل عليك الامتناع

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص289-296.

عن الأشياء التي تحبها لأنها تُعطيك لذّة عاجلةٌ.. هذه هي صبغة الله التي تعطينا العبادة.. وبها يُحَبِب إلينا فعل الخير ويجعلنا نَبْغَض الشر...[1]

وإلى هذا الاتجاه ذهب ابن عاشور أيضا في تفسيره لهذه الآية إذ يقول: "صبغة الله" رد على اليهود والنصارى معًا أما اليهود فلأن الصبغة نشأت فيهم وأما النصارى فلأنها سنة مستمرة فيهم، ولما كانت المعبودية مشروعة لهم لغلبة تأثير المحسوسات على عقائدهم رد عليهم بأن صبغة الإسلام الاعتقاد والعمل المشار إليه بقوله: "قولوا آمنا بالله" إلى قوله: "ونحن مسلمون" ؛أي إن كان إيمانكم حاصلاً بصبغة القسيس فإيماننا بصبغ الله وتلوينه؛ أي تكييفه الإيمان في الفطرة مع إرشاده إليه، فإطلاق الصبغة على الإيمان استعارة علاقتها المشابهة وهي مشابهة خفية حسنها قصد المشاكلة. والمشاكلة من المحسنات البديعية ومرجعها إلى الاستعارة، وإنما قصد المشاكلة باعث على الاستعارة، وإنما سماها العلماء بالمشاكلة لخفاء وجه التشبيه فأغفلوا أن يسموها استعارة المشاكلة، وإنما هي الإتيان بالاستعارة لداعي مشاكلة، ولنا أن تصفها بالمشاكلة التحقيقية.[2]

ففي هذه الآية الكريمة مشاكلة في عبارة (صبغة الله) وهو مصدر مؤكد منتصب عن قوله (آمنا بالله)، والمعنى تطهير الله لأن الإيمان يطهر النفوس والأصل فيه أن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعبودية ويقولون هو تطهير لهم فأمر المسلمون بأن يقولوا لهم "قولوا أمنا" وصبغنا الله بالإيمان صبغة لا مثل تطهيرنا أو يقول المسلمون صبغنا الله صبغة ولم يصبغ صبغتكم وجيء بلفظ الصبغة للمشاكلة وإن لم يكن قد تقدم لفظ الصبغ لأن قرينة الحال التي هي سبب النزول من غمس النصارى أولادهم في الماء الأصفر.[3]

---

[1] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج1، ص613-615.

[2] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص742-744.

[3] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص327-328.

كما وردت أيضا صيغ المشاكلة في عدة مواضع منها، قوله تعالى: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ (40)﴾ [البقرة:40]

يذهب ابن عاشور في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إلى أنَّ: "يا بني إسرائيل" خاطب فيه سائر البشر، ودعا بني إسرائيل خصوصًا وهم اليهود، ثم ذكّرهُم بما انعم به على أبيهم آدم عليه السلام. وقوله تعالى: "اذكروا نعمتي التي أَنعمتُ عليكُمْ"؛ أي أُذكروا ما أَنعمتُ به عليكم وعلى أسلافكم الكثيرة التي لا تُعَدُ ولا تحصى. وقوله جل ثناؤه: "وأوفوا بعهدي"؛ أي التزموا بما عاهدتموني عليه من الإيمان والطاعة، وبه يتبين وجه استعمال لفظ العهد الثاني في قوله: "أُوفِ بِعَهدكم" وتقربه المشاكلة، معناه بما عاهدكم عليه من حسن الثواب. وأما قوله تعالى: "وإياي فارهبون" عطفت الواو جملة وإياي على الجملة المتقدمة من قوله:" وأوفوا بعهدي" إلى آخرها على طريقة الانتقال من معنى إلى المعنى التولد عنه. فهو تَتْمِيمٌ لذلك الأمر السابق بالنهي عما يحول بينهم وبين الإيفاء بالعهد على ذلك وهو صَدُ كبرائهم وأخبارهم إياهم عن الانتقال عما هم عليه من التمسك بالتوراة فإنهم هم القوم الذين كانوا يقولون لملك بلادهم فرعون مصر. "وإياي فارهبون"؛ أي أخشوني دون غيري.[1]

وإلى هذا الاتجاه أيضًا ويذهب الإمام الشعراوي في تفسيره لهذه الآية الكريمة، إذ يقول معناها إن لم تكونوا مؤمنين لذاتي، فاستجيبوا أنْ ترتكبُوا المعصية بنعمتي التي أنعمت عليكم، ولقد جاءت النعمة هنا لأن بني إسرائيل يعبدون الله من أجل نِعَمِهِ. "وأُوفُوا بعهدي أُوفِ بعهدكم": العهد هو الميثاق، والوفاء عهد الله أن نعبدهُ ونشكرهُ هو فطرة الإيمان لما أعطاه لنا من نعم. وقوله تعالى: "أوفِ بعهدكم"؛ أي بما وعدتكم من جنة النعيم في الآخرة، فالله سُبحانه وتعالى بعد نزول الإسلام اختص برحمته الذين آمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام. وكل من لم يؤمن بهذا الدين لا عهد له عند الله. أما قوله سبحانه: "وإياي فارهبون" يعني أنَّه لا توجد

[1] ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج1، ص451-454.

