الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية قسم: اللغة العربية وآدابها

المسائل البيانيّة في حاشية الطيّبي على الكشّاف
-من خلال سورة البقرة-

Issues of rhetoric in al-Tibi's footnote on El Kachaf Through Surah Al-Baqarah

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د

تخصص: علوم اللغة العربية

إعداد الطالب: إشراف:

عبد الكريم بوخضرة أ.د حورية عميروش

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د.رتيمة محمد العيد	أستاذ	جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعد الله	رئيسا
أ.د.حورية عميروش	أستاذ	جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعد الله	مشرفا ومقررا
أ.د.مولود بغورة	أستاذ	جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعد الله	عضوا مناقشا
أ.د.حسين بن زروق	أستاذ	جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعد الله	عضوا مناقشا
د.علي منصوري	أ.محاضر-أ	جامعة البليدة (العفرون)	عضوا مناقشا
أ.د.نصيرة غماري	أستاذ	المدرسة العليا للأساتذة-بوزريعة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2021-2022م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية اللغة العربية وآدابها واللغات الشرقية قسم: اللغة العربية وآدابها

المسائل البيانيّة في حاشية الطيّبي على الكشّاف
-من خلال سورة البقرة-

Issues of rhetoric in al-Tibi's footnote on El Kachaf Through Surah Al-Baqarah

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د

تخصص: علوم اللغة العربية

إعداد الطالب: إشراف:

عبد الكريم بوخضرة أ.د حورية عميروش

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د.رتيمة محمد العيد	أستاذ	جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعد الله	رئيسا
أ.د.حورية عميروش	أستاذ	جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعد الله	مشرفا ومقررا
أ.د.مولود بغورة	أستاذ	جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعد الله	عضوا مناقشا
أ.د.حسين بن زروق	أستاذ	جامعة الجزائر 2-أبو القاسم سعد الله	عضوا مناقشا
د.علي منصوري	أ.محاضر-أ	جامعة البليدة (العفرون)	عضوا مناقشا
أ.د.نصيرة غماري	أستاذ	المدرسة العليا للأساتذة-بوزريعة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2021-2022م

Ministry of Higher Education and Scientific Research
University of Algiers 2 Abu al-Qasim Saadallah
Faculty of Arabic Language, Literature and Oriental Languages
Department of Arabic Language and Literature

Issues of rhetoric in al-Tibi's footnote on El Kachaf Through Surah Al-Baqarah

A thesis submitted for the award of a doctoral degree L.M.D
Specialization: Arabic Language Sciences

Preparation :
ABDELKRIM BOUKHADRA

Supervised by:
Houria Amirouche

Name and Surname	Degree	original university	as a
RETIMA MOHAMED ELAID	Pr. Dr	University of Algiers 2	president
Houria Amirouche	Pr. Dr	University of Algiers 2	supervisor
Baghoura Mouloud	Pr. Dr	University of Algiers 2	discussion member
Benzarrouk Houcine	Pr. Dr	University of Algiers 2	discussion member
Mansouri Ali	MCA	Univ. ALBLIDA2	discussion member
Ghoumari Nassira	Pr. Dr	High School of Teachers - Bouzareah	discussion member

academic year : 2021/2022

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله أولا وأخيرا الذي له الفضل الأول لإتمام هذه الرسالة.

وأتقدم بالشكر الجزيل والخالص لكل من ساهم في إنجاز هذه الدراسة وأخص بالذكر:

الأستاذة المشرفة الأستاذة الدكتورة: حورية عميروش، التي كانت نِعْم السّند الذي ارتكزت عليه لإتمام هذا العمل.

كما لا أنسى شكر الأساتذة الكرام: أساتذة التكوين في هذا الطّور الذين رافقونا ووضعونا على الطريق السليم فاستطعنا بذلك اختيار مدوّنات الدّراسة والعمل عليها.

وهناك شكر خاصّ للأستاذ الدكتور محمد العيد رتيمة الذي فتح لنا هذا المشروع لمواصلة هذا الطّور من الدراسة.

شكر مسبق لأعضاء لجنة المناقشة الذين سيقوّمون هذا العمل ليصير في أبهى حُلّة إن شاء الله.

وأتقدم بالشكر الخالص لزوجتي الكريمة وابنتي همسة اللتين صبرتا عليّ حتى أتممتُ هذه الرسالة.

وأشكر أبي و إخوتي وعائلتي الكبيرة.

وأشكر أصدقائي إخوتي في الله.

الإهداء

إلى روح أميّ الطّاهرة التي أرجو أن يتغمدّها الله برحمته الواسعة وأن يجعل هذا العمل صدقة جارية لها.

مقدّمة

الحمد لله حمدًا يليق بجلاله وسلطانه، الحمد لله الذي به تتمّ الصّالحات والنّعم، الحمد لله الذي شرّفنا بالقرآن فأصبحنا _بعد أن كنّا في ذَيل الشّعوب _خيْرَ أُمّة أُخرِجَت للنّاس، سبحان من قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾ / الرّحمان: 1-4، وقال جلّ سلطانه:﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ﴾/البقرة: 31، كما قال سبحانه وتعالى أيضًا: ﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ ﴾ / الرّوم:22، فنرى بعد هذه الآيات البيّنات قيمة اللّسان الذي هو بمعنى اللّغة في القرآن الكريم؛ فجعلها الله جلّ شأنه من خصائص الإنسان التي يمتاز بها، وقد شرُفت اللغة العربيّة بهذا التّنزيل الحكيم، فصلّ اللهّم على خير الخلق نبيّنا محمّد وعلى آله وأصحابه الأخيار ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين.

فهذا القرآن المعجز المنزّل من عند الله سبحانه وتعالى بواسطة جبريل عليه السّلام على أفصح من نطق الضّاد محمّد عليه الصّلاة والسّلام، في خير البقاع وأفضلها مكّة المكرّمة، في خير الشّهور رمضان المبارك، وفي خير اللّيالي ليلة القدر؛ كما قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ۝١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ ۝٢ لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ ۝٣﴾ / سورة القدر/1-3.

ولمّا كان أعزّ ما يُدرس وأجلّ ما ينبغي على الإنسان المسلم معرفته وفهمه كلام الله عزّ وجلّ ارتأيْتُ بعد أن وَفّقَني الله عزّ وجلّ بالنّجاح لهذا الطّور الذي شرُفتُ به أن أجعل القرآن الكريم محورًا للدّراسة، وقرّرتُ بعد شدّ وجذب في البحث لاختيار مُدوّنَةٍ يغوص فيها الباحث ويحاول استخراج الدّرر الكامنة منها؛ وعثرتُ على هذه المدوّنة الموسومة "**فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب**" لشرف الدّين الطّيبي وهي شرحٌ لتفسير الزّمخشري الموسوم "**الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**"، فقرّرتُ البحث فيها واخترتُ لهذه الدّراسة مجالاً في علم البلاغة ألا وهو علم البيان، فجاء عنوان بحثي كالآتي:

"**المسائل البيانيّة في حاشية الطّيبي على الكشّاف من خلال سورة البقرة**".

ولم أجد على حدّ معرفتي وبحثي مَن بحَث في هذا الموضوع باستثناء رسالة ماجستير للباحث "جميل بني عطا" درس فيها الجوانب البلاغيّة في سورتي الأنعام والأعراف، أمّا المجلّدين الثّاني والثّالث الخاصّيْن بسورة البقرة من هذه الموسوعة العلميّة فلم يتطرّق لهما أحدٌ بالدّراسة لاسيما في هذا الجانب.

وأهميّة هذا الموضوع تكمُن في أنّ هذا التّفسير قد تعاظم شأنُه وشغل بذلك الدّارسين والباحثين قديما وحديثا؛ نظرًا لما حواه من نُكَتٍ فكريّة شملت علومًا شتّى سواء كان ذلك في العقيدة أو الفقه أو السّير أو علوم اللّغة قاطبة، وكلّ عالِمٍ يريد أن يغترف من معين هذا التّفسير لا شكّ أنّه سيجد ضالّتَه وتنفتح أمامه آفاق البحث والدّراسة والتّنقيب، فمنهم من تعقّب هذا التّفسير بالشّرح والتّلخيص ومنهم من استدرك عليه في عدّة مسائل؛ لاسيما أنّ الزّمخشريَّ استطاع أن يجمع ثروة علميّةً ساعدَتْه على أن يكون علاّمةَ عصره في التّفسير واللّغة وغيرهما من العلوم، كما أنّه فتح لمن بعده باب البحث في كلّ جزئيّةٍ علميّةٍ يريدها من خلال معجمه "**أساس البلاغة**" وتفسيره "**الكشّاف عن حقائق التّنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل**" فالتّلازم لاشكّ واضح بين هذين الكتابين؛ لهذا وجد العلماء منفذًا لانتقاء ما يرغبون فيه من علوم اللّغة وغيرها، كما لا يخفى على أحد كثرة الاختلافات والاعتراضات على الزّمخشري فيما ذهب إليه من نزعة للمذهب الاعتزالي؛ هذا المذهب الذي يحتكم إلى دلالة الألفاظ والأساليب ويكيّفها لكي تَنْقادَ للتّوجّه العامّ الذي ارتضاه أعيان المذهب.

فكتاب الكشّاف للزّمخشري لا يحتاج إلى من يستدلّ على قيمته بين صِنْوِه من التّفاسير فقد نال حُظوَةً عند العلماء؛ لذا كثُرت حواشيه التي عملت على فكّ غوامضه واستقراء أفكاره، والملاحظ أنّ هذه الحواشي تتفاوت في قيمتها العلميّة من جهة، وغرضها الذي أُنشِأت من أجله من جهة أخرى.

وتعدّ هذه الحاشية الموسومة "**فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب**" لشرف الدّين الحُسَيْن بن عبد الله الطّيبي المتوفّى سنة 743هـ من أجلّ تلك الحواشي لكوْنِها حَوَت دُررًا من

العِلْم جمعها صاحِبُها من الذين سبقوه في المضمار، وصاغها بِحُرِّ فكره لتكون حاشيتُه هذه إبداعًا علميًّا مغايِرًا عن أيّ جهدٍ آخر، وكلُّ من عرف هذه الحاشية واطّلع عليها أثنى عليها خيرًا وعظّم من شأنِها، فليست هذه المباركات والتّقديرات في مُصنّف الطّيبي "**فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب**" من باب الإطراء؛ لكون الحواشي قد ذاع صيتُها في القرنيْن السّادس والسّابع، كما أنّ التّفاسير قد بلغت ذِروتَها في عصر الطّيبي، فلا يُمكِن أن يكون لحاشيته ميزةٌ تُفرِدُه عن غيره لولا أنّه أتى بما لم تستَطِعْهُ الأوائلُ فأوجب ذلك في حقّه الثّناءَ وتكريم عمله على أنّه مُصنّفٌ جليل القدْرِ يستهوي كلّ من يطّلِعُ عليه.

ومن بين الأسباب التي دفعتني لاختيار هذا الموضوع؛ ما يلي:

1.محور الحاشية الأساس الذي اعتمدت عليه هو تفسير كلام الله عزّ وجل؛ لما في ذلك من شرف البحث والأجر.

2.قيمة الحاشية العلميّة التي تمايَزَ فيها فكر الزّمخشريّ والطّيبي معًا فانبجس عن ذلك معينٌ فكريٌّ يستحقُّ البحث والاستقصاء.

3.الاستفادة من هذا المؤلَّف الذي جمع بين عالميْ بلاغة؛ للنّهل ممّا قدّماهُ من مسائل بيانيّة ومعرفة كيفيّة توظيفها في التّفسير.

4. الرّغبة في معرفة الحقّ حيثما كان فصاحب الكشّاف قد تعرّض للطّعن الكبير غير المُنصِف في بعض الأحيان نظرًا لمذهبه الاعتزاليّ فرغبتُ في معرفة كيفيّة تناول الطّيبي لهذا التّفسير وهو من أهل السّنّة.

5.الرّغبة في الاستفادة من عِلْم البيان عن طريق علم التّفسير، والتي لا تكون إلاّ بمخالطة أرقى النّصوص وأبدعها؛ وهي موجودة في هذا التّفسير وحاشية الطّيبي عليه.

ومن بين الأهداف التي تسعى هذه الدّراسة لتحقيقها؛ ما يلي:

1. تبيان أهميّة الصّور البيانيّة في تجسيد المعاني وإيضاحها واستعمالها لتفسير كلام الله عزّ وجلّ.

2.معرفة الإعجاز القرآني عن طريق تدبُّر الصّور البيانيّة المختلفة الموجودة في كلام الله تعالى عن طريق هؤلاء المفسّرِينَ والبلاغيِّين.

3. إحياء تراثنا العلميّ بالرّجوع لهؤلاء الأعلام والاستفادة من أعمالهم العظيمة.

4.إثراء المكتبة العربيّة في مجال علم البيان والدّور الذي يؤدّيه في تفسير القرآن الكريم.

5.خدمة كتاب الله عزّ وجلّ والذّود عنه ضدّ الفِرَق والمذاهب المنحرفة بتبيان الحق من الباطل عن طريق الحُجّة الواضحة.

وإشكاليّة هذا الموضوع كانت كالآتي:

كيف كانت معالجة الطّيبي لمسائل علم البيان في مُصنّفه "**فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب**"؟

كما كانت هناك بعض التّساؤلات الفرعيّة الأخرى والتي تدور حول هذه الإشكاليّة؛ ومنها:

هل أثَّرَ مذهب الزّمخشريّ الاعتزاليّ في توجيهه لمسائل علم البيان في التّفسير؛ وبالتّالي كيف كان ردّ الطّيبي على ذلك؟، وهل أخذَ الطّيبي في شرْحِه جميع المسائل البيانيّة التي أتى بها صاحب الكشّاف؟، وهل وافق الطّيبي الزّمخشريَّ في تحليلاته التي ذهب إليها في علم البيان؟

والخطّة التي اتّبعناها في هذا البحث كانت كالآتي:

ابتدأنا الدّراسة بمقدّمة ثمّ أتبعناها بمدخل وأربعة فصول، و أنهيناها بخاتمة جاء فيها أبرز النّتائج التي توصَّل إليها هذا البحث، ووضعنا بعد ذلك قائمة للمصادر والمراجع، وفهارس للآيات والأحاديث والأشعار والموضوعات.

و تطرّقنا في المقدّمة لكيفيّة اختيارنا لهذا الموضوع، ثمّ ذكرنا أهميّته، وبعض الأسباب التي دفعتنا لاختياره، ثمّ بيّنا بعض الأهداف التي تسعى هذه الدّراسة لتحقيقها، فذكرنا بذلك إشكاليّة هذا البحث، وخطّته التي سِرْنا عليها، كما ذكرنا المنهجيّة التي اتّبعتها هذه الدّراسة في العمل والتّحليل،

وأخيرا قمنا بذكر بعض أمّهات الكتب من مصادر ومراجع اعتمدنا عليها في دراستنا.

وقمنا في المدخل بالتّعريف بالزّمخشري، وبيّنا قيمة تفسيره الكشّاف وأهميّة علمي المعاني والبيان في فهم النّصّ القرآني، كما تعرّفنا أسباب تأليف الزّمخشري للكشّاف، ثمّ قمنا بعد ذلك بالتّعريف بصاحب حاشية الكشّاف الطّيبي، وتحدّثنا عن قيمة هذه الحاشية الموسومة فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب ومكانتها، وبعد ذلك قمنا بتعريف علم البيان، فتطرّقنا لكلمة البيان ومدلولاتها اللّغويّة في معاجم اللّغة، ثمّ تطرّقنا للجانب الاصطلاحي لهذا اللّفظ _أي_ البيان فأتينا بأقوال العلماء القدماء فيه ورتّبناهم حسب زمن الوفاة بذكر السّابق ثمّ اللاحق وهكذا، فتحدّثنا بذلك عن المراحل التي مرّ بها وانتقال معناه من مفهومٍ عامٍّ إلى أن استقرّ واتّخذ مفهوما خاصّا مع السّكاكي فصار بذلك علما من علوم البلاغة، وذكرنا أثناء ذلك موضوعه وأهمّيته وقيمته وفائدة معرفته وثمرته كما ذكرنا غرضه وغايته ومبادئه.

ثمّ انتقلنا لقسم الدّراسة _أي_ الجانب التّطبيقي والذي تناولنا فيه مباحث علم البيان في الحاشية؛ فقسّمناه بذلك لأربعة فصول على عدد مباحث علم البيان المعروفة فتناولنا في الفصل الأوّل التّشبيه، وفي الفصل الثّاني الحقيقة والمجاز، والاستعارة في الفصل الثّالث، ثمّ الفصل الرّابع كان للكناية.

وبعد ذلك جعلنا للبحث خاتمة جاءت بأهمّ ما توصّلْنا إليه من نتائج في هذه الدّراسة.

ثمّ وضعنا بعد ذلك قائمة للمصادر والمراجع التي استعملناها أو رجعنا إليها للاستفادة منها من كتب ورسائل جامعية ومقالات ساعدتنا على إنجاز هذا البحث، لنختم العمل بفهرس للموضوعات.

والمنهج الذي اتّبعناه في هذه الدّراسة هو المنهج الوصفي واعتمدْنا على بعض الآليّات الإجرائيّة المُصاحِبة له مثل التّحليل والاستقصاء والمقارنة بين آراء العلماء وخاصّةً بين السّكّاكي والطّيبي في التّعريفات النّظريّة للمسائل البيانيّة، كما قُمْنا بتحليل ما أتى به الطّيبي في شرحه

للتّفسير ومقارنَتِه بما قدّمَه الزّمخشري أو بعض علماء البلاغة والتّفسير ومُحاولة التّرجيح بين الآراء في حالات الاختلاف.

واعتمدَتْ هذه الدّراسة على منهجيّةٍ اتّبعْناها في العمل والتّحليل؛ وهي كالآتي:

ـ حدّدْنا كلّ المواطن التي توجد بها المسائل البيانيّة الموجودة في حاشية الطّيبي على الكشّاف من خلال المجلّدَيْن الثّاني والثّالث الخاصّيْن بسورة البقرة، واخترنا بعضها لتكون محورا للدّراسة.

ـ اتّبعْنا ترتيب الآيات في دراسة هذه المسائل البيانيّة.

ـ ذكَرْنا الآيةَ مع كلام الزّمخشري الذي أتى فيه بالصّور البيانيّة عنها، ثمّ بعد ذلك نذكر شرح الطّيبي للصّورة البيانيّة التي تطرّق لها الزّمخشري أو لم يتطرّق لها؛ لأنّ الصّور البيانيّة التي تمّت معالجتُها من طرف الطّيبي خصّتْ كلّ ما تناوله الزّمخشري في سورة البقرة، كما أنّه قد يأخذُ كلامًا قام به صاحب الكشّاف فيستخرِجُ من كلامِه صورًا بيانيّةً فنعرِضُه في هذه الحالة أيضًا؛ ونقوم بتحليل كلّ ذلك.

ـ قُمْنا بالاستشهاد بآراء بعض المُفسّرين وعلماء البلاغة في بعض الحالات لشرح ما قد التبس أو غَمُض، أو لتوسعة في الشّرح، أو لتأكيد معنى، أو إذا ما كان هناك خلافٌ في مسألةٍ بيانيّة معيّنة بين الطّيبي والزّمخشري فنأتي بآراء فيها لبعض العلماء لتأييد القول الرّاجح.

ـ في كلّ فصل جعلنا جانبا نظريّا وآخر تطبيقيّا، وقد شغل الجانب التّطبيقي الحيّز الأكبر في الدّراسة باستثناء فصل التّشبيه الذي جاء جانبه التّطبيقي مختصرًا نوعًا ما بالمقارنة مع الفصول الأخرى؛ وهذا ممّا فرضته الدّراسة التي اعتمدتْ في منهجيّتِها على اتّباع ترتيب الآيات في السّورة؛ فكان من نصيب التّشبيه الجزء الأصغر في جانب المسائل البيانيّة المُراد استخراجها.

ـ لم نقم بوضع مسائل علم البيان ـ في كلّ فصل ـ تحت باب واحد؛ فقد اعتمدنا في البحث طريقة التّفسير التي تعتمد على جعل القرآن الكريم كلاًّ متكاملا يفسّر بعضه بعضا فالآية السّابقة تفسّر الآية اللّاحقة؛ حيث إنّنا لم نقم بجمع الصور البيانيّة المتشابهة مع بعض؛ لأنه لا

يُفهم المعنى إلاّ بترتيب الآيات ولهذا قد نجد عنوانا واحدا مكرّرا لكن المثال الذي يندرج تحته مختلف؛ ولقد قمنا بهذا حتى يتسنّى للقارئ الفهم بسهولة أكثر.

_ لمّا كانت منهجيّة الطّيبي في حاشيته هي أن يأتي بقول صاحب الكشّاف المراد شرحه ويعلّله؛ قُمْنا في المنهجيّة التي اتّبعناها بذكر الآية التي أراد الزّمخشريُّ تفسيرها ثمّ نأتي بقول صاحب الكشّاف فيها ولا نكتفي إلاّ بالجملة التي حدّدها الطّيبي؛ وإنّما نجعل تلكم الجملة في النّصّ الذي أُخِذَت منه حتى يتسنّى للقارئ فهم المقصود من الكلام، ثمّ نأتي بقول الطّيبي عليه فنشرحه ونُبيّن ما أراده، وقد نأتي بأقوال بعض البلاغيين أو المفسّرين الذين لهم آراء في هذه المسألة ونُبيّن ذلك.

_ قد يذكر الطّيبي بأنّ هناك صورة بيانيّة معيّنة في شرحه لآية قدّمها الزّمخشريّ أو من خلال كلام الزّمخشريّ ذاته قد يستخرج صورة بيانيّة فلا يذكر نوعها فنقوم بتبيين نوعها وشَرْحِها.

_ قد نأخذ تحليل صورة بيانيّة ذكرها الطّيبي في الحاشية من الحاشية وقد نأخذ تحليلها من كتابه التّبيان في البيان إذا وُجِد ذلك أو منهما معًا.

واعتمدت هذه الدّراسة على أمّهات المصادر والمراجع التي كان لها الفضل الكبير في هذا البحث؛ ومن أهمها ما يلي:

_ الصّناعتين، لأبي هلال العسكري.

_ العمدة في محاسن الشّعر وآدابه؛ لابن رشيق القيرواني.

_ أسرار البلاغة؛ لعبد القاهر الجرجاني.

_ دلائل الإعجاز؛ لعبد القاهر الجرجاني.

_ المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر؛ لابن الأثير.

_ مفتاح العلوم؛ لأبي يعقوب السّكاكي.

_ التّبيان في البيان؛ لشرف الدّين الطّيبي.

_ وفتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب لشرف الدّين الطّيبي وهو محور الدّراسة.

وغير ذلك من الكتب التي يضيق البحث لذكرها؛ وهي ضمن قائمة المصادر والمراجع، فمنها ما استعملناها في هذا البحث ومنها ما استفدنا منها بمجرّد الرّجوع والاطّلاع عليها.

ومن بين صعوبات البحث التي وجدناها:

ـ صعوبة البحث الأولى تمثّلت في البحث في شرح تفسير بلاغي صاحبه أحد أعلام البلاغة من أهل السّنّة يشرح تفسيرا لأحد أعلام المعتزلة فيأخذ ما يراه صوابا ويرجع الشّبهات بالبيّنة والحجّة الدّاحضة والتي كان لعلم البيان الدّور الكبير في تبيان صواب الآراء من أخطائها.

ـ عدم معرفتنا بمذهب المعتزلة الذي كان لمعرفته دورا كبيرا في فهم الاختلاف بين الطّيبي والكشّاف وبالتّالي تبيان الحقائق؛ وهذا ما جعلنا نضطرّ للاطّلاع على بعض ما يعتمد عليه أصحاب هذا المذهب.

ـ حداثة الموضوع حيث لم يتطرّق لهذه المُدوّنة أحد بالدّراسة في هذا المجال وفي هذين المجلّدين الخاصّين بتفسير سورة البقرة إلاّ باحث واحد تناول فيه مجلّدًا واحدًا غير هذين المجلّدين خصّه فيها بالدّراسة وتطرّق فيه للجانب البلاغيّ بصفة عامّة.

ـ العمل في الحاشية كان تطبيقيًّا بالدّرجة الأولى وبالتّالي كان اعتمادنا الأوّل على تحليل ما أتى به العالمان الطّيبي والزّمخشري فكانت المُدوّنة التي ارتكزت عليها هذه الدّراسة هي هذه الحاشية.

ـ لم نتمكّن من فهم الحاشية وحدها لأنّ عمل الطّيبي فيها كان تطبيقيًّا وهو ما أدّى بنا للجوء لكتابه البلاغي "التّبيان في البيان" الذي تعرّفنا خلاله نظرته البلاغيّة وأخذنا بالتّالي تعريفات علم البيان التي اعتمد عليها في تحليله منه.

والحمد لله أوّلا وأخيرا الذي وفقني لإتمام هذه المذكّرة، كما لا أنسى الشكر للأستاذة القديرة المشرفة على هذا البحث والتي كانت دائما سندا وعونا لي في توجيهي وإرشادي وتبيين مواطن النّقص فيه، كما لا أنسى الشكر لأساتذة التّكوين الذين وضعونا على الطريق السليم حتى اخترنا

مواضيع مذكّراتنا وعلى رأسهم الأستاذ: محمد العيد رتيمة الذي فتح مشروع الدّكتوراه وأتاح لنا بذلك فرصة الدّخول إليها ومواصلة طلب العلم.

مَدْخَل

أوّلاً: التعريف بالزمخشري ومدوّنته وأسباب تأليفه.

أ.مولده وحياته:

أبو القاسم الزّمخشري صاحب التّفسير البلاغيّ الكبير المشهور بالكشّاف مذكورٌ في أغلب كتب التّراجم فهو العالِم الفذُّ، "فمحمود بن عمر بن أحمد أبو القاسم الزمخشري؛ ولد بزمخشر إحدى القرى القريبة من خوارزم يوم الأربعاء السابع والعشرين من رجب سنة سبع وستين وأربعمائة، كان إماما في التفسير والنحو واللغة والأدب، واسع العلم كثير الفضل، غاية في الذكاء وجودة القريحة، متفننا في كل علم، لقي الأفاضل والكبار، معتزليّا قويّا في مذهبه، مجاهرا به، داعية إليه، حنفيّا، وكان أعلم فضلاء العجم بالعربية في زمانه وأكثرهم أُنسًا واطّلاعا على كتبها، وبه ختم فضلاؤهم"[1]، فقيمة الزّمخشريّ ومكانته العلميّة لا يراهن عليها أحد سواء في زمانه أو بعد زمانه؛ "وقد دخل خراسان وورد العراق، ويلقّب بجار الله لأنه جاور بمكة زمانا، وما دخل بلدا إلا واجتمعوا عليه وتلمَذُوا له، واستفادوا منه، كانت تُضرب إليه أكباد الإبل، وتحطّ بفنائه رحال الرجال، وتحدى باسمه مطايا الآمال، وكان يُحكى أنه لا يذكر أحدا إلا بخير، وقد أصابه خُراج في رجله فقطعها واتخذ رِجلا من خشب، وقيل أصابه برد الثلج في بعض أسفاره بنواحي خوارزم فسقطت رجله، وحكي أن الدامغاني المتكلم الفقيه سأله عن سبب قطع رجله فقال: دعاء الوالدة؛ وذلك أني أمسكتُ عصفورا وأنا صبي صغير وربطت برجله خيطا فأفلت من يدي ودخل خرقًا فجذبته فانقطعت رجله، فتألمتْ له والدتي وقالت: قطع الله رجلك كما قطعتَ رجله، فلما رحلتُ إلى بخارى في طلب العلم سقطتُ عن الدابة في أثناء الطريق فانكسرتْ رِجلي وأصابني من

---

[1]: ينظر: الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، ت: عبد الرحمان بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دار المعارف العثمانية- حيدر آباد-(ط1: 1382هـ _ 1962م)، ج6، ص315_316، وكذا: نزهة الألباء في طبقات الأدباء، عبدالرحمان بن محمد أبو البركات الأنباري، ت: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار_ الزرقاء_الأردن،(ط3: 1405هـ_1985م)، ص290، وكذا: معجم الأدباء _ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب _، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي _بيروت_ لبنان(ط1: 1414هـ_1993م)، ج6، ص2687، 2688، 2689، 2691.

الألم ما أوجب قطعها، عاش أبو القاسم الزمخشري إحدى وسبعين سنة، توفي بجرجانيّة ليلة عرفة من سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة.

وله مدح في تفسير الكشّاف:

إنّ التّفاسير في الدنيا بلا عدد ... وليس فيها لعمري مثل كشّافي

إنْ كنتَ تبغي الهدى فالزم قراءته ... فالجهلُ كالدّاءِ والكشّاف كالشّافي

ومن شعره:

كثُر الشّكّ والخلافُ وكلٌّ ... يدّعي الفوزَ بالصّراط السّويِّ

فاعتصامي بلا إله سِواهُ ... ثمّ حُبّي لأحمدٍ وعليِّ

فاز كلبٌ بِحُبِّ أصحاب كهفٍ ... كيفَ أشقى بِحُبِّ آل نبيِّ"[1]

ومن هذه الأبيات الأخيرة نلاحظ طمعه في رحمة الله التي غمرت حتى كلب أصحاب الكهف، وله من المؤلّفات الكثيرة والتي كما ذكرها المؤرّخون تربو على الأربعين مؤلَّفا في العديد من الفنون؛ منها:

"الكشّاف في تفسير القرآن، الفائق في غريب الحديث، نكت الإعراب في غريب الإعراب،

---

[1]: ينظر: إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي القفطي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي_ القاهرة_، ومؤسسة الكتب الثقافية_ بيروت(ط1: 1406هـ_1982م)، ج3، ص265، 266، 267، 268، 269، 270، وكذا: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين ابن خلكان، ت: إحسان عباس، دار صادر- بيروت، ج5، (ط1: 1900)، ص168، وكذا: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر- بيروت-، لبنان، (ط1: 1382هـ-1963م)، ج4، ص78، وكذا: العبر في خبر من غبر، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ت: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية- بيروت، ج2، ص455، وكذا: لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: دائرة المعارف النظامية- الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت، لبنان، (ط2: 1390هـ-1971م)، ج6، ص4،وكذا: طبقات المفسرين، محمد بن علي شمس الدين الداوودي، دار الكتب العلمية- بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، ج2، ص184، 315.

متشابه أسامي الرواة، النصائح الكبار، النصائح الصغار، المفصّل في النحو وقد اعتنى بشرحه خلق كثير، والأنموذج في النحو، والمفرد والمؤلّف في النحو، ورؤوس المسائل في الفقه، وشرح أبيات كتاب سيبويه، والمستقصى في أمثال العرب، والقسطاس في العروض، وغيرها مع ديوان شعر." [1]

ب. قيمة تفسير الكشّاف وأهميّة علمي المعاني والبيان في فهم النّص القرآني:

تفسير الكشّاف تفسيرٌ بلاغي كما نعلم، وفيه من مسائل علم البيان وعلم المعاني الكثير "وقد فرغ الإمام العلاّمة أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزّمخشري الخوارزمي من تأليف تفسير الكشّاف صحوة يوم الإثنين الثالث والعشرين من شهر ربيع الآخر في عام ثمان وعشرين وخمسمائة"[2]، ويقول الزمخشري في مقدمة تفسيره مبيّنا قيمته وأهميّته وقيمة علمي المعاني والبيان في فهم النص القرآني:"إنّ أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق سلكها علم التّفسير الذي لا يتمّ لتعاطيه وإجالة النّظر فيه كلّ ذي علم كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلّم وإن بزّ أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القريّة أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ والنّحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوّة لحييه لا يتصدّى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصّين بالقرآن؛ وهما علم المعاني وعلم البيان وتمهّل في ارتيادهما آونة، وتعب في التّنقير عنهما أزمنة، وبعثته على تتبّع مظانّهما هِمّة في معرفة حجّة الله، وحرص على استيضاح معجزة رسول الله –عليه الصّلاة والسّلام– بعد أن يكون آخذًا من سائر العلوم بحظّ، جامعا بين أمرين تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات ... فارسًا في علم الإعراب، مقدّما في حملة الكتاب وكان مع ذلك

---

[1]: ينظر: وفيات الأعيان وأنباه أبناء الزمان، مرجع سابق، ج5، ص168، 169، وكذا: معجم الأدباء ــ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، مرجع سابق، ج6، ص2691.

[2]: ينظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، تصحيح: محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج2، ص1475.

مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقّادها، يقظان النّفس درّاكا للمحة وإن لطف شأنها، متنبّها على الرمزة وإن خفي مكانها، لا كزّا جاسيا، ولا غليظًا جافيًا متصرّفا ذا دراية بأساليب النّظم والنّثر، مرتاضا غير ريض بتلقيح بنات الفكر قد علم كيف يرتب الكلام ويؤلّف، وكيف ينظم ويرصف"[1]، من هذا القول يتّضح لنا قيمة علم التّفسير الذي لا يُتأتّى لأيّ شخص وإن كثُر عِلمه وحفظه بل يجب أن تتوفّر فيه بعض الصّفات التي يكون مجبولا عليها، وقد بيّن لنا أيضا قيمة وأهميّة علمي المعاني والبيان في استكناه الحقائق واستخراج اللّطائف الموجودة في كتاب الله، وأنّ هذين العلمين لا يؤتى ثمرهما إلاّ بعد كدّ وجدّ مقدَّما في حملة الكتاب متمكّنا عالما بالإعراب، ذا باعٍ وزادٍ في طلب العلوم، ضِف لكلّ ذلك أن يكون مسترسل الطبيعة يقظان فَطِنًا بالخفايا والرموز، ولهذا نجد أنّ حاجي خليفة يرى بأنّ: "الفقيه والمتكلّم: بمعزل عن أسرار البلاغة، وكذا النّحوي، واللّغوي، وقد كان الصّحابة يعرفون هذا المغزى بالسّليقة، فكانوا يعرفون بالطّبع وجوه بلاغته، كما كانوا يعرفون وجوه إعرابه، ولم يحتاجوا إلى بيان النّوعين في ذلك –أي: علمي المعاني والبيان– لأنه لم يكن يجهلهما أحد من أصحابه، فلمّا ذهب أرباب السّليقة وُضع لكلّ من الإعراب والبلاغة قواعد، يدرك بها ما أدركه الأوّلون بالطّبع، فكان حُكم علم المعاني والبيان كحُكم النّحو، ويذكر حاجي خليفة قيمة الكشّاف وسبب اشتهاره واعتناء الأئمّة المحقّقين بالكتابة عليه، من مميّز لاعتزال ومن مناقش له، ومن محش: وضّح، ونقّح، واستشكل، وأجاب، ومن مُخرج لأحاديثه: عزا، وأسنَد، وصحّح، وانتقد، ومن مختصر: لخّص وأوجز، ثمّ يذكر بعد ذلك المصنّفات الكثيرة التي تناولت الكشّاف بالدّراسة"[2]

من هنا تتّضح لنا أهميّة البلاغة في فهم النّص القرآني؛ وقد "سُمّيت البلاغة بلاغة لأنّها تنهي

---

[1]: ينظر: الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، أبو القاسم محمود بن عمر الزّمخشري، دار الكتاب العربي–بيروت، (ط3: 1407هـ)، ج1، ص2، 3.

[2]: ينظر: كشف الظنون، مرجع سابق، ج2، ص1475.

المعنى إلى قلب السّامع فيفهمه"[1]، فبواسطة علوم البلاغة تستطيع التّمييز بين الكلام الحسَن والقبيح أو بين الكلام الحَسَن والأحسنِ منه وهكذا، وحتّى تتمكّن من "معرفة كونِ اللّفظِ والتّركيب أحسنَ وأفصحَ يجب عليك أن تأخْذ ذلك من علم البيان والبديع، وهذا العلمُ أعظمُ أركانِ المُفسِّر فإنّه لا بُدَّ من مراعاةِ ما يقتضيه الإعجازُ من الحقيقة والمجاز وتأليف النّظم وأن يُؤاخي بين الموارد ويعتمد ما سيقَ له الكلامُ حتى لا يتنافر"[2]، فالقرآن الكريم أُنزِل بلسان العرب إلى خير مَن تحدّثوا باللّغة العربيّة وتحدّاهم بها فكان من بين إعجازه هذا النّظم الباهر الذي جاء بين ألفاظه ومعانيه فلم يستطيعوا الإتيان بمثله أو بعشر سور من مثله أو حتى بآية مثلِه فـ"ما أشبه القرآن الكريم في تركيب إعجازه، وإعجاز تركيبه بصورة كلاميّة من نظام هذا الكون الذي اكتنَفَه العلماء من كلّ جهة، وتعاوَرُوه من كلّ ناحية، وأخلقوا جوانبه بحثًا وتفتيشًا"[3]، وقد أبحر العلماء في محاولة تَلمُّس معانيه وكلّما غاصوا فيه وجدوا كنوزا لم تُلْقَ من قبلهم ففيه من سحر البيان ما يجعل المُتدَبِّر لآياتِه من أولي العِلْم أصحابِ الذّوق السّليم والزّاد المعرفي اللّغوي الكبير يزداد إيمانا ويقينا بأنّه ليس بكلام بَشَر، فـ"مَن أراد أن يعرف جوامع الكَلِم، ويتنبّه على فضل الإعجاز والاختصار، ويحيط ببلاغة الإيماء، ويفطن لكفاية الإيجاز، فليتدبّر القرآن، وليتأمّل علوّه على سائر الكلام"[4]، وهذا الذي أدّى بعبد القاهر الجرجانيّ إلى التّحدّث عن ماذا أعجزهم في القرآن والإتيان بنظريّته المشهورة المعروفة بنظريّة النّظم، حيث قال:

"أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نَظْمِه، وخصائصُ صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعَتْهم من مبادئ آيهِ ومقاطِعها، ومجاري ألفاظِها ومواقعها، وفي مضرب كلّ مَثَلٍ، ومساقِ كلّ خَبَرٍ،...

---

[1]: الصّناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، ت:علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية-بيروت، 1419هـ، ص6.

[2]: ينظر: البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدّين محمد بن عبد الله الزّركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1(1376هـ-1957م)، ج1، ص311.

[3]: إعجاز القرآن والبلاغة النّبوية، مصطفى صادق الرّافعي، دار الكتاب العربي-بيروت، ط8(1425هـ-2005م)، ص98.

[4]: الإعجاز والإيجاز، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثّعالبي، مكتبة القرآن-القاهرة، ص15.

وبَهرهُم أنّهم تأمَّلوه سورةً سورةً، وعَشْرًا عَشرًا، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة يَنْبُو بها مكانُها، ولفظةً يُنكرُ شأنُها، أو يُرى أنّ غيرَها أصلحُ هناك أو أشْبَه، أو أحرى وأخْلَق، بل وجدوا اتّساقًا بَهَر العقولَ، وأعجزَ الجمهورَ، ونظامًا والتِئامًا، وإتقانا وإحكاما.."[1]، فهذا هو الإعجاز الذي أبهر فصحاء العرب أثناء نزول الوحي إذْ أعجَزَهُم هذا النّظم بحيث أنّ كلّ كلمةٍ تكون في موضعها الذي إنْ حاولت تغييره منها فلن تجد ذلك الرّصف والجمال والرّوعة الذي كانت عليه في مكانها.

ج. أسباب تأليف الكشّاف:

يقول – جار الله الزّمخشري– بأنّ الأسباب التي جعلته يؤلّفه هو وُلوع النّاس ورغبتهم وإلحاحهم عليه بحيث كانوا يحثّونه ويدفعونه لتأليفه "مُستشفعين بعظماء الدّين وعلماء العدل والتّوحيد– مشيرا بهذا إلى أصحاب مذهبه من المعتزلة–؛ الذين كما قال بأنّه لمّا صمّم العزم على معاودة جوار الله والإناخة بحرم الله وتوجّهه تلقاء مكة، حيث وجدَ في مجتازه بكلّ بلد من فيه مسكة من أهلها –وقليل ماهم– عطشى الأكباد إلى العثور على ذلك المملى، متطلّعين إلى إيناسه، حرّاصا على اقتباسه، فضاقت عليه الحيل على حدّ تعبيره خاصّة بعد أن وجد تلك الرّغبة عند الأمير الشّريف الإمام شرف آل رسول الله أبي الحسن علي بن حمزة بن وهاس عندما حطّ رَحله بمكّة فوجده كما قال: أعطش النّاس كبدًا وألهبهم حشى وأوفاهم رغبة، حتى ذكر أنّه كان يُحدّث نفسه– في مدّة غيبتي عن الحجاز مع تزاحم ما هو فيه من المشادّة– بقطع الفيافي وطيّ المهامه والوفادة علينا بخوارزم،حتى وفّق الله الزّمخشري ليفرغ من تفسيره في مقدار مُدّة خلافة أبي بكر الصّديق – رضي الله عنه –؛ أي مدّة سنتين وثلاثة أشهر، وكان يُقدّر تمامه في أكثر من ثلاثين سنة، فكان ذلك من بركات هذا الحرم". [2]

---

[1]: دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان الجرجاني، ت: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة–دار المدني بجدّة، ط3(1413هـ–1992م)، ص39.

[2]: ينظر: الكشّاف، مرجع سابق، ج1، ص3، 4.

ثانياً: التعريف بالطِّيبي:

أ. مولده:

1.مكان ولادته:

لم تُحدّد كتب التراجم مكان ولادة الطّيبي بالضبط؛ فرغم إشارة بعض ممّن ترجم له بأنه من بلدة الطِّيب إلا أنهم لم يقولوا بأنها مكان ولادته واكتفوا بنسبته إليها؛ فقد يرجع معنى نسبته إلى تلك البلدة أنه عاش بها، وأما "ابن خلدون فقد قال بأنه من أهل توريز من عراق العجم؛ وتوريز هي تبريز إذ جاء في صبح الأعشى عن تبريز قول القلقشندي أنّ الجاري على ألسنة العامّة توريز بالواو بدل الموحدة- وموقعها في الإقليم الخامس من الأقاليم السبعة؛"[1] وهذه الأقاليم سيتمّ الإشارة إليها في نسب الطِّيبي؛ إذن يتّضح لنا أنه من إيران؛ لكن تحديد مكان ولادته بدقة لم يذكره أحد ممّن تناول حياته بالدراسة.

2.زمان ولادته:

لم يتمّ تحديد زمان مولده في كتب التراجم، لكن نستطيع تحديد الفترة التي عاش فيها والتي هي في القرن السابع للهجرة خلال معرفتنا زمان وفاته.

ب. اسمه:

ورد ذِكرُه في الكثير من كتب التراجم باسم "الحُسين بن محمد بن عبد الله الطِّيبي، وباسم الحَسن وليس الحُسين عند بعضهم؛ أمثال: السيوطي، وصاحب شذرات الذهب، وكذلك

---

[1]: ينظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن أحمد الفزاري القلقشندي، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ج4، ص358 .

الشوكاني، والقنوجي، وفي هدية العارفين، ومعجم المؤلفين لعمر رضا كحالة"[1] ، ولكن في البحوث الأكاديمية المتأخرة هناك بعض المتخصّصين الذين اطّلعوا على بعض مخطوطات الطّيبي التي خطّها بيده وصرّح فيها باسمه فتبيّن لهم بأنّ اسمه هو"الحُسين بن عبد الله بن محمد الطِّيبي وأنّ ما وقع من تقديم وتأخير في اسمه أو تغيير ربما يكون من تصحيف النّساخ وتحريفهم"[2] ، وقد أورد هذا الاسم أيضا تلميذُه "محمّد بن عبيد الله الخطيب بن محمّد لـمّا أنهى مُصنَّفه الموسوم الإكمال في أسماء الرّجال وذكر اسمه ثمّ قال: بمعاونة شيخي ومولاي سلطان المفسرين، إمام المحقّقين شرف الملة والدين حجة الله على المسلمين: الحسين بن عبد الله بن محمّد الطِّيبي متّعه الله بطول بقائه، ثم عرضته عليه كما عرضتُ المشكاة فاستحسنه كما استحسنها واستجادها والحمد لله ربّ العالمين، والصّلاة والسّلام على محمّد وآله وأصحابه أجمعين."[3]

---

[1]: ينظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني، ت: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية – صيدر اباد/ الهند، ط2(1392هـ/ 1972م)، ج2، ص185، وكذا: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، ت: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي _ القاهرة، ط1(1426هـ – 2005)، ص503، وكذا: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، شهاب الدين ابن العماد العَكري الحنبلي، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ج6، دار الكتب العلمية _ بيروت، ص315، وكذا: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن عبد الله الشوكاني، دار المعرفة – بيروت، ج1، ص229، وكذا: التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، أبو الطيب محمد ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية_ قطر، ط1 (1428 هـ - 2007 م)، ص365، وكذا: الأعلام، خير الدين بن علي بن فارس، الزركلي، دار العلم للملايين، ط 15 2002 م، ج2، ص212، وكذا: هدية العارفين_ أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد سليم البابانى البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول 1951، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان، ص285، وكذا: معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن عبد الغني كحالة الدمشقي، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4، ص53.

[2]: ينظر: التّبيان في البيان، شرف الدين الطّيبي، ت: عبد السّتار حسين زمّوط، دار الجيل بيروت، ط1(1416هـ-1996م)، ص16، وكذا: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب، شرف الدّين الحُسين بن عبد الله الطّيبيّ، ت: مجموعة من العلماء تحت إشراف محمّد عبد الرّحيم، جائزة دبي الدوليّة للقرآن الكريم، ط1(1434هـ-2013م)، ، ص 110.

[3]: الإكمال في أسماء الرّجال لصاحب المشكاة ومعه فهرس أحاديث وآثار المشكاة، وليّ الدّين أبي عبد الله الخطيب، ت: رمضان بن أحمد بن علي آل عوف، مكتبة التّوبة_ دار ابن حزم، ط1(1423هـ_2003م)، ص2674 .

ج. لقبه:

أُطلق عليه العديد من الألقاب منها لقب "الإمام الهمام كما ورد عند السبكي، والعالم كما جاء في معجم المؤلفين، ومنها الإمام المشهور كما ورد في شذرات الذهب، والبدر الطالع، وبغية الوعاة، وأيضا أطلق عليه لقب العلاّمة كما في بغية الوعاة، و كشف الظنون، ولقب الحافظ كما ذكره صاحب هديّة العارفين، والكثير ممّن ترجم له أطلق عليه لقب شرف الدين منهم ابن خلدون، وحاجي خليفة، وإسماعيل باشا البغدادي."[1]

د. نسبه:

كما سبق وأن رأينا عند ابن خلدون أنّ "الطِّيبي من أهل توريز من عراق العجم"[2]، كما ذكر العديدُ ممّن ترجم له أنّ نَسَبه يعود إلى "بلدة الطِّيب بخوزستان وهذا ما ذهب إليه القلقشندي أثناء حديثه عن مملكة إيران وجانبيها الجنوبي والشمالي؛ حينما ذكر بلدة الطِّيب في الجانب الجنوبي من المملكة في إقليمها الثالث بعد إقليم الجزيرة الفراتية وإقليم العراق ويأتي بعدها إقليم فارس الرابع والإقليم الخامس كرمان والسادس سجستان والرخج، ففي الإقليم الثالث خوزستان والأهواز ذكر أنّه بخوزستان عدة مدن؛ ومنها الطِّيب حيث قال بأنها بلدة بين واسط وبين الأهواز، وأنّ فيها عجائب ولم يذكر ماهي، وإلى الطِّيب هذه يُنسب الطِّيبي صاحب الحواشي على كشّاف الزمخشري"[3] ، وقد ورد عند أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده أثناء ذكره لبعض من

---

[1]: ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن تقي الدين السبكي، ت:محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2 (1413هـ)،ج10، ص76، وكذا: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ت: خليل شحادة ، دار الفكر، بيروت، ط2(1408 هـ - 1988م)، ،ج1،ص556، وكذا: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، مرجع سابق، ص ن، وكذا:كشف الظنون، مرجع سابق، ج1، ص341،ج2،ص1475، وكذا: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، مرجع سابق، ص ن، وكذا: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مرجع سابق، ص ن، وكذا: هدية العارفين_ أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، مرجع سابق، ج1، ص ن، وكذا: معجم المؤلفين، مرجع سابق، ص ن.

[2]: ينظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مرجع سابق، ج1، ص556.

[3]: ينظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء ، مرجع سابق، ج4، ص341.

لطائف التفاسير وذُكرت حاشية الكشّاف للطِّيبي عقّب قائلا: "الحسن بن محمد بن عبد الله، الطِّيبي الأصل، بكسر الطاء، الإمام المشهور، العلاّمة في المعقول والعربية والمعاني والبيان"؛[1] وبالتالي فقد نَسَبَه إلى بلدة الطِّيب، أمّا ياقوت الحموي فقد ذكر أنّ "الطِّيب هي بليدة بين واسط وخوزستان وأهلها نبط ولغتهم نبطية، ولعلّ من بين العجائب التي لم يذكرها القلقشندي واكتفى بالإشارة إليها فقط وذكرها_ياقوت الحموي_ أنّه لا يدخلها زنبور إلا مات، وقال: إنه قريب من زماننا ما كان يوجد فيها حيّة ولا عقرب ولا يدخلها إلى يومنا هذا غرابٌ أبقعُ ولا عقعقٌ، والطِّيب متوسط بين واسط وخوزستان، وبينها وبين كل واحدة منها ثمانية عشر فرسخا، وقد نُسب إليها جماعة من العلماء"[2] ، فبلدة الطِّيب هذه إذن هي التي يُنسب إليها الطِّيبي؛ وهي من أقاليم إيران.

هـ. مذهبه:

كان الإمام الطِّيبي على مذهب أهل السّنة والجماعة كما أشارت كتب التراجم وأقوال العلماء فيه؛ فابن خلدون قال عنه بأنه "يبين أن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه أهل السّنة لا ما يراه المعتزلة، وهذا ابن حجر والشوكاني يُبيّنان حُسن معتقده ولزومه للجماعة ودفاعه عن أهل السّنة والجماعة ممّن خالف مذهبهم من أهل البدع."[3]

و. شيوخه وتلاميذه:

لم تعط كتب التراجم القدر الكافي عن شيوخ الطِّيبي وعن تلاميذه، بالرغم من أنها ذكرت إقباله الكبير على العلم وأصحابِه، وكذلك تعليمه للطلبة في حلقات العلم التي ظلّ عليها عاكفا حتى أواخر عمره؛ لكن سنذكر بعضا منهم من خلال ما وُجد أو توصّل إليه البحث:

---

[1]: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوع العلوم، أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده، د.ت، دار ابن حزم، ط1(1431هـ-2010م)، ص356.

[2]: ينظر: معجم البلدان، شهاب الدين ياقوت الحموي، دت، ط2(1995)، دار صادر_بيروت_ لبنان، ج4، ص52، 53.

[3]: ينظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر ، مرجع سابق، ج1، ص556، وكذا: الدرر الكامنة، مرجع سابق، ج2، ص185، 186، وكذا: البدر الطالع ، مرجع سابق، ج1، ص217.

و.1.شيوخه:

و.1.1.شهاب الدّين السّهروردي:

ذكر الإمام الطِّيبي في شرحه على الكشّاف أنّه "أخذ من أبي حفص السّهروردي، وهو أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه، واسمه عبد الله، البكري الملقّب شهاب الدّين السّهروردي، وقد تقدّم تتمّة نسبه إلى أبي بكر الصّديق-رضي الله عنه، كان فقيها شافعيّ المذهب شيخا صالحا ورعا كثير الاجتهاد في العبادة..وتخرّج عليه خلق كثير من الصوفية في المجاهدة والخلوة،...وله تواليف حسنة منها كتاب عوارف المعارف وهو أشهرها، وتوفي في مستهلّ المحرّم سنة اثنتين وثلاثين وستمائة (632هـ)، أمّا الطِّيبي فقد توفي سنة (743هـ) والشيء المُلاحظ بين وفاة العالِمين المدّة الكبيرة -أي- مائة وإحدى عشر عاما وهي قد تعني أنّ الطِّيبي لم يأخذ مباشرة من شهاب الدّين السّهروردي وإنما قد يكون ما ذكره السّيوطي في أنّ الطِّيبي ذكر في شرحه على الكشّاف أنّه أخذ من السّهروردي أنّ بذلك أراد تعظيم وتجليل الشّيخ لا غير على سبيل المجاز."[1]

و.2.1.أحمد بن الحسن الجابردي:

ومن شيوخه أيضا "الشيخ الإمام فخر الدين نزيل تبريز، كان فاضلا ديّنا متفنّنا مواظبا على الشّغل بالعلم وإفادة الطّلبة، شرح منهاج البيضاوي في أصول الفقه، وتصريف ابن الحاجب، وقطعة من الحاوي، وله على الكشّاف حواش مشهورة وقد أقرأه مرات عديدة...، توفي بتبريز في شهر رمضان سنة ستّ وأربعين وسبعمائة (746هـ)، وأمّا الذي أخبر بأنّ أحمد الجاربردي هو شيخ الطّيبي هو ابنه إبراهيم الجاربردي في جواب الجواب لعضد الدّين الشّيرازي نصرة لوالده حينما قال: ((...وأما الذين اجتمعوا عند والدي واشتغلوا عليه وتمّثلوا بين يديه فهم العلماء الأبرار والصّلحاء الأخيار بذلوا له الأنفس والأموال منهم الإمام الهمام الشّيخ شرف الدّين الطّيبي شارح

[1]: ينظر: بغية الوعاة، مرجع سابق، ج1، ص523، وكذا: وفيات الأعيان، مرجع سابق، ج3، ص446.

الكشّاف والتّبيان وهو كالشّمس لا يخفى بكلّ مكان))"[1]، وإذا ما قارنّا بين وفاة العالِمَين سيتبيّن لنا قُرب المُدّة وهذا أمر مألوف عند القُدماء حيث لم تكن هنالك هذه المدارس النّظاميّة، كما قد تجد أنّ كليهما شيخ للآخر بحيث قد يكونان في فنّين مختلفين وينبغ كلّ واحد منهما في فنّ معيّن مثلا فيصبح أحدهما شيخا للشيخ الآخر في ذلكم الفنّ؛ وهذا ممّا لا يُنقص قيمة الشّيخ ولا غرابة في ذلك.

و.2.تلاميذه:

و.2.1علي بن عيسى:

ذكره حاجي خليفة في "كشف الظّنون حين تحدّثه عن كتاب التّبيان في المعاني والبيان للطِّيبي فقال بأنّه مختصر مشهور، شرحه تلميذه علي بن عيسى وسمّاه حدائق البيان".[2]

و2.2.الخطيب التّبريزي:

قال الخطيب التّبريزي في خاتمة كتابه الإكمال في أسماء الرجال:

"...ثم إني ما اعتمدت في نقل ما أوردته إلا على كتب الأئمة الثقات...، وفرغت من هذه تصنيفا يوم الجمعة عشرين رجب الحرام الفرد سنة أربعين وسبعمائة من جمعه وتهذيبه وتشذيبه، وأنا أضعف العباد الراجي إلى عفو الله تعالى وغفرانه محمد بن عبيد الله الخطيب بن محمد، بمعاونة شيخي ومولاي سلطان المفسرين، إمام المحقّقين شرف الملّة والدّين حجّة الله على المسلمين: الحسين بن عبد الله بن محمد الطيبي متعه الله بطول بقائه، ثم عرضته عليه كما عرضت "المشكاة" فاستحسنه كما استحسنها واستجادها والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله وأصحابه أجمعين"[3]، من هنا يتّضح لنا أنّ الإمام الطّيبي هو شيخ الخطيب التبريزي بشهادة تلميذه في آخر مؤلَّفه.

