جامعة الأندلس
للعلوم والتقنية
Andalus University For Science & Technology

البيان القرآني والنبوي

جمع وإعداد:

د.محمد أديب الجاجي

مع تحيات
مكتبة جامعة الأندلس
بالتعاون مع
مركز خدمة الطالب بجامعة الأندلس

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثالثة

ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عام ١٩٦٢ ، ثم الطبعة الثانية عام ١٩٦٦ ، وتابعت بعدهما دراستى للقرآن الكريم نصًّا أدبيًّا معجزاً ، فهدت إلى حلول حاسمة لكثير من قضايا وجودنا القومى ، ومشكلات فى حياتنا الأدبية واللغوية ، شغلت عصرنا والعصور قبله ، وأعيانا أن نصل فيها إلى حل حاسم .

ومنذ اهتديت إليها ، لم يعد هناك ما يشغلنى سواها ، فى المؤتمرات الدولية والمجامع العلمية المشتغلة بالدراسات العربية والإسلامية .

فى مؤتمر المعلمين العرب بالجزائر — أغسطس ١٩٦٣ — تفضل السيد « الأستاذ أحمد توفيق المدنى : وزير الأوقاف » فدعانى إلى لقاء مع علماء الجزائر الكرام ، حيث عرضت عليهم منهجنا فى التفسير[1] .

وفى مؤتمر المستشرقين الدولى بالهند — نيودلهى : يناير ١٩٦٤ — كان موضوع البحث الذى شاركت به فى شعبة الدراسات الإسلامية ، هو « مشكلة الترادف اللغوى ، فى ضوء التفسير البيانى للقرآن الكريم » وفيه بينت كيف شهد التتبع الدقيق لمعجم ألفاظ القرآن ، واستقراء دلالاتها فى سياقها ، بأن القرآن يستعمل اللفظ بدلالة محددة ، لا يمكن معها أن يقوم لفظ مقام آخر ، فى المعنى الواحد الذى تحشد له المعاجم اللغوية وكتب التفسير ، عدداً قل أو كثر من الألفاظ المقول بترادفها .

---

(١) وكان فى البرنامج الرسمى لرحلتى إلى الجزائر ، مايو ١٩٦٨ ، لقاء المجلس الإسلامى الأعلى حيث قدمت جديداً من دراستى القرآنية .

وفى مؤتمر أدباء العرب الرابع ببغداد – فبراير ١٩٦٥ – تقدمت ببحث فى (كتابنا الأكبر) أشرت فيه إلى موقفه من قضايا وجودنا القومى ، وقدمت آيات من صوره البيانية وظواهره الأسلوبية ، منها ظاهرة الجرس العجيب لإيقاع جمله ونغم فواصله ، وقد قال البلاغيون القدامى فيها برعاية الفاصلة ، وهدى التتبع الدقيق للفواصل القرآنية ، إلى أنه ما من فاصلة منها لم تأت لاعتبار معنوى اقتضاها ، بحيث لو استبدلنا بها كلمة أخرى فسد المعنى وفقدت العبارة سر إحكامها ، وذلك ما يحسم الخلاف فى قضية اللفظ والمعنى .

وحاضرت هناك ، فى كلية الشريعة بجامعة بغداد ، فقدمت تفسيراً منهجيًّا لسورة العصر ، لفت إلى أسرار باهرة من النظم المعجز ، وجلا موقف القرآن من مسئولية الإنسان الاجتماعية ، وهى فيه مسئولية دينية ، تقود البشرية على مراقى طموحها إلى الحق والخير .

ثم حاضرت فى الكويت ، فى نوفمبر ١٩٦٥ عن «القرآن الكريم وحرية الإرادة» .

وقبلها ، حاضرت فى كلية الآداب بجامعة بغداد ، فى مارس ١٩٦٥ ، « من أسرار العربية فى القرآن الكريم » .

وفى ديسمبر سنة ١٩٦٧ ، دُعيت إلى ندوة علماء الإسلام فى احتفال المغرب بذكرى مرور أربعة عشر قرناً على بدء نزول الوحى ، فعرضت على العلماء المغاربة الأجلاء : هذا المنهج فى التفسير وما هدى إليه من جديد فى فهم النص القرآنى(١) .

وعلى مدى موسمين متتاليين : فى عامى ١٩٦٧ ، ١٩٦٨ إذ كنت أعمل أستاذاً زائراً بجامعة أم درمان الإسلامية ، وجهت همّى كله إلى موضوع الإعجاز البيانى لكتابنا الأكبر ، وأرجو أن أقدمه عن قريب إلى المكتبة القرآنية بمشيئة الله .

* * *

وفى العزم إن شاء الله أن أفرغ لعرض هذه القضايا – وغيرها مما هدى إليه

(١) ثم قدمت فى شهر مايو من هذا العام (١٩٦٨)، محاضرات فى البيان القرآنى، فى جامعتى الرباط وفاس بالمغرب ، وجامعة الجزائر .

التفسير المنهجى للقرآن الكريم ، فى كتاب خاص . ومن ثم أقتصر هنا على اللفت إلى بعض ما يرد منها فى كتابى هذا :

فى مشكلة الترادف ، أرجو أن يتدبر القارئ ما تناولته منها فى مثل تفسير :

النعيم : فى سورة التكاثر .
زرتم : » » »
القسم : » » البلد
الغنى : » » الضحى
الساعة : » » النازعات
يصدر : » » الزلزلة

وفى الظواهر الأسلوبية ، أرجو أن يقف القارئ متأملاً ، عند ما هدى إليه الاستقراء فى :

ظاهرة القسم بالواو : سور : الضحى ، والعاديات ، والنازعات
البناء للمجهول أو المطاوعة : سورة الزلزلة
نفى القسم : سورة البلد

وفى مشكلة اللفظ والمعنى ، أضع أمام القارئ ، تفسير آيات :

« ألهاكم التكاثر ، حتى زرتم المقابر »
« والضحى ، والليل إذا سجى ، ما ودّعك ربك وما قلى »
« فأخذه الله نكال الآخرة والأولى »

وفى مسئولية الإنسان ، أشير بوجه خاص ، إلى تفسير سورتى « البلد ، والتكاثر » .

وما أرتاب فى أن هذا يكفى شاهداً على مدى حاجتنا إلى التدبر الواعى لآيات كتابنا المحكم نخلُص إليها دون حجب وظلال من مقحم الشوائب وغريب التأويلات ، التماساً لهُداه ، واتصالاً بالعربية فى ذوقها الأصيل المصفى .

* * *

وبعد ، فنى لقائى بعلماء الإسلام ما بين المشرق والمغرب ، وُجّهت إلى

مكتبة الدراسات الأدبية

٢٥

التفسير البياني للقرآن الكريم

الجزء الأول

تأليف

الدكتورة عائشة عبد الرحمن

"بنت الشاطئ"

أستاذ كرسي اللغة العربية وآدابها

جامعة عين شمس

جمهورية مصر العربية
المكتبة
جامعة صنعاء

الطبعة الثالثة

دار المعارف بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم

تعريف بالمقرر الدراسي

إلى أبنائنا الطلبة :

يتضمن مقرر مادة (البيان القرآني والنبوي) لطلبة المستوى الثاني قسم اللغة العربية وفقاً لدليل كلية الآداب والتربية بجامعة الأندلس للعام الدراسي 2006-2007م الموضوعات الآتية :

1- مقرر قسم (البيان القرآني) ويضم موضوعات مختارة من كتاب (التفسير البياني للقران الكريم) للدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ).

2- مقرر قسم (البيان النبوي) وضم موضوعات مختارة من كتاب (الصورة البيانية في الحديث النبوي الشريف) للدكتور / فالح الحمداني؛

والمقرر هذا مطلوب كله من الطالب دراسة واختباراً وفقاً للنسخة المعتمدة في مركز خدمة الطالب بالجامعة.

والله الموفق

استاذ المادة :

د. محمد أديب الجاجي

العام الدراسي
2006-2007م

وفي هذا الحديث أيضا ، توجه الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الخلق القويم ، وإظهار ما تصورته البشرية من طهارة وسمو وصفاء ، انه طهارة الوجدان ، وصفاء الإيمان الذي يعصم صاحبه من الانزلاق في مزالق الرذيلة ، فيعبر عن عفة الرجل بقوله " ... **ورجل دعته امرأة ذات منصب وجمال ، فقال : إني أخاف الله** " [1] .

ففي هذا الحديث كنايتان ، الأولى في قوله صلى الله عليه وسلم دعته امرأة، كناية عن المراودة عن النفس من أجل عمل الفاحشة ، فهذه هي الفتنة والإغراء تتزينا بصورة واقعية في صورة امرأة ، ذات منصب ، وبهذا يتحقق الأمان من الفضيحة وكسب المال ، وضمان قضاء المصالح [2] ، وعلى الرغم من ذلك فإنه يمتنع ، وفي ذلك يكنى الرسول صلى اله عليه وسلم عن هذا الامتناع ، بقوله إني أخاف الله ، ولم يذكر الحديث امتناعه وإباءه ، ولكنه عبر عنه بهذه الكناية اللطيفة ، وبأسلوبها المهذب لأنه يمتنع لا ضعفا ولا خوفا من أ حد ، لكنه يمتنع عن ذلك خوفا من اله فلم يجب الدعوة .

والرسول صلى الله عليه وسلم يذكر دائما بيوم القيامة ، يوم الحساب ، ليتقي المسلم شر ذلك اليوم ، فيعمل لآخرته كما يعمل لدنياه ، وقد دارت النصوص الكثيرة ، من الكتاب والسنة على أن يوم القيامة قريب جدا ، فمن ذلك قوله تعالى "**قربت الساعة وانشق القمر** " [3] ، وغير ذلك ، وليس هناك أحد من الناس يعلم متى تقوم الساعة ، وهذا سر إلهي اختص الله تعالى بعلمه ، وعندما سئل الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك قال " **ما المسؤول عنها بأعلم من السائل** " [4] ، وهذا السر فيه ما فيه من اليقظة والحذر للمسلم ، لأنه في هذه الحالة يتنبه ، فيعمل الخير على الدوام ، فيخرج من الدنيا بوجه أبيض ويقابل ربه وهو مسرور .

---

[1] البخاري١/١١١ ، مسلم ٩٣/٣

[2] التصوير الفني في الحديث النبوي ١١٦-١١٧

[3] سورة القمر ، الآية١

[4] سور الأحزاب ٦٣

ومن تلك الأحاديث التي كنى بها الرسول صلى الله عليه وسلم عن قرب يوم القيامة قوله " **بعثت أنا والساعة كهاتين ، واشار بالوسطى والسبابة**" [1] ، وقوله صلى الله عليه وسلم " **بعثت في نفس الساعة** " [2] ، وقوله صلى الله عليه وسلم " **بعثت في شم الساعة ، إن كادت لتسبقني**" [3] ، وهذه الأحاديث الشريفة كلها تصوير لقرب الساعة ، ونجد الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث الأول، اعتمد الإشارة ليشد السامعين إليه ، ويقرب للأذهان البعيدة ، ويمثل المعنى المجرد بصورة حسية ، فالرسول الكريم بعث هو والساعة متلازمين ، متجاورين كما تلازم السبابة الوسطى ، وكما تجاورها .

وفي الحديث الثاني ، فقد جعل صلى الله عليه وسلم للساعة نفسا كالإنسان ، وقال " **بعثت في وقت أحس فيه بنفسها ،.وقربها ، كما يحس الإنسان الآخر إذا قرب من شخصه** " [4] .

فقوله نفس الساعة ، كما يقول ابن الأثير : من العبارات العجيبة التي لا يقوم غيرها مقامها ، لأن المراد بذلك أنه بعث والساعة قريبة منه ، لكن قربها منه لا يدل عليها ، وما دل عليه النفس ، وذلك أن النفس يدل على أن الساعة منه بحيث يحس بها كما يحس الإنسان بنفس من هم إلى جانبه ، ولو قال بعثت على قرب من الساعة ، او والساعة قريبة مني ، لما دل ذلك على ما دل عليه نفس الساعة ، وهذا لا يحتاج إلى الإطالة في بيانه لأنه بين واضح [5] .

---

[1] البخاري ١٣١/٨ ، مسلم ٢٠٨/٨

[2] المجازات النبوية ٣٥ ، المثل السائر ٩٦/١

[3] م. نفسه ٣٤

[4] م. نفسه ٣٥

[5] المثل السائر ٨٢/٢

ويقول الرافعي في قوله صلى الله عليه وسلم ، يريد أنه بعث والساعة قريبة منه ، فوصف ذلك باللفظة التي تدل على أدق معاني الحس بالشيء القريب ، وهي لفظة النفس ، كما يحس المرء بأنفاس من يكون بإزائه ، ولا يكون ذلك إلا على شدة القرب [1] ، كما يشير إلى دقة استعمال الرسول صلى الله عليه وسلم للألفاظ المعبرة عن المعاني ، فيقول : وإنما أفرد لفظة ولم يقل : بعثت في أنفاس الساعة لأنها نفخة واحدة [2] .

ويشير الرافعي كذلك إلى أن المراد من قرب الساعة ليس أنها قدر اليوم أو غد على التعيين ، ولكن المراد أنها آتية لا ريب [3] ، ويقول مشيرا إلى دقة التصوير في بيان الرسول صلى الله عليه وسلم أيضا ، وفي تلك اللفظة معنى ثالث كأنه يقول : إن عمر الأرض كان طويلا ، فكانت الساعة بعيدة ، ثم قصر هذا العمر فبدأت تتنفس ، ثم لا ينقضي هذا الأجل إلا في الدقيقة الأخيرة من هذه الساعة[4] .

وفي هذا الحديث يتضح لنا التزاوج الصوري [5] ، بشكل واضح وجلي في أسلوب الرسول صلى الله عليه وسلم الكنائي ، وذلك لدخول الاستعارة عنصرا فعالا في تقوية الأسلوب الكنائي ، وزيادة حيويته بطريقة تخييلية مقصود من ورائها الانتقال من المعقول إلى المحسوس ، وزيادة في فهم المعنى واستيعابه .

والحديث الثالث الذي كنى الرسول صلى الله عليه وسلم به عن ابتداء الساعة بالنسم ، لا يخرج عن الصورة الكنائية في الحديث السابق لأن النسم : النفوس جمع واحدة نسمة [6] .

(1) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ٣٢٩-٣٣٠

(2) م. نفسه ٣٢٩

(3) م. نفسه ٣٣٠

(4) م. نفسه ٣٣٠

(5) الحركة الشعرية في فلسطين المحتلة ٧٣

(6) المجازات النبوية ٣٥

فالحديث الثاني فيه النسم ، واللفظان مستعاران للساعة ، أي ليوم القيامة على طريقة التزاوج الصوري ، وبذلك فكلا الحديثين فيهما كنايتان عن شدة قرب يوم القيامة .

وفي مجال الدعوة إلى الجهاد ، وذكر فضله ، جاء أن المقاتلة في سبيل الله توجب لصاحبها الجنة ، وفي ذلك يقول الرسول صلى الله عليه وسلم " **يا أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو ، واسألوا الله العافية ، فإذا لقيتموهم فاصبروا ، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف**" [1] ، وفي رواية أخرى يقول الرسول صلى الله عليه وسلم " **إن أبواب الجنة تحت ظلال السيوف**" [2] .

ففي الحديث الأول كنايتان في قوله تتمنوا لقاء العدو ، فهو كناية عن السلم والسلام ، وقد سبق الحديث عنهما ، والثانية في قوله الجنة تحت ظلال السيوف ، وهي من الكنايات المفسرة التي أوردها الرامهرمزي في الباب الثاني من كتابه أمثال الحديث [3] .

وقال عنها ابن الأثير : هو كناية عن الدنو من الضراب في الجهاد حتى يعدوه السيف ويصير ظله عليه [4] ،وهذه الصورة الرائعة تفيد أن المجاهدين عندما يجتمع بعضهم إلى بعض صفا متراصا ، والسيوف بأيديهم أصبحت كأنها تظل الضاربين بها المعرضين للشهادة ، فالجنة هناك تحت تلك الظلال ، وفي الرواية الثانية أبواب الجنة هناك [5] .

وقال القرطبي : هذا من الكلام النفيس البديع الذي جمع ضروب البلاغة من جزالة اللفظ وعذوبته ، وحسن استعارته ، وشمول المعاني الكثيرة مع الألفاظ الوجيزة ، فإنه يستفيد منه مع وجازته ، الحض على الجهاد والإخبار عن ثوابه [6].

(1) البخاري ٧٧/٤ ، مسلم ٣٢/١ ، ابو داود ٥٨/٣

(2) صحيح مسلم بشرح النووي ٤٦/١٢

(3) أمثال الحديث للرامهرمزي ١٩٣

(4) النهاية في غريب الحديث ، ١٥٩/٣

(5) التصوير الفني في الحديث النبوي ١٥٧

(6) تفسير القرطبي

بسط المنهج بين يدى هذا الكتاب .

والمنهج قد شرحه أستاذنا الإمام « أمين الخولى » فى كتابه الجليل (مناهج تجديد) ولا بأس فى أن ألخص ضوابطه هنا :

١ ــ الأصل فى المنهج ، التناول الموضوعى لما يُراد فهمه من كتاب الإسلام . ويبدأ بجمع كل ما فى الكتاب المحكم من سور وآيات فى الموضوع المدروس .

٢ ــ فى فهم ما حول النص : تُرتب الآيات فيه حسب نزولها لمعرفة ظروف الزمان والمكان ، كما يستأنس بالمرويات فى أسباب النزول من حيث هى قرائن لابست نزول الآية ، دون أن يفوتنا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذى نزلت فيه الآية . وليس السبب فيها بمعنى الحيكمية أو العلية التى لولاها لما نزلت الآية ، وأن الخلاف فى أسباب النزول يرجع غالباً إلى أن الذين عاصروا نزول الآية أو السورة ، ربطها كل منهم بما توهم أنه السبب فى نزولها .

٣ ــ فى فهم دلالات الألفاظ : نقدر أن العربية هى لغة القرآن ، فنلتمس الدلالة اللغوية الأصيلة التى تعطينا حس العربية للمادة فى مختلف استعمالاتها الحسية والمجازية . ثم نخلص للمح الدلالة القرآنية بجمع كل ما فى القرآن من صيغ اللفظ ، وتدبر سياقها الخاص فى الآية والسورة ، وسياقها العام فى القرآن كله .

٤ ــ فى فهم أسرار التعبير : نحتكم إلى سياق النص فى الكتاب المحكم ملتزمين ما يحتمله نصًّا وروحاً . ونعرض عليه أقوال المفسرين فنقبل منها مايقبله النص ، ونتحاشى ما أقحم على كتب التفسير من مدسوس الإسرائيليات والتأويلات المذهبية .

كما نحتكم إلى كتابنا الأكبر فى التوجيه الإعرابى والأسرار البيانية ، نعرض عليه قواعد النحويين والبلاغيين ، ولا نعرضه عليها وقد وضعها علماء أكثرهم طارئ على العربية لم يكسبوها ذوقاً وسليقة ، وإن أجادوها علماً وصنعة !

* * *

ولله الحمدُ على ما هدى

وأسأله العون والتوفيق لمواصلة الجهد الباذل المخلص فى خدمة كتابنا الأكبر .

عائشة عبد الرحمن

مصر الجديدة :

١٠ من ذى الحجة ١٣٧٨

٩ من مارس ١٩٦٨

بسم الله الرحمن الرحيم

له الحمد ، وبه المستعان

لكل لغة روائع من آدابها ، تعتبرها النماذج العالية لذوقها الأصيل ، والمثل الرفيعة لفنها القولى . وقد عبرت الأجيال منا تتجه إلى نصوص مختارة من شعر العربية ونثرها ، تضعها بين أيدى القراء أو تقدمها إلى التلاميذ والطلاب وشغلنا نحن أصحاب الدرس الأدبى ، أو شغلت الجمهرة منا ، بالمعلقات والنقائض والمفضليات ، ومشهور الحمريات والحماسيات والمراثى والمدائح والغزليات ، ومأثور الرسائل والأمالى والمقامات ، شغلنا بهذا ومثله عن الاتجاه إلى « القرآن الكريم » الذى لا جدال فى أنه كتاب العربية الأكبر ، ومعجزتها البيانية الخالدة ، ومثلها العالى الذى يجب أن يتصل به كل ذى عروبة أراد أن يكسب ذوقها ، ويدرك حسها ومزاجها ، ويستشف أسرارها فى التعبير والأداء ، مسلماً كان أو غير مسلم .

* * *

ونحن فى الجامعة ، تترك هذا الكنز الغالى لدرس التفسير ، وقل فينا من حاول أن ينقله إلى مجال الدراسة الأدبية الخالصة التى قصرناها على دواوين الشعر ونثر مشهورى الكتاب . وكان المنهج المتبع فى درس التفسير — إلى نحو ربع قرن من الزمان — تقليدياً أثرياً ، لا يتجاوز فهم النص القرآنى على نحو ما كان يفعل المفسرون من قديم ، حتى جاء شيخنا الإمام «الأستاذ أمين الخولى» فخرج به عن ذلك النمط التقليدى ، وتناوله نصاً أدبياً على منهج أصله ، وتلقاه عنه تلامذته وأنا منهم . ولكن التفسير الأدبى للقرآن ظل حتى اليوم ،

محصوراً فى نطاق مادة « التفسير » دون أن ينتقل إلى مجال الدرس الأدبى مع المعلقات والمفضليات والنقائض ، والمقامات والرسائل والأمالى . . . وهيهات أن يرقى إليه نص منها .

وقلّ منا — نحن أساتذة العربية فى الجامعات — مَن حاول أن يجعل من النص القرآنى موضوعاً لمحاضرات فى صميم الدرس اللغوى والأدبى ، على غرار ما نفعل بنصوص أخرى لا سبيل إلى مقارنتها بالقرآن الكريم فى إعجازه البيانى. وقد حرصت لمدى ربع قرن قضيته فى الجامعة ، على أن أتتبع أسئلة الامتحان فى مواد اللغة والأدب ، فى أقسام اللغة العربية بمختلف الكليات ، فلم أجد من بينها سؤالا فى النص القرآنى ، وإنما يُلتمس مثل هذا فى مادة التفسير ، أو فيما تسميه بعض الكليات الدراسات الإسلامية ، فدلّ هذا على أن الفكرة لم تأخذ حظها من الوضوح والتمثل الكافى[1] . والأمر شبيه بهذا فيما قرأتُ من مؤلفات حول القرآن لدارسين محدثين ، خارج نطاق الجامعة ، فليس فيها محاولة أصيلة لبيان البلاغة القرآنية ، إلا أن تكون محاولة الأستاذ « مصطفى صادق الرافعى » — رحمه الله — فى إعجاز القرآن .

* * *

ومنذ سنين وأنا أقوم بهذه المحاولة فى دراسة القرآن الكريم نصّاً أدبيّاً ، تطبيقاً للمنهج الذى تلقيته . . . وعلى كثرة ما اشتغلت به من روائع النصوص الأخرى — ومنها « رسالة الغفران » التى اتخذتها موضوعاً لدرجة الدكتوراه — فإنى لا أستطيع بحال ، أن أعبر عما كان يبهرنى من جلال هذه المحاولة ، وما راضتنى به ، عقلا وذوقاً ووجداناً ، إلى الحد الذى جعلنى أتساءل فى ارتياب : هل كنت حقّاً أعرف قبلها سر البيان العربى وأدرك مناط سحره ؟!

(١) بعد الفراغ من دراستى هذه ، تحدثت عنها إلى عدد من أساتذة دمشق وعلمائها ، عند ما دعيت لإحاضر بجامعتها فى يناير ١٩٦٠ ، فأهدانى الأستاذ الدكتور محمد المبارك عميد كلية الشريعة ، نسخة من كتابه « من منهل الأدب الخالد » وفيه محاولة موفقة لاستجلاء بعض الأسرار البلاغية فى القرآن الكريم ، لكن على غير منهجنا هذا فى التفسير اليقى .

ذلك لأنى بحكم نشأتى فى بيت علم ودين ، ألفت منذ الصغر أن أصغى بكل وجدانى إلى هذا القرآن ، وأن أتلو آياته فى انفعال وخشوع ، لكنى لم أع بيانه حق الوعى ، إلا بعد تخصصى فى دراسة النصوص ، واتصالى بأروع ما للعربية من تراث أدبى ، فكنت كلما ازددت تعمقاً فى الدرس ، وفقهاً للعربية ، وقفت مبهورة أمام جلال هذا النص المحكم ، وعدت أتلو من معجز آياته ما أدركت معه لماذا أغيا العرب — وهم أصحاب الفن القول ، واللغة طوع لسانهم — أن يأتوا بسورة من مثله ، فآمنوا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ؛ لما جاءهم بهذا الكتاب معجزةً نبوته وآية رسالته ، وإنه لبشر مثلهم ، يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق ، ويعتز بأنه ابن امرأة من قريش تأكل القديد . . .

* * *

وإذا كنت أرجو بهذه المحاولة ، أن أتيح لمثلها — أو لما هو خير منها — مكاناً فى صميم الدرس الأدبى بالجامعة ، فإنى لأطمع كذلك فى أن أؤكد بها ما سبق أن قرره أستاذنا ، من أن الدراسة الأدبية لأثر عظيم كهذا القرآن ، هى ما يجب أن يتقدم كل دراسة أخرى فيه ، لا لأنه كتاب العربية الأكبر فحسب ، ولكن — كذلك — لأن الذين يعنون بدراسة نواح أخرى فيه ، والتماس مقاصد بعينها منه ، لا يستطيعون أن يبلغوا من تلك المقاصد شيئاً دون أن يفقهوا أسلوبه الفذ ويهتدوا إلى أسراره البيانية ، كيلا يغيب عنهم شىء من دلالاته . فسواء أكان الدارس يريد أن يستخرج من القرآن أحكامه الفقهية ، أو يستبين موقفه من القضايا الاجتماعية أو اللغوية أو البلاغية ، أم كان يريد أن يفسر آيات الذكر الحكيم تفسيراً عامّاً على النحو الذى ألفناه فى كتب التفسير ، فهو مطالب بأن يتهيأ أولا لما يريد ، ويعد لمقصده عدته : من فهم مفردات القرآن وأساليبه ، فهماً يقوم على الدرس المنهجى الاستقرائى ولمح أسراره فى التعبير .

* * *

ثم إن القرآن الكريم ، هو مناط الوحدة الذوقية والوجدانية لمختلف الشعوب التى إتخذت العربية لساناً لها ، مهما تتعدد لهجاتها المحلية وتختلف أمزجتها ، وتتباين أساليبها الخاصة فى الفن القولى . إذ يبقى القرآن الكريم ، فى نقاء أصالته ، النص الجليل الأمين الذى تلتقى عنده هذه الشعوب العربية اللسان ، على اختلاف لهجاتها وأديانها وأقطارها ، وتفاوت تأثرها بالعوامل الإقليمية .

غير أن الظروف الدينية والسياسية والتاريخية ، التى تعرض لها فهمُ العرب للقرآن الكريم ، وتعرض لها تأويله — وهو الكتاب الدينى لشعوب شتى ، تتوزعها فرق ومذاهب وطوائف لم تسلم غالباً من الآثار الدخيلة — هذه الظروف قد حالت دون تذوقه نصاً ممثلا لأنقى وأصل ما فى العربية لغةً وبيانا ، وذلك لما داخل هذا التذوقَ من شائبات مذهبية وطائفية جارت عليه .

وكل من له اتصال بالدراسات القرآنية ، يعرف ما حشيت به كتب التفسير من إسرائيليات حاول بها اليهود — ممن دخلوا فى الإسلام طوعاً أو كرهاً — تطعيم فهم المسلمين لكتابهم الدينى بعناصر إسرائيلية . وأنا أدع الكلام فى هذا الدائع المعروف ، لأشير إلى شائبات أخرى هى من صميم عملنا الأدبى ، وأعنى بها تلك التى جاءت نتيجة لتباين أذواق المفسرين وعقلياتهم وبيئاتهم وأنماط شخصياتهم ، فى ذلك العالم الواسع العريض الذى امتد من الصين والهند فى أقصى المشرق ، إلى مراكش والأندلس فى أقصى المغرب ، وتقاسمته ألوان من عصبيات مذهبية وسياسية وطائفية ، فاقتضى هذا بطبيعة الحال أن تواردت على كتاب الإسلام الدينى أمم وطوائف شتى ، تتذوقه متأثرة بظروفها الخاصة ويفسره المفسرون منهم . . . تفسيراً يوجه النص توجيهاً يعوزه فى كثير من الأحايين ، ذوق العربية التى ومزاجها الأصيل ؛ وقد ينحرف به عن وجهته ، ضلالُ التعصب أو خطأ المنهج أو قصور التناول .

والمكتبة القرآنية غنية بكتب التفسير ، ومنها ما أظهر عناية خاصة بالتوجيه الإعرابى أو البلاغى ، ومنها ما اختص بالنظر فى مفرداته أو فى مجازه أو فى

أقسامه أو فى نظمه ، أذكر من ذلك عناية الزمخشرى بالبلاغة فى تفسيره « الكشاف » ، وعناية عبد القاهر الجرجانى والقاضى الباقلانى ، بالنظم فى : الإعجاز ودلائله ، وكتاب الجصاص فى « أحكام القرآن » وكتاب محب الدين أبى البقاء العكبرى فى « وجوه الإعراب والقراءات » وكتاب ابن خالويه فى « إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم » وكتاب ابن قيم الجوزية فى « أقسام القرآن » وكتاب الراغب الأصفهانى فى « مفردات القرآن » ، وكتاب أبى عبيدة فى « مجاز القرآن » . . . وغيرها مما لا أذكره هنا على وجه الإحصاء . وما يجرؤ منصف على أن يجحد فضل أحد من هؤلاء جميعاً ، وهم الذين بذلوا فى خدمة القرآن جهوداً جليلة ، وتركوا آثارهم من بعدهم شاهدة بمقدار ما عانوا . . . ولكن التفسير ظل — باعترافهم — من علوم العربية التى لم تنضج ولم تحترق ، وهذا الاعتراف يفسح لى العذر حين أتقدم إلى هذا الميدان الجليل فى حدود جهدى وطاقتى واختصاصى ، كما يشفع لى حين أضطر أحياناً إلى رفض بعض أقوال لهم وتأولات واتجاهات ، بعيدة عن روح العربية الأصيلة ، مجافية لذوق القرآن الخالد ، نصا وروحاً .

* * *

واليوم إذ تتداعى الشعوب العربية بالوحدة ، تلوذ بكتابنا الأكبر الذى نلتقى عنده على اختلاف بيئاتنا ولهجاتنا ، وتباين ميراثنا الحضارى والفنى ؛ نلتقى عنده لساناً ووجداناً ، كما يلتقى المسلمون عنده ، فى شتى أقطارهم وعلى اختلاف ألسنتهم ، عقيدة ودينا . . .

ولن يكون هذا التلاقى عند كتابنا العربى المبين ، إلا إذا جدّت محاولتنا فى درسه وفهمه وتذوقه ، على منهج حر سليم ، ينفذ من وراء الحجب التى أسدلتها التأويلات المذهبية والطائفية ، والأذواق الأعجمية ، ليصل إلى الجوهر المشترك الموحد ، فى ذروة نقائه وجلال أصالته .

وما أعرضه هنا ، ليس إلا محاولة فى هذا التفسير الأدبى للمعجزة البيانية الخالدة ، حرصت فيها — ما استطعت — على أن أخلص لفهم النص القرآنى

فهماً مستشفاً لروح العربية ومزاجها ، مستأنساً فى كل لفظ ، بل فى كل حركة ونبرة ، بأسلوب القرآن نفسه ، وأن أحتكم إليه وحده ، عندما يشتجر الخلاف ويلتوى الطريق وتتكاثف الظلال ، على هدى التتبع الدقيق لمعجم ألفاظه . والتدبر الواعى لدلالة سياقه ، والإصغاء المتأمل ، إلى إيحاء التعبير فى ذلك النمط الفذ من البيان المعجز . . .

* * *

والأصل فى منهج التفسير الأدبى — كما تلقيته عن أستاذى — هو التناول الموضوعى الذى يفرغ لدراسة الموضوع الواحد فيه ، فيجمع كل ما فى القرآن عنه ، ويهتدى بمألوف استعماله للألفاظ والأساليب ، بعد تحديد الدلالة اللغوية لكل ذلك . . . وهو منهج يختلف تماماً عن الطريقة المعروفة ، فى تفسير القرآن سورة سورة ، يؤخذ اللفظ أو الآية فيه ، مقتطعاً من سياقه العام فى القرآن كله ، مما لا سبيل معه إلى الاهتداء إلى الدلالة القرآنية لألفاظه ، أو استجلاء ظواهره الأسلوبية وخصائصه البيانية .

وقد طبق بعض الزملاء هذا المنهج تطبيقاً ناجحاً ، فى موضوعات قرآنية اختاروها لرسائل الماجستير والدكتوراه. وأتجه بمحاولتى اليوم إلى تطبيق المنهج فى تفسير بعض سور قصار ملحوظ فيها وحدة الموضوع ، فضلا عن كونها من السور المكية حيث العناية بالأصول الكبرى للدعوة الإسلامية ... وقصدت بهذا الاتجاه ، إلى توضيح الفرق بين الطريقة المعهودة فى التفسير ، وبين منهجنا الحديث الذى يتناول النص القرآنى فى وجوه الإعجازى ، ويلتزم فى دقة بالغة ، قولة السلف الصالح : « القرآن يفسر بعضه بعضاً » — وقد قالها المفسرون ثم لم يبلغوا منها مبلغاً — ويحرر مفهومه من كل العناصر الدخيلة والشوائب المقحمة على أصالته البيانية .

* * *

وسيرى المتخصصون فى الدراسة القرآنية — أدبية أو غير أدبية — مدى حاجتنا إلى فهم النص القرآنى قبل أى شىء آخر، وسيرون كذلك ما تكشف

عنه اخيرا من شتى تناول كثير من جوانب التفسير ، او من بعد التفسير

واعتساف الملحظ ، وتحميل ألفاظ القرآن وعباراته ما يأباه القرآن نفسه حين نحتكم إليه ؟

وسيبهرهم بلا ريب ، ما بهرنى من أسرار له بيانية ، هدى إليها الدرس المنهجى المستشف : فى اللفظ لا يقوم مقامه سواه ، وفى الحرف لا يؤدى معناه حرف آخر ، وفى الحركة أو النبرة تأخذ مكانها فى النظم الباهر . . .

* * *

ولا أريد أن أتزيد هنا بسوق أمثلة من ذلك كله ، بل لا أريد كذلك أن أسبق إلى توقع ما سوف تحدثه المحاولة من أثر أو ما قد يعقبها من صدى ، فأيًّا ما كان الرأى فيها ، وأيًّا ما كان حظها من التوفيق ، فحسبى الذى نلتُ من ثوابها ، وما أجدتْ علىّ مادة وذوقاً وفهماً ، حين انقطعتُ لخدمة كتاب العربية الأكبر ، وأمضيت سنين عاكفة على تدبر أسراره الباهرة ، وتذوق إعجازه البيانى الرائع :

« لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله ، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » .

صدق الله العظيم .

عائشة عبد الرحمن

جامعة عين شمس : مصر الجديدة

شعبان ١٣٨١

يناير ١٩٦٢

سورة الضحى

بسم الله الرحمن الرحيم

وَالضُّحَىٰ * وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ * مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ * وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَىٰ * وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ * أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ * وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ * وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ * فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ * وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ * وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ .

صدق الله العظيم

السورة مكية بلا خلاف ، نزلت بعد الفجر . . .

والمفسرون مجمعون على أن سبب النزول، هو إبطاء الوحى مرة على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بمكة حتى شق ذلك عليه ، وقيل فيما قيل : ودّع محمداً ربُّه وقلاه .

ثم تناقضت أقوالهم — بعد هذا الإجماع — فيمن قالها [1] :

فى رواية أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقد شكا إلى زوجته السيدة خديجة رضى الله عنها انقطاع الوحى وقال : إن ربى ودعنى وقلانى . فقالت : كلا والذى بعثك بالحق ، ما ابتدأك الله بهذه الكرامة إلا وهو يريد أن يتمها لك، فنزلت الآيات : ما ودعك ربك وما قلى .

وفى رواية ثانية ، أنها السيدة خديجة ، وقد رابها فتور الوحى . . .

لكن رواية ثالثة تقول : إن « أم جميل حمالة الحطب : امرأة أبى لهب » هى التى قالت : يا محمد ! ما أرى شيطانك إلا قد تركك .

ورواية رابعة تقول : إن المشركين هم الذين قالوا فى شماتة : قد قلاه ربه وودّعه .

ولا نقف عندما اختلفوا فيه : فأسباب النزول لا تعدو أن تكون قرائن مما حول النص ، وهى باعتراف الأقدمين أنفسهم لا تخلو من وهم ، والاختلاف فيها قديم ، والأصح عند الأصوليين أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الذى نزلت فيه الآية [2] .

وخلاصة ما انتهى إليه قولهم فى أسباب النزول ، أنها ما نزلت الآية أيام

---

(١) انظر هذه الأقوال فى تفاسير :
الطبرى : ١٤٨/٣٠ — البحر المحيط لأبى حيان ٤٨٥/٨ :
الرازى : ٤٢٠/٨ — النيسابورى ، بهامش الطبرى ١٠٨/٣٠ —

(٢) السيوطى : الإتقان ٣٦/١ .

وقوعه[١] ، وليس السبب فيها ، بمعنى السببية الحكمية العلية .

وتستهل السورة بالقسم بالواو ، والرأى السائد عند الأقدمين ، أن هذا القسم القرآنى يحمل معنى التعظيم للمقسم به ، قال ابن قيم الجوزية :

« وإقسامه — تعالى — ببعض مخلوقاته ، دليل على أنها من عظيم آياته »[٢] .

وسادت هذه الفكرة ، فألجأتهم إلى اعتساف فى بيان وجه التعظيم فى كل ما أقسم به القرآن الكريم بالواو :

ففى القسم بالليل مثلا ، قد يبدو وجه الإعظام إذا لحظوا فيه الحكمة الإلهية من خلق الليل وجعله لباساً وسكناً ، ولكنهم لحظوا فيه كذلك — فى آية الضحى — معنى الاستيحاش ، وأنه وقت الغم ، وربما تأولوه بسكون الموت ، وظلمة القبور ، والغربة[٣] ، مما لا يظهر فيه معنى الإعظام إلا عن تكلف وقسر ، وتحميل للنص ما يأبى أن يحمله .

فالشيخ الإمام « محمد عبده » لم يجد صعوبة فى بيان وجه العظمة فى القسم بالضحى «فالقسم بالضياء للإشارة إلى تعظيم أمر الضياء وإعظام قدر النعمة فيه ، ولفت أذهاننا إلى أنه آية من آيات الله الكبرى ونعمه العظمى »[٤] لكنه حين وُجه بالقسم بالليل ، اضطر — تحت سيطرة فكرة التعظيم بالقسم — إلى التماس وجه التعظيم فيه ، فى قسر يكفى لبيانه أن يرى فى الليل أشبه بالجلال الإلهى . قال رحمه الله : « أما القسم بالليل فلأنه أمر يهولك ويدخل عليك من انقباض النفس عن الحركة واضطرارها للوقوف عن العمل وركونها إلى السكون ما لا تجد عنه مفرًّا ، فهذا سلطان من الخوف مبهم ، لا تحيط بأسبابه ولا بتفصيل أطواره ، فهو أشبه بالجلال الإلهى يأخذك من جميع أطرافك

(١) السيوطى : الإتقان ١/٣٩ .
(٢) التبيان فى أقسام القرآن : ص ١ .
(٣) تفسير الرازى : ٨/٤٢٠ .
(٤) تفسير جزء عم ، سورة الضحى : ص ٩٤ ، ٩٥ .

وأنت لا تدرى من أين يأخذك ، وهو مظهر من مظاهره ، ثم فى هذا السكون من راحة الجسم والعقل وتعويض ما فقداه بالتعب بياض النهار ، مالا يحصى فوائده »[١] .

ويلاحظ عليهم هنا ، أنهم التمسوا العظمة فى الليل ، مطلق الليل ، مع أنه مقيد فى الآية بـ « إذا سجى » وقد جاء مقيداً فى آيات أخرى بقوله تعالى :

« إذا أدبر » المدثر
« إذا عسعس » التكوير
« إذا يسر » الفجر
« إذا يغشى » الليل
« إذا يغشاها » الشمس

ويلاحظ كذلك ، أنهم فى آية الضحى ، وفى أكثر آيات القسم بالواو ، خلطوا بين الإعظام ، وبين الحكمة فى خلق المقسم به : وما من شىء من مخلوقات الله لم يخلق لحكمة ، ظاهرة أو خفية . أما الإعظام فلا يهون القول به ، لمجرد بيان وجه لظاهر الحكمة فى المقسم به .

ولقد ترددت فى تأويل قوله تعالى : « والضحى ، والليل إذا سجى » بـ « أقسم بالضحى وأقسم بالليل إذا سجى » لأن القرآن الكريم لا يستعمل القسم مسنداً إلى الله سبحانه ... مع « لا » النافية ، باستقراء كل آيات القسم فى القرآن . فكان لى من هذا الاستقراء ، ما يؤذن بأنه سبحانه فى غير حاجة إلى القسم[٢] .

والذى اطمأننت إليه بعد طول تدبر وتأمل فى السور المستهلة بهذه الواو ، هو أن الواو خرجت فيها عن أصل معناها اللغوى فى القسم للتعظيم ، إلى معنى بيانى ، على نحو ما تخرج أساليب الأمر والنهى والاستفهام عن أصل معناها الذى وضعت له لملحظ بلاغى . فالواو فى هذا الأسلوب تلفت لفتاً قوياً إلى حسيات مدركة ليست موضع غرابة أو جدال ، توطئة لإيضاحية لبيان معنويات وغيبيات لا تُدرك بالحس .

(١) تفسير جزء عم ، سورة الضحى : ص ٩٤ ، ٩٥ .
(٢) انظر استقراء الظاهرة الأسلوبية « لا أقسم » فى تفسير سورة البلد .

فالقسم بالواو ، غالباً ، لون من ألوان البيان الفنى للمعانى ، بالأشياء الحسية . وما يُلمَح فيه من الإعظام ، إنما يُقصَد به إلى قوة اللفت . واختيارُ المقسَم به تراعى فيه الصفة التى تناسب الموقف . وحين نتتبع أقسام القرآن فى مثل آية الضحى ، نجدها تأتى عرْضاً بيانيًّا لصورة مادية محسّة ، يُستحضر بها واقع مشهود ، لافت إلى صورة مماثلة أخرى معنوية ، غير مشهودة ولا مُدرَكة ، يمارى فيها مَن يمارى : فالقرآن الكريم فى قسمه بالصبح إذا أسفر ، وإذا تنفس ، والنهار إذا تجلى ، والليل إذا عسعس ، وإذا يغشى ، وإذا أدبر ، يجلو معانى من الهدى والحق ، أو الضلال والباطل ، بماديات من النور والظلمة . وهذا البيان للمعنوى بالحسى ، هو الذى يمكن أن نعرضه على أقسام القرآن بالواو ، فنقبلها دون تكلف ، أو قسر أو فى التأويل . وبيان هذا على وجه التفصيل ، والتماس الشواهد والأدلة عليه ، مما يتسع له بحث خاص مفرد ، عن « القسم فى القرآن »[1] أما هنا — ومجال البحث محدود بموضوعه — فلا سبيل لغير الاكتفاء بما يعرض لنا من أقسام قرآنية فيما اخترنا من سور ، لكى نوضح الفكرة ونجلو الملحظ[2] .

المقسَم به فى آيتى الضحى ، صورة مادية ، وواقع حسى ، يشهد به الناسُ تألق الضوء فى ضحوة النهار ، ثم يشهدون من بعده فتور الليل إذا سجا وسكن . يشهدون الحالين معاً ، فى اليوم الواحد ، دون أن يختل نظام الكون أو يكون فى تواردِ الحالين عليه ما يبعث على إنكار ، بل دون أن يخطر على بال أحد ، أن السماء قد تخلت عن الأرض وأسلمتها إلى الظلمة والوحشة ، بعد تألق الضوء فى ضحى النهار . فأى عجب فى أن يجىء ، بعد أنس الوحى وتجلّى نوره على المصطفى صلى الله عليه وسلم ، فترة سكون يفتر فيها الوحى ، على نحو ما نشهد من الليل الساجى يوافى بعد الضحى المتألق ! -

هذا هو ما نطمئن إليه فى التفسير البيانى للقسم بالضحى والليل إذا سجا ، ولا أعرف — فيما قرأت — أحداً من المفسرين التفت إلى هذا الملحظ التفاتاً

(١) يأتى إن شاء الله فى الكتاب الذى أشتغل بإعداده عن «الإعجاز البيانى للقرآن الكريم »
(٢) انظر فى ذلك مثلا ، آيات القسم فى سورتى (النازعات) ، (العاديات) من هذا الكتاب .

واضحاً متميزاً ، وإن يكن بعضهم قد استشرف له من بعيد ، لكن وسط حشد من تأويلات شتى ، لا تخلو من تكلف وإغراب .

من هؤلاء ، فخر الدين الرازى[1] ، ونظام الدين النيسابورى[2] فقد ذكرا فى حكمة القسم بالضحى والليل إذا سجى ، وجوهاً « منها : كأنه تعالى يقول الزمان ساعة فساعة ، ساعة ليل وساعة نهار ، ثم يزداد ؛ فمرة تزداد ساعات الليل وتنقص ساعات النهار ، ومرة بالعكس ، فلا تكون الزيادة لهوًى ، ولا النقصان لقلًى ، بل للحكمة . كذا الرسالة وإنزال الوحى بحسب المصالح ، فمرة إنزال ، ومرة حبس ، فلا كان الإنزال عن هوًى ولا كان الحبس عن قلى .

« ومنها : أن الكفار لما ادعوا أن ربه ودّعه وقلاه ، قال : هاتوا الحجة ، فعجزوا ، فلزمه اليمين بأنه ما ودعه ربه وما قلاه !

« ومنها ، كأنه تعالى يقول : انظر إلى جوار الليل مع النهار ، لا يسلم أحدهما عن الآخر ، بل الليل تارة يَغلب ، وتارة يُغْلب ، فكيف تسلم عن الخلق » ؟ [3] .

ومنهم كذلك « الشيخ محمد عبده » حيث قال بعد الذى نقلنا من عبارته فى وجه الإعظام بالقسم بالليل : « وقد جاء فى الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم ، حزن لفترة الوحى ، حزناً غدا منه مراراً كى يتردى من رءوس شواهق الجبال ، ولكن كان يمنعه تمثل الملَك له وإخباره بأنه رسول الله حقًّا . فذلك هو القلق والفزع الذى يحتاج إلى ما به تكون الطمأنينة ، فآتاه الله ما كان فى شوق إليه ، وثبته بالوحى وبشره أن تلك الفترة لم تكن عن ترك ولا عن قلى ، وأقسم له على ذلك . وأشار فى القسم إلى أن ما كان من سطوع الوحى على قلبه أول مرة ، بمنزلة الضحى تقوى به الحياة وتنمو الناميات ، وما عرض بعد ذلك فهو بمنزلة الليل إذا سكن لتستريح فيه القوى وتسعد فيه النفوس

(١) تفسير الرازى : ٤١٨/٨ .
(٢) غرائب القرآن ، على هامش الطبرى : تفسير الجزء ١٠٦/٣٠ ، ١٠٧ .
(٣) تفسير الرازى : ٤٢٠/٨ .

لما يستقبلها من العمل . ومن المعلوم أن النبي لاقى من الوحى شدة فى أول أمره ، فكانت فترة الوحى ، أى فتوره ، لتثبيته عليه السلام ، وتقوية نفسه على احتمال ما يتوالى منه ، حتى تم به حكمة الله تعالى فى إرساله إلى الخلق »[1] .

ويوشك الملحظ البيانى ، أن يتوه وسط هذا الكلام فى الضحى تقوى به الحياة وتنمو التاميات ، وأن انقطاع الوحى قصد به تثبيت الرسول ، وتقوية نفسه ، وتهيئة فترة من الراحة بعد الذى لاقى من شدة الوحى أول مرة .

وكان « ابن قيم الجوزية » أقرب إلى إدراك الملحظ البيانى فى القسم ، لولا أن غلب عليه التأثر بفكرة الإعظام التى أشرت إليها ، فجعل موضع القسم هنا للدلالة على ربوبية الله وحكمته ورحمته ، مع أن السياق لا يشير من قريب أو بعيد ، إلى أن الموقف كان ارتياباً من المشركين فى ربوبية الله وحكمته ورحمته ، وإنما كان — على قول المفسرين فى سبب النزول — كلاماً فى أن الله قد ودّع محمداً صلى الله عليه وسلم وقلاه . ونص عبارة ابن القيم : « أقسم بآيتين عظيمتين من آياته ، دالتين على ربوبيته : وهما الليل والنهار . . . فتأمل مطابقة هذا القسم ، وهو نور الضحى الذى يجلى بعد ظلام الليل ، للمقسم عليه وهو نور الوحى الذى تراخاه بعد احتباسه »[2] .

* * *

ومن المفسرين من وقف طويلا عند تقديم الضحى هنا ، وأبعد فى تأويله فقال : « إنه إشارة إلى أن الحياة أولى للمؤمن من الموت إلى أن تحصل كمالاته الممكنة . وأيضاً أنه ذكر الضحى حتى لا يحصل اليأس من روحه ، ثم عقبه بالليل حتى يحصل الأمن من مكره ! »[3] .

ولم يتعرض « ابن جرير الطبرى » لبيان ارتباط المقسم به بالمقسم عليه ،

(١) تفسير جزء عم ص ٩٥ .
(٢) التبيان : ٧٢ .
(٣) غرائب القرآن للنيسابورى : ٣٠/١٠٦ .

ومثله « الزمخشرى » فى الكشاف ، وإنما اقتصرا على بيان كل من طرفى القسم . وكذلك سكت « أبو حيان » فى (البحر) عن هذه الصلة المعنوية بينهما ، وشغل عنها ببيان أوجه الصناعة النحوية .

كما لم يتعرض أى مفسر — فيما قرأت — لمقابلة هذا القسم الإلهى بالواو ، على ظاهرة نفى القسم حيثما جاء فى القرآن الكريم مسنداً إلى الله تعالى[1] .

* * *

ونعرض بعد هذا ، لأقوالهم فى تفسير الضحى ، والليل إذا سجا ، فنقرأ فى « الطبرى » اختلاف أهل التأويل فى الضحى :

فهو النهار كله ، وهو ساعة من ساعات النهار . كما نقرأ اختلافهم فى الليل إذا سجا : فهو الليل إذا أقبل ، أو إذا جاء ، وهو الليل إذا ذهب ، وهو الليل إذا استوى ، وهو الليل إذا استتر وسكن .

واختار « الطبرى » من هذه الأقوال فى الضحى ، أنه النهار ، لأنه ضوء الشمس الظاهرة . واختار فى سجا الليل : معنى السكون بأهله[2] .

وأجاز « النيسابورى » أن يكون معنى سجا : سكن الناس فيه ، فيكون الإسناد مجازياً[3] .

والزمخشرى ، يقول فى الضحى : هو صدر النهار حين ترتفع الشمس وتلقى شعاعها ، وقيل : أريد بالضحى النهار .

وقال فى سجا : سكن وركد ظلامه ، وقيل معناه سكون الناس والأصوات فيه[4] .

وعند أبى حيان : سجا الليل أدبر ، وقيل : أقبل . وقال الفراء : أظلم وركد ، وقال ابن الأعرابى : اشتد ظلامه[5] .

(١) انظر « لا أقسم » فى تفسير سورة البلد .
(٢) تفسير الطبرى : الجزء الثلاثون ١٣٣ .
(٣) غرائب القرآن : ٣٠/١٠٦ .
(٤) الكشاف : ٤/٢١٩ .
(٥) البحر المحيط : ٨/٤٨٥ .

وقال الشيخ محمد عبده فى الضحى : هو ضوء الشمس فى شباب النهار .
وفى سجا الليل : هو ما تجده من سكون أهله وانقطاع الأحياء عن الحركة فيه[1] .