قوة ولا قدرة في الكون إلا قوة الله سُبحانهُ وتعالى، ولذلك فاتقوا يوما ستُلاقون فيه الله ويُحاسبكم وهو سبحانه وتعالى قهار جبار، ولا نجاة من عذابه لمن لم يؤمن.[1]

ففي هذه الآية الكريمة وردت المشاكلة في عبارة (وأَوفُوا بِعَهدي أُوفِ بعهدكم وإياي فارهبونِ)، حيث خاطب الله تعالى بني اسرائيل باسم التوراة المعروف عندهم، لأن التوراة تُسمى عندهم العهد. لذلك فالكلمة مزدوجة الدلالة لأنها تأمرهم بالتزام أوامر الله وتأمرهم بالتزام وصايا الله تعالى المبثُوثَة في طيّات العهد القديم والتي فيها الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم.

خلاصة:

وصفوة القول إن الاستلزام الحواري في علمي المعاني والبديع علم المعاني دور مهم في فهم الدلالات المختلفة وذلك بناءً على السياق والتواصل

وأما علم البديع فإنه يساهم في تحسين الكلام لفظيا ومعنويا ويساعد على تحليل النصوص بصورة أفضل

[1] ينظر: محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مج1، ص289-293.

خاتمة

خاتمة

في خاتمة هذا العمل، نذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها على مدار البحث في جانبيه النظري والتطبيقي وهي كما يلي:

- ❖ أن الاهتمام بالدلالة كان الشغل الشاغل للباحث العربي والعلماء والمفكرين في كل الأوقات والأزمنة وذلك باهتمامهم بالمعنى الإيحائي.
- ❖ أن ظاهرة الاستلزام الحواري وجدت في التراث البلاغي العربي، وتمت دراستها وبيان أهميتها في كثير من مصادر الدرس اللغوي.
- ❖ أن الاستلزام الحواري يكشف عن نمط تواصلٍ يسمى بالتواصل غير المباشر.
- ❖ أن دراسة التوازي بينت لنا أن السياق يلعب دورًا مهمًا وبارزًا في الكشف عن نوايا المتحدثين.
- ❖ من خلال دراستنا أدوات الاستلزام الحواري على سورة البقرة تبيّن لنا أن هناك أساليب كثيرة تخرج عن معناها الأصلي إلى معانٍ فرعية تتحدد من خلال السياق، (كخروج أسلوب الأمر إلى معنى الدعاء، الإباحة، التهديد...)
- ❖ أنّ يتم الاستلزام الحواري بالانتقال من المعنى الحرفي إلى المعنى المستلزم.
- ❖ أن الاستلزام الحواري رغم أنه مصطلح غربي حديث النشأة إلا أن له تجليات في التراث العربي القديم تحت مسميات عديدة.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

المعاجم:

1-ابن منظور جمال الدين مجمد بن مكرم الانصاري، لسان العرب، الدار المصرية لتأليف والترجمة، مصر، بدون سنة

2- تح: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، دار المعرفة، القاهرة، باب الميم، فصل الفاء

3- تح: ياسر سليمان أبو شادي، مجدي فتحي السيد، الكتبة التونسية، تونس، ج1

3- دار الصادر، بيروت، ج11، 1968.

5- الجرجاني الشريف، معجم التعريفات، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة، 2004.

6-منير البعلبكي، المورد الحديث قاموس انجليزي-عربي، دار العلم للملايين، بدون سنة، ط1.

التفاسير:

1- ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الجزء الأول، الكتاب الأول، الدار التونسية لنشر، تونس، 1984.

2- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تح: عادل أحمد عبد الموجود، مكتبة العبيكة، الرياض، ط1، ج1، 1998.

3- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج4، 310هـ.

4- محمد الرازي، تفسير الفخر الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، ط1، ج2، 1981م.

5- محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم قطاع الثقافة والكتب والمكتبات، مج1، 1991م.

المصادر والمراجع:

1-ابن جني، الخصائص، تح: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، ج2

2-ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب"، تح: مصطفى الشويمي بدران بيروت، 1963.

3-أبو الليث نصر محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، ج1.

4-أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، مؤسسة الهنداوي، د ط، دب.

5-الجاحظ، البيان والتبين، تح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ط4، 1975.

6-الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م.

7-الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تح: محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2001.

8-الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ج3.

