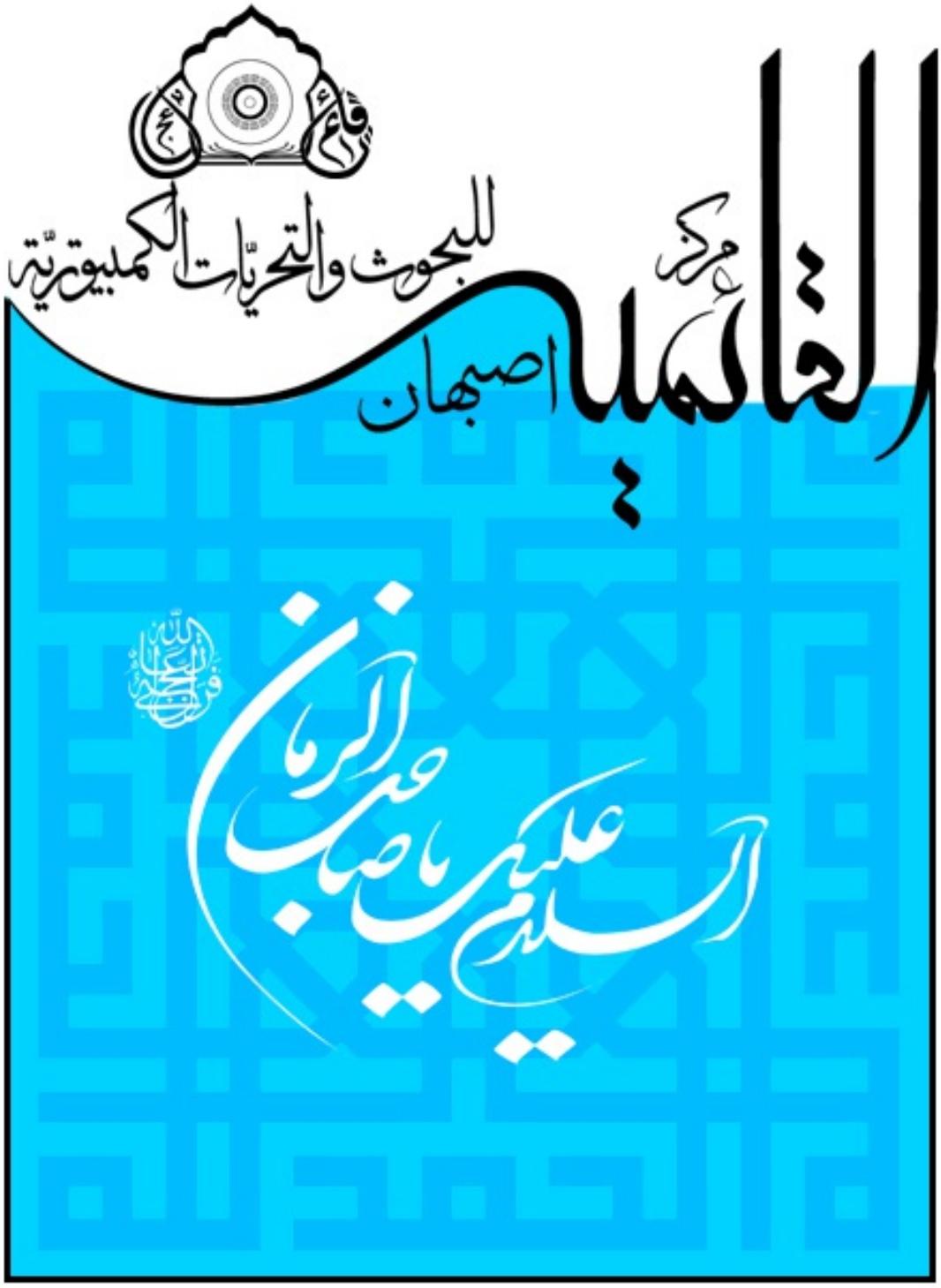
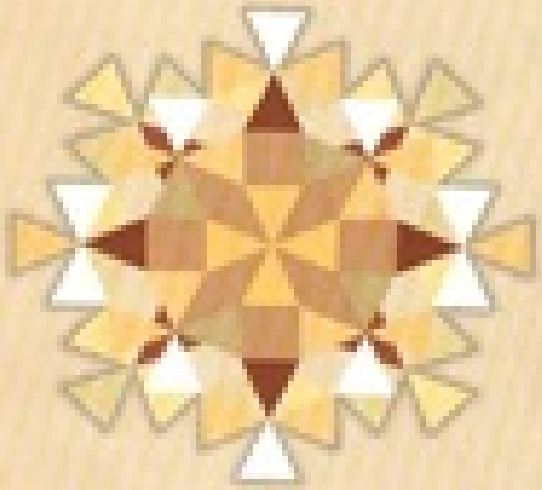


www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

موسوعة الدراسات القرآنية

إعجاز القرآن

خصائصه الفنية وبلاغته العربية



الدكتور محمد حسين علي الصغير
أستاذ الدراسات القرآنية في جامعة الكوفة

دار المؤرخ العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

مجاز القرآن خصائصه الفنیۀ و بلاغته العربیۀ

کاتب:

محمد حسین علی الصغیر

نشرت فی الطباعۀ:

دارالمؤرخ العربی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیۀ باصفهان للتحریات الکمبیوتریۀ

الفهرس

الفهرس ----- ۵
مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة ----- ۷
اشارة ----- ۷
المقدمة ----- ۷
الفصل الأول مجاز القرآن فی الدراسات المنهجیة ----- ۹
اشارة ----- ۹
۱- مجاز القرآن عند الروّاد الأوائل: ----- ۹
۲- مجاز القرآن بإطاره البلاغی العام: ----- ۱۳
۳- مجاز القرآن فی مرحلة التأصیل: ----- ۱۶
۴- مجاز القرآن فی دراسات المحدثین ----- ۲۹
الفصل الثانی مجاز القرآن و أبعاده الموضوعیة ----- ۳۴
اشارة ----- ۳۴
۱- حقیقة المجاز بین اللغة و الاصطلاح ----- ۳۴
۲- وقوع المجاز فی القرآن ----- ۳۶
۳- تقسیم المجاز القرآنی ----- ۴۱
۴- مجاز القرآن: عقلی و لغوی ----- ۴۷
الفصل الثالث مجاز القرآن و خصائصه الفنیة ----- ۴۹
اشارة ----- ۴۹
۱- خصائص المجاز الفنیة ----- ۴۹
۲- الخصائص الأسلوبیة فی مجاز القرآن ----- ۵۱
۳- الخصائص النفسیة فی مجاز القرآن ----- ۵۵
۴- الخصائص العقلیة فی مجاز القرآن ----- ۶۱
الفصل الرابع المجاز العقلی فی القرآن ----- ۶۶

اشارة ----- ۶۶
۱- تشخیص المجاز العقلی فی القرآن و عند العرب ----- ۶۶
۲- المجاز العقلی فی القرآن بین الإثبات و الإسناد ----- ۶۸
۳- قرینة المجاز العقلی فی القرآن ----- ۷۱
۴- علاقة المجاز العقلی فی القرآن ----- ۷۵
الفصل الخامس المجاز اللغوی فی القرآن ----- ۷۸
اشارة ----- ۷۸
۱- المجاز اللغوی بین الاستعارة و المجاز المرسل ----- ۷۹
۲- انتشار المجاز اللغوی المرسل فی القرآن ----- ۸۲
اشارة ----- ۸۲
الظاهرة الثانیة:- ----- ۸۵
۳- علاقة المجاز اللغوی المرسل فی القرآن ----- ۸۶
«خاتمة المطاف» ----- ۹۳
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ----- ۹۶

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة

اشارة

نام کتاب: مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة

نویسنده: محمد حسین علی الصغیر

موضوع: اعجاز بیانی

تاریخ وفات مؤلف: معاصر

زبان: عربی

تعداد جلد: ۱

ناشر: دار المؤرخ العربی

مکان چاپ: بیروت

سال چاپ: ۱۴۲۰ / ۱۹۹۹

نوبت چاپ: اوّل

قرآن - مسائل لغوی

شماره ردیف: ۳۰۵۸۷

شماره مدرک: ۲۳۸۱۷ = ۵۵۶۱۸ = ۰ = ۱۳۸۹/۱۲/۱۲ = فارسی = غیرمرجع = خریداری = ۰۰۰ = عنوان

سرشناسه فارسی: صغیر، محمد حسین علی، ۱۹۳۹- م

محل انتشار: بیروت = دارالمورخ العربی = ق ۱۴۲۰ = م۱۹۹۹

صفحه: ۱۸۱ ص

فروست: موسوعه الدراسات القرآنیه ؛ ۴

توضیحات: عربی

کتابنامه: کتابنامه به صورت زیرنویس

شناسه ها: زبان عربی - معنی شناسی

رده بندی کنگره:

۲ / ۸۲ BP/ ص۷م۳

فهرست نویسی: ۱۳۸۹/۱۲/۱۲

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحیم هذه دراسة منهجیة لمعلم بارز من معالم البلاغة القرآنیة، تحتضن «مجاز القرآن» فی خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، و تمتد لجذوره الأولی بالبحث و الکشف، و تستوعب أصنافه البیانیة بالإیضاح و الإبانة، أخذت من القدیم أصالته و روعته، و استلهمت من الحدیث تطوره و مرونته، فانتظم هذا و ذاک فی مناخ تصویری متکامل، یعنی من مجاز القرآن بالعبارة حینا، و بالأسلوب حینا آخر، و بالألفاظ فیما بینهما، و یخلص فی مهمته إلی رصد القدرة الإبداعیة الناصعة، و لمس الأداء التعبیری المتطور

فى لغة القرآن العظيم.

و يعود السبب فى اختيارنا «مجاز القرآن» مادة لهذا البحث، جدة موضوعة، و دقة أبعاده، و وفرة خصائصه، مما يوصلنا إلى المغلق فى هذا الفن، و يوقفنا على المجهول من هذا المنظور. لقد بحث مجاز القرآن على صعيد لغوى خالص عند القدامى، و لم تمتد يد الباحثين إلى قيمته البلاغية عملا مستقلا، و لم نجد من حقق القول فى حدّه الاصطلاحى أو بعده الموضوعى، أو أصالته البيانية، بل كان موضوعه فى البحث باعتباره أصلا لغويا فى المفردات، و معبرا تفسيريا للكلمات تلك مظنة كتب معانى القرآن، و معاجم غريب القرآن.

و كان لا بد لهذه القاعدة أن تشذ، و لهذا الإطراد أن يتزلزل، فجاء «تلخيص البيان» للشريف الرضى (ت: ۴۰۶ ه) متخصصا فى مجازات القرآن، و لكنه المجاز بالمعنى العام الذى يشمل الاستعارة و التمثيل و التشبيه و الكناية و التورية فى جملة ما ورد عرضه فيه مؤكدا الاستعارة إن لم يكن

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۶

قاصدا إليها بالذات باصطلاح المجاز. و باستثناء هذه البادرة التى أفردت المجاز القرآنى بالمعنى المؤمى إليه فى كتاب خاص، فقد وجدنا «مجاز القرآن» فى مصنفات الرواد الأوائل، قد ورد عرضا فى الاستطراد، أو جاء فصلا من باب، أو استغرق بابا فى كتاب.

و من هنا كانت القيمة الفنية لم تتوافر مظاهرها على الأقل فى جهد متميز فى «مجاز القرآن» فلم تتضح أجزاؤه البلاغية فى كتب المفسرين و البيانيين معا، لأنه يبحث جزءا من كلى إعجاز القرآن، و حسن نظمه، و جودة تأليفه، و اشتماله على مفردات بلاغة العرب فى أفضل الوجوه، و ذلك عند علما التفسير و اعجاز القرآن، و قد يفرد فى فصل عائم فى الخضم البلاغى المتلاطم باعتباره أحد أمثلة البيان، و البيان و المعانى و البديع أركان البلاغة عند البلاغيين القدامى.

أما الدراسات الحديثة فمع اهتمامها بالقرآن، إلا أنها فيما يبدو لى أهملت مجازه إهمالا ملحوظا يحسّ به الباحث لدى الاستقراء، و قد لا يكون هذا الإهمال مقصودا إليه، و إنما جاء نتيجة طبيعية لدراسته ضمن فصول البيان العربى و هى: المجاز و التشبيه و الاستعارة و الكناية، فكان فرعا من أصل، و مفردة من علم، و لم يحظ بدراسة مستقلة تهدف إلى سبر حسّه النقدى، و إيحائه اللفظى، و ثروته اللغوية، و عمقه البيانى، و تنميته الجمالية، و هو ما تحاوله هذه الدراسة.

و كانت منهجية هذه الدراسة تتمثل فى خمسة فصول:

الفصل الأول: و هو بعنوان: مجاز القرآن فى الدراسات المنهجية، و هو فصل تاريخى بلاغى بآن واحد، تتبع مجاز القرآن عند الروّاد الأوائل، و تمحض له بإطاره البلاغى العام، و وقف عند ثمراته فى مرحلة التأصيل، و تحدث عنه فى جهود المحدثين.

الفصل الثانى: و هو بعنوان: مجاز القرآن و أبعاده الموضوعية، و هو فصل تحليلى فى ضوء النقد الموضوعى، بحث: حقيقة المجاز بين اللغة و الاصطلاح، و وقوع المجاز فى القرآن الكريم، و تقسيم المجاز القرآنى و تعدد القول فيه، و الخلوص إلى أن مجاز القرآن: عقلى و لغوى فحسب،

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۷

و حدد بذلك هويته، و أرسى أسس منهجيته.

الفصل الثالث: و هو بعنوان: مجاز القرآن و الخصائص الفنية، و كان هذا الفصل غنيا بالأصول النقدية، و حافلا بالاستنباط البيانى، فبحث بعمق و تنظير: خصائص المجاز الفنية، و كانت تلك الخصائص فى مجاز القرآن:

أسلوبية و نفسية و عقلية.

الفصل الرابع: و هو بعنوان: المجاز العقلى فى القرآن، و كان هذا الفصل ثريا ببيان و بلاغة المجاز القرآنى فى ضوء: تشخيص المجاز العقلى فى القرآن و عند العرب، و رصد المجاز العقلى فى القرآن بين الإثبات و الإسناد و معانيه قرينة المجاز العقلى فى القرآن، و

توجیه علاقات المجاز العقلی فی القرآن.

الفصل الخامس: و هو بعنوان: المجاز اللغوی فی القرآن، و کان هذا الفصل میزانا لقیمة الثروة الإضافیة التی سیّرها مجاز القرآن، و معیارا لسیرورة البلاغة العربیة التی حفل بها مجاز القرآن، و ذلک من خلال مباحثه التطبیقیة: المجاز اللغوی بین الاستعارة و الإرسال، انتشار المجاز اللغوی المرسل فی القرآن، ملامح عن علاقة المجاز اللغوی المرسل فی القرآن.

هذه الفصول الخمسة بما اعتمدته من منهج عربی تراثی اختص الأول منها بمسیرة المجاز القرآنی منذ نشوء الحدیث عنه حتی العصر الحاضر، و استلهم الفصل الثانی منها حدود المجاز الاصطلاحیة، و تقسیماته البیانیة، و أبعاده الموضوعیة، و وقف الفصل الثالث منها عند الخصائص الفنیة الکلیة فی مجاز القرآن، و تمحض الرابع و الخامس لشئون البلاغة العربیة فی مجاز القرآن، فطرح ما هو طارئ علیها، و أکد علی الموروث القرآنی بخاصة.

و کانت مصادر هذا البحث و مراجعه، تهتم بالأصیل عند القدامی و الجدید عند المحدثین، فکانت کتب البلاغة و التفسیر و اللغة و النقد و الأدب و علوم القرآن، رافدا یستمد منه البحث ریادته فی استقراء الحقائق، و استکناه المجهول، و اضاءة المنهج.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۸

و لا- أدعی لهذا البحث الکمال، فالکمال للّه وحده، و لکنه ألق من شعاع القرآن، و نفح من عبیر آیاته، و قبس من رصین عباراته، أخلصت فیه القصد للّه عزّ و جلّ، عسی أن ینتفع به الناس و أنتفع:

یَوْمَ لا یَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ (۸۸) إِلَّا مَنْ أَتَی اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِیمٍ (۸۹).

و ما توفیقی إلا باللّه العلی العظیم علیه توکلت و إلیه أنیب، و هو حسبنا و نعم الوکیل.

النجف الأشرف.

الدکتور محمد حسین علی الصغیر أستاذ فی جامعة الکوفة

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۹

الفصل الأول مجاز القرآن فی الدراسات المنهجیة

اشارة

۱- مجاز القرآن عند الروّاد الأوائل ۲- مجاز القرآن بإطاره البلاغی العام ۳- مجاز القرآن فی مرحلة التأصیل ۴- مجاز القرآن فی دراسات المحدثین

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۱

۱- مجاز القرآن عند الروّاد الأوائل:

سحر العرب بجمال القرآن و جلالته، و بهروا بروعته و حسن بیانه، و وقفوا عند جزئیاته البلاغیة، و استعذبوا نوادر استعمالاته فی فن القول، ذلک ما شکل عندهم ذائقة لغویة متأصلة، و أمدّهم بحاسة نقدیة متمکنة تتجه بالبیان العربی إلی موکب الزحف الدلالی المتطور، و تدفع بالمنهج البلاغی إلی المناخ الموضوعی المطمئن، فحدب علماؤهم علی هذا العطاء، الجدید یقتطفون ثماره، و عمدوا إلی هذا السبیل یجددون آثاره، فکان نتیجة لهذا الجهد المتواصل البنّاء .. رصد المخزون الحضاری فی تراث القرآن البلاغی و اللغوی، و بدأ التصنیف فی هذا المحزون یتجدد، و التألیف بین متفرقاته یأخذ صیغة الموضوعیة، فنشأ عن هذا و ذاک حشد بیانی من المصطلحات، و تبلور فضل تدقیق فی شتی المعارف الانسانیة و توارث الخلف عن السلف محور الأصالة فی التحقیق، کانت عائدیته

الابتعاد بالتراث اللغوى عن التعقيد و الغرابة و الاسفاف، و الصيانة له عن الانحطاط و التدهور و الضياع، و الازدلاف به عن الوحشى و التنافر و الدخيل.

و كان القرآن الحكيم أساس هذا الإصلاح، و مادة هذا التطور فى مثله اللغوية و أسراره العربية، و ما دام الأمر هكذا فالعرب و المسلمون بإزاء الكشف عن خبايا هذا الكتاب و كنوزه، و دراسة مختلف قضاياه الفنية.

و قد كان الأمر كذلك، و كان التوجه للقرآن الكريم بهذه النظرة الفاحصة منذ عهد مبكر، فعكف المسلمون على جمعه و تدوينه و توحيد قراءاته، و كان أن ضمّت جميع آياته إلى سوره، و جمعت كل سورة فى المصحف و بدأ تدارسه فى نزوله و أسبابه و تشكيله، و حفظه فى الصدور و على السطور، فكان ما فيه متواترا دون ريب، و سليما دون منازع، تحقيقا

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۲

لقوله تعالى إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ (۹) «۱».

و تمّت كلمة ربك صدقا و عدلا.

كان هذا الجهد المتميز قد بدأه النبى صلّى اللّه عليه و آله بالذات، فكان الأثر مصانا، و التنزيل، كما هو- لا زيادة فيه و لا نقصان، و الكتاب فى سلامة بكل تفصيلاته التدوينية و الجمعية و الشكلية «۲».

و بدأت مدارس التفسير الاولى فى كل من مكة و المدينة و الكوفة و البصرة، ترفد العالم الإسلامى بسيل من المعارف لا ينضب، و تنير أمام الدارسين الدرب بمصابيح من الهداية لا تخبو.

و كان الأئمة و الصحابة و التابعون و من اتبعهم بإحسان، يعبّدون الطريق بين يدى المتعلمين و الباحثين و المصنفين، حتى اتسع مجال التفسير، و تعدد منهج التأويل، و كثر طلاب العلم، و أخذ كل بمبادرة التّحصيل، فوضح السبيل، و انتشرت الثقافات. «۳».

و كان وراء هؤلاء جهابذة اللغة، و فحول العربية يحققون و يتتبعون، غير عابئين بثقل الأمانة و فداحة الأمر، مشمرين السواعد لا يعرفون لينا و لا هوادة، متناثرين حلقات و جماعات و أفرادا، يسددون الخطى، و يباركون السعى، فبين مستشهد بالموروث المثلى عند العرب، و بين منظّر بالشعر الجاهلى، و بين مقتنص للشوارد و الأوابد من كلمات القوم و حكمهم، و بين متنقل فى الحواضر و البوادى و القصبات و مساقط المياه، يسأل و يدون، و يصنف و يستجمع، و يقارن و يقعّد، كل ذلك بهدف واحد هو الاعتداد بالقرآن و تراثيته، فضلا عن قدسيته و عظمته: كونه كتاب هداية و تشريع، و دستور السماء فى الأرض إلى يوم يبعثون.

كان ما أسلفنا موروثا حضاريا فى القرنين الأول و الثانى من الهجرة النبوية المباركة، حتى إذا أطل القرن الثالث و جدنا التوجه منصبّا حول لغة

---

(۱) الحجر: ۹.

(۲) ظ: المؤلف، تاريخ القرآن، الفصول: جمع القرآن، نزول القرآن، سلامة القرآن.

الدار العالمية، بيروت، ۱۹۸۳.

(۳) ظ: المؤلف، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، مراحل التفسير: ۱۳۱- ۱۴۱.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۳

القرآن، و معانى مفرداته، و سيرورة ألفاظه، و كانت دائرة هذا الجهد اللغوى، متشعبة فى بدايات مسيرتها التصنيفية، و إن كانت متحدة فى مظاهرها الدلالية، فالأسماء مختلفة و الإنجازات متقاربة، حتى كأن العطاء واحد فى جوهره، و إن تعددت عناوينه التى استقطبت الصيغ الآتية: «معانى القرآن» و «مجاز القرآن» و «غريب القرآن».

و هذه الكتب على وفرتها تتحدث عن مسار اللفظ القرآنى، و دلالته لغة، و تبادره مفهوما عربيا خالصا، فكان ذلك معنى: مجاز

القرآن و غریبه و معانیه فی سیرورهٔ مؤدی الألفاظ فی حنایا الذهن العربی، دون إرادهٔ الاستعمال البلاغی، و دون التأکید علی «المجاز» أو «المعانی» فی الصیغهٔ الاصطلاحیهٔ، أو الحدود المرسومهٔ لدی علماء المعانی و البیان. لقد امتازت هذه الحقبهٔ بالتدوین المنظّم لغریب القرآن و شوارده، و أثرت فیما بعد بالحرکهٔ التألیفیهٔ المتفتحهٔ فی اللغهٔ و المجاز القرآنی بمئات المصنفات القیمهٔ، و لکن بالمعنی المشار إلیه آنفا، دون المعنی البیانی.

هناک جمهرهٔ لامعهٔ من کتب المعانی لأعلام العرب، و أئمهٔ اللغهٔ، و فطاحل النحو، تتوجه تلک الحقبهٔ الذهبیهٔ، و یمکن ترتیبها علی النحو الآتی:

۱- معانی القرآن ... لأبی جعفر الرؤاسی ۲- معانی القرآن ... لعلی بن حمزهٔ الکسائی ۳- معانی القرآن ... لیونس بن حبیب النحوی ۴- معانی القرآن ... لیحیی بن زیاد الفراء ۵- معانی القرآن ... لمحمد بن یزید المبرد ۶- معانی القرآن ... لأبی فید مؤرج السدوسی ۷- معانی القرآن ... لثعلب، أحمد بن یحیی ۸- معانی القرآن ... للأخفش، سعید بن مسعدهٔ ۹- معانی القرآن ... للمفضل بن سلمهٔ الکوفی ۱۰- معانی القرآن ... لابن کیسان

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۱۴

۱۱- معانی القرآن ... لابن الأنباری ۱۲- معانی القرآن ... لأبی إسحاق الزجاج ۱۳- معانی القرآن ... لخلف النحوی ۱۴- معانی القرآن ... لأبی معاذ بن خلف النحوی ۱۵- معانی القرآن ... لعلی بن عیسی الجراح ۱۶- معانی القرآن ... لأبی عیینهٔ بن المنهال «۱».

و کل هذه الکتب لا علاقهٔ لها بعلم المعانی، و إنما تبحث عن المعنی اللغوی.

و قد احتفظ لنا ابن الندیم بطائفهٔ من أسماء من ألفوا بغریب القرآن، و علی نهج معانی القرآن بالضبط، و قد نجد من بین هذه المصنّفات من یسمی کتابه معانی القرآن و یسمی غریب القرآن أیضا، و ذلک لعدم الفرق بین الاسمین عندهم:

۱- غریب القرآن ... لابن قتیبهٔ، عبد اللّه بن مسلم ۲- غریب القرآن ... لأبی فید مؤرج السدوسی.

۳- غریب القرآن ... لمحمد بن سلام الجمحی ۴- غریب القرآن ... لأبی عبد الرحمن الیزیدی ۵- غریب القرآن ... لأبی زید البلخی ۶- غریب القرآن ... لأبی جعفر بن رستم الطبری ۷- غریب القرآن ... لأبی عبید، القاسم بن سلام ۸- غریب القرآن ... لمحمد بن عزیز السجستانی ۹- غریب القرآن ... لأبی الحسن العروضی ۱۰- غریب القرآن ... لمحمد بن دینار الأحول «۲».

---

(۱) ظ: ابن الندیم، الفهرست: ۵۱- ۵۲.

(۲) ظ: المصدر نفسه: ۵۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۱۵

و قبل هؤلاء کان أبان بن تغلب الکوفی (ت: ۱۴۱ ه) قد ألف کتاب «الغریب فی القرآن» و ذکر شواهده من الشعر. «۱».

و بعد هذه الجریدهٔ فی معانی القرآن و غریب القرآن، یبقی «مجاز القرآن»، و یبدو أن التسمیهٔ بهذا العنوان کانت من سبق أبی عبیدهٔ، معمّر بن المثنی اللیثی (ت: ۲۱۰ ه) فکان من أوائل من کتبوا فی هذا الاسم بالذات بالمؤشر الذی أوضحناه، فوضع کتابه «مجاز القرآن» علی هذا النحو، و هو کتاب لغهٔ و تفسیر مفردات، لا کتاب بلاغهٔ و بیان، و الدلیل علی ذلک أنه قد یسمی «غریب القرآن» باعتباره ترادف الغریب و المجاز عندهم، کترادف الغریب و المعانی، و قد نص علی تسمیته بهذا الإسم «غریب القرآن» ابن الندیم «۲».

و قال ابن خیر الإشبیلی:

«و أول کتاب جمع فی غریب القرآن و معانیه: کتاب أبی عبیدهٔ: معمر بن المثنی، و هو کتاب المجاز» «۳».

و قد أیّد الزبیدی هذا الاتجاه فقال:

«سألت أبا حاتم عن غریب القرآن لأبی عبیدة الذی یقال له المجاز» «۴».

و هـذان النصان یؤیدان ما نذهب إلیه أن لا علاقة لمجاز أبی عبیدة بالمجاز الاصـطلاحی، حتی قال محققه الدکتور سـزکین: «و مهما کان من أمر فإن أبا عبیدة یسـتعمل فی تفسـیره للآیات هذه الکلمات: «مجاز کذا» و «تفسیر کذا» و «معناه کذا» و «غریبه» و «تقدیره» و «تأویله» علی أن معانیها واحدة أو تکاد.

و معنی هذا أن کلمة «المجاز» عنده عبارة عن الطریق التی یسلکها

---

(۱) ظ: الخوئی، معجم رجال الحدیث: ۱/ ۳۲.

(۲) ظ: ابن الندیم، الفهرست: ۵۲.

(۳) ابن خیر، الفهرست: ۱۳۴.

(۴) الزبیدی، طبقات النحویین: ۱۲۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۶

القرآن فی تعبیراته، و هذا المعنی أعم بطبیعة الحال من المعنی الذی حدده علماء البلاغة لکلمة المجاز». «۱»

و لا ـ أدلّ علی هـذا المـذهب من قـول أبی عبیـدة نفسه و هو بـإزاء تحریر مجـاز القرآن «و فی القرآن مـا فی الکلاـم العربی من وجوه الأعراب، و من الغریب و المعانی» «۲».

فهو بصـدد هـذا الملحظ الـذی ذکره، و إن اشـتمل مجموع ما أفاضه «مجاز القرآن» علی جملة من أنواع المجاز الاصـطلاحی، و لکنه إنما یقصـد بالمجاز معناه اللغوی، و قـد یقصد به أحیانا: المیزان الصـرفی، و قد یعنی به نحو العرب و طریقتهم فی التفسـیر و التعبیر، و هو الأعم الأغلب فی مراده.

و بعـد هـذا «نسـتطیع- مطمئنین- أن نقرر أن کلمـة «مجـاز» إنما هی تسـمیة لغویـة تعنی التفسـیر، فالمعرفـة بأسالیب العرب، و دلالات ألفاظهـا، و معـانی أشـعارها، و أوزان ألفاظهـا، و وجوه إعرابهـا، و طریق قراءاتهـا، کل ذلک سبیل موصـلة إلی المعنی، فمجاز القرآن یقصد أبو عبیدة به «المعبر» إلی فهمه، فالتسمیة لغویة و لیست اصطلاحیة» «۳».

و مهمـا یکن من أمر فقـد عالـج أبو عبیـدة فی «مجـاز القرآن» کیفیـة التوصـل إلی فهم المعـانی القرآنیـة باحتـذاء أسـالیب العرب فی کلاـمهم و سـننهم فی وسائل الإبانـة عن المعانی، و لم یعن بالمجاز ما هو قسـیم للحقیقـة، و إنما عنی بمجاز الآیـة: ما یعبر به عن الآیة «۴».

و کان سبیل أبی عبیـدة فی مجاز القرآن نفسه سبیل معاصره أبی زکریا الفرّاء (ت: ۲۰۷ ه) فی «معـانی القرآن»، و جزءا من سبیل ابن قتیبة فی «تأویل مشـکل القرآن» فی حدود معینة، لأن کتاب ابن قتیبة (ت: ۲۷۶ ه) قد اشـتمل علی مباحث مجازیة مهمة، کما سنشاهد هذا فی مرحلة التأصیل، إذ عقد للمجاز- بمعناه العام حینا و بمعناه الاصطلاحی الدقیق

---

(۱) فؤاد سزکین، مجاز القرآن، المقدمة: ۱/ ۱۸.

(۲) أبو عبیدة، مجاز القرآن: ۱/ ۸.

(۳) مصطفی الصاوی الجوینی، مناهج فی التفسیر: ۷۷.

(۴) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغیة: ۹۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۷

حینا آخر- بابا خاصا تناول فیه فصولا من المأهول المجازی فی الاستعارة و المجاز و التمثیل «۱».

و الذی یبدو لی من تعقب هذه الحقبة أن الاتجاه المنظور إلیه لدی العلماء فی مصنفاتهم التی أوردناها کان البحث المنظّم و المفهرس فی غریب القرآن، و معانیه اللغویة، و شوارده العربیة، و لم یکن لمجاز القرآن و لا لمعانیه بالاصطلاح البلاغی فیها أی إرادة مسبقة، و إن وردت بعض الإشارات البلاغیة بإطارها العام مما لا بد منه فی إیضاح المعنی اللغوی، فالبلاغة جزء من علم اللغة.

۲- مجاز القرآن بإطاره البلاغی العام:

یبدو أن الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) هو أول من استعمل المجاز للدلالة علی جمیع الصور البیانیة تارة، أو علی المعنی المقابل للحقیقة تارة أخری، بل علی معالم الصورة الفنیة المستخلصة من اقتران الألفاظ بالمعانی، فهو کمعاصریه یعبر عن جمهرة الفنون البلاغیة کالاستعارة و التشبیه و التمثیل و المجاز نفسه، یعبر عنها جمیعا بالمجاز، و یتضح هذا جلیا فی أغلب استعمالات الجاحظ البلاغیة التی یطلق علیها اسم المجاز، و قد انسحب هذا علی المجاز القرآنی لدیه «۲».

و یعلل هذا التواضع عند الجاحظ و معاصریه بأمرین:

الأول: إرجاع صنوف البیان العربی و تفریعاته إلی الأصل، و هو عندهم: المجاز بمعناه الواسع.

الثانی: عدم وضوح استقلالیة هذه المصطلحات بالمراد الدقیق منها فی مفهومها و دلالتها کما هی الحال فی جلائها بحدود معینة بعد عصر الجاحظ عند کل من ابن قتیبة (ت: ۲۷۶ ه) و علی بن عبد العزیز المعروف بالقاضی الجرجانی (ت: ۳۶۶ ه) و علی بن عیسی الرمانی (ت:

۳۸۶ ه) و سلیمان بن حمد الخطابی (ت: ۳۸۸ ه) و أبی هلال العسکری

---

(۱) ظ: ابن قتیبة، تأویل مشکل القرآن: ۷۶ و ما بعدها.

(۲) ظ: استعمالات الجاحظ لاطلاقات المجاز، الحیوان: ۵/ ۲۳- ۳۴.

(ت: ۳۹۵ ه) مما قد یعتبر بدایات اصطلاحیة فی إطار ضیق، و لکنه قد یحدد بعض معالم الرؤیة.

فالجاحظ حینما یتحدث عن المجاز القرآنی فإنه ینظّر له بقوله تعالی:

إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً ۱۰ «۱».

و یعد هذا من باب المجاز و التشبیه علی شاکلة قوله تعالی: أَکَّالُونَ لِلسُّحْتِ «۲».

و عنده أن هذا قد یقال لهم، و إن شربوا بتلک الأموال الأنبذة، و لبسوا الحلل، و رکبوا الدواب، و لم ینفقوا منها درهما واحدا فی سبیل الأکل، و تمام الآیة إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً مجاز آخر، ... فهذا کله مختلف، و هو کله مجاز «۳».

و الجاحظ هنا ینظر إلی المجاز باعتباره فی قبال الحقیقة، و هو قسیم لها، فی تنظیره له، و تلک بدایة لها قیمتها الفنیة.

و یری البعض أن إطلاق المجاز فی معناه الدقیق إنما بدأ مع المعتزلة، و هم مجوزون له لوروده فی القرآن، و قد أشار إلی ذلک ابن تیمیة، و اعتبر المجاز دون مبرر أمرا حادثا، و فنا عارضا، لم یتکلم به الأوائل من الأئمة و الصحابة و التابعین، فقال:

«و تقسیم الألفاظ الدالة علی معانیها إلی حقیقة و مجاز، و تقسیم دلالتها أو المعانی المدلول علیها إن استعمل لفظا الحقیقة و المجاز فی المدلول أو الدّلالة، فإن هذا کله قد یقع فی کلام المتأخرین، و لکن المشهور أن الحقیقة و المجاز من عوارض الألفاظ، و بکل حال فهذا التقسیم اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولی .. و أول من عرف أنه تکلم بلفظ المجاز، هو أبو عبیدة معمّر ابن المثنی فی کتابه،

---

(۱) النساء: ۱۰.

(۲) المائدة: ۴۲.

(۳) ظ: الجاحظ، الحیوان: ۵/ ۲۵ و ما بعدها.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۹

و لکنه لم یعن بالمجاز ما هو قسیم الحقیقة، و إنما عنی بمجاز الآیة ما یعبر عن الآیة ... و إنما هذا اصطلاح حادث، و الغالب أنه کان من جهة المعتزلة و نحوهم من المتکلمین «۱».

و لا نرید أن نناقش ابن تیمیة فی نفیه لمصطلح المجاز فی القرون الثلاثة الأولی، فی حین استعمله بمعناه الاصطلاحی العام کل من الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) و ابن قتیبة (ت: ۲۷۶ ه) و هما من أعلام القرن الثالث، لا نجادله بهذا لوضوح وروده، بقدر ما نؤیده فی حدود أن المعتزلة کانوا مجدین فی هذا المنحی، و إن کان الفضل الحقیقی فی إرساء أسسه، و استکمال مناهجه یعود إلی الشیخ عبد القاهر و هو لیس معتزلیا.

و کان محمد بن یزید المبرد (ت: ۲۸۵ ه) قد استعمل المجاز بالمؤدی نفسه الذی استعمله به أبو عبیدة من ذی قبل للدلالة علی ما یعبر به عن تفسیر لفظ الآیة أو ألفاظها، و لا دلالة اصطلاحیة عنده فیه «۲».

علی أن ابن جنی (ت: ۳۹۲ ه) قد أشار إلی حقیقة وقوع الکلام مجازا فی عدة مواضع من «الخصائص» و نصّ علیة بل ذهب إلی أولویته فی الکلام، و وافق ابن قتیبة فی موارد منه، و أخذ ذلک عنه، کما سنری. یقول ابن جنی فی هذا السیاق: «اعلم أن أکثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقیقة، و ذلک عامة الأفعال، نحو: قام زید، و قعد عمر، و انطلق بشر، و جاء الصیف، و انهزم الشتاء. أ لا تری أن الفعل یفاد منه معنی الجنسیة.

فقولک: قام زید معناه: کان منه القیام، و کیف یکون ذلک و هو جنس، و الجنس یطبق جمیع الماضی و جمیع الحاضر، و جمیع الآتی الکائنات من کل من وجد منه القیام. و معلوم أنه لا یجتمع لإنسان واحد فی وقت و لا فی مائة ألف سنة مضاعفة القیام کله الداخل تحت الوهم، هذا محال عند کل ذی لبّ، فإذا کان کذلک علمت أن (قام زید) مجاز لا حقیقة، و إنما هو وضع الکل موضع البعض للاتساع و المبالغة و تشبیه القلیل بالکثیر «۳».

---

(۱) ابن تیمیة، کتاب الأیمان: ۳۴.

(۲) ظ: المبرد: المقتضب فی أغلب استعمالاته لإطلاق المجاز.

(۳) ابن جنی، الخصائص: ۲/ ۴۴۸.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۲۰

و هذا التعلیل من ابن جنی قائم علی أساس نظرة الموحدین و أهل العدل فی مقولتهم

«لا جبر و لا تفویض و لکن أمر بین أمرین»

. فاللّه سبحانه و تعالی موجد القوة فی الإنسان علی القیام، و الإنسان یؤدی ذلک القیام، و لکن لا بحوله و لا قوته، فلیس هو قائما فی الحقیقة، بل الطاقة التی أوجدها اللّه تعالی عنده، هی و ما خوله إیاه کانا عاملین أساسین فی القیام، فلا هو بمفرده قائم، و لا القیام بمنفی عنه، و إنما هو أمر بین أمرین، فکان القیام بالنسبة إلیه مجازا.

و لا یهمنا هذا بقدر ما یهمنا إشارة ابن جنی إلی المجاز فی عدة مواضع من الخصائص، لعل أهمها من یجعل فیه المجاز بعامة قسیما للحقیقة، متحدثا عنه و عن خصائصه بإطار بلاغی عام قد یرید به التشبیه و الاستعارة و المجاز بوقت واحد، و ذلک قوله: «إن الکلام لا یقع فی الکلام و یعدل عن الحقیقة إلیه إلا لمعان ثلاثة هی: الاتساع و التوکید و التشبیه، فإن عدمت هذه الأوصاف الثلاثة کانت

الحقیقة البتة» «۱».

و لا نرید أن نناقش ابن جنی فی هذا الاتساع و ذلک التوکید أو التشبیه کما فعل ابن الأثیر (ت: ۶۳۷ ه) فی متابعته هذه الوجوه، فذلک مما یخرج البحث عن دائرته إلی قضایا هامشیة لا ضرورة إلیها، بل نقول أن المجاز فی قیمته الفنیة لا یختلف عن الحقیقة فی قیمتها الفنیة، فکلاهما یهدف إلی الفائدة المتوخاة من الکلام. قال الحسن بن بشیر الآمدی (ت:

۳۷۰ ه) «الکلام إنما هو مبنی علی الفائدة فی حقیقة، و مجازه» «۲».

و کان علی بن عیسی الرمانی (ت: ۳۸۶ ه) و هو ممن عاصر ابن جنی، ینظر إلی الاستعارة باعتبارها استعمالا مجازیا، و عدّها أحد أقسام البلاغة العشرة، و اکتفی بذکرها عن ذکر المجاز «۳»، مما یعنی أنه یری فیما هو قسیم للحقیقة مجازا و ذلک صریح قوله: «و کل استعارة حسنة فهی توجب بیان ما لا تنوب منابه الحقیقة، و ذلک أنه لو کان تقوم مقامه

---

(۱) المصدر نفسه: ۲/ ۴۴۲.

(۲) الآمدی، الموازنة بین الطائیین: ۱۷۹.

(۳) ظ: الرمانی، النکت فی إعجاز القرآن: ۷۶.

الحقیقة، کانت أولی به، و لم تجز، و کل استعارة فلا بد لها من حقیقة، و هی أصل الدلالة علی المعنی ... و نحن نذکر ما جاء فی القرآن من الاستعارة علی جهة البلاغة» «۱».

و من هذا یبدو أن الرمانی قد لحظ المجاز بإطاره البلاغی العام، فکل ما کان غیر حقیقی سواء أ کان استعارة أم مجازا فهو استعمال مجازی، و ینظر لهذا بعشرات الآیات القرآنیة، و یعطی المعنی الحقیقی، و المجازی بهذا المنظور الذی أوضحناه، شأنه بهذا شأن من سبقه إلی النظرة نفسها. ففی قوله تعالی وَ لَمَّا سَکَتَ عَنْ مُوسَی الْغَضَبُ «۲». قال الرمانی «و حقیقته انتفاء الغضب، و الاستعارة أبلغ لأنه انتفی انتفاء مراصد بالعودة، فهو کالسکوت علی مراصدة الکلام بما توجبه الحکمة فی الحال، فانتفی الغضب بالسکوت عما یکره، و المعنی الجامع بینهما الإمساک عما یکره» «۳».

و فی قوله تعالی لا یَزالُ بُنْیانُهُمُ الَّذِی بَنَوْا رِیبَةً فِی قُلُوبِهِمْ، «۴» ینظر الرمانی إلی المجاز فی «ریبة» إلی أنه استعارة، مما یعنی عدم وضوح التمییز بین المجاز و الاستعارة عنده، و کلاهما مجاز بالمعنی العام عنده، إذ عبر اللّه عن البنیان بأنه ریبة، و إنما هو ذو ریبة کما یری ذلک الرمانی، و إذا صیر هذا الاطلاق علیه فهو مجاز، و التعبیر عنه بالاستعارة عند الرمانی یعنی أن النظرة للاستعارة و المجاز علی حد سواء.

یقول الرمانی فی تعقیبه علی الآیة الکریمة «و أصل البنیان إنما هو للحیطان و ما أشبهها، و حقیقته اعتقادهم الذی عملوا علیه، و الاستعارة أبلغ لما فیها من البنیان بما یحس و یتصور، و جعل البنیان ریبة و إنما هو ذو ریبة، کما تقول: هو خبث کله، و ذلک أبلغ من أن یجعله ممتزجا، لأن قوة الذم للریبة، فجاء علی البلاغة لا علی الحذف الذی إنما یراد به الإیجاز فی العبارة فقط» «۵».

---

(۱) المصدر نفسه: ۸۶.

(۲) الأعراف: ۱۵۴.

(۳) الرمانی، النکت فی إعجاز القرآن: ۸۷.

(۴) التوبة: ۱۱۰.

(۵) الرمانی، النکت فی إعجاز القرآن: ۹۱.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۲۲

فالرمانی الذی یعبر عن المجاز بالاستعارة، و یضع الاستعارة فی التطبیق موضع البحث، إنما ینظر إلیها باعتبارها عملا مجازیا یستدل به علی وقوع المجاز فی القرآن من وجه، و علی دلائل الإعجاز القرآنی من وجه آخر.

و یبدو أن نظرة البلاغیین فی القرن الرابع من الهجرة کانت متحدة فی هذا المقیاس بإطاره العام، فهذا أبو هلال العسکری (ت: ۳۹۵ ه) قد أشار إلی المجاز بمعناه الواسع و نظّر له من القرآن الکریم فی صنوف الاستعارات القرآنیة، و قد أوضح رأیه فی التنصیص علی ذلک بقوله: «و لا بد لکل استعارة و مجاز من حقیقة، و هی أصل الدلالة علی المعنی فی اللغة» «۱».

و یهمنا من هذا القول أنه جعل المجاز قسیما للحقیقة، و اعتبر الاستعارة کذلک لا فرق بینها و بین المجاز، و کانت تطبیقاته فی هذا المنهج استعارات القرآن.

و الحق أنا أبا هلال کان ذا حدس استعاری، و حس بیانی، و ذائقة بلاغیة ناضجة فیما أورده من شواهد قرآنیة فی هذا المقام، ففی قوله تعالی: وَ قَدِمْنا إِلی ما عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْناهُ هَباءً مَنْثُوراً «۲». یقول أبو هلال: «حقیقته عمدنا، و قدمنا أبلغ، لأنه دلّ فیه علی ما کان من إمهاله لهم، حتی کأنه کان غائبا عنهم، ثم قدم فأطلع علی غیر ما ینبغی فجازاهم بحسبه، و المعنی الجامع بینهما العدل فی شدة النکیر، لأن العمد إلی إبطال الفاسد عدل، و أما قوله هَباءً مَنْثُوراً فحقیقته أبطلناه، حتی لم یحصل منه شیء، و الاستعارة أبلغ، لأنه إخراج ما لا یری إلی ما یری» «۳».

و کان السید الشریف الرضی (ت: ۴۰۶ ه) قد ألف کتابین فی المجاز: لها أهمیة نقدیة و بلاغیة فی البحث البیانی فی القرآن و عند العرب و هما: «تلخیص البیان فی مجازات القرآن» و «المجازات النبویة»، و کان

---

(۱) العسکری، کتاب الصناعتین: ۲۷۶.

(۲) الفرقان: ۲۳.

(۳) العسکری، کتاب الصناعتین: ۲۷۷.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۲۳

إطلاق المجاز فی هذین الأثرین یشمل الاستعارة و التشبیه و التمثیل و المجاز نفسه، کما سیتضح فیما بعد، لکنه فی عرضه الاصطلاحی أضیق دائرة من فضفاضیة الاستعمال الجاحظی، و عمومیته عند الرمانی، و اتساعه عند ابن جنی و الوقوف به عند الاستعارة فحسب عند أبی هلال.

و قد عبر إن رشیق القیروانی (ت: ۴۵۶ ه) أن العرب کثیرا ما تستعمل المجاز و تعده من مفاخر کلامها «۱».

و نظرته فی هذا نظرة من سبقه فی المعنی العام.

إذن فمصطلح المجاز بمعناه الواسع عریق من ناحیتین:

الأولی: استعمال النقاد و البلاغیین العرب له من قبل أن تتبلور دلالته الاصطلاحیة الدقیقة.

الثانیة: وروده فی المظان البیانیة و اللغویة و التفسیریة بمعنی یقابل الحقیقة، و إن اشتمل علی جملة من أنواع البیان، أو قصدت به الاستعارة باعتبارها تقابل الحقیقة لأنها استعمال مجازی.