* * *

ونقف هنا عندما اختلف فيه المفسرون فى معنى الضحى : أهو النهار كله ، أم ساعة منه ؟ والليل إذا سجا : هل معناه أقبل ، أو أدبر ، واشتد ظلامه وسكن ، أو سكنت الناس والأصوات فيه ؟

وإذا كان اللفظ لغةً يحتمل أكثر من معنى على ما ذكروا فى ضحى وسجا — وهو ما نستبعده — فإن البلاغة لا تجيز إلا معنى واحداً فى المقام الواحد ، يقوم به لفظ بعينه ، لا يقوم به سواه .

واللغة قد عرفت الضحى وقتاً بعينه من النهار ، وبه سميت صلاة الضحى لوقوعها فيه ، والضاحية من الإبل التى تشرب ضحى ، وقالوا ضحى فلان غنمه إذا رعاها الضحى ، وضحّى بالشاة ذبحها ضحى يوم النحر — وهذا هو أصل الاستعمال فيما ذكر لسان العرب — وقال « يعقوب » فى الأضحى : يسمى اليوم أضحى بجمع الأضحاة وهى الشاة تذبح ضحى النحر ، وهى أيضاً الأضحية والضحية .

ودلالة الوضوح هى الملحوظة فى كل الاستعمالات الحسية للمادة : فالضاحية السماء ، ومنه قيل لما ظهر وبدا ضاحية . والمضحاة الأرض التى لا تكاد تغيب الشمس عنها ، والضواحى من الإنسان ما برز منه لما كالكتفين والمنكبين ، ومن الحوض نواحيه الظاهرة ، ومن الروم ما ظهر من بلادهم . وقمة ضحيانة بارزة للشمس ، وضحا الطريق بدا وظهر . وقالوا لمن يبرز للشمس ضحا ضحواً وضُحواً وضُحياً ، كما قالوا لمن ضربته الشمس ضَحا كذلك . والضحياء الفرس الشهباء .

ومن هـذا الوضوح والظهور الملحوظين فى الاستعمالات الحسية للمادة ، قيل : فعل فلان كذا ضاحية ، أى علانية ، على أن أكثر

(١) تفسير جزء عم : ١٠٨ .

ما يستعمل الضحى فى الوقت المعين من صدر النهار ، فويق ارتفاع النهار ، حين يتم وضوح الشمس . ومنها يستعمل فى كل ما وقع أو فُعل فى هذا الوقت بعينه ، فيقال أضحى فلان إذا صار فى الضحى ، وأتيتك ضحوةً ، وضحى ، ورعيت الغنم ضُحى ، وذبحت الشاة ضحى .

* * *

وفى الاستعمال القرآنى ، نرى القرآن الكريم استعمل الضحى مقابلا للعشية فى آية النازعات ٤٦ :

« كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلا عشيةً أو ضحاها » .

وقرن إخراج الضحى بإغطاش الليل فى آية النازعات ٢٩ : « أأنتم أشد خلقاً أم السماء بناها . رفع سمكها فسواها . وأغطش ليلها وأخرج ضحاها » :

كما استعمله ظرف زمان ، لهذا الوقت بعينه من النهار فى آية الأعراف ٩٧ :

« أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون » .

وآية طه ٥٩ :

« قال موعدكم يوم الزينة وأن يحشر الناس ضحى » .

فنراه هنا عيّن للموعد يوماً هو يوم الزينة ، ثم خصّ وقتاً منه بالتحديد ، هو ضحى ، مما يُبعد أن يفسّر الضحى بأنه النهار كله .

وتبعده كذلك آية « الشمس » التى أقسم القرآن فيها بالشمس وضحاها ، حيث لا نرى المعنى يستقيم لو فسرناه بالنهار فقلنا : والشمس ونهارها ، وإنما هو « وقت انبساط الشمس » كما اطمأن " الراغب" فى المفردات ، أو هو « صدر النهار حين ترتفع الشمس ويظهر سلطانها » كعبارة " النيسابورى" فى الغرائب .

* * *

أما سجا الليل ، فالسكون أو الفتور هو ما يلائم الموقف بيانياً ، وليس الإقبال ولا الإدبار ، كما قال مفسرون . ولم تأت مادة « سجا » فى القرآن كله

فى غير هذا الموضع ، إلا أن مقابلتها للضحى ، تجعلنا نطمئن إلى أن سجو الليل هو فترة هدوئه وسكونه ، على ما تعرف العربية فى استعمالها لطرف ساج وبحر ساج ، وفى السجواء وهى الناقة التى إذا حُلِبت سكنت .

والسكون هو المعنى الذى ذكره « الراغب » فى مفرداته ، وقال « النيسابورى » : هو بمنزلة الضحى من النهار .

* * *

وقد قلنا فى القسم بالضحى والليل إذا سجا : إنه بيان لصورة حسية ، وواقع مشهود ، يمهد لموقف مماثل ، غير حسى ولا مشهود ، هو فتور الوحى بعد إشراقه وتجليه . لكن من المفسرين من أجهدوا أنفسهم لالتماس السبب الذى من أجله أوثر الضحى هنا بالقسم ، فالزمخشرى يقول إنه تعالى : « أقسم بالضحى ، لأنها الساعة التى كُلِّم فيها موسى عليه السلام ، وكانت موعده لمعارضة السحرة »[1] .

وأضاف النيسابورى ، والرازى كذلك : « أن الضحى ساعة من النهار توازى جميع الليل ؛ كما أن محمداً صلى الله عليه وسلم يوازى جميع الأنبياء وأممهم » .

ولا نقف بعد هذا عند تأويلات الإشاريين بأن الضحى وجه محمد ، صلى الله عليه وسلم ، والليل شَعره ، أو أن الضحى هم ذكور أهل بيته عليه الصلاة والسلام والليل إناثهم[2] ويحتمل أن يقال : الضحى نور علمه الذى يعرف به المستور من الغيوب ، والليل عفوه الذى يستر به جميع العيوب ، أو هى إشارة بالضحى إلى إقبال الإسلام بعد أن كان غريباً ، وبالليل إلى أنه سيعود غريباً كما بدأ[3] إلى آخر هذه التأويلات الإشارية التى لا موضع لها فى تفسير بيانى للنص الكريم .

* * *

(١) الكشاف : سورة الضحى جـ ٤ .

(٢) غرائب القرآن : ١٠٦/٣٠ .

(٣) تفسير الرازى : ٤٢٠/٨ — وغرائب القرآن للنيسابورى : ١٠٦/٣٠ .

« ما ودّعك ربك وما قلى » .

والقراءة بالدال المشددة هى قراءة الجمهور ، وقرأ بعضهم : « ما ودَعك » بالتخفيف ، مع تصريحهم[1] بأن العرب استغنت فى فصيح كلامها عن : ودَع ، ووزَر ، ، وودْع ، ووزْر ، وقد ذكر الزمخشري هنا قول « أبى الأسود الدؤلى » :

ليت شعرى عن خليلى ما الذى غاله فى الحب حتى ودّعه

وقال آخر :

ثم ودّعنا آلَ عمرٍو وعامـــر فرائسَ أطرافِ المثقَّفة السُّمْرِ

ولكن الجوهرى فى « الصحاح » قد صرّح بأن مثل هذا ربما جاء فى ضرورة شعرية : ومثله قول « خُفاف بن نَدبة » :

إذا ما استحمّت أرضه من سمائـــه جرى وهو مودوع وواعدُ مصدَقِ

أى متروك . وقال فى : دع ذا ، أى اتركه : « وأصله ودع يدع ، وقد أميت ماضيه ، لا يقال يدعه . وإنما يقال تركه » .

ولسنا نازعه مُحتَجّين القاموس ؛ فى القول بأن « ماضى ودَع أميت » فالشبهة لا تزال قائمة ؛ إذ أن هذه المنازعة ؛ لا تدفع ما قاله « أبو حيان » من أن العرب استغنت فى فصيح كلامها عن ودَع .

والودْع : الترك ، وقد استعمل حسيًّا وفى الوديعة ، تُترك فى مكان أو لدى من يُرجى أن يؤتمن عليها ، واستعمل التوديع فى الترك لفراق ، وقال الزمخشرى : « التوديع مبالغة فى الودع ، لأن من ودعك مفارقاً فقد بالغ فى تركك » .

ولم يجئ من المادة فى القرآن ، بصيغة الفعل الماضى إلا آية الضحى ، وجاء منها فعل الأمر فى آية الأحزاب ٤٨ « ولا تُطع الكافرين والمنافقين ودَعْ

(١) أبو حيان ، البحر المحيط : ٤٨٥/٨ .

أذاهم وتوكل على الله ، وكفى بالله وكيلا » .

وجاءت صيغة مستودَع مرتين ، عطفاً على مستقَر ، فى آية الأنعام ٩٨ : « وهو الذى أنشأكم من نفس واحدة فمستقَر ومستودَع » وآية هود ٦ : « وما من دابة فى الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودَعها » .

والقِلى : البغض ، وربما كان القلق المادى ، أسبق فى الدلالة الحسية للمادة ، حيث نلحظه بوضوح فيما جاء من استعمالات حسية لها : فالقِلا والمِقلى ، عودان يلعب بهما الصبيان ، وقَلاَ الإبلَ ساقها شديداً ، واللحمَ أنضجه فى المِقلى والمِقلاة .

ومن القلق الملحوظ أصلاً فى المادة ، جاء معنى التجافى والارتحال ، فيقال : اقلولى الرجل : قلق ، ورحل ، وتجافى . وأكثر ما تستعمل المادة بائية ، فى البغض والكره غاية الكراهة ، كما جاء فى القاموس ، وقد انتهى « ابن سيده » بالبغض الشديد إلى الترك والهجر ، فقال فى المحكم : « قليتُه قلى : أبغضته وكرهته غايةَ الكره فتركته » .

وقد جاءت المادة فى القرآن مرتين ، إحداهما آية الضحى ، والأخرى آية الشعراء ١٦٨ :

« قالوا لئن لم تنته يا لوطُ لتكونَنّ من المخرَجين * قال إنى لعملكم من القالين » ودلالتها على البغض والكراهية الشديدة والترك ، واضحة .

وبشدة البغض ، فسرها « الراغب » فى المفردات ، فى الموضعين .

* * *

ووقفوا طويلا عند حذف ضمير الخطاب فى قَلى ، فقال الزمخشرى[1] إنه اختصارٌ لفظى ، لظهور المحذوف . ونظَّر له بقوله تعالى : « والذاكرين الله كثيراً والذاكرات » .

وهو قريب من قول الطبرى فى تعليل الحذف : « إنه اكتفاء بفهم السامع

(١) الكشاف : ٢١٩/٤ .

لمعناه ، إذ كان قد تقدم ذلك قوله : ما ودعك ، فعُرف بذلك أن الخاطب به نبى الله صلى الله عليه وسلم »[1] .

وكذلك ذهب « أبو حيان » إلى أن الحذف للاختصار .

لكن النيسابورى أضاف سبباً آخر ، هو رعاية الفاصلة ، « ضحى — سجى » . وقال مثل ذلك فى الآيات بعدها : فآوَى . فهدى . . . فأغنى[2] .

وعدّ « الرازى » فى حذف الكاف ثلاثة وجوه :

- الاكتفاء بالكاف الأولى فى « ودّعك » .
- أن اتفاق الفواصل ، أوجب حذف الكاف .
- فائدة الإطلاق ، أى أنه ما قلاك ولا أحداً من أصحابك ، ولا أحداً ممن أحبك إلى يوم القيامة[3] .

وفى الإطلاق ، على ما بينه الرازى ، تحميل للنص ما لا يحتمل ، والسياق شاهد على أن الخطاب لمحمد صلى الله عليه وسلم على وجه التخصيص .

أما تعليل الحذف برعاية الفاصلة ، فليس من المقبول عندنا أن يقوم البيان القرآنى على اعتبار لفظى ، وإنما الحذف لمقتضى معنوى بلاغى ، يقويه الأداء اللفظى ، دون أن يكون الملحظ الشكلى هو الأصل . ولو كان البيان القرآنى يتعلق بمثل هذا ، لما عدل عن رعاية الفاصلة فى آخر سورة الضحى : « فأما اليتيم فلا تقهر * وأما السائل فلا تنهر * وأما بنعمة ربك فحدّث » . وليس فى السورة كلها ثاء فاصلة ، بل ليس فيها حرف الثاء على الإطلاق ، فلمَ لم يقل تعالى « فخبِّرْ » لتتفق الفواصل على مذهب أصحاب الصنعة ومن يتعلقون به ؟

ويبقى القول بأن الحذف ، لدلالة ما قبله على المحذوف ، وتقتضيه حساسية

(١) تفسير الطبرى : ١٤٧/٣٠ .
(٢) غرائب القرآن : ١٠٨/٣٠ .
(٣) تفسير الرازى : ٤٢٠/٨ .

معنوية ، بالغة الدقة فى اللطف والإيناس : هى تحاشى خطابه تعالى لحبيبه المصطفى فى مقام الإيناس : ما قلاك . لما فى القلى من الطرد والإبعاد وشدة البغض . أما التوديع فلا شىء فيه من ذلك . بل لعل الحس اللغوى فيه يؤذن بالفراق على كره ، مع رجاء العودة !

* * *

وقد سبق القول فى هذا التوديع والقلى عند سبب النزول .

ولا نرى أن نقف هنا عندما ورد فى بعض كتب التفسير من تحديد سبب الإبطاء فى الوحى بتأويلات دخيلة ، كالذى ذكره « الرازى » و « النيسابورى » من أن اليهود سألوا النبى عن ثلاث مسائل : الروح ، وذى القرنين ، وأصحاب الكهف . فقال صلى الله عليه وسلم : سأخبركم غداً . ولم يقل إن شاء الله : فوآن الوحى أبطأ ، لأن جرواً للحسن والحسين ، رضى الله عنهما ، كان فى بيت النبى عليه الصلاة والسلام ، فقال جبريل : أما علمت أنا لا ندخل بيتاً فيه كلب ولا صورة ؟ أو لأنه كان فيهم من لا يقلم الأظفار » . . .

وحكاية الجرو هذه ، وردت كذلك فى البحر المحيط لأبى حيان ؛ ومما نراها وأشباهها ؛ مما يتعلق به النظم القرآنى ؛ وإلا لما سكت عنها . والذى يعطيه ظاهر النص ، أن فتور الوحى ظاهرة طبيعية ، شأنها شأن سجو الليل بعد إشراق الضحى . وهذا يغنينا عن تقديم أسباب والتماس علل ، لتبرير الإبطاء فى الوحى .

* * *

كذلك لا نرى وجهاً للوقوف عندما ذكر مفسرون فى تحديد مدة الإبطاء ، باثنى عشر يوماً ، أو خمسة عشر ، أو خمسة وعشرين ، أو أربعين[1] ، إذ يغنينا عن مثل هذا ، سكوت القرآن نفسه عن تحديد فترة الوحى باليوم أو بالشهر ، ولو كان البيان القرآنى يرى حاجة إلى هذا التحديد ، ليزيد فى اليقين النفسى

(١) تفسير الرازى : ٤٢١ — وغرائب القرآن : ١٠٨/٣٠ .

أو يبلغ غايته من البيان ؛ لما أمسك عن ذلك التحديد ؛ لأن مقتضى البيان أن يستوفى كل ما يدعو إليه المقام مما يتصل بغايته ، فإذا أمسك هنا عن ذكر سبب الإبطاء وتحديد مدته ؛ فلأن الذى يعنيه من الموقف هو جوهر الموقف لا تفصيلاته الجزئية ، فسواء أكان السبب هو ما ذكره المفسرون أم غيره ، وسواء أكانت فترة إبطاء الوحى اثنى عشر يوماً أم أربعين ، وسواء أقال قائل — ممن كان — ودّع محمداً ربه وقلاه ؛ أم أنه صلى الله عليه وسلم شعر بالاستيحاش لفتور الوحى ، فالمهم هنا هو جوهر الموقف ، ولا شىء من جزئياته بذى جدوى على المعنى ، وإلا لكان إهماله والسكوت عنه ، قصوراً فى حساب البلاغة باعتراف أصحابها أنفسهم ؛ ومعاذ البيان المعجز أن يُظن به أى وجه من القصور !

* * *

« وللآخرة خيرٌ لك من الأولى . ولسوف يعطيك ربك فترضى » .

الآخرة تأتى غالباً ، مقابل الدنيا . والمعنى الأول فى المادة هو التأخير . أى أن المعنى فى الدنيا هو الدنو . فإذا اقترنت الآخرة بالدار ، أو باليوم ، غلب أنها اليوم الآخر ، أما إذا أطلقت ، فهى ذات دلالة أعم : يدخل فيها : النهاية ، والمصير ، والعقبى ، سواء فى هذه الحياة ، أو فيما بعدها .

وفى آية الضحى ، يرجّح أن الآخرة هى الغد المرجو ، مجيئها مع « لك » خاصة بمحمد . وقد أكد الله بهذا الخير الموعود ، نفى التوديع والقلى ، ليُذهب عن رسوله أثر فتور الوحى . والصلة بين هذه الآية وبين الآيات قبلها ، أوضح من أن تتكلف لها الأسباب والوجوه على نحو ما فعل بعض المفسرين كالرازى الذى ذكر فيها وجوهاً ثلاثة :

أحدها : أن انقطاع الوحى لا يجوز أن يكون لعزل عن النبوة ؛ بل أقصى ما فى هذا الباب أنه أمارة الموت ، والموت خير لك لما أعدّ لك عند الله فى الآخرة .

والثانى : أنه لما نزل قوله تعالى : « ما ودّعك ربك وما قلى » ، حصل له

تشريف عظيم ، فكأنه استعظم هذا التشريف ، فقيل له إن مالك عند الله فى الآخرة خير وأعظم .

والثالث — وقد صدره الرازى بقوله : وهو ما يخطر ببالى — وللأحوال الآتية خير لك من الماضية .

ثم عقب على هذا ، بذكر طرق يُعرف بها أن الآخرة خير له من الأولى ، وهى :

- لأنك فى الدنيا تفعل ما نريد ، ولكن الآخرة خير لك لأنا نفعل ما تريد .
- وأن الآخرة خير لك ، إذ تجتمع عندك أمتك .
- وهى خير لك لأنك اشتريتها ، أما هذه الدنيا فليست لك .
- وفى الأولى يطعن الكفار فيك ، أما فى الآخرة فأجعل أمتك شهداء على الأمم ، وأجعلك شهيداً على الأنبياء ، ثم أجعل ذاتى شهيداً لك .
- إن خيرات الدنيا قليلة مشوبة منقطعة ، ولذات الآخرة كثيرة خالصة لك[1] .

وفسر « الشيخ محمد عبده » الآخرة والأولى بالبداية والنهاية ، قال : « ولنهاية أمرك خير لك من بدايته » ثم زاد إيضاحاً : « إن كثرة الوحى تأتى بما سيكمل الدين وتتم بها نعمة الله على أهله ، وأين بداية الوحى من نهايته ؟ »[2] فكأنه يريد أن يحدد الآخرة ، بنهاية الوحى .

وقد أحصينا من مواضع ورود هذا اللفظ فى القرآن ، مائة وثلاث عشرة مرة ، نطمئن فيها إلى أنها الحياة الآخرة ، إما بصريح العبارة ، — وصفاً للدار والحياة ، أو مقابلة للدنيا — وإما بدلالة المقام ، وذلك باستثناء آية ص ٧ ، التى جاءت الآخرة فيها وصفاً للملة : « ما سمعنا بهذا فى الملة الآخرة ، إن هذا إلا اختلاق » .

(١) تفسير الرازى : ٤٢١/٨ .
(٢) تفسير جزء عم : سورة الضحى .

ونستأنس فى فهم آية الضحى ، بآيات مثلها جاءت فيها الآخرة مقترنة بالأولى ، بواو العطف :

النجم ٢٥ : فلله الآخرة والأولى .
النازعات ٢٥ : فأخذه الله نكال الآخرة والأولى .
القصص ٧٠ : له الحمد فى الأولى والآخرة .
الليل ١٣ : وإن لنا للآخرة والأولى .

فترى آية الضحى تنفرد عنها بأنها خاصة بمحمد صلى الله عليه وسلم ، فى حالة بعينها هى توهم توديع الله إياه فى أولاه ، وقد نفى الله هذا التوديع ، ثم أكد له أن أخراه أفضل من أولاه . وجاءت الآية بعدها : « ولسوف يعطيك ربك فترضى » يتكامل بها التجلى الإلهى على المصطفى : ما تركك فيما مضى ، وللآخرة خير لك من الأولى . . .

ولا وجه عندنا لتحديد المقصود بالعطاء فى الآية ، بهذا الذى ذكره « الرازى » أو سواه ، بل نؤثر إطلاقه ، مسايرة للبيان القرآنى الذى لم يشأ أن يحدده . فحسب الرسول صلى الله عليه وسلم ، الإعطاء الذى يرضيه ، وليس وراء الرضى مطمح ، ولا بعده غاية . وما كان لنا أن نحتكم بأذواقنا ، وأمزجتنا ، وشخصياتنا ، وظروفنا وأحوالنا ، فى تحديد هذا الذى يرضى الرسول ، أو نشغل عن روعة ذلك البيان المعجز ، الذى يتجلى سره فى إطلاقه العام ، وانتهائه إلى الرضى ، بمثل ما شغل به كثير من المفسرين : فمن قائل فى العطاء الموعود : « إنه ألف قصر فى الجنة ، فى كل قصر ما ينبغى من الأزواج والخدم » على ما نقل الطبرى بإسناده عن ابن عباس ، وتلقفه من بعده مفسرون عديدون ، ثم لم يكفهم هذا التحديد بالنوع والعدد ، بل زادوا فحددوا مواد البناء ، فهى ألف قصر من لؤلؤ ، ترابهن المسك ، وفيهن ما يصلحهن . عن ابن عباس أيضاً[1] .

واختاروا اللون كذلك ، فقالوا إن القصور الألف من لؤلؤ أبيض[2] .

(١) تفسير الطبرى : ١٤٩/٣٠ والنيسابورى بهامشه : ١٠٩
(٢) تفسير الرازى : ٤٢٢/٨ .

- وما أدرى ألف قصر فى الجنة ، أو ألف ألف ، من لؤلؤ أو غير لؤلؤ ، ترابهن المسك أو العنبر ، يبالغة فى تقدير العطاء الموعود ما تبلغه تلك الكلمة القرآنية « فترضى » بما تتناهى فى العطاء ، إلى غاية الرضى .

وآخرون ، ذهبوا فى تفسير العطاء إلى أنه إشارة إلى ما سوف يعطى الله رسوله من الظفر بأعدائه ، وفتح مكة ، ودخوله الناس فى دين الله أفواجا ، والفتوح الكبرى على أيدى خلفائه[1] .

كما قيل فى العطاء كذلك : إنه الشفاعة والمغفرة « لأن الله أمره بالاستغفار للمذنبين ، ويرضيه أن يجاب طلبه . ولأن مقدمة الآية مناسبة لذلك ، كأنه تعالى يقول : لا أودعك ولا أبغضك ، بل لا أغضب على أحد من أصحابك وأتباعك وأشياعك طلباً لمرضاتك . كما استدلوا بأن الأحاديث الكثيرة الواردة فى الشفاعة ، دالة على أن رضى الرسول فى العفو عن المذنبين من أمته[2] .

وردّه « ابن القيم » قائلا :

« وأما ما يغتر به الجهال من أنه صلى الله عليه وسلم ، لا يرضى وواحد من أمته فى النار ، فهذا من غرور الشيطان لهم ولعبه بهم ، فإنه صلوات الله وسلامه عليه ، يرضى بما يرضى به تبارك وتعالى ، وهو سبحانه يدخل النار من يستحقها من الكفار والعصاة ، ولا يشفع الرسول عنده إلا بإذنه »[3] .

ويميل « ابن القيم » إلى تعميم العطاء « فهو يعم ما فى الدنيا من القرآن والهدى والنصر وكثرة الأتباع ورفع ذكره وإعلاء كلمته ، وما يعطيه بعد مماته »[4] .

ووقف الشيخ محمد عبده : مثل هذا الموقف ، فحمل على « ما للمفسرين هنا من كلام فى الشفاعة ، وفى تكريم آل بيت النبوة ، حشروه فى التفسير حشراً ، وأكثره بعيد عن روح الدين الذى جاء به القرآن ، والأليق به كتب

(١) تفسير الرازى : ٨/٤٢٢ .
(٢) تفسير الرازى : ٨/٤٢٢ والنيسابورى ١٠٩ .
(٣) التبيان : ٧٤ .
(٤) التبيان : ٧٣ .

المذاهب التى ساء بها حال المسلمين وتفرقت بسببها كلمتهم »[1] .

وفسّر العطاء بنحو ما فسره به « ابن القيم » فقال : إنه « توارد الوحى عليك بما فيه إرشاد لك ولقومك ، ومن ظهور دينك وعلو كلمتك وإسعاد قومك بما تشرع لهم ، وإعلائك وإعلائهم على الأمم فى الدنيا والآخرة »[2] .

ونرى مع هذا ، أن فى تحديد العطاء ، جوراً عليه . والأليق بجلال الموقف أن يُكتفى فيه بالرضى على ما أراد له البيان القرآنى . فوق كل تحديد ، ووراء كل وصف !

* * *

وفى الصنعة الإعرابية ، أثار بعض المفسرين هنا مشكلات ما أغنى البيان القرآنى عنها : القاعدة النحوية عندهم أن اللام فى (سوف) إن كانت للقسم ، لا تدخل على المضارع إلا مع نون التوكيد ، وإن كانت اللام للابتداء فإنها لا تدخل إلا على الجملة من المبتدأ والخبر . . .

لا بد إذن من تكلف واحتيال ، لتسوية الصنعة !

وقد رأى « الزمخشرى » أنه « لا بد من تقدير مبتدأ محذوف ، وأن يكون أصل العبارة : ولأنت سوف يعطيك ربك فترضى »[3] .

وكذلك قال « أبو حيان » : إن اللام هنا لام ابتداء أكدت مضمون الجملة على إضمار مبتدأ ، أى : ولأنت سوف يعطيك[4] .

وندرك جور الصنعة الإعرابية على هذا البيان العالى ، إذا احتكمنا إلى حسّ العربية ، ووازنّا بين وقع التعبير القرآنى « ولسوف يعطيك ربك فترضى » ووقع ذلك التعبير الآخر المقدر : ولأنت سوف يعطيك ، الذى قال عنه « الزمخشرى » إنه الأصل !

(١) تفسير جزء عم : ١١٠ .
(٢) تفسير جزء عم : ١٠٨ .
(٣) الكشاف : ٤/٢١٩ .
(٤) البحر المحيط : ٨/٤٨٦ .

وأنّى لبشر يعجزه أن يأتى بسورة من مثل هذا القرآن ، أن يقول فى آية منه ما يقول « الزمخشرى » فى آية الضحى : لا بد من تقدير كذا . . . لأن أصل التعبير كذا !

ونراهم هنا يعرضون القرآن الكريم ، كتاب العربية الأكبر ، على قواعدهم النحوية ، فإذا لم يقبلها عمدوا إلى التأويل والتقدير ، كى يخضعوه لها .

وكان يكفى أن يأتى التعبير فى القرآن ، معجزة البيان ، ليكون هو الشاهد والحجة ، والأصل الذى تُعرض عليه كل قاعدة لغوية أو بلاغية ، لا أن نحكّم فيه قواعد من صنع النحاة والبلاغيين ، وأكثرهم طارئون على العربية ، لم يكسبوها ذوقاً وسليقة ، وإن أجادوها علماً وصنعة ! !

وأثار بعضهم كذلك مشكلة أخرى هى :

كيف يجتمع التوكيد المستفاد من اللام ، مع التسويف الصريح فى « سوف » ؟ ثم أجابوا بأن العطاء كائن لا محالة وإن تأخر ، لما فى التأخير من مصلحة[1] .

وربطه الشيخ محمد عبده بإكمال الدين فقال : « إن إكمال الدين لم يتم إلا فى أكثر من عشرين سنة ، ونزلت الآية : « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا » . فاستعمال حرف التسويف لذلك »[2] .

وهم هنا ، كدأبهم ، يثيرون مسائل ما كانت لتخطر على بالنا ، ثم يتكلفون لها الجواب . فتأكيد المستقبل ليس بموضع سؤال ، ولا هو ببعيد عن مألوف العربية . والبيان إنما يتّسق هنا ويتكامل بلفظ « سوف » إيناسا الرسول المصطفى بأنه موضع عناية ربه : فى أمسه وغده ، فى أولاه وأخراه . .

* * *

(١) كشاف الزمخشرى : ٤/٢١٩ — وغرائب النيسابورى : ٣٠/١٠٩ — وتفسير الرازى : ٨/٤٢٣ .

(٢) تفسير جزء عم : ١١٠ . والآية من سورة المائدة ، رقم ٣ .

« ألم يجدك يتيماً فآوى ، ووجدك ضالاً فهدى ، ووجدك عائلاً فأغنى » .

ارتباط هذه الآيات بما قبلها واضح ، فهو تعالى يبث فى نفس الرسول الطمأنينة ويثبت قلبه بلفته إلى ما أسبغ الله عليه فى أولاه من نعم : كان يتيماً ، بل مضاعف اليُتم ، فآواه ووقاه مسكنة اليتم ، وكان ضالاً حائراً ، فهداه تعالى إلى دين الحق ، وكان عائلا فأغناه بفضله وكرمه ، أفما يكفى هذا ليطمئن محمد ، صلى الله عليه وسلم — إلى أن الله غير تاركه ولا قاليه ؟ وهل تركه حين كان صبيًّا يتيماً معرضاً لما يتعرض له الصبية اليتامى من قهر وضياع ؟ وهل قلاه حين كان ذا عيلة ، حائراً يرهقه التفكير فى ضلال قومه ثم لا يدرى سبيل النجاة ؟

لكن الآيات البينات لم تفهم بهذا الجلاء ، وإنما ذهب المفسرون إلى تأويلات شتى ، لتحديد المقصود باليتم ، والغنى ، والضلال .

ونعرض أولا أقوالهم فى ، اليتم والإيواء ، والعيلة والإغناء ، والضلال والهدى ، ثم نحتكم فيها إلى القرآن الكريم :

فى اليتم والإيواء ، قال « الرازى » : إنه من قولهم درة يتيمة ، والمعنى : ألم يجدك واحداً فى قريش عديم النظير ، فآواك أى جعل لك من تأوى إليه وهو أبو طالب ، وقرئ : فأوى — بالتخفيف ، أى رحم .

ويقول الزمخشرى ، مُحقّاً : « إن تفسير يتيم هنا بالدرة اليتيمة ، من بدع التفاسير » وإنما اليتم عنده فقدان الأب ، ومثله أبو حيان فى البحر ، والشيخ محمد عبده .

وقال : « الراغب » فى المفردات : اليتم — فى آية الضحى — انقطاع الصبى من أبيه قبل بلوغه .

وهذا هو الأصل فى اليتم لغة ، ثم قيل لكل منفرد : يتيم ، ومنه الدرة اليتيمة أى المنفردة .

ونحتكم إلى القرآن ، فنراه استعمل اليتيم ، مفرداً ومثنى وجمعاً ، ثلاثاً

وعشرين مرة ، كلها بمعنى اليتم الذى هو فقدان الأب .

ويُلحظ فيه اقتران اليتم بالمسكنة فى عشرة مواضع :

البقرة ٨٣، ١٧٦، ٢١٥ ؛ والنساء ٧، ٣٥ ؛ والأنفال ٤١ ، والحشر ٧ والدهر ٨ ، والفجر ١٧ ، والبلد ١٥ .

كما ذكر فيه من آثار اليتم : الجور ، وأكل المال ، « إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون فى بطونهم ناراً وسيصلون سعيرا » النساء ١٠ — ومعها الأنعام ١٥٢ والإسراء ٣٤ والنساء ٢ ، ٦ .

وعدم الإكرام : « كلا بل لا تكرمون اليتيم * ولا تحاضّون على طعام المسكين » الفجر ١٧

والدعّ ، الذى هو الدفع العنيف مع جفوة :

« أرأيت الذى يكذب بالدين * فذلك الذى يدُعّ اليتيم * ولا يحضّ على طعام المسكين » الماعون ١ : ٣ .

والقهر ، فى آية الضحى ٩ .

وأمام هذا التتبع ، لا نملك إلا أن نستبعد تفسير اليتم بغير ذاك الذى فى القرآن ، وقد وُلد محمد يتيماً ، ثم تضاعف يُتمه بموت أمه وجدّه ، لكنه تعالى نجاه من آثار اليتم التى هى ، بشواهد من آيات الكتاب الكريم : الدعّ والقهر ، والانكسار والجور . مما كان مظنة أن يكسر نفسه ، فلا يتطلع إلى بعيد الآفاق . فذلك هو قوله تعالى : « ألم يجدك يتيماً فآوى » ترشيحاً بهذا الإيواء الإلهى — غير المقيد بمتعلق — إلى ما بعده من نعمة الهداية بعد حيرة وضلال ، وتهيئة لحمل الرسالة الكبرى .

وقد جاء الفعل من « أوى » فى القرآن ، أربع عشرة مرة ، لا يخطئ الحسن فيها جميعاً معنى المأمن والحمى والملاذ ، إما حقيقة ، وإما على سبيل الرجاء وهو ما سوف نزيده تفصيلا ، فى سورة النازعات .

* * *

« ووجدك ضالاً فهدى » .

أصل الضلال فى الاستعمال اللغوى ، من فقدان الطريق : أرض مُضلة ، يُضلّ فيها . والضلّة الحيرة . ونقيض الضلال : الهدى ، وقد استعملته العربية حسيًّا فى الصخرة الناتئة فى الماء ، يؤمَن بها العثار ، وفى وجه النهار ، يكشف معالم الطريق فيؤمن الضلال . ثم جاء الاستعمال المعنوى للضلال والهدى ، ملحوظًا فيهما الأصل الحسى ؛ وبعده جاء استعمالهما — فى الحق الدينى — للضلال والهدى بمعنى الكفر والإيمان ، وقوى هذا الاستعمال الاصطلاحى حتى كاد يكون هو المتبادر ، عند الإطلاق .

والقرآن الكريم ، قد استعمل الضلال بمعنى الكفر والباطل « فماذا بعد الحق إلا الضلال » لكن مع بقاء الملحظ الحسى اللغوى الذى هو ضلال الطريق ، بدليل اقتران الضلال بالسبيل ، عشرين مرة ، ومعها آية السجدة ١٠ :

« وقالوا أئذا ضللنا فى الأرض » .

ويؤيد هذا الملحظ ، استعمالُ العمى فى الضلال ، فى آية النمل ٨١ :

« وما أنت بهادى العُمْى عن ضلالتهم » .

وفى آية الإسراء ٧٢ :

« ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا » .

ومن المفسرين من قالوا فى آية الضحى : إن الضلال هنا هو الكفر ؛ ذكر ذلك « الرازى » معزواً إلى الكلبى والسدّى ومقاتل ، بمعنى أن محمداً صلى الله عليه وسلم ، كان على أمر قومه أربعين سنة[1] .

وأنكره جمهور المفسرين ، وردوه بأن الأنبياء يجب أن يكونوا معصومين ، قبل النبوة وبعدها ، من الكبائر والصغائر الشائنة ، فما بال الكفر !

وذهبوا بعد ذلك فى تأويل الضلال ، مذاهب شتى بلغت ، فى تفسير الرازى وحده ، عشرين تأويلا[2] ! منها الضلال عن القبلة ، ومنها الضلال

(١) التفسير الكبير: ٨/٤٢٤ .

(٢) » » : ٨/٤٢٥ .

عن الهجرة متحيراً فى يد قريش يتمنى فراقهم ولكن لا يمكنه الخروج بغير إذن من ربه ، ومنها الضلال عن أمور الدنيا وشئون التجارة ، فهداه الله فربحت تجارته !

وذكر الزمخشرى وأبو حيان فى تفسير الضلال ، أن محمداً ، صلى الله عليه وسلم ، ضل فى شعاب مكة وهو صغير ، فردّه الله إلى جده ، وقيل ضلاله من حليمة مرضعته ، وقيل ضل فى طريق الشام !

واستطرد أبو حيان يقول : إنه فكر طويلا فى هذه الآية ، غير مطمئن إلى أقوال المفسرين فيها ؛ وشغل بها فى منامه ، فإذا به يقول : وجدك ضالاً فهدى ، أى وجد رهطك ضالاً فهداه بك . على حذف المضاف ، أى رهط . ونظيره عنده ، قوله تعالى : « واسأل القرية » أى أهلها[1] .

وما بنا حاجة إلى كل هذه التأويلات ، ما ذكرناه منها وما لم نذكر ، بل يكفى فى الرد على من فسروا الضلال بالكفر ، أن الاستعمال القرآنى لا يلتزم دائماً هذا المعنى الاصطلاحى ، وإنما نُحظ فيه — كما رأينا — الأصل اللغوى من ضلال الطريق ، أو عدم الاهتداء إلى الصواب . وقد قال إخوة يوسف لأبيهم : « تا الله إنك لفى ضلالك القديم » وقالوا : « إن أبانا لفى ضلال مبين » وليس الضلال هنا كفراً ، وإنما هو الشغف بيوسف . وقالت النسوة فى امرأة العزيز ويوسف : « قد شغفها حباً إنا لنراها فى ضلال مبين » .

وفى آية الشعراء (٢٠) حكاية عن موسى : « قال فعلتُها إذاً وأنا من الضالين » .

وفى شهادة رجل وامرأتين على الدين بآية (البقرة ٢٨٢) : « أن تضل إحداهما فتذكّر إحداهما الأخرى » وليس شىء من هذه الآيات بالذى يحمل على الضلال بمعناه الاصطلاحى ، وهو الكفر .

فالاحتكام إلى القرآن الكريم نفسه ، يعفينا من التزام المصطلح فى لفظ الضلال ، وهو أيضاً يعفينا من تلك التأويلات العشرين التى تكلفوها فى تفسير

(١) البحر المحيط : ٤٨٦/٨ .

الآية لينفوا الكفر عن محمد قبل أن يبعث .

وغريب عندنا كذلك ، أن نتصور أن الله منّ على رسوله ، بأنه رده إلى أهله حين ضل فى شعاب مكة ، أو عند حليمة ، أو فى طريق الشام ! وإن من صغار الأطفال من يضل فيرده إلى أهلهم رادّ ، ربما كوفئ ببضعة دراهم (حلاوة) نظير معروفه !

ومثله فى الغرابة ، أن تكون نعمة الله على من اصطفاه لرسالته ، أن ربحت تجارته ، بعد ضلاله فى أمورها وفى شئون الدنيا !

وقد قال : « الراغب » فى تفسير الضلال : إنه ترك الطريق المستقيم عمداً كان أو سهواً ، قليلا كان أو كثيراً[1] .

ولا نقول هنا إلا ما قاله الله تعالى لنبيه المصطفى : « ما كنتَ تدرى ما الكتاب ولا الإيمان » فقد كانت حالته قبل البعث حالة حيرة : عاف حال قومه واستنكرها ، ولكن أين الطريق المستقيم ؟ وكيف المخرج والنجاة ؟ وظل على حيرته أمداً ، حتى جاءته الرسالة فهدته إلى الدين القيم وأبانت له سواء السبيل بعد طول حيرة وضلال .

وإلى مثل هذا ، ينتهى رأى الشيخ محمد عبده[2]

ونحن بهذا فى غنى عما لجأ إليه أبو حيان فى رؤياه ، من افتراض مضاف محذوف ، على تقدير : ووجد رهطك ضالا فهداه بك . . .

* * *

« ووجدك عائلا فأغنى » .

العيلة فى اللغة الفاقة والعوز : يقال : عالنى الشىء ، إذا أعوزنى . ومنه قالوا للرجل عائل ، إذا كثر عياله لأنهم عالة . ولُحظ فيه مع كثرة العيال ثقل العبء مما يظن معه الضيق المادى والعوز ، ومن ثم قيل عال بمعنى افتقر .

ولم ترد المادة فى القرآن إلا مرتين :

(١) المفردات : مادة ضل .

(٢) تفسير جزء عم : سورة الضحى .

الضحى : « ووجدك عائلا فأغنى »

وآية التوبة ٢٨ : « وإن خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله إن شاء »..

وهى فى المرتين ، كلتيهما ، مقابلة بالغنى .

فما الغنى ؟

أخذه جمهور المفسرين بمعنى الإثراء ، وهو المعنى القريب المتبادر ولذلك فسروا آية الضحى بأن الله : « أغناه فى صباه بتربية أبى طالب ، ولما اختلّت أحواله أغناه بمال خديجة ، ولما اختل ذلك أغناه بمال أبى بكر ، ولما اختل ذلك أمره بالهجرة وأغناه بإعانة الأنصار ، ثم أمره بالجهاد وأغناه بالغنائم ».

هكذا ، بنصه ، من تفسير الرازى[1] ، ومثله فى كشاف الزمخشرى ، وغرائب النيسابورى .

واختصر الشيخ محمد عبده هذه السلسلة الطويلة من الاختلال والإغناء ، مكتفياً بربح التجارة ، ومال السيدة خديجة ، قال :

« وكان الرسول فقيراً لم يترك له والده من الميراث إلا ناقة وجارية ، فأغناه الله بما ربحه فى التجارة ، وبما وهبته خديجة من مالها »[2] .

وأحسبه بهذا الاكتفاء ، أراد أن يتقى المشكلة الزمنية التى أحوجت مفسرين إلى تأوّل بعيد . فالسورة مكية بلا خلاف ، وهذا الغنى بالأنصار والغنائم قد كان بعد الهجرة ، ومن ثم قالوا : « إن هذا كله كان من معلوم الله ، وهو كالواقع ، فيكون من قبيل الإخبار بالغيب ، وقد وقع بعد ذلك فيكون معجزاً »[3] .

على أنهم ذكروا بعد غنى المال ، احتمال أن يكون الغنى هو القناعة ،

(١) ج ٨ : ٤٢٦/ .
(٢) تفسير جزء عم ١١٢ .
(٣) غرائب القرآن : ١٠١/٣٠ .

وغنى القلب : والصبر ، والكفاف[1] .

وجعل « الراغب » الغنى ضروبا : فهو عدم الحاجات وليس ذلك إلا لله ، وهو غنى النفس ، وكثرة المقتنيات ، والتعفف »[2] .

* * *

وأول ما نلحظه حين نحتكم إلى القرآن ، أن الغنى فيه غير مرادف للثراء الذى لم يستعمله القرآن قط . وأسند الغنى إلى غير المال فى مثل آيات :

الأعراف ٤٨ : « ما أغنى عنكم جمعكم » ، ومعها الأنفال ١٩ .

هود ١٠١ : « فما أغنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شىء » .

يونس ٣٦ : « وما يتّبع أكثرهم إلا ظنّا ، إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » ومعها آية النجم ٢٨ .

يونس ١٠١ : « قل انظروا ماذا فى السماوات والأرض ، وما تُغنى الآياتُ والنذُر عن قوم لا يؤمنون » ومعها آية القمر : ٥ .

يوسف ٦٧ : « وما أغنى عنكم من الله من شىء إن الحكمُ إلا لله » .

الطور ٤٦ : « يوم لا يغنى عنهم كيدُهم شيئاً » .

المرسلات ٣١ : « انطلقوا إلى ظل ذى ثلاث شعب ، لا ظليل ولا يغنى من اللهب » .

الغاشية ٧ : « ليس لهم طعام إلا من ضريع ، لا يُسمن ولا يُغنى من جوع » .

النجم ٢٦ : « وكم من ملَك فى السموات لا تُغنى شفاعتُهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى » . ومعها سبأ ٢٣ والتحريم ١٠ .

الجاثية ١٨ : « إنهم لن يُغنوا عنك من الله شيئاً » .

(١) البحر المحيط : ٤٨٦/٨ — والكشاف ٢٢٠/٤ .
(٢) مفردات القرآن : مادة غنى .

عبس ٣٧ : « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يُغنيه » .

إبراهيم ٢١ : « وبرزوا لله جميعاً فقال الضعفاء للذين استكبروا إنا كنا لكم تبعاً فهل أنتم مغنون عنا من عذاب الله من شيء » ومعها آية غافر ٤٧ .

ولا يمكن أن يفسر الإغناء فى أى موضع منها بالإثراء .

* * *

وجاء الغنى بمعنى الاستغناء ، فى مثل آيات :

التغابن ٦ : « وتولوا ، واستغنى الله والله غنى حميد » .

عبس ٥ : « أما من استغنى * فأنت له تصدّى »

العلق ٧ : « كلا إن الإنسان ليطغى * أن رآه استغنى » .

وفرّق القرآن بين الغنى والمال ، فقد يكون الغنى مع الفقر المالى كما فى :

آية البقرة ٢٧٣ : « للفقراء الذين أحصروا فى سبيل الله لا يستطيعون ضرباً فى الأرض ، يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف » .

ومثله نفى الغنى مع المال والثراء ، فى مثل آيات :

المسد ٢ : « ما أغنى عنه ماله وما كسب » .

الحاقة : ٢٨ : « ما أغنى عنّى ما ليه » .

الليل ١١ : « وما يغنى عنه ماله إذا تردّى » .

الجاثية ١٠ : « ولا يغنى عنهم ما كسبوا شيئاً » ومعها آية الحجر ٨٤ .

وآيات آل عمران ١٠ ، ١١٦ والمجادلة ١٧ :

« لن تغنى عنهم أموالهم » .

والغنىّ ، من أسماء الله الحسنى ، « والله الغنى وأنتم الفقراء » . وقد ورد فى القرآن سبع عشرة مرة ، وليس من أسمائه تعالى « الثرىّ » .

وإن يكن القرآن استعمل الغنى للمال فى مثل آيات (النساء ٦ ، ١٢٩ ، ١٣٥ وآل عمران ١٨١ والتوبة ٩٣ والحشر ٧ إلا أننا لا نعرف أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أثرى بعد المبعث أو اقتنى مالا ، بل لا نعرف أن تستوى حياته قد تغير ماديّاً ، بعد أن أفاء الله عليه ما أفاء من غنائم ، فحملُ الغنى على الثراء المالى ، لا يعين عليه ما نعلم من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم من تعفف وتجمل مع فقر ، ومن قناعة وزهد وتواضع فى المأكل والمشرب والمسكن ، بعد أن سعت إليه الدنيا . ولو كان غنى المال مما يعده الله من نعمه على رسوله فى الدنيا ، لكان هناك من مشركى قريش ، أمثال أبى لهب وأبى سفيان ، وأبى جهل بن هشام ، مَن هم أولى بذلك ، على ما نعلم ويعلم المنسرون مما قاسى المصطفى من فقر مالى ، فى صباه ، ثم فى محنة الحصار بعد المبعث بشعب أبى طالب ؛ وعلى ما صحت به الأخبار من بساطة حياته ، بعد أن أتم الله عليه بالنصر نعمته .

وإنما أغناه الله بالتعفف وسد الحاجة ، فلم يزده فقر المال ، كما لم يكسر اليتم نفسه ، بل وقاه الله وقاية نفسية معنوية من آثار اليتم والفقر والضلال ، وليست وقاية مادية ترد له أباه الذى مات قبل مولده ، وتملأ خزانته بالمال ، وتهيئ له رغد العيش .

واليُتم مظنة الضياع والقهر :

« وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم » .

والفقر مظنة الذلّ والعوز ، وقد وجد الله محمداً يتيماً عائلا ، فأعفاه سبحانه ، منذ كان ، من تلك الآثار البغيضة ، وسَلِيم جوهرُه من الآفات التى كان معرضاً لها بحكم يُتمه وعيلته ، وبذلك تم فيه الاستعداد النفسى لتلقى الرسالة الكبرى التى بُعث بها ليقى الناس من المذلة والتصدع والضلال .

واستعمل القرآن فى الآيات الثلاث ، الفعل « وجد » وهو من أفعال القلوب ولم يقل مثلا : أما كنت يتيماً ، وكنت عائلا ، فسيطر الجو المعنوى النفسى على الموقف ، وتهيأت للرسول به الطمأنينة الوجدانية لتلقى الآيات الكريمة .

* * *

« فأمّا اليتيمَ فلا تقهرْ * وأما السائلَ فلا تنهر * وأما بنعمة ربّك فحدّث » .

وقد قال المفسرون هنا فى قهر اليتيم : لا تغلبه على ماله وحقه لضعف حاله[1] .

وقال أبو حيان : إنه التسليط بما يؤذى ، ومنع اليتيم حقه[2] .

ونرى الإيحاء النفسى لعبارة « فلا تقهر » أعمق وأدق من أن يضبط بهذه التفسيرات المحدودة ، فلا الظلم ، ولا التسلط بما يؤذى ، ولا منع الحق ، ببالغ فى التأثير ما يبلغه قوله تعالى : فلا تقهر . إذ يجوز أن يقع القهر ، مع إنصاف اليتيم ، وإعطائه ماله ، وعدم التسلط عليه بالأذى ، لأن حساسية اليتيم ، بحيث تتأثر بالكلمة العابرة ، واللفتة الخارجة عن غير قصد ، والنبرة المؤلمة بلا تنبه ، وإن لم يصحبها تسليط بالأذى أو غلبة على ماله وحقه .

والقهر فى اللغة : الغلبة ، والبادرة من كل شىء . وقد جاء من المادة ، فى القرآن صيغة القهر (الأنعام ١٨ ، ٦١) وقاهرون (أعراف ١٢٧) والقهار (يوسف ٣٩ ، الرعد ١٨ ، ص ٦٥ ، الزمر ٤ ، إبراهيم ٤٨ ، غافر ١٦) وكل قاهر ، وقهار ، فى القرآن الكريم ، من صفات الله تعالى ، مع اقتران القهار بالواحد ، فى الآيات الست التى وردت فيها : « وهو الواحد القهار » .

وفى هذا ما يؤذن بأن المخلوق لا يحل له أن يتسلط بالقهر على مخلوق مثله ، فكيف باليتيم المحتاج إلى الرعاية والعطف !

وجاء منه « قاهرون » على لسان فرعون فى آية الأعراف : « سنقتل أبناءهم ونستحيى نساءهم وإنا فوقهم قاهرون » انتحالاً لصفة الربوبية ممن حشر فنادى « فقال أنا ربكم الأعلى » .

أما الفعل من القهر : فلم يأت فى القرآن كله ، فى غير آية الضحى ، خاصة باليتيم ، وجاء دع اليتيم تكذيبا بالدين فى آية الماعون :

---

(١) الكشاف : ٤/٢٢٠ وتفسير النيسابورى : ٣٠/١١٢ .

(٢) البحر المحيط ج ٨ .

« فذلك الذى يدُعّ اليتيم » بما فى الدعّ من قسوة الدفع والزجر . [illegible] وآية الفجر : « كلا بل لا تكرمون اليتيم » [illegible]

* * *

وفى « السائل » قيل : هو المستجدى ، وقيل هو طالب العلم (الزمخشرى والنيسابورى) وصرح ابن القيم بأن « آية الضحى تتناولهما معاً » يعنى سائل المعروف والصدقة ، وطالب العلم[1] .

واختار « الطبرى » كل ذى حاجة[2] .

واختار الشيخ محمد عبده : المستفهم عما لا يعلم[3] ، وهو عندنا أولى بالمقام ، ويؤيده الاستئناس بالاستعمال القرآنى لمادة « سأل » حيث ترد كثيراً فى هذا المعنى ، كما يرجحها سياق الآيات قبلها .

* * *

أما النعمة : فنبى النبوة عند جمهرة المفسرين ، وخصها قوم بالقرآن ، واتجه بها الشيخ محمد عبده إلى الغنى بعد عيلة لأنها فى نسق السورة ، مقابلة لقوله تعالى : « ووجدك عائلا فأغنى » .

قال : « وقد يقال إن المراد بالنعمة النبوة ، ولكن سياق الآيات على أن هذه الآية مقابلة لقوله : "ووجدك عائلا فأغنى" ، فتكون النعمة بمعنى الغنى ، ولو كانت بمعنى النبوة لكانت مقابلة لقوله : " ووجدك ضالا فهدى" » .

أما الزمخشرى ، فرد النعمة إلى ما سبق من إيواء ، وهداية ، وإغناء .

وعمّ بعضهم بها جميع النعم .

واللفظ — لغة — يحتمل هذا : فى العربية من الاستعمالات الحسية للمادة : الناعمة الروضة ، والتنعيمة شجرة ناعمة الورق ، والنّعَم الإبل والشاء ، والنعامة الطائر المعروف بنعومة ريشه ، والنعامة أيضاً كل بناء على الجبل كالظلة .

---

(١) البيان : ٧٣ .

(٢) تفسير الطبرى : ٣٠/١٤٨ .

(٣) تفسير جزء عم : ١١٥ .