---

[1]: ينظر: طبقات الشافعية الكبرى، مرجع سابق، ج9، ص8، ص9 ،ج10، ص76.

[2]: ينظر: كشف الظّنون، مرجع سابق، ج1، ص341.

[3]: الإكمال في أسماء الرجال، مرجع سابق، ص2674.

ز. سِماته وثقافته وأقوال بعض العلماء فيه:

كان لعُلوّ مكانته بين العلماء أثر بارز تجلّى ذلك بوضوح في كلامهم في الحديث عن أخلاقه وصفاته وعِلمه؛ فهذا "ابن خلدون" يصف شرحه ويقول عنه:

"ولقد وصل إلينا في هذه العصور تأليف لبعض العراقيين وهو شرف الدين الطّيبي من أهل توريز من عراق العجم شرح فيه كتاب الزمخشري هذا وتتبع ألفاظه وتعرّض لمذاهبه في الاعتزال بأدلّة تزيّفها ويبيّن أن البلاغة إنما تقع في الآية على ما يراه أهل السُّنّة لا على ما يراه المعتزلة فأحسن في ذلك ما شاء مع إمتاعه في سائر فنون البلاغة وفوق كلّ ذي علمٍ عليم"[1].

وقد تحدّث عنه شهاب الدّين العسقلاني في كتابه الدّرر فأجمل وفصّل، وأغلب مَن ترجم بعده للإمام الطِّيبي أخذ عنه، حيث قال فيه:

" الحسين بن محمد بن عبد الله الطّيبي؛ الإمام المشهور؛ صاحب شرح المشكاة وغيره؛ قرأت بخط بعض الفضلاء: كان ذا ثروة من الإرث والتجارة فلم يزل ينفق ذلك في وجوه الخيرات إلى أن كان في آخر عمره فقيرا، قال: وكان كريما متواضعا، حسن المعتقد، شديد الرّدّ على الفلاسفة والمبتدعة؛ مظهرا فضائحهم _مع استيلائهم في بلاد المسلمين حينئذ_، شديد الحب لله ورسوله، كثير الحياء، ملازما للجماعة ليلا ونهارا شتاء وصيفا مع ضعف بصره بآخره، ملازما لأشغال الطلبة في العلوم الإسلامية بغير طمع؛ بل يخدمهم ويعينهم ويعير الكتب النّفيسة لأهل بلده وغيرهم من أهل البلدان من يعرف ومن لا يعرف، محبّا لمن عرف منه تعظيم الشّريعة، مقبلا على نشر العلم، آية في استخراج الدقائق من القرآن والسّنن؛ شرح الكشّاف شرحا كبيرا وأجاب عمّا خالف مذهب السّنة أحسن جواب، يعرف فضله من طالعه، وصنّف في المعاني والبيان ((التّبيان)) وشرحه؛ وأمر بعض تلامذته باختصاره على طريقة نهجها له؛ وسمّاه ((المشكاة)) وشرحها هو شرحا حافلا، ثم شرع في جمع كتاب في التفسير، وعقد مجلسا عظيما لقراءة كتاب البخاري، فكان

[1]: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ، مرجع سابق، ج1، ص556.

يشتغل في التفسير من بكرة إلى الظهر، ومن ثمّ إلى العصر لإسماع البخاري، إلى أن كان يوم مات فإنه فرغ من وظيفة التفسير، وتوجه إلى مجلس الحديث فدخل مسجدا عند بيته فصلى النافلة قاعدا وجلس ينتظر الإقامة للفريضة فقضى نحبه متوجّها إلى القبلة." [1]

ويشهد له أهل العلم على ارتفاع مكانته العلمية "وارتفاع طبقته في علمي المعقول والمنقول ، وأنه الحافظ الإمام المشهور العلاّمة العالم المشارك في العديد من أنواع العلوم".[2]

ح. رؤياه قبل تصنيف (فتوح الغيب):

قال الطّيبي بأنّه قُبيل الشروع في هذا الشّرح "رأى النّبي (عليه الصّلاة والسّلام) -يقول-: ناوَلني قدحا من اللّبن وأشار إليَّ فأصبتُ منه ثمّ ناوَلْتُه (عليه الصّلاة والسّلام) فأصاب منه؛"[3] وربما تكون هذه الرّؤيا من الرّؤى التي يختصّ بها الله أولياءَه الصالحين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون؛ وقد ترجع لإخلاصه في هذا العلم الجليل.

ط. مؤلّفاته:

من بين مؤلّفات الطِّيبي التي ذكرتها كتب التّراجم والسِّير المطبوع منها والمخطوط؛ ما يلي:

"شرح الكشّاف (فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب) ومنهم من اعتبره حاشية مثل القاضي الشوكاني و(حاجي خليفة)، شرح أسماء الله الحسنى، الخلاصة في أصول الحديث، وكذلك التّفسير، والتّبيان في المعاني والبيان، وشرحه، وشرح المشكاة، والكاشف عن حقائق السّنن النبويّة، وأسماء الرّجال، التّبيان في البيان، ومقدّمة في علم الحساب وكان الفضل الأول في اكتشافها للعالم التّركي الشّهير صاحب كتاب (آثار باقية) حيث جاء فيه أنّه لولا العثور على رسالة قِوامُها أربعة

---

[1]: الدّرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مرجع سابق، ج2، ص185، 186 .

[2]: ينظر: بغية الوعاة، مرجع سابق، ج1، ص503، وكذا: كشف الظنون، مرجع سابق، ج2، ص1475، وكذا: شذرات الذهب، مرجع سابق، ج6، ص315، وكذا: البدر الطالع، مرجع سابق، ج1، ص217، وكذا: هدية العارفين، مرجع سابق، ج1، ص285، وكذا: معجم المؤلفين، مرجع سابق، ج3، ص53.

[3]: ينظر: كشف الظنون، مرجع سابق، ج2، ص1475، وكذا: شذرات الذهب، مرجع سابق،ج8، ص240.

وثلاثون صفحة، بعنوان (مقدّمة في علم الحساب) لما تمكّن المؤلّف –أي- (صالح زكي) من الكتابة عنه"[1].

ي. وفاته:

نلاحظ من خلال البحث أنّ كتُب التراجم حدّدت زمان وفاته بدقّة؛ لكنها لم تُحدِّد مكان الوفاة كما لم تُحدِّد كم كان سِنُّه عندما تُوفّي؛ حيث جاء في الدرر الكامنة أنّه "عقد مجلسا عظيما لقراءة كتاب البخاري فكان يشتغل في التّفسير من بكرة إلى الظهر ومن ثمّ إلى العصر لإسماع البخاري إلى أن كان يوم مات فإنه فرغ من وظيفة التفسير وتوجّه إلى مجلس الحديث فدخل مسجدا عند بيته فصلى النافلة قاعدا وجلس ينتظر الإقامة للفريضة فقضى نحبه متوجها إلى القبلة وذلك يوم الثلاثاء ثالث عشرى شعبان سنة 743هـ." [2]

ك. قيمة فتوح الغيب ومكانته:

قال عنه (ابن خلدون): "...ولقد وصل إلينا في هذه العصور تأليف لبعض العراقيين وهو شرف الدّين الطّيبي من أهل توريز من عراق العجم شرح فيه كتاب الزمخشري هذا وتتّبع ألفاظه وتعرّض لمذاهبه في الاعتزال بأدّلة تزيّفها ويبيّن أنّ البلاغة إنّما تقع في الآية على مايراه أهل السّنّة لا على ما يراه المعتزلة فأحسن في ذلك ما شاء مع إمتاعه في سائر فنون البلاغة وفوق كلّ ذي علم عليم.

---

[1]: ينظر: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص25، وكذا: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب، مصدر سابق، ج1، ص110، وكذا: الدّرر الكامنة ، مرجع سابق،ج2، ص185، ص186، وكذا: كشف الظنون، مرجع سابق، ج2، ص1475، وكذا: هديّة العارفين، مرجع سابق، ج1، ص285، وكذا: مفتاح السعادة ومصباح السّيادة، مرجع سابق، ص356، وكذا: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، قدري حافظ طوقان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنّشر- القاهرة، ط2(1374هـ-1954م)، ص385، ص386، وكذا: معجم المؤلّفين، مرجع سابق، ج3-4، ص53 .

[2]: ينظر: الدرر الكامنة، مرجع سابق، ج2، ص186، وكذا: كشف الظنون، مرجع سابق، ج1، ص341، ج2، ص1475، وكذا: شذرات الذهب، مرجع سابق،ج6،ص315، وكذا: هديّة العارفين، مرجع سابق، ج1، ص285، وكذا: معجم المؤلّفين، مرجع سابق، ج3، ص53.

وقال ابن حجر العسقلاني عنه: شرح الكشّاف شرحا كبيرا وأجاب عمّا خالف مذهب السّنّة أحسن جواب يعرف فضله من طالعه.

أمّا (حاجي خليفة) فقد قال عن (فتوح الغيب) في معرض حديثه عن (الكشّاف) بأنّه: أجلّ حواشيه في ستّ مجلّدات ضخمات.

وقال عنه (محمد بن علي الشّوكاني):...حاشيته على الكشّاف هي أنفس حواشيه على الإطلاق مع ما فيها من الكلام على الأحاديث في بعض الحالات إذا اقتضى الحال ذلك على طريقة المحدّثين ممّا يدلّ على ارتفاع طبقته في علمي المعقول والمنقول..." [1]

[1]: ينظر: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر ، مرجع سابق، ج1، ص556، وكذا: الدّرر الكامنة، مرجع سابق، ج2، ص185، ص186، وكذا: كشف الظنون، مرجع سابق، ج2، ص1475، وكذا: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، مرجع سابق، ج1، ص217 .

ثالثًا: علم البيان وموضوعه.

توطئة:

لم يضع الطّيبي في حاشيته تعريفات نظريّة للمفاهيم البلاغيّة بل اقتصر فيها على الجانب التّطبيقي وقد يُعرّف بعض هذه المفاهيم في الحاشية في بعض الحالات إذا اقتضى الأمر ذلك والتي سنذكرها كلّما وُجِدت في هذين الجزأين الخاصّيْنِ بالدّراسة، ومع هذا سنأخذ ما يخصّ علم البيان في هذا البحث من بعض كتب البلاغة المعروفة وخاصّة من الكتاب البلاغي الشّهير للسّكاكي (**مفتاح العلوم**) نظرًا لتأثُّر الطّيبي الكبير به وأنّ أغلب تعريفاته مطابقة لتعريفات هذا الأخير ثمّ نُقارِنها بتعريفات الطّيبي المذكورة في كتابه البلاغي الموسوم (**التّبيان في البيان**)، وبعد ذلك نلاحظ كيف طبّق الطّيبي ذلك في الحاشية.

أ. مفهوم البيان:

البيان بين اللّغة والاصطلاح:

أ. البيان لغة:

جاء في كتاب العين قوله:

"بين: وأمّا البائن فأحد الحالبين اللذين يحلبان النّاقة...والبينونةُ: مصدر بان يبينُ بَيْنًا وبَيْنونةً، أي: قطع. والبَيْنُ: الفُرْقة، والاسم: البَيْنُ أيضًا. والبَيْنُ: الوصل، قال عزّ من قائل: ﴿لَقَد تَّقَطَّعَ بَيْنَكُمْ﴾الأنعام: ٩٤. أي: وصلكم.

قوس بائن، وهي التي بان وَتَرُها عن كَبِدها، تُنْعَتُ به القَوْس العربية. والبيان: معروف, وبانَ الشّيءُ وأبانَ وتَبَيَّن وبَيَّنَ واستبان، والمجاوز يستوي بهذا. والبَيِّنُ من الرّجال: الفَصيحُ، وقال بَعْضُهم: رجلٌ بَيِّنٌ وجهيرٌ إذا كان بَيِّنَ المنطق وجهيرَ المنطق" [1]، فكما نلاحظ أنّ من معاني هذه الكلمة قد نجد اللّفظ وضدّه مثل: الفُرقة والوصل.

وجاء في مجمل اللّغة:

"البين: الفراق.وبان الشّيء: (انفصل) يبين بينونة...وبانَ الشّيءُ: اتّضَح. وأبانَ فهو بَيّنٌ ومُبينٌ. والبَيانُ: هو الكشفُ عن الشّيء. وفلانٌ أَبْيَنُ من فلانٍ؛ أي: أَفصحُ وأوضحُ كلامًا." [2]

وممّا ذكره عبد الوهاب الأزدي في هذه المعاني: "ومعلوم أنّ الشّيء لا يبين عن ذاته ولا يظهر لمن يرقبه ويتوسّمه إلاّ إذا انفصل عن غيره من الأشياء الأخرى التي ترتبط به وتشتدّ إليه أو تلتبس به. ونتيجة لذلك، اعتبر في فعل (بان) عند اللغويين معنيان هما: الانفصال والظّهور." [3]

---

[1]: العين، أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات-بيروت، لبنان، ج8، ط1(1408هـ-1988م)،ص380، ص381.

[2]: مُجمَل اللّغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، ت: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسّسة الرّسالة-بيروت، ج1-2، ط2(1406هـ-1986م)،ص140، ص141.

[3]: اللغة السامية- بحث في دلالة البيان، عبد الوهاب الأزدي، المطبعة والوراقة الوطنية_مراكش، ط1(2009م)، ص34، ص35.

أمّا ابن سيده فممّا ذكره في هذا اللّفظ:

"و قوله:

وما خِفْتُ حتّى بَيَّنَ الشِّرْبُ والأذى بقانِئةٍ أنّي من الحيِّ أبْيَنُ

أي: بائنُ، وقالوا: بانَ الشّيءُ واستبانَ وتَبَيَّنَ وأبانَ وبَيَّنَ، وفي المَثَل: قد أفصح الصّبح لذي عينين؛ أي: تَبَيَّنَ، وقال ابن ذَريح:

ولِلحُبِّ آياتٌ تُبيِّنُ بالفتى شحوبا وتَعْرَى من يديه الأشاجِعُ

هكذا أنشده ثعلبٌ، ويُروى: تَبَيَّنَ بالفتى شحوبٌ، وقوله تعالى:﴿وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٍ ١٨﴾ **الزّخرف:18**؛ يريد النّساء؛ أي: الأنثى لا تكاد تستوي في الحجّة ولا تُبينُ...، وقوله تعالى: ﴿وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ٢﴾ **الدخان:02، الزّخرف:02**؛ معنى المبين الذي أبان طرق الهدى من طُرُق الضّلالة وأبان كلّ ما تحتاج إليه الأمّة، وقوله عزّ وجلّ: ﴿لَا تُخۡرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخۡرُجۡنَ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ﴾ **الطّلاق:01**؛ أي: ظاهرة مُتَبَيِّنَةٍ....وبينهما بَيْنٌ أي بُعْدٌ لغةٌ في بَوْن، والبيانُ: الإفصاح مع ذكاء، ورجُلٌ بَيِّنٌ: فصيحٌ، والجمع أبْنِياءُ صحّت الياء بسكون ما قبلها، وحكى اللحياني في جمعه: أبْيَانٌ وبُيَناء، فأمّا أبيان فكَميتٍ وأموات؛ قال سيبويه: شبّهوا فَيْعَلاً بفاعل حين قالوا: شاهد وأشهاد، قال: ومثلهُ يعني مَيْتًا وأمواتًا، قَيْلٌ وأقوالٌ، وكَيْسٌ وأكْياسٌ، وأمّا بُيَنَاءُ فنادِرٌ...والبين من الأرض قدرُ مدِّ البصر وقيل هو ارتفاعٌ في غِلَظٍ وقيل هو الفصلُ بين الأرضين" [1]، أمّا ابن منظور فقد ذكر العديد من المعاني التي جاءت في هذا اللّفظ، ومن بينها:

"والبَيانُ: ما بُيِّنَ به الشّيء من الدّلالة وغيرها...، قال الشّاعر:

---

[1]: المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن سيده، ت:عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة-بيروت، ط1(1421هـ- 2000م)، ج10، ص505، ص506، ص507.

لو دَبَّ ذَرٌّ فوقَ ضاحي جلدِها لأَبانَ من آثارِهنَّ حُدورُ

...وبانَ الشّيءُ واستَبانَ وتَبَيَّنَ وأبانَ وبَيَّنَ بمعنى واحد؛ أي: ظهرَ، ومنه قوله تعالى: ﴿ءَايَٰتٍ مُّبَيِّنَٰتٍ ﴿٣٤﴾﴾ **النور:34**؛ بكسر الياء وتشديدها بمعنى مُتَبيِّنات، ومن قرأ مُبَيَّنات بفتح الياء فالمعنى أنّ الله بَيَّنَها، وقد قال أبو منصور: ويكون المستبين أيضا بمعنى المُبين، ويقال : استَبنتُ الشّيءَ إذا تأمّلتَه حتّى تبيَّن لك، قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْأَيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٥٥﴾﴾ **الأنعام 55**، المعنى ولتستبينَ أنت يا محمّد سبيلَ المجرمين أي لتزداد استِبانة، وإذا بانَ سبيلُ المجرمين فقد بان سبيل المؤمنين، فبَيَنّ أي تَبَيَّن، لازمٌ ومتعدّ.

وبينهما بيْنٌ أي بُعْدٌ، لغةٌ في بَوْنٍ..وقد بانه بيْنًا...والبيانُ: الفصاحة واللَّسَن، وكلامٌ بَيِّن فصيح، والبَيان: الإفصاح مع ذكاء، والبَيِّن من الرّجال: السَّمْح اللّسان الفصيح الظّريف العالي الكلام القليل الرتَج....روى ابنُ عباس عن النّبي-عليه الصّلاة والسّلام- أنّه قال: إنّ من البيان لسِحرًا وإنّ من الشِّعر لحِكَمًا؛ قال: البيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو الفهم وذكاء القلب مع اللَّسَن، وأصلُه الكشف والظّهور."[1]

من خلال التّعريفات السّابقة لكلمة البيان نجد أنّ استعمالها كان واسِعًا في الكلام العربيّ شعره ونثره واستُعمِلَت في مواضع عِدّة في القرآن الكريم والحديث النّبوي الشّريف بهذه المعاني المختلفة والتي نذكر منها الظّهور والكشف والإفصاح والإيضاح والتّثبّت والتّأمّل والتّأنّي والانفصال والبُعد.

ب.اصطلاحا:

والمفهوم الاصطلاحي لهذا اللّفظ بمعناه العامّ لا يكاد يختلف عن معناه اللّغوي من حيث الغاية التي يسعى إليها والتي هي الإفصاح والإيضاح والإفهام بعيدًا عن الغموض متأمّلاً الطّريقة

[1]: يُنظر: لسان العرب، جمال الدّين أبو الفضل بن منظور، ت: خالد رشيد القاضي، دار صبح وإديسوفت-بيروت-لبنان، الدار البيضاء، ط1(1427هـ-2006م)، ج1، ص543، ص544، ص545.

الأنسب لإيصال المعنى للمتلقّي من غير لبسٍ، ولهذا "فقد استعمل البيان في التّراث البلاغي بمفهومين أساسيين فهو من جهة أولى 'اسم جامع' لكلّ ما به يتحقّق الإبلاغ، وهو من جهة ثانية الكلام"[1]، وهذا هو الذي جاء به الجاحظ والجرجاني، فنجد الجاحظ يقول:

"قال بعض جهابذة الألفاظ ونُقّاد المعاني:

"والبيان اسم جامعٌ لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السّامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أيّ جنس كان الدّليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسّامع إنّما هو الفهم والإفهام. فبأيّ شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع."[2].

إذن فكلّ ما له علاقةٌ بين المُرسِل والمُرسَل إليه وكلّ ما يدور حول الفهم والإيضاح وكَشْف المعنى بأيّ وسيلة فهو البيان عند الجاحظ، سواء أكانت لفظية أو إشاريّة أو خطيّة أو حسابيّة أو حاليّةً، والله تعالى قد ذكره في القرآن الكريم في معرض المدح ومن بينها قوله جلّ شأنه: ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ **الرحمن:04**؛ أي إنّ من خصائص الإنسان التي تميزه عن غيره من المخلوقات هذا البيان. واستخدام الجاحظ للفظ البيان "بمدلوله العامّ كان يقصد به 'الدّلالة الظّاهرة على المعنى الخفي.' وتضمّ هذه الدّلالة كلّ أصناف الدّليل التي بواسطتها يتمّ نقل المعنى من حال القوّة إلى حال الفعل، ومن حال الاختزان والبرهان الصّامت إلى حال تفضي بالمستدلّ إلى حقيقتها ومحصولها، من أيّ جنس كان الدّليل. فتلك الحقيقة، وذلك المحصول هو 'البيان'، أو بعبارة مختصرة هو الدّلالة المبيّنة." [3]

ويذهب ابن رشيق في تعريفه له بقوله:

---

[1]: اللغة السامية- بحث في دلالة البيان، مرجع سابق، ص44.

[2]: البيان والتّبيين، عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ، د.ت، دار ومكتبة الهلال-بيروت، ط(1423هـ)، ص81، ص82.

[3]: اللغة السامية- بحث في دلالة البيان، مرجع سابق، ص54.

"البيان: الكشف عن المعنى حتى تدركه النّفس من غير عُقلة، وإنّما قيل ذلك لأنّه قد يأتي التّعقيد في الكلام الذي يدلّ، ولا يستحقّ اسم البيان"[1]؛ وعلى هذا فالبيان عنده هو إظهار المعنى وكشفُه من غير تعقيد حتى يتسنى للمتلقّي إدراكه من غير جهد ولا مشقّة وإلاّ فليس ببيان الكلام الذي يكون عكس هذا ولو أفاد.

وتظهر قيمة البيان وأهميّته عند عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن الكلام عند تطرّقه لقضية اللّفظ والمعنى، حيث قال:

"اعلم أنّ الكلام هو الذي يُعطي العلومَ منازلَها، ويبيّن مراتبها، ويكشفُ عن صُوَرها، ويجني صنوفَ ثَمَرها، ويدلّ على سرائرها، ويُبرِز مكنون ضمائرها، وبه أبان الله تعالى الإنسان من سائر الحيوان، ونبّهَ فيه على عِظَم الامتنان، فقال عزّ من قائل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ۝٤﴾ **سورة الرّحمان:1– 4**، فلولاه لم تكن تتعدّى فوائدُ العِلْمِ عالِمَه، ولا صحّ من العاقل أنْ يَفْتُقَ عن أزاهير العقلِ كمائمه، ولَتعطّلَتْ قُوى الخواطر والأفكار من معانيها، واستوت القضيّة في موجودها وفانيها."[2]

يتبيّن لنا من حديث عبد القاهر عن الكلام مدى أهميّة البيان وقيمته والذي هو من خصائص الإنسان التي تميّزه عن الحيوان وبأنّ فضلَه كبير ناهيك عن التّواصل فبِوَساطَتِه نعرف العلوم وأهميّتها ودرجاتها ونبلغ الغاية التي ترجى منها، فلولا هذا البيان الذي خصّنا الله سبحانه وتعالى به لم نحصل على الفائدة المرجوّة منها ولم تتعدّ بذاك فائدةُ كلِّ علمٍ صاحبَها العالِمَ بها، وما استطاع أصحاب الأفكار أنْ يُبرِزوا لنا معارفهم وعلومهم، فكان بذلك وجود العلم أو عدمه سواء، مادام أنّه سيبقى في الأذهان والعقول، ثم يكمل الجرجاني مؤكّدا هذا الذي ذهب إليه قائلا:

---

[1]: العُمدة في محاسن الشّعر، وآدابه، ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، ت: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الطّلائع-القاهرة، ط(2009م)، ج1، ص210.

[2]: أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان الجرجاني، ت: محمود محمّد شاكر، دار المدني-جدّة، ط1(1412هـ-1991م)، ص3.

" نَعمْ، ولوقع الحيُّ الحسّاس في مرتبة الجماد، ولكان الإدراك كالذي ينافيه من الأضداد، ولبقيت القلوب مُقْفَلَةً تتصوّنُ على ودائعها، والمعاني مسجونةً في مواضعها، ولصارت القرائح عن تصرّفها معقولةً، والأذهان عن سلطانها معزولةً، ولما عُرف كفرٌ من إيمان، وإساءةٌ من إحسان، ولما ظهر فرقٌ بين مدح وتزيين، وذَمّ وتهجين. ثمّ إنّ الوصف الخاصّ به، والمعنى المثبِتَ لنسبه، أنّه يريك المعلومات بأوصافها التي وجدها العلم عليها، ويقرِّر كيفيّاتها التي تتناولها المعرفةُ إذا سَمَت إليها.
وإذا كان هذا الوصفُ مقوِّمَ ذاته وأخصَّ صفاته، كان أشرف أنواعه ما كان فيه أجلى وأظهر، وبه أولى وأجدر. ومن هاهنا يتبيّن للمحصل، ويتقرّر في نفس المتأمِّل، كيف ينبغي أن يحكُم في تفاضُل الأقوال إذا أراد أن يقسّم بينها حظوظها من الاستحسان، ويعدّل القسمةَ بصائب القِسطاس والميزان." [1]

فكما نرى أنّ الجرجاني يبيّن لنا أنّه بدون هذا البيان يصبح الإنسان كالجماد، وقد تعارف العلماء والفلاسفة منذ القِدَم على هذا المعنى وقالوا: (الإنسانٌ حيوانٌ ناطقٌ)؛ ولهذا فلولا هذا البيان ما استطاع الفرد أنْ يُبيّن إدراكَه ولا استطاع الإفصاح عمّا يختلج في صدره ولبقيت المعاني التي يتعارفها النّاس محبوسة مخزونة في العقول لا تستطيع البُروز مثلها مثل السّجين مقيّدة، فبالبيان تتّضح المعاني وتبرز القرائح ويُمَيَّز بين الرّديء والجيّد، ومن أوصافه الخاصّة به أنّه يُظهر لك المعارف كما وجدها العِلم، ومادام هذا الوصف أخصّ صفاته فإنّ أشرف أنواعه ما كان فيه أظهر، ومن كلّ هذا يتبيّن للمُتدبِّر كيفيّة الحُكم في تفاضُل الأقوال بعضُها من بعض، ثمّ يواصل حديثه فيتبيّن لنا من خلال ذلك أنّه يبيّن لنا أهميّة النّظم في جمال الصّورة البيانيّة هذا النّظم الذي قامت عليه نظريّته، وما يؤكّد ذلك كلامه حينما واصله قائلا:

" ومن البيّن الجليّ أنّ التّبايُنَ في هذه الفضيلة، والتّباعدَ عنها إلى ما ينافيها من الرّذيلة، ليس بمجرّد اللّفظ.

كيف؟ والألفاظ لا تُفيد حتّى تؤلّف ضربًا خاصًّا من التّأليف، ويُعمَدُ بها إلى وجهٍ دون وجهٍ من التّركيب والتّرتيب. فلو أنّك عَمَدت إلى بيت شعرٍ أو فَصْل نثرٍ فعددت كلماته عَدًّا كيف جاء

[1]: أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص4.

واتّفق، وأبطلت نَضَدَهُ ونظامه الذي عليه بُني، وفيه أُفرِغ المعنى وأجرِي، وغيّرتَ ترتيبه الذي بخصوصيّته أفاد ما أفاد، وبنَسَقِه المخصوص أبان المراد؛ نحو أن تقول في:

قِفا نَبْكِ من ذِكرى حبيبٍ ومنزل

((منزل قفا ذكرى من نبك حبيب))، أخرجته من كمال البيان، إلى مجال الهَذَيان." [1]

فكما نلاحظ أنّه يبيّن لنا أنّ هذا البيان لا يقوم باللّفظ وحدَه، بل بنوع خاصٍّ من تأليف الألفاظ بعضُها ببعض؛ ولهذا ضرب لنا الجرجانيّ مثال صدر بيت مطلع مُعلّقة امرئ القيس المشهورة بطريقته التي رُكّب عليها ورُتِّب، فإذا حدث وقمنا بتغيير هذا التّأليف وتركنا نفس الكلمات أخرجناه من كمال البيان إلى مجال الهَذَيان على حدّ تعبيره، وبذلك سيفقد نِسبَتَه لصاحبه؛ وكأنّه يشير هاهُنا إلى مسألة النّظم التي بنى عليها نظريّته في إعجاز القرآن الكريم، فهذا التّأليف المخصوص وُجِد في ألفاظٍ قد رُتِّبَت معانيها في النّفس، وانتظَمَتْ فيها بالعَقل حتّى خرجت بهذه الحُلّة التي لا نستطيع فيها تقديم لفظٍ عن آخر أو تأخيره، فإن حصل ذلك تغيّرت المعاني والمقاصد ودرجات تفاوت البيان وتفاضُلِه.

هذا بالنّظر إلى البيان بمعناه العامّ، أمّا بالنّظر إلى البيان كعلم فقد ذكر الجرجاني في دلائل الإعجاز أهمّيته التي تصل حتى إلى حدّ الإعجاز وتجاوز نطاق البشر وبالتالي فهم كلام الله عزّ وجلّ بالوجه الذي أتت به آياته وبالدّلالات والمعاني الحقيقيّة المرادة منه، فقال:

" ثمّ إنّك لا ترى عِلْمًا هو أرسخ أصلا، وأبْسَق فرعًا، وأحلى جَنًى، وأعذب وِرْدًا، وأكْرَم نِتاجا، وأنْوَر سِراجًا، من عِلم البيان"[2]، ثمّ يتحدّث عن ما لحِق هذا العلم من الضّيم والخطأ فيُرجع مقولة مَن ظنَّ به على غير ما هو عليه فيبيّن أهميّته على خلاف من يعتقد غير ذلك فيقول:

---

[1]: أسرار البلاغة، المرجع السابق، ص4، ص5.

[2]: دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر الجرجانيّ، ت: محمود محمّد شاكر، مطبعة المدني- مصر ودار المدني-جدّة، ط3(1413هـ-1992م)، ص5.

"لا يعلم أنّ ها هنا دقائق وأسرار طريق العِلْم بها الرَّوِيَّة والفكرُ، ولطائف مُستقاها العقل، وخصائصُ معانٍ ينفرد بها قومٌ قد هُدُوا إليها، ودُلُّوا عليها، وكُشِف لهم عنها، ورُفعت الحُجُب بينهم وبينها، وأنّها السّبب في أن عرضت المزِيَّة في الكلام، ووجب أن يفضُل بعضه بعضا، وأن يبعد الشّأوُ في ذلك، وتمتدَّ الغايةُ، ويَعْلُوَ المرتقى، ويَعِزَّ المطلب، حتى ينتهي الأمر إلى الإعجاز، وإلى أن يخرج من طوق البشر." [1].

من كلّ ما سبق من حديث نلاحظ أنّ ما جاء كان المقصود به البيان بمعناه العام الذي يتعدّى كما جاء عند الجاحظ البيان باللغة إلى البيان بغيرها من الوسائل، ثم أخذ يتخصّص إلى البيان باللغة كما جاء في أقوال عبد القاهر الجرجاني وابن رشيق. لكنّ البيان قد أخذ معنى خاصّا أكثر وصار يقصد به جزءا من علم البلاغة، واتّخذ مفهوما علميّا مع السّكاكي الذي يعرّفه بقوله: "هو محاولة إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزّيادة في وضوح الدّلالة عليه والنّقصان"[2].

وقد تحدّث ابن الأثير بعده عن موضوع علم البيان وقيمته فقال:

"فموضوع علم البيان هو الفصاحة والبلاغة، وصاحبه يسأل عن أحوالهما اللّفظيّة والمعنويّة، وهو والنّحويّ يشتركان في أنّ النّحويّ ينظر في دلالة الألفاظ على المعاني من جهة الوضع اللّغويّ، وتلك دلالة عامّة، وصاحب علم البيان ينظر في فضيلة تلك الدّلالة، وهي دلالة خاصّة، والمراد بها أن يكون على هيئة مخصوصة من الحسن، وذلك أمر وراء النّحو والإعراب، ألا ترى أنّ النّحويّ يفهم معنى الكلام المنظوم والمنثور ويعلم مواقع إعرابه، ومع ذلك فإنّه لا يفهم ما فيه من الفصاحة والبلاغة، ومن ها هنا غلط مفسّرو الأشعار في اقتصارهم على شرح المعنى وما فيها من الكلمات اللّغويّة، وتبيين مواضع الإعراب منها، دون شرح ما تضمّنته من أسرار الفصاحة والبلاغة." [3]

---

[1]: دلائل الإعجاز، المرجع السابق، ص7.

[2]: مفتاح العلوم يوسف بن أبي بكر بن محمّد بن علي السكّاكيّ، ت: نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة-بيروت-لبنان، ط2(1407هـ-1987م)، ص329.

[3]: المَثَلُ السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، أبو الفتح ضياء الدّين نصر الله ابن الأثير، ت: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة-صيدا-بيروت، ط(1431هـ-2010م)، ج1، ص26.

ومن العلماء الذين تحدّثوا عن علم البيان والغرض منه وفائدته وكيفيّة ظهوره ابن خلدون الذي نجده قد تحدّث عن علوم البلاغة الثّلاث وذكر البيان من بينها في الصّنف الثّاني وقال:

"هذ العلم حادث في الملّة بعد علم العربيّة واللّغة، وهو من العلوم اللّسانيّة لأنّه مُتعلّق بالألفاظ وما تفيده...، ثمّ قد يدلّ باللّفظ ولا يراد منطوقه ويراد لازمه إن كان مفردا كما تقول: زيد أسد فلا تريد حقيقة الأسد المنطوقة وإنّما تريد شجاعته اللّازمة وتسندها إلى زيد وتسمى هذه استعارة "[1]، فابن خلدون في هذا القول يشرح لنا فلسفة علم البيان وأنها تستند على خلفية منطقية، فعلم المنطق يقسم دلالة الألفاظ إلى ثلاثة أقسام:

دلالة مطابقة وهي دلالة اللفظ بمنطوقه، ودلالة تضمن وهي دلالة اللفظ على جزء معناه لا معناه كله، ودلالة التزام وهي دلالة اللفظ على لازم معناه، وهاتان الدلالتان الأخيرتان لا يدلان بمنطوق اللفظ وإنما بمفهومه. فالمجاز بأنواعه والاستعارة بأنواعها والكناية بأنواعها تدل بمفهوم اللفظ لا بمنطوقه أي بلازم اللفظ كما قال ابن خلدون، ويزيد ذلك إيضاحا بقوله:

"وقد تريد باللّفظ المركّب الدّلالة على ملزومه كما تقول: زيدٌ كثيرُ الرّماد وتريد ما لزم ذلك عنه من الجود وقرى الضّيف لأنّ كثرة الرّماد ناشئة عنهما فهي دالّة عليهما، وهذه كلّها دلالة زائدة على دلالة الألفاظ من المفرد والمركّب وإنّما هي هيئات وأحوال الواقعات جعلت للدّلالة عليها أحوال وهيئات في الألفاظ كلّ بحسب ما يقتضيه المقام، فاشتمل هذا العلم المسمّى بالبيان على البحث عن هذه الدّلالة التي للهيئات والأحوال والمقامات وجعل على ثلاثة أصناف: الصّنف الأوّل يبحث فيه عن هذه الهيئات والأحوال التي تطابق باللّفظ جميع مقتضيات الحال ويسمى علم البلاغة، والصّنف الثّاني يبحث فيه عن الدّلالة على اللّازم اللّفظيّ وملزومه وهي الاستعارة والكناية كما قلناه ويسمّى علم البيان، وألحقوا بهما صنفا آخر وهو النّظر في تزيين الكلام وتحسينه بنوع من التّنميق إمّا بسجع يفصله أو تجنيس يشابه بين ألفاظه أو ترصيع يقطع أو تورية عن المعنى المقصود بإيهام معنى أخفى منه لاشتراك اللّفظ بينهما وأمثال ذلك ويسمى عندهم

[1]: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مرجع سابق، ج1، ص760.

علم البديع، وأطلق على الأصناف الثّلاثة عند المحدثين اسم البيان وهو اسم الصّنف الثّاني لأنّ الأقدمين أوّل من تكلّموا فيه"[1] ؛ وما نَلْحظُه هنا هو اختلاف بعض التّسميات فقد كان علم البلاغة يُطلَق على الصّنف الأوّل الذي هو للمعاني ثمّ أصبحت العلوم الثلاثة التي هي للمعاني والبيان والبديع هي المقصودة بعِلم البيان كما قال صاحب المقدّمة حتّى استقرّت هذه الأصناف الثلاثة واندرجت تحت مُسمّى واحد يجمعها وهو علم البلاغة الذي يضمّ علم المعاني والعلم الذي نحن بصدد دراسته؛ أي: البيان، وعلم البديع، ويواصل ابن خلدون مبيّنًا عمّن اهتمّ بهذا العلم وكتب فيه منذ بداياته الأولى إلى أن نضج مع السّكاكي قائلا: "ثمّ تلاحقت مسائل الفنّ واحدة بعد أخرى وكتب فيها جعفر بن يحيى والجاحظ وقدامة وأمثالهم إملاءات غير وافية فيها، ثمّ لم تزل مسائل هذا الفنّ تكمل شيئا فشيئا إلى أن محّص السّكاكيّ زبدته وهذّب مسائله ورتّب أبوابه على نحو ما ذكرناه آنفا من التّرتيب وألّف كتابه المسمّى بالمفتاح في النّحو والتّصريف والبيان فجعل هذا الفنّ من بعض أجزائه، وأخذه المتأخّرون من كتابه ولخّصوا منه أمّهات هي المتداولة لهذا العهد كما فعله السّكاكيّ في كتاب التّبيان، وابن مالك في كتاب المصباح، وجلال الدّين القزويني في كتاب الإيضاح والتّلخيص وهو أصغر حجما من الإيضاح والعناية به لهذا العهد عند أهل المشرق في الشّرح والتّعليم منه أكثر من غيره."[2]

فكما نلاحظ أنّ بداياته كانت مع جعفر بن يحيى والجاحظ وقدامة وأمثالهم الذين كتبوا فيه حتى استوى كعلم من علوم البلاغة على يد السّكاكي _كما قلنا سايقا_ وهو الذي هذّب مسائله ورتّب أبوابه في المفتاح وأخذنا منه تعريفه للبيان، ثمّ أخذ من أتى بعد السّكاكي منهجه البلاغي فلخّصوا كتابه المفتاح وأقاموا الشّروحات عليه كما فعل هو حين ألّف كتابه التّبيان، وابن مالك في المصباح، والقزويني في الإيضاح والتّلخيص، ولكنّ عبد الوهاب الأزدي يقول بأنّه "إذا كان الجاحظ هو أوّل متحدّث عن البيان وصاحب أهم نظرية بيانية في البلاغة العربية وهي في بداية التّأسيس فإنّ الذي هذّب الخريطة البيانيّة وأحكم هندستها، وأحاطها بالشّمول والتّفصيل

---

[1]: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مرجع سابق، ج1، ص760، ص761.

[2]: المرجع نفسه، ج1، ص761.

هو أبو الحسن إسحاق بن إبراهيم المعروف بابن وهب الكاتب الذي عاش في القرن الرابع الهجري، وذلك في كتابه البرهان في وجوه البيان المنسوب خطأ لقدامة بن جعفر"[1]، وكما يتبين من قول الأزدي أنّه ينفي عن قدامة نسبة كتاب البرهان في وجوه البيان والذي ينسبه لابن وهب.

ثمّ يواصل ابن خلدون حديثه عن هذا العلم الذي يجعله من العلوم التي اختصّ بها أهل المشرق أكثر من المغرب بسبب كونه من الصّنائع الكماليّة والتي تتوفّر في المناطق العمرانيّة أكثر، فيقول:

"وبالجملة فالمشارقة على هذا الفنّ أقوم من المغاربة وسببه والله أعلم أنّه كماليّ في العلوم اللّسانيّة، والصّنائع الكماليّة توجد في وفور العمران، والمشرق أوفر عمرانا من المغرب..، أو نقول لعناية العجم وهم معظم أهل المشرق كتفسير الزّمخشريّ، وهو كلّه مبني على هذا الفنّ، وهو أصله، وإنّما اختصّ بأهل المغرب من أصنافه علم البديع خاصّة، وجعلوه من جملة علوم الأدب الشّعريّة، وفرّعوا له ألقابا وعدّدوا أبوابا ونوّعوا أنواعا، وزعموا أنّهم أحصوها من لسان العرب وإنّما حملهم على ذلك الولوع بتزيين الألفاظ، وأنّ علم البديع سهل المأخذ، وصعبت عليهم مآخذ البلاغة والبيان لدقّة أنظارها وغموض معانيهما فتجافوا عنهما، وممّن ألّف في البديع من أهل إفريقيّة ابن رشيق وكتاب العمدة له مشهور، وجرى كثير من أهل إفريقيّة والأندلس على منحاه "[2] ، لكن في كلام ابن خلدون عن عدم اختصاص أهل المغرب بعلوم البلاغة واكتفائهم بالسّهل منها الذي هو البديع على ما أظنّ نظر؛ ذلك أنّ العِلم مهما كان نوعه غير مقصور على المشرق أو المغرب وإن كان للبيئة تأثيرا في ذلك؛ وقد برز العديد من العلماء في شتّى الفنون والعلوم من المغرب كابن معطي، وابن آجروم، وكابن خلدون في حدّ ذاته وغيرهم كثير، فالصّعوبة والسّهولة ليست هي المعيار لإنجاب العلماء بل في الجِدّ والاجتهاد وإن كان للبيئة دورا في ذلك، ويواصل ابن خلدون متحدّثا عن ثمرة هذا العلم وفائدة معرفته قائلا:

"واعلم أنّ ثمرة هذا الفنّ إنّما هي في فهم الإعجاز من القرآن لأنّ إعجازه في وفاء الدّلالة منه بجميع مقتضيات الأحوال منطوقة ومفهومة وهي أعلى مراتب الكمال مع الكلام فيما يختصّ

---

[1]: اللغة السامية- بحث في دلالة البيان، مرجع سابق، ص55.

[2]: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مرجع سايق، ج1، ص762.

بالألفاظ في انتفائها وجودة رصفها وتركيبها وهذا هو الإعجاز الذي تقصّر الأفهام عن إدراكه وإنّما يدرك بعض الشّيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللّسان العربيّ وحصول ملكته فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه، فلهذا كانت مدارك العرب الذين سمعوه من مبلّغه أعلى مقاما في ذلك؛ لأنّهم فرسان الكلام وجهابذته والذّوق عندهم موجود بأوفر ما يكون وأصحّه، وأحوج ما يكون إلى هذا الفنّ المفسّرون وأكثر تفاسير المتقدّمين غفل عنه حتّى ظهر جار الله الزّمخشريّ ووضع كتابه في التّفسير وتتبّع آي القرآن بأحكام هذا الفنّ بما يبدي البعض من إعجازه فانفرد بهذا الفضل على جميع التّفاسير لولا أنّه يؤيّد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة، ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السّنّة مع وفور بضاعته من البلاغة، فمن أحكم عقائد السّنّة وشارك في هذا الفنّ بعض المشاركة حتى يقتدر على الرّدّ عليه من جنس كلامه أو يعلم أنّه بدعة فيعرض عنها ولا تضرّ في معتقده فإنّه يتعيّن عليه النّظر في هذا الكتاب للظّفر بشيء من الإعجاز مع السّلامة من البدع والأهواء"[1]؛ من هنا تتّضح لنا أهميّة علوم البلاغة بصفة عامّة وبصفة أخصّ علم البيان في فهم النّص القرآني كما تظهر لنا القيمة الكبيرة لتفسير الزّمخشري وضرورة الاطّلاع عليه إذا أمِنَ القارئ على سلامة مُعتَقده لأنّه بذلك سيظفر ببعض من الإعجاز الموجود بين طيّات صفحات القرآن الكريم.

وفي مفتاح السّعادة ومصباح السّيادة في موضوعات العلوم أتى مُؤلِّفه بتعريف علم البيان وذِكر موضوعه، وغرضه، وغايته، ومبادئه كما يلي:

"هو معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة في وضوح الدّلالة. و**موضوعه**: اللّفظ العربيّ من حيث وضوح الدّلالة على المعنى المراد. و**غرضه**: تحصيل ملكة الإفادة بالدّلالة العقليّة، وفهم مدلولاتها، ليختار الأوضح منها مع فصاحة المفردات. و**غايته**: الاحتراز عن الخطأ في تعيين المعنى المراد بالدّلالات الواضحة. و**مبادئه**: بعضها عقليّة، كأقسام الدّلالات والتّشبيهات والعلاقات المجازيّة، ومراتب الكنايات، وبعضها وجدانيّة ذوقيّة، كوجوه التّشبيهات وأقسام الاستعارات، وكيفيّة

[1]: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مرجع سابق، ج1، ص762، ص763.

حسنها ولطفها. وإنّما اختاروا في علم البيان وضوح الدّلالة، لأنّ بحثهم لمّا اقتصر على الدّلالة العقليّة أعني التّضمنيّة والالتزاميّة- وكانت تلك الدّلالات خفيّة سيما إذا كان اللّزوم بحسب العادات والطّبائع، وبحسب الألف، فوجب التّعبير عنها بلفظ أوضح؛ مثلاً إذا كان المرئيّ دقيقًا في الغاية، تحتاج الحاسّة في إبصارها إلى شعاع قويّ، بخلاف المرئيّ الجليّ، وكذا الحال في الرّؤية العقليّة، أعني الفهم والإدراك. والحاصل: أنّ المعتبر في علم البيان دقّة المعاني، المعتبرة فيها من الاستعارات والكفايات، مع وضوح الألفاظ الدّالّة عليها"[1].

بعد تطرّقنا لبعض تعريفات البيان لمختلف العلماء سنعرض تعريف الطّيبي له والذي يُطابق ويُشابه تعريف السّكاكيّ وهو التّعريف الذي استقرّ له غالبيّة أهل هذا الفنّ وقد أتينا سابقا بحديث ابن خلدون عنه حينما قال:

"ثمّ لم تزل مسائل هذا الفنّ تكمل شيئا فشيئا إلى أنْ محّص السّكاكيّ زبدته وهذّب مسائله ورتّب أبوابه...، وألّف كتابه المُسمّى بالمفتاح في النّحو والتّصريف والبيان فجعل هذا الفنّ من بعض أجزائه، وأخذه المتأخّرون من كتابه ولخّصوا منه أمّهات هي المتداولة لهذا العهد"[2] .

ولـمّا كانت حاشية الطّيبي على الكشّاف تطبيقيّة فإنّه لم يُعْنَ بالتّعريفات النّظريّة وخاصّة أنّ له كتابا خاصًّا بالبلاغة وهو كتابه "التّبيان في البيان" والذي أخذنا منه تعريفاته في هذا الفنّ؛ وهذا الكتاب "يُعدّ من الكتب الأمّهات في البلاغة العربيّة، فضلا عن اشتماله على نظرات رائعة تعدّ جديدة في المدرسة البلاغيّة"[3] ، وعرّف الطّيبي البيانَ بقوله:

" هو معرفة إيراد المعنى الواحد في الطّرق المختلفة الدّلالة بالخفاء على مفهومها تفاديًا عن الخطأ في التّطبيق لتمام المُراد"[4].

---

[1]: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوع العلوم، مرجع سابق، ص139.

[2]: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، مرجع سابق، ج1، ص761.

[3]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص5.

[4]: المصدر نفسه، ص340.

ثمّ يشرح لنا تعريفه بقوله:

"نعني بتمام المُراد كنه ما يقصده البليغ من المبالغة، وبالمعنى الواحد ما يقتضيه علم المعاني، وبالطّرق التّراكيب، وإنّما قيّد الدّلالة بقوله على مفهومها احترازًا عن دلالات الألفاظ المترادفة المختلفة بالخفاء لأنّ خفاءها ليس باعتبار مفهوم التّراكيب بل باعتبار منطوقها لقلّة دورها على الألسنة وذلك غير مجد في المبالغة، وإنّما أعرضنا عن ذكر الوضوح لأنّ الغرض من ذلك الإيراد المبالغة وهي إنّما تحصل من خفاء الدّلالة وكلّما ازدادت خفاء ازدادت مبالغة مثاله إنّا إذا أردنا إيراد معنى قولنا زيد جواد مثلاً في الأصول الثّلاثة تقول في طرق التّشبيه زيد كالبحر في السّخاوة، وزيد كالبحر، زيد بحر، وفي طرق الاستعارة رأيت بحرا في الدّار ثمّ لجّة زيد كثرت، ثمّ لجّة زيد متلاطم أمواجها، وفي طرق الكناية زيد مضياف، زيد كثير أضيافه، زيد كثير رماده، ثمّ إنّ الرّماد كثر في ساحة زيد ثمّ إنّ الجود في قبّة ضربت على زيد، ثمّ إنّه مصور عن الجود...، فظهر من هذا البيان أنّ مرجع البيان إلى اعتبار المبالغة في إثبات المعنى للشّيء وذلك إمّا على طريقة الإلحاق أو الإطلاق والثّاني إمّا إطلاق الملزوم على اللازم أو عكسه، وما يبحث فيه عن الأوّل التّشبيه وعن الثّاني المجاز وعن الثّالث الكناية فرتّبنا الكلام على ثلاثة أصول." [1]

"ويقصد الطّيبي بـ((الإلحاق)): فنّ التّشبيه، الذي جعله أصلاً مستقلاً، وبـ((الإطلاق)): المجاز والكناية، تبعًا للانتقال من الملزوم إلى اللّازم أو عكسه"[2].

"وهذا التّقسيم أحسن ممّا في المفتاح لأنّ التّشبيه على هذا أصل مستبدّ برأيه كالمجاز والكناية بخلاف تقسيم السّكاكي ومَن نحا نحوه كابن مالك والقزويني وغيرهما إلى أنّ التّشبيه مقدّمة لبعض المجاز وهو الاستعارة وليس شيئا أصليّا في علم البيان لأنّهم اتّخذوا الدّلالة العقليّة سواء كانت تضمّنيّة أو التزاميّة أساسا للوضوح والخفاء، فانحصر عندهم علم البيان في المجاز والكناية، وخرج

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص340، ص341.

[2]: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب، مصدر سابق، ج1، ص437.

التّشبيه لأنّ دلالته وضعيّة، أمّا الطّيبي فقد نهج لحصر أصول البيان نهجا آخر صار به التّشبيه ركنا أصيلا في البيان، حيث لم يعوّل على الدّلالات وإنّما نظر إلى المبالغة التي جعلها الغرض المنشود من علم البيان." [1]

[1]: يُنظر: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص6، ص341.

الفصل الأول:

التّشبيه

الفصل الأوّل:

التّشبيه

المبحث الأوّل: التّشبيه مفهومه وأركانه وأنواعه.

التّشبيه في اللّسان العربي.

المطلب الأوّل: التّشبيه في اللّغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: أركان التّشبيه.

المبحث الثاني: التّشبيه في فتوح الغيب.

المبحث الأوّل: التّشبيه: مفهومه وأركانه وأنواعه.

. توطئة:

استُعمِل أسلوب التّشبيه منذ القِدَم في كلام العرب، لكونِه يُقرِّب المعنى للمتلقّي ويَرسُمُه في ذِهنِه عبر ما يراه المُرسِلُ مناسِبًا من استِعمال صور فنيّة فائقة الإبداع والرّوعة خاصّةً إنْ أحسنَ صياغَتَهُ فيجعل بذلك مِن الغائب المفقود حاضرا موجودا وإنْ لم يكُن ذلك حقيقةً، كما يجعل الفهم أكثر وضوحا والصّورة في ذهن الإنسان أكثر مُشاهدة ومعايَنةً بجعله الأمور المعنويّة التي لا تُدرِكُها الحواسّ في صورة ملموسة فيصبح المعنى بذلك أقرب للنّفس وأكثر إقناعا وإيحاء وجمالا، وهو في كلام العرب موجودٌ بصورة كبيرة سواء أكان ذلك في شِعْرهم أم نَثْرهم أم حِكَمِهم أم أمثالِهم، وقد استُعمِلت كلمة التّشبيه بهذا اللّفظ أو مشتقّاته بكثرة في كلامهم وحتى في القرآن الكريم؛ فمن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿١٦﴾﴾/ **سورة الرّعد–آية:16**؛ ومعنى ذلك:

"هَلْ _ أوْ أَغَيْر اللهِ خَلَقَ شَيئًا فاشْتَبَهَ عليهم خَلْقُ اللهِ مِن خَلْقِ غَيْرِه"[1]، أمّا التّشبيه بمفهومه اللّغوي والاصطلاحي فسنتطرّق إليه كذلك إذْ هو من سِمات هذه اللّغة.

[1]: معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج، ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب – بيروت، ط1(1408 هـ - 1988 م)، ج3، ص144.

المطلب الأوّل: التّشبيه في اللّغة والاصطلاح:

أ. التّشبيه لغة:

جاء في قاموس **العين** للخليل عن كلمة (الشَّبَه)؛ قوله:

"في فلان شَبَهٌ من فلان وهو شَبَهُهُ وشِبْهُهُ؛ أي: شبيهُهُ، وتقول: شبّهت هذا بهذا (وأشبه فلانٌ فلانا)، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ﴾/آل عمران:**07**؛ أي: يُشبِه بعضها بعضًا...، ورأيتك مِثلَه في الشَّبَهِ والشِّبْهِ، وفيه مَشابِه من فلان، ...وكلّ شيءٍ يكون سواءً فإنّها أشباه،"[1]، هذا إذا كان الشَّبه بمعنى المِثْل، وقد جاء في نفس القاموس معنى آخر له في قوله:

"والمُشْبِهاتُ من الأمور: المُشْكلاتُ، قال:

واعلمْ بأنّك في زمان مُشَبَّهاتٍ هُنَّ هُنَّه

وشَبّه فلانٌ عليّ، إذا خلّط، واشتَبَهَ الأمْرُ، أي: اختلط...، وتقول: إنّي لفي شُبْهةٍ منه"[2]، فهنا نرى أنّ كلمة الشَّبَه جاءت بمعنى الغموض والالتباس والاختلاط والشّك؛ ولكن قد يلتبس الأمر ويختلط بسبب التّشابه الكبير بين الأمور؛ فقد نشُكّ في شخص ما مثلاً إذا دار الغموض حولَه، وقد لا نُفَرّق بين شخصين إذا كانا متشابهَين في الهيئة أو لا نميز بين طعمين إذا كانا متشابِهَيْنِ في المَذاق وهكذا فالغموض واللّبس يحدُثُ كلّما كان التّماثُل أكبر.

أمّا في **جمهرة اللّغة** فقد قال ابن دريد: "الشِّبْه والشّبيه والشَّبَه واحد."[3]

---

[1]: العين، مرجع سابق، ج3، ص404.

[2]:المرجع نفسه، ج3، ص404.

[3]: جمهرة اللّغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين-بيروت،ط1(1987م)، ج1، ص346.

وجاء في **مقاييس اللّغة**: "الشّينُ والباءُ والهاءُ أصلٌ واحِدٌ يَدُلُّ على تشابُهِ الشّيءِ وتشاكُلِه لَوْنًا ووَصْفًا، يقال شِبْهٌ وشَبَهٌ وشَبيهٌ، والشَّبَهُ من الجواهر: الذي يُشبِهُ الذَّهَبَ، والمُشَبِّهاتُ مِن الأمور: المُشكِلاتُ، واشْتَبَهَ الأمرانِ إذا أَشْكَلا.

