



İMAM KAZARÛNÎ'NİN BEYDÂVÎ'NİN
TEFSİRİNDEKİ HAŞİYESİNDE BEYAN İLMİYLE
İLGİLİ MESELELER
“YEDİ UZUN SURE ÜZERİNDE ANALİTİK ÇALIŞMA”
Akeel SHAWAKH MOHAMAD

Doktora Tezi

Eskişehir, 2025

**İMAM KAZARÛNÎ'NİN BEYDÂVÎ'NİN TEFSİRİNDEKİ
HAŞİYESİNDE BEYAN İLMİYLE İLGİLİ MESELELER
“YEDİ UZUN SURE ÜZERİNDE ANALİTİK ÇALIŞMA”**

Akeel SHAWAKH MOHAMAD

T.C.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

DOKTORA TEZİ

Eskişehir, 2025

T.C.
ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Akeel SHAWAKH MOHAMAD tarafından hazırlanan **İmam Kazarûnî'nin Beydâvî'nin Tefsirindeki Haşiyesinde Beyan İlmiyle İlgili Meseleler "Yedi Uzun Sure Üzerinde Analitik Çalışma"** başlıklı bu çalışma **20.06.2025** tarihinde Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin ilgili maddesi uyarınca yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. Fatıma Betül ÜYÜMEZ	
Üye (Danışman) Doç. Dr. Yusuf KARATAŞ	
Üye Prof. Dr. Dursun HAZAR	
Üye Prof. Dr. Fatıma Asiye ŞENAT	
Üye Doç. Dr. Ahmad OMAR	

ONAY

.../... /2025

Doç. Dr. Şafak AĞDENİZ

Enstitü Müdürü

...../...../2025

ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ

Bu tezin Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi hükümlerine göre hazırlandığını; bana ait, özgün bir çalışma olduğunu; çalışmanın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu aşamalarında bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı; bu çalışma kapsamında elde edilen tüm veri ve bilgiler için kaynak gösterdiğimi ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi; bu çalışmanın Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından kullanılan bilimsel intihal tespit programıyla taranmasını kabul ettiğimi ve hiçbir şekilde intihal içermediğini beyan ederim. Yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması halinde ortaya çıkacak tüm ahlaki ve hukuki sonuçlara razı olduğumu bildiririm.

Akeel SHAWAKH MOHAMAD

İmza

T.C.

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ

Üretken Yapay Zekâ Kullanımı Beyan Formu

“Bu tezi/projeyi hazırlarken aşağıdaki Üretken Yapay Zekâ (ÜYZ) araçlarından destek aldığımı/almadığımı beyan ederim:

Aşağıdaki ÜYZ araçlarını kullandım. (Birden fazla seçenek işaretlenebilir)

- ☐ Claude
- ☐ Claude ChatGPT
- ☐ DeepSeek
- ☐ Gemini
- ☐ Microsoft Copilot
- ☐ DALL-E
- ☐ Diğer (Belirtiniz):

ÜYZ araçlarını tezimin/projemin aşağıdaki aşamalarında ilgili amaçlar için kullandım. (Birden fazla seçenek işaretlenebilir):

- ☐ Metin oluşturma
- ☐ Literatür tarama
- ☐ Çeviri
- ☐ Düzenleme/dil kontrolü
- ☐ Veri işleme ve analizi
- ☐ Veri görselleştirme
- ☐ Görüntü üretme
- ☐ Kaynakça düzenleme
- ☐ Diğer (Belirtiniz):

Bu çalışmada ÜYZ kullanımı ***Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Faaliyetlerinde Üretken Yapay Zekâ Kullanımına Dair Etik Rehber***’e ve akademik dürüstlük ilkelerine uygun şekilde gerçekleştirilmiş olup ÜYZ araçlarından alınan destek etik kurallar ve kaynak gösterme esaslarına uygun biçimde belirtilmiştir. ÜYZ araçlarının sağladığı bilgilerin doğruluğunu kontrol ettiğimi, yanlış veya eksik bilgi bulunması halinde tüm sorumluluğun tarafıma ait olduğunu; ayrıca çalışmamla ilgili bu beyana aykırı bir durumun herhangi bir zamanda tespit edilmesi durumunda ortaya çıkabilecek akademik ve hukuki sonuçları kabul ettiğimi beyan ederim.”

Akeel SHAWAKH
MOHAMAD

ÖZ

İMAM KAZARÛNÎ'NİN BEYDÂVÎ'NİN TEFSİRİNDEKİ HAŞİYESİNDE BEYAN İLMİYLE İLGİLİ MESELELER “YEDİ UZUN SURE ÜZERİNDE ANALİTİK ÇALIŞMA”

SHAWAKH MOHAMAD, Akeel

Doktora Tezi, 2025

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Doç. Dr. Yusuf KARATAŞ

Bu çalışma, İmam el-Kazerûnî'nin Beyzâvî Tefsiri üzerine yazdığı hâşiyede yer alan dört beyânî meseleyi (teşbih, istiâre, mecâz ve kinâye) incelemektedir. Çalışmada, beyânî zengin ve Kazerûnî'nin çok açıklama ve yorumunu bulunması dolayısıyla Yedi Uzun Sure seçilmiştir. Ayrıca, bu sûrelerde Kazerûnî'nin meseleler hakkındaki görüşlerinin çeşitliliği ve delillendirme yoğunluğu da tercih sebebi olmuştur.

Araştırmada, özellikle beyân âlimleri arasında ihtilaf konusu olmuş ya da İmam Beyzâvî'den farklılaştığı konulara özel bir önem verilerek, Kazerûnî'nin beyânî meselelerdeki en önemli görüşleri tespit edilmiştir. Bu tez, söz konusu hâşiyeye dair özgün bir katkı sunmaktadır. Bu yönüyle çalışmanın önemi ortaya çıkmakta, ayrıca beyânî analiz yöntemini tanıma ve bu yönteme dair bir izlenim sunma amacı da taşımaktadır.

Tezde teşbih, istiâre, mecâz ve kinâye meseleleri ele alınmış; ilgili âyetlere verilmiş, ardından Beyzâvî'nin görüşleri ve Kazerûnî'nin bunlara dair yorumları aktarılmıştır. Bunun yanında, diğer beyân âlimlerinin veya farklı âlimlerin görüşlerine de yer verilmiş ve tüm bu değerlendirmeler ışığında araştırmada bir kanaat ortaya konmuştur.

Çalışma, bir giriş ve sonuç bölümüyle birlikte beş bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında İmam el-Kazerûnî'nin hayatı, yetişme süreci, talebeleri ve Yedi Uzun

Sure hakkında genel bilgiler verilmiştir. İlk dört bölümde ise her bir beyânî mesele, ilgili Kur'ân âyetleri çerçevesinde incelenmiş; araştırmacı, meseleleri açıklamak için anlatım, şemalar veya tablolar kullanmıştır.

Araştırma sonucunda, İmam el-Kazerûnî'nin düşünce yapısı, analitik üslubu ve çoğu analizinde benimsediği ilmî tartışma yöntemi öne çıkarılmış; ayrıca onun belli bir fikrî bağımsızlığa sahip olduğu, fakat genel yaklaşımından Bakara Suresi'nden Yedi Uzun Sure'nin sonuna kadar sapmadığı görülmüştür.

Çalışmada, beyânî tasvirlerin estetik değerleri, anlamı muhataba yaklaştırmadaki etkileri ve ifadede sağladıkları incelik de vurgulanmıştır. Eleştirel analiz kapsamında, Kazerûnî'nin analiz yöntemleri ve bu yöntemlere yönelik genel eleştiriler yapılmış; beyânî meseleler bağlamında çeşitli analiz örnekleri ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kâzerûnî, Beyzâvî, Yedi Uzun Sure, Beyânî meseleler, Belağî Analiz

ABSTRACT

ISSUES OF ELOQUENCE IN THE FOOTNOTE OF IMAM AL-KĀZARŪNĪ ON THE INTERPRETATION OF AL-BAYDAWĪ “ANALYTICAL STUDY OF THE SEVEN LONG SURAHS”

SHAWAKH MOHAMAD, Akeel

Doctoral Degree, 2025

Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Doç. Dr. Yusuf KARATAŞ

This dissertation offers an in-depth analytical study of four major rhetorical figures—simile, metaphor, figurative language, and metonymy—as addressed in Imam al-Kāzarūnī’s marginalia on al-Bayḍāwī’s seminal tafsīr. The focus is placed on the Seven Long Surahs (*as-Sab‘uṭ-Ṭiwāl*) for their richness in rhetorical expressions and the density of al-Kāzarūnī’s critical commentary therein.

The research systematically identifies al-Kāzarūnī’s distinctive positions, especially where he either challenges al-Bayḍāwī’s interpretations or addresses longstanding scholarly disputes within the discipline of rhetoric. By doing so, the study contributes an original, application-based examination of a marginal work that has received limited scholarly attention.

Structured across five chapters, preceded by an introduction and concluded with a summary of findings, the dissertation opens with a biographical study of al-Kāzarūnī, his scholarly lineage, and an overview of the Seven Long Surahs. Subsequent chapters investigate each rhetorical figure through selected Qur’anic verses, presenting al-Bayḍāwī’s analysis, al-Kāzarūnī’s critical interventions, supporting or contrasting views from other rhetoricians, and the researcher’s synthesis and evaluation.

The study’s findings emphasize al-Kāzarūnī’s analytical rigor, intellectual independence, and methodological consistency across his exegetical engagements—from Sūrat al-Baqarah to the final of the Seven Long Surahs. Moreover, it highlights

the aesthetic and communicative functions of rhetorical imagery in the Qur'an, demonstrating their role in clarifying meaning and enhancing expressive precision.

The critical review component assesses the strengths and limitations of al-Kāzarūnī's analytical methods, offering selected case studies from his rhetorical analyses.

Keywords: Al-Kāzarūnī, Al-Bayḍāwī, Seven Long Surahs , Qur'anic Rhetoric, Rhetorical Analysis



ملخص

مسائل علم البيان في حاشية الإمام الكازروني على تفسير البيضاوي
"دراسة تحليلية في السور السبع الطوال"

عقيل شواخ محمد

أطروحة دكتوراه، 2025

قسم العلوم الإسلامية الأساسية

المشرف: الأستاذ Yusuf KARATAŞ

درس البحث المسائل البيانية الأربعة (التشبيه - الاستعارة - المجاز - الكناية) في حاشية الإمام الكازروني على تفسير البيضاوي، واختيرت السور السبع الطوال من جهة غناها بيانياً، ومن جهة غنى التعليقات التي وضعها الإمام الكازروني فيها، وكثرة الاستدلالات، والآراء التي خلص إليها في المسائل البيانية.

وقف الباحث على أهم آراء الإمام الكازروني في الحاشية حول المسائل البيانية، ولا سيما تلك التي كانت محل إشكال بين علماء البيان، أو تلك التي خالف فيها الإمام البيضاوي. ويمكن القول: إن هذه الأطروحة أصيلة في هذه الحاشية من الناحية التطبيقية، لذلك تأتي أهمية هذا البحث، إضافة إلى الرغبة في التعرف إلى طريقة التحليل البيانية، وإعطاء انطباع معين عنها. عالج البحث مسائل التشبيه، والاستعارة، والمجاز والكناية، مع تقديم للآية، وعرض لرأي البيضاوي وتعليق الكازروني على ذلك، فضلاً عن آراء بلاغيين أو علماء آخرين حولها، ثم رأي الباحث الي استند إلى مجموع تلك الآراء.

قسّم الباحث البحث إلى خمسة فصول جاءت بين تمهيد وخاتمة، ففي التمهيد سرد البحث معلومات عامّة حول الإمام الكازروني، وحياته ونشأته، وتلامذته، وتعريفًا بالسُّور السَّبع الطَّوال، ثم درس كلّ فصل من الفصول الأربعة الأولى فعرض الآيات القرآنية التي تتضمن صورة بيانيّة معيّنة، وحاول أن يظهر رأيه في المسألة ويبسّطها من خلال السرد، أو الخطاطة، أو الجدول. توصّل البحث إلى جملة من النّاتج التي ركّزت على طبيعة فكر الإمام الكازروني وأسلوبه التّحليلي، وطريقة المناقشة العلميّة التي اعتمدها في معظم تحليلاته، وبَيّن أنّه على قدر من الاستقلال الفكري، وأنّه لم يخرج عن النّهج العامّ الذي رصّيه لنفسه بدءًا من سورة البقرة حتّى آخر السور السبع الطَّوال.

أظهر البحث القيم الجماليّة للصُّور البيانيّة، وأثرها في تقريب المعنى إلى المتلقّي، فضلًا عن دقّتها في التّعبير عن المقصود.

وقفت الدّراسة النّقدية في البحث على عدّة جوانب؛ أبرزها: منهج الإمام الكازروني في التّحليل، والمآخذ العامّة عليها، وعرضت نماذج من تحليلاته في عدد من المسائل البيانيّة.

الكلمات المفتاحيّة: الكازروني - البيضاوي - السُّور السَّبع الطَّوال - المسائل البيانية -

التّحليل -

TEŞEKKÜR

Yüce takdir ve derin şükranlarımı, bana kıymetli yönlendirmeleri, değerli akademik rehberliği ve bu tezin en mükemmel şekilde tamamlanmasında büyük etkisi olan yapıcı eleştirileriyle katkı sunan saygıdeğer hocam Doç. Dr. Yusuf Karataş'a arz ederim.

Ayrıca, bu çalışmayı inceleyerek değerli zamanlarını ve emeklerini esirgemeyen, kıymetli görüş ve değerlendirmelerini paylaşan saygıdeğer jüri üyelerine en içten teşekkürlerimi sunarım.

Bu çalışmanın tamamlanması için gerekli koşulların sağlanmasında katkıda bulunan tüm meslektaş ve dostlarıma, özellikle de kıymetli dostum Öğr. Gör. Enes İzzet Ağa'ya, samimi tavsiyeleri, değerli fikirleri ve manevi destekleri için şükran borçluyum.

Her zaman yanımda olarak maddi ve manevi desteğini esirgemeyen, bu tez çalışmasının her aşamasında en büyük dayanağım olan kıymetli aileme de özel olarak teşekkür ve minnettarlığımı sunarım.

Son olarak, bu çalışmanın Allah'ın rızasına uygun olmasını ve okuyucular ile araştırmacılara fayda sağlamasını Yüce Rabbim'den niyaz ederim.

GENİŞLETİLMİŞ ÖZET

Bu çalışma, belâgat ve edebiyat alanına ait olup, İmam Kazerûnî'nin (ö. 945/1538), Kâdî Nâsirüddin el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) meşhur tefsiri üzerine kaleme aldığı hâşiyede yer alan İlmü'l-Beyân meselelerini (teşbih, mecâz, kinâye, İstiâre) incelemeyi konu edinmektedir. Araştırma, Kazerûnî'nin söz konusu hâşiyede ele aldığı temel beyânî meselelerin önemine dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'deki Seb'-i Tivâl (yedi uzun sûre) ile sınırlandırılmıştır. Zira bu sûreler, beyânî meseleler bakımından oldukça zengin olup farklı konuları ihtiva etmektedir. Özellikle Bakara Sûresi'nin tek başına bir cildi kapsayacak hacme sahip olması ve Seb'-i Tivâl'in tamamının, hâşiyenin yarısından fazlasını teşkil etmesi, bu eserin ilmî zenginliğini ve muhtevasını daha derinlemesine inceleme gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Araştırmanın hedefleri şunlardır:

- İmam Kazerûnî'nin hâşiyesindeki temel beyânî meseleleri tespit etmek.
- Hâşiyede takip edilen tahlil sistemini ve metodolojik yaklaşımı ortaya koymak.
- Beyânî tasvirlerin her birinin estetik değerini ortaya çıkarmak.
- İhtilafî meselelerde önde gelen belâgat âlimlerinin görüşlerini belirlemek.
- Beyân ilmi bağlamında, çoklu te'vile açık olan önemli Kur'ân ayetlerini tespit etmektir.

Araştırma, bilimsel araştırma araçlarından biri olarak, konuyla ilgili ve net sonuçlara ulaşmak amacıyla doğrudan ve belirli gözlem yöntemine dayanmaktadır.

Konayla ilgili yapılmış önceki çalışmalar

İmam Kazerûnî'nin hâşiyesindeki İlmi Beyân meselelerine dair ne kısmî ne de bütüncül, uygulamalı (tatbikî) bir ön çalışma veya mukayeseli bir araştırma bulunmaktadır. Mevcut çalışmalar, Beydâvî tefsiri üzerine yazılmış başka hâşiyeleri konu edinmekte olup, bu çalışmalar ya müstakil olarak ya da diğer belâgat bahisleri çerçevesinde ele alınmıştır. Bunlardan en önemlileri şunlardır:

• Abdülaziz b. Suûd b. Abdullah el-Bedî‘ tarafından hazırlanan “*İbnu’t-Temcîd’in Beydâvî Tefsiri Üzerine Yazdığı Hâşiyesinde Beyân ve Bedî‘ İlimleri Bahisleri: Mukayeseli Bir İnceleme*” başlıklı doktora tezi (İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 2002).

• Sâre Ali Nâsır el-Âmirî tarafından hazırlanan “*Şeyhzâde’nin Beydâvî Tefsiri Üzerine Yazdığı Hâşiyesindeki Belâgat Bahisleri*” başlıklı yüksek lisans tezi (Zikâr Üniversitesi, Irak, 2012).

• Ahmed Sa‘d Abdürrezzâk Nâcî tarafından hazırlanan “*Şeyhzâde’nin Beydâvî Tefsiri Üzerine Yazdığı Hâşiyesinde Beyân İlmi Bahisleri*” başlıklı doktora tezi (Ezher Üniversitesi).

Bu çalışmaların mevcut araştırmayla olan ilişkisi, yalnızca Beydâvî Tefsiri üzerine yazılmış hâşiyeler olmaları noktasında birleşmektedir. Bu durum, araştırmamızın uygulamalı (tatbikî) yönüyle özgünlüğünü ortaya koymaktadır.

Araştırma, beyânî dueumu İmam Kazerûnî’nin sunduğu şekliyle betimlemeye ve onu fikrî yapısın, yahut yüzeysel ve derin yapısın tahlil etmeye dayanan betimsel-analitik yöntemi benimsemektedir. Aynı zamanda, eleştiri ve mukayese vasıtalarından faydalanarak, görüş ve tutumları ilmî ve fikrî bağlamları içinde izleyip sunmak amacıyla, araştırmacının kanaatini ortaya koyan eleştirel yönleme de başvurmaktadır.

Araştırmacının karşılaştığı en belirgin zorluklar arasında; hâşîye hakkında özel çalışmaların bulunmaması, görüş ayrılıkları ve çeşitliliğinin olması ile eserin ilmî bir tahkikinin yapılmamış olması yer almaktadır. Bu durum, bazı anlamların ve ibarelerin anlaşılmasında güçlükler doğurmuştur.

Araştırma, bir giriş ve beş bölümden oluşmaktadır:

Giriş bölümünde, İmam Kazerûnî’nin şahsiyeti; ismi, nisbesi, doğumu, yetişmesi ve bazı talebeleri hakkında özet bilgiler verilmektedir. Ayrıca hâşiyenin kendisi ile hâşiyeler arasındaki yeri ve Kazerûnî’nin eserde izlediği metod ele alınmaktadır. Beyân ilmi’nin Kur’ân’ın i‘câzındaki yeri ile Seb‘-i Tıvâl’in Kur’ân-ı Kerîm’deki konumu hakkında da malumat sunulmaktadır.

Birinci Bölüm, belâgat ve eleştiri düşüncesinde teşbih konusunu ele almakta; ardından farklı ayetler zikredilerek temsîlî teşbih, teşbîh-i belîğ, teşbîh-i mürsel ve teşbîh-i zımnî konularında İmam Kâzerûnî, Beydâvî ve bir dizi âlimin görüşlerine yer verilmektedir.

İkinci Bölüm İmam Kâzerûnî'nin yaklaşımı üzerinden hakikat ve mecâz konusunu özetle ele almakta; ardından farklı ayetler zikredilerek mecâz-ı aklî ve mecâz-ı mürsel konularında İmam Kâzerûnî, Beydâvî ve diğer âlimlerin görüşleri aktarılmaktadır.

Üçüncü Bölüm, kinâye konusunu incelemekte ve Seb'-i Tıvâl'deki kinâye örnekleri üzerinden Kâzerûnî, Beydâvî ve diğer âlimlerin görüşlerini sunmaktadır.

Dördüncü Bölüm'de ise İstiâre-i tasrîhiyye, İstiâre-i mekniyye, İstiâre-i tebeiiyye ve İstiâre-i asliyye konuları, ilgili ayetler ve bu konulardaki farklı görüşler çerçevesinde incelenmektedir.

Beşinci Bölüm'de Kâzerûnî'nin metodu ve analizlerine yönelik eleştirel bir inceleme yapılmaktadır. Bu inceleme; bağlam (siyak), eleştirel duyu ve Kur'ân metninin belâgî maksatları gözetilerek gerçekleştirilmektedir.

Sonuç, giriş, uygulama (tatbikî) ve eleştirel incelemelerin kısa bir özetini içermekte; araştırmacının ulaştığı en önemli bulgular ve bazı tavsiyeler zikredilmektedir.

Araştırmanın sonunda ise Kur'ân ayetleri, tablo ve kaynakça için özel fihristler bulunmaktadır.

Bu araştırma, İmam Kâzerûnî'nin, Kâdî Nâsırüddin el-Beydâvî'nin meşhur tefsiri üzerine yazdığı hâşiyesinde ele aldığı şekliyle Beyân ilmi meselelerine odaklanan bir uygulamalı çalışmadır. Araştırmalı, Kur'ân-ı Kerîm'den Seb'-i Tıvâl'i seçmiştir; zira bu sûreler çok sayıda beyânî mesele içermekte, farklı konuları barındırmakta ve İmam Kâzerûnî'nin önem verdiği ilmî bir zenginliği taşımaktadır. Öyle ki, yalnızca Bakara Sûresi tek başına bir cildi doldurmakta ve Seb'-i Tıvâl ile birlikte hâşiyenin yarısından fazlasını oluşturmaktadır. Buna ek olarak, hâşiyeye; beyânî

meselerin ve Kazerûnî'nin zikrettiği yorumların (ta'likâtın) çokluğu ile temayüz etmektedir. Bu yorumlar(ta'likât), onun güçlü delillerini ve açık istidlâllerini yansıtmaktadır.

Araştırma, İmam Kazerûnî'nin Beyân ilmi bahislerindeki seçkin ilmî duruşunu ortaya çıkarmayı amaçlamakta ve özellikle Kazerûnî'nin, Beydâvî'nin bazı görüşlerine istidrakte bulunduğu, onlara muhalefet ettiği veya ihtilâflı meseleler üzerinde durduğu yerlere odaklanmaktadır. Bu meseleler, günümüzde dahi belâgat uzmanları ve hatta müfessirler arasında birer ihtilaf konusudur.

Araştırma, Kazerûnî'nin benimsediği en önemli görüşleri ve çeşitli kısımlarıyla teşbih, farklı türleriyle istiâre, mürsel veya aklî olmasına göre çeşitli alâkalarıyla mecâz ve ince delaletleriyle kinâye olmak üzere beyânî meselelerini tahlil ederken, bu görüşleri savunmak için kullandığı delilleri sunmayı hedeflemektedir.

Bu çalışma, İmam Kazerûnî'nin hâşiyesi üzerine yapılmış özgün ve yeni bir uygulamalı araştırma olmayı amaçlamaktadır. Zira bu hâşîye, belâgat, nahiv ve üslup açılarından hak ettiği ilgiyi görmemiştir.

Bu araştırmanın önemi birkaç noktada ortaya çıkmaktadır:

- İmam Kazerûnî'nin tartıştığı belâgat konularının analizi; belâgat vizyonunun ortaya konması, İmam Beydâvî'nin görüşlerine karşı duruşu ve tefsir ile analiz açısından yaptığı katkılar aracılığıyla ilmî şahsiyetinin yönlerinin belirlenmesi,
- Araştırmacının, geç dönem belâgat âlimlerinin çabaları ile otantik belâgat mirası arasında bir bağlantı kuran uygulamalı ilmî bir okuma sunma girişimi ve metinlerin kendilerini doğrudan analiz ederek sadece teorik veya soyut sunumla yetinmeyip belâgat dersleri için bütüncül bir vizyon ortaya koyması,
- Uygulamasın açıdan araştırmanın özgünlüğü; bu hâşiyede belâgat ilmine dair yapılan ilk çalışma olması.

Araştırma, bu çalışma aracılığıyla cümlelerin yapısının ve ifade biçimlerinin sırlarına ulaşmayı, gizli anlamları kavramayı ve metindeki estetik tasvirleri ortaya

çıkarmayı hedeflemektedir. Bu, okuyucunun dikkatli ve yoğun düşünmesiyle mümkün olmakta ve şu hususlarda kendini göstermektedir:

- İmam Kazerûnî'nin belâgat meselelerini belirlemede izlediği mekanizma, bunları nasıl fikrî olarak analiz ettiği, bazı anlamları nasıl çıkardığı ve buna dayanarak kendi görüşünü nasıl oluşturduğu,
- İmam Kazerûnî'nin, Beydâvî tefsiri üzerine yazdığı hâşiyede yer alan belâgat ilminin en önemli meselelerinin incelenmesi; zira bu hâşîye, onun ilmî birikiminin bir özeti niteliğindedir.

Araştırma, bir grup araştırmacı ve âlim tarafından hazırlanmış olan ve belâgat yönleriyle ayetleri tüm ayrıntılarıyla, ayet ayet belirlemeye özen gösteren Mevzûât tefsiri belâgatından büyük ölçüde faydalanmıştır. Bu sayede araştırmacı, Kazerûnî'nin belâgatle ilgili görüşlerinin yer aldığı kısımları tespit etmiş ve bunlardan istifade etmiştir.

Çalışma, araştırmacının konusunu ve Kur'ân ile belâgat çalışmaları açısından taşıdığı büyük önemi açıklayan kapsamlı bir giriş ile başlar. Bu girişte, farklı tefsirler üzerine yazılan hâşiyelerin ilmî değeri ortaya konmakta; bu hâşiyelerin, tefsirsel ve belâgatî düşüncenin gelişimini anlamak açısından önemli kaynaklar olduğu vurgulanmaktadır.

Araştırmacı, söz konusu girişte, önceki çalışmalara da değinmektedir. Bunlar arasında, Abdülaziz b. Suûd el-Bedî'nin "İbnü't-Temcîd'in Beydâvî Tefsiri Üzerine Yazdığı Hâşiyesindeki Belâgat İlmi Konuları" adlı (karşılaştırmalı çalışmaların doğasına işaret etmek amacıyla varsayımsal olarak anılan) doktora tezi ile Sâre Ali Nâsır el-Âmirî'nin "Şeyhzâde'nin Beydâvî Tefsiri Üzerine Yazdığı Hâşiyesindeki Belâgat Konuları" başlıklı (bağlamı açıklamak için varsayımsal olarak anılan) yüksek lisans tezi bulunmaktadır.

Araştırmacı, bu önceki çalışmaları gözden geçirerek, kendi çalışması ile söz konusu çalışmalar arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaktadır.

Araştırmacı, girişte araştırmanın sınırlarını konu (dört ana belâgat meselesi) ve metin (Kazerûnî'nin yedi uzun sûre üzerine yazdığı hâşiye) açısından titizlikle belirler. Araştırmacı burada, Kazerûnî'nin Beydâvî'nin görüşleriyle başa çıkmada kendine özgü bir metodolojiye sahip olduğunu veya belâgat analizlerinin tefsirî anlamın yönlendirilmesinde etkili olduğunu varsayar. Ayrıca araştırmada, ilmî malzemeyi toplama ve analiz etme sürecinde karşılaşılan zorlukları da öngörür.

Araştırmacı bununla birlikte, tezin bölümlerini ve ana konularını; betimsel, analitik, eleştirel ve karşılaştırmalı metodolojileri birleştiren bir plan dâhilinde sunar.

Araştırmada, İmam Kazerûnî'nin ismi, soyu, doğum tarihi, Şîraz'daki ilmî yetiştirme süreci, içinde bulunduğu kültürel ortam, tefsir, dil ve belâgat alanlarında ders aldığı önde gelen hocaları; kendisinden ilim alan ve ilmini aktaran talebeleri; bu hâşiye de dâhil olmak üzere en önemli eserleri ve ilmî çalışmaları ile vefat tarihi ele alınmaktadır.

Devamında araştırmacı, İmam Kazerûnî'nin Beydâvî tefsiri üzerine yazdığı hâşiyeyi tanıtır; bu hâşiyenin, Beydâvî tefsiri üzerine yazılmış şerh ve hâşiyeler arasındaki yerini, önemini, yazılma gerekçelerini ve hedeflerini; ayrıca tefsir ve belâgat ilimleri açısından sunduğu özgün ilmî katkıyı ortaya koyar.

Araştırmacı daha sonra, Kazerûnî'nin bu hâşiyedeki metodolojisini, dayandığı kaynaklar üzerinden inceler. Bu kaynaklar arasında Curcânî'nin *Delâilu'l-İ'câz* ve *Esrâru'l-Belâğa* adlı eserleri, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûmu*, Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Miftâh* ve şerhleri ile Teftâzânî, İbnu't-Temcîd, Şerîf er-Râzî, Zemahşerî ve diğer âlimler bulunmaktadır. Kazerûnî'nin, bu âlimlerden etkilendiği veya onların görüşlerini tartıştığı görülmektedir.

Ayrıca meseleleri sunma, analiz etme, farklı görüşleri mukayese etme ve tercihte bulunma yöntemleri ele alınmakta; bu durum, onun özgün bir metodolojiye ve anlam çıkarma ile eleştirel analiz yapma yetkinliğine sahip olduğunu göstermektedir.

Araştırma, Kur'ân'ın mucizevî yönü bağlamında belâgat dersinin önemini vurgular ve belâgat ilminin, dört ana konusu (teşbih, istiâre, mecâz ve kinâye) ile Arap

belâgat ilimlerinin (maânî ve bedî' ilimlerini de içeren) temel direklerinden biri olduğunu belirtir.

Araştırma, belâgat ilminin Kur'ân'ın yapısal sırlarını anlamamıza, Kur'ân-ı Kerîm'deki ifade tarzlarını kavramamıza ve derin belâgat analizleriyle ortaya çıkan gizli anlamları idrak etmemize yardımcı olan bir araç olduğunu vurgular. Bu ilmin, Kur'ân-ı Kerîm'in belâgat mucizesini anlamamanın doğru yolu olduğunu ve Kur'ân ile Araplar arasında böyle bir Kur'ân yazma konusunda meydan okumanın merkezinde yer aldığını belirtir. Bu da, Müslüman âlimlerin ilk çağlardan beri bu ilme olan ilgisini açıklar; bu konuda kapsamlı araştırmalar ve çalışmalar yapmışlar, açık terimler belirlemişler ve Kur'ân'ın belâgat sırlarını ortaya çıkarmak için metodolojik analiz yöntemleri geliştirmişlerdir.

Araştırma, belâgat meselesinde üç noktaya vurgu yapmıştır:

- Belâgat ilminin Kur'ân'ın mucizevî yönüyle yakın bir ilişkisi vardır ve bu ilişki Kur'ân'ın nazmıyla bağlantılıdır.
- Kur'ân'ın mucizevî yönüyle bağlantılı belâgat, sadece belirli bölümlere ("teşbih, İstiâre, kinâye, mecâz") sınırlı değildir.
- Bu belâgat sadece Araplara özgü değildir.

Araştırma, giriş bölümünü Yedi Uzun Surenin (Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Mâide, En'âm, A'râf, Enfâl ve Tevbe; bazı görüşlere göre Yunus) tanımıyla bitirir. Bu terimi titizlikle tanımlar, bu isimle adlandırılma nedenini açıklar ve bu surelerin faziletlerini ile Kur'ân-ı Kerîm'deki seçkin konumlarını belirtir. Bu surelerde hükümler, yasalar, kıssalar, ibretler ve öğütler bulunur; nispeten uzundurlar, konuları çeşitlidir ve retorik tarzları da farklıdır.

Birinci bölüm, "Teşbih"i yedi uzun sûreyi ele alır. Belâgat ve eleştirel düşüncedeki anlamını, dilbilimcilerin, belâgatçilerin ve eleştirmenlerin nasıl bahsettiğini, teşbihin unsurlarını (müşebbeh, müşebbehün bih, teşbih edatı ve vech-i şebeh) ve metnin doğasına göre farklı türlerini belirtir.

Araştırmacı, teşbihin sadece metni süsleyen bir araç olmadığını, aksine anlamları açıklamak ve zihinlere yaklaştırmak, nesneler arasındaki ortak özellikleri vurgulamak ve ifadeyi güzelleştirmek için büyük faydası olan belâgatî bir araç olduğunu vurgular.

Araştırmacı, belâgat düşüncesinde teşbihin bir mesajı daha etkili ve ikna edici bir şekilde iletmeye yardımcı olduğunu belirtir. Alıcıya iletmek istediğimiz şeyi, ona benzeyen başka bir şeyle karşılaştırarak, aralarındaki ortak ve ayırt edici özellikler ortaya çıkarılır ve bu da mesajı daha net ve etkili hale getirir. Araştırmacı ayrıca, eleştirel düşüncede teşbihin fikirleri ve kavramları açık bir şekilde analiz etmeye yardımcı olduğunu belirtir. Bir kavramı, ona benzeyen başka bir kavramla karşılaştırdığımızda, aralarındaki farklılıkları ve benzerlikleri çıkarabilir ve bu kavramın veya fikrin ne kadar doğru olduğunu belirleyebiliriz. Ayrıca, edebi eleştiride teşbihi, şiirsel veya nesirsel imgeleri açıklamak ve fikri daha iyi iletmek için kullanabiliriz.

Araştırmacı, teşbihin dil ve edebiyat üzerindeki etkisini, konuşmacının tasvir ettiği belâgatî imgeyi veya kavramı daha iyi hayal etme yeteneği aracılığıyla açıklar ve dilin güzelliğini ile alıcı üzerindeki etkisini gösterir. Teşbih, belâgat uzmanları ve eleştiri uzmanları için eşit derecede önemli unsurlardan biridir; çünkü Arap şiirlerinin çoğu, anlamları açıklamak ve alıcıya yaklaştırmak için teşbihe dayanır.

Araştırmacı, Yedi Uzun Sûreyi geçen çeşitli teşbih ayetlerini belirtir, Kazerûnî'nin bu konudaki görüşünü aktarır ve Beydâvî'nin tefsirleri ile diğer belâgat uzmanlarının görüşleri arasında karşılaştırma yapar. Bu uygulamalı inceleme, teşbihin farklı türlerini kapsamaktadır. Araştırmacı, Kur'ân-ı Kerîm'deki "temsîlî teşbih"i ele alır; örneğin Bakara Sûresi'ndeki şu ayet gibi: "Onların durumu, ateş yakan kimsenin durumu gibidir. Ateş etrafını aydınlatınca Allah onların nurunu giderdi ve onları karanlıklar içinde bıraktı, artık göremezler." (Bakara: 17).

Burada Kur'ân-ı Kerîm, münafıkların durumunu ateş yakıp sonra sönen bir kimsenin durumuna benzetir ve Kazerûnî'nin bu teşbih hakkındaki görüşünü belirtir. Daha sonra "belîğ teşbih"e geçer; bu, teşbih edatının ve vech-i şebihin çıkarılmasıyla özlü ve güçlü bir etkiye sahip olan teşbih türüdür. Bu durumda müşebbehi, sıfat

açısından müşebbehün bih ile aynıdır. Araştırmacı, seçilen sûrelerden örnekler sunar; kafirlerin kalplerini tasvir eden şu ayet gibi: “Sonra kalpleriniz katılaştı, taş gibi, hatta daha da katı.” (Bakara: 74).

Kâzerûnî, burada edatın çıkarılmasının, kafirlerin kalplerinin katılığını tasvir etmede daha güçlü bir etki yarattığını düşünür. Araştırmacı ayrıca, teşbih edatının zikredildiği “mürsel teşbih”i de ele alır ve farklı bağlamlarda edatın zikredilmesinin amaçlarını, açıklama veya vurgulama gibi, belirtir. Son olarak, araştırmacı, teşbih unsurlarının açıkça belirtilmeden, konuşmanın bağlamından anlaşılan “zımnî teşbih”i inceler. Burada okuyucuya müşebbeh ile müşebbehün bih arasındaki ilişkiyi anlama bırakılır; örneğin, Kâzerûnî’nin Al-i İmran Sûresi’ndeki belirli bir ayette bu türü nasıl anladığını analiz eder.

Bu bölümden bazı sonuçlar çıkarılabilir:

- Temsili teşbih, yedi uzun sûrede en çok zikredilen teşbih türüdür ve farklı anlamlara ile çeşitli çağrışımlara sahiptir.
- Temsili teşbih, görülmeyen gaybî anlamları zihinlere yaklaştırır; imanı güçlendirmek veya küfrün sonuçlarından sakındırmak amacıyla kullanılır.
- Kur’ân ayetlerinin sunduğu anlamlardan bazıları, görülmeyeni yaklaştırmak, hayra teşvik etmek ve inkar ile günahların sonuçlarından sakındırmaktır.
- Teşbih, çirkinliği ve güzelliği farklı imgelerde tasvir etmeye dayanır.
- Kur’ân metni, münafıkların eylemlerinin çirkinliğini, onları ateş yakanlara benzeterек ortaya koyar.
- Temsili teşbihin estetiği, somut ile soyut, görünen ile görünmeyen arasındaki bağlantıda ortaya çıkar.
- Kur’ân’ın anlatımının hassasiyeti ve farklı durumlar arasındaki farkları kavrama yeteneği dikkat çeker.

- Belîğ teşbihin, gizli anlamları daha net ve güzel hale getirmede etkisi vardır.
- Belîğ teşbihin estetik değeri, alıcının düşüncesini teşvik etmeye ve istenen anlama ulaşmasını sağlamaya odaklanmasında ortaya çıkar.

Mürsel teşbihin örneklerinden biri de Allah Teâlâ'nın şu ayetidir: "Ey iman edenler! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de oruç farz kılındı. Umulur ki sakınırsınız." (Bakara: 183). Bu ayette, dini anlamlar ve sakın bir hitap içeren birkaç mürsel teşbih bulunmaktadır. Bu teşbihlerden Kâzerûnî veya Beydâvî bahsetmemiştir. Bu teşbih, mürsel teşbih veya mücmel teşbih türündendir; çünkü teşbih edatı zikredilmiştir ve vech-i şebih çıkarılmıştır. Buradaki teşbihin faydası: emri pekiştirmek ve oruç farzını kolaylaştırmaktır; çünkü Allah onu önceki ümmetlere de farz kılmıştır ki Müslümanlar için kolay olsun. Öncekilerin deneyimlerinden faydalanmak, çünkü oruçta bir tür zorluk vardır. Bu ayetteki teşbihin faydalarından bazıları şunlardır:

1. Oruç farzına verilen önemi göstermek; özellikle de Allah'ın onu İslam'dan önce farz kılması ve Müslümanlara da farz kılması, böylece Müslümanları bu farzı öncekilerden daha iyi ve mükemmel bir şekilde yerine getirmeye teşvik etmesidir.
2. Bu farzı Müslümanlar için kolaylaştırmak; böylece yeni Müslüman olanlar bu ibadette bir ağırlık hissetmezler. Buradan şu anlamın pekiştirilmesi gelir: "Sayılı günler."

Allah Teâlâ'nın "Sizden öncekilere farz kılındığı gibi" sözündeki teşbih, oruç farzının önceki ümmetlere de farz kılındığını, ancak keyfiyet veya sürenin belirtilmediğini gösterir; bu da bizim orucumuzun onların orucundan farklı olduğu anlamına gelir. Bu teşbih, orucun semavi dinler arasında ortak bir ibadet olduğunu ve bu farzın büyük bir değere ve yüce bir şerefe sahip olduğunu gösterir.

Zımnî teşbihin güzelliği, müşebbehin durumunun miktarını açıklaması ve gizliliğidir; teşbih ne kadar gizli olursa, ifade o kadar hassas olur ve anlamı dinleyicinin zihnine yerleştirmede o kadar etkili olur. Zımnî teşbih, yedi uzun sûrede

çok azdır ve zikredilenler, araştırmacının bu teşbihin faydasını, anlamı iletmedeki rolünü ve alıcının ruhu üzerindeki derin etkisini açıkladığı iki örnektir.

İkinci Bölüm, Seb‘-i Tıvâl’deki "Mecâz" konusunu inceler ve hakikat ile mecâz arasındaki temel farkı belirtir. Hakikat, lafzın dil ehli tarafından vazedildiği aslî anlamda kullanılmasıdır; mecâz ise, aslî anlamın kullanımına bir engelin (mâni‘) bulunması sebebiyle lafzın aslî anlamının dışında kullanılmasıdır.

Araştırma, Arap dilinin tanıdığı en belîğ metin olan Kur’ân-ı Kerîm’de hakikat ve mecâzın ehemmiyetini inceler. Kur’ân’ın bu vasfı, birçok âlimi genel olarak belâğî, özel olarak da beyânî üsluplarını incelemeye, hakikat ve mecâzın boyutlarını keşfetmeye, tek bir lafzın farklı delaletlerine ulaşmaya ve bu lafız veya terkinin tabiatının mecâz mı yoksa hakikat mi olduğunu ortaya koymaya sevk etmiştir. Şüphesiz ki delalet — farklı anlamlarıyla — Kur’ân metnlerinin tefsiriyle, bu metinlerin teşrîi (yasama) ve taabbudî (ibadetle ilgili) maksatlarının anlaşılmasıyla ve ifadeye yönelik beyânî delaletleriyle yakından ilişkilidir.

Araştırmacı, Kur’ânî ifadenin özelliklerinden birinin, hakikati yerli yerinde kullanması olduğunu belirtmektedir; yani mecâzın kullanılması anlamla uyuşmadığında ve hakikatin yerine geçemediğinde, hakikati destekleyen karînelerle birlikte hakikat kullanılır. Buna örnek, Allah Teâlâ’nın şu kavlidir: "Şüphesiz, Allah’ı bırakıp da taptıklarınız, sizin gibi kullardır. Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi onlara dua edin de size karşılık versinler. Onların yürüyecekleri ayakları mı var? Yahut tutacakları elleri mi var? Veya görecekları gözleri mi var? Yahut işitecekleri kulakları mı var? De ki: "Haydi, ortaklarınızı çağırın, sonra bana tuzak kurun ve bana göz açtırmayın."" [A'râf: 194-195]. Burada zikredilen duyular (havâs), Allah’ın insanlara verdiği hakikî duyular kastedilmektedir. Ayet, bu putların –farklı tasavvurlarıyla– zayıflığını göstermek ve onlara tâbi olanların onlara muhtaç olduklarını beyan etmek için bu duyuları onlardan nefyetmiştir (yok saymıştır). Lafız burada hakikî anlamıyla gelmiş ve bu lafızlardan herhangi birinin mecâz olması imkânsız kılınmıştır. Kur’ânî ifadenin eşyayı, şahısları ve diğerlerini hakikî tasvirdeki hassasiyeti buradan ortaya çıkmaktadır.

Araştırma, dili zenginleştiren, ifade kabiliyetini genişleten ve konuşmacının anlamları yenilikçi ve etkili yollarla ifade etmesine olanak tanıyan bir belâgat aracı olarak mecâzın önemine işaret etmektedir.

Araştırma, mecâz-ı mürsel ve mecâz-ı aklîyi inceler. Mecâz-ı mürsel konusunda araştırmacı, hakikî ve mecâzî anlam arasında bir dizi alâkanın bulunduğunu açıklar. Bunlardan bazıları şunlardır:

- Sebebiyet (sebebi zikredip müsebbebi kastetmek): Mâide Suresi'nin bazı ayetlerinde "nimet" veya "kudret" anlamında "el" (يد) lafzının kullanılması gibi.
- Müsebbebiyet (müsebbebi zikredip sebebi kastetmek).
- Cüziyet (cüz'ü zikredip küllü kastetmek): Köle azadı bağlamında bütün bir insanı kastederek "boyun" (رقبة) lafzını kullanmak gibi.
- Külliyyet (küllü zikredip cüz'ü kastetmek): "parmaklarını kulaklarına tıkarlar" (Bakara: 19) ayetinde olduğu gibi; burada kastedilen parmak uçlarıdır (enâmîl).
- Hâliyet (hâli zikredip mahalli kastetmek).
- Mahaliyet (mahalli zikredip hâli kastetmek): "İçinde bulunduğumuz o kasabaya sor" (Yusuf: 82) ayetinde olduğu gibi, "kasaba" (القرية) lafzını kullanıp ahalisini kastetmek (bu örnek, Seb'-i Tıvâl'in kapsamı dışında olmakla birlikte, kavramı açıklayıcı bir misaldir).
- İ'tibâr-ı mâ kân (bir şeye geçmişteki adıyla isim vermek).
- İ'tibâr-ı mâ seyekûn (bir şeye gelecekte alacağı adla isim vermek).

Araştırma, yedi uzun sûredeki Kur'ân ayetlerinde geçen mecâz-ı mürselin bu farklı ilişkilerinin uygulamalarını, İmam Kazerûnî'nin ilişkinin türünü ve bu mecâzi kullanımın belâgat sırrını belirlemedeki görüşlerinin detaylı analiziyle inceler. Bu, Beydâvî'nin tefsirinde geçenlerle ve belâgat bilginlerinin bahsettikleriyle karşılaştırılır

ve Kâzerûnî ile Beydâvî arasında bu ilişkilerin bazılarını belirlemede olası farklılıklara işaret edilir.

Araştırma, Yedi Uzun Sûre'de mecâz-ı mürselin çokça geçtiğini ve Kâzerûnî'nin birçok yerde durup bunları tartıştığını belirtir. Bu tartışmalar, ya Beydâvî'nin görüşünü kendi görüşünü belirtmeden yorumlamakla, ya da görüşü tartışıp kendi özel görüşünü belirtmekle veya başka şekillerde olmuştur. Allah Teâlâ'nın "Hüden lil-müttakîn" [Bakara: 2] sözünde, hidayetten kastedilen hakka ulaşmaktır. Hidayet aslen, 'yürüyüş' ve 'takva' gibi bir mastardır ve anlamı 'delalet'tir. Denildi ki: 'Maksada ulaştıran delalet', çünkü Allah Teâlâ'nın "Şüphesiz biz veya siz, ya hidayet üzereyiz ya da apaçık bir sapıklık içindeyiz." [Sebe: 24] ayetinde sapıklığın karşılığı olarak kullanılmıştır ve 'mehdi' (hidayete ermiş) ancak istenilene hidayet eden kimseye denir.

Kâzerûnî, önceki iki ayette geçen "hidayet" kelimesinin mecâz olduğunu görmüştür. Şerif er-Razî, Zemahşerî'ye bu konuda karşı çıkmış; ikinci anlamın (maksada ulaştıran delalet) hidayetten kastedilen olduğunu ve bunun sapıklığın karşılığı olarak kullanıldığını belirtmiştir. Bu ifadeyi Beydâvî de Zemahşerî'den almıştır. Beydâvî, hidayetin iki anlamı olduğunu görmüştür: birincisi hakka hidayet, ikincisi sahibini hedefine ulaştıran yoldur.

Araştırmacı, "hidayet" kelimesinin Kur'ân'ın hidayetine sarılan takva sahibinin gelecekteki durumuyla ilgili bir mecâz-ı mürsel olduğunu ve bunun faydasının "kitabın, ona sarılan ehlinin güzel akıbetiyle birlikte zikredilmesi" olduğunu görmüştür.

Araştırma ayrıca, fiilin veya fiil anlamındaki şeyin (fail ismi, meful ismi ve mastar gibi) zahirde gerçek failine değil, hakikati kastetmeyi engelleyen bir karine ile bir ilişki nedeniyle başka bir şeye isnat edilmesiyle ortaya çıkan "mecâz-ı aklî"yi de inceler. Bu mecâz türünün de çeşitli ilişkileri vardır, bunlardan bazıları şunlardır:

- Zaman ilişkisi (fiilin meydana geldiği zamana isnat edilmesi): Allah Teâlâ'nın "Bilakis gece ve gündüzün hilesi" (Sebe: 33) sözü gibi.

- Mekân ilişkisi (fiilin meydana geldiği yere isnat edilmesi): Nehirlerin akması ifadesinde olduğu gibi; burada akma fiili nehre isnat edilirken, aslında suya aittir.
- Sebep ilişkisi (fiilin sebebine isnat edilmesi): "Emir şehri inşa etti" ifadesinde olduğu gibi; gerçekte işçiler onun emriyle inşa etmişlerdir.
- Master ilişkisi (fiilin masterına isnat edilmesi).

Araştırma, mecâz-ı aklî ile ilgili uygulamalı örnekleri, İmam Kazerûnî ve Beyzâvî'nin görüşleriyle birlikte ele alır ve iki görüş arasındaki farklılıklara da yer verir.

Ayrıca araştırma, mecâz-ı aklîdeki temel unsurun isnat fikri olduğunu vurgular ve Sekkâkî, Zemahşerî ve Curcânî gibi belâgat âlimlerinin bu konudaki yaklaşımlarını da ortaya koyar.

Üçüncü Bölüm'de araştırma, Seb'-i Tivâl'de yer alan "kinâye" konusunu ve bunun çeşitli delâletlerini inceler. Kinâye, hem lugat hem de ıstılah bakımından tanımlanır ve bu bağlamda Curcânî'nin görüşlerine yer verilir. Curcânî'ye göre, konuşmacı maksadını doğrudan ifade etmek istemediğinde kinâyeye başvurur. Örneğin:

- Bir adam hakkında "kılıç bağı uzundur" (طويل النجاد) denilmesi, onun *uzun boylu* olduğuna;
- "Tenceresinin külü çoktur" (كثير رماد القدر) ifadesi, onun *misafirinin çok olduğu*, yani *cömert biri* olduğuna;
- Bir kadın hakkında "kuşluk uykusuna yatar" (نؤوم الضحى) denilmesi ise, onun *lüks bir hayat sürdüğü* ve *hizmetçisi bulunduğu* anlamına gelir.

Bu tür ifadeler, konuşmacının maksadını dolaylı bir yolla iletir ve çoğu zaman doğrudan ifadeden (tasrih) daha belîğ kabul edilir.

Araştırma, kinâyenin anlamı dolaylı bir şekilde ifade etmesi nedeniyle, Arap belâgatının en zarif ve en ince üsluplarından biri olduğunu vurgular. Kinâyenin belli başlı türlerinden bazıları şunlardır:

- Sıfattan kinâye: “Falancanın külü çoktur” sözünün, *cömertlikten kinâye* olması gibi.
- Mevsuftan kinâye: “Dâd dili” (لغة الضاد) ifadesinin, *Arapçadan kinâye* olması gibi.
- Nispetten kinâye: “Şeref, onun iki elbisesi arasındadır” (المجد بين ثوبيه) sözünde olduğu gibi.
- Araştırma, kinâyenin anlamı dolaylı bir şekilde ifade etmesi nedeniyle, Arap belâgatının en zarif ve en ince üsluplarından biri olduğunu vurgular. Kinâyenin belli başlı türlerinden bazıları şunlardır:
- Sıfattan kinâye: “فلان كثير الرماد” sözünün, *cömertlikten kinâye* olması gibi.
- Mevsuftan kinâye: “Dâd dili” (لغة الضاد) ifadesinin, *Arapçadan kinâye* olması gibi.
- Nispetten kinâye: “Şeref, onun iki elbisesi arasındadır” (المجد بين ثوبيه) sözünde olduğu gibi.
- Araştırma, kinâye ile ta’rîz (üstü kapalı dokundurma) arasındaki farkı belirtir. Ta’rîz, kinâyenin bir türü veya ona yakın bir üsluptur. Açıkça zikredilmeyen başka bir şeye delalet etmesi için bir şey zikredilir ve genellikle kastedilen anlama dair gizli bir ima veya işaret içerir.
- Araştırma, Kur’ân-ı Kerîm’den bir dizi örnek aracılığıyla kinâyenin farklı suretlerini sunar. Sunulan örneklerden bazıları şunlardır:
- Allah Teâlâ’nın şu kavli: "O, sizi tek bir nefisten yaratan ve onunla huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir." [A’râf: 189]. Buradaki “nefis”,

muhabatın zekâsını ve anlayışını ortaya koyacak şekilde Hz. Âdem'den (a.s.) kinâyedir.

- Allah Teâlâ'nın şu kavli: "Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüphe içindeyseniz, haydi onun benzeri bir sûre getirin." [Bakara: 23]. Buradaki "kul", Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şahsından kinâyedir. Bu, insanın Rabbi ile olan ilişkisinin en belîğ ifadesidir.
- Allah Teâlâ'nın şu kavli: "Savaş için bir yana çekilen veya başka bir birliğe katılmak için yer değiştirenler dışında, kim o gün onlara arkasını dönerse, Allah'ın gazabına uğramış olur." [Enfâl: 16]. Burada, yenilgiden "bir tarafa çekilme" (tahayyüz) ifadesiyle kinâye yapılmıştır. Buradaki kinâyeye, doğrudan ifadeden daha belîğdir ve muhabata bir ikram içerir.
- Allah Teâlâ'nın şu kavli: "Kadınlarınız sizin için bir ekim yeridir (harstir). O hâlde ekim yerinize dilediğiniz gibi varın." [Bakara: 223]. Burada, zikredilmesinden hayâ edilen yasaklı lafızların bulunduğu bir toplumsal çevreye alışkın olan muhabatın durumu gözetilerek, cinsel birleşme yerinden "ekim yeri" (hars) ile kinâye yapılmıştır. Ancak müminlerin vasfı beyan edilirken açık lafız kullanılmıştır: "Onlar ki, ırzlarını korurlar. Ancak eşleri ve cariyeleri başka. Çünkü onlar (bunlarla ilişkilerinden dolayı) kınanmazlar." [Mü'minûn: 5-6, Meâric: 29-30]. Çünkü burada hitap, müminlerin vasfını genel olarak beyan etme amacını taşır.
- Araştırma, kinâyenin; ifadenin vecizliği (îcâz), dili çirkin lafızlardan koruması, vasıfta mübalağa yapması ve anlamları muhabatın zihnine yakınlaştıran somut bir surette sunmasındaki etkisini açıklar.

Dördüncü Bölüm'de, araştırma, es-Seb'u- Tıvâl'deki "İstiâre" konusunu inceler. İbn Fâris gibi lügatçiler ve Câhız, Curcânî gibi belâgatçiler nezdinde İstiâre hakkında genel bilgiler sunar ve farklı kısımlarını zikreder:

- İstiâre-i Tasrîhiyye: Müşebbehün bih'in lafzının açıkça zikredildiği İstiâredir. "Bizi dosdoğru yola ilet" (Fâtiha: 6) ayetinde olduğu gibi; burada "dosdoğru yol" (es-

sırâtü'l-müstakîm), hak din için İstiâre edilmiştir.

- İstiâre-i Mekniyye: Müşebbehün bih hazfedilip, onun levazımından (gereklerinden) bir şeyle ona işaret edildiği İstiâredir. "Onlara merhametten bir tevazu kanadını indir" (İsrâ: 24) ayetinde olduğu gibi; burada zül (tevazu), kanatları olan bir kuşa benzetilmiş, ardından müşebbehün bih (kuş) hazfedilerek, levazımından biri olan "kanat" zikredilmiştir.

- İstiâre-i Asliyye: İstiâre edilen lafzın, camid (türememiş) bir cins ismi olduğu İstiâredir.

- İstiâre-i Tebeiyye: İstiâre edilen lafzın, müştak (türemiş), fiil veya harf olduğu İstiâredir.

- İstiâre-i Temsîliyye: Müşebbehün bih'in, çok sayıda unsurdan soyutlanmış birleşik bir suret olduğu İstiâredir.

İstiâre, konuşmacının maksadını, lafzın konumunu yüksek bir beyân seviyesine çıkaran bir yöntemle ifade etme aracıdır. Aynı zamanda dildeki tahayyülü (imgelem) ve lafızlardaki hassasiyeti bir araya getirir. İstiâreden bahsettiğimizde, soyut bir lafızdan değil; lafızları, Arap insanının kullandığı aslî anlamlarından yükselten, böylece muhataba daha yüce bir anlam sunan ve lafızları güzel bir renge bürüten bir düşünce türünden bahsederiz.

İstiâre, aslında iki tarafından birinin (müşebbeh veya müşebbehün bih) hazfedildiği bir teşbîh-i belîğdir. Lafzî mecâzın en belirgin sanatlarından ve yeni anlamlar üretme ile ifadeyi güzelleştirme konusunda en yetkin olanıdır.

Araştırma, es-Seb'u- Tivâl'de bir dizi İstiâreyi inceler ve Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli ve soyut anlamları yüksek üsluplarla ifade etmek için kinâyeyi kullanma şeklini tahlil eder. Buna örnek, Allah Teâlâ'nın şu kavlidir: "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinde de bir perde vardır." (Bakara: 7).

Kâzerûnî burada, İstiârenin türünü –tasrîhiyye mi yoksa mekniyye mi olduğunu– ve ona ait karîneyi belirtmiş ve Beydâvî'nin tahlilinden farklı bir tahlil zikretmiştir. Tahlil, estetik yönleri ve Kur'ân'daki İstiârelerin anlamları tasvir etmedeki ve onları muhatabın nefsinde kabule daha yakın kılacak şekilde sunmadaki etkisine odaklanır.

Kâzerûnî, İstiâre şerhini genişletir ve ona dair birçok ayrıntı sunar. Allah Teâlâ'nın şu kavlinde: "Onlar gayba inanırlar, namazı ikame ederler (dosdoğru kılarlar) ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden infak ederler." [Bakara: 3], Beydâvî, namazı ikame etmenin şu anlamlardan biri olduğu görüşüne gitmiştir:

1. Rükünlerini tastamam yapmak ve Allah'ın istediği şekilde namazı eksiksiz eda ederek korumak. Buradaki "ikame" anlamı, "falan kişi sopayı doğrulttu" (أقام فلان العود) yani eğriliğini düzeltti, sözünden alınmıştır.
2. Ona devam etmek (muvazabe). Bu da "çarşı kuruldu" (قامت السوق) yani revaç buldu ve mal bitti, sözünden alınmıştır.
3. Yorulmadan ve kusur etmeden onu edaya hazırlanmak. Bu da "iş üstlendi ve yerine getirdi" (قام بالأمر وأقامه) yani onda çaba sarf etti, sözünden alınmıştır.
4. Onu (sadece) eda etmek.

Birinci anlam, istenene en yakın olanıdır; çünkü bu anlamda, övgüye hak kazanan kişinin farzlar ve sünnetler gibi zahirî sınırlarına riayet eden, kalbiyle huşû ve Allah'a yönelme ilkesine bağlı kalan kimse olduğuna, onu vaktinden geciktiren kimse olmadığına bir tenbih vardır.

Beydâvî'nin ifadelerinde ayette bir İstiâre olduğuna dair bir işaret bulunmamaktadır. Buna karşın Kâzerûnî, ayetteki İstiârenin aslî anlamının bir şeyi doğrultmak (takvîm) olduğunu görmüştür. Bir şeyi doğrultmak, onun eğriliğinin giderilip düzgün hâle gelmesi ve dosdoğru bir şeye benzemesidir. Sonrasında "ikame" lafzı, doğrultmanın hakikî anlam kazandığı cisimlerin düzeltilmesinden ve diğer delaletlerden İstiâre edilmiştir.

Eğer "devamlılık" anlamını alırsak, "ikame" bir şeyi revaçta kılmak anlamına gelir ve sonrasında bir şeye devamlılık ve özen göstermek için İstiâre edilmiştir. Her ikisi de o şeye karşı bir arzu (rağbet) gerektirir; çünkü bir şeye devam etmek ve onu muhafaza etmek, arzuyu zorunlu kılar.

Özetle, ayette bir İstiâre vardır; namaz, doğrultulan bir sopaya (عود) benzetilmiş, sonra müşebbehün bih (sopa) hafzedilmiş ve levazımından biri olan doğrultma (takvîm), İstiâre-i mekniyye yoluyla bâkî bırakılmıştır. Teşbihin iki tarafı arasındaki ortak nokta (câmi‘), her ikisindeki doğrultma ve düzeltmedir. Bu İstiârenin ayetteki faydası şudur: Müşebbeh (namazın doğrultulması) manevî, müşebbehün bih (sopanın doğrultulması) ise hissîdir (somuttur). Hissî kusur, manevî kusurdan daha açıktır; zira o, bakan her göz tarafından idrak edilebilir.

Araştırma, Beşinci Bölüm’ü iki yönden eleştirel incelemeye ayırmıştır:

- "Metodun Eleştirisi": İmam Kazerûnî'nin hâşiyesinde beyânî meseleleri ele alırken genel olarak izlediği metodun eleştirisi. Bu kısımda, Kazerûnî'nin metodolojisindeki güçlü ve zayıf noktalar tartışılır. Örneğin, belâgî tahlilin ilmî temellerine ne ölçüde bağlı kaldığı, görüşlerindeki özgünlük ve yenilik derecesi, Beydâvî ve diğer müfessirler ile belâgatçıların görüşleriyle olan ilişkisi, üslubunun vecizliğe mi yoksa tafsilata mı meyilli olduğu ve kullandığı ıstılahların tutarlı ve hassas olup olmadığı incelenir.

- "Örneklerin Eleştirisi" veya "Misalin Eleştirisi": Bu yön, özellikle birkaç temel ekseni kapsar:

- "Bağlam ve Makam": Araştırma, İmam Kazerûnî'nin beyânî meseleleri tahlil ederken genel ve özel Kur’ânî bağlamı ve ayetlerin içinde yer aldığı makamı ne derece gözettiğini ve bunun, tefsirlerinin ve çıkarımlarının doğruluğunu nasıl etkilediğini, hâşiyesinden uygulamalı örnekler sunarak tartışır.
- "Belâgî Beyânî": Araştırma, İmam Kazerûnî'nin şahsî belâgî zevkinin, tefsirî ve belâgî tercihlerini yönlendirmedeki etkisini; belâgî tahlilin nesnel ölçütleri ile kendi öznel estetik değerlendirmeleri arasında nasıl bir denge kurduğunu ve zevkinin, bu sanatın ehli nezdinde muteber olan genel belâgî zevke uygun olup olmadığını belirtir.
- "Kur’ân Metninin Belâgî Maksatlarını Gözetme": Araştırma bu ekseninde, İmam Kazerûnî'nin İslam şariatının küllî maksatları ve Kur’ân metninin farklı

bağlamlardaki özel belâgî maksatları ile olan ilişkisini ve bu gözetmenin, onun Kur’ân-ı Kerîm’in beyânî boyutlarını anlamasını derinleştirmedeki rolünü ortaya koyar.

Araştırma, Sonuç bölümünde ulaştığı en önemli bulguları özetler. Bunlardan en önemlileri şunlardır:

- İmam Kazerûnî’nin ilmî konumu ve tefsir ile belâgat alanındaki değerli katkıları.
- Kazerûnî’nin hâşiyesindeki beyânî metodun özelliklerini ortaya koymak ve onun teşbih, İstiâre, mecâz ve kinâye konularındaki görüşlerini değerlendirmek.
- Düşüncesindeki özgünlük ve yenilik yönlerini; Beydâvî ile olan ittifak ve ihtilaf noktalarını göstermek.
- Kazerûnî’nin kendisinin icat etmediği “istiâre bi’l-kinâye” (İstiâre-i mekniyye anlamında) ve “tecevvüz” (mecâz anlamında) gibi bazı belâgî ıstılahları tespit etmek.
- Bakara Suresi’ndeki bazı belâgî meselelerin tahlilinde aşırı detaya girmesi ve diğer surelerde aşırı bir icaz (kısalık) sergilemesi gibi Kâzerûnî’ye yönelik bazı eleştirileri (meâhiz) zikretmek ve bunları yorumlamak.
- Genel olarak beyânî meselelere, özellikle de mecâz konusuna yaklaşımında dinî mezhebinin etkisini beyan etmek.

Araştırma ayrıca, araştırmacılara ve akademisyenlere bu alandaki çalışmalara devam etmeleri ve bu çalışmanın yeterince ele almadığı yönleri tamamlamaları için bir dizi tavsiyede bulunur. Örneğin:

- Kazerûnî’nin hâşiyesindeki diğer belâgat ilimlerine (Meânî ve Bedî‘) dair meselelerin incelenmesi,

- Metodunun, çağdaşı olan diğer hâşiye sahiplerinin metotlarıyla karşılaştırılması,
- Kazerûnî'nin sükût ettiği genel belâgî meselelerin tespit edilmesi gibi konular araştırmacılara önerilmektedir.

Araştırmacı, bu ilmî tezin Kur'ânî ve belâgî çalışmalar alanında ciddi ve değerli bir katkı oluşturmamasını ümit etmektedir. Zira bu tez, sadece İmam Kazerûnî'nin görüşlerini sunmakla kalmamakta; aynı zamanda bu görüşlerin eleştirel bir tahlilini yapmakta, onları diğer âlimlerin görüşleriyle karşılaştırmakta ve onun beyânî tahlillerinde dayandığı metodolojik temelleri ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, İslamî tefsir ve belâgat mirasının önemli bir yönüne ışık tutmakta ve bu verimli alanda araştırma ve çalışma için yeni yollar açmaktadır.

Üzerinde yeterince çalışma yapılmamış bir eser olan Kazerûnî'nin hâşiyesine ve onun içerdiği beyânî hazinelerle es-Seb'u- Tıvâl'e odaklanması, bu tezi, Arap Dili ve Belağatı alanına nitelikli bir katkı; Kur'ân'ın beyân sırlarını ve Müslümanlar nezdindeki belâgat düşüncesinin gelişimini anlamakla ilgilenen araştırmacı ve akademisyenler için ise önemli bir başvuru kaynağı kılmaktadır.

المحتويات

ÖZ.....	v
ABSTRACT.....	vii
ملخص.....	ix
TEŞEKKÜ.....	xi
GENİŞLETELMİŞ ÖZET.....	xii
المحتويات.....	xxxiii
المقدمة.....	1
1. موضوع البحث وأهميته.....	1
2. الدراسات السابقة.....	2
3. حدود البحث.....	3
4. فرضيات البحث.....	3
5. صعوبات البحث.....	3
6. سير البحث.....	3
الدراسة التمهيدية.....	5
1. الإمام الكازروني (دراسة موجزة).....	5
1.1. اسمه ونسبته.....	5
2.1. المولد والنشأة.....	6

3.1.	الجانب العلمي	6
4.1.	تلاميذه:	6
5.1.	وفاته:	7
2.	حاشية الإمام الكازروني.....	8
2.1.	إضاءات حول الحاشية:	8
2.2.	منهج الكازروني في الحاشية:	9
3.	أهمية الدرس البياني في الإعجاز القرآني.....	12
1.3.	مفهوم البيان:	12
2.3.	أهمية الدرس البياني في الإعجاز القرآني	15
4.	السبع الطوال.....	16
1.4.	في تحديد المصطلح.....	16
2.4.	فضل السبع الطوال.....	17
19	الفصل الأول.....	19
19	التشبيه والتصوير البياني.....	19
1.1.	التشبيه في الفكر البلاغي والنقدي	19
2.1.	التشبيه القرآني	23
3.1.	التشبيه في السور السبع الطوال	24
1.3.1.	التشبيه التمثيلي.....	24

60	2.3.1. التَّشْبِيه البليغ.....
71	3.3.1. التَّشْبِيه المرسل
83	4.3.1. التشبيه الضمني
86	الفصل الثاني.....
86	المجاز في السُّور السَّبع الطَّوال.....
86	1.2. بين الحقيقة والمجاز
88	2.2. مسائل في المجاز
88	1.2.2. المجاز المرسل
118	2.2.2. المجاز العقلي
132	الفصل الثالث.....
132	الكناية وجماليَّاتها.....
132	1.3. بلاغة الكناية
134	2.3. بين الكناية والتَّعْرِيض
135	3.3. مسائل في الكناية
166	الفصل الرَّابع.....
166	الاستعارة في السُّور السَّبع الطَّوال.....
166	1.4. مفهوم الاستعارة
167	2.4. الاستعارة في الفكر البلاغي

169.....	3.4. مسائل في الاستعارة
196	الدراسة النقدية
196.....	1.5. في نقد المنهج:
201.....	2.5. في نقد التحليل:
201.....	1.2.5. السياق والمقام
202.....	2.2.5. الحسُّ النقدي البياني
203.....	3.2.5. مراعاة المقصد البلاغي للنص القرآني
205.....	الخاتمة
209	الفهارس
209.....	فهرس الأشكال
216	فهرس الآيات القرآنية
235	فهرس المصادر والمراجع

المقدمة

1. موضوع البحث وأهميته

يعنى البحث بدراسة مسائل علم البيان في حاشية الإمام الكازروني على تفسير البيضاوي، وذكر رأيه في تلك المسائل موافقاً أو معارضاً أو مرجحاً. وقد اقتصر على دراسة السبع الطوال دفعا للتطويل من جهة، ولصعوبة الإحاطة الكلية بالحاشية عامة، ومسائل علم البيان خاصة من جهة ثانية.

وعلم البيان أحد أركان علوم البلاغة العربية، إلى جانب المعاني والبديع، وبه يستكشف الدّارس أسرار التراكيب وأساليب التعبير، ويدرك دقائق المعاني الخفية، وتظهر له الصور الجمالية الكامنة في النص، بعد أن يكّد لها الذّهن، ويعمل فيها العقل. وهو مفتاح فهم الإعجاز القرآني، وهو السبيل إلى الغوص في أعماق الخطاب الإلهي البليغ. من هنا جاءت العناية بهذا العلم منذ العصور الأولى، ولم تقف الجهود العلميّة الرّامية إلى تعييده منذ السّكّافي، حتى غدا علماً قائماً بذاته، له مباحثه ومصطلحاته وطرائقه. واستمرّت جهود العلماء والمفسّرين في دراسة هذا العلم انطلاقاً من النصّ القرآني الكريم، ومن أبرز الأعمال في هذا المجال تفسير البيضاوي الذي يعدّ من أبرز التفاسير؛ فقد جمع فيه خلاصة ما ذهب إليه صاحب الكشف مشفوعاً بأرائه القيّمة، مضيفاً إليه جمال العبارة ودقة البلاغة وعمق الدلالة. ونال هذا التفسير شهرة واسعة دفعت كثيرين إلى كتابة حواشٍ مختلفة عليه، فشكّلت امتداداً علمياً لتأملات العلماء في معانيه وتفسيراته، وهي حواشٍ لم تأتِ شرحاً لغويّاً محضاً، بل كانت في كثير من الأحيان قراءات بلاغية وتأويلات بيانية تنمّ عن ذائقة علمية ومنهجية تحليلية.

وسيتناول البحث الآليّة التي اتّبعها الإمام الكازروني في تحديد المسائل البيانيّة، وكيف حلّها، ثم كيف استنبط بعض المعاني من خلالها، وكيف كوّن رأيه بناءً على ذلك. وتتمثّل أهميّة البحث في النّقاط الآتية:

- الوقوف على أهمّ مسائل علم البيان في حاشية الإمام الكازروني التي هي أحد أهمّ الحواشي التي كتبت على تفسير البيضاوي؛ فقد أودع فيها خلاصة تجربته، فجاءت مجلّى لأفكاره، وقد جمع فيها بين التحليل الدقيق والتعليق العميق، والتأصيل والاختصار، وكانت مثلاً حيّاً على تفاعل المتأخّرين مع تراث المتقدّمين.
- أصالة البحث من النّاحية النّطبيقيّة؛ فهي أوّل دراسة في مسائل علم البيان في هذه الحاشية.

- تحليل القضايا البيانية التي ناقشها الإمام الكازروني، والكشف عن رؤيته البلاغية، وموقفه من آراء الإمام البيضاوي، وجوانب من شخصيته العلمية من خلال الوقوف على الإضافات التي قدّمها من حيث التأويل والتحليل.

- محاولة تقديم قراءة علمية تطبيقية تربط بين جهود علماء البيان في العصور المتأخرة وبين التراث البلاغي الأصيل، وتشكيل رؤية متكاملة للدرس البياني من خلال تحليل النصوص ذاتها، وعدم الاكتفاء بالتظهير أو العرض المجرد.

2. الدراسات السابقة

تجدر الإشارة إلى عدم وجود دراسات تطبيقية سابقة عنت بحاشية الإمام الكازروني بحدّ ذاتها، أو أشارت إليها، أو قارنت بينها وبين حواشٍ أخرى. غير أنّ هناك دراسات مختلفة تتعلّق بحواشٍ أخرى على تفسير البيضاوي نفسه. جاءت بشكل مستقلٍّ أو من خلال المباحث البلاغية الأخرى، وأبرزها:

- مباحث علمي البيان والبدیع في حاشية ابن التمجید على تفسير البيضاوي "دراسة موازنة": رسالة دكتوراه للباحث عبد العزيز بن سعود بن عبد الله البديع. وصادرة عن جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2002.

- المباحث البلاغية في حاشية السيخ زاده على تفسير البيضاوي: رسالة ماجستير للباحثة سارة علي ناصر العامري، وصادرة عن جامعة ذي قار في العراق، سنة 2012.

- مباحث علم البيان في حاشية الشیخ زاده على تفسير البيضاوي، وهي رسالة دكتوراه للباحث أحمد سعد عبد الرزاق ناجي، وصادرة عن جامعة الأزهر.

وبالنظر إلى عناوين هذه الدراسات فإنّه من الواضح أنّ ارتباطها بالبحث يأتي في نطاقٍ ضيقٍ جدًّا؛ فبعضها دراسات عامّة من حيث اختيار المجال التّطبيقيّ فيها، وهي تُعنى بحواشٍ أخرى، والجانب الوحيد المشترك هو التقاء الحواشي كلّها في تفسير البيضاوي. ما يعني أنّ البحث جديد في جانبه التّطبيقيّ.

وتجدر الإشارة إلى أنّ البحث أفاد كثيرًا من موسوعة التفسير البلاغي التي أعدها نخبة من الباحثين والعلماء، وعنت بتحديد الجوانب البلاغية بكلّ تفاصيلها الدّقيقة، آية آية، فوقف الباحث على المواضع التي كان للكازروني آراء بيانيّة حولها، وأفاد منها.

اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي من خلال وصف الظّاهرة البيانيّة كما عرضها الإمام الكازروني وتحليلها إلى بنيتها الفكرية أو إلى البنية السّطحية والبنية العميقة لها إن صحَّ التعبير، والمنهج التّقدي الذي يظهر في بيان رأي الباحث في ذلك، بهدف الاستفادة من أدوات النقد والموازنة، في تتبع المواقف والآراء، وعرضها في سياقها العلمي والفكري.

3. حدود البحث

اقتصرت مجال البحث على السُّور السَّبْع الطُّوَال، لغناها بالمسائل البيانيَّة، وتنوُّع موضوعاتها، وثنائها المعرفيِّ الذي عني بها الإمام منها. الكازروني؛ وإذا علمنا أنَّ سورة البقرة وحدها جاءت في مجلد كامل، وأنَّها مع السور السبع الطُّوَال تشكِّل نصف الحاشية وأكثر أدركنا الغنى المعرفيِّ للحاشية، وحفَّزنا ذلك على المزيد من البحث لمعرفة ما بداخلها. وقد عُنِيَ البحث بتحليل المواضع التي تناول فيها الكازروني المسائل البيانيَّة من تشبيه واستعارة وكناية ومجاز، سواء أكان موافقًا للبيضاوي أم معترضًا عليه أم مستقلًّا برأي جديد.

4. فرضيَّات البحث

بالنَّظر إلى طبيعة المنهج الذي سار عليه الإمام الكازروني، وطبيعة المسائل البيانيَّة افترض الباحث:

- بيان أهم المسائل البيانيَّة في حاشية الإمام الكازروني.
- إظهار آلية التَّحليل والمنهج الذي سار عليه الإمام الكازروني في الحاشية.
- إظهار القيمة الجمالية لكل صورة من الصور البيانيَّة.
- الوقوف على آراء عدد من البلاغيِّين في أهمِّ المسائل الخلافية.
- الوقوف على أهمِّ الآيات القرآنيَّة التي تحتمل أكثر من تأويلٍ في الدَّرس البيانيِّ.

5. صعوبات البحث

اعترضت الباحث مجموعة من الصَّعوبات، أبرزها غياب الدِّراسات المتعلِّقة بحاشية الإمام الكازروني على وجه الخصوص، وتشعُّب الآراء البيانيَّة، لذلك وصِفَت الدِّراسة بأنَّها دراسة تحليليَّة وصفية، وليست إحصائيَّة. فضلًا عن غياب التَّحقيق العلمي للحاشية، ما يصعِّب قراءة بعض عباراتها أحيانًا، أو يصعِّب فهمها، وذلك للنَّقْص الحاصل في بعض الكلمات في النِّسخة المطبوعة.

6. سير البحث

وقع الاختيار على البحث الموسوم بـ: "مسائل علم البيان في حاشية الإمام الكازروني على تفسير البيضاوي: دراسة تحليلية في السور السبع الطوال" ليسلِّط الضوء على أهمِّ المسائل البيانية التي توقَّف عندها الكازروني في هذه الحاشية القيِّمة، مركزًا على السور السبع الطوال لما فيها من غنى بلاغي وتنوُّع بياني، ولما لها من منزلة خاصة في القرآن الكريم. جاء البحث في تمهيد وأربعة فصول:

يعرّف التّمهيد بشكل موجز بشخصيّة الإمام الكازروني؛ اسمه ونسبته، وولادته ونشأته، وبعض تلامذته، ثمّ يعرّف بالحاشية وأهميّتها ومكانتها بين الحواشي، ومنهج الكازروني فيها، ويذكر طرقاً من أهمّ المصادر المعرفيّة والبيانيّة، ويتضمّن التّمهيد أيضاً جانباً من التعريف بعلم البيان وأهميّة الدّرس البيانيّ في الإعجاز القرآني، والتّعريف بالسّور السّبع الطّوال وبيان فضلها. يتحدّث الفصل الأوّل عن التّشبيه في الفكر البلاغي والنّقدي، والفرق بين التّشبيه والتّمثيل، فضلاً عن القسم التّطبيقي الذي يفصّل القول في ذكر آراء الإمام الكازروني والبيضاوي وعدد من العلماء حول التّشبيه التّمثيلي والبليغ والمرسل، والتّشبيه الضّمني.

يتناول الفصل الثّاني موجزاً عن الفصل بين الحقيقة والمجاز من خلال موقف الإمام الكازروني منه، ثمّ يعرض الآراء التفصيلية للمواضع التي فيها مجاز عقلي، أو مجاز مرسل. يدرس الفصل الثّالث الكناية بوصفها قسمًا قائماً بذاته، وتأتي التفاصيل الدّقيقة تبعاً لكل موضع من مواضع الكناية في السّور السّبع ممّا عرض له الكازروني، ووقف عنده، وكذا هي الحال للفصل الرابع الذي يدرس الاستعارة التّصريحية منها والمكنيّة والتّبعيّة منهما والأصليّة. تتضمّن الخاتمة تلخيصاً موجزاً للتّمهيد والدراسة التّطبيقية بفصولها الخمسة، مع ذكر أهمّ النّتائج التي توصل إليها الباحث، وقدر يسير من التّوصيات التي يتوقّع أن تكون ذات فائدة للباحثين. ودُيّل الباحث بفهارس للآيات القرآنية، والأشكال البيانيّة التي حاول الباحث أن يسهّل من خلالها جزءاً من المعاني في كلّ موضع منها، ثمّ قائمة بأهمّ المصادر والمراجع التي استند إليها الباحث في بحثه.

أرجو أن يكون هذا البحث لبنة من لبنات الدراسات البلاغية التطبيقية، وأن يسهم في إحياء الاهتمام بحواشي العلماء المتأخّرين، وخاصة تلك التي تناولت علوم البلاغة بأساليب أصيلة، وتحليلات نافذة، وآراء وازنة. وأن يكون خير شاهد على أنّ علم البيان ما يزال ميداناً خصباً للتأمل، ومصدراً غنيّاً لفهم النّصّ القرآني البليغ.

الدِّراسة التَّمهيدِيَّة

1. الإمام الكازروني (دراسة موجزة)

الإمام الكازروني أحد أعيان القرن التاسع الهجري، وسيُقتصر البحث على ذكر نُتفٍ يسيرة تعرض اسمه ونسبته وولادته ونشأته، وبعض تلامذته، ووفاته.