وفى المعاجم من معانى النعمة : الفرح والمسرة ، والإكرام ، والخفض ، والدعة ، والرفاهة ، والعطية ، واليد البيضاء الصالحة .

وتتبع المادة فى القرآن ، لا يمنع — كذلك — شيئاً مما قاله المفسرون ، وإن كنا نلمح لها فى آية الضحى دلالة خاصة ، يوحى بها السياق . وقد التفت « الزمخشرى » — كما رأينا — إلى صلتها بما قبلها من إيواء وهدى وإغناء ، وبقى ملحظ آخر ، وهو ارتباط النعمة بقوله تعالى بعدها : « فحدّث » وفيه ما يجلو دلالة خاصة للنعمة فى هذه الآية .

وقد قال المفسرون فى التحديث بالنعمة : إنه شكرها وإشاعتها ، واحتاط جماعة — منهم الزمخشرى والفخر الرازى وتابعهما الشيخ محمد عبده — فذكروا فى التحدث بنعمة الله « أنه إنما يحسن حين لا يكون ذلك عن رياء أو تشبه بأهل السمعة » وهو احتياط فى غير موضعه ، فماذا كان يُظن به صلى الله عليه وسلم أن يقول فى التحدث بنعمة الله مما يشتبه بالرياء والسمعة ؟ ومن أى السبل يمكن أن نتصور احتمال الرياء والتشبه بأهل السمعة ، من المصطفى الأمين الذى هيأه الله للرسالة العظمى ؟

وحملُ التحدث هنا على الشكر ، إذا سمح به الاستعمال اللغوى ، فإن السياق لا يعين عليه ، وإنما التحدث هنا ، هو ما يتبادر إلى الحس النقى ، مما يتصل بمهمة الرسول التى اصطُفى لها ، وهو أن يبلغ رسالة ربه . ومن هنا نؤثر أن تكون النعمة هنا ، مهما يكن من دلالاتها المعجمية اللغوية ، هى الرسالة ، أكبر النعم التى يؤثر بها نبى مرسل .

وقد التفت « الرازى » إلى ملحظ ، يتصل بترتيب الآيات الثلاث الأخيرة فى السورة ، لكن على غير الوجه الذى ذكره الشيخ محمد عبده فيما نقلنا له من قول . . .

فى الآيات الثلاث ، نرى الله قدّم النهى عن قهر اليتيم ، ونهر السائل ، على التحدث بنعمته تعالى . ويقول الرازى فى ذلك : « إن الله أخر حق نفسه وهو الشكر ، وقدّم حق اليتيم والسائل ، لأنه غنى وهما محتاجان ، وتقديم حق المحتاج أولى » ، كما لحظ اعتباراً آخر ، وهو : « أنه تعالى وضع فى حظهما الفعل ، ورضى لنفسه بالقول » .

وهو ملحظ دقيق ، يلفت إلى سر من أسرار التعبير فى البيان القرآنى ، وإن كنا فى التفاتنا إلى ترتيب الآيات ، نلمح سرًّا آخر رائعاً ، وهو أنه تعالى ، نبه رسوله الكريم إلى أن إصلاح الجماعة ، يأتى فى المنزلة الأولى من الاعتبار والتقدير ، حين أجمل له فى هذه الآيات الكريمة جماع رسالته : تدفع ذل الفاقدين ، وقهر اليتامى ، وحيرة السائلين ، فهى رسالة إصلاح وهداية ، أمر النبى بالتحدث بها وتبليغها « فهل على الرسول إلا البلاغ المبين » ؟

الزمخشرى » أو لكونهما طرفى النهار « بدأ بذكر أحدهما فأضاف الآخر إليه تجوزاً واتساعاً — أبو حيان » فليس شىء من هذا ومثله بذى بال ، أمام ذلك النذير الصادع برهبة المفاجأة ، فإذا الساعة قائمة يراها هؤلاء الذين أنكروها وسألوا فى استبعاد واستهزاء « أيان مرساها ! » وإذا هول اليقين يفجأ من غرتهم الدنيا ، فيحسم المشهد المثير وينتهى به إلى غايته المقررة ، متسقاً مع المشهد الحسى المادى الذى لفت إليه القرآن أول السورة فى : « والنازعات غرقاً ، والناشطات نشطاً ، والسابحات سبحاً ، فالسابقات سبقاً ، فالمدبرات أمراً » .

صدق الله العظيم

27 - [redacted]

سورة العاديات

بسم الله الرحمن الرحيم

« وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحاً ، فَالْمُورِيَاتِ قَدْحاً ، فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحاً ، فَأَثَرْنَ بِهِ نَقْعاً ، فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعاً ، إِنَّ الإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ ، وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ ، وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ، أَفَلا يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِى الْقُبُورِ ، وَحُصِّلَ مَا فِى الصُّدُورِ ، إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَخَبِيرٌ » .

صدق الله العظيم

السورة مكية ، نزلت بعد سورة العصر وموضوعها : اليوم الآخر .

وتبدأ بعرض صورة مثيرة لغارة عنيفة مفاجئة ، تباغت القوم صبحاً فلا ينتبهون إليها إلا وقد توسطت جمعهم فبعثرتهم وسط عاصفة من النقع المثار .

وتقع هذه الصورة العنيفة بعد واو القسم ، لافتةً إلى ما عهد القوم من مثل تلك الغارات المفاجئة المصبحة ، وما تُحدث من بعثرة وحيرة وارتباك ، ثم تأتى بعدها صورة أخرى لغيبٍ غير مشهود ، ولكنه واقع حتما . . ذلك هو البعث يفجأ على غير موعد ، فإذا هم فى حيرة و بعثرة وارتباك ، قد لفظهم القبور لليوم الآخر كالفراش المبثوث ، وإذا كل ما فى صدورهم قد حُصّل ، لم تفلت منه خافيةٌ مضمرة ، مطوية فى أعماق الصدر ومستكن الضمير .

وفى كل لفظ من الصورة ، بل فى كل حرف منها ، سرّه البيانى الرائع فيما قصد إليه القرآن من إحضار مشهد ليوم البعث شاخصاً مجسّما ، وتأكيد وقوعه ، والإنذار بما ينتظر الإنسان فيه من حساب دقيق عسير .

ونحاول فيما يلى ، أن ندرك هذه الأسرار البيانية ، كلمة كلمة ، وحرفاً حرفاً ، على هدى القرآن الكريم .

ونبدأ بالواو فى :

« والعاديات ضبحاً »

الواو فى أصل الاستعمال اللغوى للقسم ، ويتجه به جمهور المفسرين إلى تعظيم ما يقسم به وتأكيده ، وهذه الفكرة المسيطرة عليهم ، تدفعهم — على ما رأينا ونرى — إلى صنوف من التأويلات ، لا تخلو من غرابة وقسر واعتساف .

وفى العاديات هنا قولان : فهى الخيل فيما ذهب كثير منهم ، ولكى يستقيم لهم مفهوم العظمة بالقسم بها ، تأوّلوها بخيول المسلمين فى غزوة بدر ، وهو قول روى عن ابن عباس ، والحسن ، وأخذ به جماعة من المفسرين .

لكنهم رووا كذلك عن ابن عباس ما نصه : « كنت جالساً فى الحجر ،

فجاء رجل فسألني عن العاديات ضبحاً، ففسرتها بالخيل. . . فذهب إلى "علي" وهو تحت سقاية زمزم فسأله وذكر له ما قلتُ ، فقال : ادعُه لي . فلما وقفت على رأسه قال : تفتي الناس بما لا علم لك به ، والله إن كانتْ لأوّل غزوة في الإسلام بدرٌ ، وما كان معنا إلا فرسان : فرس للزبير وفرس للمقداد . العاديات ضبحاً ، الإبلُ من عرفة »

يعني إبل الحاج تعدو من عرفة إلى المزدلفة ، ثم إلى منى ، وتثير الغبار عند وادي محسر .

وكذلك ذهب "عبد الله بن مسعود" إلى تفسيرها بالإبل ، وتابعه على هذا عدد من المفسرين ، ملتفتين إلى معنى الإعظام في كونها إبل الحاج .

وردّ أصحابُ الخيل، بأن سياق الآيات بعدها : « فالموريات قدحاً . . . فأثرن به نقعا » يدل على أن العاديات هي الخيل ، إذ لا يكون الإيراء ، وهو قدح الشرر ، إلا لسنابك الخيل، أما الخُف ففيه لين واسترخاء (الجرجاني) . وأما القول بأنه لم يكن بمكة حين نزول الآية جهاد ، ولا خيل للمسلمين تغزو ، « فهذا لا يلزم ، لأنه سبحانه أقسم بما يعرفونه من شأن الخيل » .

لكن أصحاب الإبل ، لم يعدموا رداً على هذا الاعتراض : إما بفصل الموريات عن العاديات ، وفي هذا يقول ابن القيم : « ولما علم أصحاب الإبل أن أخفافها أبعد شيء من وَرْي النار ، تأولوا آية الموريات على وجوه بعيدة ، فقال محمد بن كعب ، القرظي : « هم الحاج أوقدوا نيرانهم ليلة المزدلفة، وعلى هذا فيكون التقدير : فالجماعات الموريات » .

ثم استطرد ابن القيم يقول : « وهذا خلاف الظاهر ، وإنما الموريات ، هي العاديات ، وهي المغيرات »[1] .

وإما باستعارة ما هو للخيل أصلا ، للإبل . وهذا هو ما حاوله الزمخشري بصنعته البلاغية فقال :

« إن صح ما رُوي عن "علي" فقد استعير الضبح للإبل ، كما استعير

(١) التبيان : ٧٨ .

المشافر والحافر للإنسان ، وما أشبه ذلك »[1] .

وهكذا يظل الخلاف دون أن ينحسم ، فلكل قول ردٌّ ، ولكل اعتراض جواب !

وما نرى سبباً لهذا كله إلا سيطرة فكرة تعظيم المقسم به على هؤلاء وأولئك ، فالذين قالوا هي الخيل ، قصروها على خيل الغزاة ليظهر وجه التعظيم في القسم بها ، والذين قالوا هي الإبل ، قصروها على إبل الحاج تنطلق من عرفة إلى المزدلفة ثم إلى منى ، للغرض نفسه .

والقلة التي ذهبت إلى أن العاديات هي الخيل بعامة ، لم تتخل عن فكرة التعظيم ، ولم تترك المحاولة لبيانها وتقريرها . فابن القيم يصرح بأنه لا يلزم حتماً أن تخص العاديات بخيل الغزاة وإن كانت أشرف أنواع الخيل «فالقسم إنما وقع بما تضمنه شأن هذه العاديات من خلق هذا الحيوان الذي هو من أكرم البهيم وأشرفه ، وهو الذي يحصل به العز والظفر . . . فذكّرهم تعالى بنعمته عليهم في خلق هذا الحيوان الذي ينتصرون به على أعدائهم ويدركون به ثأرهم»[2] .

وتبسط الشيخ محمد عبده في بيان هذا الوجه لتعظيم الخيل ، أقسم الله بها « لينوه بشأنها ، ويُعلي من قدرها في نفوس المؤمنين أهل العمل والجد ، ليعتنوا بقنيتها وتدريبها على الكرّ والفر ، وليحملهم أنفسهم على العناية بالفروسية والتدرب على ركوب الخيل والإغارة بها ، ليكون كل واحد منهم مستعداً في أي وقت كان لأن يكون جزءاً من قوة الأمة إذا اضطرت إلى صد عدو . وكان في هذه الآيات القارعات ، وأشباه لها ، وفيما ورد من الأحاديث التي لا تكاد تحصر ، ما يحمل كل فرد من رجال المسلمين على أن يكون في مقدمة فرسان الأرض مهارة في ركوب الخيل ، ويبعث القادرين منهم على قنية الخيل على التنافس في عقائلها ، وأن يكون قِن السباق عندهم يسبق بقية القنون إتقاناً . . . . »[3] .

(١) الكشاف : ٤/٢٢٩ .
(٢) التبيان : ٧٨ .
(٣) تفسير جزء عم : سورة العاديات .

وقد مضى القول ، فى تفسير سورتى الضحى والنازعات ، بأن القسم بالواو هنا جاء على غير أصل وضعه اللغوى ، لملحظ بيانى بلاغى .

وأحسبنا لو خلينا فكرة التعظيم بالقسم جانباً ، لبدا لنا بوضوح أن جو السورة لا يوحى — من قريب أو بعيد — بشىء من بيان عظمة الخيل وفوائدها ؛ والحث على التسابق إلى اقتنائها ، والإغراء بفن السباق ! وإنما هى مشهد مثير ، لغارة مفاجئة تُصبح القوم بغتة على غير انتظار . ولكل لفظ موضعه فى هذا المجال :

فجو المباغتة ، يلائمه قِصر الآيات بما فيه من حسم ، وسرعة الانتقال ، وتلاحق المواقف ما بين العدو ، وإيراء القدح ، وإثارة النقع ، إلى توسط الجمع ، فما إن تعدو الخيل ضبحاً ، موريات قدحاً ، مغيرات صبحاً ، حتى تكون قد توسطت الجمع فى النقع المثار .

ولفظ « العاديات » لم يرد فى القرآن كله بهذه الصيغة إلا هنا . والأصل اللغوى للعدو هو البعد والتجاوز ، ومنه العُدوة للمكان المتباعد ، والعَدو الوثب . واستعمال العَدْو فى الجرى الشديد ، ملحوظ فيه البعد والوثب وتجاوز المألوف من الجرى ، كما أن استعماله فى العداوة ، ملحوظ فيه التباعد والجفاء ، واستعماله فى العدوان والبغى ، ملحوظ فيه تجاوز الحق كذلك .

وقد يقال للفرسان عادية ، لكن الضبح يعيّن أن المقصود بها هنا الخيل لا الفرسان ، لما أشرنا إليه من اختصاص الخيل بالضبح ، وهو صوت أنفاسها حين تعدو سريعاً .

واختلفوا فى التوجيه الإعرابى لنصب «ضبحاً» فهو مصدر على تقدير « والخيل تضبح ضبحاً » أو هو حال على تقدير « والعاديات ضابحة » لكنهم لم يبينوا أثر كل من المصدرية أو الحالية على المعنى .

ولعل المصدرية هنا أولى ، لما فيها من معنى الإطلاق المحض .

وعطف «الموريات قدحاً» بالفاء وفيها ملحظ السببية ، لأن الإيراء أثر للعدو الشديد ينقدح به الشرر من حوافر الخيل : ولم ترد مادة قدح فى القرآن إلا فى هذه الآية ، أما الإيراء فجاء فعلا مضارعاً ، بهذا المعنى ، فى آية الواقعة ٧١ :

« أفرأيتم النار التى تورون » .

وبآية الواقعة هذه ، استشهد الذين قالوا إن العاديات هى إبل الحاج ، ففسروا الموريات بأنها جماعات الحجيج إذ يوقدون نيرانهم ليلة المزدلفة ؛ وهو ما وصفه « ابن القيم » بالتأول على وجه بعيد ، وقال فيه : « وهذا خلاف الظاهر ، وإنما الموريات هى العاديات »[1] .

وعطفت عليها بالفاء للترتيب دون تراخ ، بياناً للسرعة ، مع ملحظ من السببية ، فما هى إلا أن تعدو ضبحاً حتى ينقدح الشرر من حوافرها فإذا هى مغيرات صبحاً .

ويلحظ هنا أن العربية تخص الإغارة بالخيل ، ولو لم يذكر لفظ الخيل : أغار على القوم دفع عليهم الخيل ، وأغار الفرس اشتد عدوه فى الغارة (القاموس) فاستعمال المغيرات للخيل هنا ، يتأيد بمألوف الحس اللغوى لهذا اللفظ تُخص به الخيل . أما تخصيص الإغارة بوقت الصبح فلم يفت المفسرين إدراكُ ما فيه من دلالة على المفاجأة : قال فى التبيان : « والعدُوّ لم يأخذوا أهبتهم ، بل هم فى غِرّتهم وغفلتهم »[2] . ومثله فى تفسير الشيخ محمد عبده[3] .

وملحظ المباغتة فى الصبح ، أوضح من أن يحتاج إلى بيان ، اللهم إلا أن نذكر هنا أن اللغة استعملت يوم الصبح بمعنى يوم الغارة ، وأن القرآن الكريم استعمل الصباح والإصباح والصبح فى موقف المباغتة والإنذار ، فى مثل آيات :

الصافات ١٧٧ : « أفبعذابنا يستعجلون . فإذا نزل بساحتهم فساء صباحُ المنذَرين » .

الحجر ٦٦ : « وقضينا إليه ذلك الأمر أنّ دابرَ هؤلاء مقطوع مُصبحين »

الحجر ٨٣ : « وكانوا ينحتون من الجبال بيوتاً آمنين . فأخذتهم الصيحةُ مصبحين . فما أغنى عنهم ما كانوا يكسبون » .

(١ ، ٢) التبيان : ٧٨ .

(٣) جزء عم : ٤٤ .

القمر ٣٨ : « ولقد صبّحهم بكرةً عذاب مستقر ، فذوقوا عذابى ونُذُر » .

الأعراف ٧٨ : « فأخذتهم الرجفة فأصبحوا فى دارهم جاثمين » .

هود ٨١ : « إن موعدهم الصبحُ أليس الصبح بقريب ، فلما جاء أمرُنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيلٍ منضود » .

وانظر معها آيات : الكهف ٤١ ، ٤٢ ، القلم ٢١ ، الأعراف ٩١ ، هود ٦٧ ، ٩٤ ، العنكبوت ٣٧ ، الأحقاف ٢٥ .

* * *

« فأثرن به نقعاً »

وبالفاء أيضاً ، رُبطت آية : « فأثرن به نقعاً » بالمغيرات صبحاً ، دلالة على الترتيب مع التعاقب الملائم لسرعة الموقف وتلاحق الأحداث . والزمخشرى هنا وقفتان : الأولى عند الفعل « أثرن » علامَ عُطف ، ولم يسبقه فعل فى الآيات قبله . والأخرى عند مرجع الضمير فى « به » . وقال فى « أثرن » إنه معطوف على الفعل الذى وُضع اسمُ الفاعل موضعه ، لأن المعنى : واللاتى عدون ، فأورين ، فأغرن ، فأثرن . ومثله أو قريب منه ، ما فى تفسير الشيخ محمد عبده .

أما الضمير فى « به » فأرجعه الزمخشرى إما إلى الصبح ، أى أثرن فى ذلك الوقت نقعاً . ومثله ما فى تفسير جزء عمّ .

وإما أن يكون عود الضمير على المفهوم مما سبق ، أى فأثرن بالإغارة والقدح والعدو . . .

وهذا عندنا أولى . . .

« فوسطن به جمعاً »

والعطف بالفاء هنا ، ملائم لجو الموقف الذى تسيطر عليه الأخذة المباغتة ، والسرعة الخاطفة ، فمراحل الإغارة تتم جميعاً فى تدافع سريع لا تراخى فيه ولا هوادة ، وتتعاقب واحدة بعد الأخرى فى حسم قاطع ، إذ ليس بين العدو ، الذى هو مرحلة الابتداء ، وبين اقتحام الجمع الذى هو ذروة الإغارة ،

إلا ما بين هذه الآيات القصار الحاسمة المتتابعة فى تلاحق وترابط ، وهى مع قصرها وسرعتها ، تكشف بجلاء عن عنف الإغارة ورهبة المفاجأة ، والبيان القرآنى وحده ، هو الذى يستطيع أن يصور أعنف إغارة ، بكل مراحلها ، فى كلمات معدودات ، تصل بالغارة من بدئها إلى ذروتها الحاسمة .

ونرى « جمعاً » هنا ، له إيحاؤه البليغ فى تصوير روعة الموقف ، فأكثر ما يأتى هذا اللفظ فى القرآن ، للحشد الكاثر فى المعركة ، ومع مظنة القوة والغلبة كما فى آيات :

القمر ٤٤ : « أم يقولون نحن جميع منتصر ، سيُهزم الجمع ويولون الدبر ، بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر » .

آل عمران ١٥٥ : « إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا » ، ومعها آية ١٦٦ .

القصص ٧٨ : « قال إنما أوتيته على علم عندى ، أو لم يعلم أن الله قد أهلك من قبله من القرون من هو أشد منه قوةً وأكثر جمعاً » .

آل عمران ١٧٣ : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيماناً » .

الأعراف ٤٨ : « ونادى أصحابُ الأعراف رجالاً يعرفونهم بسيماهم قالوا ما أغنى عنكم جمعُكم وما كنتم تستكبرون » .

وسُمى اليوم الآخر فى القرآن يومَ الجمع ، لاحتشاد الخلق به بعد بعثهم ، كما سمى الحشر جمعا ، فى مثل آيات :

الشورى ٧ : « وتنذرَ يومَ الجمع لا ريب فيه ، فريقٌ فى الجنة وفريق فى السعير » .

التغابن ٩ : « يوم يجمعكم ليوم الجمع ذلك يوم التغابن » .

الشورى ٢٩ : « وهو على جمعهم إذا يشاء قدير » .

الكهف ٩٩ : « وتركنا بعضهم يومئذ يموج فى بعض ونُفخ فى الصور فجمعناهم جمعاً » .

المرسلات ٣٨ : « هذا يومُ الفصل جمعناكم والأولين . فإن كان لكم كيدٌ فكيدون » .

هود : ١٠٣ « ذلك يوم مجموعٌ له الناسُ وذلك يوم مشهود » .

وانظر معها آيات : آل عمران ٢٥ ، الجاثية ٢٥ ، النساء ٨٧ ، الواقعة ٥٠ ، الأنعام ١٢ .

كما استعمل الإجماع فى حشد الرأى وتدبير الأمر وإحكام المكيدة ، فى مثل آيات :

يوسف ١٥ : « فلما ذهبوا به وأجمعوا أن يجعلوه فى غيابة الجب » .

يوسف ١٠٢ : « وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون » .

يونس ٧١ : « واتلُ عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه يا قوم إن كان كبُر عليكم مقامى وتذكيرى بآيات الله فعلى الله توكلتُ فأجمعوا أمركم وشركاءكم » .

طه ٦٤ : « فأجمعوا كيدكم ثم ائتوا صفًّا ، وقد أفلح اليوم من استعلى »

وبكل ما لهذا اللفظ من دلالات الحشد ، والتجمع ، ومظنة القوة ، يأتى فى « فوسطن به جمعاً » فيوحى بما كان من احتشاد هو مظنة قوة لهذا الجمع الذى اقتحمته العاديات ضبحاً ، فى إغارتها المصبحة ، وسط النقع المثار .

وقد بلغ المشهد ذروته هنا ، ثم ترك للخيال أن يذهب كل مذهب ، فيما يعقب هذا الاقتحام المصبح المباغت ، من تشتت حائر وارتباك مبعثر ، واستسلام للمصير المحتوم .

وتمضى الآيات :

« إن الإنسان لربه لكنود . وإنه على ذلك لشهيد . وإنه لحب الخير لشديد » .

والكنود لم يأت فى القرآن — صيغة ولا مادة — إلا هذه المرة . وهو فى اللغة الكفور للنعمة ، والبخيل ، والعاصى . وربما كان أصل استعماله فى الأرض لا تنبت شيئاً .

وجاء فى الكشاف ، أن « الكنود بلسان كندة : العاصى ، وبلسان بنى مالك : البخيل ، وبلسان مضر وربيعة : الكفور » .

والمعانى متقاربة على كل حال ، وصلتُها واضحة بالمعنى الذى رجحنا أنه الأصل ، وهو الأرض لا تنبت شيئاً ، فهى عاصية ، وهى بخيلة ، وهى كفور .

وأقرب معانيها إلى آية العاديات ، أنه الكفران بنعمة الله ، وهو ما ذكره الراغب فى (المفردات) .

* * * *

« وإنه على ذلك لشهيد »

أى يشهد على نفسه بكفران نعمة ربه ، وليس أقوى منها شهادة . . .

والقرآن الكريم كثيراً ما يلجأ إلى هذه الشهادة الدامغة فى مقام التحذير ، والزجر المقرون بالوعيد ، كالذى فى آيات :

الأنعام ١٣٠ : « يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسلٌ منكم يقصون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا ، قالوا شهدنا على أنفسنا ، وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين » .

وانظر معها آيات : الأعراف ١٢٧ ، والبروج ١٧ ، والتوبة ١٧ .

بل إن القرآن ليجعل هذه الشهادة ، تنطق بها جوارح الإنسان وحواسه ، وجلده ؛ فى مثل آيات :

فصلت ٢٢ : « ويوم يُحشر أعداءُ الله إلى النار فهم يوزعون . حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمعهم وأبصارُهم وجلودهم بما كانوا يعملون . وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء ، وهو خلقكم أول مرة وإليه تُرجعون . وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم

ولا جلودكم ، ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون » .

النور ٢٤ : « إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لُعنوا فى الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم . يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » .

يس ٦٥ : « هذه جهنم التى كنتم توعدون . اصلوها اليوم بما كنتم تكفرون . اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون » .

وأصل الشهادة فى اللغة من الشهود أى الحضور ، والمشاهدة : المعاينة .

وما شهادة الإنسان على نفسه بالكنود ، وإقراره بكفران نعمة ربه ، إلا من هذا الذى ألفناه فى أسلوب القرآن ، من إلزام بالحجة وتأكيد لفداحة الذنب واعتراف به ، فى موقف الزجر والوعيد ، حيث لا سبيل بعد مثل هذه الشهادة الدامغة ، إلى تنصل من الذنب أو ادعاء البراءة منه .

لكن عدداً من المفسرين أضاعوا بهذا الملحظ ، بقولهم : إن الضمير فى « وإنه على ذلك لشهيد » يعود إلى الله تعالى .

مع أن المعنى إنما يقوى بأن يكون الإنسان شاهداً على نفسه ، وهذا هو ما تؤيده آيات الشهادة التى استأنسنا بها فى فهم الآية .

ثم عادوا فى آية « وإنه لحب الخير لشديد » فجعلوا الضمير للإنسان ، ممزقين بهذا الصنيع وحدة السياق فى الآيات الثلاث !

وقالوا فى تفسير الخير هنا إنه المال ، واستأنسوا بآية البقرة ١٨٠ : « كُتب عليكم إذا حضر أحدكم الموتُ إن ترك خيراً الوصيةُ للوالدين والأقربين بالمعروف حقًّا على المتقين » .

وقيده « الراغب » بالمال الكثير : « لا يقال للمال خيرٌ حتى يكون كثيراً ، وعلى ذلك قوله : وإنه لحب الخير لشديد »[1] .

(١) المفردات : مادة خير .

وفى القرآن آيات أخرى ، ربما أيدت تأويل الخير بالمال ، وذلك بهدى من السياق فى مثل :

المؤمنون ٥٦ : « أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين . نسارع لهم فى الخيرات ، بل لا يشعرون » .

وجاء الخير مرة واحدة للخيل فى آية (ص) : « إذ عرض عليه بالعشى الصافناتُ الجياد . فقال إنى أحببت حب الخير عن ذكر ربى حتى توارت بالحجاب . ردوها علىّ فطفق مسحاً بالسوق والأعناق » ٣٢ .

على أن لفظ الخير ، أكثر ما يستعمل فى القرآن بمعنى الأفضل . وقد أحصيتُ من هذا الاستعمال نحو ١٢٥ مرة ، ويقترن بلفظ « أم » المعادلة ، أو بجىء تمييزاً ، أو معطوفاً عليه بأفعل التفضيل .

كما يأتى فى القرآن ، نقيضاً للشر فى مثل آيات :

الإسراء ١١ : « ويدعو الإنسان بالشر دعاءه بالخير ، وكان الإنسان عجولا » .

يونس ١١ : « ولو يعجل الله للناس الشرَّ استعجالهم بالخير لقضى إليهم أجلهم » .

الأنبياء ٣٥ « كل نفس ذائقة الموت ، ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا تُرجعون » .

المعارج ٢١ « إن الإنسان خُلق هلوعاً . إذا مسه الشرُّ جزوعاً . وإذا مسه الخير منوعا » .

أو مقابلا بالسوء : « ولو كنتُ أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء » الأعراف ١٨٨ .

أو بالضر :

« وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو

على كل شيء قدير » الأنعام ١٧ . ومعها آية يونس ١٠٧ .

واللغة تحتمل أن يكون الخير للمال ، والخيل ، وضد الشر ، والخيار والفضيلة . غير أن سياق آية العاديات ، يرجح أن الخير فيها هو الخير المادى من مال أو شبيه بالمال ، فهذا الإنسان الكفور بنعمة ربه ، الشاهد على نفسه بالكنود ، لا يكون حبه للخير الذى هو فضيلة ، وإنما هو حبٌّ للمال وشبهه ، شديد .

والأصل فى الشدّ قوةُ العقد والوثاق والإحكام ، ماديًّا كما فى آية :

محمد ٤ : « حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق ، فإما مَنًّا بعدُ وإما فداء ».

ومعنويًّا فى مثل آيات :

يونس ٨٨ : « ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم » .

الدهر ٢٨ : « نحن خلقناهم وشددنا أسرهم » .

طه ٣١ : « واجعل لى وزيراً من أهلى ، هرونَ أخى ، اشدد به أزرى » .

القصص ٣٥ : « قال سنشد عضدك بأخيك ونجعل لكما سلطاناً »

ص ٢٠ : « وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » .

كما يعبر القرآن ، عن بلوغ الرشد والقوة بصيغة : بلغ ، أو يبلغ أشده ، فى مثل آيات :

الأنعام ١٥٢ ، الإسراء ٣٤ ، يوسف ٢٢ ، القصص ١٤ ، غافر ٦٧ ، الأحقاف ١٥ ، الكهف ٨٢ ، الحج ٥ .

أما صيغة شديد ، فجاءت فى القرآن ، فى نحو أربعين موضعاً ، مضافة إلى عذاب الله ، أو بطشه ، وأخذه ، وعقابه فى الآخرة ، أو وصفاً لهذا البطش والأخذ والعذاب ، فى مقام الزجر والوعيد : « إنه قوى شديد العقاب — إن بطش ربك لشديد » .

وجاءت مرة وصفاً للحديد : « فيه بأس شديد » ومرةً على لسان لوط إذ قال لقومه :

« لو أن لى بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد » — هود ٨٠ .

وعلى لسان سليمان منذراً متوعداً :

« وتفقّد الطير فقال مالى لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين ، لأعذبنه عذاباً شديداً أو لأذبحنه أو ليأتينى بسلطان مبين » النمل ٢١ .

كما جاءت أربع مرات وصفاً لأولى البأس ، فى آيات : الإسراء ٥ ، النمل ٣٣ ، الفتح ١٦ ، الجن ٥

كذلك جاءت الشدة ، بصيغة أفعل التفضيل « أشد » فى نحو خمسة وعشرين موضعاً ، مميزاً بالقسوة ، والبأس ، والتنكيل ، والكفر ، والعتو ، والعذاب ، والبطش ، والرهبة ، والوطء ، والعداوة ، والخشية ، والقوة .

ومعها آية الصافات ١١ : « فاستفتهم أهم أشد خلقاً أم من خلقنا ، إنا خلقناهم من طين لازب » .

وجاءت مرة واحدة مميزةً بالحب ، فى آية البقرة ١٦٥ :

«ومن الناس من يتخذ من دون الله أنداداً يحبونهم كحبّ الله والذين آمنوا أشدّ حبًّا لله » .

وغلبة الاستعمال القرآنى لمادة الشدة ، فى موقف الزجر والإرهاب والوعيد ، يضيف بلا شك إيحاء آخر ، إلى ما اكتفى المفسرون به فى آية العاديات ، من معنى البخل والإمساك وعدم الانبساط (الكشاف ، البحر) . وهذا الإيحاء بالزجر والوعيد متسق مع ما سبق الآية من شهادة الإنسان على نفسه بالكنود لربه ، كما أنه يتقوى بالآيات بعده :

« أفلا يعلم إذا بعثر ما فى القبور ، وحصل ما فى الصدور » بما فيها من نذير صادع وزجر رادع .

والبعثرة لم تأت فى القرآن إلا فى هذه الآية ، وفى آية الانفطار : « وإذا القبور بُعثرت ، علمت نفس ما قدمت وأخرت » .

وكلتاهما فى بعثرة القبور يوم القيامة ، وفيهما جاء الفعل مبنيًا للمجهول ، صرفاً للذهن إلى الحدث نفسه ، وتركيزاً للانتباه فيه . وفيهما أيضاً ، انتقال سريع من بعثرة ما فى القبور إلى الحساب العسير بحصّل ما فى الصدور وتعلم به كل نفس ما قدمت وأخرت .

والبعثرة لغة ، فيها معنى التبديد والتفريق والاختلاط ، وقلب بعض الشىء على بعض . وقالوا بعثر الحوض : هدمه وجعل أسفله أعلاه . وقد يُلحظ فيها معنى التفتيش والكشف ، فيقال : بعثر الشىء ، استخرجه فكشفه وأثار ما فيه . كما استعملت البعثرة فى قلق الخوف وغثيان النفس .

والمتبادر من مفهوم « بعثر » فى آيتى العاديات والانفطار ، هو التشتت والتفرق والانتشار ، وما يكون عنها من حيرة وضلال واختلاط وارتباك « يوم يكون الناس كالفراش المبثوث » ولكن اللفظ يحتفظ كذلك بما فى الأصل اللغوى ، إلى جانب التفريق والاختلاط ، من معنى الإثارة والكشف ، فيمهد لما بعده من تحصيل ما فى الصدور :

« وحُصّل ما فى الصدور » وقد جىء به فور البعثرة ، مبنيًا للمجهول كذلك ، صرفاً عن كل ما عدا الحدث نفسه ، على المألوف من آيات القيامة .

ولم تأت مادة « حصل » إلا فى هذا الموضع .

والتحصيل لغة : الجمع والتمييز . وأصله من الحوصل والحوصلة والحوصلاء ، وهى من الطير كالمعدة للإنسان ، ومن الحوض مستقر الماء فى عُمقه الأقصى .

ولهذه الدلالة اللغوية الأصيلة ، أثرها فى معنى « حصل » هنا ، فكل ما يعمله الإنسان مستقر فى أعماقه ، مجموع فى صدره ، حتى يحين أوان كشفه والحساب عليه .

وكون التحصيل لما « فى الصدور » إيذان بكشف المستور وإظهار المطوى

المضمر ، وهى دلالة واضحة ، لا نخطئها فى استعمال القرآن للفظ الصدور :

فالشيطان « يوسوس فى صدور الناس » والله عليم بذات الصدور .[1]

وهو تعالى « يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور » غافر ١٩ و « يعلم ما تكن صدورهم » القصص ٦٩ .

« أو ليس الله بأعلم بما فى صدور العالمين » العنكبوت ١٠ .

« وإن ربك ليعلم ما تكن صدورهم وما يعلنون » النمل ٧٤ .

« قل إن تخفوا ما فى صدوركم أو تبدوه يعلمه الله » آل عمران ٢٩ .

وتدبّر هذه الآيات جميعاً ، يرينا ما فى قول المفسرين فى آية العاديات : « إن معنى حُصل ، جُمع فى الصحف ، أى أظهر محصّلا مجموعاً » من جور على المعنى القوى المثير لقوله تعالى : « وحصل ما فى الصدور » فليس المقام هنا للجمع فى الصحف ، وإنما المقام للإنذار بيوم ينكشف فيه ما طوى فى الصدور ، ويظهر ما تخفى الضمائر ، وقد كان الظن الكاذب به أن يظل خفيًا مستوراً .

ويلفتنا هنا أن تأتى آية :

« إن ربّهم بهم يومئذ لخبير » بعد بعثرة ما فى القبور وتحصيل ما فى الصدور ، فتصل بالمشهد المثير إلى ذروة عنفه ، ثم تدع ما بعد ذلك للخاطر يذهب فيه كل مذهب ، وقد آل الأمر كله إلى العليم الخبير .

ولسنا هنا بحاجة إلى القول بتضمن خبير لمعنى « مُجازٍ لهم فى ذلك اليوم »[2] بل أولى منه أن نلحظ أن القرآن لم يستعمل الخبير قط ، إلا مسنداً إلى الله تعالى أو اسماً من أسمائه الحسنى . فى المرات التى جاء فيها اللفظ ، وهى نحو خمس وأربعين .

---

(١) انظر آيات : آل عمران ١١٩ ، ١٥٤ والمائدة ٧ ، والأنفال ٤٣ ، هود ٥ ، لقمان ٢٣ فاطر ، ٣٨ ، الزمر ٧ ، الشورى ٢٤ ، الحديد ٦ ، التغابن ٤ ، الملك ١٣ .

(٢) أبو حيان : البحر المحيط : الجزء الثامن .

وتفسيره بالعليم غير دقيق ، إذ جاء الخبير مقترناً بالعليم فى آية التحريم ٣ : « قال نبأنى العليم الخبير » . ولقمان ٣٤ والحجرات ١٣ : « إن الله عليم خبير » والنساء ٣٥ : « إن الله كان عليماً خبيراً » فدل ذلك على أن الخبرة درجة فوق العلم ، ويؤيد هذا الملحظ اقترانها بالحكمة « وهو الحكيم الخبير » فى آيات الأنعام ١٨ ، ٧٣ وسبأ ١ ، وآية هود ١ « من لدنْ حكيم خبير » كما اقترن بالبصير فى آية الشورى ٢٧ : « إنه بعباده خبير بصير » . ومعها آيات : الإسراء ١٧ ، ٣٠ ، ٩٦ وفاطر ٣١ .

وتفرُّد الله وحده بوصف « الخبير » — وليس الأمر كذلك فى العليم ، حيث جاء وصفاً لغير الخالق فى آيات : يوسف ٥٥ ، ٧٦ . الحجر ٥٣ ، الشعراء ٣٤ ، ٣٧ — هذا التفرد يدل على أن الخبرة أخصّ من العلم ، وهو ما يظهر بوضوح فى آية فاطر ١٤ :

« ... ذلكم الله ربكم له الملك ، والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير ، إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم ويومَ القيامة يكفرون بشرككم ، ولا ينبئك مثلُ خبير » .

وآيتى الفرقان ٥٨ ، ٥٩ : « وتوكّلْ على الحى الذى لا يموت وسبّح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً ، الذى خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، الرحمنُ فاسأل به خبيرا » .

ومن المعانى الحسية للخبر فى اللغة : منقع الماء فى أصوله بالجبل ، والصوف الجيد من أول الجزّ ، والمخبور من الطعام الطيب الإدام . واختبرت الشىء أو الشخص ، فحصته وامتحنته لتعرف حقيقة أمره .

وإيثار لفظ « خبير » هنا — بعد أن حُصل ما فى الصدور — مع تأكيده باللام وإنّ ، فى أول الآية ، يبلغ به الترهيب منتهاه ، ثم يدع للخاطر بعد ذاك أن يتصور ما شاء ، فى ذلك الجو الحافل بالنذير والوعيد .

* * *

وهذه الوقفة الحاسمة ، يبلغ بها القرآن ذروة المشهد العنيف لبعثرة ما فى القبور وتحصيل ما فى الصدور ، تتسق مع مشهد الإغارة العنيفة فى مفتتح السورة ، على وجه باهر من البيان المعجز . ولا أعرف أن أحداً من المفسرين حاول أن يربط بين المشهدين أو لمح ما بينهما من صلة هى معقد القسم ومجلى دقّته البيانية .

فالسورة ، كما قلنا آنفاً ، تبدأ بعرض مشهد مثير ، لإغارة عنيفة مفاجئة ، تبغت القوم صبحاً فلا ينتهون إلا وقد توسطت جمعهم ومزقت شملهم وبعثرتهم وسط النقع المثار .

ويقع المشهد بعد واو القسم ، فيلفت إلى ما عهد القوم من مثل هذه الغارات المصبحة المباغتة ، وما يعقبها من بعثرة وحيرة وارتباك :

ثم يأتى بعدها مشهد آخر ، لغيب لم يقع ، وإنه لواقع حتما ، ويستطيعون أن يدركوا صورةً منه فى ذلك الذى ألفوه وعاينوه . . .

ذلك هو مشهد البعث ، يباغت القومَ — وقد طال ما جحدوا نعمة الله وغرّتهم الأمانى — فإذا هم قد بعثروا من القبور حيارى ممزقين ، وصدروا أشتاتاً مفرقين ، ثم إذا بالأحداث تتلاحق سراعاً ، مترابطة متدافعة ، فليس بين بعثرة ما فى القبور ، وهول الموقف بين يدى الخبير ، إلا أن يُحصل ما فى الصدور ، لا تفلت منه خافية مضمرة ، ولا غائبة مطوية مستورة فى الأعماق ، كما ليس بين العاديات ضبحاً ، وبين توسط الجمع ، وتدبير الأمر ، إلا أن تنطلق فى إغارتها صبحاً ، موريات قدحاً ، مثيرات نقعا !

وبين هذا المشهد المألوف الواقع ، وذاك الغيب الذى سوف يقع ، يأتى المقسَم عليه :

« إن الإنسان لربه لكنود ، وإنه على ذلك لشهيد ، وإنه لحب الخير لشديد » .

صدق الله العظيم

السورة مكية بلا خلاف ، نزلت بعد الكوثر . ولا يخطئ الحس فيها سيطرة جو الوعيد والإنذار ، يعمد فيه البيان القرآنى إلى الإيجاز الحاسم ، وإلى التأكيد الجازم ، وإلى التكرار مبالغة فى الردع والوعيد ، مستعملا فى ذلك ألفاظاً بعينها ، هى أبلغ ما تكون ملاءمة لذلك الجو العام .

وقد ربطها بعض المفسرين — كالنيسابورى — بسورة القارعة ، لكن التكاثر نزلت قبل القارعة بثلاث عشرة سورة ، فلا وجه لربطهما ، إلا أن يكون ملحوظاً فى ترتيب وضعهما فى المصحف ، تشابه الجو الإنذارى المسيطر على السورتين كليهما ، وإن كانتا لا تنفردان بذلك ، وإنما تشاركهما فيه سور وآيات كثيرة ، وبخاصة تلك التى عرضت لمواقف الهول فى البعث والحشر ، والحساب والجزاء .

* * *

والسورة تبدأ بهذه الجملة الخبرية القصيرة :

« ألهاكم التكاثر ، حتى زرتم المقابر » .

لكن « الرازى » أخرجها من الإخبار إلى الاستفهام بمعنى التوبيخ والتقريع . ولا نرى حاجة إلى هذا ، بل لعل الخبرية هنا أوقع فى الزجر والتأنيب والوعيد ، بما تشهد به على أن إلهاء التكاثر إياهم واقع قد كان فعلا ، وليس المقام مقام استفهام ، وإنما هو مقام بيان لما وراء هذا التكاثر العقيم الخاسر الذى ألهى القوم وشغلهم بما لا يجدى .

واللهو لغة ، ما يشغل الإنسان ، ولعل أصل استعمال مادتّه له ، اللهوة وهى ما يلقيه الطاحن فى فم الرحى بيده . وقد لُحِظ فيه معنى الاستيقاف والتشاغل ، كالذى يكون من الطاحن إذ يلقى اللهوة فى فم الرحى ويشغلها به فلا تدور على هواء .

ولا يترادف اللهو والمشغلة فى القرآن الكريم ، بل يأتى الشغل بالمجدى وغير المجدى . أما اللهو فلا يكون إلا بغير المجدى . وهو ما التفت إليه « الراغب » حين فسر الإلهاء فى سورة التكاثر . بالاشتغال عما هو أهم . وعند الرازى أنه

الانصراف إلى ما يدعو إليه الهوى .

وقال أبو هلال فى الفروق : « اللهو لعب ، واللعب قد يكون ليس بلهو » :

وصنيع القرآن يؤذن بأن اللهو أيضًا قد يكون ليس بلعب .

فقد عُطف اللهو على اللعب ، أو العكس ، فى آيات :

الأنعام ٣٢ : « وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو » ومعها آيات : الأنعام ٧٠ ، محمد ٣٦ ، والحديد ٢٠ والأعراف ٥١ .

العنكبوت ٦٤ : « وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب » .

ودقة الاستعمال القرآنى تستبعد فى مثل هذا المقام : أن يكون فيه ما يُعدّ من عطف التفسير وإنما اللهو مشغلة بغير المجدى : تكون بلعب وغير لعب من صنوف الملاهى الشاغلة :

كشخص : « وأما من جاءك يسعى ، وهو يخشى ، فأنت عنه تلهّى » عبس ١٠ .

أو أموال وأولاد : « يا أيها الذين آمنو لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله » المنافقون ٩ .

أو تجارة وبيع : « رجالٌ لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله » النور ٣٧ .

أو أمَل : « ذَرْهم يأكلوا ويتمتعوا ويُلهِهم الأمل فسوف يعلمون » الحجر ٣ .

أو حديث : « ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم » لقمان ٦ .

والمتعين فى آية التكاثر ، أن الإلهاء فيها بالتكاثر . وهو — لغةً — تفاعل من الكثرة نقيض القلة ، ونماء العدد ، وإليه ذهب الراغب فقال فى (المفردات) : « القلة والكثرة يستعملان فى الكمية المنفصلة كالأعداد ، كما أن العظم والصغر للأجسام » .

ويكنى بالقلة عن الذلة ، كما يكنى بالكثرة عن العزة :

« وإنما المرء للكاثر »

ومنه قوله تعالى : « واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم » .

وقد ورد التكاثر فى القرآن مرتين : « ألهاكم التكاثر » وآية الحديد : « اعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر فى الأموال والأولاد » — ٢٠ .

وفُسِّر التكاثر فى الآيتين بأنه المبالغة بالكثرة ، وجعل « الرازى » التفاخر والتكاثر شيئًا واحدًا ، وهو ما لا يوافق نَسَق آية الحديد ، إذ عُطِف التكاثر على التفاخر . . . . . .

فحملُ هذا العطف على التكرار ، مضيع لبهاء الآية ودقة نسقها . وقد استعملت العربية : كاثره المالَ واستكثره إياه إذا أراد لنفسه منه كثيرًا وإن كان المال قليلا . وبهذا المعنى يُفسر التكاثر فى آية الحديد ، وأنه التكالب على حطام الدنيا ومحاولة الاستئثار به ، وهذا شىء غير المباهاة والتفاخر ، بل هو درجة من درجات الشر فى الدنيا بعد اللعب العابث واللهو الشاغل والزينة الزائفة والمباهاة الكاذبة : هو تزيُّد وتكالب على حطام الدنيا والاستكثار منه والاستئثار به — وهو قول ذكره النيسابورى فى تفسير الآية — وإن يكن جمهرة المفسرين أكثر ميلا إلى عد التكاثر هنا مباهاة وتفاخرًا متأثرين فى ذلك بما روى فى سبب النزول (١) .

فالإمام الطبرى ذهب إلى « أنها المباهاة بكثرة المال والعدد » ، وروى عن قتادة أنه قال : « كانوا يقولون نحن أكثر بنى فلان ونحن أعدّ من بنى فلان » .

(١) تفسير الطبرى الكشاف ، البحر المحيط ، تفسير النيسابورى : سورة التكاثر .

في البحر المحيط أنها نزلت في اليهود .

والراغب[1] ، يفسرها كذلك من المكاثرة والتباري في كثرة المال .

وفي قول إنه التكاثر بالأموات منهم (النيسابوري وغيره) .

وهم في هذا ، يأخذون من التكاثر معنى المفاعلة ، مع أن اللغة استعملت تفاعل ، في المفاعلة وغير المفاعلة ، فقيل : كاثر الماء واستكثره ، إذا أراد أن يستأثر لنفسه بكثير منه وإن كان الماء قليلا ، كما قيل : تمارض ، إذا ادّعى المرض ، وتكاره الأمر إذا تكلفه على كره منه ، وتهافت إذا ظهر ضعفه . . .

والآية لم تحدد لنا موضوع التكاثر ، فليس من السهل أن نخصه بالمال على ما ذهب الراغب ، أو نقصره على العدد كما قال الرازي ، أو الموتى كما في النيسابوري ، كما لا وجه لاحتمال أن يكون التكاثر هنا على الاستغراق والتعميم ، وهو ما دعا مفسرين إلى أن ينبهوا إلى قَصْره على ما هو مذموم ، كأنما أشفقوا أن يخطر ببال أحد ، أن التكاثر فيما هو خير وطاعة وحق ، داخل في عموم اللفظ !

وإذ نستأنس بآية الحديد ، نرى الأولى أن يكون التكاثرُ هنا في الأموال والأولاد ، وهو ما يبدو أن الطبري والزمخشري اطمأنا إليه .

والخطاب هنا عام لكل من ألهاهم التكاثر والتكالب على زينة الدنيا من مال وولد ، مهما تكن خصوصية السبب الذي قيل إن الآية نزلت فيه .

« حتى زرتم المقابر » .

في (حتى) هنا معنى الغاية ، فغاية التكاثر إلى زيارة المقابر ، وليس هذا التكالب إلا المقابر ؛ يأتي بها القرآن هكذا . إثر التكاثر فيبلغ الترويع منتهاه بقصر المسافة بينهما ، والانتقال السريع بل المباغت ، من التكاثر إلى المقابر . . .

ولم يستعمل القرآن الزيارة إلا في آية التكاثر ، وإنما ورد من المادة :

[1] المفردات مادة

تزاور بمعنى تزورّ في آية الكهف : « وترى الشمس إذا طلعت تزاورُ عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال وهم في فجوة منه ، ذلك من آيات الله » ١٧ .

والزور أي الباطل والميل عن الحق ، في آيات :

الفرقان ٤ : « وقال الذين كفروا إن هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون ، فقد جاءوا ظلماً وزوراً » .

الفرقان ٧٢ : « والذين لا يشهدون الزور وإذا مروا باللغو مروا كراماً » .

الحج ٣٠ : « فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور » .

المجادلة ٢ : « وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً » .

وذلك كل ما في القرآن من المادة :

والدلالة الحسية لها في اللغة ، الميل والاعوجاج : في الزور ، وهو عوج في الزور ، والأزور الناظر بمؤخر عينيه أو الذي يميل على شق إذا اشتد السير . ومن هذا الأصل الحسي ، جاءت استعمالات المادة كلها في الميل ؛ فقيل زار القوم زيارة إذا مال إليهم وعاج بهم ، والزُّور الميلُ عن الحق والصواب ، ومن ثم استعمل في الباطل والشرك .

وقيل للخيال يُرى في النوم زَورا ، إما من الزيارة ، أو لأنه وهم لا حقيقة .

وللمفسرين في « زرتم المقابر » أقوال ثلاثة :

إن الزيارة بمعناها الحقيقي ، حين ذهب المتكاثرون إلى القبور يعدون موتاهم .

أو هي مجاز ، أريد به ذكر الموتى عند المفاخرة .

والقولان يوجه إليهما ما قالوه في سبب النزول ، وهو أن بني سهم وبني عبد مناف تفاخروا أيهم أكثر عدداً ، فكثرهم بنو عبد مناف . فقالت بنو سهم إن البغي أهلكنا في الجاهلية ، فعادّونا بالأحياء والأموات ، ففعلوا ، فكثرتهم ، بنو سهم .

والقول الثالث ، إن الزيارة هنا معناها الموت ، وهو استعمال مألوف فى العربية ، ومنه قول جرير :

زار القبورَ أبو مالك فأصبح الأمَ زُوَّارِها

* * *

وقد سردت بعض كتب التفسير ، كل هاتيك الأقوال ، دون ترجيح لأحدها فى الغالب . غير أن أبا حيان استبعد القول الثانى وقال : هذا تعبير ينبو عنه لفظ زرتم . ومال الطبرى[1] إلى القول الثالث ، وكذلك الرازى[2] ، وتبعهما الشيخ محمد عبده فى القول بأن زيارة المقابر معناها الموت[3] . وهو ما نطمئن إليه .

وفى التعبير عن الموت بالزيارة ، ملحظ بيانى بالغ القوة : فاستعمال الزيارة بهذا المعنى ، صريح الإيحاء بأن الإقامة فى القبر ليست إقامة دائمة ، وإنما نحن فيها زائرون ، وسوف تنتهى الزيارة حتماً إلى بعث وحساب وجزاء . وهذا الإيحاء ينفرد به لفظ « زرتم » دون غيره ، فلا يمكن أن يؤديه لفظ آخر ، كأن يقال : قُبرتم ، أو سكنتم فى المقابر ، أو انتهيتم إليها ، أو أقمتم بها ، إلى غير ذلك من ألفاظ تشترك كلها فى الدلالة على ضجعة القبر ، ولكن يعوزها سر التعبير الدال على أنها زيارة ، أى إقامة عابرة مؤقتة ، يعقبها بعث ونشور .