وممّا شَذَّ عن ذلك الشَّبَهَانُ." [1]

وقد ذَهب الجوهري في **الصِّحاح** إلى القول بأنّ:

"شِبْهٌ وشَبَهٌ لغتان بمعنًى، يقال: هذا شِبْهُهُ، أي شَبيهَهُ، وبينهما شِبَهٌ بالتّحريك، والجمع مَشابهُ على غير قياس، كما قالوا مَحاسِنُ ومذاكيرُ، والشُّبْهَةُ: الالتِباسُ، والمُشْتَبِهاتُ من الأمور: المُشكِلاتُ، والمُتشابِهاتُ: المُتماثِلاتُ، وتَشَبَّهَ فلان بكذا، والتّشبيهُ: التّمثيلُ، وأشْبَهْتُ فلانًا وشابَهْتُهُ، واشْتَبَهَ عليَّ الشّيء." [2]

فكما نرى أنّ معاني هذه الكلمة تدور حول المِثْل والالتباس والغموض كما سبق وأن رأينا ذلك في معجم العَيْن للخليل بن أحمد الفراهيدي.

ب. التّشبيه اصطلاحا:

جاء في **الصّناعتين** لأبي هلال العسكري بأنّ التّشبيه هو:

"الوصف بأنّ أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التّشبيه، ناب منابه أو لم ينب، وقد جاء في الشِّعر وسائر الكلام بغير أداة التّشبيه،...ويصحّ تشبيه الشّيء بالشّيء جملة، وإن شابهه من وجه واحد...ولو أشبه الشّيءُ الشيءَ من جميع جهاته لكان هو هو"[3]

أمّا ابن رشيق القيرواني فيعرّفه بقوله:

---

[1]: مقاييس اللّغة، أحمد بن فارس بن زكرياء، ت: عبد السّلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ-1979م)، ج3، ص243.

[2]: تاج اللّغة وصحاح العربيّة، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري، ت: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين-بيروت، ط4(1407هـ-1987م)، ج6، ص2236.

[3]: الصّناعتين ، مرجع سابق، ص239.

"التّشبيه: صفة الشيء بما قاربه وشاكله، ومن جهة واحدة أو جهات كثيرة لا من جميع جهاته؛ لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إيّاه."[1]

ممّا سبق يتبيّن لنا أنّ المعنى الاصطلاحي للتّشبيه يُماثِل ويُقارِب معناه اللّغوي من حيث وجودُ المُماثَلةِ والاشتراك وهذا هو الذي بُنِيَ عليه المعنى الاصطلاحي، وقد ذهب عبد القاهر الجرجاني إلى القول بـ "أنّ مدار التّشبيه على أنّه يقتضي ضَرْبًا من الاشتراك"[2]، ومن هنا فـ "لا تشبيه حتى يكون معك شيئان"[3]؛ إذ لا بُدّ من وجود ما يُشبَّه به للشّيء المُراد تشبيهه وقد "قيل: إنّ من شرط بلاغة التّشبيه أن يشبه الشّيء بما هو أكبر منه وأعظم" [4]، فالتّشبيه إذًا يكون بين الأمور المشتركة والمتماثلة وهذا ما رأيناه أيضا في التّعريفات اللّغويّة التي تَبَيّنَ لنا من خلالها أنّ التّشبيه هو التّمثيل إلاّ أنّ عبد القاهر الجرجاني قد فرّق بين التّشبيه والتّمثيل، فقال:

"اعلم أنّ الشّيئين إذا شبّه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضربين:

أحدهما: أن يكون من جهة أمر بيّن لا يحتاج إلى تأوّل.

والثّاني: أن يكون الشّبه محصّلا بضرب من التّأوّل." [5]

وقد ردّ هذا القول الذي يُمَيِّزُ فيه بين التّشبيه والتّمثيل صاحب **المثل السّائر** حينما قال:

"وجدت علماء البيان قد فرّقوا بين التّشبيه والتّمثيل، وجعلوا لهذا بابًا مفردًا، ولهذا بابًا مفردًا، وهما شيء واحد لا فرق بينهما في أصل الوضع، يقال: شبّهت هذا الشّيءَ بهذا الشّيء، كما

---

(1): العمدة في محاسن الشعر وآدابه، مرجع سابق، ج1، ص286.

(2): أسرار البلاغة،أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، د.ط، ص99.

(3): المرجع نفسه، ص 99.

(4): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، ت: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع _ الفجالة _القاهرة، د.ط، ج2، ص100.

(5): المرجع نفسه، ص69.

يقال: مثّلته به، وما أعلم كيف خفي ذلك على أولئك العلماء مع ظهوره ووضوحه؟"[1].

أمّا السّكاكي فتعريف الطّيبي للتّشبيه يُماثِل تعريفَه له، ويختلفان في عدد مطالِبه حيث جعلها السّكاكي أربعة مطالب أمّا عند الطّيبي فجعلها خمسة فصول مشترِكَيْنِ بذلك في طرفي التّشبيه ووجه الشّبه والغرض في التّشبيه وأحوال التّشبيه ويُضيف له الطّيبي الأداة؛ ويقول السّكاكي عن التّشبيه:

"لا يخفى عليك أنّ التّشبيه مستدع طرفين مشبّها ومشبّها به واشتراكا بينهما من وجه وافتراقا من آخر مثل أن يشتركا في الحقيقة ويختلفا في الصّفة أو بالعكس"[2].

نلاحظ من جميع التّعريفات السّابقة لعلماء البيان التّوافق في أنّ التّشبيه لا يحدث حتى يكون هناك عنصران؛ وهما: المشبَّه والمُشبَّه به، وأنّه ينبغي أن يوجد بينهما اشتراك وإلاّ فلا يمكن حصوله؛ فالشّيء لا يتّصف بنفسه، فلو أشبه الشّيءُ الشيءَ من جميع جهاته لكان هو هو كما قال صاحب الصّناعتين، ولمّا يواصل السّكاكي حديثه عن التّشبيه نلاحظ _كما قلنا من قبل_ تقاطع وتداخل تعريفه مع تعريف الطّيبي للتّشبيه واشتراكهما في أربعة مطالب على حدّ قول السّكاكي أو خمسة فصول على قول الطّيبي مضيفا الطّيبي في ذلك فصلاً آخر وهو الأداة.

وقد عرّف الطّيبي التّشبيه في كتابه البلاغي **التّبيان في البيان** بقوله: "هو وصف الشّيء بمشاركته الآخر في معنى وهو يستدعي خمسة أشياء: الطرفين ليحصل والوجه ليجمع والغرض ليصح والأحوال ليحسن والأداة لتوصل وفيه خمسة فصول."[3]

يتبيّن لنا من خلال التّعريفات السّابقة للتّشبيه تداخلها وتقاطعها وتماثُلها وانصِبابها في مَصَبٍّ واحد وخاصّةً بين تعريفي السّكاكي والطّيبي كما اتّضح لنا.

---

[1]: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، المرجع السابق، ج2، ص93.

[2]: مفتاح العلوم، المرجع السابق، ج1، ص332.

[3]: التّبيان في البيان، المصدر السابق، ص341.

المطلب الثاني: أركان التّشبيه:

للتّشبيه أربعة أركان لا بُدّ من احتوائه عليها حتى يتمّ، ويكون وجودها فيه ضروريًّا سواء أكانت ظاهرةً أم مقدّرةً؛ وهي: المشبَّه، والمشبَّه به، وأداة التّشبيه، ووجه الشَّبَه.

من هذه التّعريفات التي تطرّقنا إليها سواء منها التّعريفات اللّغويّة أو الاصطلاحيّة نستطيع أن ندرك بأنّ التّشبيه حتى يكون موجودًا في الكلام لا بدّ له من ركنين أساسيّين لا يستغني عنهما ولا يتمّ إلاّ بهما وهما المشبَّه والمشبَّه به، ولا يقوم التّشبيه إلاّ بهما ويسميّان بركني التّشبيه، ولا يمكن بحالٍ من الأحوال حذفُ أحد هذين الطَّرَفيْن؛ "إذْ لو حُذِف منه أحد هذين الطَّرفيْن لدخل في باب الاستعارة." [1]

1.ركنا التّشبيه: وهما المشبّه والمشبّه به.

بعد حديث السّكاكي عن التّشبيه وتقسيمه إيّاه إلى أربعة مطالب، قال:

"فلننوّعه أربعة أنواع: **النّوع الأوّل:** النّظر في طرفي التّشبيه المشبّه والمشبّه به، إمّا أن يكونا مستندين على الحسّ...في المبصرات،...في المسموعات،...في المشمومات، ...في المذوقات،...في الملموسات، وإمّا ما يستند على الخيال...، وإمّا أن يكونا مستندين على العقل، وإمّا أن يكون المشبّه معقولا والمشبّه به محسوسا...، وإمّا الوهميّات المحضة..." [2]

أمّا الطّيبي فنجده يقول في تقسيمه للتّشبيه ونَهجِه نفس منهج السّكاكي:

"**الفصل الأوّل في الطّرفين:**

المشبّه والمشبّه به إمّا حسيّان وذلك في المبصرات...، وفي المشمومات...، وفي المذوقات...، وفي الملموسات...، وفي المسموعات...، وقد يترتّب بعضها مع بعض...، وإمّا عقليّان...، وإمّا حسّي وخيالي...، وإمّا وهمي وحسّي...، وإمّا عكسه...، وإمّا عقلي وحسّي...،

---

[1]: علم البيان، وليد إبراهيم قصاب، دار الفكر -دمشق، دار الفكر المعاصر-بيروت، ط2 (1435هـ-2014م)، ص34.

[2]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص332، ص333.

وعكسه..."[1].

وهنا كما نلاحظ وجود التّقارب بين المفاهيم والتّقسيمات بين السّكاكي وكذا الطّيبي الذي يبدو متأثّرًا به وبرؤيته البلاغيّة، إلاّ أنّ الأمثلة التي أتى بها هذان العالمان يختلف بعضها عن بعض؛ وقد اتّضح ذلك في كتابيْهِما.

"**الفصل الثّاني في الوجه.**

وهو أمرٌ يشترك فيه الطّرفان، وهو إمّا واحد حقيقة أو حكمًا أو متعدّد."[2]

فكما نلاحظ أنّ الطّيبي عرّف لنا وجه الشَّبَه بأنّه الأمر الذي يشترك فيه طرفان، ويقول بأنّ هذين الطّرفين قد يشتركان في أمر واحد على سبيل الحقيقة، أو يشتركان في عدّة أمور تنتزع منها هيئة تُجعل وجه تشبيه واحد وهو المقصود بقوله (حكما)، أو قد يكون وجه التّشبيه متعدّدًا وذلك بأن يشترك الطّرفان في عدّة أمور؛ وسيتبيّن كلّ ذلك مع الأمثلة والشّرح بالإضافة إلى عرض بعضٍ ممّا قدّمه السّكاكي في مفتاح العلوم بما أنّ الطّيبي قد تأثّر بمنهجه وطريقته.

وفي **مفتاح العلوم** يقول السّكاكي عن **وجه التّشبيه** بعد ذِكْره لبعض الأمثلة والشّرح بأنّه يحتمل أن يتفاوت، وهذا التّفاوت الذي تحدَّث عنه يُشبِه ما ذهب إليه الطّيبي في تعريفه لوجه التّشبيه؛ وهو ما يؤكّد نهج الطّيبي لمنهج السّكاكي البلاغي؛ ويقول السّكاكي في ذلك: "وجه التّشبيه يحتمل أن يتفاوت فنقول وبالله التّوفيق: وجه التّشبيه إمّا أن يكون أمرًا واحدًا أو غير واحد وغير الواحد إمّا أن يكون في حكم الواحد لكونه إمّا حقيقة ملتئمة، وإمّا أوصافًا مقصودًا من مجموعها على هيئة واحدة أو لا يكون في حكم الواحد فهذه أقسام ثلاثة؛" [3] وكما يتبيّن لنا أنّه نفس المعنى الذي ذهب إليه الطّيبي في تعريفه لوجه التّشبيه.

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص341، ص342، ص343.

[2]:المصدر نفسه، ص343.

[3]:مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص334، ص335.

وبعد تعريف الطّيبي لوجه الشَّبَه وتقسيمه إيّاه إلى ثلاثة أقسام؛ قال: "**فالأوّل** إمّا حسّي وطرفاه حسّيان ويؤتى بها على النّسق، قال ابن سكرة (من الخفيف):

الخُدُودُ والصُّدْغُ غالِيَةٌ والرِّيقُ خَمْرٌ والثَّغْرُ مِن بَرَدِ

وقال أبو الطّيب: (من الوافر)

بَدَتْ قَمرًا ومالَتْ خُوطَ بانٍ وفاحَتْ عَنْبَرًا ورَنَتْ غزالا

ويسمى مفرقًا، أو على اللّف، قال أيضًا: (من الطّويل)

رَأيتُ الحُمَيَّا في الزُّجاجِ بِكَفِّهِ فَشَبَّهْتُها بالشَّمْسِ في البَدْرِ في البَحْرِ

وقد يُثَنّى اللّف، قال البحتري: (من البسيط)

تَبَسُّمٌ وقُطوبٌ في نَدًى وَوَغًى كالرَّعْدِ والبَرْقِ تحت العارِضِ البَرِدِ" [1]

هذا التّقسيم الذي قدّمه الطّيبي بحسب وجه الشَّبَه كما نلاحظ لم يكتفِ فيه بوجه الشَّبَه بل أدْرَج فيه الطَّرَفَيْن أيضًا؛ فهذا التّقسيم الذي تندرج تحته هذه المُسَمّيات (تشبيه التّسوية والجمع..)، كما سنرى نجدها عند بعض العلماء المحدثين وتكون بحسب الطَّرَفَيْن فقط، وربّما هو اختلافٌ في التّقسيم بين العموم والخصوص؛ فالعلماء المحدثون خَصَّصُوا التّقسيم إلى حسّي وعقلي وما إلى ذلك بحسب الطّرفين فقط، أمّا العلماء القُدامى فقد عَمَّمُوا أي إنّهم بالإضافة إلى جعل التّشبيه بحسب الطَّرَفَيْن وكونه حسّيًّا أو عقليًّا أو غير ذلك نظروا لوجه الشّبَه معهما أيضًا بكونِه حسّيًا أو عقليًّا أو غير ذلك وأطلقوا هذه المُسمّيات؛ فهذا التّشبيه الذي سمّاه الطّيبي مفرقًا أو على اللّف هو التّشبيه المفروق لدى علماء البيان المحدثين بحسب الطّرفيْن في بيت ابن سكرة والبيت الأوّل لأبي الطّيب المتنبّي؛ وهي على منوال قول الشّاعر:

"**النّشر مِسْكٌ، والوجوه دنا نيرٌ، وأطراف الأكفّ عَنَمْ**

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص344.

هذه ثلاثة تشبيهات، ولكن كلاًّ منها مستقلّ عن الآخر: أتى بالمشبّه الأوّل النّشر-الرّائحة الطّيّبة- وإلى جانبه المشبّه به المسك، وأتى بالوجوه وإلى جانبها المشبّه به وهو الدّنانير، وأتى بأطراف الأكفّ، وإلى جانبها المشبّه به، وهو العَنَم؛ نبات أملس دائم الخضرة. فكأنّ كلّ تشبيه هاهنا مستقلّ مفروق عمّا قبله؛ ولذلك سمّي هذا النّوع بـ (**التّشبيه المفروق**)." [1]

وفي البيتين اللّذَيْن استشهد الطّيبي بهما نلاحظ أيضًا تشبيهه مثلاً في البيت الأوّل للرّيق بالخمر، وللأسنان بالبرد، وفي البيت الثّاني يُشبه هذه المرأة بالقمر، وميلانها بخوط البان، ورائحتها بالعنبر وما إلى ذلك فكلّ تشبيه مفروق عمّا قبله، لكن الشّيء الملاحظ في البيتيْن التّالِيَيْن لأبي الطّيب والبحتري كأنّهما من التّشبيه الملفوف عند علماء البيان المحدثين؛ فهما على منوال قول امرئ القيس:

كأنّ قلوب الطّير رَطبًا ويابِسًا لدى وكرها، العُنّاب والحَشَفُ البالي

حيث "أتى بمشبهين متتاليين، هما قلوب الطّير الرّطبة، وقلوب الطّير اليابسة، ثم أتى بالمشبهين بهما؛ جعل القلوب الرّطبة كالعناب، واليابسة كالحشف البالي.

ويسمى هذا النّوع (**التّشبيه الملفوف**) لأنّه أتى بمتعدّد، أي لفّ المشبّهات معًا، ثم أرجع على كلٍّ منها ما يتعلّق به، وهو على أسلوب اللّفّ والنّشر في علم البديع، ولذلك سمّي باسمه، ومن هذا القبيل قول الشّاعر:

ليلٌ، وبدرٌ، وغصن شعرٌ، ووجهٌ، وقدُّ"[2]

ويواصل الطّيبي تحدُّثَه في هذا القسم لوجه الشَّبَه الحسّي والذي طرفاه حسّيان، فيأتي ببيتٍ شعريٍّ ويقول: "أو يؤتى للمشبَّه المتعدّد بالمشبَّه به قال: (من المجتث)

صُدْغُ الحبيبِ وحالي كلاهُما كاللّيالي

---

[1]: علم البيان، وليد إبراهيم قصاب، مرجع سابق، ص42.

[2]: المرجع نفسه، ص41، ص42.

وثَغْرُه في صفاءٍ وأدْمُعي كاللآلِـي

ويُسمّى تسويةً." [1]

هذا التّقسيم نجده حتّى عند البلاغيّين المحدثين ولكن بحسب الطَّرَفيْن فقط كما سبق التّنويه لذلك، وفي هذا البيت الشّعري "شبّه شعر الحبيب وحاله باللّيل الأسود، فأمّا وصف شعر المحبوب بالسّواد فهو دلالة الشّباب والنّضارة، وأمّا وصف حاله بالسّواد فهو دلالة عن سوء حاله وتعاسته، ومن الواضح ارتباط الصّورتين، فتعس حال الشّاعر بسبب وجده بحبيب شاب ناضر، ويُسمّى هذا النّوع بـ (**تشبيه التّسوية**) لأنّه سوّى بين المشبّهات بحيث جعل لها مشبّهًا به واحدًا." [2]

ويوجد عكس تشبيه التّسوية وهو الذي يكون فيه المشبَّه به متعدّدًا والمشبَّه واحدًا، وفي هذا يُكمِل الطّيبي قائلاً: "أو عكسه قال البحتري: (من الخفيف)

فَهْيَ كالشَّمسِ بَهْجَةً والقَضيبِ اللّدْنِ قَدًّا والرِّيمِ طَرْفًا وَجِيدا

ويُسمّى **جَمْعًا**؛" [3] و في هذا النّوع من التّشبيه:

"قد يُشبَّه شيء بعدّة أشياء، أي ينفرد المشبّه ويتعدّد المشبَّه به، كما في قوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُنَّ ٱلْيَاقُوتُ وَٱلْمَرْجَانُ ﴿٥٨﴾﴾/ **الرّحمان58/55**؛ شبّه حور أهل الجنّة في الإشراق والجمال والنّفاسة بشيئين هما الياقوت والمرجان، ومن ذلك قوله –صلى الله عليه وسلّم–:

((**السّاعي على الأرملة والمسكين كالمجاهد في سبيل الله، أو القائم اللّيل، أو الصّائم النّهار**))؛ شبّه من يسعى في حاجة الأرملة والمسكين–في المنزلة والأجر– بثلاثة أشياء:

المجاهد في سبيل الله، ومن يقوم باللّيل في العبادة، ومن يصوم نهاره؛" [4] فكما نلاحظ أنّ

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص344.

[2]: علم البيان، مرجع سابق، ص41.

[3]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص344.

[4]: علم البيان، مرجع سابق، ص40.

المشبّه واحد وهو في الآية الكريمة حور العين وشُبِّهت بأمرين هما الياقوت والمرجان بجامع الإشراق والجمال والنّفاسة؛ فالطَّرَفان حِسيّان وكذلك وجه الشَّبه، وفي الحديث النّبوي الشّريف جاء بالمشبّه الذي هو الشّخص الذي يسعى لقضاء حاجات الأرملة والمسكين وهما من الضُّعفاء شبَّهَه بالمجاهدِ في سبيل اللّه لِمَا في ذلك من الأجر والثّواب أو كمن يقوم اللّيل وكذا كالذي يصوم نهاره وهذه الأمور المشبَّه بها كلُّها عباداتٌ لها من الأجر العظيم ما لا يخفى على أحدٍ فالمشبَّه كما رأينا واحد والمشبَّهات متعدِّدة، ومن أمثلة هذا النّوع من التّشبيه أيضًا قول "أبي العلاء المعرّي:

خبِّريني ماذا كرِهتِ من الشَّيْ بِ، فلا عِلْم لي بذنب المَشيبِ

أضياءُ النّهارِ، أو وَضَح اللّؤ لؤ، أم كونُه كثغر الحبيبِ

شبّه المشيب _ في معرض تزيينه وتجميله _ بثلاثة أشياء مبهجة؛ هي: ضياء النّهار، ووضح اللؤلؤ، وثغر الحبيب...وبلاغته أنّ المتكلّم بالغ في صفة المشبّه، حتى كأنّه لم ير مشبّهًا به واحدًا يعبّر عن حاله، أو يجمع صفاته، فشبّهه بعدّة أشياء، فدلّ بذلك على كثير من معانيه وأحواله،"[1] وهذا النّوع من التّشبيه الذي يتعدّد فيه أحد الطّرفيْن أو كلاهما يُطلق عليه اسم التّشبيه المتعدّد، وأمّا السّكاكي الذي نحا نَحْوَه الطّيبي، ففي معرض تقسيمه لوجه الشَّبه لثلاثة أقسام كما رأينا نجده يقول: "أمّا الأوّل فإمّا أن يكون حسيًّا أو عقليًّا ولا بدّ للحسّي من أن يكون طرفاه حسيّين لامتناع إدراك الحسّ من غير المحسوس جهة دون العقلي فإنّه يعمّ أنواع الطّرفين الأربعة المذكورة لصحّة إدراك العقل من المحسوس جهة ولذلك تسمع علماء هذا الفنّ رضوان الله عليهم أجمعين يقولون التّشبيه بالوجه العقلي أعمّ من التّشبيه بالوجه الحسّي، فالحسّي كالخدّ إذا شبّه بالورد في الحمرة وكالصّوت الضّعيف إذا شبّه بالهمس في الخفاء وكالنّكهة إذا شبّهت بالعنبر في طيب الرّائحة وكالرّيق إذا شبّه بالخمر في لذّة الطّعم على زعم القوم وكالجلد النّاعم إذا شبّه بالحرير في لين المسّ"؛ [2] نلاحظ في تقسيم السّكاكي لوجه الشَّبَه الحسيّ تبيانه لعلاقته مع العقلي أيضا

---

[1]: علم البيان ، المرجع السابق، ص40.

[2]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص335.

وبأنّ العقليّ أعمّ من التّشبيه بالوجه الحسّي وليس العكس، فكما نلاحظ أنّه قد أتى بنفس الأمثلة التي قدّمها في النّوع الأول من التّشبيه عن الطّرفين ووضع العلاقة التي تجمع بينهما وهي وجه التّشبيه، لكن ما نجده عند الطّيبي أنّه قد أتى بأمثلة جديدة وذكر مُسَمَّيات كلّ نوع منها مع اعتماده على الشّواهد الشّعريّة ممّا يدلّ على رُسوخ قَدَمِه في هذا العِلْم وتمكُّنِه واستقلال فِكْره؛ فقد بنى على ما أتى به مَن سبَقه لكنّه اعتمد على شواهد وأمثلة أخرى تبيّن موسوعيّته واعتماده على التّطبيق أيضًا.

وبعد انتهائه من الحديث عن وجه الشَّبَه الحسّي والذي طرفاه حسيّان، ينتقل الطّيبي بعد ذلك للحديث عن وجه الشَّبَه العقلي والذي طرفاه حسيّان ، فيقول: "وإمّا عقليّ وطرفاه حسيّان قال –صلى الله عليه وسلّم–: ((**مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح (عليه السّلام) من ركب فيها نجا ومن تخلّف عنها غرق**))، وقال ﷺ:

((**مثل أصحابي مثل النّجوم من اقتدى بشيء اهتدى**))؛ شبّهوا بالسّفينة والنّجوم في مطلق حصول النّجاة والاهتداء، قال الحماسي: (من البسيط)*

هَيْنُـــونَ لَيْنُـــونَ أيْســـارٌ ذَوُو يَسَـــرٍ سَـــــوّاسُ مَكْرُمَـــــةٍ أبنـــــاءُ أيســـــارِ

مَـــنْ تَلْـــقَ مـــنهم تَقُـــلْ لاقَيْـــتُ سَـــيِّدَهُمْ مثـــلَ النُّجـــومِ التـــي يَســـري بهـــا السّـــاري"[1]

فكما نرى في المثال الأوّل الذي أتى به الطّيبي وهو الحديث النّبوي الشّريف الذي طرفاه حسيّان؛ فالمشبَّه حسّي وهم أهل بيت النّبي –عليه الصّلاة والسّلام– فهم أناسٌ لكنّهم يَفْضلون سائر الخَلْق لأنّهم من بيت النّبوّة، والمشبَّه به أيضًا حسيٌّ والذي هو السّفينة والجامع بينهما _أي_ وجه التّشبيه عقليّ وهو النّجاة، وأمّا المثال الثّاني الذي قدَّمه لنا فهو حديث آخر للنّبي الكريم –عليه أفضل الصّلوات والتّسليم–؛ وفيه جعل الطَّرَفَيْن المشبَّه والمشبَّه به أيضًا حسيّين وهم

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص344، ص345.

*: اختُلِف في نسبة الأبيات ويقال إنّها منسوبة للعرندس الكلابي.

أصحاب النّبيِّ –عليه الصّلاة والسّلام– رضي الله عنهم أجمعين وقد شبَّههُم بالنُّجوم ووجه الشَّبَه عقليٌّ وهو الاهتداء بهم، وهو نفس المعنى الذي ذهب إليه صاحب الأبيات التي استشهد بها الطّيبي. وقد اختُلِف في نسبتها ومن بينها أنّها منسوبة للعرندس الكلابي.

وقد يكون الوجه غير ما سبق ذِكْرُه؛ أي وجه الشّبه عقليّ وطرفاه عقليّان، أو عقليّ وحسيّ أو عكس ذلك، وقال الطّيبي في ذلك: "وإمّا عقلي وطرفاه عقليّان قال: (من البسيط)

أخلاقُــهُ نُكَــتٌ فــي المجْــدِ أيْسَــرُها لُطْــفٌ يُؤلِّــفُ بــين المــاء والنّــارِ

لــو زُرْتَــهُ لرأيْــتَ النّــاسَ فــي رَجُــلٍ والــدَّهْرَ فــي ســاعةٍ والأرضَ فــي دار

وإمّا عقلي وحسيّ قال أبو فراس: (من الوافر)

كأنّ ثباتَهُ لِلْقَلْبِ قَلْبٌ وهَيْبَتَهُ جَناحٌ للجَناحِ

أو عكسه قال ابن بابك: (من الطّويل)

وأرضٌ كأخلاقِ الكِرامِ قَطَعتُها وقد كَحَلَ اللَّيْلَ السَّماكُ فأبْصُرا"[1]

فكما نلاحظ أنّ الطّيبي في كتابه **التّبيان في البيان** ضرب لنا أمثلة عِدّة بيَّن لنا فيها الحالات المختلفة التي يرِد عليها وجه الشَّبَه، فعندما يكون عقليًّا قد يأتي طرفاه حسيّيْن أوعقليّيْن، وقد يرِد المشبَّه عقليًّا والمشبَّه به حسيّا أو العكس أي أنّ المشبَّهَ يكون حسيًّا والمشبّه به عقليّا، وهذا ما أورَده صاحب **مفتاح العلوم** ولكن بأمثلة أخرى وفيها تشابُه كبير مع ما جاء به الطّيبي كالذي عهدناه منهما؛ إذْ يقول السّكاكي: "والعقليّ كوجود الشّيء العديم النّفع إذا شبّه بعدمه في العراء عن الفائدة أو كالعلم إذا شبّه بالحياة في كونهما جهتي إدراك فيما طرفاه معقولان وكالرّجل إذا شبّه بالأسد في الجراءة وكأصحاب النّبي عليه السّلام ورضي الله عنهم إذا شبّهوا بالنّجوم في مطلق الاهتداء بذلك فيما طرفاه محسوسان وكالعلم إذا شبّه بالنّور في الهداية أو كالعدل إذا شبّه بالقسطاس في تحصيل مابين الزّيادة والنّقصان فيما المشبّه معقول والمشبّه به محسوس وكالعطر إذا

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص345.

شبّه بخلق كريم في استطابة النّفس إيّاهما أو كالنّجوم إذا شبّهت بالسّنن في عدم الخفاء فيما المشبّه محسوس والمشبّه به معقول وفي أكثر هذه الأمثلة في معنى وحدتها تسامح فاعرف." [1]

لكنّ الطّيبي بالإضافة إلى ذلك قد أضاف لذلك أن يكون الوجه في المشبَّه به خياليًّا فقال في بيت الشِّعْر السّابق لابن بابك الذي قال فيه:

وأرضٌ كأخلاقِ الكِرامِ قَطَعتُها وقد كَحَلَ اللَّيْلَ السَّماكُ فأبْصُـرا

"ولا يبعد أن يعد الوجه في المشبّه به هذا خياليًّا تشبيهًا للأخلاق بالأماكن الواسعة وتخييلاً لها سعة"؛ [2] فكما نلاحظ أنّ الطّيبي رجل بلاغة بحقّ فهو مُجدِّدٌ وليس مجرّدَ ناقلٍ فقد يأتي بالشّواهد الأدبيّة البالغة في الرّوعة من البلاغة والبيان ثمّ يذكُر وجوهًا أخرى لها غير التي قد ذُكِرت، ويواصل الطّيبي قائلاً: "ومثله قال التنوخي: (من البسيط)

فانْهَضْ بنارٍ إلى فَحْمٍ كأنّهُما في العَيْنِ ظُلْمٌ وإنْصافٌ قد اتَّفَقا

فإنّه صلوات الله عليه لمّا وصف الظّلم بقوله: ((**الظّلم ظلمات يوم القيامة**))، وأنّه تعالى نعت العدل بنور بقوله: ﴿ وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا ﴾/ **سورة الزّمر**:**60**؛ خيّلهما الشّاعر شيئين لهما إنارة وظلام وجعلهما مشبَّها بهما"؛ [3] ويواصل الطّيبي الأمثلة ويعطي الاحتمال بأنّ وجه الشَّبَه قد يكون حسيًّا وعقليًّا في نفس الوقت في بعض الحالات حسب تأويلنا له، وفي هذا يذهب لما ذهب إليه السّكاكي في أنّ وجه الشَّبَه يُمتنَع أن يكون غير عقليٍّ مهما كانت طبيعة الطَّرَفَيْن حسيّين كانا أو عقليّين؛ وسنذكر رأي السّكاكي في هذا بعد إتمامنا لما قاله الطّيبي؛ حيث قال: "وأمّا قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّۗ ﴾/ **سورة البقرة: 187**؛ فيحتمل الوجه أن يكون حسيًّا بحيث أنّ الرّجل والمرأة في المعانقة كاللّباس المشتمل، وأن يكون عقليًّا على معنى أنّ كلاًّ منهما يصون صاحبه من الوقوع في الفضيحة كاللّباس السّاتر، واعلم أنّ الوجه في الحسيّ

---

[1]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص336.

[2]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص345، ص346.

[3]: المصدر نفسه، ص346.

يرجع إلى العقليّ لأنّه كلٌّ منتزع من أمرين محسوسيْن وفي التّسمية تسامح"، [1] ويبيّن صاحب **مفتاح العلوم** بأنّ الوجهَ سواءٌ أكان الطَّرَفان حسيّين أو عقليّين أو أحدهما حسّي والآخر عقليّ أو غير ذلك فإنّ وجه الشَّبَه يُمتَنع أن يكون غير عقليٍّ؛ حيث قال السّكاكي: "وههنا نكتة لا بدّ من التّنبيه لها وهي أنّ التّحقيق في وجه الشَّبَه يأبى أن يكون غير عقليّ"[2]، وهنا نجد الطّيبي اتّفق مع السّكاكي في هذه الرّؤية الخاصّة بوجه الشَّبَه بكونِه يأبى أن يكون غير عقليٍّ، وبعد هذا الذي رأينا عن وجه الشَّبه، وبعد تحدَّث الطّيبي في وجه الشَّبَه عن الجامع بين الطَّرَفيْن وهذا الذي يشتركان فيه وتعرّفنا على الجانب الأوّل منه والذي قد يكون واحدًا حقيقة؛ ننتقل إلى حديثه عن الأمر الذي يشتركان فيه لمّا يكون واحدًا حكمًا؛ ويذهب الطّيبي في ذلك إلى ما يلي: "**الثاني**: وهو أن يكون الوجه في الحكم الواحد"؛[3] ويقصد الطّيبي بذلك أن يكون الوجه غير واحد لكنّه بمنزلة الواحد لكونه مركّبًا من أمرين أو عدّة أمور؛ ويعني ذلك أن تكون عدّة أشياء مختلفة أو عدّة أوصاف لشيء واحد وتُنْتزَعُ منها هيئة تُجعَلُ وجه تشبيه، وتقريبًا هو نفس تعريف السّكاكي حينما قال: "وأمّا القسم الثاني وهو أن يكون وجه التّشبيه غير واحد لكنّه في حكم الواحد"[4]، ويواصل الطّيبي حديثَه عن هذا الوجه الذي يكون في حكم الواحد قائلاً: "وهو إمّا حسّي قال أبو البركات: (من الطّويل)

ترى أنْجُمَ الجوْزاءِ والنَّجْمُ فوقَها كباسِطِ كَفَّيْهِ ليَقْطِفَ عُنْقُودا

وليس المراد تشبيه الجوزاء بالكفّ، والثّريّا بالعنقود فقط وإنّما المراد تشبيه الهيئة الحاصلة من النّجوم المجتمعة على هيئة الكفّ الباسطة لقبض نجوم كهيئة العنقود"[5]، ونلاحظ أنّ صاحب **التّبيان في البيان** قد سلك نفس ما سلكه صاحب **مفتاح العلوم**، إلاّ أنّنا دومًا نلاحظ أنّ

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص346.

[2]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص335.

[3]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص346.

[4]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص336.

[5]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص346، ص347.

الطّيبي له طريقًا خاصًّا به سواء في عرضه للأمثلة أو في تقديمه لإضافات ونكت أخرى؛ مِن ذلك نجد أنّ السّكاكي جعل في هذا القسم الثّاني وجه الشَّبَه على نوعين:

وهو أن يكون مستندًا على الحسّ أو أن يكون مستنِدًا على العقل كما سنلاحظ، أمّا الوهميَّ فقد جعله مع الغرض من التّشبيه، أمّا الطّيبي فذهب للذي ذهب إليه السّكاكي لكنّه يُضيف الوهميّ ويجعله في القسم الثّاني مع وجه الشَّبَه الذي يكون في حكم الواحد فبعد أن يذكُر استِنادَه على الحِسّ يذكر استِنادَه على العقل ثمَ بعد ذلك يذكر الوهمي ويأتي به كما عرضَه صاحب المفتاح بأمثلته ذاتِها، لكن هذا الذي أضافه الطّيبي ربّما كان في طريقة التّقسيم فقط لكن المضمون الذي سلَكَه الطّيبي لا يختلف عمّا سلكه السّكاكي؛ وإنّما قلنا هذا لنُبيِّن فقط أنّه مهما كان تأثُّر الطّيبي بالسّكاكي إلاّ أنّ شخصيّتَه العلميّة بارزة ومستقلّة.

ذَكَرْنا هذا التّوضيح حتى لا يحدث الخَلْط بين ما تناوَلَه البلاغِيّان السّكاكي والطّيبي؛ ونواصل مع ما ذهب إليه السّكاكي في هذا القسم الثّاني من وجه التّشبيه؛ حيث قال: "إمّا أن يكون مستنِدًا على الحسّ كسقط النّار إذا شبّه بعين الدّيك في الهيئة الحاصلة من الحمرة والشّكل الكري والمقدار المخصوص، وكالثّريّا إذا شبّهت بعنقود الكرم المنوّر في الهيئة الحاصلة من تقارن الصّور البيض المستديرة الصّغار المقادير في المرأى على كيفيّة مخصوصة على مقدار مخصوص."[1]

ما يُلاحظ على السّكاكي أنّ أمثلتَه تعليميّة قريبة التّناول ويتّضح هذا من خلال ما مرّ بنا من أمثلة؛ حيث قد أتى بها بشكل توضيحي مباشر في حين أنّ الطّيبي يأتي بالمثال نفسِه على شكل بيت شعريٍّ مثلاً؛ وهذا ربّما قد يساعد طالب العلم في النّيل والظّفر بهذا العلم؛ فكأنّما يجد نفسَه بين جانبيْن: جانب نثريّ يسهل التعاملُ معه وشِعريّ يرتقي بفهمه وذَوْقِه أكثر؛ ومثال هيئة الثّريا الذي أتى به صاحب **مفتاح العلوم** و الشّاهد الشّعري الذي قدّمه الطّيبي لأبي البركات أكبر دليل على ذلك؛ بيد أنّ الشّاهد الشّعري كان أكثر عُمْقًا ودلالةً خاصّةً وأنّه لا يكتفي بالثّريا المشبّهة بالعنقود بل فيه إضافة صورة أخرى وهي الهيئة الحاصلة من تجمّع النّجوم كأنّها كفٌّ مبسوطةٌ

[1]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص336.

لقبض مجموعة من النّجوم كأنّها عنقود كرم، ثمّ يواصل الطّيبي في عرض أمثلته مستشهدا ببيت شعر لأبي العلاء؛ فيقول: "وقال أبو العلاء: (من الوافر)

وقــد بَسَــطَتْ إلــى الغَــرْبِ الثُّرَيّــا يَــدًا غَلَقَــتْ بِأُنْمُلِهــا الرِّهــانُ

كــأنّ يمينَهــا سَــرَقَتْكَ شــيئًا ومَقْطــوعٌ علــى السَّــرِقِ البنــانُ

زعم العرب أنّ الثّريّا لها كفّان الخضيب وهي مبسوطة والجذماء وهي مقبوضة والجذم القطع وقال الآخر: (من الطّويل)

كــأنّ شــعاع الشّــمس فــي كــلِّ غَــدْوَةٍ علــى ورقِ الأشــجارِ أوّلُ طــالِعِ

دنــانيرُ فــي كَــفِّ الأشــلِّ يَضُــمُّها لقَــبْضٍ وتَهْــوى مــن فُــروجِ الأصــابِعِ

شبَّه الهيئة الحاصلة من الشّمس في أوّل طلوعها عند هبوب النّسيم فإنّها حينئذٍ تثقب بإشراقها الكوى والفرج بخلاف ما إذا أخذت في الاستواء على ورق الأشجار المضطربة بسبب تموّج الهواء بالهيئة الحاصلة من الدنانير المجلوّة في كفّ الأشلّ حين يهمّ بالقبض عليها فيمنعه الحركة الغير الطّبيعيّة فتهوى الدّنانير من فروج الأصابع ناثرة على غير النّظام."[1]

نلاحظ أنّ وجه الشَّبَه صورة واحدةٌ لكنّها منتزعةٌ من متعدّد؛ إذْ لا نستطيع أخْذَ جُزْءٍ من البيت وتحليله منفرِدًا فلو قمنا بذلك لما كان لهذا التّشبيه هذه الرّوعة التي أُخِذَت من الصّورة مجتمعة، وقد عرض السّكاكي بعض الأمثلة التي من بينها صورة شمْسٍ مُشبَّهَةٍ بمرآة في كفّ الأشلّ وإن كان مثال الطّيبي بالبيت الشّعري أبلغ وأكثر جمالاً وروْعة، ومن بين الأمثلة التي أتى بها صاحب **مفتاح العلوم** من تشبيهات كان فيها وجه الشَّبَه في حكم الواحد في حالة كونِه مستندًا على الحِسّ؛ ما يلي:

"كالشّاة الجبلي إذا شبّه بحمار أبتر مشقوق الشّفة والحوافر نابت على رأسه شجرتا غضا، وكالشّمس إذا شبّهتها بالمرآة في كفّ الأشلّ في الهيئة الحاصلة التي تؤدّيها من الاستدارة مع

[1]: التّبيان في البيان، شرف الدين الطّيبي، مصدر سابق، ص347.

الإشراق والحركة السّريعة المتّصلة وشبه تموّج الإشراق."[1]

ومن التّشبيهات التي كانت الصّورة فيها مأخوذة من عدّة أشياء واعتُبِرَتْ بمنزلة الواحد وقد بلغت الغاية والذِّرْوَة في الجمال والرّوْعة ما صوَّرَهُ الشّاعر في وصفه للخمر عند انعدامها والرّغبة فيها؛ عند قوله: "(من البسيط):

كانـــتْ سِـــراجَ أُنـــاسٍ يَهتـــدون بهـــا فـــي ســـالِفِ الـــدَّهْرِ قبـــل النّـــار والنُّـــورِ

تَهْتَـزُّ فـي الكـأسِ مـن ضُـعْفٍ ومـن هَـرَمٍ كأنَّهـــا قَـــبَسٌ فـــي كَـــفِّ مَقْـــرُورِ

شبَّه الهيئة الحاصلة من حركة الخمر وانعدامها بانعدامها ومنع الكأس إيّاها عنه مع شروق أشعّتها بالهيئة الحاصلة من النّار الضّعيفة في كفّ من أصابه البرد الشّديد، وهو يريد أن يصونها من الانطفاء، ويحتمل أن يؤخذ مجرد الحركة فيهما مع الإشراق فلا يكون فيها دقّة، وهذان البيتان ممّا بلغا الغاية التي لا أمد فوقها"[2]، وبعد هذا المثال الذي قدّمه صاحب **التّبيان في البيان** والذي فيه جانب من الإشراق بين النّار والنُّور والخمر، ننتقل لمثال آخر قد بلغ ما بلغه من ذِرْوَةِ البيان والجمال والإبداع؛ وذلك في قول الشّاعر:

كأنّ مثارَ النّقع فوق رؤوسنا وأسْيافَنا ليْلٌ تهاوى كواكبه

فليس المراد من التّشبيه تشبيه النّقع باللّيل ثمّ تشبيه السّيوف بالكواكب إنّما المراد تشبيه الهيئة الحاصلة من النّقع الأسود والسّيوف البيض متفرّقات فيه بالهيئة الحاصلة من اللّيل المظلم والكواكب المشرقة في جوانب منه"[3]؛ وهذا الجمال الملحوظ وليد هذا النّوع من التّشبيه ولا يركبه إلاّ الفحول، ثمّ يواصل السّكاكي في عرض أمثلةٍ لهذا النّوع من التّشبيه بشواهد شعريّة مفعمة بالبديع والسّحر والبيان؛ فيقول:

"وكأنّ أجرامَ النّجومِ لوامِعًا دُرَرٌ نُثِرْنَ على بِساطٍ أزْرَقِ

---

[1]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص336.

[2]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص347، ص348.

[3]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص337.

فليس المراد تشبيه النّجوم بالدُّرَر ثمّ تشبيه السّماء بالبساط الأزرق إنّما المراد تشبيه الهيئة الحاصلة من النّجوم البيض المتلألئة في جوانب من أديم السّماء الملقية قناعها عن الزّرقة الصّافية بالهيئة الحاصلة المستطرفة من دُرَرٍ منثورة على بساط أزرق دون شيء آخر مناسب للدّرر في الحسن والقيمة"[1]، ويتابع الطّيبي طريقته في عرض الأمثلة فيأتي بالشّواهد الشعريّة في هذا التّشبيه والذي يكون فيه الوجه حسيًّا؛ كعادته في انتقاء أجود الشِّعْر وأعْذَبه؛ قائلا:

"قال سعيد بن حميد: (من الكامل)

حَفَّتْ بِسَرْوٍ كالقِيانِ تَلَحَّفَتْ خُضْرَ الحَريرِ على قوامٍ مُعْتَدِلْ

فكأنَّها والرِّيحُ جاءَ يُميلُها تَبْغي التَّعانُقَ ثُمَّ يَمْنَعُها الخَجَلْ

وفي قوله تبغي التّعانق لطيفة وهي أنّ حركة تهيئ الشّجرة للاعتناق أبطأ من رجوعها إلى أصل الافتراق كذلك حركة من يدركه الخجل فيرتدع أسرع من حركته إذا همّ بالدّنو، لأنّ الإزعاج من الخوف أقوى من إزعاج الرّجاء."[2]

بعد هذه الشّواهد الشّعريّة الرّائعة والبديعة التي قدّمها الطّيبي، يُقدِّم لنا السّكاكي دُررًا أخرى؛ فيقول: "وفي قوله:

كأنّما المريّخ والمشتري قدامه في شامخ الرّفعه

منصرف باللّيل عن دعوة قد أسرجت قدامه شمعه

فالمراد تشبيه الهيئة الحاصلة من المريخ والمشتري قدامه بالهيئة الحاصلة عن الدّعوة مسرج الشّمع من دونه وتسمى أمثال ما ذكر من الأبيات تشبيه المركب بالمركب والمذكور قبلها تشبيه المفرد بالمفرد، وهذا فنٌّ له فضل احتاج على سلامة الطّبع وصفاء القريحة فليس الحاكم في تمييز البابين إذا التبس أحدهما بالآخر سوى ذلك، ومن تشبيه المفرد بالمفرد قوله:

---

[1]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص337.

[2]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص348.

كأنّ قلوب الطّير رطبًا ويابسًا لدى وكرها العنّاب والحشف البالي"[1]

وقد قال الخطيب القزويني عن البيتين اللّذيْن استشهد بهما السّكاكي بما أنّهما صورة منتزعة من متعدّد:

"فإنّ المرّيخ في مقابلة المنصرف عن الدّعوة ولو قيل كأنّ المرّيخ منصرف باللّيل عن دعوة كان خلفا من القول والثّاني ما يصحّ تشبيه كلّ جزء من أجزاء أحد طرفيه ما يقابله من أجزاء الطّرف الآخر غير أنّ الحال تتغيّر"[2]، وأمّا بيت امرئ القيس فقد ذكرناه في الجانب الأوّل من وجه التّشبيه حينما يكون واحِدًا حقيقةً مُستنِدًا على الحِسّ وطرفاه حسّيان وقلنا بأنّه من التّشبيه الملفوف عند علماء البيان المحدثين؛ عندما تُذْكَرُ المُشبّهات أوّلاً متتالية ثمّ تُتبَع بمُشبَّهاتٍ بها، وهذه القضيّة لم يذكرها الطّيبي لكنّ السّكاكي ربّما أراد أن يُفصِّل في الشّرْح ويجعل المتلقّي يعرف بأنّه لا يوجد قانون معيّن يحكم هذا الفنّ سوى الذّائقة التي ربّما قد تُؤتى بكثرة ممارسة النّصوص الشّعرية والنّثريّة الرّاقية؛ ولهذا وجدنا السّكاكي أو الطّيبي أو غيرهما من البلاغيّين يُكثِرون من ضرْب الأمثلة وينوّعونها حتى تتطوّر ملكة الفهم لدى القارئ وترسّخ مبادئها في ذهنه، كما ينبغي علينا التّفريق بين التّشبيهين المركّب والمتعدّد؛ فإنّهما يتّفقان "في أنّ كلاًّ منهما يتكوّن من عدّة عناصر، وتتعدّد فيه أطراف الصّورة، ولكنّهما يفترقان بعد ذلك في أنّ التّشبيه – سواء أتعدّد فيه طرف وانفرد الآخر، أم تعدّد الطّرفان..إلاّ أنّه تعدّد، وليس امتزاجًا أو تركيبًا اندماجيًّا، أمّا التّشبيه التّركيبي فهو يتألّف من عدّة عناصر وجزئيّات، ولكنّها تأتي ممتزجة مندمجة، بحيث إنّ كلّ طرف من طرفي التّشبيه–على تشكّله من عدّة أجزاء– يؤلّف صورة واحدة لا فاصل بين أجزائها المفردة، وهو يقوم عندئذٍ على تعدُّد وجه الشَّبَه"[3]، وبعد أن أخذنا وجه الشَّبَه في الحكم الواحد لمّا يكون مُستنِدًا على الحِسّ ننتقل إلى الجزء الآخر منه عندما يكون مُستنِدًا على العقل، ويقول الطّيبي في ذلك:

---

[1]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص337، ص338.

[2]: الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدّين أبو عبد الله محمد بن سعد الدّين بن عمر القزويني، دار إحياء العلوم–بيروت، ط4(1998م)، ص232.

[3]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص348.

"وإمّا عقلي قال صلوات الله عليه: ((**إيّاكم وخضراء الدِّمَن**))؛ يريد بها المرأة الحسناء في المنبت السّوء شبّهها بخضراء الدّمن في حسن المنظر المنضم إلى سوء المخبر...، وقد أبدع أبو تمّام كلّ الإبداع في قوله: (من الكامل)

خَلَطَ الشَّجاعَةَ بالحياءِ فأصْبَحا كالحُسْنِ شِيبَ لِمُغْرَمٍ بِدَلالِ[1]

فوجه الشَّبَه العقلي صورة تصف لنا شجاعة الممدوح التي خُلِطَت مع حيائه وشَبَّهها بامرأةٍ ذات حُسنٍ تتدَلّلُ؛ فالحسناء التي تتدلّلُ يزيدُها ذاك الدّلال جمالاً وأنوثةً وكذلك هذا الشُّجاع الحَيِيّ زادَهُ الحياءُ رِفْعَةً ورجولةً، ومن غرابة هذا البيت أنّه جمع بين المتناقِضَيْن إن صحّ القول، فنجده يجمع بين شِدّة الرّجولة ويُصوِّرُها في أعلى مراتبها مع شِدّة الأنوثة بتصويرها في أبهى صُوَرِها، وقد قال عنه صاحب المثل السّائر: "وهذا من غريب ما يأتي في هذا الباب، وقد تغالتْ شيعة أبي تمّام في وصف هذا البيت، وهو لعمري كذلك"[2]، وأمّا السّكاكي فقد أورد في هذا الجانب من التّشبيه الذي يكون الوجه فيه في حكم الواحد ويكون مُستنِدًا على العقل بعض الأمثلة التي استنبطها من آيات قرآنيّة وأيضًا أتى كالذي أتى به الطّيبي لكن ليست على صورة الحديث النّبوي وإنّما في هيئةٍ شارِحة؛ فقال: "وإمّا أن يكون مُستنِدًا على العقل كما إذا شَبّهْتَ أعمال الكفرة بالسّراب في المنظر المطمع مع المخبر المؤيس، وكما إذا شبّهت الحسناء من منبت السّوء بخضراء الدّمن في حسن المنظر المنضمّ إلى سوء المخبر والتّعرّي عن إثمار خير."[3]

وأضاف الطّيبي في الوجه لمّا يكون في حكم الواحد على الحسيِّ والعقليِّ الوهميَّ كذلك كما قلنا سابِقًا؛ وقال: "وإمّا وهمي: وهو أن يكون الوجه منتزعا من عدّة أمور متوهّمة ويُسمّى تمثيلا، قال ابن المعتز: (من مجزوء الكامل)

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص348، ص349.

[2]: المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، مرجع سابق، ج1، ص390.

[3]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص338.

اصـــبِرْ علـــى مَضَـــضِ الحَســـو دِ فـــــإنَّ صـــــبْرَكَ قاتِلُـــــهْ

فالنّـــــارُ تأكُـــــلُ نَفْسَـــــها إنْ لـــــمْ تَجِـــدْ مـــا تأكُلُـــهْ

فإنّ تشبيه الحسود المتروك مقاولته فيسرع فيه الغيظ والحنق بالنّار التي لا تمد بالحطب فيسرع فيها الفنا ليس إلاّ في أمر متوهّم منتزع من عدّة أمور"[1]، وهو نفس ما ذهب إليه السّكاكي حينما قال: "واعلم أنّ التّشبيه متى كان وجهه وصفا غير حقيقي، وكان منتزعا من عدّة أمور، خُصَّ باسم التّمثيل، كالذي في قوله:

اصـــبِرْ علـــى مَضَـــضِ الحَســـو دِ فـــــإنَّ صـــــبْرَكَ قاتِلُـــــهْ

فالنّـــــارُ تأكُـــــلُ نَفْسَـــــها إنْ لـــــمْ تَجِـــدْ مـــا تأكُلُـــهْ

فإنّ تشبيه الحسود المتروك مقاولته بالنّار التي لا تمدّ بالحطب فيسرع فيها الفناء ليس إلاّ في أمر متوهّم له وهو ما تتوهّم إذا لم تأخذ معه في المقاولة مع علمك بتطلّبه إيّاها عسى أن يتوصّل بها على نفثة مصدور من قيامه إذ ذاك مقام أن تمنعه ما يمدّ حياته ليسرع فيه الهلاك وأنّه كما ترى منتزع من عدّة أمور"[2]؛ إذن فالتّمثيل عند السّكاكي هو نفسُه عند الطّيبي.

وكما نعلم أنّه كلّما كانت الأمثلة والشّواهد أكثر كلّما كان الفهم أفضل وأرسخ في الذّهن؛ ولهذا نجد الأمثلة تكثُر وتتعدّد ولو في نفس الجزئيّة، ويواصل الطّيبي بعد هذا فيقدِّم لنا شاهِدًا شعريًّا؛ فيقول: "قال ابن عبد القدوس: (من السّريع)

وإنّ مَـــن أدَّبْتَـــهُ فـــي الصِّـــبا كـــالعُودِ يُســـقى المـــاء فـــي غَرْسِـــهِ

حتـــى تـــراه مونِقًـــا ناضِـــرًا بعـــد الـــذي أبْصَـــرْتَ مـــن يَبْسِـــهِ"[3]

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص348، ص349.

[2]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص346، ص347.

[3]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص349.

يقول السّكاكي عن هذا الشّاهد الشّعري؛ ما يلي: "فإنّ تشبيه المؤدّب في صباه بالعود المسقي أو أنّ الغرس المونق بأوراقه ونضرته ليس إلاّ فيما يلازم كونه مهذّب الأخلاق مرضيّ السّيرة حميد الفعال لتأدية المطلوب بسبب التّأديب المصادف وقته من تمام الميل إليه وكمال استحسان حاله وأنّه كما ترى أمر تصوّري لا صفة حقيقيّة وهو مع ذلك منتزع من عدّة أمور"[1]، وهذا الشّاهد الشّعري الذي أورده السّكاكي ولم ينسبه لأحد نَسَبَه الطّيبي كما رأينا لابن عبد القدوس، والطّيبي اكتفى بذكره دون شرح في حين أنّ صاحب **مفتاح العلوم** قام بشرحه؛ وهو من التّمثيل كما يتبيّن، ثمّ يقول الطّيبي: "وعليه قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا ﴾/ البقرة:17؛ فإنّ الوجه هو رفع الطّمع إلى تيسير مطلوبهم بسبب مباشرة أسبابه القريبة مع تعقّب الحرمان لانقلاب الأسباب وهو أمرٌ توهّمي والذي نحن بصدده كثيرا ما يلتبس بالحقيقي والفرق أنّ للحقيقي معان مستقلّة والتّمثيل مستند إلى قصّة متوهّمة أو شبهها، ومن ثمّ لو اختلّ من تلك الأمور شيء اختلّ التّشبيه"؛[2]ويوضّح محقّق التّبيان في البيان هذه النّقطة التي تميز بين الحقيقي والتّمثيل عند الطّيبي مُستنِدًا في ذلك إلى حدائق البيان قائلاً:

"وذلك أنّ المركب العقلي إنّما يؤخذ منه الزّبدة والخلاصة فإذا حصلت هي من بعض الكلام أو من مجموعه استقام التّشبيه، لكن الوهمي لا يحصل إلاّ من المجموع إذ لو اختلّ بعضه اختلّ التّشبيه"[3]،ويقول السّكاكي في نفس الصّدَد وبنفس المثال الذي هو قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾﴾**البقرة:17**؛ فإنّ وجه تشبيه المنافقين بالذين شُبِّهوا بهم في الآية هو رفع الطّمع على تسنّي مطلوب بسبب مباشرة أسبابه القريبة مع تعقّب الحرمان والخيبة لانقلاب الأسباب وأنّه أمرٌ توهّمي كما ترى منتزع

---

[1]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص347.