و الذی نرید أن ننوه به أن هذا الأصل معرّف بالأصالة منذ عهد مبکر فی خطوطه الأولی، و لیس هو من ابتکار المعتزلة، بقدر ما لهم من فضل فی المساهمة فیه شأنهم بذلک شأن البلاغیین فیما بعد عصر الرضی و عبد القاهر.

۳- مجاز القرآن فی مرحلة التأصیل:

یبدو أن ابن قتیبة (ت: ۲۷۶ ه) کان سباقا إلی بحث المجاز فی ضوء القرآن فی کتابة «تأویل مشکل القرآن» و لکن التحقیق فی الموضوع لدیه لم یمثل عملا مستقلا فی هذا الباب، بل شکّل بابا فی الکتاب.

و کان الدور الذی قام به الشریف الرضی (ت: ۴۰۶ ه) دورا حافلا- إذ کتب «تلخیص البیان فی مجازات القرآن» فکان بحثا متفردا و متخصصا فی الموضوع.

---

(۱) ابن رشیق، العمدة فی محاسن الشعر: ۱/ ۲۶۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۲۴

و جاء الشیخ عبد القاهر الجرجانی (ت: ۴۷۲ ه) فسلط الأضواء علی المجاز فی کتابیه «دلائل الإعجاز» و «أسرار البلاغة» فکان المنظّر البیانی فی التطبیق القرآنی للمجاز، حتی بلغ البحث المجازی علی یدیه مرحلة النضج العلمی و التجدید البلاغی، فعاد کلا منسجما، و قالبا واحدا متجانسا بالمعنی الاصطلاحی الدقیق لمفهوم المجاز.

و أتی بعد هؤلاء جار اللّه محمود بن عمر الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) فاغترف من بحری الرضی و الجرجانی، ما قوّم به أوده، و صحّح منهجه، و أضاف دقة الاختیار، و لطف التنظیر.

فکان الزمخشری و هؤلاء الأقطاب الثلاثة قد دفعوا بمجاز القرآن فنا إلی مرحلة التأصیل، و بلغوا به شوطا إلی قمة التأهیل، فعاد معلما بارزا فی التشخیص، و علما قائما یشار إلیه بالبنان.

و سنقتصر فی الحدیث عند هذه المرحلة علی هؤلاء الأعلام ضمن حدود مقتضبة، و لمسات إشاریة عاجلة، مهمتها إعلام الجهود، و إنارة المعالم لیس غیر.

و لا یعنی التأکید علی هؤلاء الأعلام: الغض من منزلة الآخرین، أو بخس البلاغیین حقوقهم، و لکن التوسع فی «مجاز القرآن» عند ابن قتیبة و الشریف الرضی و عبد القاهر و الزمخشری، قد فاق فی مرحلة التأصیل، و استقرار المصطلح المجازی، حدود الإشارة و الاختصار عند غیرهم، و هو ما وقفنا علیه، لهذا فإن حدیثنا عنهم أمس صلة، و ألصق لحمة، بمرحلة التأصیل منه عند سواهم.

و مع هذا فقد أشرنا فی نهایة هذا المبحث إلی طائفة من الأعلام الذین ساهموا بإمکانات متفاوتة فی هذا المجال:

۱- عقد ابن قتیبة (ت: ۲۷۶ ه) بابا خاصا للمجاز فی کتابه:

«تأویل مشکل القرآن» «۱». و یبدو أن الهدف من ذلک کان کلامیا، لأن أکثر

---

(۱) حققه فی طبعة منقحة الدکتور السید أحمد صقر و طبع عدة مرات: مطبعة الحلبی.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۲۵

غلط المتأولین کان من جهة المجاز فی التأویل، فتشعبت بهم الطرق، و اختلفت النحل، و کان بإمکان هؤلاء أن یرجعوا إلی سعة المجاز، فیحسم الأمر، و تنبسط الدلالات، لا أن یحملوا ما ورد منه فی القرآن علی الحقیقة فتضلّهم الشبهات.

و قد عمد ابن قتیبة لأبعاض من آیات القرآن الکریم، و شرح فی ضوئها ما یذهب إلیه أهل التأویل القائلین بالحقیقة دون المجاز، لیعود بذلک إلی دائرة المجاز فینفی ما قالوا جملة و تفصیلا.

و سیمر علینا فی مجال التطبیق لآیات القرآن المزید من رده علی القائلین ببطلان المجاز فی القرآن، و مستشهدا علی صحة القول به من خلال الاستعمال المیدانی عند العرب فی حیاتهم الیومیة لألفاظ متداولة، و عبارات قائمة لا یمکن تأویلها إلا بالمجاز.

و لکن الملاحظ عند ابن قتیبة أنه قد یخلط الحقیقة بالمجاز، فتحار باعتباره المجاز أحیانا، و الحقیقة مجازا، و یحشر لذلک جملة من الآیات القرآنیة دلیلا علی الموضوع.

فهو کما یری أستاذنا الدکتور بدوی طبانهٔ: لا یری فی إرادهٔ الحقیقهٔ عجبا فی مثل قوله تعالی للسماء و الأرض:

ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً و قولهما: أَتَیْنا طائِعِینَ «۱». أو قوله لجهنم هَلِ امْتَلَأْتِ فتقول: هَلْ مِنْ مَزِیدٍ «۲». لأن اللّه تبارک و تعالی ینطق الجلود و الأیدی و الأرجل و یسخّر الجبال و الطیر بالتسبیح «۳».

و الحق أن ابن قتیبهٔ صاحب مدرسهٔ اجتهادیهٔ فی استنباط المجاز من القرآن، فهو یجیل فکره، و یستعمل حدسه البلاغی فی استکناه المجاز القرآنی لیحقق مذهبه الکلامی فی إثبات المجاز خلافا لفهم الطاعنین بوقوعه فی القرآن.

ففی قوله تعالی إِنَّ الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ سَیَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدًّا ۹۶ «۴»

---

(۱) فصلت: ۱۱.

(۲) ق: ۳۰.

(۳) ظ: بدوی طبانهٔ، البیان العربی: ۲۷ و انظر مصادره.

(۴) مریم: ۹۶.

یری أنه لیس کما یتأولون، و إنما أراد أنه یجعل لهم فی قلوب العباد محبهٔ، فأنت تری المخلص المجتهد محببا إلی البر و الفاجر، مهیبا، مذکورا بالجمیل، و نحوه قول اللّه سبحانه و تعالی فی قصهٔ موسی علیه السّلام:

وَ أَلْقَیْتُ عَلَیْکَ مَحَبَّهً مِنِّی «۲»، لم یرد فی هذا الموضوع أنی أحببتک، و إن کان یحبه، و إنما أراد أنه حببه إلی القلوب، و قرّبه من النفوس، فکان ذلک سببا لنجاته من فرعون، حتی استحیاه فی السنهٔ التی یقتل فیها الولدان «۳».

و یستمر ابن قتیبهٔ فی عملیتی الاستنباط و الاستدلال علیه من خلال ذائقته الفنیهٔ، و تمرسه فی طلاقهٔ البیان العربی، فیذهب بالمجاز إلی أبعد حدوده الاصطلاحیهٔ، و کأنه فنّ قد تأصّل من ذی قبل، و هذا من ممیزات ابن قتیبهٔ فی استقراء البعد المجازی.

و لعل من طریف ما استدلّ علیه بسجیته الفطریهٔ قوله تعالی: وَ جَعَلْنا نَوْمَکُمْ سُباتاً ۹ «۴». فیذهب أن لیس السبات هنا النوم، فیکون معناه فجعلنا نومکم نوما، و لکن السبات الراحهٔ، أی جعلنا النوم راحهٔ لأبدانکم، و منه قیل: یوم السبت، لأن الخلق اجتمع یوم الجمعهٔ، و کان الفراغ منه یوم السبت، فقیل لبنی إسرائیل: استریحوا فی هذا الیوم، و لا تعملوا شیئا، فسمی یوم السبت، أی: یوم الراحهٔ. و أصل السبت التمدد، و من تمدد استراح، و منه قیل: رجل مسبوت، یقال: سبتت المرأهٔ شعرها، إذا نفضته من العقص و أرسلته، ثم قد یسمی النوم سباتا، لأنه بالتمدد یکون «۵».

بهذا التذوق الدلالی، و النظر الموضوعی، فهم ابن قتیبهٔ مجاز القرآن، فهل کان من المؤصلین له، هذا ما اعتقده بحدود غیر مبالغ فیها، شاهدها عشرات الصفحات فی تأویل مشکل القرآن و قد خصصها لمجاز

---

(۲) طه: ۳۹.

(۳) ظ: ابن قتیبهٔ، تأویل مشکل القرآن.

(۴) النبأ: ۹.

(۵) ظ: ابن قتیبهٔ، تأویل مشکل القرآن.

القرآن بما یعد بحق من أروع البحوث المنجزهٔ فی الموضوع، و ستقرؤه فی جزئیات متناثرهٔ فی هذا الکتاب، قد سبق إلی نقطتین مهمتین فی خدمهٔ مجاز القرآن:

الأولى: إشارته منذ عهد مبكر إلى مسألة الطعن على القرآن فى وقوع المجاز فيه، و مناقشته ذلك و رده على الطاعنين بالموروث المجازى عند العرب و فى القرآن الكريم.

الثانية: إيراده مفردات علمى المعانى و البيان فى صدر كتابه بأسمائها الاصطلاحية الدقيقة التى تعارف عليها المتأخرون عن عصره، و إن استخدم كلمة المجاز بمفهومها العام «۱».

و زيادة على ما تقدم فقد جعل المجاز قسيما للحقيقة، لأنه قسم الكلام إلى حقيقة و مجاز «۲».

و ذهب إلى أن أكثر الكلام إنما يقع فى باب الاستعارة «۳». و هكذا شأن كل ما هو أصيل أن يعطيك الدقة قدر المستطاع.

۲- و ليس جديدا أن يكون أبو الحسن الشريف الرضى (ت: ۴۰۶ ه) عالما موسوعيا فى المجاز بعامة، و المجاز النبوى و القرآنى بخاصة، فقد كان ضليعا ببلاغة العرب، و علوم القرآن، و اللغة، و الشعر، و النثر، و حسن اختياره لطائفة هائلة من خطب و حكم و رسائل أمير المؤمنين الإمام على عليه السّلام، و تسميته لذلك ب «نهج البلاغة» «۴». و تعليقاته و شروحه و وقفاته و لمساته البلاغية عليه، دليل زيادته الأولى فى الفن البلاغى، و تمرسه الاستقرائى لأبعاده المختلفة.

و كتابه القيم تلخيص البيان فى مجازات القرآن» «۵» حافل بالمجاز

---

(۱) ظ: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ۱۵.

(۲) المصدر نفسه: ۷۸.

(۳) المصدر نفسه: ۱۰۱.

(۴) طبع مستقلا بتحقيق محمد عبده، و طبع بشرح ابن أبى الحديد بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

(۵) حققه الأستاذ محمد عبد الغنى حسن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ۱۹۵۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۲۸

اللغوى من القرآن و ضروبه المتشعبة، و لكنه يؤكد فيه «الاستعارة» و الاستعارة جزء من المجاز اللغوى تكون علاقته المشابهة، و هكذا الاستعارة فى القرآن.

و يرى الدكتور بدوى طبانة أن نقصا كبيرا قد طرأ على الكتاب من أوله، فلا تقرأ فى بدئه ما اعتدنا رؤية مثله فى أكثر المؤلفات من خطبة الكتاب، و ما حفز صاحبه على تأليفه، و منهجه فى التأليف، و لكن أول هذا المطبوع تمام لكلام سابق يتعلق بالمجاز الذى فى أوائل سورة البقرة إلى قوله تعالى وَ طُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ «۱».

و كان يمكن لو عثر على هذا المفقود، أن يتبين بالنص معنى المجاز عند الشريف الرضى، و على كل حال فإنه يقصر الدراسة على البحث فى مجازات القرآن، أى الألفاظ المستعملة فى غير ما وضعت له، و أكثر كلامه عن الاستعارات الواردة فى القرآن «۲».

و يبدو أن الأمر قد التبس على الدكتور بدوى طبانة فى بدايات المطبوع من تلخيص البيان، و الذى يتضح بجلاء أن البداية الموجودة كانت من قوله تعالى خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَ عَلى سَمْعِهِمْ «۳»، و هى الآية السابعة من البقرة، و (و طبع على قلوبهم) هى الآية السابعة و الثمانون من التوبة، و كانت شاهدا على ما أورده الشريف الرضى من معنى الختم و معنى الطبع، «لأن الطبع من الطابع، و الختم من الخاتم، و هما بمعنى واحد» «۴» فكان كلام الرضى متعلقا بمجاز الختم إلى قوله تعالى وَ عَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَةٌ «۵».

و طريقة الشريف الرضى فى معالجاته لمجاز القرآن فى تلخيص البيان استقراء القرآن على ترتيبه المصحفى، فيتعقب الآيات فى السور القرآنية بحسب تسلسلها آية فإذا لمح المجاز وقف عنده وقفة الفاحص الخبير،

---

(۱) التوبة: ۸۷.

(۲) ظ: بدوی طبانهٔ، البیان العربی: ۳۰.

(۳) البقرهٔ: ۷.

(۴) الشریف الرضی: تلخیص البیان: ۱۱۳.

(۵) البقرهٔ: ۷.

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۲۹

و أجری لقلمه العنان فی حدود الاستعمال المجازی دون إیجاز مخلّ أو إطناب مملّ کما یقال.

و هو فی ذلک منظّر و مطبّق فی آن واحد، و معتدّ برأیه البیانی دون تردد، فهو یورد المجاز و یشرحه و یستشهد علیه، و یناقش فیه، و یثبت القول الصراح باجتهاده القائم علی أساس الکشف و الإبداع و التبادر الذهنی من خلال عمقه اللغوی، و منهجه البلاغی، و مخزونه الثقافی المستفیض.

و کان هذا العمل سبقا فریدا إلی الموضوع، لم یشارکه فیه أحد قبله، و قد سار علی منواله من جاء بعده و لکن فی حدود مقتضبهٔ لم تنهض بکتاب مستقل فیما أعلم.

«و من هنا کان «تلخیص البیان» أول کتاب کامل ألف لغرض واحد، و هو متابعهٔ المجازات و الاستعارات فی کلام اللّه کله سورهٔ سورهٔ و آیهٔ آیهٔ، و من هنا کانت القیمهٔ العلمیهٔ لهذا الکتاب الذی لم یؤلف مثله لهذا الغرض. فهو یقوم فی التراث العربی الإسلامی وحده شاهدا علی أن الشریف الرضی خطا أول خطوهٔ فی التألیف فی مجازات القرآن و استعاراته تألیفا مستقلا بذاته، و لم یأت عرضا فی خلال کتاب، أو بابا من أبواب مصنّف» «۱».

و إنک لتجد فی منهجه هذا شذرات تلتقط و أنت ضنین بها.

۱- ففی قوله تعالی فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ «۲» فإنه ینفی الجسمیهٔ و الجههٔ عن الباری تعالی و یوجهها نحو المجاز بقوله «أی جههٔ التقرب إلی اللّه، و الطریق الدالهٔ علیه، و نواحی مقاصده و معتمداته الهادیهٔ إلیه» «۳».

۲- و فی قوله تعالی اللَّهُ وَلِیُّ الَّذِینَ آمَنُوا یُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّورِ وَ الَّذِینَ کَفَرُوا أَوْلِیاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ یُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَی الظُّلُماتِ «۴».

---

(۱) محمد عبد الغنی حسن، مقدمهٔ تلخیص البیان: ۳۰.

(۲) البقرهٔ: ۱۱۵.

(۳) الشریف الرضی: تلخیص البیان: ۱۱۸.

(۴) البقرهٔ: ۲۵۷.

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۳۰

فیذهب الرضی أن المراد منها «إخراج المؤمنین من الکفر إلی الأیمان، و من الغی إلی الرشاد، و من عمیاء الجهل إلی بصائر العلم. و کل ما فی القرآن من ذکر الإخراج من الظلمات إلی النور فالمراد به ما ذکرنا.

و ذلک من أحسن التشبیهات. لأن الکفر کالظلمهٔ التی یتسکع فیها الخابط، و یضل القاصد. و الأیمان کالنور الذی یؤمه الحائر، و یهتدی به الجائر، لأن عاقبهٔ الأیمان مضیئهٔ بالأیمان و الثواب، و عاقبهٔ الکفر مظلمهٔ بالجحیم و العذاب. و فی لسانهم: وصف الجهل بالعمی و العمه، و وصف العلم بالبصر و الجلیهٔ» «۱».

۳- و یحمل الرضی قوله تعالی وَ قِیلَ یا أَرْضُ ابْلَعِی ماءَکِ وَ یا سَماءُ أَقْلِعِی وَ غِیضَ الْماءُ وَ قُضِیَ الْأَمْرُ «۲» علی الاستعمال المجازی فی صدور الأمر منه تعالی، و یقول: «لأن الأرض و السماء لا یصح أن تؤمرا أو تخاطبا. لأن الأمر و الخطاب لا یکونان إلا لمن یعقل، و

لا يتوجهان إلا لمن يعى و يفهم. فالمراد إذن بذلك، الأخبار عن عظيم قدرة اللّه سبحانه، و سرعة مضى أمره، و نفاذ تدبيره نحو قوله إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۴۰ «۳»، إخبار عن وقوع أوامره من غير معاناة و لا كلفة، و لا لغوب و لا مشقة.

و فى هذا الكلام أيضا فائدة أخرى لطيفة. و هو أن قوله سبحانه يا أَرْضُ ابْلَعِى ماءَكِ أبلغ من قوله: يا أرض اذهبى بمائك. لأن فى الابتلاع دليلا على إذهاب الماء بسرعة ... و كذلك الكلام فى قوله سبحانه وَ يا سَماءُ أَقْلِعِى لأن لفظ الاقلاع هاهنا أبلغ من لفظ الانجلاء. لأن فى الإقلاع أيضا معنى الإسراع بإزالة السحاب، كما قلنا فى الابتلاع. و ذلك أدل على نفاذ القدرة، و طواعية الأمور، من غير وقفة و لا لبثة، هذا إلى ما فى المزاوجة بين اللفظين من البلاغة العجيبة و الفصاحة الشريفة» «۴».

---

(۱) الشريف الرضى، تلخيص البيان: ۱۲۱.

(۲) هود: ۴۴.

(۳) النحل: ۴۰.

(۴) الشريف الرضى، تلخيص البيان: ۱۶۲.

و فى قوله تعالى فَفَتَحْنا أَبْوابَ السَّماءِ بِماءٍ مُنْهَمِرٍ (۱۱) وَ فَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُوناً فَالْتَقَى الْماءُ عَلى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ (۱۲) «۱» يقول الشريف الرضى (المراد- و اللّه أعلم- بتفتيح أبواب السماء تسهيل سبل الأمطار حتى لا يحبسها حابس، و لا يلفتها لافت. و مفهوم ذلك إزالة العوائق عن مجارى العيون من السماء، حتى تصير بمنزلة حبيس فتح عنه باب، أو معقول أطلق عنه عقال. و قوله فَالْتَقَى الْماءُ عَلى أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ أى: اختلط ماء الأمطار المنهمرة، بماء العيون المتفجرة، فالتقى ماءاهما على ما قدره اللّه سبحانه، من غير زيادة و لا نقصان. و هذا من أفصح الكلام، و أوقع العبارات عن هذه الحال» «۲».

۵- و أظهر مما تقدم فى مجاز القرآن عند الشريف الرضى نسبة الخشوع و التصدع إلى الجبل فى قوله تعالى: لَوْ أَنْزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثالُ نَضْرِبُها لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ۲۱ «۳» قال الشريف الرضى: «و هذا القول على سبيل المجاز.

و المعنى أن الجبل لو كان مما يعى القرآن و يعرف البيان لخشع فى سماعه، و لتصدع من عظم شأنه، و على غلظ أجرامه، و خشونة أكنافه. فالإنسان أحق بذلك منه، إذ كان واعيا لقوارعه، و عالما بصوادعه» «۴».

و هذا الملحظ الدقيق فى مجازية الآية عند الشريف الرضى مصدره:

أن لازم الخشوع و التصدع و الخشية، و الإدراك و المعرفة و السماع، و الجبل لا يسمع و لا يعى، فتأمل أيها الإنسان و تفكّر بما ضربه اللّه لك من الأمثال.

۶- قلنا فيما سبق أن أغلب ما أورده الرضى فى تلخيص البيان عبارة عما يقابل الحقيقة فى الاستعمال، و الاستعارة عندهم كالمجاز باعتبارها استعمالا مجازيا و خلاف الأصل اللغوى، لهذا كان «تلخيص البيان» حافلا

---

(۱) القمر: ۱۱- ۱۲.

(۲) الشريف الرضى، تلخيص البيان: ۳۱۸.

(۳) الحشر: ۲۱.

(۴) الشريف الرضى، تلخيص البيان: ۳۳۰.

فى صنوف الاستعارات القرآنية و لعل من أبلغ ما أورده تعقيبا و شرحا و بيانا، تلك الاستعارات التى كشف فيها عن ذائقته الفطرية فى استحياء المراد القرآنى و سأكتفى بإيراد بعض النماذج فى ذلك:

أ- فى قوله تعالى وَ تَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنا راجِعُونَ ۹۳ «۱» قال الرضى: «و هذه استعارة. و المراد بها: أنهم تفرقوا فى الأهواء و اختلفوا فى الآراء، و تقسمتهم المذاهب، و تشعبت بهم الولائج «۲» و مع ذلك فجميعهم راجع إلى اللّه سبحانه، على أحد وجهين: إما أن يكون رجوعا فى الدنيا. فيكون المعنى: أنهم و إن اختلفوا فى الاعتقادات صائرون إلى الإقرار بأن اللّه سبحانه خالقهم و رازقهم، و مصرفهم و مدبرهم.

أو يكون ذلك رجوعا فى الآخرة، فيكون المعنى أنهم راجعون إلى الدار التى جعلها اللّه تعالى مكان الجزاء على الأعمال، و موفّى الثواب و العقاب، و إلى حيث لا يحكم فيهم، و لا يملك أمرهم إلا اللّه سبحانه.

و شبّه تخالفهم فى المذاهب، و تفرقهم فى الطرائق، مع أن أصلهم واحد، و خالقهم واحد، بقوم كانت بينهم، وسائل متناسجة، و علائق متشابكة، ثم تباعدوا تباعدا قطع تلك العلائق، و شذب تلك الوصائل، فصاروا أخيافا «۳» مختلفين، و أوزاعا مفترقين» «۴».

ب- و فى قوله تعالى وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلى حَرْفٍ فَإِنْ أَصابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَ إِنْ أَصابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلى وَجْهِهِ «۵» يحمل الرضى الآية على التصوير الاستعارى، و يعطيك معنى عبادة المرء ربه على حرف، تشبيها بالقائم على جرف هار، و حرف هاو. يقول: «و المراد بها- و اللّه أعلم- صفة الإنسان المضطرب الدين، الضعيف اليقين، الذى لم تثبت فى الحق قدمه، و لا استمرت عليه مريرته، فأوهى شبهة تعرض له ينقاد معها،

---

(۱) الأنبياء: ۹۳.

(۲) الولائج: جمع وليجة، و هى بطانة الإنسان.

(۳) يقال: هم أخوة أخياف، بمعنى: أمهم واحدة و آباؤهم متعددون.

(۴) الشريف الرضى، تلخيص البيان: ۲۳۲- ۲۳۳.

(۵) الحج: ۱۱.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۳۳

و يفارق دينه لها، تشبيها بالقائم على حرف مهواة، فأدنى عارض يزلقه، و أضعف دافع يطرحه» «۱».

ج- و فى قوله تعالى وَ الَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ وَ الْإِيمانَ مِنْ قَبْلِهِمْ «۲»، تبرز استقلالية الشريف الرضى فى الرأى، و شخصيته فى النّقد، و اعتداده بصميم بلاغة العرب فيقول:

«و هذه استعارة لأن تبوؤ الدار هو استيطانها و التمكن فيها، و لا يصح حمل ذلك على حقيقته فى الإيمان، فلا بد إذن من حمله على المجاز و الاتساع. فيكون المعنى أنهم استقروا فى الإيمان كاستقرارهم فى الأوطان. و هذا من صميم البلاغة، و لباب الفصاحة، و قد زاد اللفظ المستعار هاهنا معنى الكلام رونقا. أ لا ترى كم بين قولنا: استقروا فى الإيمان، و بين قولنا: تبوءوا. و أنا أقول أبدا: إن الألفاظ خدم للمعانى، لأنها تعمل فى تحسين معارضها، و تنميق مطالعها» «۳».

و حديثنا عن «تلخيص البيان» قد يطول لو استرسلنا فيه، و فيما قدمناه من نماذج غناء فى إقرار منهج هذه الدراسة القائمة على سبيل الإشارة و التلميح العابر لجهود المؤصلين.

و الأمر المنظور لدى الشريف الرضى فى تلخيص البيان يتجلى فى عدة حقائق نشير إليها:

۱- استقلالية فى المنهج و الفكر، و أولويته فى أولية هذا المنهج البلاغى كتابا مستقلا، و كيانا قائما فى مجاز القرآن.

۲- تورعه فى ذات اللّه عن الجزم فى المعنى القرآنى، إذ طالما نجده يبدأ تعقيبه على الآية بعبارة: و اللّه أعلم.

۳- هـذه العبارة المشـرقة، و هـذا الأسـلوب الحـديث، و ذلك التدافع فى الألفاظ، و كأنك تقرأ فيه بلاغى اليوم لا بلاغى القرن الرابع الهجرى.

---

(۱) الشريف الرضى، تلخيص البيان: ۲۳۷.

(۲) الحشر: ۹.

(۳) الشريف الرضى، تلخيص البيان: ۳۳۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۳۴

لهذا فقد كان سليما ما قرره الدكتور محمد عبد الغنى حسين فى مقارنته بينه و بين سابقيه: أبى عبيدة و ابن قتيبة، فى التعبير البلاغى، و الأداء الأدبى، و الذائقة الفنية، فقال:

«و خذ أى آية شئت من كتاب اللّه العزيز، و تتبعها عند أبى عبيدة فى مجازه، و عند ابن قتيبة فى مشكله، و عند الشـريف الرضـى فى تلخيص بيانه، فإنك مؤمن معنا فى النهاية بأن سليل البيت النبوى الكريم، كان أغزر الثلاثة بيانا، و أفصحهم لسانا، و أبلغهم فى التعبير عن مرامى القرآن بعبارة أدبية مشرقة ناصعة، يتضح فيها ذوق الأديب، و رقة الشاعر، و حسن البليغ، أكثر مما يتضح فيها فقه اللغوى، و علم النحوى» «۱».

۳- و أما الحديث عن الشيخ عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) فقد سبق لنا القول أنه مطور البحث البلاغى، و واضع أصوله الفنية «۲» فى كتـابيه الجليلين: «دلائـل الإعجاز» «۳»، و «أسـرار البلاغة» «۴». فقـد سبر فيهمـا أغوار الفن القولى شـرحا و إيضاحـا و تطبيقا، اعتنى باللبـاب من هـذا العلم، و أكـد فيه على الجـانب الحى النابض، و ابتعـد عن الفهم العشوائى، و الخلط الغوغائى بين النظريـة البلاغيـة و تطبيقاتها، لم يعتن بالحـدود المقيـدة فى علم المنطق، و لم يعر للقوقعة اللفظية أهمية مطلقا، كان وكده منصبا حول ما يقدمه من نتاج فياض إبداعى ينهض بهذا الفن الأصـيل إلى أوج عظمته و يدفع به إلى ذروة مشاركته فى بناء الهرم الحضارى، فما ذا يجنى الباحث و المتعلم، و هذا العلم نفسه، من الجفاف فى الحد، أو الغلظة فى الرسم، أو الصرامة المضنية فى القاعدة.

---

(۱) محمد عبد الغنى حسن، مقدمة تلخيص البيان: ۴۸.

(۲) المؤلف، أصول البيان العربى، رؤية بلاغية معاصرة: ۱۸.

(۳) حققه لأول مرة كل من الأسـتاذ محمـد عبـدة، و محمد محمود الشـنقيطى. القاهرة، ۱۹۲۱ و صـدرت مؤخرا طبعة منقحة، بتحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجى، القاهرة ۱۹۸۴.

(۴) حققه، و خرج آياته، و ضبطه ضبطا علميا فريدا الأستاذ الدكتور هلموت ريتر، مطبعة المعارف، استانبول، ۱۹۵۴ م.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۳۵

انظر إليه و هـو يتحـدث عن أصالـة «علم البيـان» و المجـاز أسـاسه و قاعـدته الصـلبة ببيـان سـاحر، و منطـق جزل، و هو يصـرح باسـمه اصطلاحا فيقول:

«ثم إنك لا ترى علما هو أرسـخ أصـلا، و أبسق فرعا، و أحلى جنى، و أعذب وردا، و أكرم نتاجا و أنور سـراجا من «علم البيان» الذى لولاه لم تر لسانا يحوك الوشـى، و يصوغ الحلى، و يلفظ الـدرر، و ينفث السـحر و يقرى الشـهد، و يريك بدائع من الزهر، و يجنيك الحلو اليانع من الثمر، و الـذى لو لا تحفيه بالعلوم و عنايته بها، و تصويره إياها، لبقيت كامنـة مسـتورة، و لما اسـتبنت لها- يـد الـدهر- صورة، و لاستمر السرار بأهلتها، و استولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، و محاسن لا يحصرها الاستقصاء» «۱».

لقـد بحث عبـد القـاهر فى أسـرار البلاغـة مفردات «علم البيـان» و فى طليعتهـا المجـاز، و بحث فى دلائـل الإعجاز أغلب مفردات علم

المعانی، و کرّ أیضا علی المجاز. و السبب فی هذا واضح لأن المجاز القرآنی من أسرار البلاغة و دلائل الإعجاز.

فالمجاز عنده فی أسرار البلاغة نوعان: مجاز عن طریق اللغة، و هو المجاز اللغوی، و مضماره الاستعارة و الکلمة المفردة.

و مجاز عن طریق المعنی و المعقول، و هو المجاز الحکمی، و توصف به الجمل فی التألیف و الإسناد «۲».

و حد المجاز الحکمی «أن کل جملة أخرجت الحکم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأویل فهی مجاز «۳».

و قد فرّق بین المجاز العقلی و اللغوی فی الحدود و الاستعمال و الإرادة، و قال: «أنه إذا وقع فی الإثبات فهو متلقی من العقل، و إذا عرض فی المثبت فهو متلقی من اللغة» «۴». و کل من المجازین اللغوی

---

(۱) عبد القاهر، دلائل الإعجاز: ۴.

(۲) ظ: عبد القاهر، أسرار البلاغة: ۳۷۶.

(۳) المصدر نفسه: ۳۵۶.

(۴) ظ: المصدر نفسه: ۳۴۴.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۳۶

و العقلی لا یدرک إلا فی الترکیب، و وراء کل منهما معان غیر ما یفهم من تکوین الجملة النحوی فی الإیحاءات النفسیة التی یستند إلیها التصویر القرآنی «۱».

و هذا التقسیم لم یکن واضحا بدقته هذه قبل عبد القاهر بل کان المجاز بجملته یشمل صور البیان بعامة، و قد یتخصص بالاستعارة و المجاز کما هی الحال عند الشریف الرضی کما أسلفنا.

و قد استنار بهذه التسمیة کل من فخر الدین الرازی (ت: ۶۰۶ ه) و أبی یعقوب السکاکی (ت: ۶۲۶ ه) بل هما قد نسخا رأی عبد القاهر نسخا حرفیا.

فالرازی یقسم المجاز إلی قسمین: مجاز فی الإثبات، و مجاز فی المثبت، و هما العقلی و اللغوی، و عنده أن المجاز فی الإثبات إنما یقع فی الجملة، و أن المجاز فی المثبت إنما یقع فی المفرد «۲».

و السکاکی یقسم المجاز إلی قسمین: لغوی و عقلی، و اللغوی إلی قسمین: خال من الفائدة، و متضمن لها و یسمیها الاستعارة. إلا أنه یغض النظر عن المجاز العقلی، و یؤکد علی اللغوی، و کأنه یمیل إلی عدّه أساس المجاز «۳».

و فی «دلائل الإعجاز» نجد عبد القاهر یحقق القول الدقیق فی المجال الحکمی عنده، و العقلی عنده و عند غیره ممّن تبعه فیه حتی فی التسمیة، و هو برؤیته الثاقبة یلمس أن وراء الکنایة و الاستعارة فی البیان مجازا آخر غیر المجاز اللغوی، و هو المجاز الحکمی المستفاد من طریق العقل فی أحکام تجریها علی اللفظ و هو متروک علی ظاهره «۴».

و القول عنده فی التفریق بین المجاز و الاستعارة، أن المجاز هو

---

(۱) ظ: فتحی أحمد عامر، فکرة النظم بین وجوه الإعجاز: ۱۲۳.

(۲) ظ: الرازی، نهایة الإیجاز: ۴۸ و ما بعدها.

(۳) ظ: السکاکی، مفتاح العلوم: ۱۹۴- ۱۹۸.

(۴) ظ: عبد القاهر، دلائل الإعجاز: ۲۹۳ و ما بعدها، تحقیق: محمود شاکر.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۳۷

الاستعارة، لأنه لیس هو بشیء غیرها، و إنما الفرق أن «المجاز» أعم، من حیث أن کل استعارة مجاز، و لیس کل مجاز استعارة «۱».

إن الوعی المجازی الذی أدرکه عبد القاهر، و میّز فروقه و خصائصه من أبلغ ما توصل إلیه العمق البلاغی للمجاز، و من أفضل ما أنتجه النقد الموضوعی فی صیاغهٔ المنهج المتطور لدقائق الاصطلاح المجازی.

و ستجد- فیما بعد- فی کل من فصلی «المجاز العقلی فی القرآن» و «المجاز اللغوی فی القرآن» سبرا لنظریته البلاغیهٔ فی المجاز القرآنی، و إشارهٔ مغنیهٔ لطائفهٔ من آرائه التطبیقیهٔ فی الموضوع، فهناک موضعها الطبیعی من البحث.

و الذی نؤکد علیه هنا أن تنظیر عبد القاهر فی المجاز جاء طافحا بآیات القرآن المجید فهی أصل، و جاء الشعر و الأمثال فرعا فیه، لأنه معنیّ ببیان إعجاز القرآن، فهو یستدل علیه بآیاته الکریمهٔ.

انظر إلیه و هو یتحدث عن المجاز العقلی.

«و هذا الضرب من المجاز کثیر فی القرآن، فمنه قوله تعالی: تُؤْتِی أُکُلَها کُلَّ حِینٍ بِإِذْنِ رَبِّها «۲»، و قوله عز اسمه: وَ إِذا تُلِیَتْ عَلَیْهِمْ آیاتُهُ زادَتْهُمْ إِیماناً «۳»، و فی الأخری: فَمِنْهُمْ مَنْ یَقُولُ أَیُّکُمْ زادَتْهُ هذِهِ إِیماناً «۴»، و قوله: وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها ۲ «۵»، و قوله عزّ و جلّ:

حَتَّی إِذا أَقَلَّتْ سَحاباً ثِقالًا سُقْناهُ لِبَلَدٍ مَیِّتٍ «۶».

أثبت الفعل فی جمیع ذلک لما لا یثبت له فعل إذا رجعنا إلی المعقول علی معنی السبب، و إلا فمعلوم أن النخلهٔ لیست تحدث الأکل،

---

(۱) ظ: عبد القاهر، دلائل الإعجاز: ۴۶۲ تحقیق: محمود شاکر.

(۲) إبراهیم: ۲۵.

(۳) الأنفال: ۲.

(۴) التوبهٔ: ۱۲۴.

(۵) الزلزلهٔ: ۲.

(۶) الأعراف: ۵۷.

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۳۸

و لا الآیات توجد العلم فی قلب السامع لها، و لا الأرض تخرج الکامن فی بطنها من الأثقال، و لکن إذا حدثت فیها الحرکهٔ بقدرهٔ اللّه ظهر ما کنز فیها و أودع جوفها ...

و النکتهٔ أن المجاز لم یکن مجازا لأنه إثبات الحکم لغیر مستحقه بل لأنه أثبت لما لا یستحق، تشبیها و ردّا له إلی ما یستحق، و أنه ینظر من هذا إلی ذاک، و إثباته ما أثبت للفرع الذی لیس بمستحق یتضمن الإثبات للأصل الذی هو المستحق ... «۱».

۴- و إذا جئنا إلی دور جار اللّه الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) فسنری له الید الطولی فی هذا المضمار، و بحدود کبیرهٔ مما أفاده من تجارب الشریف الرضی (ت: ۴۰۶ ه) المجازیهٔ، و ما استقاه من ینبوع عبد القاهر (ت:

۴۷۱ ه) البلاغی.

و کان الزمخشری یهدف فی جهوده المجازیهٔ إلی أمرین:

الأول: هو الهدف المرکزی، و هو کشف بلاغهٔ القرآن و تأکید إعجازه، و إثبات تمیزه فی التعبیر علی کل نصّ أرضیّ و سماویّ.

الثانی: الهدف الهامشی فی دعم الفکر المعتزلی القائل باتساع المجاز فی القرآن و عند العرب بمنظور کلامی.

و أنا أذهب مذهبه فی کلا الأمرین بأغلب و جهات نظره البیانیهٔ، لا علی أساس معتزلی، فلا علاقهٔ لی بهذا الملحظ، بل من خلال الذائقهٔ البلاغیهٔ و الفنیهٔ فی تقویم النصوص العربیهٔ العلیا لیس غیر.

للزمخشری فی تطویر نظریهٔ المجاز القائمهٔ فی القرآن و المأثور العربی کتابان مهمان هما:

۱- أساس البلاغة «۲».

۲- الكشّاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه

---

(۱) عبد القاهر، أسرار البلاغة: ۳۵۶- ۳۵۷.

(۲) طبع طبعة منقحة فريدة بتحقيق: عبد الرحيم محمود، و تقديم: العلامة أمين الخولى، القاهرة ۱۹۵۳.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۳۹

التأويل «۱». أما الأول، فقد رتبه على أساس جديد من الأعمال المعجمية الرائدة، فاتبع طريقة «الألفباء» فى ترتيب مفرداته اللغوية، و هو يورد الكلمة الواحدة فى استعمالها الحقيقى تارة، و باستعمالها المجازى تارة أخرى، و يعطى معنى كل منهما، و الذى يبدو لنا من عمله هذا أنه يميل إلى أن معظم مفردات العربية مجاز و أن الباقى هو الحقيقة، و هو بهذا يحقق جهدا تراثيا عظيما إزاء هذه الغاية، و يقوم بفهرست إحصائية لمجاز اللغة، و لدى ذكر خصائص كتابه الفنية نجده يشير إلى هذه الحقيقة بقوله:

«و منها تأسيس قوانين فصل الخطاب و الكلام الفصيح، بإفراد المجاز عن الحقيقة، و الكناية عن التصريح» «۲».

و لم ينس الغرض من تأليف هذا الكتاب فى بيان بلاغة القرآن هدفا رئيسا، و الوقوف عند وجوه إعجازه، و لطائف أسراره فقال:

«و لما أنزل اللّه تعالى كتابه مختصا من بين الكتب السماوية بصفة البلاغة التى تقطعت عليها أعناق العتاق السبّق، و ونت عنها خطا الجياد القرّح، كان الموفق من العلماء الأعلام ... من كانت مطامح نظره، و مطارح فكره، الجهات التى توصل إلى تبين مراسم البلغاء، و العثور على مناظم الفصحاء، و المخابرة بين متداولات ألفاظهم، متعاورات أقوالهم، ... و النظر فيما كان الناظر فيه على وجوه الإعجاز أوقف، و بأسراره و لطائفه أعرف، حتى يكون صدر يقينه أثلج، و سهم احتجاجه أفلج، و حتى يقال: هو من علم البيان حظى، و فهمه فيه جاحظى. و إلى هذا الصوب ذهب عبد اللّه الفقير إليه محمود بن عمر الزمخشرى، عفا اللّه تعالى عنه فى تصنيف كتاب أساس البلاغة» «۳».

و يرى الأستاذ أمين الخولى فى تصديره لأساس البلاغة: أن الزمخشرى لم يستقص تتبع المجازات اللغوية بالنص عليها فى أساسه،

---

(۱) طبع عدة طبعات، و صورت طبعاته بالأوفست، و بين يدى طبعة دار المعرفة، بيروت (د. ت) و بحاشيتها كتاب الإنصاف لأحمد بن المنير.

(۲) ظ: الزمخشرى، أساس البلاغة، المقدمة.

(۳) ظ: المصدر نفسه: مقدمة المؤلف.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۴۰

الذى زعم له نفسه هذه الميزة «۱».

و قد يكون هذا الرأى صحيحا بحدود، إذ لم يكن أساس البلاغة موسوعيا كبقية المعاجم المطولة، و لكنه بعمله قد جاء بشىء جديد من ناحيتين:

الأولى: التأكيد على الاستعمال المجازى فى القرآن و عند العرب فى معجمه هذا فى أغلب المفردات و هو ما لم يفعله سواه.

الثانية: أنه اتبع الطريقة المعجمية السمحة بالنسبة لطلاب البحث العلمى، فالتزم طريقة «الألفباء» كما صنع الراغب (ت: ۵۰۲ ه) فى المفردات من ذى قبل، و رفض طريقة المخارج فى دقتها، و الأبنية فى تعقيدها، و الباب و الفصل فى كل حرف كما هو شأن غيره.

«و قد رتب الكتاب على أشهر ترتيب متداولا، و أسهله متناولا، يهجم فيه الطالب على طلبته موضوعة على طرف الثمام و حبل الذراع، من غير أن يحتاج فى التقتير عنها إلى الإيجاف و الإيضاح، و إلى النظر فيما لا- يوصل إلا- بإعمال الفكر إليه، و فيما دقق النظر فيه

الخليل و سيبويه» «۲».

بهذا يختتم الزمخشرى مقدمة كتابه، و مهمته فيه التيسير، و تهيئة المناخ العلمى للبحث دون عناء، و هو إنجاز ضخم من الناحيتين العلمية و الفنية. و أما الكشاف، فهو التفسير البيانى الذى تلمس فيه مدى جمال المجاز القرآنى، و طلاوة رونقه، و عذوبة مخارجه، و دقائق استعمالاته، أو هو الكتاب الذى تبصر به المجاز حيا نابضا متكلما بمعناه الاصطلاحى و مناخه الأدبى معا، فى ضوء ما أشار إليه ابن قتيبة، و ما ابتكره الشريف الرّضى و ما أسسه عبد القاهر الجرجانى.

لقد فتح الزمخشرى فى الكشاف عمق دراسة رقيقة مهذبة فى المجاز العربى بعامة، و القرآنى بخاصة، فزاد ما شاءت له الزيادة من نكت بلاغية، و صيغ جمالية، و معان إعجازية، و سيرورة بيانية، عاد فيها الكشاف كنزا لا

---

(۱) ظ: أمين الخولى: أساس البلاغة بن المعاجم، تعريف بالكتاب فى أوله.

(۲) ظ: الزمخشرى، أساس البلاغة، مقدمة المؤلف.

تفنى فرائده، و بحرا فنيا لا تدرك سواحله.

و قد تجلى فى الكشاف ما أضافه الزمخشرى من دلالات جمالية فى نظم المعانى، و ما بحثه من المعانى الثانوية فى المجاز القرآنى، و التى توصل إليها بفكره النير، من خلال نظره الفاحص فى تقديم المتأخر، و عائدية الضمائر، و أسلوب العبارة، و التركيب الجملى، لرصد المضمون البيانى فى القرآن المتمثل لديه فى التمثيل و التشبيه و الاستعارة و أصناف المجاز، و هو كثير التنقل بالألفاظ القرآنية من الحقيقة إلى المجاز مستعينا على ذلك بشئون الكلام العربى فى الحذف و الإظهار، و التقدير و الإضمار، ذلك بإزاء استجلاء إعجاز القرآن فنيا و التأكيد عليه لفظيا و معنويا من خلال معطيات الشكل و مميزات المضمون.

صحيح أن الهدف الجانبى عند الزمخشرى قد يكون كلاميا كما أسلفنا، و لكن هذا لا يمانع من أن يكون كتابه هذا جوهرة نحن بأمس الحاجة إلى أمثالها فى تبيين روعة القرآن، و جمال عبارته، و دقة بلاغته.

و لست هنا فى مجال الحديث عن الكشاف إلا إجمالا، و من خلال هذا الإجمال، أضع نموذجين لتحقيقه المجازى بين يدى البحث: الأول، تعقيبه على قوله تعالى الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى ۵ «۱»، فهو يبحثها بلاغيا فى ضوء ما تستعمله العرب مجازا أو كناية فى معنى العرش و الاستواء، و يضرب لذلك الأشباه و النظائر من القرآن الكريم و الموروث العربى، فيقول:

«و لما كان الاستواء على العرش، و هو سرير الملك مما يردف الملك، جعلوه كناية عن الملك فقالوا: استوى فلان على العرش، يريدون ملك، و إن لم يقعد على السرير البتة. و قالوا أيضا- لشهرته فى ذلك المعنى و مساواته-: ملك، فى مؤداه و إن كان أشرح و أبسط أدل على صورة الأمر، و نحوه قولك: يد فلان مبسوطة و يد فلان مغلولة، بمعنى أنه جواد أو بخيل لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت: حتى أن من لم يبسط يده بالنوال قط، أو لم تكن له يد رأسا، قيل فيه: يده مبسوطة لمساواته

---

(۱) طه: ۵.

عندهم قولهم هو جواد. و منه قوله تعالى: وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ، أى هو بخيل بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ «۱»، أى هو جواد من غير تصور يد، و لا غل، و لا بسط. و التفسير بالنغمة، و التمحل للتثنية من ضيق العطف، و المسافرة عن علم البيان مسيرة أعوام» «۲».

الثانى: تعقيبه على قوله تعالى فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ ... «۳»، قال:

«فإن قلت: كيف أسند الخسران إلى التجارة و هو لأصحابها؟ قلت: هو من الإسناد المجازى، و هو أن يسند الفعل إلى شىء يتلبس

بالذى هو فى الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترين .. فإن قلت: هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا فى معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح و التجارة كأن تم مبايعة على الحقيقة؟ قلت: هذا من الصنعة البديعة التى تبلغ بالمجاز الذروة العليا، و هو أن تنساق كلمة مساق المجاز ثم تقفى بأشكال لها و أخوات إذا تلاحقن لم تر كلاما أحسن منه ديباجة، و أكثر ماء و رونقا و هو المجاز المرشح ... فكذلك لما ذكر سبحانه الشراء أُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدى «۴»، أتبعه بما يشاكله و يواخيه، و ما يكتمل و يتم بانضمامه إليه، تمثيلا لخسارهم و تصويرا لحقيقته» «۵».