وليس بعجيب أن يفوت هذا السر البيانى جمهرة المفسرين الذين كان جهدهم أن يجمعوا كل ما يمكن أن يحتمله المدلول المعجمى للفظه ، وكل ما قيل فى تأويله ، دون أن يلتفتوا إلى الإيحاء الباهر للفظ « زرتم » .

حتى الذين فسروا الزيارة بالموت هنا ، لم يلتفتوا إلى شىء من سره البيانى ،

(١) تفسير الطبرى : ١٨٩/٣٠ .
(٢) تفسير الرازى : ٥٠٧/٨ .
(٣) تفسير جزء عم : سورة التكاثر .

بل اكتفوا فيه بتفسير زرتم بكلمة متم (الطبرى ، الشيخ محمد عبده) ، دون إشارة إلى الملحظ البلاغى فيه ، ذلك الملحظ الذى لم يَفُتْ أعرابياً سمع الآية فقال : « بُعث القوم للقيامة ورب الكعبة ، فإن الزائر منصرف لا مقيم »[1] وفى البحر كذلك عن عمر بن عبد العزيز ، نحو من قول الأعرابى .

والعجيب أن « أبا حيان » لم تستوقفه هذه اللمحة الدقيقة من كلمة قالها أعرابى يجد حس لغته فطرة وسليقة ، بل مر أبو حيان بها سريعاً كأن لم يعنه منها شىء ، ليأتى بقول من قال فى تفسير الآية ، « إنه تأنيب على الإكثار من زيارة القبور تكثراً بمن سلف وإشادة بذكره ، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن زيارة القبور ثم قال : فزوروها ، أمر إباحة للاتعاظ لا لمعنى المباهاة والتفاخر » .

فهل لمثل هذا القول مجال ، بعد تلك اللفتة المرهفة لأعرابى يجد حس لغته ويدرك بفطرته ذوقها فى التعبير ؟ !

* * *

وفى « المقابر » سر بيانى آخر لفتنى إليه أن لفظ المقابر لم يأت قط فى غير آية التكاثر ، على حين جاءت « القبور » خمس مرات ، كما جاء القبر ، مفرداً ، فى المخلفين الذين قعدوا عن الخروج للجهاد مع الرسول :

« ولا تُصَلِّ على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون » . التوبة ٨٥ .

وقد تجد الصنعة البلاغية فى استعمال المقابر هنا مجرد ملاءمة صوتية للتكاثر ، وقد يحس أهل هذه الصنعة ، ونحس معهم فيها ، نسق الإيقاع وانسجام النغم ، لكن ، أهذا كل ما فى الاستعمال القرآنى للفظ « المقابر » فى آية التكاثر ؟

الذى أراه أن وراء هذا الملحظ البلاغى اللفظى ، ملحظا بيانياً يتصل

(١) أبو حيان ، البحر المحيط : ٥٠٧/٨ .

بالمعنى : فالمقابر جمع مقبرة ، وهى مجتمع القبور . . . واستعمالها هنا ملائم معنوياً لهذا التكاثر، دال على مصير ما يتكالب عليه المتكاثرون من متاع دنيوى فان . . . هناك حيث مجتمع القبور ومحتشد الرمم ومساكن الموتى على اختلاف أعمارهم وطبقاتهم ودرجاتهم وأزمنتهم . وهذه الدلالة من السعة والعموم والشمول ، لا يمكن أن يقوم بها لفظ « القبور » بما هى جمع لقبر . فبقدر ما بين قبر ومقبرة من تفاوت ، يتجلى إيثار البيان القرآنى « المقابر » على « القبور » حين يتحدث عن غاية ما يتكاثر به المتكاثرون ، وحين يلفت إلى مصير هذه الحشود من ناس يلهيهم تكاثرهم عن الاعتبار بتلكم المقابر التى هى مجتمع الموتى ومساكن الراحلين الفانين . . .

تأويل المفسرين — فيما قرأت — المقابر بالقبور ، ليس إلا أثراً لمنهجهم فى تناول مفردات القرآن تناولا لفظياً معجمياً ، مجرداً عن إيحاء سياقه وسره البيانى ، معزولا عن الاستعمال القرآنى الذى لم يجئ بالمقابر هنا لمجرد المشاكلة اللفظية والرنين الصوتى ، وإنما هى الملاءمة المعنوية أيضاً بين التكاثر والمقابر . بما فيهما من سعة وشمول وعموم ، وهو هو الإعجاز البيانى لا يقوم فيه لفظ القبور مقام المقابر بما تلفت إليه من مصير للحشد والتكاثر ، وبما تضع أمام المتكاثرين من عبرة رادعة زاجرة ، حين تصدمهم بذكر المقابر إثر « ألهاكم التكاثر » .

* * *

ثم يتوالى الزجر سراعاً :

« كلا سوف تعلمون ، ثم كلا سوف تعلمون » .

واضح هنا أن الخطاب لمن ألهاهم التكاثر ، وأن التكرار فيه مبالغة فى الزجر وتأكيد للوعيد وإلحاح فى النذير : وهو ما اطمأن إليه الطبرى والزمخشرى وأبو حيان وغيرهم ، ولكنهم أضافوا إلى هذا ، أقوالا أخرى ، فى توجيه الخطاب فى الآيتين .

فى الطبرى عن الضحاك : أن الآية الأولى للكفار فهى وعيد ، وأن الثانية للمؤمنين فهى وعد !

وفى البحر المحيط ، هذه الرواية عن الضحاك ، وأخرى عن « على » كرم الله وجهه : كلا سوف تعلمون فى القبر ، ثم كلا سوف تعلمون فى البعث .

ومثله فى تفسير النيسابورى .

وأورد الرازى أربعة وجوه فى التكرير : أنه للتوكيد ، وأنه وعيد للكفار ووعد للمؤمنين ، وأن الأولى عند الموت والثانى فى سؤال القبر ، وأن إحدى الآيتين لعذاب القبر والأخرى لعذاب القيامة[1] .

وليس النص القرآنى فى وضوح بيانه بمسئول عن هذا الخلاف ، وإنما يُسأل عنه منهجهم فى التفسير ، وهو منهج لا يرى بأساً فى تفسير الآية الواحدة بالنقيضين كيلا تفوته الإحاطة بما قيل فى الآية ، كما لا يرى بأساً فى أن يتشابه أسلوب الوعد والوعيد فى البيان القرآنى المعجز !

ويغيب ما فى هذا البيان من روعة وجلال ، فى سبيل حشد الأقوال المختلفة وجمعها ، والحرص على سلامة القواعد التى قررها النحاة ، فلكى تسلم الصنعة الإعرابية الجامدة ، فى إفادة حرف « ثم » للتراخى : قيل إن الآية الأولى عند الموت ، والثانية فى سؤال القبر . أو إن الأولى لعذاب القبر ، والأخرى لعذاب القيامة « وتبقى ثُم على بابها من المهلة فى الزمان »[2] .

ونقول هنا ما قاله الزمخشرى ، إن ثم فى هذا السياق « ليست على موضعها عند النحاة ، وإنما جيء بها مبالغة فى الإنذار ، كما تقول للمنصوح : أقول لك ثم أقول لك : لا تفعل هذا » .

وفى كل حال ، لا بأس عندنا فى أن يضيق النحاة ليطمئن السياق ويتسق جو الوعيد المسيطر على السورة كلها .

ويأبى البيان القرآنى أن يستوى فيه أسلوب الوعد والوعيد ، فما الخطاب

(١) التفسير الكبير للرازى : جـ ٨ سورة التكاثر . (٢) البحر المحيط : ٥٠٧/٨ .

فى الآيتين — كلتيهما — إلا للذين ألهاهم التكاثر ، وما التكرير إلا مبالغة فى ردعهم وزجرهم وإنذارهم .

ومما يلفتنا هنا أيضاً ، أنه قال : « تعلمون » ولم يقل « تعرفون » والعلم إدراك الشىء بحقيقته كعبارة الراغب فى مفرداته ، والعربية قد استعملت المادة حسياً فيما هو ظاهر واضح لا لبس فيه . فالعُلمة والعَلَم شَتَّى ظاهر فى الشفة العليا ، وعلَمه وسمه ، والعلامة السِّمة ، والعلامة أيضاً ، والعَلَم ، الفصل بين الأرضين ، وشىء منصوب فى الطريق يهتدى به .

والعلَم الجبل الطويل ، والراية ، وما يُعقد على الرمح . ومن هذا الوضوح المميز فى العلامة والعلم ، استعمل العلم فيما يعرف معرفة واضحة قوية ، فقيل علم الشىء إذا أدركه حق إدراكه ، وهو عالم به إذا انكشفت له حقيقته .

وفى الاستعمال القرآنى للمادة ، نرى الله يوصف بالعالم ولا يوصف بالعارف ، ويسند إليه العلم ولا تسند إليه المعرفة . ويلحظ فى دوران المادة فى القرآن ، اختصاص الله سبحانه بالعلم بما يكون خفياً ، وغيباً ، ومضمراً ، فهو يعلم ما يُسرون ، ويعلم ما فى الأرحام ، وما تحمل كل أنثى ، وما فى أنفسكم ، وما فى قلوبكم ، وذات الصدور ، ويعلم ما فى السماوات والأرض ، وما فى البر والبحر ، ويعلم سركم وجهركم ، ويعلم سرهم ونجواهم ، ويعلم السر وأخفى ، ويعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور ، ويعلم ما توسوس به نفسك ، علام الغيوب ، وعنده علم الساعة ، وعلم الكتاب .

وحين يسند العلم إلى البشر ، فذلك عندما يكون على وجه التأكد واليقين ، وكثيراً ما يستعمل الفعل : يعلمون ، أو تعلمون ، فى مقام الحض والتنبيه ، أو التهديد والوعيد .

وتأتى « تعلمون » بعد سوف ، فى نظائر لآية التكاثر ، مثل آيات الحجر (٣ ، ٩٦) والفرقان (١٢) والعنكبوت (٦٦) والصافات (١٧٠) والزخرف (٨٩) ، وفى أكثرها يضطرد النسق بهذا الإنذار بيوم يأتى ، تنكشف لهم حقيقة ما خفى عنهم وما أنكروه .

وهم هنا قد ألهاهم التكاثر ، وشغلهم عما سواه ، فناسب هذا الإلهاء أن ينذرهم بما بعده من تلقف المقابر لكل ما يتكاثرون به ، وأن يردعهم بغد لابد آت ، يعلمون فيه حقيقة ما طالما ألهاهم عنه التكاثر : « لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » ق ٢٢ .

ولا حاجة بنا إلى الوقوف لنسأل عما سوف يعلمونه ، على نحو ما فعل الطبرى والزمخشرى والرازى ، ذلك لأن الآيات التالية تعفينا من كل تأويل ، وتغنينا عن تحديد ما سوف يعلمون :

« كلا لو تعلمون علم اليقين ، لترون الجحيم » .

هو علم اليقين ، حين لا مجال لشك فيه أو ارتياب ، ولا موضع لغفلة ولهو واشتغال بما طالما تكاثروا فيه .

واليقين لغة : إزاحة الشك ، وقد يقن الأمر — كفرح — وأيقنه وأيقن به وتيقنه واستيقنه ، واستيقن به : علمه وتحققه .

ويبدو أن جمهرة المفسرين متفقون على أن معنى علم اليقين فى آية التكاثر « هو علم يقين ، أضيف إلى الصفة ، نحو : ولدار الآخرة » — الرازى ، النيسابورى ، أبو حيان .

وإنما اختلفوا فى تحديد المقصود باليقين : فقيل هو الموت ، ونظيره عندهم قوله تعالى : « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » الحجر ٩٩ .

وقيل هو البعث ، يزول به كل شك .

والطبرى يؤثر البعث ، على حين سكت الرازى وأبو حيان فلم يرجحا قولا على آخر .

والخلاف ليس بذى بال ، فالأمر بينهما قريب ، على أنا لا نطمئن إلى تفسير اليقين هنا ، ولا فى آية الحجر التى نظروا بها : « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » بالموت أو البعث . وهم قد ذهبوا إلى أن علم اليقين من إضافة الصفة إلى الموصوف ، أى إنه علم يقين ، ففيم العناء بتأويله بالموت أو البعث

أو القيامة ؟ وهل إذا قلنا : « كلا لو تعلمون علم الموت ، أو علم القيامة » . ينهض هذا بأداء ما فى العبارة القرآنية « كلا لو تعلمون علم اليقين » من قوة وتذير؟ إننا حين نتتبع لفظ اليقين فى القرآن ، لا نجد — فى أى موضع — حاجة إلى شىء مما ذهب إليه المتأولون . فاليقين فى القرآن هو ما ألفت العربية أن تعبر به عن التحقق وإزاحة الشك ، والإدراك الواثق الذى لا يلتبس بوهم أو ظن أو تخمين أو ارتياب ، يضطرد هذا فى كل المواضع التى وردت فيها المادة ، فعلا أو اسما ، على اختلاف الصيغ .

« واستيقنتها أنفسهم » النمل ١٤ .

« ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانًا ، ولا يرتاب الذين أوتوا الكتاب والمؤمنون » المدثر ٣١ .

« وما قتلوه يقينًا » النساء ١٥٦ .

« إن نظن إلا ظنًا وما نحن بمستيقنين » . الجاثية ٣١ .

« وجئتك من سبأ بنبأ يقين » النمل ٢٢ .

ويجىء اليقين فى القرآن مضافًا إليه علم ، وعين ، وحق ، كما يجىء الاستيقان مع نفى الارتياب ، أو مقابلا للظن ، مما لا يدع مجالاً لتحديد اليقين بالموت أو القيامة ، أو أى شىء آخر غير التحقق والإدراك الواثق ، وإزاحة كل شك أو لبس أو ارتياب .

ثم إن الآية متلوة بقوله تعالى :

« لترون الجحيم . ثم لترونها عين اليقين » وهو ما يجلو مفهوم « علم اليقين » بما لا يحتمل أى تأويل . فهذا بيان لما سوف يعلمون يقينًا . وإضافة

عين إلى اليقين فى الآية الثانية ، تأكيد وتجسيم وترسيخ : فالأصل الحسى للعين أنها الباصرة ، ولأهميتها بين الجوارح ، يُكتفى بها أحيانًا فى الدلالة على الشخص فيقال : ما بالدار من عين ، أى أحد . كما استعملت فى موضع العناية والاهتمام فى مثل قوله تعالى : « فإنك بأعيننا » أى بحيث نراك ونرعاك .

« ولتصنع على عينى » أى بكلاءتى وحفظى . كما استعمل ما يقر العين ، فيما هو للإنسان موضع غبطة ورضى وارتياح :

« فرددناك إلى أمك كى تقر عينها » طه ٤٠ .

« والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين » الفرقان ٧٤ .

و « الراغب » فى مفرداته ، يوجه كل ما استعير له لفظ العين ، لمعنى موجود فى الأصل الذى هو الجارحة .

واستعمال العين فى أسلوب التأكيد ، له أصل من مدلولها الحسى ، فأنت تقول : لقيته عيانًا ، أى معاينة لا شك فيها ، ورأيته رأى العين ، أى حقيقة ويقينًا لا على سبيل الوهم أو المجاز :

« يرونهم مثليهم رأى العين ، والله يؤيد بنصره من يشاء » آل عمران ١٣ .

وهذا الملحظ من الرؤية المتيقنة ، فى قولهم : رأيته رأى العين ، هو الذى استعملت به « عين » للتأكيد ، فيقال جاء هو عينه . فإذا أضيفت عين — وهذا شأنها فى اليقين الحسى — إلى لفظ اليقين ، مع فعل الرؤية « ترون » مؤكدًا ، فذاك أقصى ما يبلغه البيان من تأكيد ، ومن نفى لاحتمال أى شبهة للشك أو الظن أو الارتياب ، إذ يجتمع هنا ، ما للرؤية من إدراك حسى ، إلى ما للفظ « عين » من دلالة التأكيد والبصر ، وما لصريح لفظ « اليقين » من ثقة وإزاحة لكل شك ، فضلا عن التوكيد اللفظى فى « لترون » باللام ونون التوكيد ثم بالتكرار !

إنها كلمات أربع قصار ، حُشد لها كل ما تعرف العربية من أدوات التوكيد وأساليبه اللفظية والمعنوية ، من اللام والنون والتكرار ، والرؤية ، والعين ، واليقين ، فبلغت من ذلك ما لا تبلغه الصفحات المطولات ، دون أن نحس فى إيجازها المعجز جهدَ الحشد وضغط الامتلاء .

هو إذن اليقين الذى لا سبيل فيه ، يتحقق برؤية الجحيم رأى العين حيث لا مجال لاتهام البصر والالتياذ باحتمال الوهم فيه .

والصلة بين الآيات : « كلا لو تعلمون علم اليقين ، لترون الجحيم ، ثم لترونها عين اليقين » جلية واضحة ، فلسوف يعلمون اليقين حق علمه ، حين يرون الجحيم عين اليقين . والنسق القرآنى يحيل أن نفصل بين هذه الآيات ، فنقطع ما بين « كلا لو تعلمون علم اليقين » وبين الآية بعدها « لترون الجحيم » .

لكن المفسرين أجمعوا على أن هذا القطع واجب ! وقرروا أن « لترون الجحيم » منفصلة عن « لو تعلمون علم اليقين » هذا مع تقريرهم أن كل آية منهما لا يمكن أن تستقل بمعناها : فالأولى شرط يحتاج إلى جواب ، والثانية جواب يحتاج إلى شرط أو قسم .

ولتسوية الصنعة الإعرابية ، مع فصل الجملتين ، راحوا يتأولون فى الموضعين كليهما ، ويتكلفون تتمة مفترضة لكل من الآيتين :

فى الأولى قالوا : إن جواب الشرط يدل عليه ما قبله ، فيكون التقدير : لو تعلمون علم اليقين لما ألهاكم التكاثر عن طاعة الله ربكم ، ولسارعتم إلى عبادته والانتهاء إلى أمره[1] ، أو لفعلتم ما لا يوصف[2] ودفعكم إلى السعى فيما تصلح به ظواهركم وتخلص به لله سرائركم وتتحد به فى تأييد الحق همكم[3] .

وفى الثانية ، قالوا : « لترون الجحيم ، جوابٌ لقسم محذوف ، والقسم لتوكيد الوعيد » (الزمخشرى والرازى) .

وتسأل : فيم كل هذا العناء ؟ وما الذى منع ارتباط الجملتين عندهم ، بحيث تكون الثانية تتمة للأولى وجوابًا للشرط فيها ؟ فيأتيك الجواب : النحو ! لقد قرر النحاة أن « لو » حرف امتناع لامتناع ، أى أن جوابها يمتنع لامتناع الشرط ، فلو أننا جعلنا « لترون الجحيم » جوابًا للو ، لاقتضى ذلك امتناع رؤية الجحيم والسؤال فيها ، وهذا محال فى حكم الصنعة !

(١) تفسير الطبرى والبحر المحيط (سورة التكاثر) .
(٢) الزمخشرى : الكشاف : ج ٤ .
(٣) تفسير جزء عم للشيخ محمد عبده : سورة التكاثر .

قال النيسابورى : « اتفقوا على أن جواب لو محذوف ، لأن قوله : ثم لتسألن يومئذ عن النعيم . أمر واقع قطعًا ، فلو كان « لترون الجحيم » جوابًا للشرط ، كانت الرؤية أمرًا مشكوكًا فيه ، فيلزم المخالفة بين المعطوفات — يعنى : عطف « ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » على « لترون الجحيم » أو الشك فيما هو واقع قطعًا ، وكلاهما غير سديد » .

وقال الرازى : « اتفقوا على أن جواب لو محذوف ، وأنه ليس قوله : « لترون الجحيم » جواب لو ، إذ لو كان جوابًا لوجب ألا تحصل الرؤية ، وذلك باطل » .

وهكذا تتدخل الصنعة النحوية ، فتمزق السياق وتفسد النسق وتقطع ما بين الآيتين ، ثم تُحوِج إلى تتمة مفترضة لكل منهما ، مع أن المعنى يقوى بلا ريب ، لو وصلنا بين الآيتين ، إذ تكون رؤية الجحيم عين اليقين ، القاضية على كل شك ، المحققة لعلم يقين لا ريب فيه .

لكن كلامهم ، فى أن ربط الآيتين يجعل رؤية الجحيم والسؤال فيها ، ممتنعًا لامتناع الشرط ، وهذا باطل . . .

أقول إن كلامهم هذا بما يثير من شبهة فى حالة ربط الآيتين ، يفرض علينا أن نجلو هذه الشبهة ، قبل أن نطمئن إلى ما بين الآيتين من صلة لا تنفصم .

فليس يكفى هنا ، أن نحمل على الصنعة الإعرابية حين تتدخل فتمزق النسق وتدعو إلى سلسلة من الافتراضات المتكلفة ، بل الواجب قبل كل شىء ، أن نفرغ من الشبهة التى أثاروها :

فهل تأبى العربية حقًا ، ربط الآيتين ، بمقتضى ما قرره النحاة من امتناع جواب لو لامتناع شرطه ؟

الذى أراه ، أن جمود المصطلح النحوى هو الذى عطل ذوقنا لحس العربية وقيد فهمنا لأسلوبها فى الأداء . فليس معنى امتناع جواب الشرط مع لو ، احتمالُ الشك فى تحققه ، وإنما منعه أن الشرط نفسه غير موجود ، بحيث

لو أمكن وجود الشرط ، لتحقق الجواب تحققاً لا شك فيه ، فحين يقول العربي : لو تزورني لأكرمتك ، فإن هذا لا يعني بحال ما ، الشك في إكرامه إياك ، وإنما يعني أن هناك مانعاً يحول بينه وبين الإكرام ، وهو أنك لم تزره .

وعنى أن هذا الأسلوب ، أقوى في تأكيد الجواب وعدم احتماله لأي شك متى زال المانع . وما أرى العربية استعملت هذا الأسلوب ، إلا لتؤكد وقوع الجواب عندما يزول المانع ، فامتناع جواب لو ، لا يأتي عن أي شك فيه ، وإنما هو ناتج عن امتناع الشرط . ويكفي لحس هذا الملحظ ، في تأكيد الجواب ، أن نقارن مثلا بين : لو تزورني لأكرمتك . وبين : لم أكرمك لأنك لم تزرني ، أو : سأكرمك حين تزورني . ففي الجملتين الأخيرتين ، لا ذكر لأداة الامتناع ، ولكنهما لا تبلغان في الإقناع بتحقق الإكرام عند الزيارة ، ما يبلغه قولك : « لو تزورني لأكرمتك » .

وحين نلوذ بكتاب العربية الأكبر ، ومعجزتها البيانية الخالدة ، نهتدي إلى هذا الملحظ الذي غاب عمن قيدهم جمود المصطلح النحوي ، فطبقوه صنعة شكلية ، بعيداً عن ذوق العربية : فحين يقول الله تعالى في سورة الحشر : « لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله » فليس من شك في أن خشوع الجبل وتصدعه متحققان على وجه اليقين ، لم يمنعهما إلا أن القرآن لم ينزل على جبل .

ويقول سبحانه في سورة الرعد (٣١) :

« ولو أن قرآناً سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى » لكان هذا القرآن الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا ينصرف البال إلى امتناع هذا أو الشك فيه ، وإنما هو اليقين عند زوال المانع .

ويبدو أن مجيء شرط (لو) فعلا مضارعاً ، يزيد جوابه تأكيداً ، وذلك في آية التكاثر :

« كلا لو تعلمون علم اليقين . لترون الجحيم . ثم لترونها عين اليقين .

ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » .

لا وجه إطلاقاً لاحتمال الشك في رؤية الجحيم ، لو علموا علم اليقين ، وسيعلمونه حتماً حين يرون الجحيم عين اليقين ، وعندئذ يزول المانع ، ويتحقق بزواله جواب الشرط .

وليس للنحاة أن يقولوا إن امتناع الشرط مع لو مقرر محتوم لأن لو لا تأتي إلا مع استحالة وجود الشرط . ليس لهم أن يقولوا هذا ، والقرآن الكريم جاء بشرط « لو » هنا في مجال اليقين : « كلا لو تعلمون علم اليقين » بعد أن قرر على وجه التأكيد والجزم أنهم سوف يعلمون :

« كلا سوف تعلمون . ثم كلا سوف تعلمون » ، فلم يدع لأحد النحاة ، بل لم يدع لهم مجتمعين ، سبيلا إلى القول بأن الذين ألهاهم التكاثر ، سوف لا يعلمون اليقين . وإذ تقرر — مما لا يحتمل أي شك — أنهم سوف يعلمون علم اليقين ، فقد لزم أن تقول إن امتناع شرط « لو » سيزول حتماً باليقين الذي قررت الآية أنهم سوف يعلمونه ، ويومئذ يتحقق الجواب ، الذي ما منعه إلا أنهم لم يعلموا — حين ألهاهم التكاثر — علم اليقين . يتحقق بهذا الأسلوب الجلي في البيان القرآني ، فما منع المتكاثرين عن اليقين من مصيرهم إلا جهلهم بعلم اليقين ، وسوف يعلمونه يقيناً لا ظناً واحتمالا ، وبهذا العلم يتحقق جواب الشرط .

وإيثار هذا الأسلوب في تأكيد رؤية الجحيم والسؤال فيها عن النعيم ، هو فيما أرى مناط البلاغة في هذا الأسلوب . إذ أن جواب لو إنما يمتنع لامتناع شرطه ، أما حين يتحقق الشرط يقيناً فليس إلى الشك في تحقق الجواب من سبيل . وقد سبق آية « كلا لو تعلمون علم اليقين » إصرار مؤكد على أنهم سوف يعلمون ثم كلا سوف يعلمون ، فلم يبق شك في أن جهلهم بعلم اليقين زائل لا محالة ، وبزواله يتحقق جواب الشرط على وجه اليقين ، عين اليقين .

فالربط بين الآيتين ، ليس لاتقاء تمزيق السياق والإخلال بالنسق فحسب ، ولكنه يحقق جواب (لو) تلقائياً ، بزوال امتناع شرطها حين يعلمون ، وسوف يعلمون علم اليقين .

فانظروا إلى هذا الصنيع البيانى الباهر : يؤكد ما وسعه التأكيد أنهم سوف يعلمون ، ثم يأتى برؤية الجحيم عين اليقين ، جوابًا لشرط لم يدع مجالا للارتياب فى تحققه : « كلا سوف تعلمون * ثم كلا سوف تعلمون » .

ثم يجىء المفسرون — غفر الله لهم — فيقولون إن « لترون » ، لو كان جوابًا للو تعلمون ، لوجب ألا تحصل الرؤية ، وذلك باطل !

وفاتهم النذير العالى الصادع المؤكد لتحقق العلم على وجه اليقين : « كلا سوف تعلمون * ثم كلا سوف تعلمون » .

بل فاتهم ، أنهم لكى يخلصوا رؤية الجحيم من الامتناع أو احتمال الشك الموهوم ، أكدوا امتناع شرط (لو) فى : « كلا لو تعلمون علم اليقين » مع أن الله تعالى يقول :

« كلا سوف تعلمون ، ثم كلا سوف تعلمون * كلا لو تعلمون علم اليقين » فلم يلتفتوا إلى أن احتمال الشك فى أنهم سوف يعلمون علم اليقين ، هو الباطل عين الباطل !

* * *

وتختتم السورة بالآية الكريمة :

« ثم لتُسألن يومئذ عن النعيم » فيبلغ الوعيد ذروته ، ويصل به إلى غاية منتهاه .

وقد اختلف المفسرون فى هذا السؤال عن النعيم :

ممن يكون ؟ ولمن يكون ؟ وأين يكون ؟

فمنهم من قال : إن السؤال يكون من الملائكة ، ومنهم من قال إن السؤال من الله .

واعجبا ! آثر القرآن أن يسكت عن ذكر السائل ، تركيزًا للاهتمام فى السؤال نفسه ، ويأبى المفسرون إلا أن يختلفوا فيمن يكون السائل ، مع أن صنيع القرآن صريح فى الصرف عمدًا عن مثل هذا !

وقالوا : إن السؤال يومئذ للكفار ، وقيل : بل هو للبشر كافة : المؤمنون منهم والكفار « النيسابورى وأبو حيان » وسكت الزمخشرى فلم يتعرض هنا لتحديد المسئول ، لكنه — فى تفسير النعيم — اعتبر أن السؤال للإنسان ، على الإطلاق !

لكن كيف يمكن إدخال المؤمنين مع الكفار فى سؤال واحد ؟

الجواب عند المفسرين حاضر : «فالمؤمن يسأل سؤال إكرام وتشريف ، والكافر يسأل سؤال توبيخ وتقريع » — البحر المحيط .

هكذا يجتمع الإكرام والتشريف ، مع التوبيخ والتقريع ، بلفظ واحد ، وفى جو واحد وسياق واحد !

وقد جاز عندهم أن يكون « كلا سوف تعلمون » خطابًا للمؤمنين مرة ، وللكافرين أخرى . وجاز لديهم أن تؤدى العبارة الواحدة ، فى سياق واحد ، معنى الوعد ومعنى الوعيد ! جاز عندهم هذا فى البيان المعجز ، مع أن مثله لا يجوز فى بيان أديب من البشر ، يعرف ذوق العربية !

وتوجيههم للآية بجعل السؤال فيها للإنسان بعامة : الكافر والمؤمن ، يعزل الآية عن الجو العام الحافل بالوعيد والنذير ، ويتناولها مقتطعة من السياق . فأما إذا أخذناها فى جوها ، فالذى لا شك فيه أن السؤال هنا نذير ، والخطاب فيه لمن ألهاهم التكاثر .

وللمفسرين فى : أين يكون هذا السؤال عن النعيم ؟ أقوال :

منها : أن السؤال فى موقف الحساب ، فلما رُدّ عليهم بأن هذا لا يستقيم مع السياق ، « لأنه تعالى أخبر أن هذا السؤال متأخر عن رؤية جهنم ، وموقف الحساب متقدم على مشاهدتها » أجاب الرازى :

« المراد : ثم أخبركم أنكم تسألون يوم القيامة . . . وهو كقوله : * فك رقبة * أو إطعام فى يوم ذى مسغبة . . . ثم كان من الذين آمنوا * والإيمان متقدم على كل شىء » . . .

ومنها : أن السؤال يكون إذا دخلوا النار ، واستأنسوا بآية الملك : «كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير» .

وآية التكاثر فيما نرى تحدد وقت السؤال بيومئذ ، أى يوم إذ ترونها عين اليقين ، وهذا التحديد الصريح يعفينا من الوقوف عندما اختلفوا فيه .

* * *

واختلفوا كذلك فى النعيم الذى يسألون عنه يومئذ ، وقد كثرت تأويلاتهم فيه حتى بلغ ما عده «الرازى»[1] منها تسعة وجوه : وتتفاوت هذه النعم المسئول عنها ، فأدناها النعلان ، وأعلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبينهما يأتى تخفيف الشرائع ، وتيسير القرآن ، والطعام والشراب والمسكن ، وصحة الأبدان والأسماع والأبصار ، والظل البارد ، والفراغ والأمن والدعة ، ولذة النوم ، والحالة الحسنة ، واعتدال الخلقة .

وهكذا لم يتركوا شيئًا يمكن أن يقال فى تأويل النعمة إلا جاءوا به ، وجاءوا له بشاهد من القرآن أو الحديث أو خبر مأثور : من ذلك مثلا ، أن تأويل النعيم برسول الله ، يؤيده عندهم قوله تعالى : «لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولا» .

وفى تأويله بالماء ، ذكروا آية الأعراف : «ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله ، قالوا إن الله حرمهما على الكافرين» .

وفى تأويله بالظل والنعلين ، رووا حديثًا عن «أنس» أنه «لما نزلت الآية قام محتاج فقال : هل على من النعمة شىء؟ قال : الظل والنعلان والماء البارد» .

وفى تأويله بالشبع والرى ، رووا حديثًا عن رسول الله وقد «خرج ذات ليلة إلى المسجد فلم يلبث أن جاء أبو بكر ، فقال صلى الله عليه وسلم ما أخرجك يا أبا بكر ؟ قال : الجوع . قال : والله ما أخرجنى إلا الذى أخرجك . ثم دخل عمر فقال مثل ذلك . فقال الرسول : قوموا بنا إلى منزل

(١) التفسير الكبير : ٨/٤٧٤ .

أبى الهيثم . فقعلوا ، وأكلوا هناك خبزًا من شعير ولحمًا ، وشربوا ماء عذبًا ، فقال صلى الله عليه وسلم : هذا من النعيم الذى تسألون عنه يوم القيامة» .

* * *

والنعيم قد يحتمل لغة ، كل هذا الذى قالوه ، فهو فى معاجمها : الخفض والدعة ، والمال ، والليد البيضاء ، والروضة الناعمة — ولعلها الأصل فيه ، إذ يقال نعم العود ، كفرح : اخضر — كما يحتمل مجازًا : الدين ، والهدى ، والظل والصحة والنوم إلخ .

لكن هل يحتمل البيان العالى ، كل هذه المعانى المتفاوتة فى موضع واحد ؟

وهل يسيغ الذوق المصفى ، أن تفسر الكلمة بالنعلين ، كما تفسر بالرسول صلى الله عليه وسلم ؟

والطبرى أجنح إلى تخصيصه بنعيم الدنيا ، قال : «ثم ليسألنكم الله عز وجل عن النعيم الذى كنتم فيه فى الدنيا ، ماذا عملتم فيه ، ومن أين وصلتم إليه ، وفيم أصبتموه»[1] .

واختار «الرازى» إطلاق اللفظ على جميع النعم ، قال : والأولى انه يجب حمله على جميع النعم ، وأن تكون الألف واللام فيه للاستغراق[2] .

وخصه الزمخشرى بنعيم «من عكف همته على استيفاء اللذات ولم يعش إلا ليأكل ويشرب ويقطع أوقاته باللهو والطرب . . . فأما من تمتع بنعمة الله وأرزاقه التى لم يخلقها إلا لعباده ، وتقوى بها على دراسة العلم والقيام بالعمل ، وكان ناهضًا بالشكر ، فهو من ذاك بمعزل»[3] .

وقال الراغب : والنعيم النعمة الكثيرة .

وأمام هذا الاختلاف ، بل أمام ذلك التفاوت الذى تأول النعيم بالنعلين والظل مرة ، وبالرسول أخرى ، وبكل نعم الدنيا ثالثة ، نلوذ بالقرآن الكريم

(١) تفسير الطبرى : ٣٠/١٨٤ .

(٢) تفسير الرازى : ٨/٤٧٤ .

الكشاف : ٤/٣١ .

لنحتكم إليه فيما اختلفوا ، فيه ، ونلتمس لديه الحق اليقين .

والقرآن قد استعمل النعمة ، والأنعم ، والنعماء ، والنعيم ، وله فى استعمالها ملحظ لا يتخلف أبداً .

فالنعمة تستعمل فيما أنعم الله به على عباده من خير أو هداية فى الدنيا . وقد جاءت بهذا المعنى ٤٩ مرة ، مضافة إليه سبحانه وتعالى ، أو إلى ضميره جل شأنه ، أو هى نعمة منه جل جلاله . وجاءت مرة واحدة فى حديث موسى لفرعون بآية الشعراء ٢٢ « وتلك نعمة تمنها علىّ أن عبدتَ بنى إسرائيل » وهى أيضاً فى نعمة بالدنيا لا الآخرة .

وكذلك جاء الجمع منها : نعم ، وأنعم فيما ينعم الله به على عباده فى الدنيا :

« وأسبغ عليكم نعمه » (لقمان ٢٠) — « فكفرت بأنعم الله » (النحل ١١٢) « إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين ، شاكراً لأنعمه اجتباه وهداه إلى صراط مستقيم » النحل ١٢١

ونعماء أيضاً ، جاءت خاصة بالدنيا فى آية هود ١٠ : « ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عنى إنه لفرح فخور » .

وكما اضطرد مجىء نعمة ونعم وأنعم ونعماء ، فى نعم الدنيا ، اضطرد كذلك مجىء « نعيم » خاصاً بالآخرة ، فى كل الآيات التى ورد فيها لفظ نعيم بالقرآن الكريم ، وهذه هى على وجه الاستقراء :

التوبة ٢٩ : « يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم » .

الطور ١٧ : « إن المتقين فى جنات ونعيم » .

الواقعة ٨٩ : « فأما إن كان من المقربين ، فروح وريحان وجنة نعيم » .

المعارج ٣٨ : « أيطمع كل امرئ منهم أن يدخل جنة نعيم » .

الانفطار ١٣ : « ان الأبرار لفى نعيم ، وإن الفجار لفى جحيم » .

المطففين ٢٢ : « إن الأبرار لفى نعيم ، على الأرائك ينظرون ، تعرف فى وجوههم نضرة النعيم » .

الإنسان ٢٠ : « وإذا رأيتَ ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيراً » بياناً لقوله تعالى : « وجزاهم بما صبروا جنة . . »

المائدة ٦٥ : « ولأدخلناهم جنات النعيم » .

يونس ٩ : « تجرى من تحتهم الأنهار فى جنات النعيم » .

الحج ٥٦ : « الملك يومئذ لله يحكم بينهم ، فالذين آمنوا وعملوا الصالحات فى جنات النعيم » .

الصافات ٤٣ : « أولئك لهم رزق معلوم ، فواكه وهم مكرمون ، فى جنات النعيم » .

الواقعة ١٢ : « أولئك المقربون ، فى جنات النعيم » .

لقمان ٨ : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات النعيم » .

الشعراء ٨٥ : « واجعلنى من ورثة جنة النعيم » .

القلم ٣٤ : « إن للمتقين عند ربهم جنات النعيم » .

ثم آية التكاثر .

وأمام هذا الإصرار من القرآن الكريم ، على تخصيص لفظ « النعيم » بنعيم الآخرة ، واطراد هذا فى كل المواضع التى ذُكر فيها النعيم فى القرآن ، لا مناص لنا من النزول على حكم القرآن هنا ، فلسنا مخيرين فى تأويل لفظ النعيم بما يحتمله لغة أو مجازاً ، وهذا القرآن أمامنا لم يستعمل النعيم قط فى نعمة من نعم الدنيا ، وإنما هو فيه دائماً ، نعيم الآخرة .

ولكن هذا المعنى المتعين ، هو الوحيد الذى لم يذكره المفسرون — فيما قرأت — وهم يعدون كل ما يمكن أن يقال فى تفسير النعيم ، ويذكرون فيه ذلك الحشد المختلط ، إلا نعيم الآخرة الذى يصر القرآن على تخصيص لفظ النعيم به ، والذى يجب أن يحتكم وحده فى توجيه آية التكاثر .

فعلى هدى القرآن الذى خص صيغة « النعيم » وحدها بالآخرة ، دون نعمة ونعماء وأنعم ونعم ، لا نملك إلا أن نفهم أن السؤال فى آية التكاثر ، هو عن نعيم الآخرة . . .

وسر البيان فيه ، أن هؤلاء الذين ألهاهم التكاثر فى الأموال والأولاد وغيرها من أعراض الدنيا الزائلة ، وحسبوها النعيم الذى ما بعده نعيم ، وشغلوا بها عن التزود لآخرتهم ، سيسألون يوم يرون الجحيم عين اليقين ، عن النعيم الحق ما هو ؛ وإذ ذاك يدركون يقيناً حقيقة النعيم الذى شغلوا عنه بالتكالب على نعم مآلها احتشادٌ فى المقابر ثم بعث وحساب !

سر البيان هنا ، أن الموقف فى الآخرة هو موقف العلم اليقين ، والإدراك المتحقق الذى لا مجال فيه لشك وارتياب ، وإذ كان نعيم الجنة هو النعيم الحق ، قضت البلاغة القرآنية المعجزة ، أن يُسألوا فى موقف الحق عن النعيم الحق ، لا عن الأعراض الزائلة ، من صحة ومال وظل وماء ومأكل ومسكن ، وثياب ونعال . . . فما شىء من هذا كله إلا « نعمة » دنيا وعطية مستردة ، وإنما يسألون يوم يعلمون علم اليقين ، ويرون الجحيم عين اليقين ، عن النعيم الحق الذى أضاعوه ، والخير الباقى الذى ألهاهم عنه التكاثر بالعرض الزائل والحطام الفانى .

والإنذار بها السؤال ، يتسق على أكمل وجه ، مع ذلك الوعيد المسيطر على السورة كلها ، وبه تتلاءم آياتها وتترابط فى نسق معجز ، لا موضع فيه لخلل الصنعة واضطراب النظم وتفاوت جو الأداء وتغير روح الموقف ، مما أقحمه المتأولون على الآيات الكريمة ، فى فهمهم لها فهماً يفوته إدراكُ أسرار التعبير فى المعجزة البيانية الخالدة . . .

50 - [illegible]

[illegible] المكتبة

الفهرس

	صفحة
إهداء	٥
مقدمة الطبعة الثالثة	٧
مقدمة الطبعة الأولى	١٣
سورة الضحى	٢١
سورة الشرح	٥٧
سورة الزلزلة	٨١
سورة النازعات	١٠٥
سورة العاديات	١٤٩
سورة البلد	١٦٩
سورة التكاثر	١٩٩

مكتبة
جامعة الأندلس
الرقم العام:
الرقم الخاص:

الصورة البيانية في الحديث النبوي الشريف

تيسير

تأليف

الدكتور فالح حمد أحمد الحمداني

الطبعة الأولى

٢٠٠١

مؤسسة الوراق

(٨٧-٣-٣)

الفصل الثاني

الصورة التشبيهية

في

الحديث النبوي الشريف

*دور التشبيه في التصوير البياني

*التشبيه في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم

*أولا : التشبيه البسيط

*تشبيه الأفراد

*ما يدل فيه على التفاعل والاتحاد

*التشبيه البليغ

*الأداة (كأن)

*ما يدل على المقارنة والموازنة

*الكاف

*مثل

*صيغة أفعال التفضيل المقرونة ب (من) (افعل من)

*التشبيه الضمني

*التشبيه المقلوب

*تشبيه الجمع

*الصور الأخرى من التشبيه المتعدد (المفـــروق والملفـوف وتشبيه التسوية)

*ثانيا : التشبيه المركب (التمثيلي)

على الرغم من أن دراسة التشبيه ، مبنية على البحث في أركانه وأقسامه لما لها من دور في تشكيل الصورة ومنحها أبعاداً فنية ، تتفاوت درجاتها في القبول والإعجاب بين الناس، فلن نخوض في ذلك ، وفي أقوال العلماء فيه ، في الموروث النقدي والبلاغي العربي ، فقد سبقتنا دراسات عديدة [1] ، وسنقصر القول هنا على بيان دور التشبيه في التصوير البياني .

والتشبيه أسلوب من أساليب البيان ، قديم قدم التعبير وذلك لأنه أقرب وسيلة للإيضاح والإبانة ، واقرب وسيلة لتقريب البعيد من المعاني .

وفائدة التشبيه ، فضلا عن كونه من أساليب التعبير المهذب على حد قول أرسطو [2] يزيد في جمال الأسلوب ، ويثير اللذة والتشويق في النفس [3] .

ولم يخف على العرب فضل التشبيه ، وقد أوتوا ما أوتوا من القدرة البيانية على انتقاء خير الأساليب للتعبير ، وألطف الطرق للإبانة فطرز التشبيه أساليب بيانهم ، وكان عددهم كثيرا حتى قال المبرد " لو قال قائل أن التشبيه هو أكثر كلام العرب لم يبعد " [4] ، ويراه قدامة بن جعفر " من أشرف كلام العرب وفيه تكون الفطنة والبراعة عندهم [5] ، ويقول أبو هلال العسكري " وقد جاء عن القدماء وأهل الجاهلية من كل جيل ، ما يستدل به على شرفه وفضله وموقعه من البلاغة بكل

---

(١) أ- الإيضاح في علوم البلاغة ، ٢٣٤/٢

ب- البلاغة فنونها وأفنانها ، ٥٤/٢

ج- فن التشبيه :٢٠٢/١

د- الصور البيانية بين النظرية والتطبيق ، ٣٠٠

هـ- علم البيان ، ٦١

و- الصورة البيانية في شعر إيليا أبي ماضي ٧٦

(٢) كتاب الشعر لأرسطو ، مقدمة د. زكي نجيب محمود

(٣) الخطابة لأرسطو ، ٢١٢

(٤) الكامل ، للمبرد ، ٦٩/٢

(٥) نقد الشعر ، ٥٨

لسان [1] ، كما يقول أبو هلال " التشبيه يزيد المعنى وضوحا ويكسبه تأكيدا [2] ، ويقول عبد القاهر الجرجاني في تبيان مكانته " أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر ما بين المشرق والمغرب ، ويجمع ما بين المشئم والمعرق، وهو يريك في المعاني الممثلة بالأوهام شبها في الأشخاص الماثلة والأشباح القائمة، وينطق لك الأخرس ، ويعطيك البيان من الأعجم ، ويريك الحياة في الجماد ، ويريك التئام عين الأضداد ، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين ، والماء والنار مجتمعين ، ورأى ابن الأثير أن التشبيه يجمع صفات ثلاثا هي : المبالغة ، والبيان والإيجاز [3] كما يقول ابن رشيق " التشبيه والاستعارة جميعا يخرجان الأغمض إلى الأوضح ، يقربان البعيد [4] ، ويتناول السكاكي التشبيه في قوله " الأصل الأول من علم البيان في الكلام التشبيه [5] ، ويتفق مع من يتقدم حيث يقول " فهو الذي إذا مهرت فيه ملكت زمام التدريب في فنون السحر البياني [6] ، بل هو في جوهره " لغة الفهم والإفهام " [7] ، حتى قيل عنه " وبه تعرف البلاغة " [8] ، لأن هذا الأسلوب من التعبير ، ربما نشأ من استيعاب صور الواقع واستلهام مشاهده من خلال تفاعل الإنسان المباشر مع بيئته وارتباطه بها ، ولعلنا لا نبعد إذا قلنا أن التشبيه تراث فني إنساني مشاع بين الأجناس البشرية جميعا [9] إذ هو وسيلة بيانية للتعبير لدى إنسان مهما بلغ مقدار ثقافته سواء كان عربيا أو أعجميا ، وفي ذلك يقول أبو هلال العسكري : والتشبيه يزيد المعنى وضوحا ويكسبه تأكيدا ، ولهذا ما أطبق جميع المتكلمين من العرب والعجم عليه ، ولم يستغن أحد منهم عنه [8] .

(1) كتاب الصناعتين ، ٢٣١
(2) م. نفسه ، ٢٤٣
(3) المثل السائر ، ٣٩٦/١
(4) مفتاح العلوم ، ١٥٧
(5) م. نفسه ، ١٧٧
(6) الصور البيانية في الشعر العربي قبل الإسلام ، ١٨
(7) إعجاز القرآن الباقلاني ، ٢٠٧
(8) فن التشبيه ، علي الجندي ، ٤٨/١
(9) كتاب الصناعتين ٢٤٣ ... دار الجيل ٢٣٠

والتشبيه يعد من أصول التصوير البياني ، ومصادر التعبير الفني ، ففيه تتكامل الصورة وتتدافع المشاهد [1] .

وعليه ، فقد بات فن التشبيه مقياسا للكشف عن قدرة البليغ وأصالته في فن القول ، لا تتأتى الإجادة أو الإبداع فيه إلا لمن توافرت له أدواته ، من لفظ ومعنى وصياغة ، ومن سمو خيال ورهافة حس ومن براعة في تشكيل صور التشبيه على نحو يبث فيها الحركة ويمنحها الجمال والتأثير(٢)

فجمال التشبيه يكمن بما يجلبه للنفس من الإنس بإخراجها من خفي إلى جلي ، كالانتقال مما يحصل لها بالفكرة إلى ما يعلم بالفطرة ، أو بإخراجها مما لم تألفه إلى ما ألفته[3].

وهكذا يبرز أسلوب التشبيه فنياً محلقا في سماء البيان العربي ، ليؤدي رسالة ذات أثر وليحقق أغراضه النفسية من علم البيان ، فهو من هذه الناحية لا يقل عن الاستعارة أو الكناية[4] .

ويتضح مما تقدم أن وظيفة التشبيه في الصورة البيانية تتأتى من دوره في نقل الشعور بأشكال وألوان من نفس إلى نفس ، وبقوة الشعور وتيقظه وعمقه واتساع مداه ونفاذه إلى صميم الأشياء [5] .

ولعل من المفيد أن نذكر هنا بأن قيمة التشبيه يكتسبها لا من طرفيه فقط ، ولا من وجه الشبه القائم بينهما ، بقدر استمدادها من الموقف الذي يدل عليه السياق ويستدعيه الإحساس الشعوري ، المنبث خلال الموقف التعبيري [6]

وقد رأى البلاغيون والنقاد القدامى في التشبيه عملية مقارنة بين طرفين ، مشبه ومشبه به ، لعلاقة تجمع بينهما [7] ، ولما كان كذلك فلا بد له حينئذ من أداة

(1) أصول البيان العربي ، د. محمد حسين علي الصغير ، ٦٤
(2) الإيضاح في علوم البلاغة ، الخطيب القزويني ، ٢١٦/٢
(3) البلاغة ، فنونها وأفنانها ، د. فضل حسن عباس ، ٢١٦/٢
(4) فصول في البلاغة ، محمد بركات حمدي أبو علي ٢٦٤
(5) في البلاغة العربية ، رجاء عيد ، ١٦٨
(6) ... ٣٧٧ ... المثل السائر ... وكتاب الصناعتين ... العمدة ٢٨٥/١

تربط طرفيه وإن حذفت أحيانا للمبالغة في اقتراب طرفي التشبيه من بعضهما ، ومحاولة إيهام المتلقي أن المشبه هو المشبه به ، إلا أن هذا الحذف يقع في اللفظ دون المعنى ، فهي محذوفة لفظا مقدرة معنى [1] ، وهذا يعني أن طرفي التشبيه يبقيان متميزين ، وأن أحدهما غير الآخر ، ومن هنا ظل البلاغيون والنقاد القدامى ينظرون إلى التشبيه على أنه نوع من النيابة ، وقيام أحد طرفيه مقام الآخر [2] .

وعلى هذا الأساس فإن الصورة التشبيهية قائمة على اشتراك طرفيها في بعض الصفات ، وكلما كانت هذه الصفات المشتركة أكثر ، كانت الصورة أفضل لأنها تدني بطرفيها إلى الاتحاد والتفاعل [3] .

وعندما يتحدث ابن طباطبا العلوي عن التصوير بالتشبيه ، يذكر ضرورة التشبيهات ، فيقول " فمنها تشبيه الشيء بالشيء صورة ، وهيئة ، ومنها تشبيه به معنى ، ومنها تشبيه به حركة وبطئا وسرعة ، ومنها تشبيه به لونا ، ومنها تشبيه به صوتا ، وربما امتزجت هذه المعاني بعضها ببعض .

وقد حاول عبد القاهر الجرجاني التمييز بين وضوح الصورة التشبيهية وغموضها على أساس قبولها التأويل ، أو عدم الحاجة إليه ، وصنف التشبيه الواضح إلى تشبيه الشيء بالشيء من جهة الصورة والشكل ، أو جمع الصورة واللون والحركة ، والتشبيه من جهة الهيئة بأشكاله المختلفة ، والتشبيه الذي يجمع بين شيئين ففيما يدخل تحت الحواس ، والتشبيه من جهة الغريزة والطباع والأخلاق نحو السخاء ، والكرم واللؤم وغيرها [4] ، فعبرا بذلك عن أنماط الصورة التشبيهية الحسية المختلفة المستندة إلى الحواس بتباين ضروبها .

أما الصورة التي يقتضي إدراكها تأويلا عنده ، فهي الصورة العقلية التي لا تدرك بالحواس "كقولك : هذه حجة كالشمس في الظهور ، فقد مثل الشبهة في

---

(1) كتاب الصناعتين ، ٢٤٥

(2) الحيوان ٣٧٣/٤ ، النكت ٨ ، كتاب الصناعتين ٢٤٥ ، أسرار البلاغة ٧٨ ، المثل السائر لابن الأثير ٨٣/٢ ، والاتقان للسيوطي ١٢٨/٣

(3) نقد الشعر ١٢٢ ، الإيضاح ٢٨٣ ، الطراز للعلوي ٢٦٣/١ .