[2]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص349.

[3]: المصدر نفسه، ص349، ص350.

من أمور جمّة" [1]، وهو نفس ما قدَّمَه الطّيبي، غير أنّ الطّيبي صرَّح بالفرْق بين الحقيقي والتّوهمي، والسّكاكي يُكمِل توضيح الأمر التّوهمي بنفس الآية والآية التي عُطِفَتْ عليها في قوله تعالى: ﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ ﴾ **البقرة:19**؛ "وأصل النّظم أو كمثل ذوي صيب فحذف ذوي لدلالة يجعلون أصابعهم في آذانهم عليه وحذف مثل لما دلّ عليه عطفه على قوله: ﴿كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا ﴾؛ إذ لا يخفى أنّ التّشبيه ليس بين مثل المستوقدين وهو صفتهم العجيبة الشّأن وبين ذوات ذوي الصّيب إنّما التّشبيه بين صفة أولئك وبين صفة هؤلاء" [2] ؛ فالتّمثيل إذن عند السّكاكي هو نفسُه عند الطّيبي؛ وهو ما قد ذهبا إليه في أنّ وجه الشَّبَه يكون منتزعًا من عدّة أمور متوهّمة وليس كلّ صورة على حِدة ولهذا ضرب السّكاكي لنا المثال بين الآيتين وبيّن لنا كيفيّة وقوع التّشبيه فيهما؛ وسيُكمِل توضيح وقوع التّمثيل في الآيتيْن وشرحهما بعد عرض أمثلةٍ أخرى؛ ومن هنا يواصل السّكاكي بعد ذِكْرِه لبعض الأمثلة؛ فيقول: "وحذف المضافات من الكلام عند الدّلالة سائغ من ذلك قوله تعالى: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ ﴾ **النّجم**؛ تقديره: فكان مقدار مسافة قرب جبريل عليه السّلام مثل قاب قوسين، وإنّ قوله: ﴿ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ ﴾ تمثيل لما أنّ وجه التّشبيه بينهم وبين المنافقين هو أنّهم في المقام المطمع في حصول المطالب ونجح المآرب لا يحظون إلاّ بضدّ المطموع فيه من مجرّد مقاساة الأهوال وأنّه كما ترى ممّا نحن بصَدَدِه." [3]

وسنلاحظ كيفيّة سَيْرِ الطّيبي على خُطى السّكاكي حينما فرّقَ هذا الأخير بين وجه الشَّبَه العقلي الحقيقي والوهمي وبيّن التباسهما وكيفيّة التّفريق بينهما والتي لا تجدها إلاّ عند صاحب بصيرة ثاقبة على حدّ قولِه، وهو نفس ما صنعه الطّيبي كما سبق وأن ذكرناه.

---

[1]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص347.

[2]: المرجع نفسه، ج1، ص347، ص348.

[3]: المرجع نفسه، ج1، ص348، ص349.

ثمّ يضرب صاحب المفتاح مثلاً بآية قرآنيّة مُبيِّنًا ما ذهب إليه؛ قائلاً: "وكذا الذي في قوله عزّ وجلّ: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ ﴾ **الجمعة:05**؛ فإنّ وجه التّشبيه بين أحبار اليهود الذين كُلِّفوا العمل بما في التّوراة ثمّ لم يعملوا بذلك وبين الحمار الحامل للأسفار هو حرمان الانتفاع بما هو أبلغ شيء بالانتفاع به مع الكدّ والتّعب في استصحابه وليس بمشتبه كونه عائدًا على التّوهّم ومركّبًا من عدّة معان، والذي نحن بصدده من الوصف غير الحقيقي أحوج منظور إلى التّأمّل الصّادق من ذي بصيرة نافذة ورويّة ثاقبة لالتباسه في كثير من المواضع بالعقلي الحقيقي لاسيما المعاني التي ينتزع منها فربّما انتزع من ثلاثة فأورث الخطأ لوجوب انتزاعه من أكثر"[1]؛ وهو نفس الأمر الذي بيّناه سابقًا عند الطّيبي في تفريقه بين الحقيقي والوهمي وذكرنا قول محقّق كتاب التّبيان في البيان في ذلك، ومن هنا نجد الطّيبي يوضّح هذا التّفريق بمزيدٍ من الأمثلة فيقول: "قال الشّاعر: (من الطّويل)

كما أبْرَقَتْ قومًا عِطاشًا غَمامةٌ فلمّا رأوها أقْشَعَتْ وتَجلّتِ

فإنّ مجرّد قوله أبرقت قوما عطاشا غمامة ليس تشبيهًا مستقلاً لأنّ الغرض في الوصف هو الإبداء المطمع المؤدي إلى الانتهاء المويس ولا يتمّ هذا إلاّ بجملة البيت" [2]، وهو نفسُ ما ذهب إليه صاحب (مفتاح العلوم) حينما وضّح ما ذهب إليه مُشتشهِدًا بهذا الشّاهد الشّعري؛ إذْ قال: "إذا أخذت تنتزع وجه التّمثيل من قوله:(كما أبْرَقَتْ قومًا عِطاشًا غَمامةٌ)، فحسب نزلت عن غرض الشّاعر من تشبيهه بمراحل؛ فإنّ مغزاه أن يصل ابتداء مطمعًا بانتهاء مؤيس، وذلك يوجب انتزاع وجه التّشبيه من مجموع البيت" [3]؛ وحتّى نفهم الصّورة المأخوذة من هذا البيت لابدّ من ذكر البيت الذي قبلَه، إذْ لا بُدّ علينا من ذكر البيتَيْن معًا؛ فلا يُمكِنُنا فهم الصّورة إذا أُخِذَت مُستقِلّةً ببيْتٍ واحدٍ ويختلّ المعنى الذي أرادَهُ الشّاعر من مجموع البيتين؛ حيث قال:

---

[1]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص349.

[2]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص350.

[3]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص349.

لَقَــدْ أَطْمَعَتْنــي بالوِصــالِ تَبَسُّــمًا وبعــد رجــائي أعرضَــتْ وتَوَلَّــتِ

كمــا أَبْرَقــتْ قَوْمًــا عِطاشًــا غَمامــةٌ فلمّــا رأوْهــا أقْشَــعَتْ وتَجَلَّــت

ويقول صاحب معاهد التّنصيص على شواهد التّلخيص عن هذين البيتين؛ ما يلي:

"البيت من الطّويل ولا أعرف قائله؛ والمعنى: أبرقت الغمامة للقوم فحذف الجار وأوصل الفِعْل، ومعنى أقشعت وتجلّت: تفرّقت وانكشفت؛ والشّاهد فيه المركّب العقلي من وجه الشَّبَه وأنّه قد ينزع من متعدّد فيقع الخطأ لوُجوب انتزاعه من أكثر كما إذا انتزع وجه الشّبه من الشّطر الأوّل من البيت فإنّه يكون خطأ لوجوب انتزاعه من جميعه فإنّ المراد تشبيه الحالة المذكورة في الأبيات السّابقة على هذا البيت بظهور الغمامة لقوم عطاش ثمّ تفرّقها وانكشافها بواسطة اتّصال مطمع بانتهاء مؤيس لأنّ البيت مثل في أن يظهر للمضطرّ إلى الشّيء الشّديد الحاجة إليه أمارة وجوده ثمّ يفوتُه ويبقى تحسّره وزيادة ترجّيه." [1]

وبعد أن ضرب لنا الطّيبي الأمثلة في الوجه حينما يكون منتزعا من عدّة أمور متوهّمة وتحدّث عن كيفيّة التّفريق بينه وبين العقلي الحقيقي؛ يُبيِّن لنا ذلك بمثالٍ تطبيقي وهو آية من التّنزيل الحكيم عارِضًا في ذلك رَأْيًا من تفسير الكشّاف للزّمخشري؛ ويفسّرها بالوجهين _أي_ حينما يكون الوجه عقليًّا وحينما يكون تمثيلاً _أي_ منتزَعًا من عدّة أمور متوهّمة؛ فيقول:

"ومن ثَمّ قال جار الله في قوله تعالى: ﴿ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمۡوَٰلَهُمُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثۡبِيتٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ كَمَثَلِ جَنَّةِۭ بِرَبۡوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٞ ﴾ **البقرة: 265**؛ حين جعل الوجه عقليًّا:

ومثل نفقة هؤلاء في زكائها عند الله كمثل جنّة؛ وحين جعل الوجه منتزعًا من عدّة أمور متوهّمة قال: أو مثل حالهم عند الله بالجنّة على الرّبوة ونفقتهم الكثيرة والقليلة بالوابل والطّل، وكما أنّ كلّ واحد من المطرين يضعّف أكل الجَنّة فكذلك نفقتهم كثيرة كانت أو قليلة بعد أن يطلب

[1]: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، عبد الرحيم بن عبد الرحمان بن أحمد، أبو الفتح العباسي، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب –بيروت، ج2، ص51، ص52.

بها وجه الله زاكية عند الله زائدة من زلفاهم؛ فاعتبر في الثاني معاني متعدّدة متوهّمة وفي الأوّل الزّكاة فليتدبّر"[1]، وبعد أن تعرّفنا على وجه الشَّبَه عند الطّيبي في القسم الأوّل منه الذي يكون واحدًا حقيقة وفي القسم الثّاني فيه حينما يكون واحدًا حكما وعرفنا تأثُّرَه بالسّكاكي في كلّ ذلك وبيّنا بالأمثلة والشّروح مواطن الالتقاء بين العالِمَيْن، نأتي للقسم الثّالث منه وسنحاول الإيجاز فيه لما يتطلّبه البحث من فصول في جوانبه الأخرى؛ حيث يقول الطّيبي: "والثّالث: وهو أن يكون الوجه أمورًا وذلك إمّا حسّي، قال المطراني: (من الوافر)

مُهَفْهَفَــةٌ لهــا نَصَــفٌ قَضــيبٌ كَخُــوطِ البــانِ فــي نَصَــفٍ رداحِ

حَكَــتْ لَوْنًــا ولِينًــا واعتِــدالاً ولحظًــا قــاتلاً سُــمْرَ الرِّمــاحِ"[2]

فكما نلاحظ أنّ هذا الشّاعر الذي يصف هذه المرأة والتي شبّهها بخوط البان جعل لها عدّة أمور حسيّة مشتركة معه من ذلك اللّون واللّين والاعتدال..، وهو نفس ما ذهب إليه السّكاكي في هذا القسم الثّالث من وجه التّشبيه حينما قال: "وأمّا القسم الثالث: وهو أن لا يكون وجه التّشبيه أمرًا واحدًا ولا منزلا منزلة الواحد فهو على أقسام ثلاثة:

أن يكون: تلك الأمور حسيّة أو عقليّة أو البعض حسيًّا والبعض عقليًّا، فالأوّل كما إذا شبّهت فاكهة بأخرى في لون وطعم ورائحة، والثاني إذا شبّهت بعض الطّيور بالغراب في حدّة النّظر وكمال الحذر وإخفاء السّفاد، والثالث كما إذا شبّهت إنسانا بالشّمس في حسن الطّلعة ونباهة الشّأن وعلو الرّتبة"[3]،والطّيبي نَهجَ نفْس منهاج مدرسة السّكاكي كدَيْدَنِه مع اختلاف الأمثلة؛ فواصل قائلاً: "وإمّا عقلي كلّها قال أبو العلاء: (من البسيط)

والخَلُّ كالماءِ يُبْدي لي ضَمائِرَهُ مع الصَّفاءِ ويُخْفيها مع الكَدَرِ"[4]

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص350.

[2]: المصدر نفسه، ص350، ص351.

[3]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص338.

[4]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص351.

فكما نلاحظ أنّه سلك في هذا القسم أيضًا نفس ما سلكه السّكاكي بجعله الوجه متكوّنًا من أمورٍ: في الأوّل حسيٌّ، وفي الثّاني عقليّ كما نرى، وفي الثّالث مركّب منهما؛ وقد قال في ذلك: "وإمّا مُركّب منهما، قال الشّيخ ابن الفارض: (من الطّويل)

لها البَدْرُ كأسٌ وَهْيَ شَمْسٌ يُديرُها هِلالٌ وكم يبدو إذا مُزِجَتْ نَجْمُ

شبّه الكأس بالبدر في الاستدارة، وفي اقتباس النّور وفي استفادة التّسمية عند الكمال، والمدامة بالشّمس في الإشراق، وفي إفاضة النّور، والسّاقي بالهلال في سرعة الدّوران، وفي استجلاب النّواظر، والحبيب بالنّجم في الهيئة المخصوصة، وفي أنّها تحدث بواسطة المزج الكاسر لبعض سورتها، كما أن ضوء النّجم إنّما يبدو إذا احتجب سلطان الشّمس." [1]

ولمّا أنْهى الطّيبي حديثَه عن الوجه تحدّث عن الغرض من التّشبيه حتى يصحّ، وأحواله ليحسن، والأداة التي يتوصّل بها إلى وصف المشبّه بمشاركته المشبّه به في الوجه.

[1]: التّبيان في البيان ، مصدر نفسه، ص351.

المبحث الثّاني: التّشبيه في فتوح الغيب.

التّشبيه في فتوح الغيب:

من نماذج التّشبيه في الحاشية؛ ما يلي:

1. تشبيه بليغ:

وهو من مراتب التّشبيه التي ذكرها الطّيبي في كتابه (التّبيان في البيان) بمثال؛ وهو قوله:

" _ زيدٌ أسدٌ، وهي أقوى للحمل مع التعميم"[1] ، ونرى هاهنا أنّ الأداة والوجه محذوفان وهو تشبيهٌ بليغٌ.

وأيضًا قوله:

"_ أسدٌ، هي كالسابقة؛ لأنّ المتروك في حكم الملفوظ، ومِن هذه الأمثلة لمراتب التّشبيهِ جعلَ التّشبيهَ البليغَ أقواها؛ و قد قال بأنّ: "...قولك: رأيت بفلان أسدًا، ولقيني منه أسد، ولئن لقيته ليلقينك فيه الأسد، هذه كلّها تشبيهات لا فرق إلا في شأن المبالغة؛ وكما قال محقّق التّبيان في البيان أنّ الطّيبي قد أدخل بذلك التّجريد في التّشبيه متابعًا السّكاكي؛ والتّجريد في الاصطلاح هو أن ينتزع من أمر ذي صفة أو أكثر، أمر آخر أو أكثر مثله فيها، لإفادة المبالغة بادعاء كمال الصفة في ذلك الأمر حتى كأنه بلغ من الاتصاف بتلك الصفة مبلغا يصح أن ينتزع منه موصوف آخر متصف بتلك الصفة، فهي فيه كأنّها تفيض بمثالاتها لقوّتها كما يفيض الماء عن ماء البحر، ولهذا أوقع الطّيبي تشبيهه في الحديث النّبوي كما سنرى على حدّ التّجريد."[2]

وقد ذكر الشّارح أي الطّيبي هذا الجانب من التّشبيه في معرض حديث الزّمخشري عن سورة البقرة؛ حينما قال:

---

[1]: التبيان في البيان، مصدر سابق، ص 368.

[2]: ينظر: المصدر نفسه، ص365، ص368، وعلوم البلاغة _ البيان والمعاني والبديع_، أحمد مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية _بيروت،لبنان_، ط4(1422هـ_2002م)، ص334.

بأنّها "(أُولى الزَّهراوين) من قوله عليه الصّلاة والسّلام:" **اقرؤوا الزَّهراوَيْن: البقرةَ وآلَ عِمران؛ فإنّهماَ تأتيان يومَ القيامة كأنّهما غَمامتان، أو غَيايتان، أو كأنّهما فِرْقان مِن طير صوافَّ، تُحاجّان عن صاحبهما.**" [1]

ثمّ ذكر ما أتى به التُّوربشتي ورأيَهُ في هذا التّشبيه؛ حيث قال:

"قال التّوربشتي: (الزّهراوين) أي المنيرتين...وفيه تنبيه على أنّ مكانَ السّورَتين ممّا عداهما مكانُ القَمرَين من سائر النّجوم فيما يتشعّبُ منهما لذوي الأبصار....مَثَّلَ السورتَيْن مرّةً بغمامَتَيْن، وكرّةً بغَيايَتَيْنِ، وتارة بفِرْقَيْن؛ ليُنبّهَ على أنّهما يُظلاّن صاحبَهما عن حرِّ الموقِف وكَرْبِ القيامةِ...وقلتُ: أوقع –صلواتُ الله عليه– القراءة أوّلا على النَّيِّرَيْن ثمّ بيّنهما بقوله: ((البقرةَ وآلَ عمران))، ولولاهما كان استعارةً، فالتّشبيه واقعٌ على حدِّ التّجريدِ كقوله تعالى:﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ﴾البقرة:187، هذا بالنّظر إلى البَيان..." [2] .

واستدلالُه بالآية دفع بنا إلى التّوجّه لهذه الآية رقم187 من سورة البقرة في تفسير الزّمخشري وشرح الطّيبي لها في الحاشية حتى نستطيع أن نفهم المُراد من هذا التّشبيه الموجود بالحديث النّبوي الشّريف المُشَبَّه بالآية الكريمة فيتبيّن لنا بذلك المعنى جيّدا ويتّضح بصورة أفضل؛ لأنّهما من مَعينٍ واحدٍ وهذا ما جعل الشّارح يُقابل بعضهما لبعض؛ حيث يقول الزّمخشري في معرض تفسيره للآية عن الخيط الأبيض والخيط الأسود:

" **{الخيط الأبيض}**: هو أوّل ما يبدو من الفجر المعترِض في الأفق؛ كالخيط الممدود، و**{الخيط الأسود}**: ما يمتدّ من غَبَشِ الليل، شُبِّهَا بخيطيْن أبيض وأسْوَد." [3]

يشرح الطّيبي قول الزّمخشري من معاجم اللّغة؛ قائلاً:

---

[1]: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب، مصدر سابق، ج3، ص248.

[2]: المصدر نفسه، ج3، ص66، ص67.

[3]: المصدر نفسه، ج3، ص248.

"قولُه: (مِن غَبَشِ اللّيل)، الجَوهري: الغَبَشُ..البقيّة من اللّيل، وقيل: ظُلمةُ آخر اللّيل." [1]

ثمّ يواصل الزّمخشري شرحه للآية قائلاً:

"شُبِّها بخيطَيْنِ أبيضَ وأسودَ، قال أبو دؤاد:

فلمّا أضاءتْ لنا سُدفةٌ ولاحَ من الصُّبح خيطٌ أنارا*

وقولُه:(من الفجر) بيانٌ للخيط الأبيض، واكتُفي به عن بيان الخيطِ الأسوَد؛ لأنّ بيان أحدهما بيانٌ للثاني."[2]

ويشرح الطّيبي كلام الزّمخشري مُستعينا بكلام العرب في ذلك قائلاً:

"الأصمعيُّ: في لغة نَجْد: الظُّلمة، وفي لغة غيرهم: الضَّوءُ، وهو من الأضداد**، وقال أبو عُبَيد: وبعضُهم يجعلُ السُّدفَة اختلاطَ الضّوءِ والظُّلمةِ معًا كوقتِ ما بينَ طلوع الفجرِ إلى الإسفار...، وكان ينبغي أن يذكر بعد بيان الخيط الأبيض بقوله: **{من الفجر}** بيان الخيط الأسود بقوله: (من غبش الليل)، فاكتفى بأحدهما؛ لما يلزم من بيان أحد المختلطَيْن بيان الآخر."[3] ، وفي هذا يقول صاحب تفسير "الوسيط في تفسير القرآن المجيد" أبو الحسن بن علي الواحدي:

"فسّر النّبي ﷺ هذا ببياض النّهار وسواد اللّيل...قال سهل بن سعد: كان الرّجل إذا أراد الصّوم ربط في رجليه خيطين: أسود وأبيض، فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبيّن له زيّهما، فأنزل

---

[1]: فتوح الغيب ، المصدر السابق، ج3، ص248.

*: البيت لأبي دؤاد الإيادي، كما في لسان العرب (خيط)، أخرجه محقّق هذا الجزء من الحاشية: عمر حسن القيّام.

**:ذكره ابن الأنباري في ((الأضداد)) ص114 وذكر غير ما شاهد له من كلام العرب، أخرجه محقّق هذا الجزء من الحاشية.

[2]: فتوح الغيب ، المصدر السابق، ج3، ص248.

[3]: المصدر نفسه، ج3، ص248، ص249.

الله عزّ وجلّ: من الفجر فعلموا أنّه يعني اللّيل والنّهار"[1]

ثمّ يفترض الزّمخشري شخصا يسأل وهو يجيب كعادته في الكشّاف فيقول على طريقة الفنقلة (فإن قلتَ...قلتُ):

"فإن قُلتَ: أهذا من باب الاستعارة، أم من باب التّشبيه؟ قلتُ: قولُه: **{من الفجر}** أخرجه من باب الاستعارة، كما أنّ قولك: رأيتُ أسدًا مجازٌ، فإذا زدتَ: من فلان، رجعَ تشبيهًا. فإن قلتَ: فلمَ زِيدَ **{من الفجر}** حتى كان تشبيهًا؟ وهلاّ اقتُصِرَ به على الاستعارة التي هي أبلغُ من التّشبيه، وأدخلُ في الفصاحة! قلتُ: لأنّ مِن شرطِ المستعارِ أن يدلّ عليه الحالُ أو الكلامُ، ولو لم يُذكر **{من الفجر}** لمْ يُعلَم أنّ الخيْطَيْنِ مستعاران؛ فزِيدَ **{من الفجر}**، فكان تشبيهًا بليغًا، وخرج من أن يكون استعارة." [2]

وقد جاء عن هذا المعنى في تفسير أبي السّعود قوله:

"شبّه أوّل ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق وما يمتدّ معه عن غلس اللّيل بخيطين _الأبيض والأسود_ واكتفي ببيان الخيط الأبيض بقوله تعالى من الفجر عن بيان الخيط الأسود لدلالته عليه وبذلك خرجا عن الاستعارة إلى التّمثيل" [3]، وقد " سُمِّيا خيطين لأنّ كلّ واحد منهما يبدو في الابتداء مُمتدّا كالخيط."[4]

ثمّ يُعَقِّب الطّيبي شارحا وموضّحا هذا التّفسير والتّخريج للآية فيقول عن قول الزّمخشري بطريقة الفنقلة أيضًا: "قولُه: (**أخرجه من باب الاستعارة**)؛ لأنّ الاستعارةَ هي: أن يُذكَرَ أحدُ

---

[1]: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن علي الواحدي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، أحمد محمد صيرة، أحمد عبد الغني الجمل، عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1(1415 هـ - 1994 م)، ج1، ص287.

[2]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج3، ص249، ص250.

[3]: تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، دت، دار إحياء التراث العربي – بيروت، دط، ج1، ص202.

[4]: تفسير البغوي (معالم التنزيل في تفسير القرآن)، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط1(1420 هـ)، ج1، ص229.

طرَفَيَ التّشبيه ويُرادَ به الطّرَف الآخر، وهاهنا الفَجْرُ هو المشَبَّهُ، والخَيطُ الأبيضُ المُشَبَّهُ به، وهما مَذكورانِ فلا يكونُ استعارةً.

فإن قلتَ: هَبْ أنّ ذِكْرَ **{من الفجر}** أخرَجَه منَ الاستعارةِ لذِكْرِ المُشبَّه، لكنْ بقِيَ الخَيْطُ الأسودُ على الاستعارةِ لتَرْكِ المشَبَّه، كقولك: رأيتُ أسدًا يَرْمي؟، قلتُ: لمّا كان في الكلام ما دلّ عليه، فكأنّه ملفوظٌ كقولها:

أسَدٌ عليَّ وفي الحروبِ نعامةٌ

وإليه الإشارةُ بقولِه: ((لأنّ بيانَ أحدِهما بيانٌ للثاني)). "[1]

ويُواصل الطّيبي تعقيبَه على الزّمخشري بمزيدٍ من الشّرح والتّفصيل قائلاً:

"قولُه: **(هي أبلَغُ منَ التّشبيه)**، وذلك أنّ في التّشبيه اعترافًا بكَوْنِ المُشَبَّهِ به أكمَلَ مِن المشبَّهِ في الوجه، وفي الاستعارة ادّعاءٌ أنّهما جِنسٌ واحد."[2]

ثمّ يتابع الطّيبي تحليلاته ويَرُدُّ بعضًا مِن كلام الزّمخشري ويصفه بالنّقصان؛ ولا يكتفي بالوصف وإنّما يُصوِّب المعنى بإكماله له وإعطائه الجواب الشّافي للقضيّة التي طرحها الزّمخشريُّ نفسه؛ ويبيّن سببَ العُدول من الاستعارة إلى التّشبيه إلى كونِه أبلغ في هذا المقام؛ فيقول:

"قولُه: **(ولو لم يُذكَر {من الفجر} لم يُعلم أنّ الخَيْطَيْنِ مُستعاران)** جوابٌ، لكنّه غيرُ تامّ لكونِ العُدول من الاستعارة التي هي أبلغُ إلى التّشبيه، الذي هو أدنَى لفُقْدانِ القَرينة، لا يُمَهِّدُ العُذْرَ، على أنّ القرائنَ كثيرةٌ، نحوَ أن يقال: حتّى يتفَلَّقَ لكم الخيطُ الأبيضُ من الخيط الأسودِ، أو يُشرِقَ أو يَطلُعَ، ونحوَهما، لكنّ الجوابَ الكافيَ أن يُقالَ: إنّ العدولَ إليه وإن كان تشبيهًا لكنّه بليغٌ لا يَقصُرُ عن مَرْتبةِ الاستعارة؛ لأنّه واقعٌ على طريقِ التجريد، كأنّه جَرَّدَ منَ الفَجْرِ نفْسَ الخَيْطِ،

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج3، ص249.

[2]: المصدر نفسه، ج3، ص249.

كقولك: رأيتُ أسَدًا منكَ، وهو المرادُ بقولِه: ((فكان تشبيهًا بليغًا))."[1]

وعلى هذا كانت المُبالغة في الحديث النّبوي الشّريف وفي الآية الكريمة أفضل وأحسن لـمّا جُعِلت على سبيل التّشبيه الواقع على حدّ التّجريد وليس الاستعارة لأنّ المقامَ استدعى ذلك؛ "ولهذا الضّرب من الكلام فائدتان:

_ **إحداهما:** التّمكّن من إجراء الأوصاف المقصودة من مدح أو غيره لأنّه موجّه خطابه إلى غيره فيكون أعذر وأبرأ من العهدة فيما يقول.

_ **ثانيتهما:** طلبُ التّوسُّع في الكلام، وذا من مزايا اللغة العربيّة." [2]

2. **تشبيه الجمع (المُشبّه واحد والمُشبّه به مُتعدِّد):**

ومن أمثلته في الحاشية ما يلي:

والذي يكون إمّا حِسّيًّا وطرفاه حِسِّيَّيْن؛ ومن ذلك:

كقول "البحتري:(من الخفيف)

فَهْيَ كالشَّمْسِ بَهْجَةً والقضيبِ اللَّدْنِ قَدًّا والرِّيمِ طَرْفًا وَجِيدا"[3]

وقد ذكرنا هذا النوع من التّشبيه في الجانب النّظري وقلنا بأنّه سُمِّي بهذا الاسم لأنّ المُتكلّم جمع مُشبّهاتٍ بها متعدّدة لمُشبّه واحد؛ ولقد وجدنا تشبيهًا آخر في الحديث النّبوي الشّريف الذي ذكرناه سابِقًا في الحاشية حيث إنّه "أتى بنوع آخر من التّشبيه وهو قوله: كأنّهما فِرْقان من الطير؛ بيانا لترتيب طبقات أهل الإيمان، ولتمييز درجاتهم، فآذن بتشبيهه الأوّل بأنّ تَيْنِكَ المظلّتين على غير ما عليه المظلّة المتعارفةُ في الدّنيا؛ فإنّها وإن كانت لدفع كَرْب الحرّ عن صاحبها ولتكرمته، لكن لم تَخْلُ عن نوع كدورةٍ وشائبةِ نَصَبٍ، وتلك – رزقنا الله تعالى منها- مُبَرّأةٌ عن ذلك، لكونهما

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج3، ص250.

[2]: علوم البلاغة، مرجع سابق، ص336.

[3]: التبيان في البيان، مصدر سابق، ص 344.

كالنيِّرَين في النّور والإشراق، مَسلوبتَي الحرارة والكَرْبِ، وآذن بتشبيهه الثاني بأنّهما مع كونهما مشرقتين مشبّهتين بمظلّة مَن خُصّ بالمُلك الذي لا ينبغي لأحد من بعده، ثمّ بولغَ فيه وزيدَ (تُحاجّان)؛ ليُنبّه على أنّ تلك الفرقتين من الطّير على غير ما عليه طيرُ نبيِّ الله سليمانَ عليه السّلام، من كونهما حاميتينِ صاحبهما، ذادّتَينِ عنه، وعلى عكس ذلك حال الكفّار في ظلّهم، قال الله تعالى: ﴿ وَأَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ مَآ أَصۡحَٰبُ ٱلشِّمَالِ ﴿٤١﴾ فِي سَمُومٖ وَحَمِيمٖ ﴿٤٢﴾ وَظِلّٖ مِّن يَحۡمُومٖ ﴿٤٣﴾ لَّا بَارِدٖ وَلَا كَرِيمٍ ﴿٤٤﴾ ﴾ الواقعة:41-44، قوله: **{لا بارد ولا كريم}** نَفي لصفتي الظّلّ المطلوبتينِ منه، وهما البرودة والكَرم، يريد أنّه ظلّ لا كسائر الظّلال، وفيه تهكّم بأصحابه، و(أو) في الحديث للتّنويع، والثانية غيرُ الأولى؛ فإنّها للتّنويع في التّشبيه، والأولى للتّنويع في المُشبّه به في تشبيه واحد، ثمّ إنّهما وإن تفاوتا في الاعتبار؛ فإنّ الغَايةَ أفضلُ من الغمامة، ولكن دون الفِرْقَين بمنازل كما قرّرنا، ولذلك كرّر أداة التّشبيه والمُشبّه، انظر إلى هذه الأسرار في الكلام النّبوي، والله أعلم." [1]

ويمكننا القول بأنّه "تأتي بلاغة هذا التّشبيه من أنّ المتكلّم أرشد إلى معان كثيرة في المشبّه وصفات متعدّدة، فجعل لكلّ معنى ولكلّ صفة مشبّها به يعتمد عليه؛"[2] ومن هنا فالمشبّه الذي هو الزّهراوَيْن جمع صفات محمودة عديدة وهذا لبيان قيمتهما يوم القيامة التي هي دار الفلاح والنّجاح للمسلمين.

3.تشبيه تمثيلي:

جاء التّشبيه التّمثيلي في **الحاشية** على الوجه الآتي:

لـمّا قال الله عزّ وجلّ:

﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ﴿٧﴾ ﴾ **البقرة**.

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ص67، ص68.

[2]: أساليب البيان، فضل حسن عبّاس، دار النّفائس للنّشر والتّوزيع _عمان-الأردن_، ط2(1430هـ-2009م)، ص238.

قال الزّمخشري عن هذه الآية في تفسيره:

"**لا ختمَ ولا تغشية ثَمَّ على الحقيقة، وإنّما هو من بابِ المجازِ، ويحتملُ أن يكونَ مِن كلا نوعَيْه؛ وهما الاستعارةُ والتّمثيل.**"[1]

قال الطّيبي عن ذلك:

"قولُه:(**ويحتملُ أن يكونَ مِن كلا نوعَيْه**) لا يخلو لفظُه عن اتّساعٍ ما، لأنّه جعلَ التّمثيلَ نوعًا من المجاز، وقسيمًا للاستعارة، بيانه: أنّه إن عنى بالتّمثيل ما هو واقع على سبيل التّشبيه، بأن يكون وجْهُه منتزعا من عدّة أمور غير حقيقيّة، فهو ليس بمجاز."[2]

على ما يبدو من تحليل الطّيبي للمسألة أنّه اعتبر أنّ كلام الزّمخشري فيه نوعٌ من اتّساع لأنّه جعل التّشبيه ضمن المجاز وأنّ هذه الآية محتَملَةٌ للاستعارة وللتّشبيه التّمثيلي أيضًا هذا إذا كان المقصود بالتّمثيل من كلام صاحب الكشّاف أنّه تشبيه كما قال الطّيبي؛ ففسّر كلامه وجعله محتملا للوجهين _أي_ الاستعارة والتّشبيه وسنعرض في قسم الاستعارة ما جعله مُندرِجا تحتها.
وإذا كان المقصود هو التّمثيل فقد " مَثَّل قلوبهم ومشاعرهم المؤوفة بها بأشياء ضرب حجاب بينها وبين الاستنفاع بها ختما وتغطية." [3]

ويقول الطّاهر بن عاشور أنّه "لك أن تجعل الختم والغشاوة تمثيلا بتشبيه هيئة وهميّة متخيّلة في قلوبهم أي إدراكهم من التّصميم على الكفر وإمساكهم عن التّأمّل في الأدلّة..بهيئة الختم، وتشبيه هيئة متخيّلة في أبصارهم من عدم التّأمّل في الوحدانيّة وصدق الرّسول بهيئة الغشاوة وكلّ ذينك من تشبيه المعقول بالمحسوس"[4].

وهذا التّفسير الذي قدّم يبيّن لنا وجه الشَّبَه في الآية الكريمة وتلك الهيئة المأخوذة من متعدّد.

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص129، ص130.

[2]: المصدر نفسه، ص130.

[3]: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي،دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1 (1418 ه)، ج1، ص42.

[4]: التّحرير والتّنوير، (تحرير المعنى السّديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الطّاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر – تونس، ط(1984)، ج1، ص255.

4. تشبيه غير تمثيل:

في نفس الآية السّابقة:

﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ غِشَٰوَةٞۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ٧ ﴾ **البقرة.**

قال الزّمخشري:

"والبصرُ نور العينِ، وهو ما يُبصِرُ به الرّائي ويدركُ المرئيّاتِ، كما أنّ البصيرةَ نورُ القلبِ، وهو ما به يُستَبْصَرُ ويُتأمَّلُ، **وكأنّهما جوهرانِ لطيفانِ** خَلَقَهما اللهُ فيهما آلتَيْن للإبصارِ والاستبصارِ."[1]

قال الطّيبي عن هذا الكلام الذي قاله الزّمخشري في الآية المذكورة:

"قولُه:(**وكأنّهما جوهرانِ لطيفانِ**) الضّميرُ راجعٌ إلى البصَرِ والبصيرة، وفي ((**فيهما**)) إلى العينِ والقَلب. وقولُه:((**آلتَيْن**))، إمّا حالٌ من مفعولِ ((**خلقَهُما**))، أو مفعولٌ ثانٍ له؛ فخَلَقَ بمعنى جعَلَ؛ المعنى كأنّه تعالى خلَقَ في العين والقلب آلَتيْنِ للإبصار والاستبصار، وهما النّورانِ، شبَّهَ العرضَ بالجوهر في قوله: ((**كأنهما جوْهرانِ**)) مبالغةً في كونِهما مقصودَينِ من العينِ والقلبِ."[2]

فالبَصر والبصيرة كأنهما جوهران وقد خلَقهما الله في العينِ والقلبِ، فكأنّه جلّ شأنه خلَقَ في العينِ آلة للإبصار وفي القلبِ آلة للاستبصار، وهما النّورانِ، فكان الغَرض من هذا التّشبيه الذي شبّهَ فيه العرَض بالجوْهر هو المبالغة في كونهما مَقصودَيْنِ من العين والقلب.

5.تشبيهٌ تمثيليّ:

في بيان تفسيره لقولِه تعالى:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمۡ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓاْ أَنُؤۡمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُۗ أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعۡلَمُونَ ١٣ ﴾ **البقرة:13.**

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص145.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص145.

قال الزّمخشريُّ:

"**أَتَوْهم** في النّصيحة مِن وجهين:

أحدُهما: تقبيحُ ما كانوا عليه لبُعدِه من الصّواب، وجرِّه إلى الفساد والفتنة.

والثّاني: تبصيرُهم الطّريقَ الأسدَّ من اتّباعِ ذوي الأحلام، ودخولهم في عدادهم، فكان من جوابهم أنْ سفَّهوهم؛ لفرطِ سَفهِهم، وجهَّلوهم، لتمادي جهلِهم، وفي ذلك تسلِيَةٌ للعالِمِ ممّا يلقى منَ الجَهَلة." [1]

يقول الطّيبي في هذا الكلام:

"قولُه: (**أَتَوْهم**) هذا شُروعٌ في تفسيرِ قولِه تعالى: ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُواْ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ** ﴾ **البقرة:13** بعدما فرغَ من تفسيرِ قولِه: ﴿ **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ** ﴾ **البقرة:11** على سبيلِ ترتيبِ النّظم، أي: المُسلمونَ نصَحوا المنافقينَ أوّلاً: بإزالةِ ما لا ينبغي وهو الإفسادُ في الأرض، وثانيًا: بتحصيلِ ما ينبغي وهو الإصلاحُ باتّباعِ دينِ الحقِّ والانخراطِ في زُمْرةِ المؤمنين. مَثَّلَ استيعابَه النّصيحةَ مِن قُطْرَيْها واحتِيازَها مِن جانِبَيْها بِمَنْ أتى الشّيءَ من جميعِ أكنافِه..."[2] ، فكما نلاحظ أنّهم " نصحوهم من وجهين أحدهما تقبيح ما كانوا عليه لبعده عن الصّواب وجرّه إلى الفساد وثانيهما تبصيرهم الطّريق الأسَدَّ من اتّباع ذوي الأحلام فكان جوابهم أن سفّهوهم لتمادي جهلهم وفيه تسلية للعالم ممّا يلقى من الجهلة." [3]

ومن هنا تتّضِحُ لنا الصّورة التي أخذها الطّيبي من تفسير الزّمخشري وتبيينِه معنى دعوة المسلمينَ للمنافقينَ للإيمانِ مِثْل إيمانِ النّاسِ الذينَ هداهم اللهُ فأسلموا وقد كانوا مِثلَهُم في طائفةِ الشِّرْكِ ولمّا تبيّنَ لهم الحقُّ ورأوا الآيات آمنوا بما أنزَلَ الله مِن الهُدى ودينِ الحقّ؛ فالمُنافقون كانوا أكثَر إيذاءً

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص188.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص188، ص189.

[3]: تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، ت: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1(1419 هـ - 1998 م)، ج1، ص51.

للمسلمينَ لأنّهم كانوا يطّلِعون على أسرارِهم ويُفشونها إلى المشرِكينَ فيؤذونهم بذلك؛ فكانت الصّورة التي تدعوهم للإيمان بذلك على أمرَينِ؛ أَوّلهُما: عدم الإفساد في الأرض وذلك بعدمِ تَحْريضِ الكُفّار على المُسلِمينَ وشَحنِهم عليهم بالفِتَنِ واختلاقِ الأكاذيب وإيقاع الفِتَنَ بينَهُم التي تجعلُهم دائما في حربٍ معهم؛ والحربُ تكون فيها الدّعوةُ لله أصعبَ منَ الهُدنة ففيها يتعصّبُ الفردُ لِرَأْيِه ومَذْهَبِه ويعمى عن رُؤيةِ الحقيقةِ وإن كانت بارِزَةً جلِيّةً؛ فهذا هو الفَسادُ الذي يُهلِكُ الحَرْثَ والنَّسْلَ، أمّا الأمر الثّاني؛ فهو: الإصلاحُ الذي هو نقيضُ الفساد ولا يكونُ ذلك إلاّ باتّباع نَبِيِّه محمّدٍ عليه الصّلاةُ والسّلام والإيمان بما أوْحى اللهُ إليه مِن الهُدى ودِينِ الحقِّ؛ فهذه النّصيحةُ للمُنافقينَ استوْعَبَها وأخَذَها الزّمخشريُّ حسْبَ الطّيبي مِنْ جانِبَيها اللّذَيْنِ تمَّ شرْحُهُما حتّى كأنّه قد ألمَّ وأحاطَ بها مِن جميع جوانِبها؛ وعلى هذا الأساس فالتّشبيه تمثيليّ، وهو تشبيه صورة استيعاب الزّمخشريّ لنصيحةِ المُسلمينَ للمنافقينَ مِن وَجْهيها المَذكورَيْنِ بصورةِ الذي يأتي الشّيءَ مِنْ جميع جوانِبه وجِهاتِه، ويقول الطّاهر بن عاشور عن هذه الآية:

"﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ﴾ **البقرة 13**.

هو من تمام المقول قبله فحكمه حكمه بالعطف والقائل"[1]، هذا إذا كان معطوفا على ما قبله، "ويجوز هنا أن يكون القائل أيضا طائفة من المنافقين يشيرون عليهم بالإقلاع عن النّفاق لأنّهم ضجروه وسئموا كلفه ومتقياته، وكلّت أذهانهم من ابتكار الحيل واختلاق الخطل، وحذف مفعول آمنوا استغناء عنه بالتّشبيه في قوله: كما آمن النّاس أو لأنّه معلومٌ للسّامعين، وقوله: كما آمن النّاس؛ الكاف فيه للتّشبيه أو للتّعليل، واللام في (النّاس) للجنس أو للاستغراق العرفي، والمراد من النّاس من عدا المخاطبين، كلمة تقولها العرب في الإغراء بالفعل والحثّ عليه؛ لأنّ شأن النّفوس أن تسرع إلى التّقليد والاقتداء بمن يسبِقُها في الأمر؛ فلذلك يأتون بهاته الكلمة في مقام الإغراء أو التّسلِيَة أو الائتِساء...، وقولُه: أنؤمن كما آمن السّفهاء استفهام للإنكار، قصدوا منه التّبرّي من الإيمان على أبلغ وجه، وجعلوا الإيمان المتبرّأ منه شبيها بإيمان السّفهاء تشنيعا له وتعريضا

[1]: التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج1، ص286.

بالمسلمين بأنّهم حملهم على الإيمان سفاهة عقولهم، ودلّوا على أنّهم علموا مراد من يقول لهم كما آمن النّاس أنّه يعني بالنّاس المسلمين." [1]

6.تشبيهٌ بليغٌ:

جاء في معرضِ بيان تفسير نفس آية البقرة التي يقول فيها الله عزّ وعلا:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ **البقرة:13**.

قول الزّمخشري:

"فإن قلتَ: كيف صحّ أن يُسندَ {قيلَ} إلى {لاُ تفسدوا}و{آمِنوا}، وإسنادُ الفعلِ إلى الفعلِ ممّا لا يصحُّ؟

قلتُ: الذي لا يصِحُّ هو إسنادُ الفعلِ إلى معنى الفعلِ، وهذا إسنادٌ له إلى لفظِه، كأنّه قيل: وإذا قيلَ لهم هذا القولُ وهذا الكلامُ، فهو نحوُ قولِك: ألِفٌ: ضَرْبٌ من ثلاثةِ أحرف، ومنه:

((**زَعَمُوا: مطيّةُ الكذب**))." [2]

يقول الطّيبي:

"قولُه: (**زَعَمُوا مطيّةُ الكذب**) مبتدأٌ وخَبَر، قال صاحبُ ((النّهاية)):

إنّ الرّجُلَ إذا أرادَ المسيرَ إلى بلدٍ والظّعْنَ في حاجةٍ، ركبَ مطِيَّتَهُ وسارَ حتّى يقضِيَ أرَبَه، فشُبِّهَ ما يُقدِّمُه المتكلِّمُ أمامَ كلامِه ويتوصّلُ به إلى غَرَضِه مِن قولِه: زعموا كذا وكذا، بالمَطِيَّةِ التي يُتوصّلُ بها إلى الحاجة، وإنّما يُقال: ((زَعَموا)) في حديثٍ لا سَنَدَ له ولا ثبتَ فيه، وإنّما يُحكى على الألسُنِ

[1]: التّحرير والتّنوير، المرجع السابق، ج1، ص286، ص287.

[2]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص188، ص189، ص190.

على سبيل البلاغ." [1]

فالتّشبيه وقع في ((مطيّة الكذب)) حيثُ شُبِّه مَن يستعمِل الكذِب ليصِل إلى غايَتِه بمَن يستعمِل مركَبَهُ لِيَصِل إلى المكان الذي ينتقِل إليه ليَبلغ حاجَتَهُ؛ فالتّشبيه بليغٌ مِن بابِ إضافةِ المُشبّه به إلى المُشبّه.

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص190.

الفصل الثاني:

الحقيقة والمجاز

الفصل الثاني: الحقيقة والمجاز.

توطئة:

من خصائص اللّغة العربيّة استعمالها للمجاز ويختلف استعماله من مقامٍ إلى آخر، فبواسطته يُختصر الكلام ويُتوسّع في المعنى وتزيد الصّورة جمالا وبهاء، و"هذا هو المقصد الثاني من مقاصد علم البيان أي هذا بحث الحقيقة والمجاز والمقصود الأصلي بالنظر إلى علم البيان هو المجاز إذ به يتأتى اختلاف الطّرق دون الحقيقة إلاّ أنّها لـمّا كانت كالأصل للمجاز إذ الاستعمال في غير ما وضع له فرع الاستعمال فيما وضع له جرت العادة بالبحث عن الحقيقة أوّلا.

(وقد يقيّدان باللغويين) ليتميّزا عن الحقيقة والمجاز العقليين اللذين هما في الإسناد.

والأكثر ترك هذا التّقييد لئلاّ يتوهّم أنّه مقابل للشّرعي والعرفي"[1].

[1]: مختصر المعاني، سعد الدّين التّفتازاني، مؤسسة التاريخ العربي-بيروت-لبنان، ط1، ص215.

المبحث الأوّل: المجاز وأقسامه وأوجهه.

المطلب الأوّل: تعريف المجاز:

أ. لغة:

"**جوز**: جَوزُ كلّ شيء: وسطه، والجمعُ: أجواز.

والجَوزةُ: السَّقية، والمُستجيزُ: المُستسقي، والجوزُ: الذي يؤكل، وواحدُ الجَوز: جوزة.

وتقول: جُزتُ الطَّريق جوازًا ومجازًا وجُؤُوزًا.

والمَجَاز: المصدرُ والموضعُ، والمجازةُ أيضًا.

وجاوزته جِوازًا في معنى: جُزته، والجَوازُ: صَكُّ المسافر، وجائزُ البيت: الخشبةُ التي تُوضع عليها أطرافُ الخَشَب.

والتَّجاوُزُ: ألاّ تأخذه بالذَّنب، أي تتركه، والتَّجوّز: خِفَّةٌ في الصّلاة والعمل وسُرعةٌ.

والتَّجوُّزُ في الدّراهم: ترويجها.

والمجوزة من الغنم: التي بصدرها تجويزٌ؛ وهو لونٌ يُخالفُ لونها." [1]

ممّا يُلاحظ من هذا التّعريف الذي أتى به صاحب العين لمادة (جوز) ومشتقّاتها؛ أنّ من معانيها التّعدّي والتّركُ والخفّة والسّرعة فكأنّما الذي يستعمل المجاز ويترك الحقيقة فإنّه إذْ ذاك يتعدّاها إلى معنى قد يرغب فيه أن يُخفِّف في كلامه لما يقتضيه المقام من سُرعَةٍ وإيجاز.

ويقول صاحب الجمهرة كذلك عن هذه المادّة:

"(جوز): جوز كلّ شيء: وسَطه والجمع أجواز.

وجزت الشّيء أجوزه جوزًا إذا قطعته." [2]

---

[1]: العين، مرجع سابق، ج6، ص164، ص165.

[2]: جمهرة اللّغة، مرجع سابق، ج1، ص473.

وهاهُنا أيضًا نلاحظ معنى التّعدّي والتّرك.

ويقول ابن فارس في مقاييس اللّغة عن مدلولات هذه المادّة التي تتكوّن من الجيم والواو والزّاي:

"(جَوَزَ) الجيمُ والواوُ والزّاءُ أصلان:

أحَدُهما: قَطْعُ الشّيء.

والآخَرُ: وسَط الشّيء.

فأمّا الوسَطُ فَجَوْزُ كُلِّ شَيءٍ وَسَطُهُ، والجَوْزاءُ: الشّاةُ يبيضُّ وَسَطُها، والجَوْزاءُ: نَجْمٌ؛ قال قومٌ: سُمِّيَتْ بها لأنّها تعترضُ جَوْزَ السَّماءِ؛ أي وَسطها، وقال قَوْمٌ: سُمِّيَتْ بذلك للكواكب الثّلاثة التي في وَسَطِها.

والأصلُ الآخَرُ جُزْتُ المَوضِعَ سِرْتُ فيه، وأجَزْتُهُ: خَلَفْتُهُ وقَطَعْتُهُ.

وأجَزْتُهُ: نَفَذْتُهُ، قال امرؤ القيس:

فَلمَّا أَجَزْنا ساحةَ الحَيِّ وانْتَحى بنا بَطْنُ خَبْتٍ ذِي قِفافٍ عَقَنْقَلِ"[1]

وهذا البيت لامرئ القيس الذي فيه كلمة (أجزنا) والتي من معانيها فيه مع معناه:

"يقال: أجزت المكان وجزته إذا قطعته إجازة وجوازًا.

السّاحة تجمع على السّاحات والسّاح والسّوح مثل قارة وقارات وقار وقور، والقارة: الجبيل الصّغير.

الحيّ: القبيلة، والجمع الأحياء، وقد تسمى الحلة حيًّا.

الانتحاء والتّنحي والنّحو: الاعتماد على الشّيء، ذكره ابن الأعرابي.

البطن: مكان مطمئن حوله أماكن مرتفعة والجمع أبطن وبطون وبطنان.

---

[1]: مقاييس اللّغة، مرجع سابق، ج1ص494.

الخبت: أرض مطمئنة. الحقف: رمل مشرف معوج، والجمع أحقاف وحقاف، ويروى ذي قفاف وهي جمع قف: وهو ما غلظ وارتفع من الأرض ولم يبلغ أن يكون جبلاً.

العقنقل: الرّمل المنعقد المتلبّد، وأصله من العقل: وهو الشّدّ..." [1].

بعد شرح هذا البيت لامرئ القيس على هذا المعنى اللّغوي للكلمات انتقلَ الشّارح لبعض المعاني النّحويّة عند الكوفيّين والبصريّين مُستدِلاً في ذلك ببعض آي القرآن الكريم؛ والذي يهمُّنا هو كلمة (أجَزْنا) ومدلولها أثناء توظيفه لها، ويواصل شارح ديوان امرئ القيس بعد ذلك قائلاً:

"يقول: فلمّا جاوزنا ساح الحلة وخرجنا من البيوت وصرنا إلى أرض مطمئنّة بين حقاف، يريد مكانًا مطمئنًّا أحاطت به حقاف أو قفاف منعقدة؛ والعقنقل من صفة الخبت لذلك لم يؤنّثه ومنهم من جعله من صفة الحقاف وأحلّه محل الأسماء وعطّله من علامة التّأنيث لذلك.

وقوله: انتحى بنا بطن خبت أسند الفعل إلى بطن خبت والفعل عند التّحقيق لهما ولكنّه ضرب من الاتّساع في الكلام، والمعنى: صرنا إلى مثل هذا المكان.

وتلخيص المعنى:

فلمّا خرجنا من مجمع بيوت القبيلة وصرنا إلى مثل هذا الموضع طاب حالنا وراق عيشنا."[2]

ثمّ يتابع ابن فارس في معجمه مُستَشهِدًا بالشّعر قائلاً:

"وقال أوْسُ بنُ مَغْراءَ:

حتى يُقالَ أجيزُوا آلَ صَفْوانا

يَمْدَحُهم بأنّهم يُجيزون الحاجَّ.

والجَوازُ: الماءُ الذي يُسْقاهُ المالُ من الماشية والحَرْث، يُقالُ منه استَجَزْتُ فُلانًا فأجازَني، إذا

---

[1]: ديوان امرئ القيس، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة_بيروت، ط2(1425هـ-2004م)، ص39.

[2]: المرجع نفسه، ج1، ص39، ص40.

أسْقاكَ ماءً لأرْضِكَ أو ماشِيَتِكَ، قال القَطّامِي:

وقالوا فُقَيْمٌ قَيِّمُ الماءِ فاسْتَجِزْ عُبادَةَ إنّ المُسْتَجِيزَ على قُتْرِ

أي: ناحية." [1]

بعد أن بيَّنَ ابن فارس في مقاييس اللّغة الأصليْن اللّذَيْنِ يدور حولَهُما معنى (الجيم والواو والزّاي) والتي اشتُقّت منها كلمة المجاز؛ يقول في كتابه (الصّاحبي في فقه اللّغة العربيّة) مايلي:

"وأمّا (المجازُ فمأخوذٌ من جازَ يجوزُ) إذا استنَّ ماضِيًا تقول: (جاز بنا فلان، وجاز علينا فارس) هذا هو الأصل، ثمّ تقول: (يجوز أن تفعل كذا) أي: يَنْفُذُ ولا يُرَدُّ ولا يُمْنَع.

وتقول: (عندنا دراهم وَضَح وازِنَة وأخرى تَجوزُ جَوَازَ الوازِنَة) أي: إنّ هذه وإن لم تكن وازِنَة فهي تجوز (مجازَها) وجوازها لِقُربها منها.

فهذا تأويل قولنا: (مجاز) أي إنّ الكلام الحقيقيّ يَمْضي لِسَنَنِهِ لا يُعترَض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لِقُربه منه."[2]

وهذا المعنى الأخير قريب من المعنى الاصطلاحي؛ لأنّ العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي قد تكون المشابهة.

أمّا الجوهري فقد وردت عنده مادة (جوز) بالمعاني التالية:

"(جوز): جُزْتُ الموضع أجوزُهُ جَوَازًا: سلكته وسرت فيه.

وأجَزْتُهُ: خَلَّفْتُهُ وقطعته...، وأجزته: أنفذته. قال الرّاجز:

خلّوا الطّريق عن أبي سيّاره حتى يجيز سالما حماره

---

[1]: مقاييس اللّغة، مرجع سابق، ج1، ص494.

[2]: الصاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، النّاشر: محمد علي بيضون، ط1 (1418هـ_1997م)، ص149، ص150.

والاجتياز: السّلوك.ابن السّكيت: أَجَزْتُ على اسمِه، إذا جعلته جائزًا.

والإجازَةُ: أن تتمِّم مِصْراعَ غيرك. قال الفرّاء: الإجازَةُ في قول الخليل: أن تكون القافية طاءً والأخرى دالاً ونحو ذلك، وهو الإكْفَاءُ في قول أبي زيد.

وجاوزت الشّيء إلى غيره وتجاوَزْتُهُ بمعنًى، أي جُزْتُهُ. وتجاوَزَ اللهُ عنّا وعنه، أي عَفَا.