1.1. اسمه ونسبته

يحمل لقب الكازروني العديد من العلماء الذين ينتسبون إلى مدينة كازرون الملقَّبة بدمياط الأعاجم بين البحر وشيراز في كورة نيسابور ببلاد فارس¹، وتجاوز هذا اللقب نحوًا من عشرين اسمًا. ومنهم أحمد بن محمد بن حضر نور الدين العمري الشافعي الكازروني كان حيًّا سنة (923 هـ) وصاحب تفسير الكازروني، ومنهم محمد جمال الدين الكازروني صاحب مفتاح الأبواب في تفسير فاتحة الكتاب، وصاحب طوابع الأنوار وهو تفسير مختصر الجلالين يقال له تفسير الأخوين، ومنهم عماد الدين منصور بن الحسن العمري الكازروني الشافعي (ت: 860 هـ) صاحب كتاب "لطائف الألفاظ في تحقيق التفسير ونقد الكشاف"².

والكازروني هو الخطيب أبو الفضل ابن نور الهدى الكازروني القرشي الصديقي، وقيل بالذَّال المعجمة³، نسبةً إلى الصديق أبي بكر ﷺ، ولقب بـ "الشيخ العالم الكبير العلامة"، و"شيخ الإسلام"⁴، و"المولى"⁵، و"الفاضل"⁶.

¹ صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع (بيروت: دار الجيل، 1412)، 1143م؛ حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول (إسطنبول: مكتبة إرسيا، 2010)، 234/5.

² علي شواخ إسحق، معجم مصنفات القرآن (الرياض: دار الرفاعي، 1984)، 212/2.

³ رضي الدين محمد بن إبراهيم ابن الحنبلي، نُزَّ الحَبِّب في تاريخ أعيان حلب، تحقيق محمود حمد الفاخوري وآخر (دمشق: وزارة الثقافة، 1972)، 154/1؛ أحمد بن محمد الأذنه وي، طبقات المفسرين، تحقيق سليمان بن صالح الخزري (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1997)، 374؛ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 190/1.

⁴ ابن الحنبلي، نُزَّ الحَبِّب في تاريخ أعيان حلب، 154/1.

⁵ حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول (إسطنبول: مكتبة إرسيا، 2010)، 235/5.

⁶ خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 190/1.

2.1. المولد والنشأة

ولد الإمام الكازروني ونشأ بمدينة شيراز، ولم يُعرف تاريخ مولده، وقد قَدِمَ إلى الهند أيام السلطان محمود بن محمد الكجراتي⁷ ودخل مدينتها كجرات فسكنها، وبها درس وأفاد⁸، وانعكست الأحوال المتردّية في عصره إبان حكم المغول، على حياته بشكل واضح⁹.

3.1. الجانب العلمي

أخذ الكازروني العلم من مصادر متنوعة، وكان له مشايخ كثيرون، أبرزهم محمد بن أسعد الصديقي الدواني، والجلال الدواني، وغيرهما من العلماء وتتلّمذ على يديه الشيخ المحقّق شهاب الدين الهندي، وعيسى بن محمد بن عبيد الله بن محمد، والشيخ مبارك بن الخضر الناكوري، وأبو الفيض بن المبارك الناكوري، ومشايخ كثيرون. خَلَفَ الكازروني وراءه عددًا من المصنّفات العلميّة، أبرزها حاشيته على تفسير البيضاوي التي وصلتنا مع بعض السقّوطات فيها.

4.1. تلاميذه:

لم يُفَرّد لتلامذته بابٌ خاصّ في التّصنيفات، بل جاء ذكر بعضهم في تضاعيفها، وأبرزهم: 1- الشيخ المحقّق شهاب الدين الهندي: "مرّ في سفره بمدينة كجرات في بلاد الهند، واجتمع فيها بشيخ الإسلام أبي الفضل ابن نور الهدى الكازروني الصّديقي، وأخفى نفسه عند اجتماعه به وطلب القراءة عليه في حاشية الشريف على شرح الشمسيّة، فأذن له، ودفع إليه من

⁷ هو الفتح سيف الدين محمود بن محمد بن أحمد بن محمد بن المظفر الكجراتي المشهور بمحمود بيكره، كان من خيار السلاطين في عصره.

⁸ عبد الحي فخر الدين الحسني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من (بيروت: دار ابن حزم، 1999)، 301/4.

⁹ عبد المنعم النمر، تاريخ الإسلام في الهند (القاهرة: دار العهد الجديد، 1959)، 104؛ الحسني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من (الأعلام، 1/426؛ أحمد محمود السّاداتي، تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم (القاهرة: مكتبة الآداب، د.ت)، 1/149؛ ستودارد وثروب، حاضر العالم الإسلامي (بيروت: دار الفكر، 1334)، 293/4.

حواشيه المنطقية شيئًا يطالع فيه، فأخذ شيخنا في مناقشته المرة بعد الأخرى، فلمّا عرف مقامه أقرّاه في شرح المواقف¹⁰.

2- عيسى بن محمد بن عبيد الله بن محمد: تلقّى العلم ابتداء حياته على يد أبيه، ثمّ لازم الخطيب أبا الفضل الكازروني الصّدّيق القرشي¹¹.

3- الشيخ مبارك بن الخضر النّاكوري: أحد علماء الهند المشهورين، وكانت ولادته سنة 911هـ بمدينة (ناكور) وسافر للعلم إلى كجرات، فاشتغل بها على الخطيب أبي الفضل الكازروني وغيرهم العلماء. يقول الحسني: "أخذ عنه (أي الكازروني) الشيخ مبارك بن الخضر النّاكوري وخلق كثير"¹².

4- أبو الفيض بن المبارك النّاكوري: قال عنه صاحب كشف الظنون: "موارد الكلم رسالة كلّها غير منقوطة في الأخلاق للشيخ أبي الفيض بن المبارك الهندي المدرّس بأكره تلميذ الخطيب أبي الفضل الكازروني"¹³.

5.1. وفاته:

اختلفت آراء المترجمين في عام وفاته، فقال الأدنه وي ومحمد طاهر: "سنة (940هـ) أربعين وتسعمائة"¹⁴، وقيل: "سنة (945هـ) خمس وأربعين وتسعمائة"¹⁵، وبما أنّ الكازروني قد دخل إلى كجرات في أيام السلطان محمود بن محمد الكجراتي "الذي قام بالملك بعد داود شاه سنة اثنتين وستين وثمان مئة"¹⁶ يمكننا القول: إنّ الكازروني كان مُعمّرًا وربما توفي وعمره يزيد عن

¹⁰ ابن الحنبلي، نُرّ الخبّ في تاريخ أعيان حلب، 154/1؛ خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 2/189.

¹¹ خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، 5/235؛ ابن الحنبلي، نُرّ الخبّ في تاريخ أعيان حلب، 1/1047.

¹² الحسني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 4/301.

¹³ خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 3/427.

¹⁴ الأدنه وي، طبقات المفسرين، 374؛ محمد طاهر، نيل السائرين في طبقات المفسرين، دت، 337.

¹⁵ خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 1/190؛ إسحق، معجم مصنفات القرآن، 3/61.

¹⁶ الحسني، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 1/146.

خمسٍ وثمانين سنةً. وذهب بعيداً أحدُ الباحثين حين ذكر في فهرس المصادر والمراجع أنَّ وفاته كانت سنة 1102هـ¹⁷.

2. حاشية الإمام الكازروني

بذل العلماء الذين تلوا الإمام البيضاوي جهوداً كبيرة في الاطلاع على تفسيره، ووضع الحواشي والتعليقات عليه، فجاء بعضها تامةً، وأخرى غير ذلك. وقد بلغ مجموع الحواشي والتعليقات التي كتبت على تفسير البيضاوي فوق المائة وثلاثين مصنفاً، وهذا يرجع إلى مدى شيوع هذا التفسير لدى العلماء من بعده، لأسباب كثيرة ليست ذات صلة بالبحث.

1.2. إضاءات حول الحاشية:

يجدر بنا أن نقف على نقاطٍ مضيئة فيما يتعلّق بحاشية الإمام الكازروني والتعريف بها، والوقوف على لمعاتٍ استضاء بها الكازروني في سبيل إخراجها إلينا على هذا النحو. تمتاز الحاشية بالاختصار، ويظهر أنَّ هذا هو المنهج العام في الحاشية مقارنة بحواشٍ أخرى؛ كحاشية الإمام القونوي، والشيخ زاده، والشهاب؛ وجاءت في خمس مجلدات مطبوعة وغير محقّقة، مضافاً إليها تفسير البيضاوي؛ أي: ما يساوي رُبْع ما كتبه القونوي، ونصف ما كتبه كلٌّ من الشهاب والشيخ زاده. وقد ضمّنها آراء عددٍ من البلاغيين واللغويين والمعجميين، وهي غنيّة بالآراء البلاغيّة (المعاني - البيان) في أجزائها الأولى، ثم نجدها تقتصر إلى كثير من المعلومات في الجزء الأخير منها؛ فبعض السور خالية من التعليقات، وتتنّص بأنّها "حاشية لطيفة في مجلد أورد فيها من الدقائق والحقائق ما لا يحصى أولها الحمد لله الذي أنزل آيات بينات محكمة"¹⁸.

¹⁷ عبد القاهر الجرجاني، *درجُ الدرر في تفسير الآي والسور*، تحقيق وليد بن أحمد بن صالح الحسين وآخر (بريطانيا: مجلة الحكمة، 2008)، 4/1912.

¹⁸ خليفة، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، 1/189.

أبان لنا الكازروني في هذه الحاشية عن مكنونات عقله، ومنهجه الفكري المعتدل، والتزامه مذهب أهل السنّة والجماعة، في سائر الحاشية، وقد ردّ بذلك على كثير من آراء المعتزلة الفكرية والبلاغية والدّينية، ومسائل القضاء والقدر، فضلاً عن المسائل البلاغية عامّة، والمسائل المتعلقة بعلم المعاني على وجه الخصوص.

ومن ذلك نقاشه حول مسألة مشيئة الله المتعلقة بأفعال العباد الحسن منها والقبيح، وموقف المعتزلة من ذلك، فضلاً عن موقف أهل السنّة والجماعة الذي عبّر عنه بـ "موقف أهل الحق" ¹⁹. حاول الكازروني في هذه الحاشية أن يشرح ما كان يظنّه أنّ فيه غموضاً في الدّلالة، أو ما رأى أنّه مخالفٌ لما يذهب إليه، أو ما هو محلّ خلاف لدى العلماء من قبل، أو ما اعتقد أنّ شرحه يمكن أن يضيف من معلومات جديدة للمتن الأصلي، وأعني به متن تفسير البيضاوي. لم تكن هذه الحواشي ليكتبها أصحابها ويبدّلوا الوقت الكثير لأجلها، ويقدموا لنا خلاصة أفكارهم، وطريقة تفكيرهم العلميّة لولا أن رأوا أنّ هذا التفسير حقيقٌ عليه ألا يضيع محتواه سدى، وألا يُترك دون عناية به، ونقله للأجيال من بعدهم. من هنا أدرك هؤلاء العلماء عظم هذا التفسير فعكفوا على كتابة هذه الحواشي، وبيّنوا ما فيه مسائل جديدة بالشرح والتوضيح.

يمثّل ظهور هذه الحواشي في العصر العثماني أحد تيارات الحركات العلمية المنتشرة في ذلك الوقت، وبيّن مدى تشجيع السلاطين للعلماء، وإبقاء أبوابهم مُسرعة أمام أهل العلم ووّاده.

2.2. منهج الكازروني في الحاشية:

قبل أن نبدأ في دراسة مسائل علم البيان في حاشية الكازروني نرى من الضروري أولاً إيجاز طريقة الكازروني في التفكير، وكيف عالج مسأله؟ وما التغيير الذي طرأ على هذا الفن بعد دراسة الكازروني له؟ وكيف نظر إلى الموروث البلاغي من تراث السابقين؟

¹⁹ الخطيب الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي (مصر: مطبعة دار الكتب العربية الكبرى، د.ت)، 212/2-204-

يغلُبُ على حاشية الإمام الكازروني المنهج التحليلي؛ فهو يعرضُ قولَ الإمام البيضاوي، ثم يحلِّله ويبين رأيَ أو آراءَ رأيهِ فيه وأمّا عن طريقتِهِ في التفكير في مسائل علم البيان فهو يرى أنّ هذا الفن أساس من أسس البحث في نظم القرآن، ويتفق مع السابقين في أنّ الناظر في كتاب الله يجب أن يكون على علم بمسائل هذا الفن...وفي تحليله الآيات المشتملة على أسرار علم البيان لا يخرج عن الخط العام الذي انتهجه السابقون، بل ينقل عنهم إذا رأى أنّ ما ذكره يناسب الآية من ناحية السرّ البلاغي، ويضيف إليهم ما يفتح الله له من فهم لأسرار كتابه، فطريقة تفكيره تقوم على دراسة كل كلمة في النظم القرآني مبيّناً صلتها بما قبلها وما بعدها ومدى مناسبتها للسياق والمقام، ووفائها بالغرض المنشود، وهذا المنهج في الحقيقة لم يبتدعه الكازروني وإنّما قلّد فيه من سبقوه أمثال عبد القاهر الجرجاني، والزمخشري، فله فضل الإحياء لمذهبهم وطريقتهم في التحليل البلاغي للنظم القرآني، ولهم فضل السبق في التأسيس لهذا المنهج، فمعالجته لمسائل هذا الفن تقوم على التمسك بما ذكره السابقون طالما أنه يناسب الغرض والسياق، ويضيف إليه ما يراه مناسباً للمقام، فهو يجمع بين طريقتين في التحليل: المنهج التحليلي الذي طبّقه صاحب الكشف في دراسة النظم القرآني، والمنهج التقليدي الذي يكتفي بذكر السرّ البلاغي للآيات دون أن يغوص إلى ما وراء ذلك من أسرار.

يتصل منهج الإمام الكازروني في حاشيته على تفسير البيضاوي بتفسير بعض النقاط والمسائل الفقهية واللغوية والتفسيرية التي تتعلق بالآيات القرآنية التي ذكرها البيضاوي في تفسيره، ويعد أحد أبرز المفسرين الذين ألفوا حواشي على تفاسير القرن السابع الهجري، ويعتمد الرجوع إلى المصادر المتعددة يدعم فيها رأيهِ، وينسب القول إلى قائله متوخياً الدقّة العلمية في ذلك.

يطرد منهجه بين الاختصار والتّطويل؛ فهو يطيل حيث يرى الإطالة مناسبة، ويقتصد حين يجد أن الإطالة في هذا الموضع حشو، وقد يطيل في المواضع التي تستدعي التفكير المنطقي والبلاغي في المفردة اللغوية أو في التركيب إن صحّ التعبير؛ فيوضح بعض المسائل أو يناقشها أو يعلّق عليها بحسب الحاجة، ويترك ما لا يحتاج. وهو في أغلب هذا لا يخرج عمّا ذكره

البلاغيون، بل ينقل عنهم إذا رأى أنّ ما ذكره يناسب الآية من ناحية السّرّ البلاغي، ويضيف إليهم ما يفتح الله له من فهم أسرار كتابه؛ فطريقة تفكيره تقوم على دراسة معمقة وشاملة.

جاءت آراء الكازروني متناثرة في جميع الحاشية، وفق ما تقتضيه عبارات المصنّف وآرائه، وقد أظهر رأيه بكل وضوح وصراحة، وكان حياديًا موضوعيًا في ذلك؛ فهو ينتقد حيث ينبغي أن ينتقد، ويوافق حيث يرى ضرورة ذلك، ويثني على آراء البيضاوي ما رأى ذلك مناسبًا. وتحديد هذه الآراء بشكل دقيق يصعب إلى حدّ ما.

كذلك حاول الكازروني أن يبيّن للقارئ أنّ بعض عبارات المصنّف ممّا ينبغي أن يتم الاستغناء عنها، كقول المصنّف في بيان مجيء "ما" زائدة للتوكيد: "بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه". فهذه العبارة -في نظر الكازروني- قاصرة، والأصل فيها الحذف والاكتفاء بما بعدها²⁰. وقد ركّز على مسألة العلاقات القائمة بين النّصّ، ودلالات السياق بين الجمل وعلاقة السّابق باللاحق، وطبيعة تلاحم الأجزاء بين الجمل. وأثنى في مواضع على كلام المصنّف كقوله: "وكلام المصنّف أحسن. هذا حظّ المصنّف رَوّح الله روحه"²¹ وهذا الثناء يمثّل دفاعًا عن المصنّف. حاول الكازروني في الحاشية أن يتعقّب كلام المصنّف تعقّبًا دقيقًا، وأن يختار من العبارات أدقّها وأجدرها بالدراسة، وأن يعرض المسائل المتعلّقة بها، وأوجه الاختلاف فيها، ورأي البلاغيين على وجه الخصوص، ويمكن القول: إن الكازروني وجّه عنايته إلى المسائل البلاغيّة أكثر من غيرها. وكان يستعمل عبارة "وقوله" في إشارة منه إلى المصنّف، ويجعلها مع ما بعدها بين قوسين.

²⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 125/1.

²¹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 232/1.

3. أهمية الدرس البياني في الإعجاز القرآني

1.3. مفهوم البيان:

تدور معاني البيان في اللغة حول: البعد والوضوح والانكشاف²². وقد قال ابن فارس: "الباء والياء والنون أصل واحد، وهو بعد الشيء وانكشافه. وبان الشيء وأبان: إذا اتضح وانكشف. وفلان أبين من فلان؛ أي: أوضح كلامًا منه"²³. والبيان: ما يتبين به الشيء من الدلالة وغيرها. وبان الشيء بيانًا: اتَّصَحَّ فهو بَيِّنٌ، والجمع أبيناء، مثل هين وأهيناء²⁴.

وفي الاصطلاح لم يخرج علماء البلاغة عن المعنى اللغوي، حيث ربط الجاحظ (ت: 255 هـ) هذا المفهوم بقدرة المتكلم على إفهام مخاطبيه مشافهة أو كتابية، والوصول إلى أذهانهم بالطريقة التي يفضِّلُ، والأسلوب الذي يرغب، واللغة التي يحبُّ. ومنح -الجاحظ- البيان قوة أشبه ما تكون بقوة السيف، وجعل القائل والسماع المحور الذي يدور حوله الكلام، ويترجمه البيان. فهو عنده "اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يغضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري القائل والسماع، إنما هو الفهم والأفهام، فبأي شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع"²⁵. وحصر البيان في خمس أدوات يمكن للمتكلم من خلالها أن يعبر عما في داخله، ويكشف عما يريد، وهي على الترتيب "اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال"²⁶.

²² مجمع اللغة العربية بالشارقة واتحاد المجامع اللغوية (أبو ظبي: منشورات القامسي، 2024، 2020)، "المعجم التاريخي للغة العربية"، مادة (ب ي ن).

²³ أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة (بيروت: دار الفكر، 1399)، 326-327/1.

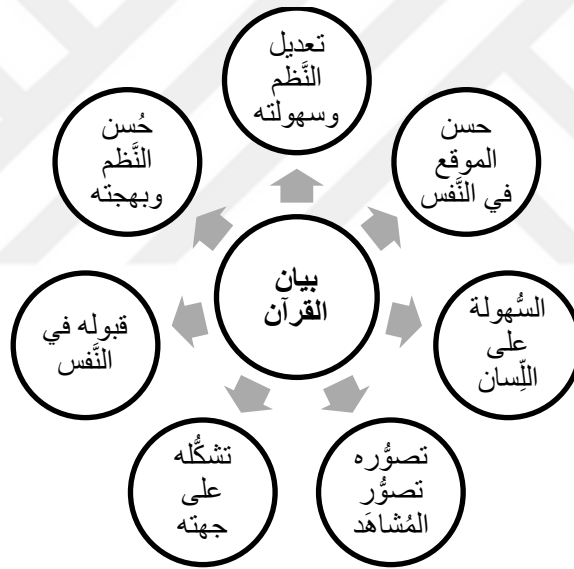
²⁴ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (بيروت: دار العلم للملايين، 1407)، 2082/5/5.

²⁵ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، 76/1.

²⁶ الجاحظ، البيان والتبيين، 76/1.

وينظر الرُّمَّاني (ت: 384 هـ) إلى البيان بوصفه قوَّةً عقليةً قادرةً على إظهار التميُّز في التعبير، وإيصاله إلى السَّامع بأربع طرق؛ التعبير اللَّفْظي، أو حال المتكلِّم، أو إشارة يعبرُ بها عن شعورٍ أو طلبٍ ما، أو رمزٍ تعبيرِيٍّ يدلُّ به على مراده، ويوصل إلى مقصوده. وهو هنا يلتقي مع الجاحظ في معظمها²⁷.

وأما الباقلاني (ت: 403 هـ) فالبيان عنده - وإن التقى مع الرُّمَّاني في طرقِ التعبير عنه - يكون في درجات، ويقع فيه تفاضل، فليس كلُّ قولٍ أوصلك إلى مراده بيانًا محمودًا أو حسنًا؛ فباقلٍ أوصلَ مراده من العيِّ الذي هو نقيض البيان إلى الأفهام، لكنَّه ليس من حسن البيان²⁸. والقرآن الكريم يمتلك أعلى درجات البيان، ويذكر الباقلاني لذلك أسبابًا يمكن تبسيطها من خلال الخطاطة الآتية:



الشَّكل رقم (1)

²⁷ أبو الحسن علي بن عيسى الرُّمَّاني، *النُّكت في إعجاز القرآن*، تحقيق محمَّد زغلول سلَّام وآخر (مصر: دار المعارف، 1976)،

106.

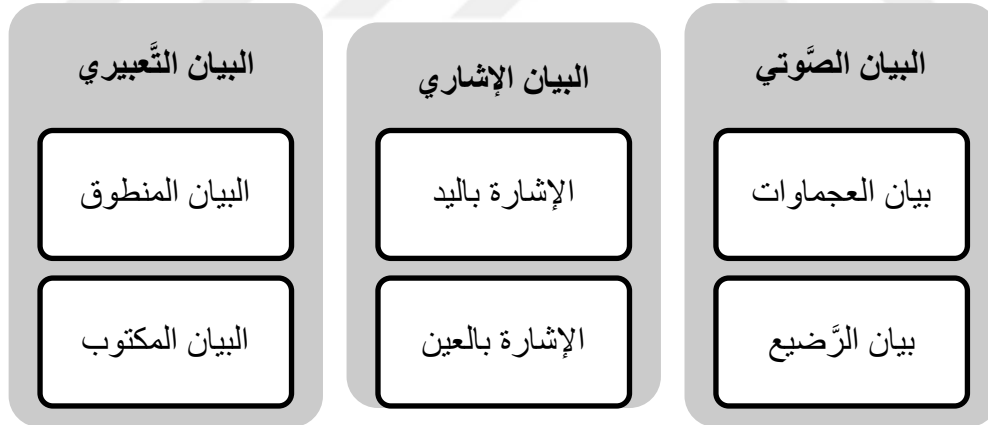
²⁸ أبو بكر محمَّد بن الطَّيِّب الباقلاني، *إعجاز القرآن*، تحقيق الميِّد أحمد صقر (مصر: دار المعارف، 1997)، 247.

هذا التّصوّر يعطي البيان أهميّة خاصّة، وهو هنا لا يقصد البيان الذي هو علمٌ من علوم البلاغة، بل بمفهومه الواسع في التّعبير، ويربط العنصرَ الجماليّ في التّعبير القرآني بالأثر الذي يحدثه في النّفس الإنسانيّة المخاطبة.

والبيان: الحجّة والمنطق الفصيح والكلام الذي يُكشف به عن حقيقة حال أو يحمل في طياته بلاغاً وعلماً يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة من تشبيه ومجاز وكناية²⁹.

وتفسير ذلك أن يوضح المتكلم ما في مكنون القلب في جميع حالاته، ويعرض القوّة الكامنة في العقل فطرةً أو إكتساباً وبما يهيئ له من استعانة بالقدرة الموزعة في اللسان الصحيح، أو في صورٍ أخرى تظهر في الحالات التي يقتضيها مقام الخطاب بمقوماته الثلاثة: (المتكلم والسّامع والرّسالة)، ويعني: الإفهام، ويعني أن يوصل المتكلم غايته إلى مخاطبه بكلّ الوسائل الممكنة: إن بالعبارة أو بالإشارة.

يتلخّص مفهوم البيان في ثلاث أصنافٍ، وعليها يدور الفهم والإفهام، وتتوزّع هذه الأقسام وفق هذه الخطاطة:



الشّكل رقم (2)

²⁹ مجموعة من المؤلفين، المعجم الوسيط (القاهرة: مجمع اللّغة العربيّة، 1392)، 80/1.

2.3. أهمية الدرس البياني في الإعجاز القرآني

يأخذ الدرس البياني حيِّزًا واسعًا من الإعجاز القرآني، بل إن مدار الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم يتمثل فيه، وقد أقام كثير من البلاغيين من قدامى ومحدثين كتبهم على هذا النحو، كإعجاز القرآن للباقلاني، وكتابي عبد القاهر الأسرار والدلائل، والنكت في إعجاز القرآن لأبي الحسن الرُّماني، وفي ظلال القرآن للسيد قطب.

هذه الصبغة البيانية التي اتَّصف بها القرآن الكريم تتيح لنا التَّعرُّف إلى جوانب الإعجاز فيه، والتَّعرُّف إلى المعاني الغائرة التي تحتاجُ منَّا إلى مزيد من التأمل والتَّفكير للوصول إليها، وللوصول إلى معنى المعنى. ولئن كانت لغة القرآن سهلة بيّنة فإن هذا لا يعني أنه كلّ من قرأه تعرّف هذا البيان، وأدرك المعنى، ووصل إلى سلّم الحقيقة الكامنة في أيِّ معنى من معانيه، أو لطيفة من لطائفه، ولم عبّر بهذا ولم يعبر بذاك؟ ولم جمع هنا وأفرد هناك؟ وغير ذلك.

يساعد علم البيان في الكشف عن بلاغة القرآن الكريم، وجمالياته الفنية بشكل يدعو القارئ إلى التأمل فيها تأملًا حقيقيًا وواقعيًا، ويسهم في تحفيز تفكيره نحو دراسة آياته وتدبرها تدبرًا يقوّي فيه الإيمان أو يزرع فيه بذرة من بذوره، كما يساعد على استخلاص الدروس والعبر من المعاني التي تتضمنها الآيات بصورة بيانية فنية. بمعنى آخر: إن دراسة علم البيان في ضوء الإعجاز القرآني تتيح لنا آفاقًا واسعة من التَّفكير بمضمون هذه الآيات، والوقوف على الجوانب الفنية، ما يوسّع أفق المعرفة.

وتتجلى قيمة البيان في مباحثه الأربعة العامة: (التشبيه - الاستعارة - الكناية - المجاز)، وتفاصيلاتها الفرعية الدقيقة المتعلقة بكل مبحث منها، في وجودها في النصّ القرآني المعجز، فأنت تجد وقعها في استعمالها في النصّ القرآني المعجز بيانًا، والمتَّسق تركيبًا، والمتَّالف معنويًا، والمتجانس بديعيًا. من هنا لا بد أن نقف في مسألة البيان أمام ثلاث نقاط:

أولاًها أنَّ البيان له ارتباط وثيق بالإعجاز القرآني، وهذا الارتباط يتَّصل بالنَّظم القرآني، وثانيُّها أن هذا البيان المتَّصل بالإعجاز القرآني لا يقتصر على تقسيمات البلاغة "التشبيه- الاستعارة- الكناية - المجاز"، وثالثتها عدم اقتصار البيان على العرب.

وثمَّة من ذهب إلى أنَّ مسائل الاستعارة والتشبيه وأنواع البديع ليست من الإعجاز البياني³⁰، وفي هذا نظر؛ فلا يصحُّ أن نفصل بين الاستعارة والتشبيه من حيث هما قسمان من أقسام علم البيان، وبين الإعجاز البياني؛ فالإعجاز البياني كلُّ متكامل يتعلَّق بكلِّ تفصيلات التَّعبير القرآني، وليس بمسألة النَّظم وحدها، وإن كان مدار الإعجاز يقوم عليه.

4. السبع الطُّوال

استلزم البحث أن يبيِّن ماهية المصطلح المتعلِّق بالعنوان على وجه الخصوص، وهنا الحديث عن السَّبع الطُّوال التي شكلت الحدود العلميَّة للبحث؛ أي: لن يتجاوز البحث هذه السُّور، ولإغناء البحث أثر الباحث أن يتحدَّث عن بيان ماهيَّة المصطلح من جهة، وبيان فضلها.

1.4. في تحديد المصطلح

يُراد بالسبع الطُّوال: سورة البقرة، آل عمران، النِّساء، المائدة، الأنعام، الأعراف، براءة "التَّوبة"، والأخيرة محلُّ خلاف، ف قيل: براءة، وقيل: يونس، وقيل: غيرها.

وفي حديث مرفوع أخرجه أبو عبيد من جهة سعيد بن بشير عن قتادة عن أبي المليح عن واثلة بن الأسقع عن النبي ﷺ قال: "أعطيت مكان التوراة السبع، ومكان الزبور المئين، ومكان الإنجيل المثاني، وفضلت بالمفصَّل"³¹.

فابتداء السبع الطُّوال من البقرة وانتهأؤها ببراءة؛ ذلك أنَّ العلماء لم يفصلوا بين الأخيرة والأنفال؛ فهما عندهم بمنزلة سورة واحدة، ونزلتا جميعاً في مغازي رسول الله ﷺ، وسُمِّيت طُوْلاً

³⁰ فضل حسن أحمد عباس، لمسات ولطائف من الإعجاز البياني للقرآن الكريم (الأردن: دار النَّفائس، 1437)، 10-11.

³¹ سليمان بن داود الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي (مصر: دار هجر الأولى، 1419)، 352/2.

لطولها. وحكي عن سعيد بن جبير أنه عدَّ السبع الطول البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام، والأعراف، ويونس. والطَّوْل بضمّ الطاء: جمع طولى، كالكبر جمع كبرى. قال أبو حيان التوحيدي: وكسر الطاء مرذول³².

والاختلاف في التسميّة "الطُّول" أو الطَّوَال يرجع إلى اختلاف الآراء، فقد أورد القرطبي عن البراء بن عازب أن النبي ﷺ قال: "إن الله أعطاني السبع الطَّوَال مكان التوراة وأعطاني المئين مكان الإنجيل وأعطاني الطواسين مكان الزبور وفَضَّلني بالحواميم والمفصل ما قرأهن نبيّ قبلي"³³. ثم يحتمل السبع الطوال؛ على ما ذكر بعض أهل التأويل؛ كأنه قال: آتيناك سبعاً من القرآن العظيم. ويحتمل: (سَبْعاً) يعني فاتحة الكتاب من القرآن؛ أي: آتيناك فاتحة الكتاب من القرآن³⁴. وورد عن سعيد بن جبير أن السبع الطَّوَال هي البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام، والأعراف، ويونس". وذكر غيره أنَّها الأنفال وبراءة، وهما كالسورة الواحدة، وسميت الطوال مثاني لأن الحدود والفرائض والأمثال تنبت فيها³⁵.

2.4. فضل السَّبع الطَّوَال

ورد في فضل هذه السور بعض الأحاديث النبوية، منها ما روته عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: "من أخذ السَّبع فهو حَبْر"³⁶. وفي الحديث أيضاً أن النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "أُعْطِيْتُ السَّبع الطَّوَال مَكَانَ التَّوْرَةِ وَأُعْطِيْتُ الْمِئِينَ مَكَانَ الْإِنْجِيلِ وَأُعْطِيْتُ الْمَثَانِي مَكَانَ الزَّبُورِ وَفُضِّلْتُ بِالْمُفَصَّلِ"³⁷.

³² بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1376)، 244/1.

³³ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وآخر (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384)، 87/13.

³⁴ محمد بن محمد الماتريدي، تفسير الماتريدي، تحقيق مجدي باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 1426)، 462/6.

³⁵ أبو حيان الأندلسي، البحر المحیط، تحقيق صدقي محمد جميل وآخرين العطار (بيروت: دار الفكر، 1420)، 493/6؛ أبو الحسن علي بن محمد السخاوي، تفسير القرآن العظيم (القاهرة: دار النشر للجامعات، ١٤٣٠ هـ، ٢٠٠٩ م)، 446/1.

³⁶ أحمد ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421)، 501/40.

³⁷ إسماعيل بن عمر ابن كثير، تفسير ابن كثير، تحقيق محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419)، 65/1.

يدعو الحديث السابق إلى تدبُّر هذه السور، وتعلُّمها وحفظها حتَّى يكون صاحبها ذا علم، ولعلَّ هذا الفضل يتأتَّى من تنوُّع موضوعاتها في الفكر والعقيدة والقصص القرآني، فضلاً عن كثير من الأحكام الشرعية، كالصلاة والزكاة، والصَّوم، وغيرها من العبادات، والأمور الدينيَّة الأخرى.

والمراد بالأخذ في الحديث: الحفظ والمداومة على القراءة، وجعل تلاوتها وردًا للقارئ، والتدبر في معانيها، والعمل بما فيها³⁸.

هذه الأهميَّة تدفع الباحث إلى دراسة هذه السور والتعرُّف إلى مسائل علم البيان فيها، من خلال الحاشية، فضلاً عن معرفة رأي الكازروني في المسائل البيانيَّة التي عرضها البيضاوي في تفسيره.

³⁸ زين الدين محمَّد المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصَّغير (مصر: المكتبة التجاريَّة الكبرى، 1356)، 41/6.

الفصل الأول

التشبيه والتصوير البياني

1.1. التشبيه في الفكر البلاغي والنقدي

التشبيه هو أداة بلاغية ونقدية تسهم في الوصول إلى الدلالة على مستوى التفكير البلاغي والنقدي. يمكن تعريف التشبيه على أنها عملية مقارنة شيء بآخر يشبهه في بعض الصفات، لإيضاح أو توضيح المعنى أو الفكرة المرادة.

ففي التفكير البلاغي، يساعد التشبيه على إيصال رسالة ما بشكل أكثر فاعلية وإقناعاً، ومن خلال مقارنة الشيء المراد إيصاله بشيء آخر يشبهه، يتم إبراز الصفات المشتركة والمميّزة بينهما، مما يجعل الرسالة أكثر وضوحاً وقوة في التأثير.

وفي التفكير النقدي، يساعد التشبيه على تحليل الأفكار والمفاهيم بطريقة مفهومة وقابلة للتحليل. فحين نقارن مفهوماً ما مع مفهوم آخر يشبهه، يمكن أن نستنتج الفروق وأوجه التشابه فيما بينهما ونحدّد مدى صحة هذا المفهوم أو هذه الفكرة. كما يمكن لنا أن نستخدم التشبيه في النقد الأدبي بهدف توضيح الصورة الشعرية أو النثرية، وإيصال الفكرة بشكل أفضل.

وللتشبيه أثر واضح في اللغة والأدب؛ إذ يساعد على تخيل الصورة أو المفهوم المراد وصفه بطريقة أفضل، ويعزز فاعلية اللغة وجماليّتها، وهو أحد العناصر الهامة للبلاغي والنقدي على حدّ سواء، وقد قامت أكثر القصائد العربيّة عليه، القديمة منها والحديثة، وأحد أجلّ الأقسام الثلاثة التي يقوم عليها الشّعر، وهي "المثل السائر"، والاستعارة الغريبة، والتشبيه النادر"، والأخير هو أجلّ هذه الأنحاء وأصعبها، وعلة ذلك أنّه "لا يقع إلا لمن طال تأمُّله ولطف حسه وميَّز بين الأشياء بلطيف فكره"³⁹.

³⁹ أبو إسحق البغدادي ابن أبي عون، *التشبيهات* (دمشق: دار العزّاب - دار نور حوران، 2015)، 1.

يرى ابن المعتز أنَّ التشبيه فنٌّ من فنون البلاغة التي تنضوي تحت علم البديع، وهو - إلى جانب الاستعارة - من محاسن البيان العربي، أو من محاسن الكلام والشعر⁴⁰. وعقد له المبرد في كامله باباً مستقلاً هو "باب التشبيه"⁴¹، وذكر ابن سنان الخفاجي "أنَّ الأحسن في التشبيه أن يكون أحد الشيئين يُشبه الآخر في أكثر صفاته ومعانيه، وبالضدِّ حتى يكون رديء التشبيه ما قلَّ شبهه بالمشبه به"⁴². وعلى هذا سار قدامة بن جعفر، ورأى أنَّ أحسن التشبيه "ما وقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها، حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد"⁴³. ويريد بذلك أنَّ أوجه الشَّبه بين المشبَّه والمشبَّه لا تصل إلى درجة التَّطابق التَّامِّ، بل تقترب منها، وبقدر هذا التقارب يكون جودة التشبيه من عدمه. وذهب ابن رشيقي القيرواني إلى أنَّ العلاقة بين المشبَّه والمشبَّه به تكون في توافق صفة بينهما أو عدد من الصِّفات، وليس في كلِّ الصِّفات؛ فالتشابه في كلِّ الصفات يعني أنَّ المشبَّه هو المشبَّه به ذاته. فحين نشبَّه زيدًا بالبحر فنقول: زيدٌ كالبحر، نجد أنَّ الصِّفة المشتركة التي في زيد هي السَّماحة والغزارة؛ فزيدٌ يشبه البحر في الغزارة والسَّماحة، ولا يشبهه في كلِّ صفاته من الملوحة والهيجان وتلاطم الأمواج. يقول: "فوقوع التشبيه إنما هو أبدًا على الأعراض لا على الجواهر؛ لأنَّ الجواهر في الأصل كلُّها واحد، اختلفت أنواعها أو اتفقت؛ فقد يشبهون الشيء بسميه ونظيره من غير جنسه، كقولهم "عين كعين المهابة، وجيد كجيد الرِّيم" فاسم العين واقع على هذه الجارحة من الإنسان والمهابة، واسم الجيد واقع على هذا العضو من الإنسان والرِّيم، والكاف للمقاربة، وإنما يريدون أنَّ هذه العين لكثرة سوادها قاربت أن تكون سوداء كلها كعين المهابة، وأنَّ هذا الجيد لانتصابه وطوله كجيد الرِّيم"⁴⁴.

⁴⁰ عبد الله بن محمد ابن المعتز، البديع (بيروت: دار الجيل، 1410)، 88.

⁴¹ محمَّد بن يزيد المبرِّد، الكامل في اللُّغة والأدب (القاهرة: دار الفكر العربي، 1417)، 24/3.

⁴² ابن سنان الخفاجي، سرُّ الفصاحة (بيروت: دار الكتب العلمية، 1402)، 246.

⁴³ قدامة ابن جعفر، نقد الشَّعر (قسنطينة: مطبعة الجوائب، 1302)، 37.

⁴⁴ أبو علي الحسن بن رشيقي القيرواني، العُمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمَّد محي التَّين عبد الحميد (بيروت: دار الجيل، 1401)، 286/1.

فوجه الشبه -بحسب ما سبق- لا يكون في جوهر المشبَّه به، بل في عَرَضه؛ أي: لا يكون في الحقيقة الكامنة في المشبَّه به، بل يكون في شكله الخارجي، وعليه فإنَّ وجه الشبه يكاد يكون المشبَّه به لكثرة ما فيه من التَّقارب بينهما في هذه الصِّفة أو تلك.

وعلةُ عدم وقوع الشَّبه بين المشبَّه والمشبَّه به في كلِّ الصِّفات ظاهرة وواضحة كما أسلفنا، وهذا يعطي التشبيه صفة الصِّحة، وإلَّا كان التشبيه فاسدًا؛ إذ ينعدم بذلك التغيُّر بينهما، ويتَّحدان في الصِّفات جميعها، وهو ما يكون أصلًا، ولا يقع فعلًا. والقيمة الجماليَّة في هذا النِّسق تكون في الاستقلاليَّة شبه الكلِّيَّة بمعنى أنَّ كلَّ صنف من الكائنات، وكل واحد داخل هذا الصِّنف فيه صفاتٌ خاصَّة لا تكون في الآخر من جنسه، كما أنَّ فيه بعض الصِّفات التي تتقارب مع صفاتٍ تكون في واحدٍ من الأصناف الأخرى. فحين تقول: قلبُ الظَّالم كالْحجر. فأنت تريد أنَّ الظَّالم الذي هو واحد من جنس البشر فيه من الصِّفات السِّلبيَّة، وهي القسوة هنا، ما يشترك في مع الحجر الذي هو من جنس الجماد. فهو هنا؛ أي: المشبَّه -قلب الظَّالم- فيه صفة من صفات الحجر، وليس فيه كلُّ صفات الحجر من المتانة والصِّلابة والنَّفْع في الإعمار والبناء. وعلى هذا فقس!

وذهب أبو هلال العسكري إلى أنَّ أجود النَّشبيه ما جاء في واحد من أربعة وجوه؛ فأولُّها أن يكون في تشبيه غير المحسوس بالمحسوس، أو تشبيه المدرك بالعقل بما هو مُدرك بإحدى الحواسِّ الخمسة، كتشبيه أعمال الكفار التي لا تُبصر بالسَّراب الذي يخيَّل إلى رائيه أنَّه ماءٌ ثمَّ يتبدَّد هذا السَّراب حينما يقترب الرائي منه، والعلاقة بين المشبَّه والمشبَّه به هي الوهم الحاصل بينهما، أو تشبيه ذلك العمل الذي لا نفع فيه ولا فائدة منه بالرَّماد الذي لا يبقى له أثرٌ إذ تأتية ريحٍ عاصِف، وثانيها هو إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، كتشبيه حال الحياة الدنيا بصورة النبات المخضَّر بعد أن انتفع بماء السَّماء، ثمَّ يستمرُّ هذا الاخضرار مدَّة من الزَّمَن، ثمَّ يؤول ذلك النَّبات إلى الفناء. وثالثها إخراج ما لا يعرف بالبدئية إلى ما يعرف بها؛ أي تشبيه ما لا يتَّسع له العقل، ولا تقع عليه الحواس بما هو واقعٌ تحتها، كتشبيه اتِّساع الجنَّة التي هي جزاء للمقبلين إلى الله، وهي ممَّا لا يتَّسع له العقل في فهم حقيقته الكلِّيَّة، باتِّساع السَّموات والأرض

التي يدركها العقل البشري، وتقع تحت حواسه، والذي يظهر هنا أن وجه الشبه في المشبه أقوى منه في المشبه به. ورابعها إخراج ما لا قوة له في الصفة على ما له قوة فيها؛ كقوله عز وجل: ﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ [الرحمن: 24]؛ فقد شبه المراكب بالجمال من جهة عظمها، لا من جهة صلابتها ورسوخها ورزانتها، ولو أشبه الشيء التفكير من جميع جهاته لكان هو هو. والجامع بين الأمرين العظم، والفائدة البيان عن القدرة في تسخير الأجسام العظام في أعظم ما يكون من الماء. وعلى هذا الوجه يجرى أكثر تشبيهات القرآن، وهي الغاية في الجودة، والنهاية في الحسن⁴⁵.

وقد ذكره أرسطو ورأى أن الشعراء يقبحون في التشبيه إذا أبعدوا وفرق بينه وبين الاستعارة. وأشار إليه الجاحظ عابرة؛ حيث ذكر مثلاً له، وكذلك فعل ثعلب وابن المعتز. والإصابة في التشبيه معدودة من أسباب جودة الشعر، وذكر ابن قتيبة التشبيه في مواضع كثيرة من كتابه، ورأى أن المشبه به يجب أن يكون أقوى من المشبه في وجه الشبه، ذكر قدامة أيضاً باباً مستقلاً للتشبيه، وكذلك صاحب العمد وأبو هلال وسواهم من العلماء.

ولقد كان اهتمام ابن المعتز بالتشبيه وعدّه له من ألوان البديع متماشياً مع فطرته وذوقه الأدبي الذي شغف بهذا الصبغ البياني شغفاً خاصاً.

وذكر قدامة ابن جعفر (ت: 363هـ) أن التشبيه له صفة خاصة في كلّ من طرفيه، ولا يمكن أن يصل هذا التشابه إلى حال التشابه التام؛ فمن الأمور المعلومة أن الشيء لا يشبه بنفسه ولا بغيره من كل الجهات، إن كان الشئان إذا تشابها من جميع الوجوه ولم يقع بينهما تغاير البتّة اتّحداً، فصار الاثنان واحداً⁴⁶.

وهذا أمر لا يمكن تجاوزه، ولا يمكن أن نغفل عنه في الدّراسات البلاغية، ومعرفته لا بدّ منها؛ فما ضرورة أن يكون هذا التشابه في كلّ الجهات، وكأنّ ركني التشبيه مزجا بماءٍ واحدٍ؟!

⁴⁵ أبو هلال العسكري، الصّناعتين، تحقيق علي محمّد الجاوي وآخر (بيروت: المكتبة العصرية، 1419)، 240.

⁴⁶ قدامة ابن جعفر، نقد الشّعر (قسطنطينة: مطبعة الجوائب، 1302)، 37.

إنَّ الصُّورة التَّخِيلِيَّةَ التي يستدعيها التَّشبيه هنا صورة المقارَنة بين شيء مُشْتَرَك أو أكثر يكون في المُشَبَّه والمُشَبَّه به، وإن كان في الأخير أقوى.

2.1. التَّشبيه القرآني

عنى العلماء والباحثون بالتشبيه عامّة، وفي القرآن خاصّة، وكان له مباحث مستقلة، وأفردت له كتبٌ، أبرزها:

- الجمان في تشبيهات القرآن لابن نايقا البغدادي، تحقيق: د. أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، وقد طبع سنة 1387هـ في بغداد.

- التَّشْبِيهَات لِأَبِي إِسْحَاقِ ابْنِ أَبِي عَوْنٍ، وهو كتاب في التَّشْبِيهَاتِ الشَّعْرِيَّة. صدر في طبعته الأولى عن جامعة كامبردج سنة 1950م بتحقيق عبد المنعم خان، وفي طبعته الثانية سنة 2015م.

- فنّ التَّشْبِيهِ لعلّي الجندي الذي صدر سنة 1952م في ثلاثة أجزاء.

- مباحث التَّشْبِيهِ عند الإمام بدر الدين الزُّرْكَشِي (ت 794هـ) لعلّي عبد الحميد أحمد محمّد الذي صدر عن مكتبة الثقافة الدينية في القاهرة، سنة 1984م.

- خصائص التَّشْبِيهِ في القرآن الكريم الذي صدر سنة 1986م، لرايح دوب.

ويجيء التَّشْبِيهِ في القرآن الكريم في مواضع متعدّدة، وبهدف إلى جملة من الغايات، وعددٍ من المعاني. من أهمّها:

- تقريب غير المشاهد إلى الأذهان وجعله كالمتشاهد لزيادة الإيمان. وهنا تظهر الأشياء المعنويّة التي يكون العقل مقرّ التّفكير فيها، والتأمّل في حقيقتها للأعيان كالأشياء التي يكون الحسّ هو المقرّ لها، وهو الذي ينظر في حقيقتها.

- التّروغيب والحثّ على فعل الخير، والتّقرب إلى الله بالعبادة؛ فكلّما زادت الغيبيّات قرباً من حواسِّنا -من خلال التَّشْبِيهِ- زاد الإيمان بها، وصارت تبدو كما لو أنّها مشاهدة ماثلة أمام الأعين.

- الترهيب من مآلات الجاحدين المستكرين الحق والمعرضين عن الله تعالى.

وإنما جاء التشبيه أولاً لأنه أرفع أنواع البيان وأعلاها، كما عبّر عن ذلك الإمام السيوطي، حيث قال: "التشبيه نوع من أشرف أنواع البلاغة وأعلاها"⁴⁷، واستدلّ على ما ذهب إليه بقول المبرّد (ت: 285 هـ): "والتشبيه جارٍ كثيراً في كلام العرب، حتى لو قال قائل: هو أكثر كلامهم، لم يبعد"⁴⁸.

تعدّدت التشبيهات في السور السبع الطوال وتباينت، والكاظموني وقف عند كثيرٍ منها، بيّن رأيه، ويعرض فكره، ويدلي بدلوّه في رأي البيضاوي مخالفاً أو موافقاً لما ذهب إليه الأخير. ينقسم البحث إلى عدّة مباحث تبعاً لأنواع التشبيه المعروفة في الدرس البلاغي، وتبعاً لما ذكر منها في السور السبع الطوال.

3.1. التشبيه في السور السبع الطوال

يتمثّل التشبيه في السور السبع الطوال بأصنافٍ مختلفة؛ فهو لا يأتي على شكل واحد، ولا يكون في صورة متماثلة؛ فتتعدّد الأشكال بين التشبيه التمثيلي، والبليغ، والتشبيه المرسل المجمل، والتشبيه الضمني. ويغلب على هذه الأصناف التشبيه التمثيلي، وبه نبدأ:

1.3.1. التشبيه التمثيلي

يكثر التشبيه التمثيلي في السور السبع الطوال، ويشكّل أغلب أنواع التشبيه؛ فبه تتبيّن صور بيانية مختلفة باختلاف أوجه الشبه، وبه يجد القارئ نفسه أمام جماليّات مختلفة باختلاف المعاني.

ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ﴾ [البقرة: 13]، يرى البيضاوي أنّ التشبيه في هذه الآية يتمثّل في أنّ الإيمان المطلوب من

⁴⁷ جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394)،

142/3.

⁴⁸ المبرّد، الكامل في اللغة والأدب، 70/3.

المنافقين يشبه إيمان المؤمنين الحقيقيين، وإلا فما معنى الإيمان؟ كان ردُّ هؤلاء المنافقين هو كيف لهم أن يؤمنوا بإيمان يشبه إيمان أولئك السفهاء على حدِّ زعمهم، وبحجّة أنهم فاسدو الرأى، أو بهدف التّحقير من شأنهم⁴⁹.

وقد أشار الكازروني إلى هذا التّشبيه من دون زيادة شرح وتفصيل؛ فالكاف في الآية جاءت بمعنى المثل، والمعنى الذي ذهب إليه: "آمنوا إيمانًا مثل إيمان النّاس، فحذف الذي هو المفعول المطلق في الحقيقة، وأقيم كما آمن النّاس مقامه"⁵⁰.

فالبيضاوي هنا لم يصرّح بأسلوب التشبيه هنا تصريحًا واضحًا، أو يفصل القول فيه، بأن يذكر نوعه، بل اكتفى بالإشارة إليه، وإلى أنّ الأداة "الكاف" حرف تشبيه، وشأنه في ذلك شأن كثير من المفسّرين في هذا الموضع. ويبدو أنّ في الجزء الثّاني من الآية تشبيهًا منفيًا؛ أي لن تؤمن إيمانًا يشبه إيمان أولئك الذين نعدّهم من السفهاء. والتشبيهان من نوع التشبيه المجمل؛ حيث ذكر أداة التّشبيه (الكاف)، وحذف وجه الشّبه، غير أنّه تشبيه سلبي في القسم الثّاني منه. أضف إلى ذلك أنّ الكازروني لم يُحاجج كثيرًا في فكرة التّشبيه، وهذا يدلُّ على موافقته البيضاوي فيما ذهب إليه.

ويلحظ الباحث على التشبيهين هنا نوعًا من المُحاجة الإلهية لأولئك الذين يُضمرون الكُفر، بأنّ أقلَّ ما يقدّر عليه المرء أن يفعل ليبرهن على صحّة إيمانه بالله تعالى هو أن يكون إيمانه من أصحاب النّبي ﷺ لا أن يكون هو هو؛ أي: لا يكون إيمانهم مساويًا إيمان أولئك المؤمنين الذين عناهم النصّ القرآني، بل يكون مماثلًا له في الدّرجة. فالمشبّه به (إيمان الصّحابة) أعلى درجة من المشبّه (طلب الإيمان من المنافقين). ولم يقفوا عند هذا الحدِّ، بل "أجابوا بأحمق جوابٍ وأبعدِه عن الحقِّ والصّواب، فنسبوا إلى المؤمنين السّفة استهزاءً واستخفافًا، فنسبوا بذلك إلى تسجيل الله عليهم بالسّفة بأبلغ عبارة وآكد قول"⁵¹.

⁴⁹ ناصر الدين البيضاوي، تفسير البيضاوي، تحقيق محمّد عبد الرّحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء الثّراث العربي، 1418)، 47/1.

⁵⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 84/1.

⁵¹ محمد بن علي الشّوكاني، فتح القدير (دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطّيب، 1414)، 51/1.

وذهب القرطبي (ت: 671هـ) إلى أن في الآية حذفاً؛ فالتقدير "إيماناً كإيمان الناس، وأنّ مضمون الآية إنما كان يكون في خفاء عن رسول الله ﷺ، وأنّ قول التشبيه هذا المتضمن في الآية من قول اليهود، وأنّ أطراف التشبيه هم اليهود الذين طلب منهم أن يكون إيمانهم مماثلاً لإيمان عبد الله بن سلام وأصحابه⁵².

وعلل ابن عاشور نفيهم الإيمان بأنهم "جعلوا الإيمان المُتَبَرَّأ منه شبيهاً بإيمان السُّفهاء تشنيعاً له وتعريضاً بالمسلمين بأنهم حَمَلَهُمْ على الإيمان سفاهة عقولهم، ودلّوا على أنّهم علموا مُراد من يقول لهم كما آمن النَّاس أنّه يعني بالنَّاس المسلمين⁵³".

وذهب ابن أبي حاتم إلى أنّ المراد هو طلبُ التَّصديق المشابه تصديق أصحاب النَّبي ﷺ أنّه نبيّ مرسل من عند الله تعالى، وأن القرآن الكريم كتابٌ حقٌّ وصدق، وأنّ ثَمَّةَ آخره، وبعثاً بعد الموت، ولذلك جاء ردُّ المنافقين أنّهم لن يكونوا كأصحابِ محمدٍ الذين هم سفهاء لا يحسنون اختيار الطريق الصَّحيح⁵⁴.

ولعلّ من لطيف ما يرمي إليه التَّشبيه هاهنا هو أنّ الإيمان المطلوب منهم في قوله تعالى: ﴿عَامِنُوا كَمَا عَامَنَ النَّاسُ﴾ أقلُّ من الإيمان الذي اتَّصف به الكَمَل من صحابة النَّبي ﷺ؛ فما هو ثابت -بلاغياً- أنّ المشبَّه أقلُّ وضوحاً من المشبَّه به، ولا يكون في قوَّته⁵⁵.

إنّ نظرهم إلى الصَّحابة نظرة من فقد بوصلة تفكيره فصار إلى السَّفاهة أقرب فُرِدت إليهم، فهم السُّفهاء الذين سلكوا طريق الباطل. وهذا التَّشبيه التَّمثيلي أوضح المعنى المراد، وبيّن المقصد القرآني، وفيه إشارة إلى أنّ وجه التَّشبيه الأوّل (إيمان المنافقين) لن يصل إلى وجه التَّشبيه الثَّاني (إيمان الصَّحابة رضي الله عنهم) مَهْمَا اجتهدوا في ذلك. يؤيِّد ذلك التَّكثيف الإلهي لادِّعائهم

⁵² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 205/1.

⁵³ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 287/1.

⁵⁴ عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، تحقيق أسعد محمد الطيّب (السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419)، 47-46/1.

⁵⁵ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشَّارقة، موسوعة التَّفسير البلاغي (الشَّارقة: منشورات القاسمي، 1444)، 190/1.

أنهم لن يكونوا سفهاء، بل هم السفهاء حقًا، وفيه إظهار لمقدار ما هم عليه من دنو المقام، وسفاهة الرأي، وضلال التفكير.

وفي قول الله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: 17]، ذهب البيضاوي في هذه الآية إلى أن المعنى هو تشبيه حالهم العجيبة الشأن بحال من استوقد نارًا، ورأى أن مثل هذا التشبيه لا يكون إلا لما فيه غرابة، وأن هذا التشبيه أوقع في القلب وأقمع للخصم الألد، لأنه يُريك المتخيل مُحَقَّقًا والمَعْقُول مَحْسُوسًا، ولأمر ما أكثر الله في كتبه الأمثال، وفشت في كلام الأنبياء والحكماء. وأكَّد أن هذا التشبيه هو مَثَلٌ ضربه الله لمن ضيَّع الهدى التي وهبه الله إيَّاهَا، فحرم نفسه النعيم الأبدي، فكان منه الحيرة والحسرة، وهذه الآية تقريرٌ وتوضيحٌ لما تضمنته الآية الأولى، وما أدَّى إليه التشبيه ههنا يتجاوزُ المنافقين إلى كلِّ من آثر الضلالة على الهدى التي فطر الله النَّاسَ عليها، أو كفر بعد إيمانٍ، والعلاقة بين المشبَّه والمشبَّه به هو ذهاب الأثر، وانطماس النُّور، والهلاك الذي ستؤول إليه نتيجة كلا الفريقين⁵⁶.

واختصر الكازروني ما ذهب إليه البيضاوي من أن الغرض الأصلي من الآية هو تشبيه قصَّة المنافقين بقصَّة المستوقد، وليس تشبيه المنافقين بالمستوقد حتَّى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد، وهو ما ذكره الزَّمَخْشَرِيُّ؛ حيث ذكر أنه لا حاجة إلى تقدير الاسم الموصول الذي بمعنى الذين؛ فالتشبيه حاصل بين القصَّتين لا بين الجماعة والواحد، ولا أن يجعل بمعنى الجنس، ولا يحتاج أيضًا إلى تقدير الجمع والفوج. وهم لم يشبَّهوا بعين المستوقد وشخصه حتَّى يستدعي ذلك تشبيه الجمع بالواحد، بل شَبَّهَتْ قِصَّتُهُمْ بقِصَّةَ المستوقد ونحوه. وفي القرآن أمثلة مثل هذا المثال، ذكرها الزَّمَخْشَرِيُّ، كقوله تعالى: ﴿وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾ [الكهف: 45]، وقوله تعالى: ﴿يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغِشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾ [محمد: 20].

⁵⁶ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 1/49-50.

وقد استدللَّ البيضاوي -كما الزمخشري- بآية الجمعة السابقة على أنَّها من هذا النوع من التشبيه الذي يكون فيه وجَّها الشَّبه حالة طرفين من الأطراف، لا ذواتهم؛ فحال اليهود في عدم الانتفاع بالتوراة والعمل بها تُشبه حال الحمار وهو يحمل كتبًا يجهل ما فيها، ووجه الشَّبه بينهما فقدان الانتفاع بأبلغ نافع مع وجدانه، والكدر والتَّعب في استصحابه. وكذا حال المنافقين من الحيرة والشَّدة، وإظهارهم الإيمان وما انتفعوا به من حفظ الدِّماء، وسلامة الأموال والأهل وغير ذلك، وزوال هذه المنافع عنهم بالقرب بإهلاكهم، وإفشاء حالهم، وإبقائهم في حالة دائمة من الحساب، والمشبَّه به حال المستوقدين وهو استيقادهم النَّار، وإضاءة النَّار ما حولهم في إطفاء نارهم والذهاب بنورهم، ووجه الشَّبه اشتمالها على صلاح الحال في الظَّاهر أوَّل الأمر، والفساد والخسارة آخره.

على أنَّ البيضاوي رأى أنَّ المشبَّه شيء آخر غير حال المنافقين، وهو الإيمان والقرآن وسائر ما أوتي الإنسان من المعارف التي هي سبب الحياة الأبدية؛ حيث شبَّه هذه الأمور مجتمعةً بالصَّيب الذي به حياة الأرض، واتَّفَق معه الكازروني وزاد في الشَّرح والتفصيل فرأى أنَّه يظهر في تشبيه الإيمان بالصَّيب تشبيه حال الإنسان في استعمال الحواس وتحصيل العقل بالملكة باستيقاد النَّار، وإضاءة العقل المذكور، وما حصل من المعاني بالميل إلى الطُّغيان ومشتهى النَّفس بإطفائها، وذهاب النُّور، ووقوعهم في الجهالات الموجبة للدهشة والحيرة بالوقوع في الظُّلمات. كما يظهر في تشبيه القرآن الكريم بالصَّيب تشبيه حال مَنْ يُحصِّل المعقولات الأوَّل والمبادئ الأوَّلية بالصَّيب، والجهالات بالظُّلمات المختلطة بالصَّيب، وما اختلج في الخاطر من الأمور المخوفة بالرَّعد، وما حصل فيه من الأمور الهادية إلى الطَّريق المستقيم ممَّا سُمِعَ من النَّبي ﷺ بالبرق، وما سُمِعَ منه عليه السَّلام من الأمور المزعجة بالصَّواعق، وإعراضهم عنها بوضع الأصابع في الآذان⁵⁷.

⁵⁷ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 92/1.

وذهب أبو السُّعود (ت 982هـ) إلى أنَّ هذا التَّشبيه هو "عند مُفَلِّقي سَحَرَةِ البَيان من باب

التمثيل البليغ المؤسَّس على تناسي التشبيه، كما في قول أبي تَمَّام: [من المتقارب]

وَيُصْعِدُ حَتَّى يَظُنَّ الجَهِولُ بأنَّ له حاجَةً في السَّماءِ

فقد استعار الشاعر في هذا البيت الصعود الذي هو مرتبة مكانية عليا، وهو حسي، للتعبير عن المرتبة المعنوية العليا، وقد تناسى الشاعر التشبيه هنا، فجاء كلامه على طريق التصريح، ثم بنى على هذا العلو المعنوي ما ينبني على العلو في المكان ترشيحاً وتتميماً للمبالغة في التشبيه، لأن ذلك الظن لا ينبني إلا على رؤيته صاعداً حقيقة.

والكازروني في الآية السابقة أخذ عبارة البيضاوي نفسه، وذكر أنَّ المقدَّر في النظم في حكم الملفوظ لا من قبيل الاستعارة التي يطوى فيها ذكر المستعار له بالكليَّة، حتى لو لم يكن هناك قرينة لحمل اللَّفْظِ على المعنى الحقيقي، كقول زهير بن أبي سلمى⁵⁸: [من الطويل]

لدى أسدٍ شاكٍ السلاحِ مُقَدَّفٍ له لِبْدٌ أظفاره لم تُقَلِّمَ

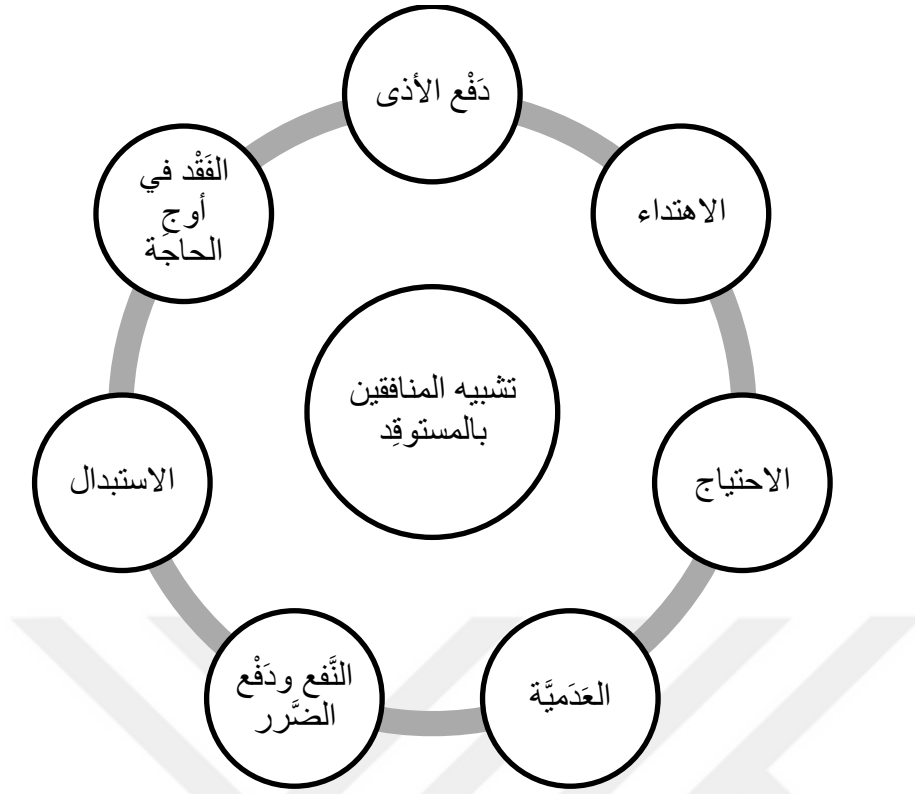
فقد استعار الشاعر الأسد للرجل الشجاع، فذكر ما يناسب المستعار له، في قوله: "شاكٍ السلاحِ مقذف"، وهو التجريد، ثم ذكر ما يناسب المُستعار منه، في قوله: "له لبْدٌ أظفاره لم تقلم"، وهو الترشيح، واجتماع التجريد والترشيح يؤدِّي إلى تعارضهما وسقوطهما، فكان الاستعارة لم تقتزن بشيء - وتكون في رتبة المطلقة.

وأبرز أبو حيَّان الأندلسي (ت: 745هـ) عدَّة وجوه في تشبيه المنافقين بالمستوقد⁵⁹، يمكن

تلخيصها في هذه الخُطاطة:

⁵⁸ محمَّد بن محمَّد أبو السَّعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1431)، 52/1.

⁵⁹ الأندلسي، البحر المحيط، 124/1.



الشكل رقم (3)

ورأى الألوسي (ت: 1270هـ) أنَّ التشبيه في الآية من التشبيه البليغ، لذكر طرفي التشبيه، ولأنَّ المراد هو تشبيه حال أحوال مشاعر المنافقين لا ذواتهم⁶⁰.

ومن لطيف التمثيل في هذه الآية أنَّها رفعت الحجاب عن الوجوه العقلية، وأبرزتها في صورة المحسوسات الواضحة، كما نفرت من حالة التفاف التي تمتلئ خداعاً وزيفاً واضحين⁶¹. نحن هنا أمام تشبيه تمثيلي طرفاه المنافقون، ومستوقد النار، وأنَّ كليهما واقع في وهم عقلي، يظنُّ أنَّه سائر نحو الحقيقة أو يعيشها على النحو السليم، فإذا به يعيش الوهم، ويذهب هذا الظنُّ هباءً منثوراً. وقد أوضح الكازروني أنَّ المشبَّه هو حال المنافقين من وجوه متعدِّدة ذكرَتْ آنفاً، والمشبَّه به حال المستوقد وهو يشعل ناراً لا تلبث أن تخمد بفعلٍ ما. وهذا التشبيه ليس من نوع التشبيه البليغ على ما زعم الألوسي لذكر أداة التشبيه هنا.

⁶⁰ شهاب الدين الألوسي، روح المعاني، تحقيق علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 172/1.

⁶¹ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 217/1.

وأما قوله تعالى: (صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾) [البقرة: 18]، فهو موضع خلاف بين التشبيه والاستعارة والمجاز؛ فقد ذهب البيضاوي إلى أنَّ في الآية تشبيهاً، وعدَّ ذلك من طريقة التشبيه التمثيلي لا الاستعارة، وإطلاق الاستعارة هنا لا يستقيم؛ لأنَّ من شرط الأخيرة أن "يطوي ذكر المستعار له، بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه"⁶². فهو يرى وجوب إضمار المستعار له حتى يُعدَّ الكلام استعارة، وهو ما لا يصحُّ هنا. والكازروني في هذا الموضع يتفق مع ما ذهب إليه البيضاوي من وجود التشبيه في الآية، وهو رأي كثير من البلاغيين، حيث بيَّن أن الغاية من التشبيه التمثيلي هنا هو "ذهاب نورهم ووقوعهم في الظلمات"⁶³.

لكن البيضاوي يكاد يعدل عمَّا قال سابقاً إلى القول باحتمالية أن يكون الكلام على حقيقته خبراً يحكي نتيجة أولئك الذين أعرضوا عن داعي الحقِّ لمَّا دعاهم إلى ما يُنجيهم، ويربط ذلك بعودة الضمير المقدَّر (هم) إلى صاحبه؛ أي إلى المنافقين فيكون الكلام تشبيهاً، أو إلى المستوقدين بتقدير اسم الموصول الذي بصيغة الجمع فيكون الكلام على حقيقته.

وذهب صاحب الحواشي ابن التَّمجيد⁶⁴ إلى أنَّ في الكلام مجازاً، وعلَّ ذلك بأنَّ "انطفاء النَّار لا يُحصِل الصَّمَمَ والبُكْمَ والعُمَى لمستوقدها، وأنَّ التَّعبير عن اختلال الحواس وانتقاص القوى بهذه مجازات لا حقائق"، وشرح الكازروني مُراد البيضاوي ممَّا ذهب إليه، وهو إمكان حمل الألفاظ على الحقيقة، وعلة ذلك عنده هي أنَّ التَّقدير هو "تشبيه حال المنافقين بحال من استوقد ناراً،

⁶² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 50/1.

⁶³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 97/1.

⁶⁴ محمود بن سليمان الكفوي، كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، تحقيق صفوت كوسا وآخرين (إسطنبول: مكتبة الإرشاد، 2017)، 359-360؛ نقي الدين بن عبد القادر التَّميمي الغزي، الطبقات السَّنِّيَّة في تراجم الحنفية، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو (الرياض: دار الرفاعي، 1989)، 211/2.

إسماعيل بن التَّمجيد (ت: نحو 880 هـ): وقيل اسمه: مصطفى بن إبراهيم، ولقيه مصلح الدين. عالم فاضل متبحر، ومفسر بارع، كان جامعاً للعلوم ومبرراً في المعقول والمفهوم. وقيل: كان معلم السلطان محمد الفاتح، وكان رجلاً صالحاً عابداً فائقاً في العلم. له حاشية على تفسير البيضاوي ملخصة من حواشي الكشاف، وله نظم حسن بالفارسية والعربية.

وأذهب الله تعالى نارهم، وجعلهم في غاية الحزن والدَّهْشَة والخوف فاقدِي قوَى السَّمْع والنَّطْق والبصر، وهذا لا يُنْكَر من قدرة الله تعالى، فيكون أشدَّ في تقبيح حال المنافقين وخسارتهم⁶⁵.

والكازروني يبرز القيمة الجماليَّة للتَّشْبِيه، المتمثِّلة في شدَّة قُبْح حال المنافقين وخسارتهم، بل يمكن القول: إِنَّ التَّشْبِيه يظهر شدَّة قُبْح أفعال المنافقين ونِيَّاتهم، وتصرُّفاتهم، وهذا القُبْح النَّاتِج عن سوء النِّيَّة وسوء الفعل ينعكس على أشكالهم، وعلى أحوالهم النَّفسية، فيزدادون قُبْحًا إلى قُبْح. ولا بدَّ من الإشارة إلى أَنَّ البيضاوي ينقل عبارات الرَّمْخَشْرِي بلفظها أو بدلالاتها، مع الشَّواهد الشَّعرية التي يستدلُّ بها على مراده. فقد نفى الكشَّاف أن يكون الكلام استعارة، وعلَّ بأنَّ المستعار له مذكور (المنافقون): "تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة لأنَّ المستعار له مذكور وهم المنافقون. والاستعارة إنما تُطْلَقُ حيث يُطَوَّى ذِكْر المُسْتَعَار له، ويجعل الكلام خلواً عنه صالحاً لأنَّ يُرَادَ به المنقول عنه والمنقول إليه، لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام"⁶⁶.

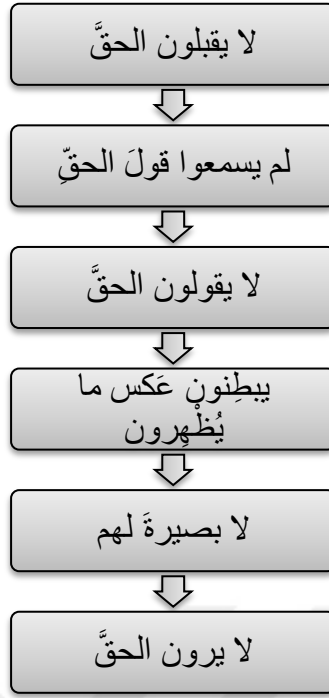
وقدَّر السَّمَرْقَنْدِي (ت: 373هـ) أداة تشبيه محذوفة "فكأنهم صمَّ بكم عمي فهم لا يرجعون"⁶⁷. وذهب القشيري (ت: 465هـ) إلى أَنَّ المشبَّه ههنا (المنافقين) قد نُزِّلوا منزلة البهائم في الخلْق عن التحصيل، وهم ارتضوا لأنفسهم أن يكونوا كذلك؛ فلا حَرَج في أن يكونوا في عِداد من لا قيمة له⁶⁸. وذهب البغوي (ت: 526هـ) إلى أَنَّ وجه الشُّبْه هو في نفي أن تكون ألسنتهم لهجت بالحقِّ، وأنَّهم عُميَّ في بصيرتهم، ومن كان أعمى البصيرة فما نفع بصره إن كان يبصر به الأشياء. وأشار إلى صورة حجاجية تمثَّلت في التَّشْبِيه يمكن أن نمثِّلها بالخُطَاطة الآتية:

⁶⁵ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 97/1.

⁶⁶ جار الله محمود بن عمر الرَّمْخَشْرِي، الكشَّاف (بيروت- القاهرة: دار الكتاب العربي- دار الرِّيَّان للتراث، 1407)، 77/1.

⁶⁷ أبو الليث نصر بن محمَّد السَّمَرْقَنْدِي، بحر العلوم، تحقيق علي محمَّد معوِّض وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413)، 31/1.

⁶⁸ عبد الكريم بن هوازن القشيري، لطائف الإشارات (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت)، 147/1/1.



الشكل رقم (4)

بهذه العناصر الجاجية الماثلة في التشبيه تثبت حجة الله على المنافقين، وتظهر حقيقتهم التي حاولوا جاهدين إخفاءها عن ظنوا يوماً أنهم من أصحابهم.

وبين أبو حيان (ت: 745 هـ) أن غاية المثل في هذه الآية وغيرها هو التأثير في قلوب السامعين تأثيراً لا يؤديه الوصف؛ ففي المثل إظهار الخفي بصورة الجلي الواضح، والغائب في صورة المشاهد، بشكل يتأكد فيه الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقاً للعقل⁶⁹.

وقدر النّقّازاني ضميراً محذوفاً، وعدّه تشبيهاً بليغاً لا استعارةً، لأنّ الأخيرة "إنما تُطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكليّة، ويجعل الكلام خلواً عنه صالحاً لأن يُراد به المنقول عنه والمنقول إليه، لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام" وهذا عين كلام الرّمخشري، غير أنّ النّقّازاني زاد في التّعليل عبارة "بالكليّة"، وهي عبارة مقحمة لا تليق بمعرفته بأساليب العرب الفصحاء، فضلاً عن أنّها نابية عن بلاغة الرّمخشري⁷⁰. وقد سبقه إلى ذلك الإمام النّسفي الذي بين أنها "من باب

⁶⁹ الأندلسي، البحر المحيط، 1/122.

⁷⁰ سعد الدين النّقّازاني، شرح تلخيص المفتاح "المطوّل" (إسطنبول: دار اللّباب، 1443)، 568.

التشبيه البليغ، لا الاستعارة؛ لأن المستعار له -وهم المنافقون- مذكور، وحذف ضميره لا يخرجه عن هذا؛ لأنه مقدر، والمقدر في قوة المذكور⁷¹.

يلحظُ الباحث أنَّ في التشبيه السابق إظهارَ مدى التَّجَانُسِ بين غياب البصيرة لدى المنافقين، وغياب البَصَرِ لدى الأعمى، وكذا الأمر في الأَبْكُمْ والأَصَمِّ؛ فهي كُلُّها من موانع الوصولِ إلى الحقيقة.

وترتبط المعاني التَّمثِيلِيَّةُ في هذه الآيَةِ بِالآيَةِ الْآتِيَةِ: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْبِعَهُمْ فِيَ آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ۝١٩﴾ [البقرة: 19].

[19].

هذه الآيَةِ امتدادٌ للآيَةِ السَّابِقَةِ في وصف حال المنافقين وتشبيههم بما يليق بهم، أو بما يقرِّب البعيد، أو يجعل الغائب كالمشاهد عيانًا.

فالمعنى عند البيضاوي هو "كمثل ذوي صيب" وحالهم تُشَبِّهُ حال المستوقد نازًا، وحال الصُّمِّ البُكْمِ العُمِّيِّ معًا، وليست تُشَبِّهُ حالَ واحدٍ من هؤلاء كُلِّ على حِدَةٍ. واستشهد على ذلك بأنَّ "أو" نفيد التَّساوِي في المعنى وهنا لا الشَّكُّ أو التَّخْيِير، بدليل قوله تعالى: ﴿فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَائِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان: 24]، فقصة المنافقين مشبَّهَةٌ بهاتين القَصَّتَيْنِ، وأنهما سواء في صَحَّةِ التشبيه بهما، وللقارئ الخيار في التمثيل بهما معًا أو بأيهما شاء⁷².

تشبيه حال المنافقين بالأمرين معًا لا معنى له كما ذهب إلى ذلك الكازروني، والأولى تشبيه حالةٍ من حالاتهم بحالٍ واحدةٍ من الحالتين المذكورتين. فحال المنافقين "شبيه بالحالتين المذكورتين، وإذا كان كذلك صحَّ التشبيه بهما جميعًا؛ أي: بأن يذكر الحالتان معًا ويُشَبِّهُ حال

⁷¹ أبو البركات عبد الله بن أحمد النَّسْفِي، تفسير النَّسْفِي، تحقيق يوسف علي بديوي (بيروت: دار الكلم الطَّيِّب، 1419)، 61/1.

⁷² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 51/1.

المنافقين بكلٍ منهما أو يذكر إحداهما فقط ويُشَبِّه حالهم بهما، وليس المعنى أنه يصحّ أن يُشَبِّه بالمجموع من حيث هو مجموع⁷³.

وفي الجدول الآتي تبيان للعلاقة بين المشبّه والمشبّه به

المشبّه	المشبّه به	وجه الشبه بينهما
اليهود وقد نزلت عليهم التوراة	الحمار وهو يحمل أسفارًا	فقدان الانتفاع بأبلغ نافع مع وجدانه، والكدر والتعب في استصحابه.
المنافقين (الحيرة والشدة، إظهارهم الإيمان وما انتفعوا به من: حفظ الدماء، وسلامة الأموال والأهل وغير ذلك، وزوالها عنهم بالقرب بإهلاكهم، وإفشاء حالهم، وإبقائهم في الحساب الدائم)	حال المستوقدين وهو استيقادهم النار، وإضاءة النار ما حولهم في إطفاء نارهم والذّهاب بنورهم	اشتغالها على صلاح الحال في الظاهر أول الأمر، والفساد والخسارة آخره.
حال المنافقين وإيمانهم المخالط للكفر والخداع ونفاقهم؛ حذرًا من القتل	حال أصحاب الصَّيِّب، وحصول الظلمات والرعد والبرق فيه، وجعل الأصابع في الأذان من الصّواعق حذر الموت	وجدان ما هو نافع في الظاهر وانقلابه آخرًا إلى الضّرر المفرط والخسارة الشديدة والهول الفظيع.

⁷³ أبو الفضل القرشي الصّديقي الخطيب الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، (مصر: مطبعة دار الكتب العربية الكبرى، د.ت)، 98/1.

ورأى الكازروني أنَّ المراد بقول البيضاوي من أنَّه شَبَّه الإيمان أو القرآن هو أنَّه شَبَّه حال الإنسان في استعمال الحواس وتحصيل العقل بالملكة باستيقاد النَّار، وإضاعة العقل المذكور، وما حصل من المعاني بالميل إلى الطُّغيان ومشتهى النَّفس بإطفائها، وذهاب النُّور، ووقوعهم في الجهالات الموجبة للدهشة والحيرة بالوقوع في الظُّلمات. وكذلك شَبَّه حال مَنْ يُحَصِّل المعقولات الأول والمبادئ الأولى بالصَّيب، والجهالات بالظُّلمات المختلطة بالصَّيب، وما اختلج في خاطر من الأمور المخوفة بالرَّعد، وما حصل فيه من الأمور الهادية إلى الطَّريق المستقيم ممَّا سُمِعَ من النَّبي ﷺ بالبرق، وما سُمِعَ منه عليه السَّلام من الأمور المزعجة بالصَّواعق، وإعراضهم عنها بوضع الأصابع في الآذان⁷⁴.

وذهب السمرقندي إلى أنَّ غاية التَّشبيه هي توضيح الحجَّة، ورأى أنَّ "أو" في تشبيه حال المنافقين للتَّخيير؛ فلکم أيها المخاطبون أن تشبهوهم بالمستوقد النَّار، أو بالمطر "فأنتم مصييون في ضرب المثل في الوجهين جميعاً"⁷⁵. لكنَّ للقسيري رأياً آخر، فقد ذهب إلى أنَّ في الآية تشبيهين مركَّبين؛ فقد "شَبَّه القرآن بمطر ينزل من السماء، وشَبَّه ما في القرآن من الوعد والوعيد بما في المطر من الرعد والبرق"⁷⁶.