(4) أسرار البلاغة ، ٨-٨٢

الحجة غير الحجاب فيما يدرك بالعقول ، فإذا ارتفعت الشبهة ظهرت الحجة ، وهي العلم بمعنى السلام كما تظهر الشمس وهذا يحوج المتلقي في معرفة وجه الشبه إلى تأويل [1] .

ورأى في تصوير الشبه من الشيء في غير جنسه واجتلابه من مجال بعيد مذهبا من مذهب الإحسان لا يخفى موضعه من العقل [2] .

وبذلك فقد يلخص الجرجاني مفهوم نقدنا القديم للصورة ودورها في التعبير وتجلي هذا المفهوم في دلالتها على التجسيم وتقديم المعنى تقديما حسيا على نحو خاص ، حيث قال: إنك ترى بها الجماد ناطقا ، والأعجم فصيحا ، والأجسام الخرس مبنية ، والمعاني الخفية بادية جلية ، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من جنايا العقول كأنها جسمت حتى رأتها العيون [3] .

وعلى أي حال إذا جاء التشبيه في أعقاب المعاني أفادها كمالا وكساها حلة وجمالا ، كما قال الزركشي [4] ، وقد أفاد منه العرب في كلامهم حتى صار عندهم طريقة معروفة يسلكها الأدباء القدماء والمحدثون ، كما قال العسكري: فهم كثيرا ما يشبهون الجواد بالبحر والمطر والشجاع بالأسد والحسن بالشمس والقمر ، وصار الناس رموزا في التشبيه لشهرتهم بخصال كالسمو أل في الوفاء ، وحاتم في السخاء، وبأقل في العى [5] .

وقد قال الرماني في التشبيه هو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حس أو عقل ، ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو النفس ، فأما القول فنحو قولك زيد شديد كالأسد ، كالكاف عقدت المشبه به بالمشبه ، وأما العقد في النفس فالاعتقاد لمعنى هذا القول ، وأما التشبيه الحسي فكما ئين وذهبين يقوم

---

(1) م. نفسه ٨٢

(2) م. نفسه ٨٢

(3) م. نفسه ٤١

(4) البرهان ، الزركشي ٤١٤/٣

(5) كتاب الصناعتين ٢٤٩

أحدهما مقام الآخر ونحوه ، وأما التشبيه النفسي فنحو تشبيه قوة زيد بقوة عمرو ، فالقوة لا تشاهد ولكنها تعلم مادة ممد أخرى فتشبيه [1] .

وهذا النص يدل على جملة أمور منها ، أن العقد يعني عقد الكلام وإقامة هيئة على صورة ، تفيد أن أحد الشيئين مشبه بالآخر ويسد مسده في الصفة المشتركة وذلك كقوله ، شديد كالأسد ، فالكاف ربطت المشبه بالمشبه به وعقدت بينهما .

فالتشبيه علاقة مقارنة تجمع بين طرفين لاتحادهما واشتراكهما في صفة أو حالة ، أو مجموعة من الصفات والأحوال ، وهذه العلاقة قد تشتد إلى مشابهة حسية أو مشابهة في الحكم والمقتضى الذهني الذي يربط الطرفين المقارنين في العينة المادية ، أو في كثير من الصفات المحسوسة [2] ، قال العسكري : يصبح تشبيه الشيء بالشيء جملة وإن شابهه من وجه واحد ، مثل قولك : وجهك مثل الشمس ومثل البدر ، وإن لم يكن مثلهما في ضيائهما وعلوهما ولا عظمهما ، وإنما شبهته بهما لمعنى يجمعهما وإياه وهو الحسن ، ولو أشبه الشيء الشيء من جميع جهاته ، لكان هو هو [3] .

التشبيه في كلام الرسول صلى الله عليه وسلم

وكما كثر التشبيه في كلام العرب عامة كما قدمنا ، وفي القرآن الكريم خاصة [4]، كثر أيضا في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مما جعل الناصح الحنبلي يؤلف كتابا خاصا بذلك سماه " أقيسة النبي " صلى الله عليه وسلم ، ذكر فيه مائة حديث كلها أو معظمها مبنية على التشبيه ، فضلا من الكتب القديمة والحديثة ، التي تناولت وسائل التصوير البياني في الحديث النبوي الشريف[5] .

---

[1] النكت في إعجاز القرآن ، للرماني ، ٧٤

[2] الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ، جابر عصفور ، ٢٠٨

[3] كتاب الصناعتين ٢٤٥

[4] الجمان في تشبيه القرآن لابن ناقيا البغدادي ، الرماني ، النكت ص ٧٤

[5] نقلا عن الحديث النبوي ، د. محمد الصباغ ٧٦

وبعد هذه الإشارة الوجيزة إلى أسلوب التشبيه وبيان دوره في التصوير البياني ،نتوقف بل نطيل الوقوف ونمعن النظر في دراسة الصورة التشبيهية ،وبيان دورها في توصيل المعنى الذي قصده الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، لنتعرف على ملامح صورته البيانية من خلال حديثه الشريف ، ولكي تكون الدراسة نافعة ، وهادفة نقرن فيها بين النظرية والتطبيق ، وهذا ما سيكون بإذن الله تعالى.

ولعل ما يبعث على الإعجاب ، تلك القدرة الفائقة لأسلوب الحديث الشريف على التصوير الموحي والتشبيه الواضح ، مما يدل على موهبة إلهية منحها الله تعالى له وميزه بها، لذا نجد حديثه يفيض بمشاهد ذات خيال واقعي خصب وأن وفرة صورة المعبر لتدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤثر التعبير عن المعنى المجرد بالصورة الحسية المستمدة من حياة المخاطبين ، لأن ذلك أدعى إلى أن يفهموا مراده ويتأثروا به ، ولأن الصورة البيانية تزيد الأثر الأدبي وترفع من شأنه ، وتكسو المعاني أبهة وتضاعف قواها في تحريك النفوس لها [1] .

وقد ذكر عبد القاهر الجرجاني قيمة التشبيه وتأثيره في قوة المعنى ، فقدر أن المعنى يزداد به فخامة وتأثيرا في النفس ، وأن قائله يستطيع أن يحقق عرضه كاملا ، ثم أورد طائفة من روائع الأمثلة وازن بينها وبين أمثالها من الجمل التي تؤدي المعنى نفسه دون صورة ، ثم قال : وإن أردت اعتبار ذلك في الذي هو أكرم وأشرف فقابل بين أن تقول : إن الذي يعط ولا يتعط يضر نفسه من حيث ينفع غيره ، وتقتصر عليه ، وبين أن تذكر المثل على ما جاء في الخبر من أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : مثل الذي يعلم الخير ولا يعمل به مثل السراج الذي يضيء للناس ويحرق نفسه [2] ، وهذا كما هو واضح دقة متناهية في التعبير .

ولهذا ستأخذ منهجا خاصا في بحث هذه الصور التشبيهية ، يتلخص في الابتعاد عن ذكر الأمثلة التي تخرج عن كونها مجرد تطبيقات إحصائية ، أو مجرد

---

[1] الفصل الأول ، الفصل التاريخي الذي يدرس الحديث النبوي الشريف من الوجهة البيانية ز

[2] [illegible] ٧٢-٧٣

الالتزام بالتقسيمات البلاغية الجامدة التي تحتوي أدوات التشبيه ووسائله ، متوخية في ذلك منهجا آخر تتجلى فيه دقة التصوير البياني لما فيه من فائدة بيانية مضافة قد لا يؤديها مجرد الالتزام بذكر أدوات التشبيه ووسائله المتاحة وتقسيماته النظرية التي لا تصلح إلا لدراسة عامة في علم بيان ، وخلاصة ما أردت ذكره من خلال تلك المقدمة ، هو لجوئي إلى الصور التشبيهية المكثفة التي يكون لها دور فاعل في التصوير البياني ، وأثر واضح في تنوير عقول البشر وإقناعهم بما جاء به الدين الإسلامي الحنيف لرسم منهج الحياة ، ومعرفة كيفية العيش فيها .

وسبب الخوض في مثل هذا المنهج ، هو سعة الموضوع وكثرة أمثلته فضلا عن كون الدراسة مجددة بزمن وعدد معين من الصفحات ، وعلى هذا الأساس سأبحث عن دقة الصورة البيانية في الحديث النبوي الشريف من خلال تقسيم التشبيه إلى قسمين :

أولا : التشبيه البسيط

ونقصد به ما كان وجه الشبه فيه مفردا ، سواء أكان مفصلا أم مجملا ، وسواء أكان كامل الأركان أو لم يكن.

والتشبيه بهذا المفهوم يمكن أن يكون أداة فطرية لإظهار صورة ذهنية عند المتكلم ، لا يرى التعبير عنها كافيا إلا بإخراجها هذا المخرج التصويري الذي تتعاون فيه قوى النفس في أحكامه وبث الحياة فيه .

والبيان النبوي الكريم يضرب بسهم وافر في هذا الميدان ، ويتخذ من التصوير بهذه الوسيلة أداة ناجحة فعالة للوصول إلى هدفه ، من شغل الحس الظاهر والباطن وامتلاك النفس بكل ما فيها ، لأن هذه الوسيلة أقرب إليها لما فيها من أسلوب خاص يقوم بقهر العاطفة ، وتأثر الوجدان وغرس القناعة باستعمال التصوير المقنع الذي يعمل على سبل أغوار نفس المتلقي ، لا سيما وقد جاء هذا البيان من نبي كريم اختص بالعصمة من الزلل في استعمال تلك الوسيلة ، فلا نقد على تشبيهه ، ولا إخفاق في تمثيله ، ولا جموح في عباراته ، ولا إسفاف في

دلالته ، لأنه صلى الله عليه وسلم معصوم من الزلل الذي يعوق الرسالة ويؤثر في البلاغ [1] .

وسأبحث في التشبيه البسيط ، ما يتعلق بتشبيه الأفراد وتشبيه الجمع ، وسأتعرض من خلال هذين المبحثين إلى دراسة الصورة الحسية والذهنية اللتين سأشير إلى دورهما في دقة التصوير البياني ، وبيان دوره في عملية توصيل المعاني ، وفهمه واستجابة المتلقي له ، فضلا عن ذلك ، سأدرس من خلال هذين المبحثين ضمنا ما يتعلق بأدوات التشبيه وأقسامه الأخرى كالتشبيه البليغ والتشبيه الضمني وغير ذلك ، مما له من أثر فعال في جلاء الصورة البيانية ، وبلورة المعاني المقصودة في أذهان المخاطبين مبتعدا عن إفراد مباحث خاصة بها ، لأن في ذلك إطالة لا يسعها مجال البحث .

١- تشبيه الأفراد :

ونقصد به تشبيه المفرد بالمفرد ، ويكون فيه وجه الشبه مفردا أيضا سواء كان مجملا أو مفصلا .

أ-ما يدل فيه على التفاعل والاتحاد .

١- التشبيه البليغ :

وفي منهجي هذا ، سأخص الأحاديث الشريفة التي اقتصرت على ذكر طرفي التشبيه وما يقيدهما أو يقيد أحدهما إجمالا وتفصيلا ، لما لذلك من دور فاعل في استقطاب الصورة وحصرها ، ومن ثم توضيحها وهذا ما يتضح في التشبيه البليغ الذي يبنى على حذف أداة التشبيه ووجه الشبه ، ومن ذلك قال الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم " **إن من البيان لسحرا**" [2] ، وفي هذا الحديث الشريف قدم صلى الله عليه وسلم المشبه على المشبه به وقيده ب " من " التي تفيد التبعيض بعد أن أكده ب" إن " أداة التوكيد ، فخص قسما من البيان بالسحر ، لما له من أثر في نفوس سامعيه ، محذرا من دور بعضه في إظهار الباطل في صورة الحق

---

(١) الحديث النبوي من الوجهة البيانية البلاغية ، عز الدين علي السيد ، ١٣٦-١٣٧

(٢) [illegible] ، ١٧٨-١٧٩ ؛ سنن أبي داود ٢/٥٩٧-٥٩٨

والحق في صورة الباطل [1] ، وغير خاف ما فيه من مراعاة للدقة ، فلم يمثل البيان كله بالسحر وإنما مثل بعضه ، وترك هذا القسم من غير تخصيص حتى لا ينازعه في تمثيله إياه بالسحر منازع ، فجاء التشبيه حقيقة لا تحتمل الأخذ والرد .

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم " المؤمن مرآة المؤمن " [2] ، أو " مرآة أخيه" ، ففي الحديث الشريف تشبيه بليغ أيضا حيث شبه المؤمن بالنسبة لأخيه المؤمن بالمرآة يخلصه النصيحة ، فيريه حسناته وهناته ، فيبصره مواقع رشده ويطلعه على خفايا عيبه [3] ، وما أشبه هذا الناصح المخلص بالمرآة التي تري الناظر إليها ما لا يمكن أن يراه بدونها من غير غش ولا خداع ، وفي ذلك يقول عبد القاهر " ليس على إثبات المرآة من حيث الجسم الصقيل ، لكن من حيث الشبه المتعقول ، وهذا كونها سببا للعلم بما لولاها لم يعلم لأن ذلك العلم طريقة الرؤية ، ولا سبيل أن يرى الإنسان وجهه إلا بالمرآة ، وما جرى مجراها من الأجسام الصقيلة ، فقد جمع بين المؤمن والمرآة في صفة معقولة وهي أن المؤمن ينصح أخاه ويريه الحسن من القبيح ، كما ترى المرآة الناظر فيها ما يكون بوجهه من الحسن وخلافه [4] ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على دقة متناهية في التصوير البياني ، عند من أوتي جوامع الكلم صلى الله عليه وسلم .

ومن حالات التوحد التي دعا إليها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، يرشد فيها المسلمين إلى التضافر والتآزر والاجتماع قوله " **المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ، وهم يد على من سواهم** " [5] شبه فيه المؤمنين أو المسلمين على الرغم من كثرتهم وتعدد أجناسهم واختلاف ألوانهم وألسنتهم ، باليد الواحدة في مواجهة أعدائهم ، ففي قوله عليه الصلاة والسلام " وهم يد " تشبيه بليغ حيث حذفت أداة التشبيه ووجه الشبه ، وكان الأصل وهم كاليد في الاتصال

---

[1] العمدة لابن رشيق ٢٧/١ ، منهاج البلغاء ١٤٤

[2] الجامع الصحيح ، للترمذي ٣٢٥/٤-٣٢٦ ، وسنن أبي داود ٥٧٨/٢

[3] المجازات النبوية ، للشريف الرضي ٧٩

[4] أسرار البلاغة ، ٢٣٨

[5] سنن أبي داود ٤٦٩/١-٧٣/٢-٤٨٨ ، وسنن النسائي ١٨/٨-٢١-٢٢

والترابط وعدم الخلاف ، فكأنهم واحد في خيال السامع لأن المسلمين ينبغي أن يكونوا كذلك لإيمانهم بدين الله والتزامهم به فلا يرجى منهم غير هذه الحالة التي دعا إليها صلى الله عليه وسلم ، ويقول عبد القاهر : بل المعنى أن مثلهم مع كثرتهم في وجوب الاتفاق بينهم مثل اليد الواحدة ، كذلك سبيل المؤمنين في تعاضدهم على المشركين لأن كلمة التوحيد جامعة لهم فلذلك كانوا كنفس واحدة [1] .

ومن ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم فيما تستلزمه مسؤولية المؤمن تجاه المجتمع " **كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته** " [2] تناول فيه المسؤولية الجماعية ، فأوضح فيه أنه ليس لأحد من أفراد المجتمع أن يتخلى عن هذه المسؤولية أو ينتصل منها أو يتنكر لها ، فالمجتمعات لا تقوم ولا تستقيم أمورها باتكال أفرادها بعضهم على بعض وتهاون كل منهم في مسؤوليته ، وإنما تقوم بأداء كل منهم واجبه ، وحرصه على مسؤوليته وتفانيه فيها فما منهم من واحد إلا وهو راع يورد قطيعه موارد الماء والكلأ ، ويحميه نم كل ما يضر به أو ينال منه ، فإن رعاه حق رعايته كوفئ وأثيب ، وإن تهاون وقصر حوسب وعوقب .

ومما يؤكد فيه صلى الله عليه وسلم على أهمية الصلاة ودورها في بث الحياة الكريمة للإنسان قوله " **اجعلوا من صلاتكم في بيوتكم ، ولا تتخذوها قبورا** " [3] ، فالبيان النبوي الحكيم في هذا الحديث الشريف يصور لنا أن البيت الذي لا يصلي فيه أحد قبلا ، لا تجد فيه الحياة الحقة الكريمة ، بل أنه موحش مغرق في الوحشة ، وإذا عرفنا أن المقابر من المواضع التي تكره فيها الصلاة ، ولا يكاد يصلي فيها أحد أدركنا الترابط بين جزئي الحديث الذي يأمرنا شطره الأول بأن نجعل شيئا من الصلاة في بيوتنا كصلاة السنن ، والنوافل الأخرى ، وأما أن تكون صلاة الإنسان كلها في المسجد وأن يمتنع عن أداء أي صلاة في بيته ، فإنه بذلك يكون قد حول بيته إلى مقبرة ، وفيما رأينا صورة معبرة تضفي على الصلاة ظلا

---

[1] أسرار البلاغة ٣٠٩

[2] صحيح مسلم ١١٢٥/٢-١٤٥٩/٣ ، وصحيح البخاري ٧٧/٧-٦/٢ ، والجامع الترمذي ٢٠٨/٤ ، وسنن أبي داود ١١٧/٢

[3] صحيح مسلم ٦٧/٦ ، وسنن أبي داود ٢٧٦/١-٢٩٣/٢

محببا مرغوبا ، والحياة الحقة المستكملة لعناصر الجودة هي التي تكون العبادة لحملها فيه وسدادها ، أما عندما تخلو من العبادة فإنها تصبح موتا وقبورا ، وبناء العبارة على حذف أداة التشبيه واستعمال (جعل) من أفعال التصيير والتحويل ، يزيد من أن تقرير تحويل البيت الذي لا يصلي فيه قبرا ، والرسول الكريم صلى الله عليه وسلم يصور لنا هذا الأمر لنتعرف على ما قرره بالتشبيه المؤكد المجمل "البليغ" من شأن بيوتنا ومن جنايتنا عليها وعلى قلوبنا ، إذا أخليناها من قراءتنا وصلاتنا ، أنه تشبيه يحمل معنى التقبيح والتغير للبيوت التي هي مثابتها ومعنى التوبيخ والتقصير لمن يكون صاحبها وساكنها .

والصوم ركن من أركان الإسلام التي بني عليها ، وقد شمله البيان النبوي الشريف كما شمل جميع أمور الحياة في عالم الشهادة والغيب ، بعدد من الأحاديث الشريفة منها قوله صلى الله عليه وسلم " **الصيام جنة ، إذا كان أحدكم صائما فلا يرفث ولا يجهل ، فإن امرؤ قاتله أو شتمه فليقل إني صائم ، إني صائم** " [1] ، فقد شبه صلى الله عليه وسلم الصوم بالجنة التي تقي الإنسان مما يصيبه من السهام ونحوها ، والأصل الصوم كجنة في الوقاية ، فالصوم وقاية تحمي الصائم من الإثم وتصونه من المخالفات الشرعية والمعاصي ، تلك المخالفات التي تكون السبب في دخول النار ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم يقول في رواية أخرى " **والصوم جنة من النار** " [2] ، ولذلك يوصي الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الصائم إن استثاره أحد فقاتله أو شاتمه يوصيه بأن يذكر نفسه وصاحبه بأنه صائم "**فليقل إني صائم ، إني صائم** " ، والصورة التي مرت في الحديث الشريف تفيد بأن الصيام جنة تمنع صاحبها من المعصية وتقيه العذاب يوم القيامة ، في تأكيد معنى الصيام بالتكرار وقاية من الاستثارة والوقوع في المعصية .

ولو أطلنا النظر وتأملنا الأمثلة المتقدمة من الأحاديث النبوية الشريفة لوجدنا عدة أمور منها ما يتعلق بكون الصورة البيانية ، المبنية على التشبيه فيها

(1) مسلم ٨/٣٠٨ ، والبخاري ٣/٣١ ، وسنن أبي داود ٢/٤١٢

(2) [illegible]

أغلب الأحيان مادية حسية في طرفيها ، أو أنه يلجأ إلى تشبيه الأمور المعنوية بأمور حسية لإيضاحها وتقريبها إلى أذهان المخاطبين من الصحابة بخاصة والناس الآخرين عامة ، وقلما يلجأ إلى الأمور المعنوية المجردة ، وذلك لأن العربي في ذلك الوقت كان فطريا بطبيعته ينزع إلى تقبل المحسوس أكثر من المعقول ، ورغبة منه في إيصال تلك المعاني السامية إلى الآخرين ، انتزع أجزاء الصورة التشبيهية من عناصر البيئة وظروفها الطبيعية والاجتماعية .

فضلا عن ذلك فقد لاحظنا أن الأمثلة السابقة كانت من التشبيه البليغ الذي اعتمد فيه على تكثيف الصورة ، هذا التكثيف الذي أساسه الإيجاز ، أليس هو صلى الله عليه وسلم القائم " **أوتيت جوامع الكلم ، واختصر لي الكلام اختصارا**" [1] فيحمل هذا القول على ما أتاه الله من حسان المعاني وكبارها تجتمع له تحت اللفظ القليل .

لأن ذكر الطرفين فقط في التشبيه البليغ ، يوهم اتحادهما وعدم تفاضلهما بتناسي التشبيه ، فيعلو المشبه إلى مستوى المشبه به ، وهذه في المبالغة في قوة التشبيه ، لأن في ذلك قدرة على تقريب المعنى بدلا من أن يسلك في ذلك المسلك الطويل الذي يبعه على الملك [2] ، وقد جاء قولهم خير الكلام ما قل ودل ، وجل ، ولم يمل [3] ، فهناك أساس نفسي يكمن وراء قدرة الكلام في المحافظة على نشاط المتلقي لأنه الكلام غاية ولنشاط السامعين نهاية .

ومما يكشف عن أهمية هذا التعبير وكثرته في أحاديث النبي محمد صلى الله عليه وسلم ما رواه أبو هلال العسكري من أن الفرزدق علل صيرورته إلى القصار بعد الطوال بقوله : لأني رأيتها في الصدور أوقع ، وفي المحافل أحول [4]، وما رواه في بنت الحطيئة أنها قالت لأبيها يوما : ما بال قصارك أكثر من طوالك ، فقال لأنها في الآذان أولج وبالأفواه أعلق [5] .

(1) صحيح البخاري ١/١١٧-١١١-١١٢ وصحيح مسلم ١/٣٧٠-٣٧١

(2) العمدة ١/٢٩٣

(3) م. نفسه ١/٢٤٦

(4) الصناعتين ، لأبي هلال العسكري ١٨-١٨١

(5) م. نفسه ١٨

والنفس عندما يطالعها مثل هذا وتتأمله ، تشعر بأنه قد جمع لـــها معـــاني متعددة حصرت في لفظ وجيز ، تستطيع أن تستوعبها بيســـر وســـهولة لوضـــوح الرؤية وحسن دلالة الألفاظ وتحس بالنشوة والطرب ، فيأخذها جمالـــه وتســـحرها روعته وبيانه ، فالنفس بطبيعتها تتطلع إلى الاستزادة من المعاني الشريفة بأقل كلفة من العناء كما يقول ابن الأثير : تؤثر الجوهرة الواحدة لنفاستها [1] .

ومن الأبعاد النفسية التي تفيد ظاهرة الإيجاز " التوسع في الدلالة الإيحائيـــة وتتمثل في فتح باب التخيل والاحتمال على مصراعيه أمام المتلقي ليفيد منه بحسب خبرته ، ويتخيل من الصور المعاني بحسب ما يمكن أن يوحي به النص وينســـجم معه فيتسع في تصور الدلالة الإيحائية [2] .

وفي الأمثلة المتقدمة من حديثه صلى الله عليه وسلم ، كانت تركيز الانتبـــاه على المعنى المقصود دون سواه ، ومن أجل ذلك فقط استعمل صلى الله عليه وسلم التقييد للمشبه أو المشبه به أو كليهما ، وذلك زيادة في البيـــان والتبيـــين وتجســـيد الصورة المعبرة عن المعنى المنشود .

وقد أشار البلاغيون إلى فضيلة الإيجاز، عندمـــا قـــالوا إن الإيجـــاز هـــو البلاغة[3] ، وحصروه في ضربين هما : إيجاز الحذف وإيجاز القصر ، والضـــرب الثاني وإن لم يوضح البلاغيون أبعاده النفسية والفنية ، أقرب إلى المفـــهوم الـــذي نتوخى تحديده في الصورة البيانية .

ونهض مفهوم إيجاز القصر عند البلاغيين على أنه : تقليل الألفاظ وتكثـــير المعاني[4] .

وهذه اللمحة إنما تقرب من المفهوم الذي نريد أن نحدده للإيجـــاز ، فمـــا يتصل بكونه خصيصة من خصائص الصورة المبتكرة ، التي تطل منها على عـــالم من المعاني والتصورات التي توضح الرسالة وتلفت النظر إلى تعاليمها الجديدة .

---

(1) م. نفسه ١٨

(2) الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ١٥٢

(3) البيان والتبيين ، ١/١١٥

(4) النكت في إعجاز القرآن ، ٧ ، الصناعتين ١٧٥

وخاصة الإيجاز والتكثيف في الصورة تتجلى في احتواء المعنى المقصـــود بكل جزيئاته التي تؤدي إلى الفهم العام الشامل له ، وقد حدد سي دي لويس الملامح الأساسية في الصورة بقوله : إن ما يتطلع إليه النقاد المحدثون في الصورة ينصب في اعتقادي على حدتها وإيجازها وقوة إيحاءاتها ، أما ما أعنيه بلفظ الإيجاز هـــو تركيب ما له أهمية كبيرة في حيز صغير [1] .

ولا بد من الإشارة إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم اســـتخدم التشـــبيه البليغ أكثر من ألوان التشبيه الأخرى ، ذلك لأنه أقرب إلى الفنية في التوحيد بيـــن الأشياء والمتنافرات والمتناقضات في أواصر ألفة وتآزر .

ففي التشبيه البليغ تكون العلاقة بين الطرفين بالغة حد التوحيد والتداخل مع أننا نذكر الطرفين بصراحة ، وهو بذلك يتجاوز حالة المقارنة والموازنة الممثلـــة بالتشبيه بالأداة ، وهذا ما جعل بعض البلاغيين يذهبون إلـــى أنـــه ضـــرب مـــن الاستعارة [2] ، وفيه تبرز أهمية وجود المشبه به في الصورة أهمية توحي وكأنـــه صلى الله عليه وسلم يهدف إلى التعمق في الإيحاء والتأثير ، حتى أنـــك تحـــس أن المشبه فيه انطوى تحت جناحه أو غاب عن غمرة أضوائه.

ومن الجدير بالذكر أن التشبيه البليغ في كلام العرب يكون علـــى أنـــواع متعددة [3] منها ما يكون مبتدأ وخبرا ، وهو الغالب في الحديث النبوي الشريف مـــا يكون بالمصدر ، أي أن يكون مصدر الفعل مشبها به في الظاهر ، وهو مفعـــول مطلق لبيان النوع ، إلا أن هذا المصدر البياني إلا مضافا إلى ما يقوي المشبه بـــه تقييدا لنوعه ، لأن المصدر من حيث هو مفعول مطلق يحتاج إلى تقييد ، بالإضافة أو بالنعت ، ولكن المضاف إليه هو في حقيقته المشبه به ، ولولاه لافتقدت صـــورة عصبها الحيوي ، ذلك أن المفعول المطلق لغير بيان النوع لا يصلح أن يأتي فـــي

---

(1) الصورة الشعرية ٤٤

(2) الطراز ١/٢٠٦

(3) منها ما يكون مبتدأ وخبر ، أو ما أصلهما مبتدأ وخبر ، ومنها ما يكون في اسلوب القصر ب(إنما) ومنها ما يكون بالاضافة عندما يضاف المشبه به إلى المشبه ومنها ما يكون في المصدر او في التشبيه بالضاد أو في الإيماء بالتشبيه الذي تجري فيه التساؤل بوجود (ام)المعادلة ن ينظر الصور المجازية ٥٧-٦٦

مثل هذا الموضوع ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم " **اعتدلوا في السجود ، ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب** " [1] ، وفي رواية أخرى قال صلى الله عليه وسلم " **أن يفترش الرجل ذراعيه افتراش السبع** " [2] .

والنهي عن هذه الكيفية المكروهة في السجود بواسطة هذه الصورة المعروفة فيه تحديد دقيق يفوق أي وصف ، لأن الكلب والسبع من الحيوانات التي تعرف وضاعتها وحالاتها ، والصورة مستوحاة من حياة المخاطبين ، مما يجعل تأثيرهم بها وإدراكهم لها في الذروة من الدقة .

وفي ضوء المقاييس البلاغية يكون المصدر مشبها به مستدلين بدخول الكاف عليه ، في حين أن الصورة لا تكتمل إلا إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن المضاف والمضاف إليه كيان واحد ، وأن المشبه به حقيقي يتمثل في ذكر المضاف والمضاف إليه ، معد ذلك أن المصدر وحده تجريدي لا يرسم صورة ، ومن ثم فإن تعاملنا مع التشبيه بالمصدر لا يكون بمعزل عن المضاف إليه الذي هو محور الصورة ومصدر قوتها ،وحركتها وانبعاث دلالاتها الفنية [3] .

ومن المفيد أن نشير إلى أن استعمال التشبيه بالمصدر لا يأتي إلا إذا كان الشبه فعلا حدثا ، ولا الحدث معنى تجريدي لا بد من أن يتجسد في كيان مادي يمتلك مقومات الحركة الموازية لدلالة الفعل لكي يتمثل لنا في صورة هذا الكيان المادي مقار عنف الحدث وقوته ، وإذا ما انفصل هذا الحديث عن التلبس بحركة مبحث تأبى صورته على التشكيل ، ثم على التاثير في النفس [4] .

وعن ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم " **يدخل الجنة من أمتي زمرة هم سبعون ألفا تضيئ وجوههم إضاءة القمر ليلة البدر** " [5] .

(1) صحيح البخاري ١٤١/١ ، وصحيح مسلم ٢١٠/٤ ، والترمذي ٢٣٦/١ ، وأبو داوود ٣٢٨/١

(2) الترمذي ٢٣٣/١

(3) الصورة المجازية في شعر المتنبي ٦٥-٦٦

(4) م. نفسه ، ٦٦

(5) مسلم ٨٨/٣

وفي هذا الحديث الشريف يوضح الرسول تكريم محمد صلى الله عليه وسلم أمرا غيبيا لحال طائفة من أمته الذين يدخلون الجنة ، فتضيء وجوههم إضاءة القمر ليلة البدر ، وقد تحرى صلى الله عليه وسلم في هذه الصورة التشبيهية الدقة المتناهية في الوصف ،والوضوح الذي اقترن بالقمر في ليلة البدر ، وهو من الظواهر الكونية المحسوسة ، فأضاف المصدر إليه زيادة في الدقة التي تؤدي إلى فهم حقيقة أهل الجنة ، وما هم عليه من إشراق وبهاء ، كما تؤدي إلى تشريف وتعظيم المؤمن الذي أرضى الله بالعمل الصالح فأرضاه.

ومنه كذلك ما قاله صلى الله عليه وسلم مبينا أثر الشيطان على الإنسان ومحذرا منه عندما قال " **إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم ، فخشيت أن يقذف في قلوبكما شيئا**" أو قال شرا .[1]

وفي رواية اخرى عن أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان مع إحدى نسائه ، فمر به رجل فدعاه ، فجاء فقال " **يا فلان هذه زوجتي فلانة**" فقال يا رسول الله من كنت أظن به ، فلم أكن أظن بك ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " **إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم** " .[2]

وفي قول الرسول صلى الله عليه وسلم ، المتقدم " **إن الشيطان يبلغ من الإنسان مبلغ الدم** " ، كما جاء في رواية أخرى [3] ، وقد جاء الكلام بالتأكيد واحد تنبيها لما ينبغي أن يعلم على وجه التأكيد من شدة ملابسة الشيطان للإنسان ، أي أن الشيطان شديد الاتصال بالإنسان لا يفارقه ، كمجرى الدم فيه ، فوجه الشبه بين طرفي التشبيه هو شدة الاتصال وعدم المفارقة بينهما ، ومما يزيد الصورة دقة مجيئ الفعل على صيغة المضارع يجري ، لأنه يفيد تحدد وثبات الشيطان على بني آدم .

(1) البخاري ٢٥٧/٢ ، وأبو داود ٤٤٧/٢ ، وبن ماجة ٥٦٥/١

(2) مسلم ١٥٥/١٤

(3) عمدة القارئ ، ١٥٠/١١

وعندما يكون الشيطان ملاصقا للإنسان يجري منه مجرى الدم ، يكون قريبا منه شديد التأثير عليه ، حتى أنه يدخل على الإنسان في كل أمر بخفاء ومكر وفتنة ، إنها صورة معبرة فيها البيان والتحذير .

ومن الصور الأخرى للتشبيه البليغ الذي جاء به المصدر ، قوله صلى الله عليه وسلم " **مثل المؤمن مثل النخلة ، ما أخذت منها من شيء نفعك** " [1] .

وفي هذا الحديث الشريف استعمل الرسول صلى الله عليه وسلم اللفظة مثل ، بمعنى الحال ، وليس أداة للتشبيه ، ووجه الكلام أن حال المؤمن كحال النخلة في النفع ، فالمؤمن عظيم النفع لكل من يلقاه ، فلا يعاشره أحد ولا يجاوره إنسان ولا يعامله مخلوق إلا انتفع منه، ويشبه الرسول صلى الله عليه وسلم المؤمن بالنخلة ، فكل شيء فيها نافع كالمؤمن.

٢-كأن :

وكأن ، هي الأخرى التي تعزز لنا حالة التوحد بين المشبه والمشبه به بالإضافة إلى ما وجدناه في التشبيه البليغ فيما تقدم .

وما هو جدير بالذكر أن أدوات التشبيه على الإطلاق ، كما أن التشبيه بها أبلغ من الكاف كما هو متفق عليه عند معظم البلاغيين ، وهي تدخل على المشبه مباشرة ، فتدل على قرب الشبه وكونه قويا حتى يكاد المرائي يشك في أن المشبه هو المشبه به [2] .

ومما يعزز رؤيتنا للأداة كأن ، أثرها الفعال في تلاحم أجزاء الصورة التشبيهية لأنها تلغي خصائص الأشياء المضادة ، لتجعل الطرفين ذوي خصيصة واحدة هي في الغالب خصيصة المشبه به [3] .

وقد شغلت كأن حيز لا بأس به في تشبيهات الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد كان لها دور كبير في التصوير البياني في رسالته التعليمية ، ومن

[1] الجامع الصغير ، ٢٠١/٥

[2] الجنى الداني في حروف المعاني ، حسن بن قاسم المرادي ، ٥١٨

[3] دار التشبيه ٢٠٨/١

ذلك قوله صلى الله عليه وسلم " **كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل** " [1] ، مخاطبا عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما .

وفي قوله صلى الله عليه وسلم كأنك غريب ، تشبه يسمى مرسلا مجملا أما أنه مرسل، فلأن أداة التشبيه وهي كأن مذكورة ، وأما أنه مجمل فلأن وجه الشبه غير مذكور والتقدير "كن كالغريب في عدم الاستقرار والتفكير بالمكث وطول الإقامة " ، والغريب وعابر السبيل لا يتعلقان في دار الغربة بما يثقلهما عن السفر ، أو يعوقهما عن المضي من المآرب الحسية أو المعنوية ، زاهدان في أكثر مما يبلغهما المحل من زاد وثوب ومركب لأن في الزيادة مغرما يشق عليهما وإنما يحرص على مثل ذلك المقيم .

هذه حال يعرفها ابن عمر ، كما يعرفها كل الناس لأنها من المقرر المحس والمقرر المعلوم ، والرسول صلى الله عليه وسلم يطلب من صاحبه عبد الله أن يكون في الدنيا شبيها بالغريب أو عابر السبيل في عدم التعلق بما يثقله من متاعها الخادع ، الذي يعوق همته ويشغل قلبه ، عما هو أحق إذ أن الدنيا طريق غربة يفضي بكل نفس إلى دار إقامة وقرار .

ولما كنا في الدنيا وجدنا وعلى آثار آبائنا درجنا ، وجعل الله لنا فيها تملكا بياح ، وأوطانا تصان ، وعنها يدافع ، لم يظهر معنى الغربة للإنسان في داره ، ولذا كانت البلاغة النبوية قد تجلت في تقييد التشبيه ، وكانت تقتضي وضع الأداة كأن ، لحمل حال بحاجة إلى أن تقرر على الأخرى مقررة معلوما ، وهذه العبارة أقرب إلى طبيعة الناس والحياة ، مما لو كانت العبارة : إنك في الدنيا غريب أو عابر سبيل ، لأن العبارة الأولى تجعله مشبها للغريب ، فتعطينا حق المقيم لعمارة الدنيا ، في قصد وعرفان لغاية ، والثانية تنزع هذا الحق فتصرف صرفا وتجعله سفيها في تشبيه به ، مهما كانت العلاقة بينه وبينه .

وهذه الصورة التشبيهية تترك خيال ابن عمر وخيالنا يصور لنا أوضاع الغريب وعابر السبيل عند وقوفنا من الدنيا على نوافذ الآمال وأبواب المطامع ،

[1] الصورة المجازية في شعر المتنبي ٤٨-٤٩

فتحد من طموحنا الشارد أو تورطنا المهلك لأن الدنيا ذاهبة فانية لا قرار فيها كما توحي إلينا في سعة أن خلودا في دار ثانية ينتظر خطونا ويعقب غربتنا وهي الدار الآخرة ، الباقية التي فيها تتم السعادة الأبدية التي لا يحظى بها الإنسان إلا عندما يتزود من غربته بزاد التقوى .

ومن ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم " اسمعوا ، وأطيعوا ، وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة ما أقام كتاب الله تعالى" [1] .

يريد الرسول صلى الله عليه وسلم ، في هذا الحديث الذي جاء التشبيه فيه مرسلا مجملا أيضا ، أن يبين المقياس الحق للوالي الذي يجب له السمع والطاعة ، دون النظر إلى اعتبار آخر ، أما ما يوجب هذا الحق فهو أن يقيم الوالي كتاب الله فيمن ولي عليهم ، فيحل ما أحل ، ويحرم ما حرم ، ويوجب ما أوجب ، ويسير على هدى الله ، وأما الاعتبارات الأخرى التي لا يصح النظر إليها ، ولا تبيح الخروج وشق عصا الطاعة ، فقد مثل لها النبي صلى الله عليه وسلم بأدناها افتراض وجود ليكون ما سواه أولى بلاغة بالحكم فقال " وإن استعمل عليكم عبد حبشي " ولما كان العبد قد يرد لونه على غير السواد ، قيده بهذا التشبيه ليؤكد سواده ، ثم أوغل في هذا التأكيد بعبارة التشبيه التي تبين مقدار ما وصل إليه هذا العبد من السواد وتجعد الشعر فقال ، كأن رأسه زبيبة .

هذا التشبيه الدقيق يرسم في رؤوس المسلمين صورة لا تنسى لطاعة الولي، كلما نظروا إليه اقترنت صورته بها ، فرضيت نفوسهم عنه ما كان مقيما لكتاب الله فيهم ، وليس الرسول صلى الله عليه وسلم حاقرا بذلك أحدا ، وهو الذي جاء يفك الرقاب ومحو الرق ، وإثبات الأخوة والمساواة بين الأبيض والأسود ، فلا مفاضلة إلا بالتقوى .

(1) تيسير الوصول ٢/٣٦

وتتجلى لنا دقة التشبيه في قوله صلى الله عليه وسلم حينما ورد في حديث مطول يتضمن سؤال جبريل عليه السلام ، فقال من جملته : ما الإحسان ؟ قال " **أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه ، فإنه يراك** " [1] .

وقد بين ابن الأثير فضل هذا الحديث عندما قال : فقوله تعبد الله كأنك تراه، من جوامع الكلم لأنه ينوب مناب كلام كثير [2] ، كأنه قال : تعبد الله مخلصا في نيتك ، واقفا عند أدب الطاعة من الخضوع والخشوع ، آخذا أهبة الحذر وأشباه ذلك، لأن العبد إذا خدم مولاه ناظرا إليه استقصى في آداب الخدمة بكل ما يجد إليه السبيل وما ينهى إليه لطوق .

وفي رواية عن أبي هريرة أن رجلا قال : يا رسول الله إن لي قرابة أصلهم ويقطعوني ، وأحسن إليهم ويسيؤون إلي وأحلم عنهم ويجهلون علي ، فقال صلى الله عليه وسلم " **لئن كنت كما قلت ، فكأنما تسفهم من المل ، ولا يزال معك من الله ظهير عليهم ، ما دمت على ذلك** " [3].

وفي هذا الحديث نحن أمام قصة واقعة تعتمد على موقف يقفه هذا الرجل من أقربائه، فهو يصلهم وهم يقطعونه ، ويحسن إليهم ويسيؤون إليه ، ويحلم عنهم ويجهلون عليه ، فذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم أنهم بعملهم هذا استحقوا عقوبة شديدة ، وأنه سيكون له عون من الله عليهم ، فلن يؤثروا عليه .

والصورة في قوله كأنما تسفهم المل ، أي كأنما تطعمهم الرماد الحار ، وهو تشبيه لما يلحقهم من الإثم مما يلحق أكل الرماد الحار من الألم ، ولا شيء على هذا المحسن إليهم لكن ينالهم إثم عظيم بتقصيرهم في حقه ، وإدخال الأذى عليه .

ومما يظهر دور كأن في عمليتي التوحيد والتداخل البنيانيتين ، ما رواه جابر بن سمرة عندما قال : كنا إذا صلينا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم

(1) المثل السائر ، ٢/٣٤٠

(2) رياض الصالحين ٢٥

(3) صحيح مسلم ، ١١٥/١٦ ، وينظر رياض الصالحين ٢٥

فسلم أحدنا ، اشار بيده من عن يمينه ومن عن يساره ، فلما صلى قال " مـا بـال أحدكم يومئ بيده كأنها أذناب خيل شمس، إنما يكفي أحدكم أن يقول هكذا وأشار بإصبعه ، يسلم على أخيه من عن يمينه ، ومن عن شـماله ، " ، وفـي روايـة أخرى قال صلى الله عليه وسلم " مالي أراكم رافعي ايديكم كأنـها أذنـاب خيـل شمس، اسكنوا في الصلاة " ، وفي رواية ثالثة أنه يقول " علام تومؤون بـأيديكم كأنها أذناب شمس ؟ إنما يكفي أحدكم أن يضع يده على فخذه ثم يسلم على أخيـه من على يمينه وشماله " [1] .

وفي هذه الأحاديث النبوية الشريفة ، يؤدب الرسول صلى الله عليه وسـلم أصحابه في موضوع السلام عند الخروج من الصلاة ، إذ كانوا يشيرون بأيديـهم من عن أيمانهم وشمائلهم، فنهاهم صلى الله عليه وسلم عن رفع الأيـدي والإيمـاء بها، وأمرهم أن يقتصروا على السلام على إخوانهم من اليمين والشمال ، وتتجلـى دقة التصوير في استعماله صلى الله عليه وسلم عبارة دقيقة يظـهر فيـها جمـال الصورة عندما قال الخيل الشمس ، فالتشبيه هنا موفق كـل التوفيـق لأن الخيـل الشمس عادة تحرك أذنابها ولا تكاد تستقر ، وفي تشبيه أيدي هـؤلاء المشـيرين بأذناب الخيل الشمس تنفير من هذه العادة [2] .

وإذا ما تأملنا الأمثلة السابقة وغيرها [3] ، اطلعنا على كون هـذه الأمثلـة تتجلى فيها الصور الجزئية المستوحاة من حياة الناس وطبيعتهم ، سواء كانت تلـك الطبيعة متحركة أم جامدة ، وإذا ما أعدنا النظر إليها وجدناها جاءت في صـورة التشبيه المجمل ، وذلك لارتباط تلك الصور بالحس لأن أغلب التشـبيهات جـاءت حسية مادية مستقاة من مشاهد مألوفة قد عرفها الإنسان العربي عن كثـب وأدرك صفاتها المميزة ، فلم يعد هناك ما يدعو إلى ذكره فضلا عن ذلك ما للمحسوسـات

[1] صحيح مسلم ٥/١٥٢-١٥٤ ، وسنن أبي داوود ١/٣٦٠-٣٦١

[2] التصوير في الحديث النبوي ٣٢١

من دور بياني يستعمله النبي الكريم صلى الله عليه وسلم في الكشـف والتوضيـح والإقناع .

المقارنة والموازنة في التشبيه

وإذا ما تركنا الحالات والوسائل التي تدعو إلى التوحيد ومحاولـة إلغـاء الحدود بين المشبه والمشبه به فيما تقدم من صور التشبيه البليغ والأداة كأن ، حـان لنا أن نسلط الأضواء الكاشفة على الأدوات والوسائل التي تدعـو إلـى الكشـف والتوضيح عن طريق المقارنات والموازنات بين المشبه والمشبه به .

والحق أن التشبيه لا يخلو من الاتحاد والتفاعل ، وهو ما يهدف إلى تحقيقه ، ففي التشبيه يتلقف الذهن أو الحس المشبه به ، ويتعامل مع معطيات أكثر مـن انصرافها إلى المشبه ، وإن كان المشبه هو الغاية والمنطلق ، ففي حالة المقارنـة ضمن إطار التركيب يكاد المشبه يكون منسيا ، قال العلوي : ولا بد من أن يكـون المشبه به أعلى حالا من المشبه لتحصل المبالغة هناك ، وتختلف تلك الأوصـاف الجامعة [1] .

الكاف

ولعل الكاف ، من أشهر تلك الأدوات التي ملأت حيزا كبيرا من تشـبيهات الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، وذلك لبساطتها وقربها إلى الفطرة والسليقة ، وهي أقرب إلى التشبيهات القصيرة ، كما أنها تتضمن الإشارة إلى صدق التشبيه[2] ، ويليها المشبه به عادة لأن المشبه مجبر عنه بلحوق غيره ، فلـو دخلـت عليـه الكاف لامتنع الإخبار عنه [3] ، وهي تفيد معنى اشتراك الطرفين فـي حكـم مـن الأحكام أو صفة من الصفات ، فضلا عن دورها الفاعل فـي تشـكيل الصـورة الجزئية التي احتلت مساحة كبيرة في الحديث النبوي الشريف التي مثلـت ركـائز

[1] الطراز ١/٢٦٦

[2] عيار الشعر ، ٢٣

الفصل الثالث

الصورة الاستعارية

في

الحديث النبوي الشريف

*دور الاستعارة في التصوير البياني

*أصول الشبه الاستعاري

*تقسيمات الاستعارة

*الاستعارة التصريحية

*الاستعارة المكنية

*الترشيح والتجديد في الاستعارة

*الاستعارة التمثيلية

دور الاستعارة في التصوير البياني

فيما سبق اتضح التعبير النبوي الشريف في صوره التشبيهية ، وكان تعبيرا يغلب عليه الجانب الحسي ، لما لذلك من دور متميز وفاعل في التصوير البياني .

وتكاد الصورة الاستعارية لا تختلف عن الصورة التشبيهية فيما يتعلق بارتباطها بالجانب الحسي ، للسبب الذي سبق ذكره .

كما يقول أحد الباحثين عندما يبحث العلاقة بين الجانب الحسي والصورة : هذا التعبير ... تقوم عليه الصورة الفنية عموما " [1] .

فكلمة الصورة تستعمل عادة للدلالة على كل ماله صلة بالتعبير الحسي [2]، كما أن الصورة في حقيقتها ليست التقديم الحسي للمعنى [3] ، ومع هذا فإن النقد المعاصر يميل إلى تفضيل النمط الاستعاري وإلى أن ينسب إليه قدرة أكبر من التشبيه على الإيحاء ، وإثارة قدر أكبر من التداعيات في ذهن المتلقي ، وصلة أعمق بالتجارب والظواهر المعبر عنها [4] .وأصبحت الصورة تطلق أحيانا مرادفة للاستعمال الاستعاري للكلمات [5] ، وبلغ هذا الميل لدى بعض الباحثين حد القول بأن لفظ الاستعارة إذا حسن إدراكه ، قد يكون أهدى من لفظ الصورة ، إذا جاز الحديث المفرد عنها ، لن تستقل بحال ما عن الإدراك الاستعاري [6] .

وهكذا ترتبط الاستعارة بالتشبيه ، من حيث قدرتها على التصوير والتقديم الحسي للمعنى ، بل تتفق العلماء على أن الاستعارة أبلغ من التشبيه ، لأنها مجاز وهو حقيقة والمجاز أبلغ [7] ، لأنك فيه كمدعي الشيء ببينة [8] .

---

(1) الصورة الفنية في شعر ابن المعتز ، فالح كاظم اسكندر ٢٧١

(2) الصورة الأدبية٣

(3) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ٣٧٣

(4) م. نفسه ٢٩٨ ، الصورة الفنية في شعر ابن المعتز ٢٧١

(5) الصورة الشعرية ، دي لويس ٢١ ، الصورة الفنية في شعر ابن المعتز ٢٧١

(6) الصورة الشعرية٢١

(7) معترك الاقران ٢٨٤/١

ومدار هذا الأمر على الإحساس بالشيء ، فإن الحس بالشيء ورؤيته في التشبيه غير الحس به ورؤيته في الاستعارة .

وكان هناك سلما تعاقب درجاته ، ويرتقي فيه الخيال درجة درجة ، يبدأ مع البدء بالإحساس بالمشابهة بين شيئين ، وينتهي عند توهج الإحساس بصيرورتهما شيئا واحدا [1] .

ولعل أهم ما يتضمنه مفهوم الاستعمال الاستعاري هو أن أطراف الصورة لا تستقل بنفسها ، كما عهدنا في الصورة التشبيهية وإنما تتداخل وتصير كأنها طرف واحد ، على الرغم من أنها مؤسسة من طرفين قد يختلف مجالهما ، وقد يكونان غير متجانسين في الأصل[2] .

والاستعارة ضرب من المجاز اللغوي تعتمد على علاقة بين المستعار له ، والمستعار منه ، قوامها التشبيه بين هذين الطرفين لكنها تتجاوز مرحلة التشبيه لتقوم على أساس ادعاء أن المشبه قد أصبح من جنس المشبه به ، ومن هنا لا بد أن يختفي أحد الطرفين خلف الآخر ليفهم من السياق ، وقد يوجد ما يدل عليه من لوازمه ويعرفها عبد القاهر الجرجاني بقوله : أن تريد تشبيه الشيء بالشيء ، فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره ، وتجيء إلى رسم المشبه به فتعيره المشبه ، وتجريه عليه [3] .

كما عرفها السكاكي بقوله : أن تتذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به [4] ، ولذلك قالوا : الاستعارة تشبيه حذف أحد طرفيه .

وهكذا يحقق الأسلوب الاستعاري : المجازية والإعارة والادعاء والمبالغة في التشبيه والاختصار ، المجازية : إذ يغير الدلالة فيثريها والإعارة : لأن اللفظ المستعار يكون كالعارية في استخدامه الجديد مع احتفاظه بإيحاء دلالته الأصلية ،

(١)التصوير البياني ١٧٦

(٢) الصورة الفنية في شعر ابن المعتز ٢١٥-٢١٦

(٣) دلائل الإعجاز ٥٣

(٤) مفتاح العلوم ١٧٤

والإدعاء : لأنه يقوم على إدخال المشبه في جنس المشبه به تصورا لا حقيقة ، والمبالغة : لما فيه أكد في إثبات الحكم بل والتشديد في قوة إثباته وإيجابه [1] ، والاختصار : إذ الفاعل في الدلالة حينئذ المشبه به ، كما أن المذكور في العبارة أحد الطرفين ، وبذلك تعطي الاستعارة الكثير من المعاني للتفاعل بين معاني طرفي الاستعارة .

وهنا لا بد أن يتجاوز أثرها مستوى الجملة لتتآزر مع غيرها من الصور على مستوى النص كله كشفا عن جوانب خفية من التجربة الإنسانية [2] .

فارتبطت الاستعارة ارتباطا وثيقا بالتشبيه ، وهذا ما دعا إليه عبد القاهر إلى أن يقول : اعلم أن الاستعارة تعتمد التشبيه ابدا [3] .