وذو المجاز: موضع بمنى كان فيه سوق في الجاهليّة. قال الحارث بن حلزة اليشكرى:

واذكروا حلف ذي المجاز وما قـ دم فيه العهود والكفلاء

وجَوَّزَ له ما صنَعَ وأجازَ له، أي سَوَّغ له ذلك.

وتَجَوَّزَ في صلاته، أي خَفَّفَ، وتَجَوَّزَ في كلامه، أي تكلّم بالمجاز." [1]

هذه بعض من المعاني اللّغويّة التي وردت في معنى كلمة (مجاز).

ب. اصطلاحًا:

تحدّث علماء اللّغة في المجاز كثيرًا نظرًا لما تتطلّبُه اللّغة العربية وتختصّ به عن باقي اللّغات من صفات في هذا الباب، و هناك مَن جعل كلَّ اللّغة مجازًا؛ وهذا ما جعل ابن رشيق القيرواني يقول:

" العرب كثيرًا ما تستعمل المجاز، وتعدّه من مفاخر كلامها؛ فإنّه دليل الفصاحة ورأس البلاغة، وبه بانت لغتها عن سائر اللّغات." [2]

وقال أيضًا عن معنى هذه الكلمة:

"ومعنى المجاز طريق القول ومأخذه، وهو مصدر جزت مجازًا كما تقول قمت مقامًا، وقلت مقالاً." [3]

---

[1]: الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة، مرجع سابق، ج3، ص870، ص871.

[2]: العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، مرجع سابق، ج1، 265.

[3]: المرجع نفسه، ج1، ص266.

كما نلاحظ أنّ العلماء يتداولون المعنى اللّغوي للكلمة ويربطونه بالاصطلاحي لما بين المعنييْن من تقارُب وتداخُل وتشابُه.

وحتى لا يُقال بأنّ المجازَ كذِبٌ يقول ابن رشيق مُستَشهِدًا بكلام ابن قتيبة:

"ومن كلام عبد الله بن مسلم بن قتيبة في المجاز قال:

لو كان المجاز كذبًا لكان أكثر كلامنا باطلاً؛ لأنّا نقول:

نبت البقل، وطالت الشّجرة، وأينعت الثّمرة، وأقام الجبل، ورخص السّعر، ونقول:

كان هذا الفعل منك في وقت كذا، والفعل لم يكن وإنّما يكون، وتقول: كان الله، وكان بمعنى حدث، والله قبل كلّ شيء، وقال في قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ﴾ **الكهف:77**؛ لو قلنا لمنكر هذا كيف تقول في جدار رأيته على شفا انهيار؟ لم يجد بدًّا من أن يقول: يهمّ أن ينقضّ، أو يكاد، أو يقارب، فإن فعل فقد جعله فاعلاً، ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في ألسنة العجم إلاّ بمثل هذه الألفاظ." [1]

فالمجاز كما نلاحظ قد يجعل من الجمادِ فاعِلاً، وقد يكون أبلغ من الحقيقة في كثيرٍ من الأحيان، وهذا ما جعل صاحب العمدة يقول عنه:

"والمجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة، وأحسن موقعًا في القلوب والأسماع، وماعدا الحقائق من جميع الألفاظ ثمّ لم يكن مجالاً محضًا فهو مجاز؛ لاحتماله وجوه التّأويل، فصار التّشبيه والاستعارة وغيرهما من محاسن الكلام داخلة تحت المجاز، إلاّ أنّهم خصّوا به أعني اسم المجاز بابًا بعينه؛ وذلك أن يسمى الشّيء باسم ما قاربه أو كان منه سبب، كما قال جرير بن عطيّة:

إذا سقط السّماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا

أراد المطر لقربه من السّماء ويجوز أن تريد بالسّماء السّحاب؛ لأنّ كلّ ما أظلّك فهو سماء."[2]

---

[1]: العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، المرجع السابق، ج1، ص266.

[2]: المرجع نفسه، ج1، ص266.

فحتى التّشبيه والاستعارة كما قال ابن رشيق من المجاز؛ لكن جعلوا له بابًا يختصُّ به، وأتى ببيتٍ شعريٍّ فيه المجاز كما نلاحظ؛ فالسّماء لا تسقط بل المطر يسقط من السّحاب الموجود فيها، وأيضًا فهي لا تُرْعى بل النّبات الذي يَنْبت ويَنْمو بسبب الغيث هو الذي يُرْعى؛ ولهذا واصل قولَه محلِّلاً البيت فقال:

"وقال: (سقط) يريد سقوط المطر الذي فيه، وقال (رعيناه) والمطر لا يرعى، ولكن أراد النّبت الذي يكون عنه؛ فهذا كلّه مجاز." [1]

أمّا عبد القاهر الجرجاني فيقول:

"وأمّا المجاز فكلُّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وَضْع واضعها، لملاحظةٍ بين الثاني والأوّل، فهي مجاز وإن شئت قلت:

كُلُّ كلمة جُزْتَ بها ما وقعتْ به في وَضْع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعًا، لملاحظةٍ بين ما تُجُوّز بها إليه، وبين أصلها الذي وُضعتْ له في وضع واضعها فهي مجاز." [2]

هذا التّعريف الذي ذكره الجرجاني للمجاز؛ وتِبيانه له بأنّه كلمة أُريد بها معنى غير معناها الذي وُضِعت له في وضعها الأوّل لعلاقة بين وَضعِها الأوّل ووضعها الثّاني.

ونلاحظ أنّ المعنى الاصطلاحي لكلمة المجاز يُقارِب ويُماثِل معناها اللّغوي على ما مرّ بنا من بعض تعريفاتها اللّغويّة، وهذا ما ذهب إليه الجرجاني حينما قال:

"هذا كلام في ذكر المجاز وفي بيان معناه وحقيقته:

المجاز مَفْعَلٌ من جازَ الشّيءَ يَجُوزه، إذا تعدّاه، وإذا عُدل باللّفظ عمّا يوجبه أصل اللّغة، وُصف بأنّه مجاز، على معنى أنّهم جازوا به موضِعَه الأصليَّ، أو جاز هو مكانه الذي وُضع فيه

---

[1]: العمدة في محاسن الشّعر وآدابه، المرجع السابق، ج1، ص266.

[2]: أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص351، ص352.

أوّلاً، ثمّ اعلم بَعْدُ أنّ في إطلاق المجاز على اللّفظ المنقول عن أصله شرطًا، وهو أن يقع نَقْلُه على وجهٍ لا يَعْرى معه من ملاحظة الأصل." [1]

إذن فكما نلاحظ أنّ العلاقة بين المعنى اللّغوي والاصطلاحي لكلمة المجاز موجودة؛ لكن الكلمة التي وُضِعت مجازًا لا بُدّ لها بعد نَقلِها من وَضعِها الأصلي الذي وُضِعَت له من أن تكون لها علاقة بالوضع المجازي الذي وُضِعت فيه حتى نستطيع أن نتعرّف معناها المجازي؛ وهو ما ذهب إليه صاحب كتاب أسرار البلاغة.

أمّا عند الطّيبي فقد قام بتعريف الحقيقة والمجاز بقوله:

"الأصل الثاني في المجاز

ويتضمن التعرض للحقيقة، وهي الكلمة المستعملة فيما وُضعت له من غير تأويل في اصطلاح التّخاطب"[2]

أمّا المجاز فقد قسّمه لقسمين:

لغوي أو عقلي.

1.المجاز اللّغوي: عرّفه الطّيبي كما يلي:

"فاللّغوي هو اللفظ المُستعمل في غير ما وُضع له بالتحقيق في اصطلاح التخاطب مع قرينة عدم إرادته."[3]

ثمّ شرع الطّيبي بشرح هذا التعريف الذي ذهب إليه والذي يوافق التعريفات البلاغية الأخرى لهذا النّوع من المجاز-أي- المجاز اللّغوي.

ثمّ يواصل قائلاً:

---

[1]: أسرار البلاغة، المرجع السابق، ص395.

[2]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص368.

[3]: المصدر نفسه، ص369.

"وهذا المجاز على ضربين: مرسل واستعارة، لأنّ العلاقة إن كانت التشبيه فهو استعارة وإلا فمرسل، والمرسل نوعان:

الأول: الخالي عن الفائدة...

والثاني: هو المجاز المتضمن للفائدة.." [1]

والذي يهمُّنا في هذا البحث هو النّوع الثّاني أي المجاز المتضمّن للفائدة.

المطلب الثّاني: أوجه المجاز:

يقول الطّيبي عن المجاز المتضمّن للفائدة بأنّه "على وجوه:

- إطلاق اسم السّبب على المُسبّب كاليد على النعمة..." [2]؛ كقولنا: "((أسدى إليّ أخوك يدًا).

فاليد هنا مجاز، لأنّها ليست بمعنى العضو المعروف، بل بمعنى (النعمة) أو الفضل، أو المعروف، بقرينة (أسدى) لأن الإسداء يصلح لواحد من هذه الأشياء، والعلاقة بين المعنى الحقيقي —اليد– والمعنى المجازي —النعمة– علاقة سببية، لأنّ اليد سبب النعمة ومُحْدِثة لها، فبها يكون الإعطاء والإنعام وتقديم الجميل."[3]

يقول الطّيبي عن **المجاز المرسل** الذي **علاقته المُسبّبيّة** بأنّه يُراد بها "- إطلاق اسم المُسبّب على السّبب كقولهم: أمطرت السّماء نباتًا أي غيثًا..." [4]؛ "وفي هذه العلاقة — وهي عكس السّابقة- يُعَبّر بالمسبّب عن السّبب، فتعريفها ((أن يُذكر المسبب ويُراد السبب))." [5] **أو** كما قال مصطفى المراغي عن هذه العلاقة بأنّها "كون المنقول عنه مسبّبا ومُتأثِّرا من شيء آخر، نحو:

---

[1]: التّبيان في البيان ، المصدر السابق، ص369، ص370.

[2]: المصدر نفسه، ص370.

[3]: علم البيان، وليد إبراهيم قصاب، مرجع سابق، ص119، ص120.

[4]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص372.

[5]: علم البيان، وليد إبراهيم قصاب، مرجع سابق، ص120.

أمطرت السّماءُ نباتًا؛ أي: ماء، وقولهم في المثل: كما تُدين تُدان، يريدون كما تفعل تجازى، وقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقًا ﴿١٣﴾﴾ **غافر:13**." [1]

ثمّ يواصل الطّيبي ذِكْر الوجوه الأخرى؛ على النّحو الآتي:

"- تسميته باسم ما يؤول إليه قال تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾﴾ **البقرة:02**؛ أي الضّالين الصائرين إلى التقوى...

- تسميته باعتبار ما كان قال: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ **النّساء:02**.

-أمّا **المجاز المرسل** الذي **علاقته المحليّة** وهو تسمية الحال باسم محلّه فيُقصد به "وهي كون الشّيء محلاً لآخر، نحو: جرى الميزاب؛ أي: الماء، ونحو: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾﴾**العلق:17**؛ أي: أهل ناديه، ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ **يوسف:82**؛ أي: أهل القرية، ومنها التّعبير باليد عن القدرة، نحو: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ **الملك:01**، وبالقلب عن العقل، نحو: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ **الأعراف:179**، وبالأفواه عن الألسن، نحو: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم﴾**آل عمران:167**." [2]

- تسمية المحلّ باسم حاله قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿١٠٧﴾﴾**آل عمران:107**؛ أي في الجنّة.

- تسمية الشيء باسم آلته قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾ **إبراهيم:04**؛ أي بلغته..." [3]

وهذه الأمثلة والشّواهد القرآنيّة ممّا تناولته كتب البلاغة العربيّة باختلاف أنواعها، وهي من أساليب العرب في كلامهم، ثمّ يواصل في طريقته مُكملاً الوجوه الأخرى؛ كما يلي:

---

[1]: علوم البلاغة، أحمد مصطفى المراغي، شركة القدس للنشر والتوزيع، ط1(2012م)، ص206.

[2]: يُنظر: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص 374، وكذا: علوم البلاغة، مرجع سابق، ص206.

[3]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص373، ص374.

"- تسميته بدواعيه كقولك: هذا قول الشّافعي أي مذهبه واعتقاده.

- تسميته باسم جهته كقولك للمطر سماء.

- باسم حامله كقولهم للمزادة: راوية والرواية: الجمل.

- باسم محموله كالخفض على البعير وهو الأثاث.

- باسم مجاوره نحو سال الوادي.

- بجزئه والشّرط أن يكون أصلاً فيما وقع المجاز بسببه كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلۡبُهُۥ﴾ **البقرة:283**؛ أي ذاته...

- بكلّه قال تعالى: ﴿يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم﴾ **البقرة:19**؛ أي أناملهم...

- باسم ما يجمع بين المختلفين حقيقة أو مجازا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤۡذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ **الأحزاب:57**؛ عبّر عن إيذائهما عن فعل ما يكرهانه وما لا يرضيانه ويسمى بعموم المجاز..."[1]

ونجد أغلب تعريفات الطّيبي مطابقة لتعريفات السّكّاكي.

أمّا السّكاكي الذي سَلَكَ الطّيبي منهجَه واتّبع طريقته ومدرسته في البلاغة والبيان وتأثّر به؛ فيعرّف الحقيقة والمجاز قائلاً:

"فالحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص فلفظ الأسد موضوع له بالتّحقيق ولا تأويل فيه."[2]

وهو تقريبًا نفس تعريف الطّيبي للحقيقة كما سبق وأن رأينا؛ ثمّ يواصل صاحب **مفتاح العلوم** شرحه لهذا التّعريف قائلاً:

---

[1]: التّبيان في البيان ، المصدر السابق، ص374، ص375.

[2]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص358.

"وإنّما ذكرت هذا القيد ليحترز به عن الاستعارة ففي الاستعارة تعدّ الكلمة مشتملة فيما هي موضوعة له على أصحّ القَوْلَيْن ولا نُسمِّيها حقيقة بل نُسمّيها مجازًا لغويًّا لبناء دعوى المستعار موضوعًا للمستعار له على ضرب من التّأويل كما ستحيط بجميع ذلك علمًا في موضوعه إن شاء الله تعالى." [1]

هذا التّعريف الذي ذهبَ إليه السّكاكي للحقيقة فيه تقديمٌ كما نلاحظ فيه للتّمييز بين الحقيقة والمجاز اللّغوي الذي يقوم على علاقة المشابهة والذي هو الاستعارة التي سنأخذها في بابها ونتعرّف عليها _كما قال_؛ فالاستعارة من المجاز اللغويّ الذي علاقته المشابهة دائما فهي تشبيه حذف أحد طرفيه (المشبّه أو المشبّه به)؛ ولهذا قال بأنّ الحقيقة لفظٌ مُستعمَلٌ فيما وُضِع له حقيقةً بدون تأويل وضَرَبَ لنا المَثَل بالأسد؛ لأنّنا عندما نقول الأسد يتبادر إلى الذّهن ذلك الحيوان المفترس القويّ المِقدام، لكن قد يقول القائل بأنّك تقصد رجلاً معروفًا بشجاعتِه وإقدامه فتطلق عليه لفظ الأسد، ولكن إذا سلّمْنا بذلك فسنقول أنّ ذلك يُطلَق عليه بضربٍ من التّأويل واستعرنا كلمة الأسد لمدلول معيّن وهي المشابهة بين المستعار والمستعار له في الشّجاعة والإقدام، وهذا جانب سنتعرّف إليه في باب الاستعارة.

ويذهب السّكاكي في تعريفٍ آخر للحقيقة فيقول:

"ولك أن تقول الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما تدلّ عليه بنفسها دلالة ظاهرة كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص أو القرء في أن لا يتجاوز الطّهر والحيض غير مجموع بينهما فهذا يدلّ عليه بنفسه مادام منتسبا إلى الوضعين. أمّا إذا خصّصته بواحد إمّا صريحًا مثل أن تقول القرء بمعنى الطّهر، وإمّا استلزامًا مثل أن تقول القرء لا بمعنى الحيض فإنّه حينئذ ينتصب دليلاً دالاًّ بنفسه على الطّهر بالتّعيين كما كان الواضع عينه بإزائه بنفسه وإنّه لمظنّة فضل تأمّل منك فاحتط، وقولي دلالة ظاهرة احتراز عن الاستعارة وستعرف وجه الاحتراز في باب الاستعارة." [2]

---

[1]: مفتاح العلوم ، المرجع السابق، ج1، ص358.

[2]: المرجع نفسه، ج1، ص358.

فبالأضداد تتّضح المعاني فحتى نعرف المجاز لا بدّ من معرفة الحقيقة ولهذا نجد السّكاكي قد خصّص لها عدّة تعريفات؛ وفي هذا التّعريف الثّاني يبيّن لنا أيضًا الوجْهَ الذي نحترِز فيه عن الاستعارة حتّى لا تتداخل الحقيقة معها، ويعطينا بعض الألفاظ التي تدلّ على معنييْن وعن كيفيّة تمييز المعنى المراد إذا كان اللّفظ يحتمل معنيَيْن اثنيْن مثل لفظ القرء الذي يعني الطّهر كما أنّه يعني الحيض.

ثمّ يذهب السّكاكي مرّةً أخرى في تعريف الحقيقة؛ فيقول:

"ولك أن تقول الحقيقة هي الكلمة المستعملة في معناها بالتّحقيق والحقيقة تنقسم عند العلماء إلى لغويّة وشرعيّة وعرفيّة والسّبب في انقسامها هذا هو ما عرفت أنّ اللّفظة تمتنع أن تدلّ على مسمى من غير وضع فمتى رأيتها دالّة لم تشكّ في أنّ لها وضعا وأنّ لوضعها صاحبًا، فالحقيقة لدلالتها على المعنى تستدعي صاحب وضع قطعا فمتى تعيّن عندك نسبت الحقيقة إليه، فقلت لغويّة إن كان صاحب وضعها واضع اللّغة وقلت شرعيّة إن كان صاحب وضعها الشّارع ومتى لم يتعيّن قلت عرفيّة، وهذا المأخذ يعرّفك أنّ انقسام الحقيقة إلى أكثر ممّا هي منقسمة إليه غير ممتنع في نفس الأمر." [1]

بعد هذا الذي ذهب إليه صاحب **مفتاح العلوم** وتبيينه لنا أنّ كلّ لفظة مستعملة في معناها بالتّحقيق قد قسّمها العلماء إلى ثلاثة أقسام؛ فتحدّث هنا عن كون اللّغة وضعيّة ولهذا جعل لها هذا التّقسيم فقد يكون واضعَ الكلمة هو واضعُ اللّغة فتقول إذْ ذاك إنّها لغويّة، وقد يكون الشّارع الذي وضع اللّفظة كالألفاظ التي تستخدمها الشّريعة الإسلاميّة وظهرت هذه الألفاظ أو معانيها بعد مجيء الإسلام فتقول حينئذ إنّ هذه اللّفظة شرعيّة، وقد لا تكون الأولى ولا الثّانية فتقول عندئذ عنها إنّها عرفيّة أي إنّ العرف هو واضعها أو واضع معناها، ثمّ يقول السّكاكي إنّ هذا التّقسيم الذي أتى به عن الحقيقة لا يمنع من وجود تقسيمات أخرى لها.

---

[1]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، 359.

وبعد تعريفات السّكاكي للحقيقة يُعرِّف المجازَ بقوله:

"وأمّا المجاز فهو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتّحقيق استعمالاً في الغير بالنّسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النّوع." [1]

وحتى لا يطول البحث أكثر في جانبه النّظري، وبعد أن أخذنا تعريف الطّيبي للمجاز وتقسيمه إيّاه وعرفنا أنّه سلك منهج السّكاكي ننتقل إلى الحاشية للجانب التّطبيقي.

[1]: مفتاح العلوم، المرجع السابق، ج1، ص359.

المبحث الثّاني: المجاز في فتوح الغيب.

بما أنّ العمل في الحاشية سيكون تطبيقيّا على سورة البقرة، سنعمل بالتّرتيب الذي عليه آي السّورة_ كما قلنا سابقا_ وسنأخذ بعض ما تطرّق إليه الطّيبي فيها عن المجاز سواء أكان ذلك في آيات السّورة أو في تعقيبه على كلام الزّمخشري الذي فيها؛ وممّا وُجِد في الحاشية من مجاز ما يلي:

أ. **المجاز المُرسَل:** وممّا جاء عنه في الحاشية؛ ما يلي:

1. **المجاز_ باعتبار ما يؤول إليه:**

﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ **البقرة:2.**

يقول الزّمخشري: في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ **البقرة:2.**

"**{فيه هدى}**:...وهو الدّلالة الموصلة إلى البُغية، بدليل وقوع الضّلالة في مقابلته، قال الله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ﴾ **البقرة:16–**، وقال تعالى: ﴿لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۝٢٤﴾ **سبأ:24 –**، ويقال: مَهدِيٌّ، في موضع المدح، كمُهتَدٍ؛ ولأن ((اهتدى)) مُطاوِع ((هَدى))، ولن يكون المطاوع في خلاف معنى أصلِه، ألا ترى إلى نحوِ غمَّه فاغتمَّ، وكَسَرَه فانْكَسَر، وأشباهِ ذلك؟"[1]

يقول الطّيبي فيما ذهب إليه الزمخشري:

"اعلم أنّ المصنّف استدلّ على مطلوبه وهو: أنّ الهُدى هي الدّلالة الموصِلةُ إلى البُغية، بوجوه ثلاثةٍ: **أحدها:** وقوع الهُدى في الآيتين في مقابلة الضّلال، والضّلالة هي الخيبة، وحيث وقعتْ مقابلة لها، كان معناها مُقابلا لمعناها. **وثانيها:** استعمالُ المَهديِّ في موضع المدح كمُهتدٍ؛ يعني: أنّ المَهدِيَّ اسمُ مفعولٍ من هدى، والمُهتدي اسم فاعل من اهتدى، وكما يوصف المرءُ بالمُهتدي في مقام المدح لوصوله إلى البُغية، يوصفُ بالمَهدِيّ أيضا، ولولا اعتبار هذا القيد في

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، من ص57 إلى ص62.

مُسمّى الهُدى، لم يكن الوصفُ بكونه مهديًّا مدحا. **وثالثها**: أنّ ((اهتدى مُطاوِع هدى)) إلى آخره، ومعناه: أنّا إذا قلنا: انكسر الإناءُ؛ كانت الفائدةُ الإخبارَ بحصول معنى الانكسار من تَعلُّقِ فِعْلِ الكَسْر بما قام به الانكسارُ الذي هو أثَرُ الكسر، كذا قولنا: اهتدى، إعلامٌ بالوصول إلى البُغية من تَعلُّق هَدَى بمن قام به الاهتداءُ الذي هو أثرُ الهُدى، فلو لم يكن في مُسمّى الهُدى الإيصالُ إلى البُغية مُعتبَرا؛ يلزمُ أن يكون المُطاوَعُ في خلاف معنى المُطاوِع الذي هو أثره...." [1]

لاحظنا شرح الطّيبي على ما استدلّ به وبرهن له الزّمخشري في تفسيره لقوله تعالى **{فيه هُدى}** وأنّه لم يكتفِ بقوله إنّ الهُدى هي الدّلالة بل قيّدها وجعلها مُرتبطة بالوصول إلى البُغية سواء أوقعتْ الهداية أو لم تقع؛ وبالتّالي فهي على هذا الاعتبار **مجازٌ باعتبار ما يؤول إليه**، وبيّن لنا الطّيبي أنّ الزّمخشريّ برهن على ما ذهب إليه بوجوه ثلاث:

فأولّها أنّه جعل الهدى في مقابل الضّلال، وحيثما وقع الهدى جاء الضّلال مقابلا لها.

وثانيها أنّه جعل مهديّ عند المدح كمُهتدٍ لأنّ المهتدي في مدحه قد وصل إلى البغية الذي هو الاهتداء؛ ومن هنا يوصف بالمهديّ أيضًا.

وثالثها أنّه جعل اهتدى مُطاوِع هدى وهو كقولنا انكسر الإناء فالانكسار مثل الاهتداء فالأولى تدُلّ على تعلّقها بفعل الكسر والثّانية أي الاهتداء تدلّ على تعلّق هَدى بالذي قام به الاهتداء وهو أثر الهُدى.

وهو ما جعل الإمام الرّازي في تفسيره ((**مفاتيح الغيب**)) والسّيرافي صاحبُ ((**تقريب التّفسير**)) الذي اقتدى بهذا الأخير بالرّدّ على الزّمخشري في تعريفه للهُدى وإرجاعهم عليه قوله ((الوصول إلى البُغية)) وقد استشهد بكلامهما الطّيبي في حاشيته ثمّ ردّ عليهم بعض قولهم وأراد أن يقِف بموضوعيّة في هذه القضيّة دون التّعصّب لِمَذهبٍ على حساب آخر؛ فقال:

"هذا وإنّ الواجبَ توَخّي الجمع بين القَولين*، ورفع الحاجزِ بين البحرين بتحقيق معنى الهُدى:

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ص57 إلى ص58.

أهي حقيقةٌ في الدَّلالة المُطلقة مجازٌ في الدّلالة المخصوصة أو عكسه؟، أم هي مشتركةٌ بينهما؟ أم موضوعةٌ للقَدْر المُشترَك وهو البيان."[1]

ويجيب الطّيبي عن ذلك بعد إتيانِه بأقوال الزّجّاج والواحديّ والجوهري وصاحب ((المُطلِع)) في معنى الهُدى بقوله عن ما قدّمه الزّمخشري:

بأنّ في كلامه "إشعارٌ بأنّ الهُدى حقيقةٌ في الدّلالة الموصلة إلى البُغية، مجازٌ في مجرّد الدّلالة وذلك قوله في ((حم)) السّجدة: ((أليس معنى ((هَدَيْتُه)): حصّلتُ فيه الهُدى؟ والدليل عليه قولك: هَديْتُه فاهتدى، بمعنى تحصيل البُغية، فكيف ساغ استعمالُه في الدّلالة المُجرّدة؟

ولهذا انتصب لإقامة الدّليل على حقيقتها في هذا المعنى، وأنّها حقيقٌ أن تُحملَ عليه في هذا المقام، لاقتضاء مدح الكتاب وكونه كاملا في بابه." [2]

ومن هنا نلاحظ بعد تحليل الطّيبي أنّ الزّمخشري لم يجعل معنى ((الهُدى)) مجازا في دلالتها بصفة مُطلَقة؛ بل جعلها حقيقة في دلالتها الموصلة إلى البُغية؛ لأنّ المقامَ مقامُ مدحٍ لهذا الكتاب المنزل ((القرآن الكريم))، وجعلها مجازا في مجرّد ومُطلق دلالتها.

ثمّ يقول الطّيبي:

"والإمام* لمّا رأى الدّلائل منصوبة في كونها حقيقةً في مُطلق الدّلالة، انتصب لإبطال مذهبه، هربا من الاشتراك إلى المجاز، وكأنّ الزّجاج والواحديّ** ذهبا إلى القول بالقدر المشترك بين المفهومين***، ولكلٍّ وِجهةٌ هو مولّيها."[3]

---

* الجمع بين القولين: قد يقصد بذلك قول الزّمخشري والقول المقابل له للإمام الرّازي والسّيرافي المأخوذيْن من تفسيريْهما مفاتيح الغيب وتقريب التّفسير على التّرتيب.

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص61.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص61، ص62.

*الإمام:_ يقصد الرّازي_.

** الزّجّاج في معاني القرآن وإعرابه والواحديّ في الوسيط ذهبا إلى أنّ الهدى معناه البيان.

*** حينما قالا بأنّ معنى الهُدى: هو البيان.

[3]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص61، ص62.

ثم يأتي لنا الطّيبي بقولٍ جامعٍ كما قال للرّاغب؛ حينما قال:

"الهدايةُ دلالةٌ بلُطفٍ...والهدايةُ: هي الإرشاد إلى الخيرات قولا وفعلا، وهي من الله تعالى على منازل، بعضها يُرتَّبُ على بعض...**فأوّلُها**: إعطاؤه العبدَ القُوى التي بها يهتدي إلى مصالحه؛ إمّا تسخيرا وإمّا طوعا... وعلى ذلك قوله تعالى:... ﴿وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝٣﴾ **الأعلى:03**.

وثانيها: الهدايةُ بالدّعاء وبعثة الأنبياء، وإيّاها عنى بقوله: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا ﴾ **السّجدة:24**.

وثالثها: هدايةٌ يوليها صالحي عباده بما اكتسبوه من الخيرات، وهي المعنيّ بقوله.... : ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ ﴾ **العنكبوت:69**.

قال بعض المحقّقين: الهدى من الله كثير، ولا يبصره إلا البصير، ولا يعمل به إلا اليسير، ألا ترى إلى نجوم السماء ما أكثرها، ولا يهتدي بها إلاّ العلماء."[1]

وفي هذا قال أحمد بن مصطفى المراغي في تفسيره:

"الهدى بالنّظر إلى المتّقين: هو الدّلالة على الصّراط المستقيم مع المعونة والتّوفيق للعمل بأحكامه، إذ هم قد اقتبسوا من أنواره وجنوا من ثماره، وهو لغيرهم هدى ودلالة على الخير وإن لم يأخذوا بهديه وينتفعوا بإرشاده وكون بعض النّاس لم يهتدوا بهديه لا يخرجه عن كونه هدي، فالشّمس شمس وإن لم يرها الأعمى، والعسل عسل وإن لم يجد طعمه ذو المرّة." [2]

ويواصل الطّيبي بذكر قول الراغب فيقول:

"**ورابعها**: التّمكينُ من مجاورته في دار الخُلد، وإيّاها عنى بقوله: ﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص62.

[2]: تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ط1(1365 هـ - 1946 م)، ج1، ص40.

تَجۡرِي مِن تَحۡتِهِمُ ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ وَقَالُواْ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِي هَدَىٰنَا لِهَٰذَا ﴾ **الأعراف: 43**." [1]

بعد ذِكْر الزّمخشري لمعنى كلمة الهُدى بمفردها؛ وهل هي على الحقيقة أو المجاز؟ وشرْح الطّيبي لذلك؛ عرّج بعد ذلك إلى إكمال معناه الذي أراد الوصول إليه بالتركيب الذي وُجدت فيه الكلمة ــأيــ مع ((المتّقين)) حتى يُفهم المراد من كلامه، وكعادته في افتراضه سائلاً يطرح إشكاليّةً ويجيبُ هو بدوره عنها؛ يقول:

"فإن قلتَ: **فلمَ قيلَ:** ﴿هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾ **البقرة: 2** والمُتّقون مُهتدون؟"[2]

يقول الطّيبي عن ذلك شارحًا:

" قولُه: (**فلمَ قيلَ**)، الفاءُ فيه تدلُّ على إنكار ما تقدّم؟ يعني لـمّا دَلَلْتَ على أنّ الهُدى هي الدّلالة الموصلة إلى البغيةِ لا مُطلقُ الدّلالة؛ فحينئذٍ كيف يستقيم ﴿هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾ **البقرة: 2** والمُتّقون هم المهتدون؟" [3]

وكأنّ هذا السّائل يستنكر ما قدّمَه الزّمخشري من أدلّةٍ سابقة حول كلمة ((الهُدى))؛ إذْ كيف يُعقل أن يكون تَقِيًّا ثمّ نطالبه بالهداية؛ لأنّ المتّقي لا يمكن أن يكون مُتَّقِيًا إذا لم يَكن مُهْتدِيًا؛ ثمّ يجيب الزّمخشري هذا السّائل المفترض؛ قائلاً:

" قلتُ: هو كقولك للعزيزِ المُكرَم: أعزّك اللهُ وأكرمَك، تريدُ طلبَ الزيادةِ إلى ما هو ثابتٌ فيه واستدامتَه، كقوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ **الفاتحة6**.

ووجهٌ آخرُ؛ وهو أنّه **سمّاهم عندَ مُشارفتِهم لاكتساء لباسِ التّقوى متّقين**، كقول رسول الله – عليه الصّلاة والسّلام– ((**مَنْ قتلَ قتيلاً فلَهُ سَلَبُه**)).

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص63.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص63.

[3]: المصدر نفسه، ج2، ص63.

وعن ابنِ عبّاسٍ: إذا أرادَ أحدُكُم الحجَّ فليُعجِّلْ؛ فإنّه يمرضُ المريضُ، وتضلُّ الضالَّة، وتكفُّ الحاجةُ. فسمّى المُشارف للقتلِ والمرض والضلالِ: قتيلاً ومريضًا وضالّةً.

ومنه: قولُه تعالى: ﴿وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرٗا كَفَّارٗا ٢٧﴾ **نوح:27**، أي: صائرًا إلى الفجورِ والكُفرِ.فإن قلتَ: فهلاّ قيلَ: هدًى للضالّين؟ قلتُ: لأنَّ الضالّين فريقانِ: فريقٌ عُلِمَ بقاؤهم على الضلالة، وهم المطبوعُ على قلوبهم؛ وفريقٌ عُلِم أنّ مصيرَهم إلى الهدى، فلا يكون هدًى للفريقِ الباقين على الضلالةِ، فبقيَ أن يكون هدًى لهؤلاءِ، فلو جيءَ بالعبارة المفصحة عن ذلك لقيلَ: هدًى للصائرين إلى الهدى بعدَ الضلال، فاختُصرَ الكلامُ **بإجرائه على الطريقة التي ذكرنا**، فقيلَ: هدًى للمتّقينَ ." [1]

ثمّ أكّد ما قاله عن هؤلاء المتّقين وعن سبب ذِكْر ذلك في هذا الموضع بقوله:

"وأيضا فقد جُعل ذلك سُلّما إلى تصدير السورة التي هي أولى الزّهراوَيْن، وسَنامُ القرآن، وأوّل المثاني بذكر أولياء الله والمرتضين من عباده."[2]

ذهب الطّيبي إلى تبيان ما ذهب إليه صاحب الكشّاف شارِحًا للجواب الذي أجابه عن السّؤال الذي افتَرَضَه من السّائل والذي قد أجاب عنه الزّمخشري بِدَوْره؛ بقوله:

"وأجاب بجوابين:

أحدهما: باعتبار الثّبات والزّيادة.

وثانيهما: باعتبار ما يؤول، وكذا الفاءُ في السؤال الآتي بعده إنكار على جوابه الثاني ــ ويقصد بالسّؤال: فهلاّ قيل هُدًى للضّالين؟ ؛أي: الفاءُ في (فهلاّ)؛ ويعني بذلك إذا كان المُراد بالمُتّقين ما ذكرتَ، فلمَ ارتكبَ المجازَ وترك الحقيقة؟

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص63، ص64، ص65.

[2]:المصدر نفسه، ج2، ص66، ص68.

وأجاب أيضا بوجهين:

أحدُهما: إثباتُ الاختصار الذي هو حِليةُ القرآن.

وثانيهما: رعايةُ براعةِ الاستهلال." [1]

وما هو مُلاحظ في حاشية الطّيبي على كشّاف الزّمخشري أنّ للطّيبي نُكَتًا بيانيّةً حتى على كلام المُصنّف؛ وهو ما زاد الحاشية فائدةً في قيمتها العلميّة والمعرفيّة؛ وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على تمكّن الطّيبي وإحاطته بفنون البلاغة والبيان؛ إذ كلّما سنحت له الفرصة أشار بتلميح أو تصريح أو شرح على كلام الزّمخشري خِدمةً لمَا ذهب إليه في الشّرح؛ ومن ذلك شرحه لكلام الزّمخشري حول ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢ ﴾**البقرة:2** حينما قال: ((**وهو أنّه سمّاهم عند مُشارفتهم لاكتساء لباس التّقوى مُتّقين**))؛ فجعل الكلام على سبيل الاستعارة التي سنتحدّث في بابها عن هذه القضيّة بتبيين نوع الصّورة التي جاءت فيها وشرحها وما الغرضُ من ركوبه إيّاها في هذا الموطن بالذّات؟؛ وتبيان أنّه ما ركبها اعتباطًا ولكن حتى يخدم ما هو بصدده ويزيده إيضاحا وجمالا؛ وكما قال الطّيبي "أنّه راعى في اللّفظ التّرقيَ أيضا، لتطابُقِ المعنى وهو: كونُ هذا **المجاز باعتبار ما يؤول إليه**"[2].

ثمّ تابع الطّيبي شرْحَه لما ذهب إليه الزّمخشري؛ قائلاً:

"قولُه: (**بإجرائه على الطريقة التي ذكَرْنا**)، **وهي المجازُ باعتبارِ المَآل.**" [3]

2.مجاز (إطلاق البعض على الكُلّ – العلاقة الجزئيّة):

قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ ﴾البقرة: ٣

---

[1]: ينظر: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص63، ص65.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص64.

[3]: المصدر نفسه، ج2، ص65.

لـمّا خصّ الله تعالى المُتّقين بأنّهم هم الذين يقيمون الصّلاة ويؤدّون الزّكاة؛ أخبرنا الطّيبي عن تحدّث الزّمخشريّ سببَ ذِكره عزّ وجلّ هاتين العبادتين وفَضْلِهما عن غيرهما وشَرَفِهما ومكانَتِهما؛ فقال:

"...وذِكرِ الصلاة والصدقة؛ لأنّ هاتينِ أُمّا العباداتِ البدَنيّةِ والمالية، وهما العيارُ على غيرِهما.

ألم تَرَ كيف سمّى رسولُ اللهِ **–عليه الصلاة والسّلام–** الصلاةَ عِمادَ الدِّين، وجعلَ الفاصلَ بين الإسلامِ والكفرِ تَرْكَ الصلاة، وسمَّى الزّكاةَ قَنْطرةَ الإسلام، وقال الله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ **فصلت:6–7**؟ فلمّا كانتا بهذه المثابةِ كان مِن شأنهما استجرارُ سائرِ العبادات واستتباعُها، ومِن ثَمَّ اختُصِر الكلامُ اختِصارا بأن استُغنِيَ عن عدِّ الطّاعات بذِكر ما هو كالعنوان لها، والذي إذا وُجد لم تتوقّف أخواته أن يقترِنّ به **مع في ذلك من الإفصاح عن فضل هاتَيْن العبادتينِ**." [1]

قال الطّيبي عن هذا الذي سَلَكَهُ الزّمخشري في تِبيانِه سببَ ذِكْرِ اللهِ سبحانه وتعالى هاتَيْنِ العِبادَتَيْنِ وتخصيصهما بالمتّقين؛ والمُتّقي بالضّرورة يؤمن بالغيب وقرَنَ هذا الإيمان بالغَيب مع إقامة الصلاة ومع الإنفاق؛ لأنّ ذلك ممّا يشقّ على الإنسان فإذا أقام الصّلاة التي فرضها الله سبحانه في السّماء وأدّى الزّكاة وأعطى من مالِه الذي حباهُ اللهُ إيّاه للفقير فكأنّه بذلك أحرزَ أشْرَفَ ما في العبادات، وبالتّالي فكأنّه أقام الدّين كُلَّه **فمعظمُ الشّيء يُنَزَّلُ منزلةَ كُلِّه** _كما قال الطّيبي_، وهو من باب المجاز؛ ولهذا قال بأنّه:

"ذَكَرَ الصّلاة والزّكاة من بابِ **إطلاق البعض على الكُلّ**، والشّرط في هذا النّوع من المجاز إيرادُ أشرفِ ما في ذلك الشّيء كما قال. وقد علمتَ أنّ **معظمَ الشّيء وجُلَّه يُنزّلَ منزلةَ كُلِّه**؛ فتضمّن هذا المعنى أفضليّةَ هاتين العبادتين؛ ولهذا قال: ((**مع ما في ذلك من الإفصاح عن فضل**

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص79، ص80.

هاتين العبادتين))؛ أي: لزِمَ من ذلك هذا على سبيل الإدماج." [1]

فلو لم يكُن لهاتين العبادتين فضلٌ عن باقي العبادات لما خصّهما الله تعالى بالذّكر في هذا الموطِن، وقد ذكرهما وأراد كلّ العبادات؛ لأنّ المُتّقي ناهيك عن أنّه يصلّي ويُزكّي ويؤمن بالغيب فهو يصوم ويقوم بما فرضه الله عزّ وجلّ عليه وبما استنّه عليه نبيّ الرّحمة **محمّد صلوات الله عليه وسلامه.**

3. مجاز مُرسَل (العلاقة الجزئيّة):

(سَبَّحَ إذا صَلَّى):

قال الزّمخشريّ في معرض حديثه عن آية سورة البقرة: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ إنّ الله عزّ وجلّ "عبّر عن الأداء بالإقامةِ؛ لأنّ القيامَ بعضُ أركانها، كما عبّرَ عنه بالقنوتِ_ والقنوتُ: القيامُ_ وبالرّكوع، وبالسّجود، وقالوا: **سَبَّحَ إذا صَلَّى**؛ لوجودِ التّسبيحِ فيها؛ ﴿ فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ ﴾ **الصّافات: 143**." [2]

فقال الطّيبي عن قولِه **(سبّحَ إذا صلّى)**:

"...فإن قُلتَ: أليسَ من شرط هذا **المجازِ** أن يكون **هذا البعضُ أشرَفَ وأعظمَ ممّا في ذلك الشّيءِ**، وهذه الاختلافاتُ تُشعر بتعظيم الشّيءِ على نفسِهِ؟

قُلتُ: خولِفَ ليُؤذِنَ بأنّ أركانَ الصّلاةِ كلَّها بحيثُ **إذا سُمّيَ أيُّ واحدٍ منها وأريد به الكلُّ** كفى به شَرَفًا، على حدّ قولها: هُم كالحَلَقَة المُفرَغةِ، لا يُدرى أين طرفاها" [3]، وهذا القول لفاطمة بنت الخرشب الأنمارية.*

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص83، ص84.

[2]: المصدر نفسه ، ج2، ص91، ص92، ص93.

[3]: المصدر نفسه، ج2، ص93.

* قال محقّق الكتاب عن هذه التي قالت هذه المقولة عن أبنائها هي:

"فاطمة بنت الخرشب الأنمارية حين سُئلت عن أبنائها أيُّهم أفضلُ؟...ومعنى كلامها: أنّهم لتناسُبِ أصولهم وفروعهم في الشّرف يمتنع تعيينُ بعضِهم فاضِلاً كما أنّ الحَلَقَة المُفرغة لتناسُب أجزائها يمتنع تعيين بعضِها طرفًا وبعضِها وسطًا.

وأيضًا فإنّ كُلَّ رُكْنٍ في الصّلاة مُهمّ بحيث إذا سُمِّيَت به دَلّ عليها، فهذه الاختلافات في تسمياتها والتّعبير عنها بأيّ جزء فيها تدُلّ على عِظَم شأنِها وعُلُوِّ قيمتها؛ وبالتّالي فهذا القول الذي أتى به الزّمخشري وشرحه الطّيبي كما تبيّن لنا أنّه **مجازٌ مُرسلٌ علاقته الجزئيّة؛** فقد ذُكِر الجزء وهو بعض أركان الصّلاة الذي هو (سبّح _أي_ التّسبيح فيها) وأُريدَ به الكُلّ وهي الصّلاة بأكملها.

4.**مجاز مُرسَل(علاقته المُسبَّبِيّة):**

قال الزّمخشري لمّا وصَل للحديث عن كلمة أنفُسِهم في قولِه تعالى:

﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ٩ ﴾ **البقرة:09.**

"النّفسُ: ذاتُ الشّيءِ وحقيقتُه، يُقال: عندي كذا نفْسًا، **ثمَّ قيلَ للقلب:نفْسٌ؛** لأنّ النّفسَ به، ألا ترى إلى قولِهم: ((**المرْءُ بأصغرَيْه**))؟، **وكذلك بمعنى الرُّوح، وللدّمِ نفْسٌ؛** لأنّ قِوَامَها بالدّمِ، وللماءِ نَفْسٌ، لفرطِ حاجتِها إليه، قال الله تعالى: ﴿ وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۖ ﴾ **الأنبياء:30.**" [1]

قال الطّيبي عن هذا الذي قدّمَه الزّمخشري:

"قولُه:(**ثمَّ قيلَ للقلب:نفْسٌ) إطلاقًا لاسم المُسبَّبِ على السَّبَبِ،** ولذلك قال: ((**لأنّ النّفسَ به**)) أي: النّفسُ تقومُ بالقَلْب.

قولُه: (**المرْءُ بأصْغَرَيْه**) قال المَيْدانِيُّ: يعني بهما القلْبَ واللّسانَ، وقيل لهما: الأصغرانِ لِصِغَر حَجْمِهما، ويجوزُ أن يُسَمّيا الأصغَرَيْنِ ذهابًا إلى أنّهما أكثَرُ ما في الإنسانِ معنًى وفضلاً، كما قيل: أنا جُذَيْلُها المُحَكَّكُ وعُذَيْقها المُرَجَّب، والجالِبُ للباءِ معنى القيامِ كأنّه قال: المرْءُ تقومُ معانيهِ بهما، ويكمُلُ المرْءُ بهما، وأنشَدَ لزهيرٍ:

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص169، ص170.

وكـائنْ تـرى مِـن صـامتٍ لـك مُعْجِـبٍ زيادتُـــه أو نَقْصُـــه فـــي الـــتّكلُّمِ

لســانُ الفتــى نِصْــفٌ، ونِصْــفٌ فُــؤادُهُ فَلَــمْ يَبْــقَ إلاَّ صــورةُ اللّحــمِ والــدَّمِ

فالنّفسُ على هذا بمعنى الجملةِ لقولِه: المرْءُ بأصْغَرَيْهِ." [1]

فالنّفس إذن تقوم بالقلب كما قال الطّيبي؛ ولهذا قيل للنّفس أيضًا دمٌ لأنّ قِوامَها به، وللماء نَفْسٌ لفرط حاجتها إليه كما قال الزّمخشري وكُلُّ ذلك **مجازٌ مُرسَلٌ** من باب **إطلاق المُسبّب على السّبب**.

ولهذا أردَفَ الزّمخشري باقي الجُمل وعطف بعضها على بعض؛ وقال الطّيبي عن ذلك:

"قولُه: (**وكذلك بمعنى الرُّوح**) عطفٌ على قولِه: ((**والنّفسُ ذاتُ الشيء**))؛ أي: وكذلك جاءَ النفسُ بمعنى الرّوح، وقولُه: ((**ثمّ قيلَ للقلبِ نفْسٌ**)) **مجازٌ متفرِّعٌ على الأوّل**.

وقولُه: (**للدّمِ نفْسٌ**) **مُتفرِّعٌ على الثّاني** يدلُّ عليه قولُه: ((**لأنّ قِوامَها**))؛ أي: قِوامَ الرُّوح بالدّمِ، لأنّه مقابِلٌ لقولِه: ((**لأنّ النّفْسَ به**))." [2]

فكما نلاحظ فالمجازات التي استخدمها الزّمخشري معطوفٌ بعضُها على بعض، ومتفرِّعٌ بعضُها على بعض؛ ونوع المجاز الذي تفرّعت عليه هو كما رأينا: **المجاز المُرسَل الذي علاقتُه المُسبَّبِيّة**.

5.مجاز مُرسَل (علاقته المحلِّية):

يُواصِل الزّمخشري في تبيان معاني كلمة (النّفس) التي ذُكِرَت في الآية الكريمة، ومواطنها التي تُستعمَل فيها في اللّغة العربيّة، وكذا دلالاتُها المختلفة ليُبيِّن معناها في قولِه تعالى:

﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ٩ ﴾ **البقرة: 09**.

---

[1]: فتوح الغيب ، المصدر السابق، ج2، ص169، ص170.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص170.

يقول :"وقولُهم: فُلانٌ يؤامِرُ نفسَيْه؛ إذا تردَّدَ في الأمْرِ واتَّجَه له رأيانِ وداعيانِ لا يدري على أيِّهما يُعرِّجُ؛ كأنّهم أرادوا داعيَيِ النّفسِ **وهاجسَيِ النّفسِ**، فسمَّوهما نفسَيْن **إمّا لصدورِهما عن النّفسِ**، وإمّا لأنّ الدّاعيَيْنِ لمّا كانا كالمشيرَيْنِ عليه والآمرَيْنِ له؛ شبَّهوهما بذاتَيْنِ؛ فسمَّوهما نفسَيْنِ، والمرادُ بالأنفُس هاهنا ذَواتُهم، والمعنيُّ بمخادعتهم ذواتَهم: أنّ الخداع لاصقٌ بهم لا يَعدُوهم إلى غيرهم، ولا يتخطّاهم إلى مَن سِواهم، ويجوز أن يُرادَ قلوبُهم ودواعيهم وآراؤهم."[1]

يقول الطّيبي عن المُراد بمعنى الأنفُس في هذه الآية الكريمة مِن سورة البقرة عند الزّمخشري مُبيِّنًا الصّورة البيانيّة في ذلك:

"قولُه: (**هاجِسَي النّفْسِ**)، النّهاية: الهاجسةُ: هي ما يهجِسُ في الضّمائرِ؛ أي: ما يخطُرُ بها ويدورُ فيها من الأحاديث والأفكار.

قولُه: (**إمّا لصدورِهما عن النّفسِ**)؛ أي: **هو مِن إطلاقِ المحلِّ وإرادةِ الحالِ**. [2]

يرى الطّيبي بأنّ مقصِد الزّمخشري في ذلك أنّ الإنسان إذا كان له رأيانِ وداعيانِ ولا يعرِف أيّهما يختار، سيقولون عنه: فلانٌ يؤامرُ نفسَيْه؛ وبما أنّ هذين الرّأيَيْنِ والدّاعِيَيْنِ صادرانِ عن النّفس وأنّ النّفسَ محلُّهُما فهو مِن باب **إطلاق المحلّ وإرادة الحال**؛ وهذا هو الذي ذهب إليه الطّيبي في شرحه لكلام المُصنّف على الآية الكريمة من عدّة أوجه والتي من بينها هذا الوجه الذي رأيناه.

6.مجازٌ مُرسَلٌ (العلاقة السَّبَبِيّة):

في بيانِ تفسيرِه لقولِه تعالى:

﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ١٥ ﴾ ((**البقرة: 15**)).

يقول الزّمخشريُّ عن معنى هذه الآية:

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص170، ص171.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص171.

"والاستهزاءُ: السُّخريةُ والاستخفاف، وأصلُ البابِ الخفّةُ من الهُزْء؛ وهو القتلُ السّريع، وَهَزَأَ يَهْزأ: ماتَ على المكانِ، عن بعض العرب: مشيتُ فلغَبْتُ فظننتُ لأهزأنَّ على مكاني، وناقتُه تَهزَأُ به؛ أي: تُسرعُ وتَخِفُّ. فإن قلتَ: لا يجوزُ الاستهزاءُ على الله تعالى؛ لأنّه متعالٍ عن القبيحِ، والسُّخريةُ مِن بابِ العبثِ والجهل، ألا ترى إلى قولِه: ﴿قَالُوٓاْ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوٗاۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنۡ أَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ ٦٧﴾ ((**البقرة:67**))؟ فما معنى استهزائه بهم؟ قلتُ: معناهُ: إنزالُ الهوانِ والحقارةِ بهم؛ **لأنّ المستهزئَ غرضُه الذي يَرميهِ هو طلبُ الخفَّةِ** والزّرايةِ بمَنْ يهزَأُ به، وإدخالُ الهوانِ والحقارةِ عليه، والاشتقاقُ- كما ذكرْنا- شاهدٌ لذلك وقد كَثُر التّهكُّم في كلام الله بالكفرة، والمرادُ به تحقيرُ شأنِهم، وازدراءُ أمرِهم، والدلالة على أنّ مذاهبَهم حقيقةٌ بأن يسخرَ منها الساخرون، ويضحك الضاحكون." [1]

يقول الطّاهر بن عاشور في هذا:

"﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ ﴾

لم تُعطف هاته الجملة على ما قبلها لأنّها جملة مستأنفة استئنافا بيانيًّا جوابًا لسؤال مقدّر، وذلك أنّ السّامع لحكاية قولِهم للمؤمنين ((**آمنّا**))/**البقرة:14** وقولِهم لشياطينهم ((**إنّا معكم**))/**البقرة14**إلخ، يقول لقد راجتْ حيلتُهم على المسلمين الغافلين عن كيدهم، وهل يتفطّنُ مُتفطِّنٌ في المسلمين لأحوالهم فيجازيهم على استِهزائهم، أو هل يردُّ لهم ما راموا من المسلمينَ، ومن الذي يتولّى مقابلة صنعِهم فكان للاستئناف بقولِه: اللهُ يستهزئ بهم غاية الفخامة والجزالة، وهو أيضا واقع موقع الاعتراض والأكثر في الاعتراض ترك العاطف، وذِكر ((يستهزئ)) دليل على أنّ مضمونَ الجملةِ **مجازاةٌ على استِهزائهم**." [2]

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص202، ص203، ص204.

[2]: التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج1، ص293.

يقول الطّيبي:

"قولُه: (**لأنّ المستهزئَ غرضُه الذي يَرميهِ هو طلبُ الخفَّةِ**)...، فالاستهزاءُ من المخلوقِ: الفِعلُ الذي يصدُرُ من الجاهلِ عَبثًا، وغرضُه فيه طلب هَوانِ المستهزأ به، فيُحمَلُ هاهنا على المعنى الثّاني دونَ الأوّل، **وهو من باب إطلاقِ السّببِ على المُسَبَّبِ**، ثمَّ في قولِه: ((غَرضُه)) مع قولِه ((يَرْميه)) رعايةُ التّناسُب، فإنّ الرّامي يَرْمي الغرَضَ؛ أي: الهدف." [1]

فكانت نتيجةُ استِهزائهم بالمسلمين دِفاعُ الله عن المُسلمينَ بنفس ما أرادَهُ المُنافقون؛ فجزاهم الله بما فَعَلُوه؛ فاستهزاءُ المنافقين بالمُسلمينَ سبَبٌ في جزائهم مِنْ عند الله بعُقوبَتِهم على ما أرادوه؛ فما دام غرضُهم إهانة المسلمينَ والسُّخرية مِنهم جزاهُم الله عن ذلك بإرجاع المهانةِ والمذَلَّةِ وما شاكلَها عليهم.

"وفعل: يستهزئ المسند إلى الله ليس مستعملا في حقيقته لأنّ المراد هنا أنّه يفعل بهم في الدّنيا ما يسمّى بالاستهزاء بدليل قولِه: ويمدّهم في طغيانهم ولم يقع استهزاء حقيقي في الدّنيا."[2]

فحملُ الاستهزاء غيرُ واردٍ على حقيقتِه فهو مجازٌ عند الزّمخشري، ولهذا قال:

"وقيلَ: سُمِّيَ جزاءُ الاستِهزاءِ باسمِه، كقولِه: ﴿ وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ ﴾ **الشّورى:40**، ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ ﴾ ((**البقرة:194**)). فإن قلتَ: كيف ابتدأ قولَه: ﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ ﴾ **البقرة15**؛ ولم يعطف على الكلام قبلَه؟ قلتُ: هو استئنافٌ في غاية الجزالةِ والفخامةِ، وفيه أنّ اللهَ عزَّ وجلَّ هو الذي يستهزئُ بهم الاستهزاءَ الأبلغَ الذي ليس استهزاؤهم إليه باستهزاء، ولا يؤبَهُ له في مُقابلته؛ لما يُنزِلُ بهم من النَّكالِ، ويُحِلُّ بهم من الهوان والذُّلِّ." [3]

وحتّى يتبيّن المعنى الذي ضُربتْ عليه الأمثلة بهاته الشّواهد القرآنيّة لابدّ علينا مِن فهمها ومعرفة السّبب الذي جعل المُصنّف يحملُها عليها؛ وهذا صاحب تفسير التّحرير والتّنوير يقول عن

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص203.

[2]: التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج1، ص294.