9-زين كامل الخويسكي وأحمد محمود المصري، رؤى في البلاغة العربية دراسة تطبيقية لمباحث علم البيان، دار الوفاء لدنيا، ط1، 2006.

10-سيبويه، "الكتاب" تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، ج1، 1988.

11-صلاح إسماعيل عبد الحق، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية، القاهرة، ط1

12-طه عبد الرحمان، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م.

13-عبد العزيز عتيق، علم البيان، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2006م.

14-عبد العزيز عتيق، في البلاغة العربية علم المعاني-البيان-البديع، دار النهضة العربية، بيروت.

15-عبد العزيز قلقيلة، "البلاغة الاصطلاحية"، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1992،

16-عبد القاهر الجرجاني، "دلائل الاعجاز"، تح: محمود محمد شاكر، د، ط، د، ت.

17-علي الجارم، مصطفى أمين، البلاغة الواضحة، مكتبة البشرى، كراتشي، باكستان، ط1، 2010،

18-علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة، دار الثقافة لنشر والتوزيع، مطبعة النجاح الجديدة، دار البيضاء، ط1، 2000م.

19-العياشي أدواري، الاستلزام الحواري في التداول اللساني من الوعي بالخصوصيات النوعية الظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

20-الغزالي أبو حامد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، الجزء 1، اعتناء ناجي السويد، المكتبة العصرية، ط1، 1929.

21- فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ج2، دار الفنون، جامعة البرموك، ط9، 2004م

22- محمد أحمد قاسم ومحي الدين ديب، علوم البلاغة (البديع، البيان، المعاني) المؤسسة الحديثة، للكتاب، طرابلس، لبنان، ط1، 2003.

23- محمد علي الصابوني، الإبداع البياني في القرآن الكريم، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2006م.

24- محمود أحمد نحلة، أفاق جديدة في البحث اللساني المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط1، 2002،

25- محمود أحمد نحلة، في البلاغة العربية دار العلوم العربية، بيروت، 1990.

26- يوسف مسلم أبو العدوس، مدخل إلى البلاغة العربية علم المعاني البيان البديع، دار المسيرة، عمان، ط3، 2013م.

الرسائل الجامعية:

1-محمد علي فاتح، مقابلة دلالة التركيب لدى الأصوليين في ضوء اللسانيات الحديثة، الجامعة الأردنية، 2006.

المجلات:

1-عبد الرحمان الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، التاريخ: 25-03-1015، 04:13 مساءا،

2-محمد موسوني، بناء المشاكلة دراسة نماذج قرآنية، مجلة الآداب واللغات، جامعة تلمسان، العدد 14، نوفمبر 2008.

الفهرس

فهرس المحتويات

شكر وعرفان	
الإهداء	
مقدمة	أ-ب- ت-ث
مدخل: الدلالة في التراث اللغوي العربي	14- 6
الفصل الأول: الاستلزام الحواري في علم البيان	
تمهيد	16
مفهوم الاستلزام الحواري عند الغربيين.	17-16
مفهوم الاستلزام الحواري عند العرب	21-17
مفهوم البلاغة	23-22
مفهوم علم البيان	25-24
المبحث الأول: الاستعارة	46-26
المبحث الثاني: الكناية	60-46
المبحث الثالث: المجاز	70-61

الفهرس

الفصل الثاني: الاستلزام الحواري في علمي المعاني والبديع	
علم المعاني	74-72
المبحث الأول: صيغة الأمر	82-74
المبحث الثاني: صيغة الاستفهام	90-82
علم البديع	93-91
البحث الأول: التورية	94-93
المبحث الثاني: المشاكلة	101-95
خـلاصة	101
خاتمة	103
قائمة المصادر والمراجع	108-105
الفهرس	111-110

ملخص:

تناول هذا البحث مسألة الاستلزام الحواري في القصص القرآني، من خلال دراسة أدواته في سورة البقرة، وتحليل المعاني المستلزمة التي خرجت إليها بعض الأساليب.

وقد تم الانتباه لهذه الظاهرة في الفكر اللغوي العربي القديم ليس كفرع من دراسات اللغة، إنما باعتبارها إشكالا دلاليا، وتمت دراستها وبيان أهميتها في كثير من مصادر الدرس اللغوي، وخاصة في علم البلاغة. وللسياق دور مهم في الكشف عن هذه المعاني التي نبحث عنها بالاستلزام الحواري.

الكلمات المفتاحية: الدراسة، البلاغة، الاستلزام الحواري، الدلالة

Abstract: This research deals with the language aspect named Conversational implication in the Quran stories, through the study of its elements in El Baqara, with the analysis of some meanings to which this aspect of implication shifts.

This Language aspect is well known in our language heritage, yet as a semantic issue rather than a language use. It was studied almost widely in the ancient language studies, especialy in Rhetorics, with a great importance of the context impact that on the meanings that are saught by conversational implication.

Key words: Study, Rhetorics, conversational implication, Sens.