وقد أجمع البيانيون على أن الاستعارة هي أبعد شأنا فنيا من التشبيه ، لكنهم لم يحددوا سبب ذلك البعد ، والواقع أننا إذا نظرنا إلى الاستعارة نرى أنها ليست سوى تشبيه مختصر ، اختلت معادلته ، وسقط طرفه الأول ، استعيض عنه بالخطف مباشرة إلى الطرف الثاني أي إلى المشبه به .

ولقد كان سقوط الطرف الأول من أهم الأسباب التي أضفت على الاستعارة عمقا وبعدا فنيا ونفسيا ، وذلك لأن سقوط الطرف الأول حرر النفس من بسط الأسلوب المنطقي ، وحرر أيضا المعادلة من وضوح الأسلوب النثري ، وكساها بقليل أو كثير من الوهم والغموض المتولدين من الاتصال المباشر بين النفس والأشياء [4] .

وهكذا فإن الاستعارة تستقيم غالبا على قياس منطقي تعادلي كالتشبيه ، إلا أنها تخطف مباشرة إلى النتيجة النهائية ، موحدة توحيدا تاما بين المشبه والمشبه به، وآية ذلك كله أن التشبيه يلبث تحت سيطرة العقل الذي يمنعه من أن يوحد توحيدا تاما ، ما لا يتوحد في منطق الواقع والحقيقة الحسية والمعرفة البرهانية ،

(١)دلائل الإعجاز ٥٥

(٢)م. نفسه ٣٣

(٣)أسرار البلاغة ٦٣

(٤)ينظر في بلاغة التأويل وتحليل النصوص ، البلاغة العامة ١٤٠

أما الاستعارة فإنها تنطلق من المعادلة المنطقية التي ينطق منها التشبيه ، ولا تعتم تتخطاها وتتخطى سلطة العقل التقريري الواعي وتصهر الأطراف المتقابلة صهرا نفسيا يولد واقعا نفسيا جديدا لا يقل صحة وصدقا عن الواقع القديم .

وبالرغم من أنها أقل منه شيوعا ، فهي تمنع الانقسام والانفصام وتلتقط الأشياء في حدود نفسية تكون فيها مظاهر الوجود والأحوال الوجدانية في حالة الفة وتقمص [1] .

وعلى الرغم من أن النقاد البيانيين هم الذين اهتموا بها أكثر من اللغويين ، فإنهم ظلوا ينظرون إليها نظرات لغوية ، لقد عدوها من التوسع والتصرف في اللغة[2] ، كما عدوها مجرد تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة [3] .

أما وظيفتهما فربطوها بالوظيفة اللغوية كالتشبيه ، لقد قرنها الرماني إلى التشبيه في إخراج الأغمض إلى الأوضح [4] ، وجعل لها العسكري وظيفة أخرى غير الشرح ، والإبانة : هي المبالغة ، فقال : نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض ، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى ، وفضل الإبانة عنه وتأكيده والمبالغة فيه [5] ، وكان ابن جني قبله قد جعل وظيفتها الأساسية المبالغة حيث قال : الاستعارة لا تكون إلا للمبالغة وإلا فهي حقيقة [6] ، وذلك من أجل توصيل المعنى إلى ذهن المتلقي .

والتفتوا إلى وظيفتها البيانية ، لكنهم قرنوا هذه الوظيفة باللفظ والمعنى بالأسلوب المفضل عندهم ، وهو الإيجاز فقالوا : هي الإشارة إلى المعنى بالقليل

(1) م. نفسه ١٤١

(2) الوساطة ، القاضي الجرجاني ٤٢٨

(3) النكت في إعجاز القرآن للرماني ٧٩ ، الوساطة ٤١

(4) العمدة لابن رشيق ٣٨٧/١ ، النكت ٧٥

(5) كتاب الصناعتين ٢٦٨

(6) العمدة ٢٧٠/١

من اللفظ ولولا أنها تتضمن مدلا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة ، لكانت الحقيقة أولى منها استعمالا [1] .

ونخلص من هذا إلى أن الاستعارة لها وظائف عدة في التعبير منها : تكثير المعاني بيسير من اللفظ ، وهو الإيجاز ، ويسميه بعض المعاصرين التكثيف [2] .

وللدلالة على الاستعارة التي تؤدي هذه الوظائف البيانية والجمالية عند القدامى ترد عندهم مصطلحات مثل الاستعارة المصيبة [3] .

تمييزا لها عن غير المصيبة عند العسكري ، والاستعارة القريبة [4] ، تمييزا لها عن البعيدة المصرحة عند ابن سنان الخفاجي ، والاستعارة المفيدة [5] ، تمييزا لها عن غير المفيدة عند عبد القاهر الجرجاني ، وهي مصطلحات تتحد في معناها للدلالة على الاستعارة التي تقوم بتلك الوظائف في التعبير .

ويمكن أن نجمل وظيفة الاستعارة البلاغية إذا ما رجعنا إلى تقسيم ابن أبي الإصبع المصري لها بالنسبة إلى وظيفتها في الكلام وحسن تصويرها للمعنى ، وفي ضوء ذلك قسمها إلى قسمين [6] :

١-قسم يجئ الكلام فيه على وجهه فلا يفيد سوى إظهار الخفي فقط ، والمبالغة فحسب ، وهذا هو الأصل في الاستعارة أنها ما عرفت في الكلام العربي إلا لتوضيح الخفي وإظهار الغامض بالتشبيه الذي يتناسى فيه أحد طرفيه وهو يخفى أن التشبيه هدفه الأول الإيضاح والاستعارة تبنى عليه ، فلا بد أن تؤدي وظيفته كلها أو بعضها أو للمبالغة في إدخال المشبه في جنس المشبه به ، حتى يصبح وكأنه خرج من جنسه إلى جنس آخر هو المشبه به .

(1) الصناعتين ٢٦٨

(2) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ٢٥٤

(3) كتاب الصناعتين ٢٦٨

(4) سر الفصاحة

(5) أسرار البلاغة ٢٩

(6) تحرير التحبير ١ ، الصورة البيانية بين النظرية والتطبيق ٢٩٩-٣٠٠

٢- وقسم يأتي الكلام فيه على غير وجهه فيفيد المعنيين معا ، هما الإيضاح والمبالغة ، ثم فضل الاستعارة المرشحة على غيرها ، وإن لم يذكرا لعلة في هذا التفضيل إلا أن هذا المفهوم لأن الاستعارة مبالغة في التشبيه وترشيحها وتزيينها بما يلائم المشبه به ، تحقيقا لهذه المبالغة وتقوية لها ، لأن مبنى الاستعارة على تناسي التشبيه .

كما فضل الاستعارة على الحقيقة وجعل العدول إليها أولى لما تعطي من المعاني التي لا تحصل من لفظ الحقيقة .

ومبحث قيمة الاستعارة للدكتور أحمد عبد السيد الصاوي يجمع أغلب تلك المعاني الوظيفية للاستعارة ، مبينا بلاغتها ودورها الفاعل في التصوير البياني .

فالاستعارة من أساليب التعبير الأصلية عند العرب ، فهي تلتقي مع التشبيه في التصوير الأدبي ، وإن كانت أكثر منه تخييلا [١] .

وعدم التقيد بأساليب لغوية محددة الأمر الذي هيأ لانبثاق فنون بيانية أخرى، قد تمثلت في نقل المعنى إلى غير ما وضع له في أصل اللغة المتعارف عليها لعلاقة المشابهة بينهما ، ليكون أبلغ وأوقع في النفس ، فالاستعارة تمثل خطوة متطورة عن التشبيه ، ولكنها تمتد إلى مدى أبعد في تصوير المعنى وذلك بتناسي التشبيه ، وادعاء أن المشبه مندرج تحت المشبه به، وحمل المتلقي على تخيل صورة جديدة تنسي روعتها ما تضمنه الكلام من تشبيه خفي مستور [٢] .

والحرية اللغوية أساس الاستعارة ، كما أنها من جهة أخرى كانت في جوهرها تعتمد على التشبيه ، غير أنها تمتاز عنه بالمبالغة والإغراق في التخييل[٣].

وكان عبد القاهر الجرجاني من أبرز من نبه إلى ذلك من علماء البلاغة بقوله : التشبيه كالأصل في الاستعارة ، وهي شبيهة بالفرع أو صورة مقتضية من

(١) الصورة البيانية في الشعر العربي قبل الإسلام ، ساهرة عبد الكريم ١٩٥

(٢) المشاهد في القرآن الكريم ، د. حامد صادق قنيبي ٣٥٥

(٣) العمدة لابن رشيق ١/٢٧٠ ، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ٨٢ ، بديع القرآن ٢٦ ، حسن التوسل ١٢٦

صوره [١] ، ولا تذهب الدراسة إلى ما ذهب إليه الجرجاني لأن الاستعارة فن يمتلك كيانا مستقلا ، فلها حدودها وسماتها [٢] ، مما يتيح لهذه الدراسة أن ترى الاستعارة أملا له خصوصيته المنفردة .

لأن مباحث البلاغيين في مفهوم الاستعارة ظلت تلح على ضرورة مراعاة التناسب بين طرفي الاستعارة ، لأن هذا التناسب بين الأشياء ، الوضوح في الأمور، وجود علائق بين المستعار له ، والمستعار منه ، طلبة البلاغيين وحولها يدور اهتمامهم [٣] .

فالصورة الاستعارية تمثل بناء دينامياً تتموج داخله حركتها في مختلف الاتجاهات ، وتعمل على التداخل بين المستعار منه والمستعار له بطريقة يستنبطن فيها الطرفين ليتخلق منهما نماء جديد يتعدى حدود التشابه والتناسب [٤] .

ومن خلال التركيبات اللغوية في البناء الاستعاري تصبح الصورة قائمة لا على طرافة أو تزيين أو توضيح أو تفسير أو إيجاز واختصار ، بل تتحول إلى كينونة خاصة تصل بها على مطلات جديدة ، قد يكون منها موقف قائلها وخالقها اتجاه الأشياء ، وقد تكون استكشافا ثريا لعالم وجودي معين [٥] .

ومما توقف عنده البلاغيون ، قدرة الاستعارة على إغناء اللغة ورفدها بالدلالات الجديدة ، ذلك أنها تسحب اللفظ من استعماله اللغوي المألوف ، وتنقله به صوب ميدان جديد ، في ظل أجواء جديدة وبذلك تتسع دائرة الألفاظ وتتنوع وتتلون.

فالاستعارة إذن ليست مجرد علاقة لغوية تقوم على المقارنة أو مجرد النقل، كما عند البلاغيين ، وإنما تعتمد أيضا على الانتقال بين الدلالات الثانية لكلمات المختلفة ، بمعنى أن المعنى لا يقدم بطريقة مباشرة ،بل يقارن أو يستبدل

(١) أسرار البلاغة

(٢) الصورة البيانية في شعر عمر ابي ربيعة ، وجدان عبد الاله الصائغ ٤٦

(٣) في البلاغة العربية ، رجاء عيد ٢٢٢

(٤) في البلاغة العربية ، رجاء عيد ٢٣٠

(٥) نفسه ٢٣٠

بغيره ، على أساس من التشابه [1] ، الذي يؤدي بالنتيجة النهائية إلى الإبانة عن المعنى وإيضاحه ، وفي ذلك يقول الرماني في تعريف للاستعارة : الاستعارة تعلية العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة [2] ، أي أن هناك نقلا مقصودا لغرض خاص هو مجرد الإبانة [3] ، كما أن الاستعارة الناجحة توجب بلاغة بيان لا تتوب مناب الحقيقة [4] .

وهذا ما يوضح الاتجاه إلى تبيان الأثر النفسي الذي تداعى إلى القلوب من اصطناع الاستعارة [5] .

لذلك فالصورة التي تجسمها إيحاءات الاستعارة تزيد على الإيحاءات التي تبرزها إيحاءات الحقيقة بزيادة بيان وهذا فضلها ، وإلا كان التعبير بالحقيقة أجدى.

والنقاد الأوائل كالجاحظ ، وابن قتيبة وثعلب وابن المعتز والآمدي والرماني وغيرهم ، لم يكن فهمهم للاستعارة يتعدى كونها عملية نقل اللفظ من حيث الاستعمال من معنى إلى معنى آخر [6] .

كما نص السكاكي على ذلك عندما قال : الاستعارة هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه فيه جنس المشبه به ، دالا على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به [7] .

ويرى الدكتور أحمد مطلوب ، أن هذا التعريف أدق التعريفات تحديدا وأحسنها ضبطا، لأنه حصر الاستعارتين التصريحية والمكنية في تعريفه[8] .

(1) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ٢٤٢

(2) النكت في إعجاز القرآن للرماني ، ٧٩

(3) في البلاغة العربية ٢٢١

(4) النكت في إعجاز القرآن للرماني ٧٩ ، العمدة ٢٤٢/١

(5) المشاهد في القرآن الكريم ، حامد صادق قنيبي ٣٥٥

(6) تأويل مشكل القرآن ١٠٢ ، البيان والتبيين ١٥٣/١

(7) مفتاح العلوم للسكاكي ٥٩٩

(8) فنون بلاغية ١٢٦

أما عبد القاهر الجرجاني ، فقد أوضح الدور البياني للاستعارة ، وجلاه تجلية رائعة ، وإن كان مفهومها عنده لا يختلف كثيرا عن سابقيه ، بيد أنه كان أكثر منهم عمقا عندما ترك النقل وذهب إلى أنها ليست نقلا وإنما ادعاء معنى ، حيث اعتبرها ضربا من المجاز القائم على التشبيه ، أو هي كل صورة تشبيهية لا يصلح دخول أداة التشبيه عليها ، بعد حذف أحد طرفيها وهي عنده على أنواع متعددة ، منها تصريحية ومنها تخييلية مكنية ، ومنها استعارة تمثيلية أو هي التمثيل بالاستعارة [1] .

وقد تأثر به البلاغيون الذين جاءوا بعده وتابعوه في تحديد الاستعارة وأنواعها وإن غلب على معالجات بعضهم الأسلوب المنطقي [2] .

وقد لاحظ البلاغيون أن الصورة الاستعارية قد تأتي للتعبير عن المدركات الحسية بمثلها والعقلية بمثلها أو الحسية العقلية أو العقلية بالحسية[3] ، وعليه فمن الممكن القول في تحديد الدور البياني للاستعارة ، أنها مجاز قائم على التشبيه ، استعملت في الألفاظ في غير ما وضعت له في أصل اللغة ، لعلاقة بينهما وهي تعتمد على التفاعل التام بين طرفيها ، بحيث يخيل للمتلقي أن المشبه هو نفس المشبه به ، وذلك بإسقاط المشبه من الصورة [4] .

ولما كان الأمر كذلك فإن من أهم ما يرمي إليه المتكلم في الصورة الاستعارية ، هو توكيد المعنى المراد نقله في نفس المتلقي عن طريق المبالغة في إثبات تحقق الصفاء فيه ، وذلك عن طريق استعارة لفظ أكثر تمكنا في الدلالة على الصفة من اللفظة الأصلية ، واستخدامها للتعبير بدلها للدلالة على ذلك المعنى على نحو المجاز وإن لم تدل عليه حقيقة لعلاقة تربط بينهما ، وتصحح مثل هذا الاستعمال بحيث توحي للمتلقي أن طرفي الصورة الاستعارية اتحدا حتى أصبح المستعار له كأنه المستعار منه نفسه ، وهذا هو الفرق بين التشبيه والاستعارة ،

(1) أسرار البلاغة ٢٢٣-٢٢٤-٢٩٦-٢٩٧-٣٠٨

(2) نهاية الإيجاز في دلالة الإعجاز للرازي ٨١ ، الإيضاح للقزويني ٣٠٠

(3) النكت للرماني ٨٥-٩٤ ، أسرار البلاغة ٢١٠ ، نهاية الإيجاز ٩٦

(4) ينظر: التنسيق لأساليب البلاغة العربية ٢٢٠

فالشبيه وإن أفمد المبالغة ، فإن المتلقي يبقى يشعر أن المشبه هو غير المشبه بـه ، مهما قويت العلاقة التي تربط بينهما لوجود أداة التشبيه التي تشعر بالغيرية سـواء كانت مذكورة أو مقدرة في حكم المذكورة .

ومن هنا فإن المبالغة في توكيد الصفات المراد تقريرها وإثباتـها للمعنـى المراد نقله تكون أقوى مما تفيدها الصورة التشـبيهية [1] ، وذلـك لأن الصـورة الاستعارية أقدر على تحقيق التخييل في نفس المتلقي من الصورة التشبيهية لأنـها تجعل الشيء غيره ، والتشبيه يحكم عليه بأنه غيره [2] .

وقد التف البلاغيون إلى هذا البعد النفسي للصورة الاستعارية الذي يتمثـل في المبالغة في تحقيق الصفات في المستعار له ، وتوكيدها وتقرير هذا العمق فـي نفس المتلقي عن طريق إيهامه وتخييل ذلك له ، فالرماني يشير إلى هذه الظـاهرة عند تحليله للشواهد التي ساقها على أنواع الصور الاستعارية عنده ، وهي جميعـها في القرآن الكريم [3] ، وأبو هلال العسكري الذي تأثر به يرى أن من جملة ما تفيده الصور الاستعارية توكيد المعنى والمبالغة فيه [4] ، وقريب من هذا ما أشار إليـه عبد القاهر الجرجاني حينما ذهب إلى القول بأننا لسنا نجد هذه الصورة إلا فيما نقل التشبيه للمبالغة دون سواه ، ألا ترى أن الاسم المستعار يتناول المستعار له ليـدل على مشاركته المستعار منه في صفة هي اخص الصفات التي من أجلـها وضـع الاسم الأول [5] ، ولم يخرج البلاغيون الذين جاءوا بعده عما ذهب إليه [6] .

(1) الاسس النفسية لاساليب البلاغة العربية ٢٢٠

(2) الشفاء ، الخطابة لابن سينا٢١٢

(3) النكت في اعجاز القرآن ٨٠-٨٥

(4) الصناعتين ١٧٤

(5) اسرار البلاغة ٣٧٣

(6) نهاية الايجاز في دراية الاعجاز الرازي ٨٢

بيد أن عبد القاهر أوضح أن سر إفادة الصورة الاستعارية للمبالغـة فـي تحقق الصفة للمعنى المراد نقله وتوكيد ذلك في نفس المتلقي يعود إلى مداخلة الفرع الأصل والاتحاد به ، وإيهام المتلقي أنه هو [1] .

وهذا ما يدل دلالة واضحة على استقلالية الاستعارة في التصوير البيـاني واتخاذها كيانا خاصا بها ، بغض النظر عما يقتضيه الأصل أو الفرع فيما يتعلـق بالتشبيه ودوره البياني المتميز .

ولكي تتمكن الصورة الاستعارية من القيام بدورها البياني ، والتـأثير فـي نفس المتلقي ، وإثارة الانفعال المناسب عنده ، ولكي يتم التفـاعل بيـن الصـورة والمعنى وجب أن تتوافر على عنصر الملاءمة [2] ، فاللفظ المستعار يجب أن يكون ملائما للمستعار له من حيث الدلالة الإيحائية ، والجو النفسي العـام ، أو حركـة النفس الوجدانية ورصيدها من الخبرات ، حتى يتمكن المعنى المراد نقله في نفـس المتلقي ، ولا يكون ذلك إلا إذا تم التفاعل التام بين اللفظ والمعنى من جهة ، وبينها وبين الجو النفسي العام وحركة النفس الوجدانية ورصيدها من الخبرات من جهـة أخرى ، وذلك لأن النفس تتفاعل مع ما يتماشى وحركتها الشعورية ، ومـا تجـده معبرا بصدق عن خلجاتها ، وملائما للجو النفسي العام الـذي صيغـت الصـورة البيانية للتعبير عنه ، كما أنها تنفر من الكلام الذي لا يكون كذلك والـذي يكـون الامتزاج بين لفظه ومعناه قلقا أو معدوما [3] ، ومصادر تلك الصور المستوحاة من عالم الحس تشهد بضرورة توفر هذه الحاجة النفسية الملحة في الاقتناع والتأثير .

وعلى هذا فإن تفاعل عناصر الصورة الاستعارية وتـلاءم بعضـها مـع بعضها الآخر ومع التجربة الشعورية والجو النفسي العام ، من أهم مقومات قدرتها وفاعليتها في التأثير والإثارة ، وهذا ما دفع القاضي الجرجاني إلى القول بأن ملاك الاستعارة قائم على مناسبة المستعار للمستعار له ، وامتزاج اللفظ بالمعنى حتـى لا

(1) اسرار البلاغة ٣٠٨

(2) الاسس النفسية لاساليب البلاغة العربية ٢٢١-٢٢٢

(3) [illegible] ٢٢٢

يوجد بينهما منافرة ، ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر [1] ، والأجدى بعد ذلك أن يرد على أبي تمام عددا من استعاراته[2] ، لفقدانها عنصر التلاؤم والتفاعل بين أطرافها ، يذهب إلى أن العرب استعارت المعنى لما ليس له ، إذا كان يقاربه أو يدانيه أو يشبهه في بعض أحواله أو كان سببا من أسبابه ، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له وملائمة لمعناه [3] .

ومن هنا فإن أفضل أنواع الصورة الاستعارية وأكثرها قدرة على التأثير والإثارة تلك التي يبلغ فيها التفاعل بين أطرافها وعناصرها ، درجة يتوهم معها المتلقي مداخلة المستعار للمستعار له واتحاده به وكونه إياه ، بحيث يتمكن ذلك في النفس وهذا يعتمد على براعة المبدع وحذقه [4] .

وقد التفت عبد القاهر الجرجاني إلى ذلك ، فقد ذهب إلى أن من أفضل الصور الاستعارية وأحسنها تلك التي يقوى فيها الشبه بين الأصل والفرع ، حتى يتمكن الفرع في النفس بمداخلة ذلك الأصل والاتحاد به وكونه إياه [5] ، ولمداخلة الفرع الأصل واتحاده به وتفاعله معه ، فإنك تجد بأمثال هذه الاستعارات الجماد حسيا ناطقا والأعجم فصيحا والأجسام الخرس بينة ، والمعاني الخفية بادية جلية[6].

وهكذا نجد أن التفاعل بين عناصر الصورة الاستعارية وملاءمتها لحركة النفس الشعورية والجو النفسي العام ، هو الذي يمنحها القدرة والفعالية وأن تشوق النفس إليها واتشدادها بها يتوقف على مدى انسياب الصورة مع ذبذبات النفس الوجدانية ، وقد لخص أبو هلال العسكري هذه الحقيقة بقوله وليس لحسن الاستعارة

(1) الوساطة ٤١
(2) الموازنة ٢٠٨-٢١٣
(3) م. نفسه ٢١٣-٢١٤
(4) الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ٢٢٤
(5) أسرار البلاغة ٣٠٨
(6) م. نفسه ٤١

وسوء الاستعارة مثال يعتمد ، وإنما يعتبر ذلك بما تقبله النفس أو ترده وتعلق به وتنبو عنه [1] .

وذهب صاحب الوساطة إلى أن الاستعارة أحد أعمدة الكلام ، فعليها المعول في التوسع والتصرف وبها يتوصل إلى تزيين اللفظ وتحسين النظم والنثر [2] ، وهذا ما يوضح دورها في التصوير البياني ويثبت بلاغتها في وصول المعنى إلى ذهن المتلقي وانتهائه إليه ، ويقول الشريف المرتضى : إن الكلام متى خلا من الاستعارة وجرى كله على حقيقة كان بعيدا من الفصاحة بريا من البلاغة [3] ، وخصص ابن رشيق الحكم قال أنه لا ينبغي للشعر أن يكون مغسولا من هذه الحلي فارغا [4] .

وصلة الصورة الاستعارية بالمعنى أو الفكرة صلة عضوية ، فهي حين تحتضنها فإنها لا تعد وعليها بالتغيير من طبيعتها ، بل هي تعرضها عرضا فيه جدة طرافة وقدرة على التأثير والإمتاع ، بما تثيته في أرجاء هذه المعاني والأفكار من خصائص جمالية وفنية ، وتكشف عن عوالمها الخفية التي قصرت الحواس عن إدراكها ، وفي ذلك يرى عبد القاهر الجرجاني أن التعبير عن المعاني بأسلوب التصوير المجازي والاستعارة جزء مهم منه ، إنما يمثل استجابة جمالية لدواعي الفطرة في الطبع الإنساني فيقول : من المركوز في الطباع والراسخ في غرائز العقول ، أنه متى أريد الدلالة على معنى فترك أن يصرح به ويذكر باللفظ الذي هو له في اللغة ، وعمد إلى معنى آخر فأشير به إليه ، وجعل دليلا عليه ، كان للكلام بذل حسن ومزية ، لا يكونان إذا لم يصنع ذلك وذكر بلفظه صريحا [5] .

وأوضح الدكتور جابر عصفور البعد الجمالي الذي يؤدي إلى التأثير في الصورة الاستعارية من خلال حديثه عن وظيفة الصورة المجازية وطبيعة

(1) الصناعتين ٣٠٩
(2) الوساطة ٤٢٨
(3) أمالي المرتضى ٤/١
(4) العمدة ٢٨٥/١-٢٨٦

احتضانها للمعنى والفكرة بقوله : ولكن خصوصية الصورة المجازية تتجلى في أنها لا تقود المتلقي إلى الغرض مباشرة مثلما تفعل العبارات الحرفية ، وإنما تنحرف به عن الغرس ، وتحاوره وتداوره بنوع من التمويه فتبرز له جانبا وتخفي عنه جانبا آخر حتى تثير شوقه وفضوله ، فيقبل المتلقي على تأمل الصورة المجازية واستنباطها ، وعندئذ ينكشف له الجانب الخفي من المعنى ويظهر الغرض كاملا[1].

وليست هذه الأفكار جديدة كل الجدة ، إذ أن لها جذورها منذ القدم عند أرسطو ، لقد أشار أرسطو في الخطابة إلى الفكرة نفسها ، عندما رد تأثير الاستعارة إلى نوع من التمويه تحدثه الاستعارة في الأفكار أو المعاني التي تزينها ، وألمح إلى أن ذلك التأثير يزداد كلما انطوت الاستعارة على شيء من الجدة والغرابة وذهب إلى أن أغلب الأقوال الرشيقة تنشأ عن الاستعارة ، أو عن نوع من التمويه لا يدركه السامع لأول وهلة ، وعندما تتضح الأقوال للسامع أكثر من ذي قبل وتأتي النتيجة على عكس ما توقع ، يشعر بأنه تعلم شيئا ، ويبدو كما لو كان يقول لنفسه : هذا حق ، ولكني لم أنتبه إليه .

ولهذا السبب نفسه ، كانت الألغاز مقبولة سائغة ، ذلك لأنها تعلمنا شيئا على طريقة الاستعارة [2] .

وثمة تعريفات أخرى ومفهومات متعددة للبلاغيين حاولوا فيها دراسة دلالات مصطلح الاستعارة سعيا منهم إلى تعريف دقيق ، إلا أنهم اختلفوا في صياغة هذا التعريف [3] .

---

(1) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ٣٩٧

(2) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ، جابر عصفور ٣٩٧ ، نقلا عن Aristotle, The Art of Rhetoric, p 400

(3) التصوير البياني محمد أبو موسى ٢٤٠-٢٤٢ ، التصوير البياني د. مني محمد شرف ١٥٩-١٦٠ ، فلسفة البلاغة ٣٤٩ ، فنون بلاغية ١٢٢ ، مفهوم الاستعارة د. أحمد عبد السيد الصاوي ١٧-٧٣ ، النقاد والبلاغيين ٤٤-١٤١ ، بحوث مدرسة المتكلمين ١٤٥-٢١٩ ، الاستعارة في القرآن الكريم لأحمد فتحي رمضان ٤٥ ، الصورة البيانية في شعر إيليا أبي ماضي لعباس كاظم منسف ، علم البيان د. عبد العزيز عتيق ١٧٢-١٧٤ ، اصول البيان العربي د. محمد

ويكاد البلاغيون يتفقون على أن الاستعارة هي استعمال اللفظ في غير وضع له ، لعلاقة المشابه مع قرينه مانعة من إرادة المعنى الأصلي [1] .

أما تعريفات ومفهومات أقسامها الرئيسية والفرعية فأشير إليها فيما بعد ، عند دراسة تلك الأقسام في التصوير البياني للحديث النبوي الشريف ، كلما دعت الحاجة لذلك .

ولا تجد الدراسة ضرورة في تقصي مصطلح الاستعارة وإيراد تعريفاته ، لأن ذلك لا يجد بنا كثيرا ، بقدر ما نريد أن يكون تصورنا للاستعارة ، نابعا من قيمتها التعبيرية القائمة على الإيحاء بالخفي الجديد من المعاني والدلالات من خلال الفاظها في الأصل معان معروفة متداولة ، إذ تؤدي هذه الألفاظ وظيفة التعبير أو الإيحاء بالجديد في ضوء العلاقات الخاصة بها وبين المفردات الأخرى في العبارة، وهي بذلك تتجاوز الإطار اللغوي المحدود إلى آفاق واسعة تغني اللغة وتوسع من مدلولاتها ، فتفجر طاقاتها الكامنة غير المرئية . [2] .

والنظرة التقليدية للاستعارة تجعلها مجرد مسألة تحويل أو استبدال ألفاظ ، في حين أنها في واقع الأمر استعارة للأفكار ، وتكوين علاقات جديدة بينها ، بل أن الفكر الاستعاري معروف بالفطرة ، إذ يعمل بواسطة المقارنة ، ومن طبيعة الفكر هذه تنبثق الاستعارات في اللغة . [3]

بذلك فالاستعارة قادرة على تصوير المعنويات وتجسيد الخلجات وخلق وجود جديد للعبارات ، قال عبد القاهر الجرجاني وهو يضعنا أمام الخصائص الفنية للاستعارة ، موضحا دورها في التصوير البياني : ومن الفضيلة الجامعة فيها أنها تبرز هذا البيان أبدا في صورة مستجدة تزيد قدره نبلا ، وتوجب له بعد أفضل فضلا وأنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد حتى تراها مكررة في مواضع ولها في كل واحدة من تلك المواضع شأن مفرد وشرف منفرد ، وفضيلة

---

(1) جواهر البلاغة للهاشمي ٣٠٣ ، علم البيان ١٩٢

(2) الصورة المجازية في شعر المتنبي ٨١

(3) [illegible] ، مقال ترجمة الدكتور ناصر حلاوي ، مجلة كلية الآداب ، جامعة البصرة ، العدد ٩ ، ١٩٧٤

مرموقة وخلابة مرموقة ، ومن خصائصها التي تذكر بها ، أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من الألفاظ ، فإنك لترى بها الجماد حيا ناطقا ، والأعجم فصيحا والأجسام الخرس بينة ، والمعاني الخفية بادية جلية . [1]

ويؤيد ريتشارد علاقة الاستعارة بالأفكار موضحا إن وظيفتها ليست لفظي فحسب ، يقول : إن النظرية التقليدية ، تجعل الاستعارة مسألة لفظية ، مسألة تحويل أو استبدال الكلمات، في حين أنها في الأساس استعارة للأفكار وعلاقات بينها ، أنها تعامل بين النصوص[2] .

ويوضح الدكتور صلاح فضل قضية الانتقال في الفن الاستعاري فيقول : ولكن محور الاستعارة بخاصة والصورة العامة هو تجاوز اللغة الدلالية إلى اللغة الإيحائية ، وهو عبور يتم عن طريق الالتفاف حول كلمة تفقد معناها على مستوى لغوي أول ، لتكتسبه على مستوى آخر وتؤدي بهذا دلالة ثابتة لا يتميز أداؤها على المستوى الأول [3] وهذا فيما عرف لا يكون إلا لأغراض بلاغية ، يأتي في مقدمتها الإبانة عن المعنى والإظهار له في صورة مقبولة معرض حسن .

أصول التشبيه الاستعاري

أجمع البلاغيون على أن للاستعارة ثلاثة أركان هي : المستعار منه ، وهو المشبه به، والمستعار له وهو المشبه ، والمستعار وهو اللفظ المنقول الذي تحدث فيه عملية الاستعارة .

فالأول والثاني طرفا الاستعارة ، ولا بد أن يحذف أحدهما إلى جانب وجه الشبه لتكون الاستعارة .

ولما كانت الاستعارة خطوة متطورة عن التشبيه ، كان التأكيد على الشبه الاستعاري ناجما عن اعتبار التشبيه في هذا الجزء من الاستعارة هو الأساس الذي

(1) أسرار البلاغة ٤٩-٥٠

(2) الاستعارة ، ريتشارد ، المقال السابق

(3) [illegible]

تبنى عليه ، لأنه الصورة التي يتخذها الشكل أو الصيغة التي تمثل النموذج الأدبي، لهذا فلا بد لنا من الالتفات نحو هذا الأساس والسير معه [1] .

ويصف الآمدي الاستعارة مفيدا من جهود علماء البيان [2] ، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعارت العرب المعنى لما ليس له إذا كان يقاربه أو يدانيه أو يشبهه في بعض أحواله أو كان سببا من أسبابه [3] ، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لائقة بالشيء الذي استعيرت له ، وملائمة لمعناه ، ويضيف إلى ذلك : أن للاستعارة حدا تصلح فيه ، فإذا جاوزته فسدت وقبحت [4] ، ثم يؤكد ذلك فيقول : فإن حدود الاستعارة معلومة [5] .

وقد أدرك عبد القاهر الجرجاني هذه الصورة إدراك الخبير المتخصص ، فقسم مآخذ الشبه الاستعاري ومواطنه إلى أصول [6] : الأصل الأول : أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة والمدركة بالحواس على الجملة للمعاني المعقولة .

الفصل الثاني : أن يؤخذ الشبه من الأشياء المحسوسة لمثلها ، إلا أن الشبه مع ذلك عقلي .

الأصل الثالث : أن يؤخذ الشبه من المعقول للمعقول [7] ، والحق أن تقرير عبد القاهر لهذا التقسيم على جانب كبير من الأهمية ، إذ يصدر فيه عن نقاء بلاغي سليم في ترصد مصادر الشبه في الاستعارة ، التي لا تعدو وأن تكون وجها من هذه الوجوه ، حسيا أخذ لمعنى حي أو حسيا أخذ لمعنى عقلي ، أو عقليا أخذ لمعنى عقلي [8] .

(1) أصول البيان العربي ، د. محمد حسين علي الصغير ٩٦-٩٧

(2) الصورة الأدبية ، مصطفى ناصيف ٩٧

(3) م. نفسه ٢٣٤

(4) م. نفسه ٢٣٤

(5) أسرار البلاغة ٤٦ ، مفتاح العلوم ٢٠٦، الإيضاح ٥/٩٠، بديع القرآن ٢١ ، حسن التوسل١٢٦ ، أنوار الربيع في أنواع البديع ١/٢٤٥-٢٤٦

(6) أسرار البلاغة ٦١

[illegible]

ويستدرك بعض الباحثين عليه ، العقلي الذي أخذ لمعنى حسي [1] ، ولعل السبب في إهماله يرجع إلى أن حديثه منصب على ما يدرك بالنظرة العقلية فحسب، بدليل حديثه عن الأصل الثاني وهو أخذ الشبه الحسي إلى مثله ، بيد أنه يعقب عليه بقوله : إلا أن الشبه مع ذلك عقلي [2] ، أو لأن الاستدلال على المعنى الحسي بأمر عقلي خارج عن الأصل ، لأن المحسوس أصل والمعقول فرع ، كما أن الاستدلال على الأصل بالفرع أو لأن مهمة الاستعارة تقريب البعيد ، لا تبعيد القريب ، والاستدلال على المحسوس بالمعقول من هذا الباب ، لأن المحسوس أقرب فهما من المعقول الذي يكد الفكر فيه ويكدح ، ويصفه بديهيا لا يحتاج إلى إثبات وهو نادر الوقوع عادة فأهمل [3] .

ولما كان حديثنا عن الاستعارة في الحديث النبوي الشريف لا يخرج عن هذه الوجوه ، فقد رجحنا أن تكون الأصول العامة في عناصر التشبيه الاستعاري التي أوردها عبد القاهر هي الضوء الكاشف عن البعد الفني في الاستعارة ، لأن فيها اتجاها إلى معرفة روح الاستعارة وجوهرها .

وقد ظهر في الاستعمال الاستعاري للحديث النبوي الشريف الميل إلى أخذ الشبه من الشيء المحسوس إلى المعقول في الأغلب ، لأن ذلك مما يستحسن في الفنون البيانية ، ما زال الغرض من استخدامها هو الإيضاح ، وتقريب المشاهد فضلا عن كونه بديهيا لا يحتاج إلى إثبات ، والأصل في الاستعارة كما يرى معظم البلاغيين هو أن يستعار الشيء المحسوس للشيء المعقول [4] .

ومن ثم وجدت بقية الأمثلة تميل إلى أخذ الشبه من الشيء المحسوس إلى المحسوس ، فضلا عن وجود أمثلة قليلة جدا أخذت من المعقول إلى المعقول أو من المعقول إلى المحسوس.

(1) أصول البيان العربي ٩٧

(2) الإسلام ٢٠٢

(3) أسرار البلاغة ٦١

(4) [illegible]

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حسية الإنسان وبساطة تفكيره في ذلك الوقت ، مما دعى الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أن يخاطبه بمقتضى حاله، لأن هذه الصورة الحسية أقرب إلى التصديق والقبول ، ولأن الفرد في ذلك الوقت كان ساذجا يتقبل المحسوسات أكثر من المعقولات كما عرفنا .

ونجد من المناسب أن نستشهد بنموذج للحديث النبوي الشريف يتمثل على الأصول الأربعة ، السابقة الذكر ، التي تمثل أصول الشبه الاستعاري في الحديث النبوي الشريف ، وهو ما استشهد به الطيبي في كتابه التبيان في البيان [1] ، أيضا وذلك المثال هو :

" قال معاذ رضي الله عنه ، قلت يا رسول الله أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني من النار ، قال : لقد سألتني عن عظيم ، وإنه ليسير على من يسره الله تعالى عليه ، تعبد الله ولا تشرك به شيئا ، وتقيم الصلاة ، وتؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحج البيت ، ثم قال ألا أدلك على أبواب الخير ؟ قلت بلى يا رسول الله ، قال : الصوم جنة والصدقة تطفئ الخطيئة، كما يطفئ الماء النار ، وصلاة الرجل في جوف الليل ، شعار الصالحين ، ثم تلا " تتجافى جنوبهم عن المضاجع حتى بلغ تعلمون ، ثم قال ألا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه؟ قلت بلى يا رسول الله ، قال رأس الأمر الإسلام ، وعموده الصلاة ، وذروة سنامه الجهاد ، ثم قال ألا أخبرك بملاك ذلك كله ؟ قلت بلى يارسول الله ، قال كف عليك هذا ، وأشار إلى لسانه ، قلت : يا نبي الله ، وإنا مؤاخذون بما نتكلم به ، قال ثكلتك أمك يا معاذ ، وهل يكب الناس في النار على وجوههم ، أو قال على مناخيرهم إلا حصاد ألسنتهم ؟ " [2]

فقد درس المتنبي هذا الحديث الشريف دراسة مفصلة من النواحي البلاغية كافة ، وسأعرض ما يتعلق بموضوع هذا الفصل ، وهو الاستعارة بنوعيها

(1) التبيان في لايان ، للطيبي ٤٣٦-٤٤٢-٤٤٣

(2) [illegible] الترمذي [illegible]

التصريحية والمكنية مشيرا إلى أصول الشبه الاستعاري ، وهو ما يختص به هذا المبحث .

فقوله يدخلني ، أسند إلى العمل وهو في الحقيقة لله تعالى ، وكذا إسناده المركب إلى الحصائد ، والسكاكي ذهب إلى أنه من الاستعارة المكنية ، شبه العمل لكونه سببا للمطلوب للفاعل الحقيقي تشبيها بليغا وأدخله في جنسه ثم خيل أنه ولاغي، وأطلق اسم العمل على اسم الفاعل الحقيقي لا على مسماه ، وجعل نسبة الإدخال قرينة .

وقوله أبواب الخير ، من المصرحة التخييلية ، شبه الخير بدار فيها من كل ما تتمناه النفس ، ثم بولغ حيث أدخل الخير في جنس الدار فتوهم له ما يلازم الدار، وهو الباب ، ثم شبه المخترع بالباب الحقيقي ، ثم أطلق اسم المحقق على المتوهم وجعل إضافة الباب إليه قرينة .

وقوله تطفئ الخطيئة من التبعية لأن الأصل فيه أن يقال اذهاب الصدقة الخطيئة ، كما أطفأ الماء النار ، ثم استعير الإطفاء بالذهاب ، ثم سرى معنى الإطفاء إلى تطفئ.

وقوله حصائد ألسنتكم ، محتمل أن يكون استعارة مصرحة تحقيقية لكون ما يسمع به الإنسان هو المشبه المتروك وهو محقق ، وأن تكون تخييلية ، وذلك بأن يشبه اللسان بالمنجل ثم يبالغ فيه فيتوهم اللسان ما يلازم المنجل ، ويحتمل أن يكون تطفئ الخطيئة ، من الاستعارة التمثيلية بأن تشبه حالة الصدقة وكونها بحيث تذهب الخطيئة نحوها بحالة الماء وكونه يطفئ النار الشاعلة ، ثم استعمل هنا ما كان مستعملا هناك [1].

وتبعا لذلك الطيبي إلى أصول الشبه الاستعاري في الحديث ، وذلك باعتبار طرفي الاستعارة والجامع ، وهي أربعة :[2]

أولها : استعارة محسوس لمحسوس بوجه حسي في قوله : حصائد ألسنتهم، فالمستعار منه ما يقطع من الحشيش اليابس والرطب ، والمستعار له ما يسمع من الكلام السقط والنخب ، والجامع خليط النفس مع الخسيس من غير تمييز .

ثانيها : استعارة محسوس لمعقول في قوله : أبواب الخير ، فإن المستعار منه الدار والمستعار له الخير ، والجامع كون الشيء مرغوبا فيه .

وثالثها : استعارة محسوس لموهم إذا جعلت الاستعارة في الباب .

رابعها : استعارة معقول لمعقول ، وهو استعارة الإطفاء للذهاب .

وقد ظهر من خلال استقراء نصوص الحديث النبوي الشريف ، أن أكثر الأمثلة الاستعارية متأتية من قبيل استعارة المحسوس للمعقول ، وسنجد الغالبية العظمى من تلك الأمثلة في الاستعارة التصريحية ، كما ستجد ذلك بوضوح أيضا عند تأملنا النصوص الحديثة الأخرى قيد الدراسة ، وسأسلط الضوء هنا على بعض الأمثلة التي يكون فيها هذا الأصل الاستعاري واضحا جليا ، يحقق الهدف المرجو منها ، حسب مقتضى الحال ، أي مستويات الناس ومدى إدراكهم ، لأن هذه الصورة الحسية أقرب إلى التصديق والقبول ، لأن الإنسان في ذلك الوقت يتقبل بفطرته المحسوسات أكثر من المعقولات .

ومن أمثلة هذا الأصل ، قول الرسول صلى الله عليه وسلم " لا تستضيئوا بنار المشركين " [1] ، فاستعار صلى الله عليه وسلم النار ، للرأي المشورة أي لا تهتدوا برأي المشركين ، ولا تأخذوا بمشورتهم .

فرأي المشركين أمر معنوي يدرك بالعقل ، وتمثيله بالنار هو إظهار له في صورة محسوسة لأن الرسول صلى الله عليه وسلم يحذر منها ، لأنها في الظاهر تنير ولكنها في الحقيقة تحرق ، وهو صلى الله عليه وسلم لم يقل ضوء المشركين ، لأنه يريد أن يعبر عن الضوء الزائد الإحراق ، وبذلك يبدو فيها رأي المشركين نارا تحرق كل من يلامسها ، أو يأخذ بها ، فالسر في قوة تأثير هذه الصورة

[1] التبيان في البيان للطيبي ، ٤٤٢-٤٤٣

[2] [illegible]

وجمالها راجع إلى مفعول الاستعارة ، هذا المفعول الذي انتقل بالفكرة من عالم المعاني إلى عالم المدركات مبالغة [1] .

ومنها قوله صلى الله عليه وسلم " **بلوا أرحامكم ولو بالسلام** " [2] ، فشبه صلى الله عليه وسلم صلة الرحم ببل السقاء ، فالسقاء إذا ما ترك جف ويبس وتقلص وتلف ، أما إذا استخدم فيضل طريا لينا صالحا ، وكذلك الأرحام تصلحها الصلة وتتلفها أو تعرضها للتلف القطيعة .

ومعنى الحديث الشريف أي ندوها بالصلة ، قال ابن الأثير : وهم يطلقون النداوة على الصلة ، كما يطلقون اليبس على القطيعة .

لأنهم لما رأوا بعض الأشياء يتصل ويختلط بالنداوة ، ويحصل بينهما التجافي والتفرق باليبس ، استعاروا البل لمعنى الوصل ، واليبس لمعنى القطيعة[3].

فالصلة أمر معنوي يدرك بالعقل ايضا ، وتمثيله بالنداوة هو إظهار له في صورة محسة مشاهدة ماثلة أمام الأعين ، وهذا مما يدرك لأنه محسوس .

ومن تلك الأمثلة أيضا قوله صلى الله عليه وسلم " **قيدوا العلم بالكتاب** " [4].

يقول الشريف الرضي : وهذه الاستعارة لأنه عليه الصلاة والسلام جعل ضروب العلم بمنزلة الإبل الصعاب ، التي تشرد إن لم تعقل وتند إن لم تقيد ، وجعل الكتاب لها بمنزلة الأقياد المانعة والعقل اللازمة [5] .

وفي هذا الحديث استعارة تبعية ، حديث شبه إثبات العلم وعدم نسيانه بالتقييد بالعقال في عدم انفلاته ، واشتق من القيد بمعنى الإثبات ، قيدوا بمعنى ثبتوا على طريق الاستعارة التبعية .

ويمكن إجراء استعارة مكنية فيه أيضا ، حيث شبه العلم بحيوان يقيد وحذفه ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو القيد على طريق الاستعارة المكنية .

---

(1) علم البيان د. عبد العزيز ١٩٨

(2) المجازات النبوية١٠١ ، غريب الحديث لابن سلام ٣٤٧/١

(3) لسان العرب ، مادة بلل

(4) المجازات النبوية ١٧٩

(5) م. نفسه ١٧٩

وفي كلتا الحالتين نقل صلى الله عليه وسلم ، الشبه الاستعاري من عالم المعنويات إلى عالم المحسوسات ، لأن العلم أو إثبات العلم شيء معنوي ، استعير لتوضيحه ما في الطبيعة من أشياء معروفة ومألوفة ، وهو القيد أو الحيوان زاد من استيعاب الصورة المعبرة عن معناها الحقيقي .

ومنها كذلك قوله صلى الله عليه وسلم " **إياكم والحسد ، فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب** " [1] .

والرسول صلى الله عليه وسلم يحذر في هذا الحديث الشريف من الحسد لأنه مرض نفسي عواقبه وخيمة ، لأنه يخرج بصاحبه إلى الإقدام على المعاصي والارتكاب في المهاوي ، فيلغ في الدماء الحرام ويحتطب في حبائل الآثام ، ويشرع في نقل النعم من أماكنها ، وإزعاجها عن مواطنها ، فيكون عقاب هذه المحظورات محبطا لحسناته ، فكأنه يأكل تلك الحسنات [2] .

فيحاول صلى الله عليه وسلم أن يقرب هذه الحقيقة إلى الإفهام فيخرجها من عالمها المعنوي الذي يدرك بالعقل ، إلى عالم الحس مما يألفه الإنسان ويعيشه ، وذلك لاقتناعه بهذه الحقيقة وتجنبها .

ويمكن أن نجد الشبه الاستعاري المأخوذ من المحسوس للمعقول في هذا الحديث واضحا من خلال إجراء ما فيه من استعارة ، حيث شبه إذهاب الحاسد للحسنات بأكل النار للحطب بجامع الإفناء في كل ، واشتق من الأكل بمعنى الإفناء يأكل بمعنى يفنى ، على طريق الاستعارة التصريحية التبعية .

وفيه أيضا استعارة مكنية في تأكل النار ، لأن النار لا تأكل وإنما شبهت بحيوان يأكل وحذف ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الأكل .

---

(1) سنن أبي داود ٣٨٠/٤

(2) المجازات النبوية ٢٢١-٢٢٢

ومن تلك الأمثلة أيضا قوله صلى الله عليه وسلم حين أتاه الفضل بن العباس وابن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب يسألاه عن أبويهما السقاية [1] ، فتواكلا الكلام فقال عليه الصلاة والسلام " اخرجا ما تصران " [2] .

فاستعمل صلى الله عليه وسلم ، تصران بدل تكتمان ، الاستعارة تصريحية حيث شبه الكتمان الذي هو أمر معنوي بصر المتاع الذي هو محسوس ومألوف والقرينة أنهما تواكلا الكلام .

ويمكن أن يأتي الأصل الثاني من أصل الشبه الاستعاري ، ألا وهو أخذ الشبه من المحسوس للمحسوس بالدرجة الثانية بعد أخذه من المحسوس للمعقول كما تقدم .

وسنجد الغالبية العظمى من أمثلة هذا الأصل الاستعاري أخذ الشبه من المحسوس للمحسوس ، متجلية في الاستعارة المكنية وما بها من تشخيص كما سيأتي .

وهناك أمثلة تخرج عن هذه الغالبية كقوله صلى الله عليه وسلم " وهل يكب الناس على مناخرهم في نار جهنم إلا حصائد ألسنتهم [3] ، المار الذكر في دراسة الطيبي للاستعارة وأصول شبهها الاستعاري .

أما الأصلان الآخران : أخذ الشبه من المعقول للمحسوس أو من المعقول للمعقول ، وأظفر لهما بأمثلة غير ما ذكرت في دراسة الطيبي المارة الذكر ، وذلك لانعدام الفائدة البيانية من استعمالهما في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، لأنه كان يخاطب عامة الناس فيحتاج إلى المحسوس ، سواء كان لتوضيح المعقول أو المحسوس نفسه ، أما المستويات الأخرى من المثقفين والعلماء وغيرهما فكانوا يفهمون من خلال مخاطبة المستويات الأخرى من الناس ، وإذا أراد صلى الله عليه

(1) ويسألانه أن ينوب كل منهما عن ابيه في تولي سقاية الحاج

(2) المجازات النبوية ٢٤-٢٥

(3) المجازات النبوية ١٥٤ ، لفظ السائر ٢/١١٨

وسلم مخاطبتهم بما يتناسب معهم فيستعمل المعقول للمحسوس وهذا فيه تعمية ، والمعقول للمعقول نفسه ، وهذا لا دور بياني له فيما أرى أيضا .

تقسيمات الاستعارة

ربما كانت محاولة بدأها بن المعتز في القرن الثالث الهجري تعريف الاستعارة وضرب أمثلة لم يستحسن منها وما يستهجن [1] ، أول محاولة لتقديم تصور فني لهذا اللون البلاغي ، وهو تصور موجز على الرغم مما يقوم عليه من حس فني ، وذوق بلاغي يعتمد الاستحسان والاستهجان .

ومن ثم كانت محاولة أبي علي الحاتمي في القرن الرابع الهجري امتدادا لهذا الحس الفني ، حيث جعل الاستعارة طبقات ثلاث : هي المستحسنة والمستهجنة والثالثة وهي أفضل من الثانية حيث يعيرون فيها : ما يعقل لما لا يعقل [2] ، لكن هذه الطبقات الثلاث هي الأساس الفني الذي ينتظمها .

ولعل عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري من أوائل من قسم الاستعارة إلى قسمين : مفيدة وغير مفيدة ، فالمفيدة عنده ما كان لنقلها فائدة ، وهي عمدة هذا الفن ومداره ،وغير المفيدة ما لا يكون لها فائدة في النقل ، وموضعها حيث يكون اختصاص الاسم بما وضع له من طريق أريد به التوسع في أوضاع اللغة ، والتنوق في مراعاة دقائق في الفروق في المعاني المدلول عليها [3] ، وهذا فيه منهج وصفي يعتمد الذوق والتحليل مبني على إعطاء صورة للمعنى ودلالاته[4].

كما حاول أن يرجع المفيدة إلى أصولها النحوية من حيث قيامها على الاسم والفعل [5] ، فهي استعارة بالاسم تارة ، وبالفعل تارة أخرى ، ولمح إلى التصريحية منها والمكنية [6] .