و فيما عدا الزمخشرى بتوسعه فى ذكر مجازات القرآن، بمعانيها الاصطلاحية فيما يبدو لى، فإننا لا نجد نظيرا لهذا التفسير من هذا الوجه فحسب. نعم هناك شذرات مجازية فى الجزء الخامس من «حقائق التأويل» للشريف الرضى (ت: ۴۰۶ ه) أشرنا إليها ضمن البحث فيما يأتى، و لو وصلنا حقائق التأويل كاملا لحصلنا على علم كثير.

---

(۱) المائدة: ۶۴.

(۲) الزمخشرى، الكشاف ۲: ۵۳۰.

(۳) البقرة: ۱۶.

(۴) الزمخشرى، الكشاف: ۱/ ۱۹۱ و ما بعدها.

(۵) توفى ظهر الأربعاء: ۹/ ۳/ ۱۹۶۶ م عن واحد و سبعين عاما. و كان آخر لقائنا به فى بغداد بتاريخ: ۱۱/ ۲/ ۱۹۶۶ م حينما اشتركنا معا فى مهرجان تأبين علامة العراق الشيخ محمد رضا الشبيبى فى جامع براثا ببغداد.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۴۳

و هناك لمحات مجازية عند السيد المرتضى (ت: ۲۳۶ ه) فى أماليه (غرر الفوائد و درر القلائد) و عند أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى (ت: ۴۰۶ ه) فى التبيان، و عند أبى على الطبرسى (ت: ۵۴۸ ه) فى مجمع البيان، و عند فخر الدين الرازى (ت: ۶۰۶ ه) فى مفاتيح الغيب، و عند أمثالهم من الأكابر، و لكنها لا تشكل عملا مجازيا تكامليا كما هى الحال فى الكشاف.

و أما الحديث عن ابن رشيق (ت: ۴۶۳ ه) فى العمدة، و ابن سنان (ت: ۴۶۶ ه) فى سر الفصاحة، و ابن الزملكانى (ت: ۶۵۱ ه) فى كل من البرهان و التبيان، و ابن أبى الأصبع (ت: ۶۵۴ ه) فى بديع القرآن، و ابن الأثير (ت: ۶۳۷ ه) فى المثل السائر، و سليمان بن على الطوفى البغدادى (ت: ۷۱۶ ه) فى الإكسير فى علم التفسير، و شهاب الدين محمود الحلبى (ت: ۷۲۵ ه) فى حسن التوسل، و يحيى بن حمزة العلوى (ت: ۷۴۹ ه) فى الطراز المتضمن لأسرار البلاغة و علوم حقائق الإعجاز، و بدر الدين الزركشى (ت: ۷۹۴ ه) فى البرهان، و جلال الدين السيوطى (ت: ۹۱۱ ه) فى الإتقان. و أمثالهم من فطاحل البلاغيين و النقاد القدامى و التراثيين، فلهم فى المجاز نظرات متفاوتة، إلا أن الملحظ لديهم الاستناد على أساس متين منه و هو مجاز القرآن، و لكنهم لم يكتبوا فيه كتابا قائما بذاته، أو جهدا موسوعيا كمن أسلفنا، بل جاء جزءا من كل، و تقاطيع فى أبواب، لذا أشرنا إليهم، و ستجد جملة من آراء بعضهم فى الكتاب.

و هنا يجب أن نشير إلى حقيقة مؤكدة هى أن كلا من أبى يعقوب السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) و الخطيب القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) و سعد الدين التفتازانى (ت: ۷۹۱ ه) و أضرابهم من علماء البلاغة كالسبكى و الطيبى، قد كرسوا جهودهم التطبيقية فى الحديث عن المجاز فى البيان العربى على التمثل و الاستشهاد و التنظير أولا- بأول- بآيات المجاز فى القرآن، فكان ذلك دون شك: سراجهم الهادى و دليلهم الأمين.

و لا بد لى من الإشارة الهادفة إلى ما قدمه أبو حيان، أثير الدين، محمد بن يوسف الأندلسى (ت: ۷۵۴ ه) فى تفسيره: (البحر المحيط) من جهد متميز يقتفى فيه آثار الشريف الرضى و الزمخشرى فى تتبع اللمسات

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۴۴

البلاغية فى القرآن، و التأكيد على المجاز فنا بيانيا، و بذلك فهو مشارك مشاركة جيدة فى هذا المضمار دون ابتكار أو تزيد فيما يبدو لى.

۴- مجاز القرآن فى دراسات المحدثين

كان لتعيين أستاذنا العلامة الشيخ أمين الخولى رحمه اللّه «۱» أستاذا للدراسات القرآنية و البلاغية و النقدية فى كلية الآداب فى الجامعة المصرية فى أواخر الربع الأول من القرن العشرين، كان له أثره الجليل فى قلب المفاهيم التدريسية، و نقد المناهج العلمية، و تجديد الأساليب التفسيرية و البلاغية. كان ذلك إيذانا بحياة قرآنية فى الجامعة لا عهد لها بها، و كان صاحبنا ذا منهج محدد يتحدث هو عنه: «فدخلت ميدان التجديد الأول، على خبرة به، و رأى ثابت عنه، و خطة بينة فيه، أدرت عليها عملى فى درس البلاغة و سواها ... طفقت أ تعرف معالم الدراسة الفنية الحديثة بعامة، و الأدبى منها بخاصة، و أرجع إلى كل ما يجدى فى ذلك، من عمل الغربيين و كتبهم، و أوزان بينه و بين صنيع أسلافنا، و أبناء عصرنا فى هذا كله ... و كانت نظرتى إلى القديم- تلك النظرة غير اليائسة- دافعة إلى التأمل الناقد فيه، و إلى العناية بتأريخ هذه البلاغة، أسأله عن خطوات سيرها، و متحرجات طريقها، أستعين بذلك على تبين عقدها، و تفهم مشكلاتها، و معرفة أوجه الحاجة إلى الإصلاح فيها ... و بذلك كانت الطريقة التأريخية، مع الاستفادة بالحديث: منهج درسى للبلاغة فى الجامعة ... مضيت فى هذا الدرس المتأنى، أمس مسائل البلاغة مسا رفيقا جريئا معا، أقابل فيه القديم بالجديد، فأنقد القديم و أنفى غثه، و أضم سمينه إلى صالح جديد ... و تلك خطة لا تدوم فى دراسة جامعية، أساسها التجدد، و حياتها فى نماء متصل، لذا قاربت أن أفرغ من النظر فى القديم، بعد ما ضممت خياره إلى الجديد، فألفت منها نسقا كاملا، يرجى أن يكون دستور البلاغة فى درسها». فالخوى أستاذ للبلاغة قد وضع خطة لتطويرها، و رسم منهجا فى تجديد معالمها، و استنّ طريقا لإغناء درسها.

و كانت الجامعة المصرية أول نشأتها، قد وجدت الحاجة فى درس

---

(۱) أمين الخولى، فن القول: ۸ و ما بعدها.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۴۵

الأدب و تأريخه إلى القول فى القرآن، بما هو مادة لذلك التاريخ الأدبى، فجاء إذ ذاك أمين الخولى، و هو من شيوخ المدرسة القديمة فيما يرى فى ختام حياته التعليمية، و غيّر فى مناهجها ما غيّر، و جعل تفسير القرآن مادة دراسية فيها، و كان مفهوم التفسير عنده أو عند أمثاله لا يجاوز كثيرا تلك الكتب المتداولة فيه ... و كلها يمكن أن يقال فيه: أنه لا يستطيع الوفاء ببيان ما فى القرآن من قوة بلاغية، و كانت الحياة الأدبية الجامعية خصبة، متجددة، متطلعة، مستشرقة، فاتبعت وراء ما استشرف إليه المفسرون من حسّ العربية و ذوقها، و بلاغة هذا الأسلوب، ما هو وراء ذلك و أبعد، على أن يكون لهذا التطلع ضابط من طبيعة اللغة و حيويتها، فراحت الجامعة تحول التفسير درسا أدبيا محضا، و يستعين بكل ما بلغته و ستبلغه الثقافة الإنسانية الفنية من دقة و تطلع «۱».

و كان صاحب هذا المنهج الجديد هو أمين الخولى باعتباره مدرسا لتفسير القرآن، و واضعا لمفرداته العلمية، فاستعان على ذلك بما كتبه فى القرآن، و كان «تاريخ القرآن» مجموعة محاضراته فيه- و لم ينشر- و كان «التفسير .. معالم حياته .. منهجه اليوم» من أروع البحوث فى دائرة المعارف الإسلامية/ المجلد الخامس، و قد اشتمل عليه كتاب «مناهج تجديد» و كانت دراسته للقرآن العظيم بين هذا و ذاك تشمل: حياة الألفاظ القرآنية، و تدرج دلالتها، و تأريخ ظهور المعانى المختلفة للكلمة الواحدة، و كانت البلاغة القرآنية فى مطابقة الكلام لمقتضى الحال: أساس الدرس التفسيرى مضافا إليها الغرض الدينى و البعد العقائدى «۲».

و كان بحثه الفريد «القرآن الكريم» فى دائرة معارف الشعب المصرية فى ۱۹۵۹ م مستوفيا لجملة من خصائص القرآن الأسلوبية فى

كل من المكى و المدنى، و ما يتميز به كل منهما بتمييز حال المخاطبين.

و كانت محاضراته فى «أمثال القرآن»- و قد أملاها على طلاب الدراسات العليا فى كلية الآداب بجامعة القاهرة- جوهرة ثمينة أجرى فيها تحقيقا لغويا لكلمة «المثل» و جميع الآيات التى تضمنت لفظ المثل، و قام

---

(۱) ظ: كامل سعفان فى كتابه: أمين الخولى، ۱۱۳ و ما بعدها و انظر مصادره.

(۲) ظ: أمين الخولى، مناهج تجديد: ۲۹۳.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۴۶

بتصنيف بعض الأمثال و إرجاعها إلى موضوعاتها مكتفيا بتمثيل الحياة الدنيا، و العمل الطيّب و الخبيث، و صفات اللّه سبحانه و تعالى، و تمثيل المؤمنين و الكفار و اليهود و المنافقين، و مثل الجنة «۱».

و كانت نتيجة هذا الجهد المتواصل للأستاذ أمين الخولى و أمثاله من الأساتذة ذوى الحمية على كتاب العربية الأكبر، أو أدخلوا «القرآن» فى مختلف شئونه الجمالية موضوعا بلاغيا و تفسيريا فى الدراسات العليا بجامعة القاهرة، و فى كلية الآداب منها، و فى قسم اللغة العربية و آدابها بخاصة، فكتبت عشرات الرسائل بإشرافهم، و هى تتناول مجاز القرآن و بيان القرآن، و استعارة القرآن، و كناية القرآن، و إعجاز القرآن، و قصص القرآن، و مجموعة الصور الفنية فى جمالياته بعامة إضافة إلى التفسير و علوم القرآن.

و قد فتح بهذا الباب مغالق البلاغة المتطورة الحقة فى ضوء القرآن الكريم، فكانت رسائل الماجستير و الدكتوراة بداية عصر جديد فى النهضة العلمية فى الجامعات العربية، إذ اتخذت القرآن منهجا لاستنباط شتى مقومات البلاغة العربية.

لقد أفادت المكتبة القرآنية من هذا المنعطف الجديد بداية صالحة- على يد علماء متخصصين- لدراسات المحدثين فى بلاغة القرآن.

و كان منهج الخولى يميل إلى دراسة القرآن «موضوعا موضوعا، لا أن يفسر على ترتيبه فى المصحف سورا، أو قطعا، و أن تجمع آياته الخاصة بالموضوع الواحد جمعا إحصائيا مستفيضا، و يعرف بترتيبها الزمنى، و مناسباتها و ملابساتها الحافة بها، ثم ينظر فيما بعد لتفسّر و تفهم، فيكون ذلك التفسير أهدى إلى المعنى، و أوثق فى تجديده» «۲».

و هذا يعنى قيام «التفسير الموضوعى للقرآن الكريم» و أن يعنى المتخصصون بدراسة شذرات و نجوم من القرآن كل بحسب تخصصه، فيجمع الباحث مادة موضوع من موضوعات القرآن، و يستقصيها إحصاء

---

(۱) ظ: المؤلف: الصور الفنية فى المثل القرآنى، ۴۰۶، محمد جابر الفياض، الأمثال فى القرآن الكريم، المقدمة: ۱۰.

(۲) ظ: أمين الخولى، دائرة المعارف الإسلامية، مادة: تفسيره: ۳۶۸.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۴۷

لتكون هيكلا مترابطا يشكل وحدة موضوعية متكاملة، ثم يقوم بتفسيرها و دراستها بحسب منهجه العلمى.

و حينما عهد برئاسة قسم اللغة العربية و آدابها فى كلية الآداب بجامعة القاهرة إلى الأستاذ العلامة يوسف عبد القادر خليف فى السبعينات، استجاب سيادته و أمثاله من الأساتذة إلى هذا المنهج فوجهوا طلابهم هذا الوجه، فتخصص معظم البلاغيين العرب بجزء مهم من القرآن الكريم، فبحث إعجازه حينا، و قراءاته حينا آخر، و تشبيهاته تارة أخرى، و بلاغته و صوره الفنية تارة أخرى، و كان لى الشرف إن كنت أحدهم فى هذا المضمار الكريم «۱».

إن هذه الجهود التى أرسى أسسها أمين الخولى، قد وجدت آذانا واعية لدى الشباب المتحفز، فاتّسمت بحوث طائفة منهم بإشارات قيمة إلى جملة من الصنوف البيانية فى القرآن، و اعتماد المنهج البلاغى فى الكشف عن وجود الإعجاز القرآنى، و كان ذلك متمثلا

بالبحث حينا، و بالتطبيق حينا آخر.

و أما على سبيل الاستشهاد و التمثيل فلا أعلم بحثا قرآنيا يخلو من الاستناد إلى مجازات القرآن و كناياته و تشبيهاته و استعاراته، إلا أن الذى يحز بالنفس إن لم أوفق على الوقوف على عمل مستقل بمجاز القرآن. نعم يمكن القول بأن جهود المحدثين فى هذا المجال قد اتخذت طابعا ذا شعبتين فى التوجه نحو بيان القرآن بعامة، و مجازه بخاصة: مجال التهيئة و الدعوة إلى خوض عباب القرآن، و الكشف عن كنوزه و أسراره كما صنع الخولى، و مجال التأليف الجزئى فى المجاز أو البيان- و صور القرآن الجمالية.

و سأقف عند هذين الجانبين بحدود ما لمسته حسيا، و تابعت أضواءه شخصيّا، مما شكل انطباعا خاصا، قد يضاف غيره إليه.

---

(۱) كتب المؤلف رسالته للدكتوراه «الصور الفنية فى المثل القرآنى: دراسة نقدية و بلاغية» بإشراف الأستاذ الدكتور يوسف عبد القادر خليف فى قسم اللغة العربية و أدبها فى كلية الآداب بجامعة القاهرة.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۴۸

ففى الجانب الأول، يبرز فى الجامعات العراقية- مثلا- دور كل من:

۱- الدكتور أحمد عبد الستار الجوارى، فما زلت أتذكر- قبل ربع قرن أو أكثر- و نحن طلاب فى الدراسات الأولية الجامعية، أنه كان يأخذنا أخذا شديدا فى مدارسة النحو فى ضوء القرآن كاشفا عن بلاغته و وجوه إعجازه، و مطابقة عباراته من خلال نظم المعانى لمقتضى الحال، و ربما ضاق بعضنا ذرعا من جديته هذه فيتذرع بالقول: إن الغاية من النحو صون اللسان عن الخطأ فى المقال فى المقال أو الكلام، فكان- رحمه اللّه- «۱» يجيب:

بأن هذا صحيح بالنسبة لعامة الطلاب، أما بالنسبة لكم فالغاية: خدمة القرآن العظيم.

و كان الجوارى فى هذا المنهج يصدر عن رأى أستاذه الخولى، فما شوهد متحدثا إلا و آيات القرآن على شفتيه، و لا درّس إلا و شواهده من القرآن، و ألف و هو معنى بالنحو و القرآن معا: «نحو التيسير» «نحو القرآن» و «نحو الفعل» و «نحو المعانى» و فى كتبه شذرات قيمة من معانى القرآن و بيانه كالاستعارة و التشبيه و التمثيل و المجاز العقلى و اللغوى و إن كان النحو مضمارها.

۲- الدكتور جميل سعيد- عضو المجمع العلمى العراقى، و قد عنى عناية خاصة بتدريس إعجاز القرآن و تصوير أبعاده الفنية و الجمالية، و تمخض لهذا الجانب فى الدراسات العربية العليا، و كان «دلائل الإعجاز» و «أسرار البلاغة» مضماره الأول فى مظان التدريس، و هو بإزاء كشف البيان القرآنى، و طالما كان يحث الكثيرين من تلامذة الدراسات العليا- و أنا منهم- على متابعة الاستنارة فى القرآن، و على تحرير الرسائل الجامعية فى ضوء هداه، و إبراز الوجهة الأدبية و البلاغية للبيان العربى من خلال معطياته البيانية الفريدة، و فضلا عن هذا المنهج فإن بحوثه العلمية غنية بالموروث القرآنى العظيم.

---

(۱) توفى الدكتور الجوارى فجأة عند باب داره ظهر الجمعة: ۲۲/ ۱/ ۱۹۸۸ م و هو فى طريقه لأداء الصلاة، عن عمر يناهز خمسة و ستين عاما.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۴۹

و فى الجانب الثانى من هذا المجال يجب أن نشير بإعجاب إلى ما حققه الدكتور مصطفى صادق الرافعى فى كتاباته عن إعجاز القرآن، فقد كان من الرواد فى بدايات النهضة الأدبية لهذا القرن فى المقام، و إلى ما أنتجه بأصالة و عمق الدكتور دوى أحمد طبانة فى كتاباته البيانية المتشعبة، و إلى ما قدمه الدكتور مصطفى الصاوى الجوينى فى متابعاته البلاغية و التفسيرية و الخدمات القرآنية، و إلى ما أبقاه السيد قطب فى كل من «ظلال القرآن» و «مشاهد القيامة فى القرآن» و «التصوير الفنى فى القرآن». و إلى ما أضافه الدكتور محمد عبد اللّه دراز فى الشئون الإعجازية و القرآنية، و إلى ما حققه الدكتور محمد المبارك فى منهل الأدب الخالد، و إلى

ما اكتشفه الأستاذ مالك بن نبى فى «الظاهرة القرآنية»، و الدكتور أحمد أحمد بدوى فى كتابه «من بلاغة القرآن» و الدكتور بكرى الشيخ أمين فى «التعبير الفنى فى القرآن».

فكل من هؤلاء قد أفرغ ما فى كنانته من سهام مضيئة فى التنوير العام بين يدى القرآن و أسلوبه البيانى، و كان المجاز جزءا رصينا مما كتبوا، جزاهم اللّه خيرا عن كتابه المجيد.

و أقف عن كثب بمتابعة المجاز القرآنى عند كل من:

١- الدكتورة عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ» الأستاذة فى كلية الآداب/ جامعة عين شمس فى القاهرة.

اقتفت بنت الشاطئ آثار زوجها و أستاذها الراحل أمين الخولى من منهج التفسير الأدبى للنص القرآنى، و كانت موفقة إلى حد كبير يطمئن إليه، و سياق جليل فى الاهتداء إلى استجلاء ظواهر القرآن الأسلوبية و تحديد دلالته البلاغية فى «التفسير البيانى للقرآن الكريم» و كان المجاز الإسنادى و المجاز اللغوى حافلا به فى رصد جديد، و بأسلوب جديد، فيه ملاحقة لنماذجه فى طائفة من سور القرآن عملت على تفسيرها فى جزءين اشتملا على تحقيق القول البيانى فى أربع عشرة سورة مكية حيث العناية بالأصول الكبرى للإسلام، و حرصت فيها أن تخلص لفهم النص القرآنى فهما مستشفى لروح العربية و مزاجها، مستأنسا فى كل لفظ، بل فى كل حركة و نبرة، بأسلوب القرآن نفسه، محتكمة إليه وحده عند ما يشجر الخلاف،

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۵۰

و يلتوى الطريق، و تتكاثف الظلال، على هدى التتبع الدقيق لمعجم ألفاظ القرآن، و التدبر الواعى لدلالة سياقه، و الإصغاء المتأمل إلى إيحاء التعبير فى ذلك النمط الفذ من البيان المعجز ... و قد قصدت بهذا الاتجاه إلى توضيح الفرق بين الطريقة المعهودة فى التفسير، و بين منهجها الحديث الذى يتناول النص القرآنى فى جوه الإعجازى، و يلتزم فى دقة بالغة بقول السلف: «القرآن يفسر بعضه بعضا» «۱».

تقول بنت الشاطئ: «فكنت كلما اجتليت باهر أسراره البيانية، ألفيت من الصعب أن أقدمها على النحو الذى يفى بجلالها، و تهيبت أن أؤدى بالمألوف من تعبيرنا، أسرارا من البيان المعجز تدق و تشف، حتى لتجل عن الوصف، و تبدو كلماتنا حيالها عاجزة صماء» «۲».

و كان هذا التفسير ثمرة صالحة لجهود سابقة فى جملة من قضايا البيان القرآنى، توجتها بنت الشاطئ ببحوث لاحقة فى الموضوع نفسه فى جولات متعددة بين مشرق الإسلام و مغربه ضمن مؤتمرات علمية أشير إلى بعضها:

أ- فى مؤتمر المستشرقين الدولى فى نيودلهى عام ۱۹۶۴ قدمت بحثا بعنوان: «مشكلة الترادف اللغوى فى ضوء التفسير البيانى للقرآن الكريم».

ب- فى كلية الآداب بجامعة بغداد، فى مارس ۱۹۶۵ قدمت بحثا بعنوان «من أسرار العربية فى القرآن الكريم».

ج- فى الكويت، فى نوفمبر ۱۹۶۵ م حاضرت ببحث عن: «القرآن الكريم و حرية الإرادة».

د- فى كلية الشريعة بجامعة بغداد عام ۱۹۶۵، قدمت تفسيرا منهجيا لسورة العصر.

ه- فى عام ۱۹۶۸ قدمت محاضرات فى البيان القرآنى فى جامعتى الرباط و فاس بالمغرب، و جامعة الجزائر.

---

(۱) ظ: بنت الشاطئ، التفسير البيانى للقرآن الكريم: ۱/ ۱۸.

(۲) المصدر نفسه: ۲/ ۷.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۵۱

و كان كتابها «الإعجاز البيانى للقرآن» موضع إعجاب الباحثين، و قد أعطت فيه مجالا رحبا لمجاز القرآن.

۲- الدكتور أحمد مطلوب استاذ فى كلية الآداب/ جامعة بغداد، هذا الشاب المتحفّز، الذى يعتبر من شيوخ الصناعة اليوم، فقد تعقب

فی کتبه البلاغیة کل أصناف البلاغة القرآنیة، حتی یکاد لا یستشهد فی نظریاته التطبیقیة و آرائه البیانیة، و تقسیماته للبلاغة العربیة إلا بآیات القرآن الکریم باعتباره نصا إلهیا مقدسا من وجه، و باعتباره کتاب العربیة الأکبر من وجه آخر. عرض للمجاز القرآنی و أثبت وقوعه فی القرآن و فی اللغة العربیة علی حد سواء «لأن أیة لغة لا یمکن أن تبقی محصورة فی ألفاظها الوضعیة و أنه لا بد من انتقالها للدلالة علی معان جدیدة تتطلبها الحیاة و تطورها.

و المجاز کثیر فی اللغة العربیة و یعد من مفاخرها، و هو دلیل الفصاحة و رأس البلاغة. و فی القرآن الکریم کثیر من هذا الفن و إن اختلف الباحثون فی ذلک فرأی بعضهم أن کتاب اللّه کله حقیقة، و إذا کان معنی الحقیقة الصدق فذلک صحیح، أما إذا کان معنی المجاز العدول فی اللفظ من معنی إلی آخر، فلیس الأمر کذلک لأنه جاء الکثیر منه فی کتاب اللّه ...

و علیه معظم البلاغیین» «۱».

بحث الدکتور أحمد مطلوب المجاز فی القرآن و فی العربیة فی أغلب کتبه القیمة، فاشتملت علیه «مصطلحات بلاغیة» و «البلاغة عند السکاکی» و «القزوینی و شروح التلخیص» و وقف عنده موقف الناقد البصیر و العارض المنصف فی «فنون بلاغیة» و أعطی لتقسیماته الفنیة بعدا إحصائیا مبتکرا علی أساس معجمی حدیث فی «معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها»، و کرس جهدا قیما للموضوع فی «مناهج بلاغیة».

أخذ اللّه بیده لإکمال مسیرته البلاغیة فی ضوء القرآن الکریم. و هکذا نجد فی دراسات المحدثین لقطات نادرة من أمثال المجاز القرآنی، یستقطب بعضها البحث المشرق، و یسترشد بعضها الآخر الاستشهاد

---

(۱) أحمد مطلوب، فنون بلاغیة: ۸۴- ۸۶.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۵۲

السائر، و یستخلص منها آخرون قواعد البلاغة و أسس البیان فتعرض علی القرآن و تخضع له، و مع کل هذه الجهود المتناثرة فلم أقف علی عمل خاص، و جهد قائم بذاته فی مصنف منفرد فی مجاز القرآن- کما أسلفنا- فجاء هذا البحث- بعون اللّه تعالی- متمحضا لهذا الغرض، و متخصصا فیه.

و قد زعم الدکتور أحمد بدوی: «إن کثیرا ممن تعرضوا لدراسة المجاز فی القرآن الکریم، قد مضوا یلتمسون أمثلته، یبوّبونه و یذکرون أقساما کثیرة له، حتی بلغوا من ذلک حد التفاهة، و مخالفة الذوق اللغوی» «۱».

و هذا الزعم منحصر فی جملة من النماذج التی لا تنهض دلیلا قاطعا علی صحة الرأی، إذ یعارضه: أن ما کتب فی مجاز القرآن بمعناه الاصطلاحی لا یتجاوز الدراسات الأنموذجیة القائمة علی سبیل المثال لا الحصر و الاستقصاء، و المثال قد یتکلف به، و قد یأتی طیعا متساوقا، و إذا کان الأمر کذلک، فاختیار بعض البلاغیین للنماذج المقحمة لا یشکل حکما عاما بهذه السهولة. و کما لا نوافق علی هذا الزعم، فکذلک لا نمیل أیضا إلی ما ذهب إلیه الأستاذ عباس محمود العقاد من أن المجاز قد انتقل فی اللغة العربیة من الکتابة الهیروغلیفیة إلی الکتابة بالحروف الأبجدیة «۲».

فلا- دلیل علی هذا من أثر أو تاریخ، و لا- وضوح فی هذا الملحظ، و هو شبیه بادّعاء الأثر الإغریقی و الیونانی فی البلاغة العربیة، فکلاهما لا یصدر عن نص موثوق، أو دلیل قاطع، بل هی تکهنات لا تنهض مقیاسا علی صحة دعوی و أصالة رأی.

فالمجاز و إن استعمل فی اللغات العالمیة الحیة و لکنه یدور معها فی حدود معینة، و هو بخلاف هذا فی لغة القرآن، إذ الاستعمال المجازی فیها أساسی و لیس أمرا عارضا، لأنه أحد شقی الکلام و طرفیه، و هما الحقیقة

---

(۱) أحمد أحمد بدوی، من بلاغة القرآن: ۲۲۴.

(۲) ظ: عباس محمود العقاد، اللغة الشاعرة: ۲۶.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۵۳

و المجاز، و لما کان القرآن الکریم جاریا علی سنن العرب کان المجاز فیه أحد قسیمی الکلام.

و ها هی مسیرة المجاز القرآنی لا تقف عند حدّ، و لا یستوعبها أحد، فهی تشق طریقها فی عباب اللغة تارة، و ترسخ أصالتها فی صنوف البیان تارة أخری، تلتقط من هذا و ذاک جواهره و لآلئه، تغذی العقول، و تربّ الأفئدة، خاشعة لها الأبصار، بدرا یدور به فکل من المعارف لا تنتهی فرائده، و سراجا تهتدی به العربیة فی لیل سراها الطویل، و لعل فی هذا الکتاب ألقا من ذلک السّنا، و وهجا من تلک الأضواء، یصور جزئیات منتظمة، و یعکس نظریات قد تتبلور، و اللّه المستعان.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۵۵

الفصل الثانی مجاز القرآن و أبعاده الموضوعیة

اشارة

۱- حقیقة المجاز بین اللغة و الاصطلاح ۲- وقوع المجاز فی القرآن ۳- تقسیم المجاز القرآنی ۴- مجاز القرآن: عقلی و لغوی

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۵۷

۱- حقیقة المجاز بین اللغة و الاصطلاح

یبدو أن المعنی الاصطلاحی لحقیقة المجاز مستمد من الأصل اللغوی، فلقد نقل ابن منظور (ت: ۷۱۱ ه) قول اللغویین:

«جزت الطریق، و جاز الموضع جوازا و مجازا: سار فیه و سلکه، و جاوزت الموضع بمعنی جزته، و المجاز و المجازة الموضع «۱».

و کان عبد القاهر الجرجانی (ت: ۴۷۱ ه) قد کشف العلاقة بین اللغة و الاصطلاح فی اشتقاق لفظ المجاز، فالمجاز عنده: «مفعل من جاز الشیء یجوزه إذا تعداه، و إذا عدل باللفظ عما یوجبه أصل اللغة، وصف بأنه مجاز علی معنی أنهم جازوا به موضعه الأصلی، أو جاز هو مکان الذی وضع به أولا» «۲».

و هو لا یکتفی بذلک حتی یحدد العلاقة بین الأصل و الفرع فی عملیة العدول عن أصل اللغة، أو النقل الذی یثبت إرادة المجاز لهذا اللفظ أو ذاک دون الاستعمال الحقیقی فیقول: «ثم اعلم بعد: إن فی إطلاق المجاز علی اللفظ المنقول عن أصله شرطا، و هو أن یقع نقله علی وجه لا یعری معه من ملاحظة الأصل، و معنی الملاحظة: إن الاسم یقع لما تقول أنه مجاز فیه بسبب بینه و بین الذی تجعله فیه» «۳».

و هذا یعنی مضافا لما سبق: مجانسة المعنی المنقول له اللفظ إلی معناه الأولی حیث توافر المناسبة فی وجه النقل کتسمیة الاعتدال غصنا،

---

(۱) ابن منظور، لسان العرب، مادة: جاز.

(۲) عبد القاهر، أسرار البلاغة: ۳۶۵.

(۳) المصدر نفسه: ۳۶۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۵۸

و القوام بانا، و الحلم طودا، لافتراع الغصن استقامة، و رشاقة البان طولا، و رسوخ الطود ثباتا. فجاء النقل متساوقا فی مناسبته مع المعانی

الجدیدة دون النبو عنها فی شیء.

و الطریف عند عبد القاهر أن یعود لیؤکد المناسبة القائمة بین اللغة و الاصطلاح فی اشتقاق المجاز، متناولا قضیة الوضع الحقیقی، و تجاوزه إلی المعنی الثانوی المستجد فی المجاز، فیقول: «و أما المجاز فکل کلمة أرید بها غیر ما وقعت له فی وضع واضعها لملاحظة بین الثانی و الأول، فهی مجاز، و إن شئت قلت:

کل کلمة جزت بها. ما وقعت له فی وضع الواضع إلی ما لم توضع له من غیر أن تستأنف فیها وضعا لملاحظة بین ما تجوز إلیه و بین أصلها الذی وضعت له فی وضع واضعها، فهی مجاز» «۱».

و هذا التعقیب لرأی عبد القاهر فی الموضوع لیس عبثا، بل منطلق من اعتبار عبد القاهر مرجعا فی هذا الفن، و مصدرا من مصادر التفریق بین الجزئیات المتقاربة فی الحدود و التعریفات و متمرسا فی اکتشاف ما بین الأصول و الفروع من أواصر و صلات.

و من هنا یبدو أن التقریر اللغوی متحدر من التبادر الذهنی للفظ المجاز، و أن التحدید الاصطلاحی له نابع من الأصل اللغوی، و ذلک فیما وضعه أبو یعقوب السکاکی (ت: ۶۲۶ ه) موضع القانون الذی لا یعدل و لا یناقش، فیقول:

«المجاز هنا هو الکلمة المستعملة فی غیر ما هی موضوعة له بالتحقیق استعمالا فی الغیر بالنسبة إلی نوع حقیقتها مع قرینة مانعة عن إرادة معناه فی ذلک النوع» «۲».

و هذا التحدید- کما تراه- لا یخلو من بعد منطقی فی التعبیر، و أثر علم المنطق واضح فی تخریجات السکاکی فی هذا و سواه.

---

(۱) عبد القاهر، أسرار البلاغة: ۳۲۵.

(۲) السکاکی، مفتاح العلوم: ۱۷۰.

و یبدو أن اللغویین و البلاغیین معا، لم یأتوا بجدید فی الموضوع، و إنما تمایزوا بالأداء المختلف، و اتفقوا علی الأصل، و قد سبقهم أبو الفتح عثمان بن جنی (ت: ۳۹۲ ه) فی التوصل إلی کنه هذا الأصل حینما عرف الحقیقة ببساطة، و حدد المجاز بما یقابلها بقوله: «فالحقیقة ما أقر فی الاستعمال علی أصل وضعه فی اللغة، و المجاز: ما کان بضد ذلک» «۱».

و یترجح عندی وجود علاقة قائمة بین التعریف لغة و اصطلاحا، و ذلک لتقارب الأسر اللغوی للمعنی الاصطلاحی، و انبثاق الحد الاصطلاحی عنه، و هو الاجتیاز و التخطی من موضع إلی موضع، و هذا ما یکشف عن سر العلاقة المدعاة بین استعمال المجاز لغة و استعماله اصطلاحا، فکما یجتاز الإنسان، و یتنقل فی خطاه من موضع إلی موضع، فکذلک تجتاز الکلمة و تتخطی حدودها بمرونتها الاستعمالیة من موقع إلی موقع، و یتجاوز اللفظ محله من معنی إلی معنی، مع إرادة المعنی الجدید بقرینة تدل علی ذلک، فیکون أصل الوضع باقیا علی معناه اللغوی، و النقل إضافة لغویة جدیدة فی معنی جدید، و بهذا یبدو لنا أن المجاز یتضمن عملیة تطویر لدلالة اللفظ المنقول المعنی، و تحمیله المعنی المستحدث بما لا یستوعبه اللفظ نفسه لو ترک واصل وضعه الحقیقی «۲».

و کان التحرر من الضیق اللفظی، و الانطلاق فی مجالات الخیال، و التأثر بالوجدان النفسی، و الحنین إلی العاطفة الصادقة، و الاتساع فی رحاب اللغة، و التوجه نحو الحیاة الحرة الطلیقة: أساس هذا الاستعمال، فرارا من الجمود، و تهربا من التقوقع فی فلک واحد، حول محور واحد.

و فی ضوء هذا الفهم جدیدا کان أو مسبوقا، فإن ما یقال عن المجاز فی تعبیره الموحی بالمعانی الجدیدة، و ترکیزه علی استکناه الصور الإبداعیة، فإنه ینطبق علی التشبیه و الاستعارة باعتبارهما استعمالین مجازیین، مع فرض وجود العلاقة الدالة علی المعنی المستحدث.

و لیس هذا الفهم جدیدا، بل هو مفهوم الأوائل للاستعمال المجازی،

(۱) ابن جنی، الخصائص: ۲/ ۴۴۲.

(۲) ظ: المؤلف، أصول البیان العربی: ۳۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۶۰

فالجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) کمعاصریه یعبر عن الاستعارة و التشبیه و التمثیل جمیعا بالمجاز، و یبدو هذا جلیا فی أغلب استعمالات الجاحظ البیانیة التی یطلق علیها اسم المجاز، و هی عبارة عن مجموعة العناصر البلاغیة فی النّص الأدبی التی تکون المفهوم النقدی الحدیث للصورة الفنیة «۱».

و لا یعتبر هذا رجوعا إلی الوراء فی التماس حقائق الأشیاء، و لکنه إفادة موضوعیة من القدیم لرصد الجدید و تحقیقه، لذلک فقد یلتبس الأمر بین المجاز و التشبیه و الاستعارة، و لکن التمییز الدقیق یقتضی الفصل و التفریق بین هذه الظواهر البیانیة المتجاورة، و یتم ذلک بالنظر إلی الکلام العربی عن کثب:

أ- فإن أرید فیه التوسع مطلقا دون سواه فهو المجاز.

ب- و إن أرید فیه التشبیه التام فی ذکر المشبه و المشبه به و أداة التشبیه مع وجود وجه الشبه، أو حذف أداة التشبیه مع ذکر وجه الشبه، أو انعدام أوجه التشبیه من جهة و توافقه من جهة أخری مع ذکر أداة التشبیه، أو حذفهما معا فهو التشبیه دون ریب.

ج- و إن أرید التشبیه فی ذکر الشبه و حذف المشبه به، فهو الاستعارة «۲».

إذن فالتحدید المانع هو الذی یقتضی الفصل بین هذه المتقاربات، لأن فی المجاز توسعا و نقلا و تجوزا فی الألفاظ یختلف عما یراد فی التشبیه و الاستعارة.

و علی هذا فالمجاز حدث لغوی فضلا عن کونه عنصرا بلاغیا نابضا بالاستنارة و العطاء، هذا الحدیث یفسر لنا تطور اللغة العربیة الفصحی بتطور دلالة ألفاظها علی المعانی الجدیدة، و المعانی الجدیدة فی عملیة ابتداعها لا- یمکن إدراکها إلا بالتعبیر عنها، و التصویر اللفظی لها، و ذلک لا یتحدد بزمن أو بیئة أو إقلیم، و إنما هو متسع للعربیة فی أعصارها و أدوارها

(۱) الجاحظ فی استعمالاته لإطلاق المجاز، الحیوان ۵: ۲۳- ۳۴.

(۲) ظ: المؤلف، أصول البیان العربی: ۴۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۶۱

و تواجدها، و تنقلها فی تخطی حدودها الجغرافیة إلی بقاع الأرض المختلفة، و المجاز خیر وسیلة للتعبیر عن هذا الاتساع بما یضیفه من قرائن، و بما یضیفه من علاقات لغویة مبتکرة، توازن بین الألفاظ و المعانی فی الشکل و المضمون، و تلائم بین عملیتی الإبداع و التجدید فی دلالة اللفظ الواحد للخروج فی اللغة إلی میدان أوسع. و التطلع بها نحو أفق رحیب.

و لما کان القرآن العظیم أساس العربیة و دستورها، کان المجاز فیه أحد قسیمی الکلام، و هما: الحقیقة و المجاز.

و سنرصد فی الصفحات التالیة وقوعه فی القرآن بشکل لا یقبل الشک استقراء و مجانسة و بیانا

۲- وقوع المجاز فی القرآن

و مجاز القرآن فی الذروة من البیان العربی، فالقرآن کتاب العربیة الأکبر، و هو ناموسها الأعظم، یحرس لغتها من التدهور، و یحفظ إمدادها من النضوب، و یقوّم أودها من الانحطاط. و قد کان إعجازه البیانی موردا متأصلا من موارد إعجازه الکلی، و تفوقه البلاغی حقیقة ناصعة من تفوقه فی الفن القولی، و قد وقف العرب عاجزین أمام حسّه المجازی، و بعده التشبیهی، و رصده الاستعاری، و

تهذیبه الکنائی، و أعجبوا أیما إعجاب بوضع ألفاظه من المعنی المراد حیث یشاء البیان السّمح، و الإرادهٔ الاستعمالیهٔ المثلی، تأنقا فی العبارهٔ، و تحیزا للمعانی، فلا غرابهٔ أن یکون القرآن مصدرا للثروهٔ البلاغیهٔ الکبری عند العرب، و أصلا لتفجیر طاقات تلک البلاغهٔ، و المجاز منها عقدها الفرید.

و لذلک یری بعض البلاغیین: «إن المجاز هو علم البیان بأجمعه، و أنه أولی بالاستعمال من الحقیقهٔ فی باب الفصاحهٔ و البلاغهٔ، لأن العبارهٔ المجازیهٔ تنقل السامع عن خلقه الطبیعی فی بعض الأحوال حتی أنه لیسمح بها البخیل و یشجع الجبان» «۱».

---

(۱) أحمد مطلوب، فنون بلاغیهٔ: ۸۴ و انظر مصادره.

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۶۲

و من نافلهٔ القول التوسع فی بحث إمکان وقوع المجاز فی القرآن دون طائل، فقد ثبت وقوعه دون أدنی شک فی کوکبهٔ متناثرهٔ من ألفاظه تعد فی القمهٔ من الاستعمال البیانی.

فقد رد عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه) القول بحمل اللفظ علی ظاهره فی کل من قوله تعالی:

أ- هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ یَأْتِیَهُمُ اللَّهُ «۱».

ب- وَ جاءَ رَبُّکَ «۲».

ج- الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی ۵ «۳».

و أوجب أن یکون مجازا لا محالهٔ لأن الإتیان و المجیء انتقال من مکان إلی مکان، و صفهٔ من صفات الأجسام، و أن الاستواء إن حمل علی ظاهره لم یصح إلا فی جسم یشغل حیّزا، و یأخذ مکانا، و اللّه عزّ و جلّ خالق الأماکن و الأزمنهٔ، و منشئ کل ما تصح علیه الحرکهٔ و النقلهٔ و التمکن و السکون و الانفصال و الاتصال و المماسهٔ و المحاذاهٔ «۴».

إن ما أوّله عبد القاهر فی مقارنته بین معانی هذه الآیات الظاهرهٔ، و معانیها الإیحائیهٔ الأخری، قد دلّه بالنظر العقلی مواطن الضرورهٔ فی القول بوقوع المجاز فی القرآن، و إلا وقعنا بالتجسید تارهٔ، و اصطدمنا بإشغال المکان بالنسبهٔ إلیه تارهٔ أخری، و هذا باطل من الأساس فی العقیدهٔ، کما أننا قد نقع فی لبس و حیف عظیمین لو لم نقل بالمجاز، و لنسبنا الظلم للّه تعالی دون درایهٔ و بدرایهٔ بهذه النسبهٔ المفتراهٔ. انظر إلی قوله تعالی:

وَ مَنْ کانَ فِی هذِهِ أَعْمی فَهُوَ فِی الْآخِرَهِٔ أَعْمی وَ أَضَلُّ سَبِیلًا ۷۲ «۵».

---

(۱) البقرهٔ: ۲۱۰.

(۲) الفجر: ۲۲.

(۳) طه: ۵.

(۴) ظ: عبد القاهر، أسرار البلاغهٔ: ۳۶۲.

(۵) الإسراء: ۷۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۶۳

فإن حملنا هذه الآیهٔ علی ظاهرها، و هو عمی العین، فیکون المعنی من کان فی الحیاهٔ الدنیا أعمی العین فهو فی الآخرهٔ أعمی العین، بل و أضل سبیلا!! و فی هذا نسبهٔ عین الظلم له تعالی عن ذلک علوا کبیرا، فما هو ذنب من خلقه أعمی فی الدنیا أن یحشره أعمی فی الآخرهٔ؟ و ما هو المراد حینئذ ب: أضل سبیلا، فهل هذا مکافأهٔ علی عماه البصری فی الدنیا، فإن حملنا هذا علی الظاهر فالأعمی فی الدنیا ضال عن السبیل، و هو أضل له فی الآخرهٔ، و لا ملازمهٔ بین العمی البصری و بین الضلال عن الدین علی الاطلاق، إذن لا بد من

حمل العمی علی الاستعمال المجازی فی الموردین، لیناسب مع الضلال، فیستقیم المعنی القرآنی، و ینزه اللّه تعالی، فیکون المعنی الثانوی هو المراد، و هو- و اللّه العالم- من کان فی حیاته الدنیا ضالا عن الحق، متعامیا عن الصراط المستقیم، زائغا عن سنن رب العالمین، مکذبا لأنبیائه و رسله، مستهزئا بتعلیماته و تشریعاته، فقد کتب له الضلال فی الدنیا نتیجة تصرفه و سلوکه، فهو کالأعمی الذی لا یبصر ما حوله، و إبصار الدین بیّن واضح و لکنه تعامی عنه، و إذا کانت هذه الحالة فی الدنیا، فهو فی الآخرة أضل سبیلا فلا یهتدی إلی نور یستنقذه، أو إلی شفیع یأخذ بیده، فهو فی ظلمات متعاقبة، متداخلة، کمن وهب حاسة البصر و لم یعملها و یستفد منها فی تمییز المرئیات فشأنه شأن فاقدها، فهو أعمی کما کان ذلک أعمی، و إذا عمی الإنسان عن السبیل الحق فی الدنیا، و لم یعمل عمله، کان فی الآخرة أشد حیرة و ضلالا، إذ قدم علی ما عمل فوجده هباء منثورا، و لمّا یقدم لنفسه فی حیاته ما یستنیر به بعد وفاته.

و هذا ما یوضح مجازیة الآیة، و بدلالة القرآن نفسه فی قوله تعالی:

وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِی فَإِنَّ لَهُ مَعِیشَةً ضَنْکاً وَ نَحْشُرُهُ یَوْمَ الْقِیامَةِ أَعْمی ۱۲۴ قالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِی أَعْمی وَ قَدْ کُنْتُ بَصِیراً ۱۲۵ قالَ کَذلِکَ أَتَتْکَ آیاتُنا فَنَسِیتَها وَ کَذلِکَ الْیَوْمَ تُنْسی ۱۲۶ «۱».

---

(۱) طه: ۱۲۴- ۱۲۶.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۶۴

و فی الآیات هذه عدة شواهد علی مجازیة الآیة السابقة، و علی مجازیة الآیات نفسها فی عدة دلائل منها:

۱- إن المعنی: یحشر أعمی البصر، و قیل أعمی عن الحجة، أی لا حجة یهتدی إلیها.

قال الفراء: «یقال أنه یخرج من قبره بصیرا فی حشره» «۱».

و فی ذلک دلالة علی أن لا ملازمة بین العمی الحقیقی- فی الآیة السابقة- و بین الضلال. فقد یحشر البصیر فی هذه الدنیا أعمی فی الآخرة، و هذا العمی قد یکون علی ظاهره کما حمله أبو زکریا الفرّاء و قد یکون مجازه کما

روی ذلک معاویة بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام- یعنی الإمام جعفر بن محمد الصادق- عن رجل لم یحج و له مال، قال هو ممن قال اللّه (و نحشره یوم القیامة أعمی) فقلت سبحان اللّه أعمی، قال أعماه اللّه عن طریق الحق «۱».

قال الطبرسی (ت: ۵۴۸ ه) فهذا یطابق قول من قال: إن المعنی فی الآیة أعمی عن جهات الخیر لا یهتدی لشیء منها «۱».

۲- و کما حشر أعمی حینما أعرض فی حیاته الدنیا عن القرآن و دلائل الشریعة، و سنن النبوة، و نسی آیات اللّه، فقد صکّ (فکذلک الیوم تنسی) أیها الناسی، فتصیر بمنزلة من ترک کالمنسی بعذاب لا یفنی.

