

# الكناية والمجاز في القرآن الكريم

تأليف أ. عبدالباسط بكري الرب

لعام ٢٠٠٥ م

## بسم الله الرحمن الرحيم

### المقدمة :

الحمد لله الذي تحيّرت في عظمته الأفكار، و عجزت عن إدراكه الأ بصار ، لا يجوبه مكان، و لا يشتمل عليه زمان، و لا تغيره الأحوال ، المنزه عن النقصان و صلى الله على سيدنا محمد الذي بعث بالدلائل الواضحات، و الحجج القاطعات، و البراهين الساطعات، و على آله و صحبه الكواكب النيرات، و على من تبعهم بإحسان من أهل الفضل و الكرامات. فإن الله تعالى قد أنزل القرآن مختصاً من بين الكتب السماوية بصفة البلاغة لا يداريه نظم سواه ، أبدعت في أنواع البديع كلماته، و رست أرباب الفصاحة بالتجدد فصاحة، أنزله الله بلسان العرب، كل حرف من حروفه تتفجر منه ينابيع الحكمة، و كل كلمة تمطر منها سحائب الرضوان و الرحمة، و كل آية تحتوي على بحار الإعجاز . و جعل الله في ألفاظ الكتاب العظيم ضرورياً من الفصاحة، و أجناس من البلاغة و أنواع و أجناس الجرالة، و فنون البيان مما أذهل عقول العقلاة، و أفى ببلاغته بلاغة البلاغاء .

فالكنية من أكثر الفنون البينانية استخداماً في لغة الناس و شيوعاً على ألسنتهم، إلا تراهم يقولون عن الحليم (رب الصدر) و ليست البلاغة في الكنية ظاهرة المعنى و لكنها في طريقة إيراده و تأكيده و إثبات الحاجة فيه و الدليل عليه فالكنية تتعداها إلى ألفاظ أخرى تعبّر عن معنى آخر يلزم المعنى الأول الذي تريده و يدل عليه، أضف إلى ذلك ما في الكنية من قدرة على جعل المعاني النفسية والأفكار الخفية صوراً مجسدة محسوسة مرئية، و ما أكثر ما شاهدنا بأعيننا معاني الخوف و الحياء و الحزن و الندم حين عبر عنها القرآن الكريم كما في قوله تعالى : " فأصبح يقلب كفيه على ما أفق " إن في " تقليب كفيه "

صورة للنadam تحكي لنا بالحس و الحركة حكاية الندم و ما في تقليب الكفين من

إظهار عمق الندم و صدق صاحبه فيه كما تستطيع بالكتابية أن تستغنى عمما تضطر إلى التعبير عنه مما في حقاره في الوصف أو فحش في اللفظ فتستبدل به ما تكتفي به عنه و يبقى المعنى هو هو، احتلت على التعبير عنه بما هو أجمل وأشرف وألطاف و كذلك المجاز تجاوز الحقيقة و انتقال باللفظ عن معناه، وهو أسلوب من أساليب الاتساع في اللغة و التقى في تنوع التعبير اللغوي وهو أسلوب جميل من أساليب المبالغة التي تبلغ كمالها دون إشعارك بأنها مبالغة، و المجاز حين يعبر عن المعاني بغير الألفاظ الموضوعة لها أصلا إنما يمد اللغة بثروة لفظية تتجاوز المعجم اللغوي الوضعي، و تتجاوز الترداد اللغوي، كما عبر القرآن عن (المطر) بـ(الرزق) و ليس الرزق من المعانى اللغوية للمطر، و لا من مرادفات المطر و لكنه أبرز ما يتسبب عن المطر قال تعالى : " و ينزل لكم من السماء رزقا " غافر.

### سبب اختيار الموضوع وأهميته :

- ١ - لقد رأيت كثيرا من الباحثين يتكلمون عن الكتابية و المجاز في القرآن من وجوه متعددة، و بمناهج متعددة، و لكنني اخترت الحديث عن الكتابية من حيث استعمالها من ناحية، و من حيث الإعجاز البلاغي في استعمالها من ناحية أخرى و قد تمثلت بصورة من استعمالات الكتابية .
- ٢ - وجدت تباين الآراء في موضوع الكتابية هل هي حقيقة أو مجاز أم ارداد أم التفات أم تعریض حيث يمكن أن يتأنى من الجملة الحقيقة و المجاز .

حقيقة : لأن ابن المعتز رأى أن الكتابية نوع من الحقيقة " والظاهر إن الكتابية ليست من المجاز لأنك استعملت اللفظ في وضع له و أردت به الدلالة على غيره و لم تخرجه عن أن يكون مستعملا فيما وضع له و كذلك تبعه عبد القاهر

الجرجاني و السكاكي إذ أن الكنية حقيقة و هي لفظ مستعمل مني وضع له سواء كان مقصوراً لذاته أم لغيره "كانا يأكلان الطعام" وقد انكر الكنية في الآية الجاحظ وقال : " بل الكلام على ظاهره و يكفي في الدلالة على عدم الإلهية أكل الطعام نفسه لأن الإله هو الذي لا يحتاج إلى شيء يأكله و لأنه كما لا يجوز أن يكون المعبود محدثاً كذلك لا يكون طاعماً . و قد علق ابن سنان الخاجي على هذا و قال و هذا صحيح، سر الفصاحة .

مجازاً : عده ابن الأثير من المجاز لأن اللفظ فيها مستعمل في غير ما وضع له، فقد أطلق و أريد به معنى آخر غير معناه الأصلي، و أبو عبيدة في كتابه (مجاز القرآن) المجاز ما يقابل الحقيقة في قوله "خرج من بطونها شراب" فالعلل ليس شراباً إنما هو شيء يحول بالماء شراباً أو بالماء نبيذا فسماه شراباً إذ كان منه يجيء الشراب.

إرداد : عرضها قدامة بن جعفر ذكر فيها: بأن يريد المتكلم الدلالة على معنى من المعاني فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى، بل بلفظ يدل على معنى هو رده و تابع له فإذا دل على التابع أبان عن المتبع "فيهن قاصرات الطرف" و مقصور الطرف في الأصل موضوعة العفاف و لذلك فإن الجرجاني يحيث الكنية في عدة مواضع فما قال : " والمراد من الكنية ها هنا أن يريد و يجيء إلى معنى هو تاليه و رده فيومئ به إليه و يجعله دليلاً عليه فهو قد عرف الكنية و خرج تعريفها، و بين حسن تصويرها و قوتها بلاغتها في أسلوب واثق، و عرض شائق .

تعريف: أبو هلال العسكري تكلم عن الكنایة تحت اسم الکنایة و التعریض و عرفها بقوله " و هو أن يکنی عن الشيء و يعرض به و لا يصرح على حسب ما عملوا بالحنن و التوریة كما في قوله "أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامسهن النساء".

فالغائط کنایة عن الحاجة، و ملامسة النساء کنایة عن الجماع .

" ولا جناح عليكم فيما عن ضئيله من خطبة النساء".

في أثناء عدة المرأة لا يجوز عن طريق التصريح أو المجاز أو الکنایة طلب النکاح منها، و لكن لا بأس من التعریض بهذا الطلب كقول طالب الزواج لها : إنك المرغوب فيك لأحوالك الجميلة، فهذا أو أمثاله مما لا يدل على النکاح فيسمى تعریضا من جهة قرینة من مدلول السیاق و الفرق بين التعریض و الکنایة .

١ - أن الکنایة و اقعة في المجاز معدودة منه بخلاف التعریض لأن مفهوم من جهة السیاق .

٢ - الکنایة تقع في اللفظ المفرد و المركبة بخلاف التعریض لا موقع له في اللفظ المفرد .

٣ - التعریض أخفى من الکنایة لأن الکنایة مدلول عليها من جهة اللفظ، بخلاف التعریض دلالته من جهة القرینة و الإشارة .

و من أجل هذا فرق علماء الشریعة بين صریح القذف و کنایته، و تعریضه فأوجبوا صریح القذف الحد مطلقا مع الکنایة، لكنهم لم يوجبا في التعریض إلى الحد كقوله : " يا ولد الحال" فكل تعریض کنایة و ليس كل کنایة تعریض (١).

التفات "مالك يوم الدين" عدها العلماء أن الكنية الاصطلاحية لا ينطبق عليها إنما التفات أبو عبيدة .

٣- أن الكنية حقيقة و مجاز "أو لامسم النساء" مجرد اللمس و الجماع " و التي

أحصنت فرجها" حقيقة و يراد مجازا كما قال الزركشي أي لم يعلق ثوبها ريبة فهي طاهرة الأنوار .

"و أورثكم أرضهم و ديارهم و أموالهم و أرضا لم تطؤها كناية عن

على النفارات و الديار و المساكن و الأموال المنقولات و أرضا لم تطؤها كناية عن فروج النساء لمطابقتها "نساؤكم حرث لكم"

٤- وجدت بعض العلماء فيجعلون الكنية و المجاز واحدا كالسكاك و غيره، له علاقة تناسب و قرينة تتناسبها كما عدها ابن الأثير من المجاز .

٥- استجلاء المفهوم من آيات القرآن الكريم و وضعها وضعا بلاغيا بين الترابط بين المفهوم الأولي للفظ و دلالته اللزومية .

٦- وجدت تباعينا في موافق البلاغيين من ارتباط الكنية بالمجاز حيث يمكن أن يتاتى من الجملة الحقيقة و المجاز .

٧- بحثت في المجاز من ناحية أصولية فقهية لأنهم صرفوا الكلمة عن معناها الحقيقي .

## ومنهجي في العمل :

- المقدمة و التمهيد و شكر و تقدير و إهداء .

- أما التمهيد فقد اشتمل على ثلاثة مسائل :

- المسألة الأولى : مفهوم الكناية في اللغة

- المسألة الثانية : مفهوم الكناية عند البلاغيين

- المسألة الثالثة : أقسام الكناية

- قسمت البحث إلى أبواب و فصول .

## الباب الأول : الكناية في القرآن الكريم و مظاهر الإعجاز .

### الفصل الأول : مفهوم الكناية عند البلاغيين .

- أقسام الكناية

- بлагة الكناية عند الجاحظ عند البلاغيين

- بлагة الكناية عند عبد القاهر الجرجاني

- بлагة الكناية عند ابن قتيبة

- بлагة الكناية عند الرماني

- بлагة الكناية عند الخطابي

- بлагة الكناية عند الباقياني

- بлагة الكناية عند مصطفى الرافعي

### الفصل الثاني : مظاهر الكناية في التعبير الكنائي في القرآن الكريم .

- كنایات الخوف .

- كنایات الندم

- كنایات الجماع

## **الباب الثاني : إشكالية الجمع بين الحقيقة و المجاز**

### **الفصل الأول : تحقیقات تمہیدیة**

### **الفصل الثاني : مذاهب العلماء في الجمع بين الحقيقة و المجاز**

### **الفصل الثالث : فقه إشكالية الجمع في ضوء البيان القرآني**

### **الخاتمة :**

- و اشتملت على أهم النتائج التي توصلت لها .

هذا والله الکریم أسائل ألمحب إلينا العلم و يجعله أماننا و سعادنا و يرزقنا حلما نافعا و قلبا

خاسعا و ألم ينفعنا بما حملنا .

## بحث العلاقة بين الحقيقة والكناية

اختلاف الناس في الفرق بين الكناية و بين الحقيقة و المجاز.

الكناية : لفظ استعمل في معناه مرادا منه لازم المعنى منهى بحسب استعمال للفظ في المعنى حقيقة، و التجوز في إطار إفادة ما لم يوضع له، وقد لا يراد منهن المعنى، بل يعبر بالملزوم عن اللازم وهي حينئذ مجاز قوله " زيد طويل النجاد ( أي حمائل السيف) مريدا به طول القامة الذي هو لازم لطوله حقيقة و منه في القرآن " قل نار جهنم أشد حرا" فإنه لم يقصد إفادة ذلك، لأنه

علوم بل إفادة لازمة و هو أنهم يردونها و يجدون حرها إن لم يجاهدوا . (١)  
و قال ابن الأثير : الكناية ما دل على معنى يجوز حمله على الحقيقة و المجاز بوصف جامع بينهما .

منهم : من قال إن الكناية حقيقة و أن اللفظ منها مستعمل فيما وضع له، لكن ينتقل من لازمة يخرجها بقوله : المستعملة في غير ما وصفت له كما لا يخفي هذا القول قاله . (٢)

التقىزاني : و بالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح في المفتاح و غيره .  
و قال في الكناية : أنها استعمال اللفظ في الموضوع له، لكن لا يكون مقصودا، بل لينتقل منه إلى غير الموضوع له الملزوم للمقصود .

و على هذا تدخل الكناية في الحقيقة، لأن غرادة المعنى الموضوع له باستعمال اللفظ فيه في الحقيقة أعم من أن تكون وحدها، كما في التصريح، أو مع ملزوم المعنى كما في الكناية إذن فالكناية عندهم من قبيل الحقيقة، و هي اللفظ المستعمل فيما وضع له لينتقل منه إلى لازمة كأن يستعمل طويل النجاد في

(١) انظر التمييز في علم التفسير للسيوطى ص ٤٠٨

(٢) ابن عبد السلام و السيوطى و الساكي و التفلانى في المكورى .

طول نجاد السيف حقيقة لكن لينتقل منه إلى طول القامة و يقول السيوطي في الإنقان أنها حقيقة و هو الظاهر لأنها استعملت فيما وصفت له و أريد به الدلالات إلى غيره .

أما علماء أصول الفقه فإنهم قالوا في حد الكناية إنها اللفظ المحتمل، يريدون بذلك أنها اللفظ الذي يحتمل الدلالة على المعنى و على خلافه، دليل ذلك قول النبي صلى الله عليه و سلم "إذا لم تستح فاصنع ما شئت" فإن هذا اللفظ يدل على المعنى و خلافه، و بيان ذلك : إذا لم يكن من وازع يزعك عن الحياؤ فأفعل ما شئت، أما معناه فإنه يقول : "إذا لم تفعل فعلاً يستحب منه فافعل ما شئت" و هذا ليس من الكناية في شيء.

و الذي عندي (ابن الأثير) أن الكناية إذا وردت تجاذبها جانباً حقيقة مجاز و جاز حملها على الجانبين، إلا ترى أن اللمس في قوله تعالى "أو لامست النساء" يجوز حمله على الحقيقة و المجاز و لهذا ذهب الشافعي رحمه الله إلى أن اللمس هو مصافحة الجسد الجسد، فأوجب الوضوء على الرجل إذا لمس المرأة، و ذلك هو الحقيقة في اللمس .<sup>(1)</sup>

و كذلك قوله تعالى "إن هذا أخي له تسع و تسعون نعجة و لي نعجة واحدة" فكى بذلك عن النساء، و الوصف الجامع بينهما هو التأنيث، و لو لا ذلك لقيل في مثل هذا الموضع إن أخي له تسع و تسعون كبشًا و لي كبش واحد .

و كذلك قوله تعالى : "أتحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فـ كـ هـ نـ هـ مـ وـ ةـ" فالغيبة

هي ذكر مقابل الناس و تمزيق أعراضهم، و تمزيق العرض مماثل لأكل لحم الإنسان لحم من يغتابه، لأن أكل اللحم تمزيق على الحقيقة، و أما جعله كلحم

(1) انظر المثل الإن لان الأثير ص ٥٣ بتصرف .

الآخر فلما في الغيبة من الكراهة، و من المعلوم أن لحم الإنسان مستنكر عند إنسان آخر، و أما جعل اللحم ميتا فمن أجل أن المختاب لا يشعر بغيته و لا يحس بها . (١)

أيضا قوله " كأن يأكلان الطعام" فهو دال على ما وضع له في أصله من إفادته لحقيقة الأكل، لكنه مقصود به قضاء الحاجة .

و قوله " أورثكم أرضهم و ديارهم (و أرضًا لم تطؤها) " فهذا يحتمل على الحقيقة و هي الأرض المنبطة . (٢)

إذن الكنية أبلغ من التصريح و أنه الاستعارة مزية و فضلا، أما الكتابة أبلغ من التصريح أنك لما كننت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته فجعلته أبلغ و أكثـر و أشد .

القول الثاني : إنها مجاز لا يصح أن يخرجها من تعريف المجاز و إلا لم يكن تعريفه جامدا و تسميتها كناية مع أنها مجاز لا بعد فيه ، إذ لا مانع من شيوخ بعض أقسام الشيء باسم خاص كالتغليب .

قال في البرهان ، إنما كان التغليب من المجاز ، لأن اللفظ لم يستعمل فيما وضع له .

" و كانت من القاذين " أي القانتات ، و المشاركة فإنها من المجاز المرسل كما

حققتا و غلب عليهما التسمية بهذين الاسمين الخاصين .  
و لا فرق على هذا بينهما و بين بقية أسماء المجاز في عدم إرادة المعنى الحقيقي عند القائل بذلك في المجاز فأهل التبيان و إنما ذلك عند من يقول ذلك بالواسطة . (٣)

(١) المصدر نفسه

(٢) الطراز ص ٢٣٩ و ما بعد .

(٣) السكاف ص ١٢٠

و الفرق بين الكنية و المجاز : صحة إرادة المعنى الحقيقي أي الكنية مع المعنى المجازي، فإن إرادة طول النجار مع إرادة طول القامة دون المجاز حيث لا يصح معه إرادة المعنى الحقيقي للزوم القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي

فيه فجعل القيد بقوله مانعة عن إرادته لإخراج الكنية مبني عليه . (١)

فاللفظة إذا أطلقت و كان الغرض الأصلي غير معناها، فلا يخلو إما أن يكون معناها مقصوداً ليدل على الغرض الأصلي، و إما ألا يكون كذلك، فال الأول هو

الكنية، و الثاني هو المجاز . (٢)

إذا وجب في الكنية اعتبار معانيها الأصلية لم تكن مجازاً أصلاً، و أشار القرب عبد السلام أن المجاز فرع للحقيقة فيما وضع دالاً عليه ثانياً لنسبة و علاقة بين مدلولي الحقيقة و المجاز فلا يصح التجوز إلا بنسبة بين مدلولي الحقيقة و المجاز و إذا ضعف التعلق بينهما إلى حد لم تستعمل العرب مثله و لا نظيره فهو مجاز التعبير فلا يحمل عليه شيء من الكتاب و السنة و لا بنطق به فصيح، فإذا قوي التعلق بين محلي الحقيقة و المجاز فهو المجاز الظاهر . (٣)

و أشار إلى ذلك السيوطي في الإتقان أن الكنية من المجاز و هو لفظ المستعمل في المعنى الثاني مع جواز إرادة المعنى الأول .

حاصلة : إن أريد مانعه عن إرادته مطلق، فهذه غير موجود في شيء من المجاز . (٤)

و ذكر الكمال الكفوري: "و الصحيح أن الكنية ليست من المجاز فالفرق بينهما صحته إرادة المعنى الحقيقي فيما دون المجاز، نعم لكن صحة إرادة المعنى الحقيقي فيها لا لذاته بل ليتوسل به إلى الانتقال إلى المراد بقرينة مانعة، لإرادة

(١) الصناعتين

(٢) نهاية الإيجاز في دراسة الإعجاز للرازي ص ٢٧٠ .

(٣) الإشارة إلى الإيجاز ص ١٨ بتصرف

(٤) جامع العبارات في تحقيق الاستعارات ص ٢٥٨ بتصرف .

المعنى الغير الموضوع له منها و كذا المجاز كله حيث لا تمنع فيه القرينة و لا بد في المجاز من اتصال و تناسب بين المحتلين فلا حاجة إليه في الكناية بل العرب تكى عن الحبشي لأبي البيضاء، و عن الضرير بأبي العينين و لا اتصال بينهما و إليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه في المجاز أن يراد المعنى الحقيقي مع المجازي و تجويزه ذلك .

و بعد التحقيق إرتأيت مع القائلين بأن الكناية من المجاز و هو من المجازات المرسلة و اعتمدت على ذلك قول السبوطي في الاتقان، إنما سمي ذلك على التغليب لأن اللفظ لم يستعمل له فيما وضع له ، فرجحت بذلك و هذا ما دعاني إلى كتابة موضوعي المجاز و الكناية لما له علاقة تناسب و فرينة تناسبها و كذلك اعتمد ابن الأثير أن الكناية من أنواع المجاز لأنه أطلق و أريد به معنى آخر غير معناه الأصلي .

و كذلك الخطيب جعلها واسطة بين الحقيقة و المجاز .

و أميل إلى رأي الدكتور عبد العظيم المطفي أن الكناية لا تخلو من رائحة المجاز<sup>(1)</sup> .

الكتابة لا تقضي النقل ... و إنما علاقتها سياقية ... و المجاز يقتضي النقل في المفردة ... و لأن دلالة الكناية الزامية فهي تقع في الدلالة العقلية و عليه فلا يراد منها إلا المجاز ... تنظر الدلالة في مقدمة نهاية الإيجاز .

يقسم الرazi الدلالة إلى قسمين :

- ١- الدلالة الوضعية
- ٢- الدلالة العقلية : و تتقسم بدورها إلى :
  - أ- الدلالة التضمنية
  - ب- الدلالة الالترايمية و منها الكناية و المجاز .

البَارِكَةُ

# الكتابة في الله رأى الله تعالى

## وِنْظَامُ الْأَعْجَازِ

## النحو في

### المسألة الأولى: مفهوم الكناية في اللغة

كلمة كناية : مصدر كنى، فيكون يائى اللام، أو كنا يكنو ، فيكون واوى اللام .

فنقول : كننت بکذا عن کذا ، أو کنوت بکذا عن کذا : إذا تركت التصریح به ، واستعمال يائى اللام أكثر.

مثال يائى اللام قول ابن برى :

وقد ارسلت فى السر أن قد فضحتنى

وقد بحث باسم فى النسب وما تكى (۱)

ومثال واوى اللام مأنسد ، أبو زيد الكلابي:

وإنى لأكنو عن قذور بغيرها

وأعرب أحيانا بها فأصارح

والكينة والكتوة (بضم فائها وكسرها) واحدة الکنى.

قال ابن منظور : والكتوة أن تتكلم بشيء وترید غيره ، (۲)

واستعمل سيبويه الکناية بمعنى المضمر (۳)

(۱) رواية البيت في اللسان 'وماتكنى' ، وفي تاج العروس 'ولاتكنى'

(۲) ينظر لسان العرب والقاموس المحيط مادة 'كنو' ، و 'كنى' .

(۳) الكتاب ٢٤٨/٢ .

قال ابن فارس : ' ان النحوين يطلقون لفظة 'المكني' على الاسم غير الظاهر ، قالوا: أن الاسم يكون ظاهرًا ، مثل: زيد و عمرو ، ويكون مكنياً، وبعض النحوين يسميه مضمراً ، مثل : هو وهي وهم وهن، وزعم بعض أهل العربية أن أول أحوال الاسم الكناية، ثم يكون ظاهراً، ولذلك قسموا الكناية الى، متصلة، ومنفصلة، ومستهجة . فا لمتصلة : كالتاب في حملت وقمت، والمنفصلة : قولنا : إيه أردت والمستهجة : قولنا : 'قام زيد' فإذا كنينا عنه فلنا: قام فستر الاسم في الفعل <sup>(١)</sup>

وتأتي الكناية بمعنى الستر، يقال : كنئت الشيء : إذا سترته .  
وسُمِّيَتِ الْكَنَايَةُ بِهَذَا الْإِسْمَ لِأَنَّهَا تُسْتَرُ الْمَعْنَى الْأَصْلِيَّ وَتُظَهَّرُ غَيْرُهُ يُقَالُ كنئت الرجل يأبى عبد الله.

وكنى الرؤيا ، هي الأمثال التي يضربها ملك الرؤيا، يكنى بها أعيار الأمور <sup>(٢)</sup>  
وفي الحديث عن الرؤيا قول النبي صلى الله عليه وسلم ، اعتبروها بأسمائها،  
وكنوهابنها والرؤيا لأول عابر. <sup>(٣)</sup>

ومن خلال ذلك كله ليظهر لنا أن مادة الكناية تدور حول الخلفا والستر. وتقدم  
الإفصاح .

(١) الصناعي ص ٤٤٠

(٢) لسان العرب مادة 'كنو' و 'كنى'

(٣) سنن ابن ماجه ١٢٨٨/٢ كتاب تعبير الرؤيا بباب غلام تعبير الرؤيا.

## المسألة الثانية : مفهوم الكنية عند البلاغيين

لقد عرف علماء البلاغة الكنية بتعرifات عديدة وأهم تلك التعرifات ما يأتي:

١- أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى، فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة ، ولكن يجيئ إلى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود فيومئ إليه، ويجعله دليلا عليه ، مثال ذلك قولهم: هو طويل النجاد ، يريدون طويلا القامة، وكثير رماد القدر، يعنون كثير القرى، وفي المرأة: نؤوم الضحى، والمراد أنها متربة مخدومة، لها من يكفيها أمرها فقد أرادوا فى هذا كلها، كما ترى ، معنى، ثم لم يذكروه بلفظة الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه فى الوجود ، وأن يكون إذا كان ، أفلأ ترى أن للقامة إذا طالت طال النجاد ، وإذا كثر القرى كثر رماد القدر ؟ وإذا كانت المرأة متربة لها من يكفيها أمرها، ردد ذلك أن تنام إلى الضحى؟.

وهذه مفهوم الكنية عند الإمام الشیخ عبد القاهر الجرجانی<sup>(١)</sup>

٢- الكنية: ترك التصريح بذكر الشیء إلى ذكر مايلزمه، لينتقل من المذكور إلى المتروك وهذا تعريف أبي يعقوب السکاكى<sup>(٢)</sup>.

٣ - الكنية : لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إراده معناه حينئذ ، وهذا تعريف الخطيب القزويني<sup>(٣)</sup>.

ومما يلحق بهذه المسألة أمور ثلاثة ذكرها فيما يلى:

أولها: مناسبة تسمية الكنية: قال السکاكى : وسمى هذا النوع كنایة لما فيه من إخفاء وجه التصريح ، ودلالة 'كى' على ذلك ، لأن 'كى' كيما تركبت دارت مع تأدية معنى الخفاء، (٤).

ثانيها : الفرق بين الكنية والارداف....

(١) دلائل الاعجاز ص ٦٦ تحقيق الأستاذ : محمود شاكر مطبعة المدنى الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م.

(٢) مفتاح العلوم ص ٦٣٧ تحقيق: أكرم عثمان يوسف مطبعة دار الرسالة بغداد ط ١ - ١٤٠٠ هـ.

(٣) الإيضاح ١٧٣/٣ تحقيق الأستاذ : عبد المتعال الصعيدي. المطبعة النموذجية.

(٤) مفتاح العلوم ص ٦٣٧ .

فرق علماء البديع بين الكناية والإردا فقال : ابن أبي الإصبع المصري (٥٨٥ هـ - ٦٥٤ هـ) الكناية عبارة عن تعبير المتكلم عن المعنى القبيح باللّفظ الحسن، وعن النجس بالطاهر ، وعن الفاحش بالعفيف، هذا إذا قصد المتكلّم نزاهة كلامه عن العيب ، وقد يقصد بالكناية عن ذلك ، وهو أن يعبر عن الصعب بالسهل ، وعن البسط بالإيجاز ، أو يأتي للتعمية والإلغاز، أولستر والصيانت ، فما جاء منها التعبير عن النجس بالطاهر قوله تعالى ، كانا يأكلان الطعام ، (١) كناية عن الحدث ، لأنّه ملازم أكل الطعام (٢).

وأما الإردا فهو أن يريد المتكلّم معنى فلا يعبر عنه بلفظه الموضوع له، ولا بلطف الإشارة الدال على المعانى الكثيرة ، بل بلطف هو ردفع المعنى الخاص وتابعه، قريب من لفظ المعنى الخاص قرب الرديف من الردفع ومنه في الكتاب العزيز قوله تعالى : وقضى الأمر (٣) وحقيقة ذلك : وهلك من قضى الله هلاكه، ونجا من قضى نجاته، وإنما عدل عن هذه الحقيقة إلى لفظ الإردا من الإيجاز والتبيّه على أن هلك الهالك، ونجاة الناجي كان بأمر مطاع، وقضاء من لا يريد قضاوه، والأمر يستلزم أمراً، وقضاوه يدل على قدرة الأمر به ، وطاعة المأمور تدل على قدرة الأمر وقهره، وأن الخوف من عقابه ورجاء ثوابه يحصل على طاعة الأمر ، ولا يحصل ذلك كله من لفظ الخاص، (٤).

وبالتأمل فيما ذكره ابن أبي الإصبع المصري في مفهوم كل من الكناية والإردا يظهر لنا أن الكناية فيها انتقال من اللازم إلى الملزم فأكل الطعام يلزم منه الحدث ، وأما الإردا فليس فيه ذلك الانتقال ، وثمة فرق آخر وهو أن الكناية تكون عن المعنى القبيح وعن النجس وعن الفاحش.

(١) سورة المائدۃ آیة (٧٥).

(٢) بدیع القرآن ص ٥٣ تحقيق د حفني شرف دار نهضة مصر للطبع والنشر.

(٣) سورة هود آیة (٤٤).

(٤) بدیع القرآن ص ٨٣، ٨٤.

وقد فرق صفى الدين الحلى بين الكنية والإرداف فقال: الإرداف: هو أن يريد المتكلم معنى فلا يعبر عنه بلفظه الموضوع له، ويعبر عنه بلفظ هو ردهه وتابعه.

والفرق بينه وبين الكنية : أنه عبارة عن تبديل الكلمة بردها من غير انتقال من لازم إلى ملزم ، (١) . وبالنظر في هذا الكلام يظهر لنا أنه مطابق لكلام ابن أبي الإصبع المصري.

### ثالثها: الفرق بين الكنية والتعریض...

فرق الإمام الزمخشري بين الكنية والتعریض .

الكنية : أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له كقولك ' طويل النجاد والحمائل ، لطويل القامة، وكثير الرماد للمضياف ، والتعریض: أن تذكر شيئاً تدل به على شيء ، لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه جئتك لأسلم عليك ، ولأنظر وجهك الكريم، ولذلك قالوا وحسبك بالتعریض منى تقاضياً. وكأنه إمالة الكلام إلى عرض يدل على الغرض ، ويسمى التلویح ، لأنه يلوح منه ما يريد ، (٢) .

وقد كان الزمخشري أول دارس يحدد فرقاً دقيقاً بين الكنية والتعریض وهو بهذا يخالف عبد القاهر الذي جعل التعریض ردیفاً للKennya على حد قول الأستاذ الدكتور : محمد أبو موسى (٣) .

(١) شرح الكافية البدعية في علوم البلاغة ص ١٩٩ - ٢٠٠ تحقيق د. نسيب نشاوى - مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.

(٢) الكثاف ٢١٥/١

(٣) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري ص ٤٧١ دار الحمامي للطباعة.

### المسألة الثالثة: أقسام الكنایة

قسم علماء البلاغة الكنایة ثلاثة أقسام : باعتبار المطلوب بالكنایة وهي تتمثل في أن المكى عنده قد يكون صفة، وقد يكون موصفاً، وقد يكون نسبة:

الأول: الكنایة عن صفة: وهي التي يطلب بها صفة من الصفات.  
والمراد بالصفة هنا: الصفة المعنوية، كالجود، والكرم ، والعفة، وأمثالها، لا النعت النحوي.

الثاني: الكنایة عن موصوف : وهي التي يطلب بها نفس الموصوف.  
وشرطها: أن تكون الكنایة مختصة بالمكى عنه لاتتعدد ، وذلك ليحصل الانتقال منها إليه.

الثالث: الكنایة عن نسبة : ويراد بها إثبات أمر لأمر ، أو نفيه عنه، أو بعبارة أخرى يطلب بها تخصيص الصفة بالموصوف <sup>(١)</sup>.

### أقسام الكنایة باعتبار الوسائل:

قسم السكاكي الكنایة باعتبار الوسائل إلى تعريض، وتلويع، ورمز، وإيماء ، وأشاره فقال : ' فان كانت عرضية فالمناسب أن تسمى تعريضا وإلا فإن كان بينها وبين المكى عنه مسافة متباعدة لكثرة الوسائل كما في 'كثير الرماد ' وأشباهه فالمناسب أن تسمى تلوياً لأن التلويع هو: أن تشير إلى غيرك عن بعد ، وإنما في فيها نوع خفاء فالمناسب أن تسمى رمزاً لأن الرمز هو : أن تشير إلى قريب منك على سبيل الخفية، وإنما المناسب أن تسمى إيماء وإشار كقول أبي تمام:

أبينا فما يزرن سوى كريم وحسبك أن يزرن أبا سعيد

فانه فى افاده ان ابا سعيد كريم غير خاف <sup>(٢)</sup>.

(١) مفتاح العلوم للسكاكى ص ٦٣٨ ، وعلوم البلاغة ص ٣٠٢ - ٣٠٤ للشيخ المراغى.

(٢) مفتاح العلوم ص ٦٣٨ والإيضاح بشرح البغية ١٨٦/٣، ١٨٧.

هذه أقسام الكنية المشهورة عند البلاغيين، وماقصدت دراستها على سبيل التتبع عند القدماء والمحدثين ، فقد قامت دراسات جادة ، تناولت قضايا الكنية تأريخا ودراسة ، من أشهرها الأسلوب الكنائى نشأته وتطوره للاستاذ الدكتور : محمود شيخون ، وتناول الأستاذ الدكتور : احمد مطلوب تطور موضوع الكنية فى كتابه: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، وتناوله كذلك الأستاذ الدكتور : بدوى صيانة فى كتابه: معجم البلاغة العربية.

## الفصل الأول

### بلغة الكنابية

- بلغة الكنابية عند الجاحظ.

- بلغة الكنابية عند الإمام عبد القاهر الجرجاني.

## بِالْحَاجَظِ الْكَنَايَةُ مِنْهُ ٣٠٠ - ٣

الكنية لون من ألوان التعبير البصري، وردت كثيراً في كلام العربي، وفي نظم القرآن الكريم، وفي الحديث النبوي الشريف، قد تنبه البلاغيون والنقاد إلى أهميتها واجتهدوا في الكشف عن أسرار بلاغتها ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً، ولعل من أوائل المجتهدين في هذه القضية أبو عثمان الجاحظ المتوفى في سنة ٢٥٥ هـ.

فذكر الجاحظ أنهم "العرب" يكتون عن الشيء الذي يستفحش ذكره هرباً من الفحش قال: "و يقال لوضع الغائط الخلاء والمذهب والمخرج والكنيف والحسن والمرحاض والمرفق، وكل ذلك كناية واشتقاق وهذا يدل على شدة هربهم من الدناءة والفسولة والفحش والقذع". (١)

و نقل الجاحظ عن بعض أهل الهند قوله: "و من البصر بالحجارة والمعروفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح بها إلى الكنية عنها إذ كان الإفصاح أو عر طريقة، وبما كان الإضراب عنها صفحاً أبلغ في الدرك وأحق بالظفر". (٢)  
و قال الجاحظ: "و قد يستعمل الناس الكفاية وربما وضعوا الكلمة بدل الكلمة يريدون أن يظهر المعنى بألين اللفظ إما تنويعها، وإما تفضيلاً كما سموا المعزول عن ولايته مصروفاً". (٣)

و يلاحظ الجاحظ بذوقه المرهف "أن الكنية في كثير من الأحيان لا يصح الكلام إلا بها لرجل يربط الكنية بالمقام ومقتضى الحال فلكل نوع من المعاني نوع من الأسماء فالسخيف للسخيف، والخفيف للخفيف، والجزل للجزل، ولا إفصاح في موضع الإفصاح، و الكنية في موضع الكنية، والاسترسال في موضع الاسترسال". (٤)

(١) الحيوان ٢٩٥/٥

(٢) البيان والتبيين ٨٨/١

(٣) رسائل الجاحظ "رسالة النساء" ١٤٠/٣

(٤) الحيوان ٣٩/٣

فالجاحظ يرى أن الكناية أبلغ من الإفصاح إذا كان المقام يقتضيها، ويرى أن الإفصاح أبلغ من الكناية إذا كان المقام يقتضي، فهو يقول : " رب كناية تربى على إفصاح" (١)

و هو يقول " وربما كانت الكناية أبلغ في التعظيم و أدعى إلى التقديم " (٢) و هو نفسه يقول في موضع آخر : " إن الكناية و التعریض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح و الكشف" (٣)

و بالتأمل في نصوص الجاحظ سالفة الذكر نلاحظ عدة أمور يمكن إيجازها فيما يلي :

أولاً . تتبه الجاحظ مبكرا إلى بлагة الكناية .

ثانياً . يرى الجاحظ أن أسلوب الكناية له قيمة أدبية و خلقية فالكناية طريق البعد عن الفحش في الكلام .

ثالثاً . يذهب الجاحظ إلى أن الكناية مسلك من مسالك التنويه و التفضيل و التعظيم .

رابعاً . يربط الجاحظ بлагة الكناية بالمقام و مقتضى الحال فبلاغة الكناية عنده في مطابقتها لمقتضى الحال، و تلك نظرة جديرة بالتقدير و التسجيل، إذ لها أثرها البعيد في الدرس البلاغي و النقدي عند الشيخين عبد القاهر الجرجاني ت ٦٧٤هـ، في دلائل الإعجاز، و محمود بن عمر الزمخشري ت ٥٥٣هـ، في الكشاف، و عند ابن أبي الإصبع المصري ت ٦٥٤هـ في كتابية تحرير التحبير، و بديع القرآن .

(١) البيان و التبيين ٧٢.

(٢) رسائل الجاحظ "رسالة في نفس التشبيه" ، ٣٠٧/١ .

(٣) البيان و التبيين ١١٧/١ .

و ما أشد حاجتنا في الدرس البلاغي و النبدي إلى إحياء هذه السنة، و هي ربط فنون البلاغة كلها بالمقام و مقتضى الحال، فقد صارت هذه السنة البيانية عند الكساكي و تلاميذه من شراح المفتاح، و شراح تلخيص المفتاح، و خاصة في علمي البيان و البديع .

خامساً . نلاحظ أن الجاحظ هنا متاثر بقول بشربن المعتمر ت ٢١٠ هـ في صحيقه المشهورة " و إنما مدار الشرف على الصواب و إحراز المنفعة، مع موافقة الحال، و ما يجب لكل مقام من المقال " (١) و نرى ابن سنان الخفاجي يذهب إلى ما فهم من كلام الجاحظ إذ يقول : " إن من وضع الألفاظ موضعها الصحيح حسن الکنایة عما يوجب أن يكنى عنه في الموضع الذي لا يحسن فيه التصريح، و ذلك أصل من أصول الفصاحة و شرط من شروط البلاغة " (٢)

(١) سر الفصاحة ص ١١١ تحقيق الدكتور عبد الرزاق أبو زيد .

(٢) سر الفصاحة ص ١١١ تحقيق الدكتور عبد الرزاق أبو زيد .

## بلاغة الكنایة عند الإمام عبد القاهر الجرجاني ت ٤٧٦ :

قال عبد القاهر : " قد أجمع الجميع على أن الكنایة أبلغ من الإفصاح، و التعریض أوقع من التصریح " .<sup>(١)</sup>

ثم وضح الشيخ وجه هذه الأبلغية فقال : " أعلم أن سبيلك أولاً أن تعلم أن ليست المزية التي تثبتها لهذه الأجناس و الكنایة و الاستعارة و التمثيل على الكلام و المتروك على ظاهره و المبالغة التي تدعى لها في أنفس المعانی التي يقصد المتكلم إليها بخبره، و لكنها في طريق إثباته لها و تقريره إليها .

تفسير هذا : أن ليس المعنى إذا قلنا : " إن الكنایة أبلغ من التصریح " ، أنك لما كنیت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته، فجعلته أبلغ و أکد و أشد، فليست المزية في قولهم : " ج الرماد " أنه دل على قرى أكثر، بل إنك أثبت له القرى الكثير من وجہ هو أبلغ، و أوجبته إيجابا هو أشد، و ادعنته دعوى أنت بها أنطق و بصحتها أوثق "<sup>(٢)</sup>

فبلاغة الكنایة عند الشيخ ترجع إلى إثبات الصفة بإثبات دليلها، و إيجابها بما مشاهد في وجودها .

و قال الشيخ في موضع آخر : " فإذا قلت : " هو كثير الرماد " كان له موقع و حظ من القبول لا يكون إذا قلت : هو كثير القرى و الضيافة، و كما إذا قلت : " هو طويل النجاد " ، كان له تأثير في النفس لا يكون إذا قلت : " هو طويل القامة " "<sup>(٣)</sup>

و ذهب الشيخ إلى أن هذه المزية لا يجهلها إلى عديم الحس، ميت النفس .<sup>(٤)</sup>

(١) دلائل الإعجاز ص ٧٠ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٧١ .

(٣) دلائل الإعجاز ص ٤٣٠ .

(٤) دلائل الإعجاز ص ٤٣٠ .

و بلاغة الكنية عند الشيخ هنا ترجع إلى الأثر النفسي لدى السامعين، فالشيخ هنا يجعل المقياس النفسي أصلاً من أصول المفاضلة، و لا عجب فقد جعل لذلك فصلاً قال في مطلعه : " لا يكون لإحدى العبارتين مزية على الأخرى، حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبها" (١)

و قال الشيخ في موضع آخر عن الكنية و التعریض: " هذا فن من القول دقيق المسلوك، لطيف المأخذ، وهو أنا نراهم كما يصنعون في نفس الصفة بأن يذهبوا بها مذهب الكنية و التعریض، كذلك يذهبون في إثبات الصفة هذا المذهب ، و إذا فعلوا ذلك بدت هناك محاسن تملأ الطرف ، و دقائق تعجز الوصف، ورأيت هناك شعراً شاعراً، و سحراً ساحراً، و بلاغة لا يكمل لها إلا الشاعر المفلق، و الخطيب المصقع، و كما أن الصفة إذا لم تأتكم مصرحاً بذكرها مكتوفاً عن وجهها، و لكن مدلولاً عليها بغيرها، كان ذلك أفحى لشأنها، و ألطى لمكانها، كذلك إثباتكم الصفة للشيء تثبتها له، إذا لم تلقه إلى السامع صريحاً، و جئت إليه من جانب التعریض ، و الكنية و الرمز و الإشارة، كان له من الفضل و المزية، و من الحسن و الرونق مالا يقل قليلاً، و لا يجهل موضع الفضيلة فيه (٢) .

و ظاهر من هذا النص أن الشيخ هنا يقصد بلاغة الكنية عن نسبة بعد أن بين بلاغة الكنية عن الصفة في أول النص .

و يستشهد على قصده بقول زياد الأعم .

**إن السماحة و المروءة و الندى في قيمة ضربت على ابن الحشرج**

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٥٨ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٣٠٦ .

قال الشيخ : " فترك أن يصرح فيقول : " إن السماحة و المروءة و الندى لمجموعة في ابن الحشرج، أو مقصورة عليه، أو مختصة به، و ما شاكل ذلك مما هو صريح في إثبات الأوصاف للمذكورين بها، و عدل إلى ما ترى من الكنية و التلويح، فجعل كونها في القبة المضروبة عليه، عبارة عن كونها فيه، و إشارة إليه فخرج كلامه بذلك إلى ما خرج إليه من الجزاله، و ظهر فيه ما أنت ترى من الفخامة، و لو أنه أسقط هذه الواسطة من البين، لما كان إلا كلاما غفلا، و حديثا ساذجا " (١) .

و بالتأمل في نصوص الإمام عبد القاهر الجرجاني مجتمعة في بلاغة الكنية نلاحظ عدة أمور يمكن إيجازها فيما يلي :

أولا : أن كل نص من النصوص يكمل الآخر ، و هذا ما دعاني إلى ذكرها كاملة، حتى تتم الفائدة .

ثانيا : يفهم من قول الشيخ " الكنية أبلغ من الإفصاح" أنها أكثر مبالغة في إثبات الصفة يعني أكثر توكيدا و تقريرا لها في النفس، و يفهم من " أبلغ" كذلك أكثر تأثيرا في النفس .

ثالثا : بلاغة الكنية تكمن في إثبات الصفة مصحوبة بالدليل و في أثرها النفسي.

رابعا : لا يهحسن في النفس أن الشيخ عبد القاهر يقصد بقوله " أبلغ" هنا أكثر بلاغة أي أكثر مطابقة لمقتضى الحال، و لا يهحسن في النفس أيضا أن الشيخ يقصد هنا بقوله " أبلغ" أفضل فالشيخ لم يطلق الكلام إطلاقا دون ربطه بالمقام و الغرض، فعقله أكبر من ذلك، و سنرى في ذلك ما يلي :

أولا : تصريحة بلفظ " المبالغة" عندما فسر قوله : " إن الكنية أبلغ من التتصريح" (٢)

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٠٦ - ٣٠٧

(٢) دلائل الإعجاز ص ٧١

ثانياً : يلاحظ أن الشيخ عند تفسيره لهذه الأبلغية كان يوازن بين الكنية في الشاهد، والإفصاح لهذه الكنية نفسها ولم يوازن بين كنياة في شاهد، وإفصاح في شاهد آخر فهو يقول : " فإذا قلت هو كثير الرماد كان له موقع وحظ من القبول لا يكون إذا قلت " هو كثير القوى و الضيافة " (١) . فالشيخ يرى للكنياة مزية على إفصاحها في المقام نفسه .

ثالثاً : عقد الشيخ فصلاً خاصاً في أن المزايا بحسب المعاني والأغراض قال فيه صراحة : " ليس من فضل و مزية إلا بحسب الموضوع، و بحسب المعنى الذي تريده و الغرض الذي تؤم " (٢) .

رابعاً : تعريفه للبلاغة بحسن الدلالة و تامها فيما كانت له دلالة، ثم ترجمتها في صورة هي أبهى و أزيين و أنق و أعجب، و أحق بأن تستولي على هوى النفس و تنال الحظ الأوفر من ميل القلوب إلى أن قال : " و لا جهة لاستعمال هذه الخصال غير أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصح لتأديته، و تختار له اللفظ الذي هو أخص به، و أكشف عنه، و أتم له، و أخرى بأن يكسبه نبلاً، و يظهر فيه مزية " (٣) .

فالبلاغة عند الشيخ الإمام في حسن دلالة الكلام على تمام معناه في صورة جميلة ، و طريق ذلك اختيار اللفظ الذي هو أخص به و أكشف عنه، و أتم له، سواء أكان ذلك اللفظ حقيقة أم مجازاً، كنائية أم إفصاحاً .

و لصعوبة التقاط المراد من كلام الشيخ عبد القاهر، إذ نراه نثر قضايا بالكنية و مسائلها في كتابة دلائل الإعجاز، نثرا يحتاج إلى صبر جميل في الحصول عليه، رأينا بعض الباحثين العصريين يفهمون " أبلغ" على غير وجهها، فيفهمون البلاغيين جميعاً بالتعسف و الخطأ و البساطة و عدم النضج و السذاجة، محتجاً بأن البلاغة هي مراعاة الكلام لمقتضى الحال . (٤)

(١) دلائل الإعجاز ص ٤٣٠ .

(٢) دلائل الإعجاز ص ٨٧ .

(٣) دلائل الإعجاز ص ٤٣ .

(٤) التصوير البياتي ص ٧٩، ٨٣ د. حفيظ شرف نشر مكتبة الشباب الطبعة الثانية .

و لا أدرى - و لست إخال أدرى - كيف يخطر بعقل باحث أن البلاغيين جمیعا  
لا يفهمون أن البلاغة هي مراعاة الكلام لمقتضى الحال ؟  
أليس هذا هو تعريف البلاغة عند أهلها مضافا إلى قوله كلمة الفصيح صفة  
للكلام ؟

إذ هي مراعاة الكلام الفصيح لمقتضى الحال، و إن أردنا الدقة فهي : مطابقة  
الكلام لمقتضى الحالة مع فصاحته .

أقول : من البلاغيين يجهل هذا التعريف ؟ .  
و أي كتاب في كتب البلاغة خلا من هذا التعريف ؟ أو من معناه ؟ .  
هذا يؤكد ما قلتُه، و أكرر أنه من أن كلام الشيخ الإمام يحتاج إلى صبر جميل، في  
التقط المراد منه، أما السرعة فهي أفة البحث العلمي و وخاصة البحث البلاغي،  
ففي نظري أن البلاغة هي علم الدقة .  
و ذهب تلميذ السكاكي في شرح المفتاح و تلخيص المفتاح، و الإيضاح،  
و شراح التلخيص مذهب الإمام عبد القاهر في بلاغة الكنية (١).

(١) الإيضاح ٩١/٢ و المطول ص ٤١٤ و شراح التلخيص ٢٧٤/٤ - ٢٨١ .

الفهرس  
الثانوي

## الفصل الأول

### الكناية والإعجاز البلاغي للقرآن

الكناية و الإعجاز عند ابن قتيبة .

الكناية و الإعجاز البلاغي عند الطبرى .

الكناية و الإعجاز البلاغي عند الرمانى .

الكناية و الإعجاز البلاغي عند الخطابى .

الكناية و الإعجاز البلاغي عند الباقلانى .

الكناية و الإعجاز البلاغي عند عبد القاهر الجرجانى .

الكناية و الإعجاز البلاغي عند الأستاذ مصطفى صادق الرافعى .

## الكتابية والإعجاز البلاغي عند ابن قتيبة (٤٣١٣ - ٤٣٧٦)

تحدث ابن قتيبة عن موافقة مسالك البيان في نظم القرآن و مطابقتها لطرق القول عن العرب فقال : و للعرب (المجازات) في الكلام، و معناها طرق القول و مأخذه، وفيها الاستعارة، و التمثيل، و القلب، و التقديم، و التأخير، و الحذف، و التكرار، و الإخفاء، و الإظهار، و التعریض، و الإفصاح و الكناية، و الإيضاح، و مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، و الجميع خطاب الواحد، و الواحد و الجميع خطاب الاثنين، و القصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم و بلفظ العموم لمعنى الخصوص، و بكل هذه المذاهب نزل القرآن، و لذلك لا يقدر أحد من الترجم على أن ينقله إلى شيء من الألسنة كما ينقل الإنجيل عن السريانية إلى الحبشة و الرومية، و ترجمت التوراة و الزبور و سائر كتب الله تعالى بالعربية، لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع

العرب. (١)

و ظاهر من كلام ابن قتيبة أن الكناية مذهب من مذاهب العرب في التعبير عن أغراضها و مقاصدها، و أنها مذهب من المذاهب التي نزل بها القرآن .  
و غرض ابن قتيبة من ذلك أن من أراد أن يعرف فضل القرآن على سائر الكلام، و فضل كل فن من فنون القول فيه سائر فنون القول عند العرب فعليه أن يفهم هذه المسالك عند العرب، فالرجل يرسم المنهج السليم لمعرفة مزايا فنون البيان و منها الكناية على فنون البيان عند العرب، و هذا هو الإعجاز البلاغي، إذ يوجد في الفن البلاغي، في النظم القرآني مزايا طاقة البشر. و هذا نص كلامه " وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، و اتسع عليه، و فهم

---

(١) تأويل مشكل القرآن : ص ١٦ : تحقيق الأستاذ : السيد أحمد صقر - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة (١٩٥٤م)

مذاهب العرب و افتانها في الأسلوب، و ما خص الله به لغتها دون جميع اللغات، فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة و البيان، و اتساع المجال، ما أوتيته العرب خصيصي من الله لما أرھصه في الرسول، و أراده من إقامة الدليل على نبوته بالكتاب، فجعله علمه، كما جعل علم كلنبي من المرسلين من أشبه الأمور بما في زمانه المعمود فيه " (١) .

و ليس من الإنلاف هنا أن نطالب ابن قتيبة ببيان الإعجاز البلاغي في فن الكناية، فليس هذا قصده من تأليف كتابه : تأويل مشكل القرآن، و إنما غرضه من تأليف الكتاب أن يوضح المسائل المشكلة في القرآن و التي خفيت عن أولئك الذين ضعف الذوق عندهم، فطعنوا في كتاب الله بما لم يعلموا . فكانت مهمة الرجل هنا الدفاع عن كتاب الله عز وجل، و الرد على هؤلاء الطاعنين . و حسب ابن قتيبة أنه وضح الطريق لمعرفة الإعجاز البلاغي في فنون البيان، و أنه عد الكناية مسلكا من مسالك البيان في القرآن .

(١) تأويل مشكل القرآن : ص ١٠

## الـ**كـنـاـيـة وـ الـإـجـاز الـبـلـاغـيـ** حـمـدـ الطـبـرـيـ (ـ ٣٢٢ـ - ٣١٠ـ)

تحدث الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى فى مقدمة تفسيره عن فضل البيان و أنه من أعظم نعم الله تعالى على عباده و عن المعنى الذى به بابين الفاضل المفضول في ذلك فصار به فاضلا و هو فضل إبانة ذي البيان عما قصر عنه المستعجم اللسان و تحدث عن موافقة كتاب الله عزوجل لكلام العرب في فنون القول و مذاهب الكلام فقال : " فإذا كان ذلك كذلك – يقصد نزول القرآن بلسان العرب و بلغتهم العربية – فيبين إذ كان موجودا في الكلام العرب . الإجاز و الاختصار ، و الاجتزاء بالإخفاء من الإظهار ، و بالقلة من الإكثار في بعض الأحوال ، و استعمال الإطالة و الإكثار ، و الترداد و التكرار ، و إظهار المعانى بالأسماء ، دون الكناية عنها ، و الإسرار في بعض الأوقات ، و الخبر عن الخاص ، في المراد بالعام الظاهر و عن العام في المراد بالخاص الظاهر ، و عن الكناية و المراد منه المصرح ، و عن الصفة و المراد الموصوف ، وعن الموصوف و المراد الصفة ، .... إلى أن قال : " أن يكون ما في كتاب الله المنزلي على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم من ذلك في كل ذلك له نظيرا ، و له مثيلا و شبيها ". (١)

فإنما الطبرى هنا يذكر أن الكناية مسلك من مسالك البيان في نظم القرآن، ثم يبين فضل بيان القرآن على سائر البيان فيقول : " فإذا كان تفاضل مراتب البيان، و تباين منازل درجات الكلام، بما وصفنا قبل – أو كان الله تعالى ذكره، و تقدست أسماؤه.

أحكم الحكماء، و أحلم الحلماء، و كان معلوما أن أبين البيان بيانيه، و أفضل الكلام كلامه، و أن قد فضل بيانيه جل ذكره، على بيان خلقه، كفضله على جميع عباده (٢).

(١) مقدمة تفسير الطبرى ١٢/١  
(٢) مقدمة تفسير الطبرى ١٠/١، ١١

و أفهم من هذا النص أن الإمام الطبرى - رحمه الله - يرى أن علو البيان يرجع إلى علو المبين، فالله قد أحاط بكل شيء علماً، و خير من وضح كلام الطبرى ما نقله الإمام برهان الدين البقاعي ت ٥٨٨٥ عن أبي الحسن الحرالى إذ يقول : " أعلم أن بلاغة البيان تعلو على قد علو المبين، فعلو بيان الله على بيان خلقه بقدر علو الله على خلقه، فيبيان كل مبين على قدر إحاطة به علمه، فلا يصل إلى غاية البلاغة فيه بيانيه، و إذ أنبأ عن الماضي فبقدر ما بقي من ناقص علمه به كائنا في ذكره، لما لزم الإنسان من نسيانه، و إذ أراد أن ينبا عن الآتي أعزوه البيان كله إلا ما يقدر أو يزوده، فيبيانه في الكائن ناقص، و بيانه في الماضي أنقص، و بيانه في الآتي ساقط : " بل يريد الإنسان ليجس أمامه" (١)

و بيان الله سبحانه عن الكائن بالغ إلى غاية ما أحاط به علمه " قل إنما العلم عند

الله" (٢)

و عن المنقطع كونه بحسب إحاطته بالكائن و سبحانه من النسيان " لا يضل ربى و لا ينسى" (٣) . عن الآتي بما هو الحق الواقع " فلنقصن عليهم بعلم و ما كنا غائبين، و الوزن يومئذ الحق" (٤) و المبين الحق الذي لا يوهن بيانه إيهام نسبة النقص إلى بيانه . (٥)

(١) سورة القيمة الآية ٥

(٢) سورة الملك الآية ٢٦

(٣) سورة الأعراف الآيات ٧ ، ٨

(٤) سورة طه الآية ٥٢

(٥) نظم الدور في تناسب الآيات و السور ١٨١/١ ، ١٨٢ طبع وزارة المعارف الهندية مراقبة د/ محمد عبد المعيد خان الطبعة الأولى .

و يلاحظ أن الإمام الطبرى في مقدمة تفسيره جعل للكنایة موضعاً، و للتصریح موضعاً و هذا يعني أنه يربط الکنایة بالمقام و مقتضى الحال، فمقام الکنایة لا يصلح فيه التصریح، و مقام التصریح لا يصلح فيه الکنایة و هذا هو مفهوم البلاغة، إذ هي مطابقة الكلام الفصیح لمقتضى الحال، و المطابقة في القرآن معجزة.

و أفهم من كلام الطبرى أن الکنایة في موضعها لا تؤدي غرضها غيرها من سائر فنون البيان .

و أفهم من كلام أبي الحسن الحرالى أن كل حرف في القرآن، في نظمته معجز، و كل لفظ في القرآن ، في نظمته معجز، و كل لو من ألوان البلاغة في القرآن و منها الکنایة، في نظمته معجز ، معجز في اختيار لفظه، معجز في مطابقة اللفظ لتمام معناه، معجز في نظمته، في موقعه من الآية، و السورة معجز في انتظامه، و انسجامه مع ما قبله و ما بعده، معجز في أن غيره لا يسد مسده، معجز لأنه من كلام أحاط بكل شيء علما .

## الكتابية والإعجاز البلاغي عند الرماني (١٣٩٦ - ١٤٨٥).

عد الرماني البلاغة و جها من وجوه إعجاز القرآن، و ذهب إلى أن بلاغة القرآن أعلى طبقات البلاغة، و جعل البلاغة على عشرة أقسام : الإيجاز، و التشبيه، و الاستعارة ، و التلازم، و الفوائل، و التجانس، و التصريف، و التضمين، و المبالغة، و حسن البيان ، ثم فسرها بابا .  
و ما أدرى و لست إخال أدرى لماذا فصر الرماني البلاغة على هذه الأقسام العشرة؟ .