ويتكرَّر القول بوجود التشبيه المركَّب في كلام الرَّمخسري؛ إذ رأى أنه يمكن لقائل أن يقول: إنَّ المشبَّه الأوَّل هو دين الإسلام، والمشبَّه به هو الصَّيب، والمشبَّه الثاني هو ما يتعلَّق به من شبه الكفار، والمشبَّه به الظُّلمات، والمشبَّه الثالث هو ما في دين الإسلام من وعدٍ ووعدٍ، والمشبَّه به الرَّعد والبرق الذي يكون في الصَّيب أو مصاحباً له، ثمَّ المشبَّه الرَّابع وهو ما يصيب

⁷⁴ أبو الفضل القرشي الصَّدِيقِي الخطيب الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، (مصر: مطبعة دار الكتب العربية الكبرى، د.ت)، 104/1.

⁷⁵ السمرقندي، بحر العلوم، 31/1.

⁷⁶ القسيري، لطائف الإشارات، 66/1/1.

الكفرة من الأفراع والبلايا والفتن من جهة أهل الإسلام بالصواعق. وتقدير الكلام "أو كمثل ذوي صيب"، أو كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة فلقوا منها ما لقوا⁷⁷.

وهذه جملة من التشبيهات قد يتكلف القارئ البحث عن معناها أو وجه الارتباط فيما بينها، ولذلك لا بدّ من توضيحها وفق ما افترضه الرّمخشري، وبيانها أنّ الآية تشبّه دين الإسلام وما فيه من وعدٍ ووعدٍ من أعرض عنه كالمطر الصيّب الذي ينزل أرض قومٍ مصحوبًا بالرعد والبرق، كما أنّ الآية تشبّه حال الكافرين وظلمات الكفر التي يعيشونها بالظلام الذي يصاحب الصيّب، ومآل الكافرين بما تتركه الصواعق من أثرٍ في نفوس السّامعين، أو ما تحدّثه إن أصابت أحدًا من النّاس.

ومن مواضع التشبيه التّمثيلي قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾ [البقرة: 171]، فقد ذهب البيضاوي إلى أنّ المعنى ومثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق، أو مثل الذين كفروا كمثل البهائم التي تنعق. وهذا على تقدير مضاف محذوف، وذكر أوجه شبه متعدّدة في الآية:

1- المشركون معرضون عمّا يُلقى إليهم من الآيات كالبهائم التي لا تفقه الأصوات التي تسمعها.

2- اتّباع المشركين آباءهم على غيهم من دون معرفة الحقيقة كحال العجاوات التي لا تسمع الأصوات ولا تفهم المراد منها.

3- دعاء المشركين الأصنام كالنّاعق الذي ينعق على الحيوانات⁷⁸.

وقد بيّن الكازروني أنّ الوجه الأوّل "ومثل داعي الذين كفروا كمثل الذي ينعق"، على تقدير مضاف في طرف المشبه، وفي الثّاني تقدير مضاف في المشبه به "أو مثل الذين كفروا كمثل البهائم الذي ينعق"، ولم يرَ وجوبًا في جعل التّشبيه مركّبًا، بل نقض هذا الكلام؛ فلا يمكن

⁷⁷ الرّمخشري، الكشّاف، 79/1.

⁷⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 119/1.

أن نجعل صوراً مركّبة من التشبيه، ونشبه كل جزء بجزء آخر؛ لأنّ المناسبة تقتضي إضافة المثل؛ وهو شبهه قوله تعالى: ﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً﴾، أو لم يحسن مثلهم كمثل نار استوقدت هذا محصول ما ذكر العلامة التفتازاني، ويمكن أن نقدر التشبيه على النحو الآتي: مثل الذين كفروا كمثل البهائم.

ورأى أنّه لا بدّ من الإضمار على عكس ما قاله البيضاوي من أنّ تقديره ((في دعائهم الأصنام)) يغني عن الإضمار.

بمعنى آخر لا بدّ أن نقدر كلاماً محذوفاً كي يكون التشبيه تمثلياً خالصاً لا تشبيهاً مركّباً من جهة تشبيه دعوة الأصنام بنعق النّاق ما لا يسمع الا دعاء، وتشبيه الأصنام بما لا يسمع إلا دعاء؛ لأنّ الأصنام لا سمع لها، فإذا انتفى هذا الوجه يكون المعنى: ومثل داعي الذين كفروا في دعوته لهم كمثل النّاق في نعقه للبهائم. ويكون وجه الشّبه هاهنا الدّعوة من جانب المشبه، والنّعق من جانب المشبه به، وقس عليه باقي الوجوه⁷⁹.

وهذا ما ذهب إليه الكشاف فقد بيّن أن المعنى "ومثل داعيهم إلى الإيمان - في أنهم لا يسمعون من الدعاء إلا جرس النغمة ودوي الصوت، من غير إلقاء أذهان ولا استبصار - كمثل النّاق بالبهائم، التي لا تسمع إلا دعاء النّاق ونداءه الذي هو تصويت بها وزجر لها، ولا تفقه شيئاً آخر ولا تعي، كما يفهم العقلاء ويعون"⁸⁰.

وإلى هذا ذهب السمرقندي، والرّجاج، والفتبي، والفرّاء، ورأوا تقدير مضاف كما في قوله تعالى: ﴿وَسَلِّ الْقُرْيَةَ﴾ [يوسف: 82]، ورأوا أنّ في الآية إضماراً ومعناه: مثلك يا محمد مع الكفار، كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء⁸¹.

وذهب الماوردي إلى أنّ الآية تحتل أوجهاً مختلفة من التشبيه، فالصورة الأولى هي أنّ الكافر الذي يتلقّى الدّعوة إلى الهدى لكنّه لا يتقبّل تلك الدّعوة، مثل البهيمة التي تسمع نداء من

⁷⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 210/1.

⁸⁰ الرّمخشري، الكشاف، 214/1.

⁸¹ الرّمخشري، الكشاف، 214/1؛ السمرقندي، بحر العلوم، 113/1.

ينادياها ولا تفهم معناه، وهذا قول ابن عباس ومجاهد. والثاني: والصورة الثانية هي أنَّ شأَن الكافر وهو يدعو آلهته التي يعبدها من دون الله شأَن راعي البهيمة يسمع صوتها ولا يفهمه، وهذا قول ابن زيد⁸².

على أنَّ في الآية آراء مختلفة ووجوهاً متعدّدة في تحديد طبيعة التشبيه؛ فأول الوجوه هو تشبيه الكافر بالمنعوق به، والمعنى: مثل الذين كفروا فيما يأتيهم من القرآن، وإنذار الرسول، كمثّل البهائم التي لا تفقه ما يقول الراعي أكثر من الصوت⁸³. وعلى هذا فهو تشبيه مرسل مجمل⁸⁴؛ حيث شبه الكفار بالبهائم التي تسمع صوت المنادي دون أن تفقه كلامه وتعرف مراده⁸⁵، وقد قال الواحدي فيه: "معنى الآية: ومثّل الذين كفروا في قلة عقلهم وفهمهم عن الله عز وجل، وعن الرسول، كمثّل المنعوق به من البهائم التي لا تفقه من الأمر والنهي غير الصوت، وعلى هذا حُمل قوله تعالى: ﴿مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ﴾ [النقص: 76]، والمعنى: أن العصبية تنوء بالمفاتيح⁸⁶. وثاني الوجوه -كما ذكر الفراء أيضاً- هو تشبيه داعي الكفرة براعي الغنم، والمعنى: مثل وعظ الذين كفروا وواعظهم كمثّل الناقع⁸⁷، فقد شبه الكفار بالبهائم، وشبه داعيهم بالذي يصيح بها وهي لا تعقل شيئاً، فيكون من قبيل التشبيه المفروق⁸⁹، حيث "شبه داعي الكافر بالناقع، ونفس الكفرة بالبهائم المنعوق بها، ودعاء داعي الكفرة بنعيق الناقع بالبهائم، والمعنى: مثلك يا محمد، ومثّل الذين كفروا، في وعظهم ودعائهم إلى الله وعدم اهتدائهم، كمثّل الراعي الذي

⁸² أبو الحسن علي بن محمّد الماوردي، *النكت والعيون* (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 221/1.

⁸³ أبو زكريّا يحيى بن زياد الفراء، *معاني القرآن* (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت)، 100/1-99.

⁸⁴ التشبيه المرسل: هو التشبيه الذي ذُكرت فيه أداة من أدوات التشبيه، والتشبيه المجمل: هو التشبيه الذي لم يُذكر فيه وجه الشبه. عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة الميداني، *البلاغة العربية* (دمشق، بيروت: دارالقلم، الدار الشامية، 1416)، 173/2.

⁸⁵ محمّد علي الصّابوني، *صفوة التّفسير* (القاهرة: دار الصّابوني، 1417)، 103/1.

⁸⁶ أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، *التفسير الوسيط*، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 491/3-492.

⁸⁷ الفراء، *معاني القرآن*، 100/1.

⁸⁹ الواحدي، *التفسير الوسيط*، 491/3-492.

يصيح بالغنم ويكلمها ويقول: كلي واشربي وارعي، وهي لا تفهم⁹⁰. وقد رجَّح السَّمين الحلبي هذا الوجه: "وفي الآية أقوال هذا أبينها"⁹¹.

وثالث الوجوه هو إجراؤه على ظاهره، والمعنى كما قال الواحدي: "ومثل الكفار في قلة فهمهم وعقلهم، كمثّل الرعاة يكلمون البُهم، والبُهم لا تعقل عنهم، وعلى هذا التفسير لا تحتاج الآية إلى إضمار"⁹²، وقد فصّل فيه الرازي فقال: "إجراؤها على ظاهرها من غير إضمار، وفيه وجهان: أحدهما: أن يقول: مثل الذين كفروا في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الأوثان، كمثّل الراعي إذا تكلم مع البهائم، فكما أنه بقضى على ذلك الراعي بقلة العقل، فكذا ها هنا، الثاني: مثل الذين كفروا في اتباعهم آبائهم وتقليدهم لهم، كمثّل الراعي إذا تكلم مع البهائم، فكما أن الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة، فكذا التقليد عديم الفائدة"⁹³.

وضَعَف البيضاوي -كما مرّ- هذا الوجه؛ لأنه أثبت لهم سماعًا بالاستثناء، ﴿إلا دعاء ونداء﴾، "لأن الأصنام لا تسمع، إلا أن يُجعل ذلك من باب التمثيل المركب"⁹⁴: "وقيل: تمثيلهم في دعائهم الأصنام بالناعق في نعقه، وهو تصويته على البهائم، وهذا غني عن الإضمار، لكن لا يساعده قوله: ﴿إلا دعاء ونداء﴾؛ فإن الأصنام بمعزل من ذلك"⁹⁵. وهو أمر لم يقل به الكازروني أيضًا. ورابع الوجوه هو أنَّه تشبيه مرَّكَب، والمعنى "ومثّلهم في دعائهم الأصنام فيما لا جدوى فيه، كمثّل الناعق بما لا يسمع، إلا دعاء ونداء"⁹⁶.

⁹⁰ الألوسي، روح المعاني، 274/1.

⁹¹ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، تحقيق محمّد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417)، 196/4؛ السمين الحلبي، الدر المنصون، تحقيق أحمد محمّد الخراط (دمشق: دار القلم، د.ت)، 229/2.

⁹² الواحدي، التفسير الوسيط، 493/3.

⁹³ فخر الدّين الرّازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 190/5.

⁹⁴ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 119/1.

⁹⁵ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 190/1.

⁹⁶ جلال الدّين السيوطي، نواهد الأبقار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي (الرياض: جامعة أمّ القُرى، كنيّة الدّعوة وأصول الدّين، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٥ م)، 361/2.

وتظهر القيمة الجمالية لهذا التشبيه في أنَّ الكافرين على أية حالة كانوا نُزِّلوا منزلة البهائم في الخلْق عن التحصيل، ومن رضي أن يكون كالبهيمة لم يقع عليه كثير قيمة، وفيه تنبيه على حالة الكافر في تقليده أباه وتحقيره نفسه، إذ صار هو في رتبة البهيمة، أو في رتبة داعيها⁹⁷.

وخلاصة القول: في الآية تشبيه تمثيلي؛ إذ تحتوي على صورة عقلية منتزعة من حالة الكفار الذين أعرضوا عن داعي الحق إلى الاستماع إلى عقولهم المتحجرة التي تأبى الخروج من الدائرة الضيقة المغطاة بغطاء التقليد الأعمى، والمحجوبة عن الحق بطبقة العناد والاستكبار، إلى الأفق الإلهي الرحب الذي يسع كل شيء. هذه الصورة العقلية تشبه الصورة البهيمية المجردة عن العقل البشري، المنحدرة إلى الغريزة البهائم، التي لا تعي من يناديها، ولا تأبه له.

ويرى البيضاوي في قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة:

223]، أنَّ النساء شُبَّهْنَ بها تشبيهاً لما يُلقَى في أرحامهن من النطف بالبذور⁹⁸.

والبيضاوي هنا إما أن يكون قد خالف ما ذهب إليه الرّمخشري من أنَّ في الآية مجازاً، أو أخذ عنه جزءاً من كلامه، ووافقه فيه، من غير أن يشير إلى وجود مجاز فيه، وهذا كلام صاحب الكشف: "وهذا مجاز، شُبَّهْنَ بالمحارث تشبيهاً لما يلقى في أرحامهن من النطف التي منها النسل بالبذور. وقوله فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ تمثيل، أي فأتوهن كما تأتون أراضيكم التي تريدون أن تحرثوها من أي جهة شئتم، لا تحظر عليكم جهة دون جهة"⁹⁹.

والكازروني على غير عادته اكتفى هنا بالقول: "هذا (كلام البيضاوي) يدل على أنَّ تشبيه

النساء بمواضع الحرث فرع تشبيه النطفة بالبذور؛ لأنَّ كمال حسن الأول بالتأني"¹⁰⁰.

هذا تعليق لطيف يوافق فيه الكازروني ما ذهب إليه البيضاوي، من غير أن يفصل القول

في طبيعة هذا التشبيه، ويبين نوع هذا التشبيه وجماليته بشكل مفصل، وقد أوجز كثيراً مع بيان

⁹⁷ القشيري، لطائف الإشارات، 1/147.

⁹⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 1/139.

⁹⁹ الرّمخشري، الكشف، 1/264.

¹⁰⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 1/237.

التعليل في ذلك؛ فهو يرى أن المشبّه هاهنا إنّما يكتمل بوجود المشبّه به؛ ذلك أن الأخير أصلّ والأوّل فرعٌ. ولعلّ الكازروني أراد بقوله: فرع تشبيه التّشبيه التّمثيلي؛ فصورة النّطف وهي تُلقَى في الرّحم وما يتطلّب ذلك من شروط كطهارة المكان، كي تتحوّل إلى جنين تشبه صورة البذرة وهي تلقى في الأرض وما تتطلّب من شروط يقدّم عليها الفلاح كصلاح الأرض وتجهيزها وتنظيفها كي تغدو مكانًا صالحًا لإلقاء البذرة فيها والعناية بها حتّى تتحوّل إلى ثمرة. ولعلّ في الكلام هذا إيجازًا كبيرًا؛ فالمراحل التي يمرُّ بها الجنين هي ذاتها المراحل التي تمرُّ بها البذرة من وجوب الاعتناء بها وسقيتها، وإن اختلفت الفترة الزّمنيّة في ظهور كلّ منهما. وهذا يعني أنّ التّشبيه هنا أقرب إلى تشبيه المحسوس بغير المحسوس، والمعاين المشاهد بالغيبيّ؛ أي: فترة بقاء الجنين في الرّحم، وتقلّب النّطفة من قبل ذلك؛ أي وفق الخطاطة الآتية:



وهذا عينه كلام القرطبي: "والنطفة كالْبَذَر، والولد كالنَّبات"¹⁰¹. وعَلّة التّشبيه هاهنا هي أنّ كلّاً منهما مادةٌ لما يَحْصُل منه"¹⁰².

وقد سكت هنا الكازروني عن جزءٍ من التّشبيه، وهو في تمام الآية: "فأتوا حرثكم أنى شئتم"، وهو ما كان في كلام الرّمخسريّ السابق من أنّ في هذا الموضع تشبيهاً تمثلياً. واستناداً إلى هذا الأمر فقد رأيتُ أن أناقش الآية هنا؛ أعني في قسم التّشبيه التّمثيلي، وأبين الوجه البلاغيّ فيها من خلال هذه الخطاطة:

¹⁰¹ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 93/3.

¹⁰² محمّد بن محمّد بن مصطفى أبو السعود، تفسير أبي السعود (بيروت: دار إحياء الثراث العربي، د.ت)، 223/1.

المشبه به	المشبه
الحَرْث	النِّسَاء
الزَّرَاعَة	الوِطء
البُذُور	النُّطْف
الأَرْض	الرَّحْم
النَّبَات	الوَلَد

الشَّكْل رَقْم (5)

وبيانُ وجه الشبه يكون في كل ما يتعلَّق بالزراعة وأحوالها وحوائجها ولوازمها من حَرْثٍ وإلقاء للبذور في مظائنها، ورعايتها، وانتظارها، والخوفِ عليها من أحوالِ الجوّ وتغيُّراته، ومداواتها حمايةً لها من الآفاتِ، والرَّغبة في الاستمرار في الاستفادة من خيراتها، والحال ذاتها في النِّسَاء حين تلقى النُّطاف في أرحامهن؛ إذ إنَّهنَّ مظنةٌ ديمومة النوع الإنساني بالتناسل، فبالنساء زرع ما فيه بقاء نوع الإنسان، كما أن بالأرض زرع ما به بقاء أشخاصهم¹⁰³.

فتشبيه المرأة بالحرث يعني إتيان الرَّجل زوجته كما يأتي الفلاح أرضه، والتَّلاقي بين طرفي التشبيه عجيبٌ جدًّا من جهة الزَّمان والمكان؛ فلكلٍّ منهما وقت خاص تحصل فيه الفائدة، وامتداد إباحة التصرُّف في الأرض، بإتيان حرثها بالطريقة التي يراها نافعة للإنبات، وكذا الأمر في المرأة؛ إذ يباح إتيانها على كل حال ووقت إلا ما حُرِّم في الشرع؛ لما فيه من ضَرَر¹⁰⁴.

¹⁰³ الفرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 93/3.

¹⁰⁴ النُّسفي، تفسير النُّسفي، 186/1.

وتظهر جمالية التشبيه هنا في عنصر الدِّيمومة في طرفي التشبيه، وهما سببان في هذه الدِّيمومة والاستمرارية، وكلاهما يمد الوجود الإنساني؛ فالزوجة تمدّه بعنصر تكوينه وإنشائه، والأرض تمدّه بأسباب حياته من زرع يكون به بقاءه¹⁰⁵.

وثمة وجه آخر للتشبيه، وهو أن يعدّ التشبيه هنا بليغاً، على اعتبار حذف الأداة (الكاف)، وطرف التشبيه هما (النساء) و (الحرث)؛ فالأول مشبّه، والثاني مشبّه به. وميزة التشبيه هنا هو الاحتمالات المتعدّدة لطرفي التشبيه؛ ففي الآية تشبيه اللوطء "بالزراعة، والنطف بالبذور، والرحم بالأرض، والولد بالنبات"¹⁰⁶.

والتشبيه البليغ المذكور آنفاً متفرع على تشبيه النطف الملقاة في أرحامهن بالبذور؛ فكلاهما ينمو في مستودعه، ويكون به البقاء والتوالد، ومرتّب عليه ترتّب اللازم على الملزوم، ويسمى تشبيهاً تمثلياً على سبيل الكناية¹⁰⁷؛ وذلك بالكناية بالحرث عن النكاح، أي: فانكحوا مزروع أولادكم¹⁰⁸. وتتعدّد أوجه الشبه استناداً إلى هذا التشبيه؛ فيعضها يرتبط بالزمن؛ إذ لكل منهما وقت خاص تحصل فائدته فيه، فالزرع في موسمه، والحمل في وقت التبويض، وبعضها في طبيعة التصرف؛ فكما يتصرّف الفلاح في الأرض، بإتيان حرثها بالطريقة التي يراها نافعة للإنبات، يتصرّف الرجل في زوجه؛ إذ يباح إتيانها على كل حال ووقت إلا ما حُرّم في الشرع، وثالثها ما كان بين الزوجة وبين الأرض الخصبة المنتجة من حيث إن كليهما يمد الوجود الإنساني؛ فالزوجة تمدّه بعنصر تكوينه وإنشائه، والأرض تمدّه بأسباب حياته من زرع يكون به بقاءه¹⁰⁹.

وأما قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ﴾ [البقرة: 261]، فقد ذهب البيضاوي إلى أنّه يمكن أن نعدّ التشبيه بين النّفقة والبذرة التي يلقاها الفلاح

¹⁰⁵ محمد سيّد طنطاوي، التفسير الوسيط (القاهرة: دار نهضة مصر، 1997)، 498/1؛ محمد بن أحمد بن مصطفى أبو زهرة، زهرة التفاسير (بيروت: دار الفكر العربي، د.ت)، 736/2.

¹⁰⁶ محمود بن حمزة الكرمانى، غرائب التفسير (جدة-بيروت: دار القبة - مؤسسة علوم القرآن، د.ت)، 214/1/2.

¹⁰⁷ شهاب الدّين أحمد بن محمد الخفاجي، غناية القاضي (بيروت: دار صادر، 1431)، 307/2؛ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 736/2.

¹⁰⁸ الماوردي، التّكت والعيون، 284/1/1؛ الأندلسي، البحر المحيط، 180/2.

¹⁰⁹ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 736/2؛ طنطاوي، التفسير الوسيط، 498/1.

في أرضه، أو بين المنفقين وبين الفلاح الذي يبذر أرضه، والتقدير: كمثّل باذر حبة على حذف المضاف. وهذا التمثيل لا يقتضي وقوعه وقد يكون في الذرة والدخن في البر في الأراضي المغلة، والله يُضاعف تلك المضاعفة. لمن يشاء بفضلته وعلى حسب حال المنفق من إخلاصه وتعبه، ومن أجل ذلك تفاوتت الأعمال في مقادير الثواب¹¹⁰.

وافترض الكازروني تعليقاً على كلام البيضاوي السابق افتراضاً يجيز لنا أن نشبه المنفق نفسه بالحبة نفسها، وعمل ذلك بأن وجه الشبه يتمثل في المنفعة المتأتية من طرفي التشبيه، فكما أن المنفق يحصل بسببه أمور كثيرة نافعة يحصل بسبب الحبة أيضاً أمور كثيرة نافعة، لكنه رأى هذا التشبيه غير ملائم، والملائم تشبيه النفقة بالحبة حتى يكون كل من الطرفين مادة لأمر كثيرة، أو تشبيه المنفق بالباذر؛ ليكون كل شيء سبباً فاعلياً في الظاهر¹¹¹.

يعني هنا أن الكازروني وافق البيضاوي فيما ذهب إليه، ولم يزد عليه إلا ذاك الافتراض الذي نقضه لاحقاً، وأشار -بطريقة خفية- إلى أن البيضاوي هنا يرى ما يراه الزمخشري نفسه. فإما أن نقدر مضافاً في التشبيه: مثل نفقة الذين ينفقون أموالهم كمثّل حبة، وإما أن نقدر مضافاً في المشبه به: مثل الذين ينفقون أموالهم كمثّل باذر حبة¹¹². وفائدة تقدير المضاف: مزيد بيان في إظهار المقصود، وجاء النظم الكريم على ما جاء عليه؛ لتوجيه الأنظار للمنفقين، فعليهم مدار العمل، وللحبة التي بها مبدأ المضاعفة، لا البادر؛ لأن ذكر الحبة يستلزم ذكر باذرها¹¹³.

يحمل التشبيه في هذه الآية دلالة تربوية تتمثل في أن المشبه به (الحبة) لا تتحقق في الواقع إلا ضمن شروط خاصة تسهم في أن تنبت سبع سنابل، وفي كل سنبل مئة حبة؛ إذ "تستوجب اجتماع الحبة ذات المواصفات العالية، والتربة الحميدة، والماء النقي، والهواء الزكي، ومتابعتها بإزالة الحشائش الضارة، وتعاهدتها بالسقي الدائم، فهذا هو الذي يُنبت سبع سنابل، في

¹¹⁰ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 157/1.

¹¹¹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 263/1.

¹¹² الزمخشري، الكشاف، 310/1؛ الألوسي، روح المعاني، 32/2؛ الخفاجي، غناية القاضي، 388/1.

¹¹³ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 194/4.

كل سنبلة مئة حبة، وكذلك النفقة في سبيل الله تعالى، يجب أن تكون طيبة في ذاتها، وأن توضع في مقارها، وأن يتعهدوا صاحبها بالنسيان والتغافل، وأن يرجو ما عند الله على خوف ووجل من قبولها، فهذا مقصود التمثيل، وهو يُجلى للمنفقين حقيقة القبول، وسر المضاعفة¹¹⁴.

وكما يندر وجود مثل هذه الحبة بهذه المواصفات كذلك يندر أو يقل كثيراً وجود مثل أولئك المنفقين: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى﴾ [البقرة: 262]، لكن يمكن النظر إلى التشبيه من جهة أن المشبه - وإن كان في الأصل محسوساً - لا ينبغي أن يكون محسوساً، لأنه لا يتوصل فيه إلى الغاية إلا من هذا الجانب؛ أعني من جانب الإنفاق في الخفاء، فضلاً عن الأجر المترتب والجزاء المنتظر غير مشاهد في الواقع = وأن المشبه به (الحبة) مع كل ما يطرأ عليها مما سبق من القول حسيّ مُشاهد للعيان، والجميع يحتاجه، وينتظر ثمرها انتظار المحتاج إليها، المفتقر إلى كل شيء فيها.

وحتى تكتمل سلسلة هذه الصورة البيانية في التشبيه يستمر البيان القرآني مباشرة ببيان ضد ما عليه مضمون الآية السابقة، أو لنقل يتضمن تحذيراً واضح الدلالة يتمثل في ألا يزكّن أولئك المنفقون إلى ما فعلوا فيظهروا أنهم أصحاب الفضل في الإنفاق. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٢٦٦﴾﴾ [البقرة: 264].

وهنا مضطرون للإبقاء على النص كله حتى يفهم المعنى، ويتم التشبيه بكل دقائقه؛ فقد رأى فيه البيضاوي أن صورة المنفقين كمثل بستان بموضع مرتفع، فإن شجره يكون أحسن منظرًا وأزكى ثمرًا. لكن هذا الشجر ذا المنظر الحسن سرعان ما يأتي عليه سيل، فينهيه كأن لم يكن من قبل، وهو من أشد التحذيرات الإلهية للمؤمنين لئلا يقعوا في المحذور، ودعوة إلى الإخلاص

¹¹⁴ نخبه من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 200/4.

في الفعل، والبعد عن الرِّياء الذي يمحَقُ بركةَ الإنفاق، كما يمحَقُ ثوابه، ثمَّ يكون من بعد ذلك عِقَابٌ. وكأنَّنا هنا أمام حالة تراكميَّة ذات سَلَمٍ رجعيٍّ يجعلنا ننزِلُ إلى أسفل.

يرى البيضاوي أنَّ في الآية تشبيهاً من غير أن يحدّد نوع هذا التَّشبيه، فالله يشبِّه المنفقين الذين يمتُّون على النَّاسِ إنفاقهم بأولئك المنافقين الذي يراؤون النَّاسَ في إنفاقهم سعيًا نو السُّمعة والشُّهرة، لا نحو رضا الله تعالى ولا ثواب الآخرة، أو مماثلين الذي ينفق رياء النَّاسِ، وهذا المنافق يشبِّه حجرًا أملَسَ جاءه المطر، ولم ينتفع به شيئاً¹¹⁵.

هذا من التَّشبيهات المسكوت عنها عند الكازروني، ولعلَّ المعنى الفقهيّ للآية غلب على ذلك، فنسي الحديث عنه، أو ربَّما لأنَّه وقَّف على التَّشبيه في الآية 261 السابقة التي تتحدَّث عن الإنفاق.

نحن في هذا التَّشبيه أمام صورةٍ مركَّبةٍ مكوَّنة من المنفق الذي يمتُّ بإنفاقه، وصورة المنافق الذي يرائي النَّاسَ، وصورة الماء وهي تنزل على حجرٍ أملَسَ فتزِيل عنه التُّراب، وتُهرِّه على حقيقته. هذه الصُّور كُلُّها تجتمع في الذاكرة التَّخيليَّة للمخاطب لتشكِّل صورة فظيعة من حيث النَّتائج المترتبة على مثل هذا العمل. ويؤيِّد ذلك ما ذكره ابن عاشور من أنَّنا هنا أمام ثلاث تشبيهاتٍ، الهدف منها تقطيع المشبه به¹¹⁶، فإن تقطيع المشبه به يستلزم تقطيع المشبه؛ لأنَّه ملحق به، فعومِل معاملة الفرع مع أصله، مع اختلاف كل منهما عن الآخر في الإيمان والكفر، فإنَّ المشابهة في الأحوال لا تقتضي المشابهة في الذوات، فتمحض التَّشبيه التمثيلي في غرضه، وهو تقطيع حال مبطل الصدقة؛ ليحصل الاعتبار من التَّشبيه، وهو الارتداع عن مقارنة المَرِّ والأذى في الصدقات.

¹¹⁵ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 1/158.

¹¹⁶ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 3/47.

ووجه التشبيه التمثيلي؛ أن وجه الشبه منتزع من متعدد؛ فقد شبه الله تعالى قلب المرائي في الإنفاق وحالته العجيبة كحجر أملس عليه شيء من التراب فأصابه مطر غزير فتركه أملس ليس عليه شيء من الغبار¹¹⁷.

ولك أن تتخيل أن الفلاح يكد ويتعب من أجل زراعته، ويختار تربة صالحة للزراعة، وبعد أن يجهر البذور، ويذرهما في الأرض، ويعطيها كل وقته وجهه، وينتظر أن تؤتي أكلها يأتي سيل يجرفها، أو مرض يصيبها، أو صقيع يجهز عليها قبل أوانها، فيذهب عمله أدراج الرياح، ويصير يضرب بكفيه حزناً على ما حل بمزروعاته. والقرآن هنا يبين من خلال هذا التشبيه فطاعة المرن في العطاء والرياء في الصدقات والأعمال. ومن بدیع التشبيه التمثيلي في سورة البقرة قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: 275]، فالتشبيه هنا تشبيه تمثيلي قائم على تشبيه صورة بصورة، والبيضاوي هنا اكتفى بالإشارة إليه فقط من غير زيادة بيان، حيث بين أن صورة المرابي في حالة نهوضه وسقوطه كصورة المصاب بالصرع لمس أصابه¹¹⁸.

وهذا من التشبيهات المسكوت عنها عند الكازروني؛ إذ لم يعقب على كلام البيضاوي بشيء من أمور البلاغة، واكتفى بالحديث عن حرمة الربا وبيان صورة المرابي الرديئة: "هذا يدل على رداءة حال معطي الربا؛ لأنه المضيع المذكور، ولا يدل على حال آكله إلا أن يقال: إن الأكل هو سبب التضييع، فيكون شريكاً في الإثم¹¹⁹". وهذا يعني أن صورة المرابي الذي يعطي المال رباً أسوأ وأفظع من صورة من يأخذ المال.

وبالوقوف على التشبيه هنا نجد أنه في غاية الإبداع البلاغي الذي يصور القبيح بصورة تجعل المخاطب ينفر منه، والنص القرآني بهذا التشبيه يشجع على المرابين فعلتهم، ويصورهم أقبح تصوير، فالمرابي الذي يمتص دماء الكادحين أشبه بـ "الذي يتخبطه الشيطان من الجنون، فهو

¹¹⁷ ابن القيم الجوزية، تفسير القرآن الكريم (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1410)، 162.

¹¹⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 162/1.

¹¹⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 268/1.

يمشي ويسقط. ويترنح في مشيته، ويهذي في كلامه فلا يستطيع السيطرة على أفعاله وحركاته¹²⁰، فهو تشبيه تمثيلي لآكل الربا بمن أصابه مس فاختل طبعه، وانتكست حاله¹²¹.

نلمح من التشبيه أسلوبًا حجاجيًا ركز على تصوير العملية الربوية بما تحدثه من أثر في المرابي بصورة الشخص الذي أصابه مس من الشيطان لا يقدر على المشي الطبيعي، ولا على القيام السليم. وفي واقعنا المعاصر ينفر الناس اليوم ممن أصابه المس وينظرون إليه على أن هذه المصيبة من أعظم المصائب التي تُصيب المرء في حياته، ويتخبط أهله يمنة ويسرة لا يدرون ما يصنعون، ويودون أن لو يفتدونه بكل ما يملكون. فهذه هي صورة المرابي في الدنيا فكيف سيكون جزاؤه في الآخرة؟

إنّ البيان القرآني يوضح لنا النتيجة الحتمية التي سيؤول إليها المرابي في الدنيا والآخرة، ويبين أن ما عليه المرابي في الظاهر ليس كما هو في الحقيقة المعانيّة. من هنا جاء تشبيه محسوسٍ بمحسوسٍ ليزيل هذا اللبس فيما لو وقع في ذهن المتلقي، وليجعله مشاهدًا معانيًا ماثلاً في العقل، وليستحضر العاقل هذه الصورة المركبة أمام ناظره إن أراد أن يكون مثله. ما سبق عدد من الأمثلة في التشبيه التمثيلي في سورة البقرة توضّح دقة البيان القرآني في التصوير، وترتبط بين أوجه الشبه بأسلوب بلاغي بديع مزج بين جمال التعبير من جهة، وحسن الخطاب الحجاجي من جهة أخرى، كما مزج بين المحسوس المشاهد، وبين المتخيّل الغيبي، ليكون كالمشاهد المحسوس.

ويستمرّ البيان القرآني في رسم صورٍ متعدّدة وبديعة من خلال التشبيه التمثيلي ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾ [آل عمران: 51] تشبيه تمثيلي لم يشِر إليه البيضاوي¹²²، وسكت عنه الكازروني¹²³. ويظهر التشبيه التمثيلي في قوله تعالى: ﴿هَذَا

¹²⁰ محمّد علي الصّابوني، الإبداع البياني في النّص القرآني (بيروت: المكتبة العصريّة، 1426)، 53.

¹²¹ الأندلسي، البحر المحيط، 705/2.

¹²² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 18/2.

¹²³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 20/2.

صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» لِيَبَيِّنَ لِلْمُتَلَقِّي أَنَّهُ مَنْ يَرِيدُ أَنْ يَسْلُكَ طَرِيقَ الْحَقِّ بِلَا مَوَارِبَةٍ فَهُوَ فِي اتِّجَاهٍ وَاحِدٍ لَيْسَ فِيهِ عَوَجٌ وَلَا أَمْتٌ، وَأَنَّ سَالَكَهُ "لَا يَضِلُّ وَلَا يَتَحِيرُ"¹²⁴. وَذَكَرْتُ مُوسَّعَةَ التَّفْسِيرِ الْبَلَاغِي أَنَّ فَائِدَةَ هَذَا التَّشْبِيهِ تَتِمُّلُ فِي تَصْوِيرِ حَالِ الْمُتَلَقِّي وَهُوَ يَنْعَمُ -فِي سِيرِهِ عَلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ- بِالْأَمَانِ وَالسَّكِينَةِ، وَوُرِدَتْ هَذِهِ الصُّورَةُ فِي ثَوْبِ التَّمَثِيلِ، كَأَنَّهَا لَوْضُوحُهَا مَشَاهِدٌ قَرِيبَةٌ يُشَارُ إِلَيْهَا بِاسْمِ الدَّالِّ عَلَى الْقُرْبِ¹²⁵.

وَيُمْكِنُ أَنْ نَعْزُو سَكُوتَهُمَا عَنْ هَذَا التَّشْبِيهِ إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ مُحَلًّا خِلَافٍ، أَوْ لَيْسَ فِيهِ كَثِيرٌ حَدِيثٍ، وَلَوْ ذَكَرَاهُ لَذَكَرَاهُ عَرَضًا مِنْ غَيْرِ تَقْصِيلٍ. بِمَعْنَى آخِرٍ لَيْسَ التَّشْبِيهِ فِي هَذَا الْمَوْضُوعِ بِأَعْلَى دَرَجَةٍ مِنَ التَّشْبِيهِاتِ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ. وَهَذَا لَا يَقَلُّ مِنْ قِيَمَةِ التَّشْبِيهِ هُنَا، بَلْ يَبَيِّنُ أَنَّ التَّشْبِيهِاتِ تَتَفَاوُثُ فِي الدَّرَجَاتِ، وَتَتَبَايِنُ فِي الْقِيَمَةِ الْجَمَالِيَّةِ. وَرَبَّمَا يَكُونُ هَذَا التَّشْبِيهِ تَمْهِيدًا لِمَا يَأْتِي بَعْدَهُ مِنْ حَدِيثٍ مُتَسَلِّسٍ عَنْ خَلْقِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 59] شَبَّهَ اللَّهُ خَلْقَ عِيسَى بِخَلْقِ آدَمَ الَّذِي هُوَ أَعْجَبُ مِنْ خَلْقِهِ، فَإِذَا كَانَ سَبْحَانَهُ قَادِرًا عَلَى أَنْ يَخْلُقَهُ مِنْ تُرَابٍ، وَالتُّرَابُ لَيْسَ مِنْ جَنْسِ بَدَنِ الْإِنْسَانِ¹²⁶، أَفَلَا يَقْدِرُ أَنْ يَخْلُقَهُ مِنْ امْرَأَةٍ هِيَ مِنْ جَنْسِ بَدَنِ الْإِنْسَانِ. وَهَذَا النُّوعُ مِنَ التَّشْبِيهِ هُوَ - كَمَا ذَكَرَ الْبِيضَاوِيُّ - مِنْ قَبِيلِ تَشْبِيهِ الْغَرِيبِ بِالْأَغْرَبِ؛ لِيَكُونَ ذَلِكَ أَقْطَعَ حُجَّةً الْخَصْمَ، وَأَقْوَى دَفْعًا لَشَبْهَتِهِ¹²⁷. وَقَدْ احْتَجَّ الْكَازِرُونِيُّ عَلَى قَوْلِ الْبِيضَاوِيِّ تَعْقِيبًا عَلَى الْآيَةِ السَّابِقَةِ: "خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ جُمْلَةً مَفْسُورَةً لِلتَّمَثِيلِ مَبِينَةً لِمَا بِهِ الشَّبْه" بِالْقَوْلِ: "الْأَوَّلَى أَنْ يَقُولَ: لِمَا فِي التَّشْبِيهِ"¹²⁸، وَاكْتَفَى بِهَذِهِ الْعِبَارَةِ، وَلَمْ يَعْقِبْ عَلَى التَّشْبِيهِ بِشَيْءٍ، مَا يَعْنِي أَنَّهُ لَمْ يُلْقِ لَهُ بِالْأَلَا، أَوْ اسْتَنْفَدَ الْكَلَامَ عَلَى التَّشْبِيهِ فِي مَوَاضِعَ سَابِقَةٍ، فَلَمْ يَرِ حَاجَةً إِلَى أَنْ يَفْصَلَ فِيهِ.

¹²⁴ بن عاشور، التحرير والتنوير، 254/3.

¹²⁵ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 122/5.

¹²⁶ أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، "دقائق التفسير"، تحقيق محمد السَّيِّد، 2 (دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404)، 320/1.

¹²⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 20/2.

¹²⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 22/2.

في هذا التشبيه التمثيلي عنصر حجاجي يظهر ضعف ادعاء النصاري الذين جعلوا من (المشبّه) عيسى عليه السلام ابناً لله يعبدونه من دون الله، ويدحض حجّتهم التي هي في الأصل واهية، ووجه الاحتجاج هاهنا أنه إذا كان خلق عيسى من غير أب مسوّغاً في زعمهم؛ لأن يكون إلهاً أو ابن الله، فأولى بذلك، ثم أولى بذلك أن يكون آدم؛ لأنه خلق من غير أب ولا أم¹²⁹. ومن التشبيهات التمثيلية التي وقف عندها البيضاوي قول الله تعالى: ﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ﴾ [آل عمران: 117]، فقد ذكر البيضاوي هنا أنّ وجه التشبيه هنا يتمثل في ضياع كلّ ما كان غير خالص لله تعالى، والمشبّه هنا هو المال المنفق من قبل الكفار يشبه الحرث الذي أتت عليه ريحٌ عاصف فأهلك الحرث، وأضاعت الجهد الذي بُذل، والتشبيه هنا من التشبيه المركب ولذلك لم يبال بإيلاء كلمة التشبيه للريح دون الحرث، ويجوز أن يقدر كمثل مهلك ريح وهو الحرث. لكن الكازروني ينقض هذا الكلام بمزيد من الشرح والتفصيل؛ إذ لا يتفق مع البيضاوي في تشبيه ما ينفق الكفار بالحرث، لأنّه لو كان كذلك لوجب اقتران كلمة التشبيه بالمشبه به الذي هو الحرث، وأنّ وجه الشبه في عدم الانتفاع بما شأنه النفع مع توقع الانتفاع، والسعي في تحصيله. من هنا وجب تقدير مضاف، إمّا مثل إهلاك ما ينفقون كمثل إهلاك ريح، أو مثل ما ينفقون كمثل تلك الرياح. وعلّل ما ذهب إليه بقول التفتازاني: "إنّما وجب تقدير المضاف؛ لأنّ التشبيه وإن كان مركباً لكن لا خفاء في أنّ المناسبة تقتضي إضافة المثل في الطرفين إلى المتناسبين"¹³⁰.

ما ينبغي أن نقف عليه في هذه الآية هو تلك الصورة البيانية المتناسقة، والنتيجة الحتمية المتمثلة في طرفي التشبيه من أنّ التعبير عن حالة المنافقين والكافرين الذين ينفقون أموالهم رياء الناس، وطمعاً في الشهرة والسلطة والجاهه إنّما هو عرض زائل لا يدوم على حال، وزواله يكون بطريقة غير متوقّعة تشبه ضورة من زرع زرعاً، وأنفق عليه كلّ ما يملك، وبذلك له الغالي والنقيس،

¹²⁹ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 1249/3.

¹³⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 38/2.

فلما استيقظ ذات يوم وذهب إلى زرعه ينظر فيه، ويتأمل شكله، وكل تفاصيله، ويمني النفس الأماني بما سيكسبه من نقود يوم حصاده فإذا الذي كان يؤمل منه الكسب الكثير = وجده حطامًا قد أنت عليه ريحٌ محملة بهواء شديد البرودة أو شديد الحرارة إن شئت على اختلاف في معنى (صر) بين البرد والحر، فلم يبق منه شيء، ولم يبق منه إلا صورة الزرع الذي آل رمادًا تذروه الرياح عن يمين وعن شمال ذلك مثل ما ينفقه الكافرون، ومثل ما ينفقه المنافقون، فقد بطل ثوابهم، وذهب أجر الإنفاق الذي لم يُرد به وجه الله، وبئس ما يفعلون!

ومن صور التشبيه التمثيلي تشبيه ما هو حسيّ مشاهد بغير الحسيّ قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظِلُّمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: 40] فقد أشار البيضاوي إلى هذا التشبيه بقوله: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَظِلُّمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ: لا ينقص من الأجر ولا يزيد في العقاب أصغر شيء كالذرة، وهي النملة الصغيرة. ويقال لكل جزء من أجزاء الهباء، والمنقال مفعال من الثقل، وفي ذكره إيماء إلى أنه وإن صغر قدره عظم جزاؤه¹³¹". وقد سكت الكازروني عن هذا التشبيه¹³²؛ لعلّه من التشبيهات الخفية التي مرّ عليها من غير تعقيب، والنظر فيه وبيان حاله ممّا يُحتاج فيه إلى مزيد من التأمل وكثير من التدبر والتفكير. وبيان فائدة التشبيه أن في الكلام لفظةً إلى عظيم عدل الله تعالى، ودقته في محاسبة الظالمين على ظلمهم، وردّ الحقوق إلى أصحابها.

فغاية مجيء المشبه به على هذا النحو تقريب المعنى إلى ذهن المخاطب، ودفع الظلم عن الذات الإلهية دفعًا لا يمكن أن يتخلله شك، أو تعثره شبهة¹³³، وما ذاك إلا تأكيد على أن عدل الله مطلق وكامل؛ فمطلق بلا قيود، وكامل بلا نقص.

وتظهر القيمة الجمالية هنا في أن المشبه (الظلم) الذي هو غير عقلي اجتمع مع المشبه به (الذرة) الذي هو غير مشاهد في دقة من التعبير متناهية؛ فالظلم الذي هو عقلي ويعيشه الناس واقعًا بدرجات متفاوتة لن يُترك دون عقاب، مهما صغر حجمه، وإن كان حجمه بحجم ذرة لا

¹³¹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 75/2.

¹³² الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 87/2.

¹³³ الزاغب الأصفهاني، تفسير الزاغب، تحقيق د. محمد عبد العزيز بسيوني (مصر: كلية الآداب، جامعة طنطا، 1420)، 1241/3.

تبصرها أعين البشر، ولا يأتي إلى أذهانهم، أو ربّما لا يفكرون به، ولا يُلقون له بالأل. هذا هو مطلق العدل الإلهي جاء في صورة بيانيّ مركّبة ليبيّن للذين يتلون القرآن الكريم يسمعون أنه معجز في بيانه، متجانس في تعبيره، لا ينفك عن هذا التعبير إدهاشه.

ومن بديع التشبيه التمثيلي قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ءَامِنُونَ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ﴾ [النساء: 47]، فطبيعة التشبيه هنا تقتضي السرد الكامل للآية، وقد ذكر فيه البيضاوي أوجهًا مختلفة¹³⁴:

1. نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت.
 2. نخزيهم بالمسخ كما أخزينا به أصحاب السبت.
 3. نمسخهم مسخًا مثل مسخهم.
 4. نلعنهم على لسانك كما لعناهم على لسان داود.
- والبيضاوي هنا لا يزيد في بيان طبيعة التشبيه، ولا في بيان طرفيه، بل اكتفى بما ذكرته آنفًا، وهي بيان واضح في أوجه التشبيه، وكذا الكازروني الذي سكت عن ذلك من غير أن يعقب بشيء حول هذا التشبيه.

يشار إلى أنّ هذه الأوجه التي ذكرها قد تبدو صورًا من صور اللعن الذي أراده القرآن الكريم في النصّ الصريح الواضح الذي يكون فيه طرفا التشبيه اليهود دون غيرهم، وهو من نوع التشبيه التمثيلي على اختلاف في طبيعة المشبّه والمشبّه به؛ فالله توعّد اليهود ممّن عاصروا رسول الله ﷺ بمثل ما حصل لأجدادهم المعتدين في السبت. فالمشبّه: اللعن المتوعّد به اليهود،

¹³⁴ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 77/2.

والمشبهُ به: لَعْنَةُ أَصْحَابِ السَّبْتِ ووجه الشبه الغضب الحاصل منه اللعنتان بالمسخ والتبديل، حيث مسخ أجدادهم قردة وخنازير¹³⁵.

وفي بيان تحقيق وجه الشبه بعض اختلاف في موعد وقوعه بين من يرى أنه في الدنيا مستدلين بمبادرة بعض اليهود إلى الإسلام خشية المسخ، ومن يرى أنه في الآخرة اختلاف الآراء حول وقت وقوع اللعنة المذكورة في الآية، وثالث يرى أنها تشبيه يدل على المبالغة من دون وقوع فعلي. وقد استدل على عدم حدوث المسخ بأسباب مثل رحمة الله ببعثة النبي ﷺ، وبدليل قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾ [الأنفال: 33].

وبالنظر إلى هذه الاختلافات تتضح طبيعة التشبيه أكثر؛ فهو تشبيه حسِّي بحسِّي، أو عقلي بحسِّي. تنقسم الآراء حول التشبيه إلى: حسي يتعلق بحالة اليهود في الدنيا أو الآخرة، أو عقلي بحسِّي. ولأداة التشبيه "الكاف" أثر في ربط طرفي التشبيه بأحداث مروعة في تاريخ اليهود، ما أدى إلى هداية بعضهم. وأخيراً، يفهم التشبيه في الآية على أنه تشبيه مقلوب، حيث يُعدُّ كتمان صفة النبي ﷺ أعظم جرماً من الاعتداء في السبت، لعلاقته بالإيمان ومستقبل الدين¹³⁶.

فالتشبيه في الآية السابقة تشبيه مقلوب، وطرفا التشبيه ينتميان إلى جنس بشري واحد، ووجه الشبه مُشترك في كليهما، وإن اختلفت حال وقوعه، أو زمنه؛ ما يشير إلى دقة التعبير القرآني الذي يحمل دلالة جاحية تتضمن رسالة مفادها أنكم يا معشر يهود لستم بأمينين مكر الله، ولستم بمعجزيه، ولك فيمن سبقكم من بني جلدتكم عبرة.

ويستمر التشبيه التمثيلي في صور ومعانٍ مختلفة، يجيء بعضها بوتيرة عالية، تتصل بما بعدها. ويجيء بعضها بوتيرة منخفضة تبدو منقطعة عما قبلها، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ

¹³⁵ ابن كثير، تفسير ابن كثير، 1/509؛ أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية، المحرر الوجيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 2/63.

¹³⁶ محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف، تحقيق مصطفى حسين أحمد (القاهرة، بيروت: دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، 1362)، 1/272؛ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 1/532؛ الألوسي، روح المعاني، 5/50؛ ابن كثير، تفسير ابن كثير، 1/509.

أَنْدَعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرْثُ عَلَىٰ أَغْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ اسْتِنَاءً [الأنعام: 71]، فقد اكتفى البيضاوي ببيان موضع التشبيه، من دون ذكر لوجه الشبه أو تصريح بطرفي التشبيه¹³⁷؛ فهؤلاء الذين استبدلوا الكفر بالإيمان، وارتدوا إلى عبادة الأصنام أشبه بأولئك الذين أصابهم مس من الشيطان فغدوا مجانين لا يدرون ما هم فاعلون. ودرجة التشبيه هنا تبدو ذا نسقٍ واحد ترتبط فيها عناصر التشبيه بذاتها، وتغدو واضحة تمام الوضوح مع مشهدٍ لرجلٍ يتيه في الأرض لا يدري أين يسير، قد مس من مرّة الجنّ، فصار لا يعرف أين يمضي، أو أين ينتهي به المسير، ولا يدرك ما يقول. وقد فسّر الكازروني كلام البيضاوي حول هذه الآية بطريقته الخاصة التي تعتمد على النقاش والحوار فرأى في صورة المشبه -وهو الرجوع إلى الشرك بعد الإيمان- نقدًا لما ذهب إليه الرّمخشري بمعنى أنّ "الرّدّ هاهنا بمعنى الرجوع إلى الحالة الأولى، وذهب إلى أنّ الأولى هو تفسير الرّد بمعنى "الدفع" لا بمعنى الرجوع، والمعنى: كدفع الذي استهوته الشياطين في الأرض حيران¹³⁸.

والخلاصة من هذا التشبيه أن من يرتدّ مشرّكًا بعد الإيمان كمن جعله الجنون ضالًّا في الفلوات، حيران لا يهتدي، تاركًا رفاهه على الطريق المستقيم، يُنادونه أن عُدْ إلينا، فلا يستجيب لهم لانجذابه وراء ما تراءى له بغير عقل، وهذا مبني على ما كانت تزعمه العرب وتعتقد من أن الجنّ تستهوي الإنسان، والغيلان تستولي عليه¹³⁹.

ومن صور التشبيه التمثيلي في سورة الأنعام قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ

¹³⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 182/2.

¹³⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 193/2.

¹³⁹ الرّمخشري، الكشف، 37/2؛ النّسفي، تفسير النّسفي، 514/1؛ الحسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن، تحقيق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416)، 99/3؛ أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1365)، 165/7.

يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾ [الأَنْعَام: 125]، فالتشبيه التمثيلي في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ﴾؛ تشبيه تمثيلي، حيث شبه الله حال المشرك حين يُدعى إلى الإيمان والإسلام بحال رجل صاعد في السماء؛ بجامع الضيق في النفس، وانتفاء القدرة والاستطاعة. وهو ما عبّر عنه البيضاوي بقوله: "شبهه مبالغة في ضيق صدره بمن يزاول ما لا يقدر عليه، فإن صعود السماء مثل فيما يبعد عن الاستطاعة، ونبه به على أن الإيمان يمتنع منه كما يمتنع الصعود"¹⁴⁰. وبالنظر إلى ما جاء في الحاشية فإن الكازروني لم يعقب على كلام البيضاوي، ولم يذكر شيئاً حول هذا التشبيه فهو، إذًا، من التشبيهات المسكوتة عنها عند الكازروني¹⁴¹.

فنحن أمام صورة عقلية تتجلى في تمنع الإيمان على الكافر، مع صورة حسية تتمثل في تمنع الصعود مع الصاعد، فمن هذا الوجه نحن أمام تشبيه عقلي حسي، وثمة وجه آخر للتشبيه يتمثل في. تشبيه الصاعد في السماء أن يكون تصاعده "نبؤًا وخروجًا عن الحق، وتباعداً وإعراضاً في الهرب والنفور منه فلا يكاد يكون فيه للخير منفذ"¹⁴².

وثمة صورة جميلة من صور التشبيه التمثيلي وقاسية في آن، تظهر في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرَكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا﴾ [الأعراف: 176]، فالبيضاوي يرى أن المشبه به (الكلب) ضعيف الفؤاد، لذلك تجده يلهث في حالة الزجر أو الترك، والتمثيل بدايتنا واقع موقع لازم التركيب الذي هو نفي الرفع هنا للمبالغة والبيان¹⁴³.

¹⁴⁰ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 182/2.

¹⁴¹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 207/2.

¹⁴² الألوسي، روح المعاني، 267/4؛ محمد بن محمد بن مصطفى أبو السعود، تفسير أبي السعود (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، 183/3.

¹⁴³ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 42/3.

وقد علّق الكازروني على هذه الآية تعليقاً بسيطاً يتمثل في أنّ المراد بـ "واقع موقع لازم التّركيب" هو إظهار قمّة الانحطاط الذي وصل إليها المشبّه من الإخلاق إلى الأرض، واتباع الهوى × فهو في غالبية الانحطاط¹⁴⁴.

تشبّه الآية الكريمة ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ﴾ حال من لم يزجره علمه عن المعاصي، أو من لم يرتدع بالوعظ والتأديب، بالكلب اللاهث، الذي يلهث في جميع الأحوال، طُرد أم تُرك، دلالة على عدم تأثره. هذا التشبيه يعكس أسوأ أحوال الإنسان الذي يتبع هواه دونما ضابط يضبط تصرّفاته، سواء كان ذلك في شهوة حسية، غضب، كبر، حسد، أو شبهة مضلّة. وأشد تلك الأحوال سوءاً اتباع الهوى في الشبهات التي قد تُفسد العقيدة. والتشبيه التمثيلي في هذه الآية يتضمن إشارة بديعة إلى لهث الإنسان وراء الدنيا، الذي يشبه لهث الكلب، نتيجة انقطاع القلب عن الله والآخرة.

والنُّكته البلاغية في هذا التشبيه هو ما ذكره ابن القيم -رحمه الله- في وصف حال هذا الصّنف من النّاس، فمن كان حاله ما ذكره الله من انسلاخه من آياته، واتباعه هواه - إنما كان لشدة لهفه على الدنيا: لانقطاع قلبه عن الله والدار الآخرة، فهو شديد اللّهُف عليها، ولهفه هذا نظير لهث الكلب الدائم في حال إزعاجه وتركه¹⁴⁵.

ومن صور التشبيه ما أظهر النصّ القرآني من تبييت للمشركين، وتبيان لصورتهم التي هم عليها، وأنّ ما يأتون به قد سبقتهم به أمم من قبلهم، فذاقوا وبال عصيانهم، وجازاهم ربهم عذاباً بما كانوا يصنعون، وما كانوا يتكبرون. ففي قول الله تعالى: ﴿كَذَّابٍ ءَالٍ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: 52] تشبيه تمثيلي؛ إذ شبّه المشركين بآل فرعون، والذين من قبلهم، ووجه الشبه في هذه الآية صورة منتزعة من متعدد، هي كفرهم بآيات الله، وما

¹⁴⁴ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 35/3.

¹⁴⁵ ابن القيم الجوزي، أعلام الموقعين عن ربّ العالمين، تحقيق محمد أجمل الإصلاحي (الرياض - بيروت: دار إضاءات العلم - دار ابن حزم، 1440)، 333/1.

ترتّب عليه من أخذ الله لهم بذنوبهم؛ لأنّ دأبهم هو مجموع ما فعلوا، وما فعل بهم، لا ما فعلوه فقط¹⁴⁶. والبيضاوي ذكر أنّ المعنى: دأب هؤلاء مثل دأب آل فرعون وهو عملهم وطريقهم الذي داموا عليه، ورأى أنّ الصّورة الأخرى للتشبيه هي تشبيه الكفر والأخذ به أو تشبيه التّغيير في النعمة بسبب تغيّيرهم ما بأنفسهم. وكلّ من الفرق المكذّبة، أو من غرقى القبط وقتلى قريش. كانوا ظالمين أنفسهم بالكفر والمعاصي¹⁴⁷. أمّا الكازروني ففسّر قول البيضاوي: "بسبب تغيّيرهم ما بأنفسهم" بأنّ هذا التّغيير يتّصل بالنعمة التي الله بها عليهم¹⁴⁸.

فالآية السابقة تظهر بلاغة التشبيه في الآيات التي تشير إلى دأب الأقوام المكذبة بالحق وعواقبهم. وأنّ حال كفار قريش أشبه بحال الأقوام السابقة كآل فرعون، في أنّ ما أصابهم كان بسبب كفرهم وذنوبهم، لا بظلم من الله. أمّا التشبيه الثاني، فيتجلّى في قوله: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ﴾، ويرتبط بسنة التّغيير الإلهية: أنّ النعمة لا تُسلب إلا بتغيير الإنسان حاله. وأركان التشبيه كلها مذكورة، لإيضاح الصورة وبيانها للمخاطبين.

يفرّق النص بين التشبيهين رغم ظاهرهما المكرر، حيث يتناول الأول الكفر والعقوبة الناتجة عنه، بينما يركّز الثاني على سنة التّغيير الكوني والاجتماعي، موضحاً أنّ التّغيير في الكون مرتبط بصلاح النفوس. فالوجه المشترك بين كفار قريش ومن سبقهم هو تكذيبهم بسنن الله، ما أدى إلى انقلاب قوانين الكون ضدهم بدلاً من أن تكون سبباً في استقرارهم ونجاتهم.

والتّشبيه التّمثيلي في قول الله تعالى: ﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَدًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَخُضُّنُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾ [التوبة: 69] يذكره البيضاوي في تبيان نوع الصّورة البيانيّة فهو بيان لتشبيه

¹⁴⁶ أبو السعود، تفسير أبي السعود، 28/4.

¹⁴⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 63/3.

¹⁴⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 54/3.

حال المشركين بحال من سبقهم من الأمم التي استمتعت بملذات الدنيا وزخرفها. وذكر ثلاثة آراء في المشبه به ﴿كَالَّذِي خَاضُوا﴾، وهي على الترتيب:

- 1- كالذين خاضوا.
- 2- كالفوج الذي خاضوا.
- 3- كالخوض الذي خاضوه¹⁴⁹.

ومع سورة التوبة نجد الكازروني يقلل كثيرًا من تعليقاته حول كلام البيضاوي، ولا يذكر إلا النزر اليسير، بل نجده كثيرًا ما يضرب عمًا قاله البيضاوي صفحا، ولا يعقب بشيء.

فأداة التشبيه هنا الكاف، والمشبه هو المشركون مع ما تتعموا به في الحياة الدنيا، والمشبه به تلك الأمم السابقة التي تتعمت في دنياها، والأداة هنا (الكاف)، وأما وجه الشبه فيتمثل في المساواة في العطاء والتنعيم في الدنيا، ثم المساواة في الإعراض عن الله والدعوة الحق، وهذا يستدعي المساواة في الجزاء والعقاب. وتتمثل بلاغة التشبيه في قوله تعالى: ﴿وُخِضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾، من جهة أن وجه الشبه يظهر للمتلقى بين حال المنافقين وحال السابقين في الخوض في الباطل والغفلة. كما يظهر التطابق في استمتاعهم بالخوض والاستهزاء بآيات الله ورسوله. فالتشبيه يوضح أن سلوكهم وسلوك من سبقهم سواء بسواء، وهذا يحتم أن وحدة المصير واحدة بعلّة اتباع النهج عينه.

وخلاصة القول فإن التشبيه التمثيلي هو أكثر أنواع التشبيه شيوعًا في السور السبع الطوال، وقد أظهر لنا أنماطًا مختلفة من المعاني والدلالات، حيث تشبه حالة بحالة أو مجموعة صفات بحالة أخرى، كما يظهر في تشبيهات القرآن الكريم. ويحسُن أن نذكر بعضًا من الأفكار التي خلص البحث إليها:

1. يقرب التشبيه التمثيلي في الآيات التي وقفنا عندها المعاني الغيبية إلى الأذهان، مما يعزز الإيمان أو يحذر من عواقب الكفر.

¹⁴⁹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 88/3.

2. أبرز المعاني التي عرضتها الآيات القرآنية تمثّلت في تقريب غير المشاهد، الترغيب في الخير، والترهيب من عواقب الجحود والمعاصي.

3. يعتمد التشبيه على تصوير القبح والجمال في الصور المختلفة، مما يجذب المتلقي ويدعوه للتأمل

4. يُظهر النص القرآني قبح أفعال المنافقين من خلال تشبيههم بالمستوقدين نارًا، مما يبرز الحيرة والضلال.

5. تتجلى جمالية التشبيه التمثيلي في الدمج بين المحسوس والمعقول، بين المشاهد والغائب، مما يعزز الفهم ويجعل الأفكار أكثر تأثيرًا.

6. دقة التعبير القرآني وقدرته على استيعاب الفوارق الدقيقة بين الحالات المختلفة.

2.3.1. التشبيه البليغ

يعرّف التشبيه البليغ بخلوّه من وجه الشّبه وأداة التشبيه، وحدّ هذا التشبيه أن يعتمد المتكلم إلى إخراج ما هو غامض الدلالة إلى ما هو أظهر منه، بشروط، أبرزها حسن التأليف. ذكر الزّماني في وصف التشبيه البليغ أنّه: إخراج الأغمض إلى الأظهر مع حسن التأليف، كإخراج ما لا تقع عليه الحاسّة إلى ما تقع عليه الحاسّة، وما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، وما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة، وما لا قوّة له في الصّفة إلى ما له قوّة في الصّفة، وغايته تشويق القارئ إلى نيل المطلوب، ممّا يقع في النّفس موقعًا لطيفًا¹⁵⁰.

ومن بديع هذا الضرب من التشبيه قول الله تعالى: (الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾) [البقرة: 22]، فقد ذهب البيضاوي إلى أن التشبيه في "وجعل لكم الأرض فراشًا"، فحذف أداة التشبيه "الكاف"، والتقدير "كالفرش المبسوط"، لكنّ هذا لا يعني أنّ الأرض مسطّحة؛ فكرويتها

¹⁵⁰ عبد العظيم بن عبد الواحد ابن أبي الإصبع، تحرير /التحبير، تحقيق د. حفني محمّد شرف (مصر: لجنة إحياء التراث العربي الإسلامي، د.ت)، 159-161.

واتساعها لا يمنع الافتراض عليها، ولم يزد على ذلك، أو يحدّد طبيعة التشبيه، وأركانها، وكأنّه تشبيه عاديّ لا يحدث تغييراً في سياق النصّ القرآني¹⁵¹.

وهذا التشبيه من التشبيهات المسكوت عنها عند الكازروني؛ إذ لم يُشر إليها إلّا عَرَضًا، ولم يعلّق على ما قاله البيضاوي بلاغيًا، بل اكتفى بالحديث عن الجانب العلمي حول كروية الأرض، حيث علّق قائلاً: " ففيه شبهة بالأرض التي جُعِلَت تحت الإنسان، والكفر من الأمور العالية ففيه شبه بالسّماء

فالتشبيه هنا تشبيه بليغ محذوف الأداة ووجه الشبه، وهو من أقوى أنواع التشبيه، ما يحتاج إلى مزيد من التأمل وإعمال العقل؛ إذ لا يمكن الوصول إليه مباشرة، بل بعد مزيد من التفكير. وخلال تتبّع عددٍ من كتب التفسير التي تهتمّ بالشأن البلاغيّ تبين أنّ كثيرًا من المفسّرين القدامى لم يقفوا عند هذا التشبيه، ولم يعلّقوا عليه بشيء من الجانب البلاغيّ، أو يقفوا إلى ما يؤدّيه المعنى. وممن اتّفق مع البيضاوي من المفسّرين المعاصرين ابن عاشور الذي ذهب إلى أنّ الأرض شُبّهت بالفراش، والسّماء بالبناء في قوله تعالى: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾؛ فمعنى ﴿جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾؛ أي: كالفراش، ومعنى ﴿وَالسَّمَاءَ بِنَاءً﴾؛ أي: كالبناء. وبيّن أنّ وجه الشبه في الأولى هو التمكين من الاستقرار، والانتفاع والراحة والسهولة. وفي الثانية الوقاية من الأضرار النازلة، فكما أن البناء المعروف يقي من أضرار تنزل من فوق، فكذلك السّماء تقي أضرار نازلة¹⁵².

ونذكر الصّابوني الذي نقل رأي البيضاوي مع إعادة صياغته أنّ المراد من الآية "جعلها مهادًا وقرارًا، تستقرون عليها وتفتشونها كالبساط المفروش مع كرويتها، وإلا ما أمكنكم العيش

¹⁵¹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 55/1.

¹⁵² ابن عاشور، التحرير والتنوير، 331/1.

والاستقرار عليها¹⁵³. وهذا من نوع التشبيه البليغ، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: 23].

رأى البيضاوي أنَّ التشبيه هو في قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾، والتقدير: "بسورة كائنة ممن هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشراً أمياً لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم"، أو بسورة مماثلة للقرآن العظيم في البلاغة وحسن النظم. وهذا التعبير الذي يشير إلى تحديهم بأن يأتيوا ما أتى به النبي ﷺ الذي هو من بين ظهرائهم ومعروف عندهم أبلغ في التحدي من أن يقال لهم: ليأت بنحو ما أتى به هذا آخر مثله. وفيه إشارة إلى إعجاز القرآن بنفسه لا في شخص المنزل عليه¹⁵⁴.

ولهذا أكد الكازروني أنَّ الضمير في "مثله" راجع على القرآن الكريم، وليس في هذا خلاف؛ إذ لا يمكن أن يكون عائداً إلى غيره، لعلّة انعدام شبيهه. وفي هذا ردٌّ على ما سيأتي من آراء لعددٍ من المفسرين¹⁵⁵.

ووقع خلاف طويل في المراد بـ "من مثله"؛ فالبغوي يرى أن المراد به هو شخص النبي الأمي ﷺ الذي لا يحسن الخط والكتابة¹⁵⁶.

وذهب الرمخشري إلى أنَّ القرآن أسمى من أن يكون له مثل، وأن المراد هو التحدي بأن يأتي العرب الذين أنكروا نسبته إلى الله بسورة تشبه سورة من سورته في تكون على صفته في البيان الغريب وعلو الطبقة في حسن النظم. أو بجزء من سورة من سورته، وهذا نظير قول القبعثري للحجاج- وقد قال له: لأحملنك على الأدهم-: مثل الأمير حمل على الأدهم والأشهب. والقيمة البلاغية في هذا التشبيه هي في الوصول إلى غاية التحدي ومنتهاه بأن يأتيوا بطائفة يسيرة من

¹⁵³ الصّابوني، صفوة التّفسير، 35/1.

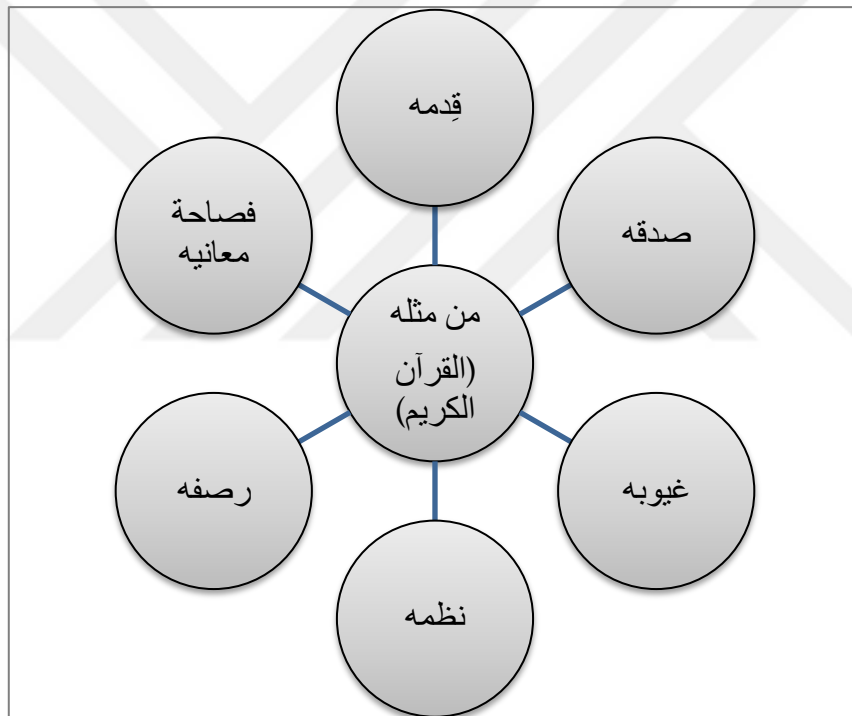
¹⁵⁴ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 57/1-58.

¹⁵⁵ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 112/1.

¹⁵⁶ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 94/1.

جنس ما أتى به واحد منهم، وهذا أبلغ من أن يقال لهم: ليأت واحد آخر بنحو ما أتى به هذا الواحد¹⁵⁷.

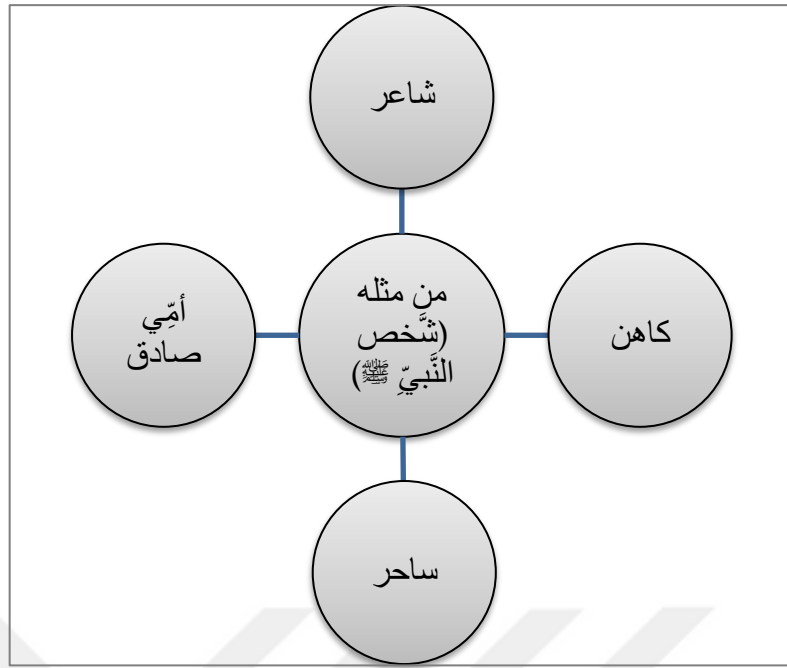
وذهب ابن عطية إلى أن أكثر العلماء يرون أن المراد بالمشبه به هو نظم القرآن ووصفه وفصاحة معانيه التي يعرفونها ولا يعجزهم إلا التأليف الذي خص به القرآن، وبه وقع الإعجاز على قول حذاق أهل النظر، فيما ذهب آخرون إلى أن المقصود هو ما يتضمنه من حديث عن الغيبيات، فضلاً عن صدقه وقدمه. أو هو من مثل النبي ﷺ في الصدق، أو أن يكون التحدي في المشبه وهو هنا أن يأتوا بساحر أو كاهن أو شاعر مثله، بحسب زعم المشركين، وغير ذلك أقوال أخرى ضمننتها الخطاطات الآتية¹⁵⁸:



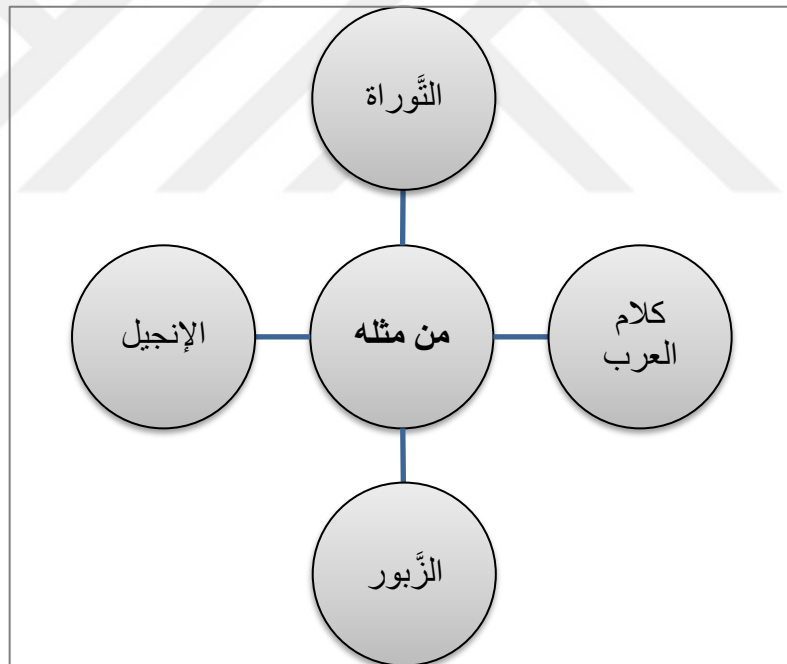
الشكل رقم (6)

¹⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، 98/1-99.

¹⁵⁸ أبو السعود، تفسير أبي السعود، 167/1؛ الشوكاني، فتح القدير، 63/1؛ الصابوني، صفوة التفسير، 35/1؛ الأندلسي، البحر المحيط، 170/1.



الشكل رقم (7)



الشكل رقم (8)

ومن التشبيهات البليغة قول الله تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا﴾ [البقرة: 25]، فالتشبيه في هنا خالٍ من أداة التشبيه ووجه الشبه، ولبيان وجه الشبه نجد أن البيضاوي يستند إلى رأي ابن عباس في أن التشابه بين ثمار الدنيا وثمار الآخرة في الصورة التي هي مناط الاسم دون المقدار والطعم،

وهو كافٍ في إطلاق التشابه. وزاد عليه أنَّ التَّمَاثُلَ في الشَّرَفِ والمِزْيَةِ وعلوِّ الطَّبَقَةِ، فضلاً عن أنَّ التشابه هنا يكمن فيما احتمل وعجز الذهن عن التمييز بينهما¹⁵⁹.

وقد رأى الكازروني أنَّه لا يمكن التسليم بوجود التشابه بين مستلذات أهل الجنة والأعمال في الشَّرَفِ إلَّا أن يُقال: المراد من التَّمَاثُلِ في الشَّرَفِ اشتراكهما في مطلق الشَّرَفِ أو كماله¹⁶⁰. والزَّمخشرِيُّ يرى أنَّ وجه الشَّبه حاصل في التشابه التَّامَّ بين ثمار الدنيا والآخرة، صرفاً عن الغرابة التي لا يميل إليها طبع الإنسان، وتماشياً مع ميله إلى المألوف؛ أي: لأن الإنسان بالمألوف آنس وإلى المعهود أميل، وإذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه وعافته نفسه¹⁶¹. وهذا رأيٌ بعيدٌ عن مُراد الآية من أنَّ التشابه سيكون في الشَّكْلِ، لكن في المضمون مختلفٌ تمام الاختلاف.

وهذا نوعٌ من التشبيه البليغ؛ فقد حُذِفَت أداة التشبيه، وتساوى فيه طرفا التشبيه في الرتبة¹⁶². ومن بديع التشبيهات ما جاء في قول الله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة: 93]، فقد ذكر البيضاوي أنَّ معشر يهود قد تغلغل حبُّ العجل في قلوبهم، وتداخل في أفئدتهم، لفرط شغفهم به، كما يتداخل الصبغ الثوب، والشراب أعماق البدن، وقد تمكَّنت من الثوب والتصقت به، وباتت جزءاً منه¹⁶³.

وقد سكت الكازروني عن التصريح بهذا التشبيه أو ببيان طبيعته، لكنه أشار إلى بعض النِّفَاصِيلِ، أبرزها حذف المضاف؛ إذ التقدير: حُبُّ العجل. وهذا يعني أنَّ المشبَّه الأساس (المضاف) محذوف، وعوض عنه بالمُضاف إليه. وعلة هذا عدد من المبالغات، هي¹⁶⁴:

¹⁵⁹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 61/1؛ السَّمَرْقَنْدِي، بحر العلوم، 36/1؛ الماوردي، النُّكْت والعيون، 86/1/1؛ البغوي، تفسير البغوي، 95/1؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 109/1؛ الفَرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 240/1؛ الأندلسي، البحر المحيط، 21/3.

¹⁶⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 121/1.

¹⁶¹ الزَّمخشرِيُّ، الكشَّاف، 108/1؛ النَّسْفِي، تفسير النَّسْفِي، 70/1.

¹⁶² محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه (دمشق - بيروت: دار اليمامة - ابن كثير، 1415)، 66/1.

¹⁶³ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 94/1.

¹⁶⁴ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 171/1.

1. إسناد الإشراب إليهم، فكان حبُّ العجل ساريًا في جميع أعضائهم.

2. حذف المضاف، والتقدير: حبُّ العجل أو عبادته. والتقدير الثاني أكد من الأول.

3. أسند الإشراب إليهم فهو متضمنٌ لإسناد الإشراب إلى قلوبهم.

وهذا من باب التشبيه البليغ¹⁶⁵، حيث خلا التشبيه هنا من الأداة ووجه الشبه، وعلى الرغم من أن فعل التشبيه يتكرر في طَرَفِي التشبيه المشبَّه والمشبَّه به، إلا أنه أكثر تأكيدًا وثباتًا في المشبَّه، وذلك لتحقيق غرض المبالغة في المعنى.

وفائدة التشبيه البليغ هاهنا هي إبراز الصورة القبيحة التي التصقت بهم من حبِّ عبادة العجل، ممَّا أدى إلى انغلاقها وإعاقة عقولهم، حتى أصبحت قلوبهم بمثابة أقفال تحول دون اتِّباعهم الهدى. وقد أشار إليه ابن عطية إلى أنَّه تشبيه ومجاز يعبر عن تمكُّن عبادة العجل من قلوب بني إسرائيل. وأضاف أنَّ البعض فسَّر قوله تعالى: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ بأنَّ بني إسرائيل شربوا الماء الذي أُلقيت فيه برادة العجل. فقد قام موسى عليه السلام ببرد العجل الذهبي وألقى البرادة في الماء، وأمر بني إسرائيل بشربه، فظهرت برادة الذهب على شفاه من كان يحب العجل¹⁶⁶.

وذهب الصَّابوني إلى أنَّ في الآية استعارة مكنية، شبَّه حبَّ عبادة العجل بمشروب لذيذ سائغ الشراب، وطوى ذكر المشبه به ورمز بشيء من لوازمه وهو الإشراب على طريق الاستعارة المكنية. وبيان ذلك أنَّه وصف قلوبهم بالمبالغة في حب العجل فكأنها تشربَّت حبَّه فمأزجها مُمَارِجَة المشروب، وخالطها مخالطة الشيء الملذوذ¹⁶⁷.

والتشبيه البليغ في هذه الآية بكلِّ تفاصيلها، ومكوِّناتها أكَّد من المجاز والاستعارة على حدِّ سواء، وإنَّ عدَدنا في الآية مجازًا فهو في جزءٍ منها، لا في كلِّها؛ أي: هو مجاز بالحذف،

¹⁶⁵ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 149/1.

¹⁶⁶ ابن عطية، المحرر الوجيز، 180/1.

¹⁶⁷ الصَّابوني، صفوة التفاسير، 71/1.

وهو ما أشار إليه الكازروني، وما ذكرته آنفاً. أو لعلّه مجاز بالحذف على تقديرٍ لم يُشْرَ إليه أحد، وهو: أشربوا في قلوبهم حبّ عبادة العجل.