۳- و قیل معناه: کما حشرتک أعمی، لتکون فصیحة، کنت أعمی القلب، فترکت آیاتی و لم تنظر فیها، و کما ترکت أوامرنا فجعلتها کالشیء المنسی، تترک الیوم فی العذاب کالشیء المنسی «۱».

فالمجازیة فی إضراب هذه الألفاظ متواترة الورود فی الروایات و مقتضاة لضرورة المعانی.

و الطریف أننا لو رجعنا إلی المصادر التراثیة فی تفسیر تلک الألفاظ و أمثلها، لکان ذلک وحده کافیا للاستدلال بوقوع المجاز فی القرآن، و انظر إلی جمهرة الأقوال فی شتی شئونها بالنسبة للآیة موضوع البحث، و إنما أکدنا علیها لأن دلالتها واضحة تکاد لا تخفی علی السواد، فکیف

---

(۱) ظ: الطبرسی، مجمع البیان: ۴/ ۳۴- ۳۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۶۵

بالعلماء، و هذه بعض ممیزات النص القرآنی أن یکون بعضه مفهوما بین الناس دون عناء.

ذكر فى معنى قوله تعالى: وَ مَنْ كانَ فِي هذِهِ أَعْمى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا ۷۲ «۱» عدة أقوال:

إن هذه إشارة إلى ما تقدم ذكره من النعم، و معناه: أن من كان فى هذه النعم، و عن هذه العبر أعمى، فهو عما غيّب عنه من أمر الآخرة أعمى. روى ذلك عن ابن عباس.

۲- إن هذه إشارة إلى الدنيا و معناه: من كان فى هذه الدنيا أعمى عن آيات اللّه ضالا عن الحق، ذاهبا عن الدين، فهو فى الآخرة أشد تحيرا و ذهابا عن طريق الجنة، أو عن الحجة إذا سئل، فإن من ضل عن معرفة اللّه فى الدنيا، يكون يوم القيامة منقطع الحجة، فالأول اسم، و الثانى فعل من العمى.

۳- إن معناها من كان فى الدنيا أعمى القلب، فإنه فى الآخرة أعمى العين، يحشر كذلك عقوبة له على ضلالته فى الدنيا، روى ذلك عن أبى مسلم، محمد بن بحر، قال فهذا كقوله تعالى: وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ أَعْمى «۲» ... و على هذا فليس يكون قوله فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمى ۷۲ على سبيل المبالغة و التعجب و إن عطف عليه بقوله: وَ أَضَلُّ سَبِيلًا ۷۲ و يكون التقدير: و هو أضل سبيلا. قال: و يجوز أن يكون أعمى: عبارة عما يلحقه من الغم المفرط، فإنه إذا لم ير إلا ما يسوء فكأنه أعمى، كما يقال: فلان سخين العين.

۴- و قيل معناه: من كان فى الدنيا ضالا، فهو فى الآخرة أضل، لأنه لا تقبل توبته، و اختار هذا الرأى أبو إسحاق الزجاج: و قال تأويله أنه إذا عمى الدنيا و قد عرّفه اللّه الهدى، و جعل له إلى التوبة وصلة، فعمى عن رشده، و لم يثب فهو فى الآخرة أشد عمى، و أضل سبيلا، لأنه لا يجد طريقا إلى الهداية «۳».

---

(۱) الإسراء: ۷۲.

(۲) طه: ۱۲۴.

(۳) ظ: الطبرسى، مجمع البيان ۳/ ۴۳۰.

فكل هذه المعانى- كما رأيت- قد اشتملت على الإرادة المجازية و هو كاف للاستدلال على أصالة الاستعمال المجازى فى القرآن.

«و من قدح فى المجاز، و هم أن يصفه بغير الصدق، فقد خبط خبطا عظيما، و يهدف لما لا يخفى» «۱».

فهناك من أنكر المجاز فى القرآن، و هناك من حمل جمله من الاستعمال الحقيقى على المجاز، و كلاهما قد تجاوز القصد، و جانب الاعتدال فى المذهب.

و قد ناقش عبد القاهر الجرجانى (ت: ۴۷۱ ه) هؤلاء و هؤلاء:

«و أقل ما كان ينبغى أن تعرفه الطائفة الأولى، و هم المنكرون للمجاز: إن التنزيل كما لم يقلب اللغة فى أوضاعها المفردة عن أصولها، و لم يخرج الألفاظ عن دلالتها، كذلك لم يقبض بتبديل عادات أهلها، و لم ينقلهم عن أساليبهم و طرقهم، و لم يمنعهم ما يتعارفونه من التشبيه و التمثيل و الحذف و الاتساع.

و كذلك كان من حق الطائفة الأخرى، أن تعلم أنه عزّ و جلّ لم يرض لنظم كتابه الذى سماه هدى و شفاء، و نورا و ضياء، و حياة تحيا بها القلوب، و روحا تنشرح عنه الصدور، ما هو عند القوم الذى خوطبوا به، خلاف البيان، و فى حد الإغلاق، و البعد عن التبيان، و أنه تعالى لم يمكن ليعجز بكتابه من طريق الإلباس و التعمية، كما يتعاطاه الملغز من الشعراء، و المحاجى من الناس، كيف و قد وصفوه بأنه: عَرَبِيٌّ مُبِينٌ «۲» «۳».

و عبد القاهر فى هذا يشير إلى الخلاف التقليدى فى هذه المسألة، أ هى واردة أم هى منتفية؟ كقضية لها بعدها الكلامى عند المتكلمين، فلقد رفض أهل الظاهر استعمال صيغ المجاز فى القرآن، و وافقهم على هذا بعض الشافعية، و قسم من المالكية، و أبو مسلم الأصبهانى من المعتزلة «۴».

(۱) عبد القاهر، أسرار البلاغة: ۳۶۱.

(۲) النحل: ۱۰۳.

(۳) عبد القاهر، أسرار البلاغة: ۳۶۳.

(۴) ظ: الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن: ۲/ ۲۵۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۶۷

و قد جاء هذا الرفض بحجة أن المجاز أخو الکذب، و القرآن منزّه عنه، فإن المتکلم لا یعدل إلیه إلا إذا ضاقت به الحقیقة فیستعیر، و ذلک محال علی اللّه تعالی «۱».

و قد ثبت لدینا فی ضوء ما تقدم، و فی ظلال ما سیأتی بیانه، أن المورد المجازی فی الاستعمال القرآنی لا تضیق فی الحقیقة، أو عجز عن تسخیرها فی تحقیق المعنی المراد، بل لغایة التحرر فی الألفاظ، و إرادة المعانی الثانویة البکر، فیکون بذلک قد أضاف إلی الحقیقة فی الألفاظ إضاءة جدیدة، و الألفاظ هی هی، و هذا بعید عن ملحظ الکذب فی التقریر، أو العجز عن تسخیر الحقیقة. و لو خلا منه القرآن لکان مجردا عن هذه الإضافات البیانیة الأصیلة، و لیس الأمر کذلک.

و یؤکد هذا الملحظ تعقیب الزرکشی (ت: ۷۹۴ ه) علی القول بمنع استعمال المجاز القرآنی بقوله:

«و هذا باطل و لو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوکید و الحذف و تثنیة القصص و غیره، و لو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن» «۲».

فاستعمال المجاز فی القرآن نابع من الحاجة إلیه فی بیان محسنات القرآن البلاغیة، فهو و الحقیقة یتقاسمان شطری الحسن فی الذائقة البیانیة کما أشار الزرکشی.

و یبدو ضعف هذا المذهب- و هو یرفض وجود المجاز فی القرآن- حینما نشاهد حرص الجمهور و الإمامیة، و أغلب المعتزلة، و من وافقهم من المتکلمین علی إثبات وقوعه فی القرآن «۳».

حقا إن ابن قتیبة (ت: ۲۷۶ ه) قد أشار منذ عهد مبکر إلی مسألة

(۱) ظ: السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن: ۳/ ۱۰۹.

(۲) الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن: ۲/ ۲۵۵.

(۳) ظ فی هذا الشأن: الجاحظ، الحیوان: ۱/ ۲۱۲. ابن جنی، الخصائص: ۲/ ۴۴۷- ۴۵۷. الرضی، تلخیص البیان فی جملة نصوصه، المرتضی فی الأمالی، الزمخشری، الکشاف فی أغلب مواضعه.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۶۸

الطعن علی القرآن فی هذه القضیة، و ناقشها مناقشة أدبیة و نقدیة بارعة، مؤیدا ذلک بموافقات اللسان العربی، و مستدلا علی ما یراه بسنن القول عند العرب فی سائر الاستعمالات حتی الساذجة البسیطة منها.

یقول ابن قتیبة: «و أما الطاعنون علی القرآن بالمجاز، فإنهم زعموا أنه کذب، لأن الجدار لا یرید، و القریة لا تسأل، و هذا من أشنع جهالاتهم، و أدلها علی سوء نظرهم، و قلة إفهامهم، و لو کان المجاز کذبا، و کل فعل ینسب إلی غیر الحیوان باطلا، کان أغلب کلامنا فاسدا، لأنّا نقول: نبت البقل، طالت الشجرة، أینعت الثمرة، أقام الجبل، رخص السعر» «۱».

و قد أید هذا المنحی عبد القاهر الجرجانی (ت: ۴۷۱ ه) بقوله:

«و أنت تری فی نص القرآن ما جری فیه اللفظ علی إضافة الهلاک إلی الریح مع استحالة أن تکون فاعلة، و ذلک قوله عزّ و جلّ: مَثَلُ

ما يُنْفِقُونَ فِي هذِهِ الْحَياةِ الدُّنْيا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيها صِرٌّ أَصابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ «۲» و أمثال ذلک کثیر» «۳».

و قد أفرد المجاز بالتصنیف من الشّافعیة الشیخ عز الدین بن عبد السلام (ت: ۶۶۰ ه) فی کتابه «الإشارة إلی الإیجاز فی بعض أنواع المجاز» «۴». مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة ۶۸ ۲ - وقوع المجاز فی القرآن ..... ص : ۶۱

هناک کتاب قدیم ذکره ابن الندیم فی الفهرست یخص هذا الجزء من البحث اسمه (الرد علی من نفی المجاز من القرآن) للحسن بن جعفر «۵».

و لم أعثر فیما لدی من فهارس المخطوطات علی إشارة إلی مکان وجوده فی مکتبات العالم، و لعله فقد فیما فقد من عیون التراث، و یبدو أنه قد ألف لغرض إثبات وقوع المجاز فی القرآن ردا علی من نفی ذلک عنه، کما هو واضح من العنوان.

---

(۱) ابن قتیبة، تأویل مشکل القرآن: ۹۹.

(۲) آل عمران: ۱۱۷.

(۳) عبد القاهر، أسرار البلاغة: ۳۶۱.

(۴) طبع فی استانبول، دار الطباعة العامرة، ۱۳۱۲ ه.

(۵) ابن الندیم، الفهرست: ۶۳، دار المعرفة، بیروت، ۱۹۷۸ م.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۶۹

و الحق أن المجاز واقع فی القرآن باعتباره عنصرا أساسیا من عناصر بلاغته الإعجازیة، کما سنشاهد هذا فیما بعد، عند التطبیق المجازی علی عبارات القرآن الحکیم.

۳- تقسیم المجاز القرآنی

لم یکن المجاز القرآنی بمنأی عن الإطار العام لتقسیم المجاز فی البیان العربی، شأنه بذلک شأن الأرکان البلاغیة الأخری التی یقوم علی أساسها الفن القولی، فقد استقطب القرآن الکریم شتی صنوفها و مختلف تقسیماتها، و حفلت سوره و آیاته بأبرز ملامحها و أصدق مظاهرها، حتی عاد تقسیمها خاضعا لأحکام القرآن البلاغیة، و لم یکن القرآن خاضعا لتلک التقسیمات فی حال من الأحوال، لأنها مستمدة من هدیه، و سائرة برکاب مسیرته البیانیة المعجزة، و هکذا بالنسبة للمجاز فهو عند البلاغیین نوعان، لأنه فی القرآن نوعان: مجاز لغوی و مجاز عقلی، بغض النظر عن التفریعات الأخری التی لا تتعدی حدود التقسیم العام، أو هی جزئیات تابعة لکلی المجاز باعتباره عقلیا أو لغویا.

هناک بعض الإضافات و المسمیات عند القدامی تجاوزت هذا التحدید فی نهجه البلاغی، نعرض إلیه و نردّه إلی أصوله:

هناک مجاز الحذف عند سیبویه (ت: ۱۸۰ ه) و عند الفراء (ت:

۲۰۷ ه) أورداه علی سبیل الاتساع فی الکلام کأخذ المضاف إلیه إعراب المضاف «۱».

و قد مثلوا له بقوله تعالی: وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ «۲». و قد أضاف عز الدین ابن عبد السلام (ت: ۶۶۰ ه) نوعین للمجاز سمّی الأول مجاز التشبیه، و هو التشبیه المحذوف الأداة، و أوضح رأیه هذا بقوله:

«العرب إذا شبهوا جرما بجرم، أو معنی بمعنی، أو معنی بجرم، فإن أتوا بأداة التشبیه کان ذلک تشبیها حقیقیا، و إن أسقطوا أداة التشبیه کان

---

(۱) ظ: سیبویه، الکتاب: ۱/ ۲۱۲. الفراء، معانی القرآن ۱/ ۳۶۳.

(۲) یوسف: ۸۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۷۰

ذلک تشبیها مجازیا» «۱».

و الثانی: مجاز التضمین، و هو أن تضمن اسما معنی اسم لإفادة معنی الاسمین، فتعدیه تعدیته فی بعض المواطن «۲».

و لقد قسم القزوینی المجاز إلی مفرد و إلی مرکب، و المفرد إلی لغوی و شرعی و عرفی، و المرکب و هو التمثیل علی سبیل الاستعارة إلی مرسل و استعارة «۳».

و هنا نعقب علی هذه الإضافات ناظرین أصول المجاز فی التقسیم.

فأما مجاز الحذف فشأنه کشأن مجاز الزیادة، و الأول أشار إلیه سیبویه و الفراء، و قد أفاد من هذه التسمیة القزوینی (ت: ۷۳۹ ه) فضم إلیها مجاز الزیادة، و عقد لذلک فصلا فی الإیضاح سمّاه: المجاز بالحذف و الزیادة «۴».

أما مجاز الحذف، فتسمیته بالإیجاز هی اللائقة بالمقام، و الإیجاز جار فی القرآن مجری المساواة و الأطناب فی موضعهما، و لا داع إلی تکلف القول فی الآیة وَ سْئَلِ الْقَرْیَةَ «۵». إن حکم القریة فی الأصل هو الجر، و النصب فیها مجاز، باعتبار أن المضاف محذوف، و أعطی للمضاف إلیه حکم المضاف فأصبح منصوبا و حقه الجر أصلا.

و أما مجاز الزیادة، و قد مثلوا له بقوله تعالی: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ «۶»، علی القول بزیادة الکاف، أی لیس مثله شیء، فإعراب «مثله» فی الأصل هو النصب، فزیدت الکاف، فصار الحکم جرا، و هذا الجر مجازی علی ما یصفون.

و الذی أمیل إلیه أن لا زیادة فی الاستعمال القرآنی قط، بل هو من

---

(۱) عز الدین بن عبد السلام، الإشارة إلی الإیجاز: ۸۵.

(۲) المصدر نفسه: ۷۴.

(۳) ظ: القزوینی، الإیضاح: ۲۶۸. التلخیص: ۲۹۳.

(۴) ظ: القزوینی، الإیضاح: ۴۵۴، تحقیق: الخفاجی: ۸۲.

(۵) یوسف: ۸۲.

(۶) الشوری: ۱۱.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۷۱

باب زیادة المعنی فی زیادة المبنی، فإن العبارة لا- تعطی دقتها و مرادها لو استعملت مجردة عن الکاف، و وجود الکاف و هو أداة للتشبیه فی الآیة قد نفی أن یکون للّه ما یشبه به، و إذا لم نستطع أن نحصل علی ما یشبّه به، فأنی یکون له مثیل أو شبیه فیکون المراد- و اللّه العالم- لیس لما یمثل به مثیل، فمن باب أولی أن لا یکون له مثیل، و بهذا ینتفی فرض الزیادة جملة و تفصیلا.

و یبدو أن مسألة مجاز الحذف و الزیادة قد سبقت القزوینی بقرون إذ تعقب عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه) فبالغ فی إنکار هذا القول مجاز الحذف و الزیادة، إذ لا یسمی کل حذف مجازا، و لا کل زیادة کذلک، إذ لم یؤد هذا أو ذاک إلی تغییر حکم الکلام «۱».

و أما ما أضافه عز الدین فلیس من المجاز عند البلاغیین، فمجاز التشبیه عنده هو التشبیه المحذوف الأداة، فیسمی تشبیها بلیغا، أو هو جار علی سبیل الاستعارة لو حذف المشبه به مع أداة التشبیه.

و أما مجاز التضمین، فلیس من المجاز فی شیء، بل هو إضافة معنی جدید للفظ لا علاقة لها بالنقل عن المعنی الأصلی، بل المراد به: إرادته و إرادة غیره بوقت واحد کقوله تعالی: وَ أَنْبُتُوا إِلی رَبِّهِمْ «۲»، فإنه علی ما قالوا تضمن معنی أنابوا مضافا إلی الإخبات، لإفادة الإخبات معنی الإنابة و الإخبات معا.

و أما ما أبداه القزوینی فلا یعدو کونه تفریعا علی أصلی المجاز و هما المجاز العقلی و اللغوی، فالمجاز المفرد یکون، عقلیا و یکون لغویا، فالمفرد فی المجاز العقلی ما کان جاریا علی الکلمة بالإضافة إلی ما بعدها، و تکتشف بالإسناد، کقوله تعالی: وَ الضُّحی ۱ وَ اللَّیْلِ إِذا سَجی ۲ «۳» فکلمة «سجا» بالنسبة إلی اللّیل مجاز عقلی مفرد، و اللیل لا یهدأ، و إنما ینسب الهدوء فیه إلی غیره، و لما کان اللیل زمانا لهذا الهدوء،

---

(۱) ظ: عبد القاهر، أسرار البلاغة: ۳۸۳ و ما بعدها.

(۲) هود: ۲۳.

(۳) الضحی: ۱- ۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۷۲

عبر عنه ب «سجا» و سجا بمعنی هدأ و سکن و ما شابه ذلک.

و المفرد فی المجاز اللغوی هو الکلمة المستعملة فی غیر ما وضعت له فی اصطلاح التخاطب علی وجه یصح مع قرینة عدم إرادته.

و المجاز المفرد علی أقسام: لغوی، و شرعی، و عرفی، کالأسد فی الرجل الشجاع مثالا- للغوی، و مثال الشرعی لفظ «صلاة» إذا استعمله المخاطب بعرف الشرع فی الدعاء.

و العرفی نوعان: العرفی الخاص کلفظ «فعل» إذا استعمله المخاطب بعرف النحو فی الحدث. و العرفی العام کلفظ (دابة) إذا استعمله المخاطب بالعرفی العام فی الإنسان «۱».

و أما المجاز المرکب فهو اللفظ المرکب المستعمل فیما شبه بمعناه الأصلی تشبیه التمثیل للمبالغة فی التشبیه، أی: تشبیه إحدی صورتین منتزعتین من أمرین أو أمور، لأمر واحد کما فی قوله تعالی: یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ «۲».

فإنه لما کان التقدم بین یدی الرجل خارجا عن صفة المتابع له، صار النهی عن التقدم متعلقا بالیدین مثلا للنهی عن ترک فی الأتباع «۳». و هذا جار فی المجاز المرسل الذی هو جزء من المجاز اللغوی.

إذن ما أبداه القزوینی فی هذا التفریع یعود إلی الأصل فی المجازین المذکورین لیس غیر.

نعم هناک ادعاء مجاز جدید أرجأنا الحدیث عنه إلی هذا الموضع من البحث، لأن لنا معه متابعة قد تطول، و لأن تشعباته و أنواعه کثیرة متشابکة، و لا بد لنا من الإشارة إلیها جمیعا لإثبات أنها لیست أنواعا جدیدة علی المجاز، و لا تخرج عن شقیه الأصلیین العقلی و اللغوی، هذا المجاز ذکره عز الدین بن عبد السلام (ت: ۶۶۰ ه) و سماه «مجاز

---

(۱) ظ: القزوینی، الإیضاح: ۳۹۵ تحقیق الخفاجی.

(۲) الحجرات: ۱.

(۳) ظ: القزوینی، الإیضاح: ۴۳۸ و ما بعدها.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۷۳

اللزوم» «۱»، و نحن نذکر أنواعه عنده و نعقب علی کل نوع.

و قد أطنب فی ذکر أنواعه و تعدادها، و بعد مدارستها وجدناها من أجزاء المجازین العقلی و اللغوی، و اشتمل بعضها علی جزء من الکنایة، و هو یرفض أن تکون الکنایة من المجاز «۲».

أما أنواع «مجاز اللزوم» فهی عنده «۳»:

۱- التعبیر بالإذن عن المشیئة، لأن الغالب أن الإذن فی الشیء لا یقع إلا بمشیئة الإذن و اختیاره، و الملازمة الغالبة مصححة للمجاز، و

من ذلك قوله تعالى: وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ «۴».

أى بمشيئة اللّه، و يجوز فى هذا أن يراد بالاذن أمر التكوين، و المعنى «و ما كان لنفس أن تموت إلا بقول اللّه موتى».

و هـذا من المجاز العقلى، و علاقته السببية كما هو واضح، أو أنه من المجاز المرسل باعتبار الإذن تعبيرا عن المشيئة و علاقته السببية أيضا.

۲- التعبير بالإذن عن التيسير و التسهيل فى مثل قوله تعالى: وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ «۵».

أى بتسهيله و تيسيره. و هذا من المجاز اللغوى المرسل، و علاقته السببية، أى بسبب من مشيئة اللّه تعالى و تيسيره و تسهيله.

۳- تسـمية ابن السبيـل فى قوله تعالى: وَ ابْنَ السَّبِيلِ «۶» لملاـزمته الطريق. و هـذا من المجاز العقلى، و وجهه و علاقته من باب تسـمية الحال باسم المحل، و ذلك لكونه موجود فى السبيل.

۴- نفى الشىء لانتفاء ثمرته و فائدته للزومهما عنه غالبا فى مثل قوله

---

(۱) عز الدين بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز: ۷۹.

(۲) المصدر نفسه: ۸۵.

(۳) المصدر نفسه: ۷۹- ۸۵.

(۴) آل عمران: ۱۴۵.

(۵) البقرة: ۲۲۱.

(۶) البقرة: ۱۷۷.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۷۴

تعالى: كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ «۱».

أى وفاء عهد أو تمام عهد، فنفى العهد لانتفاء ثمرته، و هو الوفاء و الاتمام.

و هـذا التعليـل و إن كـان واردا، و لكن المراد قـد يكون- و اللّه العـالم- من باب الكنايـة، أى أن المشـركين غـدرة، فعبّر بعـدم الوفاء بالعهد كناية عن الغدر الذى اتصفوا له، و الكناية ليست من المجاز حتى عند المصنف رحمه اللّه.

۵- التجوز بلفظ الريب عن الشك، لملازمـة الشك القلق و الاضـطراب، فإن حقيقة الريب قلق النفس، و من ذلك قوله تعالى: لا رَيْبَ فِيهِ «۲» أى لا شك فى إنزاله أو فى هدايته.

و هذا- و اللّه العالم- من باب الكناية، أى اطمأنوا للقرآن، و لا تقلقوا، و لا تضطربوا، فإن من شأن الريب القلق و الاضطراب.

و الريب مصـدر من رابنى، بمعنى الشك، و هو أن تتوهم بالشـىء أمرا مريبا فينكشف الأمر عما تتوهم، و بمعنى الريبة، و حقيقتها: قلق النفس و اضطرابها و عدم اطمئنانها، و منه ما

أورده الزمخشرى عن الإمام الحسن بن على عليه السّلام أنه قال: «سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يقول: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»

، فإن الشك ريبـة، و إن الصـدق طمأنينة، أى فإن كون الأمر مشـكوكا فيه مما تقلق له النفس و لا تسـتقر، و كونه صـحيحا صادقا مما تطمئن له و تسكن» «۳».

۶- التعبير بالمسافحـة عن الزنـا لأـن السـفح صب المنى، و هو ملازم للجماع غالبا، لكنه خص بالزنا إذ لا غرض فيه سوى صب المنى، بخلاف النكاح فإن مقصوده الولد و التعاضد و التناصر بالأختان و الأصهار، و الأولاد و الأحفاد، و مثاله فى قوله تعالى:

---

(۱) التوبة: ۷.

(۲) البقرة: ۲.

(۳) الزمخشری: الکشاف: ۱/ ۱۱۳.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۷۵

مُحْصِنِینَ غَیْرَ مُسافِحِینَ «۱» أی: غیر مزانین.

و هذا إن کان الأمر کما ذکر، فهو تعبیر بالکنایة المهذبة فقد ذکر المسافحة و أراد لازمها.

۷- التعبیر بالمحل عن الحال لما بینهما من الملازمة الغالبة کالتعبیر: بالید عن القدرة و الاستیلاء، و العین عن الإدراک، و الصدر عن القلب، و بالقلب عن العقل، و بالأفواه عن الألسن، و بالألسن عن اللغات، و بالقریة عن قاطنیها، و بالساحة عن نازلیها، و بالنادی و الندی عن أهلهما.

و قد ورد کل ذلک فی القرآن الکریم.

و هذا کله قسیم بین المجازین اللغوی و العقلی فی القرآن الکریم، و هما جوهر المجاز القرآنی. فالتعبیر بالید عن القدرة و الاستیلاء، و بالعین عن الإدراک، و بالصدر عن القلب، و بالقلب عن العقل، و بالأفواه عن الألسن، و بالألسن عن اللغات، کله من المجاز اللغوی المرسل، باعتباره نقلا عن الأصل اللغوی بقرینة لإرادة المجاز، مع بقاء المعنی اللغوی علی ماهیته، و إضافة المعنی الجدید إلیه.

و التعبیر بالقریة عن قاطنیها، و توابع ذلک، کله من المجاز العقلی، فالقریة لا تسأل جدرانها بل سکانها، فیکون التقدیر أهل القریة، و ما استفید هنا لم یکن بقرینة لفظیة مقالیة، و إنما بقرینة معنویة حالیة، حکم بها العقل فی الإسناد.

۸- التعبیر بالإرادة عن المقاربة، لأن من أراد شیئا قربت مواقعته إیاه غالبا، و من ذلک قوله تعالی: فَوَجَدا فِیها جِداراً یُرِیدُ أَنْ یَنْقَضَّ فَأَقامَهُ ... «۲».

و هذا من المجاز العقلی، فلیس الجدار کائنا مریدا، و لا هو بقادر علی هذا الفعل، و قد أدرکنا بالضرورة العقلیة، و من سیاق الإسناد الجملی، أن المجاز هو الذی أشاع روح الإرادة فی الجدار، و کأنه یرید.

---

(۱) النساء: ۲۴. المائدة: ۵.

(۲) الکهف: ۷۷.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۷۶

قال أبو عبیدة: «و لیس للحائط إرادة، و لا للموات، و لکنه إذ کان فی هذه الحال من ربّه فهو إرادته» «۱».

۹- التجوز بترک الکلام عن الغضب، لأن الهجران و ترک الکلام یلازمان الغضب غالبا، و منه قوله تعالی: وَ لا یُکَلِّمُهُمُ اللَّهُ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَ لا یُزَکِّیهِمْ «۲».

و هذا- و اللّه العالم- تعبیر بالکنایة، و لا علاقة له بالمجاز، فعبّر بعدم الکلام عن الغضب و الانتقام و المجازاة.

۱۰- التجوز بنفی النظر عن الإذلال و الاحتقار، کقوله تعالی: وَ لا یَنْظُرُ إِلَیْهِمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ «۳».

و هذا من الکنایة أیضا للتعبیر عن ازدرائهم، و عدم رضاه عنهم، و لیس للّه جارحة فینظر بها إلیهم، فهو بصیر بغیر عین، و سمیع بغیر أذن، و هو علی العکس من قوله تعالی:

وُجُوهٌ یَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ ۲۲ إِلی رَبِّها ناظِرَةٌ ۲۳ «۴» فهؤلاء قد أنعم اللّه علیهم بنضرة النعیم، فنظروا إلی رحمته و رأفته، و تطلعوا إلی حسن ثوابه و مجازاته، و توقعوا لطف عنایته و رعایته، فکان ذلک نظرا إلی عظیم إحسانه، و کریم أنعامه، إذ لیس اللّه جسما، أو قالبا، أو مثالا، حتی ینظروا إلیه، فعدم نظره تعالی إلی الکافرین متقارب من نظر المؤمنین إلیه من جهة الکنایة الهادفة.

و قد یکون ذلک مجازا مرسلا بإضافة عدم العنایة و الرعایة، و إرادة الاحتقار و الإذلال، معنی جدیدا إلی عدم النظر، و هو عکسه فی الآیتین التالیتین.

۱۱- الحادی عشر: التجوز بالیأس عن العلم، لأن الیأس من نقیض العلوم ملازم للعلم غیر منفک عنه، کقوله تعالی:

---

(۱) أبو عبیدة، مجاز القرآن: ۱/ ۴۱۰.

(۲) البقرة: ۱۷۴.

(۳) آل عمران: ۷۷.

(۴) القیامة: ۲۲- ۲۳.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۷۷

أَ فَلَمْ یَیْأَسِ الَّذِینَ آمَنُوا أَنْ لَوْ یَشاءُ اللَّهُ لَهَدَی النَّاسَ جَمِیعاً. «۱» فإن کان هذا مجازا فهو مجاز مرسل إذ أضاف معنی ثانویا للفظ اللغوی، أو هو- و اللّه العالم- من قبیل استعمال الأضداد باللغة، فیأتی التیئیس بمعنی العلم، و بمعنی عدم العلم و انقطاع الأمل، و علی هذا فلا علاقة له بالمجاز.

۱۲- التعبیر بالدخول عن الوطء لأن الغالب من الرجل إذا دخل بامرأته أنه یطؤها فی لیلة عرسها، و منه قوله تعالی:

وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَکُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَیْکُمْ ... «۲».

و هذا من باب التعبیر بالکنایة المهذبة، و لیس من المجاز فی شیء، فاستعمل الدخول، و أراد لازمه و هو الوطء، تهذیبا للعبارة، و صونا للحرمات.

۱۳- وصف الزمان بصفة ما یشتمل علیه و یقع فیه کقوله تعالی:

فَذلِکَ یَوْمَئِذٍ یَوْمٌ عَسِیرٌ ۹ «۳».

و هذا من المجاز اللغوی/ المرسل، و هو من باب إسناد الفاعلیة، أو الصفة الثبوتیة للزمان لمشابهته الفاعل الحقیقی، فقد أسند العسرة إلی الیوم و وصفه بها، و الیوم دال علی زمن من الأزمان، و لا تستند إلیه صفة الفاعلیة إلا مجازا، و کأنه یرید فذلک یومئذ یوم ذو عسرة، تعبیرا عما یجری فیه من المکاره و الشدائد، و اللّه سبحانه هو العالم.

۱۴- وصف المکان بصفة ما یشتمل علیه و یقع فیها، کقوله تعالی:

رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً «۴».

و هذا هو المجاز العقلی فیما یظهر لی، فالأمن لا یلحق بالبلد، و إنما بأهل البلد، و ما قیل فی قوله تعالی: وَ سْئَلِ الْقَرْیَةَ «۵»، یقال هنا.

---

(۱) الرعد: ۳۱.

(۲) النساء: ۲۳.

(۳) المدثر: ۹.

(۴) إبراهیم: ۳۵.

(۵) یوسف: ۸۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۷۸

۱۵- «وصف الأعراض بصفة من قامت به، کقوله تعالی: فَإِذا عَزَمَ الْأَمْرُ «۱»، و العزم صفة لذوی الأمر. و قوله تعالی: فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ «۲» وصف التجارة بالربح، و هو صفة للتاجر».

و هذا من المجاز العقلى فى الآيتين الكريمتين:

فالمراد من الآيـة الأولى- و اللّه العالم- عزم ذوى الأمر على تنفيذ الأمر، فليس للأمر إرادة على العزم، و ليس العزم مما يسـند فعله إلى الأـمر، و فى الآيـة الثانيـة: الربـح مجـازى فيهـا، و لاـ يراد به الزيـادة على رأس المـال فى المتاجرة، و التجارة فيها مجازفـة، فلا يراد بها المعاملات السوقيـة فى شتى البضـائع. و إنمـا المراد بالربـح تحقيق المعنى المجـازى منه بالفائـدة المتوخـاة فى إنفـاق الأعمار و عـدم خسـرانها، و المراد بالتجارة المعنى المجازى منها بالإثابة و المثابرة و صالح الأعمال، و هذا إنما يدرك بأحكام العقل من خلال إسناد الجملة، فهو هنا كما فى الآية الأولى: مجاز عقلى.

۱۶- الكنايات كقول طرفة:

و لست بحلّال التلاع مخافةو لكن متى يسترفد القوم أرفد و قد أقر أن هذا من الكناية و عقب عليه بقوله:

«و الظاهر أن الكنايـة ليست من المجاز، لأنك اسـتعملت اللفظ فيما وضع له، و أردت به الدلالـة على غيره، و لم تخرجه عن أن يكون مستعملا فيما وضع له» «۳».

و بعد هذه الجولة مع توجيهات صاحب الإشارة إلى الإيجاز «فمجاز اللزوم» لا لزوم له، لأنه- كما رأيت- إما أن يكون خارجا من باب المجاز، و إما أن يكون تفريعا عن شقى المجاز، كما يبدو هذا من التعقيب على كل نوع من أنواعه.

---

(۱) محمد: ۲۱.

(۲) البقرة: ۱۶.

(۳) عز الدين بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز: ۸۵.

و هناك أقسام أخرى تدور فى هذا الفلك أعرضنا عن إيرادها، لأنها لا تعدو القسيمين المجازيين.

۴- مجاز القرآن: عقلى و لغوى

بعـد هـذا العرض و التحقيق نتمكن أن نقول مطمئنين أن المجاز فى القرآن قسـمان: لغوى و عقلى. فاللغوى ما اسـتفيد فهمه عن طريق اللغـة و أهـل اللسـان بمـا يتبـادر إليه الـذهن العربى عنـد الإطلاـق فى نقل اللفظ من معناه الأولى إلى معنى ثانوى جديـد. و العقلى ما اسـتفيد فهمه عن طريق العقل، و سبيل الفطرة من خلال أحكام طارئـة، و قضايا يحكم بها العقل لدى إسـناد الجملة. و سـيأتى التحقيق فى القسـمين فى موضعهما المناسب «۱». و الطريف أن نشاهد السـكاكى (ت: ۶۲۶ ه) منكرا للمجـاز العقلى تارة و مثبتا له تارة أخرى «۲».

و قـد وافقه على ذلك القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) و عدّه مجازا بالإسـناد، و قد أخرجه من علم البيان، و أدخله فى علم المعانى، متناسـيا أن المجاز العقلى إنما يدرك بالإسناد بينما نجده معترفا به، و معقبا لأقسامه و تشعباته بعد حين، مما يعنى عدم وضوحه لديه «۳».

و قد تابع هذا التّأرجح صاحب الطراز فقال:

«و المختـار أن المجـاز لاـ مـدخل له فى الأحكام العقليـة، و لا وجه لتسـمية المجاز بكونه عقليا، لأن ما هـذا حاله إنما يتعلق بالأوضاع اللغوية دون الأحكام العقلية» «۴».

و هـذا الإـخراج للمجـاز العقلى لاـ يسـتند إلى قاعـدة بلاغيـة، و تعـارضه دلائـل الأـحوال، لأـن المجـاز العقلى هو طريق البلاغيين فى الاستنباط، و سبيلهم إلى اكتشاف المجهول بنوع من التأول و الحمل العقلى، و يتم ذلك

---

(۱) ظ: فیما بعد الفصل الرابع و الفصل الخامس.

(۲) ظ: السکاکی، مفتاح العلوم: ۱۹۴- ۱۹۸.

(۳) ظ: القزوینی، الإیضاح: ۹۷ و ما بعدها.

(۴) العلوی، الطراز: ۱/ ۲۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۸۰

بالاستجلاء لأحکام الجملة فی التراکیب، و إن بقیت الکلمات علی حقیقتها اللغویة دون تجوز. و إلیه یمیل الزرکشی (ت: ۷۹۴ ه) بعده المجاز العقلی هو الذی یتکلّم به أهل الصنعة بقوله عنه: «و هو أن تستند الکلمة إلی غیر ما هی له أصالة لضرب من التأول، و هو الذی یتکلم به أهل اللسان» «۱».

و قد کان عبد القاهر- کما سنری فیما بعد- قد أولی هذا النوع من المجاز عنایة فائقة، و اعتبره کنزا من کنوز البلاغة، و هو مادة الإبداع عند الکاتب و الشاعر، و سبیل الاتساع فی طرق البیان، قال: «و هذا الضرب من المجاز علی جدته کنز من کنوز البلاغة، و مادة الشاعر المفلق، و الکاتب البلیغ فی الإبداع و الإحسان، و الاتساع فی طرق البیان، و أن یجیء بالکلام مطبوعا مصنوعا، و أن یضعه بعید المرام، قریبا من الإفهام» «۲».

و لیس ملزما لأحد ما ذهب إلیه بعضهم من أن المجاز العقلی من مباحث علم الکلام، و أولی أن یضم إلیه، لأنه کما اتضح من تفصیلات عبد القاهر، و إشارات القزوینی، یعد کنزا من کنوز البلاغة، و ذخرا یعمد إلیه الکاتب البلیغ و الشاعر المفلق و الخطیب المصقع، و لیس أدل علی ذلک من أن القدماء استعملوه فی کلامهم، و أن القرآن الکریم حفل بألوان شتی منه، و أن البلاغیین و النقاد أشاروا إلیه و ذکروا أمثلته، و إن لم یطلق علیه الإسم إلا مؤخرا علی ید عبد القاهر. و هذا کله یدلّ علی أن المجاز العقلی لون من ألوان التعبیر، و أسلوب من أسالیب التفنن فی القول، و لا یخرجه من البلاغة إفساد المتأخرین له، و إدخال مباحث المتکلمین فیه عند تعرضهم للفاعل الحقیقی «۳».

و قد کان سعد الدین التفتازانی (ت: ۷۹۱ ه) موضوعیا حینما ردّ القزوینی لإدخاله المجاز العقلی فی مباحث علم المعانی فقال: «لأن علم المعانی إنما یبحث عن الأحوال المذکورة من حیث أنها یطابق بها اللفظ مقتضی الحال. و ظاهر أن البحث فی الحقیقة و المجاز العقلیین لیس من

---

(۱) الزرکشی، البرهان: ۲/ ۲۵۶.

(۲) عبد القاهر، دلائل الإعجاز: ۲۹۵ تحقیق: محمود محمد شاکر.

(۳) أحمد مطلوب، فنون بلاغیة: ۱۰۹.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۸۱

هذه الحیثیة فلا یکون داخلا فی علم المعانی. و إلا فالحقیقة و المجاز اللغویان أیضا من أحوال المسند إلیه أو المسند» «۱».

و أما المجاز اللغوی فلا یختلف اثنان بأنه الأصل الموضوعی للمجاز، و لما کان المجاز اللغوی- کما أسلفنا- ذا فرعین فی التقسیم البلاغی، لأن مجاله رحاب اللغة فی مرونة الاستعمال، و صلاحیتها فی الانتقال من معنی مع وجود القرینة الدالة علی المعنی الجدید لوجود المناسبة بینه و بینها، و توافر الصلة بین المعنی الأولی و المعنی الثانوی، فإن کانت العلاقة المشابهة بین المعنی الحقیقی و المعنی المجازی، فهو الاستعارة. و لا حدیث لنا معها إلا لماما لأن التفریق الدقیق یقتضی رصدها بمفردها، لأنه حقیقة قائمة بذاتها، فهی استعارة و کفی، و إن لم تکن العلاقة بین المعنی الحقیقی و المعنی المجازی هی المشابهة، فهو المجاز المرسل، و حدیثنا عن المجاز اللغوی حدیث عنه، و حدیثنا عن المجاز القرآنی سیکون مقتصرا علیه و علی المجاز العقلی. لأننا قد وجدنا القرآن بحق قد

استوعب نوعی المجاز العقلی و اللغوی لدی التنظیر، أو عند ما تستخرج جواهرها من بحره المحیط.

و سنقف عند هذین النوعین وقفة الراصد المتأنی، بعد أن نعطی صورة واضحة بقدر المستطاع عن الخصائص الفنیة فی مجاز القرآن بعامة.

---

(۱) التفتازانی، المطول: ۵۴.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۸۳

الفصل الثالث مجاز القرآن و خصائصه الفنیة

اشارة

۱- خصائص المجاز الفنیة ۲- الخصائص الأسلوبیة فی مجاز القرآن ۳- الخصائص النفسیة فی مجاز القرآن ۴- الخصائص العقلیة فی مجاز القرآن

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۸۵

۱- خصائص المجاز الفنیة

لا شک أن اللغة العربیة الفصحی تتمتع بخصائص و مزایا بلاغیة متعددة، تتمثل بالمعانی تارة، و إن حملنا المعانی علی معانی النحو بخاصة، و بالبیان العربی تارة أخری، و نرید به أرکانه الکبری کما سیأتی، و بجرس الألفاظ و مصطلحات البدیع و المحسنات لفظیة و معنویة أحیانا إلا أن علم البیان بأرکانه الأربعة: المجاز، التشبیه، الاستعارة، الکنایة هو ملتقی هذه الخصائص، و عماد تلک المزایا.

فالمجاز بقسمیه: العقلی و اللغوی. و التشبیه بأسسه: المشبه، المشبه به، وجه الشبه، أداة التشبیه. و الاستعارة بأصول الشبه الاستعاری: الحسیین، العقلیین، الحسی فی المشبه و العقلی فی المشبه به، و بالعکس، مضافا إلی أقسام الاستعارة، التمثیلیة، و التصریحیة، و المکنیة و الأصلیة، و التبعیة، ... الخ.

و الکنایة بتعبیرها المهذب، فی أقسامها کافة، کنایة الصفة، کنایة الموصوف، کنایة النسبة، و بارتباطها الفنی و البلاغی فی کل من التعریض و الرمز.

هذه المفردات و التوابع و الفروع و الأقسام و الأصناف المتشعبة المتطاولة، لو أردنا ربطها جمیعا برباط واحد متمیز، و لو حاولنا حصرها بفن من الفنون لکان ذلک المجاز بل المجاز وحده، إذ یصح إطلاقه- بإطاره العام- علیها، کما هی الحال عند الرواد من الأعلام لذلک فالمجاز یحتل الصدارة فی إطار هذه الفنون، و یشکل الظل المکثف فی أفیاء هذه الخیمة البلاغیة، حتی لیصح لنا أن نسمی لغتنا العربیة بلغة المجاز بالمعنی الذی أشار إلیه المرحوم الأستاذ العقاد بقوله: «اللغة العربیة لغة المجاز،

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۸۶

لا- لأنها تستعمل المجاز، فکثیر من اللغات تستعمل المجاز کما تستعمله اللغة العربیة، و لکن اللغة العربیة تسمی لغة المجاز لأنها تجاوزت بتعبیرات المجاز حدود الصور المحسوسة إلی المعانی المجردة، فیستمع العربی إلی التشبیه فلا- یشغل ذهنه بأشکاله المحسوسة إلا ریثما ینتقل منها إلی المقصود من معناه» «۱».

لذلک نمیل إلی أن اللغة العربیة- دون سواها من لغات العالم- تتمیز بخصائص بلاغیة، و البلاغة العربیة- و هی الأصل فی البلاغة العالمیة دون تأثیر إغریقی أو أجنبی- تتمتع بخصائص فنیة، و المجاز فی صیغته البیانیة یحتضن کلا من الخصائص فی اللغة و البلاغة

معا، لأن أصل البلاغة المجاز، و اللغة العربية لغة المجاز، فصغروية المقارنة بكبرويتها أوصلت إلى هذه النتيجة البديهية ضرورة كما هو تعبير المناطقة فى استخلاص الحقائق و برمجتها منطقيا فى شئون الاستدلال قياسيا أو بديهيا.

و لا غرابة فى هذا الملحظ الاستقرائى لطبيعة الأشياء، فالمجاز فن أصيل فى لغة العرب، له مقاييسه الفنية، و معاييره القولية عند العرب بخاصة، لأنه يعنى بإرادة المعانى المختلفة، و هم يميلون إلى هذا الموروث الحضارى، و هو يعنى أيضا بتقليب وجوه اللفظ الواحد لا فى الأشباه و النظائر بل فى المعانى الثانوية، فينتقل باللفظ من وضعه الأصلى المحدد له مركزيا، إلى وضع جديد طارئ عليه تجدده العلاقات الفنية، و هذا من أهم الخصائص التى يمتاز بها المجاز و يؤهله للتوسع فى اللغة، و ذلك بإضافة المعانى الجديدة إلى نفس اللغة بنفس الألفاظ مرتبطة بأصول بلاغية لا تخرجها عن دلالتها الأولى فى جذورها اللغوية فى أصل الوضع، بل تضيفها إليها توسعا بإرادة المعانى الثانوية هذه، و لا تكون هذه الإرادة إلا بمناسبة، و لا المعانى المستحدثة إلا بقرينة، و بذلك يتحدد الاستعمال المجازى و تتحدد دلالته أيضا بضوابط أساسية تدفع عنه النبو و الارتجال، و تحفظه من الأغراب و الابتعاد عن الذائقة الفطرية عند المتلقى، فقد يكون القمر وجها، و الجبل وقارا، و الغصن اعتدالا، و البان قواما، و لكن لا

---

(۱) عباس محمود العقاد، اللغة الشاعرة: ۴۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۸۷

يكون القمر يدا، و لا الجبل وجها، و لا الغصن عينا، و لا البان فما، مراعاة المناسبة- إذن- و وضوح القرينة، مانعان من الخلط المرتجل، و ضابطان من المجاز المشوه.

لهذا كثر استعمال المجاز فى لغة العرب شعرا و نثرا و صناعة من أجل توظيفه فى شئون الحياة الاجتماعية من جهة، و من أجل إضافة مخزون تراثى متطور إلى لغتهم المتطورة من جهة أخرى فعمدوا إلى المعانى الرائعة فنظموها فى معلقاتهم قبل الإسلام، و وقفوا عند الأغراض القيمة فصبوها بخطابتهم فى الأسواق الأدبية الشهيرة، فكان للمجاز أثره فى الإبداع، و للانتقال به إلى المعانى الجديدة بادرته فى التجديد اللغوى و البلاغى فى فن القول- حتى عاد المجاز بحق معلما بارزا فى تراثهم، بل ظلا شاخصا فى حياتهم الأدبية، فهو عندهم معنى بالثروة الاحتياطية للمعانى، و الثورة الاحترازية للألفاظ. فالمجاز على هذا بخصائصه الفنية ثروة لغوية، و ثورة فنية، هذه الثروة و تلك الثورة فيهما إشاعة روح اليسر و المرونة و السماح لتجاوز حدود الحقيقة اللغوية إلى ما يجاورها و يقاربها، أو ما يضاف إليها إمعانا فى الابتكار، و صيانة للتراث من التدهور و الضياع. و لقد كانت النقلة فى خصائص المجاز الفنية، نقلة حضارية و إنسانية إلى مناخ أوسع شمولا، و أبلغ تعبيرا، و أوجز لفظا، و الألفاظ هى هى فى دلالتها الأولية.