و من الملاحظ أن الرماني لم يذكر الكتابة في هذه الأقسام العشرة و هذا جعلني أبحث عن عدة أمور عند الرماني منها : مفهوم البلاغة عنده و مفهوم الإعجاز البلاغي .

فالرجل يعرف البلاغة بقوله : " و إنما البلاغة إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ " (١) .  
فتساءلت هل الكتابة في القرآن لا تدخل تحت هذا التعريف؟ .

ثم تأملت التعريف تارة أخرى ففهمت منه أن إيصال المعنى إلى القلب لا يتأنى إلا إذا تحققت المطابقة في أشمل معانيها، و أكملاها، و اللفظ لا يكون في أحسن صورة إلا بالدقة في اختياره، يحيث إن غيره لا يسد مده، و فهمت من تعريف الرماني أن البلاغة عنده ليست في اللفظ و ليست في المعنى، و إنما هي في المطابقة بين اللفظ و المعنى، فتعريفه لا يبعد كثيرا عن تعريف سائر أهل العلم .  
و تتبع كلامه، و تفسيره للشوادر، فظهر لي أن مفهوم الإعجاز البلاغي عنده يكمن في مزايا و خصائص في هذه الأقسام العشرة على كلام العرب و هذا

---

(١) النكت في إعجاز القرآن ضمن ثلاثة رسائل ص ٧٥، ٧٦ .

ظاهر من كلامه حين عقد موازنة بين قوله تعالى : " و لکم في

### القصاص حياة " (١)

و بين قوله " القتل أنفى للقتل " إذ يقول :

" و قد استحسن الناس من الإيجاز قوله : " القتل أنفى للقتل "، و بينه و بين لفظ القرآن تفاوت في البلاغة والإيجاز، و ذلك يظهر من أربعة أوجه : إنه أكثر في الفائدة، و أوجز في العبارة، و أبعد من الكلفة بتكرير الجملة، و أحسن تأليفا بالحروف المتلائمة " (٢)

و مما لاحظه عليه أنه يربط المزايا في هذه الأقسام بالمقام والموضع فيقول عند حديثه عن الإيجاز والإطناب " فأما الإطناب فإنما يكون في تفصيل المعنى و ما يتعلق به في المواضع التي يحسن فيها ذكر التفصيل، فإن لكل واحد من الإيجاز والإطناب " فأما الإطناب فإنما يكون في تفصيل المعنى و ما يتعلق به في المواضع التي يحسن فيها ذكر التفصيل، فإن لكل واحد من الإيجاز والإطناب موضعاً يكون به أولى من الآخر لأن الحاجة إليه أشد والاهتمام به أعظم " (٣)

و تتبع كلام الرمانى مرة ثانية حتى أجده إجابة لأول سؤال وهو لماذا فصر الرمانى البلاغة على الأقسام العشرة السابقة ؟، و هل هذا يعني أن غير هذه الأقسام من فنون البيان كالكناية و غيرها لا يدخل في إعجاز القرآن ؟ أو أنها ليست معجزة في القرآن ؟ .

(١) سورة البقرة الآية (١٧٩).

(٢) النكت ص ٧٧.

(٣) سورة البقرة الآية (١٧٩).

أو ليس في الكنية و غيرها في القرآن مزايا و خصائص تفوق طاقة البشر؟ فتلمسن ذلك جوابا استتبطه من كلامه نفسه، خلاصته أنه قصر البلاغة على هذه الأقسام العشرة قسرا ادعائيا، مبالغة في تفاوت المراتب فيها، و أنها الأبواب التي يتفاصل فيها الشعراء، و تظهر فيها بлагة البلاغاء على حد قوله في باب التشبيه<sup>(١)</sup>، و من كلامه على أن الإيجاز مراتب<sup>(٢)</sup>، و في كلامه عن التلاؤم و أنه على ثلاثة أوجه و المتلائم في الطبقة العليا القرآن<sup>(٣)</sup>. و لعل ما يؤكّد نهمي هذا تعريفه للبلاغة من أنها إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللقطة.

و مما يقوّي فهمي كذلك قوله : " إن الإطناب بلاغة و أن له موضعا يكون فيه أولى من الإيجاز ، مع أنه لم يعد الإطناب قسما من الأقسام العشرة في البلاغة . و على أية حال فإن الكنية في القرآن بلغت في إيصال المعنى إلى القلب بألفاظها مبلغًا معجزا ، و أنها دخلة في تعريف الرمانى للبلاغة . بقى سؤال : هل أشار الرمانى من قريب أو بعيد إلى أن إعجاز هذه الفنون البلاغية مرتبط بنظمها و سياقها؟ أو أن إعجازها في ذاتها دون نظمها؟ .

(١) النكت ص ٧١ .

(٢) النكت ص ٩٥ .

(٣) النكت ص ٨٠ .

(٤) النكت ص ٨٢ .

و تتبعت الرجل في تفسيره للشواهد فلاحظت ما يلي :

١- أشار إلى أهمية النظم فقال عقب توضيحه للتشبيه في قول الله تعالى :

" و الذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعه تخسيب الظمان ما، حتى إذا جاءه لم يجدوا " (٤)

قال الرماني : " و تشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، و عنوبة اللفظ، و كثرة الفائدة، و صحة الداللة ؟ (١)"

٢- لم يربط فنا من الفنون العشرة في بلاغته بنظمها، و إنما دار حديثه عن قيمة الفن في أداء الغرض، و تصوير المعنى .

(١) سورة النور الآية (٣٩)

## الكتابية والإعجاز البلاغي عند الخطابي (١٩٣١ - ١٩٨٨)

ذهب الخطابي إلى أن للقرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضموناً أصحي المعاني" (١)

وقد تعذر على البشر الإتيان بمثله لأمور، منها: "أن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية، وبألفاظها ، التي هي ظروف المعاني و الحوامل لها، و لا تدرك أفهامهم جميع معاني الأشياء المحمولة على تلك الألفاظ، و لا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظوم التي بها يكون ائتلافها و ارتباط بعضها بعض، وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، و معنى به قائم

ورباط لهما نظم" (٢)

و على هذا فالخطابي يرى : أن إعجاز القرآن في لفظه، و نظمه و معناه .  
ثم يوضع الخطابي خصائص البلاغة القرآنية فيقول : "اعلم أن عمود هذه البلاغة التي تجمع لها هذه الصفات هو : وضع كل نوع من الألفاظ التي تشمل عليها فصول الكلام موضعه الاختصار الأشكال به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه، إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، و إما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة، ذلك أن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني، يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادته بيان مراد الخطاب كالعلم و المعرفة و الحمد

و الشكر، و البخل و الشح " . (٣)

ثم أخذ الخطابي يطبق هذه النظرية على بعض الشواهد من القرآن الكريم، منها قول الله تعالى : " فأكله الذئب" (٤). فإن الافتراض معناه في فعل السبع

القتل فحسب، و أصل الفرس دق العنق، و القوم إنما ادعوا على الذئب أنه أكله

(١) بيان إعجاز القرآن ضمن ثلاثة رسائل ص ٢٧ .

(٢) بيان إعجاز القرآن ص ٢٢ .

(٣) بيان إعجاز القرآن ص ٢٩ .

(٤) سورة يوسف الآية (١٧) .

أكلًا و أتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك مفصلاً ولا عظماً، و ذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق منه يشهد بصحة ما ذكروه، فادعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة و الفرس لا يعطي تمام هذا المعنى، فلم يصلح على هذا أن يعبر عنه إلا بالأكل" (١)

و يلاحظ على الخطابي أنه عمم هذه النظرية فلم يقصرها على ما كان حقيقة بل طبقها على ما جاء على سبيل الاستعارة كقوله تعالى "فاصدعا بما تؤمن" (٢)

قال : " هو أبلغ من قوله : فاعمل بما تؤمر و إن كان هو الحقيقة، و الصدع مستعار، و إنما يكون ذلك في الزجاج و نحوه من فلز الأرض، و معناه المبالغة فيما أمر به حتى يؤثر في النفوس و القلوب تأثير الصدع في الزجاج و نحوه" . (٣)

و يلاحظ على الخطابي أنه لم يذكر في شواهد شاهداً للكنائية ليطبق عليه نظريته، و ليس من الإنفاق أن طالبه بذلك و حسبه أنه وضع نظريته الناضجة في النظم القرآني، فما رأيت أحداً قبله حدد هذه القسمات و لا وضع اليد على خصائص البلاغة في القرآن بهذه الصورة، و لا رأيت أحداً بعده أضاف جديداً ذا بال على هذه النظرية بهذا المفهوم، و لو أنه طبق هذه النظرية على صورة كاملة من الذكر الحكيم لكان عمله كاملاً غير منقوص، و الكمال لله و حده .

(١) بيان إعجاز القرآن ص ٤١ .

(٢) سورة الحجر الآية (٩٤) .

(٣) بيان إعجاز القرآن ص ٤٤ .

و بالتأمل في نظرية الخطابي في النظم القرآني يظهر لي ما يلي :

أولاً : ان الخطابي يجعل فساد المعنى شيئاً و ضياع الرونق شيئاً آخر و الذي تميل إليه النفس ما ذهبت إليه الدكتورة عائشة عبد الرحمن في أن المعنى يفسد بفساد لفظه، و لا عبرة برونق لفظي مع فساد المعنى . (١)

ثانياً : كان لنظرية الخطابي أثراً بعيداً في الدراسات البلاغية و النقدية و اللغوية، فقد ألف أبو هلال العسكري كتابه الفروق اللغوية، و قد تأثر بالخطابي الإمام عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز و الإمام الزمخشري في الكشاف، و قد بنت الأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن كتابها : الإعجاز البياني للقرآن على نظرية الإمام الخطابي في النظم القرآني .

ثالثاً : ما أحوجنا في الدرس البلاغي إلى نظرية الإمام الخطابي في النظم القرآني في فنون البلاغة كلها، فالتشبيه لا يسد مسده غيره، و الاستعارة لا يسد مسدها غيرها، و الكناية لا يؤدي غرضها غيرها، و كذلك سائر فنون البديع في نظم القرآن لا يصلح غيرها في مكانها .

رابعاً : في ضوء نظرية الخطابي في النظم القرآني تكون الكناية معجزة بلفظها حيث لا مرادف لها في نظمها، بل كل صورة من صور الكناية في القرآن معجزة في موقعها و نظمها، و مطابقتها لمعناها، و لا أخفى أن هذا الأمر كان سبباً قوياً في بحثي هذا الموضوع .

---

(١) الإعجاز البياني للقرآن ص ٨٩ دار المعارف بمصر .

خامساً : لقد فتح الخطابي بهذه النظرية مجالات فسيحة أمام الباحثين و الدارسين في نظم القرآن المبين، فالحرف في القرآن في موقعه لا يسد مسده غيره، فلا تصلح الواو في نظم القرآن بدل الفاء، و لا تسد ثم مسد الواو هكذا، و لا يصلح الرفت مكان المباشرة، و لا يصلح المس مكان اللمس و هكذا في سائر كنایات النظم الكريم، و هذا صميم بحثي .

سادساً : في ضوء نظرية الخطابي في النظم القرآني ترفض رفضاً تاماً ما يرددده علماء النحو كثيراً في مسألة الجواز ، في القضايا النحوية مستشهادين على ذلك بالنظم القرآني كعود الضمير مفرداً و جمعاً على من في قوله تعالى :

"وَمَنْ يطعُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخَلُهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْنَاهَا الْأَهَارُ خَالِدِينَ"

فيها " (١)

و قوله تعالى : " وَمَنْ يَعْصِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُبَعَّدُ حَدَّهُ يُدْخَلُهُ نَارًا خَالِدًا"

فيها " (٢)

---

(١) سورة النساء الآية (١٣) .  
(٢) سورة النساء الآية (١٤) .

## الكتابة والإعجاز (البلاغي عند الباقلاني ن ٣٥٤)

تحدث أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني عن الإعجاز البلاغي في النظم القرآني وحدد له خصائص و مزايا يمكن إيجازها فيما يلي (١) :

أولاً : أن نظم القرآن خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، و مبادرات المألوف من ترتيب خطابهم .

ثانياً : ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة، و الغرابة، و التصرف البديع، و التناسب في البلاغة .

ثالثاً : أن عجيب نظمه، و بديع تأليفه، لا يتفاوت و إلا يتباين، و أن الإعجاز في جميع آيات القرآن الطويلة، و القصيرة على حد واحد لا يختلف في حين يتفاوت كلام الفصحاء تفاوتاً بينا .

رابعاً : نظم القرآن وقع موقعاً في البلاغة يخرج عادة كلام الجن و الإنس، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا .

خامساً : أنه سهل سبيله، فهو خارج عن الوحشى المستكره، و الغريب المستنكر، و عن الصنعة المتکلفة، و جعله قريباً إلى الأفهام . ثم يعقد الباقلاني فصلاً في ذكر البديع من الكلام، يبدأ فيه بسؤال : هل يمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما تضمنه من البديع ؟ .

---

(١) إعجاز القرآن ص ٣٥ - ٤٦

و لم أجد - فيما قرأت - قبل الباقلاني أحدا أثار هذا السؤال صراحة، و هو يقصد بالبديع هنا سائر فنون هنا سائر فنون البلاغة، فقد ذكر شواهد لفنون الاستعارة و التشبيه و الغلو، و الإفراط في الصفة و المطابقة، و التجنيس، و المقابلة، و الموازنة، و المساواة، و الإشارة، و المبالغة و التوشيح، و صحة التقسيم، و صحة التفسير، و التكميل، و العكس و التبديل، و الالتفات، و التذليل، و الاستطراد، و التكرار، و الاستثناء .<sup>(١)</sup>

ثم قال بعد ذكره هذه الشواهد " ووجوه البديع كثيرة جدا، فاقتصرنا على ذكر بعضها، ونبهنا بذلك على مالم نذكر كراهة التطويل"<sup>(٢)</sup> فظاهر من كلام الباقلاني أن كلمة البديع عنده مرادفة لكلمة البلاغة، و هي تشمل جميع فنونها و كأنه يقول : هل يمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما تضمنه من فنون البلاغة ؟

و يبدأ الباقلاني في إجابة السؤال فيقول : " و قد قدر مقدرون أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، و أن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه، و ليس كذلك عندنا لأن هذه الوجوه إذا وقعت التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب و التعود و التصريح لها "<sup>(٣)</sup>

ثم يؤكّد الباقلاني هذا الكلام تارة أخرى بعد أن ذكر شواهد من صنعه أبي تمام التي بلغ فيها حد التكليف فقال : " لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادعوه في الشعر ووصفوه فيه "<sup>(٤)</sup>

(١) إعجاز القرآن ص ١٠١ - ١٠٧ .

(٢) إعجاز القرآن ص ١٠٧ .

(٣) إعجاز القرآن ص ١٠٧ .

(٤) إعجاز القرآن ص ١١١ .

مطلاً ذلك بأن هذا الفن ليس فيه ما يخرج العادة، و يخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بالتعلم و التدرب به و التصنع له .

ثم يعود الباقلاني فيحدد موقفه من القضية تحديداً واضحاً فيقول : " و إنما لم نطلق القول إطلاقاً، لأننا لا نجعل الإعجاز متعلقاً بهذه الوجوه الخاصة، و وفقاً عليها، و مضافاً إليها، و إن صح أن تكون هذه الوجوه، مؤثرة في الجملة، آخذة بحظها من الحسن و البهجة، متى وقعت في الكلام على غير وجه التكافل المستبع، و التعلم المستشنع " (١)

ثم يعود الباقلاني فيعقد فصلاً في وصف وجوه البلاغة التي ذكرها الرمانى في النكت و هي على عشرة أقسام : الإيجاز، و التشبيه، و الاستعارة، و التلاؤم، و الفوائل، و التجانس، و التصريف. و التضمين، و المبالغة و حسن البيان، و يذكر لها شواهد (٢)، ثم يثير القضية ذاتها مرة أخرى فيقول : " و من الناس من زعم أن يأخذ ذلك " إعجاز القرآن " من هذه الوجوه التي عدناها في هذا الفصل، و أعلم أن الذي بيناه قبل هذا و ذهبنا إليه هو حديد " (٣)

و يحاول الباقلاني أن يحدد موقفه بوضوح فيقول : " و إنما ننكر أن يقول قائل : إن بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه ما تصل به من الكلام ويفضي إليه مثل ما نقول : إن ما أقسم به وحده بنفسه معجز، و إن التشبيه معجز و إن التجنيس معجز، و المطابقة بنفسها معجزة فاما الآية التي فيها ذكر التشبيه، فإن ادعى إعجازها لألفاظها و نظمها و تأليفها فإن لا أدفع ذلك و أصححه، و لكن لا أدعى إعجازها لموضع التشبيه " (٤)

معذرة في الإكثار من نقل نصوص الباقلاني، فالموضوع يحتاج إلى تتبع و يقظة، و صبر، و هذا شأن من يريد أن يفهم نصوص السلف الصالح، فإنه

(١) إعجاز القرآن ص ١١٢ .

(٢) إعجاز القرآن ص ٢٦٢ - ٢٧٥ .

(٣) إعجاز القرآن ص ٢٧٥ .

(٤) إعجاز القرآن ص ٢٧٦ .

حاجة إلى مزيد من التروي، و طول النفس، فالذى دعاني إلى الإكثار من نصوص الباقلانى عدّة أمور، هذا أولها، و الثاني أنتى وجدت كثيرا من الباحثين حكموا على الرجل دون تتبع لجميع نصوصه، فجاء حكمهم غير عادل، و الثالث خطورة هذه القضية، و الرابع : أن هذا الموضوع من صميم البحث الذى اتجهت إليه همتى هذا، و بالتأمل في نصوص الباقلانى السابقة يظهر لي ما يلى :

أولاً : أن الباقلانى يقصد بالبديع سائر فنون البلاغة و منها الكنية .

ثانياً : أن الباقلانى يرد في نصوصه على الرمانى، الذي يرى أن فنون البلاغة في القرآن معجزة لذاتها، دون نظمها .

ثالثاً : أن الباقلانى يرفض فنون البديع إذا جاءت على وجه التكلف المستبشر، و التعلم المستشنع .

رابعاً : أن الباقلانى يقبل فنون البديع و يرى أثرها في الجملة إذا جاءت دون تكلف .

خامساً: الباقلانى يرى أن إعجاز الفنون البلاغية لألفاظها ، و نظمها، و تأليفها.

سادساً : يذكر الباقلانى في إعجاز الفنون البلاغية بانفرادها .

سابعاً : أن الباقلانى حين يرفض أن يكون الإعجاز وفقا على الفنون البلاغية وحدها يفتح أمام الباحثين و الدارسين منهجا جديدا يقوم على النظرة الكلية لا الجزئية، فالجمال في الكل و ليس في الجزء، و لذلك رأينا يختار سورة كاملة في إثبات إعجاز القرآن، فقد اختار سورة النمل. باعتبار السورة وحدة موضوعية، وقد حل كذلك سورة غافر، فالباقلانى لا ينظر في إثبات الإعجاز في آية أو كلمة دون معرفة تلك الآية و هذه الكلمة في السورة، و هذه نظرية جديدة في الإعجاز و في البلاغة و النقد، لم يسبق إليها الباقلانى .

يقول الأستاذ الدكتور: محمد زعلول سلام في هذه المسألة " من أهتم ما يسترعي النظر في منهج الباقلاني لدراسة إعجاز القرآن، اعتبار الوحدة الفنية التي تتضمن موضوعا واحدا، و يظهر هذا ( من تناوله بالتحليل صورة بتمامها يتدرج فيها، ليظهر ما تنطوي عليه من خصائص في النظم، لا تقتصر على مجرد روعة استعارة، أو بلاغة تشبيه، يرد في آية أو عبارة قصيرة، و إنما إعجازه منصب عليه جملة لا تفصيلا، فالسورة - لا الآية - أصغر وحدة فنية، موضوعية في القرآن يمكن الحكم عليها بإعجاز النظم، أو البلاغة ، و روعة البيان، لأنها يمكن أن تتوفر لها شروط الإعجاز السليمة" (١)

ثامنا : و يؤكد ما أفهمه من كلام الباقلاني في النظرة الموضوعية الكلية، لا النظرة الجزئية الفردية ما قام به الباقلاني من تحليل قصيدة كاملة لامرئ القيس، و أخرى للبحترى، و قد تناول كل قصيدة جملة، ليبين خصائص النظم فيها، و لا أجاوز الحقيقة إذا قلت : إن الباقلاني أول ناقد عربي تناول قصيدة كاملة بالتحليل و النقد، اللهم إلا ما وجدناه عند الآمدى ت : ٣٧٠ هـ

تاسعا: أفهم من تحليل الباقلاني لسورتي النمل، و غافر، و من تحليله لقصيدتي امرئ القيس و البحترى أن مفهوم النظم عند الباقلاني أوسع من مفهومه عند السابقين من أمثال : الخطابي، و الرمانى و أوسع كذلك من مفهوم النظم عند اللاحقين أمثال عبد القاهر الجرجانى و من تابعه، فالنظم عنده يسري في النص كله، لا في الجزئيات، إنه يعني الانسجام التام في السورة، و في القصيدة، و بعد هذا الجهد العظيم الذي يشهد به كل منصف للباقلاني نرى كثيرا من الباحثين غير منصف الفصاحة و البراعة، و الفخامة، و السلامة، و النضارة، و الدر و الياقوت، و البحر الزاخر و النجوم الزاهرة، و الكبريت الأحمر. (٢)

و لا أدرى كيف ذهبت الدكتورة هذا المذهب و هي تتمتع بعقل العالم

و ذوق الأديب ؟؟

(١) نكت الانتصار لنجل القرآن للباقلاني ص ٢٨ نشر منشأة المعارف بالأسكندرية

(٢) الإعجاز البياني للقرآن ص ١٠٦، ١٠٧ .

و على الرغم من الجهد الناصع، الذي ظهر من كلام الباقلاني رأيت الأستاذ الدكتور شوقي ضيف يرى أن الباقلاني لم يزد في كتابه "إعجاز القرآن" عن شرحه أو قل بعبارة أدق عن محاولة شرحه لما قاله الجاحظ من جمال النظم القرآني، وما قاله الرمانى من أنه – دون غيره من بلاغة البلغاء في المرتبة الرفيعة من البلاغة و البيان، وأن الباقلاني أول من هاجم في قوة نظرية إعجاز القرآن عن طريق تصويرها فيه من وجوه البديع .<sup>(١)</sup>

هذا وقد عرفنا فيما مضى ما قاله الخطابي و الرمانى، و رأينا إضافات جادة و جديدة للباقلاني على أقوال السابقين في المنهج و التطبيق، و عرفنا موقف الباقلاني بالتحديد في علاقة البديع بإعجاز القرآن .

---

(١) البلاغة تطور و تاريخ ص ١١٤ بتصريف الطبعة الرابعة دار المعارف بمصر.

## الكتابية والإعجاز البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني (٩٢٧)

تحدث الإمام عبد القاهر الجرجاني عن الإعجاز البلاغي في النظم القرآني فقال : " أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، و خصائص صادفوها في سياق لفظه، و بدائع راعتكم من مبادئ آية و مقاطعها، و مجرى ألفاظها و مواقعها، و في مضرب كل مثل، و مساق كل خير، و صورة كل عظة و تنبيه، و إعلام و تذكير، و ترغيب و ترهيب، و مع كل حجة و برهان، و صفة و تبيان، و بهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، و عشراء عشراء، و آية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها، و لفظة ينكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه، أو أخرى و أخلق، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول، و أعجز الجمهور، و نظاماً و التئاماً، و إتقاناً و إحكاماً، لم يدع في نفس بلغة منهم، و لو حك بيافوخه السماء، موضع طمع، حتى خرست الألسن عن أن تدعى و تقول، و خذيت القروم فلم تملك أن تصوّل " (١)

ظاهر من هذا النص تأثر الإمام عبد القاهر بالسابقين، فهو يرى أنه إعجاز القرآن في مزايا نجمه. و يقصد بذلك أن النظم القرآني فيه مزايا تفوق طاقة البشر من حيث وضع كل كلمة في مكانها بحيث تكون مطابقة لتمام معناها مطابقة معجزة، و مطابقة لها قبلها و ما بعدها في نظام و إحكام معجز .

و من خلال هذا النص أفهم : أن كل فن من فنون البلاغة و منها الكتابية داخلة في صميم النظم، و أن إعجازها يعني أن ألفاظها اختيرت اختياراً فوق الطاقة البشرية، و أنها معجزة في اسمائها، و اتساقها مع جاراتها و يؤكّد ما ذهبت إليه قول عبد القاهر في موضع آخر : و هل تجد أحداً يقول : " هذه اللفظة فصيحة، إلا و هو يعتبر مكانها من النظم و حسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، و فضل مؤسستها لأخواتها؟ .

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٩ تحقيق الأستاذ محمود شاكر.

و هل قالوا لفظة متمكنة، و مقبولة و في خلافة : و قلقة، و نابية و مستكرهـة، إلا و غرضهم أن يعبروا شكر عن حسن الاتفاق بين هذه و تلك من جهة معناهما، و بالقلق و النبوءة في سوء التلاؤم، و أن الأولى لم تلق بالثانية في معناها، و أن السابقة لم تصلح أن تكون لفقا للتأليـة في مؤداها" (١) و من هذا أفهم أن حسن الاتفاق بين الكلمات، و حسن الملاءمة أصل من أصول النظم عند عبد القاهر .

و يطيل الإمام عبد القاهر الكلام في مفهوم النظم خلاصته : أن النظم ليس مجرد مراعاة قواعد النحو فحسب بل هو مراعاة تلك القواعد مرتبطة بالأغراض مرتبة في الذكر كما رنها الفكر يقول في ذلك : " و أما نظم الكلم فليس فيه الأمر كذلك، يقصد نظم الحروف و هو تواليهـا في النطق، لأنك تقتفي في نظمها آثار المعاني، و ترتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس، فهو إذا نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضـه مع بعض" (٢)

ويوضح الشيخ أن النظم الذي يتواصفـه البلاغـاء، و تتفاضل مراتـب البلاغـة من أجلـه، صنـعة يستـعانـ عليها بالـفكـر لا محـالة . (٣) و يعقد الشيخ عبد القاهر فصلا في اللـفـظـ يطلقـ و المرـادـ بهـ غيرـ ظـاهـرهـ فـيـتـحدـثـ عنـ الـكـنـاـيـةـ لـيـبـينـ مـزـيـتهاـ وـ يـعـرـفـهاـ (٤)، وـ يـعـمـ الشـيـخـ نـظـرـيـةـ النـظـمـ فـيـطـبـقـهاـ عـلـىـ سـائـرـ فـنـونـ الـبـلـاغـةـ . (٥)

و يرفض عبد القاهر أن تكون المـزـيـةـ فيـ فـنـونـ الـبـلـاغـةـ لمـجـردـ الفـنـ الـبـلـاغـيـ، وـ كـانـهـ يـرىـ أنـ فـنـونـ الـبـلـاغـةـ بـاـنـفـرـادـهـ لـاـ تـكـونـ لـهـ مـزـيـةـ وـ ذـلـكـ ظـاهـرـ منـ حـدـيـثـهـ الدـقـيقـ عـنـ

(١) دلائل الإعجاز ص ٤٤، ٤٥.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤٩.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٥١.

(٤) دلائل الإعجاز ص ٥٦٦.

(٥) دلائل الإعجاز ص ٩٣، ٩٩، ١٠٠، ١٠١.

حسن الكلام للفظ دون النظم، و حسنه للنظم دون اللفظ، و حسنه من الجهتين،  
قال معلقا على قول الله تعالى " و اشتعل الرأس شيبا" (١): " و لم يزدوا فيه  
على ذكر الاستعارة، ولم ينسوا الشرف إلا إليها، و لم يروا للمزية موجبا  
سواءها، هكذا ترى الأمر في ظاهر كلامهم، و ليس الأمر على ذلك، و لا هذا  
الشرف العظيم، و لا هذه المزية الجليلة، و هذه الروعة التي تدخل على النفوس  
عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة، و لكن لأن سلك بالكلام طريق ما يسند الفعل  
فيه إلى الشيء....." (٢)

فالشيخ هنا يرى المزية في النظم و ليست لمجرد الاستعارة، و هو يرد في هذه العبارة على الرمانى، و يوافق الباقلانى في أن الجمال مصدره المجموع لا الجزء، و إن كان للجزء قدر في جمال الكل.

و يتحدث الشيخ الإمام عن معنى التحدي والإعجاز فيري أن الوصف الذي تجدد بالقرآن لا يجوز أن يكون في الكل المفردة ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في ترتيب الحركات و السكנות، و لا يجوز أن يكون الإعجاز بأن لم يلتقط في حروفه ما يقل على اللسان، و إنما الإعجاز في النظم (٣)

(٦) سورة مريم الآية (٤)

(٧) دلائل الإعجاز ص ١٠٠

(٨) دلائل الاعجاز ص ٣٨٦ - ٣٩١

و في ضوء هذا النص يظهر لي ما يلي :

أولاً : أن الشيخ عبد القاهر درس في كتابه " دلائل الإعجاز " موضوع " الكتابية" ليبرهن على أنها من مقتضيات النظم، وأنها جملة ما هو به معجز .

ثانياً : أن الشيخ الإمام يرى أن " الكتابية" و غيرها من فنون البلاغة معجزة بنظمها، و اختيار لفظها، و حسن اتفاقها مع جاراتها .

ثالثاً : أن الشيخ الإمام يرى أن " الكتابية" ، و غيرها من فنون البلاغة لا يمكن أن تجعل الأصل في الإعجاز، و أن يقصر عليها، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز أي معدودة، في مواضع السور الطوال مخصوصة و في نظري أن هذا المذهب هو ما سبق إليه أبو بكر الباقلاني .

رابعاً : أن مفهوم النظم عند الشيخ عبد القاهر أضيق من مفهوم النظم عند الباقلاني، فقد دارت شواهد حول آية آية، و لم نجد له وقفة أمام سورة كاملة كما وجدنا عند الباقلاني، مع أن التحدي كان بسورة قال تعالى : " فأتوا

بـ سورة من مثله " (٢) )

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٩٣ .

(٢) سورة البقرة الآية (٢٢) .

## الكتابية والإنجاز البانيي حفلة الأستاذ مصطفى طادق الرافاعي

تحت الأستاذ الرافاعي عن البلاغة في القرآن حديث الأديب، و المفكر الموهوب، يمكن إيجاز ما يتصل بموضوعنا منه فيما يلي :

أولاً : يرى الرافاعي أن القرآن ما جاء بالاستعارة لأنها استعارة، أو بالمجاز لأنها مجاز أو بالكتابية لأنها كتابة، أو ما يطرد مع هذه الأسماء والمصطلحات إنما أريد به وضع معجز في نسق الفاظه، و ارتباط معانيه، على وجوه السياسيين من البيان والمنطق . (١)

ثانياً : العلماء يقولون : إن كل ذلك فنون من البلاغة وقع بها الإعجاز لأنهم اصطلحوا على هذه التسمية التي حدثت بعد العرب، و لو قالوا : إن القرآن معجز في العربية لأن الفطرة و العقل لا يبلغان مبلغه في سيasti البيان، و المنطق بهذه اللغة، لكن ذلك أصوب في الحقيقة . (٢)

ثالثاً : من أظهر الفروق بين أنواع البلاغة في القرآن، و بين هذه الأنواع في كلام البلغاء، أن نظم القرآن يقتضي كل ما فيه منها اقتضاء طبيعياً بحيث يبني هو عليها لأنها في أصل تركيبه و لا تبني هي عليه، فليس فيها استعارة و لا مجاز و لا كتابة، و لا شيء من مثل هذا يصح في الجواز أو فيما يسعه إلا مكان أن يصلح غيره في موضعه إذا تبدلته منه، فضلاً عن أن يقي به، و فضلاً عن يربى عليه، و لو أردت اللغة كلها على هذا الموضع . (٣)

رابعاً : البلاغة في القرآن ، إنما هي وجه من نظم حروفه، بخلاف البلاغة في كلام البلغاء ، فإن بلاغته إنما تصنف لموضعها و تبني عليه، فربما وفت، وربما أخلفت . (٤)

(١) إعجاز القرآن و البلاغة النبوية ص ٢٥٨ .

(٢) إعجاز القرآن و البلاغة النبوية ص ٢٥٨ .

(٣) إعجاز القرآن و البلاغة النبوية ص ٢١٠ .

(٤) إعجاز القرآن و البلاغة النبوية ص ٢١٠ .

خامساً : الحرف الواحد من القرآن معجز في موضعه، لأنَّه يمسك الكلمة التي هو فيها ليمسَّ بها الآية و الآيات الكثيرة، و هذا هو السر في إعجاز جملته إعجازاً أبداً . (١)

سادساً : سر الإعجاز هو في النظم و أن جهات النظم ثلاثة، في الحروف و الكلمات و الجمل . (٢)

(١) إعجاز القرآن و البلاغة النبوية ص ٢١١  
 (٢) إعجاز القرآن و البلاغة النبوية ص ١١١

## الفصل الثاني

### ظواهر الإعجاز البلاغي في التعبير اللنائي

- ظواهر الإعجاز البلاغي في كنایات الخوف .

- ظاهرة الإعجاز الباغي في كنایات الندم .

- ظواهر الإعجاز البلاغي في كنایات الجماع .

مُهَرِّبٌ فِي

حُكْمُ الْعِجَازِ الْبَلَاغِيِّ

فِي كِنَائِسِ الْخُوفِ

في شهر رمضان المبارك عام أحد عشر وأربعينه وألف من الهجرة كان فضل الله على عظيماً، إذ سعدت بصلوة القيام في المسجد النبوي الشريف ، خلف إمام ، آتاه الله في قراءة القرآن علماً وفضلاً كانت قواته نوراً على نور ، وبلاهة فوق البلاغة، تبلغ القلب والعقل والوجدان، وتكشف عما في القرآن ، من أسرار البيان ، وتدعو إلى التدبر والتفكير في كل كلمة من القرآن.

إزاء هذه القراءة الخاشعة ، في ذلك المكان الطاهر الشريف ، عشت في ظلال القرآن الكريم أنظر وأتأمل في إعجاز هذا الكتاب المبين ، وهنا تذكرت قول الشيخ سيد قطب رحمة الله : ' إن في هذا القرآن سراً خاصاً ، يشعر به كل من يواجه نصوصه ابتداءً ، قبل أن يبحث عن مواضع الإعجاز فيها ، إنه يشعر بسلطان خاص في عبارات هذا القرآن يشعر أن هنالك شيئاً ما وراء المعانى التي تدركها للعقل من التعبير ، وإن هنالك عنصراً ما ينسكب في الحس بمجرد الاستماع لهذا القرآن ، يدركه بعض الناس واضحًا ، ويدركه بعض الناس غامضًا ، ولكنه على كل حال موجود ، هذا العنصر الذي ينسكب في الحس ، يصعب تحديد مصدره . أهو العبارة ذاتها؟ أهو المعنى الكامن فيها؟ أهو الصور الظلالة التي تشعها؟ أهو الإيقاع القرآني الخاص المتميز من إيقاع سائر القول المصوغ من اللغة؟ أهي هذه العناصر كلها مجتمعة ، أم إنها هي وشيء آخر وراءها غير محدود؟ ! .

ذلك سر مودع في كل نص قرآن ، يشعر به كل من يواجه نصوص هذا القرآن ابتداءً " ثم تأتي وراءه الأسرار المدركة بالتدبر والنظر والتفكير في بناء القرآن كله " (١) .

نعم ، كان لقراءة هذا الشيخ الإمام ، في هذا المكان الطاهر عظيم الأثر في تقليل القلب من جميع جوانبه ، ومن جميع مداخله ، وفي إثارة الحس ، وتوجيهه

(١) في ظلال القرآن ٢٣٩٩/٢٧ - دار الشروق ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .

الفكر ، ولفت النظر إلى جملة من الموضوعات من أهمها مظاهر الإعجاز البلاغى في التعبير الكنائى ، فقد لفت نظرى كنایات الخوف وتعبير القرآن عنها، وكنايات الندم وتعبير القرآن عنها، وكنايات الجماع وتعبير القرآن عنها، وكيف تعددت الكنایات لمعنى واحد، وكيف كانت تتناسق الکنایة مع التعبير عنها ؟ وكيف كان يختار اللفظ اختياراً معجزاً في كل کنایة ؟ إلى غير ذلك من الأسرار التي حاولت الكشف عنها.

ومن هنا جاء هذا الفصل في ثلاثة مباحث:

: مظاهر الإعجاز البلاغى في كنایات الخوف.

المبحث الأول

: مظاهر الإعجاز البلاغى في كنایات الندم .

المبحث الثاني

: مظاهر الإعجاز البلاغى في كنایات الجماع .

المبحث الثالث

## البِدْرُ الْأَوَّلُ

### مَاهِرُ الْإِعْجَازِ الْبَلَانِيُّ فِي كُنَيَّاتِ الْخُوفِ

من التعبير القرآني كنایة عن الخوف ، قول الله تعالى : " يا أيها الناس

اقواهم كم إن زلزلة الساعة شيء عظيم ، يومئذ يهلك كل من ضعفه عما

أرضعه وقضى كل ذات حمل جلها وترى الناس سكاري وما هم بسكاري

ولكن عذاب الله شديد " <sup>(١)</sup> .

فالقرآن هنا يعبر عن الخوف تعبيرين : الأول : قوله تعالى : " تذهل كل

من ضعفه عما أرضعه " والثاني قوله تعالى : " وقضى كل ذات حمل جلها " .

وكلا التعبيرين يعد كنایة عن شدة الخوف والهول يوم القيمة، ففي التعبير

الأول : ترى ذهول كل مرضعة عما أرضعه ، وبالتأمل في نظم هذا التعبير

نرى إعجازاً في اختيار اللفظ ، فقد اختار القرآن " تذهب " ومعناها في اللغة

" ذهله ذهلاً وذهولاً : تركه على عمد أو نسيه لشغله ، أو هو السلو ، وطيب

النفس عن الإلف " <sup>(٢)</sup> .

(١) سورة الحج الآيتان: (١، ٢)

(٢) القاموس المحيط مادة " ذهله "

فالمرضعة تذهل أي تنسى لما تراه في هذا اليوم ، ولا يسد مسدها هذا اللفظ لفظ آخر، فتأمل العلاقة العاطفية بين الأم ورضيعها، وتذكر الحنان الذي سكبها الله في قلبها، فليس هناك قوة فوق الأرض تستطيع أن تنزع هذه الرحمة وذلك الحنان من قلب الأم وهي ترضع ولدتها ، ولكن الحديث له معنا ليس في الدنيا، وإنما في عالم الآخرة، فقد تبدلت الأمور،

وتحيرت الأحوال ، ورأى الناس الناس عند زلزلة الساعة فرأوا شيئاً عظيماً، فربط الكنية بالموقف والسياق هنا أمر واجب.

وتأمل قوله تعالى : "كل من مرضعة" ، فليس هناك استثناء لمرضعة دون

مرضعة وليس هنا مرضعة تستطيع أن تواصل الرضاعة، وتأمل اختيار لفظ "مرضعة" ولم يقل مرضع، قال صاحب القاموس المحيط " أرضعت المرأة فهى مرضع: لها ولد ترضعه، فإذا وصفتها بإرضاع الولد قلت: مرضعة<sup>(١)</sup>.

قال أبو هلال العسكري " ولو قال : تذهل كل امرأة عن ولدتها لكان بياناً حسناً، وبلاجة كاملة، وإنما خص " المرضعة" للمبالغة لأن المرضعة أشفق على ولدتها لمعرفتها بحاجته إليها، وأشغف به لقربه منها، ولزومه لها، لا يفارقها ليلاً ولنهاراً ، وعلى حسب القرب تكون المحبة والإلف"<sup>(٢)</sup>

وقال الزمخشري: " فإن قلت: لم قيل: (مرضعة) دون مرضع؟".

قلت : المرضعة التي هي في حال الإرضاع ملقة ثديها الصبي، والمريض التي شأنها أن ترضع وإن لم تباشر الإرضاع في حال وصفها به، فقيل : "مرضعة" ليدل على أن ذلك الهول إذا فوجئت به هذه وقد ألمت الرضيع ثديها نزعته عن فيه لما يلحقها من الدهشة مما أرضعت أي عن إرضاعها أو عن

(١) القاموس المحيط مادة "رضيع".

(٢) الصناعتين ص ٣٧٨

الذى أرضعه وهو الطفل ، وعن الحسن: تذهب المرضعة عن ولدتها لغير فطام، وتضع الحامل مافى بطنها لغير تمام،<sup>(١)</sup>

وفى التغيير الثانى : "وتضع كل ذات حمل حملها". كنایة عن شدة الهول والخوف يوم القيمة كذلك وفي التعبير هنا إفاده العموم "كل ذات حمل". فليس هناك حامل تستطيع أن تحفظ بجنينها، فالخوف عم الجميع.

وبالتأمل فى التعبيرين نجد ان الكنایة فى التعبير الأول عن شدة الهول والخوف ، وأن هذا الخوف مصحوب بسكون وصمت رهيب، وأن الكنایة فى التعبير الثانى عن شدة الخوف والهول ، وأن هذا الخوف مصحوب بحركة واضطراب ، وقلق نفسي ، وزلزلة داخلية.

وبالتأمل فى التعبيرين مرة ثانية نلاحظ سرا آخر فى تقديم الكنایة الأولى على الثانية، وإن كان الحمل قبل الإرضاع ، ولعل السر البلاغى فى التقديم هنا أن المرضعة أشد تأثرا عاطفيا بنزع ثديها عن ولدتها من تأثر الحامل بوضع حملها، فالمرضعة عرفت حاجة ولدتها إليها، فهى أشد شغفا به، فالترتيب هنا جاء وفق تأثر النفس بالحدث، فالقرآن هنا يخاطب النفس الإنسانية خطاب العالم الخبير

بكل زاوية من زواياها، وصدق الله العظيم إذ يقول : " ألا يعلم من خلق وهو

**اللطيف الخير"<sup>(٢)</sup>**

وبالتأمل فى التعبيرين نجد أن الكنایة فى كليهما قامت على التصوير، وهذا التصوير له دلالاته، وإيحاءاته، وأغراضه، فتأمل صورة أم نزعت ثديها من فم رضيعها، فعلام يدل ذلك ؟

(١) الكشاف ٢٤/٣ طبعة دار المعرفة.

(٢) سورة الملك الآية ١٤ .

إنه يدل على أن الهول قد بلغ مبلغا فوق الجنان، مبلغا لا يحيط به الوصف فإذا كانت الأم وهي "مصدر الحنان تذهب عن رضيعها فكيف بغيرها ممن هم أقل حنانا وعاطفة منها؟".

هذا ، والقرآن حين يعرض هذه الصورة يريد منا استحضارها وتذكرها، فالصورة ترسخ في الأذهان ولاتنسى، واستحضار يوم القيمة وتذكره يجعلنا نت琦 الله في أعمالنا وأفعالنا ، وأقولنا، وهذا هو الغرض من عرض القرآن لهذه الصورة، إذ يقول سبحانه في مطلع السورة " يا أيها الناس اتقوا ربكم . (١) أليست هذه الصورة الكنائية تدعوا إلى التقوى؟.

إن الإعجاز البلاغي في هذه الصورة تابع من اختيار ألفاظها، وإحكام نظمها، وتناسقها مع ماقبلها وما بعدها، وفي تناسبها مع الغرض المقصود تناسبا فوق طاقة البشر، ومن هذا كله كان تأثيرها في القلب والعقل تأثيرا معجزا.

وقد ادرك البلاغيون قيمة التناسب بين الألفاظ والأغراض، وبين اللفظة واللفظة، التي تجاورها، قال بشر بن المعتمر في صحيحته " وكل ضرب من الحديث ضرب من اللفظ ، ولكن نوع من المعانى نوع من الأسماء ، فالسخيف السخيف، والخفيف للخفيف ، والجلل للجلل (٢) .

وقال ابن أبي الإصبح المصري عن ائتلاف اللفظ مع المعنى" وتخليص معنى هذه التسمية أن تكون ألفاظ المعنى المطلوب ليس فيها لفظة غير لائقة بذلك المعنى" (٣).

وقال العلوى عن ائتلاف اللفظ مع المعنى" هو أن تكون الألفاظ لائقة بالمعنى المقصود ومناسبة له ، فإذا كان المعنى فهما كان اللفظ الموضوع له جزلا ، وإذا كان المعنى رقيقا كان اللفظ رقيقا فيطابقه في كل أحواله ، وهما إذا خرجا على

(١) سورة الحج الآية ١.

(٢) الحيوان للجاحظ ٣٩/٣ .

(٣) بدیع القرآن ص ٧٧ وتحرير التحبير ص ١٩٤ .

هذا المخرج وتلأء ما هذه الملائمة وقعا من البلاغة أحسن موقع، وتالفا على أحسن شكل، وانتظما في أوفق نظام ، وهذا باب عظيم في علم البديع ، وجاء القرآن الكريم على هذا الأسلوب، (١).

ومن هنا كان لهذه الصورة الكنائية تأثيرها المعجز ناتجا عن التناقض المعجز الذي أشار إلى خيوطه كل من : بشر بن المعتمر ، وابن أبي الإصبع المصري ، والعلوي، فلايحسن في النفس أن تأثير الكنية مقصور عليها فحسب، فقد تكون الكنية جميلة ولكنها غير متناسبة مع سياقها ، ومع الغرض المقصود منها.

قال ابن طبا طبا العلوى" وكم من جوهرة نفسية قد شينت بقرينة لها بعيدة منها فأردت عن أخواتها المشاكلات لها" (٢)،

في ضوء هذا الفهم، وعلى هذا المنهج ، سلكت البحث في موضوع مظاهر الإعجاز البلاغي في التعبير الكنائي ، والله المستعان.

ومن التعبير القرآني كنایة عن الخوف وشدة الهول قول الله تعالى " يوم

يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون، خاشعة أبصارهم

ترهقهم ذلة، وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون" (٣).

في القاموس المحيط " الساق ما بين الكعب والركبة والجمع سوق وسيقان ،

وأسوق و"يوم يكشف عن ساق " : عن شدة ،" والقت الساق بالساق " (٤) إذا

أرادوا شدة الأمور الإخبار عن هوله. وولدت ثلاثة بنين على ساق: متتابعة لا

جارية بينهم". (٥).

(١) الطراز ١٤٤/٣.

(٢) عيار الشعر ص ٢٢ تحقيق د . زغلول سلام - نشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٨٠ م .

(٣) سورة القلم الآيات (٤٣-٤٢).

(٤) القيامة الآية (٢٩).

(٥) مادة ( سوق )

ويفهم من هذا النص أن الكشف عن الساق كنایة عن شدة الهول . وقال الشريف الرضى: " وهذه استعارة والمراد بها الکنایة عن هول الأمر وشدته وعظم الخطب وفظاعته، لأن من عادة الناس أن يشمروا عن سوقيهم عند الأمور الصعبة" (١).

ويفهم من كلام الشريف الرضى أن هذه الکنایة جاءت مطابقة لعادة الناس، فهى مبنية على أصل معروف لديهم.

أما قوله: "وهذه استعارة" فهذا تسامح منه فى اطلاق **اللُّفْظ** ، فليس مقصوده الاستعارة التي حدد مفهومها المتأخرن من علماء البلاغة . وقد وقف الإمام الزمخشري عند هذه الکنایة، وحللها تحليلا يكشف عن عبريته في اللغة والبيان، ويكشف عن ذوقه الفريد في فهم البلاغة القرآنية إذ يقول :

الكشف عن الساق والإبداء عن الخدام مثل في شدة الأمور وصعوبة الخطب، وأصله في الروع والهزيمة وتشمير المخدرات عن سوقيهن في الهرب وإبداء خدامهن عند ذلك قال حاتم:

أخو الحرب إن عضت به الحرب عضها  
وإن شمرت عن ساقها الحرب شمرا

(١) تلخيص البيان في مجازات القرآن ص (٣٤١)

فمعنى (يَوْمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ) يوم يشتد الأمر ويتفاقم، ولا كشف ثم ولا ساق كما تقول للاقطع الشحيح يده مغلولة، ولا يد ثم ولا غل وإنما هو مثل في البخل، وأما من شبه عطنه وقلة نظره في علم البيان والذى غره منه حديث ابن مسعود رضى الله عنه " يكشف الرحمن عن ساقه، فأما المؤمنون فيخرون سجدا وأما المنافقون ف تكون ظهورهم طبقاً كأن فيها سفافيد " ومعناه يشتد أمر الرحمن ويتفاقم هو له وهو الفزع الأكبر يوم القيمة<sup>(١)</sup>.

ويفهم من كلام الزمخشري أن الكشف عن الساق كناية عن شدة الأمر، وصعوبة الخطب يوم الفزع الأكبر، وأن هذه الكناية مبنية على أمر معروف للقوم.

وبالتأمل في هذا التعبير " يوم يكشف عن ساق... " نجداً أنه جاء في سياق الحديث عن شدة الهاول يوم القيمة وأن الكلام قبل هذه الآية عن المجرمين قال تعالى " افجعل المسلمين كال مجرمين ، مالكم كيف تحكمون ، ألم لكم كتاب فيه تدرسون ، إن لكم فيه لما تخiron ، ألم لكم أيمان علينا بالغة إلى يوم القيمة إن لكم لما تحكمون ، سلهم أيهم بذلك زعيم ، ألم لهم شركاء فليأتوا بشركائهم إن كانوا أصادقين .

يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون ، خاشعة أبصارهم ترھقهم ذلة وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون<sup>(٢)</sup>.

فلاحظ أن الكناية هناك عن شدة الهاول مصحوباً بالتوبيخ والتعنيف على تركهم السجود في الدنيا ، ومصحوباً بالحسرة والندم على ما فرطوا فيه.

وبالتأمل في نظم هذه الصورة الكناية نجد أن في الكلام إضماراً يقول الزمخشري " وناسب الظروف فليأتوا أو إضمار اذكر يوم يكشف عن ساق كان كيت وكيت فحذف للتهديل البلiego، وإن ثم من الكوائن مالا يوصف لعظمته،

(١) الكثاف ١٣٠/٤ . طبعة دار المعرفة - بيروت.

(٢) سورة القلم الآيات (٤٣ - ٣٥).

عن ابن مسحود رضى الله عنه " ت quam أصلًا بهم أي ترد عظاما بلا مفاصيل لا  
تنى عند الدفع والخض " <sup>(١)</sup>.

بالتأمل فى كلمة " ساق " نجدها نكرة وأن لهذا التكير سراً بلاغياً. كشف عنه  
لإمام الزمخشري بقوله " للدلالة على أنه أمر مبهم في الشدة " منكر خارج عن  
لما لف ك قوله تعالى " يوم يدع الداعي إلى شيء نكر " <sup>(٢)</sup>. كأنه قيل يوم يقع  
يوم فظيع هائل " <sup>(٣)</sup>.

بالتأمل في سياق هذه الكنية نلاحظ أن ربط الكنية بالسياق أمر مطلوب ،  
ليس من الإنصاف أن نقطع ، يوم يكشف عن ساق ، مما قبلها وما بعدها ،  
فالكلام قبلها عن المجرمين والظالمين والطاغين .

قصة أصحاب الجنة فيكون المعنى أذكر يا محمد يوم يكشف عن ساق مصير  
هؤلاء وعذاب الله لهم وكأن المعنى - والله أعلم - أن أصحاب الجنة الذين  
شرعوا عن ساعد الجد في فعل الشر وقصدتهم حرمان الفقراء من حق الزكاة في  
ثمار جنتهم ، فصاروا ظالمين وطاغين مجرمين سيرون مصيرهم يوم يكشف  
عن ساق إنهم فكروا ، ودبروا ، في حرمان الفقراء من القرب من جنتهم ، ويوم  
يكشف عن ساق ويحرمهم الله القرب منه ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون ،  
ففي السجود قرب من الله تعالى ، قال سبحانه: " واسجد واقترب " <sup>(٤)</sup>.

قال الإمام الزمخشري: " فإن قلت : لم يدعون إلى السجود ولا تكليف ؟  
قلت : لا يدعون إليه تعبد أو تكليفا ولكن توبينا وتعنينا على تركهم السجود في  
الدنيا مع إعقام أصلابهم والحلولة بينهم وبين القدرة تحسيرا لهم وتنديما  
على ما فرطوا فيه " <sup>(٥)</sup>.

(١) الكشاف ١٣١/٤.

(٢) سورة القمر الآية (٦).

(٣) الكشاف ١٣١/٤.

(٤) سورة العلق الآية (١٩).

(٥) الكشاف ١٣١/٥.

هذه الطريقة في استجلاء مظاهر الإعجاز البلاغي في التعبير الكنائي ليست مرا ابتدعته، وإنما هي أمر وجه إليه الإمام الشيخ عبد القاهر الجرجاني ونوه ذكره إذ يقول: " وقد علمت إطباقي العلماء على تعظيم شأن النظم وتفخيم قدره " والتتويه بذكره، وإجماعهم أن لا فضل مع عدمه، ولاقدر لكلام إذا هو لم يستقم له، ولو بلغ في غرابة معناه مبالغ ، وبتهم الحكم بأنه الذي لاتمام دونه ، لا قوام إلا به، وأنه القلب الذي عليه المدار، والعمود الذي به الاستقلال، وما كان بهذا المحل من الشرف، وفي هذه المنزلة من الفضل، وموضوعا هذا الموضع من المزية، وبالغا هذا المبلغ من الفضيلة، كان حرى بأن توقف له الهمم، وتوكل به النفوس، وتحرك له الأفكار. وتستخدم فيه الخواطر، (١) .

هذا، ووضع هذه الكنائية في موضعها هنا من النظم وضع معجز في تناسبها مع ما قبلها وما بعدها ، وفي تأثيرها في النفس ، وفي تحقيقها الغرض المقصود فشدة الهول والخوف في هذا المقام ، يدعو إلى تذكير أصحاب النعم بحق الله في نعمهم ، وأن الله تعالى أنعم على عباده لتقربهم النعم منه، وهذه الكنائية تدعى الإنسان إلى الانتفاع بنعم الله عليه من قوة ، وضحة، ووقت قبل فوات الاوان، وأن هذه الكنائية تذكرنا بأخذ العدة والتزود من التقوى وبخاصة الصلاة استعداد ل يوم يكشف فيه عن ساق.

هذا هو الوضع المؤثر لهذه الصورة الكنائية في موضعها قال حازم القرطاجي: " إنما الوضع المؤثر، وضع الشيء الموضع اللائق به وذلك يكون بالتوافق بين الألفاظ والمعانى، والأغراض، من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام متعلقا ومقتربا بما يجنسه ويناسبه ويلائمه من ذلك، والوضع الذي لا يؤثر يكون بالتباهي بين الألفاظ والمعانى والأغراض من جهة ما يكون بعضها في موضعه من الكلام متعلقا بما ينافيه ويدافعه وينافره " (٢) .

(١) دلائل الإعجاز ص ٨٠ تحقيق الأستاذ محمود شاكر.

(٢) منهاج البلاء وسراج الأدباء ص ١٥٣ تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة دار الغرب الإسلامي - بيروت الطبعة الثانية ١٩٨١ م .

فبلغ القلوب الحناجر هنا نتيجة متناسقة مع الشعور النفسي الرهيب الذى أصيب به القوم ، ألم يقل الله تعالى: " فَزَلَّوْا زَلَّالَشِدِيدَا " <sup>(١)</sup>.

نعم، جاءت الكنية متناسبة مع الموقف الذى نزلت فيه ، ومع حال المؤمنين وانفعالهم النفسي العنيف ، وهل عهم القاتل ، فهى نتيجة طبيعية لما سبقها من أسباب، .

إن انسجام هذا التعبير الكنائى مع ما قبله وما بعده ، ومع سياقه الغرض العام هو الذى يمنح هذه الصورة الكنائية تأثيرها المعجز ، يقول الإمام عبد القادر الجرجانى " وهل تجد احدا يقول : هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحسن ملاءمة معناها لمعانى جاراتها ، وفضل مؤانتها لأخواتها؟.

وهل قالوا لفظة متمكنة ومقبولة ، وفي خلافه قلقة وتأهيبة ومستكرهة إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهما، وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم وأن الأولى لم تلق بالثانية فى معناها، وأن السابقة لم تصلح أن تكون لفقا للتألية فى مؤادها" <sup>(٢)</sup>.

فالكنية فى الآية الكريمة عن شدة الخوف مصحوبا بالاضطراب النفسي، والغضب والغم الشديد.

هذا وقد أورد جمهور البلاغيين الآية الكريمة تحت الغلو وهو باب من أبواب البديع عندهم <sup>(٣)</sup>.

(١) الأحزاب: آية (١١)

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤٤ ، ٤٥ تحقيق الأستاذ / محمود شاكر.

(٣) الصناعتين لأبى هلال العسكرى ص ٢٨٠ .

والذى يفهم من السياق يؤكد أن الآية من قبيل الكنایة وليس من قبيل الغلو، ومن هنا فلست مع البلاطين فيما ذهبا إليه ، والذى أوقعهم فى ذلك ثلاثة أمور فى نظرى :

الأول : إغفالهم السياق ، وعدم ربطهم الآية بما قبلها وما بعدها.

الثانى : تحكيمهم العقل دون النفس والحس فالعقل قوانيه وللنفس قوانينها وأحكامها، ولم يقفوا عند الحالة النفسية للمؤمنين فى هذا الموقف.

الثالث : عدم التفرقة بين نوعين من المبالغة ، المبالغة فى الصفة. والمبالغة فى إثبات الصفة ، فالأولى هى المبالغة البدعية، والثانية هى المبالغة المتضمنة فى الكنایة، فالمبالغة هنا فى إثبات الخوف فى قلوب المؤمنين على سبيل الكنایة. والله اعلم.

وتأمل السبب فى فراغ ذلك الفؤاد ، كل هذه التأملات مجتمعة مطلوبة فى فهم هذه الصورة الكنائية.

نعم هذه التأملات فى سياق التعبير الكنائى تكشف لنا بعض مظاهر الإعجاز فى القرآن.