ومن المواطن التي تنازعها التشبيه والاستعارة وكانت محلّ خلاف قول الله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّفَتْ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187] ففي الآية تشبيهان؛ الأول في قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ والثاني في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾، وكلا التشبيهين من نوع التشبيه البليغ؛ حيث حذف وجه الشبه مع الأداة، وغاية التشبيه هنا هو أن كلا الزوجين يغدو كاللباس لصاحبه، وكلاهما سترٌ لصاحبه كما اللباس أيضاً الذي يستر من يرتديه، وهو ما ذهب إليه البيضاوي من أنه لما كان الرجل والمرأة يعتنقان ويشتمل كل منهما على صاحبه شبهها باللباس. وهو ما أكده الكازروني من أن التّقدير: "لباس لكم وأنتم لباس لهن"، وأنّ الكلام تشبيه لا استعارة؛ لأنّ طرفي التشبيه المذكوران كقوله: "صمّ بكم"؛ أي: هم كصمّ. وغرض التشبيه هاهنا المبالغة¹⁶⁸.

ويستفيض البيضاوي في شرح التشبيه الثاني؛ فقد شبه أول ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق وما يمتد معه من غيش الليل، بخيطين أبيض وأسود، واكتفى ببيان الخيط الأبيض بقوله من الفجر عن بيان الخيط الأسود، لدلالته عليه. وبذلك خرجا عن الاستعارة إلى التمثيل. وهذا يشير إلى الوضوح التام في التشبيه¹⁶⁹، ولذلك علّق الكازروني على عبارة البيضاوي الأخيرة: "وبذلك خرجا عن الاستعارة إلى التمثيل" بأن وجود "من الفجر" في الآية جعلت الكلام

¹⁶⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 126/1؛ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 218/1-219؛ البغوي، تفسير

البغوي، 228/1.

¹⁶⁹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 126/1.

تشبيهًا لا استعارة؛ إذ أبانت العبارة عن المقصود، والمعنى هو الشيء الذي كالخيط الأبيض الذي هو الفجر، كما أن حذف الأداة ووجه الشبه معًا جعلاه تشبيهًا بحسب ما ذهب إليه الثَّقَاتَانِي¹⁷⁰.

وكلام البيضاوي هو ذاته كلام الرَّمْخَشَرِي حول إخراج الكلام عن الاستعارة إلى التشبيه، وما فيه من ردٍّ مطوّل على من زعم أن المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود الحقيقة¹⁷¹. ولذلك فإنّ هذا التشبيه مألوف كثيرًا؛ إذ ولو لم يذكر من الفجر لكان استعارة تصريحية، ولكن ذكر المشبه أعاده الى التشبيه البليغ المحذوف الأداة¹⁷².

وعلة التشبيه هاهنا هو أنّه "لما كان الرجل والمرأة يعتنقان ويشتمل كل واحد منهما على صاحبه في عناقه شبه باللباس المشتمل عليه، فالوجه هو الإحاطة والاشتمال"¹⁷³.

ومما خفي من التشبيهات البليغة قول الله تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ﴾ [البقرة: 197]، فقد ذكر البيضاوي أنّ المراد هو بيان أفضليّة التقوى في مقياس الأعمال التي سنُعرض على الله تعالى يوم القيامة. ولم يشر إلى شيء في التشبيه، ولعله خفي عنه. فإنّ الوصول إليه يحتاج مزيدًا من إعمال الذهن، ومزيدًا من التّفتيش والتحليل. وكذا فعل الكازروني، حيث اكتفى ببيان المنحى الدّلالي لصيغة الأمر في نهاية الآية (وَاتَّقُوا)، وأنّها انتقال من العام إلى الخاص؛ أي: حتّى الله عباده على التّزوّد بالتّقوى عامّة، ثمّ خصّص بأن هذه التقوى التي هي خير زاد إنّما تكون لي وحدي، وأنا أحقُّ بها¹⁷⁴.

وقد ذكرت معظم كتب التّفسير المناسبة بين التقوى والزّاد، وهو ضرورة التّهيؤ والتّحضير، واستعمال العقل تجنّبًا للتهلكة في السّفر الطّويل، ولأنّ الخطاب القرآني خطاب واقعيّ من جهة

¹⁷⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 219/1.

¹⁷¹ الرّمخشري، الكشّاف، 231-232؛ النّسفي، تفسير النّسفي، 162/1؛ أبو السعود، تفسير أبي السعود، 202/1.

¹⁷² درويش، إعراب القرآن وبيانه، 27/1.

¹⁷³ د. بسيوني عبد الفتّاح فيّود، علم البيان (القاهرة - السعودية: مؤسسة المختار - دار المعالم الثقافية، 1998)، 32-33.

¹⁷⁴ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 131/1؛ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 225/1.

استعمال التعبيرات أو الدلالات التي يدركها العربي آنذاك. وبيان ذلك أنّ أهل اليمن كانوا إذا حُجُّوا لم يتزوّدوا بشيء بقي جوعهم، وتذرّعوا بأنهم متوكّلون على الله، ويحجّون بيت الله الحرام، والله سيتكفّل بإطعامهم¹⁷⁵.

فالملاحظ هنا أنّه لم يُشِرْ أيّ من المفسرين إلى هذا التشبيه، وهو هنا تشبيه بليغ لم تذكر فيه أداة التشبيه ووجه الشبه، وقد شبه النّقى بالزّاد بـ "جامع التقوية وشدّ الأسر والامتناع"¹⁷⁶. وهذا تشبيه قويّ الدلالة، بديع التعبير، يجعلنا أمام أوجه شبه متعدّدة بين طرفي التشبيه، نلاحظها كما يأتي:

1. النّقى تستلزم فعل الخير وترك الشرّ، والزّاد يستلزم تحضير ما هو نافع، وترك ما هو ضارّ.

2. النّقى تؤدّي إلى راحة في النّفس والعقل والرّوح، وكذا الزّاد فهو أدعى إلى سدّ الرّمق، وتوصّل المرء إلى مقصده.

3. النّقى نتاج عملٍ دؤوب، والزّاد نتاج تحضيرٍ وتفكيرٍ مُسبقٍ غالباً.

4. النّقى تحتاج إلى دراية بما يمكن للمرء أن يتّقيه، وكذا الزّاد لا يكون خبط عشواء.

وأما قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمْ وَبُكِّمُوا فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَاءُ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الأنعام: 39]، فإنّ الآية تصوّر حال المكذّبين في فساد عقائدهم وبعدهم عن الهداية بحال قوم لا يسمعون ولا هم ينطقون، وقد حجبوا أعينهم عن رؤية الحقّ، وكأنّهم يسيرون في ليل مظلم، فهل هم إلى الطريق يهتدون؟ إنّ الصّمّ مانع لهم من تلقّي هدى الهادي، والبكم يحجبهم عن الاسترشاد بالمارّ بهم، والظلمات مانعة لهم من التّبصّر في الطريق أو فيما يُخرِجهم مما هم فيه. وقد حذف الأداة ووجه الشبه من الآية وقد قال الشّهاب في حاشيته:

¹⁷⁵ الزمخشري، الكشاف، 244/1؛ السمرقندي، بحر العلوم، 133/1؛ الماوردي، النكت والعيون، 260/1/1؛ البغوي، تفسير البغوي،

253/1؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 411/2؛ النسفي، تفسير النسفي، 170/1؛ الأندلسي، البحر المحيط، 290/2.

¹⁷⁶ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 294/1.

"إشارة إلى أنه تشبيه بليغ على القول الأصح في أمثاله ووجه الشبه عدم الانتفاع بما يقال¹⁷⁷". والبيضاوي لا يأتي على هذا التشبيه بالقدر الذي ذكرته آنفاً، إنّما يشير إلى دركات الظلمات التي يسير فيها المعرضون عن الحقّ، فهي ظلمات بعضها فوق بعض: "ظلمات الكفر، أو في ظلمة الجهل وظلمة العناد وظلمة التقليد¹⁷⁸". وبالنظر إلى تعليقات الكازروني فإننا لا نجد له أثراً ذا صلة بالتشبيه، وهو أمرٌ دأب عليه في كثير مواضع التشبيهات¹⁷⁹. ونتيجة هذه الظلمات فقد انسدت عنهم طرق النجاة؛ كما انسَدَ عليهم بابُ الفهم والتفهيم بالكلية، وقياساً إلى ذلك فإنّ هؤلاء المذكورين في الآية انعدمت عندهم الآثار النافعة للحواس التي تؤهلهم إلى الهداية والنجاة من الضلال، فكانوا كمن سلبها. وفائدة التشبيه البليغ هنا هي بيان عراقتهم في الجهالة وسوء الحال¹⁸⁰. فالآية تعرض لنا حال المكذّبين بالحقّ، والمعرضين عنه في فساد عقائدهم وبعدهم عن الهداية، والتشبيه البليغ يُظهر لنا عدم انتفاعهم بالحواس المؤهلة للهداية، وتجسّد لنا حالتهم المتأصلة في الجهل وسوء الحال.

ومن مواطن التشبيه البليغ قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: 198] فقد نصّ البيضاوي على أنّ المراد بها: "يشبهون الناظرين إليك لأنهم صوروا بصورة من ينظر إلى من يواجهه¹⁸¹". ووقف الكازروني عند هذا المعنى فبيّن أنّ الخطاب يحتمل أن يكون للنبي ﷺ، وأن يكون الخطاب عامّاً، والمقصود المبالغة في كون الأصنام مشبّهين بالناظرين مع عدم نظرهم، ويفهم منه توبيخ الكفرة بأنهم سعوا في تصوير عيونهم، مع أنّهم لا فائدة فيه أصلاً، وهذا يدل على غاية جهلهم وشقاوتهم¹⁸².

¹⁷⁷ شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب (بيروت: دار صادر، د.ت)، 56/4.

¹⁷⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 161/2.

¹⁷⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 187/2.

¹⁸⁰ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 123/3.

¹⁸¹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 46/3.

¹⁸² الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 39/3.

وهذا التشبيه ذو ارتباط بمطلع الآية، حين نفى عنهم السمع؛ فهذه الثنائية تتكرر في أي القرآن الكريم، ولا يكاد ينفك بعضها عن بعض، إيماء إلى حقيقة مطلقة تتمثل في غياب العقل وغياب البصيرة، فصحيح أن ظاهر التعبير القرآني أشار إلى أنهم لا يسمعون وأنهم لا يُبصرون، لكن المراد هو إعراض العقل عن اتباع الهدى، وغياب البصيرة المتمثلة في القلب حين لا يذعن صاحبه للحق. وكأننا أمام طبقة من اللاوعي حالت بين قلوبهم وبين اتباع الحق فساروا إلى غير هدى، ومشوا في ضلال لا ينتهي. والحال هذه فإن الخطاب القرآني هاهنا إذ يصف الكافرين بهذه الأوصاف فإنما ليستبين ذوو الألباب طريقهم فلا يضلّون كما ضلّ هؤلاء، ولا ينتهجون نهجهم أو يقتفون آثارهم.

وخلاصة القول فإن الباحث لحظ فيما سبق خلوّ التشبيه البليغ من وجه الشبه والأداة، وأنّ هذا التشبيه ذو أثر في إظهار في الغامض من المعاني ليكون أشدّ وضوحاً وحُسناً في التأليف، وأنّ قيمته الجمالية تظهر في تركيزه على التشويق وإثارة التفكير لدى المتلقّي للوصول إلى المعنى.

3.3.1. التشبيه المرسل

حين يشبه المتكلم شيئاً ما بشيء آخر مشترك معه في صفة ما، ويذكر الأداة دون وجه الشبه فنحن أمام التشبيه المرسل، وهذا التشبيه يعطينا معنى واضحاً يجمع ما بين طرفي التشبيه؛ أعني: (المشبه والمشبه به)، لكنّ تصنيفه في هذا الحقل البلاغي يتأتى من وجود أداة التشبيه في الجملة. والمراد بذلك أن يأتي في الجملة دلالة مشتركة بين شيئين تدل على صفة مشتركة بينهما، فإذا قلنا: "محمد كالبحر في العلم"، فيُقصد هنا اتّصاف محمد والبحر السمة ذاتها وهي الغزارة. أمّا في الحديث عن التشبيه المرسل تحديداً، فنحن نركز بشكل جليّ على ظهور الأداة في النص، أي يصبح تشبيهها مرسلًا باعتبار وجود الأداة؛ وذلك لأن هذا النوع يستخدم الأداة في

التشبيه، مثل: "فاطمة كالوردة"، فكلمة (الوردة) مسبوقة بأداة تشبيه الكاف، وبهذا يمكن أن نميز التشبيه المرسل عن غيره من التشبيهات¹⁸³.

يرى البيضاوي أن قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة: 74]، تشبيهاً، وأن وجه الشبه فيه يتمثل في القساوة الحاصلة في كلٍّ من المشبه والمشبه به، والمشبه به متعدّد؛ فالقلوب قد تصل درجة قساوتها ونبوها عن يعصها إلى قساوة الحجر وصلابته، أو إلى متانة الحديد وشدّته، والملح البلاغي هنا يظهر في استبدال "أشدّ" بـ "أقسى" التي تحمل دلالة المبالغة، إضافة إلى زيادة الشدّة في المفضّل، وتتمّة الآية تشير إلى أن وجه الشبه في المشبه به أقوى منه في المشبه¹⁸⁴.

فال معنى هو أن القساوة التي تمتلئ بها قلوب هؤلاء القوم تتجاوز القساوة التي في الحجر، أو فيما هو أشدّ من الحجر، كالحديد والفولاذ وغيرهما، ثابتة غير قابلة للتغيّر، بخلاف قساوة الحجارّة التي تخرج منها الماء والينابيع والأنهار التي فيها سبب حياة البشرية، وكذلك ما هو أشدّ قسوة من الحجر؛ فقد يلين الحديد وسواه، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَجِبَالٌ أَوْيٍ مَّعَهُ وَالطَّيْرُ وَالنَّارُ لَهُ الْحَدِيدُ﴾ [سبأ: 10].

والبيضاوي يأخذ كلامه السابق عن الزمخشري¹⁸⁵ بكلّ تفاصيله؛ ولا يتعدّاه من غير إشارة إلى ذلك، وحتى مع بيان علّة استخدام النّصّ القرآني تعبّر "أشدّ" دون "أقسى". مع أن هناك من ذهب إلى أن (أو) هنا بمعنى الواو، كما في قول جرير¹⁸⁶: [من الكامل]

نال الخلافة أو كانت له قدراً كما أتى ربّه موسى على قدر

ف "أو" في بيت جرير بمعنى الواو تدلّ على المشاركة لا التّخيير، والمعنى: نال الخلافة وكانت له قدراً. وعليه فإنّ التعليقات السابقة حول الآية جاءت بخلاف ما ذهب إليه الرّجاج، وما

¹⁸³ أحمد الهاشمي، *جواهر البلاغة* (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، 238؛ الميداني، *البلاغة العربية*، 173/2.

¹⁸⁴ البيضاوي، *تفسير البيضاوي*، 88/1.

¹⁸⁵ الزمخشري، *الكشاف*، 155-156.

¹⁸⁶ جرير، *ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب*، تحقيق نعمان محمد أمين طه (مصر: دار المعارف، د.ت)، 416/1.

أثبتته الزمخشري، وسار عليه البيضاوي¹⁸⁷. أو هي على جهة الإبهام على السامع. وقد ذهب الكازروني إلى أن وجه الشبه الحاصل بين طرفي التشبيه يحمل دلالة معنوية، وأن المراد بالقسوة هنا هي منع التأثر بالآخرين؛ فالقلب فيه من القسوة ما يمنع التسليم للحق المطلوب؛ فيما لا تمنع قساوة الحجر انفجار الماء أو انشقاكه أو هبوطه، كما أنه أزال اللبس الحاصل في مقصود "أو"؛ فإن أردتها للتخيير قلت: القلوب أشد قسوة من الحجارة، وإن أردتها للتريد قلت: لقلوب إما كالحجارة في القسوة أو أشد منها¹⁸⁸.

ووجه الشبه يظهر في خلو قلوب الكافرين عن كل خير، وكنتيجة لهذا فقد منيت بإعراض الحق عنها، وخصت بانتزاع الخيرات منها. والجامع بين طرفي التشبيه "القسوة والصلابة وأنه لا ينفذ إليها شيء من الخير والحق"¹⁸⁹.

فالتشبيه هنا من نوع التشبيه المرسل؛ حيث ذكرت فيه الأداة (الكاف) في (كالحجارة)، لتحليل التشبيه هنا يمكن أن نقول: شبه قلوب أولئك المنافقين الذين لا يخشون ربهم، وبعيدون عن الحق، وقلوبهم متجافية مع أحكامه بالحجارة القاسية ثم ترقى في التشبيه، فجعل الحجارة أكثر لينًا من قلوبهم¹⁹⁰.

وزيادة في التوضيح فقد شبه القلوب في صلابتها وقسوتها وأنها لا ينفذ إليها شيء من الخير والحق، بالحجارة، والحجارة أوضح ما يصف الغفلة والجمود، فالتشبيه يفيد أن هذه القلوب لا تثمر الخير أبدًا؛ لأنها ليست موضعًا صالحًا للإنبات. والآيات تحكي قصة خارقة حدثت لبني إسرائيل، هي قصة القتل الذي أمرهم الله في شأنه أن يذبحوا بقرة، وأن يضربوه ببعض أجزائها ليحيا ويخبرهم بقاتله، وقد كان ذلك، وأراهم الله هذه الآية الناطقة بالحق المبين، وكان بعد ذلك أن قست قلوبهم. ولذلك نجد الآية تعطف قسوة القلوب بـ "ثم" وهي لا تدل هنا على

¹⁸⁷ السمرقندي، بحر العلوم، 65/1؛ الماوردي، الثكت والعيون، 145/1/1.

¹⁸⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 163/1.

¹⁸⁹ في دود، علم البيان، 34.

¹⁹⁰ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 128/1.

التَّراخي الزَّمَنِي، وإنَّما تدلُّ على استبعاد وقوع القسوة بعد جلاء الآية. وهذا معنى دقيقٌ ينهضُ به الحرفُ في كثيرٍ من الصِّياغات¹⁹¹.

ومن التشبيهات المرسلة التي ذُكرت فيها الأداة دون وجه الشَّبه قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: 146]، فقد وقف البيضاوي عند بيان معنى الآية من دون الحديث عن التشبيه ومتعلقاتهن إلا ما يخصُّ وجه الشَّبه الذي بيَّنه من خلال ما ذكر عن أنَّ معرفة المشركين بالنَّبِيِّ ﷺ تتجاوز في اليقين معرفتهم بأبنائهم، فقد خبروا النَّبِيَّ ﷺ عن قرب، وعرفوه بينهم معرفة حقيقية لا يعترئها شكٌ، ولا تصيبها شبهة قد تلاحقهم حين يقارنوا ذلك بأبنائهم الذين قد يخالجهم الشَّك بأنهم من أصلابهم أو لا¹⁹².

توقَّف الكازروني عند النقطة الأخيرة، وأجاب من يقول: إنَّ هذا مردود لعلَّة تتعلق بقوة طرفي التشبيه؛ إذ الأصل أن يكون المشبَّه به أقوى من المشبَّه، أو على الأقل لا يكون أضعف منه، وهو هاهنا -على ما ذكر البيضاوي- أضعف، بالقول: إنَّ هذا التشبيه لبيان حال المشبَّه، فشَبَّه حال النَّبِيِّ ﷺ بحال أبنائهم أكثر من اشتهارهم بمعرفته ﷺ، بل قد يكون المشبَّه به دون المشبَّه، وقد يكون مساوياً، كما صرَّح به في المطول: فإنَّ الغرض -وهو بيان الحال- حاصل سواء كان المشبَّه به أقوى أو لا¹⁹³.

وقد جيء بحرف (الكاف) المفيد للتشبيه، ورُكنا التشبيه معرفتهم النبي المرسل ﷺ، ومعرفتهم أبنائهم، ووجه الشَّبه هو المعرفة الجازمة والأكيدة، والمعنى أنهم يعرفون النبي ﷺ، معرفة واضحة، كمعرفة أبنائهم الذين من أصلابهم، فهو تشبيه مرسل¹⁹⁴.

ولبيان رأي الكازروني السَّابق نسوق رأي الشَّيخ زاده، حيث قارن بين المعرفتَيْن؛ لم جعلت إحداهما مشبَّه بها والأخرى مشبَّهة، فقال: "المعرفة المشبَّهة نظرية، والمعرفة المشبَّهة بها قطعية

¹⁹¹ محمد محمد أبو موسى، التَّصوير البياني (القاهرة: مكتبة وهبي، 1993)، 27.

¹⁹² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 112/1.

¹⁹³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 198/1-199.

¹⁹⁴ أحمد سليمان أبكر، التشبيهات في القرآن الكريم (عمَّان: دار الخليج، 2023)، 52.

ضرورية، مستندة إلى المشاهدة والإحساس، والمعرفة الضرورية أقوى من المعرفة النظرية البرهانية، وإن كانت كل واحدة منها قطعية، فلذلك جعلت الأولى مشبهًا بها للثانية¹⁹⁵.

يمثل هذا التشبيه المرسل أسلوبًا حجاجيًا يردُّ به الخطابُ القرآني على مثيري الشُّبهات من أهل الكتاب في أحقيَّة شخصيَّة النَّبي ﷺ بالنبوة، وأنَّ أوصافه الخلقية والخلقية التي قرؤوها في كتبهم، تنطبق على شخص النَّبي ﷺ بالتَّمام والكمال، وهذا التشابه يوازي، بل يمايز معرفتهم أبناءهم، فقد يختلط على أحدهم أمرُ معرفته ابنه إذا رآه من مكان بعيد يلهو مع صبية آخرين، أو قد تخالَج نفسه شبهة انتماء ابنه إليه من جهة النَّسب، في حين يستحيل ذلك في النَّبي ﷺ، فالمعرفة هذه قطعية بأنَّ النَّبي ﷺ هو الرُّسول الحقُّ، وهو الرُّسول الخاتم، وأنَّ العبرة ليست في المعرفة بل في العمل بما تقتضيه تلك المعرفة، ولما لم تقدِّم معرفتهم الحقَّ بهم الذَّم.

وبالنَّظر إلى طرفي التشبيه في الآية السابقة نجد آياتٍ أخرى تضمَّنت طرفي تشبيهه مضادَّين، وأعني بالتضادِّ هنا الاختلاف في الدلالة الفكرية الدينية. من ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾ [البقرة: 165]، ففي قوله تعالى: ﴿كَحُبِّ اللَّهِ﴾ تشبيه مرسل مجمل، ففي الأول ذكرت الأداة (الكاف)، وفي الثاني حذف وجه الشَّبه، وقد نصَّ البيضاوي على أنَّ هدف التشبيه هو إظهار مساواة محبة الكافرين الأصنام التي يعبدونها، ومحبة المؤمنين ربِّهم سبحانه وتعالى، وتتجلَّى طبيعة المحبة في الطَّاعة والتَّعظيم¹⁹⁶.

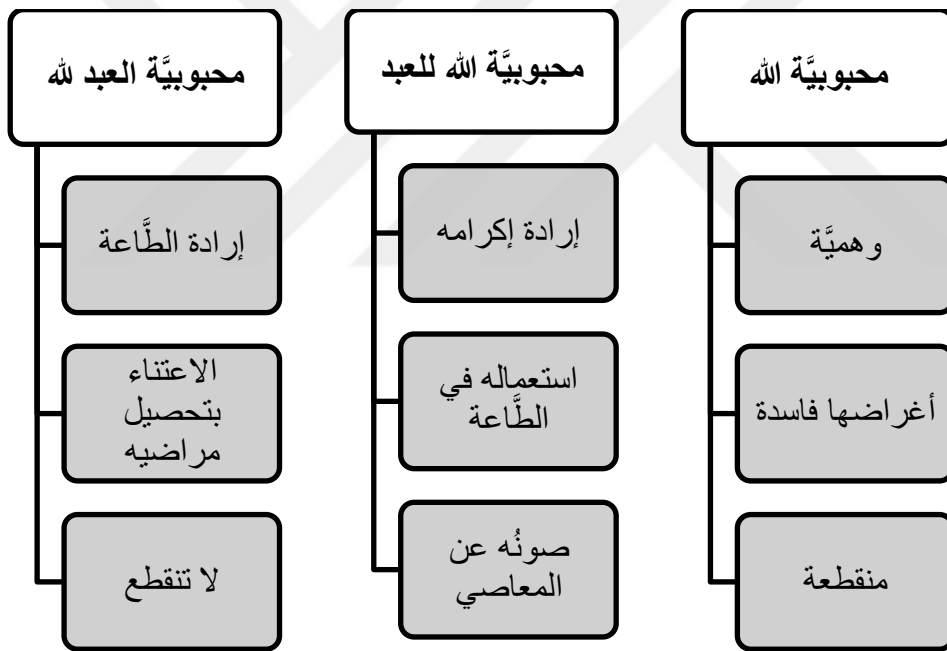
ويأتي الكازروني فيفصِّل القول في طبيعة هذا التشبيه، ويرى أنَّ المصدر الثلاثي الأصلي (حب) أقيم -وفق ما ذهب إليه الرَّمخشري والنَّقَّازاني- مقام المصدر الصِّناعي (محبوبة)، وعلى هذا يكون المعنى على تشبيه محبوبة الأصنام من جهتهم بمحبوبة الله تعالى من جهة المؤمنين. وإذا كان لمعترض أن يعترض فيقول: على هذا كيف ينتظم قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾، وقد حُكِمَ أوَّلًا بأنَّهم يحبون الأصنام كحبِّ الله؟ فإنَّ الجواب كما يذكر الكازروني:

¹⁹⁵ محيي الدين محمد بن مصلح شيخ زاده، حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419)،

374/2.

¹⁹⁶ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 117/1.

التَّشْبِيه إِنَّمَا وَقَعَ بَيْنَ الْمَحْبُوبِيَّتَيْنِ، وَالتَّرْجِيحِ بَيْنَ الْمَحَبَّتَيْنِ، وَآثَرُ أَشَدُّ حُبًّا عَلَى أَحَبِّ لَشَيْعُوهُ فِي الْأَشَدِّ مَحْبُوبِيَّةً. وَلَا وَجْهَ لِهَذَا الْإِعْتِرَاضِ لِأَنَّ مَعْنَى الْكَلَامِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ هُوَ تَشْبِيهِ مَحْبُوبِيَّةِ الْأَصْنَامِ مِنْ جِهَتِهِمْ بِمَحْبُوبِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ جِهَةِ الْمُؤْمِنِينَ، وَهَذَا يَفِيدُ أَنَّ مَحْبُوبِيَّةَ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ جِهَةِ الْمُؤْمِنِينَ أَشَدُّ مِنْ مَحْبُوبِيَّةِ الْأَصْنَامِ مِنْ جِهَةِ الْكَافِرِينَ؛ لِأَنَّ الْمَشْبَهَ بِهِ يَكُونُ أَقْوَى، ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ شِدَّةَ الْمَحَبَّةِ تَقْتَضِي شِدَّةَ الْمَحْبُوبِيَّةِ، فَتَرْجِيحُ حُبِّ الْمُؤْمِنِينَ مُسْتَلَزِمٌ لِتَرْجِيحِ مَحْبُوبِيَّةِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ جِهَتِهِمْ، لَكِنْ هَذَا خِلَافُ الْمَفْهُومِ مِنْ كَلَامِهِ؛ وَلِخِفَاءِ الْمَعْنَى الَّذِي ذَكَرَهُ صَاحِبُ الْكَشَافِ عَدْلَ الْمَصْنُفِ عَنْهُ إِلَى مَا ذَكَرَهُ، وَ يَفْهَمُ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ قَوْلَهُ: يَسُوونَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ فِيهِ نَظَرٌ، إِلَّا أَنْ يُقَالَ: الْمَقْصُودُ مَعْرِفَةُ مَقْدَارِ حُبِّهِمْ لِلْأَصْنَامِ، فَيَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ الْمَشْبَهَ وَالْمَشْبَهَ بِهِ مُتَسَاوِيَيْنِ، كَمَا قَرَّرَ فِي مَوْضِعِهِ¹⁹⁷.



الشكل رقم (9)

وَمِنْ فَوَائِدِ التَّشْبِيهِ هُنَا هُوَ التَّعْمِيمُ، لِيَشْمَلَ كَافَّةَ أَحْوَالِ الْمُشْرِكِينَ، وَيُبْرَزُ النَّصُّ التَّشْبِيهِ مِنْ خِلَالِ وَصْفِ الْمُشْرِكِينَ بِأَنَّهُمْ يَحْبُونَ أُنْدَادَهُمْ كَحُبِّهِمْ لِلَّهِ، بِغَضِّ النَّظَرِ عَنْ نَوْعِ الْأُنْدَادِ (أَصْنَامٌ، كَوَاكِبُ)، كَمَا يَظْهَرُ أَنَّ الْمَحْبُوبِيَّةَ الْمَسَاوَاةَ بَيْنَ حُبِّ اللَّهِ وَحُبِّ الْأُنْدَادِ تَتَعَلَّقُ بِقَدْرِ الْمُشْرِكِينَ مِنْ

¹⁹⁷ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 206/1؛ الزمخشري، الكشاف، 211/1.

العبادة والخضوع لهذه الأنداد، وأنَّ الغاية من هذا التَّشبيه ليست فقط إظهار الشرك، بل إظهار ضلال المشركين وتوبيخهم بأسلوب بلاغي¹⁹⁸.

ومن التَّشبيهات المرسلة التي تحمل دلالات دينيَّة، وذات خطاب هادئ قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]، وقد سكت عنه البيضاوي¹⁹⁹، وكذلك الكازروني²⁰⁰، ولم يبيِّن تفصيلات التَّشبيه، وهو من نوع التَّشبيه المرسل المجمل²⁰¹، فهو مرسل من جهة ذكر الأداة فيه، ومجمل لحذف وجه الشبه منه، وفائدة التَّشبيه هنا: تأكيد الأمر، وتسليّة المسلمين بمن قبلهم؛ لأن في الصوم نوع صعوبة²⁰².

ولهذا التَّشبيه أغراض متعدّدة، وهي:

1. إظهار الاهتمام بها، ومزيد من العناية؛ فقد شُرعت قبل الإسلام، كما شرعها للمسلمين؛ ما يعني اطراد صلاحها، ووفرة ثوابها، واستنهاض الهمم لدى المسلمين لتمثّل هذه العبادة أفضل تمثيل، وبذلك يكونون على درجة أعلى من سابقهم.
2. تهوين هذه الفريضة على المسلمين، فلا يجدون -من هو حديث عهد بالإسلام، ومن هم من المسلمين الأوائل- بذلك ثَقَلًا في هذه العبادة. من هنا جاء تأكيد هذا المعنى: ﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾.
3. استنهاض عزائم المسلمين لإتمام هذه الفريضة على اتِّم وجه بدرجة تفوق ما أدّاه أبناء الأمم السَّابِقة²⁰³.

¹⁹⁸ شعيب بن أحمد بن محمد الغزالي، مباحث التَّشبيه والتَّمثيل في تفسير التَّحريم والتَّنوير لابن عاشور (السُّعُودِيَّة: أم القرى، الدراسات البلاغيَّة، 1425)، 88.

¹⁹⁹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 123/1.

²⁰⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 216/1.

²⁰¹ بن عاشور، التحرير والتنوير، 155/2.

²⁰² النُّسَفي، تفسير النُّسَفي، 158/1.

²⁰³ بن عاشور، التحرير والتنوير، 156-157/2.

فالتشبيه في قوله تعالى: ﴿كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ يُشير إلى فرضية الصوم على الأمم السابقة، دون تحديد للكيفية أو المدة، ما يعني أنَّ صيامنا يختلف عن صيامهم. هذا التشبيه يُظهر أنَّ الصوم عبادة مشتركة بين الشرائع السماوية، وأنَّ هذه الفريضة على درجة عظيمة وذات شرفٍ رفيع.

ومن التشبيهات الشائعة التي تضطرد في كثير من آي القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ﴾ [البقرة: 108]، لكن لم يشر البيضاوي ولا الكازروني إلى ما يتعلّق بالتشبيه بعينه، على تقدير محذوف، والمعنى: أم تريدون أن تسألوا الرسول أسئلة تشبه أسئلة اليهود التي وجَّهوها إلى موسى عليه السلام من قبل، وهو خطاب موجّه إلى أهل الكتاب حين سألوا أن ينزل الله عليهم كتابًا من السماء. أو قد يكون خطابًا للمشرّكين: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ ٩٠ ﴿أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا﴾ ٩١ ﴿أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا﴾ ٩٢ ﴿أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِإِقْيَاكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرُؤُهُ﴾ ٩٣ ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ ٩٤ [الإسراء: 90-93]، ومن ترك الثقة بالآيات البينات وشكَّ فيها واقترح غيرها، فقد ضل الطريق المستقيم حتى وقع في الكفر بعد الإيمان، وزاد الكازروني أنَّ المشبه ليس تكرارًا للمشبه بهم؛ بمعنى أنَّ قول المشرّكين أو أهل الكتاب ليس تكرارًا لقول اليهود، بل إنَّ هذا القول يصدر عن إصرارٍ وعنادٍ وجهلٍ، وهذا يدلُّ على المبالغة والتوبيخ العظيم²⁰⁴.

ويوحى ظاهر الآية أنَّ هذا التشبيه مما لم يقع، أو هو فيما يمكن أن يقع. وفيه تساؤل يستكر ما يريدون فعله، أو الإقدام عليه من تساؤلات تشبه تساؤلات اليهود نبيّ الله موسى عليه السلام، بدليل أنَّ الآية تنطوي على تحذير مبطن؛ إذ المعنى إن سألتم أسئلة مشابهة أسئلة اليهود فإنّه لن يكون على الطريق السويّ. غير أنَّ هذه الأسئلة قد وقعت، وقد ذكرها القرآن الكريم، وبيّن

²⁰⁴ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 1/100؛ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 1/181.

تماديهم في الحجود والإنكار، ومحاولة التَّعمية على كفرهم وعنادهم بطلب ما يظنون أنه يعجز النَّبيُّ الذي أُرسل إليهم، والقرآن الكريم يبكتهم ويشنع عليهم فِعَلَتهم، وكأنَّه يقول لهم: لا تفعلوا هذا الفِعْلَ فلستم بواصلِي بغيتكم، أو حاصلين على هدفيكم، ولستم بمعجزي الله مهما فعلتم.

البيضاوي لم يخرج في تأويل الآية عمَّا ذكره الزمخشريُّ من أنَّ الله طلب إليهم ألاَّ يقترحوا على رسولهم ما اقترحه آباء اليهود على موسى عليه السلام من الأشياء التي كانت عاقبتها وبألاً عليهم كقولهم: اجعل لنا إلهاً، أرنا الله جهرة، وغير ذلك²⁰⁵.

وأما قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ أَهْتَدُوا﴾ [البقرة: 137]، فقد ذهب البيضاوي إلى أنَّ جوهر التشبيه في هذه الآية هو في "بمثل"، والباء فيه زائدة تنزيهاً لله عن أن يكون له شبيهة أو مثيل، كما أنَّه لا مثل لما آمن به المسلمون، ولا دين كدين الإسلام، غير أنَّ المقصد من ذلك هو التعجيز والتبكيث، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ﴾ [البقرة: 23]، والمعنى -بحسب ما ذهب إليه البيضاوي نقلاً عن الزمخشري- فإن آمنوا بالله إيماناً مثل إيمانكم به، أو فإن حصلوا ديناً آخر مثل دينكم مساوياً له في الصِّحة والسداد فقد اهتدوا²⁰⁶. وتجدر الإشارة إلى أنَّ ثمة اختلافاً في طبيعة المشبه²⁰⁷. والخطاطة الآتية توضِّح المقصود:

²⁰⁵ الزمخشري، الكشاف، 176/1.

²⁰⁶ الزمخشري، الكشاف، 195/1؛ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 109/1.

²⁰⁷ الماوردى، النكت والعيون، 195/1/1؛ الفشيرى، لطائف الإشارات، 129/1/1؛ البغوي، تفسير البغوي، 173/1؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 215/1؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 142/2.



الشكل رقم (10)

هذا التشبيه يحمل طابعًا حجاجيًا فيه تقييدٌ لأولئك الذين أعرضوا عن الإيمان بالله، فجاءت الآية دعوة لهم لأن يكونوا متشابهين مع المؤمنين في المرتبة والحال من خلال إيمانهم إيمانًا قويًا راسخًا في القلوب لا يتغير، وتكونون على الإيمان الصحيح والالتزام بالرسالة الإلهية كما جاءت دون تحريف أو تأويل.

ومن التشبيه المرسل ما جاء في صيغة النفي؛ أي: مسبوقًا بالنفي، قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾ [إل عمران: 36]، فالتشبيه في قوله: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾، وهو -كما ذكر البيضاوي- بيان للكلام السابق له. والمعنى: وليس الذكر الذي طلبتِ كالأنثى التي وهبتُ، واللام فيهما للعهد، ويجوز أن يكون من قولها؛ بمعنى: وليس الذكر والأنثى متساويين فيما نذرت فتكون اللام للجنس²⁰⁸.

وشرح الكازروني ما سبق بأن اللام -إذا كان الكلام المذكور قول الله تعالى- في الكلمتين للعهد؛ لأنَّ الذكر فُهِمَ من الكلام السابق، والأنثى ذكرت صريحًا، وأمَّا إذا كان المذكور كلام أم

²⁰⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 14/2.

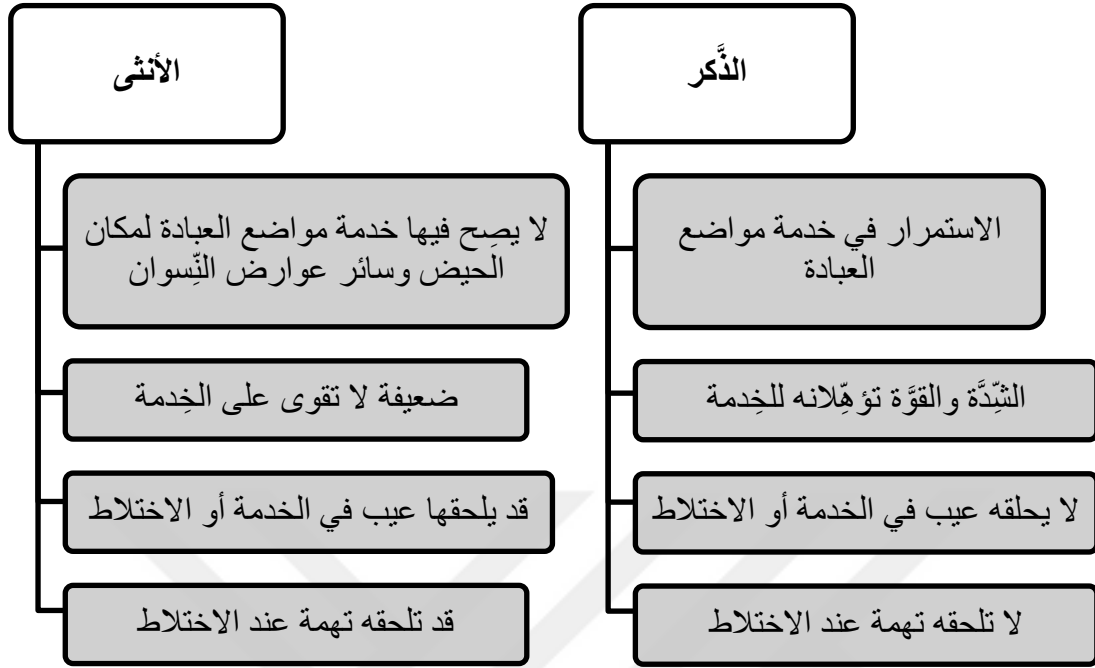
مريم كان اللام فيها للجنس، والفرق أنه على التقدير الأول: كان المتكلم وهو الله تعالى عالماً بشأن الأنثى التي وضعت، فيحسن أن تجعل اللام للعهد، والأنثى عبارة عن أنثى مخصوصة، ويكون المعنى: ليس الذكر الذي طلبته أم مريم كالأنثى التي وهبت لها؛ لأن لها شأنًا عظيمًا، وأمّا إذا كان المتكلم أم مريم وهي لم تعلم شأنها، فلا يحسن أن يكون معنى كلامها أن ليس الذكر الذي طلبت كالأنثى التي وهبت، بل الوجه أن يكون المعنى: ليس جنس الذكر الذي طلبت كجنس الأنثى التي وهبت؛ إذا المقصود خدمة بيت المقدس، والذكور مشتركون في صلاحيته دون الإناث، فأرادة الأنثى المخصوصة ليس بذلك الحسن، ولكن أحسن في هذا التفصيل الذي غفل عنه صاحب الكشف²⁰⁹.

هذا عين كلام الكازروني، وفيه نقد لطيف للبيضاوي، وزيادة إيضاح لما ذكره، كما فيه نقد للزمخشري، وكأنه يعدّ كلام البيضاوي مجلى وصورة شبه كاملة لكلام الزمخشري. وأمّا فيما يتعلق بالتشبيه المنفي فهو بهدف التفضيل في مثل هذا المقام، كقوله تعالى: ﴿يَنْسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ [الأحزاب 32]، من دون النظر إلى درجة القوة في طرفي التشبيه، وهنا يبدو أن وجه الشبه في المشبه أقوى منه في المشبه، ولذلك قيل هنا: وليس الذكر كالأنثى، ولو قيل: وليست الأنثى كالذكر لفهم المقصود²¹⁰.

وفائدة نفي التشبيه أمور مختلفة تتجلى في الخطأ الآتية:

²⁰⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 15/2.

²¹⁰ بن عاشور، التحرير والتنوير، 3234.



الشكل رقم (11)

إنَّ هذه الوجوه تقتضي -بحسب ما ذكر الفخر الرَّازي- فضل الذكر على الأنثى في هذا المعنى²¹¹، وقد خرج هذا التشبيه إلى نوع من الاعتذار ببيان أن الذكر ليس كالأنثى في الفضيلة والمزية والصلاحية. قال السدي: ظننت أن ما في بطنها غلام، فلما وضعت جارية اعتذرت، وجعلوا نفي المشابهة على بابه من نفي مشابهة المفضول للفاضل، وإلى هذا مال صاحب الكشف وتبعه صاحب المفتاح في ذلك²¹².

²¹¹ الرَّازي، مفاتيح الغيب، 24/8.

²¹² محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د.ت)، 335/6؛ بن عاشور، التحرير والتوير، 233/3.

4.3.1. التشبيه الضمني

يُعرَّف التشبيه الضمني بأنه التشبيه الذي لا يُصرَّح فيه بأركان التشبيه؛ أي: لا يوضع طرفا التشبيه في المشبَّه والمشبَّه به في صورة من صور على الطريقة المعروفة، ويحتاج هذا التشبيه إلى مزيدٍ من إعمال العقل والذهن، وخاصَّة بسبب خلوه من عناصر التشبيه المعروفة، وعلى هذا فهو يُفهم من السياق، ويُلمح من التركيب. ويكون وجه الشبه المتمثل أصلاً في المشبَّه به ممكن الحصول في المشبَّه²¹³. ومنه قول المتنبي²¹⁴: [من الخفيف]

مَنْ يَهْنُ يَسْهُلُ الْهَوَانُ عَلَيْهِ مَا لُجِرَ بِمَيِّتٍ إِلَّا لَمْ

فغاية المعنى الذي ذهب إليه المتنبي هنا هي الاعتقاد على الهوان، وهذا الاعتقاد يأتي من طول البقاء عليه، وهنا يلمح إلى التشبيه من خلال صورة حقيقية ثابتة للجميع، وهي صورة غياب الألم عن الميت مهما كانت درجته، وعلى أي صورة جاء. وهذه الصورة البيانية غير معهودة أو مطردة كثيراً. بمعنى آخر نحن أمام صورتين متساويتين في طرفي التشبيه، لا صورتين متفاوتتين تكون في أحد الطرفين أكثر من الطرف الآخر وأقوى.

هذا النوع من التشبيهات القليلة في القرآن الكريم، بل هناك من يقول بخلو القرآن الكريم منها. لكنَّ هناك بعض الآيات في السور السبع الطوال، منها قول الله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا جَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾ [الأنعام: 9]، فقد ذكر البيضاوي أنَّ المعنى في قوله تعالى: ﴿وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ﴾: "خلطنا عليهم ما يخلطون على أنفسهم، فيقولون: ما هذا إلا بشر مثلكم"²¹⁵. فالبيضاوي لا يصرَّح بوجود التشبيه الضمني هاهنا، فيما سكت الكازروني عنه²¹⁶.

²¹³ الهاشمي، جواهر البلاغة، 239.

²¹⁴ أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري، شرح ديوان المتنبي، تحقيق محمد سعيد المولوي (السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 2008)، 1216.

²¹⁵ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 155/2.

²¹⁶ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 181/2.

وتوضيح ذلك أَنَّ المشبَّه والمشبَّه به يُفهمان بشكلٍ ضمنيٍّ لا بشكلٍ صريحٍ، والمعنى: للْبَسْنَا عليهم لبسًا كالذي يلبسونه على كون الرسول بشرًا. قال أبو حيان: أو كان يحصل التلبس لاعتقادهم أَنَّ الملائكة إناث، فلو رأوه في صورة رجل لحصل التلبس عليهم كما حصل منهم التلبس على غيرهم²¹⁷. أي: وَلَلْبَسْنَا عليهم لِبَسَهُم الَّذِي وَقَعَ لَهُمْ حِينَ قَالُوا: (لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ)، أي: مثل لبسهم السابق الَّذِي عَرَضَ لَهُمْ فِي صَدَقِ مُحَمَّدٍ²¹⁸، ولخَطَّنَا عليهم ما يَخْطُونَ على أنفسهم حينئذٍ، فإنهم سيقولون إذا رأوا الملك في صورة إنسان: هذا إنسان وليس بملك²¹⁹. وفي هذا التشبيه تمام الدليل والحجة عليهم بعدم جدوى إرسال الملك²²⁰.

فوجود التعبير على صورة التشبيه الضمني هو الأقرب إلى المعنى المقصود لما في التلبس من خفاء وجه المراد، وتعدد الاحتمالات؛ إذ المعنى: ولخَطَّنَا عليهم ما يَخْطُونَ على أنفسهم حتى يشكُّوا فلا يدروا أَمَلَكٌ هو أم آدمي²²¹.

وتعليقًا على ما سبق فإنَّ البيضاوي اكتفى بالتلويح في الإشارة إلى هذا النوع من التشبيه، وكأنَّه ضمَّن رأيه في هذا التشبيه تضمينًا، لعلَّ ذلك يدع الباب مفتوحًا أمام الدارسين من بعده ليؤوِّلوا ما يرونه مناسبًا للمعنى العام، أو ربَّما خفي عليه ذلك. وأمَّا الكازروني فإنَّه لم يأتِ عليه البتَّة، وهذا ممَّا يُؤخَذُ عليه؛ إذ يترك ما حقَّه الشَّرح والتأويل والبيان، إلى ما دون ذلك أحيانًا.

ومن التشبيه الضمَّني قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: 40]، ففي الآية إشارة إلى التشبيه من دون مزيد بيانٍ لأركان التشبيه، وكأنَّنا أمام صورة أولى تتمثَّل في استحالة دخول الكافرين الجنَّة، وصورة ثانية تتمثَّل في استحالة دخول الحبل الغليظ ثقبَ إبرةٍ يُخاطُ بها. وهاتان

²¹⁷ الأندلسي، البحر المحيط، 4/443.

²¹⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 7/145.

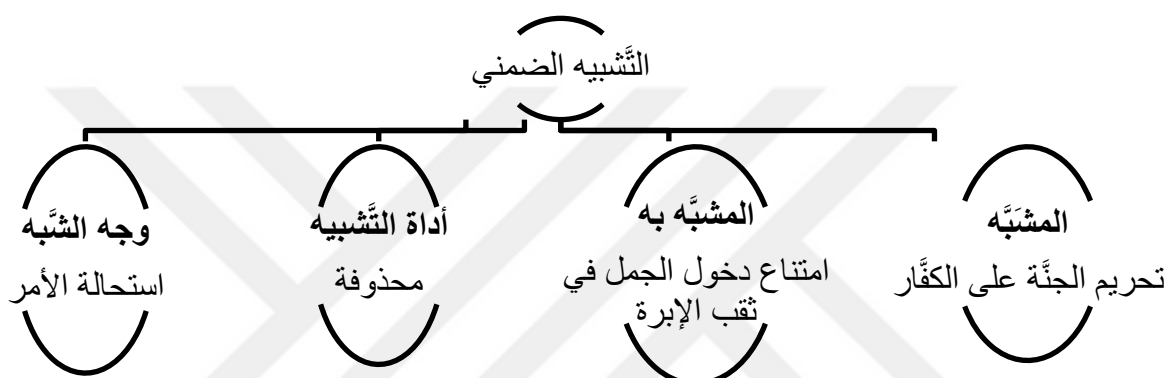
²¹⁹ الرَّمْخَشَرِي، الكَشَّاف، 2/8.

²²⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 7/154.

²²¹ ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، 4/1266؛ الواحدي، التفسير الوسيط، 346.

الصُّورتان متساويتان في درجة القوَّة، وهي في الحالة الثانية غير ممكنة، كما هي في الأولى، والعكس.

والبيضاوي يشير إلى هذه الاستحالة بقوله: "وذلك مما لا يكون فكذا ما يتوقف عليه"²²². وهذا التشبيه مسكوت عنه في حاشية الكازروني²²³، ما يعني غياب الدقَّة الزائدة في النظر إلى طبيعة هذه التشبيه، لا سيَّما أنَّه غير مصرَّح به، وغير واضح تمام الوضوح. وفي تحليل التشبيه الضمَّني شيء من التفصيل في الخطاطة الآتية:



الشَّكل رقم (12)

فقد أشير في هذا التشبيه إلى طرفي التشبيه، من دون التصريح بهما. وفائدة التشبيه هنا هو بيان مقدار حال المشبه، إضافة إلى خفائه؛ فكُلُّما خفي التشبيه كان أدقَّ في التعبير، وأقدر على تثبيت المعنى في ذهن السَّامع، وأبلغ في نفسه. والمعنى أنَّ هؤلاء الكافرين لا يدخلون الجنة بأية حال من الأحوال، إلا إذا أمكن دخول الجمل في ثقب الإبرة، زيادة في المبالغة في الاستبعاد، وتمثيل للاستحالة، والعرب إذا أرادت تأكيد النفي علَّته بما يستحيل وقوعه.

والملاحظ ممَّا سبق هو قِلَّة التشبيه الضمَّني في السُّور السَّبع الطُّوال، وما ذكر هو مثالان بيَّنتُ من خلالهما فائدة هذا التشبيه، ودوره في إيصال المعنى، وعمق تأثيره في نفس المتلقِّي.

²²² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 13/3.

²²³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 9/3.

الفصل الثاني

المجاز في السور السبع الطوال

1.2. بين الحقيقة والمجاز

تشغل قضية الحقيقة والمجاز حيزًا واسعًا من الدراسات البلاغية، وكثيرًا من آراء البيانين قديمهم وحديثهم، فهي إحدى أبرز القضايا البلاغية واللغوية التي تمثل أساسًا لفهم النصوص الأدبية والدينية على حدٍ سواء، وتشكل مدخلًا أساسًا لفهم كثير من المعاني الدقيقة في النصوص على اختلاف موضوعاتها أو رتبها.

وفي القرآن الكريم، تتجلى أهمية هذه القضية بوضوح، حيث يُعدُّ أبلغ نصٍ لغوي على مرِّ العصور بيانًا وتعبيرًا وإفصاحًا عن المقصود. هذا النصُّ البلاغي المعجز ببيانه دفع عددًا من العلماء إلى دراسة أساليبه البلاغية عامة، والبيانية خاصة، واستكشاف أبعاد الحقيقة والمجاز فيه، والوصول إلى الدلالات المختلفة للفظ الواحد، وإظهار طبيعة هذه اللفظة أو التركيب: أهو مجاز أم حقيقة! ومما لا شك فيه أنَّ الدلالة - على اختلاف مدلولها - ترتبط بتفسير النصوص القرآنية، وفهم مقاصدها التشريعية والتعبدية، ودلالاتها التعبيرية والبيانية.

ومن خصائص التعبير القرآني استعماله الحقيقة حيث ينبغي ألا يكون غيرها، ولا يتناسب مع المعنى سواها، فلا يمكن أن يحلَّ محلَّ الحقيقة مجاز، وإنَّما يكون ذلك بقرائن تسندها، ودلائل تصحُّ عليها. ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادُ أُمَثَالِكُمْ ۖ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^[١٩٦] أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا ۖ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا ۖ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا ۖ أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ قُلِ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنْظَرُونَ﴾^[١٩٥] [الأعراف: 194-195]، فالحواسُّ هنا يُراد بها الحواسُّ الحقيقية التي خلق الله النَّاسَ عليها، وقد نفتها الآية عن تلك الأصنام - على اختلاف تصوراتها - إظهارًا لضعفها، وبيانًا لافتقارها إلى أتباعها. وقد جاء اللفظ

على حقيقته، وامتنع أن يكون أي من هذه الألفاظ من باب المجاز. من هنا تظهر دقة التعبير القرآني في الوصف الحقيقي للأشياء والأشخاص وسواهم.

ولعل القرينة الدالة على المعنى الحقيقي لألفاظ الحواس في هذه الآية تمنع إرادة المعنى المجازي، وهي قرُن وظيفة كل حاسة بها على حد سواء، ما يعني أن اللفظ هنا على حقيقته، وليس فيه تجوُّز.

إن دراسة النص القرآني تتطلب الوقوف عند جزئيات كثيرة تبدأ بالمفردة ولا تنتهي عند التركيب اللغوي المكتمل الأركان وفق قواعد أهل اللغة، وكذا التصوير البياني الذي يدخل في الأسلوب التعبيري للوصول إلى المعنى الهدف، ولاستكشاف معانٍ جديدة يُتوصل إليها بعد مزيد بحث ودراسة من قبل أهل البيان والاختصاص.

يأتي المجاز على الجانب الآخر من الحقيقة تعبيراً عن حالة أو ظاهرة أو وضع ما، وهو من مجاوزة الشيء إلى غيره، فحين يُعدّل باللفظ الذي وضع في الأصل لمعنى ما، إلى معنى آخر، أو حين تُستعمل المفردة للدلالة على معنى آخر غير المعنى الذي وضعت له في أصل اللغة عدّ الكلام حينها مجازاً. من هنا ذكر الجرجاني أن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي الذي استعمل اللفظ للدلالة به عليه أمرًا غير المشابهة، أو قائماً على التوسع في اللغة دون ضابطٍ معيّن²²⁴.

ولا يخفى وجود العلاقة بين اللفظة في دلالتها الأصلية وبينها في دلالتها المنقولة عن الوضع الأصلي. وللجرجاني تحليل حول مفردة اليد، فهي "تقع للنعمة، وأصلها الجارحة، ومن شأن النعمة أن تصدر عن اليد، ومنها تصل إلى المقصود بها، وفي ذكر اليد إشارة إلى مَصْدَر تلك النعمة الواصلة إلى المقصود بها، والموهوبة هي منه، وكذلك الحكم إذا أُريد باليد القوة والقدرة، لأن القدرة أثر ما يظهر سلطانها في اليد، وبها يكون البطش والأخذ والدفع والمنع وال جذب والضرب

²²⁴ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1991)، 3965.

والقطع، وغير ذلك من الأفاعيل التي تُخبر فَضْلَ إخبارٍ عن وجوه الفُدرَة، وتُنْبئ عن مكانها، ولذلك تجدهم لا يريدون باليد شيئاً لا ملابسة بينه وبين هذه الجارحة بوجه²²⁵.

من خلال ما سبق يظهر أنَّ ما استعمل من الألفاظ على طريقة المجاز لا يصحُّ أن يكون على حقيقته، كما أنَّ اللفظ إذا كان على حقيقته امتنع أن يكون مجازاً، ومناطق الأمر في كليهما وجود القرينة.

2.2. مسائل في المجاز

في هذا الجزء من البحث سيعرض الباحث آراء الكازروني في المجاز المرسل والمجاز العقلي، ويبين دلالة كثير من الألفاظ التي تعدل عن الحقيقة إلى المجاز، أو تبقى على بابها، من خلال ما يعرضه البيضاوي في كثير من آي السور السبع الطوال، ويبين منهجه في تحديد دلالات النصوص القرآنية، وأثر ذلك في الفهم الصحيح للآيات؛ ذلك أنَّ استكشاف هذا الموضوع يتيح فرصة لفهم أعمق للإعجاز البياني للقرآن الكريم، ويعزز من تقديرنا للقيمة المعرفية في كل نص من نصوصه، بله في كل مفردة من مفرداته.

1.2.2. المجاز المرسل

يعرّف المجاز المرسل بأنه يعتمد على وجود علاقة غير المشابهة بين الدلالة الحقيقية والمجازية للفظ الواحد، أو تكون هذه الدلالة قائمة على التوسع في اللغة دون ضابط معين. من هنا سمّي المجاز مرسلًا؛ أي: غير مقيد بعلاقة المشابهة التي نجدها في التشبيه، وكذا في الاستعارة.

والمجاز المرسل في السور السبع الطوال يجيء بكثرة، وقد توقّف الكازروني عند كثير من المواضع وناقشها، إمّا بتفسير ما ذهب إليه البيضاوي من دون أن يبين رأيه في ذلك، ما يعني موافقة البيضاوي فيما ذهب إليه، أو بمناقشة الرأي وبيان رأيه الخاص في المسألة، إلى ما

²²⁵ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1991)، 395.

سوى ذلك. ففي قول الله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 2] يراد بالهدى: الوصول إلى الحق، والهدى في الأصل: مصدر، كالسرى والنقى، ومعناه: الدلالة. وقيل: الدلالة الموصلة إلى البغية لأنه جُعِلَ مقابل الضلالة في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَّ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبا: 24]، ولأنه لا يقال: مهدي إلا لمن اهتدى إلى المطلوب. وذهب الكازروني إلى احتمال وقوع المجاز في المعنيين السابقين، وقد ردَّ الشريف العلامة على الزمخشري في ذلك؛ فقد اعتبر الأخير أنَّ المعنى الثاني هو المراد من الهدى، وهو جعله مقابل الضلالة، وهذه العبارة نفسها أخذها البيضاوي عن الزمخشري²²⁶.

رأى البيضاوي هنا أن للهدى معنيين؛ الأول يتمثل في الهداية إلى الحق، والثاني على اعتباره طريقاً يوصل صاحبه إلى مراده. وهو هنا لم يقيد البغية بشيء، والمفهوم منها بغية الحق التي تقابل الضلال.

وهذه الآية من المجاز المرسل بعلاقة ما سيكون عليه المتلقي حين يتمسك بهدي القرآن الكريم، وفائدة ذلك بيان "قَرَنَ الكتاب بِذِكْرِ عَاقِبَتِهِ الْحَسَنَةِ على أهله الْمُتَمَسِّكِينَ به، وذلك أَنشَطُ لِلْعَمَلِ، والله أعلم"²²⁷.

ويحتمل أن يكون الكلام من باب الاستعارة التصريحية التبعية؛ فقد شبَّه حال المتقين بحال من اعتلى صهوة جواده فحذف المشبَّه واستعيرت كلمة على الدالة على الاستعلاء لبيان أنَّ شيئاً تفوق واستعلى على ما بعدها حقيقة نحو: زيد على السطح أو حكماً نحو: عليه دين فالدين للزومه وتحمله كأنه ركب عليه وتحمله، والدقة فيه أن الاستعارة بالحرف، ويقال في إجراءاتها: شبه مطلق ارتباط بين هدى ومهدي بمطلق ارتباط بين مستعل ومستعلى عليه بجامع التمكن في كل منها فسرى التشبيه من الكليات إلى الجزئيات ثم استعيرت على وهي من

²²⁶ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 48/1.

²²⁷ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 112/1.

جزئيات المشبه به لجزئي من جزئيات المشبه على طريق الاستعارة التصريحية التبعية ومثل الآية الكريمة قوله:

لسنا وإن أحسابنا كرمت ... يوما على الآباء نتكل

وأما قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3]، فالمراد بـ (الإيمان) - كما ذكر البيضاوي - التصديق، وكأن المصدق أمين من التكذيب والمخالفة، وتعدية (يؤمنون) بالباء لتضمنه معنى الاعتراف. وقد يطلق على الوثوق؛ فالواثق بالشيء يصير ذا أمنٍ منه²²⁸.

علق الكازروني على قول البيضاوي السابق: "وتعديته بالباء لتضمنه معنى الاعتراف" بأن هناك رأيين حول عدّ اللفظ حقيقة وهو الإيمان أو تضميناً لمعنى الاعتراف، ورأى آخرون أن "كلا المعنيين مراد بلفظ واحد على طريق الكناية". وردّ الكازروني الرأي الأخير بأنه "لا يكون التّضمين من أفراد الكناية". وأجاب عن الرأس الثاني، وهو التّضمين، بأن في لكلام تقديراً "يعترفون مؤمنين به؛ إذ لو لم يقدر الكلام لكان مجازاً عن الاعتراف لا تضمناً²²⁹".

إبقاء اللفظ على حقيقته أولى من جعله تضميناً، فالأصل في المعنى هو الإيمان بالغيب الذي هو أحد أركان الإيمان عامّة، واعتبار الزّمخشري التّضمين أن يقصد بلفظ فعلٍ معناه الحقيقي ويلاحظ معه فعل آخر يناسبه ويدلّ عليه بذكر شيء من متعلقاته نوعاً من التكلّف.

ومن الآيات التي تتنازعها الكناية والمجاز قول الله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 24]، فقد ذكر البيضاوي أن عبارة (فاتّقوا النار) يراد بها "واتّقوا العذاب المعدّ لمن كذب"، وقد عبّر النصّ القرآني عن الإتيان المكيف بالفعل الذي يعمّ الإتيان وغيره إيجاباً، ونزّل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية تقريراً للمكّنّى عنه، وتهويلاً لشأن العناد، وتعبيراً عن الوعيد بالإيجاز²³⁰.

²²⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 37/1.

²²⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 52/1.

²³⁰ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 58/1.

فالبيضاوي لم يذكر شيئاً يتعلّق بالمجاز هنا، بخلاف ما ذهب إليه الكازروني الذي نقد البيضاوي في ربطه بالشّروط الذي هو في مطلع الآية، ورأى أنّه لا وجه لربطه بالشّروط المذكور. وقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ ليس مستعملاً في معناه الحقيقي، بل في ترك العناد كما ذهب إلى ذلك القزويني، واستدلّ على هذا بقول صاحب الكشّاف: "ونظيره أن يقول: الملك؛ لحشمه: إن أردتم الكرامة عندي، فاحذروا سخطي يريد بذلك: فاتّبعوني وأطيعوا أمري وافعلوا ما هو نتيجة حذر السّخط²³¹. وأيضاً الاتّقاء من النّار واجب على الإطلاق من غير تقييد بشرط وتعليق بأمر كما لا يخفى، فظهر منه أنّه لا يناسب جعل فاتّقوا النّار جزءاً إلّا إذا صرف عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي. وربط الكازروني بين دلالة (فاتّقوا النّار) وبين (ترك العناد)؛ أنّ اتّقاء النّار لصيقة وضميمة ترك العناد من حيث أنّه من نتائجه؛ لأنّ من اتّقى النّار ترك المعاندة ينادي على أنّ المراد باتّقاء النّار ترك العناد، فيكون مجازاً.

غاية الأمر استعمال لفظ الكناية في المجاز، وله وجه إذا كانت الكناية مستعملة في المعنى اللّغوي الذي هو ترك التّصريح، والجواب: أنّ كون المراد باتّقاء النّار ترك العناد لا يدلّ على كونه مجازاً، وإنّما يلزم لو لم يمكّن إرادة المعنى الحقيقي، فتأمّل²³².

فالآية تخرّج مخرج المجاز المرسل بعلاقة المسبّبة، حيث وُضِعَ اتّقاء النّار موضع ترك العناد الذي هو سبب فيه، فذكر المسبّب وهو اتّقاء النّار، والمراد: ترك العناد والانقياد إلى الحقّ؛ وهو سبب اتّقاء النّار²³³.

ويؤخّذ على الكازروني هنا أنّه لم يُشر إلى ما ذهب إليه الرّمخشري من احتماليّة الكناية التي هي شعبة من شعب البلاغة، لغاية الإيجاز الذي هو من حلية القرآن الكريم، وإظهاراً لتحويل

²³¹ الرّمخشري، الكشّاف، 102/1.

²³² الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 114-115.

²³³ الرّمخشري، الكشّاف، 102/1؛ أبو زهرة، زهرة التّفاسير، 166/1؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشّارقة، موسوعة التّفسير

البلاغي، 2610/1.

شأن العباد بإنابة اتقاء النار منابه وإبرازه في صورته، مشيعاً ذلك بتهويل صفة النار وتفضيع أمرها²³⁴.

ومن المجاز المرسل قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 63]، فقد ذهب البيضاوي إلى أن المعنى هو "خذوا ما آتيناكم من الكتاب بجدٍّ وعزيمة. وتفكروا أو تدارسوا ما فيه ولا تنسوه؛ فإنه ذكر بالقلب، أو اعملوا به. لكي تتقوا المعاصي، أو رجاء منكم أن تكونوا متقين. وقدّر المعتزلة المعنى: قلنا خذوا واذكروا إرادة أن تتقوا²³⁵.

وينبني على تقدير المعتزلة وجود المجاز في الآية، وهو ما عبّر عنه الكازروني بالقول: "لما كانت الإرادة عند المعتزلة لا توجب وقوع المراد صحّ تعلّقها؛ أي: الجملة المذكورة بالقول على قصد الإرادة، وأمّا عند أهل السنة لمّا أوجبت الإرادة وقوع المراد، لا يصحّ أن يتعلّق بالقول على التّقدير المذكور، وإذا تعلّق خذوا واذكروا كان التّرجي على الحقيقة، وأمّا إذا كان متعلّقاً بالقول كانت صيغة التّرجي مجازاً؛ لاستحالة تعلّقه بالله تعالى²³⁶.

فصيغة التّرجي -بحسب ما ذهب إليه المعتزلة- مجازٌ لكن لا يتّضح وجه المجاز هنا من خلال ما ذكر كلٌّ من البيضاوي والكازروني، إلّا إذا كانت النّقوى دالّة على المعنى اللّغوي؛ أي: الاتّقاء وحماية النّفس من الوقوع في المهالك. وهذه الدّلالة تشير إلى المعنى الحقيقي؛ أي الدّلالة الاصطلاحية لمفهوم النّقوى المتمثّل في مراقبة الله تعالى في السّرّ والعلن، ووجود المرء حينما يأمر الله، وافتقاده حينما نهى الله عنه. وعليه فإنّه لا وجود لمجازٍ في الآية؛ فمراد الآية يوضّح أنّ الاتّقاء على الحقيقة، وهو فعلٌ ما يمكن أن يحمي النّفس من الوقوع في المكاره، وقد مرّ بيان ذلك.

²³⁴ الرّمخشري، الكشّاف، 102/1.

²³⁵ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 85/1.

²³⁶ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 159/1.

وممّا جاء في المجاز المرسل قول الله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَظَّتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ ۖ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ [البقرة: 81]، فقد رأى البيضاوي أنّ المراد بالكسب هنا استجلاب النّفع. وتعليقه بالسّيئة على طريقة قوله: فبشّرهم بعذاب أليم²³⁷. والاستجلاب هنا -كما ذكر الكازروني- بالمعنى المطلق على طريقة المجاز المرسل من قبيل استعمال اسم الكلّ في الجزء²³⁸. هذا القول لا يفيد بوجود المجاز في الآية نفسها، ولا في دلالتها التي بيّنها البيضاوي، وهي الاستجلاب المقيد بالنّفع، بل في الدلالة المطلقة للفظه، وتخريج ذلك تضمين اللفظ معنى لفظ آخر؛ أي: أشرب اللفظ (كسب) معنى (استجلب)، وكأنّ المسيء يستجرّ السوء إلى نفسه، إلى درجة أنّه يكلف نفسه جهداً في هذا الاستجلاب.

ومن المجاز المرسل قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ [البقرة: 84]، فقد رأى البيضاوي أن المراد بالقتل أحد أربعة معانٍ:

1. عدم تعرّض الآخرين بالقتل والإجلاء عن الوطن. وقد جُعِلَ قتل الرجل غيره قتل نفسه، لاتّصاله به نسباً. أو ديناً، أو لأنه يوجبُه قصاصاً.
 2. عدم ارتكاب ما يبيح سفك الدماء والإخراج من الديار.
 3. اجتناب كل ما يصرف عن الحياة الأبدية؛ فإنه القتل في الحقيقة.
 4. عدم اقتراف ما تمنعون به أنفسكم عن الجنة التي هي داركم، فإنه الجلاء الحقيقي.
- أما الإقرار على النّفس فلها دلالة مجازية؛ من جهة إسناد الإقرار²³⁹.
- وعبارة الحقيقة هنا ليس المراد بها ضدّ المجاز، بل هي ذلك الشيء الذي أثره أقوى وأشدّ وأدوم من القتل الذي هو إزهاق الرّوح؛ لأنّ فائدة الحياة هي اللذات والبعد عن الآلام، ولمّا كانت

²³⁷ ناصر الدين البيضاوي، تفسير البيضاوي، تحقيق محمّد عبد الرّحمن المرعشي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 90/1.

²³⁸ الخطيب الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي (مصر: مطبعة دار الكتب العربية الكبرى، د.ت)، 166/1.

²³⁹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 172/1.

لذات الحياة الأبديّة أقوى وأدوم كانت زوالها أولى بأنّ يسمّي ما يوجبه قتلاً، وكذا القول في الجلاء الحقيقي²⁴⁰.

وحمل الآية على المجاز المرسل بإطلاق المسبّب على السبب، يكون على معنى: إذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه؛ لأنّه يُقتضُ منه. وعلى هذا يكون المراد بالآية من النّاحية البلاغيّة: لا تقتلوا غيركم، فإنّ من يقتل غير فقد قتل نفسه؛ لأنّه سيُقتلُ منه، ولا تخرجوا أنفسكم من دياركم بالجناية على الغير فتُنفوا من دياركم²⁴¹.

وفي هذا المجاز دلالة أخرى تتمثّل في الإشارة إلى المستقبل؛ أي: ما سيؤول إليه مصير القاتل في المستقبل، وهذا المصير إمّا يكون بالاقتصاص، أو بالانتقام إن تعذّر الأوّل.

ومن المجاز المرتبط بالشّرط والجزاء ما جاء في قول الله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 98]، فقد فسّرت العداوة هنا على المعنى المجازي، وليس على المعنى الحقيقي؛ فهي تجوّز في الدّلالة، وذلك على بيان دلالة نقيض العداوة وهو المحبّة التي تشير إلى ميل النّفس إلى الشّيء؛ لكمال أدرك فيه بحيث يحمله على ما يقرّ به إليه والعبد إذا علم أنّ الكمال الحقيقي ليس إلّا لله، وإنّ كلّ كمال فهو من الله تعالى لم يكن حبّه إلّا لله، وذلك يقتضي إرادة طاعته والرّغبة فيما يقربه؛ فلذلك فسّر المحبة بإرادة الطّاعة ولا يخفى أنّ العداوة ضدّ المحبّة، فهي نفرة النّفس ظاهراً عن الشّيء لنقيصة أدركت فيه بحيث تحمله على ما يبعده عنه، وعلى هذا فلا يجب أن يحمل عداوة الله على المعنى المجازي.

²⁴⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 1/167.

²⁴¹ الزمخشري، الكشاف، 1/160؛ 81. شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيّبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيّبي على الكشاف) (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤ هـ، ٢٠١٣م)، 2/559؛ بن عاشور، التحرير والتنوير، 1/586؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشّارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 1/681.

ورأي الكازروني هنا هو عدم حمل عداوة على المعنى المجازي، وخاصة إسناد العداوة إلى الله؛ لما في بيان مفهوم العداوة -في الأصل- من نقصٍ يعتري النفس، واعتقاد النقص في الله ليس ممّا يذهب إليه من له أدنى عقل، فاليهود لم يدّعوا ذلك²⁴².

وفائدة المجاز هنا هو ذكر الملزوم (العداوة) وإرادة اللّازم (مجازاتهم على مخالفتهم)؛ ولفظ العداوة بدلالاتها المجازيّة أشدّ تأثيراً في النفس من أيّ لفظ دالّ على المجازة²⁴³.

ومن المجاز المرسل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾ [البقرة: 174]، فقد ذهب البيضاوي إلى أنّ المراد بأكل النّار يكون على وجهين، فأما أحدهما فيكون في الحال، لأنهم أكلوا ما يتلبّس بالنار لكونها عقوبة عليه فكأنه أكل النار، ومنه قول أعرابي²⁴⁴: [من الطويل]

أَكَلْتُ دَمًا إِنْ لَمْ أُرْعَكَ بِضَرَّةٍ
بَعِيدَةٍ مَهْوَى الْقِرْطِ طَيِّبَةِ النَّشْرِ

يعني الدية. وأما الآخر فيكون في المآل؛ أي: لا يأكلون يوم القيامة إلا النار²⁴⁵.

وقد نصّ الكازروني على أنّ في كلام البيضاوي إشارة إلى المجاز المرسل. قال: "قوله: ما يتلبس بالنّار): فيكون مجازاً مرسلًا بعلاقة السببية والمسببية، وهذا مشارك القدم الذي هو الدية في علاقة التلبس، وإن كان الدّم سبب الدية بعكس المثال المذكور²⁴⁶".

وفائدة المجاز هنا إظهار فظاعة الفعل مقابل فظاعة الجزاء الذي ينتظرهم؛ فجعل ما هو سبب للنّار ناراً؛ ذلك أنّ من حاول أن يتكتم على "صفة النبيّ ﷺ وصحة رسالته"²⁴⁷، إنّما يحاول

²⁴² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 95/1-96؛ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 173/1.

²⁴³ بن عاشور، التحرير والتنوير، 515/1؛ النيسابوري، غرائب القرآن، 343/1.

²⁴⁴ أبو القاسم زيد بن علي الفارسي، شرح ديوان الحماسة، تحقيق د. محمد عثمان علي (بيروت: دار الأوزاعي، د.ت)، 397/3.

²⁴⁵ ناصر الدين البيضاوي، تفسير البيضاوي، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)،

120/1.

²⁴⁶ الخطيب الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي (مصر: مطبعة دار الكتب العربية الكبرى، د.ت)، 211/1.

²⁴⁷ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد اليربوني وآخر (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384)،

234/2.

ان يقلل من شأنهما، وفي هذا نوعٌ من التَّحْدِي لربِّ العالمين، فكان الجزاء عظيمًا، وكان تصويره مهولًا (أكل النار).

ومن المجاز المرسل قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: 177]، فإنَّ دلالة المشرق والمغرب في هذه الآية تتَّجه نحو المجاز؛ فالأولى تشير إلى الحقيقة التي هي جهة النَّصارى حين كانوا يستقبلون مَشرقَ الشَّمس، والثانية إلى الأفق؛ حيث كان اليهود يستقبلون بيت المقدس، وهو في جهة المغرب. وفائدة هذا المجاز: "إبطال تهويل الفريقين على المسلمين حين استقبلوا الكعبة، أو هو لكلٍ من يسمع الخطاب²⁴⁸". وثمة من ذهب إلى أنَّ اختصاص المشرق والمغرب؛ للتعميم، لا لتعيين السِّمتين²⁴⁹ بطريق ذكر الخاصِّ وإرادة العامِّ مجازًا، وهذا خلاف الظَّاهر²⁵⁰، فوجه المجاز المقصد، أي: التَّوجُّه لا الوجهات، وفيه اقتصار على أشهر الجهات²⁵¹.

ومن المجاز المرسل المركَّب قول الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [البقرة: 228]، فقد ذكر البيضاوي أنَّ دلالة الشرط في الآية لا يعني التَّقْيِيد؛ أي: ليس المراد منه تقيد نفي الحلِّ بإيمانهن، بل التنبيه على أنه ينافي الإيمان، وأنَّ المؤمن لا يجترئ عليه ولا ينبغي له أن يفعل²⁵². وذهب الكازروني مذهبًا بعيدًا في دلالة نفي التَّقْيِيد هنا، على اعتبار نقيض الإيمان، أخذًا بمذهب أبي حنيفة من أنَّ الكافر غير مكلف بالفروع، فخلافه يحتاج إلى تقدير، ويكون التقدير: ولا يحلُّ لهنَّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن ولا يكتمن إن كنَّ يؤمن بالله واليوم الآخر²⁵³.

²⁴⁸ بن عاشور، التحرير والتنوير، 128/2.

²⁴⁹ الطَّيْبِي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، 205/3.

²⁵⁰ عصام الدين محمد بن إسماعيل القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 456/4.

²⁵¹ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 754/2.

²⁵² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 141/1.

²⁵³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 240/1.

فالبعض يريد هنا أن يبين أن من كانت من النساء المؤمنات اللواتي قدّر عليهن الطلاق ذات حملٍ فلا يحلّ لها أن تتستّر على هذا الحمل، ولا يؤخذ من هذا مفهوم المخالفة؛ أي: يحلّ لمن كانت مطلقة وليس في قلبها إيمان أن تكتُم حملها، ولا تخبر به أحداً. فالإيمان لا يدلّ على الاختصاص في حرمة الكتم، بل شدّة وجوب مراعاة هذه الخصوصية، مبالغة في الحفاظ على النسب من جهة، ودلالة على سرعة استجابة المؤمنات لنداء الله تعالى. وهذا الأسلوب مضطرب بكثرة في القرآن الكريم. وهذا لا يؤخذ به كما ذكر الكازروني؛ فهو يظهر تأييده رأي أبي حنيفة في المسألة، ورأيه هذا لا يتناقض مع المعنى الفقهي للآية، وإنّما يكون هذا من جهة اختصاص الخطاب بالمؤمنين دون المسلمين؛ إذ المؤمنات أسرع استجابة لأمر الله تعالى.

وذهب بعضهم إلى أن المعنى: أنّهن إن كتمن فهنّ لا يؤمن بالله واليوم الآخر كمال الإيمان؛ إذ ليس من شأن المؤمنات هذا الكتمان²⁵⁴، فقلوه: ﴿إِنْ كُنَّ يُؤْمِنْنَ﴾ مستعمل في معنى غير معنى التقييد، على طريقة المجاز المركب، كما يستعمل الخبر في التّحسّر والتّهديد؛ لأنّ الكوافر غير ملتزمات بأحكام الشريعة، وقد سبق مساق الوعيد²⁵⁵.

ومما يجيء من المجاز المرسل بعلاقة إطلاق اسم الكلّ على الأكثر، ويعبر بالفعل عن مقارنة ومشارفة وقوعه لا وقوعه حقيقة قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [البقرة: 231]، فالكلّ هنا انقضاء عدّة المطلقات، والأكثر هو قرب انقضاء عدّتهن؛ فلو انقضت العدّة جاز للأزواج إمساكهنّ، والله تعالى يقول: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾، وقد تآزر المجاز المرسل هنا مع التعبير بالأجل، وبالفاء العاطفة في حثّ الزوج على اغتنام ما بقي من وقت يسير لسرعة اتّخاذ قرار حكيم، إمّا بإرجاع زوجه إلى عصمته، وهذا ما رغّب فيه البيان القرآني، بدلالة تقديم قوله: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾، إمّا مفارقتهنّ بإحسان واحترام دون ظلم لهنّ، ولا تعديّ على حقوقهنّ ولا كرامتهنّ²⁵⁶.

²⁵⁴ بن عاشور، التحرير والتنوير، 391/2.

²⁵⁵ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 550/3.

²⁵⁶ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 599-600.

وذهب البيضاوي إلى أنَّ المراد بالبلوغ: الوصول إلى نهاية الشيء، والمعنى: "وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن؛ أي: آخر عدتهن، والأجل يطلق للمدة ولمنتهاها، فيقال لعمر الإنسان وللموت الذي به ينتهي. وقد يكون من باب الاتساع²⁵⁷.

والذي ذهب إليه الكازروني هو مجاز بعلاقة التعبير بالفعل عن المقاربة؛ فالمراد من البلوغ: المقاربة من الأجل؛ ليصبح ترتيب قوله تعالى: فأمسكوهن بمعروف عليه. وهذا الكلام يدل على أنَّ البلوغ الحقيقي لا مقاربتة، وإلا لم يكن للنهي عن الفضل معنى إذ قبل بلوغ الأجل حقيقة تمنع نكاحها شرعاً²⁵⁸.