[3]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص204، ص205، ص206.

(آية الشّورى:40) التي حاولَ الزّمخشريُّ أنْ يشرح بها الآية التي نحنُ بصددِ تفسيرها:

"و(سيّئة) صفة لمحذوف؛ أي: فعلة تسوء مَن عومِل بها، ووزنُ سيِّئة فيعلة مبالغة في الوصف مثل: هيّنة، فعينها ياء ولامها همزة، لأنّها من ساء، فلمّا صيغ منها وزن فيعلة التقت ياءان فأدغمتا، أي أنّ المجازئ يجازئ مَن فعل معه فعلة تسوؤه بفعلة سيّئة مثل فعلته في السّوء، وليس المراد بالسّيئة هنا المعصية التي لا يرضاها الله، فلا إشكال في إطلاق السّيئة على الأذى الذي يلحقُ بالظّالم. ومعنى مثلها أنّها تكون بمقدارها في متعارف النّاس...مثل القصاص مِن القاتِل ظُلمًا بمثل ما قتل به..." [1]

وعلى هذا فهو يؤكّد ما ذهب إليه الزّمخشري و ما شرحه الطّيبي عن ذلك في كلمة الاستهزاء المنسوبة إلى الله في قوله تعالى: ﴿ **ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ** ﴾ **البقرة15**؛ بأنّها ليست على الحقيقة وإنّما هي على المجاز، والدّليل على ذلك أنّ الله عزّ وجلّ يستعمِلُ هذا الأسلوب في القرآن الكريم كما تبيّن لنا من آية الشّورى المُستشهَدِ بها، وكذلك في (آية البقرة 194) التي استشهدَ بها فهي محمولةٌ على هذا المعنى؛ فالاعتداء فعلٌ قبيح والقبيحُ لا يأمرُ به الله عزّ في علاه المُنزّه عن كلّ سوء وإنّما تُحمَلُ على ما حُمِلت عليه آية الشّورى وآية الاستهزاء في البقرة.

ويضيف ابن عاشور على هذا مؤكّدًا هذا المعنى الذي ذهب إليه جمهور المفسّرين ومنهم الزّمخشري في الكشّاف والمعتزلة أيضًا:

"ويجوز أن يكون مرادا به جزاء استهزائهم من العذاب أو نحوه من الإذلال والتّحقير والمعنى يذلّهم وعبّر عنه بالاستهزاء مجازا ومشاكلة، أو مرادا به مآل الاستهزاء من رجوع الوبال عليهم، وهذا كلّه وإن جاز فقد عيّنه هنا جمهور العلماء من المفسّرين كما نقل ابن عطيّة والقرطبي وعيّنه الفخر الرّازي والبيضاوي وعيّنه المعتزلة أيضا لأنّ الاستهزاء لا يليق إسناده إلى الله حقيقة لأنّه فعل قبيح ينزّه الله تعالى عنه كما في ((الكشّاف)) وهو مبني على المتعارف بين النّاس." [2]

---

[1]: التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج25، ص115.

[2]: المرجع نفسه، ج1، ص294.

فهذه إذن بعض الوجوه التي حُمِلتْ عليها معاني الآية لمّا جُعِلَت على المجاز لا الحقيقة كما تبيّن مِن التّفسير وشَرحِه وأقوال بعض العلماء فيها، وكما بيّن الطّيبي بأنّها من باب **إطلاق السّببِ على المُسبَّب** كما رأينا.

7.مجاز مُرسَل (باعتبار ما كان، وباعتبار ما يَؤول):

في بيانِ تفسيرِه لقولِه تعالى:

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾**البقرة:16**.

يقول الزّمخشريُّ عن كيفيّة استِبدال اليهود الضّلالةَ بالهُدى:

"فإن قلتَ: كيفَ اشْتَرَوا الضَّلالةَ بالهُدى وما كانوا على هُدى؟

قلتُ: **جُعِلوا لتمكُّنِهم منه وإعراضِه لهم كأنَّه في أيديهم**، فإذا تَرَكُوه إلى الضَّلالةِ؛ فقد عطَّلوه واستبدَلُوها به؛ ولأنّ الدِّينَ القيِّمَ **هو فطرةُ اللهِ** التي فَطَرَ النّاسَ عليها، فكلُّ مَن ضَلَّ فهو مُستبدِلٌ بِخِلافِ الفِطْرة." [1]

يقول الطّيبي عن ما تقدّم ذِكرُه من تفسير صاحِبِ الكشّاف:

"قولُه: (**جُعِلوا لتمكُّنِهم منه وإعراضِه لهم كأنَّه في أيديهم**) اعلَمْ أنّ موقِعَ ((أولئك)) هُنا بعدَ ذِكْرِ المُنافقينَ وإجراء أوصافِهم وقبائحهم عليهم مَوْقعُ ((أولئك)) في قولِه تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ﴾ ((**البقرة:05**)) على أحدِ وجهَيْه، فإنّ السّامعَ بعد سماعِ ذِكرِهم، وإجراء تلك الأوصاف المميّزة عليهم، لابُدَّ أن يسألَ: مِن أينَ دخَلَ على أولئك هذه الهَنَاتُ؟ فيُجابُ: بأنّ أولئكَ المُستبَعَدينَ إنّما جَسَروا عليها، وارتكَبوا تلك الرّذائلَ؛ لأنّهم كانوا قد أبْطَلوا استِعداداتِهم الفطريّةَ السّليمةَ عن النّقائص، واستَبدلوا الضّلالةَ بالهُدى، فَخَسِرَتْ صفْقتُهم، وفقدوا الاهتداءَ إلى

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص214، ص215.

الطّريق المستقيمِ، فلذلك وقَعوا في تِيهِ الضَّلالات."[1]

فكما سبق وأن رأينا في قولِه تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ ((**البقرة:05**)) حينما أخذنا آراء العلماء في كلمة الهُدى وهل هي على الحقيقة أو المجاز؟ حينما قال الزّمخشريُّ إنّ الهُدى: هي الدّلالةُ الموصِلةُ إلى البُغْية وأتى بأقوال السّيرافي والإمام الرّازي حينما ردّوا عن الزّمخشريّ فيما ذهبَ إليه واستدلالاتِه عليها بأوجُهٍ ثلاث قد عُرِضَتْ في معرض تبيان الشّرح في الآية الخامسة من سورة البقرة، وأنّه لو كان كوْنُ الدِّلالةِ الموصلةِ إلى البُغيةِ مُعْتَبَرَةً في مُسمّى الهُدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء، لكنّ الله تعالى أثبتَ الهُدى مع عدمِ الاهتداءِ في قولِه: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ ((**فصّلت:17**))، وقد رأى الطّيبي بأنّ إثبات الهُدى مع عدَم الاهتداء في قولِه تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ ((**فصّلت:17**)) أن يُجاب عليه بأنْ "لا نُسلِّمُ حصولَ الهُدى الحقيقيّ؛ لأنّ المُرادَ بإثباتِ الهُدى تمكينُهُم عليه بسبب إزاحةِ العِلَلِ مِن بِعْثَةِ الرّسول، وبيانِ الطّريقِ؛ ولذلك رَتَّبَ عليه: ﴿فَٱسْتَحَبُّواْ ٱلْعَمَىٰ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ ((**فصّلت:17**)) أي: بَدَّلُوا العَمى بالهُدى رغبةً عن الهُدى، واستِحبابًا للعَمى كما في قولِه تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ﴾ ((**البقرة:16**))."[2]

وبعدَ ربط الطّيبي هذه الآية بالآية السابقة ((ـأي ـالآية:05 من سورة البقرة)) بغرض الشّرْح؛ حتى يُقرّب المعنى أكثر كما رأينا؛ يُتابع الطّيبي شرحه قائلاً:

"قولُه: (**هو فطرةُ اللهِ**) رَوينا عن البخاريّ ومسلم وغيرهما عن أبي هُريرةَ: ((ما مِن مولودٍ إلاّ يُولَدُ على الفِطْرةِ، ثمّ يقولُ اقرؤوا: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ ((**الرّوم:30**)) فأبواهُ يُهَوِّدانِه)) الحديث، قال صاحبُ ((الجامع)): كلُّ مولودٍ إنّما يُولَدُ في مبدإ الخِلْقَة، وأصْلِ الجِبِلَّة على الفِطْرةِ السّليمة، والطَّبْعِ المُتَهَيِّئ لقَبولِ الدِّين، فلو تُرِكَ عليها لاستمرَّ على لُزومِها ولم يُفارِقْها إلى

---

[1]: فتوح الغيب ، المصدر السابق، ج2، ص214، ص215.

[2]: المصدر نفسه،ج2 ، ص59.

غيرِها؛ لأنّ هذا الدِّينَ حُسْنُه موجودٌ في النُّفوس، وإنّما يُعْدَلُ عنه لآفةٍ من الآفاتِ البَشَرِيَّةِ والتَّقليد، وقلتُ: فعلى هذا الوَجْهِ إثباتُ الهُدى لهم **مَجازٌ باعتبارِ ما كان**، وعلى الوجْهِ الأوّل **مجازٌ باعتبارِ ما يَؤولُ**، حيثُ جعَلَ التّمكُّنَ من الهُدى بمنزِلَةِ حُصولِ الهُدى."[1]

فلأنّ هذا الدّينَ دينُ فطرةٍ؛ وذلك لما في النّفوس من الجبلَّة والطّبع السّليم لقبول هذا الدّين؛ فإثبات الهدى على هذا الوجه **مجازٌ باعتبار ما كان**.

ولأنّهم أهْلُ كتابٍ فقد جُعِل تمكُّنُهم من الهُدى وإن لم يهتدوا بسبب كِبرهم وتعاليهم بمثابةِ حصول الهُدى منهم وعليه فعلى هذا الوجه فهو **مجازٌ باعتبار ما يؤول**.

8.مجازٌ مُرسَل (العلاقة الحالّيّة):

في بيانِ تفسيرِه لقولِه تعالى:

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾**البقرة:16**.

في شرح الزمخشري لهذه الآية ضرب لنا بعض الأمثلة من أقوال العرب بعد تحدُّثِه عن المجازِ المرشّح في قولِه تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ ﴾؛ ثمّ يأتي بقول العرب في البَليد؛ قائلا:

"((كأنَّ أُذنَيْ قلبِه **خَطْلاوانِ**))، **جعلوه** كالحمار ثُمّ رَشَّحوا ذلكَ؛ رَوْمًا لتحقيق البلادة؛ فادَّعَوْا لقلبِه أُذنَيْن، وادَّعَوا لهما الخَطَل؛ ليمثِّلوا البَلادةَ تمثيلاً يُلحِقُها ببلادةِ الحمارِ مشاهَدةً معاينة.." [2]

يقول الطّيبي عن ذلك:

"قولُه:(**خَطْلاوان**)، **الجَوْهريّ**: أُذُنٌ خَطْلاء بَيِّنةُ الخَطَل، أي: مُسْتَرخِية، ومنه سُمِّيَ الأخْطَلُ الشّاعر.

---

[1]: فتوح الغيب، شرف الدين الطّيبي، مصدر سابق،ج2، ص215.

[2]: المصدر نفسه، ص217، ص218.

قولُه: (**جَعَلوهُ**) أي: البليدَ كالحمارِ، ظاهِرُهُ يُؤْذِنُ بأنّ المُشبَّهَ الشَّخْصُ، وإنّما المُشَبَّهُ قَلْبُه، لكن في الحقيقةِ يعودُ المعنى إليه، فلذلك قال: ((جعلوه كالحمار))، وإنّما ذُكِرَ القلْبُ وأُريدَ الشّخْصُ؛ لأنّ القلبَ مَحلُّ الفهمِ والذَّكاء." [1]

ويقول النّبيّ ــعليه الصّلاة والسّلامــ:

((ألا وإنّ في الجَسَدِ مُضغَةً إذا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّه، وإذا فَسَدَتْ فَسدَ الجَسدُ كُلُّهُ، ألا وهي القلْبُ)) [2]؛ وبالتّالي فالمعنى كما قاله الطّيبي وهو أنّه ذُكِر القلْبُ وأُريدَ به الشّخصُ؛ لأنّ القلب هو محلّ الفهم والذّكاء وبالتّالي فهو **مجاز مرسل علاقته الحالّيّة** بحيث ذكر الحالّ وأراد المحلّ، وذُكِر القلب لأهميّته ــكما ذهب لذلك الطّيبي ــفي عمليّتي الفهم والذّكاء، وكما أشرنا لذلك بالحديث النّبوي الشّريف، وكما هو مذكورٌ في العديد من الآيات القرآنيّة التي تنسب له عمليّة الفهم والفقه وغير ذلك؛ لكنّ المُراد هنا هو الشّخص وليس القلب.

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص217، ص218.

[2]: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النّجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1(1422هـ)، ج1، ص20.

ب. المجاز العقلي:

يقول الطّيبي عن هذ النّوع من المجاز _أي_ المجاز العقلي؛ ما يلي:

"هو الكلام المحكوم فيه بخلاف ما عند المتكلّم بالتّأوّل؛ كقول المُوحِّد: أنبتَ الرّبيعُ البَقْلَ، لمّا أنّه رأى دوران الإنبات مع الرّبيع وجودًا وعدمًا دوران الفعل مع اختيار القادر، حكم أنّه من الرّبيع مبالغة...فالحكم في أنبت الرّبيع البقل مكانه الأصلي أنبت اللهُ البقلَ وقت الرّبيع." [1]

"ولا بدّ لهذا المجاز من نوع تعلّق وشبه للمسند إليه المذكور بالمتروك...وسُمّيَ عقليًّا لرجوعه إلى العقل دون الوضع...والضّابط في كلّ كلام عدي الحكم فيه عن مكانه الأصلي أن يجعل العقل حاكما فيه، فأيّ شيء ارتضاه فهو ذلك".[2]

ومن نماذجه في الحاشية:

1. **مجاز عقلي (علاقته الظرفيّة الزّمانيّة):**

في معرض حديث الزّمخشريّ عن قوله تعالى: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ **من الآية03/البقرة**؛ حينما قال: "(ومعنى إقامة الصّلاة: تعديلُ أركانِها، وحِفظُها من أن يقع زَيْغٌ في فرائضها وسُنَنِها وآدابِها، من: أقام العُودَ؛ إذا قوّمَه. أو الدّوامُ عليها، والمحافظةُ؛ كما قال عزّ وعلا: ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ ﴿٢٣﴾﴾ **سورة المعارج:23**، ﴿وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ **سورة المؤمنون:09**، مِن قامت السُّوقُ؛ إذا نَفَقَتْ، وأقامها، قال:

أقامَتْ غَزالَةُ سُوقَ الضِّرابِ لأهلِ العِراقَيْنِ حَوْلاً قَمِيطَا

لأنّها إذا حُوفِظ عليها كانت كالشّيء النّافقِ الذي تتوجّه إليه الرّغباتُ، ويتنافسُ فيه المحصِّلونَ، وإذا عُطِّلَتْ وأُضيعتْ كانت كالشّيء الكاسدِ الذي لا يُرْغَبُ فيه؛ **أو التّجلّد والتّشمُّر**

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص400، ص401.

[2]: المصدر نفسه، ص400، ص401.

لأدائها، وأن لا يكون في مؤدّيها فُتورٌ عنها ولا توانٍ، مِن قولهم: قامَ بالأمرِ، وقامت الحربُ على ساقِها).[1]

قال الطّيبي عن ما سَلَكَهُ الزّمخشري في ذلك:

"قولُه:(**أو التّجلُّد والتّشمُّر**)، فعلى الوجوه ((يُقيمون)) مُسنَدٌ إلى المُصلّي، وعلى هذا الوجه مُسنَدٌ إلى الصّلاةِ باعتبار أنّ المُصلّي إذا أقام الصّلاةَ كانت هي قائمةً على نحو: نهارُهُ صائمٌ وليلُه قائمٌ؛ ألا ترى إلى قوله:((**وأن لا يكون في مؤدّيها فُتورٌ**)) فإنّه لا يُقال: نهارُه صائمٌ إلاّ لمن صام الدّهرَ كُلَّه، ولا ليلُه قائمٌ، إلاّ لمن لا ينام فيه" [2].

يلاحظ في هذا المثال الذي شرَح الطّيبي به كلام الزّمخشري "أنّ كلّ لفظة فيه مستعملة في معناها الأصليّ بحسب الوضع اللّغوي، لم يحدُث فيها تجوّزٌ ما، لكن الذي حصل هو التّجوّز في الإسناد، فبَدَل أن يُسْنَدَ القيامُ والصّيامُ إلى المُتعبِّد فيُقال مثلاً: ((عبد اللهِ قائمٌ كُلَّ اللّيْلِ، وصائمٌ كُلَّ النّهار)) أُسنِدا إلى اللّيل والنّهار، والعلاقةُ هي **الظّرفيّة الزّمانيّةُ**.

هذه العمليّة التجوُّزِيّة حركَةٌ فكريَّةٌ في الإسناد والوصف، وليست تجوّزًا لُغَوِيًّا في استعمال الكلمة للدّلالة بها على غير معناها الأصليّ في الاصطلاح الذي يجري به التّخاطُب." [3]

ـمجازٌ عقليّ آخر عن المثال الذي سلكه الزّمخشري في شرحه لهذه الآية؛ ويقول الطّيبي فيه:

"قولُه: ((**قامت الحربُ على ساقِها**)) من **الإسنادِ المجازيِّ**؛ لأنّه نحوُ قولِه تعالى: ﴿**حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَاۚ**﴾ **محمّد:04**." [4]

ومعنى ذلك هو كالآتي:

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص89، ص90، ص91.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص91.

[3]: يُنظر: البلاغة العربيّة (أسُسها، وعُلومُها، وفُنونُها)، عبد الرحمان حسن حبنّكه الميْداني، دار القلم- دمشق والدّار الشّاميّة- بيروت، ج2، ط3(1431هـ-2010م)، ص296، ص297.

[4]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص91.

"**وضع الأوزار**: مجاز عن انتهاء أعمال الحرب.

الحرْبُ: حقيقة.

وإسنادُ وَضْعِ الأوزار إلى الحرب **مجازٌ عقلي**." [1]

2.مجاز عقليّ (علاقته الزّمانيّة):

قال تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾ ﴾ **البقرة:07**.

قال الزّمخشري:

"**يجوز أن يُستعارَ** الإسنادُ **في نفسه** من غيرِ اللهِ للهِ، فيكونَ الخَتْمُ مُسنَدًا إلى اسم الله على سبيل المجاز، وهو لغيره حقيقةٌ؛ تفسير هذا: أنّ للفعل ملابساتٍ شتّى؛ يُلابِسُ الفاعلَ، والمفعولَ به، والمصدرَ، والزّمانَ، والمكانَ، والمُسبِّبَ له، فإسنادُه إلى الفاعلِ حقيقةٌ، **وقد يُسنَدَ إلى هذه الأشياءِ على طريق المجازِ المسمّى استعارةً، وذلك لمُضاهاتِها للفاعلِ** في مُلابَسَة الفِعلِ، كما يُضاهي الرّجُلُ الأسدَ في جُرأَتِه، فيُستعارُ له اسمُه؛ فيقالُ في المفعول به: عيشةٌ راضية، و: ماءٌ دافِقٌ، **وفي عكسِه: سيلٌ مُفعَمٌ**، وفي المصدر: شِعرٌ شاعرٌ، و: ذيلٌ ذائلٌ، وفي الزّمان:نَهارُه صائمٌ، وليلُه قائمٌ، وفي المكان: طريقٌ سائرٌ، ونَهرٌ جارٍ، وأهلُ مكّةَ يقولون: صلّى المقامُ؛ وفي المُسبِّب: بنى الأميرُ المدينةَ، وناقةٌ ضَبُوثٌ، وحَلُوبٌ، وقال:

إذا ردّ عافي القِدْرِ مَنْ يستعيرُها

فالشّيطانُ هو الخاتمُ في الحقيقةِ، أو الكافرُ، إلاّ أنّ اللهَ سبحانه لمّا كان هو الذي أقدَرَهُ ومكّنه أسنَدَ إليه الخَتْمَ كما يُسنِدُ الفعلَ إلى المُسَبِّبِ." [2]

---

[1]: البلاغة العربيّة، المرجع السّابق، ص304.

[2]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص137، ص138، ص139.

يقول الطّيبي عن هذا الذي ذهبَ إليه الزّمخشري في تفسيره:

"قولُه:(**ويجوزُ أن يُستعارَ**) هذا هو الوجه الثالث وهو: أن يُستعارَ إسنادُ الفِعْلِ من الفاعل الحقيقيِّ لفاعلٍ غير حقيقيّ." [1]

مَفادُ كلامِه أنّ إسنادَ الخَتْمِ إنّما هو مِن قبيل المجاز الإسناديّ وهو المعروف بالمجاز العقليّ لأنّ معناه يُدرَك بالعقل، وهذا ما ذكرناه في تعريف الطّيبي لهذا النّوع من المجاز، وللمجاز العقليّ علاقاتٌ كثيرة؛ منها:

الفاعليّة، والمفعوليّة، والمصدريّة، والزّمانيّة، والمكانيّة،...وغيرها.

"قولُه:(**في نفسِه**) أي: نفسِ الإسنادِ مِن غير النّظر إلى المُسنَد والمُسند إليه، فإنّ كلَّ واحد منهما حقيقةٌ لا مجاز إلاّ في مُجرّد الحُكم، كما يُقالُ: أنْبتَ الرّبيعُ البقلَ." [2]

نجدُ أنّ الزّمخشري يُلقي الحُججَ بناءً على مذهبه؛ فهو يرى أنّ الإسنادَ وإن كان واقِعًا في حقيقته لله سبحانه لأنّ الفاعل هو الله تعالى في هذه الآية إلاّ أنّ الحُكم وتأويل الكلام يكون بتقديره لفاعلٍ آخر وذهب لتأكيد كلامه في الاستشهاد بالأمثِلة العربيّة في المجاز العقليّ؛ ولذلك شَرَحَ الطّيبي مُراد الزّمخشري ومَقصِدَه بالمَثَل القائل: أنبتَ الرّبيعُ البَقْلَ، فالرّبيع في هذه الجملة هو الفاعل لكن التّقدير يختلف عن الحقيقة؛ لأنّ المُقدّر فاعلٌ آخر ذلك أنّ الرّبيع لا يُمكنه إنباتُ البقل بل هو زمن الإنبات؛ وقد رأينا شَرْحَ هذا المَثَل للطّيبي في تعريفه للمجاز العقليّ في كتابه التّبيان في البيان، وهذا المعنى هو الذي سيَذهَبُ إليه المُصنِّف ويشرحه الطّيبي في الكلام الذي يأتي بعد هذا.

يواصِل الطّيبي في تحليل ما ذهب إليه الزّمخشري قائلاً:

"قولُه:(**وقد يُسنَدَ إلى هذه الأشياءِ على طريق المجازِ المسمّى استعارةً**) وقد يختلج في

---

[1]: فتوح الغيب ، المصدر السابق،ج2، ص137.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص137.

بعض الخواطر أنّ معنى الاستعارة هاهنا ليس على حدّه، وذلك بأن يُذكر أحدُ طرفي التّشبيه، ويراد به الطّرفُ الآخر، بل هو على حدّه وموقعه." [1]

هاهنا يُوضّح الطّيبي لنا بأنّ وَضْعَ الزّمخشري للمفردات ليس عشوائيًّا وإنّما هو يختارُ اللّفظ الذي له دلالاتٌ ومعانٍ يستنبِطُها القارِئُ ليقاسِمَه عمليّة فهم النّص بناء على مفاهيم سابقة تجمع بين المُؤَلِّفِ والمُتلقّي؛ والدّليل على ذلك ما سيُبيِّنُه الطّيبي من معنى هذا الكلام، فيواصِل قولَهُ شارِحًا:

"نعم، الفرقُ بين هذه الاستعارة وبين الاستعارة في المفرد، هو أنّ الاستعارة هناك واقعةٌ في الموضوع اللغويِّ واللفظ المفرد بسبب علاقة التّشبيه، كما تُرى بين الأسد والإنسان بسبب علاقة الجُرأة الموجودة فيهما، وهاهنا الاستعارة واقعة في النّسبةِ لدليل عقليّ بسبب التّشبيه بين الفاعل الحقيقيِّ والفاعل المجازيّ، فكما أنّ المستعار هناك لفظ الأسد للشّجاع، كذلك في قولنا: أنبتَ الرّبيعُ البَقْلَ، المستعارُ إسنادُ الإنباتِ من الفاعلِ الحقيقيّ وهو الله عزّ وجلّ للفاعل المجازي وهو الرّبيع بسبب دوران الإنبات معه." [2]

يُبيِّن الطّيبي أنّ لفظ الاستعارة الذي استعمَلَهُ الزّمخشري مُستَعمَلٌ في موضِعه بصورته الصّحيحة؛ وذلك أنّ الاستعارةَ في المفرد تقع في موضِعِها اللّغوي لعلاقة التّشبيه، وهنا الاستعارةُ تقعُ في النِّسبة ودليلُها عقليٌّ بما أنّنا في المجاز العقليّ الذي يُحَكَّمُ فيه العقلُ وليس اللّغة، فالتّشبيه في مثال: أنبت الرّبيعُ البقلَ واقِعٌ بين الفاعل الحقيقي الذي هو الله سبحانه وتعالى والفاعل المجازيّ الذي هو الرّبيع الذي هو زَمنُ الإنبات.

ثم نجدُ الطّيبي يَستشهِدُ بقول السّكاكي؛ فيقول:

"قال صاحبُ المفتاح:

مِثْلَ ما يُرى الرّبيعُ في:((أنبتَ الرّبيعُ البَقْلَ)) مِن نوعِ شَبَهٍ بالفاعلِ المُختار مِن دَوَرانِ الإنباتِ

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص137.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص138.

معه وُجودًا وعدَمًا، ثمّ قال: وإن لم يكُن هذا الشَّبَهُ بين المذكورِ والمتروكِ كما لو قُلتَ: أنبتَ الرّبيعَ البَقْلُ، نُسِبْتَ إلى ما تكره." [1]

يقصِدُ صاحبُ مفتاح العلوم أنّ الإسنادَ لا بُدّ أن يكون في مَحلِّه فإن أخطأتَ في النِّسبة بين المسنَدِ والمسنَدِ إليه لن تركب المعنى السّليم، وفي هذا المثال الأخير لن يتقبّل المعنى الذي ذهبت إليه المُوَحِّد ناهيك عن العقل.

ولذلك يُواصل الطّيبي مُبَيّنًا ذلك؛ قائلا:

"وإنّما قُلنا: إنّ نِسبةَ الإنْبات إلى الله على الحقيقةِ لِما يتبادَرُ إلى فَهْمِ المُوَحِّدِ من ذلك كما يتبادرُ إلى الفهمِ من لفظِ الأسدِ الحيوانُ المفترِسُ، فالطَّرَفُ المتروكُ هنا إسنادُ الإنباتِ إلى اللهِ والمذكورُ تعلُّقُ الرّبيعِ به، وهو حُصولُهُ في أوانِه، ولذلك كان المُقدَّرُ: أنبتَ اللهُ البَقْلَ وقتَ الرّبيعِ.

فقولُه: (**وذلك لمُضاهاتِها الفاعل**) تعليلٌ لجَعْلِ الإسناد استعارةً، أي: إنّما جعلناه استعارةً لذلك، لأنّه تقرّر أنّ الاستعارةَ هي المجازُ الذي العلاقةُ بينه وبين الحقيقةِ التّشبيه." [2]

بما أنّ الاستعارة هي مجازٌ علاقته بالحقيقة هي التّشبيه، وتكون في المفردِ _كما بيّنا_ بين أمرين لهذه العلاقة _أي_ التّشبيه؛ مثل الشّجاعةِ والإقدام الذي نلاحظه على شخص معيّن فتجعلنا نتذكّرُ جُرأة الأسَد وإقدامَه، فالحذْف الموجود في تركيب معيّن _على سبيل الاستعارة_ يتبيّن المعنى المُراد منه بالسّياق فالقرينةُ تُبيّن ذلك المحذوف، كذلك هنا في هذا المثال_في المجاز العقلي_ فالاستعارة واقِعةٌ بحذفِ الفاعل الحقيقي لأنّ المُستعارَ هو إسنادُ الإنبات من الله عزّ وجلّ للفاعل المجازي الذي هو الرّبيعُ الذي فيه ينبت البقلُ فهو زمانُه فكلّما حلّ نبتَ البقلُ وليس الرّبيعُ هو المُنبِت بل الله عزّ وجلّ الذي بيده ملكوتُ كلّ شيء.

يُكمِل الطّيبي شَرْحَه؛ قائلاً:

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص138.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص138.

"قولُه:(**وفي عكْسِه سيل مُفْعَمٌ**) مُفْعَمٌ، بفَتحِ العَيْن، من: أفْعَم السّيلُ الوادي، إذا ملأه، وإنّما قال:((عَكْسُه)) لأنّه جعلَ في الأوّل المفعولَ فاعلاً*، وفي هذا جعلَ الفاعِلَ مفعولاً، فإنّ السَّيْل يُفعِمُ ولا يُفعَمُ." [1]

يتبيّن لنا من خلال كلّ هذه الأمثلة الخاصّة بالمجاز العقلي أنّ الزّمخشريَّ يُبرهِنُ على مُرادِه وينصُر مَذْهَبَه وذلك بِقولِه أنّ الخاتِمَ في الآية الكريمة ليس هو الله حقيقةً؛ وإنّما كانت هذه النّسبة لله سبحانه على سبيل المجاز العقليّ؛ وهذا ما رأيناه في شرح الطّيبي له؛ وتَبَيَّن ذلك لمّا قال الزّمخشري بعد ذلك:

"فالشّيطانُ هو الخاتمُ في الحقيقة، أو الكافِرُ، إلاّ أنّ اللهَ سبحانه لمّا كان هو الذي أقْدَرَهُ ومَكَّنَه أسْنَدَ إليه الخَتْمَ كما يُسنِدُ الفعلَ إلى المُسَبِّبِ." [2]

3.مجازٌ عقلِيٌّ (علاقَتُه المصدرِيّة):

ـ في بيانِ تفسير قولِه تعالى:

﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ **البقرة:10.**

قال الزّمخشري عن الكافرينَ الحاسدينَ لنبيِّ الله (عليه الصّلاة والسّلام) عن معنى (أليم) في هذه الآية الكريمة:

"يُقال: أَلِمَ فهو أَليمٌ، كوَجِعَ فهو وَجِيعٌ، ووُصِف العذابُ به نحوُ قولِه:

تحيّةُ بينِهم ضَرْبٌ وَجِيعُ

وهذا على **طريقة قولِهم: جَدَّ جِدُّهُ.**

*ويقصِدُ بذلك عن المثال الذي أتى به في قوله: (ماءٌ دافق)؛ لأنّ الماء لا يكون دافِقًا وإنّما مَدفوق ولكنّه استعمل الفاعل وأراد المفعول.

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص139.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص139.

والألَمُ في الحقيقة للمُؤلِمِ، كما أنّ الجِدَّ للجادِّ." [1]

يقول الطّيبي في شرحِه لكلام الزّمخشري:

"قولُه: (**تحيّةُ بينِهم ضَرْبٌ وَجِيعُ**) أنشدَ أوّلَه الزّجّاج:

وخيْلٍ قد دَلَفْتُ لهُم بخيلٍ

أي: أصحابُ خيل، دلَفْتُ: دَنَوْتُ، يقال: دلَفَتِ الكتيبةُ في الحربِ؛ أي: تقدّمَت، والتّحِيّةُ مصدرُ حَيَّيْتُه تحِيَّةً؛ أي: رُبَّ جيشٍ قد تَقَدَّمْتُ إليها بجيْشٍ، والتّحِيّةُ بينهم: الضّربُ بالسّيْفِ لا القوْلُ باللِّسانِ كما هو العادَةُ، والوَجيعُ في الحقيقة المضروبُ لا الضَّرْبُ.

قولُه: (**طريقة قولِهم: جَدَّ جِدُّهُ**) أي: **طريقةُ الإسنادِ المجازيِّ**، قيلَ: يجوزُ أنْ يكونَ ((**أليم**)) **بمعنى مُؤلم**، كالسّميع بمعنى المُسمِع، والنّذير بمعنى المُنْذِر، وأنشد الزّجّاج لعمرو بن مَعدي كرب:

أَمِنْ رَيْحانَة الدّاعي السّميعُ يُؤرِّقني وأصحابي هُجوعُ

وقال: السَّميع: المُسمِع." [2]

نجِدَ أنّ الطّيبي يُبيِّنُ لنا سبب رُكوب الزّمخشري للمجاز العقلي في شرحِه لكلمةِ (أليم) ومعناها الذي اتّخَذَتْهُ في هذه الآية؛ فيُبيِّن لنا جواز أن تكونَ كلمةُ (أليم) بمعنى (مُؤلِم)؛ مثل قولنا: جدَّ جدُّه؛ "فالفعل ((جَدَّ)) أُسنِدَ إلى مصدَرِه ولم يُسنَد إلى فاعلِه، فقولنا: جَدَّ جِدُّه الذي جعل فيه المصدَر (الجدّ) فاعلاً، أصلُه مثلاً قبل أن يحدث فيه هذا الإسناد الجديد: (جدّ الرّجُلُ جدًّا)، و(جدّ الرّجلُ جدًّا) هو الإسناد الحقيقي الذي تبدو فيه العلاقة بين الفاعل (الرّجل) والفعل (جدّ) علاقة حقيقية مقبولة لدى العقل"[3] ؛ أي إنّ هؤلاء الكُفّار الذين حسدوا النّبي محمّد (عليه

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص176، ص177.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص176، ص177.

[3]: يُنظر: علم البيان، وليد إبراهيم قصاب، مرجع سابق، ص213.

الصّلاة والسّلام) لهم عذابٌ مؤلِمٌ جزاءً بما كانوا يُكذِّبون به من الآيات والنّذر وأنّه هو النّبيّ الحقّ عليه أفضل الصّلاة والتّسليم.

4.مجازٌ عقليٌّ (العلاقة السّببيّة)عند الزّمخشري/ حقيقة عند الطّيبي:

في بيان تفسيرِه لقولِه تعالى:

﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ﴿١٥﴾ ﴾ ((**البقرة:15**)).

حتّى يتسنّى لنا فهم رُكوب الزّمخشريّ للمجاز في الآيةِ وتِبيان ذلك مِن قِبل الطّيبي وموقِفه من ذلك لابدَّ مِن فهم المُرادِ منها وفهم المعاني المعجميّة الواردة في كلِماتها،كما يتعيّنُ ذكر بعض من قراءاتها الواردة فيها والتي استدلَّ بها صاحب الكشّاف وعقّب الطّيبي على كلّ أدلّتِه شارِحا ومُفسِّرًا.

يقول الزّمخشريُّ عن الجملة الثّانية المعطوفة في هذه الآية؛ أي قوله تعالى: ﴿**وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ**﴾؛ ما يلي:

"﴿**وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ**﴾: **مِن مَدَّ الجيشَ وأمدَّه**؛ إذا زاده، وألحق به ما يقوّيه ويكثّره، وكذلك مدَّ الدّواةَ وأمدَّها: زادَها ما يُصلِحُها، ومددتُ السِّراجَ والأرضَ؛ إذا استصلحتهما بالزّيتِ والسّمادِ، ومدَّه الشّيطانُ في الغيِّ وأمدَّه؛ إذا واصَلَه بالوساوسِ حتى يتلاحقَ غيُّه ويزدادَ انهماكًا فيه." [1]

فيُعَرِّجُ الطّيبي على ذلك؛ ليُبدي لنا ما أرادَهُ الزّمخشريُّ في معنى كلمة ((مَدَّ)) والتي منها سيتبَيّن موقفه في المجاز، ويتبيّنُ لنا موقِف الشّارح منها:

"قولُه: (**مِن مَدَّ الجيشَ وأمدَّه**) فمعنى ﴿**وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ**﴾ ((**البقرة:15**)) نُوليهم ونُعطيهم

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص207، ص208.

مدَدًا في الطّغيان، مِن مدَّ الجيْشَ؛ أي: أعطاهُم مَدَدًا." [1]

يتبيّنُ لنا هنا أنّ الطّيبي يشرحُ لنا ما أبداه الزّمخشريُّ فقط؛ وهو أنّ معنى ((مدَّ)) في الآية بمفهومِها اللّغوي العام يدور حول الزّيادة؛ وبالتّالي يكونُ معناها بناءً على هذا المفهوم أنّ اللهَ سبحانه وتعالى هو الذي يُعطي المَدَدَ في الطّغيان للكافرينَ كما يُعطى المَدَدُ للجيش.

ثمّ نجِدُ صاحب الكشّاف يذهَبُ في الطّريقة التي سلكها في هذا التّفسير بافتراضِ السّائل وإعطائه الإجابة؛ فيقول:

"فإن قلتَ: لمَ زعمتَ أنّه مِن المَدَد دون المدِّ في العمر والإملاءِ والإمهال؟

قلتُ: كفاكَ دليلاً على أنّه من المَدَد دون المَدِّ قراءةُ ابنِ كثيرٍ وابنِ مُحيصِن: (ويُمِدُّهم)، وقراءة نافع: (**وإخوانُهم يُمِدُّونَهم**) ((الأعراف:202))، على أنَّ الذي بمعنى: ((أمهَلَه)) إنّما هو مدَّ له مع اللّام، **كأمْلَى له**." [2]

يؤكِّد الزّمخشريُّ أنّ معنى ((مدَّ)) في هذه الآية هو مِن المَدَد الذي هو الزّيادة ويستدِلُّ على ذلك ويستشهِدُ لنا بالقراءات الأخرى فيها، ويجعلُ معنى الإمهال الذي رآهُ بعض المفسّرينَ لا يكون في هذا الموضِع؛ لأنّ المدّ الذي يكون بمعنى الإمهال لا بُدَّ وأن يكون الفعل فيه متعدِّيًا باللّام كأملى له.

ثمّ نجِدُ الطّيبي يشرح لنا مثاله؛ فيقول:

"قولُه: (**كأملى له**)، الجَوْهري: أمْلَيْتُ له في غَيِّه: إذا أطَلْتَ، وأملى الله له؛ أي: أمْهَلَهُ وطوَّلَ له." [3]

ثمّ يُواصِلُ الزّمخشريُّ شَرْحَه ليوصِلنا للمعنى الذي يُريدُه حتى يجعلَ الآيةَ تُوافِق غَرَضَهُ في رُكوبِه

---

[1]: فتوح الغيب ، مصدر سابق،ج2، ص207.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص208.

[3]: المصدر نفسه،ج2، ص208.

للمجاز، والطّيبي يُرافِقُه في الشّرح حتى يُبيِّن لنا ما يراهُ مُناسِبًا في معنى هذه الآية، ويرُدُّ عليه ما ذهبَ إليه مُستشهِدًا بأقوال جملةٍ من العلماء الذين يؤكّدون ما أتى به مِن حُجج تُبرِزُ الوَجه الصّحيح في الآية وتُحدِّد معناها الحقيقي دون المجازيّ.

يُتابِع الزّمخشريُّ تفسيرَهُ؛ بطريقته في الفنقلة:

"فإن قلتَ: كيف جازَ أن يوليَهم الله مددًا في الطّغيانِ وهو فعلُ الشّياطينِ؟ ألا ترى إلى قولِه: ﴿ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي ٱلْغَيِّ ﴾ ((**الأعراف:202**))؟ قلتُ: إمّا أن يُحملَ على أنّهم لمّا مَنَعهم الله ألطافَه التي يمنحُها المؤمنينَ، وخَذَلَهم بسبب كُفرِهم وإصرارِهم عليه؛ بقيتْ قلوبُهم يتزايدُ الرَّينُ والظُّلمةُ فيها تَزَايُدَ الانشراحِ والنُّور في قلوبِ المؤمنينَ، فسُمِّيَ ذلك التّزايُدُ مَدَدًا، وأُسندَ إلى اللهِ سبحانه؛ **لأنّه مسبّبٌ عن فعلِه بهم بسببِ كفرِهم**؛ وإمّا على منعِ القَسْرِ والإلجاءِ؛ وإمّا على أنْ يُسنَدَ فعلُ الشّيطانِ إلى الله تعالى؛ لأنّه بتمكينِه، وإقدارِه، والتّخليةِ بينَه وبينَ إغواءِ عبادِه.

فإن قلتَ: **فما حمَلَهم على تفسير المدِّ في الطّغيانِ بالإمهالِ**، وموضوع اللّغة _كما ذكرتَ_ لا يطاوعُ عليه؟ قلتُ: استجرَّهم إلى ذلك خوفُ الإقدامِ على أن يُسنِدوا إلى الله ما أُسنِدَ إلى الشّياطين..."[1]

نرى أنّ الزّمخشريّ يذهبُ بنا في كلّ جهة من أجل تأويل ما رآهُ مناسبًا في الآية حتى يُخرِجها إلى المجاز، ولكنّ الطّيبي يدحض حُجَجُه بحُججٍ أخرى مستعينًا في ذلك بأئمة اللّغة والتّفسير؛ فيقول:

"قولُه: (**فما حمَلَهم على تفسير المدِّ في الطّغيانِ بالإمهالِ**) والضّميرُ للمُفسِّرين؟

قال الزّجاّج: يَمدّهم: يُمهِلهم، وكذا في الواحدي، وقال محيي السّنّة: يَمدُّهم: يتركُهم ويُمهِلُهم، والمَدُّ والإمدادُ واحدٌ وأصلُه الزّيادةُ إلاّ أنّ المَدَّ أكثرُ في الشّرِّ، والإمدادُ في الخير.

---

[1]: فتوح الغيب ، مصدر سابق،ج2، ص208، ص209.

وقال الإمام*: والأوْلى أنْ يُقال من المَدِّ بمعنى الإملاء والإمهالِ؛ لأنّه تعالى لا يُمِدُّهم بالشَّرّ، على أنّ أكثرَ ما جاء في القرآنِ من الإمدادِ فبالخيرِ نحو: ﴿وَأَمْدَدْنَٰهُم بِفَٰكِهَةٍ﴾((**الطّور:22**))، ﴿وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ﴾ ((**نوح:12**))، ومن المَدِّ فبالشَّرِّ نحوَ: ﴿وَنَمُدُّ لَهُۥ مِنَ ٱلْعَذَابِ مَدًّا ﴿٧٩﴾﴾ ((**مريم:79**))، ﴿وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِى ٱلْغَىِّ﴾ ((**الأعراف:202**)).[1]"

بعد طرحِ الزّمخشريِّ سُؤالَه الاستنكاريّ للمُفسِّرينَ قدَّمَ لنا الطّيبي إجابات ممّا عرَضه الزّجّاج في معاني القرآن وإعرابه، والواحدي في الوسيط، ومحيي السّنّة في معالم التّنزيل، وكذا الإمام فخر الدّين الرّازي مِن أقوالٍ تُبيِّنُ معنى ((يَمُدّهم)) في الآية؛ الذي هو الإمهال لا الزّيادة كما ذهب صاحب الكشّاف.

إلاّ أنّ الزّمخشريَّ يُواصِل في استِدلالاتِه حول معنى المَدَدِ والزّيادة في كلمة ((يَمُدُّهم)) ويؤكّد ذلك قائلاً:

"**ويعضُدُ ما قُلناه قولُ الحسنِ** في تفسيره: في ضلالتِهم يتمادَوْن، وإنّ هؤلاء مِن أهلِ الطَّبْعِ."[2]

يقول الطّيبي عمّا قدَّمَه الزّمخشريّ مِن هذا الدّليل للحسن البصريّ مُبدِيًا رأيَه كذلك:

"قولُه: (**ويعضُدُ ما قُلناه قولُ الحسنِ**) فإنّه فسَّرَ ((نمدُّهم)) بقولِه: في ضَلالتِهم يتمادَوْن، وقال: ((إنّ هؤلاء مِن أهلِ الطَّبْعِ)) لأنّ الطّبْعَ يحصلُ مِن تزايُدِ الرَّيْنِ وترادُفِ ما يزيدُ في الكُفْر، فيكونُ مِن المَدَدِ لا من الإمهال، ويُروى: ((وأنّ هؤلاءِ)) بفتح ((أنَّ)) فيكونُ عطفًا على قولِ الحسنِ ودليلاً آخرَ، ويمكن أن يقالَ: إنّ معنى ((يتمادَوْن)) يبلغونَ المَدى والغايةَ في الضّلالِ، وهي بالإمهالِ أليقُ، ويكون **الطّبعُ مُسبّبًا عنه**؛ لأنّ الإمهالَ في الكُفْرِ يتمادى إلى الطّبْعِ، قال اللهُ

---

* كما نلاحظ أنّ الطّيبي ــفي حاشيتهــ يستعين بتفسيره للآيات وشرحه للذي يذهب إليه الزّمخشري بأقوال المفسّرين كالزّجاج في معاني القرآن وإعرابه و الواحدي في الوسيط ومحيي السّنّة في معالم التّنزيل والإمام الرّازي وغيرهم.

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص209.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص210.

تعالى: ﴿فَطَالَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡأَمَدُ فَقَسَتۡ قُلُوبُهُمۡۖ﴾ ((**الحديد:16**))." [1]

يرُدُّ الطّيبي قوْلَ الزّمخشريّ ويؤكِّدُ أنّ معنى ((يَمُدُّهم)) هو الإمهال، ويقول بأنَّ ما أتى به صاحبُ الكشّافِ لتقوية حُجّتِه معناه غير الذي أراده بل يَصُبُّ في معنى قول المفسّرينَ؛ وهو أنّ المدَّ في الآية هو الإملاءُ والإمهالُ لا المَدَدُ والزّيادة.

ولكي يؤكِّدَ الزّمخشريُّ مَذهَبَهُ الاعتزاليّ بصورة أكثر يتبنّى هذا الرّأْيَ في المجاز فيسنِدُ لله تعالى ما لم يُسنِدْهُ هو سبحانهُ لنفسِه حسب رأيِ الطّيبي والمُفَسِّرينَ؛ فيواصِلُ تفسيرَه ويأتي بالجملة التي تلي ((يَمُدُّهُم)) وهي ((في طغيانِهِم))؛ فيقول:

"**والطُّغيانُ: الغلوُّ في الكفرِ، ومجاوزةُ الحدِّ في العتوِّ.**" [2]

يشرحُ الطّيبي كلمةَ الطُّغيان التي شرَحها الزّمخشريّ مِن تفسير الرّاغب؛ فيقول:

"قولُه: (**الطُّغيانُ: الغلوُّ في الكفرِ، ومجاوزةُ الحدِّ في العتوِّ**).

الرّاغب: يقالُ: طغا يَطْغو ويَطْغى، وحُكِيَ: طغَيْتُ...، وأمّا الطّغيانُ فتجاوُزُ المكانِ الذي وقَفتَ فيه، ومَنْ أخَلَّ بما عُيِّنَ له من المواقفِ الشّرعيّةِ والمعارِفِ العقليّةِ فلم يَرْعَها فيما يَتحرّاهُ ويتعاطاهُ، فقد طغى، وعلى ذلك: ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا ٱلۡمَآءُ حَمَلۡنَٰكُمۡ فِي ٱلۡجَارِيَةِ ١١﴾ ((**الحاقّة:11**))؛ أي تجاوَزَ الحدَّ الذي كان عليه مِن قبل..." [3]

بعد شرحِ المعنى اللّغويّ لكلمة ((طغيانهم)) التي بها سيؤكّدُ الزّمخشريّ مَا ذَهب إليه في معنى ((يَمُدُّهم)) ويبني عليها موقِفَه نجدُ الطّيبي يشرحُ أيضًا معناها اللّغوي ثمّ يتصدّى له ويُبْدي رَأْيًا آخر مُخالِفًا له، والشّيء الملاحظُ أنّ الزّمخشريَّ قد أبْعدَ الآيةَ عن معناها الحقيقي، فلماذا نركَبُ المجازَ في قضيّةٍ معناها جليّ؛ فنتمحَّل في إخْراج المعنى عبر عِدّة طُرُقٍ، وكيف نستطيع أن ننسِبَ للهِ ما لم

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص210.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص210.

[3]: المصدر نفسه،ج2، ص210.

يَنسِبْه لنفسه عزّ وجلّ.

يقول الزّمخشريّ:

"فإن قلتَ: أيُّ نُكتةٍ في إضافتِه إليهم؟

قلتُ: فيها: أنّ الطُّغيانَ والتّماديَ في الضّلالةِ ممّا اقترفَتْه أنفسُهم، واجترحَتْه أيديهم، وأنّ اللهَ بريءٌ منهم؛ ردًّا لاعتقادِ الكفرةِ القائلينَ: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا﴾ ((**الأنعام:148**))، ونفيًا لوهْم مَن عسى يتوهّمُ عندَ إسنادِ المدِّ إلى ذاتِه لوْ لمْ يُضِف الطّغيانَ أنّ الطُّغيانَ فعلُه، فلمّا أُسنِدَ المَدُّ إليه على الطّريق الذي ذُكِر أضافَ الطُّغيانَ إليهم؛ ليُمِيطَ الشُّبَهَ ويَقلعَها، **ويدفعَ في صدرِ مَنْ يُلحِدُ** في صفاتِه، ومصداقُ ذلك: أنّه حينَ أَسندَ المدَّ إلى الشّياطينِ أطلقَ الغَيَّ ولم يقيِّدْه بالإضافةِ في قولِه: ﴿وَإِخْوَٰنُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِى ٱلْغَىِّ﴾ ((**الأعراف:202**)).""[1]

يرى الطّيبي في شرْحِه لما مرَّ مِنْ تفسيرِ الزّمخشريّ أنّ في ما ذهب إليه صاحبُ الكشّافِ تعصُّبٌ قويٌّ بُغيَةَ نُصرَةِ مَذْهَبِه؛ فيقول:

"قولُه: (**ويدفعَ في صدرِ مَنْ يُلحِدُ**)، **الأساس**: دفَعْتُه عنّي ودَفَعْتُ في صَدْرِه.

قولُه: (**يُلْحِدُ**) أي: يَميلُ عن الحقِّ؛ هذا تعصُّبٌ قويٌّ ولفظٌ فاحشٌ؛ حيث جمع أهل الحقِّ مع الكفرَةِ بالعطفِ، وخَصَّ الإلحادَ بهم؛ والمعنى: أنّه أزالَ معنى ((يمدُّهم)) عن موضعه حيث جعل **الإسنادَ مَجازيًّا**، وجعَلَ تَزايُدَ الرَّيْنِ بمعنى مَنْعِ الألطافِ، وأمالَ ((طغيانهم)) إلى مذهبه وليس ما ذهبَ إليه أوْلى منَ العكسِ على اعتبارِ الإسنادِ أوْلى من اعتبارِ الإضافةِ؛ لأنّ الإضافةَ يُصار إليها بأدْنى مُلابَسة كما في قولِه:

إذا قال قَدْني قالَ بالله حَلْفةً لِتُغْنيَ عنّي ذا إنائكَ أجْمَعا

وأنّ **الإسنادَ** إذا جُعِلَ **مَجازِيًّا** يُشترَطُ فيه أن يكون بين الفاعل الحقيقيِّ وغيرِ الحقيقيِّ تعلُّقُ

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص211.

شَبَهٍ، وإلاّ لم يصِحَّ، لكن له شَغَفٌ بِنُصْرَةِ مَذْهَبِه، وأيضًا إسنادُ الطُّغيانِ إليهم لا يُنافي مذهبَ أهلِ الحقِّ؛ لأنّ فِعْلَ العبدِ يَستنِدُ إلى الله تعالى خَلْقًا وتَقديرًا، ويُضافُ إلى العبدِ اقترافًا وكَسْبًا، فمعنى الإضافةِ إرادةُ الطُّغيانِ الذي عُرِفَ صدورُه عنهم ونظيرُه: ﴿ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا ﴾ ((**الإسراء:19**))، وأنّ الغَيَّ في قولِه: ﴿يَمُدُّونَهُمْ فِي ٱلْغَيِّ ﴾ ((**الأعراف:202**)) مُقَيَّدٌ بالتّعريف فهو مثلُ الإضافةِ؛ لأنّه إنّما يَصِحُّ المَدَدُ في أمْرٍ ثابت." [1]

ويقول في هذه المسألةِ الطّاهر ابن عاشور:

"ويمدُّهم إسناد خلق وتكوين منوط بأسباب التّكوين على سنّة الله تعالى في حصول المسبّبات عند أسبابها، فالنّفاق إذا دخل القلوب كان من آثاره أن لا ينقطع عنها، ولمّا كان من شأن وصف النّفاق أن تنمي عنه الرّذائل التي قدّمنا بيانها كان تكوّنها في نفوسهم متولّدًا من أسباب شتّى في طباعهم متسلسلا من ارتباط المسببات بأسبابها وهي شتى ومتفرّعة وذلك بخلق خاصّ بهم مباشرة ولكن الله حرمهم توفيقه الذي يقلعهم عن تلك الجبلّة بمحاربة نفوسهم، فكان حرمانه إيّاهم التّوفيق مُقتضيًا استمرار طغيانهم وتزايده بالرّسوخ فإسناد ازدياده إلى الله لأنّه خالق النّظم التي هي أسباب ازدياده، وهذا يُعدُّ من **الحقيقة العقليّة الشّائعةِ وليس من المجاز** لعدم ملاحظة خلق الأسباب بحسب ما تعارفه النّاس من إسناد ما خفي فاعله إلى الله تعالى لأنّه الخالِق للأسباب الأصليّة والجاعل لنواميسها بكيفيّة لا يعلم النّاس سرّها ولا شاهدوا من تسند إليه على الحقيقة غيره وهذا بخلاف نحو: (بنى الأميرُ المدينةَ) لاسيما بعد التّصريح بالإسناد إليه في الكلام بحيث لم يبق للبناء على عرف النّاس مجال وهذا بخلاف نحو: يزيدك وجهه حسنا وسرّتني رؤيتك لأنّ ذلك وإن كان في الواقع من فعل الله تعالى إلاّ أنّه غير ملتفت إليه في العرف فلذلك قال الشّيخ عبد القاهر: إنّه من المجاز الذي لا حقيقة له." [2]

تبيّن مِن قول صاحب **التّحرير والتّنوير** أنّ هذا الإسنادَ لله سبحانه وتعالى هو مِن بابِ أنّ

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص211، ص212.

[2]: التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج1، ص296.

اللهَ هو خالِقُ كُلِّ شيْءٍ؛ وكما قال الطّيبي أنّ فِعْلَ العبدِ يستنِدُ إلى الله تعالى خَلْقًا وتقديرًا، ويُضافُ إلى العبدِ اقتِرافًا وكَسْبًا، وكما أشار **ابن المنيّر الإسكندرانيّ** عن ذلك وهو أنّ المَدَّ في الطُّغيانِ مخلوقٌ لله تعالى لذلك أضافَه إليه، ومِن حيثُ وقوعه على وجه الاختيار وهو الكَسْبُ أُضيفَ إليهم؛ حيث جاء في الحاشيةِ استشهادُ الطّيبي بصاحب **الانتصاف** حينما قال:

"**الانتصاف**: فِعْلُ العبدِ الاختياريّ له اعتباران:

أحدُهما: وجودُه وحدوثُه، وما هو عليه من وجوه التّخصيصِ، وذلك مَنسوبٌ إلى القُدرةِ والإرادةِ.