ومن أعظم ما قرأت فى ذلك قول الأستاذ الدكتور / محمد عبد الله دراز: "فالجديد فى لغة القرآن أنه فى كل شأن يتناوله من شؤون القول يتخير له أشرف المواد ، وأمسها رحما بالمعنى المراد ، وأجمعها الشوارد ، وأقبلها للامتزاج ، ويضع كل مثقال ذرة فى موضعها الذى هو أحق بها وهى أحق به : بحيث لا يجد المعنى فى لفظه إلا مرآته الناصعة، وصورته الكاملة، ولا يجد اللفظ فى معناه إلا وطنه الأمين. وقراره المسكين . لا يوما أو بعض يوم ، بل على أن تذهب العصور وتجيء العصور فلا المكان يريد بساكنه بدلا ، ولا الساكن يبغى عن منزله حولا . وعلى الجملة يجيئك من هذا الأسلوب بما هو المثل الأعلى فى صناعة البيان" <sup>(1)</sup>.

(1) النبأ العظيم ص ٩٢ دار القلم الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠ م

## البحث الثاني : مظاهر الإعجاز البلاغي في كتابات الندم

من التعبير القرآني كنایة عن الندم قوله تعالى : " و يوم بعض الظالم على يديه

يقول يا ليث الخذت مع الرسول سيلان ". (١)

قال الإمام الزمخشري : " عض اليدين و الأنامل و السقوط في اليد و أكل البنان و حرق الأسنان و الآرم و قرعها، كنایات عن الغيظ و الحسرة لأنها من روادها ، فيذكر الرادفة و يدل بها على المردوف، فيرتفع تقع الكلام به في طبقة الفصاحة، و يجد السامع عنده في نفسه من الروعة و الاستحسان مالا

يجده عند لفظ المكنى عنه " (٢)

و بالنظر في كلام الزمخشري نجد أنه جمع التعبيرات القرآنية التي تعد كنایة عن الندم و هي :

قول الله تعالى : " و يوم بعض الظالم على يديه " (٣)

و قوله تعالى : " و إذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ ... " (٤)

و قوله تعالى : " و لما سقط في أيديهم ... " (٥)

و بالنظر في كلام الزمخشري مرة ثانية نلاحظ أنه ذكر تعريف الكنایة بوضوح و هو ذكر الرادف و الدلالة به على المردوف .

و بالنظر في كلام الزمخشري مرة ثالثة نلاحظ أنه صرخ بالقيمة البلاغية للصورة الكنائية، فالكلام يرتفع بها في طبقة الفصاحة و السامع يجد لها روعة و استحسانا .

(١) سورة الفرقان الآية : ٧٢

(٢) الكشف ٩٥/٣

(٣) سورة الفرقان الآية : ٢٧

(٤) آل عمران الآية : ١١٩

(٥) سورة الأعراف الآية (١٤٩)

و لا يهحسن في النفس أن الإمام الزمخشري هنا يذكر الكلام على إطلاقه، و إنما نقصد أن هذه القيمة البلاغية للصورة الكنائية التي اقتضتها المقام، و تطلبها الجمال، و إلا روعة لكتابية لم تطابق الحال، و لا استحسان لكتابية لم توضع في موضعها، و لا أثر في النفس لكتابية لم تتناسب مع ما قبلها و ما بعدها ، و لم تتناسب مع الموقف و الغرض العام، فالمطابقة و الانسجام هما علة التأثير في القلب و العقل.

هذا، و الزمخشري لم يوضح لنا السر في الروعة و الاستحسان للصورة الكنائية و في نظري أن السر البلاغي في ذلك يرجع إلى أن التصوير بالكتابية فيه إثبات المعنى مصحوباً بالدليل، و في هذا إقناع للنفس، فيكون المعنى حينئذ أبلغ، و أكيد، و أشد ..

هذه واحدة، و ثمة أخرى و هي أن التعبير الكنائي تعبير تصويري، فيه إيحاء بمعانٍ كثيرة، و الصورة أكثر بقاء في الذهن .

و بالتأمل في التعبير الكنائي الأول " ويوم بعض الظالم على يديه .. " أرى أن

فهم الكتابية هنا و الكشف عن مظاهر الإعجاز فيها يحتاج إلى استبطان السياق، و ربطها بما قبلها و ما بعدها، و السياق هو " ويوم بعض الظالم على يديه يقول

يا ليثي اخندت مع السول سبلا، يا ويلني ليثي لم أخذ فلانا خليلا، لقد أضلني عن الذكر

بعد إذ جاءني، و كان الشيطان للإنسان خذلا " (١)

(١) سورة الفرقان الآيات (٢٧ - ٢٩)

و بالتأمل في هذا السياق نلاحظ أنه تصوير لموقف من موقف يوم القيمة، فيه يظهر ندم الظالم و حسرته على عدم اتباعه منهج الرسول صلى الله عليه و سلم و يتحسر على اتخاذه خليلاً أضلله عن الذكر، فالظلم هذا ظلم نفسه فخسر الدنيا و الآخرة، و لم تتفعه أعماله و لا أفعاله إذ شرط قبول العمل الإيمان بالله ربها، و بمحمد صلى الله عليه و سلم نبياً و رسولاً.

قال تعالى " و قدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً متذمراً " (١)

فالظلم يغض على يديه في هذا اليوم نادماً متذمراً لأنه لم يجد له أي عمل ينفعه فيه التي كانت تباشر معظم الأعمال بعضها لأنها السبب، و لا عجب في ذلك فأمامه هول شديد و لا ينجيه منه إلا العمل الصالح فهو يغض على يديه لأن أعماله صارت هباءً متذمراً، و لأن الهول العظيم الذي يراه يوم القيمة عسير غير يسير.

قال تعالى قبل التعبير الكنائي : " الملك يومئذ الحق للجن و كان يوماً على

الكافرين عسيراً " (٢)

فالصورة الكنائية هنا جاءت متناسبة مع سياقها تناسباً معجزاً، هي نتيجة تتناسب مع الأسباب و الظروف المحيطة بها.

و بالتأمل في السياق هنا نلاحظ أن التعبير القرآني هنا كناية عن الندم و الحسرة مع اللوم الشديد للنفس، و اللوم الشديد لذلك الخليل الخذل، مع شدة الخوف من العذاب، مع ملاحظة أن الندم في هذا المقام غير مفيد، فوقت العمل و هو الدنيا قد انتهي.

(١) الفرقان الآية (٢٣)

(٢) الفرقان الآية (٢٦)

و في التعبير الثاني : " و إذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ .. " (١)

سبق أن الأمام الزمخشري عد " عض الأنامل" كنایة عن الغيظ والحسرة .  
و فهم هذه الصورة الکنائية يحتاج إلى استيعاب السياق فالله تعالى يقول " "

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخْدُنَّا بِطَانَتِهِ مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَابًا وَمَا عَنْتُمْ قَدْ

بَدَتِ الْبُغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تَخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ يَبْنَا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كَثُرَ

تَعْقِلُونَ، هَأَنْتُمْ أَلَا تَخْبُرُنَّكُمْ وَلَا تَحْبُونَكُمْ وَتَؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ، وَإِذَا قَوْكَمْ قَالُوا

آمَنَّا وَإِذَا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَلِكَ

الصُّدُورِ، وَإِنْ غَسِسْكُمْ حَسَنَتْ تَسْوِيْهُمْ إِنْ تَصْبِكُمْ سَيِّئَاتِ يَوْمٍ حَوْانِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا

وَتَنْقُوا لَا يَضْكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ حَمِيطٌ " (٢) .

بالتأمل في هذا السياق نلاحظ أولئك الذين يعوضون الأنامل لهم صفات فيهم :  
بدت البغضاء من أفواههم، تخفي صدورهم كراهية و حقدا للمؤمنين إنهم  
منافقون لهم وجهاً عند لقاء المؤمنين قالوا : آمنا و عند الخلوة بشياطينهم  
عضو الأنامل من الغيظ يحزنهم الخير المؤمنين، و يفرجهم الشر للمؤمنين .

و بالتأمل في السياق نلاحظ أن عضهم الأنامل مقيد بقيود، حين خلوتهم بعيداً عن  
المؤمنين، فهو لم يعوضوا الأنامل أمام المؤمنين جهراً، و في ذلك شهادة بجنفهم.

و بالتأمل في هذا السياق نلاحظ أن التعبير القرآني " عضوا عليكم الأنامل"

كنایة عن الحسرة مصحوبة بالجبن، و الكراهية و النفاق .

(١) سورة آل عمران الآية (١١٩)

(٢) سورة آل عمران الآيات (١١٨ - ١٢٠)

و بالتأمل في السياق نلاحظ أن التعبير الكنائي جاء متناسباً مع السياق و الغرض العام، فهذه البطانة التي ذكرنا صفاتها سابقاً على غيظ شديد من الذين آمنوا لما رأوه في المؤمنين من أثر الإيمان في سلوكهم، و معاملاتهم، و كفى بالإيمان نعمة على المؤمن، فهو الشرط الأساسي في قبول أي عمل عند الله، و هو الذي يبني الشخصية القوية للإنسان، فالذي دفعهم إلى الغيظ أنهم رأوا المؤمنين أفضل منهم، و أكثر التزاماً و اتباعاً لتعاليم الإسلام، أن المؤمنين خير أمة أخرجت للناس، فالصورة الكنائية جاءت نتيجة طبيعية متناسبة مع الأسباب و الظروف المحيطة بها، و هذا التناوب مع الأسباب و الغرض العام منح الصورة الكائنة تأثيراً معزاً .

و في التعبير الثالث : " و مَا سقط في أَيْدِيهِمْ ... " (١)

ذكر الإمام الزمخشري آنفاً أن السقوط في اليد كنایة عن الحسرة و الغيظ .  
و فهم هذه الصورة الكنائية يحتاج إلى استيعاب السياق الذي وردت فيه يقول الله تعالى " وَ اخْذُ قَوْمَ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ عَلَيْهِمْ عَجْلاً جَسَدًا لِّلْخَوَافِرِ ، الْمَرِينَ وَ الْأَنْهَارِ لَا يَكْلِمُهُمْ وَ لَا يَهْدِيهِمْ سِيَلاً ، اخْذُوا وَ كَانُوا ظَالِمِينَ ، وَ مَا سقط في أَيْدِيهِمْ فَرَأُوا أَهْمَرَ

قد ضلوا قالوا لئن لم يحنينا ربنا و يغفر لنا لنكون من الخاسدين " (٢) "

قال صاحب القاموس المحيط " سقط في يده و أسقط : زل ، و أخطأ ، وندم ، و تحير " (٣)

قال الأزهرى : " سقط في يده إذا ندم " (٤)

(١) سورة الأعراف الآية (١٤٩)

(٢) سورة الأعراف الآيات (١٤٨ - ١٤٩)

(٣) مادة " سقط "

(٤) تهذيب اللغة ٢٣٩/١٤

و قال الجوهرى : " قال الأخفش : و يقال سقط في يديه و أسقط أي ندم و منه قوله تعالى : " و مَا سَقَطَ فِي أَيْدِيهِمْ " أي ندموا " (١)

و قال الراغب الأصفهانى " و لما سقط في أيديهم : أي ندموا، يقال سقط في يده و أسقط عbara عن المتسمر " (٢)

و قال الإمام الزمخشري : " و لما اشتد ندمهم و حسرتهم على عبادة العجل، لأن من شأن من اشتد ندمه و حسرته أن يغض يده غما، فتصير يده مسقوطا فيها لأن فاه قد وقع فيها، و سقط مسند إلى أيديهم و هو من باب الكنائية، قال الزجاج : معناه، سقط الندم في أيديهم : أي في قلوبهم و أنفسهم كما يقال : حصل في يده مكروه، إن كان محلاً أن يكون في اليد، تشبيهاً لما يحصل في القلب و في النفس بما يحصل في اليد و يرى بالعين " (٣) .

لا يهحسن في النفس أنني خرجت عن موضوع السياق بمراجعة كلام هؤلاء العلماء في هذا التعبير الكنائي، في ذكر كلامهم كشف لجوانب السياق، يعني على اسجلاء مظاهر الإعجاز في الصورة الكنائية، فيفهم من كلامكهم أن التعبير كنایة عن الحسرة و الندم .

و بالتأمل في السياق نلاحظ أن السبب في ندم هؤلاء القوم و حسرتهم هو عبادتهم العجل، و اكتشافهم أنهم قد ضلوا، و الصورة الكنائية نتيجة لهذا السبب. و بالتأمل في السياق مرة ثانية نلاحظ أن السبب في ندم هؤلاء القوم و حسرتهم هو عبادتهم العجل، و اكتشافهم أنهم قد ضلوا، و الصورة الكنائية نتيجة لهذا السبب .

(١) الصحاح ٢٥٤١/٦.

(٢) المفردات في غريب القرآن ص ٥٥١

(٣) الكشاف ١١٨/٢

و بالتأمل في السياق مرة ثانية نلاحظ أن الله تعالى قد وبخهم على اتخاذهم

العجل فقال : " أَمْرِرُوا أَنْهَا لَا يَكْلِمُهُمْ وَ لَا يَهْدِي هُمْ سِيلًا "

و الغرض البلاغي للاستفهام هنا هو التوبيخ و التقرير، و هذا يدل على أنهم تحسروا على غفلتهم و عدم انتفاعهم بعقولهم، و هذا يتصل بالتعبير الكنائي بخيط رفيع فالصورة الكنائية تتناسب مع ما قبلها و ما بعدها، تناسبا معجزا فوق طاقة البشر .

و عد الخطيب القزويني هذه الصورة الكنائية من لطيف الكنائية، و نقل تحليل الإمام الزمخشري ليكشف به اللطف فيها . (١) ومن كل هذه التأملات ينبع التأثير البلاغي لهذه الصورة .

---

(١) الإيضاح بشرح البغية ١٧٣/٣ ، تحقيق الأستاذ عبد المتعال الصعيدي المطبعة النموذجية – الطبعة الخامسة.

المرجعية (الكتاب)

### المبحث الثالث : مظاہر الإعجاز البلاغي في كنایات الجماع

من التعبير القرآني في كنایة عن الجماع : " الرفت "، في قول الله تعالى : " أَحَلَ لِكُمْ لِيَلَةَ الصِّيَامِ الرُّفْثَ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْهُ لِبَاسٌ لَهُنَّ عِلْمُ اللَّهِ ".

**أَنْكُمْ كُثُرٌ تَخَاوُنُ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَغُفَّارُ عَنْكُمْ" (١)**

قال الزمخشري : " رفت في كلامه و أرفث و ترفت : أفحش و أفصح بما يحب أن يكنى عنه من ذكر النكاح " .

و رفت إلى امرأته : أفضى إليها، و قيل : الرفت بالفرج : الجماع، و بالسان : المواجهة للجماع، و بالعين : الغمز للجماع (٢) .

و قال ابن منظور : " الرفت : الجماع مما يكون بين الرجل و امرأته يعني التقبيل و المغازلة و نحوهما مما يكون في حالة الجماع و أصله قول الفحش .

و الرفت : أيضاً الفحش من القول و كلام النساء في الجماع .  
و الرفت : كلمة جامعة لكل ما يريد الرجل من المرأة .

و الرفت : في قوله تعالى " فَلَا رُفْثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جُدُالٌ فِي الْحَجَّ " (٣)

قال الزجاج : لا جماع، و لا كلمة من أسباب الجماع " (٤)  
فجمهور أهل اللغة يرون أن الرفت : الجماع و ما يؤدي إليه .

وروى عن ابن عباس و ابن جبير، و قتادة، و الحسن، و عكرمة، و مجاهد،  
و الزهري أن الرفت هو الجماع . (٥)

(١) سورة البقرة الآية (١٨٧)

(٢) أساس البلاغي مادة " رفت " .

(٣) سورة البقرة الآية (١٩٧) .

(٤) لسان العرب مادة " رفت " .

(٥) جامع البيان للطبراني ٢٦٣/٢، و البحر المحيط لأبي حيان ٨٧/٢، و الإنقان في علوم القرآن لسيوطى

قال الإمام الزمخشري : " فإن قلت : لم كنی عنه ههنا بلفظ لارفت الدال على معنى القبح بخلاف قوله : و قد أفضى بعضكم إلى بعض، فلما تغشاها، باشروهن، أو لامستم النساء، دخلتم بهن، فأتو حرثكم، و من قبل أن تمسوهن، فما استمتعتم بهن، و لا تقربوهن ؟ .

قلت : استهجانا لما وجد منهم قبل الإباحة، كما سماه اختيارنا لأنفسهم . (١) و بالنظر في كلام الإمام الزمخشري نلاحظ أنه عد الرفت كنائية عن الجماع، و تابعه في ذلك جمهور المفسرين كالإمام الفخر الرازي (٢)، و الإمام البيضاوي (٣)، و أبي السعود (٤) .

و بالتأمل في كلام الزمخشري نلاحظ أنه ربط الكنائية بالإعجاز، و كشف عن مظهر من مظاهر الإعجاز فيها، ففطن إلى اختيار اللفظ في الصورة الكنائية، فلا يعني أي لفظ عن لفظة الرفت، و ليس له مرادف في هذا النظم المعجز، و لكن الزمخشري لم يقف طويلا عند سياق هذا التعبير الكنائي، ليكشف عن علاقة هذه الكنائية بالسياق و الغرض العام و حسبه ما ذكر .

ووقف الإمام الزمخشري عند السر البلاغي في اختيار لفظ الرفت هنا دون غيره من التعبيرات الكنائية الأخرى مبينا أنه الاستهجان لما وجد منهم قبل الإباحة، كما سماه اختيارنا لأنفسهم (٥) .

(١) الكشاف ٢٣٠/١ .

(٢) التفسير الكبير ١٠٥/٥ .

(٣) تفسير البيضاوي ١٠٣/١ .

(٤) تفسير أبي السعود ٢٠١/١ .

(٥) الكشاف ٢٣٠/١ .

و تابعه في ذلك الإمام الفخر الرازى (١)، و الإمام البيضاوى (٢) .

و يفهم من كلام المفسرين أن كل لفظ من ألفاظ القرآن الكريم معجز في اختياره ، وهم بذلك يفتحون بابا جليلا من أبواب البحث لاستجلاء مظاهر الإعجاز البلاغي و هو الإعجاز البلاغي في اختيار اللفظ القرآني و ليس في القرآن ترادف، فقد ذكروا أن القرآن اختار لفظة "الرفث" دون غيرها لتقبیح ما ارتكبواه قبل الإباحة، فنلاحظ أن هذا اللفظ جاء مطابقا للحال التي كانوا عليها قبل الإباحة، مطابقة معجزة، فالذى يناسب النفس التي تفعل القبيح لفظ يكشف قبحها .

أقول : إن اختيار اللفظ مظهر من مظاهر الإعجاز البلاغي في التعبير الكنائي .

و بالتأمل في السياق نلاحظ أن هذا التعبير الكنائي جاء متناسبا مع ما قبله و ما بعده تناسبا فوق طاقة البشر قوله " هن لباس لكم و أنتم لباس لهن " استئناف مبين سبب الإحلال و هو قلة الصبر عنهم، و صعوبة اجتنابهن لكثرة المخالطة و شدة الملابسة (٣) .

فالصورة الكنائية هنا ترتبط بسياقها ارتباطا وثيقا فهى مسببة عن " هن لباس

لكم و أنتم لباس لهن " وعن علم الله بأنهم كانوا يختانون أنفسهم .

و بالتأمل في السياق مرة ثانية نلاحظ أن المقصود بقوله " ليلة الصيام" ليالي الصيام فوق الواحد موقع الجماعة على حد قول الإمام الوادى (٤) .

(١) التفسير الكبير ١٠٥/٥ .

(٢) تفسير البيضاوى ١٠٣/١ .

(٣) تفسير البيضاوى مع حاشية الشهاب ٢٨٠/٢ .

(٤) التفسير الكبير للرازى ١٠٥/٥ .

و قد ذكر الإمام الفخر الرازى في ذلك وجها آخر و هو : أنه ليس المراد من "ليلة الصيام" ليلة واحدة بل المراد الإشارة إلى الليلة المضافة إلى هذه الحقيقة . (١)

و بالتأمل في السياق مرة ثالثة نجد أن قوله تعالى "أحل لكم" يقتضي تحريم سابقا، فكانه أحل لكم ما حرم عليكم أو ما حرم على من قبلكم و هذا طباق معنوي، وفي قوله تعالى "هن لباس لكم" تشبيه بليغ، إذ حذف فيه الوجه والأداة، و هذا يرتبط بالصورة الكنائية ارتباطا قويا كما بينت آنفا .

أما تأثير هذه الكنية في النفس فليس محصورا فيها فحسب، و إنما نابع من اختيار ألفاظها، و تناسقها مع السياق، و مطابقتها لمقتضى الحال، و بطريقة نظمها، و بموازاة الصور الأخرى لها كالطبق، و التشبيه البليغ، و بوضع كل لفظة من ذلك كله وضعا معجزا، قال ابن عطية الغرناطي ٤٨١-٥٤١ هـ " ووجه إعجازه أن الله تعالى قد أحاط بكل شيء علما، و أحاط بالكلام كله علما، فإذا ترتب اللفظة من القرآن علم بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى و تبين المعنى بعد المعنى، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره و البشر معهم الجهل و النسيان و الذهول، و معلوم ضرورة أن بشرا لم يكن قط محيطا، فبهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة" (٢)

هذا و قد رأينا ذلك عند التأملات في سياق الصورة الكنائية، و التحليل البلاغي، لكل جزئية من جزئيات السياق، مما يجعلنا نقر - بعد تأمل - ما قاله ابن عطية الغرناطي (٤٨١ هـ - ٥٤١ هـ) أيضا، في هذا الموضوع " و كتاب الله لو نزعت منه لفظة، ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها، لم يوجد، و نحن تبين لنا البراعة في أكثره، و يخفي علينا وجها في مواضع، لقصورنا عن مرتبة

(١) التفسير الكبير ١٠٥٥ .

(٢) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٧١/١ و ٧٢ تحقيق الأستاذ / أحمد صادق الملاج .

العرب يومئذ في سلامة الذوق، و جودة القرية، و ميز الكلام" (١) .  
و من يتأمل نظم القرآن الكريم، يلمس صدق ابن عطية فيما قال .

و من التعبير القرآني كنایة عن الجماع قول الله تعالى " فَإِنْ باشْرُوهُنْ وَابْنُوا

ما كتب اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرُبُوا حَتَّى يَبْيَنَ لَكُمُ الْخِيطُ الْأَيْضُ مِنَ الْخِيطِ الْأَسْوَدِ مِنْ

الفجر ثُمَّ أَمْرُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيلِ وَلَا تَبَشِّرُوهُنْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تَلَكَ حَدَّوْدَ

اللَّهُ فَلَا تَقْرِبُوهَا كَذَلِكَ يَبْيَنَ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لِعَلَمِهِمْ يَقُولُونَ " (٢) .

في القاموس المحيط " باشر الأمر : و ليه بنفسه و المرأة : جامعها، أو صارا  
في ثوب واحد، فباشت بشرتها بشرتها " (٣)

و في لسان العرب " باشر الرجل امرأته مباشرة و بشارا ، كان معها في ثوب  
واحد، فوليت بشرتها بشرتها، و معنى المباشرة : الجماع في قوله تعالى : " وَلَا

تَبَشِّرُوهُنْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ " و مباشرة المرأة ملامستها، و أصله من

لمس بشرة الرجل بشرة المرأة" (٤)

هذا، معنى المباشرة في اللغة .

(١) المرجع السابق ٧٢/١ .

(٢) سورة البقرة الآية (١٨٧) .

(٣) سورة البقرة الآية (١٨٧) .

(٤) ينظر مادة " بشر "

المقصود بال مباشرة عند المفسرين :

صرح الإمام الزمخشري بأن المباشرة كنایة عن الجماع .<sup>(١)</sup>  
و قال أبو السعود " المباشرة : إلزاق البشرة بالبشرة، كنی بها عن الجماع الذي  
يستلزمها "<sup>(٢)</sup>  
و ذكر الإمام الفخر الرازي في المباشرة قولين :  
أحدهما : وهو قول الجمهور أنها الجماع، يعني بهذا الاسم لlapping البشرتين و  
انضمامها، و منه ما روى أنه عليه السلام نهى أن مباشرة الرجل الرجل و  
المرأة المرأة .

الثاني : هو قول الأصم : أنه الجماع بما دونه، و على هذا الوجه اختلف  
المفسرون في معنى قوله تعالى : " و لا تباشرون و أنتم عاكفون في المساجد "

فمنهم من حمله على كل المباشرات و لم يقتصره على الجماع .  
ثم يحدد الإمام الفخر الرازي رأيه فيقول : و الأقرب أن لفظ المباشرة لما كان  
مشتقاً من تلاصق البشرتين لم يكن مختصاً بالجماع بل يدخل فيه الجماع فيما  
دون الفرج، و كذا المعنقة و الملمسة إلا أنهم اتفقوا في هذه الآية على أن  
المراد به هو : الجماع لأن السبب في هذه الرخصة كان وقوع الجماع من  
ال القوم، و لأن الرفض المتقدم ذكره لا يراد به إلا الجماع إلا أنه كان إباحة  
الجماع تتضمن إباحة ما دونه صارت إباحته دالة على إباحة ما عداه، فصح  
ه هنا حمل الكلام على الجماع فقط "<sup>(٣)</sup>

و يفهم من كلام جمهور المفسرين أن المقصود بال مباشرة : الجماع .

(١) الكشاف ٢٣٠/١ .

(٢) تفسير أبي السعود ٢٠١/١

(٣) التفسير الكبير ١٠٨/٥

و بالتأمل في سياق هذه الصورة الكنائية يلاحظ أن ما ذهب إليه جمهور العلماء من أن المباشرة كنایة عن الجماع هو الرأي الراجح و خير دليل على ذلك هو السياق ففي بداية الآية التي سبقت عند الحديث عن الرفت ذكر الرفت كنایة عن : الجماع، ثم جعل كل من الزوجين لباسا للأخر و هذا أيضا من مستلزمات الجماع، و المباشرة من مستلزمات الجماع على حد قول أبي السعود في تفسيره (١)، فهذه ثلاثة صور يؤكد بعضها و يرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا.

و بالتأمل في السياق مرة ثانية نلاحظ أن الأمر "بasherohen" للإباحة، و أن هذه الصورة الكنائية تتناسب مع ما قبلها و ما بعدها تناسبا معجزا يشهد بأن من وضعها في موضعها من النظم أحاط بكل شيء علما، فقوله تعالى "الآن" أي بعد أن ثبت صعوبة صبركم عن نسائكم، و بعد علم الله بخيانتكم أنفسكم، بعد ذلك جاءت الصورة الكنائية "بasherohen"، وكانت المباشرة رخصة لما سبق، فالكنایة هنا نتيجة تتناسب مع ما تقدمها من أسباب .

و بالتأمل في السياق مرة ثالثة نلاحظ أن الصورة الكنائية ترتبط بما بعدها، فال المباشرة لها غرض، و لها تشريع جاء بعد الكنایة في قوله "وابتغوا ما كتب الله لكم".

و قد ذكر الإمام الرازى في معنى هذا التعبير ثمانية وجوه :

أحدها : وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بال المباشرة .  
وثانيها : أنه نهى عن العزل .

و ثالثها : ابتغوا المحل الذي كتب الله لكم و حاله "فأتوهن من حيث أمنكم الله"

ورابعها : أن هذا للتأكيد و التقدير فالآن باشروهن و ابتغوا هذه المباشرة التي كتبها لكم بعد أن كانت محرمة .

و خامسها : يعني هذه المباشرة التي كتبها الله لكم و إن كنتم تظنون أنها محرمة

و سادسها : يعني لا تباشروهن إلا في الأحوال والأوقات التي أذن لكم في مباشرتهن.

و سابعها : يعني لا تبتغوا هذه المباشرة إلا من الزوجة والمملوكة .  
و ثامنها : يعني فالآن باشروهن حتى تخلصوا من الخواطر المانعة من الإخلاص في العبودية و إذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله من الإخلاص في العبودية . (١)

و بالتأمل في السياق مرة رابعة نلاحظ تناسباً بين المباشرة والأكل والشرب فالالمباشرة شهوة للفرج، والأكل والشرب شهوة للبطن، و الصيام : الامتناع عن تناول الطعام والشراب والجماع من الفجر إلى المغرب .

و بالتأمل في السياق مرة خامسة نلاحظ أن الصورة الكنائية تتناسب مع نهاية الآية فالالمباشرة رخصة لها أسبابها ولها تشريعها . ولها أغراضها و ختام الآية " لعلهم يتقون" و هذا هو الغرض، التقوى و عدم الوقوع ، بل عدم القرب مما

حرم الله.

و من التعبير القرآني كنایة عن الجماع قول الله تعالى " أؤلا مسمى النساء . " (٢)

و فهم هذا التعبير القرآني يحتاج إلى استيعاب السياق الذي ورد فيه و هو قول الله تعالى : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرِبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سَكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا، وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامْسَتِ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمِّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسِحُوا بِوْجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوا غَفُورًا " (٣)  
قال الإمام الزمخشري " لمسه و لا مسه مثل مسه و ماسه .

و من المجاز لمس المرأة ولامسها : جامعها، و المسني امرأة : زوجنها،  
و فلانة لا ترد يد لامس : لفاجرة " (٤)

(١) التفسير الكبير ١٠٧/٥ ، ١٠٩ ، بتصريف .

(٢) سورة النساء الآية (٤٣) و سورة المائدah الآية (٦)

(٣) سورة النساء الآية (٤٣)

(٤) أساس البلاغة مادة " لمس" .

و قال ابن منظور و الزبيدي : " لمسه يلمسه و يلمسه، من حد ضرب و قصر، مسنه بيده .

و فسره الليث فقال : اللمس باليد : أن يطلب شيئاً ه هنا و هنا .  
و قيل اللمس : الجس، و قيل المس مطلقاً .  
و قيل اللمس و المس : متقاربان .  
و الملامسة : الملامسة باليد .

و فرق ابن الأعرابي بينهما فقال : اللمس قد يكون مس الشيء، و يكون معرفة الشيء، و إن لم يكن ثم مس لجوهر على جوهر، و الملامسة بالشيء أكثر ما جاءت من اثنين . (١)

و الذي يظهر من كلام علماء اللغة أن هناك فرقاً بين اللمس و المس، و أكبر دليل على ذلك لغة القرآن، فالقرآن استعمل اللمس في موضع و المس في موضع آخر، و لا يسد أحدهما مسد الآخر .

### المقصود باللمس عند المفسرين :

قال الإمام الطبرى " اختلف أهل التأويل في اللمس فقال بعضهم : عني بذلك الجماع. وقال آخرون : عني الله بذلك كل لمس بيد كان أو بغيرها من أعضاء جسد الإنسان، و أوجبوا الوضوء على من مس بشيء من جسده شيئاً من جسدها .

ثم ذكر رأيه فقال : و أولى القولين بالصواب قول من قال : عني الله بقوله " ألا مسمى النساء ". الجماع دون غيره من معانى اللمس لصحة الخبر عن رسول

الله صلى الله عليه وسلم . (٢) أنه قبل بعض نسائه ثم صلى و لم يتوضأ" (٣)  
و ذكر الإمام الفخر الرازى قولين للمفسرين في المراد من اللمس (٤) .

(١) ينظر تاج العروس و لسان العرب مادة " لمس " بتصرف .

(٢) ينظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر ١٥٢/٤ كتاب الصوم " باب القبلة للصائم .

(٣) ينظر جامع البيان ١٠١/٥ - ١٠٥ بتصرف مطبعة الحلبى .

(٤) ينظر التفسير الكبير ١١٢/١٠ .

أحدهما : أن المراد به الجماع : و هو قوله ابن عباس و الحسن و معاذ و قتادة ، و قول أبي حنيفة ، لأن اللمس باليد لا ينقض الطهارة .

و الثاني : أن المراد باللمس التقاء البشرتين ، سواء كان بجماع أو غيره و هو قول ابن مسعود و ابن عمر ، و الشعبي و النخعي .

و رجع الإمام الرازى القول الثاني و سنته أن إحدى القراءتين في الآية هي : "أو لامست النساء" .

و اللمس حقيقته المس باليد ، فاما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز و الأصل حمل الكلام على حقيقته .

و أما القراءة الثانية و هي قوله "أو لامست النساء" فهو مفاجلة من اللمس . و ذلك حقيقة في الجماع أيضا . و ذكر الإمام الرازى حجة من قال : المراد باللمس الجماع بأن لفظ اللمس و المس و زدا في القرآن بمعنى الجماع قال تعالى " و إن طلقنوهن من قبل أن مسوهن " (١)

و قال الشيخ سيد قطب رحمة الله في المراد من اللمس : إنه كناية عن الفعل الذي يستوجب الغسل (٢) .

و الذي يظهر لي أن المقصود باللامسة في التعبير القرآني : الجماع لصحة ما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وسلم ، و كثرة القائلين بهذا القول .

و بالتأمل في السياق نلاحظ أن هذه الصورة الكنائية " أولاً مستم النساء" تتناسب مع ما قبلها و ما بعدها فقد ذكر قبلها المرض و السفر و الحدث الأصغر ثم جاءت الكنائية "أو لامست النساء" للحدث الأكبر فهي سبب من الأسباب التي

توجب التيمم عند فقد الماء للطهارة .

(١) البقرة الآية (٢٣٧)  
(٢) في ظلال القرآن ٣٨٣/٢

أحد هما : أن المراد به الجماع : و هو قوله ابن عباس و الحسن و مجاهد و قتادة، و قول أبي حنيفة، لأن اللمس باليد لا ينقض الطهارة .

و الثاني : أن المراد باللمس التقاء البشرتين، سواء كان بجماع أو غيره و هو قول ابن مسعود و ابن عمر، و الشعبي و النخعي .

و رجع الإمام الرازى القول الثاني و سنه أن إحدى القراءتين في الآية هي : "أو لامست النساء" .

و اللمس حقيقته المس باليد، فاما تخصيصه بالجماع فذاك مجاز و الأصل حمل الكلام على حقيقته .

و أما القراءة الثانية و هي قوله "أو لامست النساء" فهو مفاجلة من اللمس. و ذلك حقيقة في الجماع أيضا . و ذكر الإمام الرازى حجة من قال : المراد باللمس الجماع بأن لفظ اللمس و المس و زدا في القرآن بمعنى الجماع قال تعالى " و إن طلقنوهن من قبل أن غسوهن " (١)

و قال الشيخ سيد قطب رحمه الله في المراد من اللمس : إنه كناية عن الفعل الذي يستوجب الغسل (٢) .

و الذي يظهر لي أن المقصود باللاماسة في التعبير القرآني : الجماع لصحة ما ورد من فعل النبي صلى الله عليه و سلم، و كثرة القائلين بهذا القول . و بالتأمل في السياق نلاحظ أن هذه الصورة الكنائية "أولاً لامست النساء" تتناسب مع ما قبلها و ما بعدها فقد ذكر قبلها المرض و السفر و الحدث الأصغر

ثم جاءت الكنائية "أولاً لامست النساء" للحدث الأكبر فهي سبب من الأسباب التي

توجب التيمم عند فقد الماء للطهارة .

(١) البقرة الآية (٢٣٧)

(٢) في ظلال القرآن ٣٨٢/٢

و بالتأمل في السياق مرة ثانية نلاحظ أنها جاءت بعد الحدث الأصغر مباشرة و في هذا تناسب في الترتيب، و هذا مظهر من مظاهر الإعجاز و هو الإعجاز في النظم و وضع كل تعبير في موضعه .

و بالتأمل في اختيار لفظة "لامستم" نلاحظ أن لها إيحاء نفسيا لا يوجد في غيرها من الألفاظ التي تدل على الجماع فهي توحى بالرقة و المرونة، و هي تثير في الذهن لحظات الملامسة بما فيها من جمال و رشاقة، و في الملامسة إحساس عميق و سرعة تأثير خفية .

و بالتأمل في السياق مرة ثالثة نلاحظ أن هذه الصورة الكنائية مرتبطة بالتشريع فقد وردت في سياق الحديث عن الصلاة و ما يجب أن يكون قبلها من طهار. و نلاحظ أن التعبير القرآني " أو لامستم النساء" كناية عن الجماع مصحوبا بالإحساس العاطفي، و استحضار لحظات الملامسة التي تتغير فيها المشاعر، و تصفو فيها النفوس و ترق فيها الإحساسات .

و من التعبير القرآني كناية عن الجماع قول الله تعالى " لا جناح عليكم إن

طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو فرضوا لهن فريضة فمنعوهن على الموسوع قدره و على

المفتر قدره مثابا بالمعروف حقا على المحسنين، و إن طلقنوهن من قبل أن تمسوهن

و قد فرض لهم فريضة فنصف ما فرضوا إلا أن يعنون أو يغفو الذي بيد عقدة

النكاح، و أن تعفوا أقرب للثقوي، و لا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون

بصیر" (١)

(١) سورة البقرة الآيات (٢٣٦، ٢٣٧)

ذكر الراغب الأصفهاني أن المس كاللمس و لكن المس يقال : لطلب الشيء إن لم يوجد، و اللمس يقال : فيما يكون معه إدراك بحاسة اللمس (١) و قال ابن منظور و الزبيدي : " و جد فلان مس الحصى أي : أول ما ناله منها أن : رسها و بدأها قبل أن تأخذه و تظهر، و بينها رحم ماسة أي قرابة قريبة . و حاجة ماسة أي مهمة .

و قوله تعالى : " من قبل أن ينماسا " هو كناية المباضعة . و المس كنى به عن النكاح فقيل : رسها و ماسها . و أصل المس باليد، ثم استعير للأخذ و الضرب لأنهما باليد، و للجماع لأنه مس، و للجنون كأن الجن مسته " (٢) و الظاهر من كلام علماء اللغة أن هناك فرقاً بين المس و اللمس ففي اللمس إدراك بحاسة اللمس و أن المس مستعار للجماع، و أن المس أول ما ينال من الشيء .

#### المقصود بالمس عند المفسرين :

قال الإمام الزمخشري " جعل المس عبارة عن النكاح الحلال لأنها كناية عنه كقوله تعالى : " و من قبل أن تمسوهن، و الزنا ليس كذلك، إنما يقال فيه : فجرتها، و حبت بها، و ما أشبه ذلك، و ليس بقمن أن تراعي فيه الكنایات و الآداب " (٣)

فلاحظ أن الزمخشري جعل المس كناية عن النكاح الحلال .

هذا وقد تابع الألوسي الزمخشري فيما قال (٤).

(١) غريب القرآن مادة "مس"

(٢) ينظر لسان العرب و تاج العروس مادة "مس" يتصرف .

(٣) الكشاف ٥٠٥/٢ .

(٤) روح المعاني ٧٨/١٦ .

و قال الألوسي كذلك في تفسيره لقوله تعالى "أني يكون لي ولد و لم يمسني

بیش " ) ( ۱ ) .

" و الميسىس هنا كنایة عن الوطء و هذا نفي عام للتزوج و غيره، و البشر يطلق على الواحد و الجمع، و التكير للعموم " (٢) و الظاهر من كلام المفسرين أن المس كنایة عن الجماع .

و بالتأمل في سياق الصورة الكنائية " من قبل أن تمسوهن ..." نلاحظ أن هذه الكنائية جاءت في سياق التشريع الخاص بأحكام المرأة و بالتحديد مهرها عن الطلاق قبل الدخول بها، فالكنائية في السياق شرط في نصف المهر، و لذلك جاءت في سياق أسلوب الشرط، فعدم مس المرأة سبب في نصف المهر عند الطلاق و هذا تشريع إلهي حدهه من يعلم حال المرأة قبل الدخول و قبل المس و من هنا جاءت لفظة تمسوهن مناسبة لمقتضى الحال، و لا يسد مسدها أي فلسط آخر، فقد سبق أن المس أول ما ينال من الشيء .

و بالتأمل في هذا التعبير الكنائي نلاحظ أن كنایة عن الجماع المصحوب  
بالخففة و اللطف و السرعة .

هذا و التأثير النفسي لهذه الصورة الكنائية نابع من اختيار اللفظ، و من تناسبه مع سياقه، و من مطابقته لمقتضى الحال .

(٤) سورة آل عمران الآية ٧

(٢) روح المعانى ١٦٤/٣

و من التعبير القرآني كنایة عن الجماع قول الله تعالى : " نساؤكم حرت لكم

فأتوا حرنكم أني شئمت قدموا لأنفسكم واقروا الله واعلموا أنكم ملقوه وبشـ

المؤمنين " (١)

### الحرث في اللغة

الحرث : النكاح بالمبالغة، نص ابن الأعرابي، الجماع الكثير ، و قد حرثها إذا جامعها جاهدا مبالغـا .

و من المجاز :

الحرث : السير على الظهر حتى يهزل .  
قال ابن الأعرابي : حرث الإبل و الخيل و أحـرثـها : إذا سار عليها حتى تهـزـل .  
و في حديث معاوية " أنه قال للأنصار : ما فعلت نواضـحـكم ؟  
قالوا : أحـرثـناها يوم بدر أي أهـزـلـناها .

الحرث و الحراثة : العمل في الأرض زرعا كان أو غرسـا .

و من المجاز الحرث : التفتيس يقال حرث إذا فتش " (٢)  
و يفهم من كلام أهل اللغة أن الحرث جماع فيه مبالغة و كثرة .  
و الـكنـايـةـ في التـعبـيرـ القرـآنـيـ فيـ الإـتـيانـ .

يقول الإمام الطبرـي " القول في تأـوـيلـ قوله تعالى " فـأـتـواـ حـرـنـكـمـ أـنـيـ شـئـمـ " يعني تعالى ذكره بذلك : فـانـكـحـواـ مـزـرـوعـ أـوـ لـادـكـمـ منـ حـيـثـ شـئـمـ منـ وـجـوهـ المـاتـيـ، وـ الإـتـيانـ فيـ هـذـاـ المـوـضـعـ كـنـايـةـ عنـ اـسـمـ الجـمـاعـ. (٣)

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٣

(٢) ينظر أساس البلاغة الزمخشري ، و لسان العرب، و تاج العروس، مادة " حرث" بتصرف .

(٣) جامع البيان . ٣٩٢/٢

و قد تابع أبو السعود (١)، و أبو حيان (٢) الإمام الطبرى فيما قال .  
و قد وقف الشيخ سيد قطب رحمة الله و قفة طيبة عند هذه الآية فقال : " و في  
هذا التعبير ألوان من التناسق الظاهر و المضمر، و من لطف الكنائية عن  
ملابسات دقيقة و أدق ما فيه هو ذلك التشابه بين صلة الزارع بحرثه، و صلة  
الزوج بزوجه في هذا المجال الخاص، و بين ذلك النبت الذي يخرجه الحرت  
و ذلك النبت الذي تخرجه الزوج، و ما في كليهما من تكثير و عمران  
وفلاح " (٣)

و هذا التناسق الذي صرخ به الشيخ سيد قطب بين الحرت و الزوج و بين النبت  
و الولد، مظهر من مظاهر الإعجاز البلاغي في هذه الصورة و من هنا اختار  
لفظ القرآن " حرثكم" ، دون غيره من سائر الألفاظ لأن غيره لا يؤدي معناه، و  
هذا من الإعجاز أيضا .

و بالتأمل في السياق نلاحظ أن هذه الصورة الكنائية ترتبط ارتباطا وثيقا بما  
قبلها، فقبلها اعتزال النساء في المحيض، و بعد عنهن حتى الطهارة، و إباحة  
للجماع من حيث أمر الله، و بعد ذلك جاءت الصورة الكنائية، فالنکاح في  
المحيض ممنوع

لأسباب كثيرة منها. تجنب الأمراض، و منها : عدم تحقيق الغاية منه لأن المرأة  
حينئذ غير صالحة و غير مستعدة للإنجاب، فالتعبير الكنائي بين الغاية من  
الجماع و هي الإنبات. و هذا التنااسب، و التناسب الذي أشار إليه الشيخ/ سيد  
قطب رحمة الله ، و التنااسب بين اللفظ و الغرض ، هي المنابع التي تجعل  
الصورة الكنائية مؤثرة في العقل و القلب تأثيرا معجزا .

(١) تفسير أبي السعود ٢٢٣/١ .

(٢) البحر المحيط ١٧٠ م .

(٣) التصوير الفني في القرآن ص ٧٥ .

و من التعبير القرآني كنایة عن الجماع قول الله تعالى : " يا أیها الذين آمنوا لا

تدخل لكم أن ترثوا النساء ، كرها و لا تعصلوهن لذن هبوا بعض ما آتيموهن إلا أن

يأتين بما حسنة ميئنة ، و عاشوهن بالمعروف فإن كر هن موهنهن فعسى أن تكرهوا

شيئا و يجعل الله فيه خيرا كثيرا ، و إن أمر دمرا استبدال زوج مكان زوج ، و آتى شر

إحداهن قطعا فلا تأخذوا منها شيئا ، أتأخذونه هنا نحن إثما ميئنا ، و كيف تأخذونه

قد أفضى بعضكم إلى بعض ، و أخذن منكم شيئا غليظا" (١)

و التعبير الكنائي في هذا السياق هو " قد أفضى بعضكم إلى بعض " .

أصل أفضى من الفضاء الذي هو السعة يقال ، فضا يفضو فضوا و فضاء إذا اتسع ، قال الليث : أفضى فلان إلى فلان أي وصل إليه ، و أصله أنه صار في فرجته و قضائه (٢)

### المقصود بالإفضاء عند المفسرين :

ذكر الإمام الفخر الرازى قولين للمفسرين في المقصود من الإفضاء :  
أحدهما : أن الإفضاء هنا كنایة عن الجماع و هو قول ابن عباس ،  
ومجاهد ، و السدى ، و اختيار الزجاج و ابن قتيبة و مذهب الشافعى لأن عنده  
الزوج إذا طلق قبل الميسىس فله أن يرجع في نصف المهر ، و إن خلا بها .

و القول الثاني ، الإفضاء : أن يكون معها في لحاف واحد جامعها أو لم  
يجامعها ، و هذا القول اختيار القراء و مذهب أبي حنيفة ، لأن الخلوة الصحيحة  
تقرر المهر . (٣)

(١) سورة النساء الآيات (١٩ - ٢١)

(٢) ينظر التفسير الكبير للرازى ١٥/١٠ .

(٣) التفسير الكبير ١٥/١٠ .

و بعد أن ذكر الإمام الفخر الرازى هذين القولين و نسبهما إلى القائلين بهما، رجح القول الأول و استدل على هذا الترجيح بوجوه :

**الأول :** قول الليث : أفضى فلان إلى فلانة أي صارا في فرجتها و فضائها، و هذا المعنى إنما يحصل في الحقيقة عند الجماع .

**والثاني :** أن الله تعالى : ذكر هذا في معرض التعجب فقال : " و كيف تأخذونه و قد أفضى بعضكم إلى بعض" ، و التعجب إنما يتم إذا كان هذا الإفضاء سببا قويا في حصول الألفة و المحبة و هو الجماع لا مجرد الخلوة .

**والثالث :** كلمة " إلى " لانتهاء الغاية و مجرد الخلوة ليس كذلك .

**والرابع :** أن المهر قبل الخلوة كان متقررا ، و الشرع علق تقرره على إفضاء البعض إلى البعض .<sup>(1)</sup>

و بالتأمل في سياق التعبير الكنائي نلاحظ أن هذا التعبير الكنائي قد ورد في سياق الأحكام المتعلقة بالنساء و هذا يدل على عناية الإسلام بالمرأة و اهتمامه بها اهتماما يحفظ لها كرامتها و حقوقها و حسن معاشرتها .

و بالتأمل في الصورة الكنائية هنا " و قد أفضى بعضكم إلى بعض" نلاحظ أنها جاءت متناسبة تناسبا معجزا مع السياق و الغرض فهي جاءت علة في منع أخذ الزوج حقها المقرر لها في المهر و أن هذا الأخذ إثم مبين .

و بالتأمل في السياق نلاحظ ذلك الاستفهام الذي يسبق الصورة الكنائية مباشرة و هو " و كيف تأخذونه" و غرضه البلاغي التعجب و الإنكار أي لأي وجه و لأي معنى تفعلون هذا؟ فإنها بذلك نفسها لك و جعلت ذاتها لذتك و تمنعك، و حصلت الألفة التامة و المودة الكاملة بينما فكيف يليق بالعقل أن يسترد منها شيئا؟<sup>(2)</sup> و تأمل التعبير بالإفضاء و ما فيه من معنى الانتهاء و الوصول إلى الغاية و ما يدل عليه من السعة و ما يوحى به من طول العشرة و امتدادها، و من حصول المودة و المحبة .

(1) التفسير الكبير ١٥/١٠ ، ١٦ .  
(2) التفسير الكبير للرازى ١٦/١٠ .

و تأمل الإعجاز البلاغي في اختياره دون غيره من ألفاظ الكنيات الأخرى الدالة على الجماع، فهو كناية عن الجماع المصحوب باستحضار المودة والمحبة والوصول إلى الغاية في تحقيق اللذة والمتعة، و هو كناية عن جماع له أوصافه الخاصة، جماع فيه تذكير بأيام المتعة و فيه تعجب لنسيانها.

أقول : إن اختيار لفظ الإفضاء في هذا المقام و في موضعه من النظم مظهر جليل من مظاهر الإعجاز البلاغي في التعبير الكنائي .

و من هذا كله جاء التأثير المعجز في القلب و العقل، فالتأثير وليد التناسق بين الأشياء أو هو قوة تنشأ عن هذا التناسق على حد قول الأستاذ الشيخ سيد قطب

رحمه الله.(٣)

---

(٣) مهمة الشاعر في الحياة ص ٥٤ - ٦٣ بتصريف .

## الباب الثاني: المجاز و

### إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز

الفصل الأول : تحقیقات تمہیدیة

الفصل الثاني : مذاهب العلماء في الجمع بين الحقيقة و المجاز

الفصل الثالث : فقه إشكالية الجمع بين الحقيقة و المجاز في ضوء

البيان القرآني

الفصل الأول

## الفصل الأول : تَحْقِيقَاتٌ تَمَهِّدِيَّةٌ

- \* المجاز و القرينة عند الأصوليين
- \* أجناس الصوارف عن الحقيقة .
- \* فقه المعنى بين الحقيقة المستعملة و المجاز المتعارف .

### \* فروق اصطلاحية :

- ١ - بين الجمع و الكناية .
- ٢ - بين الجمع و عموم المجاز .
- ٣ - بين الجمع و التغليب .
- ٤ - بين الجمع و التضمين .
- ٥ - بين الجمع و الاستخدام .

كان للأصوليين فقه عظيم في دلالة الألفاظ في الكتاب والسنة، وحديث عميق في الدلالة بالألفاظ أيضاً .(١)

وهم يعتمدون في هذا على أساس بيانية راسخة، ولا يكاد حديثهم يخرج عن الأصول الرئيسية لحديث البلاغيين فيها إلا في بعض القضايا، وإن لم يكن حديث الأصوليين في الدلالة بالألفاظ متوجهًا إلى فقه التحول الدلالي في استعمال الألفاظ، وأثر هذا التحول في حركة المعنى في النص المستربط دون اشتغال بملامح الجمال الوجданى فيه، بينما غاية البيان في هذا تتجاوز ذلك المطمح إلى استبصار شيات الجمال الوجданى ودقائقه ورونقه في النص، وذلك مبعث التغير بين منهج النظر ونتائجـه في الدلالة بالألفاظ بين الأصوليين والبلاغيين.

### المجاز و القرينة عند الأصوليين :

تعريف المجاز عند الأصوليين لا يكاد يخرج عن تعريفه عند البلاغيين إلا أن جمهرة الأصوليين لا ينصون على "القرينة" في تعريفهم المجاز . (٢)

و كما يستبين الأمر في هذا أعرض للقرينة من حيث هي وأنواعها ووظيفتها و منزلتها من المجاز .

القرينة : ما دل على المراد من غيره لا بالوضع .

هذا التعريف الذي اصطفيت جامع القرائن على اختلاف أنواعها ووظائفها . و إذا ما كان جمهور الأصوليين لم ينصوا في تعريفهم المجاز على القرينة فإن شيخ البلاغيين : عبد القاهر الجرجاني لم ينص - أيضًا - على القرينة في تعريفه المجاز إذ يقول :

(١) تناولت حديثهم في دلالة الألفاظ في كتاب خاص سبق نشره في أهل العلم، وللناظر في الفرق بين دلالة الألفاظ و الدلالة بالألفاظ راجع : شرح تبييض الفضول، للقرافي - تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - ص ٢٤ سنة ١٣٩٣ - مصر، و نهاية السول شرح منهاج الأصول للأسنوي ص ١٨١ ج ١ ( ط / محمد علي صبيح (د.ت)، والإبهاج في شرح منهاج، لابن السبكي ٢٠٧/١ - ٢٠٨ - ١٤٠٣ هـ - بيروت ) .

(٢) راجع : المحسوب في علم الأصول لفخر الدين الرازي - ت / طه العلواني الجزء (١) ص ١٣٩٧ ( ط / ١٤١٠ - ١٣٩٩ - السعودية ) و شرح منهاج، لشمس الدين الأصفهاني - ت / عبد الكريم النملة ٢٢٥/١ ( ط / السعودية ) .

" و أما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملحوظة بين الثاني والأول، فهي مجاز" .

و إن شئت قلت : كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعا لملحوظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز " (١)

غير أنه صرخ بالقرينة و اشترطها في موضع سابق على هذا، فقال : " فإذا قلت : " رأيت أسدًا " صلح هذا الكلام لأن تريده به أنك رأيت واحدا من جنس السبع المعلوم، و جاز أن تريده أنك رأيت شجاعا باسلا شديد الجرأة، وإنما يفصل لك أحد الفرضين من الآخر شاهد الحال، و ما يتصل به من الكلام من قبل وبعد " (٢)

و كذلك الأصوليون نص بعضهم على القرينة في غير موضع تعريف المجاز . يقول الفخر الرازى : " المجاز لا يفيد - البتة - بدون القرينة " (٣) و كثير من يشترط القرينة منهم لا يصرح بذكرها في تعريف المجاز (٤) مما يدل على أن عدم ذكرها في تعريف المجاز ليس دليلا على عدم اشتراطها .

و قد ذهب " الزركشي " (٥) في كتابه الأصولي : " البحر المحيط " إلى أنه لا خلاف بين الأصوليين : في القرينة، و إنما خلافهم في منزلتها في المجاز أهي شطره، كما عند البیانیین أم هي شرطه ؟ (٦) .

(١) أسرار البلاغة ص ٣٢٥ - ٣٢٦ (ت/ريتر)

(٢) السابق ص ٢٢٢ .

(٣) المحصول ٤٠٣/١، الفصول في الأصول، لأبي بكر الجصاص ت / عجيل النشمي ٤٦م (ط/١٤٠٥ـ) الكويت - وزارة الأوقاف ) .

(٤) التوضيح لصدر الشريعة، و معه التلويح للسعد التقشاراني ١٣٦/١، ١٧٤ (ط/صبيح) و إفاضة الأنوار على متن المنار للحصكمي ص ١١٤ ( مصطفى الحلبي سنة ١٣٩٩ـ) و بيان المختصر للشمس الأصفهاني، ت/محمد مظہر بقا ١٩٥/١ (ط/جامعة أم القرى) .

(٥) هو / محمد بن عبد الله بن بهادر أبو عبد الله الزركشي الشافعي أصولي فقيه مفسر من أهم كتبه البرهان في علوم القرآن، البحر المحيط في أصول الفقه (ت ٧٩٤ـ) بالقاهرة راجع ترجمته في حسن المحاضرة للسيوطى ٤٣٧/١ ، طبقات المفسرين للداودي ١٦٢/٢ .

(٦) الرسالة البیانیة للصبان و معها تقریر الأنبابی عليها ص ١٢٧ (ط/بولاق سنة ١٣١٥ـ) و التلويح على التوضيح للسعد التقشاراني ١٧٤/١ .

مقالة "الزركشي ، غير محررة :

ما كل البلاطين على أن القرينة شطر المجاز و عنصر تتحققه، وقد سبق مقال عبد القاهر فيها، وفيه دلالة على أنها ليست بشطره عنده .  
و ما كل الأصوليين على أن القرينة شرطه فإن فيهم من لا يراها بشطره ولا شرطا (١) .

و الذين اشترطوا القرينة في المجاز منهم من يرى عدم اشتراط مقارنتها التجوز، بناء على جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة (٢) .

و الذي ينبغي أن يكون جلياً أن القرينة التي تتوقف إفادة المجاز عليها كما نص الرازي على ذلك – آنفاً – إنما هي القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي، و أن القرينة التي يتوقف عليها إبانة المراد منه إنما هي القرينة المعينة .

فالمانعة وحدها غير كافية في تحقيق بيان المراد وقت الحاجة، وإن تكن – في غالب الأمر – المعينة طاوية في داخلها المانعة و ليس بلازم أن تكون المانعة معينة، و ثم قرائن لا هي بالمانعة و لا بالمعينة (المحددة) بل هي معينة على فهم المراد دون حصر .

فالقرائن من حيث وظائفها ثلاثة أنواع :

- ١ - قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي
- ٢ - قرينة معينة المراد من اللفظ حاصرة دلالته في وجه من الوجوه .
- ٣ - قرينة معينة على فقه وجه من وجوه الدلالة دون حصر فيه، و هو ما يتلاءم مع الآفاق البينانية العالية .

(١) الرسالة البينانية ص ٧٤ ، ١١٠ ، شرح جمع الجواب (حاشية العطار) ٣٣٩/١ - ٤٠٠ (ط/٢ سنة ١٣٥٦ - مصطفى الحلبي - مصر) .

(٢) تقرير الأنباري على البيانة ص ٧٤ ، حاشية الأمير على شرح السمرقندية للولي ص ٣٥ (ط/ الخيرية سنة ١٣١٩ - مصر) .

و من الأصوليين من يجعل القرينة المانعة ثلاثة أضرب و ظيفية :

- ١- مانعة من إرادة المعنى الحقيقي لذاته مع جواز إرادته لغيره .
- ٢- مانعة من إرادة الحقيقى و حده و جواز إرادته مع غيره و لذاته .
- ٣- مانعة من إرادة الحقيقى و حده و مع غيره سواء لذاته أو لغيره .

### أجناس الصوارف عن الحقيقة :

الكلمة إنسان وجودا و تحولا ، تحمل في أوصالها نسبا دلاليا لا يبيد ، لا يربطها بأسرتها اللغوية .