هذه الحقائق متوافرة السمات فى كلام العرب منذ عهد مبكر، و مصنفات الأعلام فى المعلقات و الأمالى و المنتخبات و الحماسة غنية بأصول هذا الفن و بشائره الأولى فى عصر ما قبل الإسلام و صدر الإسلام و العصر الأموى فى الصناعتين.

فإذا وقفنا عند هذا المعلم فى القرآن العظيم وجدناه من خلاله: يشيع الحياة فى الجماد، و البهجة فى الأحياء، و الحس إلى الكائنات، و يحدب أيضا على سلامة الألفاظ فى المؤدى، و تهذيب العبارة فى الخطاب، و تنزيه البارى عن الأنداد، و صيانة ذاته عن الجوارح، و علوه عن الحركة و المجىء و الانتقال و التشبيه.

و هنا يقترن الغرض الفنى بالغرض الدينى، و ذلك من خصائص التعبير المجازى فى القرآن، فإذا استدرجته تذوقا نطقيا، أو تجاوبا سمعيا، علمت

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۸۸

مدى تعلقه بتهذيب المنطق، و إصلاح الأداء فلا زلل فى اللسان، و لا فهاهة فى النطق، و لا خشونة فى الألفاظ.

خصائص المجاز الفنية فى القرآن الكريم تنطلق من مهمته الإبداعية، و من مهمته الإضافية للتراث، و من مهمته التهذيبية للنفس، و من

مهمته التنزيهية للبارى .. هذه المهمات وظائف أساسية فى منظور المجاز القرآنى، و هو مؤشرات صلبة تحدد لنا تحرير الألفاظ، و توجيه المعانى فى خصائص المجاز القرآنى التى لمسناها فى الأسلوب و النفس، و مظاهر الاستدلال العقلى، و على هذا فسنقف عند الخصائص الأسلوبية، و النفسية، و العقلية للمجاز القرآنى فحسب، فهى بعمومها تشكل المناخ الفنى لخصائص هذا المجاز، ذلك من تتبع مجالات الاستعمال فى الأعم الأغلب من مجاز القرآن.

۲- الخصائص الأسلوبية فى مجاز القرآن

خصائص المجاز اللغوية فى القرآن الكريم، فضلا عن كونها خصائص فنية من وجه، و مؤشرات إعجازية من وجه آخر، فهى بمفهوم غير اعتباطى خصائص أسلوبية متطورة للموروث اللغوى. فى المجاز تدرك مركزيا أن اللفظ هو اللفظ، لم يتغير و لم يتبدل حروفا و أصواتا و هيئة، و المعنى لهذا اللفظ ذاته هو المعنى نفسه لم ينقص عنه شيئا، إلا أنه قد ازداد معنى غير المعنى الأولى فى دلالته الثانوية الجديدة حينما يراد به الاتساع إلى الاستعمال المجازى، و بتطور ذهنى، و تصور متبادر إليه، من خلال السياق و الإرادة و المغادرة المعنوية لأى لفظ من الألفاظ موقعة إلى موقع أرق، و حدث أكبر، فهو فى حالته المثبتة فى معجمه الاجتماعى لم يتغير معناه الحقيقى فى استعماله الحقيقى، و إنما بقى على ما هو عليه، و قد كانت القرينة الدالة على المعنى الإضافى هى الصارفة عن المعنى الأولى إلى سواه فى الاستعمال المجازى، سواء أ كانت القرينة حالية أم مقالية.

هذا التركيب الجديد فى العبارة فى الألفاظ المفردة فى المجاز اللغوى و فى العلاقات بين الألفاظ فى المجاز العقلى، يستغنى بها المتلقى

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۸۹

عن كل التراكيب المماثلة أو المخالفة فى المعانى المرادة فى البنية اللغوية، فالإيجاز خصيصة أسلوبية فى هذا الملحظ، و التطوير خصيصة ثانية فى هذا الأسلوب، فلا حاجة إلى إسناد جملى جديد يسد مسد التركيب المجازى فى اللفظ المفرد الموضوع لأصل و نقل عنه تفريغا و تنويعا إلى معان مبتكرة، يستغنى بذكرها مفردة مجازية منها عن إنشاء آخر للدلالة على تلك المعانى.

و قد يقال: و ما هذا الالتواء فى اصطياد المعانى المستحدثة من ذوات الكلم و أنفس الألفاظ، و لما ذا لا نغير العبارة و نأتى بها على صيغتها فى الأصل للدلالة على المعنى الأصل دون تجوز و مغادرة للدلالة المركزية فى هذا اللفظ أو ذاك. و للإجابة عن هذه المقولة لا بد من التنويه بالحقائق المنهجية لمسيرة لغة القرآن العظيم، و هى لغة غير جامدة، تستمد معينها الثر من مواصفات أكثر عمقا من سطحية القول و الافتراض الذى قد يجانب الواقع اللغوى لطبيعة هذه اللغة الكريمة.

كان العرب بفطرتهم النقية أئمة بيان لا شك فى هذا، و البيان العربى ذو جذور معرفة فى القدم و الأصالة يتكون مجموعه من عشرات الآلاف من الألفاظ، و لو كررت الألفاظ نفسها لكان الكلام واحدا، و التفاوت فى الجودة و الامتياز متلاشيا، و إذا كان الكلام واحدا و التفاوت بين أبعاده مفقودا، لذهبت خصائص البيان الأسلوبية، و لأصبحت حالته متفردة، غير قابلة للتفاضل، و إذا تحقق هذا، فقد فقدت البلاغة العربية موقعها، و البيان العربى مميزاته، و حينما يكون المنظور إلى الفن القولى متساويا، فما معنى الإعجاز البيانى و اللغوى و البلاغى فى القرآن الكريم، و ما هى عائدية قوله تعالى فى التحدى للبشرية جمعاء حينما يصرخ:

وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلى عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ ۲۳ «۱».

هذا التحدى قائم منصلتا على الإعجاز فى القرآن و يعنى هذا عجز الكائنات البليغة عن الإتيان و لو بسورة واحدة من جنس هذا البيان، و عدم

---

(۱) البقرة: ۲۳.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۹۰

الإتيان من مثله دليل أصالة القانون البديهى بتفاوت درجات الكلام و منازله، فكان القرآن أعلاها دون ريب، و كان معجزا بحق. و لو تساوى الكلام لانتهى الإعجاز، و لما كان الإعجاز باقيا كان بالضرورة تفاوت الكلام، و تفاوت الكلام إنما يتحقق بإيراد المعنى فى طرق بيانية مختلفة، و سبل هذه الطرق واضحة، و ركيزتها الأركان الأربعة: المجاز، التشبيه، الاستعارة، الكناية، و التشبيه و الاستعارة جزءان من المجاز، و الكناية تعنى المعانى الثانوية بل معنى المعنى بالضبط، فأركان البلاغة الأربعة جميعا قائمة على المجاز بمعناه العام، و هو المراد. إذن الدلالة المجازية فى الألفاظ، منحة إضافية تمثل مرونة اللغة فى الانتقال، و تطورها عند الاستعمال. و هذه الدلالة تقوم بعملية تصوير فنى موحية، بإضافة جملة من المعانى الجديدة التى تدعم الزخم اللغوى، و تؤنق فى عباراته دون تكلف أو تعسف، أو اقتراض للمفردات من اللغات الأجنبية أو المجاورة، لأنها تعود بذلك غنية عن أية استدانة معجمية من أية لغة عالمية أو إقليمية، هذا التأنق فى اختيار المعانى، و هذا الاكتفاء فى مفردات الألفاظ، مما يتماشى مع مهمة البلاغة العربية فى مطابقة الكلام لمقتضى الحال، و مما يتلاءم مع الخصائص الأسلوبية للمجاز فى رفد المخزون الدلالى للألفاظ. لهذا فقد كان سليما ما قرره فى هذا المجال صديقنا المفضال الدكتور عبد اللّه الصائغ من اعتباره المجاز «عبارة عن مغادرة المفردة لدلالتها المعجمية لتموين دلالة جديدة تسهم فى الاتساع و التوكيد و الادهاش» «۱».

و المجاز بعد هذا: هو حلقة الوصل بين الذات المعبرة و إرادتها المتجددة فى المعانى المستحدثة، و هذا بعينه هو التطور اللغوى فى اللغة الواحدة ذات المناخ العالمى فى السيرورة و الانتشار. و هما سمة لغة القرآن.

و هنا يجب أن لا نتطرق فى انطباق مفهوم المجاز و حقيقته

---

(۱) عبد الإله الصائغ، الصورة الفنية معيارا نقديا: ۳۷۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۹۱

الاصطلاحية على صنوف التعبيرات اللغوية، حتى و إن أريد بها معناها الأصل، لأن ذلك مما يشوه حقيقة البيان، و دلالته البلاغية، و مما يحمّل الكلام كثيرا مما لا تحتمل طاقته التى تنهض به إلى مستوى التعبير الأدبى، فيعود ذلك تكلفا دون ضرورة إليه، و تمحلا، دون اتكاء البيان عليه، و التمحل و التكلف و سواهما من التعسف أحيانا مما ترفضه سجية النصوص الأدبية الراقية لا سيما فى القرآن العظيم.

إلا أن ظاهرة هذا التكلف شائعة بين النحاة من جهة، و بين جملة من المفسرين من جهة أخرى، و قد تكون بينهما معا إذا كان المفسر نحويا أو النحوى مفسرا، و هذا مما يؤسف الوقوع فيه، و التمسك به، لأنه قد يتعارض بشكل و آخر مع الخصائص الأسلوبية لمجاز القرآن.

خذ مثلا قوله تعالى: وَ إِذا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسامُهُمْ ... «۱» فقد ذهب بعض الأساتذة المعاصرين: أنهم قالوا أن فيه إطلاق الكل على البعض، و المراد تعجبك وجوههم، لأن الأجسام لا ترى كلها، و إنما يرى الوجه فحسب، و لا أرى تأويلا أبعد من هذا التأويل عن روح الآية، فالجسم و إن كان لا يرى كله، فمن المستطاع أن يدرك الإنسان بنظرة ما عليه الجسم من جمال يبعث على الإعجاب، و قد لا تريد الآية: تعجبك وجوههم، و لكنها تريد يعجبك ما عليه أجسامهم من ضخامة، و ما يبدو فيها من مظاهر النماء و القوة، و ما عليه وجوههم من جمال و نضرة «۲».

هذه الملحوظة و ما قاربها، لا تخلو من وجه سديد فيما يبدو، إذ لا معنى للتكلف المفرط الذى يخرج النص عن ذائقته الفطرية، تصيدا لمعان قد لا تراد، و وجوه قد لا تستحسن، و علاقات قد لا تستصوب.

و قد تنبه أستاذنا المرحوم الدكتور أحمد عبد الستار الجوارى إلى هذا المأخذ فعالجه و أشباهه معالجة فاحصة، و نقده بأدب و اتزان

تـأمين، فمسّ النحـاة و المفسـرين مسا رقيقا، و عاتبهم عتابا جميلا، و هو فى معرض الحـديث عن هـذه البادرة مضافـة إلى الاسـتعمال القرآنى الدقيق فقال: «و من

---

(۱) المنافقون: ۴.

(۲) أحمد أحمد بدوى، من بلاغة القرآن: ۲۲۴.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۹۲

لطائف الاسـتعمال القرآنى كثرة ورود المصـدر وصـفا إما على سبيل الإسـناد خبرا، أو على سبيل النعت أو الحال. قال تعالى فى سورة الإسراء:

نَحْنُ أَعْلَمُ بِما يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَ إِذْ هُمْ نَجْوى «۱».

و قال تعالى فى سورة الكهف:

فَعَسـى رَبِّى أَنْ يُؤْتِيَنِ خَيْراً مِنْ جَنَّتِكَ وَ يُرْسِلَ عَلَيْها حُسْباناً مِنَ السَّماءِ فَتُصْبِحَ صَعِيداً زَلَقاً ۴۰ أَوْ يُصْبِحَ ماؤُها غَوْراً فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَباً ۴۱ «۲».

و المصـدر فى الآيـة الأولى خبر المبتـدأ، و هم يزعمون أن اسم المعنى لا يخبر به عن اسم الـذات فتأمل. و فى الآيـة الثانيـة خبر الفعل الناسخ.

و قال تعالى فى سورة الفرقان:

وَ عِبادُ الرَّحْمنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْناً «۳» يقول الزمخشرى:

«هونا حال أو صفة للمشى، ... إلا أن وضع المصدر موضع الصفة مبالغة» «۴».

و يعقب المرحوم الـدكتور الجوارى على هذه الظاهرة بقوله: «و هذا ديدن النحاة إذ أنهم يجنحون إما إلى التأويل بتقدير مضاف حتى يكون هو المصـدر صالحـا لوصف اسم الـذات أو الإخبـار عنه، و إمـا إلى تفسـيره على صورة المبالغـة و المجـاز. على أن شـيوع هـذا الاستعمال و وفرته يشعران بأن التأويل و التقدير و صرف المعنى إلى المجاز و المبالغة أمور لا ضرورة لها و لا سبب، بل أنها قد تخرج العبارة عن المعنى الذى قصدت إليه» «۵».

و قـد يقترن الاسـتعمال الحقيقى بـالتعبير المجازى فى القرآن، لتأكيـد حقيقـة كبرى، و تصوير معلم بارز من معالم الأحـداث المهمـة، يشكل من خلالهما القرآن خصائص أسلوبية مميزة فى العرض و الأداء و التعبير، حتى

---

(۱) الإسراء: ۴۷.

(۲) الكهف: ۴۰- ۴۱.

(۳) الفرقان: ۶۳.

(۴) الزمخشرى، الكشاف ۳: ۱۰۳.

(۵) أحمد عبد الستار الجوارى، نحو القرآن: ۶۹- ۷۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۹۳

تعود تلـك الخصـائص ظاهرة لغويـة معينـة يؤيـدها أسـلوب القرآن المرة بعـد الأخرى، و تمثلها فى كتاب اللّه تعالى عنـد الآيـة، هـذه الخصائص تتجسد بأبرز مظاهرها الفنية فى إسـناد الحدث إلى غير فاعله، و تحاشـى ذكر المسـبب فى إيجاده، و كان القرآن فى هذا و ذاك يريد التوجه الجدى الحثيث منصبا إلى الحدث ذاته، و التفكير منحصرا فى أبعاده، دون النظر فى الفاعل و المبدع له، أنى كانت

نوعيته و كيفيته، و هذا ما حدب على تصويره القرآن فى مظهرين عظيمين حينما يتحدث عن يوم القيامة مثلا. المظهر الأدل فى مجاله، الحقيقى و تعبيره الاستعمالى الأصل:

۱- يتحدث النص القرآنى عن أحداث الساعة، و التزلزل الكونى فى العالم عندها، و التغيير المفاجئ لمعالم الدنيا البصرية و الحسية، فتجيء صفة الأحداث فى إسنادها مبنية للمجهول فى عشرات الآيات بل مئاتها من القرآن، و لنقف عند سورة التكوير:

إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۱ وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ۲ وَ إِذَا الْجِبالُ سُيِّرَتْ ۳ وَ إِذَا الْعِشارُ عُطِّلَتْ ۴ وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ۵ وَ إِذَا الْبِحارُ سُجِّرَتْ ۶ وَ إِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ ۷ وَ إِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ ۸ بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ۹ وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ۱۰ وَ إِذَا السَّماءُ كُشِطَتْ ۱۱ وَ إِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ۱۲ وَ إِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ۱۳ عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ ۱۴ «۱».

و باستقراء هذه الآيات الأربع عشرة، نجد منها اثنتى عشرة آية قد بنيت أفعالها للمجهول، و طوى ذكر الفاعل فيها و هى:

كورت، سيرت، عطلت، حشرت، سجرت، زوجت، سئلت، قتلت، نشرت، كشطت، سعرت، أزلفت.

و القارئ للقرآن يدرك بالفطرة المودعة لديه، أن الفاعل الحقيقى هو اللّه تعالى بقدرته، أو بأمره، أو بإرادته، أو بتوجيهه لملائكته فى تنفيذ ذلك، فصدوره عنه لا شك فى ذلك لأنه الجامع بين هذه الأشتات، و المنظم لهذه المتفرقات، أوجدها و أفناها و سخرها و أنطقها و رتبها، و لكن

---

(۱) التكوير: ۱- ۱۴.

الخصائص الأسلوبية لهذا النص لا تتعلق بمحدث هذه الأفعال و موجدها، و إنما العناية متجهة نحو الحدث، و لفت الأنظار حوله، و العناية به. لتكون العبرة أشد، و اليقظة أعظم.

۲- و فى التعبير المجازى قد يسند الفعل لغير فاعله الحقيقى، تأكيدا على هذه الظاهرة، و كأن الفعل متلبس بالفاعل، و كأن الفاعل غير الحقيقى قد توصل إليه ففعله، و إن لم يكن لهذا الفاعل حول أو طول، أو ليس من شأنه ذلك بل المحدث غيره فى كل من قوله تعالى:

أ- اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ «۱».

ب- يَوْمَ تَمُورُ السَّماءُ مَوْراً ۹ وَ تَسِيرُ الْجِبالُ سَيْراً ۱۰ «۲».

ج- إِذَا السَّماءُ انْفَطَرَتْ ۱ وَ إِذَا الْكَواكِبُ انْتَثَرَتْ ۲ «۳».

د- فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِى السَّماءُ بِدُخانٍ مُبِينٍ ۱۰ «۴».

و واضح أن الساعة لا تقترب تلقائيا، و أن القمر لا ينشق ذاتيا، و أن السماء لا تمور إراديا، و أن الجبال لا تسير اختياريا، و أن السماء أيضا لا تنفطر من نفسها، و أن الكواكب لا تنتثر بحالها، و أن السماء لا تأتى بدخان مبين بإرادتها. و إنما أضيف لها الفعل لتضخيم الحدث، و ليتجه التفكير نحوه، فالفاعل الحقيقى هو غير ما أسند إليه الفعل، فالساعة تقترب حتما، و القمر ينشق قطعا، و السماء تمور و تنفطر و تأتى بالدخان مسخرة، و الجبال تسير لا شك فى هذا، و الكواكب تنتثر من تلقاء نفسها، و لا يحتاج كل هذا إلى كبير أمر، فقد سخرها ربها لتلقى الحدث فهى صاحبته فى مناخ قاهر لا عهد لها به، فتتطوع بهذه الأفعال بذاتيتها دون التلويح إلى الفاعل الحقيقى.

و مما يؤسف له حقا أن ينشغل أكثر المفسرين عن هذا الملحظ

---

(۱) القمر: ۱.

(۲) الطور: ۹- ۱۰.

(۳) الانفطار: ۱- ۲.

(۴) الدخان: ۱۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۹۵

الدقیق، و هذه الظاهرهٔ الأسولبیهٔ النموذجیهٔ إلی الخوض فی تفصیلات الفاعل، و تأویل صدور الفعل عنه.

تقول الدکتورهٔ عائشهٔ عبد الرحمن، و نحن نوافقها فی هذا العرض، لأنه من صمیم منهجنا البیانی:

«و قد شغل أکثر المفسرین و البلاغیین بتأویل الفاعل، عن الالتفات إلی اضطراد هذه الظاهرهٔ الأسلوبیهٔ فی هذا الموقف، مع وضوحها إلی درجهٔ العمد و الإصرار: و سرّها البیانی دقیق جلیل: فاطراد إسناد الحدث إلی غیر محدثه، بالبناء للمجهول، أو الإسناد المجازی، أو المطاوعهٔ، یدل علی التلقائیهٔ التی یکون بها الکون کله مهیئا للحدث الخطیر، و أن الکائنات مسخرهٔ بقوهٔ لذلک الحدث، فما تحتاج فیها إلی أمر، و لا إلی فاعل ... و فیه کذلک، ترکیز الانتباه فی الحدث ذاته، و حصر الوعی فیه، فلا یتوزع فی غیره» «۱».

۳- و إذا جئنا إلی الاتساع اللغوی فی مجاز القرآن وجدنا ظاهرهٔ أسلوبیهٔ شامخهٔ، و فصل المجاز اللغوی فی القرآن یؤکد هذه الظاهرهٔ بجمیع أبعادها فی التجوز و الاتساع و المرونهٔ، و فیه غنیهٔ عن الإفاضهٔ فی هذا المدرک لأنه حافل بدلائل سلامهٔ اللفظ اللغوی، و سیرورته فی المعانی الجدیدهٔ التی لا تعامل الأصل باعتباره منسوخا أو مستغنیا عنه، بل هو هو و هو مضاف إلیه هذا الاتساع.

تأمل فی قوله تعالی: وَ اللَّهُ مُحِیطٌ بِالْکافِرِینَ «۲» فإنک ستجد بیسر و سهولهٔ کلمهٔ «محیط» غیر متخلیهٔ عن المعنی الأصل، و لکنها علی الصعید المجازی، تحمل دلالهٔ بارزهٔ جدیدهٔ، تتعدی معنی الإحاطهٔ التقلیدیهٔ، التی اعتاد السامع إدراکها مرکزیا من اللفظ، فلیست إحاطهٔ تعالی هاهنا إحاطهٔ مکانیهٔ، أو ظلیهٔ، أو جسمیهٔ، کإحاطهٔ القلادهٔ بالجید، أو السوار بالمعصم، أو الخاتم بالبنان، و إنما هی إحاطهٔ مجازیهٔ مطلقهٔ عن حدود الإحاطات المتعارفهٔ، و بدیهی أن یراد بها إحاطهٔ ذی القوهٔ بمن لیس له

---

(۱) بنت الشاطئ، التفسیر البیانی: ۱/ ۸۵.

(۲) البقرهٔ: ۱۹.

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۹۶

قوهٔ، و ذی الحول بمن لا حول له، و کإحاطهٔ ذی الشأن بمن لا یدانیه سیطرهٔ و إعدادا، إذ لا یمکن أن تفسر هذه الإحاطهٔ بالمکان، و إن استوعبت حدود کل مکان، لأن اللّه تعالی فوق حدود المکان، و إذا کان الأمر کذلک، و یبدو أنه کذلک، فلا بد من رصد هذه الظاهرهٔ بهذا المدرک الاتساعی فی التجوز باللفظ ذاته، و حمله علی المعنی الذی أشار إلیه الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) فی قوله: «و المعنی أنهم لا یفوتونه کما لا یفوت المحاط به حقیقهٔ» «۱».

إن الذائقهٔ الفنیهٔ فی مثل هذه الظواهر تمثل لنا عمق الخصائص الأسلوبیهٔ فی مجاز القرآن، إذ تجدد القدرهٔ الخارقهٔ فی کل نموذج آنف علی استیحاء التلازم الذهنی بین الأصل الحقیقی و الفرع الاستعمالی لمناسبهٔ ما فی تنقله من معنی أولی إلی معنی ثانوی، و هو یهز المشاعر حینا، و یصون التراث حینا آخر، و یحدث ذلک عادهٔ فی وقت واحد و بتفکیر جملی متحد. و هذا من خصائص الأسلوب المجازی فی القرآن.

۳- الخصائص النفسیهٔ فی مجاز القرآن

لیس أمرا سهلا، أن یساير النص الأدبی النفس الإنسانیهٔ، و لیس هینا أن تتطلب النفس أیضا نصا أدبیا، فالنفس جموح لا تهدأ، و غروف لا- تکبح، و شرود لا- یسیطر علیها نص اعتیادی، أو فن قولی، دون أن تتمثل به أرقی ممیزات الانجذاب التلقائی، و البعد

النفسانى المتوازن، فتقبل عليه النفس اشتياقا أو إيناسا، و تعزب عن سواه نفورا أو إيحاشا.

النص و جودته وحدهما يهيئان المناخ المناسب فى النفس الإنسانية إقبالا على النّص أو عزوفا عنه. و من ثم فالمجاز القرآنى و هو ينقل اللفظ من صورة إلى صورة أخرى على النحو الذى يريده المصور، فإن أراد صورة متداعية فى القبح ساق اللفظ إلى ما يمثل تلك الصورة بما هو أردأ منها فى صيغتها الحقيقية. فأنت تستطيع فى المجاز تكييف النص الأدبى نحو المعنى المراد، دون توقف لغوى أو معارضة من دلالة اللفظ

---

(۱) الزمخشرى، الكشاف ۱: ۸۵.

المركزية، و ذلك بحسب ما تريده من إثارة النفس، أو إلهاب العاطفة، أو إذكاء الشعور فى حالتى الترغيب و التنفير، و هما حالتان متعلقتان بالحس العاطفى لدى الإنسان، و ناظرتان إلى الانفعالات الوجدانية فى النفس الإنسانية.

أ- فى توجيه النفس نحو الترغيب تقف على «قاصرات الطرف» فى حكايتها المجازية من قوله تعالى:

وَ عِنْدَهُمْ قاصِراتُ الطَّرْفِ عِينٌ ۴۸ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ ۴۹ «۱». و الحدث حقيقى الوقوع بأبعاده التصويرية المتأنقة، و لكنك ترى ما فى الوصف، و التعبير عن النساء بقاصرات الطرف و ليس فى طرفهن قصور، من التراصف البيانى المرتبط بإثارة النفس للتعلق بمن تنطبق عليه هذه العبارة، أو تتحقق فيه هذه الأوصاف التى تطمئن إليها الروح الإنسانية و تهش لها الذات البشرية، و يتطلع إليها الخيال متشوفا مع نقاء الصورة، و لطف الاستدراج و رقة الترغيب المتناهى، فقد وصف نساء أهل الجنة بحسن العيون الناظرة إلى أزواجها فحسب عفة و خفرا و طهارة، دون التردد فى النظر إلى هذا و ذاك، و أضاف إلى هذا الملحظ التشبيه الحسى بالبيض المكنون على عادة العرب فى وصف من اشتد حجابه، و تزايد ستره، بأنه فى كن عن التبرج، و منعة من الاستهتار.

ب- و أما فى التنفير، فتزداد النفس عزوفا، و تتوارى عن الصورة المتخيلة أو المتجسدة نفورا، حتى يبدو الاشمئزاز منها واضحا، و الاستهانة بوخامتها متوقعا فضلا عن الهلع و الرعب فى صورة الهلع و الرعب، و الخوف و التطير فى نموذج الخوف و التطير إذا حققت هذا أو ذاك الصورة الشديدة فى التنظير المجازى، و إن شئت فضع يدك على الدلالة المجازية فى إرسال الريح العقيم على عاد و هى (ما تذر من شىء أتت عليه) من قوله تعالى: وَ فِي عادٍ إِذْ أَرْسَلْنا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ ۴۱ ما تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَالرَّمِيمِ ۴۲ «۲».

سترى كيف ازدادت عندك الحالة المتصورة سوءا، و كيف نفر منها

---

(۱) الصافات: ۴۸- ۴۹.

(۲) الذاريات: ۴۱- ۴۲.

طبعك فرارا، فما هو شأن هذه الريح المشومة التى أسند إليها التدمير التام (ما تذر) و أسندت إليها الفاعلية فى يسر و مطاوعة (أتت) حتى جاءت بعذاب الاستئصال. فما هى خصائص هذه الريح بهذه المطاوعة فى التسخير للهلاك العام حتى عاد كل شىء (أتت عليه) كالورق الجاف المتحطم، نظرا لشدة عصفها، و سرعة تطايرها، و خفة مرورها.

و حديث النفس فى مجاز القرآن ذو سيرورة و انتشار حتى عاد جزءا قويما من خصائصه الفنية دون ريب، و هو يتجلى فى عدة مظاهر تقويمية يمكن الإشارة إليها بما يلى:

۱- فى نماذج المجاز القرآنى نجد دلالة ذات أهمية مشتركة بيانية و نفسية فى آن واحد، يعبر فى هذه الدلالة عن علاقة اللغة بالفكر،

و الفکر بالعاطفة، و العاطفة بالنفس.

فی هـذا الخصوص کثیرا ما یفجؤک المجاز القرآنی و قـد تعدی حدود اللغة إلی النفس، و مناخ الاتساع إلی الخیال، فهو طالما تجده یسـند الإحساس إلی الجماد، فیصـفه بالفاعلیـة، لتتوجه النفس إلیه و ینحصـر الحـدث به و کأنه فاعله، و یریک الحرکة و هی دائبة فی العوالم الصـماء، فکأنها ناطقة تتکلم، فیصک بذلک أسـماعا غیر واعیة، و آذانا غیر صاغیة، و یضفی ملامح القوة علی ما لا قوة فیه، و کأنه رائـد متمکن. و لیس هذا و ذاک إلا من مظاهر الخصائص النفسـیة فی الأسـلوب الذی یحرک الضـمائر حینا و یهز المشاعر حینا آخر، و یبعث الخواطر سواهما، و لعله یرید بذلک أن یفجر روافد جدیدة ذات إطار تجریبی فی محاکاة غیر المحسوس للمحسوس، و مماثلة الإدراک فی غیر المدرک کما هو فی المدرکات، لأن فی ذلک انتقالا فی الصورة إلی داخل النفوس و واقع الخبایا فی النفس المعتبرة بما تضفیه المجازات القرآنیة من أبعاد جدیدة، و لعل خیر ما یمثل هذا الاتجاه الحیوی التأمل فی کل من قوله تعالی:

أ- وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْیَةً کانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً یَأْتِیها رِزْقُها رَغَداً مِنْ کُلِّ مَکانٍ ... «۱».

---

(۱) النحل: ۱۱۲.

ففی هذا الأنموذج الأعلی عدة استعمالات مجازیة تدور حول هذا الفلک من البیان العربی الصمیم، و مهمته إذکاء الحفیظة فی النفس لتلافی التقصیر المتعمد فی ذات اللّه، فقد وصف القریة بکونها آمنة مطمئنة، و قد علم بالضرورة أن الأمن و الاطمئنان لا تتصف بهما مرافق القریـة و جدرانها، و إنما یتنعم بهما أهلها و سـکانها، فعبر مجازا عن طریق إطلاق اسم المحل و هو القریة علی الحال فیها و هم الأهل و السکان.

و عبر عن الرزق بأنه یأتی و الرزق لیست له حرکة و لا إرادة فی التنقل و القصد، و إنما اللّه تعالی هو الذی یسـخر من یجلب الأرزاق، و یـأتی بهـا- و هو الرزاق ذو القوة المتین- من کـل مکـان إلی هـذه القریـة، تعبیرا عن تنعمهـا و عیشـها الرغیـد، و ذلک ما تهش إلیه النفس، فکان الرزق دون عناء یقصدها سائرا عامدا متوافرا.

و هذا الوصف لهذا الهناء لا یمانع من الوعید فی إفنائه و استبداله بالعناء، فکلاهما من الصور النفسیة:

ب- مَثَلُ الَّذِینَ کَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمالُهُمْ کَرَمادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّیحُ فِی یَوْمٍ عاصِفٍ ... «۱».

فستقف عند حقیقتین مجازیتین یرتبطان بشد النفس إلیهما و الوقوف بتأمل و یقظة و حذر عندهما:

الأولی: إسـناد الاشـتداد إلی الریح، لتهیئة المناخ النفسی لتلقی هذه الصورة، و حصر التفکیر فی کیفیة هذه الریح و نوعیتها، فهی فاعلة متحرکـة، دائبـة، متموجـة، طاغیـة، مطاوعـة، و لیس للریح حول و لا طول فی الملحظ التکوینی، فلا هی مشـتدة حقیقة و لا هی جاریة واقعا، و إسناد هذا و ذاک إلیها کان بسبیل من المجاز، لأن تسخیرها باللّه وحده، فلا إرادة للریح و لا طواعیة، و المجاز هو الذی طوع هذه الحقیقة اللغویة، فأعارها مناخا جدیدا، و کأن الریح قائمة، و الجری علی أشده، و الحرکة ذاتیة.

الثانیة: إسناد الفاعلیة و الصفة الثبوتیة للزمان لمشابهته الفاعل

---

(۱) إبراهیم: ۱۸.

الحقیقی، فقد أسند عصف الریح إلی الیوم، و هو دال علی زمان من الأزمان، و لا تستند إلیه الفاعلیة حقیقة إلا علی نحو المجاز، و هو کـذلک، و هذا أیضا مما نظر فیه إلی النفس لیخلص اتجاهها فی تصور شدة ذلک الیوم، و عصف ذلک الیوم، و حدیث ذلک الیوم، دون التفکیر فی الهـوامش و الجـوانب الفائضـة، فکـأن المراد هو الیوم فنسب إلیه العصف، فأقـام الیوم مقـام المضـاف المحـذوف فی

التقدير اللغوى الأصل، فهو يوم ذو عصف، إن صح ما تأولوه.

و قد يكون هذا الإدراك على سبيل التعبير عن شدة الأمر، و قيام العصف على أشده فى ذلك اليوم، مما يهم الإنسان، فارتبط الحدث به نفسيا، فأسند إليه الفعل كما هى الحال فى قوله تعالى:

فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِنْ كَفَرْتُمْ يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً ۱۷ «۱».

يقول الدكتور أحمد بدوى معلّلا هذه النسبة نفسيا:

«و لما كان يوم القيامة تملؤه أحداث مرعبة، تملأ النفوس هولا يتسبب عنها لشدتها الشيب، و كان هذا اليوم ظرفا لتلك الأحداث، صح أن يسند الشيب إليه» «۲».

۲- و إذ يوصلنا إلى يوم القيامة، فإن التعبير المجازى عن هذا اليوم يزداد جلاء، فيعكس الحدث مقترنا بذلك اليوم، و منسوبا إلى عوالمه الصامتة، و إذا بها ناطقة تتكلم، و مفصحة تعرب عما فى الدخائل، و يتجلى هذا فى كل من قوله تعالى:

يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها ۴ «۳».

و الضمير عائد إلى متقدم لفظا و رتبة كما يقول النحاة، و تقدير الكلام عندهم: تحدث الأرض أخبارها، و الحقيقة اللغوية أن يتحدث ذو النطق بآلته، و ذو اللسان بأداته، لا الجماد بعجمته، فهل هو تمثيل يعنى: أن ما

---

(۱) المزمل: ۱۷.

(۲) أحمد أحمد بدوى، من بلاغة القرآن: ۲۲۳.

(۳) الزلزلة: ۴.

يحدث فى ذلك اليوم، و ما يجرى فيه من الشدائد الهائلة، و الشدائد تثير الهلع فى النفس، و المنظور هنا نفسانى لا شك، و التغيير الكونى يؤكد الاهتمام المتزايد لدى الإنسان، بعد زلزلة الأرض، و إخراج الأثقال، و ذهول الإنسان لتلك الأحداث الجديدة، فهو يتساءل فى حيرة و عجب و استغراب: وَ قالَ الْإِنْسانُ ما لَها ۳ «۱» فإذا أضفنا إليها السماوات بعوالمها، و الأرض بكل مواقعها:

(يوم تبدل الأرض غير الأرض و السماوات و برزوا للّه الواحد القهار) هذه الكائنات كلها ناطقة بجمهرة من الأحداث، فهى تتحدث عنها، و تفصح عن أهوالها، كما يقال: رزء يعبّر عن كارثة، و خطب ينبى عن شدة، و ليس الرزء معبرا حقيقة، و لا الخطب بمنبئ.

هذا المدرك المجازى يميل إليه الزمخشرى بقوله: «و التحديث مجاز عن أحداث اللّه تعالى فيها من الأحوال ما يقوم مقام التحديث باللسان» «۲».

و هو الذى تميل إليه الدكتورة بنت الشاطئ:

«و الذى نطمئن إليه، هو أن تحدث الأرض على الإسناد المجازى، فيه تقرير لفاعلية تستغنى بها عن فاعل، و تأكيد للظاهرة الأسلوبية المضطردة فى صرف النظر عمدا عن الفاعل الأصلى لأحداث البعث و القيامة. ثم لا يغيب عنا ما لهذا الصنيع البيانى من قوة إثارة و إيحاء، فنحن نشهد صورة فنية معبرة، فنقول فى إعجاب: إنها تكاد تنطق، و البيان القرآنى المعجز لا ينطق الجماد فحسب، بل يجرد منه كذلك شخصية حية، فاعلة ناطقة، مريدة مدركة» «۳».

ب- إن ما سبق لنا القول فيه تؤكده أحداث القيامة، من قول كما فى قوله تعالى: يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ ۳۰ «۴».

أو فعل و قوة كقوله تعالى:

---

(۱) الزلزلة: ۳.

(۲) الزمخشری: الکشاف: ۴/ ۲۷۶.

(۳) بنت الشاطئ، التفسیر البیانی: ۱/ ۹۲ و ما بعدها.

(۴) ق: ۳۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۰۲

إذا أُلْقُوا فِیها سَمِعُوا لَها شَهِیقاً وَ هِیَ تَفُورُ ۷ تَکادُ تَمَیَّزُ مِنَ الْغَیْظِ ۸ ... «۱»، أو شدة ناطقة فاعلة کقوله تعالی:

یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَیْءٌ عَظِیمٌ ۱ یَوْمَ تَرَوْنَها تَذْهَلُ کُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَ تَضَعُ کُلُّ ذاتِ حَمْلٍ حَمْلَها وَ تَرَی النَّاسَ سُکاری وَ ما هُمْ بِسُکاری وَ لکِنَّ عَذابَ اللَّهِ شَدِیدٌ ۲ ... «۲» و لیست جهنم کائنا متکلما فتقول، و تستمع و تجیب، و إن کان ذلک غیر بعید إعجازا.

و لیست النار جسما مریدا و فاعلا فنستمع لشهیقها أو هی تفور، أو تتمیز من الغیظ.

و لیس فی القیامة إرضاع حتی تذهل المرضعة عن رضیعها، و لیس هنالک وضع و ولادة و إنجاب، حتی تضع کل ذات حمل حملها.

إن التعبیر بالمجاز بمعناه العام هو الذی صور هذه الأحداث بهذه الصور المثیرة، و أبانها بهذه الهیأة الناطقة، و سیّرها بهذه الإرادة التامة، تنبیها للضمائر، و توجیها للعقول، و تأثیرا علی النفوس حتی تستعد لذلک الیوم الذی تنطق فیه جهنم، و تفور فیه النار حتی یسمع شهیقها، و حتی لتکاد تتقد من الغیظ و تنشق، ذلک الیوم الذی لو أرضعت فیه المرضعة لذهلت عن رضیعها، و لو توافرت فیه ذوات الأحمال لوضع أحمالها.

إذن هذه خصائص نفسیة یحملها المجاز القرآنی و یحتضنها تعبیره الفرید من أجل الإنسان. دربة منه علی الحذر و الاستعداد و التهیؤ التام.

ج- و ما یقال فی ملحظ النطق و القول و القوة بالنسبة للنار یقال عینه بالنسبة للإیحاء إلی الأرض فی قوله تعالی: بِأَنَّ رَبَّکَ أَوْحی لَها ۵ «۳».

و القضیة تصور فی مدرک عقلی محض، فالوحی الإلهی هو الفعل الذی یکشف به اللّه للإنسان عن الحقائق التی تجاوز نطاق عقله «۴».

---

(۱) الملک: ۷- ۸.

(۲) الحج: ۱- ۲.

(۳) الزلزلة: ۵.

(۴) ظ: د. جمیل صلیبا، المعجم الفلسفی: ۲/ ۵۷۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۰۳

و إذا کان الوحی فعلا متمیزا، فهو صادر عن فاعل مرید، و هذا الفاعل المرید هو اللّه تعالی، إلی متلق ممتثل، فتعلقه فی الأرض إذن تعلّق مجازی، إذ طریق الوحی هو التلقی، و الأرض غیر قابلة للتلقی. لهذا فالإیحاء فی الآیة عند الزمخشری مجاز لا یستثنی بهذا شیئا قال:

«أوحی لها بمعنی أوحی إلیها، و هو مجاز کقوله تعالی: (أن نقول له کن فیکون) و کقول الشاعر: أوحی لها القرار فاستقرت «۱».

و أصل الوحی هو: الإشارة السریعة علی سبیل الرمز و التعریض و ما مجری الإیماء و التنبیه علی الشیء من غیر أن یفصح به «۲».

و قد یکون أصل الوحی فی اللغة کلها الإعلام فی خفاء «۳». و مؤدی ذلک واحد، إذ الإشارة السریعة إعلام عن طریق الرمز، و الرمز

إيماء يستفيد منه المتلقى أمرا إعلاميا قد يخفى على الآخرين «۴».

و لهذا فقد كان الراغب دقيقا حينما عرض لمصطلح الوحى و قسمه فيما تنبه إليه بين القابل له و المستعصى عليه، إلا أن يكون ذلك تسخيرا من قبل اللّه تعالى، فقال: «فإن كان الموحى إليه حيا فهو إلهام، و إن كان جمادا فهو تسخير» «۵».

لهذا فقد ذهب الطبرسى (ت: ۵۴۸ ه) إلى أن أوحى لها: أى ألهمها و عرفها بأن تحدث أخبارها .. من جهة تخفى «۶».

و السياق إنما يقوم على قوة هذه الفاعلية فى تصوير هول الموقف الذى يدهش له الإنسان فيقول فى عجب و قلق ما لها؟ فاقتضى أن يأتيه

---

(۱) ظ: الزمخشرى، الكشاف: ۴/ ۲۷۶.

(۲) قارن بين ذلك فى: الراغب، المفردات: ۵۱۵. الطبرسى، مجمع البيان: ۵/ ۳۷.

(۳) ظ: ابن منظور، لسان العرب: ۲۰/ ۲۵۸.

(۴) ظ: المؤلف، ظاهرة الوحى و المستشرقون. «بحث» فى كتاب: (المستشرقون و موقفهم من التراث العربى الإسلامى) وقائع المؤتمر العلمى الأول لكلية الفقه:

مطبعة القضاء، النجف، ۱۹۸۶ م.

(۵) الراغب، المفردات: ۵۱۵.

(۶) ظ: الطبرسى، مجمع البيان: ۵/ ۵۲۶.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۰۴

الجواب بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحى لَها ۵ «۱».

تحدث به الأرض نفسها تلقائيا، فالإيحاء هنا مباشرة، ليلائم إسناد التحدث إلى الأرض. و سر قوته فى أنه كذلك «۲».

۳- و مسايرة المجاز للنفس الإنسانية لا- تقف عند حد معين، و لا تختص بأقوام دون آخرين، فالعبرة فيها بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، و مع هذا فقد نلتقط بعض الشذرات النادرة، و التحف الثمينة فى هذه الظاهرة المتأصلة، و من ذلك ما أورده تعالى فى سورة الضحى من أقسام و إيمان كان للمجاز العقلى فيها نصيب متميز، كما فى قوله: وَ الضُّحى ۱ وَ اللَّيْلِ إِذا سَجى ۲ «۳».

و سيأتى إبراز المجاز الإسنادى الحكمى لهذه الآية فى محلها من فصل «المجاز العقلى فى القرآن» و المهم هنا أن نبين أن القرآن العظيم كما توجه لإثارة النفس عند الناس، فكذلك توجه لتهدئة النفس الإنسانية عند ذى أقدس نفس بشرية، و هو الرسول الأعظم محمد صلى اللّه عليه و آله و سلّم، و بذلك يستوعب المجاز القرآنى، النفوس الاعتيادية و النفوس المقدسة الشريفة، و قد تنبهت الدكتورة بنت الشاطئ لهذا الملحظ و نحن نؤيدها فيه بحدود.

«المقسم به فى آيتى الضحى، صورة مادية، و واقع حسى، يشهد به الناس تألق الضوء فى ضحوة النهار، ثم يشهدون من بعده فتور الليل إذا سجا و سكن. و يشهدون الحالين معا، فى اليوم الواحد، دون أن يختل نظام الكون، أو يكون فى توارد الحالين عليه مما يبعث على إنكار، بل دون أن يخطر على بال أحد، إن السماء قد تخلت عن الأرض و أسلمتها إلى الظلمة الموحشة، بعد تألق الضوء فى ضحى النهار.

فأى عجب فى أن يجىء، بعد أنس الوحى و تجلى نوره على المصطفى صلى اللّه عليه و سلّم، فترة سكون يفتر فيها الوحى، على نحو ما نشهد من الليل الساجى يأتى بعد الضحى المتألق «۴».

---

(۱) الزلزلة: ۵.

(۲) ظ: بنت الشاطئ، التفسیر البیانی: ۱/ ۹۷.

(۳) الضحی: ۱- ۲.

(۴) بنت الشاطئ، التفسیر البیانی: ۱/ ۲۶.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۰۵

و هذا المناخ النفسی المتقلب بین الإیناس و الإیحاش تؤیده قرائن الأحوال فی إثارة تودیع اللّه لنبیه من قبل المشرکین، و ما یصاحب هذا الإعلام المضاد من فزع و قلق و حزن، و ما أعقبه بنزول السورة من فرح و اغتباط و تطلع، فکانت الفترة بین إبطاء الوحی و نزوله، لم تکن عن ترک أو قلی، فکان الوحی کالضحی فی تألقه و سطوعه، و انقطاعه کاللیل فی هدوئه و سکونه، و کلا الأمرین طبیعیان.

۴- الخصائص العقلیة فی مجاز القرآن

فی التعبیر القرآنی بعامة قد یرد الظاهر، و هو ما لا یحتاج إلی کبیر جهد فی معرفته عادة، فإن تطلب جهدا، فمعالم اللغة تیسره، و مصادر الأثر تفسره، و قرائن الأحوال تکشفه. و قد یرد فیه من الإیحاء و التلویح ما یتخطی حدود الظاهر إلی ما وراء الظاهر ضمن إشارات دقیقة، و أبعاد جدیدة، فید اللّه سبحانه، و عینه، و وجهه، و عرشه، و کرسیه، و استواؤه، و مجیئه، تعبیرات ذات ألوان و خطوط متعددة تضج بالحرکة، و تشعر بالتمثیل، و لکنها تحمل أکثر من معناها الأولی دون ریب، و هذا الحمل مما یتطلب الکشف و الإیضاح، و لقد شغل المفسرون بهذه الألفاظ و توجیهها و ذهبوا کل مذهب فیها، و لو أنهم اتجهوا نحو المجاز لوجدوا مهمة المجاز العقلیة کفیلة بدرء الشبهات و الوصول بهم إلی میناء سلیم بما تسخره من طاقات کاشفة و تهیئه من خصائص ثرة تستلهم هذا المناخ، و تسیر إلی بیان هذا الاتجاه.