فالمجاز هنا يشير إلى المقاربة في الوقوع، والتعبير هنا جاء بالفعل (فَبَلَّغْنَ) ليس على معناه الحقيقي بمعنى الوصول إلى آخر يوم في العدة المقررة للمرأة المطلقة، بل على قُرب وقوعه ومشارفته له؛ إذ المعنى: "إذا طلقتم النساء فقاربن انقضاء أجل عدتهن فأمسكوهن بمعروف؛ لأنَّ بلوغ الأجل انقضاء العدة، وإنما الإمساك قبله²⁵⁹".

ومن أدق المعاني المجازية ما يتعلّق بمفردة (كرسي) في قول الله تعالى: مشتريات لا شهوات، حتّى كأنّها نفس الشّهوات، والمقصود: أنّهم يحبّون هذه المشتريات، ويرون أنّ محبّتها أمر حسن لا غضاضة فيه ولا منقصة²⁶⁰.

وفائدة هذا المجاز هو إظهار هذه الشّهوات بصورة وضیعة؛ فالشّهوة لا يُمدح متّبعتها، ولذا استعملت الشّهوة في القرآن الكريم في غير ما يُمدح، بخلاف الفعل منها، وهو (اشتہی)، فإنّه يُستعمل في غير ما يُذمّ²⁶¹.

²⁵⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 143/1.

²⁵⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 243/1.

²⁵⁹ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز (المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت)، 65؛ ابن القيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 25؛ جمال الدين ابن هشام، مغني اللبيب، تحقيق د. مازن المبارك وآخر (دمشق: دار الفكر، 1985).

²⁶⁰ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 14/2؛ أبو زهرة، زهرة التفاسير، 1132/3.

²⁶¹ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 621/4-622.

ومن المجاز المرسل الذي يطلق فيه الكل ويراد به الجزء ما جاء في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْأَسْلَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ﴾ [١٩]، فقد فسّر البيضاوي مجيء العلم هنا بمعرفة أرباب الكتب المتقدمة حقيقة الأمر وتمكّنهم من العلم بها بالآيات والحجج. وهو ما سكت عنه الكازروني²⁶².

وتحليل المجاز هنا هو أنّ المراد ليس العلم على كليته؛ وهو التوراة والإنجيل، بل أريد جزء منه وهو تلك الحقيقة التي استندت إلى نصوص ثابتة فيهما؛ فأطلق الكل وأراد الجزء في قوله: ﴿جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾، على سبيل المجاز المرسل. ولو حمل العلم على الحقيقة، وهو الكتب السماوية كلّها، لصاروا معاندين، والعناد على الجمع العظيم لا يصح، وهذه الآية وردت في كلّ أهل الكتاب وهم جمع عظيم²⁶³.

وفي هذا المجاز المرسل إشارة إلى أنّ العلم اتّضح أمامهم من دون طلب أو جهد بذلوه لتحصيله، مع أنّ العلم يتحصّل بالجهد والبذل، وفيها بيان فضل الله عليهم واختصاصه بعلمه سبحانه²⁶⁴.

وأما قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ تُخَفُّوْا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوْهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ﴾ [٢٩]، فقد أراد بالصّدور الضمائر، وهو ما ذهب إليه البيضاوي؛ أي: إنّ الله يعلم ضمائركم من ولاية الكفار وغيرها إن تخفوها أو تبدوها²⁶⁵.

وعلى هذا النحو سار الكازروني، لكن بطريقة أخرى من جهة بيان مفهوم الإبداء والإخفاء من دون أن يشير إلى شيء من المجاز في هذه المفردة؛ فوجه ذكر العلم بخفيات الضمير ظاهر،

²⁶² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 9/2؛ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 9/2.

²⁶³ الرّازي، مفاتيح الغيب، 172/7؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 667/4.

²⁶⁴ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 667/4-668.

²⁶⁵ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 12/2.

فما وجه ذكر العلم بما يبدو ويظهر منها؟ قلنا: الغرض من ذكره أنَّ علمه تعالى بما خفي وما ظهر في مرتبة واحدة، ليس بينهما تفاوت، كلُّ منهما ظاهر عنده كما هو²⁶⁶.

وتحليل المجاز هنا هو أنَّه ذكر الصُّدور هنا، وأراد الضَّمائر وفقًا لما جرت عليه اللُّغة من إضافة الخواطر النَّفسية إلى الصِّدر والقلب؛ فانفعالات النَّفس الإنسانيَّة، والانقباضات الفكرية، وخفايا النَّفوس خباياها، كلُّ ذلك تُشعرك بها حركات في الصُّدور. والمجاز هنا مرسل علاقته الحالية؛ فق ذكر المحلِّ وأراد ما يجلُّ فيه، قصد زيادة التَّرهيب، وحتَّى لا يكتنز المرء في داخله (صدره) ما يكون وبالأعلى عليه، ومضاعفة التَّرهيب في تطهير الباطن؛ ليكون محلاً صالحاً للإيمان، ودافعاً لصالح الأعمال²⁶⁷.

إنَّ هذا المجاز يظهر مدى إحاطة الله بأفعال العباد ونيَّاتهم التي هي مبتدأ تلك الأفعال، والصُّدور هنا تعبّر عن كلّ صغيرة وكبيرة يمكن للمرء أن يقدم عليه، وتعبّر عن مشاعر الانشراح والانقباض قبل أن يقدم على عملٍ ما، أو يقرّر فعل شيء، وفي الصُّدور حركات للقلب ينبئ فيها عن خيرية الفعل وشرِّه، والصِّدر محلُّ القلب، وهو أعمُّ وأشمل، ومنه تردّ الواردات على القلب. وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46].

وانتقال الإخبار إلى دلالة أخرى يعطينا معنًى مجازياً أحياناً، ففي قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ [آل عمران: 36]، يظهر معنى التَّحسُّر على مولودها الأنثى، بعد أن كانت تنتظر مولوداً ذكراً؛ فهي هنا قالت ما قالت "تَحسُّراً وتحرُّناً إلى ربِّها؛ لأنَّها كانت ترجو أن تلد ذكراً ولذلك ندرت تحريره²⁶⁸".

وتفسير ذلك عند الكازروني أن المراد من قولها: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾، ليس الإخبار بمفهومه؛ فلا فائدة فيه، بل المراد إظهار التَّحسُّر والتَّحزن بإظهار فوات المقصود الذي هو تحرير

²⁶⁶ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 13/2.

²⁶⁷ بن عاشور، التحرير والتنوير، 22/3.

²⁶⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 14/2.

الولد الذكر. ولقائل أن يقول: كما علم المخاطب ما ذكر علم أيضاً تحسرها؛ فالله يعلم السر وأخفى. والجواب: قصد الخبر طلب رحمة من الله تعالى بقبولها مكان الولد الذكر، كما قال الله تعالى: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ﴾. فإنَّ اعتراض معترض بأنَّ (إن) في قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ تجيء في العربية لدفع الإنكار التَّحْقِيقِي أو التَّقْدِيرِي، ولا إنكار هاهنا حتَّى يدفع. فالجواب عن هذا الاعتراض: قد يدخل للدلالة على أنَّ الظَّنَّ كان من المتكلم في الذي كان أنه لا يكون، وقد نُقِلَ هذا في المطوَّل عن عبد القاهر. وعلى هذا النحو يُقاس قول الله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾، وقوله: ﴿قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ﴾ [الشعراء: 117]، وقد أحسن بعض أهل العربية حيث قال: يجوز إيراد إنَّ على الجملة لإظهار المقصود على وجه التأكيد.

ومن لطائف معاني هذا التركيب: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ - مع ما اشتمل عليه من الخصوصيات - الرُّوعة والكرهية لولادتها أنثى، ومحاولتها إذعان نفسها لقبول الواقع، ثمَّ تحقيقها ذلك لنفسها وتطمينها بها، ثمَّ انعكاس ذلك تحسُّراً في نفسها. من هنا أودع حكاية كلامها خصوصيات من العربية، تعبّر عن معانٍ كثيرة قصدتها في مناجاتها بلغتها، وهذا جانب من بلاغة القرآن ولغته في الإيجاز، فهي تشير بقرينة الحال إلى مشاعر التَّحَسُّر التي تشغل قلبها وقتئذٍ²⁶⁹.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ المجاز المرسل يكون هنا في اللفظ المركَّب كَلِمَةً²⁷⁰، لا في أجزائه ومفرداته، والعلاقة بين المعنى الأصلي (الإخبار)، والمعنى المجازي (التَّحَسُّر وإظهار الحزن) هو (اللُّزوم)؛ إذ يلزم من الإخبار بذهاب الشيء المحبوب المعلوم للجميع التَّحَسُّر والحزن عليه، ويعكس هذا التَّحوُّل في الأسلوب من الخبر إلى الإنشاء تغيُّرات النَّفْس وتحوُّلاتها المتسارعة،

²⁶⁹ بن عاشور، التحرير والتنوير، 233/3؛ الميداني، البلاغة العربية، 50/1.

²⁷⁰ الميداني، البلاغة العربية، 679-683.

بين الطمأنينة التي كانت تغمر النفس، إلى حالة الاضطراب والتساؤل، عما يكتنف مستقبل هذه الأنثى التي كانت ترتجىها ذكرًا²⁷¹.

ويكثر مجيء المجاز المرسل متتابعًا، أو أكثر من مجاز في آية واحدة، ومنه قول الله تعالى: ﴿هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ۝﴾ فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ۝﴾ [آل عمران: 38-39]، ففي الآيتين السابقتين ثلاث مجازات، لم يقف الكازروني إلا على واحدة منها، وهي:

1. كلمة (طَيِّبَة).

2. تركيب (إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ).

3. كلمة (الملائكة).

4. (بكلمة منه).

بيّن البيضاوي أنَّ كلمة (الملائكة) أريد بها جنسهم؛ كقولهم: زيد يركب الخيل. فإن المنادي كان جبريل وحده²⁷². وهنا إشارة إلى المجاز؛ إذ أراد ملكًا منهم لا كلهم، وهو ما يمكن أن يسمى مجازًا من قبيل إطلاق اسم الكلّ على الجزء. والمفهوم من كلام صاحب الكشف - كما يذكر الكازروني - أنَّ المراد: جنس الملائكة، فيكون الجمع المحلّى باللام بمعنى الجنس لا الاستغراق على ما ذكره في مواضع من الكشف، ولا يخفى أنَّ نداء الجنس الذي هو الحقيقة ليس له معنى إلا أن يحمل على واحد من أفرادها، فيكون هاهنا نسبة الفعل إلى واحد من الجنس، فيكون مثل: أكلت الخبز، حيث حمل اللام على الجنس، والواحدة مفهومة من قرينة الأكل. وذكر العلامة

²⁷¹ بن عاشور، التحرير والتنوير، 2/232؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 4/773-774.

²⁷² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 2/15.

التَّغْتَازَنِيَّ أَنَّ هَذَا يَكُونُ مِنْ بَابِ نِسْبَةِ حَكْمِ الْفَرْدِ مِنَ الْجِنْسِ إِلَى الْجِنْسِ نَفْسِهِ، وَهُوَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَجَازَ فِي النِّسْبَةِ²⁷³.

ما سبق يبيِّن أَنَّ الْمَجَازَاتِ الْآخَرَى سِوَى (الْمَلَائِكَةِ) لَمْ يَذْكُرْهَا الْبِيضَاوِيُّ وَلَا الْكَازِرُونِيُّ، وَلَمْ يَشِرْ إِلَيْهَا، بَلْ إِنَّ الْبِيضَاوِيَّ كَثِيرًا مَا يَطْوِي ذِكْرَ الْمَجَازِ، وَيَشِيرُ إِلَيْهِ مِنْ خِلَالِ الْوُقُوفِ عَلَى الْمَعْنَى، وَبَيَانِ الْغَايَةِ الْجَمَالِيَّةِ -إِنْ صَحَّ التَّعْبِيرُ- مِنْ مَجِيئِهِ عَلَى هَذَا النَّحْوِ أَوْ ذَاكَ.

وتحليل ذلك في قول الله تعالى: ﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ﴾ أَنَّ الْمَنَادِي هُوَ جَبْرِيلُ وَحْدَهُ، وَقَدْ ذَكَرَ جِنْسَ الْمَلَائِكَةِ كَكَلٍّ، وَأَرِيدَ وَاحِدًا مِنْهُمْ؛ فَهُوَ رَئِيسُهُمْ، وَوَحِيَ اللَّهُ إِلَى رُسُلِهِ، وَفِي هَذَا تَعْظِيمٌ لَهُ وَتَشْرِيفٌ، وَالْعَلَاقَةُ الَّتِي يَخْرُجُ إِلَيْهَا الْمَجَازُ هُنَا هُوَ الْكَلِيَّةُ.

وَلَأَنَّ الْمَلَائِكَةَ هُمْ أَهْلُ السَّمَاءِ؛ وَفِي ذِكْرِهِمْ فِي النِّدَاءِ إِيمَاءٌ بِتَأْمِينِ أَهْلِ السَّمَاءِ عَلَى دَعَائِهِ، تَشْبِيهًا بِجَمَاعَةِ مُحَبَّةٍ لَهُ؛ تَرْجُو أَنْ يَسْتَجَابَ دَعَاؤُهُ، فَلَمَّا كَانَ لَهَا ذَلِكَ أَلْقَتْ إِلَيْهِ الْبُشْرَى. وَالْآيَةُ هُنَا تَصَوِّرُ لَنَا أَهْلَ السَّمَاءِ كَأَنَّهُمْ جَمِيعًا قَدْ جَاءُوا زَكْرِيَّا عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْبُشْرَى.

وَعُودًا عَلَى بَدْءِ فَإِنَّ زَكْرِيَّا لَمَّا رَأَى مِنْ أَحْوَالِ مَرْيَمَ تِلْكَ الْعَجَائِبِ، وَكَانَ فِيهِ حَاجَةٌ إِلَى وَلَدٍ يَعْينُهُ فِي شَيْخُوخَتِهِ، سَأَلَ رَبَّهُ أَنْ يَرْزُقَهُ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً؛ أَيْ: صَالِحَةً، وَاسْتَعْمَلَ هَذِهِ اللَّفْظَةَ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ كَاسْتَعْمَالِ الْخَبِيثِ فِي ضِدِّهِ، فِي نَحْوِ قَوْلِهِ: ﴿الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ﴾ [النُّور: 26]، غَيْرَ أَنَّ فِي "طَيِّبَةٍ" زِيَادَةً مَعْنَى عَلَى الصَّالِحِ؛ فَهِيَ تَعْنِي صِلَاحَ الْخُلُقِ وَالْخُلُقِ، كَمَا تَعْنِي صِلَاحَ الدِّينِ وَالطَّبَعِ مَعًا. فَاسْتَعْمَلَ الطَّيِّبَ لَصِلَاحِ الذُّرِّيَّةِ جَاءَ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ، وَالْعَلَاقَةُ لِلزُّومِ؛ فَالذُّرِّيَّةُ الطَّيِّبَةُ هِيَ الَّتِي يَأْتِي مِنْهَا أَنْوَاعُ الصَّالِحَاتِ فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ وَالْإِعْتِقَادِ، وَيُرْجَى مِنْهَا خَيْرُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ بِحُصُولِ الْآثَارِ الصَّالِحَةِ النَّافِعَةِ، وَمَشَاهِدَةُ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ خَوَّلَتْ لَزَكْرِيَّا الدُّعَاءَ بِمَا هُوَ مِنَ الْخَوَارِقِ، أَوْ مِنَ الْمُسْتَبْعَدَاتِ؛ لِأَنَّهُ رَأَى نَفْسَهُ غَيْرَ بَعِيدٍ عَنْ عَنَايَةِ اللَّهِ تَعَالَى لَا سِيَّمَا فِي زَمَنِ الْفَيْضِ أَوْ مَكَانِهِ؛ فَسَأَلَ الذُّرِّيَّةَ الطَّيِّبَةَ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ طَلِبَةُ أَهْلِ الْخُصُوصِ²⁷⁴.

²⁷³ الْكَازِرُونِيُّ، حَاشِيَةُ الْكَازِرُونِيِّ عَلَى تَفْسِيرِ الْبِيضَاوِيِّ، 17/2.

²⁷⁴ بَنُ عَاشُور، التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، 238/3؛ نَخْبَةٌ مِنْ عُلَمَاءِ مَجْمَعِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بِالشَّارِقَةِ، مَوْسُوعَةُ التَّفْسِيرِ الْبَلَاغِيِّ، 798/4.

إنَّ مجيء (سميع) على هذا النحو ليس المراد به الصِّفة المشبَّهة؛ أي: ليس المراد منه أن يسمع صوت الدُّعاء فذلك معلوم، بل المراد منه اسم الفاعل: بمعنى السَّامع؛ أي: هو مجيب الدُّعاء ولا يخيَّب من يرجوه، ودليل إجابة الدُّعوة ما قد مرَّ من حديث عن المجاز في الملائكة، فقد أجابه الحقُّ تعالى فأرسل إليه الملائكة مبشِّرة وهذا متأكَّد في قول الله تعالى حكاية عن زكريا عليه السَّلام: ﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾ [مريم: 4]. وعلى ذلك فإنَّ (سميع) بمعنى مجيب، وهو مجاز لغويُّ مرسل بعلاقة اللُّزوم بين السَّمع والقدرة على الإجابة، ويمكن أن يكون المعنى أنَّ قدرتك على الإجابة هي كقدرتك على سماع الدُّعاء، فيكون استعارة لعلاقة المماثلة في القدرة²⁷⁵. وبالنَّظر إلى تتابع المجازات نقف عند قوله: ﴿بِكَلِمَةٍ﴾، فقد انتقلت دلالتها من المعنى الحقيقي إلى معانٍ أخرى متعدِّدة، يمكن أن نضعها في جدولٍ لتبيان اللِّطائف التي تأتي فيها كلُّ دلالة مجازية²⁷⁶:

الدَّلالة المجازيَّة لـ (كلمة)	العلاقة المجازيَّة	لِطَائِف الدَّلالة المجازيَّة
النُّورَة أو الإنجيل	إِطلاق الجزء وإرادة الكلِّ	الكتاب كلُّه من الله، وهو وحدة متماسكة أساسها توحيد الله.
عيسى عليه السَّلام	المسبَّبية	الدَّلالة على الخصوصيَّة والتَّقرُّد في ولادة عيسى عليه السَّلام.

²⁷⁵ الرَّاظي، مفاتيح الغيب، 207/8؛ ابن عطية، المحرَّر الوجيز، 427/1؛ الأصفهاني، تفسير الرَّاغب، 535/2؛ عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، زاد المسير، تحقيق عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422)، 278/1؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشَّارقة، موسوعة التَّفْسير البلاغي، 800/4.

²⁷⁶ الرَّاظي، مفاتيح الغيب، 210/8؛ عمر بن علي ابن عادل، اللُّباب في علوم الكتاب، تحقيق الشيخ أحمد عبد الموجود وآخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 197/5؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشَّارقة، موسوعة التَّفْسير البلاغي، 17/5-18.

الكلام	المنطوق به	إشارة إلى تكلم عيسى عليه السلام في المهد.
الإرشاد إلى الحقائق	الحالّة	صوّر عيسى عليه السلام وكأنّ همّه كلّهُ منصبّ على إيصال الرّسالة إلى النّاس وما كُلف به.
البشارة بميلاد عيسى عليه السلام في كتب الأنبياء	اعتبار ما كان	من أخبر عن حدوث أمر فإذا حدث ذلك الأمر قال: قد جاء قولي وجاء كلامي؛ أي ما كنت أقول وأتكلّم به.

ومن صور المجاز المرسل قول الله تعالى: ﴿وَعَاثُوا أَلْيَتَمَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ۝﴾ [النِّسَاء:2]، فقد ذهب البيضاوي إلى أنّ ورود اليتيم إما للبالغ على الأصل أو الاتّساع لقرب عهدهم بالصغر، وفائدة ذلك حتّ لأوصياء اليتامى على أن يدفع إليهم أموالهم أوّل بلوغهم قبل أن يزول عنهم هذا الاسم إن أونس منهم الرشد²⁷⁷.

وقد بيّن الكازروني أنّ ما ذكره البيضاوي عن زوال اسم اليتيم عنه ببلوغه لا وجه له. وخرّج ما ذكره أن يكون مراده قبل أن يزول عنهم هذا الاسم بطريق الاتّساع؛ أي: قبل مجيء زمان لا يطاق عليه اسم اليتيم اتّساعاً؛ فإنّه أوّل زمان البلوغ، وفيما يقرب منه يطلق عليه اسم اليتيم، فإذا بعد لم يطلق عليه، وقال العلامة التّقّازاني: إطلاق لفظ اليتامى حقيقة لغوية لا عرفية، أو مجاز باعتبار ما كان لقرب العهد بالصّغر، والإشارة إلى وجوب المسارعة إلى دفع أموالهم، حتى كأنّ اسم اليتيم باق بعد غير زائل²⁷⁸.

²⁷⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 58/2.

²⁷⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 65/2.

لا نجد تفصيلاً واضحاً أو رأياً بَيِّناً من الكازروني حول طبيعة المجاز أو العلاقة التي أتى فيها، أو الفائدة التي يخرج إليها. ولعلّ ذلك أدعى إلى ضعف التأويل المتَّبِع في كثير من الحواشي؛ فهو تارة يفصّل، وتارة يقتضب كثيراً، حين لا يجد إلى ذلك مدعاة.

وتحليل المجاز هنا هو أنّ لفظة (اليتامى) مجاز مرسل على اعتبار ما كان؛ فهو يخاطبهم بعد أن غدوا بالغين بصيغة اليتيم التي كانوا عليها، وهي التي سوَّغت للأوصياء أن يكونوا أوصياء على هذه الفئة من الأطفال الذين فقدوا آباءهم، وغدوا ضعفاء لا طاقة لهم على الحفاظ عليها من المتربِّسين بها، ولا قدرة عقلية لديهم تمكِّنهم من إدارة شؤونها. وإنّما يستنصر الضَّعيف بالقويّ. فقد أطلق لفظ ﴿الْيَتَامَى﴾ على الرّشدين منهم، ومن المعلوم أنّه لمّا يتمّ بعد البلوغ، والمعنى: الذين كانوا يتامى، فعبر بلفظ اليتيم بوصف ما كانوا عليه قبل البلوغ مجازاً؛ لقرب العهد بالصِّغر وللمبالغة في المعنى المراد. وفيه أمر متضمّن معنى الإرشاد للأولياء والأوصياء بضرورة دفع أموالهم، وعدم تأخيرها عن حدِّ البلوغ، وألّا يُطمأوا إن أونس منهم الرُّشد طمعاً فيها²⁷⁹.

وفائدة المجاز هنا حمل المخاطبين على العطف على هذه الفئة وتأدية حقوقها حبّاً ورعاية، تحريك القلوب تجاههم، وتنبيه الأوصياء على ضرورة إعطاء حقوق اليتامى الضُّعفاء؛ فكأنّ اسم اليتيم باقٍ بعد غير زائل، وهو ما يُسمّى في الأصول بإشارة النَّصِّ؛ أي: أن يُساق الكلام لمعنى ويُضَمَّن معنى آخر، وهذا في الكون نظير المشارفة في الأوّل²⁸⁰.

ومن المجاز المرسل الذي أشار إليه كلّ من البيضاوي الكازروني إشارة تتعلّق بطبيعة المعنى الذي يخرج إليه اللفظ قول الله تعالى: (لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ) [النساء:7]، فلفظة (الأقربون) لا يراد بها كلّ الأقارب، بل جزء

²⁷⁹ جلال الدّين محمد بن عبد الرّحمن القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (بيروت: دار الجيل، 1414)، 233؛ البغوي، تفسير البغوي، 562/1؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 9/5؛ برهان الدين البقاعي، نظم الدرر، تحقيق د. محمد عبد المعيد خان (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1986)، 177/5؛ الأندلسي، البحر المحيط، 501/3.

²⁸⁰ الألويسي، روح المعاني، 397/2.

منهم، وهم المعنيون بالميراث؛ أي: أصحاب الحق فيما يورثه الميت بعد وفاته. فالغرض ليس لمطلق الأقارب، بل للقرب المذكور.

يؤيد هذا المعنى هو تقييده بقريئة لفظية، وهي كلمة (نصيب)؛ إذ لا يُعقل أن يرث المرء كل أقاربه مع اتساع الدائرة التي تمتد إلى أقارب كثيرون جاء على ذكرهم القرآن الكريم، من محارم الرجل إلى أبناء عمومته، وأعمامه، وأخواله وخالاته. فالنقييد اللفظي هنا يشير إلى المعنى المذكور من إطلاق الكل وإرادة الجزء.

فالمجاز المرسل في قوله تعالى: ﴿مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾، علاقته الكلية؛ إذ أطلق الكل ﴿وَالْأَقْرَبُونَ﴾ وهو لفظ عام يشمل كل الأقارب، وأريد به جزء منهم وهم أرباب الفرائض، وليس كل الأقارب، للتأكيد والمبالغة على هذا الحكم الرباني في أداء الميراث لمستحقه²⁸¹.

ومن المجاز المرسل، أيضاً، قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10]، فقد أشار البيضاوي بقوله: "ناراً: ما يجز إلى النار، ويؤول إليها"²⁸². إلى أن لفظة "ناراً" ليست على حقيقتها، بل هي مسببة عن غيرها. وذهب الكازروني إلى أن المعنى: ناراً كائناً في بطونهم، وحقيقة الظرفية؛ أي: كمالها أن يكون المظروف مساوياً للظرف، فإذا أكلوا قدر ما لا يملأ البطن لم يكن المأكول في البطن حقيقة؛ أي: كله، بل في بعض²⁸³.

فالمعنى الذي ذهب إليه كلاهما لا تصريح فيه بالمجاز، بل هو إشارة واضحة إليه؛ إذ النار لا تؤكل، ولا تتسع تلك البطون لها، أو تقدر على تحملها، ولعل عدم قدرة تحمل هذا العذاب هو عين العدل الإلهي في الاقتصاص من آكل مال اليتيم، والمبالغة في شدة العذاب توحى بخطورة المحذر منه؛ فقد جمع من هذه صفته بين هضم الحق واستلابه عامة، وبين هضم حق الضعفاء الذين لا يملكون القدرة على استرداد الحقوق المتروكة لهم كلها أو بعضها. والنتيجة

²⁸¹ الأندلسي، البحر المحيط، 532/3؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 624/6.

²⁸² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 62/2.

²⁸³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 70/2.

التي تؤول إليها هي تلك الحُرقة التي تصيبُ المرء في الدُّنيا من عذاب الضَّمير، ومطاردة صورة اليتيم مخيلته العقلية، وهو بذلك أشبه ما يكون بالمرأة التي فقدت رضيعها وهو يصطلي بالنَّار أمام ناظريها، لا تقدِّر على شيء، مع الفرق بين طبيعة الصُّورتين؛ فصورة المرأة مجلبة للتعاطف والرَّحمة، وصورة أكل اليتيم والنَّار تأكل قلبه مجلبة للتشقي.

وتحليل المجاز هو اعتبار كلمة ﴿نَارًا﴾ مجازًا مرسلاً علاقته المُسبَّبة، فقد أطلق المُسبَّب ﴿نَارًا﴾، وأراد به السَّبب (مال اليتامى)؛ لأنَّ النَّار لا تُؤْكَل وإنما يُؤْكَل مُسبِّها، وهو مال اليتيم الذي يقطعه الأوصياء ظلمًا من اليتامى، وبهذا أوقع المُسبَّب (النَّار) نيابة عن السَّبب (المال الحرام) الذي يُوصَل إلى النَّار باعتباره النَّتيجة الحتمية لأكل مال اليتامى ظلمًا، ويجوز أن تكون العلاقة باعتبار ما سيكون في المستقبل بتسمية الشيء بما سيؤول إليه في المستقبل.

فعلى اعتبار أن المأكول (مال اليتيم) فالعلاقة مسبَّية، وعلى اعتبار الجزاء الذي ينتظرهم في الآخرة علاقته اعتبار ما سيكون. وفائدة المجاز هنا المبالغة في المعنى المراد وهو التَّهديد، والوعيد، والتَّخويف، والتَّرهيب. قال النَّحاس: "هذا مجاز في اللفظ، وحقيقته في اللُّغة أنَّه لَمَّا كان ما يأكلون يؤدِّبهم إلى النَّار كانوا بمنزلة من يأكل النَّار، وإن كانوا يأكلون الطَّيِّبات". وممَّا يُقرَّر هذا المعنى التَّنكير في لفظ ﴿نَارًا﴾ التي دلَّت على فظاعتها²⁸⁴.

ومن المجاز المرسل الذي يتناول العلاقة بين الرَّجل والمرأة قول الله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْبَسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ﴾ [النِّسَاء: 24]، فقد بيَّن البيضاوي أنَّ المراد بملك اليمين من سبَّبت في الحرب، وهو ما عليه الجمهور. فهنَّ حلال للسابين، والنِّكاح مرتفع بالسَّبي²⁸⁵. وقد ترك الكازروني هذا المجاز، وسكت عنه ورَكَّز على الاستثناء في الآية. قال: "أو ما ملكت أيمانكم:

²⁸⁴ الأندلسي، البحر المحيط، 531/3؛ الألوسي، روح المعاني، 425/2؛ أبو جعفر النَّحاس، معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني (مكة: جامعة أم القرى، 1409)، 37/2؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشَّارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 652/6-653.

²⁸⁵ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 59/2.

يُراد به ما سوى الجمع بين الأخْتَيْنِ إِلَّا ما قد سَلَفَ، كما قال فيما سَلَفَ: ولم يذكر هاهنا التَّوجيه الثاني من التَّوجيهات الذي ذكر فيما سَلَفَ، ولعلَّه تُرك؛ لاشتماله على التَّكْلُف²⁸⁶.

فالمجاز هنا في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، مجاز مرسل، علاقته: الجزئية؛ إذ أُطلق الجزء وهو اليد وأريد به الإنسان؛ فهو من يُوصَف بالملك، وعُيِّر باليمين؛ لأنَّ بها يكون - غالباً- الغالب الأخذ والعطاء، ما يشير إلى التَّصَرُّف في المملوك بأنواع من التَّصَرُّفات²⁸⁷.

ويتوالى المجاز في الآيات التي تنهى عن أكل المال بغير وجه حقٍّ، ففي قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: 29]، فقد ذكر البيضاوي أنَّ من صور النَّهي هنا "المنع عن صرف المال فيما لا يرضاه الله. وبالتجارة صرفه فيما يرضاه"²⁸⁸. وهذا بيانٌ لوجه المجاز في هذه الآية؛ إذ انتقلت الدلالة من كسب المال بطريقة غير صحيحة، إلى آليَّة صرفِ المال في وجهٍ غير صحيح.

وقد سكت عن هذا المجاز الكازروني إلا ما كان منه من حديث عن سبب تخصيص النَّجَارَةِ دون غيرها في أوجه الحلال؛ فيُراد بها الانتقال مطلقاً استعمالاً للخاص في العام²⁸⁹. ولعلَّ المراد بالمال هنا ليس المال الذي هو أوراق نقدية معينة، أو معادن ثمينة، كالذهب مثلاً، بل ما يكون سبيلاً إلى كسبه؛ أي: لا تكسبوا أموالاً بطريقة لا ترضي الله عزَّ وجلَّ، ولا تتفقوها كذلك. وعلى هذا فالأموال هنا مجاز بعلاقة المسببية؛ أي: المال مسبَّب عن العمل الذي يؤدِّي إلى كسبه، أو ينتج عنه خسارته. وقد يكون مجازاً بعلاقة إطلاق الخاص بدل العام؛ أو إطلاق اسم الجنس، وإرادة العموم؛ أي: إرادة كلِّ ما ينطوي تحت هذا المفهوم؛ حيث استخدم فعل "الأكل" للدلالة على كل أنواع التصرفات غير المشروعة التي تؤدي إلى أخذ أموال الآخرين بغير

²⁸⁶ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 78/2.

²⁸⁷ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 18/7.

²⁸⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 71/2.

²⁸⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 81/2.

حق، مثل السرقة، والغش، والربا، وغيرها. وعلاقة المجاز هنا هي الجزئية؛ لأن الأكل هو أحد أوجه الانتفاع بالمال، لكنه جعل كناية عن التصرف بالمال كله.

وتحليل المجاز هنا أن التعبير جاء على طريقة المجاز المرسل بعلاقة اللزوم؛ فقد عبّر عن أخذ المال والاستيلاء عليه بالأكل لأسباب متعدّدة:

1- الأكل أهمّ الدوافع لدى الإنسان، وبه يقع إتلاف أكثر الأموال، وهو أشهر لوازمه ومصارفه عند الناس.

2- الإشارة إلى فناء المادّة المأكولة وإخفاؤها عن العيون نهائياً.

3- المال كالطعام يلتهمه الظالم.

4- إظهار شدّة حرص الإنسان على أخذ المال دون ترك شيء منه ودون إرجاعه إلى أصحابه²⁹⁰.

وهكذا يغدو المجاز كالحقيقة، في ظهوره وشيوعه وكثرتة وشناعة حال فاعله؛ ونظير هذه الصورة في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 188]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: 10]²⁹¹.

والآية تحتل أوجهاً مختلفة، فأولها الحقيقة؛ إذ يراد بالنهاي في ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾ و﴿وَلَا تَقْتُلُوا﴾ النهي عن أكل المال بالباطل؛ أي: إنفاقه في معاصي الله تعالى، والنهي عن قتل النفس بقصد منه للقتل، أو بأن يحملها على غرر أو حسرة، أو يعرضها لما يوجب الحدّ بالقتل كالردة والزنى مع الإحصان أو يعرضها لما يجلب لها الهلكة، فهذا كله يتناول النهي²⁹². وثانيها الاستعارة

²⁹⁰ أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق صدقي محمد جميل وآخرين، العطّار (بيروت: دار الفكر، 1420)، 610/3، محمد

الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 23/5.

²⁹¹ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي (الشارقة: منشورات القاسمي، 1444)، 73/7.

²⁹² أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية، المحرر الوجيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية،

1422)، 42/2؛ أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق صدقي محمد جميل وآخرين، العطّار (بيروت: دار الفكر، 1420)،

610/3.

التَّصْرِيحِيَّةُ التَّبَعِيَّةُ، إذ جعل مال غيره ماله نفسه، وجعل من الآخر ذاته بعلّة الاتّصال بالدين، والقرينة مخاطبتهم بوصف الإيمان، فإذا أكل المؤمن مال أخيه في الدين بالباطل فكأنما أكل ماله بالباطل، وكذا القتل. وفائدة ذلك التّنبيه على تكافل الأمّة في حقوقها ومصالحها بإقامة الدّليل وإظهار الحجّة على المدّعى، والمبالغة في الزّجر عن فعل الباطل²⁹³. وثالثها الدلالة الحقيقية والمجازيّة معاً، وهذا أوجه الأقوال وأظهرها من حيث اللفظ؛ إذ يشمل اللفظ النّهي عن أكل أموال النّاس بالباطل وعن أكل ماله بالباطل بصرفه في المعاصي والنّهي عن قتل غيره وعن قتل نفسه²⁹⁴.

ويحتمل أن يكون مجازاً مرسلًا من إطلاق المُسَبَّب على السَّبب على معنى إذا أكل مال غيره بالباطل ضمن بالتّعدي، فيكون سبباً لأخذ ماله لردّه إلى من أكل ماله، وإذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه؛ لأنّه يُقْتَضُ منه، كما يحتمل أن يكون مجازاً عقلياً، حيث أسند الأكل إلى المؤمنين، والمأكول الأموال، الأموال لا تؤكل، الطعام هو الذي يؤكل.

وأما قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾ [النساء: 71]، ففيه مجاز مرسل كما عبّر عن ذلك الكازروني، بعد أن علّق على قول البيضاوي: "خذوا حذرکم تيقظوا واستعدوا للأعداء، والحذر والحذر كالأثر والأثر. وقيل: ما يحذر به كالحزم والسلاح"²⁹⁵. قال الكازروني: "فإن كان ذلك -قول البيضاوي الأخير- معناه الحقيقي اللّغوي، فيكون حقيقةً وإلّا فيكون مجازاً مرسلًا باستعمال الشّيء وإرادة آله به"²⁹⁶.

²⁹³ أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق صدقي محمّد جميل وآخرين العطار (بيروت: دار الفكر، 1420)، 610/3؛ محمّد بن

محمّد أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1431)، 170/1.

²⁹⁴ أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية، المحرر الوجيز، تحقيق عيد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية،

1422)، 42/2؛ أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق صدقي محمّد جميل وآخرين العطار (بيروت: دار الفكر، 1420)،

611/3؛ الحسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن، تحقيق زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1416)، 399/2؛ محمّد بن

محمّد أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1431)، 687/1.

²⁹⁵ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 83/2.

²⁹⁶ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 99/2.

وذهب ابن عاشور إلى أنَّ (الحذر) ليس مجازاً في السلاح كما توهمه كثير؛ فإن الله تعالى قال في الآية الأخرى: ﴿وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء: 102]، فعطف السلاح عليه²⁹⁷.
والعلاقة في هذا المجاز المرسل هي السببية، لأن الحذر - وإن كان لا يمنع القدر - هو الآلة التي يقي بها الإنسان نفسه، ويعصم روحه²⁹⁸.

فالمجاز المرسل (الحذر) هنا طوى معاني كثيرة تتلخّص في أهميّة وجوب الاستعداد للشدائد والنّوازل، وأهميّة ملاقات العدو بكامل العتاد، ووافر العُدّة، مع مزيد من الفطنة والحكمة والدّراية بالعدو، وطرق اتّقائه، كما تطوي هذه المفردة الزّمن عبر مساق تعبيريّ بيانيّ خالص؛ إذ لا بدّ أن ننتهيّ ونحن على بعد زمنٍ ليس بالقليل منه. والاستهانة بهذه الأمور توقّعتنا في المهالك، وتُردينا فيما يرتضيه عدوّنا. وليس من المبالغة أن وجوب التهيؤ هنا يشمل كلّ مناحي الحياة ممّا يُعتقَد أنّه أشبه بخوض معركة، فعلى سبيل المثال يجب على المرء أن يأخذ حِذْرَه من جار السوء فلا يتعرّض له، وينتقي له ألفاظه إن اضطرَّ إلى الحديث معه. ومن مظاهر اتّقائه الاستعداد النّفسي للإحسان إليه إن بدّر منه ما يكره.

وبمزيد من التّفصيل فإنّ في (أخذ الحذر) ملمحين بيانيتين أخريّين، الأوّل: احتمال الاستعارة، والثاني: الكناية؛ فمن الأوّل شُبّه الحذر وهو عقليّ معنويّ بالمحسوس الذي يتأتّى أخذه وتناوله على سبيل الاستعارة المكنيّة، أو شُبّه تلبّسهم بالحذر بالأخذ بجامع شدّة الملابس والثّبات على الشّيء في كلّ، فحذِف المشبّه، وصُرّح بالمشبّه به، على سبيل الاستعارة التّصريحيّة، ومن الثّاني فإنّ أخذ السّلاح حقيقة في حملها للدّفاع بها عن الدّين والنّفس، وأخذ الحذر كناية عن شدّة اليقظة ودوام التّرقّب. ونكتة الاستعارتين المبالغة في الأمر بالحذر والعناية به وعدم الغفلة عنه²⁹⁹.
وفي كلّ فإنّ المجاز هو الأقرب، وقد عُدَّ الحذر، وهو التّيقّظ، آلة يستعملها الغازي، وفي هذا أسلوب الجمع، فقد جمع الله تعالى بين الحذر والسّلاح في الأخذ، وجُعِل كلاهما مأخوذين.

²⁹⁷ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 118/5.

²⁹⁸ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 258/2.

²⁹⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 186/5.

والحذر يشمل الإعداد المعنوي، والأسلحة تشمل أنواع الإعداد المادي للمعركة، وهذه الأوجه مع اختلاف تخريجها لها مؤدًى واحد كما هو الظاهر³⁰⁰.

وأما قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: 33]، وقوله: ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ [المائدة: 64]، ففيهما مجاز؛ ففي الآية الأولى بمعنى يفسدون في الأرض فسادًا؛ أي: إن سعيهم كان إفسادًا. وفي الثانية يجتهدون في إثارة الحروب والفتن، وهتك المحارم. وفق ما ذهب إليه البيضاوي.

وصرح بذلك الكازروني، فقد بين أن (فسادًا) بمعنى (إفسادًا) ليلائم قوله: "يفسدون"، والظاهر أن الغرض أن يسعون بمعنى "يفسدون" مجازًا، وقول البيضاوي: "لأن سعيهم كان فسادًا"؛ أي: مستلزمًا له، فذكر السعي وأريد ما هو لازم له مجازًا³⁰¹.

والفساد في الأرض يعني الزنا، والسرقة، وقتل الناس، وإهلاك الحرث والنسل، كما يعني إخافة سُبُل عباده المؤمنين به، أو سُبُل ذمتهم، وقطع طرقهم، وأخذ أموالهم ظلماً وعدوانًا، والتوثب على حرمتهم فجورًا وفُسوقًا³⁰².

وفائدة التعبير عن الفساد بالسَّعي مجازًا يظهر مدى النِّيَّة المبيِّتة لهذا الفعل، ووضع الخطط اللازمة له، وتتبع مراحل، والإسراع في القيام به من دون اكتراث بما يترتب عليه من نتائج.

ومن علاقة إطلاق الكلِّ وإرادة الجزء قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة: 38]، فقد نصَّ الجمهور على أن المراد

³⁰⁰ الجمع: أن يجمع بين شيئين مختلفين فصاعدًا في حكم واحد. يحيى بن حمزة العلوي، الطراز (بيروت: المكتبة العصرية، 123 ب.م.)، 78/3؛ الرَّمْخُشَرِي، الكُشَاف، 560/1؛ الرَّازِي، مفاتيح الغيب، 206/11؛ محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط (مصر: دار نهضة مصر، 1998)، 288/3؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 684/7.

³⁰¹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 147/2.

³⁰² الطَّبْرِي، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 256/10-257.

بـ (أيديهما) لا كامل اليدين، بل الرسغ؛ فقد أوتي النَّبِيُّ ﷺ بسارق فأمر بقطع يمينه منه³⁰³. وهذا يعني أَنَّ النَّصَّ القرآني الكريم عبَّرَ عن جزءٍ من اليدين بلفظ الكلِّ مجازًا، وعلة ذلك هو أَنَّ اليدين هما آلة السَّرقة، كما هما آلة الإنفاق والعطاء.

فالبعض لا يصحّح بطبيعة المجاز في الآية، وكذلك الكازروني الذي اكتفى ببيان سبب عدم العطف بين بالجزاء والنكال اللذين يدلّان على فعلهما؛ للإشعار بأنَّ القطع للجزاء علة للنكال³⁰⁴.

علاقة المجاز هنا الكليّة؛ أي: إطلاق الكلِّ على الجزء، أو تسمية الشَّيء باسم كلّ، وهو هنا يبيّن أَنَّ المال المسروق لمّا كان تناوله باليد غالبًا رتّب عليه قطع الآلة التي تناولت ذلك المال، وعبّر بالقطع دون غيره، إشارة إلى أَنَّ قطع اليد التي سرقت قطع لآفة السَّرقة في المجتمع، ووأد لها³⁰⁵.

فالتعبير المجازي هنا يحمل رسالة تحذيريّة إلى كلّ من يقدّم على السَّرقة؛ ففي الذّهن الإنساني لا تحمل كلمة (الرسغ) الدّلالة ذاتها التي تحملها كلمة (اليد)، من أنّها آلة البيع والشراء وتبادل الأموال، وآلة لتبادل التّحايا بين النّاس، وآلة الأخذ والعطاء، وآلة اللّمس التي يشعُر بها المرء بجميع الأجناس التي تمسّها، وبها قيادة السيّارة والدّراجة وسواها، كما يكون بها تسبيح الخالق عزّ وجلّ.

ومن المجازات المرسلة المركّبة التي صرّح بها قول الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُولَةٌ﴾ [المائدة: 64]، فقد ذهب الببضاوي³⁰⁶ إلى أَنَّ المراد بهذا هو وصفُ الله - سبحانه وتعالى -

³⁰³ ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر الببضاوي، تفسير الببضاوي، تحقيق محمّد عبد الرّحمن المرعشي (بيروت: دار إحياء الثّراث العربي، 1418)، 2/126.

³⁰⁴ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير الببضاوي، 2/148.

³⁰⁵ محمود صافي، الجدول (دمشق - بيروت: دار الرشيد - مؤسسة الإيمان، 1995)، 6/346؛ محمد بن أحمد ابن جزّي - د. عبد الله الخالدي، التسهيل (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1416)، 1/231؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشّارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 9/111-112.

³⁰⁶ الببضاوي، تفسير الببضاوي، 2/135.

بالبخل؛ أي: هو ممسك يَقْتَرُ بالرزق. ورأى أَنَّ غَلَّ اليد وبسَطَها مجازٌ عن البخل والجود على الترتيب، ولا قصد فيه إلى إثبات يدٍ وغلٍ وبسَطٍ، ولذلك يستعمل حيث لا يتصور ذلك، كقول القائل: [من الكامل]

جَادَ الْحِمَى بَسَطُ الْيَدَيْنِ بِوَابِلٍ شَكَرْتُ نَدَاهُ تِلَاعُهُ وَوَهَادُهُ

وهذا البيت ساقه البيضاوي من غير أن ينسبه إلى أحد دعماً لفكرة المجاز في الآية، ونقله عن الرَّمْخَشَرِيِّ كما هو. غير أن معنى البيت لا ينطوي على المجاز، بل فيه كناية عن الكرم، أو نحن أمام استعارة مكنية؛ فقد شَبَّهَ الشَّاعِرُ شَبَّهَ السَّحَابِ بِإِنْسَانٍ كَرِيمٍ عَلَى سَبِيلِ الاستعارة المكنية، وإثبات اليدين: تخيل، وشبه أعالي الحمى وأسافله بطلاب الرزق، وشكرها: تخيل. والندى: بمعنى العطاء ترشيح للأولى. ويجوز أنه حقيقة لا بمعنى العطاء ويجوز أن الشكر تخيل للأولى أيضاً. يقول: أمطر السحاب أرض الحما بمصر كثيراً فأنبئت وأزهرت. وهذا معنى شكرها. ويجوز أن التلاع والوهاد مجاز عن أهلها النازلين فيهما.

وللكازروني في هذا كلام طويل نوجزه في الآتي:

المجاز هنا مجاز مرَّكَّب لا يلتفت فيه إلى المفردات، بل إلى المجموع من حيث المجموع. وغلُّ اليد ليس على حقيقته، يُسْتَعْمَلُ حيث يمتنع اليد والغلُّ، كما في البيت الشَّعْرِي؛ حيث إنَّ المراد من بسط اليدين السَّحَابِ ويمتنع فيه اليد وبسَطَها.

وعلى هذا فإنَّ المراد هو أَنَّ غَلَّ الأيدي حقيقة لا يطابق هذا ما سبق من قولهم: يد الله مغلولة إلا من حيث اللَّفْظ، ولفظ الغلِّ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْمَوْضِعَيْنِ، ومن حيث الأصل فإنَّ أصل الغلِّ والمعنى الحقيقي منه مشترك بين الموضعين، وإن كان المراد في الأوَّل المعنى المجازي وفي الآخر المعنى الحقيقي كما في النُّظْمِ المذكور، فإنَّ السَّلْبَ الأوَّلَ في المعنى الحقيقي، والسَّلْبَ الثَّانِي في المعنى المجازي، وهما مشتركان في اللَّفْظ، وفي أصل المعنى فإنَّ السَّلْبَ في الأصل: القطع وهو المراد من السَّلْبِ الثَّانِي³⁰⁷.

³⁰⁷ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 2/159.

وتحليل المجاز أنَّ اليهود نسبوا غلَّ اليد إلى الله تعالى، وكانوا يقصدون أنَّه بخيل ممسك عن الرِّزق، ولا يعنون أنَّ يده موثقة، فغلَّ اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، كما مرَّ، وعلة ذلك أنَّ اليد آلة لأكثر الأعمال، لا سيَّما دفع المال، كما وضَّحنا في آية (والسَّارق والسَّارقة)، فأطلق اسم السَّبب (غلَّ اليد) على المسبَّب (البخل)، وأسند البخل والجود لليد، كقولهم: فيَّاض الكفِّ، مبسوط اليد³⁰⁸.

هذا تركيب مجازي لا فردي؛ فالمجاز ليس في كلمة (يد) وحدها، ولا في كلمة (مغلولة) وحدها، كما هي ليست في لفظ الجل، بل في مجموع كلِّ ذلك؛ أي: في المبتدأ (يد) المضاف، وفي المضاف إليه لفظ الجلالة (الله)، وفي الخبر (مغلولة). وهذا مظهر بلاغي بياني بديع؛ لا ينظرُ إليه من زاوية النُّحو والتركيب الصُّوري للجملة، بل ينظرُ إليه من جهة المعنى الذي يبحث فيه علم البيان هنا.

وأما قول الله تعالى: ﴿وَتَنسَوْنَ مَا تُتْرَكُونَ﴾ [الأنعام: 41]، فقد ذهب البيضاوي إلى أنَّ المعنى أحد اثنين:

- تتركون آلهتكم في ذلك الوقت لما ركز في العقول على أنه القادر على كشف الضُّرِّ دون غيره.

- تنسون من شدة الأمر وهوله³⁰⁹.

وهنا علَّل الكازروني هذين المعنيين، بأنَّ الأوَّل مجازي، والثَّاني حقيقي³¹⁰.

والأظهر هنا هو المجاز فاستعمال النسيان للتعبير عن التَّرك تعبير شائع في كلام العرب، ومثله قول الله تعالى: ﴿وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسَلْكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾ [الجاثية: 34].

إنَّ المجاز هو في الكلمة نفسها، حيث استخدم (تنسون) للتعبير عن التَّرك، ولعلَّ فائدة التَّعبير هنا هي في إظهار مدى فظاعة الموقف الذي يعيشه النَّاس يوم يأتيهم العذاب، أو حين

³⁰⁸ الواحدي، التفسير الوسيط، 452/7؛ الرَّايزي، مفاتيح الغيب، 394/12؛ النَّسفي، تفسير النَّسفي، 459/1.

³⁰⁹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 161/2.

³¹⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 188/2.

تقوم الساعة، وهو موقف لا شك مهول جدًا. والحقيقة التي يعبر عنها المجاز هي إظهار ندم المرء على ما فرط في جنب الله تعالى. والمعنى أن المرء الذي فرط في دنياه، وتعلق بهواه، ولم يعبد الله، بل عبد سواه، يذهل من هول الموقف عن كل شيء إلا ما ظن أنه يمكن أن ينجيه مما ينتظره من سوء المنقلب. ولعل الله يجعله على النحو هذا حتى يقرره بالحجة التي سيقمها عليه. ويبين الله له أن آيل إلى هذا فإن استمر على ما هو عليه، استحق ما أعد الله له من الجزاء.

والتعبير بالتسيان عن الترك يعني أنه تارك كل ذلك قولاً وفعلًا، وأنه لن يعود إليها، وأنه سينسى ما كان يفعله حين كان بعيدًا عن الصراط المستقيم، ومتجنبًا النهج القويم.

ومن المجاز المرسل المعبر عنه بالظرف قول الله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَفُضِّي الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأعام: 58]، فقد ذكر البيضاوي أن (العندية) هنا تعني القدرة والمكنة. وفسر الكازروني هذا بالمجاز المرسل، وتابع التعليل بأن كون مفاتيح الغيب عنده تعالى مستلزم للتوصل إليه، فاستعمل ما هو موضوع الأول في الثاني، وقد صرح العلامة التفازاني بأنه كما يكون المجاز المركب بطريق التشبيه قد يكون بغيره. وهذه العندية تشير إلى التمكن والقدرة، ونفي العندية في الآية هو نفي للقدرة والتمكن؛ أي: لو في قدرتي ومكنتي³¹¹.

ومن المجاز المرسل قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [الأعام: 114]، فقد ذهب البيضاوي إلى أن وصف جميع من نزل عليهم الكتاب بالعلم؛ لأن أكثرهم يعلمون، ومن لم يعلم فهو متمكن منه بأدنى تأمل. وقيل: المراد مؤمنون أهل الكتاب³¹². ويعترض الكازروني على ذلك بأن هذا غير مسلم به؛ فالمراد من أهل الكتاب هنا هم أبحارهم وعلماءهم، وأما تخصيصهم بمؤمني أهل الكتاب فلا حاجة إليه؛ لأن غير المؤمنين منهم يعلمون ذلك³¹³.

³¹¹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 165/2؛ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 191/2؛ نخبة من علماء مجمع

القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 795/10.

³¹² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 179/2.

³¹³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 204/2-205.

وقد تكون نسبة العلم إلى أهل الكتاب جزئية؛ أي: يعرف ذلك بعضهم، ويجهله آخرون، أو قد تكون بمعنى الإيمان؛ أي: يؤمن بعض أهل الكتاب بأنه منزل من ربهم الحق، وينكره آخرون تكبراً وجحوداً، كما في قول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾ [٤٧] العنكبوت.

2.2.2. المجاز العقلي

جوهر المجاز العقلي في البلاغة هو الإسناد، وبه يكون. وقد عرّفه البلاغيون بأنه إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي. فالمجاز العقلي يقع في التركيب، ولا يكون في المفرد.

ذهب الجرجاني إلى أن المجاز العقلي يكون في الإثبات؛ أي: في إثبات الفعل إلى جهة لا تقوم به في الأصل؛ ذلك أن الإثبات إذا كان من شرطه أن يقيد مرتين كقولك: إثبات شيء لشيء، ولزم من ذلك أن لا يحصل إلا بالجملة التي هي تأليف بين حديث ومحدث عنه، ومُسند ومُسند إليه، علمت أن مأخذ العقل، وأنه القاضي فيه دون اللغة³¹⁴.

وقد نصَّ السكاكي على هذا حين أوضح أن مراد المجاز العقلي يخالف ما عند المتكلم لضرب من التأويل، وعنى به لعلاقة أرادها المتكلم منعت من إسناد الفعل إلى معموله إسناداً حقيقياً، كما تقول: أنبت الربيع البقل، وشفى الطبيب المريض، وكسا الخليفة الكعبة ونحو ذلك. وسمّى الزمخشري المجاز العقلي الإسناد المجازي، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يلتبس بالذي هو في الحقيقة له، كما تلبست التجارة بالمشتريين. فإن قلت: هل يصح: ربح عبدك وخسرت جاريك، على الإسناد المجازي³¹⁵. وهو ينقض ما ذهب بعضهم إلى أن الزمخشري أنكر وجوده³¹⁶.

³¹⁴ الجرجاني، أسرار البلاغة، 373.

³¹⁵ الزمخشري، الكشاف، 70/1.

³¹⁶ عصام الدين الحنفي، الأطول، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 20/1.

وللمجاز العقلي في السور السبع الطوال شواهد كثيرة، وقف عندها الكازروني وذكر فيها فوائد بلاغية جمّة، ومعاني أبان فيها رأيه، وعلّق عليها بما ينبغي أن يكون التعليق.

يقف البحث على مجموعة من مواضع المجاز العقلي التي ذكرها الكازروني وصرّح بها، وفي كلّ موضع يبيّن رأيه بكلّ وضوح، ويناقش أحياناً آراء آخرين، كالزّمخشري والنّقّازاني. ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝﴾ [البقرة: 4]، فقد فصلّ البيضاوي في بيان معنى الإنزال بأنه يكون من أعلى إلى أسفل ويلحق المعنى هنا، وبَيَّن آليّة إنزال الكتب السّماوية على الرُّسل: أن يتلقّف الوحي الكلام من الله تعالى تلقّفاً روحانياً، أو يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به فيبلغه إلى الرسول. وذكر أنّ في الآية إشارة إلى القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى³¹⁷.

فصلّ الكازروني في بيان مراد البيضاوي، وأشار إلى علّة الإسناد في الإنزال، وهي أن يكون من أعلى إلى أسفل بطريق المعاني، ويرجّح أنّ هذا يدلّ على أنّه يمكن أن يكون لإنزال الكتاب طريق آخر غير ما ذكره بقوله: لعلّ... إلخ، وتفسير ذلك أن يخلق الله صوتاً في جسم فيسمعه الملك فيسند الإنزال الحاصل للملك إلى الوحي المحمول له بطريق المجاز العقلي³¹⁸.

وجاء الشّربيني لاحقاً وبَيَّن أنّ المجاز الحاصل هنا من باب المجاز اللغوي الذي علاقته إطلاق الكلّ وإرادة الجزء، ووافق البيضاوي فيما ذهب إليه من أنّ المنزل هنا هو القرآن بأسره والشريعة عن آخرها، وإنما عبر عنه بلفظ المضيّ وإن كان بعضه مترقّباً تغليباً للموجود على ما لم يوجد فيكون مجازاً باعتبار تسمية الكل باسم البعض أو تنزيلاً للمنتظر منزلة الواقع فيكون استعارة باعتبار تشبيهه غير المتحقق بالمتحقق، وفي كل من هذين الوجهين جمع بين الحقيقة والمجاز وهو جائز عند الإمام الشافعي رضي الله عنه³¹⁹.

³¹⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 39/1.

³¹⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 61/1.

³¹⁹ شمس الدين الشّربيني، السراج المنير (القاهرة: مطبعة بولاق، 1881)، 18-19/1.

والذي يظهر أن لا مجازَ في الآية؛ فالنُّزولُ أيًّا كانت طريقته كان يتمُّ عن طريق الوحي من الله إلى رسوله، وهذا يعني أنَّ النُّزولَ هنا على الحقيقة، إلَّا إذا حمل الفعل (أنزل) على تأويل البناء للمفعوليَّة، وحذف الفاعل أو متعلِّقه. والتَّقدير: والذين يؤمنون بالمنزل من الله عليك، وعلى من سبقك من الرُّسل. فحينئذٍ نحن أمام مجاز بالحذف، أو مجاز على اعتبار إسناد الفعل إلى مُتعلِّقه بعد حذف الفاعل.

ونظير هذه الآية قول الله تعالى: ﴿قُلْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ﴾ [آل عمران: 84]، فقد شرح البيضاوي طرق النزول وتعديته بـ (على) بعلَّة الفوقيَّة. وذكر تأويلات متعدِّدة بنى عليها الكازروني آراءه. أبرزها أن المنسوب إلى الواحد ينسب إلى الجمع مردودٌ إلَّا إذا كان على طريق المجاز العقلي³²⁰.

ومن هذه الشواهد قول الله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 7]، فقد ذكر البيضاوي أن الختم هنا استعارة؛ أي: سمَّاه على الاستعارة ختمًا وتغشية. فيما ذهب الكازروني إلى أنه لما جعل الختم مجازًا عن إحداث الهيئة المذكورة يصحُّ نسبة الختم إليه تعالى عنده، فكان الإسناد إليه مجازًا عقليًّا؛ لأنه إسناد إلى غير ملابس له في الحقيقة، وكان ذلك الإسناد يتأوَّل على رأيهم، وهو كونه تعالى موجد المحلِّ، فكان سببًا بعيدًا لها أو باعتبار أن ترك اللطف عليهم صار سببًا لذلك، والختم والغشاوة بالمعنى المجازي لا بالمعنى الحقيقي ليناسب ذلك العضو الذي هو جسم³²¹.

والآية محلٌّ خلافٍ كثيرٍ تتنازعها صورٌ ببيانٍ مختلفة (كناية - استعارة مكنية - استعارة تصريحية - تشبيه - مجاز مرسل - مجاز عقلي)³²².

³²⁰ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 26/2؛ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 28/2.

³²¹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 73/1-75.

³²² الزَّمَخْشَرِي، الكُشَاف، 48/1؛ النَّسْفِي، تفسير النَّسْفِي، 45/1؛ ابن كثير، تفسير ابن كثير، 279/1؛ أبو السعود، تفسير أبي السعود، 37/1؛ الخفاجي، حاشية الشهاب، 285/1، 14/2، 40/4.

ولعلَّ الختم هنا -من جهة الإسناد- على المعنى الحقيقي أكثر منه على المعنى المجازي؛ إذ إنَّ الختم بهذه الصيغة يختص به وحده -سبحانه وتعالى- ولا يكون لغيره، فمن ذا الذي يمكن له أن يختَم على قلب أحدٍ إلا الله؟ وهذا ينبئ عن بديع البيان في النَّصِّ القرآني الكريم، كما ينبئ عن انسيابية التعبير. وأنت تلاحظ أنَّ التعبير بـ (ختم) أنسب من التعبير بـ (غَطَّى) وأشمل؛ إذ يستلزم أن نقول في غير القرآن الكريم: أعمى قلوبهم وأبصارهم، وصمَّ آذانهم. والختم يستلزم الغشاوة التي هي معنويَّة تحول دون رؤية الحقِّ الذي هو أحقُّ أن يُتَّبَعَ.

فالتَّبري مثلاً يرى أن الجامع بين المعنى الحقيقي -الختم على الأغلفة والمطبوعات- وبين المعنى المجازي (الختم على القلوب والأسماع والأبصار) هو الحَجَب³²³. وعلَّ ابن عاشور هذا الإسناد بأنَّه للدلالة على تمكن معنى الختم من قلوبهم وأنَّه ثابت لا يرجى زواله، وإنَّ كان ثمة فرق بين هذا الإسناد وبين الإسناد في المجاز العقلي على اعتبار أنَّ هذا أريد منه لازم المعنى، وأنَّ والمجاز العقلي إنما أسند فيه فعل لغير فاعله لملازمة، فإنَّ الغالب صحة فرض الاعتبارين فيما صلح لأحدهما وإنما يرتكب ما يكون أصلح بالمقام³²⁴.

وأما قول الله تعالى: ﴿يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَلَئِنْ ءَامَنُوا وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 9]، ففيه مجاز عقليّ بالحذف، وقد ذكر البيضاوي أنَّ المعنى إمَّا مخادعة رسوله على حذف المضاف، أو على أن معاملة الرسول معاملة الله من حيث إنه خليفته، كما قال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80]. (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ) [الفتح: 10]³²⁵.

وعقَّب الكازروني على ذلك بأنَّه ليس المراد إطلاق لفظة الله وإرادة الرسول عليه الصَّلاة والسَّلام للإطباق على أنَّ لفظ الله لا يطلق على الرسول، بل المراد أنَّ الفعل أعني المخادعة علَّق به تعالى، وأوقع عليه بطريق المجاز العقليّ، كما يُقال: أجريت النَّهر، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَطِيعُوا

³²³ الطَّبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 258/1.

³²⁴ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 257/1.

³²⁵ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 44/1.

أمر المسرفين)، صرّح بذلك في المطوّل؛ حيث قال: إنّ المجاز العقليّ أعظم من أن يكون في النسبة الإسناديّة أو غيرها، فكما أنّ إسناد الفعل إلى غير ما حقّه أن يسند إليه مجاز فكذا إيقاعه على غير ما حقّه أن يوقع عليه، وإضافة المضاف إلى غير ما حقّه أن يضاف إليه، والحاصل أنّ المراد خداع الرسول ﷺ، لكن علّق على الله باعتبار قوّة العلاقة بينهما³²⁶.

المقصود بذلك -ربما- هو أنّ تقدير المحذوف هو يخادعون رسول الله، وقد أقيم المضاف إليه (الله) مقام المضاف المحذوف (رسول)، ومبرّر ذلك هو التلازم بينهما؛ فمن الطّبيعي أنّ من يظنّ من المنافقين أنّه يخادع -بإظهاره الإيمان وإبطانه الكفر- الله تعالى خالقه، إنّما بذلك يخادع رسوله الذي هو في النهاية خلق من خلق الله تعالى لا يعلم الغيب، ولا يدري بما يصنعون إلاّ بوحى من ربه.

وفائدة المجاز العقلي هنا تكون في إظهار فظاعة فعلهم فيما تحرّوه من الخديعة، وأنّهم بمخادعتهم إيّاه يخادعون الله، كما تكون في التّنبية على عظم المقصود بالخداع، وأنّ معاملته كمعاملة الله، ففيه رفعة شأن النّبي ﷺ عند الله تعالى؛ فجعل خداعه بمنزلة خداع مرسله، وقرينة الحذف ههنا: استحالة إخفاء شيء عن الله تعالى؛ لكون ربّ العزّة والجلال عالماً بالغيب والشّهادة³²⁷.

ونظير هذه الآية في سورة النّساء قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النّساء: 142]، فقد نصّ البيضاوي على أنّ الدّلالة هنا هي ذاتها في آية سورة البقرة السابقة. قال: "سبق الكلام فيه أول سورة البقرة³²⁸". وتعبير البيضاوي هذا يعذر الكازروني في سكوته عن

³²⁶ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 80/1.

³²⁷ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 41/1؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشّارقة، موسوعة التّفسير

البلاغي، 167/1.

³²⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 104/2.

هذا المجاز³²⁹، ما يفسر ذهنيته الخاصة في التحليل والنقد، ويفسر جوهر الفكر الذي بنى عليه حاشيته.

وتحليل المجاز هنا أنه نُسب خداعهم لله تعالى وهو خداع للنبي ﷺ؛ إذ التقدير: يخادعون رسول الله، فحذف المضاف (الرسول)، وأقيم المضاف إليه (الله) مقام المضاف إظهاراً لفظيهم، وإعلاء من قدر الرسول والمؤمنين. ومخادعة المنافقين: هي لأولياء الله، ففي الكلام حذف مضاف؛ إذ لا يقصد أحد من البشر مخادعة الله سبحانه³³⁰.

وفائدة أخرى يظهرها المجاز العقلي هنا أن الله خصيمهم، وهو الذي سيتولى جزاءهم، وتبيان لعظم الجزاء الذين سينتظروهم، وإظهار لأن من يخادع الرسول فهو يخادع الله. بدليل قول الله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [آل عمران: 132]، وقوله: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80]. وقد مر ذكر هاتين الآيتين.

وقد تكون الآية من باب الاستعارة، حيث استعار اسم الخداع للمجازاة؛ فالمراد بقوله: ﴿وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ أي: "مجازيهم بالعقاب على خداعهم. ويمكن أن يكون من باب الاستعارة التمثيلية على استدراج الله إياهم، والمعنى: أي فقابلهم بمثل صنيعهم، فإطلاق الخداع على استدراج الله إياهم استعارة تمثيلية³³¹.

ومن المجاز العقلي قول الله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة: 10]، فقد ذكر البيضاوي أن (الليم) في الآية بمعنى مؤلم. يقال: ألم فهو

³²⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 162/2.

³³⁰ أبو زهرة، زهرة التفسير، 1916-1917/4؛ عبد الرحمن بن محمد الثعالبي، الجواهر الحسان، تحقيق محمد علي معوض وآخر (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 319/2؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 251/8.

³³¹ محمد الأمين الهرري، حقائق الروح، تحقيق هاشم مهدي (بيروت: دار طوق النجاة، 2001)، 443/6؛ أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، التفسير البسيط (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، 1430)، 160/7؛ البغوي، تفسير البغوي، 714/1؛ بن عاشور، التحرير والتنوير، 239/5؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 251/8.

أليم كوجع فهو وجيع، وصف به العذاب للمبالغة كقوله: تحية بينهم ضرب وجيع على طريقة قولهم: جد جده.

وقد فند الكازروني رأي البيضاوي هذا برجوعه إلى أصل المسألة، وهو ما ذكره الزمخشري من أن في العبارة مجازاً عقلياً، وذكر في المسألة أمرين:

1- لم يثبت أن الأليم بمعنى المؤلم، كما قال الشريف العلامة: إنما اقتصر صاحب الكشف على ذكر المجاز العقلي ردًا لما يقال: من أن الأليم معنى المؤلم كالسميع بمعنى المسمع، فإنه ليس يثبت.

2- قوله: أي: مؤلم، يدل على أن الأليم بمعنى موجد الألم في الغير، لكن قوله: يقال... إلخ، معناه: أن العذاب متصف بالألم كما يظهر من تشبيهه بجذّ جده، فبين أول الكلام والآخر اختلاف.

ولدفع هذا الاختلاف ارتأى أن يكون أليم: بمعنى ذي الألم، لا بمعنى المؤلم، فتأمل³³². وفائدة المجاز هنا إثبات استمرارية العذاب، واستمرارية إحساسهم به؛ فكل عذاب يذوقونه يصاحبه الألم والحسرة، وهذا الألم معنوي، كما هو حسّي، وفيه تأكيد على تحقيق عدل الله بالاقتصاص منهم، وأنهم لن يفلتوا منه.

وتستمر الآيات في الحديث عن المنافقين بأسلوب بياني يبين حقيقتهم التي آثروا أن يتصفوا بها، وعملوا جاهدين على تحقيقها. قال الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ ١٦﴾ [البقرة: 16]، فقد ذهب البيضاوي إلى أن في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ﴾ ترشيحاً للمجاز؛ فلما استعمل الاشتراء في معاملتهم أتبعه ما يشاكله تمثيلاً لخسارتهم، ونحوه، ومنه قول الكمي³³³: [من الطويل]

ولما رأيت النسر عرّ ابن دأية وعشش في وكريه جاش له صدري

³³² الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 81/1.

³³³ الكمي بن زيد الأسدي، ديوان الكمي، تحقيق طريفي (بيروت: دار صادر، دت)، 236.

ففي قول الكميت تلميح، وفيه استعارة للشَّيب، والمعنى أَنَّ الشَّيْبَ المُشَبَّهَ بالنَّسْرِ في
البياض غَلَبَ سَوَادَ الشعر المشَبَّهَ بالغراب.

وأما في الآية فَإِنَّ عِلَّةَ إِسْنَادِ الرِّيحِ إِلَى التَّجَارَةِ -وهو لأربابها- جاءت على الاتساع
لتلبسها بالفاعل، أو لمشابهتها إيَّاه من حيث إنها سبب الريح والخسران³³⁴.

وقد عَقَّبَ الكازروني على لك بأنَّ المراد بالتَّلبُّس كون التَّجَارَةِ فعلاً للتَّاجر، وأثرًا له،
وتفسير هذا الإسناد أَنَّ لكلِّ مركَّب هيئة موضوعة، فقولنا: قام زيد مثلاً له هيئة تركيبية موضوعة
لمعنى، وهو نسبة مصدر الفعل إلى ما هو فاعل له، فإذا أُريدَ بها نسبة ذلك المصدر إلى ما
يتعلَّق بذلك الفاعل كان مجازاً. وعلى هذا معنى قولنا: ربح التَّاجر، التَّاجر فاعل الرِّيح، ومعنى
قولنا: ربح التَّجَارَةُ فَإِنَّ التَّجَارَةَ سبب الرِّيح، والأوَّل حقيقة، والثَّاني مجاز، وقد صرَّح بأنَّ هذا
المجاز مجاز لغة، وقد قيل: إِنَّهُ مجاز عقلي؛ إذ أثبت المتكلم حكماً غير ما عنده؛ ليفهم ما عنده،
ويتميّز عن الكذب بالقرينة³³⁵.

ما سبق تحليلٌ لكلام البيضاوي يرى فيه الكازروني ضعفاً؛ على اعتبار أَنَّ الهيئة التركيبية
ليست لفظاً حتَّى يكون استعمالها في غير ما وُضعت له مجازاً لغة، وإنَّما المسموع هو الألفاظ
المفردة، وأما الهيئة التركيبية فأمر معقول إلَّا أن يتوسَّع فيقال: المجاز اللُّغويُّ أعمُّ ما هو واقع في
اللفظ المسموع بالذَّات أو في شيء قائم باللفظ يجعله في حكم المسموع، ثمَّ إِنَّهُ لا وجه لإثبات
المتكلم حكماً غير ما عنده؛ إذ لا يقدر المتكلم على الحكم على خلاف ما عنده إلَّا أن يقال:
المراد بالإثبات بحسب الظَّاهر.

وللجرجاني في هذه الآية كلام واضح يبيِّن فيه طبيعة المجاز: "وكذلك ليس المجاز في
الآية في لفظة "ربحت" نفسها، ولكن في إسنادها إلى التجارة"³³⁶.

³³⁴ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 49/1.

³³⁵ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 90/1.

³³⁶ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1992)، 294.

ومن الإسناد المجازي قول الله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: 25]، فقد ذكر البيضاوي أن المراد بها مأوها على الإضمار، أو المجاز، أو المجازي أنفسها. وإسناد الجري إليها مجاز كما في قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة: 2]؛ إذ المعنى: أخرجت ما في جوفها من الدفائن أو الأموات. والأثقال: جمع ثقل، وهو متاع البيت³³⁷.

وشرح الكازروني مراد البيضاوي على الترتيب؛ فأما الأول (الإضمار) فإن يفدّر لفظ (الماء)، وأما الثاني (المجاز) بأن يستعمل لفظ (النهر) في الماء بطريق الإرسال والعلامة ظاهرة، وأما الثالث فبأن يكون لفظ (الأنهار) على حقيقته من غير تقدير، وإسناد الجري إليه مجاز عقلي، وإلى هذا أشار بقوله: أو المجازي أنفسها³³⁸.

فالکازروني هنا يثبت وجود المجاز العقلي وفق تأويل البيضاوي الثالث؛ أي: في حال اعتبرنا لفظ (الأنهار) على حقيقتها، وهو ما غفل عنه البيضاوي، فيما اكتنف كلامه على تبيان طبيعة المجاز وفق التأويل الثاني شيء من الغموض، وتوضيحه أن المجاز هنا مجاز مرسل علاقته المحليّة، حيث ذكر المحلّ وترك ما يكون فيه. والأظهر -وفق ما ذكر البيضاوي وعقب عليه الكازروني- أن في الآية السابقة مجازاً عقلياً أسند فيه الفعل إلى المكان، وترك الفاعل الحقيقي على اعتبار أن التقدير تجري من تحتها ماء الأنهار، لا الأنهار التي هي أمكنة المياه ومستقرّها.

وفي قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: 61]، إسناد مجازي، وإقامة القابل مقام الفاعل³³⁹.

³³⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 60/1، 330/5.

³³⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 120/1.

³³⁹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 84/1.

الكازروني أغفل الحديث عن المجاز هنا على غير العادة؛ فقد كان يستفيض في الحديث عن كلِّ جزئية بلاغية، ولا سيما في الجزء الأول من الحاشية³⁴⁰. ولعل مُراد البيضاوي هنا هو المجاز العقلي، والأرض لا تنبت بنفسها، فالأصل: ينبت الله الأرض؛ أي: يخرج منها شتى أنواع النباتات، بدليل قول الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ ﴿١٣﴾ ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴿١٤﴾﴾ [الواقعة: 63-64]، فالفاعل الحقيقي هنا هو لفظ الجلالة (الله) والأرض معمول للفعل، وقد أقيم المفعول مقام الفاعل، لكن لما جُعِلت في الأرض قابلية الإنبات؛ نُسب الإنبات إليها³⁴¹.
وعلة ذلك ربما أحد أمرين:

- سبق الجملة لفظة (ربك)، ما يعني أنَّ إسناد الفعل (تنبت) إلى لفظ الجلالة (الله) لا يجعل النسيج التركيبي بالقوة البيانية نفسها التي جاء بها النص القرآني.
 - إشعار المخاطب أنَّ الطالبين غير مؤمنين بقوة الفاعل الحقيقية، ويرون أنَّ الأرض تنبت بنفسها ما فيها من خيرات، وأنَّ الإنسان هو الذي يؤدي هذا الدور حين يزرعها بالأصناف المختلفة. وهذا الرأي قد يكون بعيداً عن المراد من هذا المجاز العقلي.
- وثالث الأمور هو الإيماء إلى إغراقهم في الاعتداد بالماديَّات³⁴².
- ومن المجاز العقلي قول الله تعالى: في آية الكرسي: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: 255]، فقد ذكر البيضاوي أنَّ أحد معاني (الكرسي) المعنى المجازي، وفيه تصوير لعظمته وتمثيل مجرد كقوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزمر: 67]، ولا كرسي في الحقيقة وقيل: كرسيه مجاز عن علمه أو ملكه، مأخوذ من كرسي العالم والملك.

³⁴⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 1/157.

³⁴¹ الأندلسي، البحر المحيط، 1/375.

³⁴² نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 1/510.

وقد عَقَّبَ الكازروني على ذلك بأنَّ ما أَراده البيضاوي بعبارة (تصوير لعظمته) هو الدَّلالة على غاية العظمة والكبرياء؛ لأنَّ من له ذلك الكرسي لا بُدَّ أن يكون عظيمًا غاية العظمة³⁴³.
ففي عبارة الكازروني بيان أنَّ الكرسيَّ على الحقيقة لا المجاز، وهذه الحقيقة عظيمة جدًّا إلى درجة توهم المخاطب أنَّها لا تكون إلَّا متخيَّلة أو على سبيل المجاز. يشفع ذلك رأي الجمهور في أنَّ نسبة الكرسيِّ وإضافته إلى ذاته سبحانه وتعالى يدلُّ على أنَّه مخلوقٌ من مخلوقات الله تعالى. قال ابن عاشور: "والجمهور قالوا: إنَّ الكرسيَّ مخلوق عظيم، ويضاف إلى الله تعالى لعظمته، فقيل هو العرش، وهو قول الحسن ... وقيل: الكرسي غير العرش، فقال ابن زيد: هو دون العرش"³⁴⁴.

والآية هنا موضع خلاف؛ ففيها كناية عن سعة الملك، والعلم، وعظم القدرة، وكمال حيطة الخلق، وهو المناسب لنسق الآية الكريمة، وقد نصَّ على ذلك بن عبَّاس، وفيها احتمالية الاستعارة النَّصْرِيَّة؛ فالكلمة (كرسيُّه) مجازٌ عن علمه تعالى، أو ملكه وتصوير صحيح لعظمته، حذف المشبه وهو العلم والقدرة والعظمة وما يترتَّب على الجلوس فوق كرسي الملك من معاني الأبهة والإحاطة الجامعة³⁴⁵.

أوجز محيي الدين درويش آراء بعض العلماء حول مفهوم (الكرسي) في الآية، فقد اعترض ابن قتيبة على اعتباره مجازًا عن علمه، وأنَّ هذا يخالف نصوص اللغة. وردَّ على المعتزلة في آرائهم، حيث استشهدوا على ما ذهبوا إليه بقول الشاعر: [من البسيط]

ولا يكرسىء علم الله مخلوق

بمعنى: ولا يعلم علم الله مخلوق. وردَّ عليهم ابن قتيبة بأنَّ الكرسيَّ غير مهموز، ويكرسىء مهموز، ورأي ابن قتيبة هذا يخالف رأي كثيرين من أهل السنة الذين ذهبوا إلى ذلك. وذكر

³⁴³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 257/1.

³⁴⁴ بن عاشور، التحرير والتنوير، 23/3.

³⁴⁵ محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه (دمشق - بيروت: دار اليمامة - ابن كثير، 1415)، 383/1؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشَّارقة، موسوعة التفسير البلاغي (الشَّارقة: منشورات القاسمي، 1444)، 102/4.

الفتازاني أنه من باب إطلاق المركّب الحسيّ المتوهّم على المعنى العقلي المحقّق. وقال القرطبي: "وقال ابن عباس: كرسيّه: علمه، ورجحه الطبري. وقيل: كرسيه قدرته التي يمسك بها السماوات والأرض، كما تقول: اجعل لهذا الحائط كرسيًّا؛ أي: ما يعمده ويُسندُه من أن يَقَع³⁴⁶.

ومن أنواع الإسناد المجازي إسناد الإنبات إلى الحبّة قول الله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَنَابِلَ﴾ [البقرة: 261]، فقد ذهب البيضاوي إلى أن في الآية إسنادًا، حيث أسند الإنبات إلى الحبّة لما كانت من الأسباب، كما يسند إلى الأرض والماء، والمنبت على الحقيقة هو الله تعالى³⁴⁷.

والبيضاوي هنا لم يفصل في شيء، كما أن الكازروني سكت عن ذلك، واكتفى بالتعليق على ما في الآية من تشبيه وتمثيل³⁴⁸. وقد مضى القول في ذلك في بيان طبيعة التمثيل في الآية نفسها.

وفائدة إسناد الإنبات في قوله تعالى: ﴿أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾ للحبّة على سبيل المجاز، وفي الحقيقة المنبت هو الله تعالى = تبيان أن الحبّة لما كانت سببًا للإنبات أسند إليها الإنبات كما يُسندُ إلى الأرض وإلى الماء³⁴⁹.

ذهب البيضاوي إلى أن علّة التعبير بـ (تفيض) في قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ [المائدة: 83]، هو بيان رقة قلوبهم وشدة خشيتهم، ومسارعهم إلى قبول الحق وعدم تأييبهم عنه، والفيض: انصباب عن امتلاء، فوضع موضع الامتلاء للمبالغة، أو جعلت أعينهم من فرط البكاء كأنها تفيض بأنفسها³⁵⁰.

³⁴⁶ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 384/1.

³⁴⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 157-158.

³⁴⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 263/1.