و كل كلمة في وعائها اللغوي ذات معنى أسى تحور آلية في جميع صورها الدلالية المشكلة وفقا لوجودها السياقى ، و هذا المعنى الأسى ذو حدود دلالية غير محصورة و مجردة، بيد أنه ثابت نسبيا . و لا يخضع للمزاج و الاستعداد الفردي للمتكلم، بل هو خاضع للمزاج و الاستعداد الفردي للمتكلم، بل هو خاضع للمزاج و العرف الجماعي و من ثم كان تعرض هذا المعنى الأسى للتلاشي نادرا . فقلما تموت المعاني المركزية للكلمات ذات الحضور الاستعمالي .

و الكلمة في السياق الأدائي ذات معنى ذي ملامح خاصة مستمدة من عدة روافد أولها المعنى المركزي لمادة الكلمة في وعاء اللغة، و هو ذو تأثر باللغ بالفارق الشخصية للمتكلم، و تكاد تكون دلالة الكلمة في لسان كل فرد من المتكلمين ذات ملامح خاصة لا تتفق تماما مع ملامحها في لسان متكلم آخر لأن جزءا من هذه الملامح مستمد من شخصية المتكلم .

و فقه المعنى في النص يدعو إلى النظر أولا إلى المعنى الموروث للكلمة من أصلها الذي تحدرت منه، و هو ما نسميه المعنى الحقيقي و ليس لنا أن نتجاوزه أو نغفله إلا إذا كان ثم ما يهدى إلى ذلك التجاوز الذي لا يعتمد على التخلص كليا عن المعنى الحقيقي و قطع رحم الكلمة و اعلاقها به .

و الأصوليون عنوا ببيان ما يهدي إلى صرف الكلمة عن المعنى الحقيقي صرفاً يحفظ لها بر الرحم و حفظ النسب و قد جعلوا تلك الصوارف الهدية خمسة أجناس :

### الأول : دلالة مادة اللفظ و اشتقاده :

جعل الأصوليون دلالة اللفظ باعتبار مأخذ اشتقاد و مادة حروفه، لا باعتبار إطلاقه صارفاً عن الحقيقة، و ذلك بأن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى فيه قوة، فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصاً، أو لمعنى فيه نقصان و ضعف فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائداً . (١)

من ذلك صرف كلمة (لحم) عن كل من السمك و الجراد فلا تتناولهما، و القرينة الصارفة إنما هي مأخذ اشتقاد اللفظ " و ذلك أن اللحم اسم معنوي، و أصل تركيبه يدل على الشدة و القوة، يقال : التحم القتال أي اشتد و الملحة الواقعة العظيمة، ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو أقوى الأخلط في الحيوان، و ليس للسمك دم، فكان في لحمه قصور من حيث المعنى، فكان صرف مطلق الاسم إلى ماله قوة أولى من صرفة إلى ما فيه قصور " (٢)

و القرآن لم يطلق على السمك اسم اللحم إلا مقيداً " و هو الذي سخر البعض لتأكلوا

من لحما طربا " (٣) و قوله تعالى : " و من كل تأكلون لحما طربا " (٤) و قوله تعالى :

" و من كل تأكلون لحما طربا " (٤٧)

(١) نور الأنوار لملاجيون الميهوى على كشف الأسرار النفسي ٢٦٨/١ ( ط / دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٦ )

(٢) كشف الأسرار للعلاء البخاري ١٠٠/٢ ( ط / باكستان - مصورة عن طبقة تركيا ) .

(٣) النحل ١٤ / .

(٤) فاطر ١٢ / .

و لم يوصف لحم غيره بهذا الوصف دلالة على ما فيه من نقصان مأخذ الاشتقاء في كلمة لحم فالوصف ليس تبيانا لنوع المأكول فإن قوله " سخر البحر" كاف في الدلالة على أنه السمك، بل الوصف لتبيان أنه ليس كاملا في ممنى اللحمة بخلاف التقييد في (لحم خنزير) فإنه لبيان نوع المأكول و التعريف به .

و مثل هذا إذا كان في مأخذ الاشتقاء معنى ناقص فإن اللفظ حين ذلك يصرف عما كان فيه ذلك المعنى كاملا و زائدا .

من ذلك كلمة " الفاكهة" مأخذ اشتقاءها دال على التفكه أي التنعم فهي اسم للتتابع إذ تقدم بين يدي الضيفان للتفكه به لا لشبع، و من ثم فإن هذا الاسم لا يتناول ما كان فيه معنى التفكه و زيادة كالرطب و العنبر و الرمان، فإن في الرطب و العنبر فوق معنى التفكه معنى الغذاء فإنه يتعلق بهما القوام و المعيشة، و في الرمان معنى الدواء زيادة على معنى التفكه .

و البيان القرآني قد عطف هذه الأشياء على الفاكهة و عطف الفاكهة عليها، قال

تعالى: " فِيهَا فَاكِهَةٌ وَ خَلٌ وَ رَمَانٌ " (١)

و قال : " فَأَنْبَثْنَا فِيهَا حَبَا . وَ عَنْبَا وَ قَضْبَا . وَ زَيْثُونَا وَ خَلَا . وَ حَدَائِقَ غَلْبَا . وَ فَاكِهَةٌ

و أَبَا . مَنَاعَ الْكَمْرُ وَ لَأْنَعَمَكْمَرٌ " (٢)

فكان في هذا العطف في مقام الامتنان و سياقه دلالة على التغابر " و لا يليق بالحكمة ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بلفظين " (٣)

(١) الرحمن / ٦٨ .

(٢) عبس / ٢٧ - ٣٢ .

(٣) كشف الأسرار للبخاري ١٠٠/٢ ، وقارنه بأعلام الحديث المفصلي ١٧٩٨/٣ .

فـلما كان في هذه الأشياء زائدا على التفكـه : التـمعـن لم يـتناولـها و لـها مـطلقـ اسـمـ الفـاكـهـةـ و هـذـهـ مرـدـهـ إـلـىـ أنـ هـذـاـ اـشـتـقـاقـ الـلـفـظـ ، وـ ذـلـكـ يـقـتضـيـ منـ المـلـتـقـيـ فـقـهـ أـصـوـلـ الدـلـالـةـ الـوـضـعـيـةـ لـلـأـلـفـاظـ فـيـ الـعـبـارـةـ حـتـىـ لاـ يـفـهـمـ مـعـنـىـ مـنـهـ يـصـرـفـ عـنـهـ أـصـلـيـ الـدـلـالـيـ لـلـكـلـمـةـ . وـ هـذـاـ يـدـعـوـ الـمـجـتـهـدـ فـيـ فـقـهـ النـصـوصـ الـوـعـيـ بـدـقـائـقـ عـلـمـ الـاشـتـقـاقـ وـ حـدـودـ مـاـخـذـ الـاشـتـقـاقـ فـيـ موـادـ الـلـغـةـ ، وـ ماـ جـاـوزـهـ زـيـادـةـ أـوـ نـقـصـاـ ، وـ هـوـ مـنـ التـدـقـيقـ الـدـلـالـيـ الـذـيـ كـانـ لـأـصـوـلـيـنـ – وـ لـاـ سـيـماـ الـأـحـنـافـ – فـيـ عـنـيـةـ بـالـغـةـ .

### الثاني : دلالة الاستعمال عرفا

وـ مـاـ تـرـكـ بـهـ الـحـقـيقـةـ الـاسـتـعـمالـ الـعـرـفـيـ لـلـكـلـمـاتـ ، فـإـذـاـ مـاـ كـانـ لـلـعـبـارـةـ اـسـتـعـمالـ عـرـفـيـ أـسـبـقـ إـلـىـ الـأـفـهـامـ مـنـ الـحـقـائقـ الـلـغـوـيـةـ فـإـنـ ذـلـكـ اـسـتـعـمالـ صـارـفـ عـنـ فـقـهـ الـدـلـالـةـ الـوـضـعـيـةـ ، " لأنـ الـكـلـامـ مـوـضـوعـ لـلـأـفـهـامـ ، وـ الـمـطـلـوبـ بـهـ مـاـ تـسـبـقـ إـلـيـهـ الـأـوـهـامـ ، فـإـذـاـ تـعـارـفـ النـاسـ اـسـتـعـمالـهـ لـشـيءـ عـيـناـ كـانـ ذـلـكـ يـحـكـمـ اـسـتـعـمالـ كـالـحـقـيقـةـ فـيـهـ ، وـ مـاـ سـوـىـ ذـلـكـ لـاـنـعـدـامـ الـعـرـفـ كـالـمـهـجـورـ لـاـ يـتـنـاـولـهـ إـلـاـ بـقـرـيـنةـ . وـ بـيـانـ هـذـاـ فـيـ اـسـمـ " الـصـلـاةـ " فـإـنـهـ لـدـعـاءـ حـقـيقـةـ .. وـ هـيـ مـجـازـ لـلـعـبـادـةـ الـمـشـروـعـةـ بـأـرـكـانـهـاـ ، سـمـيتـ بـهـ لـأـنـهـ شـرـعـتـ لـلـذـكـرـ ، قـالـ تـعـالـىـ : " وـ أـقـمـ الـصـلـاةـ لـدـكـيـ " (٢) .

وـ فـيـ الـدـعـاءـ ذـكـرـ ، وـ إـنـ كـانـ يـشـوـبـهـ سـؤـالـ ، ثـمـ عـنـ الـإـطـلاقـ يـتـصـرـفـ إـلـىـ الـعـبـادـةـ الـمـعـلـوـمـةـ بـأـرـكـانـهـاـ سـوـاءـ كـانـ فـيـهـاـ دـعـاءـ : أـوـ لـمـ يـكـنـ ، كـصـلـاةـ الـأـخـرـسـ ، وـ إـنـمـاـ تـرـكـتـ الـحـقـيقـةـ لـلـاسـتـعـمالـ عـرـفـاـ " (٣) .

(١) كـشـفـ الـأـمـرـاءـ لـلـبـخـارـيـ ١٠٠/٢ وـ قـارـنـهـ بـأـعـلـامـ الـحـدـيـثـ ١٧٩٨/٣

(٢) طـهـ ١٤/٢

(٢) أـصـوـلـ السـرـخـىـ ١٩٠/١ ، كـشـفـ الـأـسـرـارـ لـلـعـلـاءـ الـبـخـارـيـ ٥٩/٢ نـورـ الـأـنـوـارـ ٢٦٧/١ ، شـرـحـ الـمـنـارـ لـابـنـ مـالـكـ وـ حـوـاشـيـهـ ٢٣ ؛ المـغـنـىـ لـلـبـغـادـيـ ١٤٠ .

اعتبار العرف في توجيهه الدلالة اعتبار ناظر إلى أن دلالة الألفاظ خاضعة لسلطان السياق الذي ترد فيه، إذ العرف قرينة حالية، لأنبعاثها من المقام الذي يرد فيه النص الذي يصرف العرب فيه دلالته من وجهه إلى آخر، و هذا يجعل التحول الدلالي للألفاظ أمرا متعددًا بتجدد ذلك المقام الذي أقيمت فيه النص و خصائص الواقع الذي يعيش فيه المتكلم .

### الثالث : سياق النظم

سياق النظم هو ما انتظم الكلمة سابقا عليها و لا حقا لها، و هو عند الأصوليين - هنا - مقصور على الجانب المقالى فلا يتناول القرائن الحالية و الملابسات الخارجية، وهو إذا أطلق و لم يقرن بكلمة سباق ( بالباء الموحدة ) شمل السابق و اللاحق فإن قرن كان مقصورا على لواحق اللفظ . فالقرائن اللفظية السابقة و اللاحقة المسماة هنا سياقا ذات أثر فاعل في التحول الدلالي للعبارة، ففي قوله تعالى : " فمن شاء فليؤمن، و من شاء فليكفر، إنا اعندنا للظالمين نارا أحاط لهم سادتها " (١)

الدلالة الحقيقة للأمن عند العلماء هي الوجوب (٢) و سياق النظم في هذه الآية يصرف عن اعتبار معنى الإلزام، مثلا يصرف عن معنى التخيير في " من شاء " بقوله " فمن شاء " قرينة سابقة صرفت عن حقيقة الأمر في ( فليؤمن ) و قوله " إنا اعندنا للظالمين نارا " قرينة لاحقة صرفت عن حقيقة الأمر في ( فليكفر )، و القرينة اللاحقة نفسها صرفت عن الدلالة الحقيقة في ( فمن شاء ) فإن موجب هذه الدلالة الحقيقة التخيير إنما هي رفع الإثم، و قوله ( إنا اعندنا ) صارف عن ذلك، فأضحت المعنى المتصروف إليه بالسابق و اللاحق إنما هو الزجر و التوبيخ دون الأمر و التخيير، و ذلك ما لا يخفى (٣).

(١) الكهف / ٢٩

(٢) أصول السرخس ١٤/١ - ٢٥ - التحصيل للأرومي ٢٧٤/١، شرح الكوكب المنير ٣٩/٣، شرح المنار لابن مالك و حواشيه ١٢٠ .

(٣) أصول السرخس ١٩٣/١، كشف الأسرار للبخاري ١٠٢/٢، كشف الأسرار للنسفي ٣٦٨/١، الفصول للجصاص ٥٠/١ التلويح ١٧٤/١ .

و إذا نظرنا فيما هو أمد في السياق، أفيينا أن ذلك آت من بعد أن قص الله عز و جل قصة أهل الكهف خاتما لها بأمره النبي صلى الله عليه وسلم بأن يتلو ما أوحى إليه إذ فيه فصل الخطاب، أردفه بأمره بأن يصبر نفسه مع الذين يدعون ربهم بالغداة و العشي يربدون وجهه و العلاقة بين أولئك و أصحاب الكهف جد عظيمة فكلاهما ممن يدعو ربه بالغداة و العشي احتسابا، صارفا له عن الانشغال أو الاعتناء بمن غفل قلبه عن ذكر الله تعالى تقابل يبرز المواجهة بين الحق و الباطل، وإذا ما كان أهل العلم قد ذكروا أن قوله " و اصبر نفسك" نزل حين أراد بعض الصناديد من النبي صلى الله عليه وسلم طرد فقراء المسلمين عنه ليسلما (١) فإن التنسق و التلامح بين أنساب المعنى في الآية جد عظيم . فالذين يدعون ربهم بالغداة و العشي هم و أهل الكهف على قدم سواء، و أولئك الصناديد من قريش هم و الطغاة من قوم أهل الكهف سواء، و أمره أن يعلن للكون كله بعزة التوحيد و قوة الإيمان " الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن و

من شاء فليكفر" فالفاء في " فمن شاء" مرتبة ما بعدها على ما قبلها، فإذا ما كان الحق من الله عز و جل وحده فلا يضير الحق شيئا و لا ينفعه أن يؤمن به من شاء و أن يكفر به من شاء .

فما بعد ( الفاء ) من تمام ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم أن يقوله، ففي قوله تعالى من بعد ( إننا اعتمدنا ) التفات إلى المواجهة إبلاغا في الوعيد لمن شاء الكفر و في الوعيد لمن شاء الإيمان، و على جعل قوله ( فمن شاء ) من تمام ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم أن يقوله يكون التهديد و الإنكار في الآية من مستتبعات التراكيب فإن الأمر بالإعلان أن الحق من الله و يمكن أن يكون قوله "

من شاء فليؤمن"

(١) فتح القدير للشوكتاني ٢٨٣/٣

و إذا نظرنا فيما هو أمد في السياق، ألفينا أن ذلك آت من بعد أن قص الله عز و جل قصة أهل الكهف خاتما لها بأمره النبي صلى الله عليه وسلم بأن يتلو ما أوحى إليه إذ فيه فصل الخطاب، أردفه بأمره بأن يصبر نفسه مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه و العلاقة بين أولئك وأصحاب الكهف جد عظيمة فكلاهما ممن يدعو ربه بالغداة والعشي احتسابا، صارفا له عن الانشغال أو الاعتناء بمن غفل قلبه عن ذكر الله تعالى تقابل يبرز المواجهة بين الحق والباطل، وإذا ما كان أهل العلم قد ذكروا أن قوله " و اصبر نفسك" نزل حين أراد بعض الصناديد من النبي صلى الله عليه وسلم طرد فقراء المسلمين عنه ليسلموا (١) فإن التناسق والتلامح بين أنساب المعنى في الآية جد عظيم . فالذين يدعون ربهم بالغداة والعشي هم وأهل الكهف على قدم سواء، وأولئك الصناديد من قريش هم و الطغاة من قوم أهل الكهف سواء، و أمره أن يعلن للكون كله بعزة التوحيد و قوة الإيمان " الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن و

من شاء فليكف عن " فلقاء في " فمن شاء" مرتبة ما بعدها على ما قبلها، فإذا ما

كان الحق من الله عز و جل وحده فلا يضير الحق شيئا و لا ينفعه أن يؤمن به من شاء و أن يكفر به من شاء .

فما بعد ( الفاء ) من تمام ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم أن يقوله، ففي قوله تعالى من بعد ( إننا اعدنا ) التفاتات إلى المواجهة إبلاغا في الوعيد لمن شاء الكفر و في الوعيد لمن شاء الإيمان، و على جعل قوله ( فمن شاء ) من تمام ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم أن يقوله يكون التهديد و الإنكار في الآية من مستتبعات التراكيب فإن الأمر بالإعلان أن الحق من الله و يمكن أن يكون قوله "

" من شاء فليؤمن من "

و أنه يستوي في عزة الحق و أصحابه أن يؤمن أولئك الصناديد أو أن يكفروا فيه إبلاغ في التهديد و الإنكار لما ظنوا أن إيمانهم أنسف للإسلام من إيمان أهل الصفة .

استثناف قول من الحق تعقيبا على ما أمر به نبيه صلى الله عليه وسلم تثبيتا له صلى الله عليه وسلم و تطبيعا لأهل الصفة و أشباههم، و إنكارا و تهديدا لصناديد الكفر و أتباعهم، ثم ذكر على سبيل الاستثناف البياني ما أعده لمن شاء الكفر و ما أعده لمن شاء الإيمان إبلاغا في تبيان أن ذلك ليس نفعه للحق و عزته بل لمن أنزل إليهم الحق، و جاء به على سبيل اللف و النشر المعكوس، تقدি�ما لما أعده من الهول الساحق لمن شاء الكفر إذ السياق له، و لم يصرف السياق عن هذه المقابلة و المواجهة بين الحق و الباطل و الإعلان و الإبلاغ في تبيان مصير الباطل و أهله و ما أعد له من سحق و حرق، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يضرب لهم مثلا رجلين، أحدهما إلى صناديد الكفر اعترضا بحطام الدنيا و الآخرة إلى أهل الصفة يدعوه ربه الغداة و العشي يريد وجهه .

السياق العام لسوره الكهف هو سياق المواجهة و انتصار الحق و أسبابه و دعائمه .

هذا السياق العام الممثل لنسب المعنى الكلى لسوره و الذي تحور إليه و تستمد منه عناصر السورة يتاغى معه دلالة سياق النظم في جملة " من شاء فليؤمن و من شاء فليكفر " و إذا ما كان النسب القريب لمعنى الجملة المتمثل فيما يسميه الأصوليون السباق و اللحاق ( القرينة اللفظية القريبة ) دالا على وجه المعنى فيها، فإن التفرس في النسب بعيد لها المتمثل في كل القرآن المقالية و الحالية المكتتفة هذه الجملة من أول السورة أعلى تبيانا و أوفى نصحا لكتاب الله عز و علا .

و من هذا الضرب قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم... " الآية (١)

ظاهر قوله " إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا " إيجاب الوضوء عند كل إرادة صلاة، سواء كان المريد طاهرا أو محدثا، غير أن هذا العموم الذي يبدو من ظاهر النظم في الآية ما يصرف عنه . من ذلك أن التيم بدل الوضوء عند فقد الماء حقيقة أو حكما، و التيم قد قيد وجوبه بقيدين معا، فقد الماء حقيقة أو حكما و حدث ( أو جاء أحد منكم من الغائب أو لا مسئل النساء ) و إذا كان التيم لم يفرض إلا بحدث، و هو بديل الوضوء، فالوضوء أحق بذلك منه .

ذلك الغسل لم يفرض إلا عند تحقق الجنابة ( و إن كنتم جنبا فاطهروا ) و هو أعلى من الوضوء، فإذا ما كان الأعلى والأدنى لم يفرض إلا بحدث أكبر ( جنابة ) مع الأعلى، و أصغر مع الأدنى، فإن الوضوء أولى بذلك فكانه قيل : يا أيها الذين آمنوا إذا أردتم الصلاة و أنتم محدثون فاغسلوا و جوهكم ... و إن كنتم جنبا فاطهروا، و إن كنتم مرضى .. فتيمموا، مستغنيا بما ذكر آخرًا في الإغتسال و التيم عن ذكره أولا و ذلك من شجاعة العربية المسمى الاكتفاء و كان مقتضى الظاهر أن يذكر أولا و يستغني آخرًا و لكنه الإيماء إلى ما هو أسمى و أعون على الإرتقاء في مقامات القرب .

و كذلك من الدلائل على الصرف عن الحقيقة في (إذا قمنتم إلى الصلاة) أنه لم

يذكر في الوضوء إلا ما كان فرضاً من أعماله، فلو كان الأمر في (اغسلوا)  
للندب لا الفرضية لكان الألائق مراعاة النظير، فيذكر ما كان مندوباً أيضاً من  
أعماله ليتناغى مع دلالة الأمر في (اغسلوا) حينذاك فدل ذلك على أن الأمر  
للفرض و لا يكون فرضاً إلا بحدث .

كذلك دل عجز الآية على أنه أراد بالأمر في (اغسلوا) حال الحدث، يقول

تعالى: "ما يرید الله ليجعل عليکم من حرج ولكن يرید ليطهینكم" فدل على

أنه لا يريد فرض الوضوء عند كل صلاة على أي حال فذلك هو الحرج .

فالسابق واللاحق من القرائن اللفظية دال على صرف العبارة عن ظاهر معناها  
ال حقيقي، فضلاً عن أن في القرائن الحالية و المقالية الخارجية الماثلة في السنة

من يؤكد هذا الصرف .

#### الرابع : دلالة من وصف المتكلّم

إذا كان ما مضى صوارف راجعة إلى الكلام نفسه، فإن ثم صارفاً يرجع إلى  
المتكلّم ووصفه وقصده .

ظاهر العبارة و منطوقها يتبدى منه المعنى الحقيقي لعناصرها و تركيبها، فإن  
نظر في حال قائلها ووصفه وقصده و ما عهد من سننه البيانية يظهر ما  
يصرف عن اعتبار ما بدا من ظاهر عبارته إلى ما يتناغى مع حاله ووصفه  
وقصده .

من ذلك قوله تعالى : " وَاسْفَرْزَ مِنْ اسْطَعْتُ مِنْهُمْ بِصُوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ خَيْلَكَ وَرَجْلَكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَقْلَادِ وَعَدْهُمْ مَا يَعْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا

غَرِّهَا " (١)

الاستفزاز الاسترجاع والاستخفاف، و السين و التاء فيه دلالة على الطلب أي طلب از عاجهم و الاستخفاف بهم بما لك من أدوات الإزعاج والاستخفاف، و فيه دلالة على تأكيد وقوع الفعل ، و الاجتهاد في تحصيله، مثلما جاءت صيغة (افتعل) لذلك في نحو قوله تعالى : " هَا مَا كَسَبْتُ وَعَلَيْهَا مَا كَنْسَبْتُ " (٢).

" ذكر الفعل مجردا في الخبر إيماء إلى أنه يكفي في الاعتداد به مجرد وقوعه ولو مع الكسل، بل و مجرد نيته، قال الحرالي : و صيغة فعل مجردة تعرب عن أدنى الكسب، فلذلك من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة .. شرط في الشر صيغة الافتعال الدالة على الاعتمال إشارة إلى أن من طبع النفس الميل إلى الهوى بكليتها و إلى أن الإثم لا يكتب إلا مع التصميم و العزم القوي .. " (٣) و ظاهر الأمر في (استفزز) الإيجاب أو الإباحة بناء على أن أحدهما هو الدلالة الحقيقة للأمر على ما عليه بعض أهل العلم (٤) و الحمل على أي منهما لا يستقيم إلا مع سياق الأمر و لحاقه و لا مع حال المتكلم .

أما مع سياق نظم الأمر سباقا و لحاقا فإنه صارف عن الدلالة الحقيقة لصيغة (استفعل) فإنها قد جاءت في سياق حكاية ما وقع من أمر الملائكة بالسجود لأدم فسجدوا إلا إبليس استنكر و استكبر و توعد بالاستيلاء على

(١) الإسراء / ٦٤ .

(٢) البقرة / ٢٨٦ .

(٣) نظم الدرر ١٧٧/٤ للبقاعي (طبعة الهند - حيدر آباد)

(٤) أصول السرخسي ١٤/١ - ١٥ ، المعتمد ٥١/١ ، المسودة ٤ ، شرح المنار لابن ملك و حواشيه ١٢٠ .

ذرية آدم واحتناكها إذا ما أخر إلى يوم القيمة فجاء قوله (اذهب...) تعقيباً تهديدياً واستخفافاً بتوعده. فقوله "اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم حزاؤكم موفراً" دال على أن الأمر في (استفرز) ليس على ظاهره، فذلك الوعيد المواجه به المخاطب (حزاؤكم) دال على الإبلاغ في التهديد، و قوله من بعد "إن عبادي"

ليس لك عليهم سلطان و كفى بك و كيلاً" دال على عظيم الاستخفاف بتوعده باحتناك ذرية آدم، فالسياق واللماق دالان على أن صيغة (استفعل) هنا ليست على حالها من الطلب الإلزامي أو الإباحي. وأما مع حال المتكلم - جل جلاله "فإن كل واحد يعلم بأنه ليس بأمر، لأنه لا يجوز أن يظن ظان بأن الله تعالى يأمر بالكفر حال، فتبين أن المراد الأقدار والإمكان، لعلمنا أن ما يأتي به "اللعين" يكون بأقدار الله - تعالى - عليه إيه" (٣) ذلك ما يذهب إليه "السرخي" في فقه ما تصرف إليه حال المتكلم من الدلالة على الأقدار والإمكان، إلا أن سياق النظم صارف إلى غير ذلك : صارف إلى الوعيد والتهديد باللعين ومن تبعه والاستخفاف بتوعده "لئن أخرتن ... إلخ".

ألا ترى إلى قوله تعالى "إن عبادي ليس لك عليهم سلطان" فإنه الصاعقة الماحقة لتوعد اللعين باحتناك ذرية آدم عليه السلام وقد أحسن أبو بكر الجصاص فقه الدلالة فيها فقال : " و هذا تهديد و استهانة بفعل المقول له ذلك، و أنه لا يفوته الجزاء عليه و الانتقام منه، و هو مثل قول القائل : اجهد جهلك فسترى ما ينزل ربك " (٤).

(٣) أصول السرخي ١٩٣/١ ، و انظر معه : كشف الأسرار للبخاري ١٠٢/٢ .

(٤) أحكام القرآن للجصاص ٣٠/٥ .

و مثل هذا يقتضي أن يكون المستنبط على وعي بالمتكلم و صفاته و ما يجب له و ما يجوز عليه، و ما يستحيل في حقه، و بنته في الإبانة و منهجه في الدلالة، فالكلام نتاج المتكلم فهو منه و به قائم، و ذلك غير خفي في علم بيان الإنسان

أما القرآن فلا يخلج في صدر عاقل أنه لا يستقيم البتة أن يحمل على غير ما يليق بكمال منزلة حل جلاله .

و إذا ما كانت البلاغة إبداعا قائمة على مراعاة حال المتكلمي ووصفه فإن بلاغة التلقي قائمة على مراعاة حال المتكلم ووصفه ونته في الإبانة، فالبلاغة الحقة قائمة على المتكلم و السامع، و المتكلمي شريك في العملية الإبداعية و قراءته الوعائية جزء من الإبداع في الإبانة .

و مراعاة حال المتكلم في فقهه عبارته أصل عظيم ورثاه عن النبي صلى الله عليه و سلم، و ذلك ما تراه مرويا في صلح الحديبية حين توقف سيدنا : عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فيما اشترط، فأتى رسول الله صلى الله عليه و سلم : " فقال يا رسول الله ألسنا على حق و هم على باطل ؟ قال : بلى ، قال : ففيهم تعطى الدنيا في ديننا و نرجع و لما يحكم الله بيننا وبينهم ؟ فقال : يا ابن الخطاب، إني رسول الله و لن يضيعني الله أبدا .. الحديث " متفق عليه و النظم لمسلم (١)

قوله صلى الله عليه و سلم لعمر : إني رسول الله تعلم له و لنا جميعا أن نفهم كلامه و فعله في ضوء وصفه هذا ، فالنصح لأحاديث رسول الله صلى الله عليه و سلم إدراكا وفقها و استنباطا أن يحتمم فيها إلى ذلك الوصف له صلى الله عليه و سلم : إني رسول الله .

(١) البخاري كتاب الشروط و كتاب التفسير، و من كتاب الجهاد/ حديث رقم ١٧٨٥ / ٩٤ ج ٣ ص ١٤١١

و قد أكد ذلك و فصله الإمام علي بن أبي طالب - كرم الله وجهه - و الصحابي الفقيه عبد الله بن مسعود بقولهما : " إذا حدثتم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا فظنوا الذي هو أميا و الذي هو أهدى و الذي هو أتقى " (١) إنه أصل عظيم من أصول الفقه المعنى، و هو حتم لازب لا تحيد عنه في فقه النص في خطاب الشريعة قرآنا و سنة، و إن لم يؤخذ به في الكلمة الشاعرة فإن تلقي الشعر نهجا يتنافى معه يختلف عنه اختلافا بينا منهج تلقي خطاب الشريعة و إن اتفقا في اللغة فإذا رأينا في النقد الأدبي من يدعوا إلى اعتماد شاعرية النص باعتبار النص الإبداعي كيانا لغويا يتلقي بمعزل عن صاحبه، فإننا نذهب إلى أن ذلك لا يستقيم البتة مع حقيقة خطاب الشريعة و نهجه البياني و غايته .

#### الخامس : دلالة محل الكلام

يراد بمحل الكلام ما وقع فيه الكلام و ما يتعلق به، فقد يكون ظاهر الكلام دالا على معنى حقيقي لعناصر العبارة و تراكيبها، إلا أن المقام الذي يرد فيه و المحل الذي يقام فيه لا يتناسق مع ما دل عليه ظاهر العبارة، فتصرف عنه إلى ما يتناسق مع محلها و مقامها .

من ذلك قوله تعالى : " و ما يسوى الأعمى بالبصير " (٢)

ظاهر الآية في المساواة بينهما في كل شيء غير أن محل القول دال على أن نفي المساواة بينهما ليس عاما بل هو محصور في جانب الإبصار بالعين و القلب، و سياق الكلام دال على ذلك أيضا . " فوجب الاقتصار على البعض لنبوة المحل عن قبول العموم " (٣)

(١) مسند أحمد ١٢٢/١ ، ٣٨٥ .

(٢) فاطر / ١٩ .

(٣) كشف الأسرار للبخاري ١٠٣/٢ ، و انظر معه أصول السرخسي ١٩٤/١ .

و يندرج في هذا ما يعرف بالعام الذي أريد به الخصوص (١) و قد جعله " الشافعي" مذهبًا من مذاهب البيان القرآني التي خاطب الله عز وجل بها العرب على ما تعرف، و إن من الفطرة البيانية عندهم المخاطبة بعلم الظاهر يراد به كله الخاص (٢)

و عقد لتفصيل ذلك بابا عرض فيه لفظه الدلالة في آيات من الذكر الحكيم بادئًا بالأظهر دلالة . عرض لقوله تعالى : " وَالَّذِينَ قَالُوا لِهِمْ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَعَلُوا

**لَكُمْ فَاخْشُوهُمْ فَرَادُهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسِبْنَا اللَّهَ وَنَحْنُ الْوَكِيلُ " (٣)**

" العلم يحيط أن لم يجمع لهم الناس كلهم و لم يخبرهم الناس كلهم و لم يكونوا هم الناس كلهم " .

و عرض لقوله تعالى : " يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِذَا ضَرَبْتُمْ مِثْلَ مَا سَمِعْتُمْ فَإِذَا سَمِعْتُمْ مِثْلَ مَا ضَرَبْتُمْ فَلَا يُنَزَّهُ عَنْهُمْ مَا مَنَّا بِهِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَعْلَمُ " .

**منْ دُونِ اللَّهِ لَنْ تَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ جَنَمُوا إِلَيْهِ إِنْ يَسْلِمُهُمْ الْذِبَابُ شَيْئًا لَا يُسْتَقْدِمُهُمْ مِنْهُ**

**ضعف الطالب والمطلوب" (٤).**

" بين عند أهل العلم بلسان العرب منهم أنه إنما يراد بهذا اللفظ العام المخرج بعض الناس، لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعوه من دون الله إليها - تعالى عما يقولون علواً كبراً - لأن فيهم من المؤمنين المغلوبين على عقولهم و غير البالغين من لا يدعوه معه إليها ".

(١) الأصوليون يفرقون بين العام الذي أريد به الخصوص وبين العام المخصص بوجوه عديدة أهمها أن الأول الإرادة فيه إرادة استعمال الكلي في جزئي، بينما الإرادة في الثاني إرادة إخراج بعض أفراد بمخرج متصل أو منفصل، فكان الأول من المجاز أي حقيقة صرفت إلى مجاز عند جمهور العلماء اتفاقاً، و كان في مجازية الثاني منازعة .

راجع : شرح الكوكب ١٦٥/٣ ، ١٣٧-١٢٢/١ ، والإبهاج ١٤١-١٤٠ ، إرشاد الفحول / ١٥٣-١٥٤ .

(٢) الرسالة / ٥٢ .

(٣) آل عمران / ١٧٣ .

(٤) الحج / ٧٠ .

و عرض لقوله تعالى : " ثُرَأْفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضُ النَّاسُ " (١)

و ذهب إلى أن " العلم يحيط - إن شاء الله - أن الناس كلهم لم يحضرروا عرفة في زمان رسول الله المخاطب بهذا و من معه، ولكن صحيحا من كلام العرب أن يقال :

" أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضُ النَّاسُ " يعني بعض الناس .

و هذه الآية في معنى الآيتين قبلها، و هي عند العرب سواء و الآية الأولى أوضح عند من يجهل لسان العرب من عند العرب من الثانية ، و الثانية أوضحت عندهم من الثالثة، و ليس يختلف عند العرب وضوح هذه الآيات معا، لأن أقل البيان عندها كاف من أكثره، إنما يريد السامع فهم قول القائل، فأقل ما يفهمه به كاف عنده " (٢) "

فالشافعي - كما ترى - يجعل محل الكلام، و هو قرينة حالية، صارفا عن إرادة ظاهر العبارة الدال على الدلالة الحقيقة . (٣)

و اعتبار دلالة محل الكلام على المراد من أصول نظرية النظم في تلقي البيان، أكده شيخ البayanين : عبد القاهر الجرجاني بقوله :

" و اعلم أن قولنا في الخبر إذا آخر نحو ( ما زيد إلا قائم ) أنك اختصت القيام من بين الأوصاف التي يتوهם كون زيد عليها و نقية ما عدا القيام، فإنما يعني أنك نفيت عنه الأوصاف التي تنافي القيام نحو أن يكون جالسا أو مضطجعا أو متکئا أو ما شاكل ذلك . و لم ترد أنك نفيت ما ليس من - القيام بسبيل، إذ لسنا تنفي عنه بقولنا : ما هو إلا قائم أن يكونأسود أو أبيض طويلا

(١) البقرة / ١٩٩

(٢) الرسالة / ٥٨ - ٦١ ( باختصار ) .

(٣) سواء في الدلالة على نهج الشافعي في الصرف عن الدلالة الحقيقة إلى المجازية التصريح بعبارة الحقيقة و المجاز أو التصريح بما يقطع إرادة حقيقتهما، فعدم تصريح الشافعي بلفظ المجاز تميز ضار في اعتبار مسمى المجاز و مدلوله فليست العبرة بطلاق المصطلح في الأطوار الأولى من العلوم بل العبرة بالمعنى و المدلول

أو قصيراً أو عالماً أو جاهلاً، كما إذا قلنا : ما قائم إلا زيد لم نرد أنه ليس في الدنيا قائم سواه وإنما يعني ما قائم حيث نحن وبحضرتنا و ما أشبه ذلك " (٣) فاعتبار محل الكلام و مقامه ذو أثر بالغ في فقه دلالة النظم مثلاً هو ذو أثر بالغ في بناء ذلك النظم .

تلك مقالة الأصوليين في الصوارف عن الحقيقة، و يمكن إرجاعها إلى أصول

ثلاثة :

- إلى أمر في الكلام نفسه .
- إلى أمر في المتكلم .
- إلى أمر خارج عن الكلام و المتكلم .

و الأصوليون لم يأت مقالهم في الصوارف بما يتناقض مع الأصول البينية التي أقيم عليها الفكر البلاغي في هذا الباب إلا ما نراه في اعتبار بعضهم نوعاً من الصوارف، مانعاً من إرادة المعنى الحقيقي وحده أما إرادته مع غيره و لذاته مقتربنا به فلا يمنع، و هو صارف لا يقول به جمهور البلاغيين .

## فقه المهنـى بين الحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف

ليس يخفى أن الفاظ اللغة كأبناء ناطقها تخضع لسيطرة الهرج والإهمال، وقد يكون ذلك في ذات اللفظ صوتاً ودلالة وقد يكون في روحها ومضامونها الأول المعبر عنه بالمعنى الوضعي التحقيقى فقد تهجر بعض كلمات العربية استعمالاً، ومنها ما هجرت دلالته الأولى وأقيم مقامها دلاللة أخرى تحور إليها وتنسب إليها فإذا بها في عرف الإدراك هي الدلاللة المتبادر، وليس المقام يقضي بذلك شيء من ذلك هنا غير أن ثم واقعاً لغوي آخر يتمثل في أن الدلاللة الحقيقة الأولى يكون لها حضور في بعض المقامات في الوقت الذي يكون لدلالتها المجازية - أيضاً - حضور إدراكي شاخص زاهر . فإذا بالكلمة بين واقعين دلاليين : حقيقة مستعملة ومجاز متعارف مشهور .

أفيجعل تعارف المجاز فيها و اشتهره صارفا عن تلك الحقيقة فستحيل باشتهر المجاز و تعارفه إلى حقيقة مهجورة أو كالمهجورة، أم لا يرفع المجاز اشتهره و تعارفه إلى هذه الرتبة الصارفة إليه ؟ .

مذهب الإمام أبي حنيفة أن تعارف المجاز لا يصرف عن الحقيقة المستعملة فهي أولى منه، لأنها الأصل، و متى يكون العمل بالأصل لا يصح العدول عنه . و مذهب أصحابه و جمهور الأصوليين أن تعارف المجاز لا يصرف عن إرادة الحقيقة المستعملة وحدتها، فتراد معه على سبيل عموم المجاز في روایة عن الصالحين، وفي روایة يراد المجاز دون الحقيقة . (١)

الإمام أبو حنيفة يصرف دلاللة الشرب إلى خصوص الكرع و هو تناول الماء بفيه نم غير أن يشرب بكفيه أو بإياء ، مثلما يفعل الرعاعة، لأن الكرع حقيقة

(١) أصول الشاشي ص ٥٢ - ٥١ ، و معه عمدة الحوashi ص ٥٣ ، كشف الأسرار البخاري ٩٤/٢ ، تيسير التحرير لأمير باد شاه ج ٢ ص ٥٧ ( ط / مصطفى الحلبي سنة ١٣٥٥ ) أصول السرخى ١٨٤/١ ، فواتح الرحمن يتشرح مسلم الثبوت لعبد العلي الأنصاري ٢٢٠/١ ( ط سنة ١٣٢٢ - الأميرية - مصورة ) شرح الكوكب المنير لابن البخاري ١٩٦/١ ، نشر البنود على مراقي السعود للسنفطي ١٢٨/١ ( دار الكتب العلمية بيروت ) ، التحصيل من المحصول ١٨٣/١ ، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد ( ط سنة ١٤٠٨ - بيروت )

الشرب من النهر، و ما يزال هذا قائما في بعض الطوائف من الناس، و لا ينكر هذا إلا معاند أو من لم يبلغه علمه .

و الصحابيان : أبو يوسف و محمد بن الحسن، و الجمهور على أن الحلف إنما هو على الماء، كيما كان شربه منه حث، سواء شرب كرعا أو غرفا بكفه أو بإماء أو غير ذلك، إذ العبرة بما يتعارف، فالدلالة العرفية أسبق إلى الأفهام فهي أولى اعتبارا متى لم تقم قرينة على عدم إرادة ما هو أسبق فهما و إدراكا كان يعهد منه أنه لا يشرب إلا كرعا لعذر خلقي أو مانع آخر، فإن وجدت قرينة فهم ما هدت إليه القرينة أو عينته . و إلا صرف إلى مطلق الشرب، لأنه لو لم يرد ما يسبق إلى الفهم من عبارته المجردة من القرائن الصارفة أو الهدادية لأقام فيها أو معها ما يحجز السامع عما يتบรรد إليه منها (١) .

و إن من حق السامع على المتكلم أن يحميه من سوء فهم كلامه و صرفه على غير مراده، و من ثم كان من أصول البلاغة فنا " أن لا يؤتى السامع من سوء أفهم الناطق ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع " (٢)

و ما قاله الصاحبان و الجمهور هو الأوفق بالواقع الذي جاءت الشريعة لهديه و ضبط فقهه، و هو الأقرب إلى الواقع البياني للغة .

و الفعل " شرب" في المعجم البياني للقرآن الكريم جاء لمطلق تناول ما

يشرب (٣)

(١) أصول السرخسي ١٨٤/١، تأسيس النظر للدبوسي ص ١٠٣ - ١٠٤ ( مطبعة الإمام - القاهرة ) كشف الأسرار للبخاري ٩٥/٢، كشف الأسرار للنسفي و معه نور الأنوار ٢٦٠/١ - ٢٦١ ، فواحة الرحموت ٢٢٠/١ التقرير و التحبير لابن أمير الحاج ٣٧/٢ ( ط / مصورة عن سنة ١٣١٦هـ ) و نهاية السول شرح المنهاج للأبنوي ٢٧٩/١ ، القواعد و الفوائد الأصولية لابن اللحام ص ١٢٣ - ١٢٤ ( ت / حامد الفقي ط / السنة المحمدية ).

(٢) البيان و التبين للجاحظ / ت / هارون - ٨٧/١ ( ط المدني - ١٤٠٥هـ ) .

(٣) ورد هذا الفعل فيه خمس عشرة مرة : ٦٠/٢ ، ١٨٧ ، ٢٤٩ - ٢٦/١٩ ، ٣٣/٢٣ - ٢٣ ، ١٩/٥٣ - ٦٨/٥٦ - ٢٤/٦٩ ، ٥/٧٦ - ٦ - ٤٣/٧٧ - ٢٨/٨٣ .

و ما جاء في قوله تعالى : " فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم ببعضهم

فمن شرب منكم ليس مني و من لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة يده فشربوا

منه إلا قليلاً منهم " (٤) فيه مقال تفصيلي أن جعلنا معنى (شرب)

الครع وحده كان الاستثناء في قوله " إلا من اغترف يده " استثناء مجازيا

(منقطعا).

و إن جعلنا معناه تناول الماء بالكف أو بالإماء أو بأي كيفية كان الاستثناء متصلا.

فنحن أمام أحد مجازين : مجاز في الفعل " شرب " أو مجاز في الاستثناء و يرجع أحدهما بدلالة .

إذا نظرنا إلى دلالة قوله : " فمن شرب منه ليس مني " و دلالته قوله " و من لم يطعمه فإنه مني " أفينما نقاولا دلائيا بينهما يكشف لنا عن وجه المعنى في الفعل شرب هنا فإن قوله " يطعمه " بمعنى يذقه، من قولهم طعم الشيء ذاقه مأكولا أو مشرووبا .

قال الشاعر :

فإن شئت حرمت النساء عليكم و إن شئت لم أطعم نقاحا و لا بردا  
و نفي الطعام في ( لم يطعمه ) أبلغ في نفي الشرب مطلقا فإن نفيه يستلزم نفي  
الشرب على أي نحو، فدلالة التقابل بين التركيبين فرينة على أن معنى " شرب "  
في " فمن شرب منه " هو مطلق الشرب كرعا أو غيره و استثنى منه من تناول  
منه شيئاً غزوا بيده، فكان القوم بين ثلاثة شاربين ملء بطونهم، و عازفين عن  
 مجرد الذوق، و مغترفين غرفة باليد .

و قوله "إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ عَنْ فِتْيَةِ يَدِهِ" فيه دلالة على أن المستثنى هو من فعل فعلا

خاصة هو شرب على نحو معين : اغتراف بيده مرة واحدة، وفي قوله "غرفة  
" قراءتان :

قرأ أبو جعفر و ابن كثير و أبو عمرو بفتح الغين، وقرأ ابن عامر و عاصم  
و حمزة و الكسائي و يعقوب و خلف بضم الغين . (١)

ولاختلاف القراءتين دلالة على اختلاف أحوال أصحاب هذه الطائفة التي لم  
تفرط فتتعب، ولم تعزف فتعتصم في قراءة فتح الغين إعراب عن معنى أفرادها  
أخذة ما أخذت من قليل أو كثير، وفي الضم إعلام بملئها، و الغرف بالفتح الأخذ  
بكلية اليد، و الغرفة الفعلة الواحدة منه، وبالضم اسم ما حوتة الغرفة، فكان من  
المغترفين من استوفى الغرفة، و منهم من لم يستوف " (٢) "

و قوله "بِيَدِهِ" بيان لما اغترف به، فهو قيد معتبر في إيقاع الفعل المستثنى  
أصحابه وليس تصويرا للفعل مثلا هو في قوله تعالى : "فُوْلِلَّذِينَ يَكْثُرُونَ

الكتاب بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ" (٣).

و في قوله تعالى : "وَمَا مِنْ دَآبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِخَنَاحِيهِ إِلَّا مَرْ

أَمْتَالُهُمْ" (٤) فإن فعل الكتاب لا يكون بغير اليد و الطيران لا يكون بغير

جناح، فهما آلتان مباشرتان الفعل، و الغرف قد لا يكون باليد و ليست اليد آلة  
مباشرة دائما .

(١) الميسوط في القراءات العشر: لأبي بكر بن مهران، ت / سبيع حمزة حاكى ص ١٣٣ ( ط / ١٤٠٨ - جدة )

(٢) نظم الدرر للبقاعي ٤٢٨/٣ ( ط الهندسي ١٣٩١ هـ - دائرة المعارف العثمانية ) .

(٣) البقرة / ٢٨ .

(٤) الأنعام / ٢٨ .

فالمقابلة بين ( فمن شرب) و ( و من لم يطعنه) ثم الاستثناء من قوله ( فمن شرب) استثناء على صورة معينة فيه دلالة على أن فعل الشرب عام في مطلق التناول، و التجوز في دلالة الفعل هنا أولى من القول بالتجوز في الاستثناء و لا سيما أن الدلالة المجازية في هذا الفعل هي الأكثر شيوعا و الأقرب إلى الإدراك.

### فروق اصطلاحية :

كان للغة العربية القدح المعلى في تحقيق المقدرة على إبداع أساليب ذات اقتدار على أن تفيض بوجوه دلالية متناسقة .

سنة بيانية في العربية لا ينكرها بل لا يغفل عنها إلا محروم، و أن أولى الألباب و الإدراك الجمالي المرهف ليجرون رياض العربية فيفترسون وجوه الجلالة في بعض تراكيبها فتهطل عليهم شأبيب المعاني المختلفة المتغيرة فلا يجدون بدا من الحمل عليها .

يكون ذلك في رياض العربية غرس الإنسان، لكنه في فردوس القرآن تنزيل العزيز الرحيم إنما هو الكوثر الأعظم .

و إن كثيرا من تراكيب العربية و هدى الذكر الحكيم ليشرق فيها التقاء الحقيقة و المجاز معا على أنحاء مختلفة و شيات متباعدة، و إننا لفي حاجة إلى تحرير الفروق الاصطلاحية بين تلك الأنحاء و الأساليب حتى يتجلى الفرق بين تلك الأساليب التي عنى بها البيانيون فعدت عندهم أسا من أسس الإبداع في الكلمة الإنسان و الإعجاز في بيان الشريعة، و بين إشكاليتنا البيانية التي تنازع فيها أهل العلم، و كان جمهور البيانيين الرافضين القول بها : إشكالية الجمع بين الحقيقة و المجاز في كلمة واحدة و سياق واحد على درجة سواء .

## أولاً : بين الجمجم والكتاببة

جمهور البayanين والأصوليين على أن الكناية من الأساليب التي تقوم على إرادة المعنى المكنى به الحقيقي و المعنى المكنى عنه (الكناني) و أنها ذات قرينة غير مانعة من إرادة المعنى الحقيقي ( المكنى به ) لينتقل منه إلى غيره . (١) و للعلماء في تقرير حقيقتها الاصطلاحية طريقان :

الأول : إنها اللفظ المستعمل في غير ما وضع له للاحظة علاقة بين ما وضع له و ما استعمل فيه مع جواز إرادة ما وضع له مع ما استعمل فيه .  
فما هي على هذا بمجاز محض، إذ أن قرينتها غير مانعة من إرادة المعنى الحقيقي مطلقاً : لذاته ولغيره .  
و ما هي بحقيقة محضة، إذ أنها استعملت في غير ما وضع لها، فهي واسطة بين الحقيقة والمجاز .

الآخر : أنها اللفظ المستعمل فيما وضع له لينتقل منه إلى لازمه المقصود بالذات .

فهي على هذا حقيقة لاستعمالها فيما وضع لها، واردة غير ما استعملت فيه لا يخرجها عن الحقيقة .

ذلك تلخيص مقال العلماء فيها، و هو من بديهيات المعرفة التي يمثلها الناشئة من طلبة علم البيان، غير أنه قد يذكر الأمر المتفق عليه ليبني عليه المختلف فيه، كما يقول الإمام عبد القاهر في أسرار البلاغة .

بدا أن الكتابة على أي الطريقيين تفارق المجاز من جهة إرادة المعنى الحقيقي مع إرادة لازمة فيها دونه .

(١) المطول للسعد / ٤٠٧ ، حاشية الفنري على المطول / ١٢٣ ، ٢١٤ ، ٥٥٦ ، المثل السائر لابن الأثير / ٣٥١ ، التبيان للطبيبي - ت هادي عطية / ٢٨١ ( ط / ١٤٠٧ بيروت ) شرح الفوائد لاغياثية ، الطاش كبرى زادة / ٢٥٩ ، الرسالة البيانية و حاشية الأنباري عاليها / ٨٧ - ٩٤ ، شرح التلخيص / ٤٢٣٧ و ما بعدها ، كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري / ٦٦ ، التلويح للسعد / ١٦٥ ، فواتح الرحمنوت / ٢٢٦ تيسير التحرير / ٢٣٧ ، شرح الكوكب المنير / ١٩٩ - ٢٠١ .

و التعدد في إرادة المعنيين في الكنية إنما هو تعدد في إرادة الإلادة لا في إرادة الاستعمال، إذ اللفظ لم يستعمل إلا في أحد المعنيين، " و قد يستعمل اللفظ في معنى ويقصد به إلادة معان كثيرة " (١)

فضلا عن أن إرادة المعنى الحقيقي ( المكni به) فيها إنما هو مقصود لغيره فهوتابع غيره في الإرادة، و لهذا يقولون في الكنية أنها لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه معه، قوله لهم ( معه ) " فائدته التبيه على أن إرادة اللازم أصل وارادة المعنى ( الحقيقي ) بتبعدة إرادة اللازم، كما يفهم من قولنا : " جاء زيد مع الأمير " و لا يقال " جاء الأمير مع زيد " لأن ( مع ) تدخل على المتبع لا على التابع " (٢) في أصل الاستعمال، و قد تخرج على ذلك القرينة .

أما الجمع بين الحقيقة و المجاز الذي هو مناط إشكاليتنا فحقيقةه : استعمال اللفظ في معنوييه الحقيقي و المجازي معا في سياق واحد بحيث يكونان معا مرادين لذاتهما و هما مناط الحكم على درجة سواء .

بهذا التحرير لحقيقة مفهوم الجمع المختلف فيه بين أئمة أهل العلم يتجلى لنا أن اجتماع المعنيين في الكتابة ليس من قبيل هذه الإشكالية فإن إرادة المعنيين في الكتابة ليست على درجة سواء، بل إن أحدهما يراد لغيره لا لذاته، و ليسا معا مناط الحكم فيها، فقد لا يكون المكni به متحققا حتى يكون المكni به متحققا حتى يكون مناط حكم، فإنه مما لا ريب فيه أن الكنية كثيرا ما تخلو عن إرادة المعنى الحقيقي و إن كانت جائزة للقطع بصحة قولنا : فلان طويل النجاد، و إن لم يكن له نجاد قط (٣) فليس مناط الاختلاف هو الجمع بين المعنيين، و لا إرادتهما و إلادة اللفظ لهما، بل مناطه درجة الإرادة و نوعها .

(١) عروس الأفراح للسبكي ( شروح التلخيص ) ١٢٨/٤

(٢) الدسوقي على مختصر السعد ٢٣٨/٤

(٣) المطول للسعد ٤٠٧

## **ثانياً: بين الجمع و جمجمة المجاز**

عموم المجاز هو استعمال اللفظ في معنى كلي يكون المعنى الحقيقي للفظ فردا من أفراده.

من ذلك استعمال لفظ "الأسد" في معنى "مجترئ"، فيقال : " جاءناأسد"  
ويراد الحيوان المفترس و الرجل الشجاع معا، باعتبار أن المراد من كلمة "  
أسد" المجترئ، وهو معنى كل يندرج فيه الرجل الشجاع و الحيوان  
المفترس.(١)

و عموم المجاز جائز باتفاق أهل العلم . (٢)  
و عموم المجاز غير المجاز العام المتمثل في دلالة اللفظ على عموم معناه  
المجازي جميع أفراد هذا المعنى المجازي، فيستغرقها كما يستغرق اللفظ  
ال حقيقي العام جميع أفراده . و هو مما وقع فيه الخلاف بين العلماء . (٣)  
و المجاز العام ظاهر في استغراق المعنى المجازي للفظ ( الصاع ) مع أفراده  
في قول النبي صلى الله عليه و سلم : " و لا تبیعوا الدینار بالدینارین و لا  
الدرهم بالدرهمین و لا الصاع بالصاعین " (٤)

ليست العبرة مسوقة للنهي عن بيع عين الصاع الذي هو آلة التقدير المصنوع من خشب أو غيره بصاعين مثله، بل محل الكلام لما يحويه الصاع و هو معنى مجازى له و قد سبق بيان أثر محل الكلام في صرف الكلام عن الحقيقة .  
و العلماء على خلاف في استغراق النهي كل ما يحويه الصاع من المكيلات مما يقد به مطعوما أو غير مطعوم .<sup>(5)</sup>

(١) حاشية رد المختار على الدر المختار، لابن عابدين (ط/ ٢ سنة ١٣٩٩ مصورة) و حاشية الأنباري على الرسالة للصبان / ٢١٣ حاشية الأمير على شرح الرسالة السمرقندية للملوى / ٣٦.

(٢) إرشاد الفحول للشوكانى /٢٨، و انظر الكشاف ٢٧٣/٣ البحر المحيط - ٢٤٨/٧ - ٢٤٩، روح المعانى للملأة س، ٨٧/٢٢، و عناية القاضى للشهاب، ٧٥/٢، ١٨٤/٧، ١٨٤/٧، تفسير أبي السعود ١٧/٢.

. ١٠٩/٢ مسند الإمام أحمد (٤)

(٥) أصول السرخسي ١٧١/١، الكشف للبخاري ٤٠/٢ - ٤ التلويح.

و إذا ما كان عموم المجاز قائما على أن يكون المعنى الحقيقي للفظ فردا من أفراد المعنى الكلي المجازي للفظ، فاز الجمع المختلف فيه قائم على استعمال اللفظ في شخص كل من المعنى الحقيقي و المعنى المجازي دون اعتبار معنى كلي يشملها، فيراد من "الأسد" في قولنا : " جاءناأسد" كله من الحيوان المفترس و الرجل الشجاع من حيث أنه دال على كل واحد منها بخصوصه، فيكون كل واحد من المعنيين مناط القصد الأصلي .

و على ذلك يكون الفرق بين عموم المجاز المتفق على جوازه و الجمع بين الحقيقي و المجازي المختلف في جوازه فرق اعتبري يعتمد على ملاحظة المراد من اللفظ.<sup>(١)</sup>

و من ثم كان القول بعموم المجاز هو المخلص من الالتجاء إلى القول بالجمع بين الحقيقة و المجاز حين يواجهه ما نعوه به <sup>(٢)</sup> و هذا شائع استعماله عند الأحناف <sup>(٣)</sup> بيد أن اللجوء إلى القول بعموم المجاز في كل إشكالية جمع لا يكاد يطرد في كل سياق، فقد لا يتتسق اعتبار معنى كلي للفظ يكون المعنى الحقيقي فردا من أفراده ليكون من عموم المجاز <sup>(٤)</sup> فليس العبرة بإمكان التأويل و التوجيه بل باتساق ذلك و تتناغمه مع السياق و المقام .

### ثالثاً: بين الجمع والتغليب

التغليب : مثال في إعطاء أحد المصطحبين أو المتشاكلين حكم الآخر و إطلاق لفظه عليه و جعله موافقا له في الهيئة أو المادة .<sup>(٥)</sup>

(١) حاشية الأمير على شرح الرسالة السمرقندية في الاستعارات للملوي / ٣٦ .

(٢) حاشية حميد العصام على شرح السمرقندية للعصام / ٧٨ .

(٣) راجع أصول السرخسي ١٧٥/١، كشف الأسرار لعبد العزيز النجاري ٥٧/٢، شرح المنار و حواشيه / ٣٨٨ - ٣٨٩، تفسير أبي السعود ١٧/٢ .

(٤) حاشية السيد الشريف على تفسير الكشاف للزمخشري ١٧١/٢ .