و لا تقف الخصائص العقلیة عند هذا المنحنی فحسب، بل تتخطاه إلی شئون الخبایا التی تکتشف بالنظر العقلی، فتعالج أبعادها معالجة بناءة. و قد تتجاوز هذین الحدین إلی کل ما من شأنه الرصد العقلی أو إثارة العقل الإنسانی بلحاظ ما، فتثیر جوافره، و تنبه مدارکه، فیتحرک عن جموده، و یتمرد علی أغلاله، لیکون مستقلا بالإرادة و الاعتبار و النظر.

۱- حینما یتجه التعبیر القرآنی إلی تنزیه الباری، و إفادة دیمومته غیر المحدودة، فهو کائن قبل الکون، و خالد بعد الفناء، و مستمر فی أمثولة البقاء، فهو حی لا یموت، و لا تأخذه سنة و لا نوم، الباقی بعد فناء

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۰۶

الأشیاء، و الأزلی فی کل تقلبات الأحوال نشاهد توالی التعبیر المجازی فی مثل هذه المظاهر، و هی معبرة عن الخلود حینا، و عن التنزیه حینا آخر، و وصفه بما عبّر عنه حقیقة لکان تجسیما، و لو أرید به ظاهره لکان تشبیها، و لو ترک و حاله لتعاورته الزمانیة و المکانیة و هکذا، و سیمر فی فصل المجاز العقلی و فصل المجاز اللغوی، و ما یشیر إلی هذا الموضوع من وجوه أخری، و نشیر إلیه هنا بما یدفع هذه الشبهات و یصفی حسابها، ففی کل من قوله تعالی:

۱- وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ ۲۷ «۱».

ب- کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ «۲».

ج- وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ «۳».

د- تَجْرِی بِأَعْیُنِنا «۴».

ه- ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ «۵».

و- وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا ۲۲ «۶».

فی هذه الآیات إطراء بالخلود تارة، و إشارة بالقوی و القدرة تارة أخری، و إشعار بالعنایة سواهما، و تشبث فی الحرکة و النقلة لمن

حمل الأمر على ظاهره.

و لكن الموضوع ينقلب إلى تنزيه عن الصفات التى يتمتع بها الناس، و الابتعاد عن المتعارف من الجوارح و الأحداث و ذلك على طريقة العرب فى الاستعمال و سنن الكلام.

ففى الآيتين (أ، ب) أطلق الوجه باعتباره أشرف الأعضاء لمن يتصف بها و هى قابلة له، و أريد به هنا الذات القدسية دون إرادة التجسيم أو التركيب أو الكيفية أو المواصفات فى الوجه و أجزائه، و هذا ما يفسره لنا

---

(۱) الرحمن: ۲۷.

(۲) القصص: ۸۸.

(۳) المائدة: ۶۴.

(۴) القمر: ۱۴.

(۵) البقرة: ۲۹.

(۶) الفجر: ۲۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۰۷

المجاز مستندا فيه إلى العرف العربى من وجه، و إلى النظر العقلى من وجه آخر، أما العرف العربى فهو يطلق الوجه و يريد به الذات اتصفت بالوجه أو لم تتصف، باعتبار الوجه أشرف السمات الاعتبارية فى حقائق الأشياء دون تصور جهة ما. و أما النظر العقلى فهو الدال على أن البارى فوق المحدثات و الممكنات و لو كان له وجه حقيقة لكان محدثا أو ممكنا، و هو خلاف ذاته الأبدية و الأزلية.

و فى الآية (ج) تتحدث الآية عن يد و يدين، و ليس لنا أن نتصور اليد ذات الأصابع، أو اليدين فى رسغ و معصم و ذراع، و إنما هو التعبير بكلا الموضعين دون النظر إلى الواحدة أو الاثنينية- عن القوة و السيطرة و القدرة و الاستيلاء حينا، و عن الكرم و الجود و الإفاضة حينا آخر، و ذلك لوجود علاقة و مناسبة بين هذه الصفات و هذه الملكات و بين اليد أو اليدين، فإن مظاهر العدة و القدرة و المقدرة إنما تصدر عن اليد و بها يتجلى مدى الاستيلاء المطلق، و أن الفضل و النعمة و العطاء إنما تصدر عن اليد أيضا و بها يتبين نوع الكرم و الإيثار، و العرب على عادتهم قد يعبرون بأن لفلان علىّ يدا، و يريدون نعمة و دالة حتى و إن لم تكن له يد حقيقة كأن كان مقطوع اليد مثلا و كذلك الحال هنا، فليس لنا أن نتصور للّه يدا بالمعنى الحقيقى، كما أنه تعالى ليس له عين فى الآية (د) بالمعنى الحقيقى أيضا، فهو بصير دون عين، و سميع دون أذن، و المراد بالآية: أى تجرى بمرأى منا، و بتسديد من رعايتنا، و بنظرة من عنايتنا، دون تصور العين الباصرة، و ما يقال بالنسبة للآيات المتماثلة التى تنص على ذكر الجوارح.

و فى الآية (ه) ثم استوى إلى السماء الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى ۵ «۱» تعبير مجازى يؤكد الخصائص العقلية فى مجاز القرآن، للإشارة إلى الاستعلاء و السيطرة و التمكن النفوذ و الحاكمية المطلقة على العوالم كافة علوية و سفلية، مرئية و غير مرئية، دون تصور جلوس أو مكان أو كرسى يقبل استواء الأجسام عليه، و قد تناسق الحديث عن الاستواء بما يقال عن معناه عند الشريف الرضى فقال: «أى قصد خلقها كذلك (أى

---

(۱) طه: ۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۰۸

السموات)، لأن الحقيقة فى اسم الاستواء الذى هو تمام بعد نقصان، و استقامة بعد اعوجاج، من صفات الأجسام، و علامات المحدثات» «۱».

و قد أورد فى تعليل الاستواء السيوطى عدة وجوه لنفى التجسيم و الكيفية يمكن النظر فيها «۲».

و فى الآية (و) ينظر إلى المعنى بهذا المدرك، فذاته القدسية لا تدرك و لا تعين و لا ترى، و ليست جسما متنقلا، يقبل الحركة و الذهاب و المجيء، و إنما ذلك مجيء أمره، و تجلى عظمته، و إنزال قضائه، و إرصاد إرادته الكائنة، و كأنه قادم و متمثل فى تلك اللحظات الحاسمة بذاته المتعالية على سبيل قوله تعالى: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ ... «۳».

و الإتيان ليس شأنه، و لا قابل عليه، و لا منظور إليه فى السير أو التحرك أو الاتجاه، و عائنة العباد خير جارية عليه، فلا مكان، و لا مشادة، و لا نقلة، و لا مجيء، و لا إتيان، بل هو التطور اللغوى الذى أعطى الألفاظ معانيها الإضافية.

و هو عند الزمخشرى «تمثيل لظهور آيات اقتداره و تبيين آثار قهره و سلطانه، بحال الملك إذا حضر بنفسه، و ظهر بحضوره من آثار الهيبة السياسية ما لا يظهر بحضور عساكره و وزرائه» «۴».

و لا أميل إلى هذا التمثيل إذ لا مقارنة بين رب الأرباب و العباد فى وجه من الوجوه، بل أذهب فيه للمجازية على سنن كلام العرب، و أؤيد ما أورده أبو حيان بأن مجيء اللّه تعالى «ليس مجيء نقلة، و الحركة عليه محال لأنها تكون من جسم، و الجسم يستحيل أن يكون أزليا» «۵».

۲- و حينما تكون الحقيقة القائمة أمرا حتميا، و كيانا مرئيا مع القدرة غير المتناهية، و الخرق لعادات الأشياء و نواميس الطبيعة، يكون التجوز فى

---

(۱) الشريف الرضى، تلخيص البيان: ۱۱۵.

(۲) ظ: السيوطى، الاتقان: ۳/ ۱۵.

(۳) البقرة: ۲۱۰.

(۴) الزمخشرى، الكشاف: ۴/ ۲۵۳.

(۵) أبو حيان، البحر المحيط: ۸، سورة الفجر.

القرآن قائما على أساس إضافة المعانى الجديدة لمن ليس شأنه أن يتصف بذلك، و لكنه ارتفع لذلك المستوى بالنظر العقلى بهذا التعبير الموحى، أو تلك الحركة من الألوان، تأكيدا على حقيقته، و كأنه كذلك، فالحياة توهب إلى الأرض كما وهب إلى الإنسان، و ليس للأرض حياة، و لكن زهرتها و نضرتها، و حيويتها، و خضرتها، و ازدهارها و اهتزازها، كان على سبيل من الحياة، و كأن ذلك حياة فى واقعه، و ديمومة فى الإيحاء بمقتضاه، و فى هذا الملحظ نقف عند كل من قوله تعالى:

أ- وَ اللَّهُ الَّذِى أَرْسَلَ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَسُقْناهُ إِلى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها كَذلِكَ النُّشُورُ ۹ «۱».

ب- وَ مِنْ آياتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خاشِعَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ إِنَّ الَّذِى أَحْياها لَمُحْيِ الْمَوْتى إِنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۳۹ «۲».

ج- وَ مِنْ آياتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ يُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ ماءً فَيُحْيِى بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إِنَّ فِى ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۲۴ «۳».

ففى الآية (أ) ستجد الحياة قبال الموت بالنسبة للأرض، و الحياة و الموت لها غير حقيقيين و لكنهما مجازيين، و قد تجوز بهما النص القرآنى لإعطاء صفة الحياة لمن لا حياة له، و ذلك بإيجاد معالم الحياة من الزينة و الاهتزاز و الإنبات و إخراج الثمرات، فكان إضفاء صفة هذه المعالم على الأرض حياة لها، كما أن سلب هذه المظاهر موت لها، ذلك من أجل الاستدلال على الحقيقة الكبرى، و هى إحياء الموتى، و إثبات النشور عن طريق التمثيل و القياس البديهى العقلى، فكما كانت الأرض ميتة فأحياها، فهو يحيى الموتى بكمال القدرة، ذلك الإحياء بإرادة الكينونة المطلقة، و هذا الإحياء بإيجاد العوامل المسببة له، و كلا الإحياءين مصدره أمره الكائن.

و الملحظ المدرك بهذا تنبيه العقل الإنسانى و إثارة حوافزه من حناياه

---

(۱) فاطر: ۹.

(۲) فصلت: ۳۹.

(۳) الروم: ۲۴.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۱۰

الخبيئة لتتيقظ عن طريق الاستدلال الفطرى، فكما تحيا الأرض بعد موتها، يحيا الناس بعد موتهم سواء بسواء.

و فى الآية (ب) تتجلى عناية المجاز القرآنى بتصوير هذه الظاهرة و تأكيدها بأمرين: إحياء الأرض و إحياء الموتى، و ذلك بإيجاد العلاقة القائمة بين إحياء الأرض و هى موات، و إحياء الأجساد فى البلى، فالقادر على هذا قادر على ذاك، فكل ما من شأنه أن يموت فاللّه قدير على إحيائه، و التحقيق العقلى و النظر عند العقلاء يقضيان بصحة هذه المعادلة، و لا يبعد أن ترصد الإشارة هنا إلى الطبيعة الأرضية و الأصل التركيبى فى جسم الإنسان لدى خلقه الإعجازى من طين، أو لدى بعثه من الأرض بعد تلاشى عناصره بعناصرها و رجوعها إلى أصلها الأول، و من ثم فإنها تنشر و تعاد كما كانت أولا.

و فى الآية (ج) كان الاستدلال بلحاظ النظر الجدى فى إراءته للبرق بين الخوف و الطمع، و إنزاله للمطر من السماء فيحيى به الأرض، بعد موتها، على سبيل المثال ما بيناه فيما سبق من إضفاء صفة الحسّ و النبض و الحياة على من يؤهل له، و إطلاق ذلك عليه تجوزا من أجل التعقل و التدبر و التفكر بآيات اللّه و حججه الدامغة.

و مجال القرآن فى حججه البالغة، و تنزيلاته العقلية متواترة متكاثفة يقتسمها المجاز و الحقيقة معا.

۳- و فى مقام الرد على المشركين، و تسفيه أحلامهم، و النعى على عقولهم المتحجرة، يقف المجاز مما يعبدون موقف المحكم للحس و الوجدان لإبطال عبادتهم، و إثبات فساد أعمالهم، ففى قوله تعالى: مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِياءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ ۴۱ «۱».

لمس الزمخشرى أن الكلام قد أخرج بعد تصحيح التشبيه مخرج المجاز فكأنه يقول: و إن أوهن ما يعتمد عليه الدين عبادة الأوثان لو كانوا يعلمون «۲».

---

(۱) العنكبوت: ۴۱.

(۲) ظ: الزمخشرى، الكشاف: ۳/ ۴۵۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۱۱

و هو استخراج دقيق فيما أحسب، إذ كما يتلاشى هذا الجهد الضائع الذى تبذله العنكبوت و هى تتخذ لها بيتا ليست له مقومات البيوت فى الوقاية، و لا إحكامها فى العمارة، فكذلك جهدهم بعبادتهم الواهنة، و لما كان أوهن البيوت هو بيت العنكبوت، فقد ثبت أن دينهم المخالف لعقيدة التوحيد هو أوهن الأديان و أعجزها، فعلق حمل الآية مجازا على قضية منطقية قياسية ذات طرفين صغرى و كبرى. و من ثم كانت النتيجة: أن أوهن الأديان هو دينهم «۱».

۴- و حين يريد المجاز القرآنى تنبيه العقول، و توجه المشاعر نحو الحدث بالذات، فإنه يشير إليه وحده ليثير الانتباه حوله، فيضفى صفة الفاعلية على غير الفاعل حينا، و سمة الإرادة على غير المريد حينا آخر، و يضيف ضجيج الحركة على غير المتحرك، فتقف خاشعا أمام الأسلوب القرآنى و هو يستعمل صيغة الفاعل و يريد بها المفعول، و هو نوع من المجاز العقلى فى علاقاته و وجوهه البيانية، و يتجلى ذلك فى قوله تعالى: يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ ۶ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ ۷ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ واجِفَةٌ ۸ أَبْصارُها خاشِعَةٌ ۹ يَقُولُونَ أَ إِنَّا

لَمَرْدُودُونَ فِي الْحافِرَةِ ۱۰ أَ إِذا كُنَّا عِظاماً نَخِرَةً ۱۱ قالُوا تِلْكَ إِذاً كَرَّةٌ خاسِرَةٌ ۱۲ فَإِنَّما هِيَ زَجْرَةٌ واحِدَةٌ ۱۳ فَإِذا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ ۱۴ «۲».

فأنت أمام هذه الألفاظ: الراجفة، الرادفة، الحافرة، الخاسرة، الساهرة، و كلها بصيغة الفاعل مع أن الأصل أن تكون الأرض مرجفة لا راجفة، و أن التابعة مردّفة لا رادفة، و أن حفرة القبر محفورة لا حافرة، و أن الكرة خسر أصحابها، و أن الساهرة سهر أربابها، و عدول القرآن عن هذا الأصيل بمثل هذا الاطراد ظاهرة أسلوبية لا يهون إغفالها، قد يكون المراد و هى تتكرر فى القرآن لفت النظر نحو الحدث بما له من طواعية و تلقائية مستغنيا فيه عن ذكر المحدث و هو اللّه تعالى، فالأرض راجفة و هى مرجوفة، و الرادفة التابعة و هى مردوفة، و هكذا القول بالنسبة للحافرة و الخاسرة و الساهرة، فهنا طواعية تتمثل فى أن ترجف الأرض ذاتها، و هنا

---

(۱) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ۱۵۸.

(۲) النازعات: ۶- ۱۴.

تلقائية تغنى عن ذكر المحدث جل شأنه، بما أودع سبحانه فى الأرض من قوة التسخير لما يريد لها، و هنا أيضا مباغتة، لا يدرى معها الإنسان يوم القيامة، و تركيز للانتباه فى أخذ الرجفة بحركة تلقائية، صائرة إلى ما سخرت له «۱».

فى هذا المناخ يتيقظ العقل، و يصحو الضمير، و تتحرك العواطف، مستفيدة العظة و العبرة و الإقلاع عن الغى، و كل ذلك من خصائص المجاز العقلية، لأن فيه توجها للحدث ذاته كما فى قوله تعالى: فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ (۱۵) «۲» إذ اعتبر المتوفى هو الموت، و الموت لا يتوفى، لأن المتوفى هو ملك الموت بأمر اللّه تعالى، و هو المتوفى الحقيقى «فنقل الفعل إلى الموت على طريق المجاز و الاتساع، لأن حقيقة التوفى هو قبض الأرواح من الأجسام». «۳» و لكنه طوى ذكر الفاعل الحقيقى فى هذا المجال، تأكيدا على حقيقة الموت و طواعية حدوثه، فكأنه يحدث ذاتيا، و يقع تلقائيا، و فى ذلك كبح للنفوس، و تهيؤ للمدارك، و ضبط للشهوات.

و ما يقال هنا يقال بالنسبة لقوله تعالى:

۷// ۹ «۴» وَ مَنْ خَفَّتْ مَوازِينُهُ فَأُولئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِما كانُوا بِآياتِنا يَظْلِمُونَ (۹) «۴» فنسبة الخسران إلى النفوس، و إضافته إليها من المجاز العقلى، و استعمل له التنظير الحسى لتحريك العقل الإنسانى من غفلته، فعمره بضاعة، و مراد البضاعة الربح، فمن تعرض لخسران هذه البضاعة حسيا، كمن خسر عمره و أضاعه عقليا، و قد نبه السيد الشريف الرضى على هذا الملحظ فقال:

«لأن الخسران فى التعارف إنما هو النقص فى أثمان المبيعات، و ذلك يخص الأموال لا النفوس، إلا أنه سبحانه لما جاء بذكر الموازين

---

(۱) ظ: بنت الشاطئ، التفسير البيانى: ۱/ ۱۱۶.

(۲) النساء: ۱۵.

(۳) الشريف الرضى، تلخيص البيان: ۱۲۷.

(۴) الأعراف: ۹.

و ثقلها و خفتها جاء بذكر الخسران بعدها، ليكون الكلام متفقا، و قصص الحال متطابقا، فكأنه سبحانه جعل نفوسهم لهم بمنزلة العروض المملوكة، إذ كانوا يوصفون بأنهم يملكون نفوسهم، كما يوصفون بأنهم يملكون أموالهم. و ذكر خسرانهم لأنهم عرضوها للخسار، و أوجبوا لها عذاب النار، فصارت فى حكم العروض المتلفات، و تجاوزوا حدّ الخسران فى الأثمان، إلى حدّ الخسران فى

الأعیان» «۱».

و یبدو مما تقدم أن الخصائص العقلیة فی المجاز القرآنی قد اتخذت صیغا مختلفة الأبعاد و لکنها الإرادة، فقد استوعبت مختلف الوجوه فی الاستدلال العقلی إلی المعرفة العلمیة القائمة علی أولیات ضروریة تنتهی إلی نتائج حتمیة، لها ما لهذه الأولیات من الیقین العلمی الثابت باعتبار أن المقدمات الضروریة تنتهی بداهة إلی نتائج ضروریة.

و قد تتخذ طابع درء الشبهات بإثبات الحقائق الناصعة فیما وراء التعبیر الظاهری من إیحاء یتوصل إلیه بالنظر العقلی فی خرق عادات الأشیاء و نوامیس الکون.

و قد تکون تلک الخصائص مدعاة إلی التأثیر الوجدانی فی التوجه نحو الحدث، و تصور تلقائیته لتنبیه العواطف، و صحوة الضمیر.

کل هذه شذرات تلتقط فی مخزون الخصائص العقلیة لمجاز القرآن.

---

(۱) الشریف الرضی، تلخیص البیان: ۱۴۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۱۵

الفصل الرابع المجاز العقلی فی القرآن

اشارة

۱- تشخیص المجاز العقلی فی القرآن و عند العرب.

۲- المجاز العقلی فی القرآن بین الإثبات و الإسناد ۳- قرینة المجاز العقلی فی القرآن ۴- علاقة المجاز العقلی فی القرآن

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۱۷

۱- تشخیص المجاز العقلی فی القرآن و عند العرب

المجاز العقلی هو الذی تتوصل إلیه بحکم العقل، و ضرورة الفطرة، و سلامة الذائقة، فیخلصنا من مآزق الالتباس، و شبهات التعبیر، فتنظر إلیه- و هو یثیر الإحساس- مشخصا عقلیا، و کأنک تراه، و تلمسه- و هو یهز الشعور- شیئا مدرکا، و کأنک تبصره، طریقة استعماله تنم عن نتائج إرادته، و دلالته فی الجملة تکشف عن حقیقة مراده، فالألفاظ فیه لم تنقل عن أصلها اللغوی، فهی هی تدل علی ذاتها الوضعیة بذاتها، و الکلمات لم تجتز موضعها فی اللغة إلی مقارب له أو مشابه، لا من قریب و لا من بعید، لهذا یقتضی إزاحة الستار عن هذا المجاز لذائقة خاصة، و زیادة متبلورة، فلیس فی المفردات ما یدل علی مجازیة الاستعمال، و إنما یستشعر ذلک حسیا و عقلیا معا عن طریق الترکیب فی العبارة، و الإسناد فی الجملة، فهو مستنبط من هیئة الجملة العامة، و مستخرج من ترکیب الکلام التفصیلی دون النظر فی لفظ معین، أو صیغة منفردة، و هذا ما یمیزه عن المجاز اللغوی کما سنری، فهو إطار جدید، و نتاج جدید، بأسلوب جدید.

و یعود کشف هذا النوع من المجاز إلی عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه) فهو مبتدعه و مبتکره من خلال نظره الثاقب فی مجاز القرآن الاصطلاحی، و مجازات العرب فی أشعارها و تراثها، و یرجع الفضل فیه إلیه فی بیان أبعاده الحقیقیة فهو رائده الأول کما یبدو لنا، و ما یراه الدکتور طه حسین من ذی قبل «۱».

---

(۱) ظ: طه حسین، مقدمة کتاب نقد النثر، لقدامة: ۲۹.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۱۸

و یسمی عبد القاهر هذا المجاز بعدة أسماء متعددة، تعود إلی معنی واحد، فحینما یسند اکتشافه إلی العقل السلیم یسمیه: مجازا عقلیا، و حینما یتوصل إلیه بحکم العقل یسمیه: مجازا حکمیا، و حینما یراه فی الإثبات دون المثبت یسمیه: مجازا فی الإثبات، و حینما یظهر له من إسناد الجملة یسمیه: إسنادا مجازیا أو مجازا إسنادیا «۱»، و قد نبه یحیی بن حمزة العلوی (ت: ۷۴۹ ه) إلی فکرة ابتکاره و تشخیصه و تسمیته، أسندها إلی عبد القاهر لیس غیر، فقال:

«اعلم أن ما ذکرناه فی المجاز الإسنادی العقلی، هو ما قرره: الشیخ النحریر عبد القاهر الجرجانی، و استخرجه بفکرته الصافیة، و تابعه علی ذلک الجهابذة من أهل هذه الصناعة، کالزمخشری و ابن الخطیب الرازی و غیرهما» «۲».

و هذا التنبیه من صاحب الطراز فی موقعه لأن من جاء بعد عبد القاهر قد استند إلیه، و لم یزد علیه، بل بقی متأرجحا فیه بین عدة مدالیل، و قد یلجأ إلی التطبیق علیه دون النظر فی المفهوم، و لنأخذ بذلک نموذجین:

الأول فی التعریف: فقد ذهب السکاکی أن المجاز العقلی هو:

«الکلام المفاد به خلاف ما عند المتکلم من الحکم لضرب من التأویل، إفادة للخلاف لا بواسطة وضع، کقولک: أنبت الربیع البقل، و شفی الطبیب المریض، و کسا الخلیفة الکعبة، و هزم الأمیر الجند، و بنی الوزیر القصر» «۳».

فالسکاکی هنا فی مجال التعریف و التمثیل معا، لم یزد شیئا علی ما حققه عد القاهر فی التعریف حینما قال عن المجاز العقلی:

«و حدّه أن کل کلمة أخرجت الحکم المفاد بها عن موضوعه من العقل لضرب من التأویل فهو مجاز» «۴».

---

(۱) ظ: عبد القاهر، دلائل الاعجاز: ۲۲۷، أسرار البلاغة: ۳۳۸.

(۲) العلوی، الطراز: ۳/ ۲۵۷.

(۳) السکاکی، مفتاح العلوم: ۲۰۸.

(۴) عبد القاهر الجرجانی، أسرار البلاغة: ۳۵۶.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۱۹

الثانی فی التطبیق: و وفق هذا الفهم للمجاز العقلی عند عبد القاهر تجد الزمخشری (ت: ۵۳۸ ه) یخرج المعنی الکامل، مخرج المجاز فی قوله تعالی:

مَثَلُ الَّذِینَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِیاءَ کَمَثَلِ الْعَنْکَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَیْتاً وَ إِنَّ أَوْهَنَ الْبُیُوتِ لَبَیْتُ الْعَنْکَبُوتِ لَوْ کانُوا یَعْلَمُونَ (/ ۲۹// ۴۱ «۱».

فقد حملها علی الإرادة المجازیة فی النظر العقلی، ناظرا الترکیب الجملی دون اللفظ المفرد، من خلال تشخیص عبد القاهر للمجاز العقلی، فیتحدث عن الآیة و یقول:

«أخرج الکلام بعد تصحیح التشبیه مخرج المجاز، فکأنه قال: و إن أوهن ما یعتمد علیه فی الدین عبادة الأوثان لو کانوا یعلمون» «۲».

و ما دام عبد القاهر هو السبّاق لتشخیص المجاز العقلی، و ما دام غیره، لم یزد علیه شیئا، فسیکون حدیثنا منصبا حول ما أبدعه فی هذا المضمار بالدرجة الأولی.

فلقد حقق عبد القاهر فی المجاز الحکمی عنده، و العقلی عنده و عند من بعده، و رأی أن وراء الکنایة و الاستعارة فی البیان مجازا آخر غیر المجاز اللغوی، و هو المجاز الحکمی المستفاد من طریق العقل لدی استقراء الجمل فی الترکیب، و النظر فی مجموعة المفردات المکونة للکلام، فهو یقول:

«و اعلم أن طریق المجاز و الاتساع .. إنک ذکرت الکلمة و أنت لا ترید معناها، و لکن ترید معنی ما هو ردف له أو شبیه، فتجوزت

بذلك فى ذات الكلمة و فى اللفظ نفسه.

و إذ قد عرفت ذلك فاعلم أن الكلام مجازا على غير هذا السبيل.

و هو: أن يكون التجوز فى حكم يجرى على الكلمة فقط، و تكون الكلمة

---

(۱) العنكبوت: ۴۱.

(۲) الزمخشرى، الكشاف: ۳/ ۴۵۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۲۰

متروكة على ظاهرها، و يكون معناها مقصودا فى نفسه، و مرادا من غير تورية و لا تعريض.

و المثال فيه قولهم: نهارك صائم و ليلك قائم، و نام ليلى، و تجلى همى، و قوله تعالى: فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ/ ۲// ۱۶ «۱».

و قول الفرزدق:

سقاها خروق فى المسامع لم تكن‌علاطا و لا مخبوطة فى الملاغم و قد عقب على هذه النماذج بقوله:

«أنت ترى مجازا فى هذا كله، و لكن لا فى ذوات الكلم و أنفس الألفاظ، و لكن فى أحكام أجريت عليها، أ فلا ترى أنك لم تتجوز فى قولك: «نهارك صائم و ليلك قائم» فى نفس «صائم» و «قائم» و لكن فى أن أجريتهما خبرين عن الليل و النهار، كذلك ليس المجاز فى الآية فى لفظة «ربحت» نفسها، و لكن فى إسنادها إلى التجارة. و هكذا الحكم فى قوله:

سقاها خروق، ليس التجوز فى نفس «سقاها» و لكن فى أن أسندها إلى الخروق. أ فلا ترى أنك لا ترى شيئا منها إلا أريد به معناه الذى وضع له على وجهه و حقيقته؟ فلم يرد بصائم غير الصوم، و لا بقائم غير القيام، و لا بربحت غير الربح، و لا بسقت غير السقى ..» «۲».

فتشخيص المجاز العقلى إنما يتم بمعرفة الأحكام التى أجريت على الألفاظ فى إسناد بعضها لبعض، و الألفاظ بذاتها محمولة على ظاهرها لا تجوز فيها، و اكتشف المجاز العقلى لدى اقترانها، و كان طريق ذلك العقل فى حكمه على النصوص، إذا كان المجاز واقعا و متحققا فى الإثبات، و هو ما تبحثه الصفحات الآتية:

۲- المجاز العقلى فى القرآن بين الإثبات و الإسناد

بعد وضع اللمسات الأولية على تشخيص المجاز العقلى فى القرآن،

---

(۱) البقرة: ۱۶.

(۲) عبد القاهر الجرجانى، دلائل الاعجاز: ۱۹۳.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۲۱

و عند العرب فى الاستعمال و الاستنباط، لا بد لنا من إجمال القول فى أمرين مساعدين على اكتشاف المجاز العقلى فى القرآن من خلال استعراض عبد القاهر لذلك فى حالتى الإثبات دون المثبت، و الإسناد فى الجملة دون الألفاظ.

۱- ذهب عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه) أن المجاز إذا وقع فى الإثبات فهو متلقى من العقل، و إذا عرض فى المثبت فهو متلقى من اللغة «۱».

و مسألة الإثبات و المثبت أشرنا إليها فى كتابنا: «أصول البيان العربى»، و هنا نلخص ما أوضحناه هناك و ما استجد لدينا فى فهمها من خلال النظر فى التنظير:

أ- حينما نمعن النظر فى قوله تعالى: يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِى آذانِهِمْ/ ۲// ۱۹ «۲».

نری أن الجعل هنا هو الوضع، و الوضع حاصل علی حقیقته، و لا- مجاز فیه، باعتباره جاریا علی الأصل، و لو تحقق فیه فرضا لکان مجازا لغویا و لا شاهد لنا معه، و إنما المجاز فی الإثبات دون المثبت، و لما کان الجعل مثبتا دون ریب، وضعنا أیدینا علی الإثبات، و هو فی الآیة الأصابع، لأن المراد بهذا الوضع من الأصابع: ذلک القدر المحدود من الأصابع الذی تستوعبه الآذان فی الوضع، و هو عادة: الأنامل فحسب، و الأنامل بعض الأصابع، و هنا تحقق المجاز فی الإثبات، و هو الأصابع لإرادة الأنامل منها، لأن المثبت، و هو أصل الوضع حاصل علی حقیقته اللغویة، و قد اکتشف فی الإثبات عن طریق الإسناد و بحکم الدلالة العقلیة، علی أن هذا الانطباق فی المجاز العقلی قد یصدق أیضا فی المجاز اللغوی فی هذا الملحظ بالذات، و یکون ذلک من باب إطلاق الکل و إرادة الجزء «۳».

ب- و فی قوله تعالی: یَوْمَ نَبْطِشُ الْبَطْشَةَ الْکُبْری إِنَّا مُنْتَقِمُونَ «۴».

---

(۱) ظ: عبد القاهر الجرجانی، أسرار البلاغة: ۳۴۴.

(۲) البقرة: ۱۹.

(۳) ظ: المؤلف، أصول البیان العربی، رؤیة بلاغیة معاصرة: ۴۵.

(۴) الدخان: ۱۶.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۲۲

نلحظ أن البطش واقع لا محالة، و من قبل اللّه سبحانه و تعالی، فهو جار علی حقیقته، و هذا هو المثبت، فالبطش إنما یقع حقیقة فی الید ذات الطول و القوة و التحطیم، فإذا أرید به المجازیة نقلناه إلی المعنی الذی یصدر عادة من الجوارح، و هو هنا- و اللّه العالم- لیس کذلک إذ لا یصدر عن ید، و لا یخرج من جارحة، فاللّه منزه عن الجوارح، بدلالة عقلیة و هنا یأتی الإثبات محل الإشکال، فهو بطش لا- کالبطش المعتاد، و انتقام لا- کالانتقام المتعارف، و هو واقع دون شک، و لکن بغیر الأدوات المعتادة، و إذا کان واقعا فالإثبات فیه حاصل، بل و أکثر من ذلک فقد أسند للبطشة الکبری لیشمل جمیع أصناف البطش، و یستوعب أشد نماذجه و أقساها، فهو کبیر من کبیر، و لیس مما اعتاده البشر، و لا- سمع به الناس، و یکفی فی الدلالة علی غیر ذلک نسبته إلی ذاته القدسیة (إنا منتقمون) لتأکید صرامة هذا البطش، و قوة هذه الإرادة، دون استعمال الوسائل المعتادة فی البطش البشری، بل فوق تصور الإنسان، بل و لیس فی مقدوره الإحاطة بکنهه المتطاول، و قد جاء فی إثباته من الوعید الصارم، و الترهیب القاطع ما هو جلی عند أهل اللسان.

إن هذه الملاحظة لا یمکن أن تنسب إلی اللغة فی دلالتها، و إنما یرجع فیها إلی العقل فی إشارته و توجیهاته فی الحمل علی الإرادة المجازیة فی النظر العقلی.

ج- و قد تنقلب الحال فیقع المجاز فی المثبت، و تکون الحقیقة فی الإثبات، فمثال ما دخل المجاز فی مثبته دون إثباته قوله تعالی: أَ وَ مَنْ کانَ مَیْتاً فَأَحْیَیْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً یَمْشِی بِهِ فِی النَّاسِ/ ۶// ۱۲۲ «۱».

و یعقب عبد القاهر علی ذلک، و یعده من باب المجاز اللغوی بناء علی قاعدته السابقة: إذا وقع فی الإثبات فالمجاز عقلی، و إذا وقع فی المثبت فالمجاز لغوی، یقول:

«و ذلک أن المعنی و اللّه أعلم، علی أن جعل العلم و الهدی و الحکمة

---

(۱) الأنعام: ۱۲۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۲۳

حیاة للقلوب علی حد قوله تعالی: وَ کَذلِکَ أَوْحَیْنا إِلَیْکَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا ... «۱».

فالمجاز فی المثبت و هو الحیاة، فأما الإثبات فواقع علی حقیقته لأنه ینصرف إلی أن الهدی و العلم و الحکمة فضل من اللّه و کائن من

عنده. و من الواضح فى ذلك قوله تعالى: فَأَحْيَيْنا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها «۲» و قوله تعالى:

إِنَّ الَّذِي أَحْياها لَمُحْيِ الْمَوْتى «۳». جعل خضرة الأرض و نضرتها و بهجتها بما يظهره اللّه تعالى فيها من النبات و الأنوار و الأزهار و عجائب الصنع حياة لها، فكان ذلك مجازا فى المثبت من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على النسبية، فأما نفس الإثبات فمحض الحقيقة لأنه إثبات لما ضرب الحياة مثلا له فعلا للّه تعالى، و لا حقيقة أحق من ذلك «۴».

و يتابع عبد القاهر تقرير حقيقة الفصل بين المجاز اللغوى و العقلى، بما يشبه الحكم القاطع الذى لا تردد معه، فيقول:

و مما يجب ضبطه فى هذا الباب أن كل حكم يجب فى العقل وجوبا حتى لا يجوز خلافه فإضافته إلى دلالة اللغة، و جعله مشروطا فيها محال، لأن اللغة تجرى مجرى العلامات و السمات، و لا معنى للعلامة و السمة حتى يحتمل الشىء ما جعلت العلامة دليلا عليه و خلافه «۵».

*** ۲- و لما كان المجاز العقلى إنما يعرف باعتبار طرفيه، و هما المسند و المسند إليه، لأنه إنما يقع فى الجملة، و الجملة تعرف بالتركيب، و لا علاقة لذلك بالألفاظ ذاتها دون إسنادها، لأنه ليس من باب اللفظ المفرد فينظر له بالاستعارة، و لا يرى فى الكلمة المنقولة عن الأصل فينظر له فى المجاز المرسل، و إنما هو مكتشف من الإسناد و ما يؤول إليه المعنى فى

---

(۱) الشورى: ۵۲.

(۲) فاطر: ۹.

(۳) فصلت: ۳۹.

(۴) عبد القاهر الجرجانى، أسرار البلاغة: ۳۴۳ و ما بعدها.

(۵) المصدر نفسه: ۳۴۷.

ضوئه، و الإسناد يعرف بطرفيه، و هذان الطرفان فى المجاز العقلى فى القرآن لهما صيغ مختلفة تحدد بما يأتى:

أ- الطرفان حقيقيان: و لا علاقة لهما بالمجاز منفردين إلا بضم بعضهما إلى البعض الآخر كقوله تعالى: وَ أَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقالَها (۲) «۱».

فإن الإخراج حقيقى، و الأرض حقيقة، و لا مجاز بهما وحدهما، و لكن المجاز العقلى مستنبط من اقترانهما، و بإسناد الإخراج إلى الأرض، لأن المخرج حقيقة هو اللّه تعالى، و ليس للأرض قابلية الإخراج، فلا إرادة لها، و فاقد الشىء لا يعطيه، فلما أسند لها الإخراج علمنا ضرورة بمجازية الاستعمال إسنادا بحكم العقل.

ب- الطرفان مجازيان: نحو قوله تعالى: فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ ... «۲».

فالربح هنا مجازى، و لا يراد به الزيادة على رأس المال فى بيع البضائع، و التجارة هنا مجازية، فلا يراد بها المعاملات السوقية، و إنما المراد بالربح تحقيق المعنى المجازى منه بالفائدة و عدم خسران الأعمار، و المراد بالتجارة المعنى المجازى منها بالإنابة و صالح الأعمل.

و نظير هذا المجاز العقلى فى طرفيه المجازيين كثير فى القرآن الكريم، و من أبرز مظاهره فى مثالين بآية واحدة قوله تعالى: أُولئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدى فَما رَبِحَتْ تِجارَتُهُمْ وَ ما كانُوا مُهْتَدِينَ (۱۶) «۲».

فالشراء هنا مجازى، و لا يراد به إجراء العقد فى إنجاز صفقات البيع، و الضلالة و إن كانت حقيقة، إلا أنها ليس مما يشترى بالهدى، و لا مما يباع به، و كلا الإسنادين مجازى، و بقية الآية تقدم فيها الكلام.

و كذلك قوله تعالى: بِئْسَما اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ ... «۴».

ج- الطرفان مختلفان كقوله تعالى: تُؤْتِي أُكُلَها كُلَّ حِينٍ «۵».

---

(۱) الزلزلة: ۲.

(۲) البقرة: ۱۶.

(۴) البقرة: ۹۰.

(۵) إبراهيم: ۲۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۲۵

فإن نسبة إيتاء الأكل إلى الشجرة مجازية، لأن المؤتى هو اللّه تعالى، و لكن الأكل هنا حقيقة، و هو ثمرة الشجرة فكان أحد الطرفين مجازيا و الثانى حقيقيا.

و عليه يحمل قوله تعالى فى نموذجين مختلفين بآية واحدة، و هو قوله تعالى:

بَلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ (۸۱) «۱».

(فكسب) و (أحاطت) كلاهما مجازان، و (سيئة) و (خطيئة) كلاهما حقيقيان، و نسبة الكسب إلى الإنسان فى السيئات مجازية، لأن السيئات ليس مما يكتسب به الإنسان حقيقة، و لا- هى قابلة لهذا الاعتبار، إلا أنها استعملت و نسبت عقليا بحكم الإسناد، و كأن صاحبها قد عمل فكان كسبه خسرانا لأن نتيجة هذا الكسب هو السيئات، و كذلك الحال بالنسبة لإسناد الإحاطة بالخطيئة، فالإحاطة تتطلب مكانا و محلا يمكن الاستدارة عليه كإحاطة الخاتم بالإصبع، أو السوار باليد، أو السجن بالسجين، و هكذا، فكان الأول مجازا و الثانى حقيقة، و اكتشف المجاز العقلى من اقتران الطرفين.

۳- قرينة المجاز العقلى فى القرآن

و انتشار المجاز العقلى فى القرآن يوحى بأصالة كنهه البلاغى دون ريب فى نص هو أرقى النصوص العربية على الإطلاق، و هو و إن كان متعلقا بالإسناد الجملى لا بألفاظ مجردة، و لكن لا بد من قرينة تدلنا على إرادة الاستعمال المجازى دون الحقيقى، و قد قسموا هذه القرينة الدالة على ذلك إلى:

(۱)- قرينة لفظية، و تستفاد من إطلاق اللفظ فتدرك بها موضع المجاز باعتبارات لفظية تنطق بها الكلمات، حتى أنك بعد التحقيق لا يخامرك شك فى إرادة المجاز، و أمثلة ذلك كثيرة فى القرآن الكريم:

---

(۱) البقرة: ۸۱.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۲۶

أ- قوله تعالى: وَ قِيلَ يا أَرْضُ ابْلَعِي ماءَكِ وَ يا سَماءُ أَقْلِعِي «۱».

لقد عبر سبحانه و تعالى عن إرادته فى الكينونة المطلقة، على سبيل المجاز ب «قيل» و إنما هى أمر كائن لا محالة، و كانت قرينة هذا المجاز خطاب من لا- يعقل، و هو الجماد الذى لا يخاطب «يا أرض» و «يا سماء» إذ هو ليس مما يعى الخطاب، أو يدرك الأمثال، فكان ذلك قرينة لفظية فى دلالة هذا المجاز العقلى.

و لك أن تقول أن اللّه قادر على أن يخاطب الجماد، و يجيب ذلك الجماد، فيكون ذلك على سبيل الحقيقة، و حتى لو حصل هذا على سبيل الإعجاز، فلا مانع منه، و يبقى المدرك مجازيا لأنه فى العموم خطاب لمن لا يعقل و لا يجيب و لا يسمع و لا يتكلم، و إن سمع و أجاب و امتثل على سبيل الإعجاز.

ب- و فی قوله تعالی: فَوَجَدا فِیها جِداراً یُرِیدُ أَنْ یَنْقَضَّ فَأَقامَهُ قالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَیْهِ أَجْراً «۲».

یتجلی المجاز العقلی مستشرفا إذ الجدار لیس کائنا ذا إرادة، و لا هو بمرید شأن من یرید فی الفعل أو الترک، و لکنه البعد المجازی الذی وهب الحیاة للجماد، و أشاع الحسّ فی الکائنات، و کذلک التعبیر الموحی الذی أضفی صفة من یصدر عنه الفعل علی من لا یصدر عنه الفعل، و حقیقة من یرید علی من لا یرید فی الأصل. و کانت قرینة هذا المجاز إرادة هذا الجماد و هو لا یرید.

و تلک طریقة العرب المثلی فی هذا المنظار، و أنشدوا للحارثی: «۳»

یردّ الرمح صدر أبی براءو یرغب عن دماء بنی عقیل فإرادة الرمح و رغبته هنا کإرادة الجدار فی الآیة سواء بسواء.

قال أبو عبیدة: «و لیس للحائط إرادة، و لا للموات، و لکنه إذا کان

---

(۱) هود: ۴۴.

(۲) الکهف: ۷۷.

(۳) ظ: أبو عبیدة، مجاز القرآن: ۱/ ۴۱۰، ابن قتیبة، تأویل مشکل القرآن: ۱۳۳.

فی هذه الحال من ربه فهو إرادته» «۱».

و أنشد أبو زکریا الفراء «۲»:

إن دهرا یلف شملی بسلمیلزمان یهم بالإحسان فأنت تری فی هذه النماذج الإرادة و الرغبة للرمح، و الهم بالإحسان للزمان، کما شاهدت فی الآیة إرادة الجدار.

و لم تخرج هذه الألفاظ جمیعها عن حقیقتها الأولی فی اللغة، و لکنها خرجت إلی المجاز فی الإسناد، و القرینة فیها جمیعا هی التی أفادت مجازا عقلیا دلت علیه قرینة مقالیة، لأن الجدار فی واقع الحال لا یرید، و الرمح لا یرید و لا یرغب، و الزمان لا یهم بالإحسان واقعا، و إن همّ به مجازا.

ج- و فی هذا السیاق یجب أن نلاحظ ما لاحظه ابن قتیبة (ت: ۲۷۶ ه) من ذی قبل، من أن هذه الأفعال و نظائرها- و نعنی بها أفعال المجاز کما فی الأمثلة السابقة- أفعال لا تخرج منها المصادر، و لا تؤکد بالتکرار، فلا تقول: أراد الحائط أن یسقط إرادة شدیدة، فلیس هذا من کلام العرب، فإذا جاء التوکید بالمصدر علمت أن ذلک مبنی علی الحقیقة، و اللّه تعالی یقول: وَ کَلَّمَ اللَّهُ مُوسی تَکْلِیماً (۱۶۴) «۳» فوکد بالمصدر معنی الکلام، و نفی عنه المجاز. و قال (تعالی: إِنَّما قَوْلُنا لِشَیْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ (۴۰) «۴» فوکد القول بالتکرار، و وکد المعنی بأنما، فکان ذلک علی سبیل الحقیقة لا المجاز «۵».

و هکذا الحال فیما سبق مما أنشدوا، فلا یقال: «أراد الرمح صدر أبی براء إرادة قویة، و لا همّ الزمان بالإحسان هما مؤکدا.

***

---

(۱) أبو عبیدة، مجاز القرآن: ۱/ ۴۱۰.

(۲) ظ: العسکری، کتاب الصناعتین: ۲۱۲، و البیت غیر منسوب.

(۳) النساء: ۱۶۴.

(۴) النحل: ۴۰.

(۵) ظ: ابن قتیبة، تأویل مشکل القرآن: ۱۱۱.

۲- قرینة غیر لفظیة، و تستفاد من الجملة باستحالة صدور ذلک الشیء من فاعله عقلا، و إنما یکون من أمره، و فی نطاق مقدوره و

دائرته، و قد ورد ذلک فی القرآن العظیم بأکثر من موضع، و تکرر وجوده فی مختلف الجزئیات بأکبر من ملحظ:

أ- قوله تعالی: وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفًّا صَفًّا (۲۲) «۱».

فالمجیء هنا لأمر اللّه و قدرته و قوته و إرادته، و لیس لذاته القدسیة، لأنه لا یوصف بالذات المتنقلة: القادمة أو الذاهبة أو المتحرکة. تعالی عن ذلک علوا کبیرا. و إنما هذا علی سبیل من قوله تعالی: فَإِذا جاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِیَ بِالْحَقِّ وَ خَسِرَ هُنالِکَ الْمُبْطِلُونَ «۲».

و قوله تعالی: یا إِبْراهِیمُ أَعْرِضْ عَنْ هذا إِنَّهُ قَدْ جاءَ أَمْرُ رَبِّکَ ... «۳» مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة ۱۲۸ ۳ - قرینة المجاز العقلی فی القرآن ..... ص : ۱۲۵

قوله تعالی: هَلْ یَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِیَهُمُ الْمَلائِکَةُ أَوْ یَأْتِیَ أَمْرُ رَبِّکَ «۴».

و هنا نکتة بلاغیة جلیلة، فاللّه سبحانه و تعالی کما لا یجوز علیه المجیء بالوجه الذی بیناه، فإن أمره لا یمکن أن یأتی أو یجیء إلا علی وجه مجازی محض، فأمر اللّه تعالی یصدر، و لا- یأتی، و ینفذ و لا- یجیء، و یطبق و لا یناقش، و لما جاء التعبیر عنه بالقرآن بالإتیان تارة، و المجیء تارة أخری، علمنا هنا من دلالة النص الفنیة، و بذائقة فطریة خالصة أن تأکید صدوره و کونه قدرا مقضیا، قد أکد بالإتیان و المجیء للتعبیر عن حتمیة وقوعه جزما، و تجسید نفاذه فورا حتی شخص و کأنه قادم آت متمثل قائم.