(1) البديع ، عبد الله بن المعتز ٢

(2) الرسالة الموضحة لأبي علي الحاتمي ، أبو علي الحاتمي أفكاره النقدية وتطبيقاته ٤٠

(3) اسرار البلاغة ٢٩ ، مبادئ النقد الأدبي ٣١٠

(4) البينة والدلالة ، سعد أبو الرضا ١٨٧

(5) ... البلاغة ٢٢-٢٤

وكانت محاولة السكاكي في مفتاح العلوم تعتمد الحصر والضبط والتقنين ، والإكثار من الأمثلة ، فقد حرر تجربة فريدة في تاريخ البلاغة العربية ، حيث قسم الاستعارة إلى ثلاثة عشر قسما ما بين رعاية لطبيعة طرفيها أو قيامها على الاسم الجامد أو المشتق أو الفعل [1] ، وغير ذلك من أصول فنية وبما كانت منطقة وتقنينه يتوافق مع عملية هدفه في معالجة الأدب ، لكن هذه المحاولة قد لا تنجح في إبراز أدبية الأدب وفنيته .

وقد كانت هذه التقسيمات عمدة البلاغيين المتأخرين ، فيما بعد كالقزويني وشراح التلخيص وغيرهم ، الذين قسموها إلى أقسام كثيرة ومتشعبة ، وعلى وفق أسس واعتبارات شتى [2] ، ولكن أهم ذلك تقسيمها إلى تصريحية ومكنية [3] .

وهناك تقسيمات كثيرة أخرى يذكرها البلاغيون [4] ، ولكنها لا تخرج في خاتمة المطاف عن النوعين السابقين ، فهي إما لاحقة لها أو متأثرة بها [5] .

وكانت هذه التقسيمات مدار البحث البلاغي عند المتأخرين بخاصة ، الذين أضافوا إليها وشققوها حتى تجاوزت العشرة من حيث وجوه الشبه ، وأدوات التشبيه وأطرافه ، مما ذهب برونق الاستعارة التصويري وبهائها الفني ، فأدت علما جافا لا ينبض بالحياة [6] .

ولكن يجوز ذلك إذا كان في موقف تعليمي أو مدرسي ، لأن هذه التقسيمات المتعددة واستقصاءها ، لأنه كما يقول الدكتور محمد حسين علي الصغير [7] : ولا

(1) م. نفسه ٤٠

(2) مفتاح العلوم ١٧٤

(3) الإيضاح ٤١٨

(4) الطراز ٢٢٩/١

(5) مفتاح العلوم ١٧٦ ، البلاغة العربية ٢١٧ ، فنون بلاغية ١٢٩

(6) جواهر البلاغة ٣٠٥ ، علم البيان ١٧٥ ، التصوير البياني ١٦٤ ، أصول البيان العربي ١٠٣ ، العمدة ٢٦٩/١ ، تحرير التحبير ١٠٠

(7) أصول البيان العربي ١٠٣

كبير أمر في ذكر جميع هذه الأقسام ، والدخول في تفصيلات الأنواع والتعقيب على هذا وذاك [1].

وهذه التقسيمات هي لون من تأثير البحث البلاغي عند القدماء بمنهج الدراسة النحوية ، من جهة والمنطق والنزعة الفلسفية الكلامية من جهة أخرى ، دخلت في تقسيم الاستعارة بعامة أحالتها إلى تقسيمات كثيرة ، ولنأخذ هذا النص من مفتاح العلوم يبين بعض هذه التقسيمات ، قال السكاكي بعد أن قسم الاستعارة إلى قسمين رئيسيين تصريحية ومكنية قال : والمصرح بها تنقسم إلى تحقيقية وتخييلية ، والمراد بالتحقيقية أن يكون المشبه المتروك شيئا متحققا إما حسيا وإما عقليا ، والمراد بالتخييلة أن يكون المشبه المتروك شيئا وهميا ما لا تحقق له إلا في مجرد الوهم ، ثم تنقسم كل واحدة منهما إلى قطعية ، وهي أن يكون المشبه المتروك متعين الحمل على ما له تحقق حسي أو عقلي ، وعلى ما تحقق له البتة إلا في الوهم، وإلى احتمالية ، وهي أن يكون المشبه المتروك صالحا لحمل تارة على مسألة تحقق ، وأخرى على ما لا تحقق له [2].

والنص السابق يبين أن المنطق هو المسيطر في تقسيم الاستعارة إلى هذه الأقسام والمصطلحات التي لا تقدم شيئا ذا بال في التذوق الأدبي وإدراك جمال التعبير الاستعاري [3].

من أجل ذلك وعلى حد قول الدكتور أحمد مطلوب لا مناص من أن نكتفي في الاستعارة بمصطلحات قليلة ، ولكن الاستعارة التصريحية والاستعارة المكنية ورد جميع الأنواع الأخرى إلى هذين الأصلين [4] ، وهي أجدى في إدراك الجمال الأدبي في التعبير .

(1) م. نفسه ١٠٣

(2) مفتاح العلوم ١٧٦

(3) الاستعارة في القرآن الكريم ، أحمد فتحي رمضان ٨١

(4) دراسات بلاغية ونقدية د. أحمد مطلوب ٣٥ ، فنون بلاغية ١٤٥ ، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي

تقسيم الاستعارة باعتبار الطرفين

فالاستعارة تشبيه حذف أحد طرفيه ، وكما يقول محمد الهادي الطرابلسي : لسنا أمام صور الاستعارة تجاه لوحتين في ظاهر الكلام ، وإنما أمام لوحة واحدة إلا أنها مزروعة في سياق يتيهنا إلى ضرورة استحضار لوحتين موجودتين في باطن الكلام ، وهذا يميز الاستعارة عن التشبيه بالعمق بالبالغ [1] .

وقد افتن البلاغيون في دراسة الاستعارة وتبويب أنواعها ، ولم تفتهم في رأينا زاوية لم ينظروا إليها منها ، ولكن ذلك أفضى بالقضية إلى كثير من التشعب وابرز زوايا النظر إليها عندهم ثلاث :

أولا : زاوية المستعار منه : وهذا هو العنصر الجوهري الوحيد الذي تقوم عليه الاستعارة ، ويعتبر محورها فقد يصرح في التركيب في لفظه فتسمى الاستعارة تصريحية ، وقد يستغنى عن لفظه ويقتصر على شيء من لوازمه فتسمى مكنية .

ثانيا : زاوية المتعلقات بطرفي الاستعارة : قسموا الاستعارة التي خلت من ملائمات المستعار له والمستعار منه وما حوتهما مطلقة ، والتي ذكر معها ملائم المستعار له فقط مجردة ، والتي ذكر معها ملائم المستعار منه فقط مرشحة .

ثالثا : زاوية اللفظ التي جرت فيه الاستعارة ، وصنفوا الاستعارة صنفين انطلاقا من جهد لفظها أو اشتقاقه ، واعتمادا على أن الأصالة في الجامد ، والتبعية في المشتق أو الفعلي ، فهي استعارة أصلية إذا كان اللفظ الذي جرت فيه اسما جامدا ، وتبعية إذا كان اللفظ الذي جرت فيه مشتقا أو فعلا [2] .

وقد اصطلحوا على تسمية المانع من الالتباس في الاستعارة بلفظ القرينة ، والقرينة عندهم لفظية أو حالية .

[1] خصائص الأسلوب في الشوقيات ١٦٢

[2] مفتاح العلوم ١٨٠ ،اسرار البلاغة ٢ ،في الاستعارة ١٠٩ ، الرازي نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ٨١ ، الطراز

وما القرينة عند العرب إلا ما نسميه السياق الذي قد يدل بلفظ أو تركيب على الخروج من الخط العادي في الإخبار إلى خط التعبير والإيحاء ، كما قد يدل بطبيعة عناصر التركيب والربط بينها وترتيبها أو غير ذلك ، وقد يكون للقرينة أو للسياق في صور الاستعارة دورا آخر لا يقل أهمية ويتمثل في مزيد تدقيق المستعار منه أحيانا أو المستعار له ، وتدقيقيهما معا بمفرد أو تركيب وأكثر مما قد يدخل عند العرب في باب القرينة وقد لا يدخل [1] .

وعلى أساس ما تقدم سأدرس الاستعارة في الحديث النبوي الشريف ، من خلال تقسيماتها الرئيسة ، فضلا عن دراسة بعض التقسيمات الفرعية ، التي أرى من الضروري دراستها لما لها من دور فاعل في التصوير البياني الذي يبرز دقائق المعنى الذي يقصده الرسول صلى الله عليه وسلم في حديثه الشريف .

أولا : الاستعارة التصريحية

الاستعارة التصريحية هي أحد نوعين رئيسيين من الاستعارة التي ميزها البلاغيون القدامى ، فذلك ما نجده عند عبد القاهر الجرجاني إذ يقول : الاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء ، فتدع أن تفصح بالتشبيه ونظيره ، وتجئ إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه ، تريد أن تقول : رأيت رجلا هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه سواء ، فتدع ذلك ، وتقول : رأيت أسدا [2] .

وهو وإن لم يسمها استعارة تصريحية ، فإنه كان يعنيها في تعريفه ، ولعل تعريفه هذا هو أول تعريف يظهر عند البلاغيين والنقاد القدامى يحدد الاستعارة اصطلاحا ، ويخرجها من دائرة التعريف اللغوي والخلط بصور المجاز الأخرى [3] .

والاستعارة التصريحية هي التي يذكر في تركيبها المشبه به الذي هو المستعار منه ، صريحا ، ويحذف المشبه الذي هو المستعار له ، الذي يكتسب

[1] خصائص الأسلوب في الشوقيات ١٦٢-١٦٣

[2] دلائل الإعجاز ١٠٦ ، اسرار البلاغة ٤٢

بحذفه [1] منا لتعبير معاني جديدة ، وإيحاءات وجماليـــة نتيجـــة تفـــاعل طرفـــي الاستعارة كما سنرى .

ولعل أهم ما يميز هذا النوع من الاستعارة وبحكم طبيعة الاســـتعارة فـــي كونها تشبيها حذف أحد طرفيه ، هو أن المشبه فيها محذوف ، وقد ناب المشبه بـــه الذي هو الركن الأساسي في التشبيه والاستعارة منابه [2] .

وهذا اللون من الاستعارة يعرف بالاستعارة التصريحية ، إذ يصرح فيـــها بلفظ المشبه به ، ويحذف المشبه ، وكان عبد القاهر الجرجاني قد أشار إلى حقيقـــة هذا اللون من الاستعارة ، ولكن لم يصرح باسمه فيقول : أن تنقلـــه عـــن مســـماه الأصلي إلى آخر شيء ثابت معلوم فتجريه عليه ، ويجعله متنـــاولا لـــه ، تنـــاول الصفة للموصوف [3] .

وهذا المثال يقوم على أساس وضوح عملية نقل الاســـم المســـتعار إلـــى المستعار له ، فوجه الشبه بين الطرفين واضح جلي ، وهو موجود في الشيء الذي استعرت له [4] ، كما يحتوي المستعار على المستعار له احتواء الصفة للموصوف ، وعلى الرغم من بساطة علاقة التشابه بينهما ووضوحها ، حتى أنها لا تحتاج إلـــى إثبات أو تزجية ، لكن إيحاء الصورة يغمر المتلقي بفيض من الدلالـــة إذا أحســـن المبدع تشكيل الصورة بناء ووظيفة ، وذلك لما يمكن أن توحي بـــه فـــي ســـياقها الخاص وارتباطها بالنص ككل [5] .

والشرط الأساس الذي أكده السكاكي في الاستعارة التصريحية هو أن يكون المشبه بين المستعار منه والمستعار له ، جليا بنفسه سائرا بين القوم معروفـــا ، وإلا خرجت الاستعارة عن كونها استعارة ، ودخلت في باب التعمية والألغاز .[6]

---

(1) الاستعارة في القرآن الكريم ٤٦

(2) الصور البيانية في الشعر العربي قبل الإسلام ، ساهرة عبد الكريم ٢٠٨

(3) اسرار البلاغة ٣١ ، مفتاح العلوم ١٩٨

(4) اسرار البلاغة ٣٨

(5) البينة والدلالة ، د. سعد أبو الرضا ١٨٨

(6) مفتاح العلوم ٢٠٦

ولا شك أن مستوى الصورة الظاهر يكون أقرب مأخذ ، ودالة ابين أثرا في التركيب ، إذا ذكر المستعار بلفظه في الاستعارة ، ولذلك تعد الاستعارة التصريحية أبسط مظهر يخرج فيه هذا النوع من التصوير في الكلام ، أما درجة عمق المدلول ومدى بعد المرمى ، فيتحكم فيهما المتعلقات خاصة [1] .

ويقسم البلاغيون الاستعارة ، سواء أكانت تصريحية أم مكنية إلى أصليـــة وتبعية .

فالأصلية هي ما كان اللفظ المستعار أو اللفظ الذي جرت فيه الاســـتعارة ، اسما جامدا غير مشتق وسميت أصلية لعدم بنائها على تشبيه تابع لتشبيه آخر معتبر أولا [2] .

وقد صدر البلاغيون في تسمية هذه الاستعارة بالأصلية ، عن أن الأصـــل في الأشياء يعني الكثير الغالب منها ، ومن المسلم به أن الاستعارة الأصلية أكـــثر من التبعية [3] .

أما التبعية وهي ما كان اللفظ المستعار أو اللفظ الذي جرت فيه الاســـتعارة اسما مشتقا أو فعلا [4] ، فهي فرع عن الأصل وتبع لها [5] .

فمن أمثلة الاستعارة التصريحية الأصلية في الحديث النبوي الشريف قولـــه صلى الله عليه وسلم " **من خالف الجماعة فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه** " [6] .

ففي قوله صلى الله عليه وسلم ربقة ، استعارة تصريحية أصليـــة ، وذلـــك لأنه شبه تعاليم الإسلام ، أوامره ونواهيه ولزومها للمسلم ، بربقة الدابة التي ترتبـــط فتمنعها من الفرار ، كما تمنع تعاليم الإسلام المسلم من الخروج عليـــها ، بجـــامع المنع من الضرر في كل منهما ، فحذف المشبه وصرح بلفظ المشبه به على ســـبيل

---

(1) خصائص الأسلوب في الشوقيات ١٦٣

(2) جواهر البلاغة ٣٠٩

(3) البلاغة الاصطلاحية ٦٧

(4) علم البيان ١٨٢

(5) البلاغة الاصطلاحية ٦٧

(6) المجازات النبوية ٣٠٠

الاستعارة التصريحية ، وما دام اللفظ الذي جرت فيه الاستعارة جامدا ، فكانت الاستعارة أصلية ، والرسول صلى الله عليه وسلم ، يعظم الإسلام بهذه الصورة المعبرة عن ضرورة الالتزام بالإيمان العميق الذي يحدد المسلم فيمنعه عما اتفق عليه جماعة المسلمين من الانصياع الكامل لأوامر الإسلام وتعاليمه .

ويقول الشريف الرضي : فشبه عليه الصلاة والسلام ما في عنق الإنسان من لوازم الإسلام ومعاقد الإيمان ، بالربقة التي في عنق السخل ، لأنه تصده إذا هم بالشرود ، وتمسكه إذا جانب إلى النزوع ، وكذلك الإسلام يمنع صاحبه من الارتكاب في المحظورات والتهوك في الضلالات ، وهذه الاستعارة كما يتضح استعارة المحسوس للمعقول ، فشبه صلى الله عليه وسلم تعاليم الإسلام من أوامر ونواه ، وهي من الأمور المعقولة بما يقع تحت مشاهدة المسلم اليومية ، فشبهها بربقة الدابة ، وهذا مما يألفه المسلم ويستوعبه كامل الاستيعاب ، فيزيد من قوة تمسكه بالإسلام ، وتعاليمه لأن الخروج عنها يمثل لديه انفلاتا واضحا نتيجة لهذه الصورة المحسوسة الماثلة أمامه .

ومن تلك الأمثلة ايضا ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال " **بينما النبي صلى الله عليه وسلم يحدث القوم ، جاء أعرابي فقال : متى الساعة . فمضى رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث فقال بعض القوم : سمع ما قال ، فكره ما قال ، وقال بعضهم بل لم يسمع ، حتى إذا قضى حديثه قال : أين السائل عن الساعة ؟ قال : ها أنا يا رسول الله ، قال : إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة، قال : وكيف إضاعتها ؟ قال : إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة** " [1].

ففي قوله صلى الله عليه وسلم إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة ، كلمة هادفة ، وحكمة بالغة من جوامع كلمه صلى الله عليه وسلم ، فالأمانة إذا ضاعت ، والمسؤولية إذا فقدت ، والأمور إذا تقلدها الجهال وأصبحت الحياة فوضى ، فإن ذلك أكبر برهان على قرب قيام الساعة .

---

(1) صحيح البخاري ، 2 8

وفي قوله ضيعت الأمانة ، استعارة تصريحية أصلية ، فقد شبه صلى الله عليه وسلم التكاليف الشرعية بالأمانة ، بجامع وجوب الحفظ والرعاية في كل ، ثم حذف المشبه وصرح بالمشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية ، وما دام اللفظ الذي جرت فيه الاستعارة جامدا فالاستعارة أصلية ، وفي هذه الاستعارة شبه الرسول صلى الله عليه وسلم المعقول بالمحسوس أيضا ، وذلك لبيانه وتوضيحه .

وما روى عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه أنه قال " **مر النبي صلى الله عليه وسلم بامرأة تبكي عند قبر ، فقال لها : اتقي الله واصبري ، فقالت : إياك عني ، فإنك لم تصب بمصيبتي – ولم تعرفه – فقيل لها : إنه النبي صلى الله عليه وسلم ، فأتت باب النبي فلم تجد عنده بوابين ، فقالت : لم أعرفك ، فقال : إنما الصبر عند الصدمة الأولى** " [1].

فقوله الصبر عند الصدمة الأولى ، فيه استعارة موفقة ، فقد شبه وقع المصيبة على الإنسان بالصدمة ، فحذف المشبه وصرح بلفظ المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية ، وما دام اللفظ الذي جرت فيه الاستعارة جامدا فالاستعارة أصلية .

وفي هذا الحديث دعوة إلى الصبر وتقوى الله لتلك المرأة التي فقدت ولدها، ولكن وقع المصيبة كان عظيما ، لذلك فقد خاطبت الرسول صلى الله عليه وسلم بألفاظ لا تليق بمقامه الشريف ، ولكن الرسول صلى الله عليه وسلم قابلها بالسماحة والعفو ، ولم تلبث أن جاءت تعتذر ، فقيل الرسول إعتذارها وضرب لها أروع الأمثال في أسلوب النصيحة قوله : إنما الصبر عند الصدمة الأولى ، والصدمة الأولى هي أول نزول المصيبة ، ووقوعها على النفس فإنها تكون أشد وألم ، واصل الصدم ضرب الشيء الصلب بشيء صلب مثله ، ثم استعير للمصيبة الواردة على القلب ، وهو بذلك استعار المحسوس للمعقول أيضا .

---

(1) صحيح البخاري ، 2 8

أما الاستعارة التبعية ، فمن أمثلتها في الحديث النبوي الشريف قوله صلى الله عليه وسلم " **حبك الشيء يعمي ويصم** " [1] .

ويقول الرضي : وهذا مجاز لأن الحب للشيء على الحقيقة لا يعمي ولا يصم ، وإنما المراد الإنسان إذا أحب الشيء أغضى عن مواضع عيوبه كأنه لا ينظرها ، وأعرض عن الملاوم والمعاتب من أجله كأنه لا يسمعها ، فصار من هذا الوجه كالأعمى لتغاضيه ، والأصم لتغابيه [2] .

ففي هذا الحديث استعارتان تبعيتان في يعمي ويصم ، حيث شبه صلى الله عليه وسلم تغاضي المحب عما في المحبوب من العيوب والمكاره والمستنكرات بالعمى وبالصمم ، بجامع عدم التأثر في كل منهما ، واشتق من العمى والصمم ، يعمي ويصم بمعنى لا يتأثر على طريق الاستعارة التصريحية التبعية .

ويتجلى في هذا الحديث منتهى البلاغة ، فالرسول صلى الله عليه وسلم يستعير المحسوس للمعقول ، فإنما يركز على مدى التأثير الذي يسببه الميل نحو المحبوب، والتغاضي عن سلبياته ، وهذا ما يحذر الرسول صلى الله عليه وسلم من الوقوع فيه لأنه لا يليق بالمسلم.

ومنها أيضا قوله صلى الله عليه وسلم " **عليكم بسنتي وسنة المهديين من بعدي عضوا عليها بالنواجد** " [3] .

وفي هذا الحديث يوضح الرسول صلى الله عليه وسلم أهمية السنة النبوية الشريفة ، ودورها في البيان والتبيين ، للدين الحنيف وتوضيح تعاليمه السمحة فضلا عما يوضحه فيها من منهج حياة المسلمين وطبيعة عيشتهم في هذه الحياة ، فشبه صلى الله عليه وسلم المعقول بالمحسوس لقوة مردود المحسوس المشاهد على نفوسهم بالفهم والقناعة .

[1] المجازات النبوية ، ١٧٥

[2] م. نفسه ١٧٥

[3] م. نفسه ١٧٤

ففي قوله صلى الله عليه وسلم عضوا عليها بالنواجد ، استعارة تبعية حيث شبه التمسك الشديد بالسنة ، بالعض على الشيء بالنواجد بجامع الإمساك الشديد في كل منهما ، واستعير العض للتمسك بقوة ، واشتق من العض بمعنى التمسك عضوا بمعنى تمسكوا على سبيل الإستعارة التصريحية التبعية .

ومنها كذلك قوله صلى الله عليه وسلم " **خير الناس رجل ممسك بعنان فرسه في سبيل الله ، كلما سمع هيعة طار إليها** " [1] .

وفي هذا الحديث الشريف يدعو الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الجهاد في سبيل الله لأن الغرض من الجهاد إعلاء كلمة الله ونشر المبادئ الإنسانية الكريمة التي جاءت بها الشرائع السماوية ، ومع أن الجهاد فريضة مقدسة من أجل إعزاز الدين ورفع مناره ، فأكد الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث على حرص المسلم على الاشتراك في الجهاد وعدم التخلف عنه ، فهو مستعد ومتأهب للدفاع عن الدين والوطن في أية لحظة ، فجعله ممسك بعنان فرسه ، حيث شبه إقدام هذا المسلم الفارس المستعد المتأهب للقتال في سبيل الله بالطيران بجامع التأهب والاستعداد وقطع المسافة بسرعة في كل واشتق من الطيران الفعل طار على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية .

وهذه صورة تعبر عن دقة الرسول صلى الله عليه وسلم في بيان حرص المسلم على الدين وضرورة الدفاع عنه ، ليعم فتنتشر تعاليمه ، ويعم الخير ليسعد أبناء هذا المجتمع في ظل الإسلام .

ومما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال " **أتدرون من المفلس ؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع ، فقال صلى الله عليه وسلم : إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ، ويأتي وقد شتم هذا وقذف هذا ، وأكل من مال هذا وسفك دم هذا**

[1] أسرار البلاغة ٤٢ ، فن الاستعارة ٦٦

وضرب هذا ، فيعطي هذا من حسناته ، وهذا من حسناته ، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ، ثم طرح في النار [1] .

لم يترك رسول الهدى والرحمة طريقا من طرق الخير إلا دل أمته عليه ، ولم يترك سبيلا من سبل الشر إلا حذر أمته منه ، وفي هذا الحديث النبوي الشريف يلفت الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم أنظار الصحابة رضي الله عنهم بخاصة ، والمسلمين بعامة إلى أمر عظيم هام ، من ناحية دقيقة طالما غفل كثير من الناس عنها ، ولم يفطنوا لها ، تلك هي تصور الإفلاس على حقيقته ، فالناس يعتبرون المفلس من لا يملك شيئا من المال ، أو فقد ثروته وماله ، فهم يحصرون الإفلاس في المادة فحسب ، ويجعلونه قاصرا على الدرهم والدينار والمتاع ، والرسول صلى الله عليه وسلم ينظر إلى الإفلاس من زاوية أوسع ، فهو يهتم بالحقيقة دون المظهر ، فهو يخاطب أصحابه بأسلوب فيه إشارة إلى البحث والتفكير ، وفيه تنبيه لهم وللمسلمين الآخرين إلى أن يغوصوا إلى أعماق الموضوع لتظهر لهم الحقيقة ناصعة جلية ، فليس المال والمتاع بالشيء المخيف ، ولا بالأمر الخطير ، ولكن الإفلاس الحقيقي هو أمور تضيع في الدين ، وفي الأعمال الصالحة وفي الحسنات التي تقرب العبد من ربه ، وتجعله سعيدا في آخرته ودنياه ، هذا هو الشيء الخطير ، فكم من أناس ملكوا الدنيا وكدسوا الثروات الضخمة وعاشوا في هذه الحياة مترفين ، ولكنهم كانوا تعساء لأنهم أناس مفلسون ، قد ذهبت حسناتهم وتلاشت خيراتهم ، وذهبت إلى أولئك المظلومين الذين اعتدي عليهم .

وهكذا يمضي صلى الله عليه وسلم في بيان حقيقة المفلس الذي ينبغي أن نرثي لحاله فيقول " إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ، ويأتي وقد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا ... الخ " أليس هذا مما يدعو إلى الحسرة والإشفاق أن يجمع الإنسان الحسنات ثم يأتي يوم القيامة وقد

ذهبت لخصومه ولم يبق منها إلا سيئات خصومه الذين ظلمهم في الدنيا ، فتطرح عليه فتكون نهايته في النار [1] .

ففي قوله صلى الله عليه وسلم وطرحت عليه ، استعارة تصريحية تبعية ، وطريق إجراء هذه الاستعارة ، أن يقال شبهت الخطايا والسيئات بشيء ثقيل كالحمل الذي تحمله الدابة مثلا بجامع التعب والمشقة التي تعتري الحامل ، ثم استعير لفظ الطرح ، للحمل الثقيل ، واشتق منه طرح ، على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية ، فكأن الذنوب تطرح عن ظهر المظلوم إلى ظهر الظالم فتزداد أثقاله وأصاره ثم يطرح في جهنم .

والأمثلة كثيرة على الاستعارة التصريحية سواء أكانت الأصلية منها أم التبعية ، والدور البياني لهذا النوع من الاستعارة يكمن في التصريح بلفظ المشبه به أو ما يسمى المستعار منه ، وهو ركن أساس في الاستعارة لأن البيان والتوضيح يتم عن طريقة مباشرة ، بعكس ما يتم في الاستعارة المكنية ، لأنها تبنى على التشخيص وحذف المشبه به ، وإبقاء لازمة من لوازمه .

غير أن الاستعارة التبعية تبدو أكثر استعمالا في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم من الاستعارة الأصلية ، وذلك لأن التبعية تدل على التفاعل والإحاطة والشمول ، على الرغم من أن الكثير الغالب يرجع إلى الأصلية لأنها الأصل في الأشياء كما مر .

ثانيا : الاستعارة المكنية

الاستعارة المكنية : هي النوع الآخر الرئيس من أنواع الاستعارة التي ميزها البلاغيون كما مر بنا ، بما سبق ، وقد ألمحنا أيضا إلى عبد القاهر الجرجاني هو أول من أشار إلى أن هذين النوعين من الاستعارة التصريحية والمكنية [1] ، وحدد معالم كل منها تحديدا دقيقا ، وإن لم يسمهما بالمصطلحين الذين عرفها فيما بعد عند السكاكي [2] .

إذن فالاستعارة المكنية أو الاستعارة بالكناية هي التي اختفى فيها المشبه به، واكتفي بذكر شيء من لوازمه دليلا عليه [3] ، وقد أشار عبد القاهر إلى ذلك عندما قال : يؤخذ الاسم عن حقيقته ، ويوضع موضعا لا يبين فيه شيء يشار إليه ، فيقال هذا هو المراد بالاسم ، والذي استعير له ، وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائبا منابه[4] .

ولعلنا نلاحظ أن هذا المثال من الاستعارة أكثر من سابقه تعقيدا ، فبالرغم من تحقق المجازية ، فعملية النقل لا تتجلى إلا بعد تفكير وتأمل وإثبات وتزجية ، مما يؤدي إلى إدراك علاقة التشابه التي تتخفى في طيات الصورة المشكلة ، نظرا لاختفاء المشبه به ، إذ لا يوجد إلا بعض لوازمه مقترنة بالمشبه ، وهذا التخفي لعلاقة التشابه هو نفسه المصدر الثر لعطاء هذه الصورة ، وهو أيضا من أسباب تسميتها بالاستعارة المكنية [5] .

ولذلك فالاستعارة المكنية تتميز ، بدرجة أوغل في العمق ، مرجعه إلى خفاء هذا المستعار ، وحلول بعض ملائماته محله ، مما يفرض على المتقبل تخطي مرحلة إضافية في العملية الذهنية التي يكتشف أثرها حقيقة الصورة [6] .

---

(1) دلائل الإعجاز ١٠٦ ، أسرار البلاغة ٤٢

(2) مفتاح العلوم ١٧٤

(3) فنون بلاغية د. أحمد مطلوب ، المصطلحات البلاغية ١٤٥/١

(4) أسرار البلاغة ٣٤

(5) البنية والدلالة ١٨٨-١٨٩

(6) خصائص الأسلوب في الشوقيات ١٦٦

والاستعارة المكنية كما عرفها السكاكي أن تذكر المشبه وتريد به المشبه به دالا على ذلك بنصب قرينة تصحبها [1] .

وتتحقق القرينة في الاستعارة المكنية بإثبات لازم المشبه به المحذوف من الكلام للمشبه بالمذكور فيه ، وهذا الإثبات يسميه البلاغيون استعارة تخييلية .

والبلاغيون محقون في هذه التسمية ، أما أنه استعارة فلأن اللازم وهو الأمر المختص بالمشبه به المحذوف قد استعير للمشبه المذكور ، ودخل حوزته حتى أنه له حيلة وخلقة ، ولما كان الأمر على خلاف ذلك حقيقة ، كان إسناده إلى المشبه من قبيل التخييل ووصفت الاستعارة لهذا بأنها تخييلية [2] .

والسر بلاغة الاستعارة المكنية ، ما فيها من تشخيص وهبة حياة ، ذلك أن قدرة الخيال فيها أكبر من قدرته في الاستعارة التصريحية ، من حيث أن المكنية صورة خيالية أصلية ملحقة بها صورة خيالية فرعية هي قرينتها التخييلية ، ويمكن القول بأن الخيال في الاستعارة المكنية مركب ، أما في الاستعارة التصريحية فبسيط ، هذه واحدة ، والأخرى أن الاستعارة المكنية فيها الكناية عن المشبه به المحذوف بما استبقيناه منه دلالة عليه ، وهذا يعني أنه قد اجتمع لنا في صورة بيانية واحدة هي الاستعارة المكنية مجاز وكناية معا [3] .

فالاستعارة التخييلية إذن ، هي إضافة لوازم المشبه به المحذوف للمشبه الموجود ، وادعاء ذلك تخييلا ، فهي منتزعة من عدة أمور متخيلة مفروضة ، لا تحقق لها في الخارج ولا في الذهن .

والاستعارة المكنية من طرائق الأداء التي تقوم على التشخيص الإيحائي المنبثق عن صور مادية حسية منتزعة من أفق البيئة [4] .

---

(1) مفتاح العلوم ١٧٩

(2) البلاغة الاصطلاحية ٦٦

(3) م. نفسه ٦٦

(4) الصورة البيانية في الشعر العربي قبل الإسلام ، ساهرة عبد الكريم ١٩٧

ولعل من الأسباب الأخرى التي كانت سبب الاتساق وراء هذا اللون البياني في التعبير نزعة الإنسان العربي الفطرية إلى تصوير المعنويات ، وتجسيمها وخلع الحياة على ما لا حياة له ، ولعل ذلك يتضح في خطاب الشعراء للإطلال وإطلاقهم الريح الخالي ، هذا الأمر الذي أكده ابن وهب بقوله : ومن الاستعارة النطاق الريح ، وكل ما لا ينطق إذا ظهر من حاله ما يشاكل النطق [1] .

ولا شك أن هذه الصفات تخص الإنسان ، ولكنها حين تطلق على غيره فإنها تكون أبلغ في التأثير وأشد وقعا في النفس لأنها ترفع من مكانة الشيء وتهيؤه كي تقبل النفس عليه ، والنفس تعجب بما لم تألف [2] .

وهذا ما يطلق عليه المحدثون بالتشخيص [3] ، والتشخيص مصطلح حديث يستخدم للإشارة إلى خلع صفات ما هو حي أو إنساني في الأغلب المعتاد على الأشياء الجامدة والتصورات العقلية .

ومن سمات هذه الاستعارة أنها تتجاوز الحد الفاصل بين الإنسان والأشياء في الوجود ، فهي تضفي على الأشياء المادية والمعنوية والكائنات الحية سمات إنسانية ، واصطلح عليه البلاغيون بمصطلح التشخيص وهو : يحصل باقتران كلمتين أحدهما تشير إلى خاصية بشرية والأخرى إلى جماد أو مجرد [4] ، ويرى باحث آخر أن التشخيص هو خلع الحياة على المواد الجامدة والظواهر الطبيعية والانفعالات الوجدانية ، هذه الحياة التي قد ترتقي فتصبح حياة إنسانية [5] ، ويضيف أحد الباحثين : التشخيص بأنه عملية نفسية صرف ، ووظيفته التأثير في نفس المتلقي وإثارة انفعاله المناسب عن طريق تشخيص المعاني المجرد ، في صور حسية يخيل للمتلقي أنها متحدة بها متمثلة فيها [6] .

---

(1) البرهان في علوم البيان لابن وهب ٩٦٥

(2) الصور البيانية ، ساهرة ١٩٨

(3) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ، جابر عصفور ٢٦٠

(4) التشخيص الأسلوبي الإحصائي للاستعارة ، مجلة الفكر ٤٠٣

(5) التصوير الفني في القرآن الكريم

(6) الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ، ١٧٧ ، الاستعارة في القرآن الكريم ٣٧٤

كما أن هذه الاستعارة لا تقف عند هذا الحد ، إذ تجسم المعاني والمفاهيم بالمحسوسات ، فإذا هي ذات كيان يشبه ما في هذه الحياة من أشياء ، وهو ما يسمى التجسيم ، وهو ينم عن شوق إلى استحضار ما هو غائب والقبض على زمن مراوغ يفلت من الإنسان وعلى عوالم ورؤى تعذب خياله ، فيحاول أن يقتنصها ويودعها أفقا في المادة المحسوسة [1] ، بل أن عبد القاهر الجرجاني نفسه ليتجاوز وفكرة إيجاب الاستعارة وتوكيدها للمعنى والحكم به ليقرر فعلها الخصب في الدلالة ومزاياها العديدة كالتجسيم المار الذكر عندما يقول : إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون ، وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون وهذه إشارات وتلويحات في بدائعها [2] .

وهكذا تتجاوز الاستعارة كونها عملية ذهنية ، يتم فيها الانتقال من التشبيه إلى الاستعارة ، لتتجلى صورة فنية تصدر عن انفعال الأديب بالموقف انفعالا يجعل الشيء في تصوره شيئا آخر ، ذا وجود جديد غير وجوده الواقعي ، كما تعمل على إيجاد علاقات جديدة بين الأشياء فتمتع المتلقي إذ يرى الأشياء وقد اتخذت طبائع جديدة تؤثر في نفسه ، كما تستثيره فيها من مشاركة وجدانية خلال تعاطفه من هذه الصورة بالإضافة إلى ما تتضمنه من تشخيص وتجسيم .

والتصوير بهذا الأسلوب في البيان النبوي يبلغ الغاية من الجمال والدقة ، ويتسع ليشمل أمور الدنيا والدين ، والحياة الحاضرة والحياة الخالدة .

ومن تلك الصور المعبرة ، صورة الإسلام وقد بني على أركان خمسة : قال الرسول صلى الله عليه وسلم " **بني الإسلام على خمس ، شهادة أن لا إله إلا الله ، وأن محمدا رسول الصلاة ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، والحج وصوم رمضان** " [3] .

---

(1) حركية الإبداع ٥٣

(2) أسرار البلاغة

(3) صحيح البخاري ١/٩ ، عمدة القاري ١/١١٨

فالإسلام يصوره الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بشكل محسوس ، فهو بناء قائم على أركان خمسة ، وهي صورة تبرز أهمية هذه الأركان ، وأن ترك واحد منها يعني ضعضعة لهذا البنيان ، وتعريضا له للهدم ، فقد أخذ الرسول صلى الله عليه وسلم الشبه الاستعاري من المحسوس للمعقول ، ليتمكن المتلقي من استيعابه وفهمه على أسس من الإيمان الراسخ لأهمية الإسلام في حياة المسلم .

ففي قوله صلى الله عليه وسلم بني الإسلام ، استعارة مكنية حيث شبه الإسلام بمبنى له دعائم ، ثم حذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو البناء.

فدقة التصوير النبوي واضحة جلية ، لأن الإسلام ليس كلمة تقال وانتهى الأمر ، أن الإسلام بناء ، أي عمارة تشيد على خمس ركائز هي : التوحيد والصلاة والزكاة والصيام والحج ، وهذه الركائز الأساسية وتعرف بالنظرية والتطبيق ، أعني أنها تفهم بالمعرفة النظرية وتستوعب بقواعد تلك المعرفة ، ثم يصار إلى تجسيد القواعد بالحياة ، فالإسلام عمارة بنيت على خمس ركائز منها : التوحيد ، وركيزة التوحيد كما تشرحها رواية الحديث بعبارة أخرى هي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، والتوحيد بين الشهادتين يعني الإيمان بالمعنى الذي يوجه إلى العالم والعلم معا ، أو إلى العلم بالعالم .

وأما بقية الركائز فيها يتم تحويل النظرية الأخلاقية إلى التطبيق الحيوي المعيش ، لذلك فالرسول صلى الله عليه وسلم يمثل أصول الإسلام وقواعده ، بالأشياء التي يقوم بها بناء البيت ، فإثبات البناء للإسلام تخييل للسامع لأن ذلك يكسبه ما لا يمكن أن يكون له على سبيل التحقق ، وذلك من أجل غرض بلاغي يقصده الرسول صلى الله عليه وسلم هو البعد المعنوي العقائدي الذي ينبغي أن يفهمه المسلم ويؤمن به لتثبيت أركان الدين الإسلامي الحنيف ، وهذه الأركان الخمسة لا تقوم إلا على أساس راسخ من الإيمان .

وهناك أحاديث كثيرة عبر بها الرسول صلى الله عليه وسلم عن أهمية الإيمان في استقامة المسلم وبناء شخصيته وتقويم سلوكه في ظل الإسلام ، منها قوله صلى الله عليه وسلم " **الإيمان قيد الفتك** " [1] ، ففي هذا الحديث يتزاوج الرسول صلى الله عليه وسلم بين التشبيه البليغ كما مر ، والاستعارة المكنية فهو يشبه الفتك بالإنسان ويحذف المشبه به ، ويرمز إليه بشيء من لوازمه وهو القيد ، وهذا تشخيص للفتك لأن ذلك متأت في كونه يقيد بالقيد كالإنسان ، وإثبات القيد للفتك تخييل ، لذا يبدو الإيمان في هذا النص قيدا يمنع صاحبه من الفتك ، والفتك مقيد بالإيمان الذي يحمله الإنسان ، أي أن الإنسان كلما وسوس إليه الشيطان ، تذكر أنه مؤمن فامتنع عما لا يرضي الله تعالى .

ومن تلك الأحاديث أيضا قوله صلى الله عليه وسلم " ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربا وبالإسلام دينا وبمحمد رسولا " [2] ، ففي هذا الحديث استعارة مكنية أيضا ، فقد شبه الرسول صلى الله عليه وسلم الإيمان بمأكول أو مشروب له طعم لذيذ ، وحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه ، وهو الذوق ، فالإيمان له طعم وحلاوة ، ويذوق طعمه من رضي بهذه المعتقدات وهي أن الله ربه والإسلام دينه ومحمدا رسول من عند الله ، فمن رضي بهذه المعتقدات من قلبه ذاق طعم الإيمان ، وفي ذلك تجسيم قصد إليه الرسول صلى الله عليه وسلم في تصوير المعاني بأمور محسة ، فالإيمان معنوي ، ولكنه يبدو هنا في النص شيئا طيبا يذوق طعمه ناس معنويون .

ومن ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم " **ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، وأن يحب المرء لا يحب إلا الله ، وأن يكره أن يعود في الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يقذف في النار** " [3] .

ففي هذا الحديث صورة محسة أخرى ، قد لا تختلف عن الصورة السابقة ، ولكنه إليه الاستعارة المكنية التشبيه ، فقوله حلاوة الإيمان ، شبه الإيمان بالعمل أو

(١) أبو داود ١١٦

(٢) صحيح المسلم ٢/٢

(٣) نفسه ١٣/٢ ، البخاري ١/٩-١١

نحوه ، بجامع الالتذاذ وميل القلب ، وحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الحلاوة في سبيل الاستعارة المكنية ، واسناد الحلاوة إلى الإيمان استعارة تخييلية ، أما التشبيه ففي قوله وأن يكره أن يقذف في الكفر كما يكره أن يقذف في النار .

فالتشبيه هنا من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس ، ليتمكن في النفس ويقر في العقل ، لأن الحلاوة إنما تكون في المطعومات والمشروبات ، والإيمان ليس كذلك ، فالإيمان في هذا الحديث حلاوة يذوقها من كانت فيه خصال ثلاث عالية كريمة ذكرها الحديث وهي : حب الله ورسوله حباً يفوق حبه كل شيء آخر ، والحب في الله وكراهية العودة إلى الكفر ، فمن وجدت فيه هذه الخصال تذوق حلاوة الإيمان .

وقد قال العلماء : معنى حلاوة الإيمان استلذاذ الطاعات وتحمل المشقات في رضى الله عز وجل ، ورسوله صلى الله عليه وسلم ، وإيثار ذلك على عرض الدنيا ، ومحبة العبد ربه سبحانه وتعالى ، بفعل طاعته وترك مخالفته ، كذلك محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم [1] .

ومن تلك الصور الاستعارية قوله صلى الله عليه وسلم " **إن الإسلام بدأ غريبا ، وسيعود غريبا** " [2] ، ففي هذا الحديث استعارة بالكناية ، حيث شبه الإسلام بالإنسان الذي يكون بين غير أهله ، وحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه ، وهو كلمة غريب ، وإسناد الغربة إلى الإسلام تخييل ، ويقول الشريف الرضي : وهذا الكلام من محاسن الاستعارات وبدائع المجازات ، لأنه عليه السلام جعل الإسلام غريبا في أول أمره تشبيها بالرجل الغريب الذي قل أنصاره وبعدت دياره ، لأن الإسلام كان على هذه الصفة من أول ظهوره ، ثم استفرت قواعده ، وقوله عليه السلام وسيعود غريبا ، أي يعود إلى مثل الحالة الأولى في قلة العاملين

(1) التصوير الفني في الحديث النبوي ، د. محمد الصباغ ٢٧٨

(2) المجازات النبوية ٣٢

بشرائعه والقائمين بوظائفه [1] ، ولذلك فالرسول صلى الله عليه وسلم يحث من خلال هذا التشخيص على الاستفادة والتزود من زاد التقوى قبل أن يفوته الوقت فينحرف عن الصواب ، وهذا ما جعل وقع هذه الحالة المشخصة ذا أثر في نفوس السامعين وتحسبهم لها أيما تحسب ، وربما كان الرسول صلى الله عليه وسلم يدعو إلى نصرة هذا الغريب ومؤازرته بالالتفاف على الدعوة الإسلامية ونصرة الدين الإسلامي والامتثال لتعاليمه السمحة .

وفي حديث السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله ، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم " **ورجل تصدق بصدقة فأخفاها ، فلم تدر شماله ما أنفقت يمينه** " [2] .

ففي قوله لا تعلم شماله ما أنفقت يمينه ، فيه استعارة مكنية فقد شبه اليد اليمنى بإنسان واليد اليسرى بإنسان آخر ، وحذف المشبه به وهو الإنسان ، ورمز إليه بشيء من لوازمه وهي اليد ، فاليد في هذا الحديث كائن مستقل ، فهي تدري وتعرف ، والرجل الساهر هو الذي يستطيع إخفاء الصدقة عن تلك اليد ، فترى دقة التصوير البياني في أفضل صورة يصورها الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل المحق الذي تصدق بصدقة خفية عن أعين الناس ابتغاء مرضاة الله ، فأخفت صدقته حتى أقرب ما يتصل به ألا وهي شماله ، حتى لو تصورنا أن يمينه تصدقت بشيء لما شعرت يده اليسرى فيما أنفق في سبيل الله ، وهذه هي أخلاق المسلم التي ينبغي أن يتربى عليها أبناء المجتمع الإسلامي .

ومما ذهب إليه العلوي أن من بديع الاستعارة وغريبها قوله صلى الله عليه وسلم " **ما جرع عبد جرعتين أعظم عند الله من جرعة غيظ يلقاها بحلم أو جرعة مصيبة يلقاها بصبر جميل** " ، ففي قوله صلى الله عليه وسلم جرعة غيظ أو جرعة مصيبة ، استعارة مكنية حيث شبه المصيبة بالدواء ذي المذاق المر ، وحذف المشبه به ورمزا إليه بشيء من لوازمه وهو الجرعة ، ويقول العلوي : فاستعارة

(1) المجازات النبوية ٣٢-٣٣

(2) البخاري ١١١/١ ، مسلم ٩٢/٣ ، أحمد ٤٣٩/٢

الجرعة لما يكابده ا لإنسان عند ملابسة الغيظ ومقاساة الأحزان وخص الجرعة لأن هذه الأمور كلها تخص القلب فتقع عليه كما تقع الجرعة عليه عند مشربه ، والرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم يدعو إلى الالتزام بالصبر والحلم عند الغيظ والأحزان ، وحلول المصائب ، وذلك من صفات المسلم الذي ينبغي أن يكون قويا متسلحا بالإيمان ، فلا يزعجه الغيظ ولا تقهره الأحزان ولا تهزه المصائب .

ويأتي الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، بصورة معبرة أخرى يرمز فيها إلى الارتباط بالإنسان والمكان الذي يعيش فيه ، لأن كثيرا من الأشياء والأماكن وغيرها ترتبط بنا ارتباط الصداقة ، فقال صلى الله عليه وسلم عن أحد "**هذا جبل يحبنا ونحبه**" [1] ، لأنه كما يقول ابن الأثير : فإضافة المحلة إلى الجبل من باب التوسع ، إذ لا مشاركة بينه وبين الجبل ، فهو جماد [2] .

والأماكن تثير الذكريات ، كما يستذكر الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا الجبل أهله ، لأن الذكريات تصلنا بالأشياء ، فإذا بنا نحدثها ونزيد فنضفي إليها كأنها تحدثنا ، إنه فيض إحساسا بها ، انتقل إليها منا ، أي الزيادة في الحب فتشخصها نابضة بالحياة .

والمدينة بكل ما فيها أوت الرسول صلى الله عليه وسلم ونصرته ، وأعز الله بها الدين وحمى الرسالة ، وحسن الدعوة ، فكل ذلك منها حبيب إليه صلى الله عليه وسلم وأحد جبل ، والجبال أول ما يطلع القادم ، وهي البواكير لرؤية عين القاصد ، ويتنزل عندها التذوق ويستهدف وجهها الحنين ، فتظل وإن نأى عنها أول ما أطفأ الوجه وبشر بالوصول وشفي من التشوق فإذا أحب الرسول أحدا لهذه المعاني الإنسانية أو الأسرار سواها غيبة فلا عجب لهذا الحب ، وإذا أضفى على أحد ما زاد من حبه له ، وإحساسه به حتى رآه مشاركا له فيه متجاوبا به معه ، فلا غرابة في هذه الرؤية ولا كذب في هذه العبارة ، لأنها لغة الحب وبيان العاطفة الذي لا يغني عناء تعبير الواضع للفظ لنفسه في الدلالة .

---

(1) مسلم ١٣٩/٩

(2) المثل السائر ٢/٢

والرسول صلى الله عليه وسلم تصور الأمن والسلام في جوار الجبل إيناسا، والاستبشار برؤيته بشاشة منه وحبا ، فذلك أية التذوق وسلامة الوجدان وصحة العاطفة فيما يعود بالخير على الدين ويزيد الناس حبا لمدينة ووفاء للأنصار ، لأن حب الدار من حب الجار ذلك الذي فاض منه الحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، على الجماد فأحبه [1] ، وفي ذلك رمز الوطنية وحب الوطن وضرورة اشتمال التربية الاجتماعية عليهما .

وهذا التبادل بين الرسول صلى الله عليه وسلم والمدينة ، وأنه لجهلها أنس الحبيب بالحبيب صورة المجاز بالاستعارة التي شبه فيها الجهل بالمحب بدلالة إثبات لفعل له وإسناد إليه ، وهذا الإسناد هو الذي يصبح بالخيال تلك المسانيح ، ويذهب به يستبطن ما وراء العبارة ، لأنه بلفظ موح بعيد الغور ، وإن ظهر ساذجا عابرا لعابر سبيل البلاغة .

مثل هذا الصنيع عند البيانيين ينحل إلى استعارتين ، يسمون أولاهما المكنية لأنها دلالة فعل الحب المسند إلى الجبل في العبارة على الإنسان المحب دلالة اللازم على الملزوم ، ومسوغ هذا الإسناد مشابهة الجبل بالمحب المحذوف مبالغة في اتصافه بصفته حتى لم يفترق ، ويسمون ثانيهما التخييلية وهي إثبات فعل المحب المشبه به للجهل المشبه ، لأنها تخييل للسامع إنسانية الجبل وحبه ، وتكسبه ما لا يمكن أن يكون له على سبيل التحقيق [2] .

وكما يقول الدكتور عز الدين علي السيد هذه الذخيرة من المدلول النفسي ب الاستعارة يفقدها التعبير على ما ارتضاه الرضي من تخريجه له ، فقد أقر لمجاز ولكنه جعله مرسلا ، ولاحظ فيه علاقة المجاورة أو المحلية ، والمجاز المرسل هو لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقة غير مباشرة مع القرينة المانعة.

---

(1) الحديث النبوي من الوجهة البلاغية ١٦٧ ، التصوير الفني في الحديث النبوي ، ٥٥٩

(2) م. نفسه ١٦٧

فيقول الرضي : هذا القول محمول على المجاز ، لأن الجماد حقيقة لا يصح أن يحب ولا يحب ، إذ محبة الإنسان لغيره إنما هي كناية عن إرادة النفع له أو التعظيم المختص به على ما بيناه ، وكلا الأمرين لا يصح على الجماد لا التعظيم المختص ولا النفع العائد عليه ، فمستحيل أن يعظم أو يعظم أو ينفع أو ينتفع به ، فالمراد إذا أن أحدا جبل يحبنا أهله ، ونحن نحب أهله ، وأهله هم أهل المدينة من الأنصار أو سهم وخزرجهم ، وغير خاف حبهم النبي عليه الصلاة والسلام وحبه لهم وتعظيمهم له وإعظامه لقدرهم [1] ، وهذا فيما يبدو فيه وجهات نظر مجازية ، وتصور آخر للخيال ، مما يقلل من الصورة المعينة التي جعلها هذا الحديث ، لذلك فالتحليل الأول هو الأرجح والأولى .

ومن تلك الأمثلة كذلك قوله صلى الله عليه وسلم لمكة " **ما أطيبك من بلد ، وأحبك لي ، ولولا أن قومي أخرجوني منك ، ما سكنت غيرك** " [2] .

يقف الرسول صلى الله عليه وسلم موقف وفاء من مكة ذلك البلد ، بلد الوحي أول ما أنزل ، بالإضافة إلى أنه البلد الذي غذى جسمه ، وكونه اجتماعيا ، فهل يتركه ترك الجافي ويفارقه فراق الغالي ، فالجواب حتما يكون بالنفي لأنه هو الرسول صلى الله عليه وسلم متمم مكارم الأخلاق ، فجاء يخفق قلبه للاقتراب منه، ويهتز لفراق الأحباب ، يعبر عن حزنه وحبه ما يعبر البشر ، فنادى صلى الله عليه وسلم مكة البلد الحبيب منبته ومنشأه ومسرحه ومغذاه ، نداها فشخصها بندائه: ما أطيبك من بلد.

إننا نراها بهذا النداء رائيه إليه بعين دامعة وحانية بقلب رؤوف وسامعة عذره ، أمله عود ، عود الظافر ، خاطبها بالتعجب من طيبها وحبه لها ، والتعجب إنما يكون أعظم الوصف عظما فوق الوصف ، واستدرك يعتذر عن فراقها لسفا ليسكن غيرها ذاكرا .