(٥) مواهب الفتاح لليعقوبي ٥١/٢ ( شرح التلخيص)، التبيان للطبيبي / ٢٩٣ حاشية الدسوقي على مختصر السعد ( شروح ) ٥١/٢ ، ٥٣ ، مغني اللبيب ١٩٤/٢ .

" و لا عبرة بالوحدة و التعدد لا في جانب الغالب و لا في المغلوب، فقد يغلب الواحد على الواحد على الواحد، كما في العمررين " .

و قد يغلب المتعدد كما في قوله تعالى : " و يوم خش هم و ما يعبدون من دون

الله" (١) على بعض الوجوه (٢)، و قد يغلب المتعدد على الواحد كما في قوله

تعالى : " كانت من القاذفين " سورة التحريم.

و قد يغلب الواحد على المتعدد، كما في قوله تعالى (٣) " و ما ربك بغافل عما تعلمون " (٤) و إنما الاعتبار بالنكتة التي تقتضيه . (٥)

و قد نص " السعد التفتازاني " على أن جميع باب التغليب من المجاز، لأن اللفظ لم يستعمل فيما وضع له، ففي قوله تعالى : " و كانت من القاذفين "

كلمة ( القاذفين ) موضوعة للذكور الموصوفين بهذا الوصف، فإذا طلاقه على الذكور و الإناث إطلاق على غير ما وضع له " (٦) فدلاله للفظ من بعد التغليب كلها عنده مجازية من قبيل المجاز المرسل و على ذلك " يلزم أن لا يوجد الجمع أصلا لجريان هذه العلة في كل جمع " (٧).

و ذهب " السعد " في حاشيته على تفسير الكشاف في آخر سورة النساء إلى أن شبهة الجمع بين الحقيقة و المجاز واردة على باب التغليب أجمع . (٨)

(١) الفرقان / ١٧ .

(٢) تنظر الوجوه في تفسير أنوار التنزيل للبيضاوي و معه حاشية الكازروني ٩١/٤ ، تفسير فتح القدير للشوكتاني ٦٧/٤ ، نظم الدرر للبقاعي ٣٦٠/١٣ .

(٣) التحريم / ١٢ .

(٤) هود / ١٢٣ .

(٥) وذلك " فيمن قرأ ببناء الخطاب و المعنى أنت يا محمد و جميع من سواك من المكافئين و غيرهم و لا يجوز أن يعتبر خطاب من سواه من غير اعتبار التغليب، لامتناع أن يخاطب في كلام واحد اثنان أو أكثر من غير عطف أو تثنية أو جمع " راجع المطول للسعد ص ١٦٠ .

(٦) رسالة في تحقيق التغليب، لابن كمال باشا، ت / ناصر الرشيد ( رسائل ابن كمال باشا - طبعة النادي الأدبي بالرياض سنة ١٤٠١ھـ ) ص ٣٩ .

(٧) المطول للسعد / ١٥٩ ، و انظر الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز / ١١٥ .

(٨) حاشية الفنز على المطول / ٣٢٨ .

(٩) رسالة في تحقيق التغليب لابن الكمال باشا ( ت / ناصر الرشيد ) ص ٤٠ .

و قيل أن "التغليب يكون من الجمع بين الحقيقة و المجاز و يكون من المجاز و يكون من عمومه" (١).

و ذلك باعتبارات مختلفة، فإذا ما اعتبرنا انتساب كل من المعنيين : المغلب و المغلب عليه إلى اللفظ المذكور على حدته، أحدهما حقيقي، فلواحظ استعمال اللفظ في شخص كل من المعنيين كان من الجمع بين الحقيقة و المجاز سواء كان الحكم من باب " الكلية" بأن أريد كل فرد من أفراد العاقل و غيره في قوله تعالى : "أَرْتَنِي أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ" (٢) دون اعتبار

انضمام بعض الأفراد إلى بعض من حيث التلبس بالحكم، أو كان الحكم من باب " الكل" بأن أريد مجموع الأفراد منضما بعضها إلى بعض من حيث التلبس بالحكم، نحو : " قتل زيد من رآه" إذا أريد بمن رآه عاقل و غيره، و اعتبر انتساب كل منهما على حدته. إذ العلاقة في الجمع بين بعض ما أريد باللفظ و بعضه الآخر، لأن بعضه حقيقة و الآخر مجاز و ليست معتبرة بين تمام المراد الشامل للمعنى و المعنى الحقيقي للكلمة كعلاقة كل بجزء .

و إذا اعتبر في التغليب انتساب كل من المعنيين : المغلب و المغلب عليه إلى اللفظ المذكور ليس كلا على حدته، بل باعتبار معنى كلي يشملها و الذي هو تمام المراد، فهو من عموم المجاز، والعلاقة فيه معتبرة بين تمام المراد و بين المعنى الحقيقي للكلمة المذكورة .

و إذا اعتبر في التغليب انتساب كل من المعنى إلى اللفظ المذكور دون اعتبار معنى كلي، فهو من المجاز، باعتبار أن اللفظ لم يوضع لمجموع المعنىين " تمام المراد" (٣)

(١) حاشية الأنبابي على الرسالة البيانية للصبان / ٢١٣ .

(٢) الحج / ١٨ .

(٣) حاشية الأنبابي على البيانية / ٢١٢ - ٢١٣ .

و الفرق بين التغليب المجازي و التغليب الذي هو من عموم المجاز أن الحكم في عموم المجاز من باب ( الكلية ) و في المجاز من باب ( الكل ) ( ١ ) . و يتحققان في أن العلاقة فيما معاً معتبرة بين تمام المعنى المراد وبين المعنى الحقيقي للفظ المذكور .

و الفرق بين التغليب و المجاز و عموم المجاز و الجمع المختلف فيه فرق اعتباري، و ذلك إذا ما كان التغليب في لفظ مفرد، أما إن كان في غير مفرد فلا علاقة بينه وبين الجمع المختلف فيه إذ أن من شرائط الجمع أن يكون في لفظ المفرد، كما سيأتي من بعد حين .

#### رابعاً : بين الجمع والتضمين

التضمين سهل من سبل الإيجاز يعمد إليه المتكلم للإبانة عن إرادته الدالة على معندين بلفظ واحد لاقتضاء المقام ذلك .

و قد اختلف أهل العلم في تقرير حال هذه الإبانة، و تقرير العلاقة بين هذين المعندين، و منزلة كل منهما من الإرادة، و في تقرير هذا السبيل من الحقيقة و المجاز و الكناية .

كثر القول في هذا و اشترج فصار اشتراكاً بيانياً تتدخل طرائق تحقيق و تحرير كنهه الدالة فيه، و كان للمدققين من المتأخرین فضل في محاولة جمع و تبيان القول فيه، و قد بلغت عدتها ثمانية أقوال تتفاوت في اقترابها من كنهه هذا الأسلوب، و تتفاوت في تبيان اقترابه من الجمع بين الحقيقة و المجاز المختلف فيه .

( ١ ) الفرق بين الكل و الكلي و الكلية : أن الكلية ما حكم فيها على كل فرد بالمطابقة في الإثبات و النفي كما في قوله تعالى : " إِنَّ اللَّهَ بِرَبِّ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِ " فالحكم بالبراءة منطبق على فرد من أفراد المشركين قاطبة و الكلي : ما حكم فيه على الماهية من حيث هي أي من غير نظر إلى الأفراد نحو الرجل أقوى من المرأة . و الكل : ما حكم فيه على مجموع الأفراد من حيث هو مجموع كما في كل رجل منكم يحمل الصخرة، أي مجموعكم لا كل فرد منكم .

يذهب "ابن جنى" إلى أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، و كان أحدهما يتعدى بحرف و الآخر باخر، فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه إذانا بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فكذلك جئ معه بالحرف المعتمد مع ما هو في معناه .

و ذلك كقول الله عز اسمه "أحل لكم ليلة الصيام الوفت إلى نسائكم" (١) و

أنت لا تقول : رفشت إلى المرأة دائمًا تقول رفشت بها، أو معها : لكنه لما كان الرفت هذا في معنى الإفضاء، و كنت تعدى أفضيت بالي قولك أفضيت إلى المرأة جئت بالي مع الرفت، إذانا و إشعارا أنه بمعناه " (٢)

ذلك الذي يذهب إليه "ابن جنى" مؤداه أن التضمين مجاز لغوي، إذ الإيقاع لا يكون إلا لمناسبة بين المعنيين، و إلا كان كل لفظ قابلاً أن يقع موقعه غيره، و لا يقوله عارف باللغة، فالمناسبة شرط تتحقق، و مجيء ما يلائم المعنى المراد مع المضمن قرينة دالة على إرادة المعنى الآخر للمذكور، و قد تكون القرينة الدالة على التضمين منع المضمن بعض ماله في دلالته الأولى، إلا أن "كل ما تضمن ما ليس له في الأصل منع شيئاً مما له في الأصل، ليكون ذلك المنع دليلاً على ما تضمنه" (٣) و ما يمنع منه هو ما لا يتناسق مع ما تضمنه، فلا يكون ما دل عليه آخرًا هو عين ما دل عليه غيره، بل هو نتاج تناسق هذا و ذاك .

(١) البقرة / ١٨٧ .

(٢) الخصائص (ت/ محمد علي النجار) ٣٠٨/٢ - بيروت دار الهدى (د.ت) وقارنه بالكشف للزمخشري ١/١ ، ٢٣٨ ، و ما كتبه الدكتور محمد أمين الخضرمي في كتابه القيم من أسرار حروف الجر في الذكر الحكيم ص ١٥ و ما بعدها .

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطى ١٠٥/١ (ط/ ١٤٠٤ هـ بيروت )

\* القول الثاني \*

التضمين : أن يستعمل اللفظ المذكور في معناه الحقيقي فقط، و المعنى الآخر يراد بلفظ محذوف يدل عليه ذكر ما هو من متعلقاته : و يجعل أحدهما قيدا في الآخر.

هذا القول إلى السعد التفتازاني (١) و هو ذو وجوه منها :

الأول : أن يجعل المذكور أصلا في الكلام المحذوف قيدا فيه .

والآخر : أن يجعل المحذوف أصلا فيه و المذكور قيدا .

ففي قوله " و لتكروا الله على ما هداكم" (٢) يكون تأويله على الوجه

الأول، و لتكروا الله حامدين على ما هداكم، و قد ذهب إليه الزمخشري فيها

(٣) و كذلك ذهب إليه في قوله " و لا تعد عيالك عنهم" أي و لا تقتسمهم

عيالك مجاوزتين إلى غيرهم (٤) و تأويله على الوجه الآخر، و لتحمدو الله

مكبرين على ما هداكم، و جعل الزمخشري عليه قوله تعالى : " و لا تأكلوا

"أموالهم إلى أموالكم" (٥) فقال : أي و لا تضموها إليها في الإنفاق (٦) و أولها

البيضاوي على الوجه الأول : " و لا تأكلوها مضمومة إلى أموالكم أي لا

تنتفقون بها معا و لا تسووا بينهما " (٧)

(١) السابـق ١٠٢/١ ، حاشية السيد علي الكـشاف ١٢٦/١ - حاشية الكـازروـني على أنوار التـنزيل ٢/١ .

(٢) البقرة / ١٨٥ .

(٣) الكـشاف ٣٣٧/١ .

(٤) الـكهـف / ٢٨ .

(٥) النـسـاء / ٢ .

(٦) الكـشـاف ٤٩٥/١ ، ٤٨١/٢ .

(٧) أنوار التـنزيل و حاشية الكـازـروـني ٦٥/١ ، و انظر معه فتح الـقـدـير للـشـوكـانـي ٤١٩/١ ، و تـفسـير التـحرـير التـنـوير للـطـاهـر ٢٢/٤ .

و الوجه الأول أقرب، فإن المتصρح به أحق بأن يكون أصلا و التقييد يكفي فيه ذكر لازم القيد أو ما تعلق به .

المهم أن هذا المذهب يجعل التضمين من قبيل الإضمار . فلا يكون من الجمع المختلف فيه بسبيل، ذلك أن التضمين فيه قائم على تقدير عامل دال على معنى آخر مع بقاء المذكور على معناه الحقيقي، فالمعنيان مرادان معا، بيد أن لكل واحد منها لفظا خاصا مخالفا للآخر، و لم يحدث أي تحول دلالي في اللفظ المذكور .

#### \* القول الثالث \*

التضمين : استعمال اللفظ في معناه الأصلي، فيكون هو المقصود أصلية، لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه، و يتبعه من غير أن يستعمل فيه ذلك اللفظ أو يقدر له لفظ آخر .

و هو بذلك ليس من باب الكنية و لا من باب الإضمار، بل من قبيل الحقيقة المحسنة التي قصد مع معناها الحقيقي معنى آخر يناسبه في الإرادة .

هذا القول إلى " السيد الشريف " (١) و هو يقوم على جعل إفادته المعنى الآخر من قبيل مستتبعات التراكيب، فالمعنيان مقصودان إلا أن أحدهما مقصود اللفظ أصلية و الآخر مقصود مع اللفظ فهما متساويا في القصد أصلية، فال الأول مقصود من اللفظ و الآخر مقصود مع اللفظ، و الشيء قد يكون مقصودا أصلية في المقام و تبعا مع اللفظ، و ليس بلازم أن يكون كل معنى قصد في المقام أصلية مستعملا اللفظ فيه، فإن ما هو عند علماء البيان من مستتبعات التراكيب إنما هو مقصود في المقام و إن لم يستعمل فيه اللفظ و من ثم لا يوصف بحقيقة و لا مجاز .

(١) حاشية السيد علي الكشاف ١٢٧/١، و انظر حاشية الكازروني على أنوار التنزيل ٥٢/١، ٥٣ .

و التضمين على هذا المذهب يفترق عن الكنية بأنها لا يجب فيها قصد المعنين في المقام أصلية، بل يجوز فيها أن يكون أحدهما غير مقصود في المقام مطلقاً، بينما التضمين – هنا – قائم على قصدهما في المقام أصلية على درجة سواء . و يفارق التضمين على هذا المذهب – الجمع المختلف – فيه في أن الجمع يكون المعنيان مقصودين أصلية في كل من المقام والاستعمال، و الدلالة عليهما فيه من اللفظ .

و اختصاص التضمين – على هذا المذهب – باسم من بين ضروب مستتبعات التراكيب المنبثقة من الحقيقة أمر لاشية فيه، فالتعريض من المستبعات التركيبية، وقد يكون حقيقة و قد يكون كناية و قد يكون مجازاً و هو في كل ذلك من مستبعات التراكيب .

#### \* القول الرابع \*

التضمين : إرادة المعنين باللفظ المذكور على طريق الكنية، إذ يراد باللفظ معناه الأصلي ليتوصل بفهمه إلى ما هو المقصود الحقيقي، فلا حاجة إلى تقدير المعنى الحقيقي إلا لتصوير المعنى المراد و إبرازه . (١) إن سلم هذا القول فإن الفرق بين التضمين عليه و بين الجمع المختلف فيه هو الفرق بين الكنية و الجمع و قد سبق بيانه .

و هذا القول الرابع فيه نظر :

الكنية قائمة على جواز إرادة المعنى الحقيقي، و هو في حالته إنما يكون مقصوداً تبعاً أصلية، إذ هو مراد لغيره، بينما التضمني لا تجوز فيه إرادة المعنين فحسب، بل تجب فيه تلك الإرادة على نحو يكون المعنيان على درجة سواء في القصد المقامي والاستعمالي .

---

(١) حاشية السيد علي الكشاف ١٢٧/١ ، و حاشية الكارزوني على أنوار التنزيل ٥٢/١ .

حقيقة الكنية منافية لحقيقة التضمين و تنافي الحقائق يمنع إدراج أحدهما في الآخر بحيث يكون صورة منه .

#### \* القول الخامس \*

التضمين : يراد فيه المعنيان على طريق عموم المجاز ، إذ يراد باللفظ معنى كلٍ شاملٍ يندرج فيه الحقيقى للمذكور اندراج المفرد فيما هو أعم منه . (١) وقد سبق تبيان الفرق بين عموم المجاز و الجمع المختلف فيه ، و غير خفى أن القول بعموم المجاز غير مستساغ في كل المواطن التي يقال فيها بالتضمين مثلما هو غير مستساغ في كل موطن يقال فيه بالجمع بين الحقيقة و المجاز .

#### \* القول السادس \*

دلالة التضمين غير حقيقة و لا تجوز في اللفظ المذكور بل في إفضائه إلى المعمول أي التجوز في النسبة غير التامة . (٢)

و هو على هذا أشبه بالاستعارة التجريبية التي هي قرينة المكنية ، و ذلك كما في إفضاء الفعل (آسر) بمعناه الحقيقى (أخفى) إلى معموله في :

قولنا : "تسون إليهم بالمودة" (٣) على أحد وجوه الدلالة في (الباء) (٤)

و هذا الإفضاء على غير ما هو له ، إذ عدى الفعل بما يتعدى به نقىضه حملًا له عليه فقيل أسر بالأمر ، فكان هذا الإسرار بالأمر كان في الإعلام به في قوة الجهر به ، فهو أسرار لا يقل في إبلاغه المراد عن إبلاغ الجهر ، و هو من حمل النقىض على النقىض ، فيتجاوز فيما نسبته إلى معموله ف يجعل كنسبة الآخر إليه

(١) النحو الرافى لعباس حسن ٥٧٧/٢ ، و انظر : من أسرار حروف الجر للدكتور محمد أمين الخضرى ص ٤٥ .

(٢) النحو الواقى ٥٧٧/٢ .

(٣) الممتنة ٢ .

(٤) الوجه الأشهران الباء سببية و ليست للتعدية و معمول تسرون مذوف .

على أن تبقى الكلمات على حالها وإنما التصرف في علاقتها ونسبها، فإذا كان نقبيه يحمل على نقبيه، فحمله على آخر ليس بنقبيه أولى.

هذا القول غير مسلم، إذ التجوز في النسبة الناقصة لا يحقق الدلالة على معنيين، بل يحقق تغييراً وتحولاً في العلاقة بين العناصر وإن لم يكن ثم تحول دلالي في الكلمات أنفسها فيقصد الأول بيد أن هذا التحول في العلاقة بين عناصر العبارة سيفضي ضرورة إلى تأثير في دلالة العناصر نفسها وفقاً لنظرية النظم التي لا ترى قصداً لتأثير تحول ما في مجال معين دون امتداد تأثيره فيما حوله:

"**كالجسد إذا اشتكت منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى**" (٣)

وغير خفي أن التح민ين على هذا القول السادس ليس قريباً من الجمع بين الحقيقة والمجاز المختلف فيه، إذ ليس فيه جمع بين معنيين: حقيقي ومجازي.

وإن زعم - جدلاً - أن في التصرف في النسبة الناقصة التصرف بناءً على أن جعل هذا التحول الدلالي المتخوض عن التصرف في النسبة و الذي أشرت إليه - جمعاً بين معنيين، فإنه هذا التسلیم الجدلی لا يكون من الجمع المختلف فيه فإن الجمع في المجاز في النسبة غير من نوع عند البیانین بل هو سائغ شائع، كما يقول شهاب الدين الخفاجي في حاشية على أنوار التنزيل (٤).

#### \* **القول السابع** \*

**التضمين**: هو إرادة معنيين في لفظ واحد على وجه يكون كل معنى منهما بعض المراد.

هذا القول إلى ابن كمال باشا (٥) و هو في هذا يخالف الکنایة بأن أحد المعنى في الکنایة هو تمام المراد بينما الآخر فيها وسيلة إليه.

(٣) جزء من حديث رواه: البخاري، كتاب الأدب و مستقيم كتاب البر.

(٤) راجع الحاشية ١٠٠/١، ١٨٢/٣، ٣٤٠/٤، ٩/٥ (ط/دار صادر بيروت).

(٥) النحو الوافي لعباس حسن ٥٧٧/٢.

و في التضمين – على هذا المذهب – كل واحد من المعنيين مراد قصدا، و لكنه على غير استقلال.

و هو يفارق الجمع بين الحقيقة و المجاز المختلف فيه أيضا، إذ أن المعنيين في الجمع كل منهما أصللة و استقلالا، فمناط المفارقة بين الكناية و التضمين على هذا المذهب هو الإصابة في القصد و بينه وبين الجمع المختلف فيه هو الاستقلال في كلا المعنيين.

#### \* القول الثامن \*

التضمين : إشراب لفظ معنى لفظ آخر، فيعطي حكمه ليؤدي ذلك اللفظ مؤدى كلمتين:

ذكره ابن هشام في المغني (١).

جعله التضمين إشراب لفظ معنى لفظ آخر ظاهر في أن هذين المعنيين مختلفان، و من وجوه اختلافهما منزلتهما من الحقيقة و المجاز، و لا يستقيم حصر المعنيين في الحقيقة، إذ التضمين غير محصور في الألفاظ المشتركة.

و جعله غاية التضمين أداء الكلمة مؤدى كلمتين ظاهر في أن هذه الكلمة مستعملة في هذين المعنيين المختلفين . (٢)

في قوله تعالى : " الذين يؤلون من نسائهم ترخص أربعة أشهى فإن فاما فإن الله

"غفور رحيم" (٣)

(١) معنى الليب ١٩٣/٢ (ط/ عيسى الحلبي - القاهرة)

(٢) حاشية الأمير على المغني ١٩٣/٢ .

(٣) البقرة ٢٢٦ .

الإيلاء الحلف، و يذهب الراغب الأصفهاني إلى أنه حلف يقتضي التقصير في الم Hollowed عليه من الأول وهو التقصير<sup>(١)</sup> و يقول ابن القطاع : " و ما ألوت في حاجتك و ما ألوتك نصها أي ما قصرت بك عن جهدي " <sup>(٢)</sup> و يقال : آليت أفعل كذا أي لا أفعل بحذف (لا) بعد فعل القسم ، و منه قول الشاعر :

قال شئت آليت بين المقام و الركن و الحجر الأسود  
نسيتك ما دام عقلي معي أمد به أمد السرمد

و منه قوله تعالى : " و لا يأْتُوا أَوْلَى الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَ السُّعْةُ أَنْ يَؤْتُوا أَوْلَى

القربي .."<sup>(٣)</sup>

أي أن لا يأْتُوا : " و لما كان السياق و السباق و اللحاق موضحاً للمراد لم يتحج إلى ذكر أدلة النفي " <sup>(٤)</sup>.

فالإيلاء حلف على فعل معين و ليس مطلق فعل بل فعل فيه امتناع و ترك. فكان في قوله تعالى " يؤلون من نسائهم " دلالة على معنيين الحلف و البعد : أي الامتناع عن الجماع و كل منهما مقصود إليه قصداً استقلالياً، و القرينة الدالة على إرادة المعنى الآخر ( البعيد ) مثل إرادة الحقيقي هي تعدية الفعل بالحرف ( من ) دون ( على ) و هي قرينة معينة تختلف قرينة المجاز و قرينة الكناية أيضاً فال الأولى مانعة من إرادة الحقيقي مطلاقاً، و الثانية مانعة من إرادة الحقيقي لذاته لا لغيره .

و في التضمين - على هذا المذهب - القرينة مانعة من إرادة الحقيقي وحده و لكنها لا تمنع من إرادته آخر معه، فإن جعلنا دلالة القرينة على المعنى الآخر

(١) المفردات / ٢٢ .

(٢) الأفعال ٥٨/١ ( مادة / الو )

(٣) النور / ٢٢ .

(٤) نظم الدرر للباقي ٢٣٨/١٣ .

كدلالة اللفظ المذكور على معناه الحقيقي، فتكون مثلاً دالة على الاستعمال لا على مجرد الإفادة فالتضمين حينئذ قريب من الجمع المختلف فيه غير أن جعل دلالة القرينة دلالة استعملية ليس قوياً، فضلاً عن أنه يبقى في قوله " اشرب لفظ معنى لفظ آخر، دلالة على أن ذلك ليس استعمالاً في المعنيين على درجة سواء، إذ لو كانا كذلك لكان الأولى أن يقال أنه استعمال اللفظ في معناه و معنى لفظ آخر معاً فيعطي حكمه، لكن في كلمة " اشراب" دلالة على أن أحدهما أصل و الآخر فرع وإن اجتمعاً أو تداخلاً أو تمازجاً .

### خامساً : بين الجمجم والاستخدام

من الأساليب التي يتراهى فيها وجه من وجوه الدلالة على معنيين في الكلمة أسلوب الاستخدام .

اختلاف عبارات المحققين في تبيان حقيقته، فانتهت إلى طريقتين :

الأولى : الاستخدام أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما ثم بضميره معناه آخر، أو يراد بأحد ضميريه أحدهما وبالآخر الآخر و تلك طريقة الخطيب وأشياعه. (١)

الأخرى : أن يأتي المتكلم بلفظ له معنيان ثم يأتي بلفظين يفهم من أحدهما أحد المعنيين وبالآخر الآخر، و تلك طريقة البدر بن مالك و ابن أبي الأصبع و من شاعرها (٢) هاتان الطريقتان تعودان إلى ما بينه به " أسامة بن منقذ" قائلاً أن تكون الكلمة لها معنيان فتحتاج إليها فتذكرها فتخم المعنيين " (٣)

فذلك جوهر الطريقتين، فبينهما اتفاق في الجوهر (٤) و إن كان ثم مفارقات لها أثر في تبيان العلاقة بين الاستخدام و الجمع بين الحقيقة و المجاز المختلف فيه .

(١) الإيضاح في علوم البلاغة (شرح التلخيص) ٣٢٧/٤ - ٣٢٨

(٢) بديع القرآن لابن أبي الأصبع / ١٠٤ (ت/ مقتني شرق - ط سنة ١٣٧٧ انہضۃ مصر و خزانۃ الأدب للحموی ١١٩/١ ) (ت و عروس الأفراح ٣٢٨/٤ ، شرح عقود الجمان للسيوطی / ١١٧).

(٣) البديع في نقد الشعر لأسامة منقذ / ٨٢ (ت / أحمد بدوي و حامد عبد المجيد) ط سنة ١٣٨٠ مصطفى الحلبي .

(٤) دراسات في علم البديع للدكتور أحمد محمد علي ٢٣٧ - ٢٨٨ (ط / الأمانة سنة ١٤٠٦ مصر)

طريقة "الخطيب القررويني" ظاهرها أن الاستخدام مرهون بالإضمار، وشرط عدم الضمير في الاستخدام أن يعود على اللفظ الدال على المعنيين، وأن يكون هذا الضمير دالاً على معنى مغاير لما يدل عليه المعنى الحقيقي لمراجعه، فلو عاد عليه بمعناه نفسه لم يكن استخداماً، والكافش عند الخطيب عن أحد وجهي الدلالة هو الضمير.

ولا يرى بعض أهل العلم حصر حقيقة الاستخدام في دلالة الضمير على أحد معنى الظاهر أو هما معاً، فقد يكون الكافش استثناءً أو اسم إثارة أو تمييزاً أو تشبيهاً<sup>(١)</sup>

والاستخدام على تفسير "الخطيب القررويني" لا يقترب من الجميع بين الحقيقة والمجاز المختلف فيه إلا إذا كان المعنيان المرادان من اللفظ أحدهما حقيقة والأخر مجازاً.

و مما كان فيه المعنيان مختلفين قول الباحثي على وجه من وجوه تفسيره:

### فَسَقِيَ الْفَضَا وَ السَّاكِنِيَّةِ وَ إِنْ هُمْ شَبُوهُ بَيْنَ جَوَانِحِ وَ قُلُوبِ

كلمة "الفضا" معناها الحقيقي "الشجر" و هو معنى محتمل، ولها معنى مجازي، وهو المكان، والمعنيان محتملان لا سند الفعل (سقى) و إيقاعه عليه على أي المعنيين كان فإن جعلناه معناه (الشجر) فالضمير في "الساكنية" يعود عليه بمعنى "المكان" و هو مجاز، وكذلك الضمير في "شبوه" يعود عليه بمعنى "الشجر" على تفسير "الخطيب" و "السبكي" ، أو بمعنى "النار" على تفسير غيرهما<sup>(٢)</sup>

(١) مواهب الفتاح لليعقوبي ، و الدسوقي على المختصر (شرح) ٣٢٧/٤ ، ٣٢٩ .

(٢) شروح التلخيص : الإيضاح، و المختصر، و العروس و المواهب . ٣٢٨/٤ .

و غير خفي أنه "ليس المقصود هنا أن يشبووا نارا حقيقية في الغضا، وإنما المقصود حقيقة في الغضا، وإنما المقصود أن يشعوا نار الحب في القلب الشبيهة بنار الغضا، فهو يدعو لسكن الغضا بالسقية حتى وإن أشعلوا النار في قلبه و جوانحه"<sup>(١)</sup>

فاللفظ دل بنفسه على معنى حقيقي له، و بإعادة ضميرين عليه على معندين مجازيين، فهل يكون هذا من قبيل الجمع بين الحقيقة والمجاز فيه؟ و الضمير و إن كان لا يعود إلا على ما تضمن معناه و إن اختلف مع مرجعه تذكيرا و تأنيثا أو أفرادا أو تثنية و جمعا<sup>(٢)</sup> فإنه بمنزلة الاسم الظاهر.

يقول أبو القاسم السهيلي :

"اعلم أن الكلام صفة قائمة في نفس المتكلم يعبر للمخاطب عنه بلفظ أو لحظ أو بخط، ولو لا المخاطب ما احتج إلى التعبير عما في نفس المتكلم، فإذا تقدم في الكلام اسم ظاهر ثم أعيد ذكره أو ما المتكلم إليه بأدنى لفظ، ولم يحتج إلى إعادة اسمه لتقدم ذكره، فإذا أضمره في نفسه - أي : أخفاه - و دل المخاطب عليه بلفظة مصطلح عليها، سميت اللفظة اسماء مضمرا، لأنها عبارة عن الاسم الذي أضمر استغناء عن لفظه الظاهر "<sup>(٣)</sup>

فذكر الضمير بمنزلة إعادة الاسم الظاهر مرة أخرى فكانه قيل في بيت البحترى الآنف ذكره : فسقى العضا و الساكني القضاوان شبوا الغضا بين جوانح و قلوب، و مثل هذا لا يكون من الجمع بين الحقيقة والمجاز المختلف فيه، لأن من ضوابط المنع في هذا الجمع أن يكون في لفظ واحد فإذا تكرر اللفظ و كان في أحدهما حقيقة و في الآخر مجازا لم يك جمعا، و إلا كان بعض صور الجنس التام من الجمع بين الحقيقة و المجاز .

(١) رسالة في رفع ما يتعلق بالضمائر من الأوهام، لابن كمال باشا (ت/ ناصر الرشيد - ط/ الرياض/ ٨٦ - ٨٩).

(٢) دراسات في علم البدع للدكتور أحمد محمد علي ٢٨٦ .  
(٣) نتائج الفكر في النحوت / محمد إبراهيم البنا / ٢١٨ ( ط / الرياض ).

فالاستخدام على طريقة الخطيب القزويني ليس فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز المختلف فيه بين أهل العلم.

### المفارقة بينهما من وجهين :

الأول : أن أحد المعنيين في الاستخدام استعمل فيه اللفظ والأخر استعمل فيه الضمير.

الآخر : أن التقاء المعنيين في اللفظ في الاستخدام ليس على درجة سواء فإن أحدهما أريد استعمالاً والأخر أريد إفادة بدلالة عود الضمير عليه مستعملاً في ذلك المعنى الآخر.

و الطريقة الأخرى : طريقة ابن أبي الأصبع و البدر بن مالك تفارق طريقة الخطيب القزويني في أن الكاشف عن المعنى فيها ليس الضمير وحده بل أي لفظ آخر، فكان من ذلك قوله تعالى :

"و ما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله لكل أجل كتاب يمحوه ما يشاء و

يثبت، و عنده أمر الكتاب" (١)

قوله "كتاب" في (لكل أجل كتاب) تحتمل معنيين الأول المحتوم والأخر المكتوب المسطر، دل على الأول قوله "يمحو" فكانه قيل : لكل أجل أمد محتوم مكتوب مسطر، فالأجل متصف بأمرتين : التحديد والتسطير، و دل على الوصفين كلمة واحدة هي "كتاب" وقد جاءت في سياقات أخرى دالة على أحد المعنيين فقط، كما في قوله تعالى : "و لورز لنا عليك كتابا في قطاس" (٢) وفي

قوله تعالى : "ما فرطنا في الكتاب من شيء" (٣)

(١) الرعد / ٣٩ - ٣٨

(٢) الأنعام / ٧

(٣) الأنعام / ٣٨

و في قوله تعالى : " إِنِّي أَلَقَى إِلَى كِتَابٍ كَرِيمٍ " (١) فإن معنى " الرقم " ظاهر فيه، و هو المعنى الغالب المتبادر عند إطلاق كلمة " كتاب " و ما ورد في الذكر الحكيم أكثره بهذا المعنى .

أو يجعل احتمال كلمة " كتاب " للمعنىين من قبيل الجمع بين معنيين، و إذا ما جعل أفيكون أحدهما حقيقة و الآخر مجازا .

ليس يخفى أي معنى التسطير و الرقم في لفظ " كتاب " هو المعنى المتبادر و هو الأولى أن يكون حقيقة، و أن معنى " الحتم " مجاز باعتبار أن " لحم " لازم أغليبي للتسطير، إلا أن اجتماع المعنيين في كلمة " كتاب " ليس على درجة سواء، فإن معنى " الحتم " الذي هو معنى لازم استعمل فيه كلمة (كتاب) نفسها، و السياق يقتضي ذلك، و لو قيل في غير القرآن لكل أجل أحد محظوظ لاستقام أصل المعنى، و لو قيل : لكل أجل مكتوب مرقوم مسطور لما استقام لوجود " اللام " فهو قرينة على إرادة معنى الحتم من كلمة " كتاب " في هذه الجملة و لولا " اللام " لاستقام أن يقال في غير القرآن : كل أجل كتاب .

و المعنى الآخر " الرقم " لم يستعمل فيه " كتاب " في قوله " لكل أجل كتاب " كما سبق، بل أريد هذا المعنى بطريق دلالة قوله " يمحو الله ما يشاء و يثبت " فهو أقرب إلى دلالة الاقضاء، فكلمة " كتاب " نفسها لم تستعمل في هذا المعنى، و أن فهم منها إفاده لا دلالة ، و الكلمة قد تستعمل في معنى و يفهم معه معان كثيرة مستتبعة له، و ليست العبرة في الجمع بين المعنيين بالإرادة و حدتها بل الاستعمال هو مناط القضية، و المعنيان هنا ليسا على درجة سواء في دلالة الكلمة (كتاب) عليهما، فدلالة أحدهما استعمالية و دلالة الآخر استباعية، و هذا فارق جوهري بين الاستخدام هنا و بين الحقيقة و المجاز المختلف فيه .

الفصل الثاني

## الفصل الثاني:

**مزاهب العلماء في الجموع بين**

**الحقيقة والمحاجز**

- \* مذهب المانعين .
- \* جهة المنع .
- \* شرائط المنع .
- \* حجج المانعين .
- \* حجج المانعين .
- \* نقد حجج المانعين .
- \* مذهب المجيزين .
- \* حجهم .
- \* نقادها .

الكلمة في عالم البيان هي المرء في عالم الإنسان، و المرء خارج سياق الفعل قابل للقيام بغير قليل من الأفعال و سياق مقامه الجمعي هو الكاشف عما يقوم به في ذلك المقام أن أمرا و أن أمورا، كذلك الكلمة ترتبط بجذم دلالي رئيس، حتى إذا ما أقيمت في سياق نظمي تحرر و جه الدلالة فيها تحريرا يتtagى مع ما أقيمت فيه .

### تلك حقيقة الفعل الدلالي للكلمة :

و يبقى الأمر في السياق المحرر وجه الدلالة فيها، أيكون ثم سياق يؤذن لها فيه أن تقوم بوجهين من وجوه الدلالة : حقيقة و مجاز دون مفاضلة بينهما أم أن السياقات البيانية ليس فيها ما يوجد بذلك ؟ .

ذلك ما اختلفت فيه مذاهب أهل العلم ما بين مانع و مجيز، و كل منهم يقيم حججا على ما يذهب إليه، ليبقى الأمر مجالا للنظر و التدبر عسى أن تبصر وجه الحق في مذهب .

### \* مذهب المانعين \*

الأحناف و جمع من الشافعية على رأسهم إمام الحرمين الجويني، و القاضي أبو بكر الباقلاني من المالكية، و أبو هاشم الجبائي و عامة المتكلمين و جمهور البلاغيين و المفسرين على أنه لا يجوز استعمال الكلمة الواحدة في حقيقتها و مجازها من متكلم واحد و سياق واحد . (١)

(١) راجع آراءهم في : أثول الشاشي /٤٣ ، أصول السرخسي /١٧٣١ ، الفصول في الأصول للجصاص ، ٤٥/١ ، التقرير و النحير ٢٤/٢ المعتمد - ٣٠٠/١ ، ٣٠١ ، المحصول ٤٧٨/١١ ، الأحكام للأمدي ٣٥٢/٢ ، السعد على شرح مختصر ابن الحاجب للع ضد ١١٢/٢ ، الأنبابي للعصام ٣٢ ، الأمير علي شرح السمر قدية للملوي ٢٦ ، إرشاد الفحول للشوكاني ٢٨ ، الكشاف للزمخشري ٥٩٦/١ ، ٢٣٧/٣ ، ٢٦٥ و انظر معه ابن المنير .

### \* جهة المنه \*

غير قليل من المانعين لا ينفون صحة الجمع بين الحقيقة و المجاز في كلمة واحدة و في سياق بياني واحد بحيث يكون المعنيان مناط الصدق و الكذب و الإثبات و النفي من جهة العقل، بل ينفون هذه الصحة من جهة اللغة فقط، لعدم

ثبتت هذا الجمع على هذا النحو عن العرب . (١)

و قد ذهب " العطار " إلى أن البيانيين لم يقع منهم القول بالصحة العقلية بل صرحا بالمنع لغة . (٢)

و هذا يجرحه تصريح " السعد التفتازاني " بأن الجمع جائز ممتنع لغة (٣) وهو بلاخي قبل أن يكون أصوليا، و أن أورد قوله هذا في كتابه التلويج دون أن ينص على أنه قول أحد معين، و ما كان السعد ليقول في علم رأيا يقول هو بغيره في علم رأيا يقول هو بغيره في علم آخر دون أن يعلق أو ينبه .

و من صرحا بالمنع لغة لا عقلا الغزالى و أبو الحسن البصري و هو اختيار أكثر المحققين كما يقول العلاء البخاري (٣) و فيهم من يقول بالمنع عقلا و لغة.

### \* شرائط المنه \*

المانعون لا يقولون به إلا إذا تحققت شرائط عدة في صورة الجمع، بعضهم اشترطها جميعا و بعضهم أغفل بعضا منها و دونكما :

(١) المعتمد ٣٠١/١، الكشف للبخاري ٤٦٢، الرهاوي على شرح المنار لأبن ملك ص ٣٨١، تيسير التحرير ٨٣/٢، فواجح الرحموت ٢١٦/١، إرشاد الفحول / ٢٨ .

(٢) العطار على شرح المحتوى جمع الجواب ٣٨٩/١ .

(٣) التلويج ١٦٥/١ .

## أولاً:

أن يكون الجمع في لفظ مفرد، فإن كان غير مفرد جاز (١) لتضمن غير المفرد متعدداً يكون أحد أفراده للحقيقة و غيره للمجاز، وقد ثبت قولهم : القلم أحد اللسانين، والخال أحد الأبوين، و يراد بأحد اللسانين الجارحة و الآخر القلم، و يراد بأحد الأبوين الوالد و بالأخر الخال، فكان جمیعاً بنی معنیین في کلمة (اللسانين) أو (أبوین) و لكنها غير مفردة .

و قد يجعل منه قوله تعالى : " قالوا نعبد إلهك و إله آبائك إبراهيم و إسماعيل و إسحق إلهاؤ احداً و خن لهم مسلمون " (٢)

أطلق على كل من " إبراهيم و إسماعيل" کلمة " أب" مجازاً، و على " إسحق" حقيقة، فكان جمماً في کلمة غير مفردة . (٣)  
ولهذا الجمع في غير المفرد وجوه :

١- أنه من باب التغليب، و قد سبق تبيان ما بينه و بين الجمع بين الحقيقة و المجاز المختلف فيه، و انتهينا إلى أنهما مختلفان .

٢- أن شرط الجمع الممنوع اتحاد المحل، فإذا اختلف المحل لتنوعه فيكون كالمتافقين يصح اجتماعهما إذا اختلفا مثلاً، و إلى ذلك ذهب بعض العراقيين من الأنفاس و غيرهم . (٤)

٣- أنه يمكن اعتبار معنى بكلی فيما ذكر فيجعل الحقيقی فرداً منه فيكون من عموم المجاز لا الجمع .

(١) المعتمد ٣٠١/١، المستصفى ٧٥/٢، الكشف للبخاري ٤٦/٢، السعد على شرح مختصر ابن الحاجب ٢/١١٢، تيسير التحرير ٣٧/٢، التقرير و التحبير ٢٤/٢ إرشاد الفحول ٢٨/٢.

(٢) التقرير و التحبير ٢٦/٢، فواتح الرحموت ٢١٦/١، عناية القاضي على أنوار التزيل الخفاجي ٣٦١/٧، شرح المنهاج للأصفهاني ٢٢١/١، إرشاد الفحول ٢٨/٢.

(٣) البقرة ١٣٣.

(٤) نظم الدرر للبعاعي ١٨١/٢ - ١٨٢ ( ط / الهند ) .

أولاً:

أن يكون الجمع في لفظ مفرد، فإن كان غير مفرد جاز (١) لتضمن غير المفرد متعدداً يكون أحد أفراده للحقيقة و غيره للمجاز، وقد ثبت قولهم : القلم أحد اللسانين، والخال أحد الآبوبين، و يراد بأحد اللسانين الجارحة و الآخر القلم، و يراد بأحد الآبوبين الوالد و بالآخر الخال، فكان جميعاً بني معنيين في الكلمة (اللسانين) أو (آبوبين) و لكنها غير مفردة .

و قد يجعل منه قوله تعالى : " قالوا نعبد إلهك و إله آبائك إبراهيم و إسماعيل و

إسحق إلهاؤ أحدهما و خذ لهم مسلمون " (٢)

أطلق على كل من " إبراهيم و إسماعيل" الكلمة "أب" مجازاً، و على " إسحق" حقيقة، فكان جمعاً في الكلمة غير مفردة . (٣)

ولهذا الجمع في غير المفرد وجوه :

١- أنه من باب التغلييب، و قد سبق تبيان ما بينه و بين الجمع بين الحقيقة و المجاز المختلف فيه، و انتهينا إلى أنهما مختلفان .

٢- أن شرط الجمع الممنوع اتحاد المحل، فإذا اختلف المحل لتنوعه فيكون كالمتناقضين يصح اجتماعهما إذا اختلفا مثلاً، و إلى ذلك ذهب بعض العراقيين من الأحناف و غيرهم . (٤)

٣- أنه يمكن اعتبار معنى كلٍّ فيما ذكر فيجعل الحقيقى فرداً منه فيكون من عموم المجاز لا الجمع .

(١) المعتمد ٣٠١/١، المستصفى ٧٥/٢، الكشف للبخاري ٤٦/٢، السعد على شرح مختصر ابن الحاجب ٢/١١٢، تيسير التحرير ٣٧/٢، التقرير و التحبير ٢٤/٢ إرشاد الفحول ٢٨/ .

(٢) التقرير و التحبير ٢٦/٢، فواحة الرحموت ٢١٦/١، عناية القاضي على أنوار التنزيل الخفاجي ٣٦١/٧، شرح المنهاج للأصفهاني ٢٢١/١، إرشاد الفحول ٢٨/ .

(٣) البقرة ١٣٣/ .

(٤) نظم الدرر للقاعي ١٨١/٢ - ١٨٢ (ط / الهند) .

ثانيها :

أن يكون الحقيقى و المجاز باعتبار واضح واحد فإن اختلف الوضع صح الجمع، فلفظ " الداية " مثلا يطلق على ذى الحافر حقيقة و مجازا باعتبار وضعين : اللغوى و العرضى، فيكون اختلاف الواقع فى قوة اختلاف المحل . (١)

ثالثا :

أن يكون الجمع من متكلم واحد و في كلام و مساق واحد (٢) فإذا انخرم شيء من ذلك جاز لأن يتكلم اثنان بعبارة واحدة في وقت واحد و يستعملها أحدهما على الحقيقة و الآخر على المجاز .

كذلك إذا تكلم واحد بعبارة واحدة مرتبين أحدهما على الحقيقة و الآخر على المجاز ، وقد نسب إلى أبي بكر الباقلاني - و هو من منكري الجمع بين الحقيقة و المجاز - أنه إذا جاء ما فيه معنيان مختلفان حقيقة و مجازا في كلمة واحدة جعلنا النص كأن الله - عز و علا - أمر به في وقتين ، و أراد أحد المعنيين في وقت و المعنى الآخر في الوقت الآخر (٣) .

و من ثم يصح أن تحمل قراءة في آية على وجه الحقيقة و قراءة في آية على وجه الحقيقة و قراءة أخرى فيها على وجه المجاز كما في قوله تعالى : " أو لامستم النساء " (٤) بغير ألف ، و الباقيون " أو لامستم " بالألف (٥) فتجعل قراءة حمزة و الكسائي على الحقيقة و قراءة الباقيين على المجاز . (٦)

(١) أصول السرخسى ١٧٧/١ ، بداع الفوائد لابن القيم ٦٤/٣

(٢) المحصول للرازي ٣٧٨/١/١ .

(٣) المعتمد ٣٠٠/١ ، أصول الشاشي ٦٣ .

(٤) المسودة لآل نعيمية ١٤٩ / ١٥٠ .

(٥) النساء ٤٣ / .

(٦) المبسوط في القراءات العشر ، لابن مهران ص ١٥٧ .

رابعاً :

أن يكون كل من الحقيقة والمجاز مقصودين بالحكم و مناطه و هما محل النفي والإثبات فإن كان أحدهما هو المناط و المقصود و محل النفي و الإثبات دون الآخر جاز الجمع بينهما (١) ولذا جاز الجمع في الكناية، كما سبق تبيانه في الفرق بينهما.

خامساً :

ألا تقوم قرينة حاملة على الجمع بينهما فإن قامت صح الجمع بموجبها (٢)، و المراد بقيام القرينة وجودها لا قصدتها، لأننا لا نطلع على قصد المتكلم و لا سيما في بيان الكتاب والسنة، فنحن إنما نحمل الكلام على وجه من وجوه معناه وفق ما ندركه من شواهد و آيات من عبارته على مستوييها الافرادي و التركيبي .

و قد خالف بعضهم في هذا فجعل محل الخلاف بين المانعين و المجوزين إذا ما قامت قرينة على إرادة المجاز مع الحقيقة على درجة سوء فإذا لم تقم قرينة على هذه الإرادة بل على قصد الحقيقة و حدتها أو المجاز وحده، فيحمل على ما قامت على إرادته، فإذا لم تقم على قصد المجاز و لا نفيه فتحمل على الحقيقة وحدتها (٣).

و الحق أن النزول على مقتضى القرينة و ما توجبه لا يحتمل المنازعات، إنما المنازعات في ثبوتها : أيستقيم لغة أن تقام قرينة حاملة على إرادة الحقيقة و المجاز معاً على درجة سواء في كلمة وحدة؟

(١) روح المعاني الألوسي ٤٢/٥ ، سبل السلام ١٠٢/١

(٢) التلويح ١٦٤/١ .

(٣) تلقيح المفهوم في تنقية صين العموم للعلاني ٤٤٧ (ط/١٤٠٣ - ت عبد الله آل الشيخ)

(٤) الإبهاج ٢٢٦/١ ، حاشية العطار و تقرير الشريبي على جمع الجامع ٢٩٢/١ .

**سادساً :**

الا ينتمي المعنيين المختلفين حقيقة و مجازا فائدة و احدة نص على ذلك أبو عبد الله البصري، فذهب إلى جواز أن يراد بقوله تعالى : " فلم يجدوا ما

فيموا " (١) كل من الماء القراب و النبيذ، لأنه يجمعهما فائدة واحدة هي

المائية (٢). و هذا إلى عموم المجاز لا إلى الجمع المختلف فيه .

هذه شرائط المانعين، و هي إنما تضيق دائرة الخلاف بين المانعين و المجيزين فأغلب ما عده المجizzون من الجمع ينخرون فيه شرط من شرائط المانعين، كما سيأتي من بعد .

**\* حجج المانعين \***

أقام المانعون حججا عدة على عدم جواز استعمال الكلمة في حقيقتها و مجازها على درجة سواء، إذا ما تحققت الشرائط السابقة، و يمكننا أن نجمع حججهم في حجتين : عقلية و لغوية .

**- الحجة الأولى :**

حججة عقلية كافية ترتكز على أن الجمع بينهما محال و يؤدي إلى التناقض و عدم التصور، و لذلك وجوه عدة منها :

١- الحقيقة أصل و المجاز مستعار، و لا يتصور أن يكون اللفظ الواحد مستعملا في موضوعه و مستعارا في موضوع آخر سوى موضوعه في حالة واحدة، كما لا يتصور أن يكون الثوب الواحد على اللباس ملكا و عارية - في وقت واحد . (٣)

(١) النساء / ٤٣ .

(٢) المعتمد / ٣٠٠ ، الأحكام للأدمى / ٣٥٣ / ٢ .

(٣) أصول السرخسي / ١٧٢ / ١ ، الكشف للبخاري ، إرشاد الفحول / ٢٨ تخریج الفروع على الأصول للزنجماني / ٢٨ .

- ٢- توجه النفس إلى نسبتين ملحوظتين تفصيلاً عند إرادتها لا يتم، وإن كانتا على سبيل الحقيقة، فكيف إذا كانت إحداهما على سبيل الحقيقة والأخرى على سبيل المجاز . (١)
- ٣- المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ، و الشيء الواحد لا يكون مستقراً في محل متجاوزاً إياه . (٢)
- ٤- نلزم إرادة الموضوع له لتحقيق المعنى و عدم إرادته لتحقيق المعنى المجازي و ذلك محال . (٣)
- ٥- الحقيقة غنية عن القرينة و المجاز محتاج إليها و تناهى اللوازم يدل على تناهى الملزمات . (٤)
- ٦- الحقيقة متبوعة و المجاز تابع، و التابع مرجوح بالنسبة إلى التابع فلا يعتد به و لا يدخل تحت الإرادة مع وجود الراجح . (٥)
- ٧- استعمال الكلمة في حقيقتها لا يحتاج إلى إضمار أداة التشبيه و استعمالها في المجاز لا يضر الشيء و لا يضر، فيقول : رأيتأسماراً، و يريد به الحيوان المفترس و الرجل الشجاع . (٦)
- هذه الحجة العقلية إنما يقول بها المانعون للجمع من جهة العقل و اللغة معاً.

### \* الحجّة الثانية

حجّة لغوية ماثلة في أنهم لم يروا أهل اللغة قد استعملوا الكلمة الواحدة في معنيين مختلفين أحدهما حقيقة و الآخر المجاز، و لم يقولوا : رأيتأسداً، و يريدون به الحيوان المفترس و الرجل الشجاع معاً، و على درجة سواء فيقصد . (٧) و هذه يكتفي بها المانعون من جهة اللغة و حدّها .

(١) فواتح الرحموت ٢١٦/١، الشرببي على شرح المحلي جمع الجوامع ٣٩١/١ (حاشية العطار).

(٢) كشف الأسرار للبخاري ٤٥/٢، التلویح ١٦٥/١ عمدة الحوashi على أصول الشاشي ٤٥ .

(٣) المعتمد ٣٠٢/١، كشف الأسرار للبخاري ٤٥/٢، التمهيد لأبي الخطاب ٢٤٢/٢، التلویح ١٦٥/١، الأحكام للأمدي ٣٥٤/٢ .

(٤) كشف الأسرار للبخاري ٤٥/٢ - ٤٦، التلویح ١٦٥/١، تيسير التحرير ٣٨/٢، عمدة الحوashi ٤٢ .

(٥) التلویح ١٦٥/١ .

(٦) المعتمد ٣٠٢/١، التمهيد لأبي الخطاب ٢٤٢/٢، كشف الأسرار للبخاري ٤٥/٢ .

(٧) المعتمد ٣٠٣/١، التمهيد ٢٣٩/٢، التبصرة للشیرازی / ١٨٦، عمدة الحوashi / ٤٤، كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ٤٦/٢ .

## \* نقد حجج المانعين \*

ما احتاج به المانعون لا يسلم من النقد سواء ما كان من قبيل الاحتجاج العقلي أو غيره.

### أولاً: نقد وجوه الحجة العقلية

#### ١- نقد الأول :

لا ننكر أن الحقيقة أصل و المجاز فرع ، ولن جعل حالهما مع اللفظ كحال الملك و العارية مع الثوب الواحد على لابسه لا يستقيم، لأنه إن كان قياسا، فهو باطل، إذ أن حال المقيس عليه محال من وجهين : شرعي و عقلي .  
شرعى لاستحالة كون الثوب الواحد في حالة واحدة ملكا و عارية باعتباره كله لا باعتبار نصفه و نصفه، و إلا رجعنا إلى القول باختلاف المحل كما سبق .  
و عقلي لاستحالة حصول شخصين في مكان يشغله كله منهما بتمامه، فتكون الملكية شاغلة الثوب بكماله و العارية شاغلة له أيضا بكماله .

المقياس عليه محال عقلا و شرعا، و لا يلزم من ثبوت هذه الاستحالة فيه ثبوتها في المقيس لاختلافهما، إذ أن قياس المعاني على الذوات قياس غير مسلم و إن كنا لا نمنع أن يكون هناك وجه أو أكثر من وجوه التناظر بين بعض المعاني و بعض الذوات، ولكن جعلها بمقاييسها، فتقاس الألفاظ و المعاني من جهة بالأثواب و الأشخاص من جهة أخرى أمر لا يقال .

و إن كان ذلك توضيحا و تمثيلا للمعقول بالمحسوس، لا قياسا، فإن ما ينطبق على مثل لا ينطبق على آخر، و لا يحتاج بالأمثلة بل بالبراهين (١).

(١) انظر: التلویح ١٦٥/١

## ٢- نقد الثاني :

منع توجه النفس إلى نسبتين ملحوظتين تفصيلاً تحكم لا يستند إلى واقع إدراكي، فالنفس يمكن أن تتوجه إلى نسب عدة لا إلى نسبتين فقط، فإن قبلتم قياس الإدراك العقلي على الإدراك البصري على الرغم من أن العقلي أقوى وأوسع أفقاً، فإنكم لا تنكرون أن المرء يمكن أن يتوجه ببصيرته إلى عدة أشياء على سبيل التفصيل ويريدتها معاً و يجعلها مناط حكمه وإدراكه، ألا ترى أنه يمكن أن يقال المحرم لا ينكر و لا ينكح و تزيد الجماع و العقد معاً في أن واحد و يكونا معاً مناط الحكم . و يمكن أيضاً أن تتوجه النفس حين تسمع قوله تعالى : " و اسأـل القرىـة الـتي كـنا فـيهـا و العـير الـتي أـقـلـنـا فـيهـا " (١) إلى كل من

المكان والمكين، و الراكب والمركوب معاً بقرينة أن القول موجه إلى نبي من أنبياء الله عز و علا و بقرينة أن القائلين في مقام السعي إلى الاحتجاج البالغ بعظيم صدقهم فيما أخبروا، فالعقل و الواقع معاً لا يمنعان البينة أن تتوجه النفس إلى نسبتين ملحوظتين تفصيلاً عند إرادتهما اتفقنا جنساً أو اختلافاً .

## ٣- نقد الثالث :

غير مسلم أن الموضوع له منزلة المحل للفظ هو المحل و المعنى هو الحال – و في هذا مسامحة – على أنا و إن سلمنا جدلاً فإن ما يحتاج به من هذا الوجه باطل، ذلك أنه " لا معنى لاستعمال اللفظ في المعنى إلا إرادته عند إطلاق اللفظ من غير تصور استقراره و حلوله فيه" (٢) لأن الحلول و الاستقرار إنما هو للأجسام لا للمعنى، أو لا ترى أن العلاقة بين اللفظ و معناه علاقة تتأثر بإرادة المتكلم، فكم من متكلم يقول قولاً و يريد به غير معناه، و يظن أو يعتقد أن ما أراده هو معناه الحقيقي .

(١) يوسف / ٨٢ .  
(٢) التلويج / ١٦٥ .

#### ٤- نقد الرابع :

رد هذا الوجه بعدم التسليم بأن إرادة غير الموضوع له توجب العدول عن إرادة الموضوع، بل هو مريد لما وضع له حقيقة و لم ا لم يوضع له .(١) غير خفي أن تحقيق المعنى الحقيقى تلزمته إرادة الموضوع له و تحقيق المجازى تلزمته إرادة غير الموضوع له، لكننا لا نسلم أن الإرادتين لا تلتقيان في غمد، لأنه ليس بلازم البتة لتحقق المجازى العدول و التخلى التام و الانقسام المطلق عن المعنى الحقيقى، بل لا مانع من إرادتهما معا دون أن يتخلى تماما عن الحقيق، فالمجاز و إن كان مشتقا من الجواز، و هو كما يقول "التقى السبكي" العبور من الحقيقة إلى المجاز و العبور يقتضي المجاوزة، غير أنه ليس دقيقا قوله " و الترك في شرط المجاز ترك الحقيقة، فكيف تجتمع معه؟ " لأن ثم مفارقة بين الترك و المجاوزة، الترك يقتضي التخلى بالكلية و انتهاء العلقة، و منه قيل لما يخلفه الميت تركه، و قال تعالى : " إني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله " (٢)

و قال : " و ترکهم في ظلمات لا يصرون " (٣) و المجاوزة لا تقتضي التخلى المطلق، و لا سيما في المعنويات بل تقتضي التخلى المطلق، و لا سيما في المعنويات بل تقتضي عبور الإضافة، لا عبور الترك، أي أنه يضيف إلى الحقيقى ما يتلاءم معه من المجازى متخليا كل منهما عما لا يتلاءم مع الآخر ليتفاعل ما استبقى من كل، فيكون ما لم يكن من قبل في أي منهما، و ذلك هو الأوفق بطبيعة المجاز و الاستعارة خاصة باعتبارها أم المجاز و هي أداة خلق بياني و إبداع تصويري، و في اعتبار الأقدمين لها رأس فنون البديع بمفهومه اللغوي و الاصطلاحي عندهم دلالة باهرة على طبيعتها البيانية التصويرية .