³⁴⁹ الزمخشري، الكشاف، 310/1؛ الأندلسي، البحر المحيط، 315/2؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة، موسوعة التفسير

البلاغي، 198/4.

³⁵⁰ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 140/2.

فنحن هنا أمام معنيين؛ الأول هو التعبير عن الامتلاء للمبالغة، والثاني هو المقاربة من المعنى؛ فهي لم تمتلئ حقيقة، بل من كثرة الدُموع التي تنصبُّ منها يشعر الرَّائي أنَّ سيلاً من الدَّمع ينصبُّ منها.

فعلى المعنى الأول رأى الكازروني جعل تفيض بمعنى "تمتلئ" استعمالاً للفظ السَّبب في معنى المسبَّب، وعلى الثاني جعل التَّركيب من المجاز العقليّ ... ولا يخفى أنَّ المبالغة في هذا المعنى أكد³⁵¹.

ومن الإسناد المجازي قول الله تعالى: ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ﴾ [الأعراف:77]، حيث نصَّت الآية أنَّ جمعاً من قوم صالح عليه السَّلام عقروا النَّاقة، والفاعل الحقيقي واحد، ما يعني -وفق رأي البيضاوي- أحد أمرين: الأول لأمن اللبس، والثاني إشارة إلى رضا الجميع بهذا الفعل الشَّنيع. قال البيضاوي: "أسند إلى جميعهم فعل بعضهم للملابسة، أو لأنه كان برضاهم"³⁵².

وهذه العبارة تعني المجاز العقلي، مع الإشارة إلى أنَّ التَّقدير الأخير يمكن أن يكون مجازاً لغوياً، ويكون معنى "فَعَقَرُوا النَّاقَةَ" رضوا بعقر النَّاقة. قلنا: فلا يُعلم عقر النَّاقة بالفعل، وهذا هو المقصود لا الرِّضا بعقرها³⁵³.

وفائدة المجاز العقلي هنا إشعار المخاطب أنَّ العقر إنَّما كان برضا جميع القوم، وتحت جناحهم، وعلى أعينهم، ولو أنَّه كان بيد واحد لما وقع العذاب على الجميع³⁵⁴، بدليل قوله تعالى: ﴿فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِّنْ بَاقِيَةٍ﴾ [الحاقة:8].

وفي هذا المجاز العقلي تبيان أنَّ من شهد عَقَرَ النَّاقة هم كلُّ القوم: الشَّريف فيهم والوضيع، والغني والفقير ممَّن ارتضى هذا الفعل، واطمأنَّ له، وسعى إليه قصداً أو من دون

³⁵¹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 166/2.

³⁵² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 21/3.

³⁵³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 17/3.

³⁵⁴ الماتريدي، تفسير الماتريدي، 483/4؛ الزمخشري، الكشاف، 123/2؛ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 243/3.

قصد. وفيه إظهار أن من طلب من صالح عليه السلام أن يدعو ربّه بأن يخرج لهم ناقةً هم - والله أعلم - من عقّرها، وأمر بعقرها، وربّما دفعوا لذلك أموالهم، استكباراً في الأرض. وفيه أيضاً إعداؤه من الله لذاته بأنّ العذاب الذي طال الجميع إنّما وقع عليهم لأنّهم اشتركوا بالفعل، ولو بشرط كلمة، وأنّ من يتحدّى ذا القوّة والجبروت بفعلٍ يظنّ أنّه أعجز به الخالق مصيره إلى الهلاك، وعاقبته هي الخسران المبين. ولذلك جاءت الآية التالية: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَنِّمِينَ﴾ [الأعراف:78]، وفيها أيضاً مجاز عقلي لم يشر إليه البيضاوي، وكذا الكازروني. وتحليل المجاز أنّه تعالى أسند الأخذ إلى الرّجفة، مع أنّه هو من أخذهم بالعذاب، والعلاقة هي السببية، فدلّ المجاز على سرعة إهلاكها إيّاهم مع القهر وشدة البطش، كما يدلّ التعبير على إحاطتها بهم، فلم يقلت من العذاب أحدٌ من الكافرين³⁵⁵.

³⁵⁵ بن عاشور، التحرير والتنوير، 227/8؛ عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤١٣ هـ، ١٩٩٢ م)، 350/2؛ نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشّارقة، موسوعة التفسير البلاغي، 719/13.

الفصل الثالث

الكناية وجماليّاتها

1.3. بلاغة الكناية

يحمل التصريح باللفظ على ما وُضِعَ له في أصل اللّغة أثرًا في المتلقّي، وهذا الأثر غير منكر، بل له مكانة كبيرة إذا ارتبط بقرائن تجعله الأولى بالتعبير، غير أنّ الإيماء إلى المراد قد يبدو في كثير من المواضع أكثر وقعًا، وأعظم تأثيرًا، استنادًا إلى ما قيل: "الإشارة تغني عن العبارة، واللّبيب من الإشارة يفهم". من هنا نجد أنّ المتكلّم لا يثبت المعنى الذي يريده باللفظ الموضوع له في اللّغة، بل يجيء إلى معنى مرادفٍ له، وله تابع. وهو ما يسمّى الكناية.

ذكر الجرجاني أنّ المتكلّم إذ لا يريد التصريح يلجأ إلى التلميح بالإتيان بلفظٍ مقارب لما هو موضوع في اللّغة، فيومئ به إليه، ويجعله دليلًا على ما يريد. كقولهم في الرّجل: "هو طويل النجاد"؛ أي: طويل القامة، "وكثير رماد القدر"؛ أي: كثير القرى. وقولهم في المرأة: "تؤوم الضحى"؛ أي: مترفة مخدومة، لها من يكفيها أمرها³⁵⁶.

فلما لم يرد العرب في بيانهم السّابق أن يذكروه مرادهم باللفظ الخاص الذي وُضِعَ له في أصل اللغة توصّلوا بقرائن الأفهام إلى ما يمكن أن يردفه في الوجود فجاءت هذه الكناية تعبيرًا عن مقصودهم، وإبانة عن مكنون عقولهم. وهي أبلغ في الفهم، وأدقّ في الإفصاح عن المعنى. فالكناية من البراعة والبلاغة، وهي أبلغ من التصريح. قال الطرطوشي: "وأكثر أمثالهم الفصيحة على مجازي الكنايات"³⁵⁷، وقد مضى قبل قليل شيء من هذه الأمثال على ما ذكر الجرجاني.

³⁵⁶ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 66.

³⁵⁷ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1376، 300/2.

والكناية في القرآن الكريم لطيفة من لطائف تعبيره البياني، وأداة بارعة في بيان كنهه المقصود، ووسيلة حاذقة في الوصول إلى المطلوب. وللكناية في السور السبع الطوال مواضع مختلفة، وصور متنوعة تهدف إلى معانٍ بدیعة عالية، أبرزها التنبیه على عظمة الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: 189] فالنفس هنا كناية عن آدم عليه السلام، وبيان فطنة المخاطب، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: 23] فالعبد هنا كناية عن شخص النبي محمد ﷺ، وقد تكون إشارة إلى أنها أنسب للتعبير من اللفظ الصريح، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرُهُ إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِّقَتَالٍ أَوْ مَتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ [الأفقال: 16] فقد كنى عن الهزيمة بالتحيز، والكناية هنا أبلغ من النصريح، كما أن التعبير القرآني يرقى أحياناً عن اللفظ الصريح حياء وإكراماً للمخاطب، كما في قوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتِ شَيْئُكُمْ﴾ [البقرة: 223] فكنى عن موضع الجماع بالحرث مراعاة للمخاطب الذي اعتاد على بيئة اجتماعية ترى في مثل هذه الألفاظ مباشرة شيئاً من خدش الحياء. لكن لما كان الخطاب عاماً في بيان صفة المؤمنين جاء التعبير عن ذلك باللفظ الحقيقي. قال الله تعالى في وصف المؤمنين: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ۖ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۚ﴾ [المؤمنون: 5-6، المعارج: 29-30]، فإن النصريح هنا أبلغ من التلويح، وأقرب إلى الفهم، وأبين في التعبير. ومن لطائف الكناية تحسين اللفظ، وقصد المبالغة في التشنيع، وقصد البلاغة³⁵⁸.

ولما كان لا بد الكناية من قرينة، والقرينة تستفاد من سياق الكلام فإن هذا أكسبها مزية لا تكون للتصريح؛ ذلك أن كل عاقل يعلم في نفسه أن إثبات الصفة مصحوبة بالدليل والشاهد على وجودها يجعلها أكد وأبلغ في الدعوى من مجيئها هكذا؛ بمعنى أن استعمال الحقيقة في التعبير

³⁵⁸ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1376، 301/2.

لا يحوجك إلى دليل؛ فهي ظاهرة ومعروفة لدى المخاطب، بحيث لا يشك في معنى سوى الحقيقة³⁵⁹.

2.3. بين الكناية والتعريض

سبق القول في أن الكناية أبلغ من التصريح في مواضع، كما أن التصريح أبلغ منها في مواضع أخرى، لكنَّ عبد القاهر الجرجاني يرى أن الجميع قد أجمع على "أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح"³⁶⁰.

ومزية فضل الكناية على الإفصاح ليست في علو المعنى الذي يقصد إلي المتكلم قصداً، بل تكون مزيّتها بطريقة إثباته، وتقريره في ذهن المتلقي. ألا ترى أن مزية الكناية في مثل قولك: "فلان كثير رماد القرى" ليست في دلالتها على وجود قرى كثير، بل في أنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجاباً هو أشد، وادعيته دعوى أنت بها أنطق، وبصحتها أوثق³⁶¹.

وأما التعريض فيراد به الدلالة على المعنى من طريق غير طريق التصريح، وهو أشبه ما يكون بالتورية عن الشيء، وهو أمرٌ محبذ في التعبير عن المراد، ووقعه في نفس المتلقي أشد، وهو -إلى جانب الكناية- فنٌّ من فنون القول دقيق المسلك، لطيف المأخذ؛ فالصفة إذا لم تأت إلى المتلقي مصرحاً بذكرها، مكشوفاً عن وجهها، بل أنته مدلولاً عليها بغيرها، كان ذلك أعلى لشأن تلك الصفة، وألطف لمكانها، وأصبح لها من الفضل والمزية، ومن الحسن والرونق، ما لا يكون مع اللفظ الصريح. ومنه قول زياد الأعجم³⁶²: [من الكامل]

إِنَّ السَّمَاحَةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ

³⁵⁹ نائلة قاسم لمغوف، الكناية في ضوء التفكير الرمزي (مكة المكرمة: أم القرى، ماجستير، 1984)، 4.

³⁶⁰ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 70.

³⁶¹ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 71 و446.

³⁶² زياد الأعجم، شعر زياد الأعجم، تحقيق د. يوسف حسين بشار (دار المسيرة، 1983)، 49.

فزياد هنا بدل أن يثبت لممدوحه الصفات الحسنة (السماحة - المروءة - الندى) بطريق
المباشرة والتصریح، عدل عنها إلى التعريض، فجعل كونها في القبة المضروبة عليه، عبارة عن
كونها فيه، وإشارة إليه، فجاء كلامه فخماً جزلاً، ولو صرح بذلك لكان كلامه كلاماً غفلاً، وحديثاً
ساذجاً³⁶³.

وعده السكاكي فرعاً عن الكناية أو المجاز، ففي قول الله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه
السلام: ﴿قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِإِلَهِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ﴾^(٣٢) قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا
يَنْطِقُونَ^(٣٣) [الأنبياء: 62-63]، فغرضه من ﴿فَسْأَلُوهُمْ﴾ "الاستهزاء وإقامة الحجة عليهم بما عرض
لهم به من عجز كبير الأصنام عن الفعل، مُستدلاً على ذلك بعدم إجابتهم إذا سئلوا ولم يرد بقوله:
﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصنم، فدلالة هذا الكلام عجز كبير الأصنام
عن الفعل بطريق الحقيقة³⁶⁴."

فالكناية أبلغ من الإفصاح، وأكد للمعنى، وأثبت للصفة، وأشمل من التعريض، وأدق في
التعبير.

3.3. مسائل في الكناية

توسعت المفاهيم البلاغية التي كني بها عن التعبيرات الحقيقية، وتوزعت دلالاتها فجاءت
تعبيراً صادقاً عن المعنى، وجسدت حقيقة المعنى في كامل الآيات القرآنية على امتداد السور
السبع الطوال، لكن اقتصر البحث على ما وقف عنده الكازروني وحل فيها رأيه، ورأي المصنف،
فضلاً عن آراء عدد من البلاغيين.

³⁶³ ابن المعتز، البديع، 39؛ الجرجاني، دلائل الإعجاز، 306؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1376، 311/2.

³⁶⁴ يوسف بن أبي بكر أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧ م)، 412؛ الزركشي،
البرهان في علوم القرآن، 1376، 311/2.

وأول الكنايات قول الله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [البقرة: 7]، فقد ذهب البيضاوي إلى

أن فيه تشبيهاً، ووضعنا أمام أحد أمرين:

1- شبه إعراض القوم عن الحق بوصفٍ خلقيّ جبلوا عليه.

2- شبه حال قلوبهم بقلوب البهائم المجبولة على عدم الفهم لخلوها من العقل³⁶⁵.

والرأي الأول مسند إلى الرّمخشري، وهدفه التّنبية على أن هذه الصّفة في فرط تمكّنها وثبات قدمها كالشّيء الخلقي. وذهب الشّريف العلّامة الرّضّي إلى أن في الآية كناية عن فرط تمكّن إعراضهم عن الحقّ ورسوخه في قلوبهم وأسماعهم. ويتعذّر أن يكون الكلام على حقيقته وفق رأي المعتزلة، لذلك وجب أن يُعدّ مجازاً متفرّعاً على الكناية، لذلك إذا تحقّق المعنى الأصلي كان كناية، وإذا لم يكن كان مجازاً مبنياً على تلك الكناية. وهذا الكلام فيه نظر -كما بيّن الكازروني وناقشه مناقشه دقيقة حين أوضح أن تعذّر إرادة المعنى الحقيقيّ هاهنا على ما ذكره البيضاوي كان مجازاً غير متفرّع عن الكناية. ولقائل أن يقول: "إنّ رسوخ هذه الهيئة في قلوبهم يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى في نفس الأمر في الخارج، فلزومه عند المعتزلة غير ظاهر؛ إذ يجوز أن يكون ثبات الشّيء ورسوخه صادراً عن العبد عندهم لا بدّ لنفي ذلك من بيان وإن أراد أنّه يستلزمه في الدّهن فليس كذلك"³⁶⁶.

نصّ القزويني في تحليل الآية على أن الإسناد هنا جاء بطريق المجاز المسمى استعارة، وذلك لمضاهاتها الفاعل في ملابسته الفعل، والأصل أن الشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، لكن الله لما أقدره ومكّنه أسند إلى الختم كما يسند الفعل إلى المسبب³⁶⁷.

³⁶⁵ ناصر الدين البيضاوي، تفسير البيضاوي، تحقيق محمّد عبد الرّحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التّراث العربي، 1418)، 42/1.

³⁶⁶ الخطيب الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي (مصر: مطبعة دار الكتب العربية الكبرى، د.ت)، 72/1.

³⁶⁷ جلال الدّين محمد بن عبد الرّحمن القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (بيروت: دار الجيل، 1414)، 117/1.

وأكد العلوي أنَّ الموضوع هنا -بحسب ما ذهب إلى ذلك الزمخشري- يمكن عدُّه استعارة، أو تشبيهاً. وأوضح أنَّ التشبيه كلما ازداد خفاءً ازدادت الاستعارة حسناً ورشاقةً، وكلما ظهر معنى التشبيه لم يبق للاستعارة من أثر³⁶⁸.

فاعتبار الختم حقيقة أو مجازاً يرتبط بالعلاقة بين اللازم والملزوم، وهو محلُّ نقاشٍ؛ إذ يتبيَّن هنا أنَّ الهيئة الحاصلة في نفوس القوم من إصرارهم على الإعراض عن الحقِّ، وأنَّ ذلك الإصرار غداً كأنَّه جزء من كينونتهم النَّفسية، والجِبلة التي صاروا عليها = أمران متلازمان. مع الإشارة إلى أنَّ حمل الآية على الكناية أمرٌ متعذَّر في هذا الموضوع؛ فإسناد الختم إلى الله تعالى يخلِّصها للمجاز دون الكناية، ويقرِّبها من الاستعارة كما ذكر بعض البلاغيين.

نجدُ أنفسنا هنا أمام تداخل بين البلاغة وعلم الكلام في تبيان دلالة الآية، وهذا التداخل ينبئ عن ذهنية عقلية مختلفة نوعاً ما عن تفاسير أخرى. ولعلَّ الكازروني يسعى جاهداً إلى إثبات الفكر الأشعري في الوقوف على الظاهرة البلاغية هنا أو هناك.

وأما قوله تعالى ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ [البقرة: 24] ففيه كناية بالغة تعبِّر عن الجزاء المهول الذي ينتظر أولئك الذين اجتروا على ربِّهم بالعناد، والمكابرة، والمعنى كما ذكر البيضاوي أنَّ النَّصَّ القرآني عبَّر عن الإتيان المكثف بالفعل الذي يعُمُّ الإتيان وغيره إيجازاً، ونزل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية، وفائدة ذلك كَلِّه أمور³⁶⁹:

أ- التقرير للمكنى عنه:

ب- التهويل من شأن العناد.

ج- التصريح بالوعيد مع الإيجاز.

عرض الكازروني تعقيباً على ما ذكره البيضاوي بيانه أنَّ الأخير تبنَّى رأي الزمخشري من جهة ربط اتِّقاء النَّار بانتفاء إتيانهم بسورة من مثله، وأنَّ اتِّقاء النَّار لصيقة وضميمة ترك

³⁶⁸ يحيى بن حمزة العلوي، الطِّراز (بيروت: المكتبة العصرية، 123 ب.م)، 110/1.

³⁶⁹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 58/1.

العناد من حيث إنّه من نتائجه؛ فمن اتَّقَ النَّارَ ترك المعاندة، وهو من باب الكناية التي هي شعبة من شعب البلاغة. أمّا التَّقَاتَانِي فعَدَّ ذلك مجازاً لا كناية، وأنَّ في قول البيضاوي السابق إشعاراً بأنَّ هذا تعبير بالملزوم عن اللازم، لذلك عُدَّ الكلام مجازاً عن ترك العناد لا كناية، إذ مبناها على التَّعبير باللازم (ترك العناد) عن الملزوم (اتِّقاء النَّار). وإطلاق الكناية على التَّعبير بالملزوم عن اللازم شائع في كلام البيضاوي، وجوهر الفرق بينها وبين المجاز عنده على إرادة المعنى الحقيقي وعدمه³⁷⁰.

ويستفيض الكازروني في الحديث عن الكناية مع عرض أمثلة لذلك؛ فهي عنده "أن يُذكر معنى مقصود بلفظ لم يوضع له، لكن استعمل في الموضوع له لا على وجه القصد إليه، بل لينتقل منه إلى الشيء المقصود. فطويل التَّجاد مستعمل في معناه الحقيقي، لكن لا يكون هو المقصود بالإثبات، بل لينتقل منه إلى طول القامة، فخرج بقيد الاستعمال في معناه المجاز وبقيد عدم القصد الصَّريح من الحقيقة هذا ما قاله، وحينئذٍ نقول: إذا جعل قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾، كناية يكون مستعملاً في معناه، ولا وجه لربطه بالشَّروط المذكور. ثم يخلص إلى نتيجة هي أنَّ لفظ الكناية في المجاز، له وجه إذا كانت الكناية مستعملة في المعنى اللُّغوي الذي هو ترك النَّصريح، وأنَّ المجاز يلزم إذا ما لم يُردَّ به المعنى الحقيقي. وعلى هذا فإنَّ اتِّقاء النَّار ترك العناد لا يدلُّ على كونه مجازاً. والمجاز أبلغ من الحقيقة، والكناية أبلغ من النَّصريح³⁷¹.

ومن لطافة الكناية هنا أنَّها أفادت تكذيب دعوهم، ودفع ما انتحلوه. وقد روعي في تكذيبهم أدبٌ حسنٌ، حيث لم يصرح بلفظه، فلم يقل (كذبتم) لأن فيه نوع استقباح في الخطاب³⁷².

خلاصة الأمر لا بد من الدِّقَّة في تحديد الوجه البياني في الآية، لما فيها من اختلاف في وجهات النظر بين اعتبار "فاتقوا النار" وعدّها كناية أو مجازاً، بناءً على مدى مطابقة اللفظ

³⁷⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 118/1.

³⁷¹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 115/1؛ ضياء الدين ابن الأثير، الجامع الكبير، تحقيق مصطفى جواد

(العراق: المجمع العلمي، 1375)، 163.

³⁷² ابن الأثير، الجامع الكبير، 163.

للمعنى الحقيقي أو لا. وهذه الدقة تجعلنا أمام تحليل عميق، وإظهار ذهنية المفسرين البلاغيين والبلاغيين طبيعة البيانية على حدٍ سواء، ما يعكس ثراء الفكر اللغوي في التراث الإسلامي، حيث يُعدّ القرآن الكريم مصدراً للبلاغة العالية في كلِّ حالاتها وصورها.

ومن صور الكناية لفظة (الجنة) في قول الله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: 25]، ويُراد بها هاهنا الوقاية والسُفرة، وقد سُميت بهذا لأنها تستر في الدنيا ما أعد فيها للبشر من أفنان النعم. ومن ذلك قول زهير بن أبي سلمى³⁷³: [من البسيط]

كَأَنَّ عَيْنِي فِي غَرْبِي مُقْتَلَةٌ من النواضح، تَسْقِي جَنَّةً، سَحْقًا

فأصل الجنة البستان، وههنا تعني النخل الطويل، لما فيه من الأشجار المتكاثفة المظللة. وهذا النظر إلى لفظة (الجنة)؛ لأنَّ معناها السُفرة الواحدة، وهي كناية عن اتِّصال السُفرة بحيث لا يبقى فرجة وخلل ينفذ فيه الشَّمس والمبالغة باعتبار جعل الذات عين المصدر³⁷⁴. وذكر النُّقَازاني أنَّ في لفظة (الجنة) كناية لطيفة؛ فقد الشَّاعر ذَكَرَ الجنة الملتفة الكثيرة الأشجار والنَّخل المفنَّخر إلى الكثير من الماء سيما الطُّوال منها الصَّاعدة في الهواء من المبالغات، وجعل عينيه في الغربين دون أنَّ جعلهما غربيين كناية لطيفة، وكأنَّ ما يُنصب من الغربيين بنصب من العينين. وعَقَّبَ الكازروني بأنَّه -أي: الشَّاعر- أراد الإشعار بأنَّ ماء الغرب ليس إلَّا ماء العين، وأنَّ عينيه عين الماء لا غرب فيه الماء، وهذا فيه مبالغة ليست فيما إذا جَعَلَ عيناه غربيين³⁷⁵.

فلفظة (الجنة) تحمل كناية لطيفة عن عيني الشاعر وكأنهما نفس الماء، مما يعكس دقة التعبير البلاغي في التشبيه. وهي في القرآن تبرز الكناية النعيم الأخروي بأرقى الصور. أضف

³⁷³ أبو العباس ثعلب، شرح شعر زهير بن أبي سلمى، تحقيق فخر الدين قباوة (دمشق: مكتبة الغوثاني، 2008)، 41.

³⁷⁴ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 60/1.

³⁷⁵ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 118/1-119.

إلى ذلك أن تتوَعَّ الآراء هنا يظهر ثراء التعبير البياني في إظهار الصورة البيانية على أكمل وجه، وأجلّ تعبير يجمع فيه بين الوصف الحسي والدلالة المعنوية العميقة. وهي هنا تذكّرنا بالآية السابقة (فَاتَّقُوا النَّارَ) وما تحمله الكناية من دلالات تعبيرية دقيقة؛ فكما عبّرت هناك عن حجم العذاب والجزاء الذي ينتظر المعاندين والمستكبرين، عبّرت هنا عنا علوّ المنزلّة التي تنتظر المتّقين، وكما استلزم اتّقاء النار ترك العناد استلزمت الجَنَّة الإيمان والتّقوى، وهذه ثنائية جماليّة بديعة حفل بها القرآن الكريم في غير موضع.

وأما قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾ [البقرة: 26]، فإنّ فيه كناية عن جهل الكافرين بغاية ضرب المثل في البعوض، لأنّ هذا القول دليل واضح على كمال جهلهم، وجيء بالكناية على هذا النحو ليكون قولهم كالبرهان عليه³⁷⁶.

لكن الكازروني يكاد لا يصرّح بوجود الكناية، بل يرى أنّ هذا التّعبير إشارة إلى الجهل، ودليل غاية الجهل، ويحتمل أن يكون المراد منه الجهل بالمثل كما يُكنّى بـ (عريض القفا) عن الأبله. ولم يذكر ما قول المؤمنين؛ فقد اكتفوا بالعلم والخضوع والطّاعة، ولا حاجة لهم إلى التّكلّم بذلك، فلم يحك ذلك القول عنهم؛ للإشعار بأنّ غرضهم الكلّي ليس ذلك. وأمّا الكافرون؛ فلفرط خبثهم وعنادهم لا يطبقون الأسرار فيُظهرون ما في بطونهم بالتّكلّم به، والأولى أن يُقال: (يقولون) لا يدلّ صريحاً على العلم، لكنّه المقصود دون القول³⁷⁷.

إنّ غاية التّعبير عن جهلهم جاء بهذه الصيغة، وكأنّهم كما قيل في المثل: من فمك أدينك. أي: سأقيم عليك الحجّة بما تنطق، حتى لا تعتذروا إليّ بشيء، وهذا الأسلوب البياني من أبلغ أساليب الحجاج والإقناع. والنّص من خلال الكناية يبرز الفرق بين طائفة المؤمنين وطائفة الكافرين وطريقة تلقي الحقائق بينهما؛ فالمؤمنون يكتفون بالتصديق والعمل، بينما يتخطب الكافرون

³⁷⁶ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 63/1.

³⁷⁷ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 126/1.

في الجدل والمكابرة، وهذه دلالة نفسية وبلاغية عميقة تؤكد الفارق بين القبول الفطري للحق والجدال العقيم حوله.

ومن الكناية البليغة قول الله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [البقرة: 28]، فالله لا ينكر على الكافرين كفرهم بصريح العبارة، بل بطريقة البرهان والمحاجة، وبأسلوب فيه تعجب من هذا الكفر الملازم حالهم، وهذا أبلغ وأقوى في إنكار الكفر، من (أتكفرون) وأوفق لما بعده من الحال. وفي هذا تبيان سوء مقالهم وخبث أفعالهم³⁷⁸.

فالكناية تعبر إنكار حال الكفر؛ لأنها تتبّع ذات الكفر ورديفها إنكاراً لذات الكفر وثباتها، وفصل التّفتازاني ذلك بأنّ امتناع ثبوت الذات يكون مستتبّعاً؛ بعلة امتناع ثبوت الحال ضرورة، وإذا امتنع ثبوت الحال تابعاً ولازماً بسبب امتناع ثبوت الذات، كان إنكار الحال إنكاراً لذات الكفر بطريقة الكناية من جهة أنّ حال الشيء تابع لذاته ورديف لها، وكما يُكنّى بإثبات التّابع والرّديف عن إثبات المتبوع والمردوف فكذا في جانب الإنكار. وقد اعترض الكازروني على ذلك لأنّه رأى وجود فرق بين أن يجعل ثبوت التّابع كناية عن ثبوت المتبوع، وأن يجعل انتفاء التّابع كناية عن انتفاء المتبوع، فإنّ ثبوت التّابع مستلزم لثبوت المتبوع، وأمّا انتفاؤه فلا يستلزم انتفاءه؛ لصحّه وجود المتبوع بدون التّابع دون العكس. وعلى كلّ فإنّ في الآية كناية عن إنكار الكفر، فيكون المدّعي مع البرهان عليه معتبراً؛ ولذا كانت الكناية أبلغ من الصّريح³⁷⁹.

وفي خطاب الله سيّدنا آدم عليه السّلام وزوجه حواء: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 35]، شارة إلى وجوب الابتعاد عن كلّ ما يؤدّي إلى الأكل من هذه الشّجرة، وعبر عن ذلك بالنهي عن الاقتراب لا الأكل؛ إذ الأوّل أشمل. وقد ذكر البيضاوي أنّ تعليق النهي بالقرب الذي هو من مقدمات التناول مبالغة في تحريمه، ووجوب اجتنابه، وتنبيه على أن اقتراب

³⁷⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 65/1.

³⁷⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 125/1.

المرء من الشيء يورث في القلب دعةً إليه، وميلاً يأخذ بمجامع القلب، ويلهيه عما هو مقتضى العقل والشرع؛ فحبُّ المرء الشيء يُعمي ويصم³⁸⁰.

وقد اقتصر الكازروني على استنتاج مبالغتين، هما النهي عن قُرب الشجرة وجعله سبباً لكونهما ظالمين، والوجه الثالث: التصريح بنسبة الظلم إليهما، والأولى: جعله سبباً للظالمين يحتمل كما ذُكر فبيهما مبالغتان، والمبالغة الأخرى ما تقدّم³⁸¹.

إذاً، هذا النهي فيه كناية لا مجاز، وغاية الكناية هنا المبالغة في التحذير من ذلك³⁸².
فالكناية هنا تؤدي إلى زيادة في الحرص على اجتناب مقدمات الفعل، وتجعل المعنى أقرب إلى الفهم، وإن كان الوصول إلى هذا المعنى يتطلب مزيداً من التأمل.

ومن صور الكناية أن يعبر عن الكناية بالتعريض، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾ [البقرة: 41]، فقد أوضح البيضاوي أن النهي عن حيازة الأسبيّة في الكفر ليس من باب الحقيقة، بل من باب التعريض³⁸³.

والتعريض فرع عن الكناية، وقد عدّه السكاكي كذلك إلى جانب التلويح والرمز. ويستوقفنا الكازروني هنا أمام نقطة في غاية الأهمية تتمثل في أن الكناية لا تتعلق بالمعنى المجازي وحده، بل قد أكون في المعنى الأصلي، أو يُراد بها المعنى الأصلي الموضوع له، وإن كان هنا غير مناسب. ثم يبين أن مراد السكاكي هو أن التعريض قد يكون من أقسام الكناية، ولا يلزم أن تكون الكناية؛ فقد يكون مجازاً كما صرح به السكاكي أيضاً³⁸⁴.

³⁸⁰ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 72/1.

³⁸¹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 42/1.

³⁸² محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، 432/1.

³⁸³ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 76/1.

³⁸⁴ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 148/1-149؛ بهاء الدين السبكي، عروس الأفرح، تحقيق عبد الحميد هنداي (بيروت: المكتبة العصرية، 2003)، 218/2؛ عصام الدين الحنفي، الأطول، تحقيق عبد الحميد هنداي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 96/1؛ محمد بن عرفة الدسوقي، حاشية التسوقي، تحقيق عبد الحميد هنداي (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، 530/3.

ولطيفة الكناية في هذا الخطاب توبيخ بني إسرائيل على تأخرهم في اتباع دعوة الإسلام، وقد كُنِيَ به عن معنيين من ملزوماته، هما معنى المبادرة إلى الإسلام ومعنى التوبيخ المكنى عنه بالنهي. وقد اجتمع في الكناية الملزوم واللازم معًا، فباعتبار الأخير يكون النهي في معنى الأمر؛ أي: وكونوا أول المؤمنين، وباعتبار الثاني يكون نهياً عن الكفر بعد الأمر بالإيمان فيحصل بذلك غرضان، وهذه الكناية تعريضية لأن غرض المعنى الكنائي غير غرض المعنى الصريح³⁸⁵.

ظهر الكازروني في هذه الآية أكثر وضوحًا وتجردًا، وبَيَّن رأيه الذي اعتاد على أن ييوح به من غير موازنة؛ فهو لا يكتفي بنقد ما جاء به المصنّف، بعرض آراء غيره على ميزانه الذي ارتضاه لنفسه، وهو الميزان الدقيق في تحليل المسائل البيانية في أغلب المواضع، ولا سيَّما في سورة البقرة.

ومن صور الكناية قول الله تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يٰبَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 132]، حيث ذكر البيضاوي أن النهي عن الموت لا يراد به الحقيقة، بل إنها دعوة للثبات على الإسلام، والسعي الحثيث نحو ذلك، وإنما كانت هذه الدعوة على هذا النحو لأن موتهم على غير الإسلام موت لا خير فيه³⁸⁷.

وأوضح الكازروني علّة ذلك بأن الموت ليس بمقدور حتّى يطلب الامتناع منه، بل النهي في الحقيقة متوجّه إلى الحال، وهو عدم الإسلام، وهو قيد، إذ المقصود النهي عن الموت على غير حال الإسلام، والنهي يتوجّه إلى القيد، كما هو في سائر المواضع. وقال العلامة التفّازاني: الجمهور على أنّه كناية، وإن كان يحتمل المجاز. وعلّة احتمال الكناية هي إرادة لمعنى الحقيقي. وردّ الكازروني على ذلك بأنّه غير متصوّر أن ينهى المرء بنيّه عن الموت وهو غير قادر على ذلك، لذا فإن المراد هو أن النهي يتوجّه إلى القيد، والتركيب باقٍ على معناه الأصلي، وإن أريد

³⁸⁵ د. آلاء أحمد حسن، بلاغة الخطاب القرآني في الزهراوي (الأردن: دار غيداء، 2015)، 153.

³⁸⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 1/107.

به غير ذلك، وهو النَّهي عن غير حالة الإسلام؛ أي: لا تكونوا كافرين حالة الموت³⁸⁸. وشبيهه بهذا قوله الله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ [البقرة: 187]، حيث كُنِيَ عن الجماع بالرفث الذي يعني الإفصاح بما يجب أن يُكْنَى عنه، وعدِّي بـ (إلى) لتضمُّنه معنى الإفشاء، وإيثاره هاهنا لتقبيح ما ارتكبه ولذلك سماه خيانة. وعَلَّ الكازروني وجود الكناية بما كان حمله على معناه الحقيقي³⁸⁹.

وعَلَّ الطيبي أنَّ مثل هذه الكناية هي من أدب التعبير القرآني، وهي أن يكنى عن الجماع باللمس، والقربان؛ لبشاعة التصريح، فَعكس فكنى عن الجماع بالرفث وهو أبشع، تقبيحاً لفعالهم لينزجروا عنه³⁹⁰.

فالكناية عن الجماع بالرفث لطيفة جميلة محببة، ودلالاتها الإيحائية تكون محببة أيضاً، وتولّد في المتلقي انفعالاً إيجابياً ملائماً لتقبُّل الصورة، وهي في الوقت نفسه تشير إلى قضاء الحاجة للتلازم بينهما³⁹¹.

ومن صور الكناية أن يكنى عن الشيء بما كان عليه، ففي قول الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْتَهُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 193]، كُنِيَ عن المنتهين عن العدوان ظالمين على اعتبار ما كانوا عليه حين بدؤوا الاقتتال. وذكر البيضاوي أنَّ المعنى: لا تعتدوا على المنتهين؛ فلا يحسن أن يظلم إلا من ظلم، فوضع العلة موضع الحكم³⁹².

وكلام البيضاوي هذا يدل على أنَّ قوله تعالى: ﴿لَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ كناية عن النَّهي عن العدوان على المنتهين. ورأى العلامة النَّفْتَاوِيُّ أن مبرّر الكناية هنا حمل العبارة

³⁸⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 190/1.

³⁸⁹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 126/1؛ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 219/1.

³⁹⁰ شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، تحقيق عبد الحميد هندواي (مكة المكرمة: مكتبة نزار

المصطفى الباز، 1997)، 1413/4.

³⁹¹ يوسف أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية "الأبعاد المعرفية والجمالية" (الأردن: الأهلية، 1998)، 208.

³⁹² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 128/1.

على المعنى الحقيقي. وهذا يوجبنا إلى مقدّر، والمعنى: فإن انتهوا فلا عدوان عليهم، وليس العدوان إلا على الظالمين. لكن هذا التقدير -كما يرى الكازروني- لا يصلح لأن يكون كناية؛ لأنّه يجب حمله حينئذ على المعنى الحقيقي³⁹³.

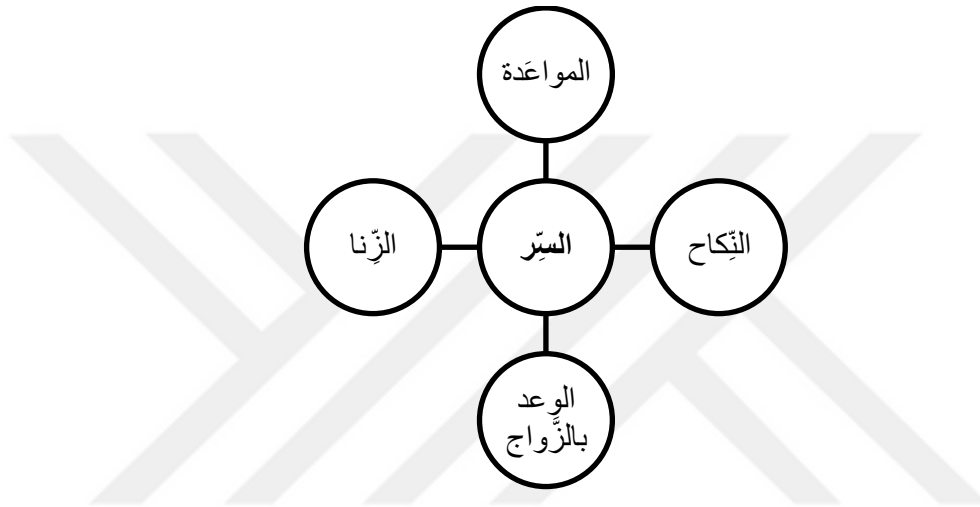
ومما كنى الله به عن الجماع كلمة (السّر)، وهو كناية عن موصوف. قال الله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [البقرة: 235]، فقد ذكر البيضاوي أن التعبير بـ (السّر) من باب التعريض والتلوّيح إيهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً. ولمعنى: لا تواعدوهنّ نكاحاً أو جماعاً، وقد عبر بالسّر عن الوطء لأنه مما يُسرّ ثمّ عن العقد؛ لأنه سبب فيه. وقيل معناه لا تواعدوهن في السر على أن المعنى بالمواعدة في السر المواعدة بما يستهجن³⁹⁴.

ردّ الكازروني ما ذكره البيضاوي إلى ما ذكره ابن الأثير حول مفهوم التعريض الذي يكون من جهة التلوّيح والإشارة لا من جهة الوضع الحقيقي أو المجازي، وهو مختص باللفظ المركب. فعبارة: والله إنّي محتاج. تعريض بالطلب. ثمّ بيّن أن كلام ابن الأثير محلّ نظر، وأنّ فيما قاله خفاء؛ إذ يصحّ في المعنى التعريضي استعمال اللفظ على جهة الحقيقة أو المجاز، وهو اللازم من كلامه. وخلاصة ما ذكر ابن الأثير أنّ المعنى التعريضي ما لا يستعمل اللفظ فيه لا حقيقة ولا مجازاً ولا كناية، والحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط، والمجاز: اللفظ المستعمل فيما لم يوضع له فقط، والكناية: اللفظ المستعمل فيهما معاً في غير الموضوع له أصالةً وفي الموضوع له تبعاً. ولو اعترض أحدٌ على ما سبق في أنّه لا معنى لاستعمال اللفظ فيما وضع له، إلّا قصد المعنى من اللفظ، ولا يخفى أنّ المعنى التعريضي مقصود من اللفظ، فيكون مستعملاً فيه. فإنّ عدّ المعنى التعريضي مقصوداً من اللفظ ليس على حرفيّة، بل ألا تكون إرادته بواسطة؛

³⁹³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 223/1.

³⁹⁴ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 146/1.

فطلب العطاء مستفاد من قوله: "جئتك لأسلم عليك"، ومقصود المتكلم هنا في الأصل الحقيقة، ثم جعل هذا المعنى وسيلة إلى المعنى التعريضي، ولا يصحح -على ما ذكر التفتازاني- الكناية والتعريض. وعلى هذا فالكناية أن يذكر لفظ يقصد به ما يتبع معنى الموضوع له مع جواز إرادته، ويجب أن ينظر إليها وحدها خارج المعنى الموضوع في قصد المتكلم، والتعريض أن يقصد معنى لا من اللفظ، بل يقصد باللفظ معنى، ويجعل ذلك المعنى إشارة إلى معنى آخر لعلاقة بينهما³⁹⁵. ومردُّ السِّر في الآية إلى أربعة معانٍ، نجدها في الخطاطة الآتية³⁹⁶:



الشكل رقم (13)

فالتعبير بـ (السِّر) كناية عن موصوف، وهو النكاح الذي هو الوطء؛ لأنه ممَّا يُسَرُّ، ثم عُبِّر به عن النكاح الذي هو العقد لأنه سبَّب فيه كما فُعِل بالنكاح، أو لإشعار المخاطَب أنَّ مثل هذا الأمر ممَّا ينبغي أن يُسَرَّ به ويُكْتَم، وحمله على الوطء ربَّما يُوهِم الرُّخصة في المحظور الذي هو التصريح بالنكاح³⁹⁷. والتعبير عن الزَّنا أو الجماع بالسِّر؛ لأنه يكون في خفاء بين الرَّجل والمرأة.

³⁹⁵ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 246/1.

³⁹⁶ عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، زاد المسير، تحقيق عبد الرزاق المهدي (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422)، 211-212/1.

³⁹⁷ جار الله محمود بن عمر الرَّمْخُسري، الكُشَاف (بيروت- القاهرة: دار الكتاب العربي- دار الزَّيَّان للتراث، 1407)، 459/1؛ محمَّد

بن محمَّد أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1431)، 232/1؛ أبو محمد

الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 164/1.

وخلاصة التفريق بين الكناية والتعريض أحد أمرين:

1- الكناية عدول عن الذكر الأخص إلى ذكر يدل عليه، والتعريض دلالة على شيء ليس له فيه ذكر، وعلى هذا فالتعريض أخفى من الكناية.

2- الكناية تكون بذكر لوازم الشيء، والتعريض يكون بذكر كلام يحتمل مقصدك وغيره، ويرجح بيان مقصود المتكلم إلى القرائن حاله.

ومما احتمل الكناية والاستعارة والمجاز قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ﴾ [البقرة: 267]، فقد ذكر البيضاوي أن المراد بالإغماض التسامح، والمعنى: لا تتسامحوا، وهو مجاز من أغمض بصره إذا غضه³⁹⁸. وذهب النفاذاني إلى أنه كناية؛ فالمعنى الحقيقي غير ملائم³⁹⁹.

ورأى العمادي أن المعنى: لا تتسامحوا بطريق الكناية أو الاستعارة. يقال: أغمض بصره إذا غضه، أو يراد به الكراهة، وكأن الرائي لكراهته له لا يملأ عينه منه، بل يُغْمِضُ من بصره ويغض عنه بعض نظره بُغْضًا⁴⁰⁰.

ولو نظرنا إلى المعنى الحقيقي (إطباق الجفن) لما استقام المعنى، أو لما وصلنا إلى المقصود، لذلك أريد به من وجه المجاز، وهو بمعنى الهناء والاستراحة اللتين هما من لوازم الإغماض، أو بمعنى عدم الرؤية فيراد به التسامح في الأمر المكروه. ويقال في الذهنية العربية للمبالغة في التغافل عن المكروه الشديد: أغمض عينه على قذى. والمعنى: سكت عليه طلبًا للراحة؛ فإغماض الجفن مع وجود القذى في العين هو لقصد الراحة من تحريك القذى⁴⁰¹.

³⁹⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 1/159.

³⁹⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 1/265.

⁴⁰⁰ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 1/261؛ ابن القيم الجوزية، تفسير القرآن الكريم، تحقيق إبراهيم رمضان

(بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1990)، 170.

⁴⁰¹ بن عاشور، التحرير والتنوير، 3/57-58.

لم يبد الكازروني رأيه في المسألة، ويظهر أنه يميل إلى رأي التّقتازاني، لكن تبدو عبارته غامضة؛ ففي الوقت الذي يؤيد فيه ما ذهب إليه التّقتازاني من أنّها كناية، يعلّل لنا سبب عدّها مجازاً. والأظهر هنا أنّها كناية؛ إذ المراد من إغماض العين التغاضي والتّسامح.

ومن صور الكناية التّعبير عن الجزاء بالعلم في قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ﴾ [البقرة: 270]، فقد نصّ البيضاوي أنّ المعنى على حقيقته، ويرادّ به إحاطة الله تعالى بكلّ صغيرة وكبيرة، وأنّ المجازاة تأتي تالية لتلك الإحاطة، بمعنى آخر: علم الله يحيط بكلّ ما تنفقون أو تذكرون سواء أكان خيراً أم شراً، والمجازاة تتبع ذلك⁴⁰².

ورأى الكازروني أنّ لقائل أن يقول: إنّ ظاهر كلام البيضاوي يدل على أنّ العلم بمعناه الحقيقي، والأولى أن يجعل العلم كناية عن المجازاة، وإلا فمن المعلوم أنّه معلوم الله تعالى. من هنا قدّر الزّمخشري محذوفاً؛ أي: وهو يجازيكم عليه. فيما ذهب التّقتازاني إلى أنّ إثبات العلم كناية عن هذا المعنى، وإلا فهو معلوم. وتقدير ذلك: "فيجازيكم"⁴⁰³.

وتحليل الكناية هنا أنّ (يعلمه) ليس على حقيقته؛ فعلم الله بمخلوقيه وما يصدر عنهم لا يشكّ فيه سامع ولا يجهله، بل هو كناية عن الجزاء المترتّب عن العلم، وفائدة ذلك إظهار مزيد اختصاص وعناية بعمل المؤمنين ترغيباً لهم في الثّواب، وفيها حضّ المؤمنين على الإنفاق، وإشعار بمزيد عناية الله تعالى، وتدفعه إلى أنّ تحصيل الثّواب الحقّ يتطلّب إنفاقاً خالصاً من كلّ حظّ⁴⁰⁴.

ولو افترضنا المعنى الحقيقي للعلم هنا دون وجود كناية لأمكن تقدير آخر: فإن الله يعلمه فأخلصوا في النّفقة. ويبقى هذا افتراضاً. والذي يتبيّن ممّا سبق أنّ المعنى على الحقيقة أقرب من

⁴⁰² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 1/160.

⁴⁰³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 1/266.

⁴⁰⁴ عصام الدين محمّد بن إسماعيل القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 5/448؛ شهاب الدّين الألوسي، روح المعاني، تحقيق علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415)، 2/42؛ بن عاشور، التحرير والتنوير، 3/66؛ محمد الأمين الهرري، حقائق الرّوح، تحقيق هاشم مهدي (بيروت: دار طوق النّجاة، 2001)، 4/99.

الكناية. وتقدير محذوف أقرب من جعلها كناية؛ فبقاء تقدير محذوف يجعل السامع يذهب فيه مذاهب مختلفة، أو يشمل كل ذي صلة بالنفقة والنذر من الدعوة إلى الإخلاص فيها، والبعد عن الرياء، والابتعاد عن المنّة والفضل على المنفق عليهم، فضلاً عن تبيان إحاطة الله بكل ذلك، وما يترتب على هذا العلم من جزاء.

ومن صور الكناية قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [إل عمران: 77] ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [إل عمران: 77]، فهو استمرار لقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ﴾، حيث رأى البيضاوي أنه التعبير بقوله (ولا ينظر إليهم) كناية عن غضبهم عليهم؛ فمن سخط على غيره واستهان به أعرض عنه وعن التكلم معه والالتفات نحوه، كما أن من اعتد بغيره يقاوله ويكثر النظر إليه⁴⁰⁵. وقد نفى الكازروني المجاز عن الآية، وأثبت الكناية فيها على اعتبار أن المراد من عدم التكلّم المعنى الحقيقي، ولا وجه -وقتئذٍ- للحكم بأنه مجاز، وإلا لم يصح إرادة معنى الحقيقي⁴⁰⁶.

وفي الآية السابقة أوجه متعددة للكناية، نلخصها في الخطاطة الآتية:

⁴⁰⁵ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 26/2.

⁴⁰⁶ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 26/2.



الشكل رقم (14)

ومن بديع الكناية قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ [آل عمران: 90]، فقد كُنِيَ عن عدم توبتهم بعدم قبولها لأحد أمرين⁴⁰⁷:

- 1- تغليظ صنيعهم، وإبراز حالهم في صورة حال الأيسين من الرحمة.
 - 2- لأن توبتهم لا تكون إلا نفاقاً لارتدادهم وزيادة كفرهم، ولذلك لم تدخل الفاء فيه. وزاد الكازروني أن هذه كناية عن موتهم على الكفر؛ لأنَّ الذي لا تُقبل توبته هو الذي يموت على الكُفر، وأنَّ الوجه الأول من وجوه الكناية هو أَشَدُّ الأحوالِ وَأَشْنَعُهَا⁴⁰⁸.
- فالقرآن الكريم كُنِيَ بنفي قبول التَّوبة عن الموت على الكفر لأنَّه يردفه⁴⁰⁹. وقد وقعت هذه الكناية موقعها في السياق؛ فالآيات تتناول حال الكافر الذي بدَّل الإيمان بالكفر، وكان جزاء ذلك أن استحقَّ لعنة الله والملائكة والناس، فضلاً عن الخلود في النَّار، مع ملاحظة إظهار رحمة

⁴⁰⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 27/2.

⁴⁰⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 30/2.

⁴⁰⁹ شهاب الدين الحنفي، حسن التوسل إلى صناعة الترشل (مصر: مطبعة أمين أفندي، 1897)، 37.

الله بعباده الذين تابوا عن كفرهم وأصلحوا. وهذه الكناية تدل على انقطاع هؤلاء عن الرحمة لموتهم على الكفر⁴¹⁰.

فالكناية هنا أوضحت محض عدل الله تعالى بعباده من خلال إظهار حرية الفرد في اختيار الطريق الصحيح، وتحمله المسؤولية المترتبة على ذلك؛ لأن الله لن يجبره في أي الفريقين يكون، ولا سيما أنه أرسل له الرُّسل، وأنزل معهم الكتب والبيّنات، وإيدهم بمعجزات من عنده. كل هذه الدلائل وهذه البيّنات كانت كفيلة للعاقل أن يتبع سبيل الرّشاد، لكن ذوي العقول المتحجرة والقلوب البائسة أصرت على العناد وركوب رأسها، ظناً أن الله غافل عنهم، فجاءت الكناية لتظهر حالة النَّدَم التي سيكون عليها الكافر حين يستيقن حقيقة هلاكه، وما ينتظره من العذاب، وطبيعة المال الذي سيصيرون إليه. ونظير ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوْ افْتَدَى بِهِ﴾ [آل عمران: 91]، فقد نفى عنهم قبول التوبة مبالغة في التحذير وإقناظاً لحالهم⁴¹¹.

والمعنى: لن يقبل من أحدهم فدية، ولو كانت الفدية ملء الأرض من الذهب، كناية عن عدم قبول الفدية أصلاً⁴¹².

وتتعدّد الكنايات في هذه الآية؛ فذكر الذهب كناية عن أغلى وأثمن ما يملكه الإنسان من المال، وملئ الأرض كناية عن الكثرة، ومجمل الآية كناية عن أن الكافرين آيسون من رحمة الله، ولن ينالهم نصيب منها.

ومن جميل الكناية ما كنى به القرآن الكريم عن الفرح والحزن بالألوان. قال الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عمران: 106]، وفيه كنايتان عن ظهور بهجة السرور وكآبة الخوف

⁴¹⁰ د. محمد كريم الكوّاز، السلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم (بنغازي: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 2006)، 364.

⁴¹¹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 27/2.

⁴¹² الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 30/2.

فيه. وقيل: يوسم أهل الحق ببياض الوجه والصحيفة وإشراق البشرة وسعي النور بين يديه وبيمينه، وأهل الباطل بأضداد ذلك⁴¹³.

فظاهر قول البيضاوي السابق: وقيل: يوسم أهل الحق ... يدلُّ على أنَّ هذا معنى لا يوجد في الكناية، لكنَّه ليس كذلك؛ لأنَّ الكناية توجب صحَّة إرادة المعنى الحقيقي، فيجب وقوع بياض وجوه المؤمنين وسواد وجوه الكافرين، ويمكن أن يقال: مراده من قوله: وقيل توجب صحة إرادة المعنى الحقيقي حتَّى تتحقّق الكناية. والأولى أن يقال: المقصود منه أنَّ المعنى بهذه العبارة المعنى الحقيقي، وليست الكناية⁴¹⁴.

وفي قول الله تعالى: ﴿هَآأَنَآنُفُّ أَوَّلَآءٍ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمُ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَفُوكُمْ قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَآيَكُمُ الْأَنَآمِلَ مِنَ الْعِظِّ قُلْ مُؤْتُوا بَعِظُكُمُ إِنَّا اللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١١٩﴾﴾ [آل عمران: 119]، فقد ذكر البيضاوي أنَّ الأمر في قوله تعالى: ﴿قُلْ مُؤْتُوا بَعِظُكُمُ﴾ دعاء عليهم بدوام الغيظ وزيادته بتضاعف قوة الإسلام وأهله حتى يهلكوا به⁴¹⁵. وهذه العبارة هي عبارة الكشف، وبيانها أنَّ المراد بزيادة غيظهم زيادة ما يغيظهم من قوة الإسلام وعز أهله، وعليه فإنَّها كناية عن دعاء قوة الإسلام، وقد عبر بدعاء موتهم بالغيظ عن ملزومه الذي هو دعاء زيادة إلى حدِّ الهلاك، وبه عن ملزومه الذي هو قوة الإسلام وعز أهله، فهو يفيد أنَّ المراد قوَّة الإسلام الموجب لغيظهم الموجب لهلاكهم، فلا يحصل الترتيب المذكور، بل المعنى مجموع ما ذكر من الدعاء بزيادة الغيظ وقوة الإسلام المفضي إلى هلاكهم⁴¹⁶.

وهذا من كناية الكناية، أو من الكناية بالواسطة عبر بدعاء موتهم بالغيظ عن ملزومه الذي هو دعاء ازدياد غيظهم إلى حدِّ الهلاك وبه عن ملزومه الذي هو قوة الإسلام وعن أهله⁴¹⁷.

⁴¹³ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 32/2.

⁴¹⁴ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 36/2.

⁴¹⁵ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 35/2.

⁴¹⁶ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 40/2.

⁴¹⁷ جلال الدِّين الشُّيوطي، نواهد الأبتكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي (الرياض: جامعة أمِّ القُرى، كنيَّة الدُّعوة وأصول الدِّين، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٥م)، 52/3؛ شمس الدين أحمد بن سليمان بن كمال باشا، تفسير ابن كمال باشا، تحقيق ماهر

إِذَا، في قوله تعالى: ﴿عَظُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ﴾: كناية عن شدة الغيظ والتحسر، وإن لم يكن عض الأنامل واقعاً حساً، فالمعنى اللازم في الكناية لا يتعين قصده، فالكناية بعض الأنامل عن شدة الغيظ والتحسر. وفي ذلك إظهار للحالة النفسية التي يكونون عليها، حين تضطرب أحوالهم، وغاية الكناية هنا الدلالة على الصفة المراد إثباتها، مقرونةً بدليلها، مصورة بصورة يستحضرها الفكر والخيال. وتأتي الكناية ثالثة (عليم بذات الصدور)، وهي كناية عن موصوف تشير إلى منشأ الأسرار ومحليها، والمعنى: عليم بالمضمرات ذوات الصدور فحذف الموصوف، وأقيمت الصفة مقامه.

وقد وردت هذه الكناية في سياق عتاب المؤمنين على موالاتهم منافقي أهل الكتاب إذ أضمروا من الحنق والبغضاء عكس ما أبدوه للمؤمنين. والكناية هنا لا تعبر عن حال هؤلاء المنافقين حين يخلون بعضهم فيعمدون إلى عض أطراف الأصابع إشارة إلى حالاتهم النفسية المتأزمة فحسب، بل تبين شدة غيظهم من المؤمنين؛ إذ غدوا قوة وذوي منعة في الإسلام، وتشير إلى ندمهم على ما فاتهم من إيدائهم، وتأتي الكناية الأخرى (بذات الصدور) لتبث الأمل في نفوس المؤمنين، وتجعلهم في يقين من أن الله قد أحاط بكل شيء خبراً⁴¹⁸.

توالي الكنايات في هذه الآية يدفع المتلقي إلى إعمال عقله للوصول إلى المعاني الدقيقة في التعبير القرآني الكريم، وهي إشارة إلى أن البيان القرآني متنوع في خطابه بين النصريح والتلويح ليدعو المتلقي إلى التفكير ملياً في بنية هذا التعبير البياني المعجز. وهذا البيان ينبني عليه تحري الدقة في قراءته، فضلاً عن تكرار مدارسته للوصول إلى الفهم السليم له. والكارزوني يعي جيداً دقائق التفسير، وبنية الخطاب القرآني الكريم الذي يتدرج في مستويات مختلفة، ويراعي أحوال مخاطبيه.

أديب حبوش (إسطنبول: مكتبة الإرشاد، 2018)، 373/2؛ شهاب الدين الخفاجي، حاشية الشهاب (بيروت: دار صادر، د.ت)، 58/3؛ الألوسي، روح المعاني، 256/2.

⁴¹⁸ د. أحمد فتحي رمضان الحياتي، الكناية في القرآن الكريم "موضوعاتها ودلالاتها البلاغية" (عمان، 2013)، 139-141.

ومن صور الكناية التعبير عن الضعف في قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَانْتَمَ أَذِلَّةٌ فَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [آل عمران: 123]، فقد عبّر القرآن الكريم عن الضعف بالذلة، وهي كناية عن قلة العدة والعدد؛ فقد ذكروا أنهم خرجوا يتعقبون النفر وما معهم إلا فرس واحدة، ومع عدوهم مئة فرس⁴¹⁹. فيما عدّه ابن عاشور من باب التعريض بأنّ انهزام يوم أحد لا يفلّ حدة المسلمين لأنهم صاروا أعزّة⁴²⁰. والدلالة التي تحملها (الذلة) ليست ذلة نفسية، ولا ضعفاً قلبياً، وإنما هي ذلة حاجة وعوز إلى خالقهم، وما وصف المؤمنين بهذا التعبير إلا وصفٌ لظاهرهم الذي يبصره الناس، أمّا الحقيقة التي كانوا فهي العزّة والمنعة، لا يضعف منها أية قوّة ماديّة مهما عظمت⁴²¹.

والبيضاوي والكَازروني كان لهما وقفة أخرى من تحليل الكناية؛ فهما لم يذكرنا شيئاً عن الكناية السابقة، بل ركّزا على جملة "يشكرون" نهاية الآية، فقد ذكر البيضاوي أنّ المعنى في هذه الآية: "لعلكم تشكرون بنقواكم ما أنعم به عليكم من نصره، أو لعلكم بنعم الله عليكم فتشكرون، فوضع الشكر موضع الأنعام لأنه سببه"⁴²². وهذه عبارة الكشف، ومراده كما ذكر الكازروني نقلاً عن النّقّازاني، أنّه كناية أو مجاز عن نيل نعمة أخرى تُوجب الشكر. فجملة "يشكرون" إما أن تكون كناية عن نيل نعمة أخرى، فيكون المراد المعنى الغير الحقيقي مع جواز إرادة المعنى الحقيقي، أو أن تكون مجازاً مع عدم جواز إرادة المعنى الحقيقي، والوجه الأنسب أن تكون كناية؛

⁴¹⁹ أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق صدقي محمد جميل وآخرين العطّار (بيروت: دار الفكر، 1420)، 330/3؛ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 79/2؛ محيي الدين بن أحمد مصطفى درويش، إعراب القرآن وبيانه (دمشق - بيروت: دار اليمامة - ابن كثير، 1415)، 48/2.

⁴²⁰ فخر الدّين الرّازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420)، 348/8؛ الأندلسي، البحر المحيط، 330/3؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 73/4.

⁴²¹ عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن (القاهرة: دار الفكر العربي، 1970)، 573/2.

⁴²² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 36/2.

لأنه لا مانع من إرادة الحقيقي، وأنه يحق لنا أن نقدّر مقدراً؛ أي: لعلكم بنعم الله عليكم فتشكرون، فحذف الجملة والفاء، وأقيم "تشكرون" مقام المحذوف⁴²³.

والتعبير عن الشكر يظهر في الآية على حقيقته، وهو نتيجة طبيعية للمؤمنين الصابرين بعد أن بثَّ الله في قلوبهم الطمأنينة، وحقَّق لهم النصر المبين، ومكَّنهم من عدوِّهم على قلة عددهم وعنادهم. والكناية الواضحة هي ما ذكرتُ ابتداءً ﴿وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ﴾؛ فهو يحمل صورة كناية تعبر عن حال المسلمين من الشعور بالضعف لقلة العدد، مع الشعور بالقوة بإيمانهم بالله تعالى إذ مكَّنهم من عدوِّهم وحقَّق لهم ما يريدون، ولا سيَّما أنَّها لمعركة الأولى التي يخضونها ضدَّ عدوِّهم. ومن الصور الكنائية قول الله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّادِقِينَ﴾ [آل عمران: 142]، فقد نصَّ البيضاوي على أنَّ المعنى في قوله: ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾: ولما تجاهدوا⁴²⁴. وفي نفي العلم بالمجاهدين كناية عن نفي الجهاد⁴²⁵. وفي هذه الكناية إشارة لطيفة إلى فضل الله تعالى العظيم عليهم في أن كتب لهم الجهاد في سابق علمه، وأجراه على أيديهم كسباً لهم وسعيًا. فالله تعالى لا يعزب عن علمه شيء لإحاطته بكلِّ شيء خُبراً، ولَمَّا كان ذلك كذلك كان النفي بمجاهدتهم وصبرهم نفياً لوجوده مع الإيذان بقرب حصولهما في المستقبل، وهذه كناية على طريق البرهان العقلي⁴²⁶.

ومن صور الكناية التعبير عن إحاطة الله بما يدور في مجلس بني يهود من إنكارهم ذات الله ﷻ، ونسبهم أشياء لا تليق به، قوله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾ [آل عمران: 181]، والمعنى: لم يخفَ عليه، وأنه أعدَّ لهم العقاب، لعظم ما اقترفته ألسنتهم، وقد قرن قولهم هذا بقوله: ﴿وَقَتَّلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ﴾ تنبيه منه على أنَّ هذا الاجترار على الله ليس أول جريمة ارتكبوها، بل سبق أن قتلوا أنبياء الله، ومن يجترئ بالفعل (قتل الأنبياء) فليس

⁴²³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 41/2.

⁴²⁴ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 40/2.

⁴²⁵ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 45/2.

⁴²⁶ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 91/2؛ القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، 337/6.

بغريب أن يجترئ بالقول⁴²⁷. ورأى الكازروني فيما ذكره البيضاوي شيئاً من التكلف، أو لا يخلو منه؛ إذ الأولى أن يقال: والله أعلم إن المقصود من قوله تعالى: ﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا﴾ رد اليهود في جده، فيكون كناية عن كذبهم في جده. وفي قوله: ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا﴾ لا يراد بها حفظ أقوالهم؛ فلا يخفى أن كل شيء محفوظ في علم الله تعالى، وعليه فالأولى أن يقال: هو كناية عن إعداد العذاب لهم⁴²⁸.

ومما تنوزع فيه بين المجاز والكناية قول الله تعالى: ﴿لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ﴾ [آل عمران: 196]، فقد ذكر البيضاوي أن المخاطب في النهي هو النبي ﷺ والمراد أمته، وأن النهي في المعنى للمخاطب وقد جعل للتقلب تنزيلاً للسبب منزلة المسبب للمبالغة، والمعنى: لا تنتظر إلى ما عليه الكفرة من السعة والحظ، ولا تغتر بظاهر ما ترى من تبسطهم في مكاسبهم ومتاجرهم ومزارعهم⁴²⁹.

ذكر الكازروني أن المراد بالنهي عن الاعتراض هو النهي عن أن يكون المخاطب مسروراً؛ ليستدل به على تعلق النهي باعتراض المخاطب؛ لأن كون القلب غاراً سبباً لصيرورة المخاطب مغترباً، واستدل على ذلك بما ذهب إليه التفتازاني من أن النهي قد ورد عن الاعتراض، وفي الآية إشعار بأن السبب عين القلب، والمسبب الاعتراضية، والنهي ورد عن الأول، والمراد بالنهي عن الثاني، أعني الاعتراض مجازاً أو كناية⁴³⁰.

ومن لطيف هذه الكناية دعوة المؤمنين إلى الحذر الدائم؛ ذلك أن الخطاب موجّه إلى النبي ﷺ، وهو من هو محفوف بأمر الله تعالى، ومعصوم من الزلل، ومدعو إلى الحذر فغيره من

⁴²⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 52/2.

⁴²⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 57/2.

⁴²⁹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 56/2.

⁴³⁰ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 62/2.

المؤمنين أولى بأن يحذر ويخشى العدو المتربص به، إن أراد النجاة والسلامة⁴³¹. كما أن في الكناية بياناً لقبح ما أوتي الكفرة من حظوظ الدنيا، وكشفاً عن حقارة شأنها وسوء مَغَبَّتها⁴³².

الكازروني في هذه الآية يقتصر على عرض رأي التفتازاني، ولا يرجح المجاز على الكناية أو العكس، وهذا على غير ما دأب عليه، والذي يتضح أنَّ في الآية كنايةً عن الحذر من الاغترار بما كان عليه المشركون من رضاء العيش.

ومن صور الكناية التعبير عن الميلان بغير لفظه (العول). قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا﴾ [النساء: 3]، حيث عبّر القرآن الكريم عن كثرة العيال بكثرة المؤن على سبيل الكناية⁴³³.

ونصّ الكازروني على أنَّ مقصد البيضاوي (التعبير عن كثرة العيال بكثرة المؤن) إشارة إلى القسري، فوجه الأقربية ظاهر؛ لأنّ القسري أقرب إلى عدم كثرة العيال بالنسبة إلى اختيار الواحدة، وهو قريب إلى عدمها كما لا يخفى، وإن كان المراد الأول إذ يصحُّ أن يجعل ذلك إشارة إلى اختيار الواحدة، وكأنّ الأقربية بالنسبة إلى كثرة الأزواج. فإن قيل: عدم كثرة الأزواج متحقق في كل من الصورتين، وهما اختيار الواحدة والقسري، فما معنى كون أحدهما قريباً إلى عدم كثرة الأزواج، والآخر أقرب؟ قلنا: المراد من الأقرب إلى عدم كثرة الأزواج أقوى وأشدّ مناسبة لعدمها، وظاهر أن مناسبة المسرى لعدم الكثرة أقوى وأشدّ من اختيار الواحدة⁴³⁴.

⁴³¹ الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، 2/676.

⁴³² أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 2/132.

⁴³³ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 2/59.

⁴³⁴ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 2/67.

وجه الكناية هنا أنَّ التعبير عن كثرة العيال بكثرة المؤنة أريد به هنا الميل المحظور المقابل للعدل، وهو من قولهم: عال الميزانُ عَوْلًا إذا مال وعال في الحكم؛ أي: جار، لكنه في أصل وضعه من أعال الرجل؛ إذا كثر عياله⁴³⁵.

ومن صور الكناية التعبير عن الجماع بالدُّخول، فقد ذكر الله تعالى من أصناف النساء المحرمات على الرجال: ﴿وَرَبَّيْكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِنْ لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: 23]، حيث نصّ البيضاوي على أنَّ معنى قوله تعالى: "ودخلتم بهنَّ"؛ أي: دخلتم معهنَّ الستر، وهي كناية عن الجماع؛ ذلك أنَّ الرِّبِّيَّة إذا دخلت بأمِّها وهي في حضن الرَّجل أو بصدد أن تكون كذلك تقوى الشبه بينها وبين أولاده وصارت أحقَّ بأن يجريها الرَّجل مجراها، وليس تقييدًا للحرمة، ويقوي هذه العلَّة ويكملها قوله: "في حجوركُم"⁴³⁶.

من هنا عدَّ الكازروني رأي البيضاوي منقولاً عن الكشاف، لكنه أدقُّ منه، وأنَّ المراد بها تقوية لعلَّة الحرمة وتكميل؛ فلا يخفى أنَّ شبه الرِّبِّيَّة بالبنات وكونها في حكمهنَّ تقوية لعلَّة حرمتهن، ويتحقَّق هذا الشَّبه بأنَّ ولد الزَّوجة المدخولة أخو الرِّبِّيَّة التي هي بنت المدخولة وولد الرَّجل من أمِّها⁴³⁷.

وفائدة الكناية هنا الإشارة إلى الرعاية والحيطة والعطف، وغيرها من أنواع البرِّ التي يَحُوطُ بها أولاد زوجته، وهذا الوصف جارٍ مجرى العادة، كما أنَّها تعبّر عن مدى قُبْح أن يتزوَّج الرَّجل بنت امرأته⁴³⁸.

⁴³⁵ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 142/2.

⁴³⁶ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 68/2.

⁴³⁷ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 77/2.

⁴³⁸ أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية، المحرر الوجيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422)، 32/2؛ محمد أبو زهرة، "زهرة التفاسير" (بيروت: دار الفكر العربي، د.ت)، 1633/3.

وتتداخل الكناية هنا مع التّضمين؛ فقد تضمّن الفعل (دخلتم) معنى الفعل (خلوتهم)، فيكون معنى قوله: (دَخَلْتُمْ بِهِنَّ) أي: دخلتُم وخلوتُم بهنَّ. وهذا الدخول والخلوة كناية عن الوطء، ولكنْ عُدِلَ عن التصريح بالوطء إلى التعبير بالدخول صراحةً وبالخلوة إيماءً بالتضمين؛ لما في الخطاب القرآني من تقييد لبعض الألفاظ التي هي ممّا قد يُستَحْيَى من ذِكْرِهَا⁴³⁹. ونظير الكناية عن الجماع قول الله تعالى في تبيان علاج المرأة النّاشز: ﴿وَأَلْتِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: 34]، فقد نصّ البيضاوي على أن معنى (واهجروهنّ في المضاجع): لا تدخلوهن تحت اللحف، أو لا تباشروهن فيكون كناية عن الجماع⁴⁴⁰. وقد سكت الكازروني عن هذه الكناية لورود مثيلها سابقاً⁴⁴¹.

وتحليل الكناية أنّه ذكر اللّازم، وأراد به الملزوم، وقد جاء الكلام على خلاف مقتضى الظاهر، فلم يُصرّح بالمراد؛ إكراماً للمرأة وأدباً في التعبير، والكلام على طريق الكناية، لكن يحتمل أن كناية عن الجماع، وهو الظاهر؛ فهو أكثر تأثيراً في رجوع المرأة إلى رُشدِها، وأليق بالسّترِ عليها، كما أنّه هو المتبادر في عرف الاستعمال اللغوي لهذه الكلمات، ويحتمل أن يكون كناية عن المراقب، والمعنى: فلا تُدخلوهنّ تحت اللّحف، ولا تباشروهنّ، فيكون كناية عن الجمع، كما يحتمل أن يكون ذكر المضاجع كناية عن البيوت، والمعنى: اهجروهن في البيوت⁴⁴².

ومثّل هذه الصورة الكنائية قول الله تعالى في بيان مبطلات الوضوء، ودواعي التّيمم: ﴿أَوْ لَا مَسْتُمْ النَّسَاءُ﴾ [النساء: 43]، فقد عبّر عن الجماع بالملامسة، وهو رأي ضعيف كما ذكر البيضاوي. قال البيضاوي: "أو لامستم النساء: أو ماسستم بشرتهن ببشرتك، وبه استدل الشافعي

⁴³⁹ أبو الطيّب محمد صديق خان القنوجي، فتح البيان، تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري (بيروت: المكتبة العصري، 1992)،

73/3؛ سليمان بن عمر الجمل، الفتوحات الإلهية، تحقيق إبراهيم شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2018)، 34/2.

⁴⁴⁰ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 73/2.

⁴⁴¹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 85/2.

⁴⁴² الرّاعب الأصفهاني، تفسير الرّاعب، تحقيق د. محمد عبد العزيز بسيوني (مصر: كلية الآداب، جامعة طنطا، 1420)، 72/10؛

الأندلسي، البحر المحيط، 726/3؛ القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، 148/7؛ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 174/2.

على أن اللمس ينقض الوضوء. وقيل: أو جامعتموهن. وقرأ حمزة والكسائي هنا وفي المائدة «لمستم»، واستعماله كناية عن الجماع أقل من الملامسة⁴⁴³. وقد سكت الكازروني عن هذه الكناية⁴⁴⁴.

ومن صور الكناية التعبير عن الشَّحِّ بإنكار حيازتهم شيئاً من الملك. قال الله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّنَ الْمُلْكِ فَإِذَا لَا يُؤْتُونَ النَّاسَ نَقِيرًا﴾ [النساء: 53]، فقد ذكر البيضاوي أن المراد هو الإغراق في بيان شُحِّهم؛ فإنَّهم إن بخلوا بالنقير وهم ملوك فما ظنُّك بهم إذا كانوا فقراء أذلاء متفقرين؟! ويجوز أن يكون المعنى: إنكار أنهم أوتوا نصيباً من الملك على سبيل الكناية، وأنَّهم لا يؤتون الناس شيئاً. وفسَّر الكازروني كلام البيضاوي هذا على إرادة إنكار مجموع الأمرين المذكورين، وإنكار المجموع المذكور بسبب إنكار الجزء الأوَّل ودليله عدم إعطائهم النَّاسَ نقيراً، فإنَّ هذا الشَّحَّ يضادُّ الملك، وهذا ممَّا زاد على الكشَّاف ولا يظهر وجهه؛ لأنَّ الكناية مُصَحِّحة لإرادة المعنى الحقيقي، وهاهنا ليس كذلك؛ لأنَّ الاستفهام لا يصحُّ هاهنا حملة على المعنى الحقيقي كما لا يخفى⁴⁴⁵.

والأظهر هنا هو الكناية؛ فقد عبَّر القرآن الكريم بأدقِّ ما يقال عن البخل، وبأصغر الأشياء وأنفعتها، زيادة في التبكيت بهم، وإظهار مدى شُحِّهم، ومنعهم النَّاسَ العطاء. والتعبير عن ذلك بالنَّقِير "كناية عن الشيء اليسير الذي لا قيمة له، يُستعمل غالباً في سياق النَّفْيِ"⁴⁴⁶.

وفائدة الكناية هنا إظهار ما تأصَّل في طبع اليهود من بخل شديد بوصفه طبيعة أصيلة دائمة، وتجسيد بخلهم على نحو مخصوص؛ فهل هناك أحقر من نكتة أو نقرة في ظهر نواة تشح بها النفس وتأبى أن تعطيها الناس. والكناية على بساطتها التعبيرية تجسِّد المبالغة في المعنى إلى

⁴⁴³ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 76/2.

⁴⁴⁴ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 89/2.

⁴⁴⁵ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 79/2؛ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 93/2.

⁴⁴⁶ مجمع اللغة العربية بالشارق واتحاد المجامع اللغوية، المعجم التاريخي للغة العربية (أبو ظبي: منشورات القامسي، 2020)، مادَّة

أقصى ما تكون عليه النفس من أثره وبخل، والكناية تقرر حقيقة الشخصية اليهودية في جانب من جوانبها، فضلاً عن أنها تجلي سخرية القرآن منهم في أجلى صورة وهي تنعتهم بصفة البخل، وتكشف عن حرصهم على حياة في أحقر صورة، وأن نفوسهم قد نضبت من أي باعث إنساني يحركها لإيتاء الناس شيئاً ولو كان نقيراً⁴⁴⁷.

ومن صور الكناية نسب الشر إلى المكان وهي في الأصل صفة أهل ذلك المكان قول الله تعالى في وصف اليهود: ﴿قُلْ هَلْ أَنْبِئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ ۖ﴾ [المائدة: 60]، فجعل مكانهم شرّاً لهم أبلغ في الدلالة على شرارتهم، وهي كناية عن أنه لم يصل إليهم أحد في القبح وسوء الفعل؛ فكان خبثهم وقباحتهم بمرتبة من الشدة بحيث يسري إلى مكانهم⁴⁴⁸. ووجه الكناية في الآية أن الله نسب الشر إلى المكان، وهو في الأصل لأهله؛ فالمكان لا يوصف بالشر، بل بسبب من حل فيه، فإذا وصف المكان بالشر لزم أن يكون الحال فيه متصفاً بالشر، دليلاً على سوء مكانتهم وحالهم، ومبالغة في وصفهم بالشر⁴⁴⁹.

وعده بعضهم مجازاً مرسلًا بعلاقة المحلية؛ فقد ذكر المكان وأراد أهله⁴⁵⁰، فيما عده الرّازي كناية، وذكر أن الشر أضيف في اللفظ إلى المكان وهو في الحقيقة لأهله، وهو من باب الكناية كقولهم: فلان طويل النجاد كثير الرماد، ويرجع حاصله إلى الإشارة إلى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه⁴⁵¹.

ويتبين أن الصورة البيانية الأقرب والأظهر هي المجاز المرسل بعلاقة المحلية، ولا وجود للكناية فيها إلا من باب بيان العلة في هذه النسبة؛ أي: في نسبة الشر إليهم بمستوى عالٍ لا

⁴⁴⁷ الحَيَّانِي، الكناية في القرآن الكريم "موضوعاتها ودلالاتها البلاغية"، 173-174.

⁴⁴⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 134/2؛ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 158/2.

⁴⁴⁹ الرّمخشري، الكشاف، 653/1؛ الرّازي، مفاتيح الغيب، 391/12؛ 81. شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيّبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيّبي على الكشاف) (دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ١٤٣٤ هـ، ٢٠١٣ م)، 409-410/5.

⁴⁵⁰ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 514/2.

⁴⁵¹ الرّازي، مفاتيح الغيب، 391/12.

يرقى ولم يرق إليه أحد، وهو ممّا يضع المخاطب أمام حقيقة مطلقة يجب أن يدركها من خلال هذا التعبير.

ومن صور الكناية قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: 95] ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ [المائدة: 95]، فقد ذكر البيضاوي أنّ وجود (مثل) من باب إضافة المصدر إلى المفعول؛ أي: هذه كما في قولهم: مثلي لا يقول كذا. والمعنى: فعليه أن يجزى مثل ما قتل، أو فعليه أن يجزى جزاء يماثل ما قتل⁴⁵². وردّ الكازروني أنّ هذا الكلام يعني أنّه كناية عن جزاء ما قتل، كما أنّ مثلي لا يقول: كذا كناية عن، أنا لا أقول: كذا، فلفظ المثل في الموضعين زائد، يعني أنّه لو حذف لم يخلّ المعنى⁴⁵³. وعليه فإنّ اللفظ (مثل) عائد إلى جملة الجنس وآحاده؛ لأنه عطف عليه بها الكناية، وحكم العطف أن يعود إلى ما تناوله المعطوف عليه⁴⁵⁴. وقد حمل ابن عاشور المعنى على غير الحقيقة، بمعنى التسبّب في الموت، وأراد بالمثل من النعم: المقارب في الحجم والمقدار، فبيّن الله للناس حكم صيد البحر وأبقاه على الإباحة؛ لأنّ صيد البحر ليس من حيوان الحرم، وكأنّ السامع يسأل عن صيد البحر على اعتبار أنّ أخذه لا يسمى في العرف قتلاً، وليس لما يصاد منه مثلاً من النعم⁴⁵⁵.

هذه التعليقات تبين وجه الكناية في الآية، لكن الأظهر أنّ لفظ (مثل) هنا صفة نابت عن المصدر؛ أي: فجزاؤهم جزاءً مشابه المقتول من النعم. وهكذا يكون الكلام على حقيقته، وليس في هذا الموضع كناية.

⁴⁵² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 144/2.

⁴⁵³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 168/2.

⁴⁵⁴ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق علي محمد معوض وآخر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 285/4.

⁴⁵⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 51/7.

والآية إنما جاءت تبياناً للكفارة الواجبة، والدية المطلوبة من كل من قتل صيداً متعمداً وهو محرم، وهذه الدية لا تفي بالمطلوب ما لم تكن مثل الحيوان المقتول؛ أي: فجزاء القاتل أن يغرم حيواناً مثل هذا الحيوان الذي قتله، إن لم يكن مثله عيناً كان مثله قيمة وثمناً⁴⁵⁶.