والثاني: تمَيُّزُه عن القَسْرِيِّ الضَّروري، وهو منسوبٌ مِن هذه الجهة إلى العبدِ، وهو الكَسْبُ المرادُ في مثلِ قولِه تعالى: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ ((**الشّورى:30**)) فمدُّهُم في الطُّغيانِ مخلوقٌ لله تعالى، فأضافَهُ إليه، ومِن حيثُ كونُه واقِعًا على وَجْهِ الاختيارِ، وهو الكَسْبُ أضافَهُ إليهم."[1]

من خلال هذه التّحليلات المختلفة بين العلماء تبيّن لنا أنّ **الإسنادَ لله تعالى واقِعٌ على حقيقته من حيث خَلْقُه لكُلِّ شيء**، وهو **مُسنَدٌ للعبادِ مِن حيثُ قُدرتُهم على فِعله أو عدم فِعلِه على وجه الاختيار**، وهذا ما بيّنَه الطّيبي، رادًّا بذلك قوْلَ صاحبِ الكشّاف الذي جعل **الإسنادَ مجازِيًّا**.

5.مجازٌ عقليّ (العلاقة: ما جاء في المجرور):

في بيانِ تفسيره لقولِه تعالى:

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ ((**البقرة:16**)).

بعد أخذِ الطّيبي لهذه الآية في الاستِعارة يذهبُ بعد ذلك للمجاز العقليّ فيها، حيث نجِدُه يقول في كتابه **التّبيان في البيان** عن هذا النّوع من المجاز مُستَدِلاً بقول جار الله:

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص212.

"قال جار الله للفعل ملابسات شتّى يلابس الفاعل نحو ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ ((**البقرة:07**))....ومن الأمثلة **ما جاء في المجرور** ﴿ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ ﴾((**البقرة:16**))؛ **أي: التّاجر في تجارته...**"[1]، وقد أشار الطّيبي **للإسناد المجازيّ** في ﴿ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ ﴾ ((**البقرة:16**)) حينما تحدّثَ في تفسيرِه لهذه الآية عن مثال الزّمخشريّ (**رأيتُ أسدًا**) في الاستعارة وذكرناه في بابها، ولمّا أجاب الزّمخشريُّ عن سؤالٍ استنكاريٍّ كان قد طَرَحه كعادَتِه في طرح الأسئلة والإجابة عنها؛ وهو:

"فإنْ قلتَ: هَبْ أنَّ شراءَ الضَّلالةِ بالهدى وَقَعَ مجازًا في معنى الاستبدال، فما معنى ذِكْرِ الرِّبحِ والتِّجارةِ كأنّ ثَمَّ مُبايَعَةً على الحقيقةِ؟

قلتُ: هذا **مِنَ الصَّنعةِ البديعةِ** التي تبلغُ بالمجازِ الذِّروةَ العُليا؛ وهو أنْ تُساقَ كلِمةٌ مَساقَ المجازِ، ثُمَّ تُقَفَّى بأشكالٍ لها وأخواتٍ إذا تلاحَقْنَ لم تَرَ كلامًا أحسنَ منه ديباجةً وأكثرَ ماءً ورَوْنقًا، وهو المجازُ المرشَّح." [2]

يقول الطّيبي:

"قولُه: (**مِنَ الصَّنعةِ البديعةِ**) أي: الغَريبةِ المُسْتحسنةِ التي يُتوَخَّى بها تَزيينُ الكلامِ، ويُتَحرَّى بها حُسْنُ النِّظام، وتُسمّى بالتَّتْميم، وهو تابِعٌ يفيدُ الكلامَ مُبالغةً وإليه أشارَ بقولِه:

((وأتْبَعَهُ ما يُشاكِلُه)) إلى قولِه: ((ويَتِمُّ بانضِمامِه إليه تَمْثيلاً))" [3]

وهذا الكلام الذي قال عنه الطّيبي بأنّ الزّمخشريَّ قد أشار إليه إنّما قد قاله بعد ذِكْرِه للمجازِ المرشّح وضَرْبِ الأمثِلة عنه بأقوال العَرَب وأشعارِها؛ حيث قال:

"لمّا ذَكَرَ سبحانه الشّراءَ أتْبَعه ما يُشاكِلُه ويُؤاخيه، وما يَكمُلُ ويتمُّ بانضمامِه إليه؛ تمثيلاً

---

[1]: التّبيان في البيان، مرجع سابق، ص401، ص402.

[2]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص216، ص217.

[3]: المصدر نفسه،ج2، ص217.

لخَسارِهم، وتصويرًا لحقيقتِه." [1]

يُتابِعُ الطّيبي قولَه بعد ذلك شارِحًا:

"والتّرشيحُ وإنْ كان يُبحَثُ عنه في البيانِ لكنّه من المُسْتَحسناتِ البَديعيّةِ لا من الدَّلالاتِ الالتزاميّة، ولهذا قال:

((**لم ترَ كلامًا أحسنَ ديباجةً، وأكثرَ ماءً ورونقًا منه**)) على أنّ الصّنعةَ البديعيّةَ قد تُطلَقُ على مجموع المعاني والبيان والبديعِ؛ تسميةً الشّيء باسم أشْهَرِ أقسامِه." [2]

فالطّيبي بعد تِبيانِه معنى الآية في قولِه تعالى: ﴿ **فَمَا رَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ** ﴾ ((**البقرة:16**)) بأنّها جاءت على **الإسنادِ المجازيّ** وهذا ما ذهب إليه صاحب الكشّاف أيضًا حينما قال:

"فإن قلتَ: كيف أُسنِد الخُسرانُ إلى التّجارة وهو لأصحابِها؟ قلتُ: هو من الإسنادِ المجازيِّ.." [3]

ووافقَ الطّيبي الزّمخشريَّ فيما ذَهبَ إليه وبيّن ذلك في المثال الذي قدّمه الزّمخشريُّ في الاستعارة _كما قلنا سابقا_، حيث لمّا قال صاحبُ الكشّاف بأنّ الحال هي التي تُفرّق بين المعنى الحقيقيّ والمجازيّ فقولُك (**رأيتُ أسدًا**) إذا كنتَ تريدُ رجلاً مِقدامًا ولم تدلّ الحال على ذلك لم يصحّ حملُها على الاستعارة كذلك في قولِه تعالى: ﴿ **فَمَا رَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ** ﴾ ((**البقرة:16**)) فالإسنادُ يُستعارُ من الفاعل الحقيقيّ لغير الحقيقيّ؛ حيث لمّا قال الزّمخشريّ:

"فإن قلتَ: هل يَصِحُّ: رَبِحَ عبدُك وخَسِرتْ جاريتُك على الإسنادِ المجازيِّ؟ قلتُ: نعمْ إذا دلّت الحالُ، **وكذلك الشّرطُ في صحّةِ: رَأيتُ أسدًا**، وأنتَ تريد المقدامَ إن لم تَقُمْ حالٌ دالّةٌ لم يصحَّ"[4]

---

[1]: فتوح الغيب ، مصدر سابق،ج2، ص219، ص220.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص217.

[3]: المصدر نفسه، ج2، ص216.

[4]: المصدر نفسه،ج2، ص216.

يقول الطّيبي عن ذلك:

"قولُه: (**وكذلك الشّرطُ في صحّةِ: رَأيتُ أسدًا**) نبَّهَ به على قُربِ معنى **الإسنادِ المجازيِّ** من الاستعارة المصرّحة، يعني: أنّ الإسنادَ يُستعارُ من الفاعل الحقيقيّ لغيرِ الحقيقيّ بسبب تعلّق أحدهما بالآخر؛ لقيام القرينة، كما أنّ لفظَ الأسدِ يُستعارُ من الأسدِ الحقيقيّ للشّجاعِ بسبب التّشبيه لقيام القرينةِ." [1]

ويقول الطّاهر بن عاشور عن ذلك:

"وإنّما أُسنِدَ الرِّبحُ إلى التّجارة حتى نُفِيَ عنها لأنّ الرّبح لمّا كان مسبّبًا عن التِّجارة وكان الرّابح هو التّاجر صحّ إسنادُه للتّجارة لأنّها سببه فهو مجازٌ عقليٌّ وذلك أنّه لولا الإسناد المجازيّ لما صحّ أن ينفى عن الشّيء ما يعلم كلّ أحدٍ أنّه ليس من صفاته لأنّه يصير من باب الإخبار بالمعلوم ضرورة، فلا تظنّن أنّ النّفي في مثل هذا حقيقة فتتركه، إنّ انتفاء الرّبح عن التّجارة واقع ثابت لأنّها لا توصفُ بالرّبح وهكذا تقول في نحوِ قولِ جرير:

((**ونمت وما ليل المطيّ بنائم**)) بخلاف قولك ما ليله بطويل، بل النّفي هنا مجازٌ عقليٌّ لأنّه فرعٌ عن اعتبار وصف التّجارة بأنّها إلى الخسر ووصفها بالرّبح مجازٌ وقاعدةُ ذلك أن تنظُرَ في النّفي إلى المنفِيِّ لو كان مُثبَتًا فإن وجدتَ إثباتَه مجازًا عقلِيًّا فاجعل نَفْيَه كذلك وإلاّ فاجعل نفيَهُ حقيقةً لأنّه لا يُنفى إلاّ ما يَصِحُّ أن يُثبَتَ.." [2]

ومن هنا فإسنادُ عدم الرّبح إلى التّجارة جاء من باب المجاز العقليّ الذي علاقته كما رأينا عند الطّيبي في كتابه التّبيان في البيان ما جاء في المجرور؛ أي أنّ التّاجر ما ربح في تجارته، أمّا الطّاهر بن عاشور فقد جعل الإسناد المجازيّ في هذه الآية علاقته المُسبّبيّة بجعل التّجارة هي سبب الرّبح ولهذا ذُكِرت هي بدل الرّابح الذي هو التّاجر.

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص216.

[2]: التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج1، ص300.

الفصل الثالث

الاستعارة

توطئة:

كان العربُ أهلَ فصاحة وبلاغةٍ، وكانوا يتسابقون في أن يكونوا أصحاب أجودِ البيان وأبْدَعِه، وكلّما كان الواحد منهم فصيحًا بليغًا كلّما زادت قيمته في عشيرتِه ونَمَت، وكانوا يتحدّثون سليقةً فيأتون بألطف المعاني وأبدعِها وأدقّ الصّور وأروعها فيستعملون التّشبيه والمجاز والاستعارة والكناية في كلامهم دون الحاجة لدراسة ذلك؛ وقد شغلَت الاستعارة حيِّزًا كبيرًا في كلامِهم بالنّظَر لقيمتها وروْعَتِها؛ كيف لا؟! وهي التي تبثُّ الحياة في الجماد، وتجعل من لا يعقِل عاقِلاً حكيمًا، كما أنّها قد تُعطي المعاني الكثيرة بأيسرِ الألفاظِ وأوْجَزِها؛ ولهذا لمّا أُنزِل كتاب الله على خير البشر محمّدٌ صلوات الله وسلامه عليه أُنزِل بلسان قومِه، وتحدّاهُم به فأتى بأروع الاستعارات وأجودِها وأغربِها مع شِدَّة حُسنِها وبهائها وعُلُوِّها على سائر الكلام.

المبحث الأوّل: مفهوم الاستعارة.

المطلب الأوّل: تعريف الاستعارة:

أ.لغة:

لفظ الاستعارة مأخوذٌ من العاريّة؛ وقد جاء معنى هذه الكلمة في قواميس اللّغة العربيّة كما يلي:

"العاريَّةُ: ما استعرت من شيء، سميّت به لأنّها عارٌ على من طلبها، يقال: هم يتعاورون من جيرانهم الماعُونَ والأمتعة، ويقال العاريَّة من المعاوَرَة والمناوَلَة: يتعاورون: يأخُذونَ ويُعطُون، قال ذو الرّمة:

وسِقْطٍ كعَيْنِ الدّيك عاورت صحبتي أباها وهيّأنا لموقِعها وَكْرا"[1]

وهذا الشّاهد الشّعري الذي استَشهدَ به الخليل بن أحمد لِذي الرّمة، جاء في البيت الذي قبلَهُ قولُهُ:

نظرن إلى أعناق رمل كأنّما يقود بهنّ الآل أحصنة شقرا

والبيت الذي بعدَه يقول فيه:

مشهرة لأتمكن الفحل أمّها إذا نحن لم نمسك بأطرافها قسرا

أمّا معنى البيت فكما يلي:

"و(سقط)؛ يعني النّار حين سقطت من الزّند كأنّها عين الدّيك.

و(عاورت صاحبي)؛ أي: هو يقدح مرّة وأنا مرّة.

و(أباها): الزند الأعلى، وهو وكر.

---

[1]: العين، مرجع سابق، ج2، ص239.

(وهيّأنا لموقع النّار وكرا)؛ أي: موضعًا يوقد فيه قماش وبعر.

ويروى: نازعت صاحبي." [1]

فكما رأينا أنّ من معانيها اللّغويّة الأخذ والعطاء؛ ولهذا فالمعنى الاصطلاحي يَقرُب من هذا المعنى اللّغوي من حيث الأخذ والعطاء فكأنّما تَأخذ صفة معيّنة من المشبّه وتُعطيها للمشبّه به أو العكس.

وجاء في معنى مادّة (ع و ر) في جمهرة اللّغة؛ ما يلي:

"والعَوَر: مصدر عَوِرَ الرّجُلُ يَعْوَر عَوَرًا، وعُرْتُ عينَه أعورها عَوْرًا، وعارت العينُ تَعار وتِعار.

قال الشّاعر:

وَرُبَّتَ سائلٍ عَنّي حَفِيٍّ أعارَتْ عينُه أم لم تِعارا

أرادَ تِعَارَنْ؛ بالنّون الخفيفة." [2]

وممّا ما جاء عن مادّة (ع و ر) في مقاييس اللّغة؛ ما يلي:

"(عَوَرَ): العين والواو والرّاء أصلان: أحدهما يدلّ على تداول الشّيء. والآخر يدلّ على مَرَضٍ في إحدى عيني الإنسان وكُلِّ ذي عينيْن؛ ومعناه الخلو من النّظر، ثمّ يُحْمَل عليه ويُشتَقّ منه. فالأوّلُ قولُهُم: تَعَاوَرَ القَوْمُ فُلانًا واعْتَوَرُوهُ ضَرْبًا، إذا تعاوَنُوا، فكُلَّما كَفَّ واحِدٌ ضَرَبَ آخرُ. قال الخليلُ: والتَّعاوُرُ عامٌّ في كُلِّ شيءٍ. ويُقالُ تعاوَرَت الرِّياحُ رَسْمًا حتى عَفَتْهُ؛ أي: تَواظَبَتْ عليه. قال الأعشى:

دِمْنَةٌ قَفْرَةٌ تَعاوَرَها الصَّيْ فُ بِرِيحَيْنِ مِنْ صَبَا وشَمالِ

---

[1]: ديوان ذي الرّمة، أبو نصر أحمد بن حاتم الباهلي، ت: عبد القدوس أبو صالح، مؤسّسة الإيمان جدّة، ط1(1982م-1402هـ)، ج3، ص1426، ص1427.

[2]: جمهرة اللّغة، مرجع سابق، ج2، ص775.

وحكى الأصمعيُّ أو غيرُه: تَعَوَّرْنا العَوارِيَّ."[1]

وقد قال ابن حماد الجوهري في الصّحاح:

"والعاريّة بالتّشديد، كأنّها منسوبةٌ إلى العار، لأنّ طلبها عارٌ وعيبٌ، وينشد:

إنّما أنفُسُنا عاريةٌ والعَوارِيُّ قُصارى أن تُرَدّ

والعارَةُ مثل العارِيَّة.

قال ابن مقبل:

فأخْلِفْ وأتْلِفْ إنّما المالُ عارَةٌ وكُلْهُ مع الدّهرِ الذي هو آكِلُهُ

يقال: هم يَتَعَوَّرونَ العَواريَّ بينهم. واسْتَعارَهُ ثَوْبًا فأعارَهُ إيّاه، ومنه قولهم: كيرٌ مُسْتعارٌ.

قال بشر:

كأنَّ حَفيفَ مَنخرِهِ إذا ما كَتَمْنَ الرَّبْوَ كيرٌ مُسْتَعارُ

وقد قيل: مُسْتعارٌ بمعنى متَعاوَرٌ، أو متداولٌ." [2]

وقد جاء في لسان العرب لابن منظور؛ قولُه:

"أنشد ابنُ المُظَفَّر:

إذا رَدَّ المُعاوِرُ ما اسْتَعارَا

وفي حديث صفوان بنِ أميّة: عاريّة مَضْمونَةٌ؛ مؤدّاة العاريّة يجب رَدُّها إجْماعًا مهما كانت عينُها باقية، فإن تَلِفَت وجبَ ضمانُ قيمتها عند الشّافعيّ، ولا ضمانَ فيها عند أبي حنيفة. وتَعَوَّرَ واسْتَعارَ: طَلَب العاريّة. واسْتَعارَهُ الشّيءَ واسْتَعارَه منه: طَلَبَ منه أن يُعِيرَه إيّاه؛ هذه عن اللِّحْيانِيّ.

---

[1]: مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج4، ص184، ص185.

[2]: تاج اللغة وصحاح العربية، مرجع سابق, ج2، ص761.

وفي حديث ابن عبّاس وقصّة العِجْلِ: مِن حُلِيٍّ تَعَوَّرَه بَنو إسرائيل أي استعاروه.

يُقالُ: تعوَّر واسْتَعار نحو تَعَجَّبَ واسْتَعْجَبَ. وحكى اللِّحْيانِيُّ: أرى ذا الدّهر يَسْتَعيرُني ثِيابي، قال: يقولُه الرَّجُلُ إذا كَبِرَ وخَشِيَ المَوْتَ."[1]

فكما نلاحظ في المعاجم السّابقة اقتراب المعنى اللّغوي من الاصطلاحي في معنى هذه المادّة؛ والتي من معانيها اللّغويّة كما رأينا الأخذ والعطاء، ربما لأنّ العلماء العرب يطلقون المصطلح على أغلب معنى جاء فيه في اللّغة.

ب. اصطلاحا:

تتعدّد تعريفات الاستعارة لكنّها تصبّ في معنى واحد يجمعها، ومن تعريفاتها ما قاله الجاحظ في البيان والتّبيين في (عيون المعاني):

"وهم يمدحون الحذق والرّفق، والتّخلّص إلى حبّات القلوب، وإلى إصابة عيون المعاني، ويقولون أصاب الحقّ في جملة،...وقال آخر:

يـــا دار قـــد غيّرهـــا بلاهـــا كأنّمـــــا بقلـــــم محاهـــــا

أخربهـــا عمـــران مـــن بناهـــا وكـــرّ ممســـاها علـــى مغناهـــا

وطفقـــــت ســـــحابة تغشـــــاها تبكـــي علـــى عراصـــها عيناهـــا

قوله: أخربها عمران من بناها؛ يقول عمّرها بالخراب، وأصل العمران مأخوذ من العمر؛ وهو البقاء، فإذا بقي الرّجل في داره فقد عمرها، فيقول:

إنّ مدّة بقائه فيها وقام مقام العمران في غيرها، سمي بالعمران."[2]

ثمّ يشرح الجاحظ هذه الأبيات الشّعريّة بأبيات أخرى وآيات قرآنيّة وأقوال؛ ثمّ بعد ذلك يشرح الاستعارة كما هي في علم البيان؛ قائلاً:

---

[1]: لسان العرب، مرجع سابق، ج4، ص618.

[2]: البيان والتبيين، مرجع سابق, ج1، ص137، ص138، ص141.

"وقال الشّاعر:

يا عجّل الرّحمن بالعذاب لعامرات البيت بالخراب

يعني الفار، يقول هذا عمرانها، كما يقول الرّجل: ((ما نرى من خيرك ورفدك، إلاّ ما يبلغنا من خطبك علينا، وفتّك في أعضادنا))، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿ هَٰذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿٥٦﴾ ﴾ **الواقعة:56**؛ والعذاب لا يكون نزلا، ولكن لما قام العذاب لهم في موضع النّعيم لغيرهم سمّي باسمه، وقال الآخر:

فقلت أطعمني عمير تمرا فكان تمري كهرّة وزبرا

والتّمر لا يكون كهرة ولا زبرا، ولكنّه على ذا، وقال الله عزّ وجلّ:﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴿٦٢﴾ ﴾ **سورة مريم:62**؛ وليس في الجنّة بكرة ولا عشي، ولكن على مقدار البكر والعشيّات...، قوله: ممساها؛ يعني مساءها، ومغناها: موضعها الذي أقيم فيه، والمغاني: المنازل التي كان بها أهلوها، وطفقت: يعني ظلّت. تبكي على عراصها عيناها؛ عيناها هاهنا للسّحاب. وجعل المطر بكاء من السّحاب على طريق الاستعارة."[1]

فها هنا قد ذكر الجاحظ الاستعارة بعد شرحه للأبيات الشّعريّة التي ذكرناها سابقا؛ والتي عرّفها بعد ذلك قائلاً:

"على طريق الاستعارة وتسمية الشّيء باسم غيره إذا قام مقامه" [2]

ويقول ابن فارس في الصاحبي:

"ومن سنن العرب الاستعارة، وهو أن يضعوا الكلمة للشّيء مستعارة من موضع آخر فيقولون: ((انشقّت عصاهم)) إذا تفرّقوا؛ وذلك للعصا ولا يكون للقوم، ويقولون: ((كشفَتْ عن

[1]: البيان والتبيين، مرجع سابق، ج1، ص141، ص142.

[2]: المرجع نفسه، ج1، ص142.

ساقها الحروبُ))، وفي كتاب الله جلّ ثناؤه: ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ ﴿٥٠﴾﴾ **سورة المدثر:50.**

يقولون للرّجل المذموم: إنّما هو حمار، وقال الشّاعر:

دُفِعتُ إلى شيخ بجنبِ فِنائِهِ هو العِيرُ إلاّ أنّه يتكلَّمُ

ومنه قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَٱلْتَفَّتِ ٱلسَّاقُ بِٱلسَّاقِ ﴿٢٩﴾﴾ **القيامة:29**، و﴿يَقُولُونَ أَءِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِى ٱلْحَافِرَةِ ﴿١٠﴾﴾**النّازعات**: 10؛ أي: في الخلق الجديد."[1]

أمّا عبد القاهر الجرجاني فيقول عنها في كتابه الموسوم أسرار البلاغة:

"اعلم أنّ الاستعارة في الجملة أن يكون للّفظ أصلٌ في الوضع اللّغوي معروفٌ تدلُّ الشّواهد على أنّه اختُصَّ به حين وُضع، ثمّ يستعمله الشّاعر أو غير الشّاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلاً غيرَ لازمٍ، فيكون هناك كالعاريَّةِ." [2]

ويقول أيضًا:

"أنّ المجازَ أعمُّ من الاستعارة، وأنّ الصّحيح من القضيّة في ذلك: أنّ كلَّ استعارةٍ مجازٌ، وليس كلُّ مجازٍ استعارة، وذلك أنّا نرى كلام العارفين بهذا الشّأن أعني علم الخطابة ونَقْدِ الشّعر، والذين وضعوا الكتب في أقسام البديع، يجري على أنّ الاستعارة نقلُ الاسم من أصله إلى غيره للتّشبيه على حدّ المبالغة." [3]

ويُعرّفها في دلائل الإعجاز:

"الاستعارة: أن تريدَ تشبيهَ الشّيءِ بالشّيءِ، فَتَدعَ أن تُفصِحَ بالتّشبيه وتُظهرَه، وتجيءَ إلى اسمِ المشبَّه به فتُعيرَه المُشبّهَ وتُجْرِيَه عليه، تريدُ أن تقول: رأيتُ رجلاً هو كالأسد في شجاعتِه وقوّةِ بطشِه

---

[1]: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، مرجع سابق، ص154، ص155.

[2]:أسرار البلاغة، مرجع سابق، ص30.

[3]:المرجع نفسه، ص398.

سواء، فتدعُ ذلك وتقول: رأيتُ أسدًا." [1]

وهذا التّعريف الذي قدّمه الجرجاني في الدّلائل هو التّعريف الاصطلاحي المتعارف عليه في علم البيان.

أمّا الطّيبي فبعد فراغه في **التّبيان في البيان** من حديثه عن الضّرب الأوّل من المجاز اللّغوي الذي هو المُرسَل، انتقل للضّرب الثاني منه وهو الاستعارة وعرّفها كما عرّفها السّكاكيّ، فصاحب **مفتاح العلوم** يعرّفها بقوله:

"هي أن تذكر أحد طرفي التّشبيه وتريد به الطّرف الآخر مدّعيا دخول المشبّه في جنس المشبّه به دالاً على ذلك بإثباتك للمشبّه ما يخصّ المشبّه به كما تقول في الحمّام أسد وأنت تريد به الشّجاع مُدّعِيًا أنّه من جنس الأسود فتثبت للشّجاع ما يخصّ المشبّه به وهو اسم جنسه مع سدّ طريق التّشبيه بإفراده في الذِّكر أو كما تقول إنّ المنيّة أنشبت أظفارها وأنت تريد بالمنيّة السّبع بادّعاء السّبعيّة لها وإنكار أن تكون شيئًا غير سبع فتثبت لها ما يخصّ المشبّه به وهو الأظفار." [2]

والطّيبي يذهب لنفس تعريفه قائلاً:

"هي أن تذكر أحد طرفي التّشبيه وتريد به الآخر مُدّعيا دخول المُشبّه في جنس المُشبّه به دالاّ عليه بإثباتك للمُشبّه ما يخصّ المُشبَّه به من اسم جنسه أو لازمه أو لفظ يُستعمل فيه؛ نحو: في الحمّام أسدٌ، والمنيّة أنشبت أظفارها، وفي الصّيف ضيّعت اللّبن."[3]

ثمّ يصنع الطّيبي ما صنعه السّكاكي في مفتاح العلوم لمّا شَرَحَ أمثلتَه؛ فيذهب لمثل ذلك في **التّبيان في البيان**؛ فيقول:

"وإنّما سمّي استعارة لأنّ الشّجاع حال كونه فردًا من أفراد الأسد يكتسي اسمه اكتساء الهيكل

---

[1]: دلائل الإعجاز في علم المعاني، مرجع سابق، ص67.

[2]: مفتاح العلوم، مرجع سابق ص369.

[3]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص377.

المخصوص إيّاه، وهكذا العارية فإنّ المستعير فيها كالمعير إلاّ في الملكيّة، ويسمى المشبّه به مستعارا منه واسمه مستعارًا، والمشبّه يسمى مستعارًا له." [1]

وهذا هو الذي قدّمه السّكاكي قائلاً:

"وسمّي هذا النّوع من المجاز استعارة لمكان التّناسب بينه وبين معنى الاستعارة وذلك أنّا متى ادّعينا في المشبّه كونه داخلا في حقيقة المشبّه به فردا من أفرادها برز فيما صادف من جانب المشبّه به سواء كان اسم جنسه وحقيقته أو لازما من لوازمها في معرض نفس المشبّه به نظرا على ظاهر الحال من الدعوى فالشّجاع حال دعوى كونه فردا من أفراد حقيقة الأسد يكتسي اسم الأسد اكتساء الهيكل المخصوص إيّاه نظرا على الدّعوى والمنية حال دعوى كونها داخلة في حقيقة السبع إذا أثبت لها مخلب أو ناب ظهرت مع ذلك ظهور نفس السّبع معه في أنّه كذلك ينبغي، وكذلك الصورة المتوهّمة على شكل المخلب أو النّاب مع المنيّة المدعى أنها سبع تبرز في تسميتها باسم المخلب بروز الصورة المتحقّقة المسمّاة باسم المخلب من غير فرق نظرا على الدّعوى." [2]

فكما نلاحظ أنّ الطّيبي سلك على عادته مسلك السّكاكي، وحتى في حديثه عن الاستعارة ذاتها قد ذهب لما ذهب إليه، ويتّضح ذلك جليًّا في أنّه أخذ القول السّابق للعارية من السّكاكي حينما قال:

"وهذا شأن العارية فإنّ المستعير يبرز معها في معرض المستعار منه لا يتفاوتان إلاّ في أن أحدهما إذا فتش عنها مالك والآخر ليس كذلك، وهاهنا سؤال وجواب تسمعهما في فصل الاستعارة بالكناية، ويسمى المشبّه به سواء كان هو المذكور أو المتروك مستعارا منه واسمه مستعارا والمشبّه مستعارا له والذي قرع سمعك من أنّ الاستعارة تعتمد إدخال المستعار له في جنس المستعار منه هو السّر في امتناع دخول الاستعارة في الإعلام اللّهم إلاّ إذا تضمّنت نوع وصفيّة لسبب

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص377.

[2]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ص369، ص370.

خارج تضمّن اسم حاتم الجود ومادر البخل وما جرى مجراهما."[1]

وهذا ما ذهب إليه الطّيبي حينما واصل قائلاً:

"ولمبنى الاستعارة على إدخال المستعار له في جنس المستعار منه تمتنع في الإعلام إلاّ إذا تضمّنت نوع وصفيّة تضمّن حاتم الجود ومادر البخل."[2]

المطلب الثاني: تقسيم الطّيبي للاستعارة:

من بين تقسيمات الطّيبي للاستعارة أنّه جعلها تنقسم إلى: أصليّة وتبعيّة.

ويعرّف الطّيبي الاستعارة الأصليّة بقوله: "هي أن يكون المستعار اسم جنس نحو رجل وأسد وقيام وقعود، وإنما كانت أصلية لأنّ مبنى الاستعارة على التّشبيه، والتّشبيه وصف...والأصل فيما يوصف الحقائق نحو جسم أبيض وبياض صاف، وأما نحو شجاع باسل فعلى تأويل ذات لها الشّجاعة". [3]

وقسّم الاستعارة الأصليّة إلى: "مُصرّح بها ومكنى عنها، لأنّ الطّرف المتروك إن كان المشبّه فهو المُصرّح بها وإلا فهو المكنى عنها، والمصرح بها على ضربين: تحقيقية وتخييلية.

والتحقيقية هي أن يكون المتروك شيئا محسوسا أو معقولا. [4]

أمّا التّخييليّة فهي التي "يكون المتروك شيئا متوهما محضا كما إذا شبّهت المنيّة بالسّبع في اغتيال النفوس بالقهر والغلبة من غير تفرقة تشبيها بليغًا كأنّها هو، ثم يتوهّم للمشبّه ما به قوام المُشبّه به من لوازمه المناسبة كالأنياب فيما نحن بصدده، ثمّ تشبه هذا المتوهم بمثله من المحقق، ثم يطلق اسم المحقق على المتوهّم، ثم تضيف إلى المشبه الأول لتكون قرينة مانعة، كما تقول أنياب المنيّة الشّبيهة بالسبع نشبت بفلان، أو لسان الحال الشّبيهة بالمتكلّم ناطق كذا، فإن قيل ما الفرق

---

[1]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ص370.

[2]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص377، ص378.

[3]: المصدر نفسه، ص381.

[4]: ينظر: المصدر نفسه، ص381.

بين إثبات هذا اللازم للمشبّه وبين التّرشيح فإنّ كل واحد منهما إثبات بعض لوازم المشبه به للمشبه؟ قلنا الفرق في غاية الظهور لأنّ إثبات اللازم في الأولى لحصول الاستعارة وفي الثانية للمبالغة فيها والتّتميم، والأولى بدون هذا يمتنع وتلك بدونه لا تمتنع."[1]

أمّا تعريفات الاستعارات الأخرى المتبقيّة والتي عرّفها الطّيبي كالمكنيّة والتّبعيّة سنأخذها في الجزء التّطبيقي كلّما صادفنا مثالاً عليها في الحاشية؛ حتّى لا نطنب في ذكر الأمثلة.

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص382.

المبحث الثّاني: الاستعارة في فتوح الغيب.

في هذا الجانب التّطبيقي سنتطرّق أيضًا لبعض التّعريفات النّظريّة _ كما سبق وأن قلنا_ لكلّ نوع من أنواع الاستعارة الموجودة في الحاشية و التي لم نأخذها في الجانب النّظري؛ حتى لا نطيل فيه والذي كان قد يزداد حجمًا؛ وهذا للتّركيز على الجانب التّطبيقي في هذه الدّراسة، كما سنعمل على التّرتيب الذي عليه الآيات؛ ولهذا لا نستطيع أن نضُمَّ الاستعارات تحت أنواعِها وإفراد كل عيِّنة مع نوعِها وإنّما تكون الاستعارات وفق ترتيب الآي وشرحها الذي أتى به المفسّر أو الشّارح؛ لأنّ شرْحَ وتفسير بعض الآيات أو أغلبها يكون مترابطًا فأيّ تقديمٍ أو تأخيرٍ فيها قد يُخِلُّ بالمعنى خاصّةً إذا كانت هناك إحالاتٌ للآيات السابقة من قِبَل المُفسِّر أو الشّارح.

الاستعارة في فتوح الغيب:

من نماذجها في الحاشية:

1.الاستعارة التّصريحيّة الأصليّة:

في معرض تفسير الزّمخشري لقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾ **البقرة،** استعمل كلاما مُقتَبسا من القرآن الكريم، فتطرّق لذلك الطّيبي كعادته في **شرح الحاشية؛** حيث لمّا قال الزّمخشري بأنّ المتّقين مهتدون فلمَ سمّاهم الله تعالى بذلك؟ وأجاب عن ذلك بوجهين كما سبق وأن رأينا ذلك في قِسم المجاز اللغوي، والذي يهمّنا في هذا الباب هو الوجه الثاني منه حينما قال: "أنّه سمّاهم **عند مُشارفتهم لاكتساء لباس التّقوى** متّقين."[1]

فقال الطّيبي مُعقّبا عليه:

"قولُه: (**عند مُشارفتهم لاكتساء لباس التّقوى**)، مُقتبَسٌ من قوله تعالى: ﴿وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ﴾ **الأعراف:26،** واحتذاءٌ على أسلوب ﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلۡجُوعِ﴾**النحل:112؛ فالاستعارة تحقيقية؛** لأنّ المُشبَّه المتروكَ: إمّا عقليٌّ وهو أن يُستعار اللّباسُ لما يغشى الإنسان ويتلبّس به من انشراح الصّدر، وقَذْفِ النّور في القلب، والتّخلّص من مضيق الضّلال وظُلمات الكُفر، قال الله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ **الأنعام:125،** وإمّا حسيٌّ بأن يُستعار اللّباس لما يظهر في الإنسان من شعائر الإسلام ونوره وحُسن الطّلعة، وبهاء المنظر، قال الله تعالى: ﴿سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ﴾ **الفتح:29.** [2]

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ص64.

[2]: فتوح الغيب، مصدر نفسه، ص64.

وقد تعرّض الطّيبي في كتابه التّبيان في البيان لقوله تعالى: ﴿ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ ﴾ **سورة النّحل:112**؛ وشرحها بنفس شرحه لها في الحاشية مع تغيير بسيط في طريقة التّعبير نظرا لمقام التّفسير؛ وقد قال فيها:

"﴿ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ ﴾ فيحتمل أن يكون عقليّة* بأن يُستعار اللّباس لما يغشى الإنسان والتبس به من بعض الحوادث ثم أطلق اللباس وأريد به ذلك، وأن يكون حسيّة بأن يُستعار اللباس لما يلبس الإنسان عند جوعه من انتقاع اللون ورثاثة الهيئة وقيل يحتمل التخييلية أيضا وذلك بعيد".[1]

نجد الطّيبي يُبيّن لنا ركوب الزّمخشري للاستعارة وتَشبُّهه بالقرآن الكريم في طريقة تعبيره وأسلوبه في الكلام والشّرح والتّفسير؛ ولا نستغرب هذا الأمر منه لأنّ المُصنّف تفسيره بلاغيّ والشّارح كذلك فالأوّل ركب مضمار البلاغة قوْلاً والثاني طبّقها على هذا القَول، وقد جعل الاستعارة بحذف المُشبّه إما على تقدير كونه عقليّا فاستعار بذلك اللّباس للحالة التي تصيب الإنسان من انشراح في الصّدر، ونورٍ يوضع في القلب، والانتهاء من ظلمات الكفر والضّيق الذي قد يصيب الإنسان بسببه ضلالته، أو أن يكون المُشبّه المحذوف حسيّا فيُستعار اللّباس حينئذ للأمور المحسوسة التي تبدو على الإنسان من شعائر هذا الدِّين ونظافة وبهاء المنظر الذي يُخلّفه تقوى الإنسان فيظهر على ملامحه.

"ثم قولُه: ((الاكتساء)) ترشيحٌ لهذه الاستعارة، وقولُه: ((عند مُشارفتهم)) استعارة أخرى واقعة على الاستعارة، **الأساس**: شارف البلد، وساروا إليهم حتى إذا شارفوها، فعظّم التّقوى التي هي من لوازم الإسلام، وجعلها دار السّلام؛ المعنى: سمّاهم مُتّقين عند مشارفتهم مدينة السّلام لدخول دار التّقوى؛ فراعى في اللّفظ التّرقيَ أيضا، لتطابق المعنى "[2] ؛ وهذا ما سبق ذِكره في باب المجاز عن هذه الآية.

---

*– أي الاستعارة المُصرَّح بها–.

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص382.

[2]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص64.

2. الاستعارة التّخييليّة:

لـمّا تحدّث الزّمخشري عن سورة البقرة وقال عنها بأنّها:

"هي أُولى الزّهراوين، **وسَنامُ القرآن** وأَوّلُ المَثاني بِذِكْر أولياء الله والمرتضين من عباده." [1]

عقّب الطّيبي على كلامه قائلا:

"(**وسَنامُ القرآن**) استعارةٌ تخييليّة؛ شَبَّه السّورةَ بالسَّنام لأنّ الفاتحة كالرّأس للقرآن.

قولُه:(**أوّلُ المثاني**)، قيل: المثاني جميعُ القرآن لقوله تعالى:﴿كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ﴾ الزمر: ٢٣ والأولى أن يقال: إنّها السّبْع الطُّوَلُ؛ لأنّ البقرة ليست بأوّل القرآن.

قال المصنّف في قوله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي** ﴾ الحجر: ٨٧ ، سبعُ آيات وهي ((الفاتحة))، أو سبع سُوَرٍ وهي الطُّوَل."[2]

ولهذا نجد العرب تستعمل هذه الكلمة_أي_ (السّنام) بعدّة معانٍ؛ ومن ذلك أنّها تدور حول العلوّ والأفضليّة. جاء في لسان العرب؛ قول ابن منظور:

"وسَنامُ كلّ شيء: أعلاه؛ وفي شعر حسّان:

وإنّ سَنامَ المَجْدِ مِن آل هاشمٍ بَنو بِنْتِ مَخْزومٍ ووالدُك العَبْدُ

أي أعلى المَجْد، وقوله أنشده ابن الأعرابي:

قَضى القُضاةُ أنّها سَنامُها

فسّره فقال: معناه خِيارُها؛ لأنّ السَّنام خِيارُ ما في البعير." [3]

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ص66، ص68.

[2] المصدر نفسه، ص68.

[3]: لسان العرب، مرجع سابق،ج3، ص276.

نجد الزّمخشري يُبيّن لنا ارتفاع منزلة سورة البقرة وعلوّ مكانتها وأفضليّتها، فشرح الطّيبي هذا القول على سبيل **الاستعارة التّخييليّة**؛ فالزّمخشري حذف من كلامه المُشبّه الذي هو سورة البقرة وشبّهها بشيء محسوس مرتفع وهو الرأس (رأس القرآن)؛ لأنّ الرّأس يكون أعلى ما في الشّيء وأفضله، فشبّه المعقول بالمحسوس بصورةٍ متخيَّلة.

3.الاستعارة المكنيّة وترشيحها:

لـمّا تحدّث الزّمخشريّ عن بداية سورة البقرة وقسّم الآيتين ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ۝٢﴾ إلى أربع جمل وقال عن هذه الجمل بأنّه قد:

"جيءَ بها متناسقةً هكذا من غير حرف نَسَق؛ وذلك لمجيئها **متآخيةً آخذًا بعضُها بعُنق بعضٍ**، فالثّانية متّحدةٌ بالأُولى مُعتنِقةٌ لها، وهلمَّ جرًّا إلى الثّالثة والرّابعة." [1]

قال الطّيبي عن ذلك:

"قولُه:(**متآخِيَة**)؛ أي: متناسبة، يقال: آخاهُ مؤاخاةً وإخاءً، وتأخَّيْتُ أخًا، أي: اتَّخَذْتُ، وفي قوله:((**آخِذًا بعضُها بعُنُقِ بعض**)) تأكيدٌ للمؤاخاة **وترشيحٌ للاستعارة**." [2]

معنى هذا أنّ هذه الجمل مثل الإخوة المتعانقين فحذف المُشبّه به وهو النّاس الإخوة المتعانقين وترك ما يدُلّ عليه على سبيل **الاستعارة المكنيّة** ثمّ **رشّحها** بقوله ((**آخذًا بعضُها بعُنُق بعض**)) وهو ما يزيد في المعنى قُوّة ويجعل العلاقة القائمة بين هذه الجمل مثل العلاقة القائمة بين الإخوة في تلاحمهم وترابطهم وتوادّهم وتراحمهم.

وأيضًا لـمّا شرح الزّمخشريّ وبيّن سبب مجيء هذه الجمل على هذه الطّريقة؛ ذلك أنّ الله عزّ وجلّ كما قال الزّمخشريّ "نبّه أوّلا على أنّه الكلامُ المُتحدَّى به، ثمّ أُشيرَ إليه بأنّه الكتابُ المنعوتُ بغاية الكمال، فكان تقريرًا لجهة التّحدّي، **وشدًّا من أعضادِه**، ثمّ نفى عنه أن يتشبّثَ به طَرَفٌ

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص73، ص74.

[2]: المصدر نفسُه،ج2، ص73.

من الرَّيب؛ فكان شهادةً وتشجيلاً بكماله."[1]

قال الطّيبي عن ذلك:

" وفي قوله: ((**شدًّا من أعضاده**)) اقتباسٌ من قوله تعالى: ﴿ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ ﴾ **القصص:35**، ومراعاةٌ لمعنى المؤاخاة في قوله:((**متآخِية**))، **وترشيحٌ للاستعارة**." [2]

4.**استعارة تصريحيّة تَبَعِيّة:**

لمّا قال الزّمخشريّ:

"**ومعنى إقامةِ الصّلاة: تعديلُ أركانِها**، وحفظُها مِن أنْ يقعَ زيغٌ في فرائضِها وسُنَنِها وآدابِها، مِن: أقامَ العُودَ؛ إذا قوَّمَه." [3]

قال الطّيبي في ذلك:

"قولُه: (**ومعنى إقامةِ الصّلاةِ: تعديلُ أركانِها**)؛ أي: هو **استعارةٌ تَبعِيَّةٌ**؛ شَبّهَ تعديلَ المصلّي أركانَ الصلاة وحِفظَها من أن يقع فيها زَيغٌ بتقويم الرّجلِ العودَ المُعْوَجَّ، فقيل: يُقيمون، وأُريد: يُعدِّلون."[4]

فمَثَلُ الرّجُلِ الذي يُقوّم العُودَ المعوجَّ مَثَلُ مَن يُعدّل صلاتَه ويحافظ عليها من أنْ يُصيبها أو يقع فيها الزّيغ؛ لأنّ الاعوجاجَ على عكس الاستقامةِ والاعتدال، فذكر المشبَّه به على سبيل **الاستعارة التّصريحيّة** وقد جاءت **تبعيّة** لوقوعها في الفعل (**يقيمون**)؛ "**فإقامة الصّلاة استعارة تبعية** شبّهت المواظبة على الصّلوات والعناية بها بجعل الشّيء قائما." [5]

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص73، ص74.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص74.

[3]: المصدر نفسه،ج2، ص89.

[4] المصدر نفسه،ج2، ص89.

[5]: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، مرجع سابق، ص231.

ولـمّا اختُلِف في المعنى أهو استعارة تَبَعيّة أو كناية أو مجاز كان لكلّ عالِمٍ وِجهتُه وأدلّته:

وهذا الوجه؛ أي: **الاستعارة التّبعيّة** اختاره القاضي (ناصر الدّين البيضاوي في تفسيره:أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل)؛ حيث قال:

"تأويلُ ((يقيمون الصّلاة:يُعدِّلون أركانها، ويحفظونها من الزّيغ أظْهَر؛ لأنّه أشهَرُ، وإلى الحقيقة أقرب وأفْيَدُ، لتضمُّنه التّنبيه على أنّ الحقيقَ بالمدح مَن راعى حُدودها الظّاهرة من الفرائض والسُّنن، وحُقوقها الباطنة كالخشوع والإقبال بقلبه على الله تعالى، لا المُصلّون الذين هم عن صلاتهم ساهون، ولذلك ذُكِرَ في سياق المدح: ﴿وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ **النّساء:162**، وفي معرض الذّمّ: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ۝٤﴾ **الماعون:04**".[1]

5.الاستعارة التمثيليّة:

يقول الطّيبي في التّبيان في البيان عن هذا القسم من الاستعارة؛ أي (الاستعارة التّمثيليّة):

"هو أن يكون الجامع في حكم الواحد، وذلك بأن تأخذ وصف إحدى الصّورتين المنتزع من أمور فتشبهه بوصف صورة أخرى تشابهه، ثمّ تدخل صورة المشبّه في جنس صورة المشبّه به مغالبة فتكسوها لفظ المشبّه به مبالغة من غير تغيير"[2]، وهو نفس تعريف القزويني عندما قال:

"المجاز المركّب هو اللّفظ المركّب المستَعمل فيما شبِّه بمعناه الأصلي تشبيه التّمثيل للمبالغة في التّشبيه؛ أي: تشبيه إحدى صورتين منتزعتين من أمْرَينِ أو أمور بالأحرى، ثمّ تدخل المشبّهَة في جنس المشبّه بها، مُبالَغة في التّشبيه؛ فتذكر بلفظها من غير تغيير بوجه من الوجوه"[3].

ويُعرّفها وليد إبراهيم قصاب بقوله:

"الاستعارة التّمثيليّة تجري في التّركيب لا في اللّفظ المفرد، وهي تقوم على نقل تركيب كامل

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص92.

[2]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص387.

[3]: الإيضاح في علوم البلاغة، مرجع سابق ج1-2، ص457.

من معناه الحقيقي إلى معنى مجازي، ولذلك تعدّ من المجاز اللّغوي المركّب، والعلاقة في هذا المجاز المركّب هي علاقة مشابهة بين المعنى الحقيقي للتّركيب والمعنى المجازي، ولذلك يسمّى استعارة، وخصّت بوصف (التّمثيليّة) تمييزًا لها من الاستعارة العاديّة في المفرد، وإذا جاز أن يكون المحذوف في الاستعارة المفردة هو المشبّه أو المشبّه به، فإنّ المحذوف في الاستعارة التّمثيليّة هو المشبّه؛ لأنّ الحال تدلّ عليه، وإنّما يذكر في العادة المشبّه به؛ إذ هو موطن التّمثيل والاستشهاد، وتجري الاستعارة التّمثيليّة في الأمثال، وما جرى مجرى المثل والحكمة من الآيات والأحاديث، وأبيات الشّعر، وأقوال الحكماء، والاستعارة التّمثيليّة إذا كثر استعمالها وذاعت صارت مثلا، فهي إذًا تشبيه مركّب بمركّب، مع حذف أحد المركّبين، وهو المشبّه."[1]

وذُكِرت في عدّة مواطن في الحاشية؛ منها:

6-استعارة تمثيليّة تَبَعِيَّة:

ما جاء في قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ **البقرة: 05.**

قال الزّمخشري:

"ومعنى الاستعلاء في قوله: ﴿ عَلَىٰ هُدًى ﴾ **مَثَلٌ لتمكُّنِهم** من الهدى، واستقرارهم عليه، وتمسُّكهم به، **شُبِّهت حالُهم** بحالِ من اعتلى الشّيءَ وركِبَه، ونحوُه: هو على الحقِّ، وعلى الباطلِ، وقد صرّحوا بذلك في قولهم: جعل الغِوايةَ مركبًا، وامتطى الجَهْلَ، **واقتَعَدَ غارِبَ الهوى.**" [2]

قال الطّيبي:

"قولُه: (**مَثَلٌ لتمكُّنِهم**)؛ أي: هو **استعارةٌ تمثيليّةٌ واقعةٌ على سبيل التّبعيّة**، يدلّ عليه قولُه: ((**شُبِّهت حالُهم**)): وتقريرُه أن يُقال: شُبِّهت حالُهم وهي تمكُّنُهم من الهدى واستقرارُهم عليه، وتمسُّكُهم به، بحال من اعتلى الشّيءَ وركِبَه، ثمّ استُعيرَ للحالةِ التي هي المُشبَّه المتروك كلمةُ

---

[1]: يُنظر: علم البيان، وليد إبراهيم قصاب، مرجع سابق، ص177، ص178.

[2]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص109، ص110.

الاستعلاءِ المستعملةُ في المُشبَّه به. ويدلُّك على أنّ الاستعارةَ التَّبَعيّةَ تمثيليّةٌ الاستقراءُ، وبه يُشعِرُ قولُ صاحبِ ((المفتاح)) في استعارةِ لعلَّ: فتُشَبَّهُ حالُ المُكلَّفِ وكَيتَ وكَيْتَ بحالِ المُرْتجي المُخَيَّر إلى آخرِه، وليكن هذا المعنى على ذُكْرٍ منكَ ليُنبِّهك على أنّ أحدَ وجْهَي المجاز في ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ﴾ البقرة:07 من الاستعارةِ والتّمثيلِ على هذا."[1]

ولـمّا تطرّق لهذه المسألة الطّاهر بن عاشور عَرَضَ لنا أقوال العلماء فيها ومن بينهم الزّمخشري في كشّافه وشارحو الكشّاف، وبعد عرض اختلافاتهم في نوع الصّورة البيانيّة الموجودة في هذه الآية أتى لنا بما يراه مُناسِبًا لها مع ذِكر الأقسام التي يُمكن أن تندرج فيها؛ فقال:

"والذي أختارُه في هذه الآية أن يكون قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى﴾ استعارة تمثيليّة مكنيّة شُبّهت الحالةُ بالحالةِ وحُذِف لفظ المشبّه به وهو المركب الدّال على الرّكوب كأن يقال: راكبين مطيّة الهُدى، وأبقى ما يدُلّ على المُشبَّه وهو أولئك والهُدى، ورمز للمركب الدّال على المُشبّه به بشيء من لوازمه وهو لفظ (على) الدّال على الرّكوب عرفا..، فتكمل لنا في أقسام التّمثيليّة الأقسام الثّلاثة: الاستعارة كما في الاستعارة المفردة فيكون التّمثيل منه مجاز مرسل كاستعمال الخبر في التّحسّر، ومنه استعارة مصرّحة نحو أراك تقدّم رجلا وتؤخّر أخرى، ومنه مكنيّة كما في الآية على رأينا _أي: رأي الشيخ ابن عاشور_، ومنه تَبَعِيَّة_وهي التي على رأي الطّيبي_؛ كما في قول الحماسي:

وفارس في غمار الموت منغمس...إذا تألى على مكروهة صدقا

فإنّ (منغمس) تمثيل لهيئة إحاطة أسباب الموت به من كلّ جانب بهيئة من أحاطت به المياه المهلكة من كلّ جانب ولفظ منغمس تبعيّة لا محالة." [2]

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص109.

[2]: يُنظر: التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج1، ص245.

7-استعارة تصريحيّة أصليّة:

تحقيقيّة أو تخييليّة وترشيحها:

حينما أتى الزّمخشريُّ بأقوال العرب ليُبيِّن لنا معنى الاستعلاء في قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ هُدًى﴾ كما رأيناه في المثال السّابق للاستعارة التّمثيلية وإعطائه للمَثَل القائل: ((**اقتعدَ غارِبَ الهوى**)) في شرحه لـ ﴿عَلَىٰ هُدًى﴾؛ عرّج بذلك الطّيبي عليه شارِحًا فقال:

"وأمّا قولُه: ((**واقتعدَ غارِبَ الهوى**)) فهو **استعارةٌ: إمّا تحقيقيّةٌ أو تخييليّةٌ** و((**اقتعد**)) **ترشيحٌ** لها نحو قوله:

***وعُرِّيَ أفراسُ الصِّبا ورَواحِلُهْ "**[1]

ويتبيّن لنا المعنى أكثر عن الحالة التي تكون فيها هذه الاستعارة التّصريحيّة الأصليّة تحقيقيّة ومتى تكون تخييليّة من خلال شرح الشّاهد الشّعري الذي ضربه الطّيبي والذي هو على منوال المَثَل الذي أتى به الزّمخشري والذي تقع فيه هذه الاستعارة، وقد جاء في الإيضاح عن هذا الشّاهد قولُ القزويني:

"أمّا **التّخييل** فأن يكون أراد أن يُبيِّن أنّه ترك ما كان يرتكبه أَوَانَ المحبّة من الجهل والغَيِّ وأعرض عن مُعاوَدته، فتعطّلَت آلاتُه كأيّ أمر وطَّنْتَ النّفسَ على تركه، فإنّه تُهمَلُ آلاتُه: فتتعطّل؛ فشبّه الصّبا بجهة من جهات المسير-كالحجّ والتّجارة- قُضِيَ منها الوَطَرُ؛ فأهمِلتْ آلاتُها؛ فتعطّلَتْ؛ فأثبتَ له الأفراس والرّواحِلَ؛ فالصِّبا على هذا من الصّبوة بمعنى الميل إلى الجهلِ والفُتُوَّة لا بمعنى الفتاء. وأمّا **التّحقيق** فأن يكون أراد دواعيَ النّفوس، وشهَواتِها، والقُوى الحاصلةَ لها في

*جاء في تحقيق الحاشية أنّ هذا الشّطر من البيت هو عجز بيت لزهير بن أبي سلمى في ((ديوانه)) ص26 وصدرُه:

صحا القلبُ عن سَلْمى وأقْصَرَ باطلُه

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص109، ص110.

استيفاء اللّذّات، أو الأسباب التي قلّما تتآخذ في اتِّباع الغَيِّ إلاّ أوانَ الصِّبا".[1]

8-استعارةٌ مكنيّةٌ:

يُعرِّفُ الطّيبي الاستعارةَ المكنِيَّةَ في ((**التّبيان في البيان**)) بقوله:

"وهي أن يُذكر المشبّه ويُراد به المشبّه به دالاًّ عليه بقرينة نسبة اللازم المساوي له إليه أو إضافته على سبيل التّخييليّة وذلك بأن توهّمَ المشبّه مشبّهًا به توهمًا محضًا كما تُوهِّم اللازم في التّخييليّة فيكنى باسم المشبّه عن اسم المشبّه به المعنيِّ به المتوهَّم." [2]

وهو نفس مفهوم السّكّاكي؛ فالطّيبي يرى أنّ الاستعارة التّخييليّة من لوازم المكنيّة وهو ما يراه السّكّاكي أيضا حيث يقول بأنّه "قد ظهر أنّ الاستعارة بالكناية لا تنفكّ عن الاستعارة التّخييليّة"[3]

وهذا النّوع من الاستعارة في هذه الآية من قوله تعالى:

﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾ ﴾ **البقرة: 07.**

حيثُ لـمّا ذكر الله سبحانه وتعالى هذه الآية شرعَ الزّمخشريُّ في شرح المعنى اللّغوي ثُمّ طرح تساؤُلًا كعادَتِه مُفترِضًا سائِلاً ما ليُجيبَ عليه؛ حيث قال:

"فإن قلتَ: ما معنى الختم على القلوبِ والأسماعِ وتغشيةِ الأبصار؟ قلتُ: لا ختمَ ولا تغشية ثَمَّ على الحقيقة، وإنّما هو من بابِ المجازِ، ويحتملُ أن يكونَ مِن كلا نوعَيْه؛ وهما الاستعارةُ والتّمثيل" [4].