(١) الإغريض في الفرق بين الحقيقة و المجاز و الكناية و التعريض للتقى السبكي ص ١٧ - ١٤٠٦ هـ  
الأمانة بالقاهرة .  
(٢) يوسف / ٣٧ .  
(٣) البقرة / ١٧ .

## ٥- نقد الفتاوى:

قرينة المجاز تحتمل أن يراد أن تكون مانعة من إرادة الحقيقة و حدتها أما إرادتها مع غيرها فلا تمنع و هو ما يقوم عليه استعمال اللفظ في حقيقته و مجازه، و العقل لا يمنع أن يكون الشيء ممنوعة إرادته وحده غير ممنوعة مع غيره ، فكيف إذا ما قامت دلائل على إرادتهما معا ؟ إن استلزم ما يعاتد الحقيقة – إن سلمنا به – إنما هو " عند عدم قصد التعميم أما مع قصد التعميم به فلا يمكن وجود قرينة عدم إرادة الحقيقي " (١)

#### ٦- نقد السادس:

رجحان المتبع إنما يكون عند التجرد من القرينة المرجحة أحدهما : فإن قامت على إرادة التابع مع المتبع، فالمصير إليه، ونزاعنا فيما قامت فيه القرينة على الإرادة (٢) لا فيما تجرد عنها ، ونقد الوجه الخامس يؤكد نقد هذا الوجه .  
هذا على التسليم بما احتج به من حيث هو مع غض الطرف عن مورده، و الحق أن التسليم به غير لازب، إذ أن منع دخول المتبع تحت الإرادة مع وجود الراجح تحكم يقوضه الواقع و العقل، فحياتنا متربعة بإرادة المتبع مع التابع، و كم من متبع يرحب عنه إلى التابع، فكيف لا يراد التابع معه و التبعية صفة لا تمنع موصوفها من إرادته مع وجود الراجح عليه .

(١) تيسير التحرير ٣٨/٢

التلویح ١٦٥/٢

٧- نون و دال سیمین

إضمار التشبيه و عدمه في الكلمة الواحدة إنما يمتنع بالنسبة إلى شيء واحد وأما بالنسبة إلى شيئين فلا، فإذا قلنا : رأيت السباع و أردىأسدا و رجالا شجاعانا فلا يمتنع الإضمار في بعضهم دون بعض : لأن معنى الإضمار هو أن يقصد باسم الأسد إلى ما هو كالأسد، فضلا عن أن ذلك لا يطرد في كل مجاز، و ما

كان غير مطرد لا يقوم أساساً أو حجة لحكم ما . (١)

هذا الرد قائم على أن الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ غير مفرد، فلا ينطبق على ما كان في مفرد، فلا يصلح نقضاً للحجج، فضلاً عن أن الجمع في غير المفرد قد أجازه جماعة.

وَهُذَا الْوِجْهُ مَرْدُودٌ عَنِّي مِنْ وِجْهٍ :

\* أن احتياج المجاز إلى إضمار أداة التشبيه – أن سلمنا بذلك في نوع منه لا في  
كله. فالمرسل لا إضمار فيه لأداة التشبيه و ما يمنع من بعض أنواع الجنس لا  
يمنع الجنس كله بداعه .

\* المجاز الاستعاري – إن سلمنا احتجاجه إلى إضمamar أداة التشبيه – فذلك الإضمamar لا وجود له في واقع إبداع الاستعارة و لا في واقع تلقيها بل هو أمر متخيّل لا وجود له إلا في تصور بعض من يقومون بتحليل مراحل الإبداع، و الشاعر أو الأديب المبدع لا يجعل في واقعه الإبداعي هذا الإضمamar البته، و من عانى تمغض الاستعارة البدية يوْقَن أنه ما كان له بهذا الإضمamar لقاء، و إنما يصنّعه البيانيون لفلسفة وجه الدلالة في الاستعارة تقريرياً للأفهام.

(١) المعتمد ٣٠٢/١، الأحكام للأمدى ٣٥٦/٢ - ٣٥٧.

\* مفسرو الاستعارة و شارحوها المدقون على أن الاستعارة قائمة على تناسي التشبيه و ادعاء دخول المستعار له في جنس المستعار منه، و هذا التناسي و الادعاء يضعفه أو يبطله دعوى إضمار الأداة متلماً يضعفه أو يبطله كل ما تشم منه رائحة التشبيه الذي تبني عليه الاستعارة على نحو ما هو مقرر في قوله تعالى :

**تعالى : " وَكُلُوا إِنْ شِئْتُمْ بِهِ حَنْيٍ يَبْيَنُ لَكُمُ الْخِيطَ الْأَيْضَ مِنَ الْفَجْرِ مِنَ الْفَجْرِ "**

" (١) فإن قوله " من الفجر " أخرجه من باب الاستعارة إلى التشبيه . (٢)

### ثانياً : نقد الحجة اللغوية

دعوى عدم العلم باستعمال أهل اللغة الكلمة الواحدة في حقيقة و مجاز دعوى عريضة غير مسلمة و لا قائمة أصلاً، فما يثبت في استعمال اللغة أكبر من أن يحيط به فرد أو جماعة .

يقول الإمام الشافعي : " و لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً و أكثرها ألفاظاً و لا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي، و لكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه، و العلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه لا نعلم رجلاً جمع السنن، فلم يذهب منها عليه شيء " (٣)

فدعوى عدم الثبوت لغة دعوى إحاطة و إبطال علم الآخرين و من حفظ حجة على من لم يحفظ، و المثبت لما يصح عقلاً و شرعاً لا يحتاج إلى دليل، لأن الأصل في الأشياء الإباحة شرعاً أو الجواز عقلاً متى لم يقم دليل على المنع عقلاً أو شرعاً و لا دليل بالنفي من يحيط باللغة وهو النبي صلى الله عليه وسلم، فإن كان عن جمع من أهل اللغة ينفي فعن آخرين نص يحيز و يثبت، و كفى بالشافعي من أهل اللغة مثبتاً و هو من أهل اللغة .

(١) البقرة / ١٨٧ .

(٢) راجع الكشاف للزمخشري ٣٣٩/١، عناية القاضي ٢٨١/٢، و التبيان للطبيبي ٢١٣/١ .

(٣) الرسالة / أحمد شاكر / ٤٢ .

يقول ابن حجر : " أخرج الآبرى في مناقب الشافعى من طريق الربع سمعت الشافعى يقول " :

كنت و أنا في الكتاب أسمع المعلم يلقن الصبي الكلمة فأحفظها . قال و خرجت عن مكة - يعني بعد أن بلغ - قال فلزمت هذيلا بالبادية أتعلم كلامها و آخذ اللغة و كانت أفصح العرب ". (١)

ونقل بسنده عن أحمد بن حنبل أنه قال عن الشافعى : كلام الشافعى في اللغة حجة" (٢)

و قال فيه أبو حسان الزنادى : " ما رأيت أحدا أقدر على انتزاع المعانى من القرآن والاستشهاد على ذلك من اللغة من الشافعى " (٣) .

و مما يروى عن أبي عثمان المازنى : " الشافعى عندنا حجة في النحو" (٣). و يروى عن الأصمى إِنَّهُ قَالَ: قرأت شعر الشنقرى على الشافعى بمكة" (٤).

وروى عنه صاحب إشعار الهدلبيين على الشافعى (٥) و هو أمنى من الشافعى . و يروى غلام ثعلب عن شيخه أبي العباس ثعلب : " إنما توحد الشافعى باللغة لأنَّهَ مِنْ أَهْلِهَا" (٦) و قال أيضاً : " يأخذون على الشافعى و هو بيت اللغة يجب أن يؤخذ عنه " (٧).

و قال ابن هشام النحوي صاحب المغازى : " الشافعى ممن تؤخذ عنه اللغة" (٨)

و قال الزمخشري عند تفسير قوله تعالى : " ذَلِكَ أَدْنَى أَلَا تَعْوَلُوا" (٩) بعد أن

ذكر رأى الشافعى في معنى تعولوا : " و كلام مثله من أعلام العلم و أئمته

(١) توالى التأسيس لـمعالي محمد بن إدريس / ٥٥ .  
(٢) السابق / ٨٥ .

(٣) تهذيب الأسماء و اللغات للإمام التحرروى ٥٠/٢ (دار الكتب العلمية/ بيروت) .

(٤) توالى التأسيس / ٩٧ ، مناقب الشافعى للبيهقي ٤٥/٢ .

(٥) توالى التأسيس / ٩٧ ، تهذيب الأسماء و اللغات ٥٠/٢ .

(٦) توالى التأسيس / ١٠٣ ، مناقب الشافعى للبيهقي ٥١/٢ .

(٧) توالى التأسيس / ١٠٣ .

(٨) أداب الشافعى و مناقبه لابن أبي حاتم الرازى / ١٣٧ - ت/ عبد الغنى عبد الخالق .

(٩) النساء ٢ / .

الشرع ورؤس المجتهدين حقيق بالجمل على الصحة والسداد ... و كفى بكتابنا المترجم بكتاب "شامي من كلام الشافعی" شاهدا بأنه كان أعلى كعبا وأطول باعا في علم كلام العرب من أن يخفى عليه مثل هذا" (١) و الزمخشري حنفي بلاخي ينكر الجمع بين الحقيقة والمجاز في الكلمة.

إذا ما كانت هذه منزلة الشافعی في اللغة و عند أهله و هو الذي يذهب إلى القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز فذلك كاف في إثباته لغة، و ما كان الشافعی ليقول في البيان القرآني ما لا يأذن به لسان العرب، و هو الذي يقول : "لا يعلم من إيضاح جمل الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب و كثرة وجوهه، و جماع معانيه و تفرقها، و من علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها " (٢)

و يقول " و من تكلف ما جهل و ما لم تثبته معرفته : كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة، و الله أعلم . و كان بخطئه غير معذور إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ و الصواب فيه " (٣)

فالقول بعدم ثبوت القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز عند أهل اللغة قول غير قويم، فلسان العرب أوسع الألسنة مذهبا و أكثرها ألفاظا كما يقول الشافعی، و إذا ما كان الشافعی لم يصرح بلفظ المجاز فإنه يصرح بسماته و مدلولاته و يجمع بينه وبين مدلول الحقيقة و مسماتها، و ذلك كاف في إثبات قوله بالجمع فقد كان في طور لا يعني بذكر المصطلحات و يكتفي بذكر مدلولاتها و حقائقها.

(١) الكشاف ٤٩٧/١ .

(٢) الرسالة / ٥٠ (ت/ أحمد شاكر) .

(٣) السابق / ٥٣ .

### \* مذهب المجازين \*

ذهب طائفة من العلماء على رأسهم الإمام "الشافعي" و عامة أهل الحديث و الحنابلة و جمهور المعتزلة، و من النهاة ابن مالك و من البلاغيين البهاء السبكي و غيرهم<sup>(١)</sup> إلى أنه يجوز عقلاً و لغةً أن يقيم المتكلم عبارته على نحو يشتمل ما يؤذن بحمل عبارته على الجمع بين الحقيقة و المجاز في وقت واحد و مساق واحد، فيكون المعنيان مناط الحكم، و سواء كان اللفظ مفرداً أو غير مفرد هي إثبات أو نفي شريطةً ألا يكون المعنيان متناقضين، بل إنه قد روى أن الشافعي ما اكتفى بالجواز و إنما أوجب الحمل على المعنيين إذا ما خلا الكلام عن القرينة الصارفة عن أيٍّ منها.

### \* حججه \*

احتدوا بحجج بعضها عقلي و بعضها لغوياً تعرضاً و نبين ما فيها :

١- كل واحد من المعنيين جائز أن يكون مراداً باللفظ حال الأفراد، فيجوز أن يكون كل منهما مراداً به حال الاجتماع، فما جاز منفرداً جاز مجتمعاً مالم يكن تناقض بينهما، و الحقيقة و المجاز لا تناقض بينهما إلا في ما كانت علاقته التضاد، أو كان من قبيل الاستعارة العناتية، و العلاقة بين الحقيقة و المجاز قائمة على التلازم الوفاقي. (٢)

٢- قد يجد المرء نفسه مریدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين، كما يجدها مریدة معنيين متافقين جميعاً، و نعلم ذلك من أنفسنا قطعاً، فمن ادعى استحالته فقد جد الضرورة و عاند المعقول . (٣)

(١) المعتمد ٣٠١/١، المحصول ٤٨٧/١/١، المتحول ١٤٧ . التبصرة ١٨٤ ، الأحكام للأمدي ٣٥٢/٢ ، التمهيد لأبي الخطاب ٢٣٩/٢ تلقيح الفهوم ٤٤٧ المسودة ١٤٩ ، ١٥٤ ، السعد على شرح العضد المختصر ٢/١١٢ ، نهاية السول ٢٤١/١ ، تخريج الفروع للزنجماني ص ٦٨ ، بدائع الفوائد ٦٤ ، عروس الأفراح للسبكي ٤/٢٣٩ . تفسير التحرير و التنوير ٩٨/١ - ١٠٠ ، ١٢٣ ، ٤٧/٢ - ٦١٠ ، ٢٣٦ ، ٤٢٣ ، من أسرار التعبير القرآني للدكتور محمد أبي موسى / ١٥٥

(٢) التمهيد لأبي الخطاب ٢٤٥/٢ ، تخريج الفروع لزنجماني / ٦٨

(٣) كشف الأسرار للبخاري ٤٥/٢ ، عمدة الحواشي / ٤٤ .

فإن احتج بالمنع لاستحالة الاجتماع في الإرادة أو لعدم صحة اللفظ للمعنيين دفع ذلك بأنه لا يستحيل أن يريد بالملامسة في قوله تعالى : "أو لامست النساء" (١) الوطء و ما دونه من المباشرة ، فيصح أن يقال : إذا لامست باليد أو بالجماع فتطهر (٢).

٣- حكى عن "سيبويه" أنه قال : يجوز أن يراه باللفظ الواحد الدعاء على إنسان و الخبر عن حاله مثل أن يقال : "له الويل" فهو دعاء عليه بالويل و خبر عن ثبوت الويل له، و بما أمران مختلفان و لا انفكاك فيه عنهما، و لا معنى لاستعمال هذا اللفظ فيهما سوى فهمهما منه عند إطلاقه . (٣)

٤- قال عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قبلة الرجل امرأتها و جسها بيده من الملامسة فمن قبل امرأته أو جسها بيده فعلية الموضوع " (٤) . و أجاز للجنب - أيضا - التيم بقوله : "أو لامست النساء" فحمله عليهما معا حقيقة في القبلة و مجازا في الجماع، و مثله عن ابن مسعود. (٥)

٥- استدل "ابن دقيق العبد" بحديث الأعرابي الذي بال في المسجد فقال الرسول - صلى الله عليه وسلم - "دعوه، و هريقوا على بوله سجلا من ماء أو ذنوبا من ماء، فإنما بعثتم ميسرين و لم تبعثوا معسرين" (٦). و وجهه أن صيغة الأمر "هريقوا" توجهت إلى صب الذنوب و القدر الذي يغمر النجاسة واجب في إزالتها، فتناول الصيغة لهذا الواجب استعمال لفظ في حقيقته و هو الوجوب، و القدر الزائد على ما يغمر النجاسة مستحب و تناول صيغة الأمر له .

(١) النساء / ٤٣ .

(٢) كشف الأسرار للبخاري ٤٥/٢ ، التمهيد لأبي الخطاب ٢٤٥/٢ - ٢٤٦ .

(٣) الأحكام للأمدي ٣٥٤/٢ ، ٣٦٠ ، كشف البخاري ٤٥/٢ ، التمهيد لأبي الخطاب ٢٤٣/٢ .

(٤) الموطا : الموضوع من قبلة الرجل امرأته - حديث ٩٣ - ج ٨٩/١ - شرح الزرقاني .

(٥) التمهيد لأبي الخطاب ٢٤٤/٢ ، أحكام القرآن للجصاص ٦/٤ ، المختن لابن مقدامة ١٨٦/١ - ١٨٩ ، موسوعة فقه ابن عمر / ٢٣٢ ، ٧٣٦ موسوعة فقه ابن مسعود / ٥٧٥ .

(٦) صحيح البخاري : الموضوع - صب الماء على البول في المسجد .

استعمال لها في غير الحقيقة، ف تكون صيغة الأمر هنا محمولة على الحقيقة و المجاز : الوجوب و الندب، ضرورة أن ما صب لم يك على قدر الواجب وحده دون زيادة، كما هو الشأن في إزالة النجاسات و لا سيما حين تكون في المسجد . (١)

### \* نقد حجج المجيزين \*

#### ١- نقد الأولى :

ما كل ما جاز منفرداً جاز مجتمعاً مع غيره، وإن لم يك مناقضاً له، و هو في شؤون الحياة جد كثير، ألا ترى أنه لا يجوز الجمع في النكاح بين المرأة و عمتها ... الخ بينما يجوز نكاح أي منهما على انفراد على الرغم من علائق لا تتفصّم، بل إن هذه العلاقة هي مناط المنع و غير ذلك في شؤون الحياة كثير ظاهر .

و في عالم البيان إن صح و سلم فلن تكون إرادتهما معاً على درجة سواء كما نراه في أدوات المعاني، و غير خفي أن سياق المعنى المنفرد يختلف عن سياق المعاني المجتمعة في الكلمة ، و المنازعـة قائمة في تحقق السياق المؤدي بالدلالة عليها كلها منها على درجة سواء، و هذه الحجة قامت على أساس التسلیم بتحقق هذا السياق، و هو تسلیم غير متحقق عند المانعين .

#### ٢- نقد الثانية :

ما يجده المرء في نفسه لا يصلح دليلاً على صحة الجمع لغة، فما يجده المرء فيها ليس بلازم وقوعه، إذ اللغة ليست من معين مرادات النفوس، فمن أراد أن يقول على نحو ما ليس بلازم أن تأذن له اللغة به، فهـي من معين المواقـعات

---

(١) الإيهـاج لابن السـبكي ٢٦٦/١ .

و الأعراف الخطابية، و ليس في تلك المواقف ما يقطع بصحّة الجمع بين معنيين في كلام متكلم واحد و سياق واحد ، و ما يظن أنه من قبيل الجمع فيما ورد عن العرب أو في خطاب الشريعة حمله على عموم المجاز جائز ، أو هو مما لم تتحقق فيه شرائط المنع .

### ٣- نقد الثالثة :

ردت هذه الحجة بأنه إن سلمنا أن قول "سيبويه" دال على أن العرب وضعوا قولها "الويل له" للخبر و الدعاء، فإنه غير دال على إرادتهما معاً "بل معنى ما نقل عنه أنه يجوز أن يراد به الدعاء و يجوز أن يراد به الخبر، و نحن نقول به." (١)

أي أن سيبويه إنما يبرز الإمكانات الدلالية للتركيب في أكثر من سياق . و إذا ما رجعنا إلى "الكتاب" لسيبويه ألفيناه يقول : هذا باب من النكرة يجري مجرى ما فيه الألف و اللام من المصادر و الأسماء .

و ذلك قوله : سلا عليك و ليك و خير بين يديك و ويل لك" ... فهذه الحروف كلها مبتدأ مبني عليها ما بعدها، و المعنى فيها أنك ابتدأت شيئاً قد ثبت عندك و لست في حال حديثك تعمل في إثباتها و تزكيتها كما أنهم لم يجعلوا سليماً و رعياً بمنزلة هذه الحروف، فإنما تجريها كما أجرت العرب و تضعها في الموضع التي وضعن فيها ولا تدخلن فيها ما لم يدخلوا من الحروف إلا ترى أنك لو قلت طعاماً لك و شراباً لك و مالاً لك، تزيد معنى سقياً أو معنى المرفوع

(١) كشف الأسرار للبخاري ٤٧/٢، انظر الأحكام للأمدي / ٣٥٦ .

الذى فيه معنى الدعاء لم يجز ، لأنه لم يستعمل هذا الكلام كما استعمل بسط النقل عن الشيخ - اضطرارا - رجاء إيفاء معناه ما قبله " (١)

حقه ظاهر أن الإمام لا يرمي إلى القول بالجميع بين المعنى الحقيقى و المجازى أو معنى الأخبار و الدعاء في عبارة واحدة، بل إنك في قوله " ويل له" لا تريد إلى إثبات هذا المعنى و تزجته كما يفعل في تراكيب الدعاء الصريحة، فإن ذلك المعنى قد ثبت عندك أي أن صاحبك من وجوب هذا القول له لأنه كلام يقال لصاحب الشر و الهلاكة فهو في معنى هو من دخل في الشر و الهلاكة ووجب له هذا و هذا ما جعل النكرة أهلا للبناء عليها و تصديرها في بناء دال على ما قد ثبت عندك لا على ما ت يريد إثباته .

فمعنى الدعاء في الويل له جاء من عرض العبارة و لم يستعمل فيها و ليس إلى المجازية في شيء بل هو من مستتبعات التراكيب، يبين لك هذا و يجلوه قول النبي صلى الله عليه و سلم : " **وَيْلٌ لِّلَّذِي يَحْدُثُ الْقَوْمَ ثُمَّ يَكْذِبُ لِيَضْحِكُهُمْ، وَيْلٌ لَّهُ وَيْلٌ لَّهُ**" (٢) فهو إلى الدلالة على أن من يفعل ذلك قد دخل في الشر و الهلاكة فوجب له الويل .

فليس في كلام سيبويه إشارة اجتماع معنى الحقيقة و المجاز أو الخبرية و الإنسانية على النحو المختلف فيه بين العلماء .

#### ٤- نقد الرابعة :

ما روى عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما غير قاطع - إن صح- في أنه استتبط صحة تيم الجنب من قوله تعالى : " أَوْ لَا مُسْتَمِنَ النَّسَاءُ" (٣) فاحتمال

(١) الكتاب لسيبوه (ت / هارون) .

(٢) مستند أحمد ٣/٥ .

(٣) النساء ٣ / ٣ .

علمه ذلك من السنة المقررة صحة تيمم الجنب عند فقد الماء (١) احتمال ظاهر، فضلاً عن الذي ثبت عن ابن عمر أنه منع تيمم الجنب عند فقد الماء و قال : "لا تيمم و إن لم يجد الماء شهراً" (٢) فما استشهد به غير قائم بالشهادة .

#### ٥- نقد الخامسة :

القدر الزائد على الواجب في التطهير ليس ثم ما يدل على أنه مراد المتكلم و لا على أن السامع فهمه من كلامه، فحمله عليه و فعله غير دال على إرادته، فلا هو من قبيل الحمل و لا من قبيل الاستعمال إذ الاستعمال من خصائص المتكلم و الحمل من خصائص السامع و ما يكون من فعل السامع لا يدل على إرادة المتكلم/ فضلاً عن تعذر الفصل بين مقدار ما يتحقق الواجب و ما يدخل في دائرة الندب هنا، فهو ما فعله إلا تطوعاً أو حيطة، فاستنباط ابن دقيق غير مسلم له .

#### \* تخلص القول \*

مما مضى اتضح لنا أن حجج المانعين و حجج المجزيin لا تسلم من النقد أو القض، و متى كان ذلك فال المصير إلى التفاسير في الواقع البيان أجدى، و لا سيما البيان القرآني.

(١) البخاري : تيمم، و مسند أحمد ٤٣٤/٤ ، المغني لابن قدامة ، ٢٦٧/١ .

(٢) البخاري : التيمم مسلم : الحيض. حديث رقم ٣٦٨/١١٠ ج ١/٢٨٠ ، و انظر أعلام الحديث للخطابي / ٣٤٣ .

## الفصل الثالث

### فَهِيَ اسْكالِيَّةُ الْجَمِيعِ فِي ضَوْءِ الْبَيْانِ الْقَرآنِيِّ

ما يتراهى فيه وجه من وجوه الجمع بين المعينين قوله تعالى: "الحج أشهى

معلومات، فمن فرض فيهن الحج فلا يرى ولا يسمع ولا يسوق ولا يجادل في الحج، وما تفعلوا

من خير يعلمون الله ويزورونه فان خير الزاد الثوى، واقتون يا أولى الألباب" (١).

ظاهر قوله " وتزودوا" في ضوء السياق وأسباب النزول أنه أمر بالتزوّد لمعاشهم في سفرهم إلى البيت الحرام. ومعاذهم في سفرهم إلى الآخرة ، فيكون ذلك جمعاً بين المعنى الحقيقي للتزوّد والمعنى المجازي، ونحن بحاجة إلى تحقيق المعنى فيه وتبیان صورته البیانیة الذي انتظمت ذلك المعنى.

في سياق تبیان أحكام الحج وآدابه نص على أن للحج زمانا معلوما حدده الإسلام ليأخذ العبد عذته إلى تحقيقه على الوجه الذي يجعله مقبولا مدخرا، فأعلن أن من فرض الحج في ذلك الزمن فلا يرى ولا يسمع ولا يجادل ، وفي ذلك الاعتصام والصراط إلى اتمام الحج والعمرة لله.

وجاءت هذه الثلاثة رمزا جاما لما فيه مفسدة التجرد إلى الله عز وعلا وأعلن لهم أن الاعتصام من هذه غير كاف ، فعلى المرء أن يجمع إلى ذلك الاعتصام

من هذه الثلاثة الإقدام على فعل الخيرات : " وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلَيْهِ" (١)

وفي الأخبار بعلم الله به إبلاغ في تصوير عظيم ما يلقى صاحبه. وفي هذا دلالة على أن قوله " وما تفعلوا " معطوف على مقدر هو ثمرة قوله " فلارفت " فكانه قيل، فما تفعلوا من هذه المنهيات عوقبتكم عليه، وما تفعلوا من خير يعلمه الله ، فكان فيه حتى على أن يكف العبد شره عن أخيه وأن يسدي إليه خيره، فذلك أعنون على التجرد إلى الله عز وعلا.

ولما كان السياق للتطهير من كل ما يشوب صفاء العبودية لله رب العالمين جاء قوله تعالى من بعده : " وتزودوا". معطوفا على قوله " فلا رفت " وكأنه قيل : فمن فرض فيهم الحج فلا يرفث.... وتزودوا، ويمكن أن تكون صورة المعنى على نحو آخر، فمن فرض فيهم الحج فلا يرفث وافعلوا الخير وتزودوا. ويكون قوله " وما تفعلوا " أمرا في صورة خبر عطف على نهي في صورة خبر.

وجاء قوله " فلا رفت ... الخ" نهيا في صورة النفي " لأن النهي سبيله أن يكون منفيا غير مفعول، وهو كقوله في الأمر: " والوالدات يرضعن أولادهن " (١) وقوله: " والمطلقات يتربصن بأنفسهن " (٢) وما جرى مجراه صيغته الخبر ومعناه الأمر" (٣).

ولا يرى أبو بكر ابن العربي الفقيه المالكي تأويل الخبر لأنهما يختلفان حقيقة ويتضادان وصفا ، وقدر مضمرا يصح فقه دلالة النفي ويقرر صدق الخبر فيه ليجعله من دلالة الاقتضاء فيقول : قوله تعالى : " فلا رفت ولا فسوق " أراد نفيه

مشروع لا موجودا. فأما نجد الرفت فيه ونشاهده، وخبر الله سبحانه وتعالى لا يجوز أن يقع بخلاف مخبره، فإنما يرجع النفي إلى وجوده مشروع لا إلى وجوده محسوسا" (٤)

(١) البقرة / ٢٢٣.

(٢) البقرة / ١٨٨.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ٣٨٥/١. وانظر معه: أنوار التنزيل البيضاوي ٢٢٥/١

(٤) أحكام القرآن لابن العربي ١٣٤/١.

وعليه يكون قوله: " وتزودوا " معطوفا على الخبر لفظاً ومعنى ، أو تكون الواو فيه عاطفة قصة على قصة وذلك لا يشترط فيه اتفاق المتعاطفين في النسبة، بل شرطه المناسبة بين الغرضين ، فكلما كانت المناسبة أشد كان العطف أحسن(١).

وتأويل الخبر بالأنشاء أبلغ فقها من تأويله على نهج دلالة الاقتضاء، لأن في الأول من الحث على سرعة الالتزام والحرص على تحقيق المراد والبروز في ما وصف ، فليس يخفى أن قول الأب في معرض تأدبه وحثه على أن يكون صدوقا: "أنت لا تكذب " أبلغ في نهيه من قوله (لاتكذب) وأكثرنا يفعل ذلك ويقصد إليه فطرة بيانية، فكانه يشير إليه أن يكون عند حسن ظنه به، وعلى درجة ما يؤمل منه ، فيجعله الولد نصب عينيه . بل إن "أبا الحسن الحرالي " ليذهب إلى أن النهي في صورة النفي ، إنما يكون حين لا مندوحة إلى ما ينهى عنه. إذ فيه مناقضة تهدم لا مخالفة تبعد، يقول الشيخ :

" وفي وروده نفيا لا نهيا إعلام بأنه مناقض لحال الحج حين نفي، لأن شأن ما ينافق أن ينفي، وشأن ما لا ينافق ويخالف أن ينهي عنه، كما قال فيما هو قابل للجدال : " ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بما هي أحسن" (٢) وبين خطاب النهي والنفي فوت في الأحكام الشرعية يبني الفقه في الأحكام على تحقيقه في تأصيلها والتفریع عليها" (٣).

وما قاله "أبو الحسن" في تأصيل نظم الأحكام وفقا لفاعلية الحكم وأثره في استقامة الحياة وتدميرها بحاجة إلى رصد المنهيات المتصورة بصورة النفي لتقويم هذا التأصيل الذي ذهب إليه.

(١) حاشية السيد على الكشاف ١٦٣/١.

(٢) العنكبوت ٤٦.

(٣) نظم الدرر في تناسب الآي والسور البقاعي ١٤٣-١٤٢/٣ (ط/ الهند).

ولأبى الحسن الحرالى فى فقه البيان القرانى نهج فريد يرمى الى تأصيل فهم القرآن الكريم واقامة علم لأصول فهمه مثلاً للفقه أصول ولل نحو أصول..

الخ (١)

المهم أن قوله تعالى : " وتزودوا" جاء أمراً بالتزود دون تقييد معموله، فيبقى الزاد المأمور به محتملاً يحتاج العبد إلى ضبط الدلالة فيه، فكان السياق والفرائض المثالية والحالية دلائل هادبة.

ومن القراءن الحالية الهدابية في هذا أسباب النزول فإن " معرفة سبب النزول تعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالسبب "(٢) بل إن الواحد ليذهب إلى أنه "لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها" (٣) وهذه الآية روى "البخاري" في سبب نزولها عن "ابن عباس" رضى الله عنهما قوله :

كان أهل اليمن يحجون ولا يتزودون ، ويقولون: نحن المتوكلون ، فإذا قدموا المدينة سألا الناس ، فأنزل الله تعالى : " وتزدوا فـإن خير الزاد

النوى "(٤). ومع يقيننا أن ذلك سبب اقتراني لا سبب إيجادي كما هو شأن

أسباب النزول فإن فيه دلالة غير محصورة بوقائع ما اقترنت به بل فيه دلالة شاملة ما وقع مقتربنا به، فكان هادياً إلى أن من المأمور به هو التزود مما رزق الله عز وعلا لمعاشهم في أسفارهم إلى البيت الحرام، حتى لا يقعوا في مذلة السؤال لغير الله جل جلاله الذي يتنافى مع صفاء القصد وصدق التوجّه الذي هو روح الحج .

(١) لأبى الحسن الحرالى تفسير لم تعرّف عليه وقد اطلع التقاعي على الجزء الأول منه واعتمد عليه في تفسيره نظم الدرر، وأبى الحسن رسائل يعمد فيها إلى وضع أصول لفهم القرآن وقد قمت بتحقيق نص هذه الرسائل وهى ما تزال في خزانة كتبى مخطوططة محققة لما أفرع بعد دراستها ونقدها ولعل الله عز وعلا يكتب لنا من فيض توفيقه وهدايته ما يعين على اخراج هذه الرسائل على نحو يليق بها ويرضى عنه الله وينفعنا به.

(٢) دقيق التفسير لابن تيمية، جمع وتحقيق السيد الجنيد ١٠٩/١ (ط سنة ١٣٠٦ هـ جدة)

(٣) أسباب النزول للواحدى ٢/

(٤) البخارى: الحج فتح البارى ٢٢٩/٣

وإذا ما كان التزود برزق الأشباح لتحقيق عتق الأرواح من قيد التطلع إلى ما في أيدي العباد فمن المقتضى التزود بزاد الأرواح : تقوى الله ، فكان في قوله "فَانْ خَيْرُ الرِّزَادِ التَّقْوِيٰ" دلالة على الأمر بذلك التزود ، فيكون مآل المعنى أمر بالتزود بالزاد الروحى والمادى، وأن خيرهما الزاد الروحى : تقوى الله تعالى. ذلك مآل المعنى ليبقى تحرير مآل صورة البيان عنه، فإن هذه الصورة البينية في مآلها تحتمل وجوها:

تحتمل أن يكون قوله "وتزودوا" دالا على معنيين حقيقي ماثل في زاد الأشباح ومجازى ماثل في زاد الأرواح . بناء على أن التزود إعداد الزاد، وهو الطعام الذي يحمله المسافر وهو حقيقة فيه، ويحمل عليه مجازا لاستثنائه من فعل الخير استعدادا ليوم الجزاء ، فيكون الأمر مستعملا في حقيقته ومجازه ، وكأنه قيل : تزودوا بزاد أجسادكم في سفركم إلى البيت وبزاد أرواحكم في سفركم إلى الآخرة، ويكون قوله تعالى "فَإِنْ خَيْرُ الرِّزَادِ التَّقْوِيٰ" تبيانا لخير الزادين.

على أنه يمكن أن يكون التحقيق والتجوز في نسبة الفعل لا في الفعل ويحتمل أن يكون على تقدير : وتزودوا مما رزقناكم وانقوا الله في تزودكم فان خير الزاد التقوى (١) فلا يكون فيه جمع بين الحقيقة والمجاز ، بل يكون أمرا بالتزود بالتزود برزق الأجساد، وأمرا آخر معطوفا عليه بالتقوى في هذا التزود، وحينئذ يكون قوله " واقون يا أولى الباب " من عطف العام على الخاص ، أي واقون في كل شيء . وتكرار الأمر بالتقوى في آية واحدة قد جاء في القرآن الكريم (٢).

(١) نظم الدرر ١٤٤/٣ هـ ١٤٥ ، الكشاف ٣٤٧/١ ، انوار التنزيل للبيضاوى ، ٢٢٥/١

فتح القدير للشوكانى ٢٠١/١

(٢) النساء / ١ ، الحشر / ١٨ .

ويحتمل أن يكون قوله "القوى" مراداً به التقوى من سؤال غير الله ، عزو علا  
ففي الآية احتمالات عدة متفاوتة:

احتمال أن يكون الجمع في إسناد الفعل إلى معمولين مقدرين بدلالة القرائن،  
وهو جمع لا خلاف فيه، كما يقرر الشهاب الخاجي، (١).

واحتمال أن يكون الجمع في المعمولين المقدرين للفعل (تزودوا)، والفعل باق  
على حاله ، فيكون الجمع في محلين مختلفين وذلك لا خلاف فيه.

واحتمال أن يكون في الآية حذف الأمر معطوف على " تزودوا " كما سبق  
بيانه فلا جمع في الآية.

واحتمال أن يكون قوله (القوى) هو التقوى من سؤال الناس، فلا يكون في الآية  
مقتض للجمع.

واحتمال أن يكون في الآية جمع بين الحقيقة والمجاز في قوله (تزودوا) وهما  
على درجة سواء.

الذي هو آنس بالسياقة والقرائن أن الآية دالة على الأمر بالتزوّد بالزاد الحسي  
والمعنى، وأن الأمر بزاد الأجساد في السفر قصداً أصلياً بدلالة سبب النزول ،  
فهو قرينة هادية وأن الأمر بزاد الآخرة، القوى مقصود أيضاً بدلالة قوله " وما

تعلوا من خير يعلم الله " وقوله " فلا رفت ولا فسوق ولا جدال في الحج " وقوله

من بعد " فان خير الزاد القوى " بهذه قرائن مقالته اكتنفت للأمر بالتزوّد المطلق

غير المقيد، فدللت على قصد الأمر ، بالزاد الأخرى مثلاً دلت القرينة الحالية

(١) فتح القدير ٢٠١/١، نيل المرام لصديق خان ٥٩/.

(٢) عناية القاضي على أنوار التنزيل ١٠٠/١.

على قصد الأمر بالتزود بزاد الأجساد ، وحذف معمول الأمر واقامته في كنف القرائن المقالية والحالية الهدية إلى تقدير الأمرين فيه دلالة بالغة على إرادتهما معاً على درجة سواء.

وإذا ما كانت غاية الأمر بالتزود بزاد الأجساد في أسفارهم وقائهم من التردي في الاستغلال بغير الله عز وعلا والانتعاش من مذلة السؤال فإن تلك الغاية الرابطة بين التزود بزاد الأجساد والتزود بزاد الأرواح لاتصرف الأمر بالتزود الحسي عن القصد الأصلي إلى الأمر بالتزود بالتقوى، فيكونان معاً غاية يرمي إليها.

مما ذهب إلى القول فيه بالجمع بين الحقيقة والمجاز بعض العلماء قوله تعالى :

"وَلَا تَكُونوا مَا نَكِحْتُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمِنْنَا فِسَاءٌ"

سيلا" (١).

جاءت هذه الآية الكريمة في سياق سورة " النساء" وهي التي أقيمت لبيان تقوى الله تعالى وصلة الأرحام والهدى في تأسيس مجتمع إسلامي قويم قادر على حمل الرسالة . ولما كانت سلامة المجتمع قائمة على سلامه بناء الأسرة وارتباط جذميهما ارتباطاً مشروعاً، جعل الحق عز وعلا في صدر السورة بيان ما حل نكاحه: " فاذكروا ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث

ورباع " .

وجاءت هذه الآية : " وَلَا تُنْكِحُوْا " في صدر بيان ما حرم نكاحه ليكتمل بيان

الهدي فلا تضل الأمة.

في هذا السياق العام جاءت هذه الآية، وهو سياق ذو أثر فاعل في ضبط فقه حركة المعنى فيها.

قد أعلن الله جل جلاله من قبل هذه الآية : " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخْلُكُمْ أَنْ

تَرْثِيَ النِّسَاءَ كُنْهَاهَا " (١) وفي هذا النداء إلزام للمنادي بما دخل فيه، طوعاً من

إيمان وتسليم الله عز وعلا بما شرع وهدى ، وجاء من بعده  
بقوله:

" لَا تَخْلُكُمْ أَنْ تَرْثِيَ النِّسَاءَ كُنْهَاهَا " على نحو بياني محكم لا يحتمل تأويلاً ، فلم

يقل " لا ترثوا " قطعاً لدابر وساوس الشيطان أن النهي فيها غير تحريمي قاطع  
فإن المقام مقام تصحيح شرعة ظالمة تجعل من النساء متابعاً يورث.

وقد سبقت هذه الآية عقب تبيان حقيقة التوبة المقبولة والتوبة المردودة :

" إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرْبٍ فَؤَلِئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا حَكِيمًا وَلَيْسَ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرُوا

أَحَدُهُمُ الْمَوْتُ قَالَ أَنِّي تَبَتَّ الْآنُ ، وَلَا الَّذِينَ يَمْوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أَوْ لَئِكَ أَعْنَدُنَا لَهُمْ

عذاباً أَلِيمًا " (٢).

(١) النساء/١٩.

(٢) النساء/١٧-١٨.

فكان في هذا السياق تحذير بالغ لمن تسول له نفسه أن يتوقف أو يتمهل في الخضوع المطلق لما قرر في هذه الآية.

وإذا ما كان الحق عز وعلا قد نص على تحريم وراثة النساء فإن في هذا دلالة بالغة على أن هذا التحرير أحق به ذلك النهي الآتي في قوله تعالى من بعده: " لا تنكحوا مَا نكح آباؤكم من النساء " فإن ما بعد " الواو " هنا

معطوف على قوله " لا يحل " وهو من عطف جملة إنشائية لفظاً ومعنى على خبرية لفظاً انشائية ، معنى ، قد هو نهي في صورة خبر ، وهو أعلى ابلاغاً في قطعية النهي و حتمية . وفي الحث على الالتزام بهديه. إذ فيه دلالة على أنه ينبغي على المسلم الإسراع في التسلیم والتنفيذ لما فيه حتى يستحيل من صورة ما طلب إيجاده منه إلى صورة واقع يخبر به عنه .

وكان النهي في " لاتنكحوا " جديراً بدلالة ما عطف عليه من الإبلاغ في التحرير لأن المنهي عنه فيه أشد أثراً في إفساد المجتمع من وراثة النساء ، فإن الوراثة ذات وجوده قد تقتصر في بعض الأحوال على الجانب المادي وحده، فضلاً عن أنه يتعلق بحق غير ذات رحم غالباً بينما نكاح ما نكح الآباء يتعلق بحق الآباء أنفسهم ، فليس أبشر من أن يقوم الرجل مقام أبيه في هذا . ألا ترى كيف أنه حرم على المؤمنين نكاح أزواج النبي صلى الله عليه وسلم من بعده : " وما كان

لكرأن تأذوا رسول الله ولا أن تنكحوا أزواجاً من بعده أبداً إن ذكركم كان

عند الله عظيماً " (١)

وقد جاء في عقب قوله : "وَلَا تنكحوا مَا نكح آباؤكم" مابين أيضاً عظيم

أثره المدمر في الدنيا والآخرة: "إِنَّهُ كَانَ فَاحشَةً وَمَقْنَا وَسَاءُ سِيَلاً". قوله:

"لَا تنكحوا" ظاهر الدلالة في العقد ، أي لاتعقدوا ، فهو نهي عن مقدمة

الوطء وسببه: "يلزمه ضرورة النهي عن مسببه وهو الوطء.

ولم يأت البيان بقوله "لَا تنكحوا نساء آبائكم" ليدل على أن عقد الأب

على المرأة كاف في حرمة تزوج ابنه إياها (١) ولو قال نساء آبائكم يظن أن المراد من دخل بها الأب ، واحتمال كون (ما) مصدرية غير قائم ففي قوله (من النساء) قرينة صارفة إلى الموصولية وليس قويمما القول بأن البيان بما هنا لما في النساء من النقص في عقولهن فإن السياق ليس له ، وهو الضابط حركة المعنى في الآية. دلالة الفعل "نكح" في قوله "نكح آباؤكم" لقيت من العلماء نظرا بالغا.

ذهب الأحناف إلى أن دلالة الفعل هنا "الوطء" وحده ، ذلك أنه لما كان الاسم منتظماً الأمرين من العقد والوطء ، وأنه في حقيقة اللغة اسم للجمع بين شيئين وكان الجمع إنما يكون بالوطء دون العقد ، إذ العقد لا يقع به الجمع ، لأنه قول منهما جمياً لا يقتضي جماعاً في الحقيقة ثبت أن اسم النكاح حقيقة للوطء مجاز للعقد.... فوجب إذ كان هذا على ما وصفنا أن يحمل قوله تعالى : "لَا تنكحوا

ما نكح آباؤكم من النساء" على الوطء فاقتضى ذلك تحريم من وطأها أبوه من

(١) تفسير التحرير والتنوير ٢٩١/٤

النساء عليه ، لأنه لما ثبت أن النكاح اسم الوطء لم يختص ذلك بالمباح منه دون المحظور" (١)

ومن بين أنه إذا دل اللفظ على حقيقة معناه لا يحمل على المجاز إلا بدلالة ولا دلالة هنا حاملة عليه.

والجصاص لا يجعل دلالة النكاح على الوطء حقيقة لغوية بل حقيقة شرعية، إذ الحقيقة اللغوية هي دلالته على الجمع بين شيئين ودلالته على العقد مجاز متعارف، ومن أصولهم أن الحقيقة المستعملة إذا عادلها المجاز في الاستعمال لم يرجحها فتقديم الحقيقة أولى ولا سيما عند أبي حنيفة بل ذهب إلى تقديمها وإن كان المجاز راجحاً متعارفاً متى تعوهدت الحقيقة في بعض الأوقات ولم تتمت (٢).

فالحناف إلى أن الوطء حقيقة شرعية ترجح بأنها أقرب إلى الحقيقة اللغوية للنكاح من العقد لتحقيق معنى الجمع في دلالة الوطء بينما العقد لا يقع به جمع حقيقي، وإن وقع به جمع حكمي ، ولذا لا يترتب على الطلاق من بعده ومن قبل الدخول عدة، لعدم تحقيق الجمع الفعلي .

والشافعى يجعل النكاح في الآية بمعنى العقد، لأنه لم يرد في الشرع مطلقاً غير مقيد بقرينة معينة إلا وأريد به العقد، فأي امرأة نكحها رجل حرمت على ولده وإن لم يدخل بها، أما الزنا فلا ينشر حرمة (٣).

أبو حنيفة نظر في حركة المعنى في الآية وضبطها بالجزم الدلالي للمادة ومدى تحقق هذا الأصل الدلالي للمادة اللغوية للفعل، وهو نهج قائم على استعداد بأصول أنساب المعانى .

(١) أحكام القرآن للجصاص ٥١-٥٠/٣

(٢) فواحة الرحموت ٢٢٠/١، تيسير التحرير ٥٧/٢

(٣) الأم ٢٦/٥، ٢٧، ٢٧، تخریج الفروع المزنجانی ٢٧٤-٢٧٢

والشافعى نظر إلى الواقع الاجتماعى لدلالة الكلمة فى المعجم البىانى للقرآن، وخصائص هذا الواقع، فألقى أن دلالة "العقد" هي الدلالة الشاهدة الشاخصة فى هذا الواقع غير المكنوفة بقرينة صارفة إليها، وهو نهج فى فقه الدلالة قائم على الاعتداد بالواقع الاجتماعى للكلمة وهو واقع بياني محض.

والشافعى لم يحمل الفعل هنا على معنียه : الحقيقى والمجازى على الرغم من أن ذلك أصل من أصوله، لكنه فقه دلالتها على نحو مقابل لما عند الأحناف، وقد حكى عنه - أيضا - أنه حمل النهي فى الآية على العقد والوطء معا (١).

وقد يكون ذلك على سبيل دلالة الفحوى فى الوطء لا على معنى الجمع: ومالك فى "الموطأ" صرف دلالة الكلمة فى الآية إلى العقد دون الوطء وجعل الزنا لا ينشر حرمة، إنما ينشرها العقد وما ترتب عليه (٢).

وقد نص "ابن العربى" على أن النهى يتناول العقد والوطء معا، فلا يجوز للإبن أن يتزوج امرأة عقد عليها أبوه أو وطئها لحمل اللفظ عليهما معا" (٣). ونص "أبو يعلى" و "ابن عقيل" من الحنابلة على أن دلالة النكاح فى الآية حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد فتحمل عليهما (٤).

الأوفق بالسياق والقصد العام الذى أقيمت عليه السورة أن تكون دلالة الفعل فى الآية مصروفة إلى العقد وحده ، فيحرم على المرأة نكاح من عقد عليها أبوه، وإن لم يدخل بها، إكراما وبرا به.

وهذا يتناسق مع تحريم أم المعقود عليها ، وإن لم يك دخول، وذلك فى قوله تعالى :

"وأمها تنسأكم" (٥) .

(١) المسودة، لآل تيمية/٤٩.

(٢) الموطأ: النكاح - حديث/١١٥٨ - ج ٣ ص ١٤٢ (شرح الزرقانى)

(٣) أحكام القرآن لابن العربى/١ ٣٦٩.

(٤) المسودة/١٤٩ ، المغنى لابن قدامة ٤٨٠/٧.

(٥) النساء ٢٢/

ويزيد جلاء مناظرة قوله تعالى : "ما نكح آباءكم" بقوله " وحلالئ

"آباءكم" (١) فحليلة الابن انما هي زوجه المعقود عليها وان لم يدخل بها،

فإذا ما حرمت على الأب بعقد الابن فان حرمة زوج الأب على الابن بالعقد أولى وأعلى، اذ الأب أولى بالبر وحفظ الحمى.

ويدخل ضرورة في دلالة الفعل هنا التحرير بالوطء المشروع أما غيره فلا،  
إذ ان دلالة الفعل "نكح" في المعجم القرآني انما هي العقد عند الاطلاق، ولا

تبادر

الوطء المشروع منها الا بقرينة ، كما في قوله تعالى : " فإن طلقها فلا تدخل له

من بعد حتى تنكح زوجاً غيره" (٢) فإنها لا تحل للأول بوطء الزوج الثاني ثم

تطليقها وانقضاء عدتها، ولم يأت في المعجم القرآني دلالة الفعل "نكح" على  
الوطء غير المشروع بتات.

وما جاء في السنة من دلالة الفعل "نكح" على الزنا فيما روى: الربا سبعون  
حوباً أيسراها أن ينكح الرجل أمه" (٣) فإنه يتحمل أمرين : أن يزني بأمه، أو  
أن يتزوجها، والثاني أبلغ في الدلالة على بشاعة الربا، وهو ما يتسم مع سياق  
ال الحديث، فإن النفوس والعقول لا تقدم على زواج الرجل أمه، أما زناه بها فقد  
يقع ولا سيما في المجتمعات الغارقة في الجاهلية الخاسرة، والأخبار بهذا تترى.  
المهم أن الزنا لا يندرج في دلالة الفعل (نكح) إن قلنا إن دلالته هي الوطء. وذلك  
أليق بحقوق الآباء.

(١) النساء / ٢٣

(٢) البقرة / ٢٣٠

(٣) سنن ابن ماجة: تجارات (باب التغليظ في الربا)

وقوله: "إلا ماسلف" لقى من التأويل الكثير (١). قيل: إن الاستثناء فيه متصل . بناء على أنه استثناء من المعنى اللازم للنهي في "لاتنكروا" وهو استحقاق العقاب بنكاح ما نكح الآباء ، وغير خفي أنه نهي يتعلق بما هو آت في المستقبل وعن الاستمرار فيما وقع قبله وكان له حضور عند وروده. وقيل: إن الاستثناء منقطع على معنى : لكن ما قد سلف في الجاهلية معفو عنه وقيل : إنه منقطع على نهج قول الشاعر :

ولاعيب فيهم غير أن سيفهم فراغ بهن فلول من قراع الكتائب . إذ أريد به تأكيد التحرير بما يشبه التحليل، كما أريد في البيت تأكيد المدح بما يشبه الذم.

والمعنى في الآية عليه : لا تنكروا حلائكم إلا ما قد سلف إن أمكنكم أن تنكروهن ، وفي هذا ضرب من الإبلاغ، لأنه إذا حصرت المنكرات فيما يستحيل نكاحها ظهرت الدلالة البالغة في حرمة جميع منكرات الآباء من النساء.

وهذا الوجه أقرب ، إذ القول بأنه على معنى "ولكن ما قد سلف معفو عنه" فلا كبير فائدة معه، لأن ما قد سلف قبل نزول الحكم معفو عنه ضرورة إذا لم يك قائمًا ، إذ الإسلام يجب ما قبله ، فإن كان قائما فالإسلام قد أبطله بل عاقب من لم ينته عنه عقاب المرتد والقول بأن الاستثناء على نهج تأكيد الشيء بما يقابلها آنس بما ذيلت به الآية، فيه تصوير ما تضمنه نكاح الأبناء ما نكح الآباء من إفساد وتقطيع أرحام وعقوق ماحق.

إنـ كـان فـاحـشـتـهـ وـمـقـنـاـ وـسـاءـ سـيـلاـ" ثـلـاثـةـ جـمـعـتـ هـنـاـ وـمـاـ جـمـعـتـ فـيـ غـيرـهـ، حـتـىـ

الـزـنـاـ قـالـ تـعـالـىـ " وـلـاـ تـقـبـلـ بـوـ الزـنـاـ إـنـ كـانـ فـاحـشـتـهـ وـسـاءـ سـيـلاـ" (٢)

(١) ينظر : فتح القدير للشوكانى ٤٤٢/١ ، نظم الدرر ١٢٨/٥ .  
أنوار التنزيل وحاشية الكازرونى ٧٦-٧٥/٢ ، الاستغناء للقرافى ص ٤٦١ .

(٢) الإسراء ٢٢/٢ .

فاق نكاح ما نكح الآباء الزنا بالمقوت، وقد كانت العرب تسمى هذا النكاح نكاح المقوت، وتسمى ولد الرجل من زوج الأب المقوت . وفي هذا ما يهدى الى أن (الزنا) غير داخل في دلالة الفعل في قوله "ما نكح آباءكم" وأن الأهدى فقه

دلالة العقد منه بسبيل العبارة اذ ان النظم سبق له قصدا على أن تفقه دلالة "الوطء" المشروع لزوما ، وما هذا بجمع بين حقيقة شرعية للكلمة ماثلة في دلالة العقد ومجاز شرعي لها ماثل في دلالة "الوطء" فان الأول مقصود أصله والآخر مقصود تبعا، وهذا سائع شائع في العربية وفي خطاب الشريعة: قرآنا وسنة.

ومما اشترج القول في حمله على الجمع بين الحقيقة والمجاز قوله تعالى : يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ، ولا جنبا الا عابری سبيل حتى تغسلوا ، وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائب أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا، فامسحوا بوجوهكم وأيديكم ان الله كان عفو ا غفورا(١).

وقوله : "لاتقربوا الصلاة" يتحمل اراده الصلاة نفسها، ويتحمل اراده محلها وهو

المسجد ، ويتحمل ارادتهما معا، وبكل قال العلماء (٢).

وقوله "أو لامسنه النساء" يتحمل اراده اللمس باليد ، ويتحمل اراده الجماع،

ويتحمل ارادتهما معا، وبكل قال العلماء (٣).

(١) النساء / ٤٣ .

(٢) أحكام القرآن للجصاص ١٦٩/٣ - ١٧٠ ، أحكام القرآن لابن العربي ٤٤٣/١ و أحكام القرآن للكتاب الهراس ٢٤٦ / ٢ وأحكام القرآن الشافعى ٨٣/١ ، نظم الدرر ٢٨٥٥/٥ ، فتح القدير للشوکانى ٤٦٨/١ ، أصول السرخسى ١٧٠/١ ، البديع فى نقد الشعر لا سامة ابن منقد ٨٢ .

(٣) أحكام القرآن للجصاص ٣/٤ ، وما بعدها ، أحكام القرآن لابن الأربى ٤٤٣/١ – ٤٤ أحكام القرآن الشافعى ٤٦١ ، الأم ٢٩/١ نظم الدرر ٢٨٧٥ ، فتح القدير للشوکانى ٤٧٠/١ ، نيا المرام لصديق خان ١٦٦ ، أصول السرخسى ١٧٣/١ شرح جمع الجواب (ح العطار) ٣٩٣/١ ، التلويح ١٦٦/١ ، المسودة ١٥٠ تطقيق الفهوم ٤٤٧ ، تخريج الفروع للزنگانی ٦٩ .

وقوله: "فلم يجدوا ما،" يحتمل وجوده حقيقة ويحتمل إرادة عدم وجوده حكماً،

ومناسب قوله "أو على سف" والآخر مناسب قوله "إن كثمر من ضي". فنحن

بحاجة الى بيانه: جاءت هذه الآية فى سياق الدعوة إلى الإخلاص فى عبادة الله  
وتوحيده وطاعته والإحسان إلى عباده .

ولما كان من تمام ذلك كله، عليه و الشائع عليه الإحسان في إقامة الصلاة التي  
هي عماد الدين ، والغفلة عنها أو فيها قد تشوّب صفاء التوحيد على نحو لا  
يفطن المرء إليه ، فيكاد يتردّى فيما لا تحمد عقباه على ما هو مشار إليه في  
سبب نزولها (١).

والآية قد صدرت بذلك النداء " يا أيها الذين آمنوا " وفي خصائص نظمه

واصطفاء عناصره على هذا النحو دلالة على إلزامهم بما دخلوا فيه طوعاً من  
إيمان وتسليم، وإشارة إلى أن ايمانهم ما يزال فعلاً، وأنه ما يزال فيهم بقية من  
غفلة ، وفيه تشريف لهم بتعریفهم بخیر صفاتهم وتشریفهم بمبشرة الحق - عز  
وعلا نداءهم ، دون قوله "قل يا أيها الذين آمنوا ". وهذا التكليف والتذکیر

والتشريف المحتضن في رحم النظم متناسق أیما ننساق مع ما هو آت من بعده.

(١) روى الترمذى بسنده عن سيدنا على بن أبي طالب قال: صنع لنا عبد الرحمن بن عوف طعاماً فدعانا  
وسقاناً خمراً، وحضرت الصلاة، فقدمونى ، فقرأت : " قل يا أيها الكافرون لا عبد ما تبدون ونحن نعبد ما  
تعبدون" ، فأنزل الله تعالى " يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى، قال ابو عيسى هذا حديث حسن  
صحيح.

وفي النهى عن قربان الصلاة وهم سكارى ثلاثة وجوه :

الأول : "نهى عن فعل الصلاة فى هذه الحال، لا عن المسجد ، لأن ذلك حقيقة اللفظ ومفهوم الخطاب ، وحمله على المسجد ، عدول بالكلام عن حقيقته إلى المجاز.

ومتى أمكننا استعمال اللفظ على حقيقته لم يجز صرفه عنها إلى المجاز إلا بدلالة ، ولا دلالة توجب صرف ذلك عن الحقيقة.

وفي نسق التلاوة ما يدل على أن المراد حقيقة الصلاة، وهو قوله

تعالى : " حنى تعلموا ما تقولون " وليس للمسجد قول مشروط يمنع من دخوله

لتعذره عليه عند السكر ، وفي الصلاة قراءة مشروطة فمنع من أجل العذر عن إقامتها عن فعل الصلاة، فدل ذلك على أن المراد حقيقة الصلاة ، فيكون تأويل من تأوله عليها موافقا لظاهرها وحقيقةها" (١).

وهذا الذى نص عليه " أبو بكر الجصاص " هو ماقال الامام على وابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومالك وجماعة (٢).