ب- و فی کل من قوله تعالی:

الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی (۵) «۵».

---

(۱) الفجر: ۲۲.

(۲) غافر: ۷۸.

(۳) هود: ۷۶.

(۴) النحل: ۳۳.

(۵) طه: ۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۲۹

ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِ «۱».

ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ «۲».

مجاز عقلی تقتضیه ضرورة أن اللّه سبحانه و تعالی لیس قالبا حسیا، و لا- مثالا مرئیا، و لا جسما متحرکا یعرض للتنقل کأجسامنا، فاستواؤه هنا سیطرته و قدرته و إحاطته حتی لا یفوته شیء، کما یستوی صاحب الملک علی أطراف مملکته، إذ لیس لمعنی الاستواء بالنسبة إلیه تعالی تطبیق خارجی، أو مدرک وجودی ینطبق علی ذاته القدسیة، کانطباقه علی استوائنا و سیطرتنا من إحکام للأمر، أو ضبط للشئون، بأسباب و حراس أو قوی و أجهزة مادیة، و إنما ذلک بالنسبة للباری عزّ و جلّ فوق مدرک عقولنا إذ هو حقیقة تعبیریة عن الإحاطة المطلقة التی لا تفوتها الجزئیات غیر المرئیة، و تنظیر للاستقطاب التام الذی لا یحتاج معه إلی مساعد أو معین أو موقّت، و تمثیل لاستیلائه علی العوالم الکونیة، و المکنونات العلویة و السفلیة دون النظر فی الوسائل و الأسباب و المعدات، فیکفی أنه استولی علی هذه الشئون بهذه الشمولیة فی سیطرة فعلیة أفادها معنی الاستواء بالنسبة إلیه، و هذا لا یمانع أن یکون لفظ العرش فی الآیتین قد جاء علی طریقة المجاز اللغوی فی نقله عن الأصل، للدلالة علی الملک المطلق غیر المحدود مراعاة لإدراکنا المحدود فی تصور العرش حینما یجلس علیه ذو الملک و هو فی أطراف دولته، أو جالسا علی سریر مملکته، و تعالی اللّه عن ذلک علوا کبیرا.

و ما یقال هنا بالنسبة لقوله تعالی: وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ لا یَؤُدُهُ حِفْظُهُما ... «۳» و ذلک بلحاظ لفظ «الکرسی» فالعرب فی سنن کلامها أن تعبر عن مظاهر الحکم، و ملامح الملک، و تولیه الأمور ب «الکرسی» و إن کان صاحبهما جالسا علی

الأرض، أو ليس لديه كرسى أصلا، فهو مستول على سرير الملك و كرسى الحكم، و هذا جار عند

---

(۱) البقرة: ۲۹.

(۲) الأعراف: ۵۴.

(۳) البقرة: ۲۵۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۳۰

العرب إلى اليوم، و قد يشاركهم فيه جملة من العالم فى الشرق و الغرب بهذا الفهم و هذا التعبير ليس غير، و هم يريدون ما تريد الآية من الإطلاق لدى التبادر الذهنى العام، إذ ليس للّه كرسى يجلس عليه هذه صفته بالكبر و الاستطالة و التوسع، و لكنه ترحيل باللفظ إلى المعنى المعبر عن مدى ملكه، و اتساع مملكته، و ترامى أطراف حكمه فى المناحى السماوية و الأرضية، و السياق القرآنى يساعد على هذا الحكم العقلى، لنفى الجسمية و التشبيه و المكانية عنه عزّ و جلّ.

و هذه السعة المدركة عقليا بضم العبارة بعضها لبعض، لا تنافى أن يكون لفظ «الكرسى» بمفرده، من المجاز اللغوى، أو على سبيل الاستعارة، ليلتقى المجازان العقلى فى العبارة، و اللغوى فى المفردة فى التعبير عن تمكنه و سلطانه سبحانه و تعالى.

ج- و فى قوله تعالى: سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ الثَّقَلانِ (۴۱) «۱»، نلمس مجازا عقليا نستفيده لا بقرينة لفظية مقالية، بل بقرينة معنوية حالية، أدركها العقل، و سلّمت بها الفطرة من خلال أحكام الألفاظ فى العبارة، و سياق الإسناد فى التركيب، فاللّه سبحانه و تعالى لا يشغله أمر عن أمر، و لا يلهيه شأن عن شأن، فهو قائم لا يسهو، و إنما أراد بهذا التفرغ، التوجه نحو الثقلين توجه المتفرغ الذى لا يعنيه غير هذا الموضوع فى الوقت الذى يدير فيه جميع العالم، و يستوعب جميع صنوف التدبير، و ذلك على طريقة العرب فى سنن الكلام لدى التعبير عن التهيؤ و الجد و التشمير، فهو قاصد إليهم بعد الترك فى فسحة الحياة و محيط بهم الإمهال قبل الموت، لا أنه كان مشغولا ففرغ، أو فى كائنة و انتهى منها، و إنما هو المجاز بعينه الذى أشاع روح الرهبة فى الوعيد، و انتهى بأجراس النقمة فى المجازاة، دون شغل أو عمل صارفين.

د- و تبقى ميزة التعبير القرآنى مقترنة بالأسلوب العربى المبين، فى وضع المجاز بموضعه المناسب من الفن القولى، حتى يكتسب ذلك التعبير فى مجازيته العقلية طائفة مشرقة من الاعتبارات الإيحائية، التى تلتصق

---

(۱) الرحمن: ۳۱.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۳۱

بالمعانى الأصلية، أو هى مقاربة و مجاورة لها، كما هى الحال فى استعمالات المجاز العقلى فى القرآن، بما يتوصل إليه بقرينة ذهنية نصل معها إلى مناخ مجازيته الفعلية بما أضفته من مسلك دقيق قد لا تتوصل إليه إلا الأفهام الثاقبة، و الطباع الرقيقة، كما فى قوله تعالى: وَ السَّماءِ ذاتِ الرَّجْعِ (۱۱) وَ الْأَرْضِ ذاتِ الصَّدْعِ (۱۲) إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ (۱۳) وَ ما هُوَ بِالْهَزْلِ (۱۴) «۱».

فأنت ترى أن الفصل و الهزل، و هما هاهنا وصفان للقرآن الكريم، و الوصفية هنا قد تكون أدل على المعنى المراد من المصدرية، و ذلك لأن الوصفية قد تغطى الدلالة الإيحائية مضافا إلى الدلالة المركزية بأن: هذا الوصف فضلا عن كونه مصدرا فهو مما يصلح أن يوصف به هذا الكتاب العظيم، فيكون التأكيد على جديته و حاكميته أرقى من خلال التعبير النافذ، فيكون ذلك ألصق به، و المراد منه أشد وضوحا من إرادة المصدر بمفرده، فاشتمل على المعنيين بوقت واحد، و هذا أبرز معلم من معالم الاستعمال المجازى فى القرآن.

و قد عقب أستاذنا الجليل المرحوم الدكتور أحمد عبد الستار الجوارى على هذا الملحظ الدقيق فقال مشيرا للنموذج القرآنى الآنف:

«و لعل من أهم الأسباب التی میزت أسالیب العربیة بمثل هذه المزیة قدم اللسان العربی، و طول تداوله، و کثرة تصرفه فی المعانی، بحیث تکتسب الألفاظ المفردة فیه معانی مضافة مجاورة، بعد لأی و طول إلاف، کأنها جزء من تلک المعانی الأصلیة، أو قرین مقارن مساو لها فی الدلالة، و ذلک هو الذی یعبر عنه علماء البلاغة بقولهم فی (المجاز العقلی) أنه:

إسناد الفعل أو ما هو بمنزلته «۲».

و ما یقال هنا یقال بالنسبة لقوله تعالی: فَما بَکَتْ عَلَیْهِمُ السَّماءُ وَ الْأَرْضُ وَ ما کانُوا مُنْظَرِینَ (۲۹) «۳». و معلوم أن إسناد البکاء إلی السماء و الأرض معا،

---

(۱) الطارق: ۱۱- ۱۴.

(۲) أحمد عبد الستار الجواری، نحو المعانی: ۱۲۴.

(۳) الدخان: ۲۹.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۳۲

و لیس من شأن السماء البکاء، و لا من طبیعة الأرض أن تکون باکیة، دلالة علی إرادة الاستعمال المجازی عقلا، فالسماء علی حقیقتها و البکاء علی حقیقته و کذلک الأرض، و وصف السماء و الأرض بأنهما یبکیان، أو نفی بکائهما کما فی الآیة، یقتضی أن هذا الإسناد ألصق فی تصور الفجیعة، و أبلغ فی تصویر النازلة، و ذلک حینما أخذ هؤلاء علی عجل دون أهبة أو استعداد.

و نظیر هذا کثیر فی المجاز العقلی من القرآن.

۴- علاقة المجاز العقلی فی القرآن

و المراد بعلاقة المجاز العقلی فی القرآن هاهنا، وجه الاستعمال المجازی و سببه الداعی إلیه، و الرکیزة المقتضیة التی یستند إلیها هذا المجاز، و لک أن تتجوز فی ذلک فتقول: إنّ العلاقة هنا هی المسوغ الفنی، أو المبرر الاستعمالی لهذه الصیغة المجازیة دون الأصل الحقیقی.

و لقد توسع علماء البلاغة القدامی و المحدثین- بالتبعیة- فی إیراد مبررات هذه العلاقة، و تفننوا بالتقسیمات المضنیة، و تعللوا بالتخریجات المنطقیة تارة، و الکلامیة أخری، و النحویة سواهما، حتی بلغوا بذلک حدّ الإفراط، مما ذهب برونق هذه العلاقة المتینة و بهائها، فبدلا من حصرها، و تسلیط الأضواء علی مضمونها، لجأوا إلی التفصیلات المملة، و الأسماء المخترعة، فکانت السببیة مثلا، و المسببیة، و الزمانیة، و المکانیة، و الفاعلیة، و المفعولیة، و المصدریة و أضراب ذلک من نماذج علاقة المجاز العقلی.

و کانت: تسمیة الکل باسم الجزء الذی لا غنی عنه فی الدلالة علی ذلک الکل، و تسمیة الجزء باسم الکل، و تسمیة المسبب باسم السبب، و تسمیة السبب باسم المسبب، و تسمیة الشیء باسم ما کان علیه، و تسمیته باسم ما یکون علیه أو یؤول إلیه، و إسناد الفاعلیة أو الصفة الثبوتیة للزمان، و وضع النداء موضع التعجب، و إطلاق الأمر و إرادة الخبر به، و إضفاء الفعل الحسی علی الأمر المعنوی، و التغلیب: بإعطاء الشیء حکم غیره، و أضراب ذلک من نماذج علاقة المجاز اللغوی المرسل.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۳۳

و لا نرید أن نعید هذا المعجم المشحون بنماذجه التطبیقیة، إذ أفردناه فیما مضی بعمل بلاغی مستقل تابعنا فیه من سبق، فمن شاء فلیرجع إلیه ففیه الغنیة و المزید، من هذه الأبعاد الشاقة «۱».

و الذی نرید أن نشیر إلیه هنا، أن القرآن الکریم فی نصه الإعجازی لم یکن ناظرا إلی تلک التفصیلات لدی إیراده علاقة المجاز العقلی، و إنما کان متنقلا بالذهن العربی إلی آفاق جدیدة من التعبیر الموحی و البیان الطلق، و متحدثا إلی الطبیعة الإنسانیة بما یلائم

فطرتها النقية، دون تزيد فى المراد، أو عنت فى الأداء، و كان انتشار العلاقة تابعا لمذاق الباحث فى الاستنتاج، و لا تعنيه الأسماء و التقسيمات لأنها من صنع البلاغيين، لهذا نجده فى هذا الملحظ، و إن استخرج علماء البلاغة كل أصناف العلاقات من آياته الكريمة، يدور فى فلك النفس فيملأ فراغها، و يسد نقصها، بما يجعلها أهلة لتلقى النص بذائقة سليمة، لهذا نجده يشيع الحس بالكائنات الصامتة، و يضفى القدرة على ما لا حول له و لا قوة، و يسند الفاعلية إلى الجمادات، و إذا بها متحركة بعد سكون، و يستنطق المعالم المبهمة و إذا بها مبينة بعد سكوت، و ما ذلك إلا من مظاهر الاعتداد بظاهرة المجاز البيانية، بعيدا عن التساؤلات المقحمة، أو الهذر فى التفصيلات الأعجمية، و هو بهذا الملحظ يفجر روافد بلاغية جديدة، ذات إطار تجدّدى سليم، على مجموعة الممارسات البيانية الحسية و العقلية فى اللغة العربية الكريمة، و التى يمكن أن ننظر لها بمجموعة فياضة من شتى العلاقات فى المجاز العقلى للقرآن الكريم، دون اللجوء إلى ظاهرة التعقيد أو التقعيد:

۱- فى قوله تعالى: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آياتُهُ زادَتْهُمْ إِيماناً وَ عَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (۲)، «۲» نسبت زيادة الإيمان إلى آيات اللّه تعالى فى قرآنه الكريم، و لما كان الأصل فى الأيمان و زيادته هو التوفيق الإلهى الصادر عن اللّه عزّ و جلّ، علم بالضرورة أن نسبة زيادة الإيمان إلى الآيات بإضافتها إليها، إعلاء منه تعالى لشأن هذه الآيات

---

(۱) ظ: المؤلف، أصول البيان العربى: ۴۸- ۵۶.

(۲) الأنفال: ۲.

المجيدة، و كأنها المؤثر الحقيقى، و إن كان الأثر من اللّه، و التأثير بتوفيقه، و كان ذلك من المجاز المرصود عقليا لكون الإثبات سببا فى زيادة هذا الإيمان، و لعل فى ذلك إشارة واعية إلى النتائج الإيجابية فى تلاوة الآيات أو الاستماع إليها، أو الإنصات لدقائقها، فيكون الحث عليها بهذا الأسلوب الجديد، و كأنه أمر بصيغة الإخبار، و تحضيض عن طريق الإنباء.

۲- و فى قوله تعالى: وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيها رِزْقُها رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذاقَهَا اللَّهُ لِباسَ الْجُوعِ وَ الْخَوْفِ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ (۱۱۲) «۱»، عدة استعمالات مجازية متطورة، يتعلق بعضها بالمجاز العقلى، و الآخر بالمجاز اللغوى فى الاستعارة، و لا حديث لنا معه، و الشأن فى المجاز العقلى حيث وصف القرية بكونها آمنة مطمئنة، و قد علم بالضرورة أن الأمن و الاطمئنان لا- تتصف بهما مرافق القرية و جدرانها، و إنما يتنعم بهما أهلها و سكانها، فعبر مجازا عن طريق إطلاق اسم المحل و هو القرية، على الحال فيها و هم الأهل و الساكنون، و عبّر عن الرزق بأنه يأتى، الرزق ليست له حركة و لا إرادة فى التنقل و القصد، و إنما اللّه تعالى هو الذى يسخر من يجلب الأرزاق إليها، و يأتى بها- و هو الرزاق ذو القوة المتين- من كل مكان إلى تلك القرية أو هذه تعبيرا عن تنعمها و عيشها الرغيد، فكأن الرزق يقصدها سائرا سادرا متوافرا.

و فلسفة هذا المثل القرآنى الفريد، أن لا- يكفر ذوو النعم بنعمهم، فيصيبهم ما أصاب هذه القرية من التلبس بالجوع و الخوف و الإذلال.

فالمجاز- إذن- و هو فى سياق التشبيه التمثيلى المنتزع من صور متعددة، من باب القياس التمثيلى، و ذلك من خصائص المجاز الفنية.

۳- و فى قوله تعالى: أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ اللَّهِ كُفْراً وَ أَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دارَ الْبَوارِ (۲۸) «۲»، أضافت الآية إجلال البوار إلى الذين بدلوا نعمة اللّه كفرا، و ذلك بسبب من سوء أعمالهم و كفرهم و طغيانهم و كان ذلك

---

(۱) النحل: ۱۱۲.

(۲) إبراهيم: ۲۸.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۳۵

نتيجة لكفرهم، و مظهر كفرهم إطاعتهم أكابرهم بالكفر، فى حين أن الذى أحل هؤلاء و هؤلاء دار البوار- على سبيل العقوبة و المجازاة- هو اللّه تعالى جلّ شأنه. و هنا تلمس قيمة المجاز و تدرك خصائصه الفنية، و ذلك حينما تعلم موقع تبديل النعم بالكفر فى الإحلال بدار البوار، و الكفر- بحد ذاته- ليس بقادر و لا متصرف و لا متمكن، و مع هذا فهو السبيل إلى دار البوار بالقوة و الفعل و العيان، و إن كان المحدث للأمر غيره دون ريب، فالمراد اجتنابه، و الابتعاد عن دائرته، و إحلال الشكر محله، تطبيقا لقوله تعالى: لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ «۱».

۴- و فى قوله تعالى: مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ أُكُلُها دائِمٌ وَ ظِلُّها تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَ عُقْبَى الْكافِرِينَ النَّارُ ۳۵ «۲»، تجد جرسا موسيقيا، و تخامر لذة علوية، تأنس لها النفس، و تهش لها الطبيعة الإنسانية، و ذلك عند ما تتحدث الآية عن الملذات الحسية فضلا عن الملذات الروحية و أنت تتخيل الأنهار جارية، و حولها الظلال الفسيحة، و الأكل الدائم، فى الجنة التى وعد المتقون. و الأنهار وعاء للماء و مستقر له، راكد أو سارب بأمر اللّه تعالى، و هى ثابتة غير متنقلة، فهى مكان الجرى، و ما يجرى فيها هو الماء، فلما أسند الجرى إلى الأنهار علمنا عقلا بالحكم عليه: أنه مجاز لأن الماء هو الجرى إلا أن مكانه الأنهار، فعبّر عن جريان ذلك الماء بجرى الأنهار نفسها بوصفها مكانا له، أو باعتبار الكثرة و الغزارة فى هذا الجرى حتى ليخيل أن هذه الأنهار تجرى بنفسها، و إنما اعتبر المكان باعتبار الإسناد إليه، و العامل الحقيقى غيره، و ما يدريك فلعل فى هذا الاستعمال- و هو كذلك- من القوة فى الاندفاع، و السيطرة على النفس، و عظيم التصوير الفنى، أضعاف ما فى الاستعمال الحقيقى من الدلالة على المعنى المراد أداؤه بالضبط.

۵- و فى قوله تعالى: وَ الضُّحى ۱ وَ اللَّيْلِ إِذا سَجى ۲ «۳»، تبرز

---

(۱) إبراهيم: ۷.

(۲) الرعد: ۳۵.

(۳) الضحى: ۱- ۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۳۶

دلالة المجاز العقلى فى إسناد العامل المؤثر إلى الزمان، فسجى بمعنى سكن، و الليل و إن وصف بالسكون فسكونه مجازى لأنه غير قابل للحركات المباشرة التى قد توصف بالهدوء حينا، و بالفعالية حينا آخر، و إنما أراد به سكون الناس عن الحركات، و خلودهم إلى السبات، و استسلامهم إلى الراحة.

قال الراغب (ت: ۵۰۲ ه) «و هذا إشارة إلى ما قيل: هدأت الأرجل» «۱» فهو يعنى بذلك هدوء الناس بهدوء حركاتها المنطلقة من أرجلها و جوارحها حينا، و من ضجيجها و صخبها حينا آخر.

و هذا لا يمانع من القسم برب الضحى و الليل إذا سجى، أو بهما معا لما فيهما من عجائب الصنع، و على الإيجاد، و تقلب الكواكب، و عظم الإبداع.

۶- و قد يتوسع بعضهم فى المجاز العقلى فى القرآن حتى يخالف فيه الظاهر، أو يؤول تأويلا كلاميا، و نحن و إن أعرضنا عن الخوض فى هذا الملحظ بالذات، لأن القرآن أسمى علاء و بيانا من الجزئيات الكلامية إلا أننا نورد هنا نموذجا من ذلك لئلا تكون ثغرة فى البحث، عسى أن لا يقال ذلك فيه، و الكمال للّه وحده. ففى قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ الَّذِينَ هادُوا وَ النَّصارى وَ الصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ ۶۲ «۲»، قال الشيخ الطوسى (ت: ۴۶۰ ه):

«و قد استدلت المرجئة بهذه الآية على أن العمل الصالح، ليس من الإيمان، لأن اللّه تعالى أخبرهم عنهم بأنهم آمنوا، ثم عطف على

کونهم مؤمنین. إنهم إذا عملوا الصالحات ما حکمها؟ قالوا: و من حمل ذلک علی التأکید أو الفضل، فقد ترک الظاهر. و کل شیء یذکرونه مما ذکر بعد دخوله فی الأول مما ورد به القرآن: نحو قوله:

---

(۱) الراغب، المفردات فی غریب القرآن: ۲۲۵.

(۲) البقرة: ۶۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۳۷

فِیهِما فاکِهَةٌ وَ نَخْلٌ وَ رُمَّانٌ ۶۸ «۱» و نحو قوله: وَ إِذْ أَخَذْنا مِنَ النَّبِیِّینَ مِیثاقَهُمْ وَ مِنْکَ وَ مِنْ نُوحٍ «۲»، و نحو قوله: وَ الَّذِینَ کَفَرُوا وَ کَذَّبُوا بِآیاتِنا، «۳» و قوله: حم «۴».

قالوا: جمیع ذلک مجاز.

و لو خلینا و الظاهر، لقلنا: إنه لیس بداخل فی الأول. فإن قالوا:

أ لیس الإقرار و التصدیق من العمل الصالح؟ فلا بد لکم من مثل ما قلناه، قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أن العمل لا یطلق إلا علی أفعال الجوارح، لأنهم لا یقولون: عملت بقلبی، و إنما یقولون: عملت بیدی أو برجلی.

و الثانی: أن ذلک مجاز، و تحمل علیه الضرورة. و کلامنا مع الإطلاق «۵».

و لا نرید الاسترسال فی تطبیق أمثلة الممارسات البیانیة الجدیدة فی مجاز القرآن العقلی من خلال علاقته فی وجوه الاستعمال بل نرید التأکید مجددا أن تتبع شذرات هذا المجاز فی هذا العطاء الضخم، قد مثل لنا الإرادة الاستعمالیة المتطورة، و المناخ الفنی المضیء، بما أفاده من قدرة خارقة فی استیحاء التلازم الذهنی بین الأصل و هو علی طبیعته لم ینقل منها، و بین الفرع الذی هو المجاز فی إدراکه من خلال الترابط البیانی لدی الانتقال من معنی إلی معنی جدید بحکم الإسناد، لا بحکم الألفاظ، و تلک میزة المجاز العقلی فی القرآن العظیم، إفصاحا منها فی ترجمة المشاعر، و مسایرة العواطف، و صیانة اللغة و التراث و الشریعة دفعة واحدة.

و بذلک یتحقق الغرض الفنی و الغرض الدینی بلحاظ مشترک أنیق.

---

(۱) الرحمن: ۶۸.

(۲) الأحزاب: ۷.

(۳) الحدید: ۱۹.

(۴) محمد: ۱.

(۵) ظ: الطوسی: البیان فی تفسیر القرآن: ۱/ ۲۸۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۳۹

الفصل الخامس المجاز اللغوی فی القرآن

اشارة

۱- المجاز اللغوی بین الاستعارة و المجاز المرسل ۲- انتشار المجاز اللغوی المرسل فی القرآن ۳- علاقة المجاز اللغوی المرسل فی القرآن

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۴۱

۱- المجاز اللغوی بین الاستعارة و المجاز المرسل

لیس جدیدا أن یکون عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه) هو أول من تنبه شخصیا، و نبه الآخرین إلی الفروق المیزة بین الاستعارة و المجاز المرسل فی حدیثه عن المجاز اللغوی، حینما قرن المجاز بالاستعارة، باعتبار علاقته غیر المشابهة، و علاقة الاستعارة هی المشابهة «۱».

و قد سبق لنا القول فیما مضی من هذا الکتاب «۲»: إن المجاز اللغوی ذو فرعین فی التقسیم البلاغی، لأن مجاله رحاب اللغة فی الانتقال بالألفاظ من معنی إلی معنی، مع وجود القرینة الدالة علی المعنی الجدید.

و حدیثنا هو القرینة فی علاقتها، فإن کانت العلاقة بین المعنی الحقیقی و المعنی المجازی هی المشابهة، فالمجاز یسمی استعارة، و إن کانت العلاقة هی غیر المشابهة، فهو المجاز المرسل.

و یتضح هذا التقسیم من خلال بلورة الحد الاصطلاحی لکل من الاستعارة و المجاز المرسل بإیجاز حد الاستعارة کما یراه أبو عثمان الجاحظ (ت: ۲۵۵ ه) هو تسمیة الشیء باسم غیره إذا قام مقامه «۳».

و بدیهی من تعریفه عنایته بالجانب اللغوی لعدم تجلی حدود هذه المعالم اصطلاحیا فی عصره، و إن انطبق تعریفه علی جزء المعنی الاصطلاحی.

و هناک حدود متقاربة المعنی، و متشابکة المبنی فی تعریف الاستعارة عند کل من:

---

(۱) عبد القاهر، أسرار البلاغة: ۳۷۶.

(۲) ظ: تقسیم المجاز القرآنی فی هذا الکتاب.

(۳) ظ: الجاحظ، البیان و التبیین: ۱/ ۱۵۳.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۴۲

ابن قتیبة (ت: ۲۷۶ ه) «۱» ثعلب (ت: ۲۹۱ ه) «۲» ابن المعتز (ت: ۲۹۶ ه) «۳» القاضی الجرجانی (ت: ۳۶۶ ه) «۴» علی بن عیسی الرمانی (ت: ۳۸۶ ه) «۵» و هذه التعریفات و ما تبعها من التفریعات متشابهة فی الإشارة إلی المصطلح حینا، و إلی العنایة بالموروث اللغوی للاستعارة حینا آخر «۶».

و مع هذا فإننا نمیل إلی الکشف العلمی فیما أبانه: أبو الهلال العسکری (ت: ۳۹۵ ه) فی تعامله مع المصطلح الاستعاری معاملة جدیدة. إذ أعطی التعریف بوضوح مع التمثیل القرآنی الدقیق فقال عن الاستعارة أنها:

«نقل العبارة عن موضع استعمالها فی أصل اللغة إلی غیره لغرض، و ذلک الغرض إما أن یکون: شرح المعنی و فضل الإبانة عنه، أو تأکیده و المبالغة فیه، أو الإشارة إلیه بالقلیل من اللفظ، أو تحسین المعرض الذی یبرز فیه.

و هذه الأوصاف موجودة فی الاستعارة المصیبة، و لو لا أن الاستعارة المصیبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقیقة من زیادة فائدة، لکانت الحقیقة أولی منها استعمالا» «۷».

إن هذه الإبانة فی تلخیص النقل للمعنی من لفظ إلی لفظ، و إن عبّر

---

(۱) ظ: ابن قتیبة، تأویل مشکل القرآن: ۱۰۲.

(۲) ثعلب، قواعد الشعر: ۴۶.

(۳) ظ: ابن المعتز، البدیع: ۲.

(۴) ظ: القاضی الجرجانی، الوساطة بین المتنبی و خصومه: ۴۱.

(۵) ظ: الرمانی، النکت فی إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل: ۷۹.

(۶) ظ: تفصيلات ذلك عند المؤلف: أصول البيان العربى: ۹۰.

(۷) العسكرى، الصناعتين: ۲۷۴.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۴۳

عنه بالعبارة تجوزا، و استحداث معنى جديد فى اللفظ، و جعل الكلمة ذات دلالة لم تجعل لها فى أصل اللغة، و إضافة الفائدة فى النقل الاستعارى بدلا من الاستعمال الحقيقى، إنما هو جوهر الاستعارة و روحها، فضلا عن كونه كشفا جديدا متوازنا فى صنوف الاستعارة و شئونها، و هو متناسب مع ما أكده فيما ضربه من نموذج قرآنى رفيع، شاهدا على ذلك بقوله:

«و الشاهد على أن للاستعارة المصيبة من الموقع ما ليس للحقيقة أن قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ «۱» أبلغ و أحسن و أدخل مما قصد له من قوله لو قال: يوم يكشف عن شدة الأمر، و إن كان المعنيان واحدا، أ لا ترى أنك تقول لمن تحتاج إلى الجد فى أمره: شمر عن ساقك فيه، و اشدد حيازيمك له. فيكون هذا القول أوكد فى نفسه من قولك: جدّ فى أمرك». «۲»

و ما ذهب إليه أبو هلال منتظم لما وجدنا عليه أرسطو من ذى قبل حينما عدّ الاستعارة: من أعظم الأساليب الفنية، و أنها آية الوهبة التى لا يمكن تعلمها من الآخرين «۳».

و يرى عبد القاهر (ت: ۴۷۱ ه) فى الاستعارة: أنك تثبت بها معنى لا- يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، و لكنه يعرفه من معنى اللفظ «۴».

و هو هنا يتحدث عن عائدية الاستعارة و فضلها، و يعرفها بقوله:

«الاستعارة أن تريد تشبيه الشيء و تظهره، و تجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه و تجريه عليه» «۵».

و يتضح من عائدية الاستعارة و تعريفها عند عبد القاهر: أن هناك لفظا و معنى، و هناك معنى اللفظ، و الاستعارة تختص بالألفاظ، و لكنه قد أشرك المضمون بالإضافة إلى الشكل فى جلاء الصورة الاستعارية، أو المعنى فى

---

(۱) القلم: ۴۲.

(۲) العسكرى، الصناعتين: ۲۷۴.

(۳) ظ: شكرى عياد، أرسوطاليس، فن الشعر: ۱۷۶.

(۴) عبد القاهر، دلائل الإعجاز: ۳۱.

(۵) المصدر نفسه: ۵۳.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۴۴

إدراك مؤدى اللفظ، و كأنه يريد بذلك: معنى المعنى، أو المعانى الثانوية فى الألفاظ.

إن ما أبداه عبد القاهر فى الصيغة الاصطلاحية قد تتبعه بالإشارات بعده كل من:

فخر الدين الرازى (ت: ۶۰۶ ه) «۱» السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) «۲» ابن الأثير (ت: ۶۳۷ ه) «۳» ابن أبى الأصبع (ت: ۶۵۴ ه) «۴» ابن مالك (ت: ۶۸۶ ه) «۵» الخطيب القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) «۶» حقا لقد استفاد هؤلاء من منهج عبد القاهر فى تحديد الاستعارة.

و قد خلص لنا مما أرساه أبو هلال، و ما أبانه عبد القاهر: أن الاستعارة جارية فى الألفاظ على سبيل النقل اللغوى لغرض تشبيهى.

أما المجاز المرسل فحقيقته جاءت على أساس عدم ارتباطه بعنصر المشابهة فى ملابسته للمعنى بغير التشبيه، و تسميته جاءت لخلوه من القيود و سلامته من الحدود، فالإرسال لغة: الإطلاق. و أرسله بمعنى أطلقه، لا شك فى هذا، و لما كانت الاستعارة مقيدة بادعاء أن المشبه من جنس المشبه به، كان المجاز المرسل مطلقا من هذا القيد، و حرا من هذا الارتباط، فهو طليق مرسل و كفى.

و يبدو أن السكاكى (ت: ۶۲۶ ه) هو أول من أطلق هذه التسمية

(۱) ظ: الرازی، نهایة الإیجاز: ۸۲.

(۲) ظ: السکاکی، مفتاح العلوم: ۱۷۴.

(۳) ظ: ابن الأثیر، المثل السائر: ۱/ ۳۶۵.

(۴) ظ: ابن أبی الأصبع، بدیع القرآن: ۱۹.

(۵) ظ: ابن مالک، المصباح: ۶۱.

(۶) ظ: القزوینی، الإیضاح: ۲۷۸- ۴۰۷ تحقیق الخفاجی.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۴۵

علیه «۱». و إن کان من سبقه قد أدرک الفرق بین الاستعارة و هذا النوع من المجاز، و لکنه لم ینص علیه إلا من خلال علاقة غیر المشابهة کما هی الحال عند عبد القاهر «۲».

و جاء الخطیب القزوینی (ت: ۷۳۹ ه) فتابع السکاکی فی التسمیة و التعریف معا، فقال عنه:

«و هو ما کانت العلاقة بین ما استعمل فیه، و ما وضع له ملابسة غیر التشبیه، کالید إذا استعملت فی النعمة، لأن من شأنها أن تصدر عن الجارحة، و منها تصل إلی المقصود بها، و یشترط أن یکون فی الکلام إشارة إلی المولی لها، فلا یقال: اتسعت الید فی البلد، أو اقتنیت یدا، کما یقال: اتسعت النعمة فی البلد، أو اقتنیت نعمة، و إنما یقال: جلّت یده عندی، و کثرت أیادیه لدی و نحو ذلک» «۳».

و فی هذا التعریف و التنظیر تبدو العلاقة بین الاستعمال الحقیقی و المعنی المجازی، و تظهر الفروق المیزة بین الاستعارة و المجاز المرسل.

فبالنسبة للید، و هی و إن کانت جارحة لا- تتصرف إلا بأمر من الإنسان نفسه، إلا أنها تستعمل فیما یصدر عنها من العطاء فی مقام النعمة، و البطش فی مقام القوة، و الضرب عند التأدیب و الانتقام، و بها یتعلق الأخذ و العطاء، و المنع و الدفع، و الصد و الرد، و کل صادر عنها بعلاقة و مناسبة غیر المشابهة لدی الاستعمال المجازی، و إنما بالأثر و القوة و القدرة و الوطئة، و لا مشابهة بین هذه الآثار و بین الجارحة نفسها ماهیة و حقیقة.

لهذا فقد کان اختیار علاقة غیر المشابهة للمجاز المرسل، و علاقة المشابهة للاستعارة، اختیارا موفقا لدی التفریق الدقیق بینهما، فکما کانت الملابسة بین الید و النعمة واضحة فی غیر المشابهة بین الحقیقتین، فکذلک ملابسة المشابهة واضحة فی الاستعمال الاستعاری بین المشبه و المشبه به

(۱) ظ: السکاکی، مفتاح العلوم: ۱۹۵ و ما بعدها.

(۲) ظ: عبد القاهر، أسرار البلاغة: ۳۷۶.

(۳) القزوینی، الإیضاح: ۲۸۰، ۳۹۷ تحقیق الخفاجی.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۴۶

فی کلمة «نسلخ» من قوله تعالی: وَ آیَةٌ لَهُمُ اللَّیْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ ... «۱».

فشبه سبحانه سلخ النهار من اللیل، بسلخ جلد الشاة، و السلخ حقیقة إنما یستعمل فی هذا المعنی و نظائره فکما کانت الشاة و جلدها ملتحمین ففک التحامهما بالسلخ، فأصبح کل منهما حقیقة قائمة بذاتها، فکذلک فک التحام اللیل بالنهار فأصبح کل منهما حقیقة قائمة بذاتها، و أجری علی هذه العملیة لفظ السلخ بلحاظ المشابهة بین الحقیقتین فی الالتحام قبل السلخ و الانفصال التام بعد السلخ، فکما هو هناک فهو هنا، و ذلک جار علی الاستعمال المجازی أیضا، و لکن بمنظور المشابهة، و هذه هی علاقة المشابهة التی تختص

بالاستعارهٔ، و ما تقدم علاقهٔ غیر المشابههٔ التی تختص بالمجاز المرسل.

۲- انتشار المجاز اللغوی المرسل فی القرآن

اشارهٔ

نحن فی غنی عن القول بانتشار المجاز اللغوی المرسل فی القرآن، فذلک أمر له دلائله و شواهده فی القرآن العظیم، و السبب فی هذا الذیوع و ذلک الانتشار، أن المجاز المرسل هو وسیلهٔ العربیهٔ فی إضافهٔ المعانی الجدیدهٔ، و هو وسیلهٔ اللغهٔ فی الإضاءهٔ و التنویر، و هو طریق المبدعین فی الإفاضهٔ و البیان، و انتشار ذلک فی القرآن دربهٔ لأهل اللغهٔ من وجه، و دلیل علی الإعجاز البیانی من وجه آخر، و لعل فی خصائص المجاز الفنیهٔ فیما سبق إشارهٔ موحیهٔ بهذا الملحظ بالذات، و معبرهٔ عن هذا المدرک نفسه بما لا مزید علیه.

و سنری فی نماذج المجاز المرسل و وجوه علاقته فی النقل عن الأصل اللغوی، کیف أن هذا المجاز قد تخطی حدود الدائرهٔ اللغویهٔ إلی الدائرهٔ الفنیهٔ، و کیف تجوز بالاتساع إلی مناخ الغنی فی المفردات و المعانی، و کیف استطاع فیه القرآن أن ینقل الذهن العربی إلی أفق جدید، متمیّز بالابتکار و یمدّه بحیاهٔ لغویهٔ ثانویهٔ متسمهٔ بالشمولیهٔ و الإبداع.

کان سبیل هذه النظرات الصائبهٔ هو المجاز اللغوی المرسل فی

---

(۱) یس: ۳۷.

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۱۴۷

سلامهٔ أدائه، و دقهٔ تعبیره، و استقرار قاعدته فی المسیرهٔ البیانیهٔ و اللغویهٔ المتطورهٔ.

إن استقراء ذیوع المجاز اللغوی المرسل، و سیرورهٔ انتشاره فی القرآن یمکن رصده بعدهٔ ظواهر إیحائیهٔ، نرصد جزءا حیویا منها فی هذا المبحث، و یتکفل مبحث علاقهٔ المجاز بالجزء الآخر منها. و هنا نقف عند ظاهرتین إیحائیتین تضفیان علی اللفظ الجاری أکثر من معناه الأولی السائر فی الأذهان، هاتان الظاهرتان تلتمسان باعتبارهما دلائل فنیهٔ علی صدق الدعوی، و برمجهٔ الموضوع، تلک الدلائل لا- تعدو کونها أمارات و علامات وضعت فی الطریق لمن أراد الهدایهٔ و الاستزادهٔ معا، و لیست هی کل شیء، إذ جاءت علی سبیل التمثیل لا سبیل الإحصاء و الاستقصاء، لأنه أمر قد یتعذر الوصول إلیه، أو الوقوف علیه، لبعد أغواره، و تجاوز أبعاده حدّ الاستیعاب.

و سیکون التماسنا لهاتین الظاهرتین مؤشرا بارزا علی سیرورهٔ المجاز اللغوی المرسل فی القرآن، و ذیوعه، و یقاس- حینئذ- علیه ما هو قریب إلیه، إذ لا ضرورهٔ لاتخام الموضوع بالإضافات التی قد یتوصل إلیها الباحث بعد الأعلام.

الظاهرهٔ الأولی:- و تتجلی أبعادها فی ردّ المتشابه من الآیات إلی المحکم منه، لحسم النزاع ورد الإشکال، و معالجهٔ النصوص فی ضوء التعبیر المجازی، فلا عنت و لا تعسف و لا غلو، و من أمثلته الوقوف عند إزاغهٔ القلوب المنسوبهٔ إلی اللّه تعالی فی کل من قوله تعالی:

أ- رَبَّنا لا تُزِغْ قُلُوبَنا بَعْدَ إِذْ هَدَیْتَنا وَ هَبْ لَنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَهً إِنَّکَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ۸ «۱».

ب- فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللَّهُ لا- یَهْدِی الْقَوْمَ الْفاسِقِینَ «۲» فقد حملت الآیهٔ الأولی علی ظاهرها إزاغهٔ القلوب له سبحانه، بدعوی أنها إن لم تکن منه تعالی فما معنی الدعاء بأن لا یفعلها، و هذا ما لا یجوز علیه

---

(۱) آل عمران: ۸.

(۲) الصف: ۵.

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۱۴۸

سبحانه إلا علی سبیل المجاز و الاتساع، لأن اللّه تعالی لا یضل عن الأیمان، و لا یوقع فی الضلالهٔ و الکفران، و النظر فی هذا ملحوظ بعین القبح العقلی.

و قد نصت الآیهٔ الثانیهٔ: أن اللّه تعالی یزیغ من زاغ، و نسبته إلیه ظاهرهٔ.

حقا إن الاتساع فی المجاز هو الذی یتجاوز هذه العقبات بیسر، و یدرأ هذه الشبهات بمرونهٔ.

فقد ذهب بعضهم فی معنی ذلک أنه دعاء إلی اللّه و توجه إلیه بأن:

ثبتنا بألطافک، و زد من عصمک و توفیقک، کی لا نزیغ بعد إذ هدیتنا، فنکون زائغین فی حکمک، و نستحق أن تسمینا بالزیغ و تدعونا به و تنسبنا إلیه، لأنه لا یجوز أن یقال:

إن اللّه سبحانه أزاغهم إذ سماهم بالزیغ، و إن کانوا هم الفاعلین له، علی مجاز اللغهٔ، لا- أنه تعالی أدخلهم فی الزیغ، و قادهم إلی الاعوجاج و المیل، و لکنهم لما زاغوا عن أوامره، و عندوا ما فرض اللّه من فرائضه، جاز أن یقال: قد أزاغهم کما قال سبحانه بالنسبهٔ للسورهٔ فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلَی رِجْسِهِمْ ۱۲۵ «۱» و فیما اقتصه عن نوح علیه السّلام فَلَمْ یَزِدْهُمْ دُعائِی إِلَّا فِراراً ۶ «۲» أو یکون لما منعهم ألطافه و فوائده جاز أن یقال: أنه أزاغهم مجازا، و إن کان تعالی لم یرد إزاغتهم «۳».

و لقد وقف الشریف الرضی (ت: ۴۰۶ ه) من هذه المدارک موقف الناقد الخبیر، و الفاحص الرائد، فأورد جملهٔ من آراء العلماء فی ذلک، و أفاض برأیه بعد إیرادها، و حملها علی الاتساع فی اللغهٔ، و المجاز من القول، و رد المتشابه من الآی إلی المحکم منها، و ذهب فی هذه الآیهٔ أن لا یکون معناها محمولا علی ظاهره، لأنه یقودنا إلی أن نقول: إن اللّه

---

(۱) التوبهٔ: ۱۲۵.

(۲) نوح: ۶.

(۳) ظ: الشریف الرضی، حقائق التأویل: ۵/ ۱۹.

مجاز القرآن خصائصه الفنیهٔ و بلاغته العربیهٔ، ص: ۱۴۹

سبحانه یضل عن الإیمان، و قد قامت الدلائل علی أنه سبحانه لا یفعل ذلک لأنه قبیح، و هو غنی عنه، و عالم باستغنائه عنه، و لأنه تعالی أمرنا بالأیمان و حببنا إلیه، و نهانا عن الکفر و حذرنا منه، فوجب ألا یضلنا عما أمرنا به، و لا یقودنا إلی ما نهانا عنه، و إذا لم یکن ذلک محمولا علی ظاهره، فاحتجنا إلی تأویله فی الوجوه التی قدمنا ذکرها، فهو متشابه، لأن موقفه من صفهٔ المتشابه ألا یقتبس علمه من ظاهره و فحواه، فوجب رده إلی ما و رده من المحکم فی هذا المعنی، و هو قوله تعالی:

فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ «۱».

قال الشریف الرضی «فعلمنا أن الزیغ الأول کان منهم، و أن الزیغ الثانی کان من اللّه سبحانه علی سبیل العقوبهٔ لهم، و علمنا أیضا أن الزیغ الأول غیر الزیغ الثانی، و أن الأول قبیح إذ کان معصیهٔ، و الثانی حسن إذ کان جزاء و عقوبهٔ، و لو کان الأول هو الثانی لم یکن للکلام فائدهٔ، و کان تقدیره:

فلما مالوا عن الهدی أملناهم عن الهدی، فکان خلفا من القول یتعالی اللّه عنه، لأن الکفر الذی حصل فی الکفار الذین وصفهم سبحانه بمیلهم عن الأیمان، و إزاغته تعالی لهم إنما کانت عن طریق الجنهٔ و الثواب، و أیضا فإن هذا الفعل لما کان من اللّه سبحانه علی سبیل العقوبهٔ لهم، علمنا أنه من غیر جنس الذی فعلوه، لأن العقوبهٔ لا تکون من جنس المعصیهٔ إذ کانت المعصیهٔ قبیحهٔ، و العقوبهٔ علیها حسنهٔ» «۲».

فالشریف الرضی فی رده المتشابه إلی المحکم، قد حمل معنی الإزاغهٔ اتساعا علی معنی الجزاء و العقوبهٔ کما هی الحال فی قوله

تعالى:

فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ «۳».

و كقوله تعالى: وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها ... «۴».

---

(۱) الصف: ۵.

(۲) الشريف الرضى، حقائق التأويل: ۵/ ۲۳ و ما بعدها.

(۳) البقرة: ۱۹۴.

(۴) الشورى: ۴۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۵۰

فقد أطلق الاعتداء على ظاهره، و أريد به الجزاء و العقوبة فى واقعه، إذ ليس الجزاء اعتداء، و قد عبر عن المقاصة بالسيئة، و ليس ذلك سيئة، و لكنه سبب منها، فأطلقت عليه، و كذلك معنى الإزاغة هاهنا فيما حمله عليه الشريف الرضى، فاعتبر الزيغ الأول غير الزيغ الثانى، فالأول زيغ عن الإيمان، و الثانى العقوبة على الميل، و الانحراف عن الهدى إلى الضلال، فهو ليس من جنسه، و إنما سمى كذلك مجازا، و هو يعقب على ذلك، و يدافع عن وجهة نظره فنيا فيقول: «و بعد فإنه سبحانه لم يذكر فى هذه الآية أنه ابتدأ بأن أزاغ قلوبهم، بل قال: فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ. «۱»

فأخبر تعالى أنه إنما فعل ذلك بهم عقوبة على زيغهم، و جزاء على فعلهم، فمنعهم الألطاف و الفوائد التى يؤتيها سبحانه من آمن به، و وقف عند حدّه، و خلّاهم و اختيارهم، و أخلاهم من زيادة الهدى التى ذكر سبحانه فى كتابه فقال: وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً وَ آتاهُمْ تَقْواهُمْ ۱۷ «۲».

فأضاف سبحانه الفعل بالإزاغة إلى نفسه، على اتساع مناهج اللغة فى إضافة الفعل إلى الأمر، و إن وقع مخالفا لأمره، لما كان وقوعه مقابلا لأمره، و يكشف عن ذلك قوله تعالى: إِنَّهُ كانَ فَرِيقٌ مِنْ عِبادِي يَقُولُونَ رَبَّنا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ ۱۰۹ فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّى أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَ كُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ ۱۱۰ «۳».