ومن صور الكناية التعبير عن المجني عليهم بلفظ الفعل. قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّ إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولَايْنِ﴾ [المائدة: 107]، فالمراد بـ (من الذين استحقَّ عليهم): من الذين جنى عليهم وهم الورثة⁴⁵⁷. وهذا -بتعبير الكازروني- كناية عن جنى عليهم؛ لأنَّ قوله تعالى: ﴿اسْتَحَقَّ﴾، إنما يؤدِّي معنى: جنياً على الورثة؛ بسبب تحريفهم الشَّهادة، فيكون الورثة مجنئاً عليهم، والمعنى الحقيقي: من الذين استحقَّ الإثم بالجناية عليهم، فيكون عليهم متعلّقاً بمقدّر مفهوم من الكلام، ولأجل خفاء معنى الآية احتيج إلى التّفسيرات. وذكر العلماء في بيان هذه الآية وإعرابها ونظمها أشياء كثيرة، وعدّوها من أصعب الآيات من الوجوه التي ذكرناها⁴⁵⁸.

وأما قول الله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: 125]، فقد ذكر البيضاوي أنَّ فيه كناية عن جعل النفس قابلة للحق مهياًة لحلوله فيها مصفاة عما يمنعه وينافيه⁴⁵⁹. ولم ينصّ الكازروني على ذلك بخلاف غيره من المحشّين، فقد ذكر الطَّبَّي والقونوي أنَّ في الآية كناية عن ميل القلب إلى الدِّين، وشدّة الرّغبة فيه⁴⁶⁰. أو هو كناية عن قبول النفس للحق والهدى الذي جاء به الرسول ﷺ⁴⁶¹.

⁴⁵⁶ الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، 40/4.

⁴⁵⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 147/2.

⁴⁵⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 173/2؛ أبو إسحق إبراهيم بن السري الرّجّاج، معاني القرآن، تحقيق عبد الجليل عبده شلبي (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 216-217/2.

⁴⁵⁹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 181/2.

⁴⁶⁰ الطَّبَّي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطَّبَّي على الكشف)، 239/6؛ القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، 258/8.

⁴⁶¹ الهرري، حقائق الرّوح، 81/9.

ولعلَّ فائدة الكناية هنا إظهار سعة القلب للإيمان بالله والانقياد له، وأنَّ هذا القلب مستودع الخير المخفي عن الإنسان، وهي إشارة إلى أنَّ هذا الشَّرح مقدِّمة لما هو أعظم؛ ففيه تهيئة القلب لحلول الإسلام الحقيقي فيه محلَّ غيره من الشَّرك والأوهام، ومتى ما تهيأت هذه النَّفس ودخل فيها الإسلام ثبتت على هذي الحال بإرادة الله تعالى. ولا يخفى هنا أنَّ هذه إيذان بأنَّ الله تعالى يهدي من يشاء ويضلُّ من يشاء، لكنَّ صرف التَّعبير عن الحقيقة بلفظ (يشرح) أدعى إلى التَّصوُّر الحقيقي لقبول النَّفس للإسلام.

وذكر البيضاوي أنَّ المراد بقول الله تعالى: ﴿حَقِيقٌ عَلَيَّ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ [الأعراف: 105]، جواب لتكذيبه إياه في دعوى الرسالة، وإنما لم يذكر لدلالة قوله: (فظلموا بها عليه)، وكان أصله: حقيق عليَّ ألا أقول كما قرأ نافع فقلب لأحد ثلاثة أمور:

- 1- أمن الإلباس كقوله: وتشقى الرماح بالضياطرة الحمر.
- 2- لأنَّ ما لزمك فقد لزمته.
- 3- الإغراق في الوصف بالصدق، والمعنى أنه حقٌّ واجبٌ عليَّ القول الحقُّ أن أكون أنا قائله لا يرضى إلا بمثلي ناطقًا به⁴⁶².

ورأى الكازروني أنَّ المعنى: واجب عليَّ ألا أقول على الله إلا القول الحقَّ، لكنَّ لما أخرج الكلام عن أصله وجب توجيهه نحو أحد ثلاثة أمور:

- 1- أن يكون في الكلام قلب، والأصل: ما هو على قراءة نافع، فقلب في القراءة الأخرى إلى ما ذكر، والمراد ما هو الأصل.
- 2- أن يكون كناية؛ لأنَّه إذا كان واجبًا عليَّ القول الحقُّ أن يكون قولك كان واجبًا عليك أن تقوله؛ لأنَّ ما كان واجبًا عليه أن يكون فعلك كان واجبًا عليك أن تفعله، فذكر أحد المتلازمين وأريد الآخر.
- 3- أن يراد به المبالغة، فكان القول الحق يجب عليه أن يطلبك حتَّى تنطق به.

⁴⁶² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 26/3.

وهذه التوجيهات الثلاثة محل إشكال، إذ يلزم منه أن يكون اعتبار التكلّم في أقول ضائعاً، والحق أن يقال: حقيق على ترك القول إلا بالحق أن يكون لي⁴⁶³.

ولا يظهر وجه الكناية هنا كما ذكر الكازروني؛ فقد تكلف القول في تخريج هذا الوجه ابتداءً، ثم ذكر نفسه أن هذا محل إشكال، والأظهر أن يكون الكلام على حقيقته، وأن ينظر إليه من جهة اختلاف القراءات، وهذه القراءات -على اختلافها- لا تحمل على الكناية في أي وجه منها.

وآخر ما ذكر الكازروني من الكنايات في السور السبع الطوال قول الله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۝﴾ [الأعراف: 149]، فقد ذكر البيضاوي أن في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾ كناية عن اشتداد ندمهم؛ فالنادم المتحسر يعضّ يده غماً فتصير يده مسقوطة فيها. وقرئ «سقط» على بناء الفعل للفاعل بمعنى وقع العض فيها. وقيل معناه سقط الندم في أنفسهم. وعلل الكازروني هذا التخرّج على الكناية لا المجاز لأنّه يمكن أن يراد به المعنى الحقيقي، والمعنى: سقط العاض في اليد المعضوض⁴⁶⁴.

وهذه من الكنايات اللطيفة فقد عبّر القرآن عن شدّة ندامتهم وحسرتهم على عبادة العجل؛ فمن شأن من اشتدّ ندمه وحسرتة أن بعض يده ندماً فتصير يده مسقوطة فيه، ولتقريب صورة الكناية يمكن القول: من ثقل الأغلال في يد المجرمين يسقطون إلى الأرض، أو كأنّما يسحبون إلى الأرض وهم يساقون مرغمين، فيكونون بذلك نادمين ساكنين، وليس لهم إلا الاعتراف بجرمهم.

⁴⁶³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 21/3.

⁴⁶⁴ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 35/3؛ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 28/3.

الفصل الرابع

الاستعارة في السور السبع الطوال

1.4. مفهوم الاستعارة

تدور معاني الجذر (ع و ر) من جهة اللغة حول معانٍ متعدّدة، أبرزها: التناوب على الشيء. ذكر ابن فارس (ت: 395هـ) أنَّ العين والواو والراء أصلان: أحدهما يدلُّ على تداول الشيء، كقولهم: تعاور القوم فلانًا واعتوروه ضربًا، إذا تعاونوا، فكلما كفَّ واحد ضَرَبَ آخر 465. واستعار فلانُ الشيء: أخذه للانتفاع به لا على سبيل التقليل. واستعار القومُ الشيء: تداولوه بينهم. ومنه: استعار فلان اللفظ: استعمله في غير ما وُضِعَ له 466.

والاستعارة في البلاغة يراد بها تسمية الشيء باسم غيره إذا ناب منابه، وجعل الشيء غيره 467. وهي ضربٌ من المجاز، أو تشبيه حُذِفَ أحدُ طرفيه، وتميّزت عنه بإضمار الأداة؛ إذ لا يحسن ظهورها؛ لأنَّ هذا من شأنه أن يقلِّل من فصاحة التعبير وبلاغته، وهذا مقيدٌ بذكر المنقول إليه دون المنقول. وشرط ما ذكر أن يكون اللفظ المستعار من جنس المستعار منه، لا أن يكون بعيدًا عنه فيصير من فاحش الاستعارة 468.

نحن أمام تداول بين المفهوم اللغوي والاصطلاحي يتلخَّص في تداول اللفظ الموضوع في أصل اللغة لاستعماله في موضع آخر يرادُّ به معنى جديدًا؛ أي: يكتسب اللفظ الجديد معنىً مختلفًا عن معناه الأصلي في أصل اللغة.

⁴⁶⁵ ابن فارس، مقاييس اللغة، 4/184.

⁴⁶⁶ مجمع اللغة العربية بالشارقة واتحاد المجامع اللغوية، "المعجم التاريخي للغة العربية"، فصل عور.

⁴⁶⁷ ابن المعتز، البديع، 43.

⁴⁶⁸ ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق أحمد الحوفي وآخر (مصر: دار نهضة مصر، د.ت).

2.4. الاستعارة في الفكر البلاغي

تبرز الحاجة إلى الاستعارة في أنها أداة تعبيرية توضح مقصود المتكلم بطريقة ترفع من مكانة اللفظ إلى اللفظ إلى مستوى عالٍ من البيان، كما أنها تجمع التخيل باللغة فتسبك الألفاظ في قالب تعبيرية يجمع بين دقة الألفاظ وجمالية التعبير. فحين نتحدث عن الاستعارة لا نتحدث عن لفظة قائمة بذاتها، بل عن نمط تفكيرٍ سما بتلك الألفاظ عن أصلها، فجاد على المتلقي بمعنى راقٍ، وأضفى عليها رونقاً جديداً.

نظر الجاحظ إلى الاستعارة على أنها تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه، وقد نقل هذا المعنى ابن المعتز⁴⁶⁹، كما بين الباحث من قبل، وقيدها الجرجاني بأن يكون للفظ أصل في الوضع اللغوي معروف تدلّ الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يجيء الشاعر أو غيره فيستعمله في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غير لازم، فيكون هناك كالعاريّة⁴⁷⁰.

وتتجلى مزية الاستعارة في نظر الجرجاني في لطف إثبات الصفة لمستحقها، فقول المتكلم: "رأيت أسداً"، فيه تلطف حين أراد أن يثبت للمشبّه به من فرط الشجاعة، حتى جعلها كالشيء الذي يجب له الثبوت والحصول، وكالأمر الذي نصب له دليل يقطع بوجوده. وذلك أنه إذا كان أسداً، فواجب أن تكون له تلك الشجاعة العظيمة، والمستحيل أو الممتنع أن يعزى عنها. فإذا ما صرح بالتشبيه قال: "رأيت رجلاً كالأسد". ومن مزايا الاستعارة أن المتكلم يجد فيها العامي المبذل، كالمثال السابق، كما يجد الخاصّي النادر الذي لا يكون في كلام الجهابذة الفحول، ولا يقوى عليه إلا أفراد الرجال، كقول ابن الطّثريّة⁴⁷¹: [من الكامل]

وسألت بأغناق المطيّ الأباطح

⁴⁶⁹ الجاحظ، البيان والتبيين، 1/142؛ ابن جبة الحموي، خزنة الأدب وغاية الأرب (بيروت: دار ومكتبة هلال، 1987)، 1/224.

⁴⁷⁰ الجرجاني، أسرار البلاغة، 30.

⁴⁷¹ علي بن عبد العزيز الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخر (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ت)، 35.

والمعنى: سارت سيرًا حثيثًا في غابة السرعة، وكانت سرعة في لين وسلاسة، حتى كأنها كانت سيولًا وقعت في تلك الأباطح فجرت بها⁴⁷².

وشاهدُ الجرجانيّ الشّعريّ السّابق الذي صنّفه ضمن كلام الفحول رأى فيه ابن طباطبا العلوي استشعار قائله لفرحة قفوله إلى بلده، وسروره بالحاجة التي وصفها من قضاء حجه، وأنسه برفقائه ومحادثتهم، ووصفه سيل الأباطح بأعناق المطي كما تسيل بالمياه، فهو معنى مستوفى على قدر مراد الشاعر⁴⁷³. فيما ذهب أبو هلال العسكري إلى أنه ليس تحت هذه الألفاظ كبير معنى، وهي رائقة معجبة، فالمعنى: ولما قضينا الحجّ ومسحنا الأركان وشدّت رحالنا على مهازيل الإبل ولم ينتظر بعضنا بعضا جعلنا نتحدّث وتسير بنا الإبل في بطون الأودية⁴⁷⁴. وصنّفه ابن قتيبة ضمن ضرب القول الذي حُسّن لفظه وحلا، فإذا أنت فتشّته لم تجد فيه فائدة في المعنى⁴⁷⁵. فابن طباطبا يرى أنّ المعنى مناسب لما ذهب إليه الشاعر، بينما يرى العسكري أنّ اللفظ المنتقى جيّد في الاختيار، لكن المعنى المطروق لا يرقى إلى المعاني العالية، بل المعاني المتوسطة، وهذا لا يخرج من جملة جيد القول، بل يكون في جملة الرّائع النّادر. وجميعه لم يأتوا إلى كوامن النّصّ، وإلى الاستعارة الكامنة في التّعبير، وبهذا يبدو أنّ كلام الجرجاني أقرب إلى شرح الصّورة البيانيّة، وأكثر عمقًا في التّحليل.

وللوصول إلى الاستعارة فإنّ المتكلّم أمام ضربين من القول: أوّلهما أن يأتي إلى ما أصله تشبيه فينظر إلى طرقيّه، فيجعل المشبّه هو المشبه به، بأن ينزله ويُسقط ذكر المشبه من البين. وبالعودة إلى المثال السّابق: (رأيت أسدًا) فإنّ المتكلّم أراد تشبيه الشّيء فترك الإفصاح بالتّشبيه -أي: لم يقل: (رأيت رجلًا هو كالأسد في شجاعته وقوّة بطشه سواء)، وإظهاره وجاء على اسم المشبه به وأجره عليه. وثانيهما أن يجعل المشبّه به، خبرًا عن المشبه. وقد صنّف قدامة،

⁴⁷² الجرجاني، دلائل الإعجاز، 71-74.

⁴⁷³ محمد بن أحمد ابن طباطبا العلوي، عيار الشّعير، تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع (القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت)، 138.

⁴⁷⁴ العسكري، الصّناعتين، 59.

⁴⁷⁵ أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، الشّعير والشّعراء (القاهرة: دار الحديث، 2004)، 67/1.

والجاحظ، وأبي هلال العسكري، والغامي، وأبي محمد بن سنان الخفاجي هذا النوع من القول في باب الاستعارة، إلا أن الأصل فيه تشبيه بليغ؛ فربما لخفائه عليهم، أو أنهم عرفوا ذلك ولم يذكروه، وهو الأصل المقيس عليه في التشبيه. لكن موضعه أن يكون في باب التشبيه، وقد أورده ابن الأثير في باب الاستعارة تيمناً بمن ذكر⁴⁷⁶.

ونأتي إلى السكاكي فنجد أنه حصر الاستعارة بذكر أحد طرفي التشبيه وإرادة الطرف الآخر مع ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به دالاً على ذلك بأن يثبت للمشبه ما يخص المشبه به، ففي مثل قول القائل: إن المنية أنشبت أظفارها، وهو يريد بالمنية السبع بادعاء السبعية لها، وإنكار أن تكون شيئاً غير السبع بقرينة الأظفار. فالمتكلم ادعى في المشبه (المنية) صفة استلها من المشبه به (السبع) فاكتسى المشبه ما اتصف به المشبه به، ويبدو أن طرفي التشبيه متساويان في وجه الشبه ودقته وقوته⁴⁷⁷.

3.4. مسائل في الاستعارة

تأتي الاستعارة القرآنية حجة بيانية بديعة، تحكي أسلوباً من أساليب القرآن البيانية، تتمثل فيه المعطيات الجمالية من جهة المضمون والموضوع؛ أي: في التعبير البياني الاستعاري الذي يعمق لدى المخاطب إحساسه بالجمال، وهذا الأسلوب هو فن مجازي يرتبط بغايات القرآن ومقاصده، وهو وسيلة فاعلة لتحقيق أهداف القرآن ومقاصده. ولا تنحصر جمالية الاستعارة في اتجاه واحد في القرآن الكريم، بل ترتبط القيمة الجمالية بطبيعة الاستعارة نفسها في النص القرآني. والباحث في الحاشية حول الاستعارة يجد أن الكازروني يستفيض شرحاً، ويعرض تفاصيل لها. ففي قول الله تعالى: (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾) [البقرة: 3]، ذهب البيضاوي إلى أن المراد بإقامة الصلاة أحد هذه المعاني:

⁴⁷⁶ ابن الأثير، الجامع الكبير، 82-83.

⁴⁷⁷ السكاكي، مفتاح العلوم، 369.

1- تعديل أركانها، وحفظها من أن يقع زيغ في أفعالها، وهي من أقام العود: إذا قومه.

2- المواظبة عليها، من قامت السوق: إذا نفقت.

3- التَّشْمِيرُ لأدائها من غير فتور ولا توانٍ، من قولهم: قام بالأمر وأقامه: إذا جد فيه وتجلَّد، وضده قعد عن الأمر، وتقاعد.

4- تأديتها، وإنما جاء التعبير عن الأداء بالإقامة لاشتغالها على القيام، كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود والتسبيح.

وأول المعاني أظهرها؛ فهو أشهرها وإلى الحقيقة أقرب، وأفيد لتضمنه التنبيه على أنَّ الحقيق بالمدح من راعى حدودها الظاهرة من الفرائض والسُّنَنَ، وحقوقها الباطنة من الخشوع والإقبال بقلبه على الله تعالى، لا المصلُّون الذين هم عن صلاتهم ساهون، ولذلك ذكر في سياق المدح والمقيمين الصلاة، وفي معرض الذم فويل للمصلِّين⁴⁷⁸.

ظاهر كلام البيضاوي أن لا استعارة في الآية، لكنَّ الكازروني كان له رأيٌّ بأنَّ وجه الاستعارة في الآية أنَّ الأصل في الإقامة هو تقويم الشَّيء، وقوم الشيء: زال اعوجاجه، فصار قويمًا يشبه القائم، ثمَّ استُعيرت الإقامة من تسوية الأجسام التي صارت حقيقة فيها التَّسوية، كتعديل أركان الصَّلَاة على ما هو حقُّها، وإنَّما لم يجعل استعارتها من تحصيل القيام في الأجسام، بل من تسويتها رعاية لزيادة المناسبة بين المعاني، كما أنَّ بينهما مشابهة؛ فتسوية الجسم توجب كون أجزائه مشتركة في صفة واحدة هي الوضع وكونها في سمت واحد، وتسوية الصَّلَاة توجب كون أجزائها على صفة واحدة هي كون كلِّ منهما على ما ينبغي، فالمشابهة باعتبار صفة واحدة مشتركة بين المعنيين هي كون كلِّ جزء مشاركًا للأجزاء الآخر في صفة واحدة.

هذا على المعنى الأوَّل، أمَّا على المعنى الثاني (المواظبة) فالإقامة كانت بمعنى جعل الشَّيء نافعًا، ثمَّ استُعيرت للمواظبة والمداومة على الشَّيء، وكلاهما يستلزم الرَّغبة في الشَّيء،

⁴⁷⁸ ناصر الدين البيضاوي، تفسير البيضاوي، تحقيق محمَّد عبد الرَّحمن المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418)، 38/1.

فإنَّ المداومة على الشَّيء والمحافظة عليه توجب الرُّغبة كما أنَّ جعله نافقًا كذلك وكون هذا النَّقل استعارة. ودلالة الاستعارة -وفق هذا المعنى- ليست بثابتة؛ إذ يمكن أن يكون النَّقل بطريق المجاز المرسل بأنَّ نقل الإقامة من جعل الشَّيء نافقًا إلى المداومة اللَّازمة، وإنفاق الشَّيء يستلزم المداومة عليه، وقال الشَّريف العلَّامة: نفاق السُّوق كانتصاب الشَّخص في حسن الحال، والظُّهور التَّام، فاستعمل القيام فيه والإقامة في إنفاقها؛ أي: جعلها نافقة ثمَّ استُعيرت منه للمداومة على الشَّيء، وأورد عليه أنَّ هذه المشابهة خفيَّة جدًا وأيضًا الأصل أعني: قام السُّوق مجاز والتَّجوز عنه ضعيف، ودفع الأوَّل بالحمل على المجاز المرسل بعلاقة اللُّزوم، فإنَّ الإنفاق يستلزم المداومة فتكون الاستعارة في قوله: ثمَّ استُعيرت محمولة على المعنى اللُّغوي، فتأمَّل. والثَّاني بأنَّه صار بمنزلة الحقيقة، واعلم أنَّه إذا كان الإقامة بمعنى المواظبة فلا بُدَّ من لفظة (على) فيكون حقُّ العبارة أن يقال: ويقيمون على الصَّلَاة إلَّا أن يقال: أن هاهنا توسُّعًا بحذف لفظة "على"⁴⁷⁹.

خلاصة الأمر أنَّ في الآية استعارة؛ فعلى المعنى الأوَّل شبَّه الصَّلَاة بالعود الذي يُعَوَّم، ثمَّ حذف المشبَّه به (العود)، وأبقى شيئًا من لوازمه (التَّقويم) على سبيل الاستعارة المكنيَّة. والجامع بين طرفي التَّشبيه هو التَّقويم والتَّعديل في كلِّ منهما. وعلى المعنى الثَّاني فقد شُبِّه تَعْدِيل أركان بتقويم الرِّجْلِ العود، واستُعيرت له الإقامة، ثمَّ اشْتُقَّ مِنْ (الإقامة) بمعنى التقويم الفعل: (يُقيمُونَ)؛ فَصُرِّحَ بِالمُشَبَّه به، على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية.

وفائدة الاستعارة هنا أنَّ المشبَّه (تقويم الصَّلَاة) معنوي، والمشبَّه به (تقويم العود) حسي، والخلل الحسيُّ أَظْهَرَ مِنَ الخَلَلِ المعنوي؛ فهو مُدْرِكٌ لِكُلِّ راء، وأي فسادٍ في الحسي يُتَقَطَّنُ لَهُ فَيُبَادِرُ إِلَى إصلاحه، وكذلك شأن الصَّلَاة ينبغي النَّظَرُ فيما قد يدخلها مِنَ الخَلَلِ فَيُتَدَارَكُ، فهذا من تشبيه المعنوي بالحسيِّ.

واستكمالًا للدَّلالة السَّابِقَة من الحديث عن المؤمنين جاء قول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 5]، فقد ذهب البيضاوي إلى أنَّ معنى الاستعلاء في

⁴⁷⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 56/1.

(على هدى) تمثيلُ تمكُّنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشيء وركبه، وقد صرحوا به في قولهم: امتطى الجهل وغوى واقتعد غارب الهوى. وذلك إنما يكون باستفراغ الفكر وإدامة النظر فيما نصب من الحجج والمواظبة على محاسبة النفس في العمل⁴⁸⁰.

وفصل القول في ذلك الكازروني؛ إذ من حقِّ العبارة أن يقال: وكلمة "على" في: على هدى، استعارة تبعيَّة باعتبار تمثيل تمكُّنهم بالهدى بحال من اعتلى الشيء وركبه في التَّمكُّن والاستقرار. وعرض لهذا عدداً من الآراء، ثم حلَّلها أو نقضها، كلٌّ في موضعها⁴⁸¹:

1- رأى الشَّريف العلامة أنَّ كلمة "على" هنا استعارة تبعيَّة، وهو من نوع استعارة الحرف، واستعارة الحرف هذه تَجيء في متعلِّق معناه، كالاستعلاء والطَّرْفية والابتداء مثلاً، ثمَّ يسري إليه بتبعيَّته كما حَقَّق في موضعه. وهذا يستلزم أن يكون الاستعلاء مشبَّهاً به، وإنَّ تركيب الطرفين يستلزم ألا يكون مشبَّهاً به فلا يجتمعان.

2- الاستعارة في "على" تمثيليَّة؛ ووجه الشبه فيه منتزَعٌ من أمور متعدِّدة. ومن البين أنَّ متعلِّق معنى كلمة "على" وهو الاستعلاء معنى مفرد كالضُّرب ونظائره، فلا يكون مشبَّهاً به في تشبيهه تركَّب طرفاه، وإن ضمَّ إليه معنى آخر وجعل المجموع مشبَّهاً لم يكن معنى الاستعلاء مشبَّهاً به في هذا التَّشبيه، فكيف يسري التَّشبيه والاستعارة منه إلى معنى الحرف؟!

وبيان ذلك أنَّ انتزاع كلِّ من طرفيه من عدَّة أمور لا يوجب تركيبه، بل يقتضى تعدُّداً فيما أخذه، وهو مردود بأنَّ المشبَّه مثلاً إذا كان منتزَعاً من أشياء متعدِّدة:

- أن يُنتزَع من كلِّ واحد منها، وهو باطل، فإنَّه إذا أخذ كذلك من واحد منها كان أخذه مرَّةً ثانية من واحد آخر لغواً، بل تحصيلًا للحاصل.

- أن يُنتزَع من كلِّ واحد منها بعض منه، فيكون مركَّباً بالضرورة.

⁴⁸⁰ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 40/1.

⁴⁸¹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 63/1.

- ألا يكون لا هذا ولا ذاك وهو أيضًا باطل؛ إذ لا معنى حينئذٍ لانتزاعه من تلك الأمور المتعددة. وهذا في رأي صاحب الحواشي ابن التمجيد باطل؛ لاحتمال أن يكون لأمر متعدّد وصف واحد انتزع من غير أن يكون لهذا الوصف إبعاض يكون كلُّ بعض منها منتزعًا من أمر من هذه الأمور. ويقال: فما نحن فيه تشبّه الحالة البسيطة المأخوذة من تمسك المتّقين بالهدى وتشبّثهم به، وعدم تحوّلهم عنه وهي نسبتهم إلى الهدى بالحالة البسيطة المأخوذة من استقرار الرّكّاب على المركّب وتشبّثه به، وعدم تحوّل عنه، وهي استعلاؤه عليه فاستعير لها الحرف الموضوع للاستعلاء.

والكلام السابق محلّ نظر لدى الكازروني؛ فنسبتهم إلى الهدى منتزع من كلّ واحد من الأمور الثلاثة المذكورة، وهي تمسك المتّقين بالهدى... إلخ، فيكون من القسم الأوّل لا من الثّالث، وكذا الاستعلاء منتزع من كلّ واحد من الأمور الثلاثة الأخيرة.

وزاد الكازروني في التبسيط في بيان مناحي الاستعارة من خلال المثل الذي عرضه البيضاوي؛ فهو يرى أن مقصده من عرضه هو إزالة استبعاد تشبيه تمكّنهم من الهدى بحال من اعتلى الشّيء وركبه، فإنّهم شبّهوا التّمكّن من الجهل في قولهم: امتطى الجهل بالحالة المذكورة. وهو هنا استعارة مكنيّة اصطلاح عليها "استعارة بالكناية"؛ لأنّه شبّه الجهل بالمطيّة في النّفس، ولم يصرّح بشيء من أركانه سوى المشبّه، وإن جعل بمنزلة قولك: اتّخذ الجهل مطيّة، كان تشبيهًا؛ لأنّه بمنزلة جعل الجهل كالمركب وأيًا ما كان فتشبيه الجهل بالمطيّة وكذا تشبيه تمسك الجاهل بالجهل، وتمكّنه منه باستعلاء الرّكّاب على المركوب مقصود، وهو المراد بكونه مصرّحًا⁴⁸³.

والبيّن في الكلام السابق كلّهُ أنّ الاستعارة هنا استعارة تصرّحية تبعيّة، فقد شبّه حال المتّقين بحال من اعتلى صهوة جواده فحذف المشبه واستعيرت كلمة "على" الدالة على الاستعلاء

⁴⁸³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 64/1.

لبيان أنّ شيئاً ما تفوّق واستعلى على ما بعدها حقيقة نحو: زيد على السطح، أو حُكماً نحو: عليه دينٌ فالدين للزومه وتحمله كأنه ركب عليه وتحمله. على طريق الاستعارة التصريحية التبعية، والدقّة فيه أن الاستعارة هنا بالحرف. وشبيه بهذا قول المتوكّل الليثي⁴⁸⁴: [من البسيط]

لَسْنَا وَإِنْ أَحْسَابُنَا كَرُمَتْ يَوْمًا عَلَى الْآبَاءِ نَتَكَلُّ

ف (على) في هذا البيت للاستعلاء، وهي استعارة للحرف عبّر بها عن عدم اتّكّالهم على أهليهم في صنع أمجادهم. فتأمل هذا البحث فإنه من الدقة والحسن بمكان وفي القرآن الكريم نماذج منه كثيرة، هي كالسحر الحلال⁴⁸⁵.

إنّ البيان القرآني هنا أوجز المعاني واختصرها بحرف واحد أراد فيه تقريب غير المشاهد بتشبيهه بما هو مشاهد، مع بيان الحاجة إلى إعمال الذّهن والتأمّل في معرفة هذا المعنى، فضلاً عن الوصول إلى دقائق تعبيره.

ومن الاستعارة التمثيلية قول الله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ٧]، فقد ذكر البيضاوي أنّ الختم يعني الكتم، وقد سُمّي به الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه؛ لأنّه كتم له والبلوغ: آخره؛ نظراً إلى أنّه آخر فعل يُفعل في إحرازه⁴⁸⁶. لكن الكازروني يخالف البيضاوي في أنّ الختم في الأصل ليس الكتم بعينه، وإنّما هو سبب له؛ أي: للكتم، لقول الرّمخشري: الختم والكتم إخوان؛ أي: بينهما قوّة العلاقة. وأوضح الرّضّي أنّهما متشاركان في العين واللام ومتناسبان في المعنى. ووفق ما بيّن المصنّف فإنّ في الآية مجازاً مرسلًا من باب تسمية الشّيء باسم ما ترتّب عليه، وبهذا صرّح الرّاغب بأنّه تجوز فيه. لكنّ الأظهر أنّ في الكلام استعارة، وقد استُعيرَ لفظ الختم من ضرب الخاتم على نحو الأواني لإحداث هيئة في القلب، ولأنّ البلوغ إلى آخر الشّيء يكون لإحرازه، فإنّ الحفاظ يجعل

⁴⁸⁴ المتوكّل الليثي، ديوان المتوكّل الليثي، تحقيق د. يحيى الجبوري (بغداد: مكتبة الأندلس، د.ت)، 276.

⁴⁸⁵ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 26/1.

⁴⁸⁶ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 42/1.

واحدًا واحدًا من الأشياء التي يريد حفظها في مكان الحفظ حتى يبلغ آخرها، فيشارك البلوغ الختم في كون كلٍّ منهما للإحراز، فسُمِّي الأول بالثاني استعارة⁴⁸⁷.

ووجه الاستعارة هنا أن قلوبهم قد شُبِّهَتْ في نُبوِّها عن الحقّ وعدم الإصغاء إليه بحال قلوب البهائم التي ختم الله عليها، وهذا تشبيه معقول بمحسوس أو هو مجاز عقليّ وهو باب واسع عند العرب يقولون: سال بهم الوادي إذا هلكوا، وطارت بفلان العنقاء إذا طالت غيبته⁴⁸⁸.

ويمكن أن تُجعل الآية -بحسب العلوي- من باب التشبيه أيضًا؛ ذلك أن الاستعارة لا تقتصر إلى أداة التشبيه وأن التشبيه لا بد فيه من ذكر الأداة، وهي الكاف وكأن، ومثل، ونحو، وما شاكلها، فكلما ازداد التشبيه خفاء ازدادت الاستعارة حسناً ورشاقة، وكلما ظهر معنى التشبيه تعفّت آثار الاستعارة، وأمّحت رسومها وأعلامها، وتّضح أمر المشابهة⁴⁸⁹.

وخرّجها على الأوجه الثلاثة (الاستعارة، والتمثيل، والكناية)، وعدّها كلّها من أودية المجاز، بخلاف التشبيه، فإن ما كان منه مضمراً الأداة، فهو معدود في الاستعارة والتمثيل، وهو مجاز، وما كان مظهر الأداة فليس معدوداً من المجاز⁴⁹⁰.

وبالنظر إلى الجزء الثاني من الآية نجد أن في قوله تعالى: ﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ استعارة تمثيلية؛ حيثُ شُبِّهَتْ "هيئة متخيّلة في أبصارهم من عدم التأمل في الوجدانية وصدق الرسول، بهيئة الغشاوة"⁴⁹¹، وهومن تمثيل المعقول بالمحسوس حيث إن عدم تأملهم أو إعراضهم حَبَّبَهُمْ عن اتِّباع الحقِّ ونظَرِ الاعتبار، كما تمنع الغشاوة الحسيّة العينَ من نظَر الاختيار.

ومن المواطن المشكّلة بين الاستعارة والتّشبيه قول الله تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: 18]، فقد نصّ البيضاوي على أن الآية من باب التمثيل ونتيجته، وإن جعلته

⁴⁸⁷ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 70/1.

⁴⁸⁸ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 29/1.

⁴⁸⁹ العلوي، الطراز، 109/1.

⁴⁹⁰ العلوي، الطراز، 4-3/2.

⁴⁹¹ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 255/1.

للمستوقدين، فهي على حقيقتها. والمعنى: لما أوقدوا نارًا ذهب الله بنورهم، وتركهم في ظلمات هائلة أدهشتهم بحيث اختلّت حواسهم وانتقصت قواهم⁴⁹².

وذكر الكازروني نقلًا عن ابن التّمجيد أنّ الآية على المعنى الأصلي لعدم قرينة المجاز، وردّ الكازروني ذلك؛ فالمجاز لا يتطلّب وجود قرينة، وإن كان ثمة قرينة صارفة فهي تبيّن أنّ اللفظ مجاز، وليس المعنى مجازيًا؛ أي: وجود القرينة الدّالة لابتداء منه في كون اللفظ مجازًا لا في إرادة المعنى المجازي. وعليه فلو قال قائل: المراد من وجوب إرادة المعنى الأصلي عند عدم القرينة أنّه يجب على السّامع حمل اللفظ المسموع على المعنى الأصلي. فالجواب: هذا أيضًا ممنوع؛ فغاية الأمر أنّ الظّاهر عند عدم القرينة حمله على المعنى الأصلي، وأمّا وجوبه فغير مسلم به، وهو لا يجري في الاستعارة المكنيّة. وأمّا قولهم: أنشبت المنية أظفارها، فالاستعارة هنا مكنيّة؛ لأنّ المُعتَبَر فيها هو المُكَنَّى عنه لا المُكَنَّى به، والمُستعار له -وهو الموت- مطويّ. وحاصل هذا الكلام أنّه يجب في الاستعارة أن يكون المستعار له مطويًّا تحقيقًا كما في الاستعارة النّصريحية، أو في حكم المطوي كما في الاستعارة بالكناية؛ لأنّ قوله: "أنشبت المنية" في حكم قوله: "أنشبت السّبع"⁴⁹³.

وغاية الأمر أنّ الآية محلّ خلاف، والمحققون على تسميته تشبيهًا بليغًا، لا استعارة. وتخريج ذلك أن الموضوع موضع تشبيهه فلتقدير اسم المشبه، وذكر اسم المشبه به، و"صم" مجاز. وعلى اعتبار حذف أداة التشبيه فيه محذوفة، و"صم" حقيقة، يكون الكلام استعارة؛ لأنّ المستعار له المذكور، وهم المنافقون⁴⁹⁴. لكن هذا الكلام لا يصح لأنّ الاستعارة على طيّ المستعار له لا ذكره، وقد نصّ على ذلك ابن الأثير. قال: "قوله تعالى: (صم بكم عمي) استعارة، وليس كذلك

⁴⁹² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 51/1.

⁴⁹³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 95/1.

⁴⁹⁴ السبكي، عروس الأفراح، 23/2.

كَأَنَّ الْمُسْتَعَارَ لَهُ مَذْكُورٌ، وَهُمْ الْمُنَافِقُونَ. وَالِاسْتِعَارَةُ إِنَّمَا تُطْلَقُ بِحَيْثُ يُطَوَّى ذِكْرُ الْمُسْتَعَارِ لَهُ، وَيَجْعَلُ الْكَلَامَ خَلْوَاً مِنْهُ، صَالِحاً لِأَن يَرَادَ بِهِ الْمُنْقُولُ عَنْهُ وَالْمُنْقُولُ إِلَيْهِ⁴⁹⁵.

وَمِنَ الْمَوَاطِنِ الْمَشْكِلَةِ بَيَانُ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى فِي وَصْفِ الْمُنَافِقِينَ: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبَحَتِ تَبَجَّرْتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: 16]، فَقَدْ خَرَجَهَا الْبِيضَاوِيُّ عَلَى الْاسْتِعَارَةِ، وَأَنَّ (اشْتَرُوا) بِمَعْنَى: اسْتَبَدَلُوا. وَأَصْلُهُ: بَذَلَ الثَّمَنَ لِتَحْصِيلِ مَا يُطْلَبُ مِنَ الْأَعْيَانِ، فَإِنْ كَانَ أَحَدُ الْعَوَاضِينَ نَاضِئاً⁴⁹⁶ تَعَيَّنَ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَطْلُبُ لَعَيْنِهِ أَنْ يَكُونَ ثَمَنًا وَبَذْلُهُ اشْتِرَاءٌ، وَإِلَّا فَأَيُّ الْعَوَاضِينَ تَصَوَّرَتْهُ بِصُورَةِ الثَّمَنِ فَبَاذَلَهُ مُشْتَرٍ وَأَخَذَهُ بَائِعٌ، وَلِذَلِكَ عُذَّتِ الْكَلِمَتَانِ مِنَ الْأَضْدَادِ، ثُمَّ اسْتَعِيرَ لِلْإِعْرَاضِ عَمَّا فِي يَدِهِ مُحْصِلاً بِهِ غَيْرِهِ، سَوَاءً كَانَ مِنَ الْمَعَانِي أَوِ الْأَعْيَانِ. وَمِنْهُ قَوْلُ أَبِي النَّجْمِ⁴⁹⁷: [مِنْ الرُّجْزِ]

أَخَذْتُ بِالْجُمَةِ رَأْسًا أَزْعَرَا وَبِالْتَّنَايَا الْوَاضِحَاتِ الدَّزْدَرَا
وَبِالطَّوِيلِ الْعُمُرِ عُمُرًا حَيْدَرَا كَمَا اشْتَرَى الْمُسْلِمُ إِذْ تَنَصَّرَا
فَقَدْ شَبَّهَ النَّصْرَانِيَّةَ بِالشَّيْءِ الَّذِي يَبَاعُ وَيُشْتَرَى، فَحَذَفَ الْمَشَبَّهَ بِهِ، وَأَبْقَى عَلَى شَيْءٍ مِنْ لَوَازِمِهِ عَلَى سَبِيلِ الْاسْتِعَارَةِ النَّصْرِيَّةِ. وَالْمَعْنَى: اسْتَبَدَلَ الشَّاعِرُ زَوْجَةَ حَسَنَةً بِأُخْرَى قَبِيحَةً كَمَا يَسْتَبَدَلُ مَنْ كَانَ مُسْلِمًا إِسْلَامَهُ بِالنَّصْرَانِيَّةِ، وَهَذَا فِعْلٌ قَبِيحٌ. فَالِاسْتِعَارَةُ هِيَ فِي لَفْظِ "اشْتَرَى"، وَالتَّشْبِيهِ فِي مَجْمُوعِ الْبَيِّنَتَيْنِ.

ثُمَّ اسْتَعْمَلَ لِلتَّعْبِيرِ عَنِ الرِّغْبَةِ عَنِ الشَّيْءِ طَمَعًا فِي غَيْرِهِ. وَالْمَعْنَى: أَخْلَّ هَؤُلَاءِ الْمُنَافِقُونَ بِمَا فَطَرَهُمُ اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ الْهُدَى، وَاسْتَبَدَلُوهَا بِالضَّلَالَةِ، أَوْ اخْتَارُوا الضَّلَالَةَ وَاسْتَحَبُّوهَا عَلَى الْهُدَى⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ ابْنُ الْأَثِيرِ، الْجَامِعُ الْكَبِيرُ، 93.

⁴⁹⁶ النَّاضِئُ (عِنْدَ الْفُقَهَاءِ) مَا تَحَوَّلَ وَرِقًا أَوْ عَيْنًا بَعْدَمَا كَانَ مَتَاعًا. مَجْمَعُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِالْمَشَارِقَةِ وَاتِّحَادُ الْمَجَامِعِ اللُّغَوِيَّةِ، "الْمَعْجَمُ التَّارِيخِيُّ لِلُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ"، قِسْمُ ن ض ض.

⁴⁹⁷ الزَّمَخْشَرِيُّ، الْكَشَافُ، 69/1.

⁴⁹⁸ الْبِيضَاوِيُّ، تَفْسِيرُ الْبِيضَاوِيِّ، 48/1.

وخرَجَ الكازروني استعمال الشراء في الاستبدال في قول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تَجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ [البقرة: 16] على أنه مجاز مرسل في الظاهر؛ فالاشتراء استبدال مخصوص واستعماله فيه استعمال الأخص في الأعم، أمّا الزمخشري فعده استعارة، فرأى أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به من باب الاستعارة؛ وعلة ذلك أن الاشتراء فيه إعطاء بدل وأخذ آخر؛ ما يعني أن الاستبدال جزء من الاشتراء؛ وعليه فالكلام مجاز مرسل بعلاقة الكلية والجزئية؛ إذ الاستعارة فرع التشبيه ولا يصح التشبيه بين معنى وبين ما يتضمن ذلك المعنى، ويكون الجامع ذلك المعنى نفسه، بل لا بد أن يكون الجامع غير الطرفين، ما لم تكن الاستعارة بالمعنى اللغوي⁴⁹⁹.

مراد الكازروني أن الكلام جاء على سبيل المجاز المرسل، وليس على سبيل الاستعارة؛ لاستعمال لفظة (اشترؤا) بدلاً من (استبدلوا)، وليس تشبيه شيء بشيء، وما ينتج عنه من حذف أحد طرفي التشبيه، وعليه يمكن جعل اللفظين من الأضداد على اعتبار أن الشراء إبدال الثمن والبيع أخذه ولا يلزم أن يكون لكلٍ منهما معنيان، أو على اعتبار أن البيع تارة بمعنى الأخذ وتارة بمعنى الإعطاء، وكذا الشراء. لكن هذا فيه ما فيه؛ إذ ليس في اشتراء الضلالة بالهدى إعطاء شيء وأخذ آخر، بل بمعنى ترك شيء وأخذ شيء آخر، كان هذا مخالفاً لكلام الكشاف؛ لأنه يدل على أن الاستبدال فيه إعطاء شيء وأخذ شيء آخر.

وتخريجه على المجاز يظهر حرص المنافقين على الضلال وزهدهم بالهدى، وهو إما يكون من باب المجاز المرسل بعلاقة الملزومية، بحيث أطلق الملزوم وهو الاشتراء، وأريد لازمه الذي له وجهان، إما الاستبدال، وإما الحرص على شيء والزهد في ضده؛ فعلى الوجه الأول يكون المعنى: استبدلوا الضلالة بالهدى؛ أي: اكتسبوا الضلالة التي وجدت منهم، بدلاً من الهدى الذي أمروا به، أو استبدلوا الضلالة بالفطرة التي فطروا عليها، أو عدلوا عن الهدى الذي تيسرت

⁴⁹⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 89/1.

لهم أسبابها، وغدت كأنها في أيديهم بالضلالة. وعلى الوجه الثاني فالمعنى: حرصوا على الضلالة وزهدوا في ضدها الذي هو الهدى⁵⁰⁰.

وأما تخريج الكلام على الاستعارة فقد استعير الاشتراء-كما ذكر البيضاوي- للإغراض عما في حيازة المرء طالبًا تحصيل غيره. وهذا في الأصل: يكون في المعاني ويكون في الأعيان، وعليه يمكن إجراء الاستعارة في لفظتي (الضلالة) و (الهدى). وتحليل الاستعارة أن الضلالة شُبِّهَتْ بالسلعة، وشبَّه الهدى بالمال بجامع وقوع المعاوضة في كلٍّ، ثم حُذِفَ المشبَّه به وأومئ إليه بشيء من لوازمه - وهو (اشترؤا) - على سبيل الاستعارة المكنية الأصلية.

تظهر جمالية الاستعارة هنا في المبالغة في إظهار انحرافهم؛ إذ ممَّا يسفُّه على المرء أن يجتهد في أخذ الحقير من الأشياء أو تفضيلها، ويبدل في سبيل ذلك كلَّ ما يستطيع، كما أن هذا الصنيع دليل الانحراف وعمى البصيرة، وهو تحقيق لقول الله تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46]⁵⁰¹. ولهذه الآية نظائر كثيرة في سورة البقرة وآل عمران، منها قول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 86] وقوله: ﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [البقرة: 90] ، وقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابِ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ [البقرة: 175] ، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَصُرُوا اللَّهُ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 177] ، وقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ [آل عمران: 187]، وقوله: ﴿اشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: 9].

⁵⁰⁰ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 1/298-299؛ الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 1/135؛ الرُمخشري، الكشف، 1/70؛

محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، تحقيق محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 1/254-255.

⁵⁰¹ محمد بن محمد ابن عرفة، تفسير ابن عرفة، تحقيق جلال الأسيوطي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 1/58.

فأنت ترى أنَّ جميع هذه المواضع استُعْمِلَ فيها الفعل (اشْتَرَوْا) في وصف استبدال الذي فيه خير بما هو أدنى منه، وهو وصف دقيق لبيان طبيعة تفكير القوم على اختلاف أصنافهم ومعتقداتهم، فبينهم المنافقون، واليهود، والكافرون. والكارزوني لم يقف من هذه المواضع سوى موضعين؛ الأول فصلنا فيه الحديث، والثاني قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٧] (502)، حيث استعار الاشتراء للاستبدال، واشتق منه الفعل ﴿اشْتَرَوْا﴾، وصرَّح بالمشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية التَّبَعِيَّةِ، ونكتة الاستعارة بيان أنَّ هؤلاء القوم ينظرون للدين والقيم على أنَّها سِلْعٌ تباع وتشتري، والاستعارة هنا أبلغ من الحقيقة.

ومن المواطن التي أشكَل فيها الوجه البياني قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البقرة: 26]، فقد نصَّ البيضاوي على أنَّ الآية تتضمن أنواعاً من التمثيل، وهذا التمثيل إنما يُصارُ إليه لكشف المعنى الممثل له ليظهر في صورة المشاهد المحسوس، ولأنَّ المعايين أقرب أسرع في إفهام العقل الذي من طبعه الميل إلى الحس وحب المحاكاة، وقد مثل في الإنجيل غل الصدور بالنخالة، والقلوب القاسية بالحصاة. ومخاطبة السفهاء بإثارة الزنابير. وجاء في كلام العرب: أسمعُ من فرد، وأطيشُ من فراشة، وأعزُّ من مخَّ البعوض (503).

هذا المعنى الذي ركَّز عليه البيضاوي ذكره الزمخشري من قبل تعقيباً على ما ورد من حديث سلمان قال: "إِنَّ اللَّهَ لَيَسْتَحْيِي أَنْ يَبْسُطَ الْعَبْدُ إِلَيْهِ يَدَيْهِ يَسْأَلُهُ فِيهِمَا خَيْرًا، فَيَرُدُّهُمَا خَائِبَتَيْنِ" (504). وذكر أنَّ المعنى في هذا الحديث جارٍ على سبيل التَّمثِيل، وأجاب عن بعضه الكازروني بجملة من الآراء:

⁵⁰² ابنُ عاشور، التَّحْرِيرُ والتَّنْوِيرُ: 297 / 1 - 298.

⁵⁰³ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 62/1.

⁵⁰⁴ ابن حنبل، مسند الإمام أحمد، 119/39.

1- الاستحياء من قبيل المجاز المرسل على اعتبار أنه مُستعمل في لازمه الذي هو التَّرك.

2- المعنى الحقيقي للحياء هو التَّعْيُر والانكسار الذي يستلزم التَّرك، وليس حقيقةً هو التَّرك، حتَّى يُشَبِّه تركه تعالى تخبُّب العبد ترك ردِّ المحتاج، فيستعمل فيه الاستحياء.

3- في الكلام استعارة، وغايه توجيه كلامه أن يستعمل أوَّلاً الحياء في التَّرك استحياء.

4- ذكر التَّفْتَازَنِي مقصود الزَّمْخَشَرِي والبيضاوي من قولهما: وهو جارٍ على سبيل التَّمْثِيل؛

أي: الاستعارة، وهي التَّشْبِيه في المصدر تنبيهاً على أنها استعارة تبعيَّة، وبه ظَهَرَ أَنَّ المستعار في الاستعارة التَّمْثِيلِيَّة قد يكون لفظاً مفرداً دالّاً على معنى مُرَكَّب.

5- الاستعارة التَّمْثِيلِيَّة -كما ذكر الشَّريف العَلَّامة الرِّضِي- لا تجامع التَّبَعِيَّة، فالتَّمْثِيل الذي وقع في عبارة الكَشَّاف بمعنى التَّشْبِيه.

6- الاستعارة وقعت في الاستحياء، وعلى هذا كان مفيداً؛ للتَّشْبِيه والمبالغة كما هو شأن الاستعارة، فإن قال قائل: من أين يُعْلَم التَّمْثِيل؟ فالجواب: لا يترك ضَرْب المثل بالبعوضة ترك مَنْ يستحي؛ لأنَّ معناه لا يترك ضَرْب المثل بها تركاً شبيهاً بترك مَنْ يستحي، فيُعْلَم منه أنَّه شَبَّه تركه تعالى بترك المستحيل⁵⁰⁵.

فأنت تلاحظ التَّنَوُّع في تحليل الصَّورة البيانيَّة هنا، والأظهر أنَّها استعارة تصرّحيةً تبعيَّة، وهي إمَّا من قولهم: (ضَرَبَ في الأرض)، إذا توغَّل وأبعد في أقاصيها كأنَّ الله سبحانه أراد بضرب المثل تسييره في الأرض وإدارته على ألسنة النَّاس حتَّى يعمَّهم، أو مِنْ ضَرْب الخيام، وهو نَصْبُها وإقامتها، كأنَّ المُراد من المثل إظهاره لِلنَّاس.

⁵⁰⁵ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 124/1.

وفائدة هذه الاستعارة إيضاح المعنى وتقريره في النفس، وهذا يضيف على المعاني بهجة وجمالاً ويرفع من أقدارها، ويبعث فيها الحركة والحياة، ويجسدها للقارئ حتى ليكاد يتقرأها بلمس⁵⁰⁶.

وأما قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (البقرة: 27)، فاستعمال الحبل في إبطال العهد من حيث إنَّ العهد يستعار له الحبل؛ لما فيه من ربط أحد المتعاهدين بالآخر، فإن أطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحاً للمجاز، وإن ذكر مع العهد كان رمزاً إلى ما هو من رواده، وهو أنَّ العهد حبلٌ في ثبات الوصلة بين المتعاهدين⁵⁰⁷.

وذكر الكازروني أنَّ البيضاوي هنا قد سَكَتَ عن الحبل المستعار، ونَبَّهَ عليه بذكر النَقْضِ حتَّى كأنَّه قيل: ينقضون حبل الله تعالى؛ أي: عهده، والنَّقْضُ: استعارة تحقيقيَّة تصرّحية، حيث شَبَّهَ إبطال العهد بإبطال تأليف الجسم، وأطلق اسم المشبَّه به على المشبَّه، لكنَّها إنَّما جازت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل، وبهذا ظهر أنَّ الاستعارة بالكناية (الاستعارة المكنيَّة) قد توجد بدون التَّخِيلِيَّة، وأنَّ قرينتها قد تكون تحقيقيَّة، وإن كانت خلافاً لما ذهب إليه السَّكاكي والزَّمخشري⁵⁰⁸. وتحليل الاستعارة هنا أنَّه شَبَّهَ إبطال العهد وتركه بنقض الحبل؛ بجامع مُطْلَقٍ فَكِّ الارتباط، ثُمَّ اشتق من (النَّقْضِ) الفعل (يَنْقُضُ)، على سبيل الاستعارة التَّصرّحية التَّبعية، أو شَبَّهَ العهد بالحبل بجامع ثبات الوصلة بين طَرَفَيْنِ، فَحَذَفَ المُشَبَّهَ به ورمز له بِشَيْءٍ مِنْ لوازمه وهو النَّقْضُ على سبيل الاستعارة المكنيَّة الأصليَّة⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 70/1.

⁵⁰⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 64/1.

⁵⁰⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 128/1.

⁵⁰⁹ الزَّمخشري، الكشاف، 119/1؛ الهري، حقائق الرُّوح، 286/1.

وفائدة الاستعارة -أعني التصريحية أو المكنية- إبراز الأمور المعنوية في صورة الشيء المحسوس الملموس، وهذا أدعى إلى إيضاح المعنى وترسيخه، والمقصود بالاستعارتين بيان إبطال العهد بالمحسوس؛ زيادة في التشنيع والتقبيح⁵¹⁰.

ومن بديع الاستعارة قول الله تعالى في الحديث عن اليهود: ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة:93]، فقد أوضح البيضاوي أن المعنى: تداخل حب العجل ورسخ في قلوبهم صورته، لفرط شغفهم به، كما يتداخل الصبغ الثوب، والشراب أعماق البدن⁵¹¹.

وكلام البيضاوي فيه مبالغات؛ أحدها: إسناد الإشراب إليهم فكان حب العجل ساريًا في جميع أعضائهم، وثانيها: حذف المضاف؛ فالتقدير: حب العجل أو عبادته، فكان العجل نفسه أشرب في قلوبهم، وثالثها: إسناد الإشراب إليهم، فهو متضمن إسناد الإشراب إلى قلوبهم⁵¹².

فالبيضاوي والكَازروني لم يصرحا ببيان الاستعارة، ولم يبيّنا وجهها، لكن ما ذكرناه لا يتعدى في بنيته العميقة وجه الاستعارة في الآية، وهذا يستشف من ذكر المبالغات.

هذه الاستعارة بديعة؛ فالعجل لا يُشرب، وقد شبهت شدة تغلغل حب العجل في قلوبهم بالشيء الذي يُشرب، فشبهت تداخل حبهم عبادة العجل في قلوبهم بإشراب الصبغ الثوب في شدة الامتزاج، ثم حذف المشبه به واستعير له ما يدل على الامتزاج في المشبه به، وهو كلمة ﴿وَأَشْرَبُوا﴾، لبيان أنه حل محل الشراب ومازجه. وقد كان من عادة العرب استعارة اسم الشراب للتعبير عن مخامرة حب أو بغض في القلب⁵¹³.

ومن جميل ما ذكر حول هذه الاستعارة كلام للشيخ عبد القاهر الجرجاني حول إعجاز القرآن الكريم في خلوه من الغري بالوحشي، فرأى أن المرء يقرأ السورة من السور الطوال فلا يجد

⁵¹⁰ أحمد أحمد البدوي، من بلاغة القرآن (مصر: دار نهضة مصر، 2005)، 57.

⁵¹¹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 94/1.

⁵¹² الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 171/1.

⁵¹³ الأصفهاني، تفسير الزغب، 126/1.

فيها من الغريب شيئاً، ويتأمل ما جمعه العلماء في غريب القرآن؛ فيرى الغريب منه إلا في القليل، إنما كان غريباً من أجل استعارة هي فيه، كمثل آية ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمْ﴾⁵¹⁴. وإنما عبّر القرآن الكريم عن حبّ العجل بالشرب دون الأكل لأنّ شرب الماء يتغلغل في الأعضاء حتى يصل إلى باطنها، فيما لا يكون ذلك للطعام⁵¹⁵.

فالاستعارة هنا تعبّر عن المبالغة في حبّ أولئك القوم العجل حباً مانحاً قلوبهم كما يمانح المشروب عقل الثّارب، وخالطها مخالطة الشيء الملذوذ، وقد حذف حبّ العجل لدلالة الكلام عليه، لأنّ القلوب لا يصحّ وصفها بتشرب العجل على الحقيقة. ثم نحن أمام استعارة أخرى في تنمّة الآية: ﴿يَسْمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمُنُكُمْ﴾؛ فالإيمان على الحقيقة لا يصحّ عليه النطق، والأمر إنما يكون بالقول. والمراد أن الإيمان دلالة على صِدِّ الكفر والضلال، وليس دلالة على الضلالة واتّباع الهوى، كما أنّ فيه ترغيباً في سلوك طريق الهدى والرشاد، وهو خلوّ من الترغيب في سفاهة، وعليه فقد أقام الله تعالى ذكر الأمر ههنا مقام ذكر الترغيب والدلالة، على طريق المجاز والاستعارة، إذ كان المرغب في الشيء والمدلول عليه، قد يفعله كما يفعله المأمور به والمندوب إليه⁵¹⁶.

ومراد الشّريف السّابق هو تشبيه الإيمان بالشّخص الذي يصدر الأوامر لمن هم دونه، أو متساوون معه، فحذف المشبّه به، وأبقى على شيء من لوازمه هو (يأمركم) على سبيل الاستعارة المكنيّة.

⁵¹⁴ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1992)، 397.

⁵¹⁵ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 149/1.

⁵¹⁶ الشّريف الرّضي - علي محمود مقلد، تلخيص البيان في مجازات القرآن (لبنان: دار مكتبة الحياة، د.ت)، 33-34.

ومن الاستعارة التصريحية قول الله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117]، فقد ذكر البيضاوي أنَّ في الآية تمثيل حصول ما تعلقت به إرادة الله تعالى بلا مهلة بطاعة المأمور المطيع بلا توقف، كما أنَّ فيها تقريراً لمعنى الإبداع، وإيماء إلى حجة خامسة وهي: أنَّ اتِّخاذ الولد على سبيل المثال ممَّا يكون بأطوار ومهلة، فيما فعله تعالى مستغن عن ذلك. وقرأ ابن عامر «فيكون» بفتح النون⁵¹⁷.

وربط الكازروني رأي البيضاوي في التمثيل في الآية بالإرادة؛ فعادة الله جارية بأن يقول: كُنْ؛ أي: هذه اللفظة عند إرادة إيجاد، والمخاطب هو ذلك الشيء الموجود في علم الله تعالى، والمأمور به الدُّخول في الوجود الخارجي، وهو رأي التَّفْتَازاني. وتحقيق الكلام فيه أنَّ المشبَّه هو تعلق إرادة الله تعالى بوجود الشيء والمشبَّه به قول المكوِّن المريد دخول شيء في الوجود بلا توقُّف، فاستُعير اللفظ الموضوع للمشبَّه به في المشبَّه ووجه الشَّبه استلزام توجُّه الفاعل إلى الشيء حصول مطلوبه بلا توقُّف، فتكون الاستعارة تحقيقية لا تمثيلية، كما ذكر التَّفْتَازاني، بدليل أنَّ الاستعارة التَّمثيلية تحتاج إلى ألفاظ مفصلة تدلُّ على تفصيل الأمور المعتمدة في الطرفين كما حقَّقه الشَّريف العلَّامة في تصانيفه، وقد مرَّ ذلك ولا يخفى أنَّ ما في الآية ليس كذلك، فلمن أنَّ المراد من التَّمثيل التَّشبيه لا الاستعارة التَّمثيلية، فيكون استعارة مفردة⁵¹⁸.

وزعم الزَّمخشري أنَّ ما جاء في الآية مجازاً أو تمثيل، وأنَّ (يكون) في الآية تامَّة لا ناقصة⁵¹⁹. وذهب ابن باشا إلى أنَّ في الكلام استعارة تمثيلية؛ حيث شبَّهت إرادة الله تعالى بشيء من المكوِّنات وسهولة إيجاد أي شيء من دون تمنُّع أو توقُّف بحالة أمر الأمر النافذ تصرُّفه في المأمور المطيع الذي لا يتوقَّف في الامتثال. و(كان) تامَّة؛ بمعنى: اخذتُ فيخذتُ؛ والمعنى: لا يدخل أمره تأخير عن وقته، ولا يمتنع عليه شيء، ولا يلحقه به نصب، كما لا يحتاج إلى استعمال

⁵¹⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 1/103.

⁵¹⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 2/184.

⁵¹⁹ الزَّمخشري، الكشاف، 1/181.

آلةٍ ومزاولةٍ عملٍ. وهذا المعنى أقرب إلى المقصود، ولا ضرورة في مناقشة أن وجه الشبه في المشبه أقوى، وحق التشبيه عكس هذا⁵²⁰.

وذهب بعض المعاصرين إلى أن إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له لعلاقة مع قرينة مانعة من الإسناد وهو يدرك بالعقل من باب المجاز العقلي، وقد يلتبس بالاستعارة والفرق بينهما قصد التشبيه أو عدمه⁵²¹.

وهذا الكلام الأخير غير دقيق، وكان الأولى أن يعكس فيقول: إن في الكلام استعارة، وقد يلتبس بالمجاز.

ومن المواطن المشككة بين المجاز والاستعارة قول الله تعالى: ﴿صَبَّغَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صَبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَبِيدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨]، فقد ذكر البيضاوي أن المعنى: صَبَّغَنَا اللَّهُ صَبْغَتَهُ، وهي فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها، وهي حلية الإنسان كما أن الصبغة حلية المصبوغ، أو هدايا الله هدايته وأرشدنا حجته، أو طهر قلوبنا بالإيمان تطهيره. وعلة تسميته صبغة ظهور أثره عليهم ظهور الصبغ على المصبوغ، وتداخل في قلوبهم تداخل الصبغ الثوب، أو للمشاكلة، فإن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية. ويقولون: هو تطهير لهم، وبه تتحقق نصرانيتهم⁵²².

وهذا تحليل واضح لمسألة الاستعارة، ولذلك علّق الكازروني بالقول: إن المشاكلة هي التعبير عن الشيء بلفظ غيره؛ لوقوعه في صحبته، بالنظر إلى المقابل، كما في قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116]، والمشاكلة مجاز⁵²³.

فالكازروني هنا يرى أن كلام البيضاوي يحتمل على المجاز، وليس على الاستعارة، والأظهر أنه من باب الاستعارة التصريحية بعلاقة المشابهة.

⁵²⁰ بن كمال باشا، تفسير ابن كمال باشا، 300/1.

⁵²¹ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 174/1.

⁵²² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 109/1.

⁵²³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 193/1.

هذه الآية من شواهد المشاكلة، وبيان ذلك أنَّ المرادة بالصَّبْغَةِ الختان؛ ذلك أنَّ كانوا يصبغون أولادهم في ماء، ويقولون: هذا خِتَانٌ لهم كالختان للخنفاء، فقال الله تعالى: ﴿صَبْغَةَ اللَّهِ﴾؛ أي: الزموا صبغة الله، لا صبغة النَّصَارَى أولادهم، وأراد بها مَلَّةَ إبراهيم عليه السلام⁵²⁴.

هذه الاستعارة هي مشابهة خفيَّةٌ زاد في جماليَّتها -قصد المشاكلة- بإطلاق الصبغة على ماء المعمودية، أو على الاغتسال به، وهذه الاستعارة مبنيةٌ على تشبيهٍ وَجْهُهُ تَخْيِيلِيٌّ؛ فلك أن تتخيل أنَّ التَّعْمِيدَ يُكْسِبُ الْمُعَمَّدَ به صفة النصرانية، ويُلَوِّنه بلونها كما يُلَوِّن الصبغ ثوبًا مَصْبُوعًا، وقريب منه إطلاق الصبغ على عادة القومِ وَخُلُقِهِمْ⁵²⁵. وذكر السُّبْكِ أَنَّ المراد بالصَّبْغَةِ، بحسب ما ذهب إليه القاضي، الفِطْرَةُ؛ فهي كأنَّها حلية صبغ الثوب، وهي فطرته كأنها حلية الإنسان إذ هدانا بهدايته، وطهر قلوبنا بطهره، وسماه صبغة؛ لأنه ظهر أثره عليه ظهور الصبغ. وعليه فإنَّ الصُّورة البَيَانِيَّة -كما ذهب الطَّيْبِي- هنا هي الاستعارة التَّصْرِيحِيَّة. لكنَّ هذا محلُّ نظر؛ فكلُّ مشكلة استعارة، وكونها استعارة لا ينافي المشاكلة⁵²⁶.

ووجه الاستعارة هنا تشبيه الدين الاسلامي بالصبغة، فحذف المشبه وأبقى المشبه به، وقد

تشبث بالمعنى واللفظ أعشى هَمْدَان، حيث قال: [من المقارِب]

وَصَبْغَةُ هَمْدَانَ خَيْرُ الصَّبْغِ وَكُلُّ أَنْاسٍ لَهُمْ صَبْغَةٌ
صَبْغَنَا عَلَى ذَاكَ أَوْلَادَنَا فَأَكْرَمُ بَصِبْغَتِنَا فِي الصَّبْغِ⁵²⁷

فأنت ترى الشَّاعر يشير إلى سِمة خاصَّة بهم -معشر هَمْدَان-، وأنَّ هذه السِّمة التي يَتَّسِمُ بها القومُ لَهي أَفْضَلُ السِّمَاتِ عَلَى الإِطْلَاقِ، وَلَا سِيَّمًا أَنَّهَا تَنْتَقِلُ إِلَى الأَوْلَادِ فالأحفاد بالفِطْرَةِ، وهذه السِّمة يراد بها الفِطْرَةُ التي فطرَ عليها رجال بني هَمْدَان وأحفادهم، وأولادهم.

⁵²⁴ عبد الرحمن بن مصطفى العيدروس وآخر، رسالتان في الاستعارة والمجاز، تحقيق السيّد محمَّد سلام (بيروت: دار الكتب العلمية،

د.ت)، 18.

⁵²⁵ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 743/1.

⁵²⁶ بهاء الدين السبكي، عروس الأفرح، تحقيق عبد الحميد هندواي (بيروت: المكتبة العصرية، 2003)، 239/2.

⁵²⁷ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 197/1.

وأنت ترى أَنَّ الصَّبْغَةَ في الآية السَّابِقَةِ يغلب عليها الاستعارة، وهو الأظهر في المعنى، وهذا لا يفسد وجود المشاكلة في الآية؛ فأغلب العلماء رجَّحوا الاستعارة.

ومن مواطن الإشكال بياناً قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: 186]، فقد ذكر البيضاوي أَنَّ هذا الكلام تمثيل لكمال علمه بأفعال العباد وأقوالهم وإطلاعه على أحوالهم بحال من قرب مكانه منهم⁵²⁸. ففي الآية يشبَّه القرآن الكريم حال الله تعالى في الإطِّلاع على حالهم بحال من قرب مكانه منهم في الإطلاع، وهذا من نوع الاستعارة التَّمثيلية وفق ما ذهب إليه التَّفَازاني، وهذا مردود؛ فالاستعارة التَّمثيلية لا تتحقق في لفظ مفرد، والمشبَّه به يجب أَنْ يكون أقوى في وجه الشَّبه من المشبَّه، وهاهنا ليس كذلك، وهو ظاهر. غير أَنَّهُ يمكن أَنْ يخرج بأنَّ إطِّلاع القريب المكاني أظهر عند الجمهور، وإن كان أضعف في نفس الأمر، وهذا الظَّهور كافٍ في صحة التَّشبيه⁵²⁹.

وذهب بعضهم إلى أَنَّ في الآية استعارة تبعيَّة تمثيلية، ولم يُحمَلْ على القرب المكاني الحقيقي؛ فهو ممتنع في حقِّه تعالى؛ وبيان ذلك أَنَّهُ لو كان في مكان لما كان قريباً من الكل، ومن كان قريباً من حملة العَرْشِ يكون بعيداً من أهل الأرض، ومن كان قريباً من أهل المشرق يكون بعيداً من أهل المغرب وبالعكس. وقد تقرر في نهاية الآية ﴿أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ القرب المجازي المراد في هذا المقام، وأنَّ إثبات ما يلائم المستعار منه للمستعار له يرشِّح الاستعارة ويقرِّرها، وأيضاً وعد للدَّاعي بالإجابة⁵³⁰.

ومن الاستعارة التَّمثيلية قول الله تعالى: ﴿وَدَّتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [آل عمران: 69]، فقد نصَّ البيضاوي على أَنَّ المعنى: وما

⁵²⁸ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 1/125.

⁵²⁹ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 1/218-219.

⁵³⁰ إسماعيل حقِّي، روح البيان (بيروت: دار الفكر، د.ت)، 1/296.

يتخطاهم الإضلال ولا يعود وباله إلا عليهم؛ إذ يُضاعف به عذابهم، أو ما يُضِلُّون إلا أمثالهم⁵³¹.
ورجَّح الكازروني أنَّ مُراد البيضاوي هو الاستعارة التَّمثِيلِيَّة؛ فقد شَبَّه حال من لا يتخطى الإضلال
منه إلى غيره، ولا يؤثر فيه ولا يعود و"بال" إضلاله إلا عليه بحال من لا يُضِلُّ إلا نفسه تقديرًا،
أو على الوجه الآخر يكون التَّجَوُّز في أنفسهم⁵³².

وهذا إشارة إلى أنَّ الكلام قد يكون مجازًا؛ أو بعبارة أخرى هو تنازع بين المجاز والاستعارة
وحتَّى التَّشْبِيهِ، وعلى ذلك بعض المفسِّرين، والمعنى: ما يتخطاهم الإضلال ولا يعود وباله إلا
إليهم، لما يُضاعف به عذابهم، أو المراد بأنفسهم أمثالهم المجانسون لهم، فهو استعارة أو تشبيه
بتقدير: أمثال أنفسهم؛ إذ لم يتهود مُسلِّم. وقيل: إن معنى إضلالهم أنفسهم: إصرارهم على الضَّلَال
بما سؤلت لهم أنفسهم مع تمكُّنهم من اتِّباع الهدى بإيضاح الحجج⁵³³.

ولعلَّ فائدة الاستعارة هنا إظهار مدى الضَّرر الذي سيلحق بهم من تلقاء أنفسهم، فضلًا
عن إظهار حالة الوهم التي يمتُّون بها أنفسهم إذ يسعون إلى إضلال غيرهم، فيما الحقيقة أنَّهم
يُضِلُّون أنفسهم بهذا الصَّنِيع، وفيها أيضًا تبيكت لهم على اعتقادهم هذا، وبيانًا للجزاء الذي يلحق
بهم.

ومن جميل الاستعارة استعارة الحبل للدين ففي قول الله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا
وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: 103]، استعار له الحبل من جهة أنَّ التمسك بذلك الحبل المتين سبب للنجاة
من الردى، كما أن التمسك بالحبل سبب للسلامة من التردى، والثوق به والاعتماد عليه،
والاعتصام به ترشيحًا للمجاز⁵³⁴.

⁵³¹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 22/2.

⁵³² الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 24/2.

⁵³³ الألوسي، روح المعاني، 191/2؛ الأندلسي، البحر المحيط، 205/3.

⁵³⁴ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 31/2.

وبيّن الكازروني أنّ (الاعتصام) في كلام البيضاوي السّابق معطوفٌ على قوله: (الحبل)؛ أي: استعار للكتاب الحبل، واستعار للوثوق به؛ أي: بالحبل الاعتصام⁵³⁵.

فحديث الكازروني هنا تحليل مبسّط لكلام البيضاوي، ومحاولة لإزالة الغموض الذي يكتنف كلام المصنّف؛ فهو لم يبدِ رأيه في المسألة، والذي يظهر أنّ الكلام هنا استعارة تصرّحية على حذف المشبّه، وفي هذه الاستعارة إظهار مدى وجوب التمسك بكتاب الله تعالى، لما فيه خلاص الإنسانية عامّة، وقوّة المسلمين على وجه الخصوص.

إدّا، استعار القرآن الكريم الحبل للعهد، واستعار الاعتصام لوثوقه بالعهد، وقد حذف المشبّه، وهو العهد، وذكر المشبّه به وهو الحبل، على سبيل الاستعارة التّصريحية. والمعنى: واجتمعوا على استعانتكم بالله ووثوقكم به، ولا تفرّقوا عنه أو واجتمعوا على التمسك بعهدته إلى عبادته، وهو الإيمان والطّاعة أو بكتابه، لقول النّبي ﷺ: "إني تارك فيكم كتاب الله، هو حبلُ الله: مَنْ اتَّبَعَهُ: كان على الهدى، ومن تركه؛ كان على الضّلالة"⁵³⁶.

ويبدو أنّا أمام استعارتين⁵³⁷؛ الأولى استعارة الاعتصام للوثوق بالدين وعهوده، وعدم الانفصال عنه، والثّانية استعارة الحبل للدين والعُهود المبنية عليه، وكلُّ واحدة منهما ترشيح للأخرى؛ لأنّ مبنى التّرشيح على اعتبار تقوية التّشبيه في نفس السّامع، ويتأتّى ذلك بسماع ما يتواءم مع المستعار، دون النّظر إلى اعتبارات أخرى تكون في هذا اللفظ الموائم⁵³⁸.

⁵³⁵ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 34/2.

⁵³⁶ محمّد بن بهادر الزّركشي، البرهان في علوم القرآن (بيروت: دار المعرفة، 1391)، 428/3؛ الزمخشري، الكشاف، 450/1؛ أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955)، 1874/4.

⁵³⁷ الاستعارة المرشحة، أو الاستعارة التّرشّحية: وهي أقوى أنواع الاستعارة وأك ثرها مبالغة، ولأنّ الاستعارة فيها تقوم على تناسي التّشبيه، وذكر ما يُلائم المشبّه به، وهو (اللفظ المستعار) الذي يساعد على تناسي التّشبيه، وأصل ال ترشيح في الاصطلاح: هو أن يُذكر في الكلام ما يُناسب المشبّه به، وهو المستعار في أسلوب الاستعارة، وال ترشيح وصف عارض للاستعارة، ولا يدخل في عناصرها الأوّلية المكوّنة لها، وهو ليس بلزماً فيها، وإنّما رُشّح، وليقوّي الصّورة البلاغية، ينظر: ابن حجّة، خزانة الأدب، ص: 49، والزّركشي، البرهان: 428 / 3.

⁵³⁸ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 32-31/4.

ويجوز أن يُراد بها دلائل عنايته تعالى بهم وإنارة عقولهم وقلوبهم بأنوار المعارف الإلهية، وأن يراد بها آيات القرآن، فإنه غاية في الإفصاح عن المقاصد، وإبلاغ المعاني إلى الأذهان، وإضافة الهداية إلى الله إضافة تشريف. وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ طلباً لثباتكم على الهدى الذي وفقكم الله إليه، وازديادكم فيه (539)، والجملة استئناف بياني؛ لأنها جملة تعليلية، جواب عن سؤال مقدر لم يفعل هذا؟ لعلكم تهتدون.

ولا بد من الوقوف هنا على مسألة العلاقة بين الترشيح والاستعارة؛ فالمراد من الترشيح أنه ليس من الاستعارة؛ أي هو ليس بجميع أفرادها منها، بل ربما يفارقها؛ وقد يتحقق من دونها، وعليه فإن الاعتصام مع كونه استعارة للوثوق بالعهد ترشيح لاستعارة الحبل للعهد، فإن التعبير عن لازم العهد بعبارة هي حقيقة في لازم الحبل ترشيح⁵⁴⁰.

وغاية المسألة أن تشبيه الاعتصام بحبل الله بحال من يمسك بحبل وثيق، وقد تدلى من مكان عال، فهو آمن من انقطاعه وانباته. وقد أراد بالحبل هنا القرآن الكريم، ومن اعتصم به هدي إلى صراط مستقيم⁵⁴¹. ونظير ذلك قول الله تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ أَيْنَ مَا تُثَبُّوا إِلَّا بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُوْا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ﴾ [آل عمران: 112].

مع الإشارة إلى تكرار لفظة "الحبل" في هذه الآية؛ وتعني عهد من الله وعهد من الناس. ومن صور الاستعارة صورة الطاغوت. قال الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 61]، فقد سمي (الطاغوت) بذلك لفرط طغيانه أو لتشبهه بالشیطان، أو لأن التحاكم إليه تحاكم إلى الشيطان من جهة أنه الحامل عليه⁵⁴².

⁵³⁹ ابن عاشور، التحرير والتنوير: 36 / 4.

⁵⁴⁰ عصام الدين الحنفي، الأطول، تحقيق عبد الحميد هداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، 323/2.

⁵⁴¹ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 12/2.

⁵⁴² البيضاوي، تفسير البيضاوي، 80/2.

وبَيَّن الكازروني أَنَّ للكلمة (الطَّاغوت) إذا كان المراد بالطَّاغوت هاهنا كعبًا، وجوهًا ثلاثة؛ إمَّا لشِدَّة طغيانه، فيكون من باب إطلاق العام وإرادة الخاص، وإمَّا لتشبُّهه بالشَّيْطان الَّذي اسمه الطَّاغوت، وعلى هذا فيكون الطَّاغوت استعارةً ووجه الشَّبه فرط الطُّغيان، وأمَّا علاقته بالشَّيْطان من حيث إِنَّ التَّحَاكُم إِلَيْهِ متضمِّن التَّحَاكُم إِلَى الشَّيْطان، فعلى هذا يكون الطَّاغوت مجازًا مرسلًا⁵⁴³.

حملُ الكلام على سبيل المجاز المرسل قد يكون من قبيل المفردة الواحدة، ولكن من جهة التَّركيب فهو أقرب إلى الاستعارة؛ أي الأقرب إلى المعنى الثَّاني الَّذي ذكره الكازروني، وهي استعارة تصريحيَّة، حيث شَبَّه من يتحاكمون إِلَيْهِ بالشَّيْطان الَّذي من أسمائه الطَّاغوت، فحذف المشبَّه وذكر المشبَّه به. ومن الاستعارة التَّصريحية في الآية ذاتها ﴿وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ فقد استعار البعد الخاصَّ بالأزمنة والمكينة للمعاني الخاصَّة بالقلوب، لدوام القلوب عليها، بحيث يكون هذا الضَّلَال ضلالًا لا رجعة فيه إلى نقيضه (الهدى)، وهو تشبيه بمن ضلَّ عن مَحَجَّة الطَّرِيق بعدًا متناهيا لا يُرجى له العودُ إِلَيْهَا، والمراد من هذا: المبالغة في بيان شِدَّة الضَّلَال بتنزله منزلة جنس ذي مسافة بعيدة، لا يدرك مقدار ذلك الضَّلَال⁵⁴⁴. ونظير ذلك قول الله تعالى قبل هذه الآية بتسع آيات: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطُّغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَى مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا﴾ [النساء: 51].

ومن الاستعارة قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى﴾ [الأنعام: 60]، فقد بيَّن البيضاوي أَنَّ المعنى: وهو الَّذي ينيمكم في اللَّيْلِ ويراقبكم، وقد استعير التَّوْفِي من الموت للنوم بعلة المشاركة بينهما في زوال الإحساس

⁵⁴³ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 95/2.

⁵⁴⁴ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 195/2؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 105/5؛ الأندلسي، البحر المحيط،

708/3؛ الألوسي، روح المعاني، 66/3.

والتمييز، وأصل التَّوْفِي: قبض الشيء بتمامه. والبعث في الآية يعني الإيقاظ، وقد أطلق ترشيحاً للتوفي فيه في النهار⁵⁴⁵.

وردَّ الكازروني بأن لا محلَّ للاستعارة هنا، بل الكلام هنا مجاز، وعلَّ اعتبار الكلام استعارة بأنه لما استُعير التَّوْفِي من الموت للنَّوم كان البعث الَّذِي هو في الحقيقة الإحياء بعد الموت ترشيحاً؛ لأنَّه أمر ملائم المستعار منه، ولعلَّ هذا كان سبباً لاعتبار الاستعارة من الموت⁵⁴⁶.

ومن الاستعارات البديعة التي هي محلُّ إشكال قول الله تعالى يخاطب المؤمنين يحضُّهم على الاستجابة لأمر الله ورسوله، ويبيِّن لهم إحاطته بكلِّ شيء علماً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [سورة الأنفال: 24]، حيث رأى البيضاوي أنَّ إحالة الله بين المرء وقلبه يحيلنا إلى عدَّة معانٍ؛ أولها: تمثيل لغاية قربه من العبد، وهو كقوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: 16]، وثانيها: تنبيه على اطلاع الله تعالى على مكنونات القلوب سواء درى بها صاحبها أو غفل عنها، وثالثها: حثُّ على المبادرة إلى إخلاص القلوب وتصفيتها قبل أن يحول الله بينه وبين قلبه بالموت أو غيره، ورابعها: تصوير وتخيل لتملكه على العبد قلبه فيفسخ عزائمه ويغير مقاصده ويحول بينه وبين الكفر إن أراد سعادته، وبينه وبين الإيمان إن قضى شقاوته⁵⁴⁷.

فالبيضاوي يوضح أنَّ الآية تظهر أنَّ الله تعالى في غاية القرب من العبد، وهو قربٌ معنويٌّ، وهذا القرب لازمٌ لكونه حائلاً بينه وبين قلبه، وعليه فإنَّ الأنسب -وفق رأي الكازروني- أن يكون الكلام مجازاً مركباً مُرسلاً للتعبير عن غاية قرب الله من عبده، وليس تمثيلاً أو استعارة⁵⁴⁸.

⁵⁴⁵ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 165/2.

⁵⁴⁶ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 191/2.

⁵⁴⁷ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 55/3.