الثاني : أن المراد به موضع الصلاة : المسجد لقوله إلا عابري سبيل. يقول

الشافعى : " وما أشبه ما قال ، لأنه لا يكون فى الصلاة عبور سبيل ، إنما عبور السبيل فى موضعها ، وهو المسجد" (٣)

" ويكون فيه تتبئه على المنع من قربان الصلاة نفسها. لأنه اذا نهى عن دخول موضعها كramaة، فهى بالمنع أولى " (٤).

(١) أحكام القرآن للجصاص ١٧٠/٣.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ٤٤٣/١.

(٣) أحكام القرآن للشافعى ٤٦/١.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي ٤٤٣/١.

هذا ما عليه ابن مسعود ، وابى عباس فى قول ثان عنه، وعطاء وعمرو بن دينار، وعكرمة وغيرهم (١)

الثالث : قالت طائفة المراد الصلاة وموضعها معاً لأنهم لا يصلون إلا جماعة في المسجد فهما متلازمان (٢) وإذا ما نظرنا أليه أن كل واحد من الوجهين الأولين له قرينة تظهره وتظاهرة فتجعله المتبادر .

قوله : " و أنت سكارى" و معه سبب النزول ظاهر في تأييد الوجه الأول الذاهب إلى إرادة الصلاة نفسها .

و قوله " إلا عابري سبيل" ظاهر في تأييد الوجه الثاني ، إذا ما أردنا بالسبيل موضع الصلاة، لا طريق السفر، و لا سيما أن قوله " أو على سفر" يضعف تأويل " عابري سبيل" بالمسافرين .

و قرينة الوجه الثاني الذاهب إلى إرادة موضع الصلاة أقوى من قرينة الوجه الأول، و ما ذهب إليه " الجصاص" من أنه ليس للمسجد قول مشروط يمنع من دخوله لتعذر عليه عند السكر، غير قوى، فإن قوله " حتى تعلموا ما تقولون" غير خاص بالقول المشروط بل هو شامل كل قول، فلو كان سكران لصدر منه ما لا يليق بالمسجد، فجعل حده علم كل قول يصدر منه، و المسجد مشروط فيه عدم قول لا يليق به .

أما سبب النزول و إن كان نصا في أن الحادثة كانت في الصلاة فإن أسباب النزول غير حاضرة الدلالة في وقائعها، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، و أسباب النزول قرائن هادية كافية لا ضوابط مانعة صارفة .

الأقرب جعل المعنى في " و لا تقربوا الصلاة" هو موضعها، لا لأن الاقتراب لما كان حسياً، فقد جاء لغيره " و لا تقربوا الفواحش ما ظهر منها و ما بطن" (٣)

(١) السابق ، أحكام القرآن للكيا الهراس ٣٤٨/٢ .

(٢) فتح القدير للشوكانى ٤٦٨/١ .

(٣) الأنعام / ١٥١ .

بل لأن النهي عن الاقتراب من المسجد حال السكر يلزم النهي عن الاقتراب من الصلاة من باب أولى . فالأول طريقة العبارة و الآخر طريقة الفحوى و في ذلك أعلى في تأكيد المعنى و ترسيخه في القلب من القول بإرادة المعنيين ، معا على سبيل الجمع بين الحقيقة و المجاز في الكلمة ، و هو جمع لا أزعم أنه غير جائز لكن القول به هنا أدنى مقاما من القول بإرادتهما بطريقين ، فضلا عن أن الجمع بين المعنيين هنا يمكن حمل إرادته في الآية على أحد وجهين آخرين ليسا محل منازعة .

**الأول :** وجه الاستخدام ، كما ذهب إليه فيها " أسامة بن منقذ " جاعلا قوله

" و أنت سكارى " دالا على إرادة العبادة نفسها و قوله " إلا عابري سيل " دالا

على موضعها على سبيل الاستخدام بناء على عموم تقييده الاستخدام برجوع الضمائر ، كما عند الخطيب القزويني ، وقد سبق تبيان ذلك من قبل . (١)

**الآخر :** وجه الحذف والإضمار ، و التقدير فيها : لا تقربوا الصلاة و أنتم سكارى ، و لا تقربوا الصلاة جنبا ، و تكون الصلاة أولا العبادة و ثانيا المحفوفة : موضعها ، و لا يكون هذا من قبيل الجمع المختلف فيه و مسلك الحذف والإضمار في القرآن مسلك كثير شهير .

و غير خفي أن النهي في " لا تقربوا .... " ليس نهيا عن الاقتراب من الصلاة أو موضعها بل هو نهي عن التلبس بما يمنع من الاقتراب منها ، و أعلى هذه الموانع ما للعبد يدخل فيه ، و هو السكر ، و تلك سنة بيانية في القرآن ، إذ يسلط النهي على أمر ذي قيد ، و الواقع يمنع من إيقاع النهي على ما سلط عليه ،

و يصرفه إلى ما قيد به . و منه قوله تعالى " فلا موتى إلا و أئم مسلمون " (٢)

(١) البديع في نقد الشعر / ٢٨ ، و انظر

(٢) البقرة / ١٣٢ .

فغير خفي على أحد أنه لا يستقيم النهي عن الموت، فذلك ليس إلى أحد غيره تعالى حتى ينهي عنه، فكان ضرورة بيانية صرفة إلى عدم الإسلام . و لما كان السكر حببا إلى نفوسهم في الجاهلية. و كانت حاجتهم إلى المسجد جد عظيمة فهو مثابتهم و فيه ملتقى نبيهم و هاديهم، و فيه التشاور في أمرهم و تدبير شؤونهم و تلقي علومهم، و كانت الصلاة فريضة تركها كفر كان من الإبلاغ في الإقناع و التأثير ألا يوجه النهي مباشرة إلى ما اعتنق به نفوسهم من شرب الخمر، و إنما إلى الاقتراب مما هم في حاجة ماسة إليه و هم في تلك الحال التي يراد انتشالهم منها، فيدعون السكر رغبة في الاقتراب . و قد جعل غاية هذا القيد العلم بما يقولون، و جعل الاغتسال غاية القيد الثاني : الجنابة .

و في القرن بين "السكر" و "الجنابة" في النهي عن القرب من الصلاة و موضعها إشارة إلى بشاعة السكر و أنه يجعل العبد مقطوع الصلة بملتقى ربه ونبيه و فيه إشارة أيضا إلى أن بقاء العبد على جنابة وهو قادر على رفعها عصيان يترتب عليه مala تحمد عقباه، و أدناه ترك الصلاة أو تأخيرها .

و قدم الاستثناء (إلا عابري سبيل) على غاية منع الجنب " حتى تغسلوا" و كان ظاهر الحكم أن يقال : و أنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون و لا جنبا حتى تغسلوا إلا عابري سبيل. ففي هذا التقييم إذان " من أول الأمر بأن حكم النهي في هذه الصورة ليس على الإطلاق كما في صورة السكر تشويقا إلى البيان و ما لزيادة تقرره في الأذهان .<sup>(1)</sup>

و جاء من بعد ذلك بأربع تؤذن بالتييم : ثلاثة قيدت بفقد الماء حقيقة، و أخرى : فقده حكما شاملـ فقدـه حـقـيقـة بـدلـالـة الفـحـوى .

---

(1) تفسير أبي السعود ١٨٠/٢

قوله : " فلم يجدوا ماء " دال على حالين ، فقد الماء حقيقة و ذلك راجع إلى قوله

تعالى " على سفن أوجاء ، أحد منكم من الغائب أو لامسهن النساء " .

و فقد الماء حكما و هو راجع إلى قوله " و إن كثمر من ضي " فإن المريض قد يجد الماء و يعجز فيكون فقدا حكميا ، وقد يفقد الماء حقيقة أيضا فيجتمع الأمران .

و قدم ما كان فقد فيه مجازيا ، لأنه الأمر الذي لا حيلة للإنسان فيه و لا يستطيع غيره من الخلق أن يعينه على رفعه عنه و إن ملك من المال ما ملك .  
و الثلاثة الأخيرة فقد فيها حقيقي ، رتبت رفقا لمقدار تلبس المرأة بها و شعوره بالحرج معها ، فالسفر تلبس المرأة به أطول و فقد الماء معه أغلب – و لا سيما زمن التشريع – فقد يستغرق السفر أغلب يومه و أكثر فالحرج فيه أشد ، ثم من دونه الإتيان من الغائب ، فإن تلبس المرأة به أقل ، و إن كان لا يصبر عنه يومه فالحرج معه أقل من الحرجل مع السفر ، ثم يأتي ملامسة النساء – أيًا كان معناها – فإن المرأة بملكه أن يبقى أياما لا يلمس فيه أثني على أي نحو و لا يكاد يشعر بحرج ، و هي حالة غير عامة بل هي إلى من يحل له لمس بعض النساء شريعة ، و ما كل أحد كذلك ، فالترتيب بين هذه الثلاثة بالغ الدقة و الاتساق مع حال المرأة في يومه ، فإن الذي خلق ذلك الإنسان و رتب حالة هو الذي أنزل الذكر الحكيم .

قوله " على سفر " فيه دلالة على أن ذلك لا يكون في كل مغادرة محله المرأة و موطنها ، بل فيما هو حقيق بمعنى السفر ، فكلمة ( على ) دالة على التمكן و الاستعلاء الذي يلزمـه الاستعداد و التأهب ، و هو لا يكون لكل ارتحال .

و قوله " أوجاء ، أحد منكم من الغائب " دون قولنا فيه دلالة على أن من الأدب أن يذهب المرأة إليه مفردا ، و يعود منه كذلك .

و يبقى قوله "أو لا مستم النساء" وقد لقي من العلماء نظراً بالغاً، وفيه قراءتان "حمزة و الكسائي" "لمستم" بغير ألف هنا و في سورة المائدة وقرأ الباقون "لامستم" بالألف في السورتين .<sup>(١)</sup>

القراءتان مختلفتان دلالة اختلافهما أداء، فإن أبا هلال العسكري يذهب إلى أن من تغيير في بنية الكلمة يتبعه تغيير في دلالتها، فلا يجوز أن يكون فعل و فعل بمعنى واحد، و لا يجوز أن تختلف الحركتان في الكلمتين و معناهما واحد .<sup>(٢)</sup> وقد ذهب "المبرد" في الآيتين أن التي بغير ألف (لمستم) بمعنى غشitem، و التي بالألف (لامستم) بمعنى قبلتم، لأنها لا تكون إلا من اثنين، و الذي يكون بقصد و فعل من المرأة هو التقبيل، فلما الوطء فلا عمل لها فيه، فالتفبيل أولى بالمعاملة .

وقال أبو عمرو : الملامسة الجماع و اللمس لسائر الجسد .<sup>(٣)</sup> و الذي تقضي به أصول الفقه البصري للقرآن أن اختلاف القراءتين أداء يتمثل اختلافهما دلالة و إلا ما كان لاصطفاء و جه أدائي في قراءة على وجه أدائي في أخرى فائدة و الاكتفاء بالتيسير و حده غير قويم فإن مع التيسير الأدائي عطاء دلالياً .

وبالنظر في المعجم القرآني نجد أن دلالة كلمة (لمستم) لاتصال باليد: "ولونزلا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم" .<sup>(٤)</sup> و ليس قوله بأيديهم تقييد لعموم الدلالة في "لمسوه" بل هو لتصويره، مثله في قوله تعالى : "ولاطائ يطير بخناحبه إلا أمر أمثالكم" .<sup>(٥)</sup> و قوله تعالى : "فويل الذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشرعوا به ثنا قليلا" .<sup>(٦)</sup> و قوله تعالى : "يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم" .<sup>(٧)</sup>.

(١) المبسوط في القراءات العشر لابن مهران / ١٥٧ ، إبراز المعاني لأبي شامة / ٤١٧ .

(٢) الفروق اللغوية / ١٥ .

(٣) أحكام القرآن لابن العربي / ٢٤٤ ، فتح القدير للشوكاني / ٤٧٠ .

(٤) الأنعام / ٧ .

(٥) الأنعام / ٣٨ .

(٦) البقرة / ٧٩ .

(٧) آل عمران / ١٦٧ .

أما قوله : "لامست" فإن صيغتها الدالة على المفاعة إلى معنى الغشيات و ما قاربه، وهي لم ترد في هذا السياق إلا مسندة إلى النساء على جهة المفعولية في هذه الآية و آية المائدة (١) و إسنادها إليهن يوحي بدلالة كدلالة "المس" حين

أسند إليهن في قوله تعالى : "لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن" (٢)

وقوله "و إن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن" (٣) و قوله " ثم طلقتموهن من

قبل أن تمسوهن" (٤) و قوله : " ولم يمسني بش" (٥) فدلالة المس في هذه

الآيات تتجاوز الجس باليد إلى الشيء ، فالقراءتان متكاملتان : تعطى قراءة لمست يالوضوء بلمس اليد، و تعطى قراءة (لامست) بما جاوز الجس باليد .

و تأتي الدلالة في معجم البيان النبوي، فيزداد الأمر جلاء، فقوله صلى الله عليه وسلم لما عاز : " لعك قبلت أو لمست " (٦) و جاء في حادث الإفك على لسان أم المؤمنين عائشة عليها الرضوان " فلمست صدري، فإذا عقدي من جزع

ظفار قد انقطع" (٧)

و جاء : أهديت الرسول صلى الله عليه وسلم - حلة حرير، فجعل أصحابه يلمسونها و يعجب من لينها ... (٨) و جاء : " اليد زناها المس" (٩)  
و جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما : " قبل الرجل امرأته و جسها بيده من الملامسة، فمن قبل امرأته أو جسها فعليه الوضوء" (١٠)

(٢) الآية رقم ٦ .

(٣) الفقرة / ٢٣٦ .

(٤) الفقرة / ٢٣٧ .

(٥) الأحزاب / ٤٩ .

(٦) آل عمران / ٤٧ مريم / ٢٠ .

(٧) مسند أحمد / ٢٣٨ / ١ .

(٨) مسلم : التوبة - حديث الإفك - رقم ٢٧٧/٥٦ ، ج ٤ / ٢١٣٠٠ .

(٩) مسلم : فضائل الصحابة - فضائل سبعة - حديث رقم ١٢٦ / ٢٤٦٨ ج ٤ ص ١٩١٦ .

(١٠) مسند أحمد / ٢٨٠ / ٢ .

و جاء في السنة أن عائشة فقدت رسول الله صلى الله عليه و سلم فالتمسه، فلمست يدها باطن قدمه و هو يصلي. (١)

ذلك كله هاد إلى أن مجرد اللمس باليد المشروع غير ناقض و أن الملامسة ليست مجرد لمس بل هو جس يلزم اشتقاء، فكان الأمر الأقرب أن اللمس المقربون بشهوة ناقض، و هو ما عليه مالك و أحمد و إسحاق و الملامسة تتجاوز مجرد اللمس، و أن اللمس باليد إن قرن بشهوة فهو إلى الملامسة، فيجتمع المعنيان : اللمس باليد بشهوة و ما فوق اللمس باليد .

نقل عن " الشافعي " في مفاوضة جرت له في قوله تعالى : " أَوْ لَا مُسْتَمِنُ النَّسَاءَ "

و قد قيل له : قد يراد بالملامسة المواقعة، فقال : أحمله على الجس باليد حقيقة و على الواقع مجازا ، حكاہ إمام الحرمين في البرهان (٢).  
و الجمع بين المعنيين بسبيل الجمع بين القراءتين أقرب من الجمع بين الحقيقة و المجاز في كلمة واحدة و لا سيما أن القراءات يكمل و يفسر بعضها بعضا .

و قد نسب إلى أبي بكر الباقلاني إلى أنه كان يؤول ما بدا فيه الجمع بين الحقيقة و المجاز بأن الله عز و علا أمر به في وقتين، و أراد أحد المعنيين في وقت و الآخر في الوقت الآخر (٣) و الجمع بين القراءتين أولى . و هو أيضا ليس من الجمع المختلف فيه لاختلاف محل .

و الجصاص يذهب إلى حمل الآية عن المجاز وحده و هو الجماع و يرى أن قوله : " أَوْ لَا مُسْتَمِنُ " مقيد لحكم الجنائية في حال عدم الماء . (٤)

(١) مسنـد أـحمد ٢٠٩/٦ .

(٢) تلـيقـيـحـ المـفـهـومـ للـعـلـانـيـ / ٤٤٧ .

(٣) المسـوـدةـ لـأـلـ تـيـمـيـةـ / ١٤٩ - ١٥٠ .

(٤) أحـكامـ القرآنـ لـجـاصـاصـ / ٧٧/٤ .

فيناظر بين قوله تعالى : " جنباً " في صدر الآية، و قوله " لامست النساء " في عجزها . فالأولى في حال وجود الماء بدلالة " فاغتسلوا " و الآخر في حال عدم وجود الماء، بدلالة " فلم تجدوا ماء " يجعله جمعاً بين حالين مختلفين للمرء في طهارته : جنباً في الأول و نقض وضوء في الثاني بل جعله حالاً واحدة في الجناية في ظرفين مختلفين : طرف وجود الماء و طرف عدمه .

و منهج المعاشرة بين عناصر التركيب الكلي من حيث هو منهج في فقه البيان عظيم في ضبط حركة المعنى في النصوص إلا أنه في هذا المقام غير مسلم، فإن فيما ذهب إليه الجصاص نظراً :

ما قبل قوله تعالى : " أَوْ لَامسْتُ النِّسَاءَ " دال على حال نقض الوضوء لا

الجناية، وهو قوله " أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِطِ " فيكون ( لمست ) أو

( لامست ) دالاً على حالين : نقض الوضوء بقراءة ( لمست ) و الجناية بقراءة ( لامست ) .

و إذا ما كانت قراءتان : إحداهما دالة على معنى أشمل من دلالة الأخرى فإن الإحساس في فقه النص حصل إحداهما على الأخرى وفقاً لمقام النظر . في مقام الإحسان و السعة و الفرضية تحمل قراءة " لمست " على " لامست " وفي مقام الحرج الضيق و النافلة تحمل قراءة " لامست " على الأخرى، و صور الحرج في الحياة جد كثيرة .

و في تذليل الآية في هذه السورة بقوله : " إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُواً غَفُورًا " و تذليل

نظيرتها في سورة " المائدة " بقوله " عفواً غفوراً " و تذليل نظيرتها في سورة " المائدة " بقوله " مَا يَرِدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حِجَّةٍ ، لَكُنْ يَرِدُ لِيَطْهُرَ كُمْ وَ لِيُنْسِرَ

نَعْمَنَ عَلَيْكُمْ لَعْلَكُمْ تَسْكُنُ " ما يشير إلى صواب حمل " لامست " الدالة

على ما جاوز مجرد اللمس باليد على "لامستم" الدالة على مجرد المباشرة باليد، و لا سيما أن قراءة "لامستم" رواتها أكثر بينما قراءة "لمستم" رواتها أقل عدداً، و العفو و الغفران و نفي الحرج و إرادة التطهير و إتمام النعمة إنما يتناقض معه ما فيه دلالة الترخيص لا التشدد والحرز، و هذا ما تراه في حمل "لامستم" على "لمستم".

تختلص القول في هذا أن في الآية ثلاثة مواطن جمع فيها بين معندين : في قوله "لا تقربوا..." و قوله : "أو لامستم" و قوله "لم تجدوا ماء" و الجمع في المواطنين الأولين ليس في صورته المنسوبة أحد، لأنه جمع بسبعين ففي قوله "لا تقربوا الصلاة و أنتم سكارى .." دلالة العبارة و دلالة الفحوى أو هو

على سبيل الاستخدام على مذهب "أسامة بن منقد" أو هو من قبيل الحذف والإضمار.

و الجمع في "لامستم النساء" على سبيل الجمع بين قراءتين ، و هو جمع غير من نوع، و الجمع بينهما بهذا السبيل من فقه التأويل، و مثله حمل قراءة على أخرى، فإذا ما كان من فقه النص الوحي بأصول حمل المطلق على المقيد و عكسه فإن منه الوعي بأصول حمل قراءة على أخرى .

و ما اصطفيته في "لا تقربوا.." و في "أو لامستم" أبداً رحمة بالبيان القرآني، لأن المطابقة التي هي روح البلاغة فيهما أعلى .

و الجمع في "لم تجدوا ماء" يمكن حمله على "الاستخدام" على مذهب "أسامة بن منقد" فيكون قوله "إن كثمر من ضى" قرينة على الفقد الحكمي

و قوله "على سفر" و ما بعده قرينة على الفقد الحقيقي، و يمكن أن يجعل من قبيل الجمع بين الحقيقة و المجاز الذي اختلف محل كل منها و هو بما أباحه المانعون .

الموطن الثلاثة في الآية ليس فيها شيء من الجمع بين الحقيقة و المجاز المخالف فيه ذلك ما أبصرته من حركة المعنى في هذه الآية وفقاً لسياقها و قراءتها و خصائص تراكيبيها .

و مما يذهب بعض العلماء إلى القول فيه بالجمع بين الحقيقة و المجاز في كلمة قوله تعالى :

"**أَرْتُنَّ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لِمَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسِ وَالْقَمَرِ وَالنَّجَومِ**

**وَالْجَبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ، وَمَنْ يَهْنَ**

**إِلَهٌ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرَرٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعُلُ مَا يَشَاءُ .** (١)

يرى الذاهبون إلى الجمع بين الحقيقة و المجاز أن قوله "يسجد" أسد إلى فاعلين متعددين مختلفين في أجنسهم، و للسجود معنى حقيقي هو وضع الجبهة على الأرض و معنى مجازي هو الخضوع ، فاما أن يراد الأول وحده من جميع الفاعلين، و ذلك باطل، إذ الشمس و غيرها من الكائنات غير العاقلة لا يتاتى منها هذا المعنى الحقيقي .

و أما أن يراد المعنى المجازي من جميعها، و ذلك غير قويم – أيضاً – لأن تخصيص قوله "كثير من الناس" بالذكر لا معنى له على ذلك، إذ الخضوع شامل للجميع، فإنه الخضوع القهري، و هو شامل لجميع المخلوقات فتعين إرادة المعنيين معاً . (٢)

ويذهب "صدر الشريعة" أنه لسنا في حاجة إلى تأويل السجود بالمعنى المجازي : الخضوع، بل المعنى الحقيقي متحقق، إذ ما لا يبعد أن يراد بسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع، و لا يحكم في استحالته من الجمادات إلا

(١) الحج / ١٨ .

(٢) المحسول ٢٦١/١، كشف الأسرار للبخاري ٤٠/١، شرح المنهاج للأصفهاني ٢٢٠/١، الإبهاج ٢٦١/١، بيان المختصر للعهد ١١٣/٢، شرح المختصر للعهد ١٦٧/٢ .

من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات و الشهادة من الجوارح و الأعضاء يوم القيمة، أن محكم الكتاب ناطق بهذا، وقد صح أن النبي صلى الله عليه و سلم - سمع تسبيح الحصى، قوله تعالى : " **وَلَكُنْ لَا تَفْهَمُونَ تَسْبِيحَهُمْ**" (١)

يتحقق أن المراد هو حقيقة التسبيح، لا الدلالة على وحدانيته - تعالى - فإن قوله - تعالى - : " **لَا تَفْهَمُونَ**" لا يليق بهذا، فعلم بهذا أن وضع الرأس خضوعاً لله تعالى غير ممتنع من الجمادات، بل هو كائن لا ينكره إلا منكر لخوارق العادات" (٢).

و قد نقده " السعد التفتزاني بما لا يلتقي معه في منزع (٣) فإن منزع " الصدر" لك من أفق الغيب الذي تقصر عقولنا و معارفنا عنه و منز " السعد" عقلي شهودي فافترقا .

و ذهب آخرون إلى أن المعنى المراد في " يسجد" هو معنى " الخضوع" و أن قوله " **كثير من الناس**" ليس معطوفاً على قوله " من في السموات و الأرض" فيكون فاعلاً - أيضاً - للفعل المبني على اسم الجلالة، بل قوله " **وَكثِيرٌ**" مرفوع على الابتداء و غيره ممحوظ دل عليه الخبر في قوله " **كثير حق عليه العذاب** فكان التقدير و كثير من الناس حق له الثواب و كثير من الناس حق عليه العذاب . (٤)

و تقدير خبر المبتدأ لقرينة ذكر ما يدل عليه في جملة أخرى سواء كان المذكور الدال عليه سابقاً عليه أو لاحقاً به سائغ شائع في العربية من ذلك قول ضابئ بن الحارث البرجمي :

**فَإِنِّي وَقِيَارٌ بِهَا لِغَرِيبٍ**

**وَمِنْ يَكْ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحِلَّهُ**

(١) الإسراء ٤٤ / ٤٤

(٢) التوضيح التنتيج للصدر ١٣٠/١

(٣) التلوية على التوضيح ١٢٩/١

(٤) انظر ذلك في : معاني القرآن للقراء ٢١٩/٢ ، إعراب القرآن للعكبري ١٤١/٢ ، فتح القدير للشوكاني ٤٤٢/٣ ، مشكل إعراب القرآن المكي بن أبي طالب ٩٤/٢ ، الكشاف للزمخشري ٩/٣ ، الفتوحات الالهية على الجللين ١٥٩/٣

و قول الشاعر :

عندك راض و الرأي مختلف  
نحن بما عندنا و أنت بما

و قول الشاعر :

و قد كان منه البر و البحر مترعا  
فيما قبر معن كيف واريت جوده

فذلك كله حذف فيه الخبر من الأول لدلالة الخبر الآخر عليه . (١) و ليس يلزム  
اتفاق الخبرين لفظا و معنى المذكور نقىض المذوق فالشيء قد عليه مثله يدل  
عليه نظيره . (٢)

و على هذا يكون قوله "كثير من الناس" قوله "الم تر أن الله يسجد له ..." و غير خفي أنه برغم عدم حاجة ذلك عطف إلى في النسبة فإن بين المتعاطفين  
هذا اتحاد في النسبية في المعنى إذ الاستفهام هنا تقريري، فيكون صدر الآية  
مقررا أن الجميع خضع لله - عز و علا - و يكون عجزها مبينا أو الناس  
فريكان : مثاب و معاقب إذ أن الله يفعل ما يشاء .

و يذهب آخرون إلى أن المقدر في قول "كثير من الناس" فعل و قوله "كثير"  
فاعل ذلك الفعل المقدر عليه الفعل المذكور في صدر الآية " " و المذكور  
معناه الخضوع و المقدر معناه الجبهة على الرأس، وقد ارتضاه العلاء  
البخاري . (٣)

و قيل أن قوله "كثير" في "كثير حق عليه العذاب" معطوف على "كثير"  
الأولى، فيكون قوله "حق عليه العذاب" خبر "كثير" الأولى، فكانه قيل : كثير  
و كثير من الناس حق عليه العذاب، مبالغة في تكثير المحققين بالعذاب . (٤)

(١) مغني اللبيب ١٦٤/٢ ، المطول / ١٤٠ ، شروح التلخيص ٢/٢ و ما بعدها الإشارات و التنبیهات لمحمد بن علي الجرجاني / ٦٢ ، الإشارة إلى الإنجاز ص ١٥ - ١٦ ، ١١٣ .

(٢) ابن هشام في المغني (١٦٢/٢) رأي في مجيء من غير لفظ المذكور نقه في الشهاب الخفاجي، راجع عدة  
٢٨٨/٦ ، و الخطب في ذلك هين .

(٣) كشف الأسرار للبخاري ٤/١ ، و انظر بيان المختصر، الإبهاج ١٦١/١ ، الكشاف ٩/٣ ، أنوار التنزيل ٤/  
٥١ ، للشوکانی ٤٤٢/٣ ، و الفتوحات الإلهية على الجلالين ٥٨/٣ .

(٤) الكشاف ٩/٣ ، إعراب القرآن للعکبری ١٤١/٢ ، أنوار التنزيل ٥٢/٤ ( حاشية الكازروني ) .

### الوجهان الآخرين ضعفهما أبو حيان (١)

و على الرغم من كثرة الاحتمالات التخريجية فإن النص القرآني ليس بحاجة إلى تخرج بل نحن بحاجة إلى استبصار الوجه المتناغم مع السياق، و ما كل احتمال جدير بالنظر فيه كما لا يخفى، فالخير التفرس في السياق الذي أقيمت فيه هذه الآية .

في سياق سورة الحج جاءت هذه الآية، و هو سياق أقيم على معنى التجرد المطلق لله عز و علا و الخضوع له و قد توالى النص على هذا المعنى في آيات هذه السورة، و لا سيما في فواصلها على نحو لا تخطئه البصرة بله البصيرة .

و هذه الآية صورت بالغ الخضوع المطلق لله - جلا جلاله - من جميع خلقه، فأقيم نظمها على نحو يبرز هذا المعنى و يصوره، و لذا جاء في صدرها هذا الاستفهام التقريري الحامل على النزول على ما جاءت به " ألم تر" و كان الخطاب على وجه الأفراد، و كأنه موجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أولا : إذ هو المخاطب الأول بالوحى، ثم من بعده أمته، و تلك الرؤية العلمية الفكرية ترقى عند أولي الألباب في أثرها في أسلوب إلى مقام الرؤية البصرية، و كان يمكن أن يقال ( ألم تعلم) مثلما هو في آيات أخرى و لكنه الهدى إلى أن يكون منا علم يرقى إلى آفاق اليقين في هذا المقام : مقام القناعة بالتجرد من ملاحظة غير الله - عز و علا - إلى التحلی بالخضوع المطلق لله رب العالمين .

و لما كان المقام للإبلاغ في تصور خضوع الخالق له - عز و علا - جاء النظم على هذا النحو : " أن الله يسجد له ... " بناء الفعل على اسم الجلاله و كان يمكن أن يأتي على نحو آخر، مثل : ألم تر أن من في السموات .. يسجدون لله، أو لم تر أنه يسجد لله من في السموات ... إلخ و لكن ما جاء به الذكر الحكيم هو في تقرير استحقاق هذا الفعل من الخالق لله رب العالمين .

جاء الفعل "يسجد" مبنية على اسم الجلالـة لبيان اختصاص الحق - عز و علا - باستحقاق هذا الفعل و إن كل من عاده غير خلائق بأن يكون له شيء من هذا الفعل و جاء الفعل "يسجد" مسندـا إلى من في السموات و من في الأرض" و كان هذا كافيا في بيان عموم سجود الخلائق للـه - جـل جـلالـه، فإن "من" هنا عامة على ما عليه جمهرـة أهلـ العلم (١) وهو ما يقتضـي به السياق سواء جعلـ من قبـيل تغلـيب العـاقـلـين أو من إدخـالـ غيرـهم بـدلـالـةـ الفـحـوىـ، وـ فيـ إعادةـ اسمـ المـوصـولـ (منـ)ـ فيـ (وـمـنـ فيـ الأـرـضـ)ـ إـبـلـاغـ فـيـ تـقـرـيرـ عـمـومـ الـخـضـوعـ .ـ وـ جاءـ بـماـ يـمـثـلـ صـنـوفـاـ مـنـ غـيرـ العـاقـلـينـ فـيـ السـمـاءـ وـ فـيـ الأـرـضـ،ـ فـذـكـرـ الشـمـسـ وـ الـقـمـرـ وـ النـجـومـ،ـ وـ هيـ مـاـ عـبـدـتـ مـنـ أـقـوـامـ،ـ فـخـصـتـ بـالـذـكـرـ إـبـلـاغـ فـيـ بـيـانـ أـنـهـ لـاـ يـسـتحقـ الـعـبـادـةـ وـ الـخـضـوعـ لـهـ إـلـاـ اللـهـ،ـ وـ إـنـ مـاـ عـبـدـ مـنـ دـوـنـهـ إـنـمـاـ هوـ فـيـ حـقـيقـتـهـ خـاطـصـ اللـهـ رـبـ الـعـالـمـينـ،ـ فـكـيـفـ يـخـضـعـ لـهـذـاـ خـاطـصـ اللـهـ عـبـدـ مـنـ عـبـادـ اللـهـ - عـزـ وـ عـلاـ - .ـ

ثم ذكر ما ليس بـاعـقلـ منـ الأـرـضـ :ـ الـجـبـالـ وـ الشـجـرـ وـ الدـوـابـ،ـ وـ هيـ مـاـ قدـ عـبـدـ أـيـضاـ أوـ اـتـخـذـ مـنـهـ مـاـ عـبـدـ الضـالـلـونـ،ـ فـخـصـتـ بـالـذـكـرـ لـمـاـ خـصـ بـهـ مـاـ ذـكـرـ مـنـ غـيرـ العـاقـلـينـ فـيـ السـمـاءـ.ـ وـ كـلـ ذـكـرـ خـاطـصـ اللـهـ - جـلـ جـلالـهـ - خـضـوعـاـ قـهـرـيـاـ لـاـ يـثـابـ عـلـيـهـ أـحـدـ مـنـهـ .ـ

ولـماـ كـانـ المـقـامـ مـقـتضـيـاـ إـبـلـاغـ فـيـ استـقـصـاءـ ضـرـوبـ الـخـضـوعـ المـطـلـقـ اللـهـ رـبـ الـعـالـمـينـ ذـكـرـ الـخـضـوعـ التـكـلـيفـيـ الذـيـ نـيـطـ بـهـ الثـوابـ وـ الـعـقـابـ،ـ وـ مـاـ هـذـاـ التـكـلـيفـ إـلـاـ لـلـنـاسـ (١)ـ وـ لـذـاـ جـاءـ أـوـلـ نـداءـ مـبـاـشـرـ بـالـدـعـوـةـ مـوجـهاـ إـلـىـ النـاسـ كـافـةـ :

"يـأـيـهـاـ النـاسـ اـعـبـدـواـ رـبـكـمـ الـذـيـ خـلـقـكـمـ الـذـيـ مـنـ قـبـلـكـ لـعـلـكـمـ

تـقـونـ" (٢)

(١) يـذـهـبـ بـعـضـ أـهـلـ الـعـلـمـ إـلـىـ أـنـ ( )ـ الـمـوـصـولـةـ لـيـسـ لـلـعـمـومـ دـائـماـ،ـ وـ قـدـ نـوـقـشـ ذـلـكـ،ـ وـ اـرـتـضـيـ أـنـهـ لـلـعـمـومـ،ـ وـ هيـ كـذـلـكـ فـيـ هـذـهـ الـآـيـةـ :ـ رـاجـعـ :ـ تـلـقـيـحـ الـفـهـوـمـ لـلـعـلـانـيـ /ـ ٢٦١ـ - ٢٦٢ـ ،ـ مـفـتـاحـ الـوـصـولـ لـلـتـلـمـسـانـيـ صـ ٦٦ـ - ٦٧ـ .ـ حـاشـيـةـ اـبـنـ قـاسـمـ عـلـىـ شـرـحـ وـوـقـاتـ الـجـوـينـيـ لـلـمـطـلـيـ /ـ ١٠١ـ - ١٠٢ـ (ـ هـامـشـ إـرـشـادـ الـفـحـولـ)ـ .ـ

(٢) كـلـمـةـ (ـالـنـاسـ)ـ فـيـ الـمـعـجمـ الـقـرـآنـيـ إـذـاـ مـاـ أـفـرـدتـ وـ لـمـ تـقـرـنـ بـمـاـ يـدـلـ عـلـىـ الـجـنـ يـفـهـمـ مـنـهـ إـرـادـةـ الـتـقـلـينـ مـعـاـ .ـ

.ـ (٣) الـبـقـرـةـ /ـ ٢١ـ .ـ

و من ثم جاء قوله "كثير من الناس و كثير حق عليه العذاب" دالا على الصنف الآخر من الخضوع لله رب العالمين، الخضوع التكليفي ، و جعل الناس القيام به فريقين، و نص على أن أحدهما قد حق عليه العذاب، دلالة على أن لم يسجدوا الله - عز و علا - طوعا لأمره - تعالى - مثلا سجدوا قهرا و فقا لمراده - جلا جلاله - ، فتحقق فيهم السجود القهري و لم يتحقق منهم السجود التكليفي الطوعي فحق عليهم العذاب .

و الصنف الآخر لم تنص الآية على ما فعل و لا على ما حق له، و أقام العباره

عنه على نحو يهدي البصيرة إلى معندين جليلين :

الأول : أنهم هم الذين قاموا بحق السجود الطوعي مثلا قاما بحق السجود القهري، فهم و إن شاركوا غيرهم في شرف السجود القهري، فقد تفردوا بشرف القيام بالسجود الطوعي التكليفي .

الآخر : أنهم في ما تفردوا به استحقوا من الثواب ما قبل عاقبة الآخرين دلالة على أن ما قاما به كان مقبولا مجزيا عليه بالحسنى، ولم يذكر المثوبة التي حقت لهم - تفضلا - للدلالة على عظيم قدرها و تفاوت نصيب كل منهم على قدر تفاوتهم في الإبلاغ في تحقيق هذا السجود الطوعي، و جاءت العباره معطوفة محذوفة الخبر لترجمه لك المعندين في قلبك .

و إقامة البيان القرآني على هذا النظم فيه هداية لنا أن فعل أولئك مشارك فعل السابقين في معناه مخالف له في صورته و أن عقباه خالفت ما بعده، فيجتمع الأمران معا في صدرك :

أن يمت إلى العطف في " و كثير من الناس" أيضا (١) كان مصير الدلالة إلى أن سجودهم غير سجود الشمس و القمر - أيضا - لأنه لو لم يك غيره لما كان ثم ثواب و عقاب للآخرين .

---

(١) الذهاب إلى أن المحذوف الخبر و ليس الفعل أبلغ في الدلالة، فحذف الأخبار في العربية أكثر من حذف الأفعال (العامل) و تقديرها أولى، كما نص عليه ابن هشام في المغني (١٦٣/٢) و أبلغ لنقرير، السجود منهم و قبوله على نج الكنية بدلاله مقابلته بما بعده، فيجمع تقدير الخبر بين الكنابة و المقابلة، فيكون أعلى في تقدير خصوصهم الطوعي لله و قبوله منهم و جزائهم عليه بالحسنى .

فأي الوجهين قصدت كانت الدلالة على إرادة المعنيين، إذ أن تلك الإرادة هي التي تتناغم مع السياق العام والخاص الذي نظمت في سلكه هذه الآية ، فنحن إزاء توجيهين يتناسق كل واحد منهما مع السياق .

الأول : توجيه عطف " كثير من الناس" على فاعل " يسجد" فيكون في هذا الفعل دلالتان : حقيقة و مجازية و كلاهما مناط القصد و على درجة سواء .

و الآخر : توجيه أن " كثير من الناس" مبتدأ محذوف الخبر و هو معطوف على صدر الآية ( ألم تر) عطف قصة على قصة و لا يكون في الآية جمعا بين الحقيقة و المجاز سواء جعلنا تقدير الخبر هنا جملة فعلية " و كثير من الناس يسجدون لك طوعا" أو جملة تقديرية جملة اسمية مقابلة لما بعدها " و كثير من الناس حق لهم الثواب " .

و إذا كان تقدير الحذف في الآية على تقدير العطف على فاعل ( يسجد) بشيوع الحذف في العربية و القرآن، فإن تقدير العطف أعظم تناقضا في سياق الإبلاغ في تقرير استحواذ الله - عز و علا - على صنوف الخضوع له جل جلاله. و العزوف عن هذا الوجه اعتصاما من القول بالجمع بين الحقيقة و المجاز عزوف عما هو آنس بالسياق و ما أقيمت السورة عليه .

و ليس يخفى أيضا أن ذلك الوجه أسمى و أرفع و أجدى و أفع من الذهاب إلى القول بالتجوز من إسناد الفعل إلى " كثير من الناس" ليكون جمعا بين الحقيقة العقلية و المجاز العقلي في كلمة و الذي هو موضع اتفاق بين أهل العلم .

فالكريم عطاء و الرفيع مقاما - عندي - في هذه الآية هو وجه عطف " كثير من الناس" على " من في السموات" و أن نسبته إلى " من في الأرض" نسبة الشمس و القمر و النجوم إلى " من في السموات" .

و مما يذهب بعض العلماء في فقهه إلى الجمع بين الحقيقة و المجاز في كلمة قوله تعالى :

" إِنَّ اللَّهَ وَمَلائِكَتَهُ يَصْلُونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَهْلَهُ الَّذِينَ آمَنُوا صَلَوَاتُهُمْ وَسَلَامُهُمْ "

(تسليماً) (١)

قوله " يصلون " أسنده الفعل فيه إلى ضمير عائد في ظاهر النظم إلى اسم الجلالة وإلى ملائكته، مما يدل على أن الفعل صادر من الله - عز و علا - و من ملائكته، ولما اختلف الفاعلان اختلافا جوهريا و جب أن يكون فعل كل مهما مخالف في دلالته فعل الآخر ، فإن أفعال الله - جل جلاله- ليس كأفعال خلقه .

و الصلاة في اللغة : الدعاء، وهو معنى حقيقي لها عند العرب، و ذلك أليق بصلوة الملائكة على النبي - صلى الله عليه وسلم - و يلزمها إجابة الدعاء، لأن الإجابة مسببة عن الدعاء، فيكون معناها المغفرة، و هو أليق بصلوة الله تعالى، فاجتمع في قوله ( يصلون ) معنيان الدعاء و المغفرة، الأول حقيقة و الآخر لازم عنه (٢).

ذلك ما يذهب إليه القائلون الجمع بين الحقيقة و المجاز و مقالات أهل العلم في معنى الصلاة في الآية و ما يليق إسناده إلى الله عز و علا و ما يليق بغيره ووجوه الدلالة عليهم في الآية جد عديدة و متداخلة، نتناول منها ما نراه ضرورة لتحقيق القول في ذلك و تحريره :

(١) الأحزاب / ٥٦

(٢) المحصول ٣٧٥/١/١، الإبهاج ٢٥٨/١ - ٢٥٩، شرح المنهاج للأصفهاني ٢١٧/١، شرح الكوكب المنير ٣١٩٠ ، الإشارة إلى الإيجاز للعز بن عبد السلام ١١٣/ .

الصلوة في اللغة الدعاء : قال الأعشى :

و أبرزها و عليها ختم  
وصلى على دنها و ارتسم

و صبهاء طاف يهوديها  
و قابلها الريح في دنها

و منه قول الأعشى أيضا :

عليك مثل الذي صليت فاغتمضي  
نوما فإن لعب المرء مضطجعا

و معناه على روایة نصب يلزمك أن تدعوا لي مثل دعائك الذي قلت ، و معناه على روایة رفع ( مثل ) رد عليها و إجابة، أي رد الله عليك من الخير مثل الذي دعوت لي وأردته بي ، و هذا الوجه أعلى من الوجه الأول، بدلالة ( فاغتمضي نوما ) فضلا عن أنه يخاطب بنته .

و من ذلك المعنى قوله تعالى : " و صل عليهم إن صلاتك سكن لهم " ( ١ ) أي

ادع لهم ، وقد شرحته السنة العملية ، فقد كان يدعو لمن أتاه بصدقته كما فعل مع ابن أبي أوفى ( ٢ ) .

و جاء في السنة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " إذا أدعى أحدكم لطعام فليجب فإن كان مفطرا فليطعم ، و إن كان صائمًا فليصل " ( ٣ ) .  
أي فليدع لصاحب الطعام و على ذلك فسره الإمام أحمد ابن حنبل ( ٤ ) .

و يذهب " الزجاج " إلى أن الأصل في الصلاة اللزوم ( ٥ ) بينما يذهب المجد الفيروزبادي إلى أن مادة ( صلو ) و مادة ( صلى ) موضوعة لأصل واحد

( ١ ) التوبة / ١٠٣ .

( ٢ ) البخاري : كتاب الدعوات .

( ٣ ) أبو داود ، كتاب الصوم : الصائم يدعى إلى وليمة - ج ١ ص ٦٢٢ .

( ٤ ) مسنـدـ أـحـمـدـ جـ ٢ـ صـ ٤٨٩ـ .

( ٥ ) لسانـ العربـ : مـادـةـ (ـصـلوـ)ـ .

ينظر القول البديع للسخاوي ص ٨ - ٩ .

و ملحوظة لمعنى مفرد هو الضم و الجمع، و جميع تفارييعها و تقلباتها راجعة إلى هذا المعنى . (١)

و البقاعي - وهو شغوف بنظرية دوران المادة حول معنى واحد، يحرص عليها، و يكتب في المادة اللغوية الواحدة عدة صفحات في تفسيره الفريد في بابه - يذهب إلى أن " مادة : ( صلا ) واوية و يائية مهموزة و غير مهموزة بتراكيبها الأحد عشر .. تدور على الوصلة، فالصلالة وصلة بين العبد و ربه سواء كانت دعاء و استغفارا أو رحمة أو حسن الثناء من الله على رسوله، أو ذات الأركان ... " (٢)

فأس الدلالة اللغوية لكلمة الصلاة يقوم بثلاثة معان : الدعاء و اللزوم و الوصلة و كان الصلاة في لسان العرب دعاء لازم يتضمن وصلة فهي نوع معين من أنواع الدعاء و لا ترافق بينهما .

و لعل ذلك المعنى ظاهر باد في الصلاة كفرضية في الإسلام، فهي دعاء لازم مفروض غايته وصل العبد بربه : " إذا كان أحدكم في صلاة فإنه ينادي ربه " متفق عليه و النص لمسلم (٣) .

و قد ذهب " ابن القيم " إلى أن دلالة الصلاة الشرعية على معنى الدعاء ليست من قبيل النقل، بل هي باقية على مسماتها في اللغة، يقول :

" الدعاء : دعاء عبادة و دعاء مسألة " .

و المصلى من حين تكبيره إلى تسليمه بين دعاء العبادة و دعاء المسألة، فهو في صلاة حقيقة لا مجازية و لا منقوله، لكن خص اسم الصلاة بهذه العبادة المخصوصة كسائر الألفاظ التي يخصها أهل اللغة و العرف ببعض

(١) نظم الدرر ج ١ (٣٠٣ - ٣١٠ ط / الهند) .

(٢) البخاري : صلاة ، مسلم : المساجد رقم ٥١٥٤ ( ج ٣٩٠ / ١ )

(٣) جلاء الأنفهم / ٩٤

مسماها، كالدابة والرأس و نحوهما، فهذا غاية تخصيص اللفظ و قصره على بعض موضوعه و هذا لا يوجب نقلًا و لا خروجا عن موضوعه الأصلي " (١) .

أما دلالة الفعل المسند إلى اسم الجاللة أو ضميره، فقيل فيه كثير نصطي منه: مارواه " البخاري" عن أبي العالية أن صلاة الله - عز و علا - عليه ثناؤه عليه عند الملائكة.

و قيل الصلاة من الله الرحمة، وقد روى ذلك عن الأعرابي و سفيان الثوري و المبرد، وقد دفعه ابن القيم دفعا. (٢)

و قيل الصلاة من الله : المغفرة ، و قيل : البركة، و هو المرجو عن ابن عباس - رضي الله عنهم - و قد نظر فيه القاضي " عياض" بأن رسول الله صلى الله عليه و سلم قد فرق بين الصلاة و البركة في حديث تعليم الصلاة فدل على أنهما بمعنىين متباينين و كونه في حديث تعليم الصلاة من عطف التفسير غير ظاهر، فضلا عن أن معنى البركة اللزوم، إذ أصلها من البرك، و هو صدر البعير، و سمي مجلس الماء برقة لركوده فيه، و البركة، ثبوت الخير الإلهي في الأشياء ... (٣)

و قال " العز بن عبد السلام" هي إجابة دعاء الملائكة لرسول الله صلى الله عليه و سلم (٤) و يلزم على هذه أن يكون فعل الله - عز و علا - مرتبًا على فعل الملائكة، و أن صلاته عليه بعد صلاة الملائكة أي دعاؤهم له، وهو غير سديد.

(١) جلاء الأفهام / ٩٦، ١٠٦ .

(٢) جلاء الأفهام / ٩٦، ١٠٦ .

(٣) شرح الشفال ملا علي القاري ٤٤٣/٣ ( ط ٠١ ) سنة ١٣٢٧ - الأزهرية - القاهرة .

(٤) راجع ما قيل في معاني الصلاة : التفسير الكبير للرازي ٢٥/٢٥ ، ٢١٥ ، ٢٢٦ ( ط ٢ / طهران ) تفسير ابن كثير ٣ / ١١٢ - ٥٩٦ محسن التأويل للقاسمي ٣٠١/١٣ ، شرح السقالباني القاري ٤٤٢/٣ ، الإشارة إلى الإيجاز / ٤٢ - الفوائد المشوّق لابن القيم / ٨٦ ، لسان العرب لابن منظور ( مادة / اسلو ) .

أما الصلاة من الملائكة، فقيل معنى الدعاء " و لا يبعد أن يكون دعاؤهم للنبي - صلى الله عليه وسلم - بأن يقولوا : اللهم عظم شأنه، و تتم برهانه، كثراً أمنته و أظهر ملته وأرفع درجته " (١) أو دعاؤهم الاستغفار مثل لأمنته : " الذين

يحملون العرش و من حولهم يسبحون خمسين هم في يقظة منون بهم يسخرون للذين آمنوا " (٢) و قوله : " و الملائكة يسبحون خمسين هم في يسخرون لمن في الأرض " (٣) .

و يليق أيضاً أن تكون صلاتهم على النبي صلى الله عليه وسلم - بمعنى الثناء عليه عند ربهم، أو فيما بينهم .

فإذا ما جعلنا دلالة فعلهم الدعاء، و دلالة فعل الله - عز و علا - الثناء كان المصير إلى أن الفعل " يصلون " قد جمع دلالتين : الأولى حقيقة، إذ هي أصل الدلالة اللغوية للفعل، و الأخرى بالنظر إلى الكلمة ذاتها دلالة مجازية، فيكون جمعاً بين الحقيقة و المجاز .

و إذا نظرنا إلى دلالة الفعل في ضوء ما يليق بفاعله لم يك لنا أن نصف دلالته بالمجاز، بل هي حقيقة أيضاً .

إن من يقول بصحة و حسن الجمع ببني الحقيقة و المجاز في كلمة واحدة لا يرى حاجة إلى تأويل النص على الوجه الأول الناظر إلى دلالة الكلمة في ذاتها و لا إلى دلالتها بالنظر إلى ما يليق بفاعل الفعل، إذ الجمع بين حقيقتين في المشترك أولى من الجمع بين حقيقة و مجاز .

(١) شرح الشفاللأعلى القاري ٤٤٣/٣ .

(٢) غافر / ٧ .

(٣) الشورى / ٥ .

و من لا يرى الجمع بحال يكون بحاجة إلى تأويل النص و للتأويل وجهان : تأويل في دلالة ( يصلون ) في الآية ، و تأويل في تركيب الآية .

الأول : التأويل في دلالة الفعل ، يجعلون دلالته معنى مجازيا يعم دلالة فعل الله و دلالة فعل الملائكة ، فيكون من عموم المجاز ، وقد جعله " البيضاوي " و آخرون العناية بصلاح الأمر و ظهور الشرف و تعظيم الشأن . (١) وقد سبق أن القول بعموم المجاز هو المخلص من القول بالجمع بالمعنى .

الآخر : التأويل في تركيب الآية يجعل قوله ( يصلون ) خبرا لقوله ( ملائكة ) و خبر اسم الجلالة محفوظ دل عليه المذكور ، و التقدير : إن الله يصير ملائكته يصلون . (٢)

و غير خفي أن هذا التأويل في التركيب لا يتناسق مع جلال الإعجاز البيني للقرآن فضلا عن أن المعنى عليه بحاجة إلى تبيان فرق بين دلالة النظم في الذكر الحكيم و دلالة التركيب على ما قدروا ، و مثل هذه التأويلات و التخريجات الإعرابية لا تليق بالذكر الحكيم ، فإن كان للنحو اعتمادها في تحرير ظواهر تركيبية في السنة الشاعرة فليس لهم القول بها في آفاق البيان القرآني ، فإن هذا البيان المعجز ليس بحاجة إلى السعي إلى فقه بيانه على النحو الذي يليق بجلال إعجازه و يتناسق مع سياقة معناه و هديه .

و إذا ما نظرنا في سياقة الآية : مقصودها ألفينا أنها قد نظمت في سلك سورة " الأحزاب " و إذا ما تبصرنا في أنساب معانيها ألفينا أن آياتها إنما يجمعها أصل تناسلت منه و تدور في فلكه :

إنه معنى التشريف لنبي الإسلام الكريم - صلى الله عليه وسلم - و صور التشريف فيها عديدة ، تختلف في ملامحها و منازعها ، و إن جمعت رافدين ، تشريف بدا في صورة دفع عنه و ذب عن حرماته و عن دعوته و عن أمته

(١) أنوار التزيل ( ح الكازروني ) ١٦٧/٤ ، تفسير أبي السعود ١١٤/٧ ، فتح القدير للشوكاني ٢٨٧/٤ ، البحر المحيط ٢٣٧/٧ ، كشف الأسرار للبخاري ٤١/١ .

(٢) بيان المختصر ١٦٨/٢ ، شرح المنهاج للأصفهاني ٢١٨/١ ، كشف الأسرار ٤١/١ الإشارة إلى الإيجاز / ١١٢ ، الفوانيد المشوق لأبن القيم ٨٧ ، الفتوحات الإلهية للجمل ٤٥٤/٣ ، نسيم الرياض في شرح شفا القاضي عياض للشهاب الخفاجي ٤٤٣/٣ - ٤٤٤ .

و تشريف بدا في تبيان خصوصياته و ما فضل به ، و المتذمر لآيات السورة يبصر معنى التشريف له صلى الله عليه و سلم جليا في بعضها خفيا في بعض آخر منها، و اتصالها بمركزها و قطب رحابها، و اختلاف درجات آياتها في القرب و البعاد منه و الجلاء و الخفاء شأنه شأن الأنساب في عالم الإنسان، و كان السورة في الذكر الحكيم قبيلة في أمة يربطها أصل واحد، و إن اختلفت صور أفرادها و أشكالهم و ألوانهم ... لكنهم جميعا إلى رجل واحد.

في التشريف لنبي الإسلام صلى الله عليه و سلم جاءت آية الصلاة عليه تبيانا لعظيم قدره في الملايين الأعلى و دعوة إلى أمته أن تحرص على أن يكون لها من ذلك الشرف العظيم " و بهذا يكون الكون كله أنشودة صلاة و تسليم على النبي الكريم، و الذين لا تكون منهم الصلاة و التسليم على النبي لا يتباينون مع هذا التناقض الجياش الذي يتصل فيه الخلق بالخالق و تتلاقى فيه أنغام الأرض بأنغام السماء و تتعاقد فيه أصوات الملائكة بأصوات الناس، الذين لا يصلون على النبي يعارضون هذا السياق العام، سياق الكون و الفطرة " (١).

و الذي يتناهى مع سياق السورة و مقصودها الأعظم، و الغرض الرئيس من الآية أن نفهم في الصلاة في قوله " يصلون " على أنه الثناء على النبي صلى الله عليه و سلم من الله عز و علا عند الملايين الأعلى، و الثناء عليه من الملائكة عند ربهم و فيما بينهم.

و الفعلان و إن اتفقا في أصل اللفظة فإنهما في كيفيةهما و قدرهما و كنههما يختلفان اختلفا فالعليهما .

ذلك ثناء من الله الخالق على عبده و مصطفاه، و هذا ثناء من مخلوق على مخلوق آخر، و كل فعل على قدر فإعلمه .

و إذا ما كان الحق عز و علا قد أقام فينا هديه قائلا عن نفسه :

---

(١) من أسرار التعبير القرآني للدكتور محمد أبي موسى ص ٢٧١ .

"ليس كمثله شيء" فإن من ذلك الهدى أنه ليس ك فعله ووصفه فعل شيء

ووصفه، ثناؤه - جل جلاله - على نبيه - صلى الله عليه وسلم - و ليس لمثلية ثناء ملائكته على النبي صلى الله عليه وسلم و ليس يملكون أن نصف الدلالة في أفعال الله جل جلاله و صفاتة بأنها مجاز، بل كل أفعاله و صفاتة حقائق، و نحن لا نحكم على شيء بأنه مجاز إلا إذا أدركنا حقيقته و كنهه و كيفية و أحطنا بأقطاره، و أنى لنا ذلك مع أفعال الله - جل جلاله - و صفاتة .

فقه نظرية النظم البياني يهدينا إلى الإيمان بأن أفعال الله - جل جلاله - و صفاتة حقائق لا يتأنى القول فهيا بالتجوز إذ أن تلك النظرية قائمة، على أن دلالات الأشياء إنما تتشكل و تتحدد ملامحها في ضوء علاقاتها فحقيقة الفعل مرتبطة بحقيقة فاعله ووصفه .

وأفعال الملائكة ليست كأفعالنا مثلا هي ليست كأفعال الله جل جلاله فأولى بنا إذا ما تبصرنا أن تعرف للملائكة أقدارهم، و أن نعرف مجال إدراكنا و قدره، وما وصف دلالة الكلمات بأنها مجاز عن حقيقة انبثقت منها بمستحق إلا فيما كان من عالم الشهود عالم تدرك فيه كنه الأشياء و ما جاوزه، و أنى لنا بعالم الملائكة؟ .

و الصلاة من الملائكة على النبي صلى الله عليه وسلم ثناء منهم عليه بما يليق بقدره، و يتسمق مع حقيقتهم و كنهم الذي هو غيب عنا، فدلالة فعلهم حقيقة في بايه أيضا .

الفعل هنا له معنى رئيس واحد هو " الثناء" يتناجم معه تعديته بعلى، و إسناده إلى الضمير في يصلون ليس فيه دلالة على التوافق في الإيقاع إيماء إلى أن ثناء الملائكة على النبي صلى الله عليه وسلم لا ينقطع بل هو متجدد تجدد استمراريا. و في بناء الفعل على اسم الجلالة و عطف اسم الملائكة عليه دلالة على ثبوت هذا الفعل و تحقيقه و إنه من أفعال الله عز و علا المتجلبي بها أبدا على نبيه صلى الله عليه وسلم و إن ملائكته مشرفون أبدا بالثناء على

رسول الله صلى الله عليه وسلم و في اختلاف المعنى الرئيس في الفعل وصفاً و على أنه في حاله حقيقة.

أما الصلاة من الذين آمنوا على النبي صلى الله عليه وسلم – فإنها دعاء منهم إلى الله جل جلاله أن يصلى على نبيه صلى الله عليه وسلم الآية هذا أنه لما نزلت : " إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يَصْلُوُنَ عَلَى النَّبِيِّ ... " الآية قالوا له كما في رواية

عند مسلم " أمرنا الله تعالى أن نصلى عليك يا رسول الله ، فكيف نصلى عليك؟" قال : فسكت رسول الله صلى عليه وسلم حتى تمنينا أنها لم نسألها، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قولوا : اللهم صل على محمد و على آل محمد ..."