و هؤلاء الفريق عباد اللّه لم ينسوا الفريق الآخر ذكر اللّه، و كيف يكون و هم يحادثون أسماعهم و قلوبهم بذكره سبحانه وعظا و تخويفا، و تنبيها و تحذيرا، و لكنهم لما اتخذوهم سخريا، و أقاموا على سيّئ أفعالهم و ذميم اختيارهم، أنسوهم ذكر اللّه، فأضيف الإنساء إلى ذلك الفريق من عباد اللّه، إذ كان نسيان من نسى ذكر اللّه سبحانه إنما وقع فى مقابلة تذكيرهم به، و تخويفهم منه، و دعائهم إليه، فحسنت الإضافة على الأصل الذى قدمناه.

و أقول: إنه قد جاء الاتساع فى اللغة بالزيادة على هذه المرتبة التى

---

(۱) الصف: ۵.

(۲) محمد: ۱۷.

(۳) المؤمنون: ۱۰۹- ۱۱۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۵۱

ذكرناها من إضافة الفعل إلى الأمر، و إن لم يأمر به، بل أمر بضده، لما وقع مقابلا لأمره. فسمى من كان سبب الضلال مضلا، و إن لم يكن منه دعاء إلى الضلال، و لا إلى ضده فوقع الضلال عند دعائه، قال سبحانه:

وَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِناً وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنامَ ۳۵ رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَ

مَنْ عَصانِی فَإِنَّکَ غَفُورٌ رَحِیمٌ ۳۶ «۱».

فأضاف تعالی ضلال القوم إلی الأصنام إذ جعلوهم سببا لضلالتهم و هی جماد، لا یکون منها صرف عن طاعة، و لا دعاء إلی معصیة.

و مما یکشف عن ذلک أن زیغ الزائغین فعل لهم، و إزاغة اللّه تعالی لهم فعل له، فإذا ثبت أن زیغهم عن الأیمان علمنا أن إزاغتهم عن الثواب، و إلا لکان الفعلان واحدا، و قد علمنا أن جهتی الفعل مختلفان» «۲».

و یمکن الرجوع فی هذا الملحظ إلی مبحث الخصائص العقلیة فیما تقدم لإثراء هذا الجانب، و یستند إلیه و إلی أشباهه ظاهرة انتشار المجاز اللغوی المرسل فی القرآن و اعتبار ذلک مما ینطبق جملة و تفصیلا علی هذه الظاهرة.

الظاهرة الثانیة:-

و تبرز حقائقها فی مجال التصدیق بالأمر و وقوعه، و استمراریة الصفات و غلبتها، و ملابسة الوقائع بعضها لبعض، و تأکید بإطلاق ضده علیه، و هنا یتوالی رصد المجاز اللغوی المرسل فی التعبیر القرآنی:

۱- ففی تصدیق الخبر، و إبرام الأمر، و حتمیة الإرادة نتلمس قوله تعالی: إِنَّ مَثَلَ عِیسی عِنْدَ اللَّهِ کَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ قالَ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ ۵۹ «۳».

---

(۱) إبراهیم: ۳۵- ۳۶.

(۲) الشریف الرضی، حقائق التأویل: ۵/ ۲۵ و ما بعدها.

(۳) آل عمران: ۵۹.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۵۲

فإن لفظة کن تدل علی الأمر، و لکن المراد بها الخبر و التقریر، و التقدیر فیها یکون فیکون، أو علی أنه خبر لمبتدإ محذوف، أی فهو یکون، و الرأی لأبی علی الفارسی «۱».

و هذا الباب من فرائد القرآن و بدائعه لإثبات حقائق الأشیاء دون تردد.

۲- و فی ملحظ التغلیب و دیمومة الصفات، و کون الشیء جزءا من الأصل، و أصلا فی الکل المنظور إلیه یبرز کل من قوله تعالی:

أ- وَ کانَتْ مِنَ الْقانِتِینَ «۲» ب- إِلَّا امْرَأَتَهُ کانَتْ مِنَ الْغابِرِینَ «۳» ج- فَلَوْ لا أَنَّهُ کانَ مِنَ الْمُسَبِّحِینَ ۱۴۳ «۴» فبالنسبة لمریم ابنة عمران فی الآیة الأولی غلب علیها صفة الذکور، و لو لم یرد المعنی المجازی فی ذلک لجاء بالأصل الموضوع للأناث و هو القانتات، و لکنه أطلق القانتین علی الإناث من باب التغلیب، و الارتفاع بمستوی مریم إلی مصاف الرجال القانتین. و ما یقال هنا یقال بالنسبة «للغابرین» فإن اللفظ موضوع للذکور المتصفین بهذا الوصف، فإطلاقه علی الإناث علی غیر ما وضع له، و إذا کان کذلک فهو مجاز.

و فی الآیة الثالثة یراد بالمسبحین المصلین، و لما کان التسبیح أحد الأجزاء المهمة فی الصلاة، و لملازمة الصلاة للتسبیح، و کون التسبیح جزءا منها، فأطلق علیها تجوزا، و المعنی الصلاة.

۳- و فی ملابسة واقع الحال للشیء حتی عاد جزءا منه،

---

(۱) ظ: الزرکشی، البرهان ۲/ ۲۹۰.

(۲) التحریم: ۱۲.

(۳) الأعراف: ۸۳. العنکبوت: ۳۲.

(۴) الصافات: ۱۴۳.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۵۳

و مندمجا فیه اندماجا تاما یبرز قوله تعالی:- وَ أُشْرِبُوا فِی قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ ۹۳ «۱».

و العجل لیس موضع ذلک، بل المراد حب العجل، فحذف المضاف و أقام مقامه المضاف إلیه، للدلالة علی هذه الحقیقة الثابتة، إذ أنزل العجل منزلة الحب، لملابسته لهم فی قلوبهم، و تشرب قلوبهم بهذا الحب الأعمی، حتی عاد ذلک سمة من سماتهم، و حقیقة تکشف عن واقع حالهم فی الهوی و الضلال.

۴- و فی التأکید علی الشیء بإطلاق اسم ضده علیه نقف عند قوله تعالی: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلِیمٍ «۲».

و البشارة إنما یصح التعبیر بها فی مواطن الخیر و الکرامة، لا فی مظاهر الشدة و العناء، و لیس العذاب من مواطن الخیر، حتی یبشر به العاصی، و لکنه تعالی أطلقه علیه تجوزا من باب إطلاق اسم الضدین علی الآخر للنکایة و التشفی، أو السخریة و التهکم، و کلاهما یأتیان هنا لتأکید وقوع العذاب دون شک.

و قد حمل أبو مسلم، محمد بن بحر قوله تعالی: فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدِیدٌ «۳» علی هذا الملحظ، باعتباره إخبارا مؤکدا عن قوة المعرفة، لا من باب التأکید علی الشیء باسم ضده، لأن الجاهل باللّه سبحانه فی هذه الدنیا سیکون عارفا به فی الآخرة، و تقول العرب فلان بصیر بهذا الأمر، أی عارف به تماما، فأرادوا بذلک العلم و المعرفة لا الإبصار بالعین «۴».

مما تقدم، یتجلی لنا مدی سیرورة المجاز اللغوی المرسل فی القرآن، و کثرة ذیوعه و انتشاره، لأن مفردات هاتین الظاهرتین ما هی إلا الرصد لمفردات مماثلة دون استیعاب، و لکنها بالإضافة لما سبق من

---

(۱) البقرة: ۹۳.

(۲) آل عمران: ۲۱.

(۳) ق: ۲۲.

(۴) ظ: الطبرسی، مجمع البیان: ۳/ ۴۳۰ بتصرف و إیضاح.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۵۴

الفصول، و ما سیأتی فی علاقة المجاز المرسل تشکل سمة بارزة.

۳- علاقة المجاز اللغوی المرسل فی القرآن

کما هی الحال فی وجوه المجاز العقلی فقد توسع البلاغیون فی استخراج وجوه المجاز المرسل بما لا مسوغ لتکثیفه بلاغیا، إذ بلغ حد التفریط المتعمد فی علاقات مجازیة قد تکون منفصلة حقا، و لکن أغلبها قد یکون متداخلا، یصح أن یندرج تحت صنف فصل عنه أو هو فی مجراه و مقتضاه، لذلک فتکثیر هذه الأصناف إنما یحتاج إلی دقة فلسفیة أو منطقیة لا ذائقة بلاغیة، و الفلسفة و المنطق شیء و البیان العربی شیء آخر، و نرید التعریض هنا بهذا المنحی بقدر ما نرید من استنباط الحالات المتواترة فی مجاز القرآن اللغوی، دون التأکید علی تلک التسمیات التقلیدیة التی سبق منا القول فیها ضمن علاقة المجاز العقلی فی القرآن: کالجزئیة و الکلیة، و السببیة و المسببیة، و المحلیة و الحالیة، و الآلیة و المجاورة، و الملزومیة و اللازمیة، و المطلقیة و المقیدیّة، و أضراب ذلک من التفریعات المتشابکة، و التصنیفات المتقاربة علاقات أهملنا الارتباط بها إلا جزئیا مما تقتضیه ضرورة البحث.

الحق أن علاقة المجاز اللغوی المرسل فی استنباط وجوه احتمالاته، و مقتضیات مسبباته من الکثرة و الوفرة و التشعب بحیث قد تخرج عن دائرة الذائقة و الفطرة إلی دائرة الولع بالتخریجات المضنیة دون حاجة بلاغیة إلی ذلک، سوی متابعة البیئات الکلامیة التی نشأ بها علم البلاغة التقلیدی، فانطبعت آثار تلک البیئات علی مسمیات مفردات البلاغة تصنیفا و تطویلا لیس غیر.

لقد ضم هذه الوجوه بعضها إلى بعض الدكتور أحمد مطلوب فأوصلها إلى عشرين علاقة و وجها، عدا اجتهاداته فى التفريعات الأخرى «۱».

و فى بحث مستقل أضفنا عدة وجوه للمجاز اللغوى المرسل مما

---

(۱) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ۱۱۱- ۱۱۸.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۵۵

يتناسب و مناخ التدقيق المنطقى للقضايا العقلية، فهل ثمة من حاجة ملحّة إلى تجديد هذا الأمر «۱».

أعتقد أن فى طريقة انتخاب النماذج القرآنية، و استيعاب أكبر أجزائها- دون هذه التسميات المخترعة- مندوحة عن الخوض فى تقسيمات نود استبعاد المنهج البلاغى من ركابها، أو استدارته على عجلتها، ذلك ضمن حدود اجتهادية موجهة نحو الخلاصة المجدية، و المهمة البلاغية النقية من الشوائب بإذن اللّه تعالى.

۱- فى كل من قوله تعالى:

أ- قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۲ «۲».

ب- لا تَقُمْ فِيهِ أَبَداً «۳».

ج- وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ «۴».

د- كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ «۵».

ه- فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ «۶».

و- وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خاشِعَةٌ ۲ عامِلَةٌ ناصِبَةٌ ۳ «۷».

ز- وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنانٍ «۸».

نتلمس عدة علاقات متينة السبب فى هذه الآيات كافة، مما يدفع إلى حملها على المجاز اللغوى المرسل، و لو لا هذه العلاقات لكان الاستعمال

---

(۱) ظ: المؤلف، الصورة الفنية فى المثل القرآنى: ۱۶۲ و ما بعدها.

(۲) المزمل: ۲.

(۳) التوبة: ۱۰۸.

(۴) الرحمن: ۲۷.

(۵) القصص: ۸۸.

(۶) النساء: ۹۲.

(۷) الغاشية: ۲- ۳.

(۸) الأنفال: ۱۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۵۶

حقيقيا، فكشف علاقة كل مجاز هو دليل مجازية التعبير، و لو لم تدرك العلاقة، لما صح لنا التعبير عن هذا و ذاك بالمجاز.

ففى قوله تعالى: قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۲ «۱» و قوله تعالى: لا تَقُمْ فِيهِ أَبَداً «۲» ندرك- و اللّه العالم- أن القيام فى هذين الموضعين بحسب العلاقة و العائدية التعبيرية: هو الصلاة، كما هو منظور إليه فى الاستعمال القرآنى عند إطلاق لفظ القيام فى مثل هذا المقام، لا القيام

فى مقابل القعود، و لا القيام بمعنى الإقامة، إن دلالة الكلمة هنا تعطى معنى: صلّ، و العلاقة فى ذلك كون القيام ركنا أساسيا، و جزءا مهما فى الصلاة، فعبّر به لهذا الملحظ.

و فى قوله تعالى: وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ... «۳» و قوله تعالى: هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ «۴»، يبدو أن المراد بالوجه هنا الذات القدسية للّه عزّ و جلّ، و إلا فليس للّه وجه بالمعنى الحقيقى على جهة التجسيم و المكان و الإحلال و العينية و المشاهدة، و لما كان الوجه هو ذلك الجزء الذى لا يستغنى عنه فى الدلالة على كل ذات، عبر به هنا عن الذات الإلهية مجازا على طريقة العرب فى الاستعمال بإطلاق اسم الجزء و إرادة الكل.

و إن كان الأمر بالنسبة لقوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خاشِعَةٌ ۲ عامِلَةٌ ناصِبَةٌ ۳ «۵» إذ المراد بذلك أجساد هؤلاء بقرينة العمل و النصب الذى تؤدى ضريبته الأجساد بتمامها، لا الوجوه وحدها، و إنما عبر عنها بالوجوه باعتبارها جزءا من الأجساد و دالا عليها.

و فى قوله تعالى: فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ «۶» فإن المراد هو تحرير

---

(۱) المزمل: ۲.

(۲) التوبة: ۱۰۸.

(۳) الرحمن: ۲۷.

(۴) القصص: ۸۸.

(۵) الغاشية: ۲- ۳.

(۶) النساء: ۹۲.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۵۷

الرجل المؤمن أو العبد المؤمن، و لما كانت الرقبة جزءا من هذا الكل، و كان الاستعمال جاريا على هذا السنن فى القرآن و عند العرب، و ذلك بدلالة الرقبة على النسمة، كان ذلك مجازا لهذه العلاقة.

و فى قوله تعالى: وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنانٍ «۱» فإن المراد ضرب الأيدى بما فيها البنان و الرسغ و المعصم، و لما كان البنان جزءا منها عبر به للدلالة عليها بهذه العلاقة.

و أمثال هذا كثير فى التعبير القرآنى، و هو باب متسع فيه.

۲- و فى كل من قوله تعالى:

أ- يَجْعَلُونَ أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ مِنَ «۲» ب- وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما «۳» نلمس مجازا مرسلا، و لو تأملت فيه لوجدت علاقته عكسية بالنسبة للنماذج السابقة، لأن المراد بجعل الأصابع، هو وضع الأنامل فى الآذان، و هو القدر الذى تستوعبه، و هى جزء من كلى الأصابع.

و المراد بالأيدى جزءا منها لا كليّها، لأن حدود القطع معروفة و محددة عند الفقهاء، و لا تشمل كلى الأيدى، بل المقصود جزءا من هذه العلاقة كانت (أصابعهم) و (أيديهما) من الآيتين الكريمتين، على سبيل من المجاز اللغوى المرسل، و ذلك بإطلاق اسم الكل على الجزء، و إرادة الجزء ذاته فحسب.

۳- و فى كل من قوله تعالى:

أ- فَمَنِ اعْتَدى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُمْ «۴» ب- وَ جَزاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُها «۵»

---

(۱) الأنفال: ۱۲.

(۲) البقرة: ۱۹.

(۳) المائدة: ۳۸.

(۴) البقرة: ۱۹۴.

(۵) الشوری: ۴۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۵۸

ج- وَ نَبْلُوَا أَخْبارَكُمْ «۱».

نقف علی حدود مجاز لغوی مرسل علی الوجه الآتی:

ففی الآیة (أ) أطلق الاعتداء علی الجزاء، و واضح أن الاعتداء الثانی فی الآیة غیر الاعتداء الأول، لأن الاعتداء الأول جرم، و الثانی جزاء، و فرق بین الجرم و الجزاء، فلا یراد به الاعتداء حقیقة بالمعنی الأول، بل المراد المجازاة فقط، إذ لا یأمر اللّه بالاعتداء قطعا، و إنما سمی کذلک لأنه مسبب عن الاعتداء الحقیقی، فکان التعبیر عنه بالاعتداء مجازا لأنه حصل بسبب الاعتداء و إن کان جزاء فی واقعه.

قال القزوینی (ت: ۷۳۹ ه) «و إنما سمی جزاء الاعتداء اعتداء لأنه مسبب عن الاعتداء» «۲».

فی الآیة (ب) عبّر سبحانه عن الاقتصاص بلفظ السیئة، و السیئة الثانیة فی الآیة غیر السیئة الأولی، لأن السیئة الأولی ذنب و السیئة الثانیة مقاصة، و فرق بین الذنب و الاقتصاص، إذن فلیس الاقتصاص سیئة، و لکنه مسبب عنها، فسمی باسمها، و هذا المعنی هو المعنی بقولهم: تسمیة المسبب باسم السبب، و ذلک بأن یطلق لفظ السبب و یراد به المسبب کما فی الآیة (ج) إذ أطلق تجوزا اسم البلاء علی العرفان، و لیس البلاء عرفانا، و لکنه مسبب عنه، فکأنه تعالی قد أراد: و نعرف أخبارکم، لأن البلاء الاختبار، و فی الاختبار حصول العرفان، فعبر رأسا عن العرفان بالبلاء کما هو ظاهر فی الاستعمال عند العرب، فإنهم یقولون: رعینا الغیث، و الغیث هو المطر، و المطر لا یرعی، و مرادهم النبات و الأعشاب لأنه سببهما الغیث.

و یحمل علی هذا قول عمرو بن کلثوم فی معلقته «۳».

ألا لا یجهلن أحد علینافنجهل فوق جهل الجاهلینا

---

(۱) محمد: ۳۱.

(۲) القزوینی، الإیضاح فی علوم البلاغة: ۴۰۰ تحقیق الخفاجی.

(۳) ظ: الزوزنی، شرح المعلقات السبع: ۱۷۸.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۵۹

فالجهل الأول جار علی وجهه الحقیقی، و الجهل الثانی محمول علی الوجه المجازی، لأنه ناجم عن الجهل الأول، فعبر بالجهل مجازا عن مقابلة الجهل و صدّه، و لیس صدّ الجهل جهلا بل هو مکافأة له.

و کذلک الحال فیما حمل علیه قوله تعالی: وَ مَکَرُوا وَ مَکَرَ اللَّهُ «۱» من الاستعمال المجازی، إذا أرید به العقوبة، لأن المکر سببها، و قیل: «و یحتمل أن یکون مکر اللّه حقیقة، لأن المکر هو التدبیر فیما یضر الخصم، و هذا محقق من اللّه تعالی، باستدراجه إیاهم بنعمه مع ما أعدّ لهم من نقمة» «۲».

۴- و فی کل من قوله تعالی:

أ- وَ یُنَزِّلُ لَکُمْ مِنَ السَّماءِ رِزْقاً «۳» ب- إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً «۴» ج- وَ کَمْ مِنْ قَرْیَةٍ أَهْلَکْناها فَجاءَها بَأْسُنا بَیاتاً أَوْ هُمْ قائِلُونَ ۴ «۵» نرصد مجازا لغویا مرسلا، أرید به عکس ما أرید فی النوع السابق فی علاقته، و هو

المعنى بقولهم: تسمية السبب باسم المسبب، و ذلك بأن يطلق لفظ المسبب و يراد به السبب بالذات.

ففى الآية (أ) أطلق لفظ الرزق على الغيث أو المطر تجوزا، لأن الرزق لا ينزل من السماء بهيئته و كيفيته المركزية المتبادرة إلى الذهن، و إنما ينزل اللّه المطر، و لما كان المطر سببا فى الرزق عبر عنه سبحانه بالرزق باعتبار السببية.

و فى الآية (ب) عبر سبحانه عن أكل المال الحرام بأكل النار،

---

(۱) آل عمران: ۵۴.

(۲) القزوينى، الإيضاح: ۴۰۰ تحقيق الخفاجى.

(۳) غافر: ۱۳.

(۴) النساء: ۱۰.

(۵) الأعراف: ۴.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۶۰

باعتباره يكون سببا لدخول النار و استحقاقها، لا أنهم حقيقة يتناولون النار بالأكل، و لما كان أكل أموال اليتامى ظلما يسبب دخول النار كان التجوز بالتعبير عنه بالنار ناظرا إلى هذه الحقيقة.

و فى الآية (ج) عبر عن إرادة الإهلاك بالإهلاك تجوزا، و ذلك بقرينة «فجاءها بأسنا» إذ لا معنى لوقوع الإهلاك، و مجىء البأس بعده، و إنما يأتى البأس فيحدث الإهلاك عنده، و إنما عبر عنه بالإهلاك رأسا، لأنه سبب الإرادة المقتضية للإهلاك، فكان ذلك من باب تسمية السبب باسم المسبب على ما يذهبون إليه.

۵- و فى كل من قوله تعالى:

أ- وَ آتُوا الْيَتامى أَمْوالَهُمْ «۱».

ب- إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِماً «۲».

مجاز لغوى مرسل، أريد به تسمية الشىء باسم ما كان عليه، ففى الآية (أ) المراد باليتامى الذى كانوا يتامى، و إعطاء أموالهم و إيتاؤها إنما يكون بعد البلوغ، و لا يتم بعد البلوغ، فسماهم يتامى باعتبار ما كانوا عليه قبل البلوغ.

و فى الآية (ب) سمى هذا الإنسان مجرما لا فى حالته تلك يوم القيامة، بل باعتبار ما كان عليه حاله فى الحياة الدنيا من الإجرام، فنظر إلى ما كان عليه فى السابق، و أطلقه هنا تجوزا، و إلا فالمجرم يوم القيامة ذليل متهافت واهن لا يقوى على التمتع يومئذ بأية صفة من صفات الإجرام الدنيوية كمظاهر الجبروت و الطغيان و العناد و الإصرار و القوة، بل و حتى إرادة المعصية صغيرة أو كبيرة، و ما أشبه ذلك، إذ ليس هو هناك فى مثل تلك الحال، و إنما نظر إليه فى تعبير الإجرام باعتبار ما كان عليه من الإجرام فى الدنيا.

---

(۱) النساء: ۲.

(۲) طه: ۷۴.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۶۱

و قد يرد المجاز اللغوى المرسل بعكس هذا الملحظ، فينظر إليه باعتبار ما سيكون عليه، فيسمى باسم ما سيئول إليه مستقبلا، كما فى قوله تعالى:

إِنِّى أَرانِى أَعْصِرُ خَمْراً ۳۶ «۱».

فالتجوز هنا فى العصر بالنسبة إلى الخمر، أو الخمر بالنسبة إلى العصر، و الخمر لا يعصر فهى سائل قد عصر و انتهى منه، و إنما العنب

المتحول خمرا الـذى يعصـر، فإطلاق الخمر و إرادة العنب منه هنا، جاء على سبيل الاتساع، باعتبار ما سـيئول إليه العنب بعد العصـر، و صيرورته خمرا.

۶- و فى كل من قوله تعالى:

أ- فَلْيَدْعُ نادِيَهُ ۱۷ «۲».

ب- وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ «۳».

ج- يَقُولُونَ بِأَفْواهِهِمْ ما لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ «۴».

مجـاز لغوى مرسـل، ذكر فيه لفـظ المحل، و أريـد به الحال فيه، و هو المعنى بقول الخطيب القزوينى (ت: ۷۳۹ ه) تسـمية الحال باسم محله «۵».

ففى الآيـة (أ) تجوز بالـدعوة للنـادى، و المراد- و اللّه أعلم- أهـل النـادى و الحـالين به و المجتمعين فيه من الوجوه و الأعيان و سـراة القوم، إذ لا تصح دعوة النادى لعدم قبوله الاستجابة و الدعاء و التلبية أو الرفض، و إنما دعى أهله و أصحابه.

---

(۱) يوسف: ۳۶.

(۲) العلق: ۱۷.

(۳) يوسف: ۸۲.

(۴) آل عمران: ۱۶۷.

(۵) القزوينى، الإيضاح: ۴۰۳ تحقيق الخفاجى.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۶۲

و فى الآية (ب) تجوز بالسؤال للقرية، و المراد- و اللّه أعلم- أهل القرية و الساكنين فيها، إذ لا يصح سؤال الأبنية و الجدران بل الأهل و السكان.

و فى الآيـة (ج) تجوز بإطلاـق الأـفواه لإـرادة الألسن، لأن القول لا يصـدر إلا عن اللسان، و لما كان موقع اللسان هو الفم، عبّر بالأفواه تجوزا عن الألسن الحالّة فيه.

و قد يرد المجاز اللغوى المرسل على عكس هذا الأمر، فيما ذكر فيه لفظ الحال و أريد به المحل، و ذلك نحو قوله تعالى:

وَ أَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَتِ اللَّهِ هُمْ فِيها خالِدُونَ ۱۰۷ «۱».

فقـد تجوز بالرحمة و أراد بها الجنة، لأن الخلود إنما يتم فيها، و لما كانت الجنة محلا و مقاما للرحمة، و الرحمة حالّة بها، عبر عنها بما هو حال فيها، و هو الرحمة و المراد الجنة.

و هكـذا تجـد علاقـة المجاز اللغوى المرسل متعـددة، و وجوه ارتباطاته متشابكة، و اكتفينا بهذا القدر الجامع فى الإيراد، عما توسع به البلاغيون من الأصناف.

السـبب فى هـذا أن البلاغيين قـد أغاروا فى جملة من الأصـناف على علم المعانى كما نذهب إليه جزء لا يتجزأ من علم النحو العربى، أهمل النحاة جانبه، فأكد البلاغيون التقليديون صلته بالبلاغة «۲».

على أن فى المعـانى لمسـات بلاغيـة، و شـذرات بيانيـة، و لكن رأينـا أنه بالنحو ألصق. فإذا رأينا جملـة من البلاغيين قـد بحثوا المجاز اللغوى المرسل، و عددوا أصنافه، أشتاتا من مفردات علم المعانى، فهذا ما لا يتفق مع منهجنا.

لقد أطنب الزركشى (ت: ۷۹۴ ه) فى ذكر جملة من الأصناف

---

(۱) آل عمران: ۱۰۷.

(۲) ظ: المؤلف، علم المعانی بین الأصل النحوی و الموروث البلاغی.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۶۳

العدیدة للمجاز اللغوی المرسل، و ادعی ورودها فی کتاب اللّه «۱».

و قد تفنن ابن قیم الجوزیة (ت: ۷۵۱ ه) فاعتبر خروج الخبر إلی الإنشاء، و الإنشاء إلی الخبر، و التقدیم و التأخیر من المجاز، و هی مباحث علم المعانی «۲».

و قد عدّ التفتازانی (ت: ۷۹۱ ه) استعمال أدوات الاستفهام فی غیر الاستفهام من المجاز «۳».

و قد ذهب بهاء الدین السبکی (ت: ۷۷۳ ه) إلی تداخل علم البیان و علم المعانی فی هذا الباب وعد بعض أنواع البدیع کالمشاکلة و التوریة و الاستخدام من المجاز «۴».

و قد عدّ السیوطی (ت: ۹۱۱ ه) خروج الخبر إلی الإنشاء، و الإنشاء إلی الخبر من المجاز، و أشار إلی أن بعضهم یری التقدیم و التأخیر و الالتفات و التغلیب من المجاز «۵».

هذه بعض معالم التوسع فی علاقة المجاز اللغوی المرسل عند جملة من البلاغیین التقلیدیین، و هذا التوسع لم یعدم أن یجد له نصیرا عند طائفة من المحدثین، یقول الدکتور أحمد مطلوب:

«و نحن حینما نعید تصنیف المجاز ینبغی أن ندخل فیه هذه المسائل، لأنها شدیدة الصلة به، بل لأنها ألوان بدیعة من فنونه، و نری أن تدخل فی المجاز المرسل، لأنه واسع الخطو فسیح المدی، و له علاقات کثیرة یمکن التوسع فیها» «۶».

و نحن نخالفه فی هذا الرأی بنفس المنظار لدیه، و لکن من وجهة نظر متقابلة، فنحن حینما نعید تصنیف المجاز ینبغی أن نستبعد من هذه

---

(۱) ظ: الزرکشی، البرهان ۲: ۲۵۸- ۲۹۹.

(۲) ابن قیم الجوزیة، الفوائد: ۸۲.

(۳) التفتازانی، المطول: ۲۳۵.

(۴) السبکی، عروس الأفراح ۱: ۴۹۳.

(۵) السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن: ۲/ ۳۶.

(۶) أحمد مطلوب، فنون بلاغیة: ۱۲۰.

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۶۴

التقسیمات الأجنبیة، و هذه التدقیقات الفلسفیة لأنها بعلمی المنطق و الفلسفة أولی، و حینما نرید أن نبنی البلاغة العربیة علینا التهذیب و التشذیب، لا- الإضافات و الزیادات، لتخامر البلاغة ذهنیة العربی المعاصر، بدلا من هروبه عنها، لأن المراد هو التیسیر، و أما کثرة الأصناف و توالی التقسیمات، فمما یدعو إلی التعقید فی نظر إنسان الیوم الذی یرید الزبدة التطبیقیة و التنظیریة، لا- الرسوم و التفریعات.

و فی هذا الضوء استبعدنا جملة من التخریجات المطولة للمجاز اللغوی المرسل فی وجوه علاقاته، ناظرین إلی هذا المدرک الذی یدعو إلی صیانة البلاغة العربیة من الإضافات المتکررة، أو الزیادات الوهمیة.

علی أننا لا- نغالی إذا قلنا أن مجالات المجاز اللغوی المرسل تتسع إلی مئات الأصناف و الأنواع، لأنها میدان العواطف فی التجوز، و مضمار المشاعر فی التنقل، و ساحة اللغة فی الاتساع، و مرونة العربیة فی التخطی من أفق إلی أفق، و لکن هذا لا- یمانع من نفی

الشوائب، و تحاشى الفضول، و غربلة التراث، و اللّه المستعان.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۶۵

«خاتمة المطاف»

بعد هذه الجولة المفعمة بالاهتمامات البلاغية الدقيقة فى القرآن الكريم، و من خلال هذه المسيرة المثيرة للاستنتاج و التطلع البيانى المتطور، يمكن أن نشير بإيجاز كبير إلى أهم ما توصلنا إليه من نتائج فى أرقام:

۱- فى الفصل الأول رصدنا مجاز القرآن عند الرواد الأوائل منصبا حول لغة القرآن، و معانى مفرداته، و سيرورة ألفاظه، و كان عطاء هذا المناخ متقاربا فى مصنفات «معانى القرآن» و «غريب القرآن» و «مجاز القرآن» و إرادة مؤدى الألفاظ منها فى حنايا الذهن العربى، دون إرادة الاستعمال البلاغى، أو التأكيد على «المجاز» و «المعانى» فى الصيغة الاصطلاحية لدى علماء المعانى و البيان، كان هذا أولا.

ثانيا:- وقفنا عند مجاز القرآن بإطاره البلاغى العام، فكان دالا على جميع الصور البيانية فى البلاغة تارة، أو على المعنى المقابل للحقيقة تارة أخرى، سواء أ كان مجازا أ استعارة أو تمثيلا أو تشبيها بليغا، و ناقشنا من اعتبر المجاز أمرا حادثا، أو فنا عارضا لم يتكلم به الأوائل، و رصدنا مفهومه عند المعتزلة و تطويرهم له من خلال هدف دينى لا غرض فنى، و انتهينا أن الاستعمال المجازى بمعناه العام، و بإطاره البلاغى المتسع معرف بالأصالة منذ عهد مبكر.

ثالثا:- و حللنا مجاز القرآن فى مرحلة التأصيل، فكان ابن قتيبة (ت:

۲۷۶ ه) و الشريف الرضى (ت: ۴۰۶ ه) و عبد القاهر الجرجانى (ت:

۴۷۱ ه) و جار اللّه الزمخشرى (ت: ۵۳۸ ه) أقطاب هذه المرحلة، و قادة هذا الفن، فلمسنا ابن قتيبة صاحب مدرسة اجتهادية فى استنباط مجاز القرآن لتحقيق مذهبه الكلامى فى رد الطاعنين بوقوع المجاز فى القرآن.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۶۶

و رأينا أبا الحسن الشريف الرضى عالما موسوعيا فى المجاز بعامة، و المجاز القرآنى و النبوى بخاصة، و وجدنا كتابه «تلخيص البيان فى مجازات القرآن» سبقا فريدا، لم يشاركه فيه أحد قبله باعتباره أول كتاب كامل ألف لغرض واحد، و هو تتبع مجازات القرآن فى سوره كافة، فكان حجر الأساس لهذا المعلم، فى استقلالية الفكر و المنهج و التأليف، و فى التورع عن القطع فى الآراء، و فى العبارة البلاغية المشرقة، التى تريك علم اللغوى إلى جنب الحسّ البلاغى، و صفاء العبقرى بإزاء علم البيان، و رقة الشاعر ممزوج بدقة الناثر.

و اعتبرنا الشيخ عبد القاهر مطور البحث البلاغى، و واضع أصوله الفنية فى كتابيه الدلائل و الأسرار، و أول من خطط المجاز فى قسمين:

عقلى و لغوى، و تتبعه لذلك فى الإثبات و المثبت، و إدراكه لهما فى التركيب، فكان الوعى المجازى عنده من أبلغ ما توصل إليه الفهم البيانى، و من أفضل ما أنتجه النقد الموضوعى فى صياغة المنهج المحدد الوثيق لدقائق المصطلح المجازى فى القرآن.

و إذا جئنا إلى دور جار اللّه الزمخشرى وجدنا له اليد الطولى فى تطوير نظرية المجاز القائمة فى القرآن بحدود مما أفاده من تجارب الرضى، و ما استقاه من ينبوع عبد القاهر، فدأب فى «أساس البلاغة» إلى تتبع مجاز المفردات، و عمد فى «الكشاف» إلى استقراء جمال القرآن المجازى. و لم ننس شذرات ما كتب فى المجاز القرآنى هنا و هناك فأشرنا إلى السيد المرتضى و الشيخ الطوسى و أبى على الطبرسى و فخر الدين الرازى، و سواهم من المفسرين و البلاغيين.

رابعا:- و تتبعنا مجاز القرآن فى دراسات المحدثين من الجامعيين بخاصة، فكان لتعيين العلامة أمين الخولى أستاذا للدراسات القرآنية و البلاغية فى جامعة القاهرة الأثر المهم فى قلب المفاهيم التدريسية، و نقد المناهج العلمية، فجمع بين أصالة القديم، و منهج التجديد فى العطاء الحديث، فألف بينهما فى نسق متكامل أثمر الدراسات القرآنية الموضوعية، و البحوث البلاغية المتنوعة فى إدخال القرآن

عنصرا فی رسائل الماجستیر و الدکتوراة فکان هذا أول الغیث، و قد فتح بهذا الباب مغالق البلاغة الحقة

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۶۷

فی القرآن الکریم، و أطلق منافذ الإعجاز الفنیة من أسر النظرات القدیمة، فالإعجاز لیس هی وحدها بل هی و غیرها من مجموعة الصور الجمالیة فی القرآن.

هذه الجهود أثمرت أکلها حینما وجدت آذانا واعیة، و أسماعا مصغیة لدی الشباب المتحفز فی جامعات الوطن العربی، فاتسمت بحوثهم بإشارات قیمة لجملة من صنوف البیان القرآنی تعتمد المنهج البلاغی روحا و مسلکا فی الکشف عن وجوه الإعجاز تارة، و بالدعوة إلی خوض عباب القرآن، و کشف کنوزه و أسراره بالتدریس تارة أخری.

۲- فی الفصل الثانی وقفنا عند مجاز القرآن و أبعاده الموضوعیة فبحثنا بترکیز ما یأتی:

أولا:- حقیقة المجاز بین اللغة و الاصطلاح فکان المعنی الاصطلاحی لحقیقة المجاز مستمدا من الأصل اللغوی، إذ کشف عبد القاهر العلاقة بین اللغة و الاصطلاح فی اشتقاق لفظ المجاز فی مجانسة المعنی المنقول له اللفظ فی دلالته علی المعنی الثانوی من المناسبة فیه للمعنی الأولی، و هذا یعنی وجود علاقة متینة بین التعریف للمجاز لغة و اصطلاحا لتقارب الأسر اللغوی للمعنی الاصطلاحی، و انبثاق الحد الاصطلاحی من المعنی اللغوی، فالاجتیاز هو الأصل للمعنیین، فکما یجتاز الإنسان من موضع إلی موضع، کذلک تجتاز الکلمة موقعها الأصلی و تتخطاه إلی موقع جدید.

ثانیا:- و وجدنا مجاز القرآن فی الذروة من البیان العربی، و ثبت لنا وقوعه دون أدنی شک فی کوکبة کبیرة من ألفاظه و تراکیبه تعد فی قمة الاستعمال البیانی، و رددنا الحمل علی الظاهر فی جملة صالحة من التعبیر القرآنی المتوالی فی مجالات متعددة من نصوصه الکریمة، و حققنا القول فی مقولة إنکار المجاز القرآنی، و التطرف فی حمل ما ورد فی القرآن علی المجاز و إن کان حقیقة لا تجوز معها، و لاحظنا الخلاف التقلیدی فی هذا الملحظ، و تحقق لنا من خلال مناقشة الآراء، و الاستناد إلی التعبیر النصی للقرآن، أن المورد المجزی فی القرآن جاء لتحقیق المعنی المراد، فأضاف

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۶۸

إلی الحقیقة فی الألفاظ إضاءة جدیدة، لولاه لم تکن متمیزة بهذا الشکل البیانی الأصیل.

ثالثا:- و بعد هذه الحقیقة الفنیة، وجدنا أن مجاز القرآن لا یختلف عن المجاز العربی بعامة، فهو فی القرآن نوعان:

مجاز عقلی و مجاز لغوی، بغض النظر عن التفریعات الأخری التی لا تتعدی حدود التقسیم العام، أو هی جزئیات تابعة لکلیّ المجاز باعتباره عقلیا و لغویا. و بحثنا بعض الإضافات فی المسمیات عند القدامی، و بعد جهد جهید أرجعناهما إلی هذین الأصلین فی دور النضج البلاغی، و کان ذلک جهدا فریدا قائما علی أساس الاستدلال البدیهی تارة و القیاس المنطقی تارة أخری، مستندا فی کل ذلک إلی التعبیر القرآنی لیس غیر.

رابعا:- انتهینا أن مجاز القرآن: عقلی و لغوی، فاللغوی ما استفید فهمه عن طریق اللغة و أهل اللسان، بما یتبادر إلیه الذهن العربی عند الإطلاق فی نقل اللفظ من معناه الأصل إلی المعنی الجدید. و العقلی ما استفید فهمه عن طریق العقل، و سبیل الفطرة فی الذائقة من خلال جملة من الأحکام الطارئة التی تجری علی الجملة و یحکم بها العقل عند الإسناد.

و القرآن قد استوعب نماذج النوعین حینما نحاول استخراجهما من بحره المحیط.

۳- فی الفصل الثالث: أقمنا عند مجاز القرآن و خصائصه الفنیة فکان فصلا متمیزا یستند إلی الکشف المضنی، و الاستقراء الدقیق، و الملاحظة السلیمة النافذة، بدأناه بخصائص المجاز الفنیة فی مراعاة المناسبة المانعة من الخلط المرتجل تارة، و الضابطة من المجاز الشوه تارة أخری، فکانت النقلة فی خصائص المجاز نقلة حضاریة و إنسانیة إلی مناخ أوسع شمولا، و أبلغ تعبیرا، إذ تشیع هذه النقلة فی النص القرآنی: الحیاة فی الجماد، و البهجة فی الأحیاء، و تضیف الحسّ إلی الکائنات، فیصورها القرآن جمیعا: ناطقة تتکلم، و

رائدة تتصرف، فضلا عن سلامة الألفاظ فی المؤدی، و صیانة الذات القدسیة عن الجوارح، و تعالیه عن الحرکة و الانتقال. و لدی اقتران الغرض الفنی فی القرآن بالغرض الدینی، لمسنا خصائص المجاز الفنیة فی القرآن الکریم فکانت:

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۶۹

أولا:- الخصائص الأسلوبیة فی إدراک اللفظ بذاته حروفا و أصواتا و هیئة فی الشکل، و إدراکه بمعناه، فالمعنی هو نفسه لم ینقص منه شیء، و لکنه أضیف إلیه إطار أسلوبی جدید حینما حاول هذا اللفظ مغادرة مناخه الأولی إلی مناخ أوسع، و حینما أرید به الاستعمال المجازی بتطور ذهنی نقله من موقع إلی موقع آخر، و زحف بمعجمه من حدث اجتماعی معین له دلالته المرکزیة فی الذهن إلی حدث أکبر، هذه الترکیبة الجدیدة یستغنی بها المتلقی عن کل الترکیبات المعقدة الأخری فی لغات العالم، فالإیجاز من جهة، و التطویر من جهة أخری، و الاکتفاء عن ترکیب جدید من جهة ثالثة، کلها خصائص أسلوبیة فی مجاز القرآن، فکان حلقة الوصل بین الذات المعبرة و إرادتها المتجددة فی المعانی المستحدثة، و هذا هو التطور اللغوی فی اللغة الواحدة ذات الطابع العالمی فی السیرورة و الانتشار، فقد تجیء صفة الأحداث فی إسنادها مبنیة للمجهول، مع أن الفاعل الحقیقی معروف و هو اللّه تعالی، و لکن النص لا یتعلق بمحدث الأفعال و موجدها، و إنما العنایة متجهة نحو الحدث، و قد یسند الفعل لغیر فاعله الحقیقی، تأکیدا علی هذه الظاهرة، و کأن الفاعل غیر الحقیقی قد توصل إلیه ففعله، و إن لم یکن لهذا الفاعل حول أو إرادة، هذا و غیره یمثل لنا عمق الخصائص الأسلوبیة فی مجاز القرآن.

ثانیا:- الخصائص النفسیة فی مسایرة النص القرآنی للنفس الإنسانیة فی مجالی الترغیب و الترهیب، فإن أریدت الصورة و هی متناهیة فی الجمال و الأناقة وجدنا المجاز القرآنی یقود اللفظ إلی ما هو أرجح معنی، و أرق حسنا فی حالة النقل مما کان علیه قبلها، و إن أراد صورة متداعیة فی القبح ساق اللفظ إلی ما یمثل تلک الصورة بما هو أراد منه فی صیغته الحقیقیة، فکان ذلک مجالا فریدا، فی تکییف النص الأدبی نحو المراد المولوی.

و حدیث النفس فی مجاز القرآن ذو أبعاد تشکل جزءا قویما من خصائصه الفنیة فی عدة نماذج بیانیة، أشار إلیها المبحث بتلبث و علی مکث.

ثالثا:- الخصائص العقلیة فی الإیحاء و التلویح و الرصد لما وراء الظاهر ضمن إشارات دقیقة فی ألوان و خطوط و ظلال تضج بالحرکة،

مجاز القرآن خصائصه الفنیة و بلاغته العربیة، ص: ۱۷۰

و لکنها تحمل أکثر من معناها الظاهری فی کثیر من الأبعاد التی توهم ببعض الشبه لدی الساذجین، و مهمة المجاز العقلیة کفلت درء هذه الشبهات بما تسخره من طاقات بیانیة کاشفة، و بما تستلهمه من مناخ عقلی یقود الذهن إلی میناء سلیم. و هکذا الحال فیما شأنه الرصد العقلی، أو إثارة مکنونات العقل الإنسانی بلحاظ ما، فتثیر الحوافز، و تنبه المدارک، و تحرک المشاعر، فی نماذج و أمثال قرآنیة متعددة تتبعنا أهمها و أعمقها.

۴- فی الفصل الرابع، و هو بعنوان المجاز العقلی فی القرآن، بحثنا بإشباع:

أولا:- تشخیص المجاز العقلی فی القرآن و عند العرب، و یعود کشف هذا النوع إلی عبد القاهر فهو مبتدعه و مبتکره من خلال نظره الثاقب فی مجاز القرآن العقلی، و هو مسمیه بأسمائه المختلفة السمات و المتحدة المسمیات.

ثانیا:- المجاز العقلی فی القرآن بین الإثبات و الإسناد، لأن المجاز إذا وقع فی الإثبات فهو متلقی من جهة العقل، و إذا عرض فی المثبت فهو متلقی من جهة اللغة. و إنما یصار إلی مجاز القرآن العقلی لأن جملة من الملاحظ المجازیة لا یمکن أن تنسب إلی اللغة فی دلالتها لأنها حقیقة الألفاظ، و إنما یرجع فیها إلی العقل فی إشارته فی الحمل علی الإرادة المجازیة فی الإسناد الحملی، و لا علاقة لذلک بالألفاظ ذاتها دون إسنادها، فلا هو من باب اللفظ المفرد فینظر بعین الاستعارة، و لا فی الکلمة نقل عن الأصل اللغوی فینظر له

بلحاظ المجاز المرسل، و إنما يكتشف باعتبار طرفيه فى الإسناد و قد يكونان حقيقيين، و قد يكونان مجازيين، و قد يكون أحدهما حقيقيا و الآخر مجازيا، و لا يدرك المجاز العقلى إلا من اقتران الطرفين مجتمعين.

ثالثا:- قرينة المجاز العقلى فى القرآن، فهو و إن كان متعلقا بالإسناد، و لكن لا بد له من قرينة دالة عليه لفظية أو غير لفظية، و قد يعبر عن اللفظية بأنها مقالية، و عن غير اللفظية بأنها حالية، و كلاهما مما يدرك بهما العقلى من المجاز. و القرينة غير العلاقة، فالقرينة دالة على المجاز و العلاقة السبب الداعى إلى استعمال المجاز.

مجاز القرآن خصائصه الفنية و بلاغته العربية، ص: ۱۷۱

رابعا:- علاقة المجاز العقلى، و قد تفنن بتقسيماتها البلاغيون التقليديون مجاراة للمناخ الجغرافى فى البيئة المنطقية، و عصر الفلسفة و علم الكلام، و لم نشأ أن نعيد هذا المعجم المشحون بالتفصيلات الأعجمية، لأن القرآن لم يكن ناظرا إليها بل كان متنقلا بالذهن العربى إلى آفاق من التعبير الموحى و البيان الطلق بما يلائم الطبيعة الإنسانية، دون هذه المسميات التى صنعها علماء البلاغة، فكان عملنا متفقا مع هذه النظرة فى مجموعة الممارسات المجازية فى القرآن.

۵- فى الفصل الخامس، و هو بعنوان: المجاز اللغوى فى القرآن تحدثنا عن المجاز اللغوى بين الاستعارة و الإرسال و عن انتشار المجاز المرسل فى القرآن و كشفنا طبيعة العلاقة فى المجاز اللغوى المرسل بالمنهج الذى بحثنا فيه الفصل المتقدم.

كان هذا إيذانا بجملة من نتائج البحث، الذى وقفنا عنده طويلا، و لم ننحرف فى منهجيته عن صلب موضوعه إلا ريثما نعود إليه، نسأل اللّه تعالى أن يتقبله منا بأحسن قبوله، و أن ينفع به الباحثين و الدارسين، و أن يجعله ذخيرة لنا يوم الدين.

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – "رَحِمَهُ اللهُ" – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإماميّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ–

فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جِهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّـلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