⁵⁴⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 46/3.

وثمة من رأى بخلاف ذلك؛ أي قد تكون استعارة تمثيلية، إذ تبين تمكّن الله من قلوب عباده يصرفها كيف يشاء، بما لا يقدر عليه صاحبها. ووجه الاستعارة تشبيه هذا التمكّن بمن حال بين شخص ومتاعه، فإنه يقدر على التصرف فيه دونه، أو تشبيه الموت بالحيلولة بين المرء وقلبه، الذي به يعقل ما حوله، في عدم التمكّن من علم ما ينفعه علمه. ووفق التشبيه الأخير فإن الاستعارة تتكوي على معنى مختلف؛ فهي إشارة إلى الحثّ على المبادرة إلى الطاعة من إخلاص القلب، ومعالجة أدوائه وعمله، ورده سليماً، كما يريد الله، قبل أن تحلّ بالمرء المنية فتحوّل دون تحقيق كلّ ذلك⁵⁴⁹.

إذاً، خلاصة الأمر أنّ الآية إما أن تكون مجازاً مرسلًا يشير إلى غاية القرب من العبد على ما بينه الكازروني بعلاقة المحليّة أو السببيّة، أو هو استعارة تمثيلية لغاية قربه من العبد، وإطلاعه على مكنونات القلوب وسرائر النفوس، أو هو استعارة تبعيّة بمعنى (يقرب)⁵⁵⁰.

وختام الاستعارات التي وقف عندها الكازروني قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلًّا أَن يُتَمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (سورة التوبة: 32)، فقد ذهب البيضاوي إلى أنّ الآية تتضمّن تمثيلاً لحالهم في طلبهم إبطال نبوة النبي ﷺ بالتكذيب بحال من يطلب إطفاء نور عظيم منبثّ في الآفاق⁵⁵¹. ومراد البيضاوي من التمثيل: الاستعارة التمثيلية التي منشؤها تشبيه مركّبٍ بمركّب⁵⁵².

وثمة من ذهب إلى أنّها استعارة تصريحية تبعية وأصلية، فوجه الأولى أنّه شبّه معارضتهم وكفرائهم بالإطفاء، بجامع الإزالة والطمس في كل. ووجه الثانية أنّه شبّه الحجج والبراهين اليقينية بالنور، بجامع الوضوح وشدة الظهور في كل، أو معنى الدلالة في كل، أو لأن كليهما - المشبه والمشبّه به ظاهر في نفسه، مظهر لغيره. وفي الوجهين تسخر الآية من المكذّبين بدين الله تعالى،

⁵⁴⁹ القاسمي، محاسن التّأويل، 276/5.

⁵⁵⁰ النّحاس، معاني القرآن، 145/3؛ القاسمي، محاسن التّأويل، 277/5؛ درويش، إعراب القرآن وبيانه، 554/3.

⁵⁵¹ البيضاوي، تفسير البيضاوي، 79/3.

⁵⁵² الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 66/3.

كما تظهر الاستعارة تناقضهم وعجزهم عن الحيلولة دون إشراق نور الإسلام وهدايته بضربٍ من المحال⁵⁵³.

وثمة من رأى أيضاً أنها من باب المجاز المرسل في قوله "بأفواههم"، حيث ذكر المحلّ "الأفواه"، وأراد الحالّ فيها، من أقوال الشرك والتكذيب والإثم، وفائدة ذلك إظهار بطلان أقاويلهم الخارجة من أفواههم، وأنها ليس لها مصداق تنطبق عليه، أو أصل تستند إليه⁵⁵⁴.



⁵⁵³ أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 61/4.

⁵⁵⁴ القونوي، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، 209/2؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب،

1990)، 333/10، أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 61/4.

الدِّراسة النَّقدية

يُعدُّ الإمام الكازروني واحدًا من أبرز علماء البيان في العصر المتأخر، وتمثل حاشيته على تفسير البيضاوي ميدانًا غنيًا بالدراسة البلاغية التطبيقية التي تستند إلى إرث بلاغي تراثي ممتدٍّ منذ الجاحظ، وحتى عبد القاهر الجرجاني وصولًا إلى وقتنا الحاضر.

وبالنَّظر إلى طبيعة الحاشية نجد أنَّ حاشية الإمام الكازروني قد تميَّزت بطابع تحليلي نقدي يقوم على قراءة السياق، والمقارنة، وتفكيك الدلالة، والموازنة بين الأقوال. ويهدف هذا الفصل إلى بيان ملامح المنهج التحليلي البياني الذي تبناه الإمام الكازروني في حاشيته، من خلال استقراء نماذج تطبيقية في مباحث البيان الأربعة (التشبيه، الاستعارة، المجاز، الكناية)، وتحليل آليته في التعامل مع النص القرآني ومع آراء البيضاوي. سنقف في هذا الفصل على جانبين من الدِّراسة؛ الأول يتَّصل بالمنهج، والثاني يتَّصل بتحليل المسائل البيانيَّة الأربعة التي ذكرناها آنفًا.

1.5. في نقد المنهج:

حاول الكازروني في الحاشية أن يتعقَّب كلامَ المذنب تعقُّبًا دقيقًا، وأن يختار من العبارات أدقَّها وأجدرها بالدِّراسة، وأن يعرض المسائل المتعلِّقة بها، وأوجه الاختلاف فيها، ورأي البلاغيِّين على وجه الخصوص. بل يمكن القول: إن الكازروني وجَّه عنايته إلى المسائل البلاغيَّة أكثر من غيرها، كما أنَّه لم يكن ناقلًا صامتًا، بل ظهر ناقدًا يوازن بين النقل والتحليل. يُبرز رأيه غالبًا عند اختلافه مع البيضاوي، أو حين يرى ضعفًا في عبارة المصنِّف.

وسنقف من خلال المنهج على عدَّة نقاط، أبرزها:

- يستعمل الكازروني عبارة "وقوله" في إشارة منه إلى المصنِّف، ويجعلها مع ما مبعدها بين قوسين، وهي ذاتها العبارة التي يستعملها الشَّيخ زاده، لكنَّ الأخير يذكر أحيانًا آية قرآنية بعد "وقوله"، ما يعني أن عبارة الكازروني أدقُّ وأوضح وأبعد للإيهام.

• يشير الكازروني إلى الرأي المخالف لرأي المصنّف بعبارة "فيه بحث"، أو "وفيه نظر"، أو "أعترض عليه"، وإلى شرح قول المصنّف بالتقديم بكلمة "يعني" ثم يكمل شرحه. ولذلك نجده في نهاية الرأي يرجّح رأياً، أو يقترح رأياً جديداً. ففي قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا يٰٓنَادُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ [البقرة: 35]: ذكر الكازروني رأي العلامة التفتازاني في صيغة (اسكن) بأنّها تدلّ على التغليب؛ لأنّه أمر للغائب وهو الزوج. ما يشير إلى صيغة واحدة مستعملة في كلام واحد في المعنى الحقيقي والمجازي. وهذا -برأي الكازروني- محلّ نظر؛ إذ لا بدّ أن يكون مستعملاً في المعنى الحقيقي؛ لاستتار ضمير المخاطب فيه الذي هو المؤكّد بـ (أنت). والحقّ أنّه هنا فعلاً مقدّراً وهي: (ليسكن). وتقدير الكلام: وليسكن زوجك الجنة. فإن قيل: فعلى هذا ما فائدة لفظ أنت؟ قلت: الاهتمام بكون آدم، فإنّه الأصل كما فهم من اختصاص الخطاب به على ما ذكره المصنّف⁵⁵⁵.

فأنت ترى مناقشته للآراء بشكل دقيق، معتمداً على التعليل، ومن غير أن يترك الأمر كما هو، أو يسرد الآراء سرداً. ثم تجده يعتمد على الافتراضات بعبارة (فإن قيل) دفعاً لما يمكن أن يتوهّم، أو توضيحاً للمعنى الذي قد يُشكّل على القارئ.

وممّا عرف عن منهجه النّقل عن سابقيه، وهي سمة أصيلة في عدد غير قليل من المتأخّرين من العلماء، ودليل أمانة علميّة تهدف إلى الإفادة من علومهم، والنّظر في آرائهم لا سيّما إذا لم يقتصر الأمر على النّقل؛ أي: كان في النّقل حواراً ومناقشة، وأخذ وردّ، وقبول ورفض. ومن أبرز من نقل عنهم: الشّيخ عبد القاهر الجرجاني، والشّريف العلّامة، والتفتازاني، والزّمخشري، والرّضي، وصاحب الحواشي ابن التّمجيد، وغيرهم. ويمكن أن نعدّ هؤلاء مصادر رئيسة في حاشيته، ولاسيّما صاحب الكشّاف، والتفتازاني، والشّريف العلّامة. وقد أشار البحث إلى هذا سابقاً، وممّا تجدر الإشارة إليه هو أنّه حين ينقل عن الزّمخشري لا يذكر اسمه، بل

⁵⁵⁵ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 142/1.

يكتفي بعبارة: "قال صاحب الكشف"، خلافاً لتصريحه باسمي التفتازاني والشيخ عبد القاهر الجرجاني، كما صنع التفتازاني في كتابه المطول أيضاً.

وكما ذكرت فالكازروني لا يكتفي بمناقشة رأي المصنّف وحده، بل يناقش رأي العلماء الآخرين الذين ضمّنهم في حاشيته. من ذلك مناقشته رأي الزمخشري في الصورة البيانية في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]، فقد تضمّن نقاشاً طويلاً حول وجود تشبيه أو استعارة أو مجاز في الآية، والكازروني يعرض الرأي ويردّه، ويورد احتمالاً ثم يفصل فيه القول: قال الكازروني: "قلت: قوله "من الفجر" أخرجه من باب الاستعارة، كما أن رأيت أسداً مجازاً، فإذا زدت من فلان رجع تشبيهاً، فإن قلت: لم زيد من الفجر حتى كان تشبيهاً، وهلاً اقتصر على الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه، وأدخل في الفصاحة. قلت: لأن من شرط المستعار أن يدل عليه الحال أو الكلام، ولو لم يذكر من الفجر لم يعلم أن الخيطين مستعاران، فزيد من الفجر فكان تشبيهاً بليغاً، وخرج من أن يكون استعارة. أقول: قد قرر المعلقون على الكشف ما قاله هاهنا، ومنهم العلامة التفتازاني: لكن المذكور في التلخيص وشرحيه: أن الاستعارة هي اللفظ المستعمل في غير الموضوع له لعلاقة التشبيه، ولا يخفى أن المفهوم مما قاله صاحب الكشف من أن المراد من الخيط الأبيض، أول ما يبدو من طلوع الفجر أن الخيط الأبيض المذكور في الآية الكريمة ليس على معناه الأصلي، بل بمعنى الفجر بعلاقة التشبيه بينه وبين المعنى الأصلي، فكان استعارة لا تشبيهاً، فإن قيل: الشروط في الاستعارة أن لا يكون طرفا التشبيه مذكورين، وهما مذكوران، فإن أحد طرفي التشبيه الفجر والآخر الخيط الأبيض، قلنا: إذ لم يكن استعارة فلا ينفي أنه ليس بمجاز مرسل، فثبت قسم ثالث من المجاز، والحال أن صاحب التلخيص وشارحه حصر المجاز في الاستعارة والمجاز المرسل، واعلم أنه يمكن أن يقال: تقديره حتى يتبين لكم شيء كالخيط الأبيض من الفجر، بأن يكون من يمانية، لكن ما ذكره المصنّف وصاحب الكشف من تفسير الخيط الأبيض بأول ما يبدو من طلوع الفجر يأبى ذلك، إذ على التقدير المذكور: يكون الخيط الأبيض على حقيقته، فإن قلت: من الفجر بيان لأي شيء. قلت: بيان للشيء المقدر أن جعل تشبيهاً؛ أي: الشيء الذي كالخيط

الأبيض الذي هو الفجر، وإلى ما ذكرنا أشار العلامة التّفتازاني حيث قال: وجه كونه تشبيهاً حذف الأداة، ووجه الشّبه كما في: "زيد أسد"، لكن لا يلائم قول صاحب الكشف، أنّ قوله: من الفجر بيان للخيط الأبيض، وكذا تفسيره الخيط الأبيض بأول ما يبدو من طلوع الفجر كما ذكرنا، اللهم إلا أنّ تؤول العبارتان على وجه يصح الكلام. فيقول: معنى قوله: من الفجر بيان للخيط الأبيض أنّه بيان لما هو شبيه بالخيط الأبيض. ونقول: مثل هذا التّأويل في قوله لآخر، ولا يخفى ما فيه⁵⁵⁶.

فقول الكازروني: "ولا يخفى ما فيه" عبارة نقدية تبين أنّ هذا التّأويل غير مسلّم به تمام التّسليم، وأنّه محلّ أخذ وردّ، وقد بيّن ذلك من قبل حتى غدا كلامه متداخلاً يتطلّب من القارئ أن يمعن النّظر جيّداً في فهمه، والوصول إلى مراده. وهذا دأب غير واحد من العلماء لا يمكن للقارئ أن يصل إلى المعنى ما لم يعد النّظر في المقروء غير مرّة.

اتّسم منهجه بحسن التّعليل، وبديع المقايسة في القضايا اللّغوية والفكرية التي يذهب إليها، أو تلك التي يرى فيها اختلافاً بين العلماء، أو تلك التي يرى فيها خلافاً لما يراه المصنّف. ومن ذلك مناقشته رأي البيضاوي في موقف المعتزلة من الختم على قلوب الكافرين بالكفر، ومسألة نسبة القبائح إلى الله تعالى⁵⁵⁷، وهذا النقاش أخذ منه ما يقارب الأربع صفحات، وقد شفع رأيه بالحجج والبراهين وأقوال العلماء في ذلك، وعرض رأي الرّمخشري في هذه المسألة حتّى يبيّن للقارئ أنّه لا يقصي أحداً من رأيه، وأنّه من أدب الحجاج أن يتمّ عرض جميع الحجج والبراهين لإثبات فكرة ما جديدة، أو زعزعة فكرة سائدة عند جهة ما، أو تقوية قناعة ما صحيحة لدى السّامع.

ويبدو أنّ المنهج الذي نهجه تظهر فيه سمات عامّة، وملامح بارزة، أهمّها:

⁵⁵⁶ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 1/219-220.

⁵⁵⁷ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 1/72-75.

1. النقد الموزون: لا يجد القارئ في الكازروني شخصاً يُخالف غيره دونما حجة يسوقها، أو تعليلاً واضحاً يزيل اللبس الحاصل في موقف العالم الذي ينقل عنه؛ فالدليل عنده يصاحب الرّأي ويسير معه، مع شيء من الموازنة بين مختلف الآراء.

2. الربط بين السياق والمقام: هذه الفكرة تضع القارئ أمام تحليل دقيق للصورة البيانية، وبيان أثرها في المعنى، فضلاً عن تأثيرها في المتلقي، ويظهر ذلك جلياً في تحليله للاستعارات والكنيات.

3. تقدير وظيفة البيان: إذ لا يكتفي بإيراد المصطلح البلاغي، بل يربطه بالمعنى الرسالي للنص. وهو بذلك يحيلنا إلى أهمية علم البيان في إثبات الإعجاز النصي، وأنّ البيان مجلى التفكير، وصورته التي يريدها المتكلم. وحين نكون أمام النصّ القرآني المعجز فإنّ البيان يزيد القارئ إقبالاً على قراءة النصّ البياني المدهش؛ ففيه تتجلّى ذات الله تعالى، وتظهر عظمته التي تبهرك في كلّ موضع من مواضعه.

إنّ وظيفة الكازروني تجلّت في هذه النقطة في إظهار دهشة النصّ القرآني، وأبانت عن روعته البلاغية العالية، والتحليل البلاغي الذي دأب عليه الكازروني أبان عن مراحل عليا من تفكيره، وكشف اللثام عن ذهنيته النقدية والبلاغية المستقلة إن صحّ التعبير.

إذاً، الكازروني لم يقدم "منهجاً بلاغياً جديداً" بالمعنى التأسيسي، لكنه قدّم نموذجاً تطبيقياً عالي الجودة للتحليل البياني في ضوء المقام والتفسير. والحقيقة أنّ الحديث عن المنهج لدى الإمام الكازروني لا يسعّه جزء من رسالة علمية، فالإحاطة به يحتاج عند كلّ منهما إلى أن تختصّ به دراسة مُستفيضة تُطلّعنا على خبايا هذه الأفكار النيرة التي كانوا يكتبونها، وتفسح لنا المجال أمام التعرّف إلى مدى قدرة هؤلاء العلماء على تحليل المسائل الدقيقة في الحواشي التي كتبوها، وتجعلنا نقف بكلّ انتباه وتبصّر أمام هذا الإرث المعرفي الكبير الذي ورثوه لنا، وللأجيال من بعدنا، وحقيقّ علينا أن نحافظ على هذا الإرث، وأن نبذل في سبيل ذلك ما نستطيع.

2.5. في نقد التحليل:

يمثّل التحليل الذي سار عليه الإمام الكازروني في عموم الحاشية أساسًا ثابتًا في الدِّراسة، وهو من قبلُ أساس ثابت في فهم كلام المصنّف. من هنا يمكن أن نقف على مظاهر مختلفة من التحليل من خلال نماذج معيّنة، ونحلّل الكلام، ونربط بينها وبين الأسلوب عامّة، أو بينها وبين نظريّات بلاغيّة أخرى. ومن هذه المظاهر:

1.2.5. السياق والمقام

اعتمد الإمام الكازروني في تحليله على قراءة السياق النصي في فهم المعاني البليانية، وذلك وفق نظرية النظم التي أصّل لها عبد القاهر الجرجاني؛ فالكازروني لا يكتفي بإبراز مظهر بياني معيّن في الآية، بل يربطه بموقعه من السياق العام، ويحلّله في ضوء مقولة البلاغيّين: "مراعاة الكلام لمقتضى الحال"، ممّا يُشير إلى استيعابه العميق لأثر التقديم والتأخير، والحذف، والربط السياقي بين أجزاء النص القرآني من جهة، ودور السّياق في توجيه المعنى من جهة أخرى. ففي قول الله: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَى فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة: 18]، ذهب البيضاوي إلى أنّ الكلام يحمل على التّمثيل عامّة لا الاستعارة، وذكر لذلك أسبابًا، لكن الكازروني رجّح التّشبيه البليغ، وركّز كثيرًا على مسألة القرينة في تحديد نوع الصّورة البليانيّة، وذكر في ذلك رأي الشّريف العلّامة وابن النّمجيد والزّمخشري والتّقّازاني الذي ينصّ على النّظر في القرينة لتحديد المطلوب. والقرينة قد تمنع المعنى الأصلي لتخلّصه إلى المجاز؛ إذ لو اشتمل على ذكره أيضًا؛ لتعين المعنى الحقيقي، فلا يكون صالحًا للمعنى المجازي وإنّ عدم قرينة المجاز مصحّح لأن يُراد به معناه الأصلي، إذ مع وجودها يتعيّن المعنى المجازي فلا يكون صالحًا للمعنى الحقيقي، فالخلوّ المذكور شرط لصلوح إرادة المعنى المنقول إليه، وعدم القرينة شرط لصلوح إرادة المعنى المنقول عنه؛ فيكون

المجموع متعلّقًا بصلاحيّة المعنيين على التّوزيع⁵⁵⁸. والقرينة هنا جزء من السياق العامّ للآية، وهذا السّياق هو الذي يحدّد المعنى.

وفي مسائل الاستعارة نجده يتوسّع غالبًا، ويعتمد على "تحليل السياق" و"مراعاة المقام"، ما يجعله قريبًا من المنهج الجرجاني. ففي قله تعالى: ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ ناقش البيضاوي أربعة معانٍ:

- التقويم.
- المواظبة.
- التّشهير.
- الأداء.

ورأى أن الاستعارة في كلمة "الإقامة" تشير إلى الجهد والانضباط في الصلاة، وأنها أقرب إلى الاستعارة التصريحية. والكازروني وافق هذا التحليل، وأضاف أن التعبير بالإقامة يشير إلى المعنى الحسي (القيام)، لكنه يُسقط المعنى المادي لصالح المعنوي (الدوام والانضباط).

2.2.5. الحسّ النقدي البياني

يمتاز الكازروني بحسّ نقدي واضح، يتجلّى في مناقشة العبارات التي يرى أنها تحتمل الغموض أو الإشكال البلاغي، فتجده يقترح بدائل أو يعبر عن رأيه صراحة في عدم كفاية قول المصنّف. كما نجده يقسّم مسائل البيان تقسيمًا دقيقًا متوافقًا مع ما قرره علماء البلاغة، لكنّه لا يقف عند حدّ النقل، بل يطبّق التصنيف على الآيات تطبيقًا حيًّا يُظهر فعالية الأداة البلاغية في الكشف عن المعنى. فالتشبيه عنده لا يُذكر بوصفه نوعًا لفظيًا فقط، بل بوصفه طريقة لفهم العلاقة بين الأطراف، ومفتاحًا لدخول دلالات النص القرآني. ففي قوله تعالى: ﴿أَشْتَرُوا الضَّلَالَةَ

⁵⁵⁸ الكازروني، حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي، 93/1-94.

بِالْهُدَى﴾ رأى الكازروني أن "اشترؤا" مجاز مرسل علاقته الكلية والجزئية، لأنه استبدال وليس شراء حقيقي. فخالف بذلك الزمخشري الذي اعتبرها استعارة.

إنَّ هذا التمييز بين المجاز المرسل والاستعارة يعكس حسًا دقيقًا في التفريق بين العلاقة المفهومية والوظيفية، ويعيدنا إلى تقسيمات السكاكي والجرجاني.

وعند مناقشته للتشبيه التمثيلي، يربط بين الصورة البيانية والبعد العقلي للمعنى، وهو ما يتقاطع مع مفاهيم الاستعارة المفهومية الحديثة، ويعني أن الكازروني كان يدرك أن وظائف البيان لا تتوقف عند الزخرفة اللفظية، بل تتجاوزها إلى إحداث تأثير معرفي ونفسي. ففي قوله تعالى: ﴿أَمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾ يرى الكازروني أن الأداة "كما" أفادت تشبيهًا واضحًا، والمقصود: الإيمان الشبيه بإيمان الصحابة. وقد وافق البيضاوي في هذا الموضع، ولم يُظهر معارضة، ما يُشير إلى استيعابه عمق البنية البلاغية دون الحاجة إلى تفصيل زائد. فيما خالف في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ بعض المفسرين في القول بتشبيه الجمع بالواحد، فرأى أن التشبيه تمثيلي بين القصتين لا بين الأشخاص، وهو صواب بلاغي.

هذا يدلّ على أن الكازروني أدرك أن التشبيه التمثيلي ليس مجرد صور، بل يحمل "نقلًا عقليًا" كما عند عبد القاهر، حين يُحوّل المعنى من الحسيّ إلى المعقول.

3.2.5. مراعاة المقصد البلاغي للنص القرآني

يراعي الكازروني في الحاشية المقاصد البلاغية الكبرى للنص القرآني، كالتبكيّة، والإقناع، والردّ على المخالفين. وهذه الرؤية المقاصدية تنعكس في تحليله للاستعارات والكنائيات، إذ لا يقف عند ظاهر العبارة، بل يُبرز معناها الإيحائي وتأثيرها في السياق الخطابي القرآني. ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُُمٌّ لَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾، يرى أن الآية تُعبّر عن حال المنافقين لا على سبيل الحقيقة الحسية، وإنما من باب التمثيل لحالهم في الانغلاق الذهني. وهذا يُبرز فاعلية الصورة في إيصال رسالة تربوية وعقدية، ويُبيّن أن البيان أداة إقناعية ذات بُعد

وظيفي. وفي قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ ناقش الكازروني المجاز في "الإنزال"، وبيّن أنه لا يُفهم على حقيقته المادية، بل المقصود: إيصال المعاني.

يتجلّى من خلال استقراء حاشية الإمام الكازروني على تفسير البيضاوي أن منهجه في التحليل البياني يجمع بين الرصانة التراثية والدقة المنهجية، وهو أقرب ما يكون إلى مذهب الجرجاني في التفسير البلاغي القائم على النظم، مع انفتاح على المقاربة المقاصدية والمعرفية للنص القرآني. وقد حافظ الكازروني على توازن دقيق بين الأمانة للنص التفسيري والرؤية النقدية المستقلة، مما جعل حاشيته مصدرًا غنيًا للدراسات البيانية التطبيقية في العصر المتأخر.



الخاتمة

سعى الباحث في هذا البحث بقدر المستطاع إلى تقديم قراءة تحليلية تطبيقية تُبرز ملامح العمل البياني، والتحليل البلاغي لدى الإمام الكازروني، وتُظهر طريقته في مقارنة النصوص القرآنية بلاغيًا، وتُسهّم في الكشف عن مدى تفاعله مع نص المصنّف البيضاوي، وعن رؤيته البينانية العميقة، على المستويين النظري والتطبيقي.

يسعى الباحث إلى كشف طبيعة فكر الإمام الكازروني، ورؤيته البلاغية التي هي جزء من فكره ومُعتقده، فكان حضوره في الحاشية أحيانًا امتدادًا للمتن، وأحيانًا أداة نقدية تُبدي وجهًا آخر للمعنى. ولم تكن هذه التعليقات هوامش بلاغية تقليدية فحسب، بل هي وعاء مُلئ علمًا ودقّة في النظر والتحليل والتحصيص؛ ما يجعلها جديرة بالتأمل والدراسة.

ومن خلال التعمّق في مضامين الحاشية ومقارنتها برؤية البيضاوي، توصل البحث إلى مجموعة من النتائج، يمكن إجمال أبرزها في الآتي:

- أولى الكازروني عناية فائقة بالتشبيه في السور السبع الطوال، على حساب الكناية والاستعارة مقارنة بالتشبيه والمجاز، وربما يعود ذلك إلى طبيعة النصوص أو رغبة منه في الاختصار، وعده أداة مهمة في الكشف عن جمالية النظم القرآني؛ فهو يحلّل الرأى تحليلًا دقيقًا، ويستفيض في شرح كلّ ما يتعلّق بالآية موضع الشاهد من تشبيه، ويوضّح أركانه، ويقف على الدقائق اللطيفة فيها. يظهر في تركيز الكازروني على التشبيه التمثيلي العمق في التحليل، فقد كان يعلّق بشيء من التفصيل في هذه المواضع، ويُسقطه على المعنى المقصود.

- استقلّ الكازروني بكثير من آرائه ولم يكن يوافق البيضاوي دائمًا، فتارة يجمل في تحليله، وتارة يسترسل ويتخذ موقفًا مستقلًا، وتارة يوضح مقصود المصنّف. هذه الخاصية تجعل منه شخصية علمية مستقلة لا تقبل الانضواء الكلّي تحت جُنح غيرها، ولا ترتبط ارتباطًا كاملاً بآراء الآخرين، وكأنّ الكازروني يقول للمتلقّي: أقبل من الآراء ما يناسب تفكيري ومعتقدي، ولا أخرج

بها عن النمط العام لهذا التفكير، ولكن لي آرائي الخاصة التي يجب أن يتقبلها من يطّلع عليها، وإن اختلف معي كلياً أو جزئياً.

- لا تخلو تعليقات الكازروني من الاستدلال، كـ (الأشعار، الأمثال) لتقوية تحليله أحياناً، ممّا يدل على رسوخ أدواته البلاغية. إنّ الكازروني بهذا الاستدلال يقوّي حجّته ويعضد آراءه، فلاستدلال أثر في إقناع المخاطب، ووسيلة داعمة للرأي، ويعطي انطباعاً بأنّ صاحبه قويّ الحجة والبيان، متمكّن ممّا يقول.

- تناول المجاز العقلي والمجاز المرسل، وحرص على توضيح العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي، مثل علاقة السببية، الجزئية، الحالية، وغيرها. والكازروني بهذه التفاصيل يبيّن إلمامه بمسائل علم البيان عامّة، والمجاز خاصّة، ويستخدم مصطلحات واضحة جرى عليها لسان البلاغيّين وسالت بها أقلامهم، ونقلتها إلينا كتبهم. وهو لا يكتفي بذلك، بل نجده يربط بين علاقات المجاز والغرض البلاغيّ منها، كـ (التهكّم، المبالغة، التقريع...)، كما عرض للمسائل التي هي بين بين؛ أي: بين الحقيقة أو المجاز، وناقش إمكان الجمع بين التفسيرين.

- ركّز في دراسة الكناية على دلالتها غير المباشرة، والفرق بين الكناية والتصريح، كما ربطها بالسياق والمقام، وأثرها في إيصال المعنى.

- تتبّع عناصر الاستعارة، وحلّل أجزائها: (المستعار منه، والمستعار له، ووجه الشبه)، ما يدلّ على فهمه العميق لهذه المسائل، فضلاً عن أنّه كان يصطلح على الاستعارة المكنية (الاستعارة بالكناية)، نقلاً عن السكاكي الذي دأب على استعماله من قبل. وقد أضاف إلى الاستعارات بُعداً تحليلياً يبيّن كيف تولّد المعاني الأصليّة والمعاني الثانوية. وعدّ الاستعارة القرآنية أداة من أدوات الإعجاز، وبيّن أثرها في بناء المعنى، وتحريك الخيال، وتكثيف الصورة.

- عكس تحليل الكازروني قدرته على التحليل الدقيق والعميق، وأبان عن ذوقه البلاغي الخاص الذي يظهر في بعض الترجيحات والتحقيقات معتمداً في ذلك مقارنة آراء البلاغيّين، حيث عرض أقوال عدد من العلماء السابقين في مسائل البيان، ثم عمد إلى مناقشتها وترجيح بعضها، مما يكشف عن استقلالية جزئية في الرأي، رغم وفائه للمنهج التقليدي.

- امتلك الإمام الكازروني منهجًا تحليليًا بلاغيًا متماسكًا، من خلال تحقيق الألفاظ، وربط الأسلوب بالمقام، وكان ذا طابع استقلالي في التحليل، مما يجعل حاشيته نموذجًا تطبيقيًا مهمًا في مجال الدرس البياني، ومادة علمية ثرية يمكن الاعتماد عليها لإحياء البلاغة التطبيقية في قراءة النص القرآني، وهي أيضًا إضافة علمية معتبرة، رغم اختصارها.

- ظهر استعمال الكازروني مصطلحات خاصّة، لم يبتدعها بنفسه، من مثل: الاستعارة بالكناية، ويعني بها: الاستعارة المكنية. والتجوّز، ويعني به: المجاز. وهذا ليس من باب التّجديد في المصطلحات، بل هو في باب التّوظيف الاستعمالي له، لكن لا يظهر أنّه استعمله دائمًا كما أراد له السّكاكي في أوّل وضعه.

- يؤخّذ على الكازروني أنّه أسهب كثيرًا في الوقوف على المسائل البلاغيّة عامّة في سورة البقرة، وإيجازه الشّديد في السّور الأخرى، حتّى وصلنا إلى خلق كثيرٍ من المواضع من تعليقات، أو إشارات. وقد يفسّر ذلك بأنّه كان متشجّعًا مندفعًا بادئ أمره فجاءت تعليقاته مفصّلة، ثم سرى بعد ذلك إلى نفسه شيءٌ من الملل عن المتابعة الدّقيقة.

- أثر مذهبه الدّيني في الوقوف على المسائل البيانيّة من جهة، والوقوف على آراء الرّمخسريّ، وهذا الأمر يظهر جليًّا في أغلب تحليلاته، ولا سيّما في وقوفه على المجاز، وأوجه الخلاف بين أهل السنّة والأشاعرة من ناحية والمعتزلة من ناحية أخرى.

ثانيًا: التوصيات

يوصي الباحث بما يلي:

- تحقيق حاشية الكازروني تحقيقًا علميًا دقيقًا، ودراستها دراسة شاملة، من جهة البلاغة والنّحو واللّغة، وحتّى الأسلوب.

- تشجيع طلبة الدراسات العليا على دراسة مسائل البلاغة دراسة تطبيقية، والعمل على دمج نتائج هذه الدراسات ضمن مقرّرات البلاغة التطبيقية المعاصرة، ليستفيد منها الباحثون، والطلّاب الأكارم.

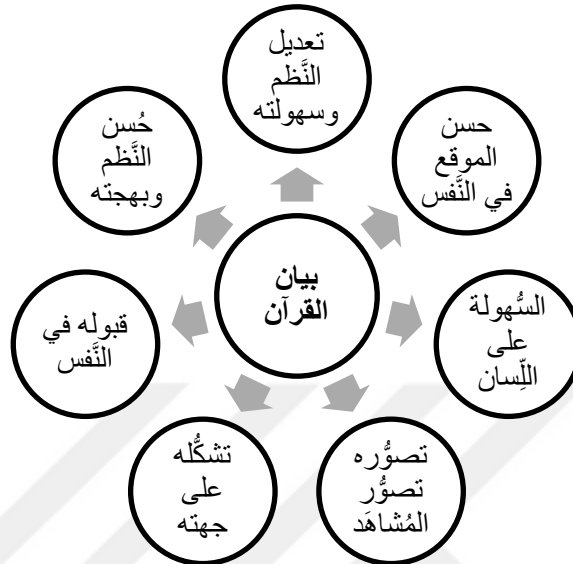
- تخصيص دراسة مستقلة حول المسائل البيانية التي سكت عنها الكازروني، والوقوف على أسباب ذلك.

وفي الختام، فإن هذا البحث لم يُرد لنفسه أن يكون خاتمةً للقول في موضوعه، بل هو بداية متواضعة لفتح آفاق أوسع في حقل الدراسات البيانية التطبيقية، ودعوة متجددة إلى إحياء التراث البلاغي الثَّري، وربطه بآليات الفهم والتفسير المعاصرة، ليبقى البيان القرآني حيًّا في النفوس والعقول، كما كان ولا يزال معجزة خالدة إلى يوم الدين.

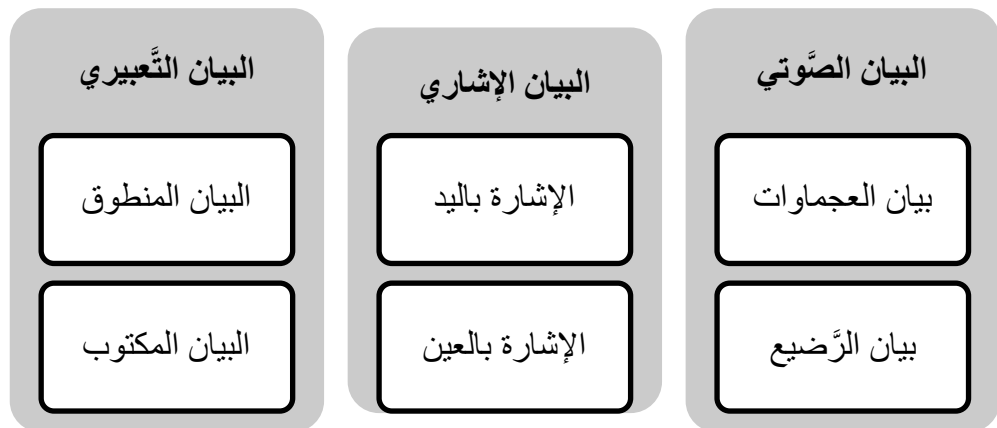


الفهارس

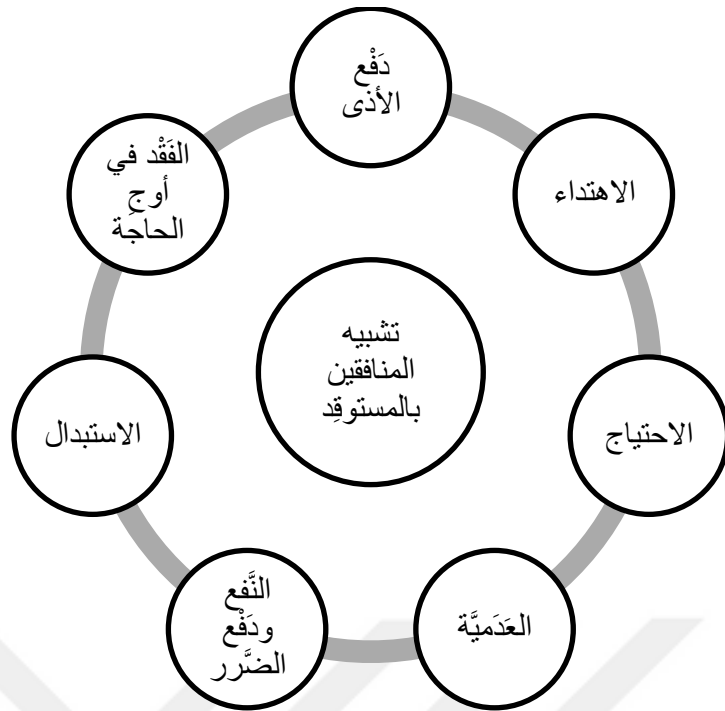
فهرس الأشكال



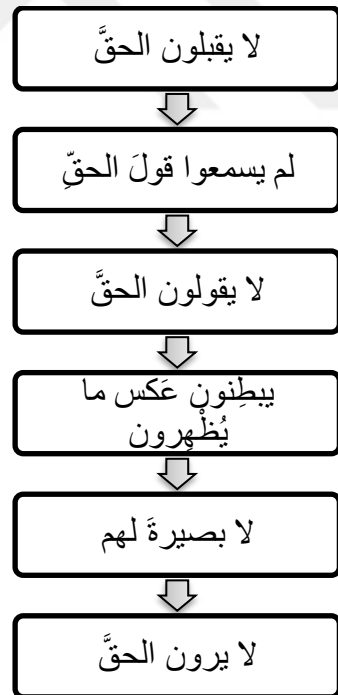
الشكل رقم (1)



الشكل رقم (2)



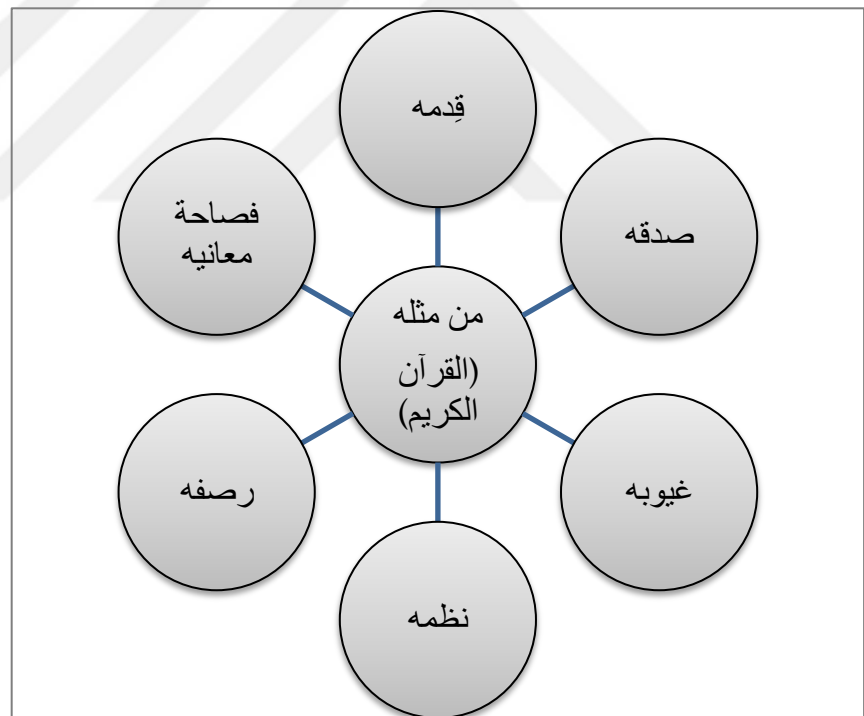
الشكل رقم (3)



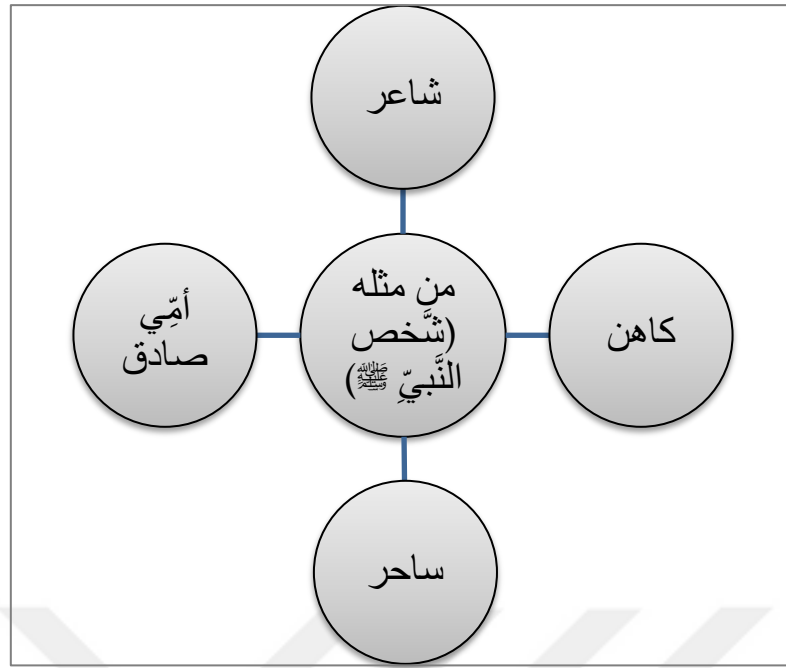
الشَّكْل رَقْم (4)



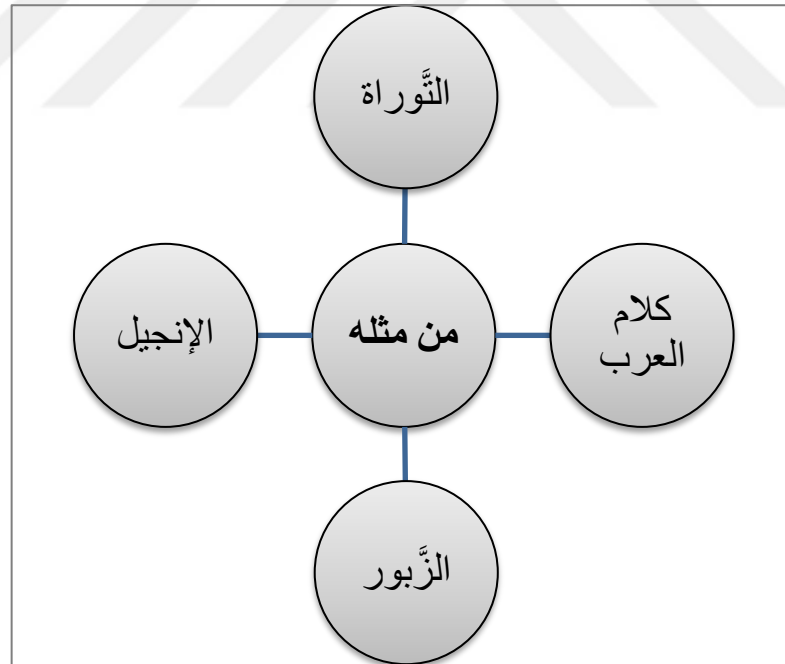
الشَّكْل رَقْم (5)



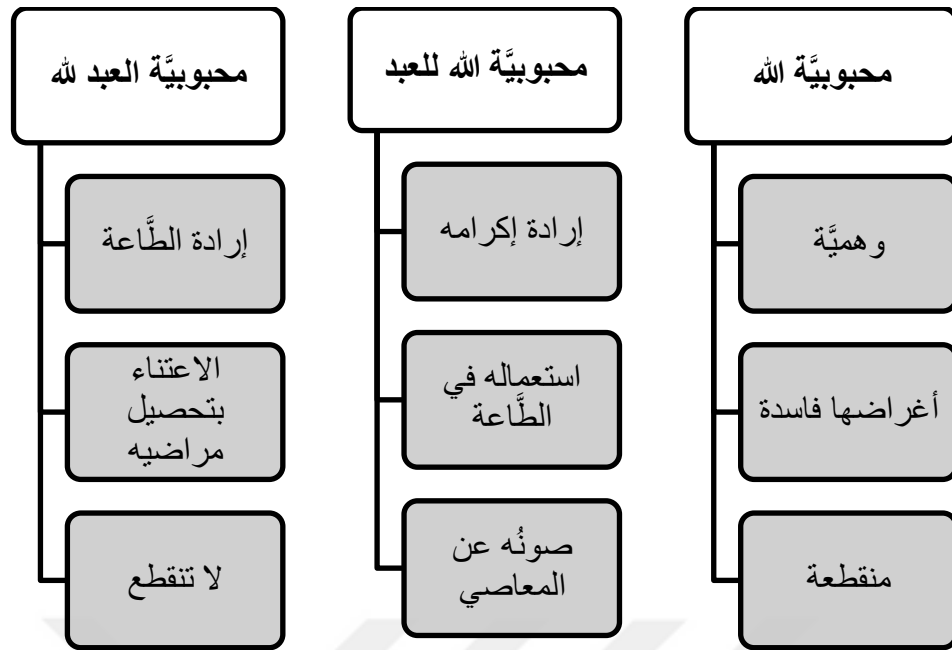
الشَّكْل رَقْم (6)



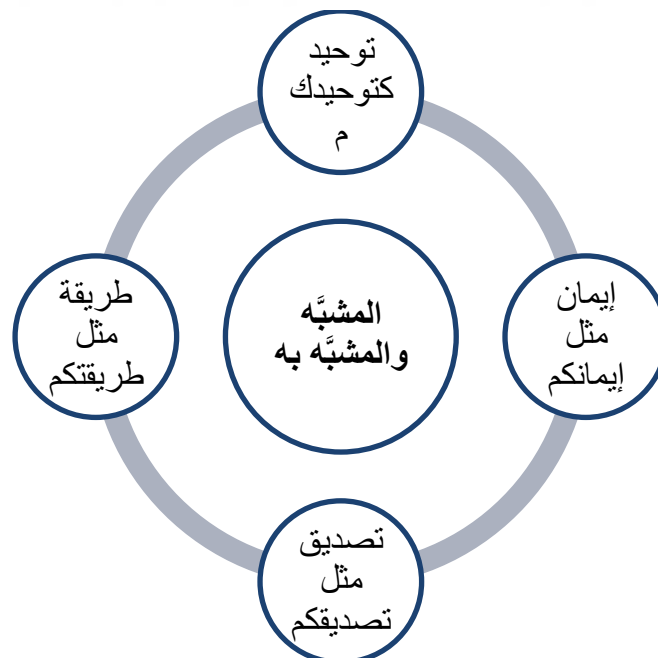
الشَّكْل رقم (7)



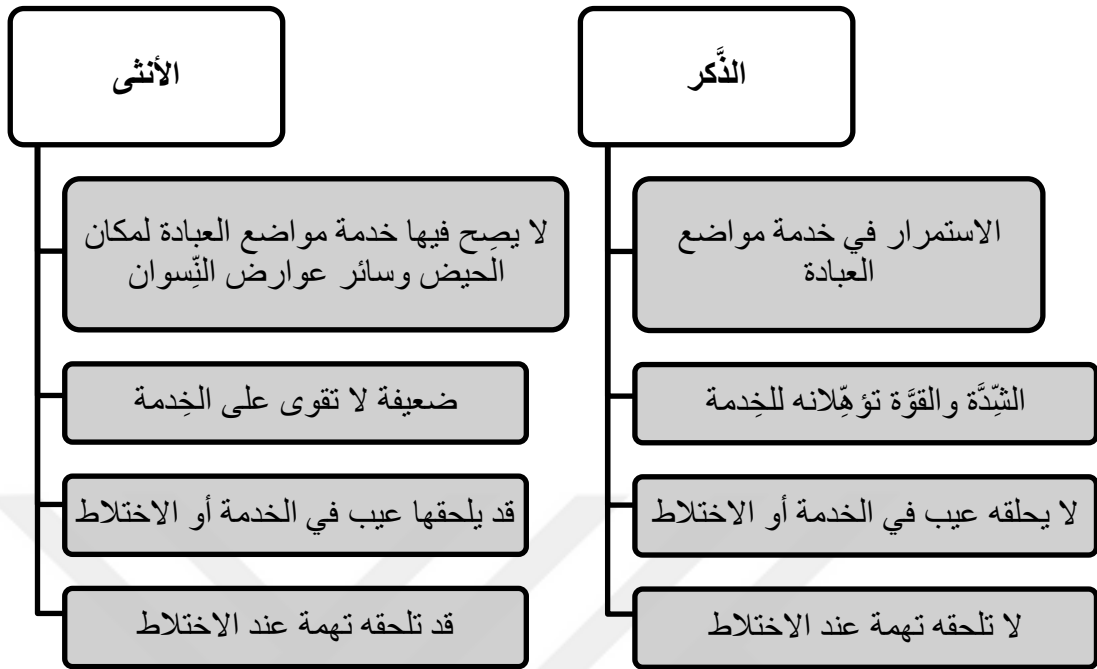
الشَّكْل رقم (8)



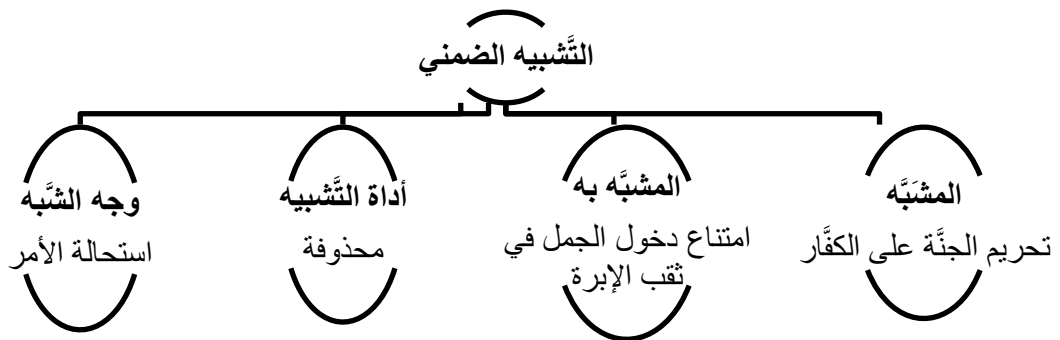
الشكل رقم (9)



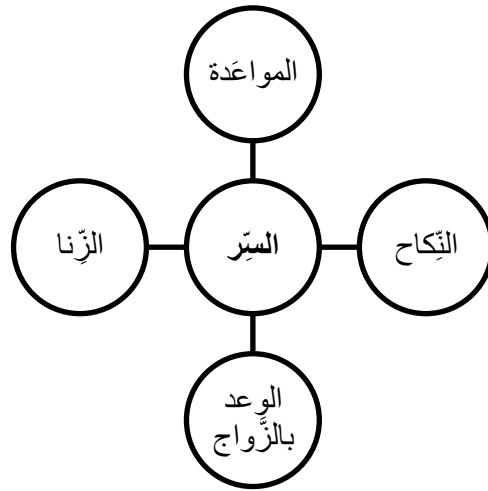
الشكل رقم (10)



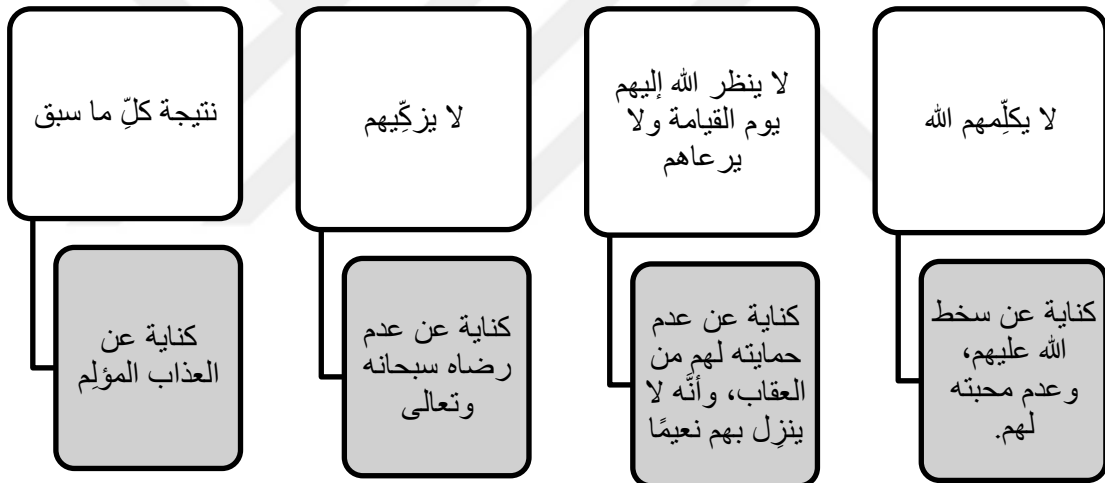
الشَّكْل رقم (11)



الشَّكْل رقم (12)



الشَّكل رقم (13)



الشَّكل رقم (14)

فهرس الآيات القرآنيّة

نص الآية	رقم الآية	الصفحة
البقرة		
﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾	3	169
﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾	4	119
﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾	7	120
﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾	7	136
﴿يُخَذِّعُونَ اللَّهَ وَلِلَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَذِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾	9	121

203	13	﴿أَمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ﴾
124	16	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾
178	16	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾
203	17	﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾
203	17	﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾
203	17	﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾
27	17	﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾
203	17	﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾
27	17	﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾
203	17	﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾
31	18	﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾
31	18	﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾
175	18	﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾
34	19	﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْبِعَهُمْ فِيَ آذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾

34	19	﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِيْٓءَاذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾
60	22	﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾
60	22	﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾
62	23	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾
79	23	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾
62	23	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾
79	23	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾
133	23	﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِۦ﴾
90	24	﴿فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾

126	25	﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾
140	26	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا﴾
180	26	﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾
182	27	﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾
141	28	﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾
141	35	﴿وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾
142	41	﴿وَعَامِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ﴾
92	63	﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾
93	81	﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾
93	84	﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِينِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾

179	86	﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾
179	90	﴿بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾
183	93	﴿وَأَشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾
78	108	﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ﴾
78	108	﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ﴾
185	117	﴿بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ وَكُن فَيَكُونُ﴾
79	137	﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ ءَاهَتُوا﴾
79	137	﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَا ءَامَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ ءَاهَتُوا﴾
186	138	﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عٰبِدُونَ﴾
74	146	﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾
74	146	﴿الَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾
75	165	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾

75	165	﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ﴾
95	174	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ﴾
179	175	﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَىٰ وَالْعَذَابِ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾
96	177	﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ﴾
188	186	﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾
67	187	﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾
67	187	﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾
144	187	﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ﴾

110	188	﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾
144	193	﴿وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾
133	223	﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾
96	228	﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾
97	231	﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَبِغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾
145	235	﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَمْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾
127	255	﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾
44	261	﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾
44	261	﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾

129	261	﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾
46	262	﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى﴾
46	262	﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى﴾
46	264	﴿يَنَاقِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾
46	264	﴿يَنَاقِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾
147	267	﴿وَلَا تَتِمَّمُوا الْحَبِيبَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِخَازِنِيهِ إِلَّا أَنْ تُغِصُّوا فِيهِ﴾
آل عمران		
99	19	﴿إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ اللَّهِ الْأَسْلَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾

99	29	﴿قُلْ إِن تُخَفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْذَوْهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ﴾
101	36	﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾
101	36	﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾
101	36	﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾
80	36	﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾
80	36	﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾
100	36	﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾
101	36	﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ﴾
102	38	﴿هَٰذَا لَكَ دَعَا زَكْرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾
50	59	﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾
50	59	﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾
188	69	﴿وَدَّتْ طَّائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾
149	77	﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

149	77	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلْقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ﴾
150	90	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَّنْ تَقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾
151	91	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِّلٌ أَلَّا تُرْضَ ذَهَبًا وَلَوْ أَفْتَدَىٰ بِهِ﴾
189	103	﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾
151	106	﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾
191	112	﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ أَيْنَ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلِ مِّنَ اللَّهِ وَخَبَلَ مِّنَ النَّاسِ وَبَآءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ﴾
152	119	﴿هَٰئِنْتُمْ أُولَآءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لِقَاكُمْ قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾
154	123	﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرِ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾
123	132	﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾
155	142	﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾

179	177	﴿إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا وَأَهُمَّ عَذَابُ أَلِيمٌ﴾
155	181	﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ﴾
179	187	﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾
156	196	﴿لَا يَغْرَنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبَلَدِ﴾
النساء		
105	2	﴿وَعَاثُوا أَلْيَتَ أَمْوَالِهِمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾
157	3	﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي أَلْيَتِمْ فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتْنً وَتِلْكَ وَرَبْعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا﴾
106	7	﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾
107	10	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ أَلْيَتِمْ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾
110	10	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ أَلْيَتِمْ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾

158	23	﴿وَرَبِّبِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾
108	24	﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ﴾
109	29	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾
159	34	﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِن أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾
192	51	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا﴾
191	60	﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾
123	80	﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾
122	142	﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَدِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَدِيعُهُمْ﴾
المائدة		
113	33	﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّن خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾

113	38	﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾
161	60	﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾
113	64	﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾
114	64	﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾
129	83	﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾
162	95	﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنْكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾
163	107	﴿فَإِنْ عُثِرَ عَلَى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولَانِ﴾
186	116	﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾
الأنعام		
69	39	﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَاءِ اللَّهُ يَضِلُّهُ وَمَن يَشَاءُ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾
69	39	﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَاءِ اللَّهُ يَضِلُّهُ وَمَن يَشَاءُ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾

117	58	﴿قُلْ لَوْ أَنَّ عِنْدِي مَا تَسْتَعِجِلُونَ بِهِ لَفُضِيَ الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾
54	71	﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُوَ أَصْحَبُ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى اتِّبْنَا﴾
54	71	﴿قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْنَا اللَّهَ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُوَ أَصْحَبُ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى اتِّبْنَا﴾
117	114	﴿وَالَّذِينَ ءَاتَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾
55	125	﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾
55	125	﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾
163	125	﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾
الأعراف		
131	78	﴿فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثِيمِينَ﴾
165	149	﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾

165	149	﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَرَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قَالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنَا رَبُّنَا وَيَغْفِرْ لَنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾
56	176	﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا﴾
56	176	﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا﴾
133	189	﴿*هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾
86	194	﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾
70	198	﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾
70	198	﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾
الأنفال		
133	16	﴿وَمَنْ يُؤْلِهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرُهُ إِلَّا مَنْ تَحَرَّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِعَضْبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾

193	24	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ۚ وَأَنَّهُ ذُو الْإِلَهِ تُخْشَرُونَ﴾
54	33	﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾
54	33	﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ﴾
57	52	﴿كَذَّابٍ ءَالٍ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾
57	52	﴿كَذَّابٍ ءَالٍ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ﴾
58	54	﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ﴾
التوبة		
179	9	﴿اِشْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ ۖ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾
194	32	﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾
58	69	﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَكَثَرُوا مَالًا وَوُلَدًا فَأَسْتَمْتُمْ بِنُحُورِكُمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا أَتَمَّتَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾

58	69	﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَكَثُرَ أَمْوَالًا وَأُولَدًا فَاسْتَمْتَعُوا بِخَلْقِهِمْ فَاسْتَمْتَعْتُمْ بِخَلْقِكُمْ كَمَا اسْتَمْتَعَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ بِخَلْقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا﴾
الإسراء		
78	90	﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾
78	90	﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾
الكهف		
27	45	﴿وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾
27	45	﴿وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾
مريم		
104	4	﴿وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا﴾
الأنبياء		
135	62	﴿قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا ابْنِ هِمْ﴾
الحج		
100	46	﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الْصُدُورِ﴾

179	46	﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنَّ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾
المؤمنون		
133	5	﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾
الشعراء		
101	117	﴿قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ﴾
القصص		
39	76	﴿مَا إِنَّ مَقَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ﴾
39	76	﴿مَا إِنَّ مَقَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ﴾
العنكبوت		
118	47	﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾
الأحزاب		
81	194-193	﴿يٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ لَسْتُنَّ كَآحِدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾
81	32	﴿يٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ لَسْتُنَّ كَآحِدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾
سبأ		

72	10	﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يٰجِبَالُ اَوْبِيْ مَعَهُ وَالطَّيْرُ ۝ۚ وَقَالْنَا لَهٗ اَلْحَدِيْدُ﴾
72	10	﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يٰجِبَالُ اَوْبِيْ مَعَهُ وَالطَّيْرُ ۝ۚ وَقَالْنَا لَهٗ اَلْحَدِيْدُ﴾
89	24	﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾
محمد		
27	20	﴿يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾
27	20	﴿يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ﴾
الرحمن		
22	24	﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾
22	24	﴿وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾
الواقعة		
127	63	﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾
الحاقة		
130	8	﴿فَهَلْ تَرَىٰ لَهُم مِّنْ بَاقِيَةٍ﴾

فهرس المصادر والمراجع

- أبكر، أحمد سليمان. *التشبيهات في القرآن الكريم*. عمّان: دار الخليج، ط: 1، 2023.
- ابن أبي الإصبع، عبد العظيم بن عبد الواحد. *تحرير التّحبير*. تحقيق د. حفني محمد شرف. مصر: لجنة إحياء التراث العربي الإسلامي، د.ت.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. *تفسير القرآن العظيم*. تحقيق أسعد محمد الطيّب. 13 مجلد. السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز، ط: 3، 1419.
- ابن أبي عون، أبو إسحق البغدادي. *التّشبيهات*. دمشق: دار العرّاب - دار نور حوران، ط: 2، 2015.
- ابن الأثير، ضياء الدين. *الجامع الكبير*. تحقيق مصطفى جواد. العراق: المجمع العلمي، 1375.
- ابن الأثير، ضياء الدين. *المثل السائر في أدب الكاتب والشّاعر*. تحقيق أحمد الحوفي وآخر. مصر: دار نهضة مصر، د.ت.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. *زاد المسير*. تحقيق عبد الرزاق المهدي. بيروت: دار الكتاب العربي، ط: 1، 1422.
- ابن الحنبلي، رضي الدين محمد بن إبراهيم. *نُزّ الحَبَب في تاريخ أعيان حلب*. تحقيق محمود حمد الفاخوري وآخر. دمشق: وزارة الثقافة، محمود أحمد الفاخوري وآخر، 1972.
- ابن المعتز، عبد الله بن محمد. *البيع*. بيروت: دار الجيل، ط: 1، 1410.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. "دقائق التّفسير". تحقيق محمد السيّد. 2. دمشق: مؤسسة علوم القرآن، 1404.
- ابن جزي، محمد بن أحمد - الخالدي، د. عبد الله. *التسهيل*. بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط: 1، 1416.
- ابن جعفر، قدامة. *نقد الشّعر*. قسطنطينة: مطبعة الجوائب، ط: 1، 1302.

- ابن جعفر، قُدّامة. نقد الشّعر. قسطنطينة: مطبعة الجوائب، ط: 1، 1302.
- ابن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد. تحقيق شعيب الأرناؤوط. 50 مجلد. بيروت: مؤسّسة الرّسالة، ط: 1، 1421.
- ابن عادل، عمر بن علي. اللّباب في علوم الكتاب. تحقيق الشيخ أحمد عبد الموجود وآخرين. 20 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، د.ت.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. 30 مجلد. تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط.، 1984.
- ابن عرفة، محمد بن محمد. تفسير ابن عرفة. تحقيق جلال الأسيوطي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، د.ت.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب. المحرّر الوجيز. تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد. 6 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1422.
- ابن فارس، أحمد. مقاييس اللّغة. بيروت: دار الفكر، د.ط.، 1399.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. الشّعر والشّعراء. القاهرة: دار الحديث، 2004.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تفسير ابن كثير. تحقيق محمد حسين شمس الدين. 9 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1419.
- ابن هشام، جمال الدين. مغني اللبيب. تحقيق د. مازن المبارك وآخر. دمشق: دار الفكر، 6 الطبعة، 1985.
- أبو السعود، محمّد بن محمّد. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. بيروت: دار إحياء الثّراث العربي، د.ط.، 1431.
- أبو السعود، محمّد بن محمّد بن مصطفى. تفسير أبي السّعود. 9 مجلد. بيروت: دار إحياء الثّراث العربي، د.ت.

أبو العدوس، يوسف. *المجاز المرسل والكناية "الأبعاد المعرفية والجمالية"*. الأردن: الأهلية، 1998.

أبو زهرة، محمد. *"زهرة التفاسير"*. بيروت: دار الفكر العربي، د.ت.

أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى. *زهرة التفاسير*. 10 مجلد. بيروت: دار الفكر العربي، د.ط.، د.ت.

أبو موسى، محمد محمد. *التصوير البياني*. القاهرة: مكتبة وهبي، ط: 3، 1993.

إسحق، علي شواخ. *معجم مصنفات القرآن*. الرياض: دار الرفاعي، 1984.

الأدنه وي، أحمد بن محمد. *طبقات المفسرين*. تحقيق سليمان بن صالح الخزري. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1997.

الأسدي، الكميت بن زيد. *ديوان الكميت*. تحقيق طريفي. بيروت: دار صادر، ط: 1، د.ت.

الأصفهاني، الراغب. *تفسير الراغب*. تحقيق د. محمد عبد العزيز بسيوني. مصر: كلية الآداب، جامعة طنطا، 1420.

الأعجم، زياد. *شعر زياد الأعجم*. تحقيق د. يوسف حسين بكار. دار المسيرة، 1983.

الألوسي، شهاب الدين. *روح المعاني*. تحقيق علي عبد الباري عطية. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1415.

الأندلسي، أبو حيّان. *البحر المحيط*. تحقيق صدقي محمد جميل وآخرين. العطار. 11 مجلد. بيروت: دار الفكر، د.ط.، 1420.

الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيّب. *إعجاز القرآن*. تحقيق السيّد أحمد صقر. مصر: دار المعارف، 5 الطبعة، 1997.

البدوي، أحمد أحمد. *من بلاغة القرآن*. مصر: دار نهضة مصر، 2005.

البغدادي، صفى الدين عبد المؤمن بن عبد الحق. مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع. بيروت: دار الجيل، ط: 1، 1412.

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. تفسير البغوي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: 1، 1420.

البقاعي، برهان الدين. نظم الدرر. تحقيق د. محمد عبد المعيد خان. 22 مجلد. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، 1986.

البيضاوي، ناصر الدين. تفسير البيضاوي. تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: 1، 1418.

النقّازاني، سعد الدين. شرح تلخيص المفتاح "المطوّل". إسطنبول: دار اللّباب، ط: 1، 1443.

الثّعالي، عبد الرحمن بن محمد. الجواهر الحسان. تحقيق محمد علي معوض وآخر. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: 1، 1418.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. البيان والتبيين. تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط: 7، 1998.

الجرجاني، عبد القاهر. أسرار البلاغة. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط: 1، 1991.

الجرجاني، عبد القاهر. دلائل الإعجاز. القاهرة: مكتبة الخانجي، ط: 3، 1992.

الجرجاني، علي بن عبد العزيز. الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخر. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، د.ت.

الجمال، سليمان بن عمر. الفتوحات الإلهية. تحقيق إبراهيم شمس الدين. 8 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 5، 2018.

الجوزي، ابن القيم. أعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد أجمل الإصلاحي. الرياض - بيروت: دار إضاءات العلم - دار ابن حزم، ط: 2، 1440.

الجوزية، ابن القيم. *الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان*. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الجوزية، ابن القيم. *تفسير القرآن الكريم*. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط: 1، 1410.

الجوزية، ابن القيم. *تفسير القرآن الكريم*. تحقيق إبراهيم رمضان. بيروت: دار ومكتبة الهلال، ط: 1، 1990.

الجوهري، إسماعيل بن حمّاد. *الصاحح تاج اللغة وصحاح العربيّة*. بيروت: دار العلم للملايين، ط: 4، 1407.

الحسني، عبد الحي فخر الدين. *الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام*. بيروت: دار ابن حزم، 1999.

الحلبي، السّمين. *الدّر المصون*. تحقيق أحمد محمّد الخراط. دمشق: دار القلم، د.ت.

الحلبي، السّمين. *عمدة الحفاظ*. تحقيق محمّد باسل عيون السّود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1417.

الحموي، ابن حجّة. *خزانة الأدب وغاية الأرب*. بيروت: دار ومكتبة هلال، ط: 1، 1987.

الحنبلي، عبد الحيّ بن أحمد. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. تحقيق محمود الأرناؤوط. 11 مجلد. دمشق-بيروت: دار ابن كثير، ط: 1، 1406.

الحنفي، شهاب الدين. *حسن التوسل إلى صناعة الترسل*. مصر: مطبعة أمين أفندي، 1897.

الحنفي، عصام الدين. *الأطول*. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الحيّاني، د. أحمد فتحي رمضان. *الكناية في القرآن الكريم "موضوعاتها ودلالاتها البلاغية"*. عمّان، 2013.

الخطيب، عبد الكريم يونس. *التفسير القرآني للقرآن*. القاهرة: دار الفكر العربي، ط: 1، 1970.

- الخفاجي، ابن سنان. *سُرّ الفصاحة*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1402.
- الخفاجي، شهاب الدين. *حاشية الشهاب*. بيروت: دار صادر، د.ت.
- الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد. *عناية القاضي*. بيروت: دار صادر، 1431.
- الدسوقي، محمد بن عرفة. *حاشية الدسوقي*. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- الزّازي، فخر الدين. *مفاتيح الغيب*. 32 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: 3، 1420.
- الرّضي، الشّريف - مقلد، علي محمود. *تلخيص البيان في مجازات القرآن*. لبنان: دار مكتبة الحياة، د.ت.
- الرّماني، أبو الحسن علي بن عيسى. *النّكت في إعجاز القرآن*. تحقيق محمد زغلول سلّام وآخر. مصر: دار المعارف، ط: 3، 1976.
- الرّجّاج، أبو إسحق إبراهيم بن السري. *معاني القرآن*. تحقيق عبد الجليل عبده شلبي. بيروت: عالم الكتب، ط: 1، 1988.
- الرّركشي، بدر الدين. *البرهان في علوم القرآن*. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، ط: 1، 1376.
- الرّركشي، محمد بن بهادر. *البرهان في علوم القرآن*. بيروت: دار المعرفة، د.ط، 1391.
- الرّمخشري، جار الله محمود بن عمر. *الكشّاف*. بيروت - القاهرة: دار الكتاب العربي - دار الرّيان للتراث، ط: 3، 1407.
- الرّمخشري، محمود بن عمر. *الكشّاف*. تحقيق مصطفى حسين أحمد. القاهرة، بيروت: دار الرّيان للتراث، دار الكتاب العربي، 1362.
- السّاداتي، أحمد محمود. *تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم*. القاهرة: مكتبة الآداب، د.ط، د.ت.

السبكي، بهاء الدين. عروس الأفراح. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصرية، 2003.

السَّخَاوي، أبو الحسن علي بن محمد. تفسير القرآن العظيم. القاهرة: دار النشر للجامعات، ط: 1، 1430 هـ، 2009م.

السَّكَّاكي، يوسف بن أبي بكر أبو يعقوب. مفتاح العلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 2، 1407هـ، 1987م.

السَّمَرْقَنْدي، أبو الليث نصر بن محمَّد. بحر العلوم. تحقيق علي محمَّد معوَّض وآخرين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1413.

السيوطي، جلال الدِّين. الإتقان في علوم القرآن. تحقيق محمَّد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394.

السُّيوطي، جلال الدِّين. نواهد الأَبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البضاوي. الرِّياض: جامعة أمِّ القُرى، كليَّة الدَّعوة وأصول الدِّين، د.ط.، 1424هـ، 2005م.

الشَّربيني، شمس الدين. السراج المنير. القاهرة: مطبعة بولاق، 1881.

الشَّوْكَاني، محمد بن علي. فتح القدير. دمشق، بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطَّيِّب، ط: 1، 1414.

الصَّابُوني، محمَّد علي. الإبداع البياني في النَّصِّ القرآني. بيروت: المكتبة العصرية، ط: 1، 1426.

الصَّابُوني، محمَّد علي. صفوة التَّفاسير. القاهرة: دار الصَّابُوني، ط: 1، 1417.

الطَّبْرِي، محمَّد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. مَكَّة المَكْرَمَة: دار التربية والتراث، د.ط.، د.ت.

الطيالسي، سليمان بن داود. مسند أبي داود الطيالسي. مصر: دار هَجَر الأولى، د.ط.، 1419.

الطَّيْبِي، شرف الدين الحسين بن عبد الله. *فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)*. دبي: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ط: 1، 1434هـ، 2013م.

الطَّيْبِي، شرف الدين الحسين بن عبد الله. *شرح الطيبي على مشكاة المصابيح*. تحقيق عبد الحميد هنداي. مكة المكرمة: مكتبة نزار المصطفى الباز، 1997.

العسكري، أبو هلال. *الصِّناعَتَيْن*. تحقيق علي محمد البجاوي وآخر. بيروت: المكتبة العصرية، د.ط.، 1419.

العلوي، محمد بن أحمد ابن طباطبا. *عيار الشَّعر*. تحقيق عبد العزيز بن ناصر المانع. القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ت.

العلوي، يحيى بن حمزة. *الطَّرَاز*. بيروت: المكتبة العصرية، 1423هـ.

العبدروس وآخر، عبد الرحمن بن مصطفى. *رسالتان في الاستعارة والمجاز*. تحقيق السيّد محمد سلام. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

الغزالي، شعيب بن أحمد بن محمد. *مباحث التَّشْبِيهِ والتَّمْثِيل في تفسير التَّحْرِير والتَّنْوِير لابن عاشور*. السعودية: أم القرى، الدراسات البلاغيّة، 1425.

الفارسي، أبو القاسم زيد بن علي. *شرح ديوان الحماسة*. تحقيق د. محمد عثمان علي. بيروت: دار الأوزاعي، ط: 1، د.ت.

الفراء، أبو زكريّا يحيى بن زياد. *معاني القرآن*. القاهرة: الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، ط: 1، د.ت.

القاسمي، محمد جمال الدّين. *محاسن التّأويل*. تحقيق محمد باسل عيون السّود. 9 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1998.

القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق أحمد البردوني وآخر. 20 مجلد. القاهرة: دار الكتب المصريّة، ط: 2، 1384.

القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن. *الإيضاح في علوم البلاغة*. بيروت: دار الجيل، ط: 3، 1414.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن. *لطائف الإشارات*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط: 3، د.ت.

القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان. *فتح البيان*. تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري. 15 مجلد. بيروت: المكتبة العصرية، 1992.

القنوي، عصام الدين محمد بن إسماعيل. *حاشية القنوي على تفسير البيضاوي*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1422.

القيرواني، أبو علي الحسن بن رشيق. *العمدة في محاسن الشعر وآدابه*. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الجيل، ط: 5، 1401.

القيسي، مكّي بن أبي طالب. *مشكل إعراب القرآن*. تحقيق د. حاتم صالح الضامن. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: 2، 1405.

الكَازروني، الخطيب. *حاشية الكازروني على تفسير البيضاوي*. مصر: مطبعة دار الكتب العربية الكبرى، د.ط.، د.ت.

الكرماني، محمود بن حمزة. *غرائب التفسير*. جدة-بيروت: دار القبة - مؤسسة علوم القرآن، د.ت.

الكوّاز، د. محمد كريم. *السلوب في الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم*. بنغازي: جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط: 1، 2006.

اللّيثي، المتوكّل. *ديوان المتوكّل اللّيثي*. تحقيق د. يحيى الجبوري. بغداد: مكتبة الأندلس، د.ت.

الماتريدي، محمد بن محمد. *تفسير الماتريدي*. تحقيق مجدي باسلوم. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1426.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. *الحاوي الكبير*. تحقيق علي محمد معوض وآخر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1999.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. *الثكت والعيون*. 6 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط.، د.ت.

المبرّد، محمد بن يزيد. *الكامل في اللغة والأدب*. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار الفكر العربي، ط: 3، 1417.

المراغي، أحمد بن مصطفى. *تفسير المراغي*. 30 مجلد. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط: 1، 1365.

المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله. *شرح ديوان المتنبي*. تحقيق محمد سعيد المولوي. السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط: 1، 2008.

المقدسي، صفي الدين أحمد بن محمد. *السمط المجيد في سلاسل أهل التوحيد، ولبه ضوء الهالة في نكر هو والجلالة*. حيدر أباد: مجلس دائرة المعارف، د.ط.، 1327.

المنائي، زين الدين محمد. *فيض القدير شرح الجامع الصغير*. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط: 1، 1356.

الميداني، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَكَة. *البلاغة العربية*. دمشق، بيروت: دارالقلم، الدار الشامية، ط: 1، 1416.

النحاس، أبو جعفر. *معاني القرآن*. تحقيق محمد علي الصابوني. 6 مجلد. مكة: جامعة أم القرى، 1409.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد. *تفسير النسفي*. تحقيق يوسف علي بديوي. بيروت: دار الكلم الطيب، ط: 1، 1998.

النمر، عبد المنعم. *تاريخ الإسلام في الهند*. القاهرة: دار العهد الجديد، ط: 1، 1959.

النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955.

النيسابوري، الحسن بن محمد. غرائب القرآن. تحقيق زكريا عميرات. 6 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1416.

الهاشمي، أحمد. جواهر البلاغة. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

الهرري، محمد الأمين. حدائق الروح. تحقيق هاشم مهدي. بيروت: دار طوق النجاة، ط: 1، 2001.

الواحي، أبو الحسن علي بن أحمد. التفسير البسيط. 25 مجلد. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط: 1، 1430.

الواحي، أبو الحسن علي بن أحمد. التفسير الوسيط. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1415.

بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. الإشارة إلى الإيجاز. المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت.

بن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان. تفسير ابن كمال باشا. تحقيق ماهر أديب حبوش. 9 مجلد. إسطنبول: مكتبة الإرشاد، ط: 1، 2018.

ثعلب، أبو العباس. شرح شعر زهير بن أبي سلمى. تحقيق فخر الدين قباوة. دمشق: مكتبة الغوثاني، ط: 3، 2008.

جرير. ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب. تحقيق نعمان محمد أمين طه. مصر: دار المعارف، ط: 3، د.ت.

حسن، د. آلاء أحمد. بلاغة الخطاب القرآني في الزهراويين. الأردن: دار غيداء، 2015.

حقّي، إسماعيل. روح البيان. بيروت: دار الفكر، د.ت.

خليفة، حاجي. *سلم الوصول إلى طبقات الفحول*. إسطنبول: مكتبة إرسىكا، محمود عبد القادر الأرنؤوط، 2010.

خليفة، حاجي. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.، د.ت.

درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى. *إعراب القرآن وبيانه*. دمشق - بيروت: دار اليمامة - ابن كثير، ط: 4، 1415.

رضا، محمد رشيد. *تفسير المنار*. 12 مجلد. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.

ستودارد وثروب. *حاضر العالم الإسلامي*. بيروت: دار الفكر، ط: 4، 1334.

شيخ زاده، محيي الدين محمد بن مصلح. *حاشية محيي الدين شيخ زاده على تفسير البيضاوي*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، 1419.

صافي، محمود. *الجدول*. دمشق - بيروت: دار الرشيد - مؤسسة الإيمان، ط: 3، 1995.

طاهر، محمد. *نيل السائرين في طبقات المفسرين*. د.ت.

طنطاوي، محمد سيّد. *التفسير الوسيط*. القاهرة: دار نهضة مصر، ط: 1، 1997.

طنطاوي، محمد سيد. *التفسير الوسيط*. مصر: دار نهضة مصر، 1998.

عبّاس، فضل حسن أحمد. *لمسات ولطائف من الإعجاز البياني للقرآن الكريم*. الأردن: دار النَّقّاس، ط: 1، 1437.

فيُود، د. بسيوني عبد الفتّاح. *علم البيان*. القاهرة - السعودية: مؤسسة المختار - دار المعالم الثقافية، ط: 2، 1998.

لمطعني، عبد العظيم إبراهيم محمد. *خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية*. القاهرة: مكتبة وهبة، ط: 1، 1413هـ، 1992م.

لمفوف، نائلة قاسم. *الكناية في ضوء التفكير الرمزي*. مكة المكرمة: أم القرى، ماجستير، 1984.

مجمع اللغة العربية بالشارقة واتحاد المجامع اللغوية. أبو ظبي: منشورات القاسمي، ط: 1، 2020، 2024.

مجموعة من المؤلفين. *المعجم الوسيط*. القاهرة: مجمع اللغة العربية، ط: 2، 1392.

نخبة من علماء مجمع القرآن الكريم بالشارقة. *موسوعة التفسير البلاغي*. الشارقة: منشورات القاسمي، ط: 1، 1444.