الحديث(١)

فهم إنما سألوا عن كيفية الصلاة عليه، والنبي صلى الله عليه وسلم لم يبين لهم كيفية الصلاة منهم عليه بل أمرهم أن يتضرعوا إلى الله – عز وعلا – أن يتولى هو ذلك عنهم، فيصلى على نبيه – صلى الله عليه وسلم- و في هذا دلالة على أن البشر عاجزون عن إيفاء حق النبي صلى الله عليه وسلم في الثناء عليه بما هو أهله، وأنهم في دعائهم هذا مضطرون و دعاء المضطر مستجاب بفضل الله عز و علا" أمن بحيب المضطر إذا دعا" (٢) و هذا في حقيقته إبلاغ

في الثناء على النبي صلى الله عليه وسلم، فإن من تضرع إلى ربه أن يتولى عنه الثناء على نبيه إنما هو عين الثناء و أبلغه فصلاتهم في كنهها ثناء بالغ .

وفي هذا الأمر : " صلوا عليه وسلموا تسليماً " تشريف لهذه الأمة أيما تشريف، وفيه دعوة إلى مشاركة الملائكة في هذا التشريف، وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم هذا المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم : " البخيل من ذكرت عنده فلم يصل على" (٣)

(١) مسلم الصلاة : باب الصلاة على النبي – رقم ٤٠٥٩٥ ج ٤٠٥/١، و انظر الترمذى : صفة الصلاة على النبي – تحفة الأحوذى ٦٠٣/٢ و ما بعدها .

(٢) النمل / ٦٢ .

(٣) مسنـد أـحمد ٢٠١/١ .

إذ بخل على نفسه بشرف الموافقة للملائكة في الثناء على النبي صلى الله عليه و سلم تلك الموافقة التي هي من أسمى عطاءات الله - عز و علا - لعباده المؤمنين، وإذا ما كان الله قد تفضل فجعل من وافق من المصليين في جماعة تأممه تأمين الملائكة غفر له فإن موافقة العبد الملائكة في الثناء على النبي صلى الله عليه و سلم أعلى وأعظم .

و في هذا تقويم لفهم مصطلح البخيل فليس البخيل من يبخل على غيره بما ملكت يده، إنما البخيل من يبخل على نفسه بما ملكت يد سيده، و كذلك الذي لا يصلي على النبي صلى الله عليه و سلم إذا ذكر عنده، فقد بخل على نفسه بشرف الموافقة للملائكة في الثناء على النبي صلى الله عليه و سلم و ما بخل على النبي صلى الله عليه و سلم مستغن بثناء الله عز و علا عليه عن ثناء غير الله عليه .

مجمل القول في هذا أن قوله " يصلون على النبي " ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن ذلك الجمع من حيث هو غير قويم بل لأن سياق الآية و مقصودها لا يستقيم معه القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز فيها، و صحة الأساليب و حسنها ليس ذاتياً يحل معها حيث حلت، إنما حسنهما في أنها بما أقيمت فيه و له، شأنها شأن أي عنصر في منظومة الكون، فتلك حقيقة الجمال في الأشياء .

إذا ما كنت قد بسطت القول في تدبر إشكالية الجمع في ضوء البيان القرآني في بعض الآيات فإن الذي لا يخفى أن هذه الإشكالية غير محضورة في هذه الآيات فثم آيات عديدة قيل فيها بالجمع بين الحقيقة والمجاز و لما لم يكن من وکدنا في هذا البحث استقصاء ما قيل فيه بالجمع في آيات الذكر الحكيم و تفصيل القول فيه، فضلاً عن أن المقام لا يتسع له، فإن لنا أن نكتفي بالبسط فيما مضى و الإشارة إلى بعض من هذه الآيات و تحرير ما نراه حقاً فيها دون بسط و تفصيل .

من ذلك قوله تعالى : " و إِذْ أَخْذَنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورِ خَذُوا مَا

آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَاعُوا ، قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا ، وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعَجْلَ بِكُفْهِمْ ، قُلْ

بِسْمِ يَامِكِهِ أَيَانِكِهِ إِنْ كُنْتُمْ مُّنِينَ " (١) )

فقد قيل إن قوله ( عصينا ) ليس من منطوق لسانهم بل هو من مدلوّل حالهم و  
فعالهم، فالستنthem قالت سمعنا و حالهم قال عصينا فيكون قوله ( قالوا ) مستعملا  
في حقيقته في ( سمعنا ) وفي مجازه في ( عصينا ) جمعا بين مقال اللسان و مقال  
الحال وهو جمع بين الحقيقة و المجاز . (٢) ولم يأخذ بهذا كثير من أهل العلم  
(٣) و الذي هو حق عندي أن القول بالجمع هنا أدنى إبلاغا في تصوير عنادهم،  
فمن يقول ( سمعت ) بلسانه ثم يعود بفعاليه أقل عنادا من إذا أمر بالهدى قال  
سمعت و قال لسانه أيضا عصيت ففي الجمع بين القولين باللسان بيان مبلغ  
العناد، و هذا ما يتتسق مع سياق الآية و مع قوله من بعد ( اشربوا في قلوبهم  
العجل ) فمذهب القول بالجمع في هذه الآية مرجوح . و بما قيل فيه بالجمع

قوله تعالى " و إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَا رَحِمْتُمْ أَوْ سُرْحُونَ

يُعْرَفُ بِلَا مُسْكُونَ ضَرِاماً لِتَعْدِدِهَا وَمَنْ يَفْعُلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَنْخَذُوا

آيات اللّه هزروا " (٤) .

" قوله لتعدوها " جاء باللام ولم يعط بالفاء، لأن الجر باللام هو أصل التعليل،  
و حذف مفعول " تعدو " يشمل الاعتداء عليهن و على أحكام الله تعالى فتكون

(١) البقرة / ٩٣ .

(٢) التحرير و التویر / ٦١٠/١ .

(٣) معاني القرآن للفراء ٦١/١ ، البحر المحيط ٣٠٨/١ ، و تفصيل أبي السعود ١٣١/١ ، نظم الدرر ، ٥٣/٢ ، فتح

القدير ١١٤/١ .

(٤) البقرة / ٢٣١ .

(اللام) مستعملة في التعليل والعاقبة، والاعتداء على أحكام الله لا يكون علة للMuslimين فنزل منزلة العلة مجازا في الحصول تشبيعا على المخالفين، فحرف

(اللام) مستعمل في حقيقته ومجازه" (١)

إذا نظرنا في سباق الآية (القرائن اللفظية المتقدمة) ألفيناه دالا على تقدير متعلق ناظر إلى الاعتداء على المطلقات في التسريح بالمعروف عند الرغبة عنهم أي (لتعتدوا عليهم) فتكون اللام تعليلية إذ الرغبة في منعهن من التسريح علة الاعتداء، ودرج الآية السابقة عليها دال على ذلك، فضلا عن أن قوله (ضرارا) مصدر (ضار) وهو يحتمل أن يكون مفعولا له وأن يكون نائبا عن المفعول المطلق مبينا النوع كما في (جلست القرصاء) وأن يكون مصدرا في موضع الحال أي و لا تمسكوهن مضارين لتعتدوا، فإن جعلناه مفعولا له وجعلنا اللام تعليلية أيضا بناء على تقدير متعلق بالفعل (تعتدوا) ناظر إلى حق المطلقة فإن التعليل حينذاك تعليل للعلة في (ضرارا) وهو سائغ في اللغة العربية، وجعله علة ثانية للامساك بعد التعليل بالإضرار غير مستساغ عند جمهور العلماء إذ هو تعليل المفعول له (٢)، و يمكن أن يكون قوله (لتعتدوا) بدلا من ضرارا في المعنى والأقرب جعله علة العلة.

و إذا نظرنا في لحق الآية (القرائن اللفظية المتأخرة) ألفيناه دالا على تقدير متعلق بالفعل (تعتدوا) ناظر إلى الاعتداء على أحكام الله تعالى قوله (و من يفعل ذلك فقد ظلم نفسه و لا تتخذوا آيات الله هزوا) دال على أن الاعتداء واقع على أحكام الله التي شرعاها، و لما لم يكن ذلك غاية يرمي إليها مسلم بالإمساك

(١) راجع : همع الهوامع ١٩٥/١ (ط/دار المعرفة - بيروت)

(٢) راجع التحرير والتقوير للطاهر بن عاشور ٤٢٣/٢ .

لم تكن (اللام) على هذا تعليلاً بل هي من باب (فالنقطة آل فرعون ليكون لهم

عدوا في حزنا) (١)

وإقامة القرائن على التقديرات هو دلالة على أنه ليس أحدهما أولى بالتقدير من الآخر، وأن يكن الثاني لازماً لتحقيق الأول، فكل معتمد على حق مطلقة في الإمساك بالمعروف هو معتمد على أحكام الله، لأن الإمساك بالمعروف إنما هو من أحكام الله عز و علا .

وكان في هذا دلالة على أن بفعله الإمساك الاعتداء على حق مطلقته فإنما وغايتها التي يتردى فيها هي الاعتداء على أحكام الله تعالى .

وفي الجمع بين دركي التردي في الاعتداء على حق مطلقته و التردي في الاعتداء على حكم خالقه في دلالة (اللام) إشارة إلى أنهما عند الله تعالى سواء . وفي اجتماع معنى العلة في (اللام) إبلاغ في التحذير و النهي عن الاعتداء لا يكون على قدره جعل (اللام) للعلة من دون العاقبة .

ويحتمل أن تكون (اللام) للتعليق وحده، وأن معنى الاعتداء على الحكم لم يسبق إليه النص بالقصد، أصلالة أو تبعاً بل هو مدلول عليه بدلالة الإشارة لا دلالة العبارة على أن يكون قوله (و من يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) جملة معتبرة لتقرير معنى النهي في (لا تمسكوهن) ويكون قوله (و لا تخذوا) معطوفاً على (لا تمسكوا) و متى كان معنى العقبى مفهوماً بدلالة الإشارة لا دلالة العبارة لم يكن ذلك من قبيل الجمع المختلف فيه .

و هذا الوجه أدنى في التحذير و النهي، و لعل الأول يشير إلى طائفة اتخذت الاعتداء على حقهن شيئاً مورثاً فصار من دينها سواء كان ذلك مردود سبيلاً من مطلقته أو لم يكن كذلك .

فقد كان في الجاهلية و ما يزال من يظن الرجولة في سوم المطلقة نكالا بجريرة أو دونها، فكان أليق بحاله معنى الجمع في (اللام) .

ولعل الوجه الآخر يشير إلى طائفة لا يكون الاعتداء دينها وإنما يقع منها عرضاً فيشار إليها أن فيما وقعت فيه من الاعتداء على حقهن إنما هو اعتداء على أحكام الله تعالى .

و المعنى القرآني شفاء و هدى لكل حال وكل زمان و مكان و قبيل، فقصره على وجه دون آخر مستقيم إنما هو إخلال بالنصح له .

و مما قيل فيه بالجمع قوله تعالى : " و إِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقْمِتْ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلَا تَمْرِطْ طَائِفَةً

مِنْهُمْ مَعَكَ وَلَا يَأْخُذُوا أَسْلَحَتْهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلَيَكُونُوا مِنْ فِرَاقَكُمْ وَلَنَّ طَائِفَةً

أُخْرَى لَمْ يَصْلُوا فَلَيَصْلُوا مَعَكَ وَلَا يَأْخُذُوا حَذَرَهُمْ وَأَسْلَحَتْهُمْ " (١)

فقد جمع بين الأسلحة و الحذر في الأخذ، و الأخذ في الأول حقيقة و في الثاني مجاز، إذ الأخذ هو تناول ما كان بعيداً عنك، و لا يكون ذلك إلا في محسوس، و الحذر لا يقع عليه التناول فإنه توقى المكرور، فيكون في الفعل المأمور به ( ليأخذوا ) معنيان : تناول السلاح و الحذر و الثبات عليه، و ذلك جمع بين الحقيقة و المجاز . (٢)

لم يأخذ بهذا الزمخشري و البقاعي و غيرهما بل جعلوا التجوز في (الحذر) حيث شبه بالله يتحصن بها و جعل على سبيل المثلية و أثبت له الأخذ تخبيلاً زاد هذه المجاز بلاغةً عطف الحقيقة عليه ( و أسلحتهم ) (٣)

و القول بالتجوز في الحذر أليق بالمقام ففيه دلالة على أن قيمة التيقظ و أهميته لا تقل عن قيمة السلاح و العناد و كان في تقديمها دلالة على تلك الأهمية أيضاً

(١) النساء / ١٠٢ .

(٢) التحرير و التنوير للطاهر بن عاشور ١٨٦/٥ - ١٨٧ .

(٣) الكشاف و معه حاشية ابن المنير ٥٦٠/١ ، نظم الدرر للبقاعي ٣٨٢/٥ .

و في هذا تعليم للمسلمين أن امتلاك الأسلحة و فن استخدامها غير كاف في الجهاد في الجهاد في سبيل الله تعالى بل إنه الجهاد الكياسة و التيقظ و الحذر و سوء الظن بأعداء الله فإن المسلم كيس فطن، و هذا ما يفقد المسلمين اليوم . و الغفلة عما يدبره أعداء الله تعالى و يكيدون به جد عظيمة و كفى غفلة امتلاك السلاح عن طريق أعداء الله، و من عجب أن الله عز و علا حين رخص في وضع السلاح عند المرض أو الأذى من المطر أمر بأخذ الحذر ولم يأمر بالغفلة و حسن الظن بالعدو في أي حال من الأحوال .

و مما قيل فيه بالجمع بين الحقيقة والمجاز و هو على نهج الآية السابقة قوله تعالى : " وَالَّذِينَ تَبُؤُ الدَّارُ وَالإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ تَخْبُونَ مِنْ هَاجِنَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مَا أَفْتَوْا " (١) .

فإن التبؤ هو اتخاذ المكان المناسب المتساوي الأجزاء، يقال هذا مكان بواء أي غير ناب بنازلة لمناسبيه و تساويه، و برأت له مكانا سويته، " و أُوحينا إلى موسى و أخيه أن تبؤوا القوم كما يصيرون " (٢) .

فالتبؤ حسن التوطن، فهو في حقيقة في المكان مجاز فيما كان معنويا فقوله تعالى : " تَبُؤُوا الدَّارُ " و الإيمان حقيقة في الدار مجاز في الإيمان، فيكون جمعا بين معنيين في (تبؤا) حقيقة يتاسب مع إيقاعه على (الدار) و مجاز يتاسب مع إيقاعه على الإيمان .

(١) الحشر / ٩.

(٢) يونس / ٨٧.

و للآلية و جوه أخرى أن تجعل التجوز في المفعول به ( الإيمان ) بأن يشبه بالمستقر و الموطن لتمكنهم فيه و استقرارهم استقرار الحال في محله على سبيل المكينة و إيقاع التبؤ عليه تخيل على غرار ما ذهب إليه الزمخشري في " خذوا حذركم " إلا أن المعطوف هناك هو الحقيقة ( أسلحتكم ) و المعطوف هنا هو المجاز ( الإيمان ) .

و يحتمل أن يكون الجمع في نسبة الفعل إلى المعطوف و المعطوف عليه فيكون من قبيل الجمع في الإسناد و هو مما لا خلاف فيه .

و يحتمل أن يكون الفعل ( تبؤا ) م ضمن معنى ( لازم ) أي لازموا الدار و الإيمان وهو من ذهب إليه " البقاعي " يقول :

" و لما كان المراد الإبلاغ في قال مطلاقا ( تبؤا ) معنى ( لازم ) " الإيمان " إذ لا بوه و سحبوه و خصوه بالصحبة و لزموه لزوما كلزوم المنزل الذي لا غنى لنازله عنه .

و يجوز أن يكون " الإيمان " وصفا للدار بإعادة العاطف للإشارة إلى التمكن في كل من الوصفين ( ٣ ) فيكون كأنه قيل : تبؤوا المدينة التي هي الدار و هي الإيمان لأنها محل تمكن الإيمان و انتشاره .

و يجوز أن يكون المعنى : و محل الإيمان إشارة إلى أنهم ما أقاموا بها لأجل أن أموالهم بها بل محبة في الإيمان ( ٤ ) .

و يجوز أن يكون عامل قوله ( الإيمان ) محنوف عطف على ( تبؤا ) و أخلص الإيمان، مثلما هو مأخذ ذبه في قوله الشاعر الراعي النميري :

إذا ما الغانيات برزن يوما  
وزجن الحواجب و العيونا

( ١ ) هذا على مذهب الزمخشري في وقوع الواو بين الصفة و موصوفها لتأكيد لصوقها به، وقد قرره في قوله تعالى : " و ما أهلتنا من قرية إلا و لها كتاب معلوم " . الحجر ٤ ، انظر الكشاف ٣٨٢/٢ ، وقال له مفتاح العلوم للسكاكين ٢٧٦ ، و حاشية الصبان على الأشموني ١٧٥/٢ ( ط الحلبي ) .

( ٢ ) نظم الدرر ٤٢٨ / ١٩ .

( ٣ ) راجح : شرح المفصل لابن يعيش ٧ / ٥٠ ، و همع الهوامع ٢٢١ / ١ - ٢٢٢ .

( ٤ ) الأنفال ٢٤ .

و للاية وجوه أخرى أن تجعل التجوز في المفعول به ( الإيمان ) بأن يشبه بالمستقر و الموطن لتمكنهم فيه و استقرارهم الحال في محله على سبيل المكينة و إيقاع التبؤ عليه تخيل على غرار ما ذهب إليه الزمخشري في " خذوا حذركم " إلا أن المعطوف هناك هو الحقيقة ( أسلحتكم ) و المعطوف هنا هو المجاز ( الإيمان ) .

و يحتمل أن يكون الجمع في نسبة الفعل إلى المعطوف و المعطوف عليه فيكون من قبيل الجمع في الإسناد و هو مما لا خلاف فيه .

و يحتمل أن يكون الفعل ( تبؤا ) م ضمن معنى ( لازم ) أي لازموا الدار و الإيمان وهو من ذهب إليه " البقاعي " يقول : " ولما كان المراد الإبلاغ في قال مطلقا ( تبؤا ) معنى ( لازم ) " الإيمان " إذ لا بوه و سحبوه و خصوه بالصحبة و لزموه لزوما كلزوم المنزل الذي لا غنى لنازله عنه .

و يجوز أن يكون " الإيمان " وصفا للدار بإعادة العاطف للإشارة إلى التمكن في كل من الوصفين ( ٣ ) فيكون كأنه قيل : تبؤوا المدينة التي هي الدار و هي الإيمان لأنها محل تمكن الإيمان و انتشاره .

و يجوز أن يكون المعنى : و محل الإيمان إشارة إلى أنهم ما أقاموا بها لأجل أن أموالهم بها بل محبة في الإيمان ( ٤ ) .

و يجوز أن يكون عامل قوله ( الإيمان ) محدود عطف على ( تبؤا ) و أخلصا الإيمان ، مثلما هو مأخذ به في قوله الشاعر الراعي التميري :

إذا ما الغانيات برزن يوما  
وزجن الحواجب و العيونا

( ١ ) هذا على مذهب الزمخشري في وقوع الواو بين الصفة و موصوفها لتأكيد لصوتها به ، وقد قرره في قوله تعالى : " و ما أهلتنا من قرية إلا و لها كتاب معلوم " ، الحجر ٤ ، انظر الكشاف ٣٨٧/٢ ، وقال له مفتاح العلوم للسكاكين ٢٦ ، و حاشية الصبان على الاشموني ١٧٥/٢ ( ط / الحلبي ) .

( ٢ ) نظم الدرر ٤٣٨ / ١٩ .

( ٣ ) راجح : شرح المفصل لابن يعيش ٧ / ٥٠ ، و همع الهوامع ٢٢١ / ١ - ٢٢٢ .  
( ٤ ) الأنفال ٢٤ .

و قول الشاعر :

عُلْفَتْهَا تَبْنَا وَمَاء بَارِدًا  
حَتَّى شَتَّتْ هَمَالَة عَيْنَاهَا .

فهو على تقدير فعل معطوف على زججن في الأول أي (كحل) وعلى علاقتها في الثاني أي (سقيتها) (١)

ويجوز أن تكون الواو في (والإيمان) واو المعية و (الإيمان) مفعول معه أي تبؤا الدار مصاحبین الإیمان .

ويجوز أن يكون النظم على تقدير مضاف إليه في (الدار) مع التعويض عنه بأل تبؤا دار الهجرة وتقدير مضاف في (الإيمان) أي و دار الإيمان، فيكون من قبيل الحذف التقابلی المسمى بالاحتباك حيث حذف من الأول ما دل عليه المذكور من الأول، و هو نهج من التركيب شائع في البيان القرآني .

وجوه عديدة يحملها النظم في هذه الآية لا تتعاند و لا ينبو بها سياق المعنى الكلي غير أن أقربها إلى الإبلاغ في المدح تضمين الفعل معنى لازم و تقدير عامل معطوف على (تبؤا) أي (أخلصوا) فهذا الوجهان فيهما قصد إلى مدح الأنصار الذي السياق له، و يأتي من بعدها القول بأن (الواو) للمعية ، ففيه أيضاً قصد إلى ذلك، و القول بالجمع بين الحقيقة والمجاز فيها على النحو المختلف فيه ضعيف .

ومما يحمل على الجمع بين الحقيقة و المجاز قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا

اسْتَجِبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دُعَا كُمْ مَا تَحْيِكُمْ" (٢)

(١) نظم الدرر ٢٥١/٨ .

(٢) صحيح البخاري : كتاب التفسير ، باب ما جاء في فاتحة الكتاب حديث ٤٤٧٤ ، راجع أعلام الحديث شرح صحيح البخاري لأبي سليمان الخطابي ١٧٩٦/٣ .

سياق الآية دال على أن المأمور به في قوله (استجيبوا) إنما هو الاتباع والالتزام بما طلب أمرا ونهيا، وإن الفعل (دعا) دال على دعوة الهدایة، والإرشاد إلى ما فيه رضوان الله تعالى، بدلالة قوله (يحييكم).

يقول البقاعي : " ولما كان ما مضى من نكال الكافرين مسببا عن عدم الاستجابة أمر المؤمنين بها تحذيرا من الكون مع الكثرة في مثل حالهم فيحشروا معهم في مآلهم" (١)

ذلك ما يبرزه السياق من دلالة الفعلين (استجيبوا) و (دعاكم) في الآية .

و قد ثبت في صحيح البخاري من كتاب التفسير : " عن أبي سعيد بن المعلى، قال : كنت أصلي في المسجد، فدعاني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فلم أجبه، فقال : يا رسول الله إني كنت أصلي ، فقال : ألم يقل الله - عز و جل -

" استجيبوا لله ولرسوله إذا دعاكما" ؟ ثم قال لي : لأعلمك سورة هي أعظم

السور في القرآن، قبل أن تخرج من المسجد، ثم أخذ بيدي، فلما أراد أن يخرج من المسجد قلت : ألم تقل لأعلمك سورة هي أعظم سورة في القرآن ؟.

قال : " الحمد لله رب العالمين" هي السبع المثاني و القرآن العظيم الذي أوتيته" (٢)

ففي هذا دلالة ظاهرة على حمل الرسول صلى الله عليه وسلم الفعلين في الآية على معناهما الحقيقي : الدعاء بمعنى النداء، طلب الإقبال الحسي، والاستجابة : الإقبال الحسي على المنادي.

و صرف الرسول - صلى الله عليه وسلم - دلالة الفعلين في الآية إلى هذين المعنيين غير مانع من إرادة الدلالة السياقية لهما في الآية على النحو الذي ذكرناه أولا، فدل هذا على أن المعنيين مرادان .

(١) البقرة / ٢٧٥ .

(٢) التلويح للسعد ٢٤٩/١، و التقرير و التحبير ١٠٦/١ .

و غير خفي أن تلبيت أبي سعيد بن المعلى لم يك نابعا من عدم حمله الآية على المعنى الذي حلمها عليه الرسول صلى الله عليه و سلم، وإنما هو نابع من حال الاستغلال بالصلاوة وهي الإقبال على الله - عز و علا - ، و ظن أن من كان في صلاة لا يفرض عليه تركها و التوجه إلى الرسول صلى الله عليه و سلم، ولو أن أبو سعيد بن المعلى لم يك في صلاة ما تلبيت برهة، و لحمل الآية على ما حملها عليه الرسول صلى الله عليه و سلم .

فالمعنى السياقي هو الذي سيق له النظم أصالة و المعنى الحرفي الذي حمل الرسول صلى الله عليه و سلم الآية هو الذي سيق له النظم تبعا، و هما معنيان مقصودان بالنص و هما مناط النفي و الإثبات و مدلوال بينهما بدلالة العبارة غير أن ذلك لا يجعله - عندي - من الجمع المختلف فيه، فإن أحدهما سيق إليه النظم أصالة غير سيق إليه النظم تبعا، و الدلالتان فيها مثلهما الدلالتان قوله تعالى : " و أحل الله البيع و حرم الربا " (١) فمن هذا السياق هو التفريق

بين البيع و الربا ردًا على زعم البين " إنما البيع مثل الربا " و المعنى الظاهر الوضعي هو حال بيع و حرمة الربا و الأول لازم و الثاني ملزوم و لكنهما معا على درجتين مختلفتين الأول سيق له النظم أصالة و الآخر سيق له النظم تبعا فاختلف في درجة القصد . (٢) فلا تكون الآية من قبيل الجمع بين الحقيقة و المجاز المختلف فيه .

و من قبيل قوله تعالى : " استجيبوا لله ولرسول إذا دعاكم لما تخيّلكم " قوله

تعالى : " إن الله فالق الحب و النوى تخرج الحي من الميت " (٣)

(١) الأنعام / ٩٥ .

(٢) فتح القدير للشوكاني ١٤٥٢ .

(٣) الأحزاب / ٢٧ .

فإن المعنى السياقي هو إخراج الحيوان من النطفة أو البيضة، وبهذا فسر جمهور المفسرين من السلف والخلف<sup>(١)</sup> وهذا هو المعنى الموضوع له العبرة وهو الذي سبق له النظم أصالة، غير أنه روى أنه لما هاجرت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط وهي من المهاجرات اللاحئي بابن النبي صلى الله عليه وسلم، وأبىت أن ترجع إلى المشركين قرأ النبي صلى الله عليه وسلم: "يخرج الحي من الميت".

فقد كان أبوها من عناة الكافرين في مكة فدللت تلاوة النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية في ذلك المقام على أن فيها معنى آخر مجازياً هو إخراج المؤمن من الكافر، ولا ريب في أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يريد إلى إبطال دلالة في السياق المقالى و هي دلالة حقيقة بينما الدلالة في السياق المقامي الذي عليه النبي صلى الله عليه وسلم دلالة مجازية، فالآية دالة عليهما معاً ولا يقال أن المعنى الأول المنبعث من السياق المقالى من قبيل الحمل لا الاستعمال فإن الحامل لها عليه هنا إنما هو النبي صلى الله عليه وسلم وهو معصوم من أن يحمل كلام الله على غير ما استعمل فيه، فالحمل على دلالة ما حين يكون من النبي صلى الله عليه وسلم لا بد أن يكون منبتقاً مما استعمل فيه الكلام المحمول. و فرق ما بين هذه الآية و الآية السابقة "اسْجِبُوا لَهُوَ لِرَسُولٍ" أن

السابقة كان الحمل فيها على المعنى الحقيقى بينما السياق المقالى للمعنى المجازى، و هذه الآية الحمل فيها على المعنى المجازى بينما السياق المقالى للحقيقى.

و يبقى أن دلالة الآية على المعنيين ليست على درجة سواء فيهما فهي مسوقة أصالة للدلالة على المعنى الحقيقى، و مسوقة تبعاً للدلالة على المعنى المجازى.

(١) فتح القدير الشوكاني ١٤٥/٢

فليست الآية أيضاً من قبيل الجمع ببني الحقيقة والمجاز المخالف فيه بين أهل العلم . و مما حمل على الجمع بين الحقيقة و المجاز قوله تعالى : " و أرثكم أرضهم و ديارهم و أموالهم و أرضاً لم يطئوها و كان الله على كل شيء قادر " (١)

أرضهم و ديارهم و أموالهم و أرضاً لم يطئوها و كان الله على كل شيء قادر

قوله : " و أرثكم أرضهم و ديارهم و أموالهم " حقيقة وقعت

يخبر بها امتناناً عما أعلم، و ذلك هو المناسب للتفصيل و كان يمكن في غير هذا السياق أن يقال و أرثكم أموالهم، غير أن المقام بالنعمـة فاقتضـى شيئاً من البسط" (٢) و مع هذا الإيمان بالأنعام بشرى بتحقيق وعد أعظم مما كان وعد ميزان أرض أخرى " و أرضاً لم يطئوها" و في تنكير الأرض ووصفها تفخيم لها و فيه من العموم ما تطمئن معه قلوب المؤمنين .

ولما كان قوله " أرضاً لم يطئوها " معطوفاً على قوله ( أرضهم ) استشكل بأن

الأرض حقيقة بالنسبة إلى المعطوف عليه لأن الله قد أرثهم أرض بني قريظة، و ليس الإرث حقيقة بالنسبة للأرض التي لم يطئوها، وقت نزول الآية إنما هو وعد، و هذا يعني أن قوله ( و أرثكم ) استعمل حقيقة فيما ورثهم من أرض بني قريظة و مجازاً في الأرض التي وعدهم بارئها .

و استعمال الكلمة في معنى حقيقي و معنى مجازي مرفوض عند بعضهم، و أجيـبـ بـأـنـ قـولـهـ "ـ أـرـثـكـمـ "ـ مـسـتـعـمـلـ فـيـ مـعـنـىـ أـرـثـكـمـ فـيـ عـلـمـهـ وـ تـقـدـيرـهـ ، وـ هـذـاـ مـتـحـقـقـ فـيـ مـاـ وـقـعـ مـنـ إـرـثـ كـأـرـضـهـمـ وـ دـيـارـهـمـ وـ أـمـوـالـهـمـ وـ فـيـمـاـ لـمـ يـقـعـ أـيـ يـكـنـ مـفـتوـحـاـ وـقـتـ نـزـولـ الآـيـةـ ،ـ هـذـاـ قـالـوـاـ .

(١) الأحزاب / ٢٧ .  
(٢) من أسرار التعبير القرآني / ١٥٤ .

و الحق أن كثيرا من الأساليب العالية جاء على هذه الطريقة (١) وفي الآية وجه آخر مرجوح مائل في تقديم فعل معطوف على (أورثكم) يتناسب مع قوله (أرضا لم تطئوها) تقديره و سيور ثكم أرضا فيشتراك الفعلان في التحقق في عالم الشهد مثلا هما متحققان في علم الله تعالى .

و الحق أن أفعال الله - عز و علا - لا توصف بحقيقة و مجاز باعتبار أزمانها فإنها واقعة كلها في علمه و تقديره و لنس ارتباطها بالزمان إلا من جهة الإبراز في عالم الشهد فإذا نظرنا إلى دلالة الفعل باعتبار فاعله و المتكلم به استوى في دلالته و تتحققه من حيث الماضي و الاستقبال، و إذا نظرنا إلى دلالته باعتبار المخاطب به كان ارتباطه بال الماضي و الاستقبال ارتباطا شهوديا لا يخلق في قلب المؤمن ثقة و تيقنا بل يضفي عليه مزيدا من الطمأنينة على نحو ما يروي "ابن حيان" بسنته عن "ابن عباس" عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "ليس الخبر كالمعاينة، قال الله لموسى : إن قومك صنعوا كذا و كذا فلم يبال، فما عاين ألقى الألواح " (٢)

فالفعل أورثكم في إيقاعه على قوله (أرضا لم تطئوها) ليس أدنى تيقنا ورسوخا في قلب أهل القرآن منه في إيقاعه على قوله (أرضهم و ديارهم و أموالهم) و إنما هو نهج البشرى و سبيل الأفهام و الإعجاز بأخبار الغيب لعلم الذين ظلموا أنه "كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خير" (٣).

و إذا ما كنت قد جعلت حتى في هذا الفصل على فنيين : فن التفصيل و البسط في بعض الآيات و الإيجاز المحقق في بعضها فإن ما قيل فيه بالجمع من غير هذه الآيات غير قليل، و دونك ما ذكره عز الدين بن عبد السلام في الإشارة إلى

(١) السابق / ١٥٥

(٢) موارد الظمآن إلى زوائد ابن حيان للحافظ نور الدين الهيثمي / ت - محمد عبد الرزاق حمزة - حديث رقم ٢٠٨٧ ص ٥٠ دار الكتب العلمية - بيروت .

(٣) هود / ١ .

المجاز، و ما ذكر ابن قيم الجوزية في الفوائد المشوق و إن يكن الشيخان لم يسبقما القول في هذا و ما تناولته في هذا الفصل كاف إن شاء الله تعالى في تلخيص القول في هذه الإشكالية البينية .

#### \* فاصلة القول \*

إذا ما كان جمهور المانعين القول بالجمع بين الحقيقة و المجاز لا يقولون بالمنع عقلا بل بيانا، و كانت طائفة من المانعين تجمع إلى المنع البيني المنع العقلي، فقد عرضت أدلة المانعين عقلا و أتبعتها بمناقشة الطائفة القائلة بجواز الجمع ، و هي مناقشة إلى النقض أقرب منها إلى النقد .

و لما كان القائلون بجواز الجمع قد اتخذوا أدلة عقلية يؤكدون بها مقالتهم عرضت هذه الأدلة و نقدتها و الكشف عن خواصها و عجزها عن تقرير القول بجواز الجمع، فلم يبق إلا جانب المنع البينيين فأفردت لذلك فصلا عرضت فيه آيات من الذكر الحكيم يترااءى فيها اجتماع معنيين حقيقي و مجازي في كلمة واحدة، فبسطت القول أولا بسطا يتنافي مع منهج التدبر البيني للنصوص ذلك المنع الذي يرى التنسق و التفاعل بين صورة العبارة و الظرف الاجتماعي الذي تقوم فيه بيانا للناس و هدى و موعظة للمتقين .

و أوجزت القول ثانيا في آيات أخرى حرصت فيها على تحرير الوجه الذي يتنافي مع السياق المقالي و المقامي للآية، و ما كان القول ثانيا بأيسر من القول أولا و إن كان أوجز منه لأنني ما أوجزت إلا في بيان ما انتهيت إليه فيها .

و كان المنتهي في هذا الفصل إلى أن الجمع بين الحقيقة و المجاز على النحو الذي وقع فيه الاختلاف بين العلماء إنما هو حاضر زاهر في البيان القرآني

تنتسق عطاءاته و تتنافى دلالاته في سياق الآية التي يبرز فيها، و أن هذا الجمع على الرغم من تتحققه في البيان القرآني ليس هو الراجح دائماً على أساليب له بها اعتلاها حتى أن التداخل بينه وبينها ليكاد يأخذ بالملتقى فيها من حيرة اصطفاء الأقرب إلى المساق .

المهم في هذه الفاصلة أن الجمع بين الحقيقة و المجاز نهج عال من مناهج البيان القرآني و سنة من سنن الهدى البشري فيه .

"ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا و لا تحمل علينا إصر كما جلسته على الذين من قبلنا ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به و اعف عننا و اغفر لنا و ارحنا أنت مولانا فانصنا على القوم الكافرين " .

وصلى الله على سيدنا محمد بن عبد الله و على آله و صحبه و سلم تسلينا  
كثيراً و الحمد لله رب العالمين .

الشاعرية

### أهم النتائج التي توصلت إليها :

١- وجدت أن الأصوليين يعتمدون على أساس بياني لا يخرج عن الأصول الرئيسية لحديث البلاغيين إلا في بعض القضايا غير أنهم لا ينصون على القرينة في تعريفهم المجاز كما ذكر فخر الدين الرازى و عبد القاهر الجرجانى .

٢- وجدت أن الخلاف بين الأصوليين ليس في القرينة إنما خلافهم في منزلتها أهي شطرها أم شرطه .

٣- وجدت أن الأصوليين صرفوا الكلمة عن المعنى الحقيقى و جعلوها خمسة أجناس :

أ- دلالة مادة اللفظ و اشتقاقه، كصرف كلمة " لحم " عن كل من السمك و الجراد لأن اللحم اسم معنوي ، و لأن القرآن لم يطلق السمك لحماء إلا مقيدا " لتأكلوا منه لحاما طريا " .

ب- دلالة الاستعمال " كالصلاوة " فإنها للدعاء و هو مجاز للعبادة المشروعة لأنها شرعت للذكر " و أقم الصلاة لذكرى " .

ج- و سياق النظم لأن القرائن اللفظية ذات أشرف على " فمن شاء فليؤم و من شاء فليكفر " فالدلالة من وصف المتكلم ، " و استفزز من استطعت منهم بصوتكم " و الاستفراز الاسترجاع و السين و التاء فيه دلالة الطلب أي اطلب ازعاجهم و فيه دلالة على تأكيد وقوع الخبر .

د- دلالة كل الكلام ما وقع فيه الكلام " الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم " العلم يحيط كل الناس و المراد بعض الناس فهو مجاز مرسل .

٤- وجدت أن الفروق بين الأصوليين و البلاغيين فروق اصطلاحية .

٥- وجدت أن الجاحظ هو أول من ربط بlagة الكناية بالمقام و مقتضى الحال .

٦- وجدت أن الزمخشري هو أول من حدد الفرق بين الكناية و التعریض .

- ٧- خصائص البلاغة القرآنية عند الخطابي تكمن في وضع كل نوع من الألفاظ موضعه الأخص وقد تأثر أبو هلال العسكري في كتابه الفروق اللغوية، كما تأثر الجرجاني والزمخشي .
- ٨- وجدت أن أبا بكر الباقلاني يرد في نصوصه على الرمانى ويرى أن فنون البلاغة معجزة لأنفاظها ونظمها وتأليفها و يتكرر إعجاز الفنون البلاغية بانفرادها.
- ٩- يتفق الجرجاني مع الباقلاني أن الكناية في نظم القرآن معجزة في اختيار ألفاظها و انسحابها مع سياقها و في تتحققها لغرضها .
- ١٠- وجدت أن الزمخشي تميز في ربط الصور الكنائية بإعجاز القرآن تطبيقا عمليا .
- ١١- الحقيقة عندما تمتنع إرادتها هي الدليل على قوة المجاز و إرادته و من ثم وجوده بكل معانيه و أقسامه في القرآن الكريم .
- ١٢- الجمع بين الحقيقة و المجاز ممكن في بعض الصور ممتنع في بعضها الآخر .
- ١٣- ينظر إلى كتاب معنى المعنى لخلاصة الكناية و الحقيقة و المجاز .

الحمد لله أولاً و آخرها و دائماً و أبداً و الصلاة و السلام على أهل

الخلق و خاتمه النببيين و على آله و صحبه أجمعين و بعد

## فهرس بأهم المصادر والمراجـع

### القرآن الكريم:

- ١- الإنقان في علوم القرآن ، للحافظ جلال الدين السيوطي تحقيق الأستاذ / محمد أبو الفضل إبراهيم ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م المكتبة العصرية - بيروت.
- ٢- أساس البلاغة للزمخشري. التحقيق محمود شاكر ط نشر مكتبة المجاد العربي بمصر سنة ١٩٧١.
- ٣- الإعجاز البياني للقرآن، للدكتورة / عائشة عبد الرحمن ، دار المعارف بمصر.
- ٤- إعجاز القرآن ، للباقلانى تحقيق الأستاذ / السيد أحمد صقر، الطبعة الرابعة - دار المعارف بمصر.
- ٥- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، للرافعي ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م - دار صادر بيروت
- ٦- الإيضاح ، للخطيب القزويني تحقيق الأستاذ / عبد المتعال الصعیدی - المطبعة النموذجية.
- ٧- بدیع القرآن، لابن أبي الإصبع المصري تحقيق الدكتور / حفني شرف - دار نهضة مصر للطبع والنشر.
- ٨- البرهان في علوم القرآن ، للإمام بدر الدين الزركشي تحقيق الأستاذ / محمد أبو الفضل إبراهيم نشر دار المعرفة- بيروت.
- ٩- البلاغة تطور وتاريخ ، للدكتور / شوقي ضيف - دار المعارف بمصر.
- ١٠- البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، للدكتور / محمد أبو موسى - دار الحمامى للطباعة.
- ١١- البيان والتبيين ، للجاحظ تحقيق الدكتور / عبد السلام هارون - نشر مؤسسة الخانجي بالقاهرة.
- ١٢- بيان إعجاز القرآن ، للخطابي ضمن ثلاثة رسائل في إعجاز القرآن تحقيق الدكتور / محمد خلف الله والدكتور / محمد زغلول سلام الطبعة الثالثة- دار المعارف بمصر.

- ١٣- تاج العروس من جواهر القاموس- للزبيدي - تحقيق / عبد الكريم الغرباوي- التراث العربي - الكويت ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م
- ١٤- تأويل مشكل القرآن- لابن قتيبة تحقيق الدكتور/ السيد صقر طبعة ( ١٩٥٤ م ) - دار إحياء الكتب العربية- القاهرة.
- ١٥- التصوير البياني ، للدكتور/ حفني شرف الطبعة الثانية- نشر مكتبة الشباب.
- ١٦- التصوير الفي في القرآن-سيد قطب - دار الشروق- بيروت.
- ١٧- تفسير أبي السعود دار المصاحف- مطبعة عبد الرحمن محمد.
- ١٨- تفسير البحر المحيط لأبي حيان الطبعة الثانية ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م دار الفكر.
- ١٩- تفسير البيضاوي - الطبعة الثانية ١٣٨٨ م مطبعة الحلبى.
- ٢٠- التفسير الكبير للرازي- دار إحياء التراث العربي- بيروت.
- ٢١- تلخيص البيان في مجازات القرآن. للشريف الرضي - تحقيق الأستاذ/ محمد عبد الغنى حسن طبعة ( ١٩٥٥ م ) عيسى البابى الحلبى- القاهرة.
- ٢٢- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى - الطبعة الثالثة ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م مطبعة الحلبى.
- ٢٣- الحيوان للجاحظ ، تحقيق الأستاذ / عبد السلام محمد هارون - مكتبة مصطفى البابى الحلبى.
- ٢٤- دلائل الإعجاز ، للإمام عبد القاهر الجرجانى- تحقيق الأستاذ / محمود شاكر - الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ - ١٩٨٩ م - مطبعة المدنى - نشر مكتبة الخانجى - القاهرة.
- ٢٥- رسائل الجاحظ تحقيق الأستاذ / عبد السلام محمد هارون الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م .

- ٢٦- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، للعلامة محمود الألوسي دار إحياء التراث العربي- بيروت.
- ٢٧- الصناعتين ، لأبي هلال العسكري تحقيق الأستاذ / على محمد البحاوي والأستاذ / محمد أبو الفضل إبراهيم - عيسى البابي الحلبي.
- ٢٨- في ظلال القرآن، لسيد قطب ، طبعة ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م دار الشروق – بيروت.
- ٢٩- القاموس المحيط ، للفيروز آبادى – الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م مؤسسة الرسالة – بيروت.
- ٣٠- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل – للإمام الزمخشري دار المعرفة – بيروت.
- ٣١- لسان العرب ، لابن منظور – دار صادر بيروت .
- ٣٢- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطيه الغرباطي تحقيق الأستاذ / أحمد صادق الملاح طبعة ١٣٩٤ هـ ١٩٧٤ م – المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة.
- ٣٣- مفتاح العلوم ، لأبي يعقوب السكاكى تحقيق الأستاذ / أكرم عثمان يوسف – الطبعة الأولى ١٤٠ هـ مطبعة دار الرسالة – بغداد.
- ٣٤- المفردات في غريب القرآن ، للراغب الأصفهانى تحقيق الأستاذ/ محمد سيد كيلاني – دار المعرفة – بيروت.
- ٣٥- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، لحازم القرطاجنى تحقيق الأستاذ/ محمد الحبيب ابن الخوجة- الطبعة الثانية ١٩٨١ م ، دار الغرب الإسلامي – بيروت.
- ٣٦- النبا العظيم، للدكتور / محمد عبد الله دارز – الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ ١٩٧٠ م دار القلم.
- ٣٧- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للإمام برهان الدين البقاعي- مراقبة الدكتور / محمد عبد المعيد خان- الطبعة الأولى ١٣٩١ هـ - ١٩٧١ – مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد.

- ٣٨- نكت الانتصار لنقل القرآن، للباقلانى تحقيق الدكتور / زغلول سلام - نشر منشأة المعارف بالإسكندرية.
- ٣٩- النكت في إعجاز القرآن. للرماني، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن تحقيق الدكتور / محمد خلف الله ، والدكتور / محمد زغلول سلام - الطبعة الثالثة- دار المعارف بمصر.
- ٤٠- الإبهاج في شرح المنهاج لتقى الدين السبكي وولده التاج - ط/ سنة ١٤٠٤ هـ أولى - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٤١- الأحكام في أصول الأحكام ، لأبى الحسن الأمدي- ط/ دار الحديث بالأزهر (دب)
- ٤٢- أحكام القرآن لأبى بكر بن العربي - ت/ على محمد البخاري - ط/ ١٤٠٧هـ دار المعرفة ، ودار الجيل - بيروت.
- ٤٣- أحكام القرآن، لأبى بكر الجصاص - ت / محمد الصادق القمحاوي - ط / ١٤٠٥ هـ دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٤٤- أحكام القرآن، لأبى عبد الله الشافعى، جمع البيهقي ، ت/ عبد الغنى عبد الخالق ، ط / ١٤٠٠ دار الكتب العلمية - بيروت .
- ٤٥- إرشاد الفحول، لمحمد بن على الشركاني، ط/ ١٣٥٦ - مصطفى الجبى - مصر.
- ٤٦- أسرار البلاغة ، للإمام عبد القاهر الجرجاني، ت/ هـ .ريتر. ط/ ٣ سنة ١٤٠٣ دار المسيرة - بيروت.
- ٤٧- الأشباه والنظائر في النحو، لجلال الدين السيوطي - ط/ ٣ سنة ١٤٠٤ هـ دار الحديث - بيروت.
- ٤٨- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ، للعز بن عبد السلام- اعتنى به/ رمزي دمشقية، ط / ١٤٠٨ هـ - دار البشائر بيروت - مصورة عن طبعة تركيا سنة ١٣١٣ هـ.
- ٤٩- أصول الفقه، للسرخسي - ت / أبى الوفا الأفغاني - ط/ دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢.

- ٥٠- أصول الفقه لأبى بكر الشاشى - ومعه عمدة الحواشى عليه للكنوكى - ط/ دار الكتاب العربي - بيروت سنة ١٤٠٣ هـ علاء الدين الحصنى - ط / مصطفى الحلبي - سنة ١٣٩٩ .
- ٥١- إفاضة الأنوار بشرح المنار في أصول الفقه، للحصكفي محمد.
- ٥٢- البحر المحيط ، لأبى حيان الأندلسى - ط/ دار الفكر- بيروت سنة ١٤٠٢ هـ .
- ٥٣- بدائع الفوائد ، لابن القيم الجوزى ط/ دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٥٤- البديع في نقد الشعر ، لأساس منقد - ت / أحمد أمين وحامد عبد المجيد، ط / مصطفى الحلبي سنة ١٣٨٠ هـ
- ٥٥- بديع القرآن ، لابن أبى المصرى، ت/ حفني شرف، ط/ نهضة مصر سنة ١٣٧٧
- ٥٦- بيان المختصر، (شرح مختصر المنتهى فى أصول الفقه لابن الحاجب) لشمس الدين محمود الأصفهانى - ت / محمد مظہر بقسا- ط/ جامعة أم القرى - مكة المكرمة دار المدنى سنة ١٤٠٦ م
- ٥٧- التبيان في علم المعاني والبديع البیان، لشرف الدين الطیبی ، ت/ هادی عطیة الھلکی - ط / دار الكتب بيروت سنة ١٤٠٧ هـ
- ٥٨- التحصیل من المحسول، لسر الدين محمود بن أبى بكر الأزھري ت/ الدكتور عبد الحميد ط/ مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٤٠٨ هـ
- ٥٩- تخريج الفروع على الأصول لشهاب الدين الزنجانى - ت الدكتور محمد أدیب الصالح - ط/ مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٤٠٤ هـ
- ٦٠- التقریر والتحبیر على كتاب التحریر في الأصول، لابن أمیر الحاج ط/ دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣ - مصورة عن طبعة بولاق سنة ١٣١٦ هـ .
- ٦١- تلقيح الفهوم في تنقیح صيغ العلوم ، للحافظ خليل العلائی- ت/ الدكتور عبد الله آل الشيخ ط سنة ١٤٠٣ هـ .

- ٦٢- التلویح على التوضیح لمتن التتفیح ، لسعد الدين التفتازانی ط/ محمد على صبیح القاهرة.
- ٦٣- التمهید في أصول الفقه، لابن الخطاب الكلوذانی ، ت/ الدكتور مفید محمد أبو عیشة ، والدکتور محمد على إبراهیم - ط / دار المدنی - سنة ١٤٠٦ - جامعة أم القری مكة المكرمة.
- ٦٤- تبییر التحریر، لمحمد أمین أمین بادشاه الحنفی - ط/ مصطفی الحنفی سنة ١٣٥٠ هـ.
- ٦٥- حاشیة الأمیر على شرح السمرقندیة في الاستعارات ، للملوی ط/ المطبعة الخیریة - مصر - سنة ١٣١٩ هـ.
- ٦٦- حاشیة الفنری على المطول - ط ترکیا سنة ١٣٠٩ هـ.
- ٦٧- حاشیة الكازرونی على أنوار التنزیل ( تفسیر البيضاوی ) ط/ مؤسسة شعبان - بیروت.
- ٦٨- دراسات في علم البدیع ، للدکتور احمد محمد على ، ط/ الأمانة مصر سنة ١٤٠٦ هـ.
- ٦٩- دلائل الإعجاز للإمام عبد القاهر الجرجاني ، ت/ أحمد مصطفی المراغی ، ط/ المطبعة العربية - المکتبة المحمودیة - مصر.
- ٧٠- رسائل ابن کمال باشا- ت / الدکتور ناصر الرشید - طبعة النادی الأدبی - الرياض سنة ١٤٠١ هـ (١) رسالة في رفع ما يتعلق بالضمائر من الأوهام.

٧١- الرسالة البيانية ، و تقرير الأنباي عليها - ط / بولاق - مصر سنة ١٣١٥ هـ.

٧٢- شرح جمع الجوامع في أصول الفقه للجلال المحلي(١) حاشية البناني - ط/ مصطفى الحلبي - مصر سنة ١٣٠٦ هـ (٢) حاشية البناني - ط/ دار الكتب العلمية - بيروت.

٧٣- شرح الفوائد الغياثية لأحمد بن مصطفى طاش كبرى زاده- طبعة تركيا سنة ١٣١٢ هـ.

٧٤- شرح الكواكب المنير لابن المفتوحي ،ت الدكتور / محمد الزجيل والدكتور نزية حماد دار الفكر - دمشق - نشر جامعة أم القرى مكة المكرمة ١٤٠٠ هـ.

٧٥- شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه ، للعند الاجي ومعه حاشية السعد التفتازانى عليه - طبعة بيروت سنة ١٤٠٣ مصورة عن طبعة بولاق سنة ١٣١٦ هـ.

٧٦- شرح المنار لابن ملك وحواشيه حاشية الرهاوي ، عزمي زاده ، ابن الحلبي ، طبعة / تركيا - ١٣١٥ هـ .

٧٧- شرح المنهاج للبيضاوي في أصول الفقه ، لشمس الدين محمود الأصفهاني ت / الدكتور عبد الكريم النملة ، ط/ ١٤١٠ هـ - مكتبة الرشد - الرياض.

٧٨- شروح تلخيص المفتاح :

- الإيضاح للخطيب القزويني
- المختصر للسعد التفتازانى
- مواهب الفتاح لأبى يعقوب الفراتى
- عروس الأفراح لبهاء السبكى
- حاشية الدسوقي على مختصر السعد
- طبعة عيسى الحلبي - القاهرة

٧٩- صحيح البخاري - ومعه فتح الباري لابن حجر العسقلاني ط/ دار إحياء التراث - مصورة عن طبعة بولاق سنة ١٣٠١ هـ .

٨٠- صحيح مسلم - ت/ محمد فؤاد عبد الباقي - طبعة عيسى الحلبي - القاهرة.

- ٨١- عنایة القاضی علی أنوار التنزیل (تفسير البيضاوی) للشهاب الخافاجی ط / بیروت - دار صادر.
- ٨٢- فتح القدیر الجامع بین فنی الروایة والدرایة من علم التفسیر ، لمحمد علی الشوکانی - دار الفکر بیروت سنة ١٤٠٣ هـ.
- ٨٣- الفصول في الأصول لأبی بکر أحمد بن علی الجصاص - ت/ الدكتور عجیل النشمي - طبعة الكويت - وزارة الأوقاف سنة ١٤٠٥ هـ.
- ٨٤- فواح الرحموت بشرح مسلم النبوت فی أصول الفقه، لعبد العلی الأنصاری ( ط/ دار الكتب العلمية - بیروت ، مصورة عن طبعة بولاق سنة ١٣٢٢ هـ .
- ٨٥- القواعد والفوائد الأصولیة ، لأبن اللحام أبی الحسن علی بن عیسی الحنبلی - ت/ محمد حامد الفقی - طبعة السنة المحمدیة سنة ١٣٧٥ هـ .
- ٨٦- الكشاف للزمخشري، ومعه حاشیة السيد الشریف، وابن المنیر ، (طبعة مصطفی الحلبي - القاهرة سنة ١٣٩٢ هـ).
- ٨٧- کشف الأسرار علی أصول البزدوی، لعلاء الدين عبد العزیز البخاری، طبعة کراتشي - باکستان ( د. ت ) مصورة عن طبعة تركیا .
- ٨٨- کشف الأسرار شرح المنار، لأبی البرکات النسفي ، ومعه شرح نور الأنوار لملأجيون المیھوی طبعة دار الكتب العلمية - بیروت سنة ١٤٠٦ هـ.
- ٨٩- المحسوب في علم أصول الفقه، لفخر الدين الرازی ، ت/ الدكتور طه العلوانی ، مطبعة الفرورق التجارية - سنة ١٤٠١ هـ - مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض .
- ٩٠- المستصفی في علوم الأصول، لأبی حامد الغزالی ، طبعة دار الكتب العلمية- بیروت ، مصورة عن طبعة بولاق سنة ١٣٢٢ هـ.
- ٩١- المسودة في أصول الفقه، لآل تمیة تقديم / محمد محیی الدین عبد الحمید - مطبعة المدنی - القاهرة .

- ٩٢ - المطول ، شرح تلخيص المفتاح في علوم البلاغة لسعد الدين التفتازاني – طبعة تركيا سنة ١٣٣٠ هـ.
- ٩٣ - المعتمد في أصول الفقه ، لأبي الحسن البصري المعتزلي ضبط خليل الميس، طبعة دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٣ هـ.
- ٩٤ - مغني اللبيب عن كتب الأعaries ، لجمال الدين بن هشام الأنصارى طبعة عيسى الحلبى – القاهرة.
- ٩٥ - من أسرار العبير القرآني ، للدكتور محمد أبي موسى، مطبعة السعادة. القاهرة سنة ١٣٩٦ – دار الفكر العربي.
- ٩٦ - نشر البنود على مراقي السعود ، لعبد الله بن ابراهيم الشنقطى ط/ دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤٠٩ هـ.
- ٩٧ - نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. لبرهان الدين البقاعي طبعة الهند – دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد.
- ٩٨ - نهاية السول شرح منهاج البيضاوى لجمال الدين الأسنوي طبعة محمد على صبيح – القاهرة.
- ٩٩ - نيل المرام من تفسير آيات الأحكام، للسيد محمد صديق حسان- طبعة سنة ١٤٠٣ هـ- دار الرائد العربي بيروت.

## المحتويات

### الصفحة

## الباب الأول: الكنية في القرآن ومظاهر الأعجاز

الفصل الأول	مفهوم الكنية وأقسامها
	الكنية عند الجاحظ
	الكنية عند الجرجاني
الفصل الثاني	الكنية عند ابن قتيبة
	الكنية عند الرماني
	الكنية عند الخطابي
	الكنية عند الباقلاني
الفصل الثالث	كنيات الخوف
	كنيات الندم
	كنيات الجماع

## الباب الثاني: إشكالية الجمجم بين الحقيقة والمجاز

الفصل الأول	المجاز والقرينة عند الأصوليين
	بين الجمع والكنية
	بين الجمع وعموم المجاز
	بين الجمع والتغليب
	بين الجمع والاستخدام
الفصل الثاني	مذاهب الجمع بين الحقيقة والمجاز
	مذهب المنع وحجتهم
	مذهب المحيزين وحجتهم
الفصل الثالث	فقه اشكالية الجمع في ضوء البيان القرآني الخاتمة
	وأهم المؤصيات

## المحتويات

### الصفحة

## الباب الأول: الكنية في القرآن ومظاهر المجاز

٧	مفهوم الكنية وأقسامها	الفصل الأول
١٥	الكنية عند الجاحظ	
١٨	الكنية عند الجرجاني	
٢٥	الكنية عند ابن قتيبة	الفصل الثاني
٣٠	الكنية عند الرماني	
٣٤	الكنية عند الخطابي	
٣٨	الكنية عند الباقياني	
٥٢	كنيات الخوف	الفصل الثالث
٦٥	كنيات الندم	
٧٣	كنيات الجماع	

## إشكالية الجهم بين الحقيقة والمجاز

### الباب الثاني

٩٤	المجاز والقرينة عند الأصوليين	الفصل الأول
١١٨	بين الجمع والكنية	
١٢٠	بين الجمع وعموم المجاز	
١٢٤	بين الجمع والتغليب	
١٣٣	بين الجمع والاستخدام	
١٤٠	مذاهب الجمع بين الحقيقة والمجاز	الفصل الثاني
١٥٥	مذهب المنع وحجتهم	
١٦١	مذهب المحيزين وحجتهم	
٢١٩	فقه إشكالية الجمع في ضوء البيان القرآني الخاتمة وأهم المصيّبات	الفصل الثالث