(1) المجازات النبوية ٣٣

(2) تيسير الوصول ٢٧٨/٣

هكذا نقل النبي صلى الله عليه وسلم إحساسه إلى مكة وأضفى وجدانه عليها، فكانت مخاطبة الحبيب بأسلوب المجاز : أسلوب الاستعارة الذي شبه به مكة بالحبيب أرغم على فراقه ، وقد حذف هذا المشبه ورمز إليه بلازمه ، وهو إلقاء الكلام على جهة الخطاب ، والمخاطب هو المشبه (مكة) فهي استعارة بالكناية وتوجيه الخطاب إلى المشبه هو التخييل الذي يلزمها ومن ورائه يكمن تقرير هذه المعاني من شدة الحب وعظم الوفاء وألم الفرقة وشرح العذر .

وقد أضاف القوم إلى نفسه زيادة في تقرير عذره ، وتعريضا بظلمهم وقسوتهم ، فليس بعد الأهل من خائل وليس مع خذلانهم بقاء [1] .

وهذا الأسلوب الاستعاري يتجلى أيضا في صورة أخرى من صور الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، ففي قوله " **تقيء الأرض أفلاذ كبدها أمثال الأسطوان من الذهب والفضة فيجيء القاتل ، فيقول : في مثل هذا قتلت ، ويجيء القاطع الرحم فيقول : في مثل هذا قطعت رحمي ، ويجيء السارق فيقول : في مثل هذا قطعت يدي ، ثم يتركونه ولا يأخذون منه شيئا** [2] .

وهذه صورة فنية رائعة ، الأرض حبلى بالمعادن الكثيرة ، والحديث يذكر هنا المعدنين الذهب والفضة ، والولادة عادة ما تكون من الأسفل ولكن الأرض في آخر الزمان عندما تتنكس الأمور تطرح أفلاذ كبدها عن طريق التيء ، فلا يغتر بها الإنسان [3] .

فيصور لنا رسول الله ما يتكالب عليه الناس من متاع ، وما يجترم به بعضهم على بعض هذه الصورة الذميمة التي تغثي لها النفس ، ويشمئز منها الطبع وينأى بالجانب : صورة القيء ، والقيء لأفلاذ الكبد .

إننا الآن عمي ، عمي عن هذه الرؤيا ، ستكتشف تماما في الغد حين يذوب الرواء الكاذب والبريق الخادع ، الذي يلقيه الشيطان ليغشي أبصارنا ، فتغشى عن

(1) الحديث النبوي من الوجهة البلاغية ١٧٠

(2) صحيح مسلم ٩٨/٤ ، أمالي المرتضى ٩٥/١

(3) التصوير الفني في الحديث النبوي ٢٦٨-٢٦٩

الحقيقة ، ليقتل القاتل طمعا في غير محيى ، ويقطع القاطع رحما في غير واصل ويسرق السارق خلسة ما يبيد ، وهناك عندما يبطل السحر والساحر فتتخبس نفثات الشيطان ، ستخرج الأرض أثقالها ويظهر منبوذا ، ومبتذلا ما كانوا به يجرمون ، فلا يرون سوى الذنب قد فعلوه ، والإثم قد اقترفوه ، في هذا الحطام الذي يغادرونه، ولا يمسونه لأنهم به من الشيطان قد ظلموا ، وفيه للناس قد ظلموا [1] .

هذا المشهد الغيبي قطعة رائعة من ختام الحياة ، يصور فيه الرسول الأرض صورة شخص غثيان ، يطرح من فمه ما يؤذيه حتى يقيء قطعا من كبده ، هذه الأفلاذ من الكبد مثل الأسطوان من الذهب والفضة ،والسر في ذلك أن يرى الطامع ويقر ما أخبر به من الدين صدقا ، وما كذب به من الحق حقا .

وتشبه الأرض لإنسان يقيء تشخيص للأرض في صورة كريهة ، وتقيؤها أفلاذ كبدها يقوى هذه الصورة ، فالقيء وأفلاذ الكبد لوازم الحيوان ، وإنما جعلنا المشبه به المحذوف هو الإنسان لما أسند الله إلى الأرض في الآيات المشبهات للحديث من لوازم **الإنسان** " **وقال الإنسان مالها يومئذ تحدث أخبارها ، بأن ربك أوحى لها** " فهي استعارة بالكناية ، وشبه القيء وأفلاذ الكبد للمشبه وهو الأرض تخييل يذهب فيه الذهن ما يذهب ، يقرر المعنى ويؤكد الغاية .

وتطالعنا صورة استعارية أخرى في هذا المجال ، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم " **من أحيا أرضا ميتة فهي له ، وليس لعرق ظالم حق** " [2].

فالأرض التي لا فائدة فيها شبهت بالميت من ذوي الروح ، فإذا استصلحت فأنتجت وأفادت لشبهت الحي منه ، فهذا الجزء من الحديث الكريم يصور الأرض في الحالتين صورتي الميت والحي ، ليبين أن الذي وهبها الحياة لجهده أحق بخيرها، وهذا التصوير قد رسمته صورة الاستعارة المكنية ، فالمشبه به محذوف ، وهو الحيوان ، وقد أسند وصفان من أوصافه اللازمة إلى المشبه وهو الأرض على سبيل التخييل : هذان الوصفان هما : أحيا أو ميتا ، وقد يظن أن اللازم الأول وهو

---

[1] الحديث النبوي من الوجهة البلاغية ١٧٢

[2] تيسير الوصول ١/٣٥

الأحياء مغن عن ذكر اللازم الثاني ، لأن الأحياء لا يكون إلا لمن مات ، وليس كذلك الأمر فهو حكم شرعي أخبر عنه بالمجاز ، والأحكام قوانين يجب أن يتحدد مدلولها ، وهذا التحديد جاء من اللازم الثاني ، لأنه يفيد تأكيد الاتصاف بالموت ، فقد تكون الأرض أهملت من قريب لنقص الماء أو انتظار البذر أو غير هذا فليست ميتة ، ولكن استنباتها في هذا الحال يتدرج تحت الأحياء ، فاللازم الثاني كالقيد المحدد للحكم ، وتركه نقص يوضع في اللبس ، ويوجد الاختلاف .

أما الجزء الآخر من البيان الكريم ، يصور الغرس المستنبت في غير ملك الغارس ، بالإنسان الظالم الذي يغتصب مكان غيره ، فلا يحكم له بحق البقاء ، وهذا التصوير يستوجب اقتلاعه من المكان المغصور كما يجب بالحكم طرد الظالم من مكان سواه .

هذا التصوير معبر عنه بأسلوب الاستعارة المكنية أيضا ، فقد شبه العرق المغروس في غير الملك بفائدة الغارس دون إذن المالك بالإنسان الظالم المغتصب مكان غيره .

هذا التصوير معبر عنه بأسلوب الاستعارة المكنية أيضا ، فقد شبه العرق المغروس في غير الملك بفائدة الغارس دون إذن المالك بالإنسان الظالم المغتصب مكان غيره ، ثم طوى ذكر الإنسان المشبه به ورمز للمشبه وصفة اللازم وهو الظلم .

مما تقدم نجد تلك الدقة في التصوير أحالت المسألة إلى أحكام فقهية تمثل قوة القانون التشريعي لبيان الحقوق والمعاملات ، ولكنه قانون لا يخاطب العقل بالإكراه وإنما يخاطب العقل والعاطفة بالمحبة والعطف ، يعرف منه العقل الحكم وتعرف العاطفة الطاعة والرضا ، لأنها جاء بعبارة آداب وأبلغ ، وأشد تأثيرا من مادة قانون ، أرأيت لو قال : والغرس المستنبت في أرض دون إذن صاحبها يقلع ، أتكون له هذه الصورة التي تنفي حق وجوده وتثبته معتديا ظالما ، وتترك للسامع أن يجول ورائها ليرى من الظالم على الحقيقة ؟ الغرس أم الغارس وما جزاء هذا

الظالم ، أهو اقتلاع الغرس أم اقتلاعه وإصلاح الأرض ، أم الاعتذار مع هذا إلى المالك ؟ [1] .

ويبدو التشخيص ظاهرا متميزا من خلال دراستنا التحليلية لبعض أمثلة الاستعارة المكنية السابقة الذكر ، والتشخيص هو المصطلح الحديث الذي يقابل الاستعارة المكنية ، والتصوير بالتشخيص أسلوب متميز ، وأمثلته كثيرة في الحديث النبوي الشريف ، لما له من دور مهم في البيان النبوي ، إذ يقوم بوظيفة الإقناع والتأثير في نفس المتلقي أكثر من غيره من الأساليب الأخرى لأنه يبني أساسا على تشبيه المحسوس بالمحسوس أو تشبيه المعقول بالمحسوس .

فبهذا الأسلوب تتحول المعاني التي لا تقع تحت الحس مباشرة ، والجمادات التي لا حياة فيها ، والحيوانات التي لا تعقل إلى كائنات حية تتحرك وتتكلم وتستقل بالفكرة والتصرف .

وسنورد بعض الأمثلة الأخرى عليه ، بشكل موجز وسريع ، فمن تلك الأمثلة قوله صلى الله عليه وسلم " **من تطهر في بيته ثم مشى إلى بيت من بيوت الله ، ليقضي فريضة من فرائض الله ، كانت خطواته أحدها تحت خطيئة والأخرى ترفع** " [2] ، فالخطوة هنا تحط خطيئة وترفع درجة ، أنها كائن حي .

وقوله صلى الله عليه وسلم " ... **فإذا دخل المسجد كان في الصلاة ما كانت الصلاة تحبه** " [3] ، كذلك فإننا نرى الصلاة ها هنا كائنا يحبس .

وقوله صلى الله عليه وسلم " **إذا طلع حاجب الشمس ، فأخروا الصلاة حتى ترتفع ، وإذا غاب حاجب الشمس فأخروا الصلاة حتى تغيب** " [4] ، فالشمس إنسان له حاجب .

(1) الحديث النبوي من الوجهة البلاغية ١٧٣-١٧٤

(2) صحيح مسلم ١٦٩/٥

(3) رياض الصالحين ٤٦

(4) البخاري ١٥٢/١ ، مسلم ١١٣/٦

وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال عندما سئل عن ضالة الإبل " **مالك ولها ، معها حذاؤها ، وسقاؤها حتى تلقى ربها** " [1] .

فللناقة حذاء ومعها سقاء ، فلا يخشى عليها الأذى ولا الضياع ، لقد أضفى عليها صفات الإنسان .

وقوله صلى الله عليه وسلم " **إذا توضأ العبد المسلم فغسل وجهه خرج من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينيه مع الماء ، فإذا غسل يديه خرج من يديه كل خطيئة كان بطشتها يديه مع الماء ، فإذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مشتها رجلاه مع الماء ، حتى يخرج نقيا من الذنوب** " [2] .

هذا النص مثل واضح على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يؤثر دائما التعبير بالصورة ، ولا يكتفي بالاستعارة ، بل يربط بينها وبين أمور مرئية ظاهرة تأكيدا ، لها فالذنوب تبدو في الحديث كائنات تخرج من العضو المغسول مع نزول الماء حتى يخرج نقيا من الذنوب .

وقوله صلى الله عليه وسلم بعد الرجوع من غزوة تبوك " **لقد تركتم بالمدينة أقواما ما أسرتم سيرا ولا أنفقتم من نفقة ، ولا قطعتم من واد إلا هم معكم فيه ، قالوا : يا رسول الله وكيف يكونون معنا وهم بالمدينة ؟ قال : حبسهم العذر** " [3] .

فالعذر والمرض بحبسهم لأنه أضحى شخصا بهذا التصوير ، وأولئك الأقوام لمرضى كانوا مع المجاهدين في سيرهم ونفقتهم وقطعهم الوديان .

ومن تلك الصور التشخيصية أيضا قول الرسول صلى الله عليه وسلم " **من ولي القضاء فقد ذبح بغير سكين** " [4] .

فالقضاء ذبح القاضي ، وفي الحديث استعارة طريفة تجعل القضاء بمثابة السكين والقاضي بمثابة الذبيحة .

(1) البخاري ١١٣/١ ، الترمذي ٢٩٥/٢

(2) صحيح مسلم ١٣٢/٣-١٣٣

(3) صحيح البخاري ١٠/٦ ، مسلم ٤٩/٦ ، أبو داود ١٧/٣

(4) الترمذي ٢٧٥/٢ ، أبو داود ٤٠٦/٣

فالاستعارة التمثيلية في قوله : وإني أنا النذير العريان ، والنذير العريان أصله أن الرجل إذا أراد إنذار قومه وإعلامهم بما يوجب المخافة ، نزع ثوبه وأشار به إليهم إذا كان بعيدا منهم ليخبرهم بما يداهمهم من خطر .

وفي هذا الحديث نجد الرسول صلى الله عليه وسلم ، زاد في الحرص على التبليغ عندما أعقب الصورة القولية إني رأيت الجيش بعيني ، بصورة مرئية ، وأني أنا النذير العريان [1] .

فقد شبه الرسول صلى الله عليه وسلم حاله وهو ينذر قومه ويعلمهم بما شرع الله ، وما يترتب على المخالفة من الإثم والعقاب ، بصورة عرفها العرب ، وهي صورة رجل كان ربيئة قومه وعينا لهم ، فأراد إنذار قومه وإعلامهم بهجوم العدو عليهم ، فنزع ثوبه ، وأشار إليهم ليستحثهم للتأهب للعدو ، ويسهل على الرائي أن يعرف الشر في عريه ، ثم استعيرت هيئة المشبه به للمشبه على سبيل الاستعارة التمثيلية [2] .

[1] الحديث النبوي من الوجهة البلاغية ١٧٩

[2] من بلاغة الحديث الشريف ، ٣٤-٣٥

الفصل الرابع
الصورة الكنائية
في
الحديث النبوي الشريف

*دور الكناية في التصوير البياني
*أقسام الكناية
*الكناية عن الصفة
*الكناية عن الموصوف
*الكناية عن نسبة
*التعريض
*المصادر والمراجع

دور الكناية في التصوير البياني .

يقوم الأديب بمهمة التعبير عن العواطف والانفعالات بعد وضوح رؤيتها ، بعد ارتباط أجزائه وتلاحم عناصره ، داخل سياج شعور واحد ، وبذلك يستطيع الكشف عن عناصر الصورة وأبعادها المختلفة ، في إطار فني جميل ، والبلاغة من أكبر عمده .

والبلاغة تحاول تقويم العمل الأدبي على أساس من القيم الجزئية التي تقف في الأعم الأغلب عند الحكم على صحة المعاني وخطئها ، ورداءة الأفكار وجودتها، ثم عند حدود التشبيه والاستعارة والكناية وغير ذلك مما تتناول الشكل الخارجي للعمل الأدبي ، ومن ثم النظر إليه كلية على أساس من التفسير النفسي ، والاجتماعي والجمالي ، أي التوغل فيه توغلا يتناول فلسفة المضمون ، وتنظر إليه على أنه طاقة من الطاقات التي تقوم بدور الزيادة في توجيه المجتمع إلى نحو أفضل .

إذن غاية ما يسعى الأدب إلى تحقيقه ، هو التأثير والإقناع بالفكرة أو بصدق الإحساس حتى تكون مشاركة الناس له بعد اقتناعهم به ، وتأثرهم مظهرا من مظاهر تقديره ، وهذا يستلزم الأمانة والوضوح وبدون ذلك يفقد الأدب عنصر التأثير في قلوب السامعين وعقولهم ، وهذا هو السر فيما يلجأ إليه الأدباء من التصوير البياني .

وهناك كثير من المعاني ، يفر الأدباء من التصريح بها لما يكون فيها مما تأباه الطباع وتمجه الأذواق [1] .

فاللغة المهذبة ، مصدر إيحائي من مصادر الفكر العربي ، وقد كان النبي محمد صلى الله عليه وسلم ، حريصا كل الحرص على إيصال مفاهيمه إلى الجميع، دون جرح العواطف أو خدش المشاعر ، أو اشمئزاز النفوس ، وكان الطريق إلى ذلك هو الكناية ، بما تملك من قدرة على التعبير الموحي والمهذب بوقت واحد [2] .

---

[1] التصوير البياني ، د. حنفي محمد شرف ، ٢٣٧.

[2] أصول البيان العربي ، محمد حسين علي الصغير ١١٤

وسر جمال الصورة الكنائية يتجلى في قدرتها على إعطاء إشارات رامزة بجانب الدلالة الإشارية التي تبعد التركيب اللغوي عن المباشرة [1] ، وكذلك فيما تتركه من مبالغة لطيفة تقضي بها على المعنى حسنا ، وبهاء هي في الإثبات دون المثبت ، أو في إعطاء الحقيقة مصحوبة بدليلها وعرض القضية ، وفي طيها برهانا [2] .

فأثر بلاغة الكناية على الصورة يبدو واضحا من خلال الصلة بالقيمة التعبيرية غير المباشرة لها ، وفيما تهدف إليه من معنى يرتكز على الإيحاء أو الرمز أو الإشارة ، ودون ذلك من وسائلها الفنية الموحية ، لذلك فإن قيمة التعبير الكنائي تكمن في التحامه وانسرابه إلى مسارب بقيمة التركيب اللغوي [3] ، الذي يسهم في تجسيم المعنى وإظهاره صورة محسوسة تنبض بالجمال والتعبير الفني المؤثر ، الذي ينتهي إلى قلوب السامعين فيشدهم إليه ، فيؤدي هذا الاشتداد إلى استيعاب المعنى وفهمه .

وعليه فالتعبير الكنائي يحتل مكانا مرموقا في سلم البيان العربي ، ومن ثم فبلاغته وقيمته الفنية ذات أثر فعال في تكوين الصورة ، وإبراز ملامحها الفنية الخفية التي تتجلى متألقة بمظاهر الإبداع والجمال ، لتبعث الحياة في الصورة التي توحي بقوة الارتباط بين الإنسان والعوامل الأخرى المحيط به .

فالكناية مظهر من مظاهر البلاغة والسر في بلاغتها ، أنها في صور كثيرة تعطيك الحقيقة مصحوبة بدليلها ، والقضية وفي طيها برهانا ومن أسباب بلاغة الكناية ، وأثرها في التصوير البياني أنها تضع لك المعاني في صور المحسوسات [4] .

(1) في البلاغة العربية ، رجاء عيد ٢٥٢

(2) علم البيان ، عبد العزيز عتيق ، ٢٢٣

(3) في البلاغة العربية ٢٥٩

(4) التصوير البياني ، ٢٣٦-٢٣٩

وقد قال الخطيب القزويني في سر بلاغتها : هو الانتقال فيها من الملزوم إلى اللازم ، فهو كدعوى الشيء ببينة [1].

ونقصد بها هنا أداء مظهر أو مشهد أو حادثة ذات معنى واضح ، مباشر فيما توحي من خلاله إلى دلالة يرمز إليها كأنها نتيجة له أو هم نتيجة لها [2] .

وهكذا تتصدر الكناية مرتبة متميزة في كيان البيان العربي ، فالتعبير بالكناية له منزلة التصوير بالاستعارة ، فكل منهما يصدر عن ذائقة فنية وقيمة بلاغية تتعلق بفن القول [3] .

يقول عبد القاهر الجرجاني : قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح ، والتعريض أوقع من التصريح ، وأن الاستعارة مزية وفضلا ، وأن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة ، إلا أن ذلك وإن كان معلوما على الجملة ، فإنه لا تطمئن نفس العاقل في كل ما يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته ، وحتى يتغلغل الفكر إلى زواياه ، وحتى لا يبقى عليه موضع شبهة ، ومكان مسألة ، واعلم أن سبيلك أولا أن تعلم أن ليست المزية التي تثبتها هذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهرة ، والمبالغة التي تدعي لها في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم إليها لخبره ، ولكنها في طريق إثباته لها وتقريره إياها ، أما الكناية فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح ، إن كل عاقل يعلم أن إثبات الصفة بإثبات دليلها ، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها آكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها، فتثبتها هكذا ساذجا غفلا ، وذلك أنك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف ، وبحيث لا يشك فيه ولا يظن بالمخبر التجوز والغلط [4] .

(1) من التلخيص مع المقدمة ٣٤٢

(2) نماذج في النقد الأدبي وتحليل النصوص ، إيليا الحاوي ، ١٧٩

(3) أصول البيان العربي ١١٣

(4) دلائل الإعجاز ٤٨

ولا يكتفي عبد القاهر في بيان مزايا الكنية وخصائصها عند هذا الحد ، بل يزيد الفكرة شرحا وينورها إيضاحا ، فيقول : وإنك إذا سمعتهم يقولون إن من شأن هذه الأجناس أن تكسب المعاني مزية وفضلا وتوجب لها شرفا ونبلا ، وأن تفخمها في نفوس السامعين ، لا ، فإنهم لا يعنون أنفس المعاني التي يقصد المتكلم بخبره إليها ، كالقوى والشجاعة والتردد في الرأي ، وإنما يعنون إثباتها لما تثبت له ، ويخبر بها عنه ، فإذا جعلوا للكناية مزية على التصريح ، لم يجعلوا تلك المزية في المعنى المكنى عنه ، ولكن في إثباته الذي ثبت له ، وذلك أنا نعلم أن المعاني التي يقصد الخبر بها ، لا تتغير في أنفسها بأن يكنى عنا بها بمعان سواها ، ويترك أن تذكر الألفاظ التي هي لها في اللغة ، ومن هذا الذي يشك أن معنى طول القامة وكثرة القوى لا يتغيران بأن يكنى عنهما بطول النجاد وكثرة رماد القدر ، وتقدير التغيير فيهما يؤدي إلى أن تكون الكناية عنهما ولكن بغيرهما [1] .

ولعل أسلوب الكناية من بين أساليب البيان ، هو الأسلوب الوحيد الذي يستطيع المرء أن يتجنب التصريح بالألفاظ الخسيسة أو الكلام الحرام والعبارات المستهجنة التي تدخل في دائرة الكلام الحرام ، وقد يكون باعثها الاشمئزاز ، وقد يكون باعثها الخوف ، الخوف من اللوم والنقد ، والتصنيف من أ، يدفع المرء بالخروج عن آداب المجتمع الذي يعيش فيه ، لكل ذلك كانت الكناية هي الوسيلة الوحيدة ، التي تيسر للمرء أن يقول كل شيء ، وأن يعبر بالرمز والإيحاء عن كل ما يجول بخاطره [2] .

وعندما نتكلم على الكناية ، وموقعها بين الفنون الأدبية ، نقول : أن الأدب تعبير قولي هدفه الإيضاح في نقل المعاني والأفكار إلى الناس ، ممتازة في الفكرة سامية في التعبير ، وأن غاية الأديب تحقيق التأثير والإقناع بالفكرة ، وصدق الإحساس حتى تحدث المشاركة بين سامعي أو قارئي أدبه ، وحتى تكون تلك

(1) دلائل الإعجاز ٢٩٠

(2) علم البيان ٣٢٠

المشاركة مظهرا من مظاهر تقديره ، ولا شك أن هذه الغاية متحققة في جميع الصور البيانية .

غير أن هذا الوضوح لم يقصد به التنزل بالكلام ، بل لا بد للإنسان أن يجيل فكره في صورة الكناية ، إلى أن يفهم هدف المتكلم ، وكما يقول الدكتور بدوي طبانة : وإنما المراد الوضوح الذي يكون معه إعمال الفكر ، وتحريك الخاطر لطلب المعاني [1] .

وقد يقال : إن في اللجوء إلى الأسلوب الكنائي خفاء وغموضا ، وأن هذا الغموض ينافي ما ننشده في العمل الأدبي من الوضوح المؤدي إلى الإدراك والتأثير .

والجواب عن ذلك ، أن الوضوح المنشود في الأدب ليس هو ذلك الوضوح الذي يمكن أن يؤدي بالكلام الذي يوصف بالابتذال ، وذلك بأن يكون في متناول الجميع ، ومحاولة الإخفاء فيما نحن فيه ، إنما هو مظهر من مظاهر تلك الفنية ، لأن الأديب استطاع أن يتحاشى ما لا ينبغي أن يكون من مثله من الذين يزنون ألفاظهم ، وحينئذ يكون الإخفاء والستر حسنة من حسنات الكلام والأديب ، ومن مواضع الإجادة في فنه ألا تتجمع لك معانيه إلا بعد أن يحوجك إلى طلبها بالفكرة وثقابة النظرة [2].

وقد صدق عبد القاهر حينما قال : ومن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد مطلب له أو الاشتياق إليه ، ومعاناة الحنين إليه كان موقعه في النفس أجلى وألطف [3] ، الأمر الذي جعل علماء البيان يطبقون على الكناية أبلغ من الإفصاح بالمعنى المكنى به عنده ، وأعظم مبالغة من ثبوته [4] ، ولا يقصد من ذلك الخفاء الذي يصل إلى حد التعمية والتعقيد .

(1) علم البيان د. بدوي طبانة ٢٠١

(2) علم البيان ، د. عبد العزيز عتيق ، التصوير البياني ٢٣٧

(3) أسرار البلاغة ١١٠

(4) دلائل الإعجاز ١٠٥-١١٠ ، الأيضاح ٥/٢١٢-٢١٤ ، طراز ١/٤٢٦

وفي محاولة لتحديد مفهوم الكناية فرق ابن الأثير بينهما وبين غيرها من أقسام المجاز ، بقوله : إن الكناية إذا وردت تجانبها جانبا حقيقة ومجازا ، وجاز حملها على الجانبين معا [1].

ولذلك فالكناية ليست حقيقة ، وليست مجازا ، وإنما تحمل جملتها على الحقيقة والمجاز معا ، وذلك لعدم وجود للقرينة المانعة ، لذا استحقت أن تبحث في مبحث مستقل ، كما يقول الدكتور مجيد عبد الحميد ناجي [2] .

والكناية تمثل أسلوبا متميزا من أساليب البيان العربي ، إذا ما عرفنا قدرتها على الإسهام في أداء المعنى من خلال الإيحاء أو الرمز أو الإشارة أو التلويح أو التعريض ، لذلك فإن للكناية دورا فعالات في استكشاف المعاني أو تصويرها بأدق وأوفى تعبير يتمثل في قوة الدلالة الوجدانية ، وكشفها عن الجوانب الخفية من النفس الإنسانية ، أكثر من اقترانها بحركة الواقع المادي الذي لا يتطلب مزيد تأمل وقوة استيحاء ، لذلك أن الكناية تقوم على أساس تداعي الصور .[3]

ولا أود أن أتوسع في تعريف الكناية اللغوي ، لأن المعاجم العربية قد فصلت القول فيه [4]، أما مفهوم الكناية الاصطلاحي فإنه لا يختلف عن مفهومها اللغوي ، بل يعد متمما له من حيث كونه من لفظ أريد به لازم معناه ، مع جواز إرادة معناه معه [5] ، ذلك لأن قرينته لا تمنع من إرادة معناه الحقيقي ، وهذا ما يميز الكناية عن المجاز [6] .

وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين الكناية والمجاز ، إن معظم البلاغيين قد عدوا الكناية من المجاز [7].

(1) المثل السائر ، لابن الأثير ٢٤٧

(2) الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ٢٢٩

(3) الصورة المجازية في شعر المتنبي ، د. جليل رشيد فالح ، ١٠٧

(4) لسان العرب

(5) دراسات فنية في الأدب العربي

(6) البلاغة الاصطلاحية ، ١٠٣-١٠٥

(7) [illegible]

وعندما نتحدث عن الكناية فإننا لا نرغب في ذكر جميع جهود البلاغيين القدامى لأنها درست بما فيه الكفاية ، وتثبت هذه الجهود في كثير من المراجع [1] .

لذلك لا نريد الخوض في تقصي هذه الجهود ونكرر ما ذكر إلا بالقدر الذي يبين الدور الفاعل للأسلوب الكنائي في الصورة البيانية ، والكشف عن قيمته الفنية في التعبير البياني .

والكناية تنشأ من أن اللفظ فيها لا يراد معناه الأصلي ، بل يراد به معنى آخر هو تاليه أو ردفه في الوجود ، فيومئ بالمعنى الأصلي إلى المعنى الآخر ، وتجعل المعنى الأصلي دليلا على المعنى الآخر [2] .

وواضح من أن استخدام اللفظ في غير معناه الذي استقر عليه لا يتم إلا على أساس علاقة تربط بين المعنيين ، كما هو الحال في المجاز ، بيد أن العلاقة هنا تنحصر في الردف والتبعية [3] ، أي أنها لا تقوم على النقل ، إذ أن الألفاظ في الكناية باقية على الحقيقة ، ولكن يراد بها معنى آخر ، هو ردف المعنى الحقيقي وتاليه ، وهذا هو المفهوم الشائع للكناية منذ أن أومأ إليه قدامة بن جعفر في دراسته لأنواع ائتلاف اللفظ والمعنى [4] ، إلى أن استقر عند العلماء ووصل إلينا [5].

وقد ذهب الدكتور محمد جابر فياض العلواني إلى أن الكناية إنما هي العدول من لفظ إلى آخر دال عليه ، وهذا العدول عنه لا يعني ستره وإخفاءه ، كما لا يعني إبرازه وإظهاره ، وإنما هو مجرد تركه والإعراض عنه لا أكثر ، فالمكنى عنه ليس بالواضح وضوح المذكور صراحة ، ولا هو بالخفي الذي لا تكاد تتبينه إلا بتدقيق وإمعان نظر ، فهو أشبه ما يكون بالمكسو ثوبا رقيقا شفافا ، فلا هو عار

(1) علم البيان ١٩٥-٢٠١ ، الصور البيانية بين النظرية والتطبيق ٢٢١ ، الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ٢٨٥-٢٨٧ ، أصول البيان العربي ١١٠-١١٢

(2) دلائل الإعجاز ٦٦

(3) التعبير البياني ١٥٢

(4) نقد الشعر ١٥٧

(5) الكناية : أساليبها ٢٦-٢٧

ولا هو مستور ستر المورى عنه [1] ، ومن هنا كان المعنى في الكناية توحي بـــه ألفاظها ، ولا تنص عليه ، ولهذا تأرجحت دراسة الكناية بين الحقيقة والمجاز .

فعماد الكناية على المعنى الثاني ، وأن هذا المعنى يفهمه المتلقـــي إيحـــاء وينبئ به المعنى الأول او الظاهر في الألفاظ [2] ، وهذا يتضح في تعريـــف عبـــد القاهر الجرجاني للكناية وبيان بلاغتها عندما قال : إن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليـــه ورادفه في الوجود فيومئ به إليه ، ويجعله دليلا عليه [3] .

ونكاد نتلمس إفادة الجرجاني هذه في تعريفه للكناية من تعريف قدامة لـــها ، وقد مر عليها مع توضيح هذا التعريف بشيء من التفصيل .

وفي حديث الجرجاني عن بلاغة الكناية ، يذكر ذلك بقولـــه : قـــد أجمـــع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح ، والتعريض أوقع من التصريح [4] ، ثـــم يعد الكناية من المجاز وهي من مقتضيات النظم [5]

وينتهي السكاكي إلى أن الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك ، كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منـ ـي ملزومه ، وهو طول القامة [6] .

ثم يذكر أقسامها الثلاثة المعروفة ، عن الصفة والموصوف ، والشبه [7] .

---

[1] الكناية ، د. محمد جابر فياض ، ١٩٧ .

[2] الأسلوب في الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم ، محمد كريم الكواز

[3] دلائل الإعجاز ٥٧

[4] م. نفسه ٥٧

[5] م. نفسه ٢٥١

[6] مفتاح العلوم ١٨٩

[7] م. نفسه

أما تعريفات علماء البلاغة الذين جاءوا بعد السكاكي ، فإنها لا تختلف عما ذكره ، وإنما كان واضحا من أنهم قد أفادوا منه في ذلك فائدة كبـــيرة كـــالخطيب القزويني [1] ، وابن الزملكاني [2] ، وبدر الدين بـــن مـــالك [3] ، وغـــيرهم مـــن البلاغيين القدامى والمتأخرين .

فالكناية اسم جامع لأنها تعرف بكونها اللفظ الذي أطلق وأريـــد بـــه لازم معناه، مع جواز إرادة ذلك المعنى ، وتكاد تكون الكناية من أكثر الأساليب البلاغية من حيث اختلاف البلاغيين القدامى في تحديدها ، وفي بيان ما يدخل ضمنها مـــن الظواهر والأساليب ، فقد تفنن العرب في الاصطلاح عليها بدون أن نجد أحكامـــا لتبويبها [4] .

وقد ساهمت الكناية كثيرا في بناء الصورة البيانية فـــي الحديـــث النبـــوي الشريف وتنوعت مظاهرها ، فكان منها : التلويح والإشارة والرمز والتعريـــض ، هذه هي أبرز الأنواع التي يمكننا إخضاع أمثلة الكناية في الحديث النبوي الشـــريف لها ، والتي رأينا أنها تميز أسلوبه في استخدام الصـــور القائمـــة علـــى علاقـــات التداعي [5] .

وفيما تقدم وجدنا أن صور الحديث النبوي الشريف لم يقف على المجـــاز والتشبيه والاستعارة ، بل تجاوزت هذه الأصول البلاغية الفنية إلى الكناية القائمـــة على دقة استعمال اللفظ في موضع الإشارة والتلميح حينا ، وفـــي مجـــال التـــأثير النفسي حينا آخر .

وقد شغلت الكناية مكانا واسعا ، من بين أساليب التعبـــير البيـــاني ، لـــدى الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم ، وشكلت لديه نمطا متميزا يلجأ إليه كلما أراد إحاطة تعبيره بهالة من الفخامة والبلاغة ومنحه طابعا من الوقار والاتـــزان ،

---

[1] الإيضاح ٣١٨/٢

[2] التبيان في علم البيان الطلع على الإعجاز ٣٧

[3] المصباح في علم المعاني والبيان والبديع ٧٠

[4] خصائص الأسلوب في الشوقيات ٢١٣

[5] م. نفسه ٢١٣

فضلا عن تصويره المعنى وتقديمه في أحسن معرض ، قد تعجز الأساليب الأخرى عن أدائه .

ولعل من أبرز الأسباب التي دعت النبي محمد صلى الله عليه وسلم إلى أن ينزع إليها ، ليسهل فهمه لأن المعاني المجردة لا يدركها العقل وواضحة ، إلا إذا صور لنفسه محسوسات جزئية تكفي لانتزاع صورة مجردة عنها .

ولهذا فالكناية هي انبثاق عن النزعة الحسية التي تأصلت لدى الإنسان العربي وانتشرت في روحه ، مما حدا بالرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم التعبير عنها بهذه الصورة البيانية التي سنشير إليها فيما يأتي ...

ودراستنا الأسلوب التعبيري الكنائي في الحديث النبوي الشريف ، وتشكل الصورة من خلال هذا التعبير ستقوم على تمثيل المفهوم العام لهذا الأسلوب ، من غير أن تكون لنا كبير عناية بالتقسيمات والتفريقات التي تجدها عند البلاغيين المتأخرين ، ولا سيما خلافهم في اعتداد الكناية من الحقيقة تارة ، ومن المجاز تارة أخرى ، وثالثة وسطا بين الحقيقة والمجاز [1] ، فالوقوف عند هذه المسألة يباعد بيننا وبين تمثل قدرة هذا الفن البياني على أداء المعاني والأفكار ، بواسطة التشكيل الصوري ، الذي نحن بصدد العناية به والكشف عن أبعاد قوته [2] في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

فالأسلوب الكنائي ما هو إلا تغليف للمعنى المقصود بستار شفاف ليكشف عن الذهن الواعي بفضل التأمين لسر من الأسرار النفسية التي ينبغي توضيحها عند الكشف عن جماله [3] .

وإذا ما توسعنا في بلورة القيمة الفنية للتعبير الكنائي ، فإننا نراه في قدرته على إعطاء إشارات رامزة بجانب الدلالة الإشارية ، التي تبعد التركيب اللغوي عن المباشرة ، ولعل ما نقوله ، هو ما دفع عبد القاهر إلى قوله : الكناية أبلغ من

(1) فنون البلاغة ١٧٠

(2) الصورة المجازية في شعر المتنبي ، خليل رشيد فاخ ، ١٠٠

(3) التصوير البياني ، محمد أبو موسى ٣٣٧

التصريح ، لكننا لا نستطيع أن نقبل ما يراه البلاغيون ، وعلى رأسهم عبد القاهر ، بأن كل قيمة للتعبير الكنائي في كونه إثبات الصفة بإثبات دليلها وإيجائها بما هو شاهد في وجودها [1] .

فالكناية قد تكون أكثر من ذلك امتلاء وحيوية ، والأمثلة التي يذكرها البلاغيون نستطيع أن نجد فيها أكثر من إثبات صفة بواسطة دليل ، أو أنها كناية عن موصوف أو كناية عن نسبة ، كما يذكر السكاكي ومن وليه [2] .

أقسام الكناية

تبلورت جهود البلاغيين في نهاية المطاف بتقريع الأسلوب الكنائي ، بحسب المطلوب إلى ثلاثة أقسام ، واستمرت هذه الأقسام دستوريا لا يحيد عنه البلاغيون إلا نادرا [3] .

وفي هذا البحث ، سأدرس الأسلوب الكنائي في الحديث النبوي الشريف من خلال أقسام الكناية الثلاثة أو غيرها ، مما ذهب إليه السكاكي أيضا ، وسأبدأ بهذا التقسيم الثلاثي لأنه الأعم الأغلب .

أولا : الكناية عن صفة [4] .

وفيها نصرح بالموصوف ، وبالنسبة إليه ، لكن لا نصرح بالصفة المكنى عنها ، بل بصفة أو بصفات أخرى تستلزمها [5] .

ومما ورد من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم " **ليدخلن هذا الدين على ما دخل عليه الليل** " [6] ،وهذا الحديث الشريف من الأحاديث التي ساقها عبد القاهر الجرجاني دون أن يفصل فيه القول من الناحية البلاغية ، كما فصله في غيره [7] .

(1) في البلاغة العربية ٢٥٢ ، دلائل الإعجاز ١٦٠

(2) في البلاغة العربية ٢٥٢

(3) المثل السائر ١٩٩/٢

(4) علم البيان ٢١٠ ، الأسلوب الكنائي ٧٠

(5) البلاغة الاصطلاحية ١٠٥

(6) المجازات النبوية ٤١٩

(7) اسرار البلاغة ٢٢١

غير أن هذا الحديث يعد كناية عن صفة الإحاطة والشمول التي كنى بها فيه صلى الله عليه وسلم عن دخول الإسلام على كل شيء في الدنيا ، كما يدخل الليل على كل شيء فيها ، وقد أشار الرضي إلى ذلك عندما قال : والمراد انتشار الإسلام في الشرق والغرب واشتماله ، البر والبحر ، فجعله عليه الصلاة والسلام من هذا الوجه بمنزلة الداخل دخول الليل في الإطلاق والإطباق وتحليل البلاد والآفاق [1] .

وأسلوب الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم الكنائي هذا تتجلى فيه الدقة المتناهية في توصيل المعنى إلى أذهان الناس كافة ، ليعلموا أنه لا مهرب من الإسلام ، هذا الدين الجديد الذي جاء ليخرجهم من الظلمات إلى النور ، كما تتجلى هذه الدقة في التصرير في نقله المعقول إلى المحسوس عندما كنى عن الإسلام في شموله بالليل الذي يعم كل الأشياء ويطبق عليها .

وقال الرافعي : في هذا الحديث الشريف وكأن العبارة تنص على أن الإسلام يعم حين تظلم الدنيا ظلامها الشعري ، إذا طمست الإنسانية بذاتها وأظلت آفاقها الروحانية ، فيجيء الإسلام في قوة أخلاقية ، كشباب الفجر يبعث حياة النور الإنساني بعثا جديدا ، وهذا هو رأينا في مستقبل الإسلام لا بد من انحلال أوروبا وأمريكا ، كيفما يصغر النهار ثم يختلط ثم يظلم ، ثم تطلب الطبيعة نورها الحي من بعد [2] .

ويفضل الرسول صلى الله عليه وسلم أن يقتل في سبيل الله تعالى على ترك الدين الإسلامي والتخلي عنه ، لأن هذا الدين الجديد سيعود على المجتمع العربي الذي كان يعيشه ، بل على جميع ما في الكون بالخير واليمن والبركة ، لما فيه من تعاليم سماوية تسهم إسهاما فاعلا في ترسيخ مبادئ سامية تنظم الحياة وتهذب سلوك الناس فيها ، وتدعو إلى التعاون والتآزر فيما بين أبناء المجتمع الإنساني ليظهر المسلم أبيا عزيزا محترما ، عندما قال صلى الله عليه وسلم لعمه أبي طالب عندما

(1) المعجزات النبوية ٤١٩-٤٢٠

(2) وحي القلم ٣/٥

جاء يطلب منه ذلك باسم رؤساء قريش " **والله يا عم لو وضعوا الشمس في يميني، والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ، ما تركته ، حتى يظهره الله ، أو أهلك دونه** " [1] .

وفي هذا الحديث كناية عن السلطة ، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم كنى عن السلطة ، بالقدرة على التحكم بالشمس والقمر وتغيير وضعيتهما ، لأنها صفة من صفات الله تعالى ، لأنه الوحيد الذي يستطيع أن يتحكم بهما ، لأنهما من خلقه .

ويبدو من ذلك حرص النبي صلى الله عليه وسلم على التعبير عن المعاني بالصور الحسية ، مبالغة في التأثر وزيادة في الإقناع ، فكان صلى الله عليه وسلم يعرف حق المعرفة استحالة هذا الأمر عليهم ، وعلى الرغم من معرفته بهذه الاستحالة ، فإنه يأبى ترك هذا الأمر ، حتى يظهره الله أو يهلك دونه .

وفي حديث آخر نفحة من نفحات الجمال ، وإشراقة من إشراقات النبوة ، فقد وضح صلى الله عليه وسلم بقوله " **ما من مولود يولد إلا على الفطرة ، وأبواه يهودانه ، وينصرانه ، كما تنتجون الإبل ، فهل تجدون فيها جدعا حتى تكونوا أنتم تجدعونها** " [2] ، ناحية علمية هامة يعني بها علماء الاجتماع ، ويهتم بها الفلاسفة والمفكرون ، وهي : هل الدين فطرة في الإنسان ، أو الخير أصل فيه أو الشر ؟ فالنبي الكريم صلى الله عليه وسلم وضع أصلا من أصول التربية الخلقية الكريمة ، عندما عد الخير في الإنسان أصلا ، والشر فيه عارضا ، وأنه يخلق على الفطرة السليمة ، والصفاء والنقاء ، وأن استعداده للخير كامل ، وبذلك فقوله يولد على الفطرة ، كناية من النشأة الطيبة والعقيدة السليمة ، التي هي عقيدة التوحيد الخالصة ، وصدق الله تعالى حينما قال " **فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله** " [3] .

(1) الأمثال في الحديث النبوي الشريف ٢٢٠

(2) البخاري ٨/١٥٣ ، مسند أحمد ٢/١٧١

(3) سورة ..... ، الآية .....

والتربية هي التي تفسد الفطرة ، فالناس كالإبل في سلامتها واصحابها هم الذين يجدعونها ، فتهويد الأب ابنه ، وتنصيره إياه تشويه وإفساد .

وإذا ما تأملنا هذه الصورة الكنائية وجدنا التشبيه قد اشترك في تجسيدها وملئها بالحيوية والحركة .

وهذه النشأة الطيبة التي دعا إليها الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ، عززها بأحاديث كثيرة لا حصر لها ، قالها في مناسبات عديدة ، رسخ من خلالها المبادئ الإسلامية التي ينبغي أن يتربى عليها المسلم ، فكانت في شتى المعاني الأخلاقية والتربوية والسلوكية والمواطنة الصالحة بما في ذلك حب الوطن ، والدفاع عنه ، واتبرى صلى الله عليه وسلم في استعمال هذا المسلك الأسلوبي يرسخ ما دعا إليه من أمور إيمانية ، فقال داعيا إلى السلم والإسلام في ظل الدين الإسلامي الحنيف " إذا التقى المسلمان بسيفهما ، فالقاتل والمقتول في النار " [1] .

والرسول صلى الله عليه وسلم يكنى عن الاقتتال بقوله التقى المسلمان بسيفهما ، وذلك بترك اللفظ لما هو أجمل ، لأن الكناية أسلوب مهذب يلجأ إليه الرسول صلى الله عليه وسلم للتعبير عما لا يحسن ذكره والتصريح به لأنه يتنافى مع الذوق ، وذلك لأن شأن المسلم عند الله عظيم ، وقتله من أعظم الكبائر ومن استهان بالدماء ، كان في نار جهنم تحوطه اللعنة ويحدق به العذاب .

ومن ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم " **من كان يؤمن بالله واليوم الآخر ، فليقل خيرا أو ليصمت** " [2] ، كناية عن السلم والسلام ، ودفع الشر الذي ربما يحصل بسبب القول إذا ما جانب الخير .

ومثل ذلك أيضا قوله صلى الله عليه وسلم " **ولا تتمنوا لقاء العدو وسلوا الله العافية** " [3] ، فقوله لا تتمنوا لقاء العدو ، كناية عن حب السلم والابتعاد عن الشر جملة وتفصيلا ، وهكذا ...

---

(1) البخاري ١٥ ، مسلم ١٧٠/٨

(2) مسلم ٤٠/١

(3) البخاري ١٠٥/٧

ومما نرى فيه روعة البيان صورة كنائية أخرى يصورها الرسول صلى الله عليه وسلم ، للرجل المحسن الذي تصدق بصدقة فأخفاها عن أعين الناس ابتغاء مرضاة الله ، عندما قال " سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله ...ورجل تصدق بصدقة فاخفاها ، حتى لا تعل شماله ما تنفق يمينه " [1] . كنى بقوله حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه ، عن شدة إخفائه للنفقة ، فإذا كانت شماله لا تعلم بما تنفقه يمينه ، وهي سريحتها وقسيمتها وجارتها ولصيقتها ، فأجدر ألا يعلم بذلك غيرها ممن شط دارا ، وبعد جوارا [2] .

وفيما رأينا أن الصورة الكنائية هنا تنبض بالحركة ، لأنها كانت في ظل الاستعارة لأننا هنا أمام يد ليست كالأيدي ، إنها يد تدري وتعرف [3] ، وقد كان ذلك الرجل موفقا عندما استطاع إخفاء الصدقة عن تلك اليد ، لقد نفخ هذا الحديث الحياة في اليد فأصبحت شخصا ، ويلزم عن هذا أن الصدقة كانت خفية حقا ، فإذا لم تدر اليد الأخرى بما فعلت أختها فكيف يعلم أحد عن هذه الصدقة ؟ وليس من شك على إيمان المتصدق ونبله وحرصه على كرامة من تعطى إليهم .

وأداء الصدقة يدل على نجاح المرء في الابتلاء ، وقد جاء في قوله تعالى "**ونبلوكم بالخير والشر فتنة** " [4] ، ومن قوله صلى الله عليه وسلم لأزواجه مشجعا على التصدق وكثرة العطاء " **أسرعكن لحاقا بي أطولكن يدا** " [5] ، يريد كثرة العطايا ، فالرسول صلى الله عليه وسلم كنى عن هذا المعنى بطول اليد ، لأن الأغلب أن يكون ما يعطيه الإنسان غيره من الرفد والبر أن يعطيه ذلك بيده غمسي النيل [6] .

---

(1) البخاري ١١١/١ ، مسلم ٩٣/٣

(2) المجازات النبوية ٤١٣

(3) التصوير الفني في الحديث النبوي ١١٧

(4) الأنبياء ٣٥

(5) البخاري ١٣٧/٢ ، مسلم ١٦/٨

(6) المجازات النبوية ٦٧

وقال النووي : قال أهل اللغة : يقال فلان طويل اليد ، طويل الباع ، أي كان سمحا جوادا ، وضده قصير الباع واليد [1] ، ولقد دل الحديث على أن الصدقة مزية بشر بها النبي صلى الله عليه وسلم صاحبتها بها ، وهذه الميزة هي أن تكون أسرع زوجاته لحاقا به [2] ، في الموت ، أي أول من تموت منهن بعد وفاته .

وهذا الحديث من الأحاديث التي اهتم بها المتقدمون من حيث بلاغته ، فقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى أنه تلويح يريد منه الرسول صلى الله عليه وسلم السخاء والجود وبسط اليد بالبذل [3] .

ويقول ابن الأثير : فلما مات صلى الله عليه وسلم جعلن يطاولن بين أيديهن حتى ينظرن أيتهن أطول يدا ، ثم كانت زينب أسرعهن لحوقا به ، وكانت كثيرة الصدقة ، فعلمن حينئذ أنه لم يرد الجارحة وإنما أراد الصدقة [4] .

وتفضيل اليد المعطية ، إنما هو تفضيل للمعطي على المستعطي ، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم " **اليد العليا خير من اليد السفلى** " [5] ، يؤكد شرف المسلم وعزته وآبائه وسيادته ، لأن الإسلام يكره السؤال ويأباه وينفر منه ، ويفضل اليد التي تتفق على اليد التي تسأل ، ومن يستعفف يعفه الله ، ومن يستغن أغناه الله ، وفي هذا الحديث النبوي الشريف ، فقد كنى باليد العليا عن المعطية ، وباليد السفلى عن المستعطية .

وقد ذهب الشريف الرضي إلى الإشارة إلى ما في قوله صلى الله عليه وسلم من كناية فقال : وإنما كنى صلى الله عليه وسلم عن هاتين الحالتين باليدين ، لأنهما الأغلب أن يكون بهما الإعطاء والبذل ، وبهما القبض والأخذ [6].

---

[1] صحيح مسلم ١٦/٨

[2] التصوير الفني في الحديث النبوي ٣٣٩

[3] اسرار البلاغة ٣٠٨

[4] المثل السائر ٨١/١ ، المجازات النبوية ٦٦-٦٧

[5] مسلم ١٢٧/٧ ،ابو داود ١٦٥/٢

[6] المجازات النبوية ٣٦

وغريب أن يغفل الدكتور طه الزيني عما في هذا القول من كناية ، ويجري وراء الاستعارة ، والأغرب أن يدعي أن اليد الآخذة هيا لعليا عند الأخذ حقيقة ، وأن المعطية هي السفلى ، فيقول : استعمال العليا في المعطية والسفلى في الآخذة، استعارة تصريحية ، حيث شبه اليد المعطية باليد العالية ، واليد الآخذة باليد السافلة، والقرينة أن المعطي لا يرفع يده على يد الآخذ حتى يكون هناك علو وسفل ، بل قد تكون يد الآخذ هي العالية حسا وقت الأخذ [1] ، وفاته أن هذا لا يكون في غير السرقة والاغتصاب ، وأن الحديث عن الجود والكرم والإحسان لا عن السلب والنهب والاغتصاب [2].

وفي حديث السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله ، قال الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم " ... **ورجل قلبه معلق بالمساجد** " [3] ، فقد عبر الحديث عن حب الرجل للمساجد ، بأن قلبه معلق بها ، فلا يطيب له عيش إلا أن يكون فيه ، ولا يخرج منها إلا وهو يتمنى أن يعود إليها ، لأنه يجد فيها الأنس بمناجاة الله ، وذكره التوجه إليه .

وفي هذا القول الكريم كناية حسنة ، فقد كنى عن ملازمته المسجد وتردده عليه ، ومحافظته على الصلاة بالجماعة ، بتعلق قلبه بالمساجد ، ومن تكون صفته هذه ينعم في ظل الرحمن ويحمى من كل شر لأنه الظل الوحيد يوم تقوم الساعة .

وقوله صلى الله عليه وسلم " ... **ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه** .. "[4] كناية عن الخشوع ، وذلك أنه رجل صادق في بكائه ، ومخافته من الله ، فقد ذكر الله خاليا ، فبكى خوفا من الله ، ولم يبك أمام الناس ليظهر أمامهم بمظهر التقي من الله ، وهو في حقيقته بعيد عن ذلك كل البعد ، كما نرى في عدد من الناس الآخرين ، فقد عبر بقوله فاضت عيناه ، عن البكاء خشية لا غير .

---

[1] المجازات النبوية ٣٥-٣٦

[2] الأمثال في الحديث النبوي الشريف ٢٤٧-٢٤٨

[3] البخاري ١١١/١ ، مسلم ١٣/٣ ، فتح الباري ١٤٢/١

[4] البخاري ١١١/١ ، مسلم٩٣/٣