وأخذنا تحليل هذا القول في فصل التّشبيه حينما أخذنا قول البيضاوي في الآية إذا كان تأويلها على التّشبيه التّمثيلي، وإذا كان تأويلها على الاستعارة يقول البيضاوي بأنّه "لا ختم ولا تغشية

---

[1]: يُنظر: الإيضاح في علوم البلاغة، مرجع سابق، ج1-2، ص465.

[2]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص382، ص383.

[3]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ص487.

[4]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص129، ص130.

على الحقيقة، وإنما المراد بهما أن يحدث في نفوسهم هيئة تمرّنهم على استحباب الكفر والمعاصي، واستقباح الإيمان والطّاعات بسبب غيّهم وانهماكهم في التّقليد، وإعراضهم عن النّظر الصّحيح، فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحقّ، وأسماعهم تعاف استماعه فتصير كأنّها مستوثق منها بالختم، وأبصارهم لا تجتلي الآيات المنصوبة لهم في الأنفس والآفاق كما تجتليها أعين المستبصرين، فتصير كأنّها غُطي عليها وحيل بينها وبين الإبصار، وسمّاه على الاستعارة ختما وتغشية." [1]

أمّا الزّمخشريّ فنجده في تفسيره لهذه الآية جعل لها احتمالا إمّا بكونها استعارة أو تمثيلا كما مرّ ذكره في التّشبيه؛ وقد تبيّن لنا تفسير ذلك من خلال شرح الطّيبي حينما جعل معناها على التّشبيه وسنعرض تفسيره حينما يحملها على الاستعارة، وقال الطّيبي عن كلام الزّمخشري:

"قولُه: (**ويحتملُ أن يكون من كلا نوعيه**) لا يخلو لفظُه عن اتّساعٍ ما، لأنّه جعلَ التّمثيلَ نوعًا من المجاز، وقسيمًا للاستعارة...، فإن أراد بالتّمثيل الاستعارة التّمثيليّة، فهو ليس قسيما للاستعارة، بل هو قسم منها. والأظهر أن يُقال: المجازُ نوعان: مُرسَلٌ واستعارة. والاستعارة نوعان: تمثيليّةٌ وغيرُ تمثيليّة، ككَونها تخييليّةً، أو تحقيقيّةً، أو مكنيّة، والعُذْرُ أنّ الاستعارةَ التّمثيليّةَ غلبَ عليها اسمُ التّمثيلِ، ولا يكادُ يُطلِقُ عليها اسمَ الاستعارةِ كما استقرينا مِن كلامه." [2]

ويقول الطّيبي في كتابه التّبيان في البيان عن قولِه تعالى: ﴿ **خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ** ﴾ **سورة البقرة:آية: 07** بأنّها **استعارةٌ مكنيّةٌ** حيثُ "شَبَّه قلوبهم بأن لا تقبل الحقّ بالشّيء الموثوق المختوم ثُمّ أثبت لها الخَتْم."[3]

وهو ما ذهب إليه الزّمخشري حينما قال:

"أمّا الاستعارةُ: **فأن تجعلَ قُلوبَهم**_ لأنّ الحقَّ لا ينفذُ فيها، ولا يخلُصُ إلى ضمائرها مِن قِبَل إعراضهم عنه واستكبارهم عن قَبُولِه واعتقاده؛ وأسماعَهم؛ لأنّها تمجُّه وتنبو عن الإصغاء إليه،

---

[1]: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مرجع سابق، ج1، ص42.

[2]: يُنظر: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص130.

[3]: التبيان في البيان، مصدر سابق، ص384.

وتعافُ استماعَه، **كأنّها مستوثَقٌ منها بالختْم**؛ وأبصارَهم_ لأنّها لا تجتلي آياتِ الله المعروضةَ، ودلائلَه المنصوبةَ، كما تجتليها أعينُ المعتبِرينَ المستبصرينَ، كأنما غُطِّيَ عليها وحُجبتْ، وحِيلَ بينها وبين الإدراك." [1]

فذهب الطّيبي إلى أنّ:

قولَه: "(**فأنْ تجعلَ قُلوبَهم**) إلى آخره، شروع في بيان كيفيّة التّشبيه الذي هو واقعٌ في طريق هذه الاستعارة، ليُعلمَ منه كيفيّةُ استخراجِ الاستعارةِ، وذلك أنّ قولَه:((**أنْ تجعلَ قُلوبَهُم**)) بسبب عدَم نُفوذِ الحقِّ فيها ((**كأنّها مُستوثَقٌ منها بالخَتْمِ**)) كقولك في **الاستعارة المكنيّةِ** في قول الهذليِّ:

وإذا المَنِيَّةُ أنشبَتْ أظفارَها

جُعِلت المنيّةُ بسبب اغتيالها الأرواحَ كأنّها سبُعٌ ذو أظفارٍ وأنْياب، ثُمّ ذُكِرَت المنيّةُ، وأُريدَتْ المنيّة المُشَكَّلَةُ على صورة السَّبُعِ في التّخييل، وجُعِلت القرينةُ ما يُلازِمُ السَّبُع المشبَّه به، ونُسِبَتْ إليها على سبيل الاستعارة التّخييليّة، لأنّ المكنيّةَ لا تنفكُّ عن التّخييليّة، كذا هاهنا تُجعَلُ القُلوبُ استعارةً مكنيّةً عن قلوبٍ مُتَخيَّلةٍ على صورة شيءٍ مُستوثَقٍ منه، ثُمَّ يُنسَبُ إليها لازمُ ذلك الشّيء، وهو الخَتْمُ بعد التّخْييلِ، قائلاً: ﴿ **خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ** ﴾، والذي يُؤيِّدُ أنَّ هذه **الاستعارةَ مكنيّةٌ** تصريحُ التّشبيه في القلوب بقوله:((**كأنّها مُستوثَقٌ منها**))؛ لأنّ الاستعارةَ بالكناية هي التي يُذكَرُ فيها المُشبَّه، ويُرادُ المُشبَّهُ به. [2]

ومن هنا فتحليلُ الطّيبي وشرْحه لهذه الآية في الحاشية أو في كتابه البلاغي التّبيان في البيان وذهابه إلى قوله عن الصّورة البيانيّة الموجودة فيها بأنّها **استعارة مكنيّةٍ** جليٌّ واضحٌ؛ لأنّ الله عزّ وجلّ قد شَبَّه قلوب الكافرين التي لا تقبل الحقّ الذي جلاّهُ اللهُ لهم وأراهم فيه آياتِه وبيّنها لهم

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص130، ص131.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص130، ص131.

على يديْ رسولِه الكريم عليه أفضل الصلاة والتّسليم بالشّيء الموثوق المختوم ثُمّ أثبت لها الخَتْم على سبيل **الاستعارة المكنيّة**.

9-استعارة تمثيليّة:

بعد رؤيتنا لاحتمال ورود الآية على سبيل الاستعارة المكنيّة شرع الطّيبي في شرحه للآية في الحاشية باحتمال كونِها **استعارة تمثيليّةً** حيث لمّا قال الزّمخشري:

"وأمّا **التّمثيلُ: فأنْ تمثَّلَ** _ حيثُ لم يستنفِعوا بها في الأغراض الدينيّة التي كُلِّفوها وخُلِقوا من أجلها_ بأشياء ضُرِب حجابٌ بينها وبين الاستنفاع بها بالخَتْمِ والتّغطية." [1]

علّق الطّيبي عن ذلك قائلاً:

"قولُه:(**فأنْ تُمثَّلَ**) أي تُشَبَّه حالةُ قلوبهم وسمعهم وأبصارهم، وهي عدم انتفاعها في الأغراض الدّينيّة بسبب منع قَبول الحقّ، بحالة أشياء ضُرِب حجابٌ_أي: حدٌّ فاصِلٌ_ بينها وبين الاستنفاع بها بالختم والتَّغْشيةِ، ثُمّ استُعيرَ لجانب المُشبَّه لفْظُ ((**الختْم**)) جاعلاً القرينةَ نِسْبَتَهُ إلى القلوب، فيكونُ من **الاستعارةِ التّمثيليّةِ الواقعة على طريق التَّبَعِيَّةِ** كما مرّ في قولِه: ﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ البقرة:05 ويُؤيِّدُه قولُه بُعَيْدَ هذا:((**ويجوزُ أن تُضرَبَ الجملةُ كما هي مثلاً**))." [2]

بعد عرضِ الطّيبي لنا التّخريجات المُمكِنة للصورة البيانيّة في هذه الآية واحتمالات كونِها حسب الزّمخشري بين الاستعارة التّمثيليّة أو الاستعارة المكنيّة أو حتّى كونِها تشبيهًا تمثيليًّا يعطينا الطّيبي حَوْصَلَةً عمّا حلّله وناقشه قائلاً:

"ودلّ على أنّ التّشبيه مُرَكَّبٌ قولُه: ((**بأشياءَ ضُرِبَ حجابٌ بينها وبين الاستنفاع بها**)) لأنّه مُشبَّهٌ به، ولا بُدَّ من تقديرِ مثلِه في جانب المُشبَّه فيقال:((**فأنْ تُمَثَّلَ**)) أي: تُشبَّهُ قلوبُهم؛ لأنّ الحقّ لا ينفُذُ فيها ليستنفعوا بها في الأغراض الدينيّة، فظهر أنّ الاستعارةَ في ((**خَتَمَ**)) **على الأوّل**

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص131، ص132.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص131، ص132.

تخييليّة، وفي القلوب مكنيّة، وعلى الثاني تَبَعِيّةٌ واقعةٌ على طريق الاستعارة التّمثيليّة، فصحَّ قولُه:((**لا خَتْمَ ولا تَغْشِيَةَ ثَمَّ على الحقيقة**)) وإنّما قلنا تَبَعيّة، لأنّ ((**خَتَمَ**)) فِعْلٌ، والاستعارة واقعةٌ في مصدره، والمرادُ ما في القلوب من المَنْعِ مِن قَبول الحقِّ"[1] .

ولهذا فاحتمال كونها تخييليّة أو مكنيّة أو تبعيّة واقعة على طريق الاستعارة التّمثيليّة فهو على حسب اللّفظ الذي نقدّر عليه الصّورة البيانيّة، ويواصل الزّمخشري بعد ذلك قائلاً:

"فإن قُلتَ: **فلِمَ أُسنِدَ الخَتْمُ إلى الله** تعالى، وإسنادُه إليه يدلُّ على المنعِ مِن قَبول الحقِّ والتّوصُّل إليه بِطُرُقِه وهو قبيحٌ، واللهُ يتعالى عن فعلِ القبيحِ علوًّا كبيرًا لِعِلْمِه بِقُبْحِه، وعلمِه بغناه عنه، وقد نَصَّ على تنزيه ذاتِه بقوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ **ق:29**، ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوا۟ هُمُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٧٦﴾﴾**الزّخرف:76**، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ **الأعراف:28**، ونظائر ذلك ممّا نطق به التّنزيلُ؟ قُلتُ: القَصْدُ إلى صفةِ القلوبِ بأنّها كالمختوم عليها، وأمّا إسنادُ الخَتْمِ إلى الله عزّ وجلّ فَلِيُنَبِّهَ على أنّ هذه الصّفةَ في فَرْطِ تَمَكُّنِها، وثَباتِ قَدَمِها كالشّيءِ الخَلْقِيِّ غيرِ العَرَضي، ألا ترى إلى قولهم: فُلانٌ مجبولٌ على كذا، ومفطورٌ عليه، يريدونَ أنّه بليغٌ في الثّباتِ عليه."[2]

نُلاحِظ أنّ الزّمخشري يَذْهَبُ في تفسيره كُلَّ مَذْهَبٍ مُحلِّلاً ومُناقِشًا بل ومُدافِعًا عمّا يرى فيه أنّه حَقٌّ وهاهُنا نُكْتَةٌ في غاية الأهمِيّة، كيف لا؟ وهو يُجيب عمَّن تُخوِّلُ له نفسُه في التّطاول على الله تبارك وتعالى بالحُجَج النّقليّة والعقليّة، لكن ما يُلاحَظُ عليه رغم تَدَفُّق عِلمه وسُيولَةِ حِبره وقوّة حُجَجِه تأثير الجانب الاعتزالي فيه فنجده يَمتطي أدلّة مَذهَبِه التي تميل به عن الحقّ وعن جادّة الصّواب في بعض الأمور رغم وضوحها حسب علماء أهل السُّنّة حينما أوضحوها.

يقول الطّيبي عن هذا الذي أتى به الزّمخشري:

"قولُه: (**فلِمَ أُسنِدَ الخَتْمُ إلى الله**) إلى آخره، هذا السّؤال والجوابُ مبنيٌّ على مذهَبِه،

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص132.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص132، ص133.

والسّؤالُ الأوّل والجوابُ مُشتَرَكٌ بينهم وبين أهل السُّنّة.

قال القاضي*: المرادُ بالختْمِ والتّغشيةِ أن يُحدثَ في نفوسِهم هيئةً تُمرِّنُهم على استحبابِ الكُفر والمعاصي واستقباحِ الإيمانِ والطّاعات." [1]

ومن ثَمَّ قال الطّيبي:

"وقُلتُ: فالإحْداثُ فِعْلُ اللهِ حقيقةً، والخَتْمُ والتَّغْشِيَةُ مجازٌ كما مرّ." [2]

من هنا نجد أنّ الطّيبي بَيَّن سؤال وجواب الزّمخشري وأنّهما وَرَدا بِناءً على مَذهبِه الاعتزالي، فيرُدُّ عليه حُججَه الباطِلة ويوافقه في المسائل التي لا تُخالِفُ ما عليه أهل السُّنّة والجماعة.

حيث لمّا قال الزّمخشري:

"(**ويجوز أن تُضربَ الجملةُ كما هي – وهي ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾ مَثَلاً**، كقولهم: سال به الوادي؛ إذا هلك، وطارتْ به العنقاءُ؛ إذا أطال الغَيْبَةَ، وليس للوادي ولا للعنقاءِ عملٌ في هلاكِه ولا في طُولِ غيبتِه، وإنما هو تمثيلٌ مُثِّلتْ حالُه في هلاكِه بحالِ مَن سال به الوادي، وفي طول غيبته بحال مَن طارتْ به العنقاءُ، فكذلك مُثِّلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التّجافي عن الحقّ بحال قلوبٍ ختم الله عليها، نحوُ قلوب الأغتامِ التي هي في خُلوِّها عن الفِطَنِ كقلوب البهائم، أو بحالِ قلوب البهائم أنفسِها، أو بحال قلوبٍ مقدّرٍ ختمُ الله عليها حتى لا تعيَ شيئا، ولا تفقهَ، وليس له عزّ وجلّ فعلٌ في تجافيها عن الحقّ ونُبُوِّها عن قَبوله وهو مُتعالٍ عن ذلك." [3]

وفي هذا يُبيّن الزّمخشري جواز أن تكون الآية **استعارة تمثيليّة**؛ وقال الطّيبي عن ذلك مُستشهدًا بقول السّكاكي:

---

*قاله في ((أنوار التّنزيل)) كما جاء في تهميش الحاشية وعلّله بقوله: ((بسبب غيّهم وانهماكهم في التّقليد وإعراضهم عن النّظر الصّحيح، فتجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحقّ)).

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص132.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص133.

[3]: المصدر نفسه، ج2، ص136، ص137.

"قولُه: (**ويجوز أن تُضربَ الجملةُ كما هي**) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه، وهو مَبْنِيٌّ على التّمثيل، وهو الذي عناهُ صاحبُ ((**المفتاح**)) بقوله: التّشبيه التّمثيليُّ متى فشا استعمالُه على سبيل الاستعارة سُمّيَ مثلاً، والفرق بين هذا التّمثيل والذي سبق في قوله: ((ختم))، هو أنّ في ذلك الاستعارةُ واقعةٌ في الخَتْم فقط على سبيل التّبَعيّة، وهنا الاستعارةُ في الجملة برَأسِها، وإليه الإشارةُ بقولِه: ((**أن تضربَ الجملةُ كما هي مَثَلاً**)). [1]

يتّضح من هذا الذي سلكه الطّيبي عن الزّمخشري وصاحب المفتاح في هذا الوجه الثّاني من الوجوه التي تقدّمت في هذه الآية أنّها استعارةٌ تمثيليّة بحيث إنّه كلّما جُعِل التّشبيه التّمثيلي مَثَلاً صار حينئذٍ استعارة تمثيليّة لأنّه وقع في الجملة كلّها ولم يقع على هيئته وصورته الإفراديّة.

10-استعارة تمثيليّة:

جاءت الاستعارة التّمثيليّة في معرض شرح الطّيبي لتفسير الزّمخشري في قولِه تعالى:

﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ٩ ﴾ **البقرة:09.**

حيثُ قال الزّمخشري:

"والخَدْعُ: أنْ يُوهِمَ صاحبَه خلاف ما يريد به من المكروه، مِنْ قولِهم: ضَبٌّ خادعٌ وخَدِعٌ؛ إذا أمرَّ الحارشُ يدَه على باب جُحرِه أوهمَه إقبالَه عليه ثمّ خرج من بابٍ آخر. فإن قُلتَ: كيف ذلك ومُخادعةُ اللهِ والمؤمنينَ لا تصحُّ؛ لأنّ العالِمَ الذي لا تَخْفى عليه خافِيةٌ لا يُخْدَعُ، والحكيمَ الذي لا يَفعلُ القبيحَ لا يَخْدَع، والمؤمنون وإن جازَ أن يُخدَعوا لم يَجُزْ أن يَخدعوا، ألا ترى إلى قولِه:

واستَمطِروا مِنْ قريشٍ كلَّ مُنخدِعٍ" [2]

ولمّا أتى الزّمخشري بصَدر هذا البيت الشِعريّ للفرزدق أتَمَّ عَجزَهُ الطّيبي في شرحه قائلاً:

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص136، ص137.

[2]: المصدر نفسه، ج2 ، ص160.

"قولُه: (**واستَمطِروا مِنْ قريشٍ كلَّ مُنخدِعٍ**) تمامُه:

إنَّ الكريمَ إذا خادَعْتَهُ انخَدَعا

قائله الفرزدق." [1]

ثمّ قال الطّيبي عن البيت شارِحًا ومُبَيِّنًا مَقصَدهُ في الاستشهاد به:

"الاستمطارُ: الاستسقاءُ؛ أي: اطلُبوا العَطاءَ، فإنّه يُعطيهِ كالمَطرِ، و((مِن قريشٍ)) بيانُ كُلِّ مُنخَدِعٍ، وهو حالٌ منه، قيلَ: كان عبدُ الله بنُ عمرَ رضي الله عنهما كلّما صلّى عَبْدٌ له أعتَقَهُ، فقيلَ له: فقال: مَنْ خادَعَنا بالله نَنْخدِعْ له.

وقيلَ في حقِّ أبيه: كان أعقَلَ مِن أن يُخدَع، وأورَعَ مِن أن يَخدَعَ، ولا يبعُدُ أن يُحمَل البيتُ على التّلميح؛ وذلك أنّ عمرَ رضيَ الله عنه صعِدَ المِنبرَ وقال: اللّهم إنّا كنّا إذا أقْحَطْنا اسْتَسْقَيْنا بنَبِيّك، فتَسْقينا، وإنّا نَسْتَسْقيكَ اليوم بعَمِّ نبِيِّكَ_ يعني: عبّاسًا _ فاسْقِنا، فسُقوا في الحالِ." [2]

وواصل الزّمخشري قائلاً:

"فقد جاء النّعتُ بالانخداع ولم يأتِ بالخَدْع؟ قلتُ: فيه وجوه؛ أحدُها: أنْ يُقالَ:

كانت صورةُ صُنعِهم مع الله حيثُ يتظاهرون بالإيمان وهم كافرونَ صورةَ صُنعِ الخادعينَ، وصورةُ صُنعِ الله معهم _ حيثُ أمَرَ **بإجراءِ أحكامِ المسلمينَ عليهم** وهم عنده في عِدادِ شِرارِ الكَفَرَةِ وأهْلِ الدَّرْكِ الأسفلِ منَ النّارِ _ صورةَ صُنْعِ الخادعِ، وكذلك صورةُ صنعِ المؤمنينَ معهم؛ حيثُ امتثلوا أمْرَ الله فيهم فأجْرَوْا أحكامَهم عليهم." [3]

فقال الطّيبي في ذلك:

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص160، ص161.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص161.

[3]: المصدر نفسه،ج2، ص162.

"قولُه: (**بإجراءِ أحكامِ المسلمينَ عليهم**) يَعني به جَريانَ التّوارُثِ وإعطاءَ السَّهْمِ من المَغْنَمِ وغيرِهما؛ هذا الوجْهُ من **الاستعارةِ التَّبَعيّةِ الواقعةِ على طريقِ التّمثيليَّةِ** كما سبقَ في قولِه: ﴿عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ **البقرة:05**، ألا ترى إلى قولِه: ((كانت صورةُ صُنعِهم مع الله حيثُ يتظاهرونَ بالإيمانِ وهم كافرون)) إلى آخره كيف دلّ على بيانِ الحالةِ المُتوَهَّمةِ المُنتَزَعةِ من عدّةِ أمور." [1]

فنلاحظ أنّ الصّورة المأخوذة هي بيانُ حالة الكُفّار كيف يُخادعون اللهَ والمؤمنين بادّعائهم الإيمان وما هم بمؤمنين، وصورة صُنع وتعامُلِ الله معهم وكذلك المؤمنين ــ رغم أنّهم من الكفرة وأهل الدّرك الأسفل في النّار لأنّهم منافقين يُظهِرون خلاف ما يُبطنون ــ إلاّ أنّ تعامُل الله معهم في الدّنيا أنّه يُجري عليهم ما على المسلمين من أحكام؛ فكما أنّهم آمنوا ظاهرًا يُعامَلون على ذلك من قِبَل المُسلمين في امتِثال أمْرِ الله فيهم من حيثُ أخذهم الإرث وما يغنمون من الحروب وغيرها، وهذه الحالة المُتوهّمة المأخوذة من عدّة أشياء على غرارِ ما أخذناه في الآية السّابقة في قولِه تعالى: ﴿عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ **البقرة:05**.

11-استعارة تصريحيّة:

في معرض حديث الزّمخشري لقولِه تعالى:

﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ **البقرة:10**.

قال الزّمخشري عن الكافرينَ الحاسدينَ لنبيِّ الله (عليه الصّلاة والسّلام):

قد "يُرادُ ما تداخَلَ قلوبَهم مِنَ الضَّعفِ والجُبنِ والخَوَر؛ لأنّ قلوبَهم كانت قويّةً؛ إمّا لقوّة طمعِهم فيما كانوا يتحدّثون به **أنّ ريحَ الإسلامِ** تهبُّ حينًا ثُمَّ تسكُنُ، ولواءَه يخفقُ أيّامًا ثمّ يَقِرُّ، فضَعفتْ حين ملكها اليأسُ عند إنزالِ الله على رسوله النّصرَ، وإظهارِ دِين الحقِّ على الدِّين كُلِّه..." [2].

---

[1]: يُنظر: فتوح الغيب ، مصدر سابق،ج2، ص162.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص174، ص175.

قال الطّيبي في هذا الذي سلكه صاحب الكشّاف:

"قولُه: (**أنّ ريحَ الإسلامِ**) قال: الرّيحُ: الدَّوْلةُ شُبِّهَت في نفوذِ أمْرِها وتمْشيتِها بالرّيحِ وهُبوبِها، وأنشد:

إذا هَبَّتْ رياحُك فاغتَنِمْها فعُقْبى كلِّ خافقةٍ سُكون"[1]

شُبِّهتْ دولةُ الإسلامِ بالرّيحِ؛ فالقوّة أو الضّعف الذي يكون في هذه الدّولة مثله مثل الذي يكون في الرّيح والتي مهما كانت قوّتُها فحالتُها لا تدوم؛ فحُذِف من هذا التّشبيه _الواقع على سبيل الاستعارة التّصريحيّة في كلام الزّمخشري _المشبّه والذي هو الدّولة كما أشار لذلك الطّيبي وذُكِر المشبّه به الذي هو الرّيح (ريح الإسلام) ووجه الشّبه هو هذه القوّة التي تكون في الرّيح والدّولة أيضًا وأنّ هذه القوّة لا تدوم ولا تستقرّ على حال في دولة الإسلام كما أنّ الرّيح مهما بلغت قوّتُها ستزول وهذا ما كان يأمَلُه الكُفّار الحاسدين النّبيَّ عليه الصّلاة والسّلام؛ لذلك أنزل الله سبحانه وتعالى هذه الآيات التي تصف حالتهم المرضيّة ومآلهم الذي سيؤولون إليه جرّاء هذه التّصرّفات.

12-استعارة تصريحيّةٌ أصليّة:

في بيان قولِه تعالى:

﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ **البقرة:10**.

قال الزّمخشري عن هذه الآية:

"واستعمالُ المرضُ في القلبِ يجوزُ أن يكون حقيقةً ومجازًا؛ فالحقيقةُ: أن يُرادَ الألم، كما تقول: في جوفِه مرضٌ، والمجازُ: أن يُستعارَ لبعضِ أعراضِ القلبِ؛ كسوءِ الاعتقادِ، والغلِّ، والحسد، والميلِ إلى المعاصي، والعزمِ عليها، واستشعارِ الهوى والجُبنِ والضعف، وغير ذلك ممّا هو فسادٌ وآفةٌ شبيهةٌ بالمرض، كما استعيرت الصّحة والسّلامةُ في نقائض ذلك." [2]

---

[1]: فتوح الغيب، المرجع السابق،ج2، ص174، ص175.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص171، ص172، ص173.

كعادة الطّيبي يستشهِدُ في حاشيَتِه بآراء العلماء والمفسِّرين في شرحِه لتفسير الكشّاف، ومن بين استشهاداتِه في هذه الآية ما قاله (ناصر الدّين البيضاوي في أنوار التّنزيل)؛ حيثُ قال:

"قال القاضي: المرضُ: حقيقةٌ فيما يَعرِضُ للبَدَنِ، فيُخرِجُه عن الاعتدالِ الخاصِّ به، ويوجبُ الخلَلَ في أفعالِه، **ومجازٌ** في الأعراضِ النّفسانيّةِ التي تُخِلُّ بكمالِها كالجهلِ وسوءِ العقيدةِ والحسدِ والضّغينةِ وحُبِّ المعاصي، لأنّها مانعةٌ عن نَيْلِ الفضائل أو مؤديةٌ إلى زوال الحياة الحقيقيّة الأبَديّة."[1]

أخذُ الطّيبي لقول القاضي ناصر الدّين البيضاوي بأنّ المرضَ الذي في القلوب في الآية إذا كان على الحقيقة فهو ما يصيبُ البدنَ ويعرِضُ له مِن إخراجِه عن حالتِه المعتدِلة الخاصّة به إلى ما يُفسِدُ أفعالَه فيُصيبه الخَلَلُ بذلك، و**مَجازٌ** إذا كان خاصًّا بالأعراضِ النّفسيّة مِمّا يعتري بعضَ النُّفوس مِن الحَسَدِ والحِقْد وغير ذلك؛ والصّورةُ هنا هي **استعارةٌ تصريحيّةٌ أصليّةٌ** حيثُ شَبّهَ الأعراضَ التي تحدُثُ لِبعض النّاس في قُلوبِهم جرّاءَ حسَدِهم وغِلِّهم وميلِهم للمعاصي وغير ذلك وما يَشعُرون به مِن بُغضٍ للنّبيِّ (عليه الصّلاةُ والسّلام) شبّه هذه الأعراض بالمَرض الذي يُصيب الإنسان في بَدَنِه فيؤثِّرُ ذلك فيه ويُخرجه مِن حالَتِه المعتدلة الطّبيعيّة إلى حالةٍ تختَلُّ فيها وظائفُه وأفعالُه؛ فحذَف المُشبّه وهي هذه الأعراض المذمومة وترك المُشبّه به وهو المرض الذي يُصيب البدَن فيؤثِّرُ عليه ويُنهِكُه، وهذه الأعراض تؤثِّر على الجانب النّفسي للإنسان فتجعله مُضطرِبًا مُتوتِّرًا لا يُرضيه شيءٌ ولا يقنع به ويبقى همّه الوحيد القاتل له زوال نِعمَةِ مَن حَسَدَه وهذا ما يُؤَكّدُ سبب الغِشاوة التي على أعيُنِهم والتي كانوا هم مَن تَسبَّب فيها لأنفُسِهم، والعلاقةُ التي تجمع بينهما هي ذلك التّغيّر الذي يَحصُل في الجسَدِ فيُوهِنُه والحالة النّفسيّة المُعتدِلة للشّخص تتغيّر إذا ما أصابتْهُ هذه الأعراض فيتألّم بذلك ويتوتّر؛ فبالتّالي هذا التّغيّر السّلبي في حالة الإنسان الصّحيّة جسديًّا أو نفسيًّا هو ما يجمع بينهما، فما أجمَلَ هذا التّرابُط والتّناسُق الموجودَ في القرآن الكريم الذي يجعلُ منه نصًّا مُتميِّزًا يَشُدُّ بعضه بعضًا، "وهكذا تجد هدفا عامًّا تدور حوله السّورة، وتتبعه معان أخرى تؤكّده، ويخلص الإنسان في السّورة من معنى إلى آخر خلوصًا طبيعيًّا لا عسر فيه ولا

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص172.

اقتسار"[1] ، فعندما "تغيب العلاقاتُ والرّوابِطُ يتفكّكُ النّصّ ويلفّه الغموضُ والاضطرابُ فيفقد شروط البناء اللّغويّ"[2] ، وحاشاه القرآن الكريم من ذلك فهو النّص المُعجز الذي أبهَر البُلغاء والفُصحاء على مرّ العصور.

13-استعارة تمثيليّة:

وممّا جاءت فيه الاستعارة التّمثيليّة حسب الحاشية قولُه تعالى:

﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ **البقرة:10.**

وقعت الاستعارةُ في نفس الآيةِ السّابِقة حول كلمة (يَكذِبون)؛ حيثُ قال الزّمخشري:

"وقرئ: (يكذِّبون) من ((كذَّبه)) الذي هو نقيضُ ((صدَّقه))؛ أو مِن ((كذَّب)) الذي هو مبالغةٌ في ((كَذَبَ))، كما بُولِغَ في صَدَقَ فقيل: صدَّق، ونظيرُهما: بانَ الشّيءُ وبيَّنَ، وقَلَصَ الثّوبُ وقلَّصَ؛ أو بمعنى الكثرة، كقولهم: موَّتتِ البهائمُ، وبرَّكتِ الإبلُ؛ **ومِن قولِهم: كَذَّبَ الوحشيُّ**؛ إذا جرى شوطًا ثُمّ وقفَ لينظرَ ما وراءه؛ لأنّ المنافقَ متوقِّفٌ متردِّدٌ في أمرِه؛ ولذلك قيلَ له: مُذَبْذَب، **وقال عليه الصّلاة والسّلام: ((مَثَلُ المنافقِ كمَثَلِ الشّاةِ العائرةِ بينَ الغَنَمَيْنِ تَعيرُ إلى هذه مرّةً وإلى هذه مرّةً))**."[3]

يقول الطّيبي عن ما ذهب إليه الزّمخشريُّ شارِحًا ومُوَضِّحًا لما أتى به مِن أدِلّةٍ وصُوَر؛ حيثُ يُبيّنُ لنا سبب استِعمال الله عزّ وجلّ كلِمَة (يَكذِبون) وأيضًا القراءة التي وردت بـ (يُكذِّبون)، ثمّ يَذهَبُ في تشبيه المنافق بما هو موجودٌ في أقوال العرب حول كلِمة (كذّب) عن المنافق وكذلك ما ذُكِر في الحديث النّبوي الشّريف عنه؛ فيقول:

---

[1]: الوحدة الموضوعيّة في القرآن الكريم، أشواق حسن علي الأبيض، دار الآفاق العربيّة_القاهرة، ط1(1433هـ-2012م)، ص81.

[2]: بلاغة الإتقان في تراكيب القرآن، دراسة لسانيّة في البنية والمحتوى، محمّد الغريسي، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع-الأردن-إربد، ط1(2018م)، ص13.

[3]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص182، ص183.

"قولُه: (**ومِن قولِهم: كَذَّبَ الوحشيُّ**) عطفٌ على قولِه: ((من كذَّبه الذي هو نقيضُ صدَّقه))؛ فعلى هذا هو **استِعارةٌ تَبَعِيّةٌ واقِعةٌ على التّمثيلِ** لقولِه: ((لأنّ المنافقَ متوقِّفٌ متردِّدٌ في أمرِه))، ولقولِه عليه الصّلاة والسّلام: ((مَثَلُ المُنافقِ)) إلى آخره، والحديث أخرجه مسلم والتّرمذيّ؛ والرّوايةُ: ((كالشّاة)) قال التّوربَشْتيُّ: العائرةُ أكثرُ ما تُستَعمَلُ في النّاقةِ وهي التي تخرُجُ من الإبلِ إلى أخرى ليضربَها الفحْلُ، ثُمّ اتُّسِع في المواشي. قولُه: (بينَ الغَنَمَيْنِ) أي: ثُلَّتَين، فإنّ الغنمَ اسمُ جِنس؛ أي: المنافِقُ يتردّدُ بين الثُّلَّتَين فلا يستقرُّ على حالٍ، ولا يَثبُتُ مع إحدى الطّائِفَتَيْنِ كالشّاةِ العائرةِ التي تطلُب الفَحْلَ. قلتُ: وفيه أيضًا معنى سَلْبِ الرُّجوليّةِ عنهم، وتصويرُ شناعةِ فعلِهم." [1]

شُبِّه المنافِقُ بحيوان وحشيٍّ في قولِه ((كذّبَ الوحشيُّ)) فيجري مسافةً مُعيّنةً ثُمّ يَقِفُ بعد ذلك ليرى وينظُرَ ما وراءَه؛ فالمنافِقُ كذلك مِثلُه في التّوَقُّف والتّردُّدِ ولهذا يقالُ للمنافِقِينَ (مُذَبْذَبِينَ)، فهو مَثَلٌ لتردّدِهم بين أمرَيْنِ فهم ليسوا على أمرٍ واضحٍ فيسهل بذلك التّعامُل معهم؛ ولِهذا مَثَّلَ النّبيُّ عليه الصّلاة والسّلام المنافِقَ بالشّاةِ التي تطلُبُ الفَحْلَ فتبقى بين ثُلَّتَيْنِ مِن الغَنَم تتردّدُ بينهما ليست مُستَقِرَّةً على حالٍ واحدة؛ وفي هذا يرى الطّيبي أنّ هناك نُكتَةٌ ولَطيفةٌ وهي أنّ المنافقينَ في تردُّدِهم وعدم ثباتِهم على حالٍ واحدة كالشّاة التي تبحث عن الفحل بين الثُّلَتَيْنِ من الغنم وفيه معنى لسَلْبِ الرُّجولِيَّةِ عنهم لشناعَةِ وقُبح فِعلِهم.

14-استعارةٌ مكنِيّةٌ:

استخرج الطّيبي هذه الاستعارة من كلام الزّمخشري في تفسيره وتحليله للآية لا من الآية نفسها.

لمّا قال الله تعالى:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾ **البقرة: 11_12.**

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص183.

قال الزّمخشريُّ:

"﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ﴾ معطوفٌ على﴿ يَكْذِبُونَ ﴾ ، ويجوزُ أن يُعطَفَ على﴿يَقُولُ ءَامَنَّا ﴾؛ لأنّك لو قلتَ: ومِن النّاس مَن إذا قيلَ لهم لا تُفسِدوا؛ كان صحيحًا، والأوّلُ أوجهُ...، ...وكانَ فسادُ المنافقينَ في الأرضِ أنّهم كانوا يُمايلون الكفّار ويُمالئونهم على المسلمينَ بإفشاءِ أسرارِهم إليهم، وإغرائهم عليهم، وذلك ممّا يؤدّي إلى هَيْجِ الفتنِ بينهم، فلمّا كان ذلك مِن صنيعهم مؤدِّيًا إلى الفَسادِ قيلَ لهم: ﴿ لَا تُفْسِدُوا ﴾...، ومعنى ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾: أنّ صفةَ المصلحينَ خَلُصتْ لهم...، و((ألا)) مركّبةٌ من همزةِ الاستفهام وحرفِ النّفي؛ لإعطاءِ معنى التّنبيهِ على تَحقُّقِ ما بعدها...، ولِكَونِها في هذا المَنصِب مِن التّحقيق لا تكادُ تقعُ الجملةُ بعدها إلاّ مُصدَّرةً بنحوِ ما يُتلقّى به القَسَمُ، وأختُها التي هي ((أمَا)) **مِنْ مقدِّماتِ اليمينِ وطلائِعها:**

أمَا والذي لا يعلمُ الغيبَ غيرُه

أمَا والذي أبكى وأضحكَ...

ردَّ الله ما ادَّعَوْه من الانتظامِ في جملةِ المصلحينَ أبلغَ ردٍّ وأدلَّه على سخطٍ عظيم." [1]

قبلَ ذِكْرِ ما أوْرَدَهُ الطّيبي عن الصّورة البيانيّةِ كان لا بُدّ مِنْ ذِكْر السّياق الذي وَرَدَتْ فيه هذه الصّورة حتى يَبرُزَ معناها ويَتّضِح للقارئ؛ فلمّا وصف عزّ من قائل المنافقين بالكذِب عرّجَ بذِكر قولِ المسلمينَ لهم بأنْ لا يُفسِدوا في الأرْض فادّعوا بأسلوب القَصْر على أنّهم مصلحون فردّ الله سبحانه وتعالى ذلك عنهم ووصَفَهُم بالمُفسدينَ مع تأكيدِه على ذلك بأسلوبِ التّحقيق في أمرِ فسادِهم؛ حيثُ استعمل أداةَ الاستِفهام وأدخلَها على حرفِ النّفْيِ فأفادتْ بذلك تحقيق ما قاله عزّ وجلّ بأنّهم مُفسِدون، فلكَونِها في هذه المرتَبةِ مِن التّحقيق ضرَب لنا الطّيبي مثلاً عن ذلك لِيُقرِّب الفَهْم ويُوضِّحَهُ فأتى بأُختِها على تعبيره وهو تعبيرٌ يستعمِلُه النُّحاة الذين يضعون أبوابًا في النّحو ويُصنِّفونَها حتى يَسهُل الفهم مِن قِبَل طُلاّب العِلم ؛كقولِهم: ((كان وأخواتها، إنّ

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص184، ص185، ص186، ص187.

وأخواتُها،...)) وغيرُه كثير؛ فالقاعِدَةُ التي تُطبَّقُ على أمّ البابِ المُسمّاة به تَصدُق على فُروعِه الأخرى؛ فلمّا ذَكَر الزّمخشريُّ أُخْتَ ((ألا)) وهي ((أما)) استعمَل جُملةً حلّلَها الطّيبي بأنّها استِعارةٌ فقال:

"قولُه: (**مِنْ مقدِّماتِ اليمينِ وطلائِعها**) طليعةُ الجَيْش: ما يَتَقدَّم الجيْشَ، **فاستُعيرَ** هاهنا للمُقدّمة.

قولُه: (**أمَا والذي لا يعلمُ الغيبَ غيرُه**) تمامُه:

ويُحيي العظامَ البيضَ وهْيَ رميم

قولُه: (**أمَا والذي أبكى وأضحكَ**) تمامُه:

.....والذي أماتَ وأحيا والذي أمرُه الأمْرُ

وجوابُ القسَمِ بعْدَه:

لقد تركتْني أحسُدُ الوحْشَ أنْ أرى أليفَيْنِ مِنها لا يَروعُهما الذُّعْرُ"[1]

فالطّيبي إذًا يرى في استِعمال الزّمخشريِّ لجملةِ (مُقدِّمات اليمينِ وطلائعها) استعارةً وهي **استِعارةٌ مكنِيّةٌ** حيث شبّهَ فيها الزّمخشريُّ مُقدّمَةَ اليمينِ بمُقدّمةِ الجيش وطليعتِه فحذَف المُشبّهَ به الذي هو الجيش وترك ما يدُلُّ عليه وهو مُقدّمتُه وطليعتُه على سبيل الاستِعارة المكنِيّة وذَكَر المُشبّهَ الذي هو مقدّمة اليمين –أي–مقدّمة القسَمُ والعلاقةُ بينَهُما في أنّهُما يكونانِ في الصّدارةِ والمقدّمة في مقامهما الخاصّ بهما.

15–استعارة تمثيليّة:

في بيانِ تفسيرِه لقولِه تعالى:

﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ وَيَمُدُّهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ١٥ ﴾ ((**البقرة: 15**)).

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص187.

مِن بينِ الكلام الذي أتى به الزّمخشريُّ في تفسيرِه لهذه الآية؛ قولُه:

"وقد كثُر التّهكُّم في كلام الله بالكَفَرة، والمرادُ به تحقيرُ شأنِهم، وازدِراءُ أمرِهِم، والدّلالة على أنّ مذاهبهم حقيقةٌ بأن يسخَرَ منها السّاخرون، ويضحَك الضّاحِكون، ويجوز أن يرادَ به **ما مَرَّ في** ﴿ **يُخَدِعُونَ** ﴾؛ مِن أنّه يُجري عليهم أحكامَ المسلمينَ في الظّاهر **وهو مُبَطَّنٌ** بادِّخارِ ما يُرادُ بهم." [1]

يقول الطّيبي في شرحِ كلامِ الزّمخشريِّ:

"قولُه: (**ما مَرَّ في** ﴿ **يُخَدِعُونَ** ﴾) أي: في الوجه الأوّلِ من الوجوه المذكورة فيه، وذلك بأنْ شَبّهَ صورةَ صُنع الله معهم حيثُ أمرَ بإجراءِ أحكام المسلمينَ عليهم بصورةِ صُنعِ الخادعِ، كذلك شَبّهَ صورةَ صُنعِ الله مِن إجراء أحكام المسلمينَ عليهم في الظّاهر ــ وهو مُبَطَّنٌ بادِّخارِ العذاب ــ صورةَ صُنعِ الهازئِ مع المهزوءِ به، وهو من **الاستعارةِ التّبَعِيَّةِ**. قولُه: (**وهو مُبَطَّنٌ**) الضّميرُ فيه لقولِه: ((إجراءً للأحكام))، المدلولِ عليه بقولِه: ((يُجرى))، قيلَ: ثَوبٌ مُبطَّنٌ بالقُطنِ إذا كان حَشوُه قُطنًا؛ المعنى: أجرى عليهم أحكامَ المُسلمينَ من المُوارثةِ والمُناكحةِ وغيرِهما، وفي ضمن هذا ما يُرادُ بهم من العذابِ والهوانِ، كما إذا أحسنتَ إلى صاحِبِكَ وفي ضِمْنِه ما يُورِثُ هوانَه، فإنّه إذا وقفَ على فِعلِكَ قال لك: أتسخَرُ منّي وتستهزئ بي." [2]

سبقَ وأنْ تطرّقْنا في الآية السّابِقة في قولِه تعالى ﴿ **يُخَدِعُونَ** ﴾ إلى **الاستعارة التّبَعِيّة الواقعة على التّمثيليّة** كذلك هاهنا؛ فكأنّ اللهَ سبحانه وتعالى أعطى للمنافِقِينَ ما أعطاهُم مِن مِثْلِ ما للمُسلمينَ مِن حقوق في الإرثِ والنّكاح وغير ذلك لكن في ضِمْنِ ذلك ما هو مُبَطّنٌ وهو إهانَتُهُم؛ فلقد أرادوا إهانةَ المسلمينَ فانقلبَ ذلك عليهم؛ فالاستعارةُ تَبَعِيّةٌ واقعةٌ في الفعل((يستهزئ)) وهي واقِعةٌ على تمثيل صورة صُنعِ اللهِ مع المنافقينَ بإجرائه أحكامَ المسلمينَ عليهم في الظّاهر وفي باطنِ ذلك ما يُرادُ به من العذابِ وتحقيرهم وإهانَتِهم.

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص204.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص204.

16-استعارةٌ تصريحيّةٌ تَبَعِيَّةٌ:

في بيانِ تفسيره لقولِه تعالى:

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ ((**البقرة:16**)).

قال الزّمخشريُّ:

"ومعنى اشتراءِ الضّلالةِ بالهدى: اختيارُها عليه، واستِبدالُها به على سبيل الاستعارة؛ **لأنّ الاشتِراءَ** فيه إعطاءُ بَدَلٍ وأخذُ آخر، ومنه:

أخذتُ بالجُمَّةِ رأسًا أزْعَرَا

وبالثَّنايا الواضِحاتِ الدُّرْدُرا

وبالطَّويلِ العُمْرِ عُمرًا جَيْذَرا

كما اشترى المُسلِمُ إذْ تنصَّرا

وعن وهْبٍ: قال اللهُ عزَّ وجلَّ فيما يَعيبُ به بني إسرائيل: تَفَقَّهونَ لغيرِ الدِّين، وتَعلَّمونَ لغيرِ العَمَل، وتبتاعونَ الدُّنيا بعملِ الآخرة."[1]

يقول الطيّبي عن ما قدَّمَهُ الزّمخشريّ في تفسيرِه لهذه الآية الكريمة:

"قولُه: (**لأنّ الاشتِراءَ**) تعليلُ الاستِعارَةِ، يعني: إنّما جازَ استعارةُ الاشتراءِ للاستبدالِ لِما يجمَعُهما معنى الإعطاءِ والأخذ، وأصلُ المُبايعةِ بَذْلُ الثّمنِ لتحصيلِ ما يُطلَبُ من الأعيانِ أو المنافعِ، وهي تنقسِمُ إلى: مُبايعةٍ بناضٍّ، وإلى مبايعةِ سِلْعةٍ بسِلْعة، ويُقالُ في الأوّلِ لآخذِ السِّلْعةِ: المُشتري، ولآخِذِ الناضِّ: بائع، وفي الثّاني يُطلَقُ على كلِّ واحدٍ منهما اسمُ البائع والمشتري، ولهذا عُدَّ البَيْعُ والشّراءُ من الأضداد، وما تدخُلُه الباءُ الثّمنُ، والآخَرُ المُثَمَّنُ، ثمّ استُعيرَ للإعراضِ عمّا في

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص213، ص214.

يَدِه مُحَصِّلاً به غيْرَه، سواءٌ كان من المعاني أو الأعيان." [1]

ومعنى كلمة ((ناضّ)) كما جاء في تحقيق الحاشية أنّها "هي الدّراهم والدّنانير بلغة أهلِ الحجاز."[2]

فالاستعارةُ تصريحيّةٌ تَبَعِيَّةٌ واقِعَةٌ في الفعل (اشتروا) والمقصودُ هو (استبدَلوا)؛ فالمُشبّه محذوفٌ وهو (الاستبدال) والمُشبّه به مذكورٌ وهو (الاشتِراء) واشتُقَّ منه الفعل (اشتروا) ولهذا فهي **استعارةٌ تصريحيّة تَبَعِيَّة** والعلاقة بين (الاشتراء والاستبدالِ) هي الإعطاءُ والأخْذُ، والقرينةُ التي تمنعُ من المعنى الحقيقي لفظيّة وهي الضّلالة.

وقد زاد عليها الطّيبي في كتابِه ((التّبيان في البيان)) أن جَعَلها **مُطلَقَةً**؛ إذْ قال:

" فقولُه ﴿ **فَمَارَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ** ﴾ **ترشيحٌ** وقوله ﴿**وَمَاكَانُوا مُهْتَدِينَ** ﴾ **تجريدٌ**؛ لأنّه ملائمٌ للمُستعارِ له."[3]

وقد جعلها بعضُهم كعبد العزيز عتيق من **الاستعارة المرشّحة**؛ حيث يقول:

ومن أمثلة هذا النّوع (يقصد: **الاستعارة المرشّحة**) ويذكرُ هذه الآية، ويقول:

"ففي هذه الآية الكريمة **استِعارةٌ تصريحيّةٌ** في لفظة ((اشتروا)) فقد استُعير ((الاشتِراء)) ((للاختيار)) بجامع أحسن الفائدة في كلّ، والقرينةُ التي تمنع من إرادة المعنى الأصلي لفظيّة وهي ((الضّلالة)).

وإذا تأمّلنا هذه الاستعارة رأينا أنّه قد ذكر معها شيء يلائم المشبّه به ((الاشتِراء))، وهذا الشّيء هو ﴿**فَمَارَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ** ﴾؛ ومن أجلِ ذلك تُسمّى ((**استعارة مرشّحة**))." [4]

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق ،ج2، ص213.

[2]: المصدر نفسه ،ج2، ص213.

[3]: التّبيان في البيان، المصدر السابق، ص394.

[4]: علم البيان، عبد العزيز عتيق، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر-بيروت، ط(1405هـ-1985م)، ص186، ص187.

ويقول الطّيبي عن البيت السّابق الذي استشهد به الزّمخشريُّ:

"والمرادُ بقولِه: ((**كما اشترى المُسلِمُ إذْ تنصَّرا**)) جَبَلةُ بنُ الأيْهَمِ الغَسّانيُّ على ما روى الواقِديُّ: أنّ عمرَ بنَ الخطّابِ رضي الله عنه كَتبَ كتابًا إلى أجْنادِ الشّامِ أنّ جَبَلةَ وَرَدَ إليَّ في سَراة قومِه، وأسْلمَ فأكْرَمْتُه، ثمّ سار إلى مكّةَ، فطافَ فوطِئَ إزارَهُ رجُلٌ مِن بني فَزارَةَ، فَلَطَمَهُ جَبَلةُ، فَهَشمَ بها أَنفَهُ، وكسرَ ثناياهُ، فاسْتَعْدى الفَزاريُّ على جَبَلة إليَّ، فحكَمْتُ: إمّا العَفْوُ، وإمّا القِصاص، فقال: أتقتَصُّ منّي وأنا مَلِكٌ وهو سُوقَةٌ، فقلتُ: شَملكَ وإيّاهُ الإسلامُ، فما تَفْضُلُه إلاّ بالعاقِبَةِ، فسأل جَبَلةُ التّأخيرَ إلى الغَدِ، فلمّا كان منَ اللّيلِ رَكِبَ في بني عَمِّه، ولَحِقَ بالشّامِ مُرتَدًّا، وفي روايةٍ أنّه نَدِمَ على ما فعلَ، وأنشد:

تَنَصَّرْتُ بعد الحقِّ عارًا لِلَطْمَةٍ ولَمْ يكُ فيها لو صَبرْتُ لها ضَرَرْ
فأدْرَكَني فيها لَجاجُ حَمِيَّةٍ فَبِعْتُ لها العَيْنَ الصَّحيحةَ بالعَوَرْ
فياليْتَ أُمِّي لم تَلِدْني وليتَني صَبَرْتُ على القوْلِ الذي قال لي عُمَرْ"[1]

والشّاهدُ مِن تلك الأبيات التي أتى بها صاحبُ الكشّاف هي في قولِه: ((**كما اشترى المُسلِمُ إذْ تنصَّرا**))؛ واشْتَرى هنا بمعنى استبْدَلَ.

17-استعارةٌ تصريحيّةٌ:

في بيانِ تفسيره لقولِه تعالى:

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ **البقرة:16**)).

يواصِل الزّمخشريُّ مع هذه الآية في تفسيره؛ فيقول:

"والرِّبحُ: الفَضْلُ على رأسِ المال؛ ولذلك سُمِّيَ الشَّفّ، من قولك: أشَفَّ بعضَ ولدِه على بعض؛ إذا فَضَّله، و: لهذا على هذا شَفٌّ.

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص214.

والتّجارة: صناعةُ التّاجر، وهو الذي يبيعُ ويشتري للرِّبح، وناقةٌ تاجِرةٌ؛ كأنّها من حُسنِها وسِمَنِها تبيعُ نفسَها، وقرأ ابنُ أبي عَبْلة: (تجاراتُهم)، فإن قلتَ: كيف أُسنِدَ الخُسرانُ إلى التّجارةِ وهو لأصحابِها؟ قلتُ: هو من الإسنادِ المجازِيِّ؛ وهو أن يُسنَدَ الفعلُ إلى شيءٍ يتلبَّسُ بالذي هو له في الحقيقةِ، كما تَلبَّست التّجارةُ بالمُشترينَ، فإن قلتَ: هل يَصحُّ: رِبحَ عبدُك وخَسِرتْ جارِيتُكَ على الإسنادِ المجازِيِّ؟ قلتُ: نعم **إذا دلَّت الحالُ، وكذلك الشّرطُ في صِحّة: رأيتُ أسَدًا،** وأنتَ تُريدُ المقدامَ إنْ لم تَقُمْ حالٌ دالَّةٌ لمْ يصِحَّ." [1]

إذن فإسنادُ الرِّبح أو الخسارةِ إلى التِّجارةِ هو من المجاز العقليِّ كما نرى، لكنّ الطّيبي لم يتحدَّث عنه بصورةٍ كبيرة في الآية وذَهب في شَرْحِ مثالِ الزّمخشريِّ في الاستِعارة حينما قال:

(**رأيتُ أسَدًا**)؛ حيث إنّك إذا قصدتَ بذلك الرّجُلَ الشّجاع المِقدامَ لابُدَّ مِن وجود قرينةٍ تربط بين المعنى المجازيّ الذي هو الإنسان القويّ مع المعنى الحقيقيّ للفظ الأسد المعروف بشجاعتِه وإقدامِه وإلاّ فلا يصحُّ حملُ الكلامِ على الاستِعارَةِ ويُصبح بدون قرينةٍ حقيقةً أي أنّك رأيتَ أسدًا حقيقيًّا وهذا كلُّه حتى يُقرِّب لنا مفهوم الإسناد المجازيّ، وسنأخُذُ في هذا الجزءِ الصّورةَ البيانيّة المناسبة له وهي الاستعارة ونجعل جزءَ المجاز العقلي في قسمِه المُحدّد له من هذا البحث في نفس الآية.

يقول الطّيبي:

"قولُه: (**إذا دلَّت الحالُ**) وهي كما إذا اشترى عَبْدًا أو جاريةً ليَتَّجِرَ فيهما، فرَبِحَ أو خَسِرَ فيهما، وإنّما شُرِط ذلك؛ لأنّه من الجائز أن يكونا مأذونَيْن في التّجارةِ فيكونُ الإسنادُ حقيقيًّا.

قولُه: (**وكذلك الشّرطُ في صِحّة: رأيتُ أسَدًا**) نَبَّهَ به على قُربِ معنى الإسنادِ المجازِيِّ من **الاستِعارَةِ المُصرّحة،** يعني: أنّ الإسنادَ يُستعارُ من الفاعلِ الحقيقيِّ لغيرِ الحقيقيِّ بسَبَبِ تَعَلُّقِ أحدِهما بالآخر؛ لقيامِ القرينةِ، كما أنّ لفْظَ الأسدِ يُستعارُ من الأسدِ الحقيقيِّ للشُّجاعِ بسبب التّشبيه لقيامِ القرينة." [2]

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص216.

[2]: المصدر نفسه ،ج2، ص216.

ثمّ يواصِل الزّمخشريُّ قائلاً:

"فإنْ قلتَ: هَبْ أنَّ شراءَ الضَّلالةِ بالهدى وَقَعَ مجازًا في معنى الاستبدال، فما معنى ذِكْرِ الرِّبحِ والتِّجارةِ **كأنّ ثَمَّ مُبايَعَةً على الحقيقةِ؟**" [1]

يُتابِع الطّيبي شرْحَ تفسير الزّمخشريِّ لتِبيان الصُّور البيانيّة التي أشار إليها صاحبُ الكشّاف، فيقول:

"قولُه: (**كأنّ ثَمَّ مُبايَعَةً على الحقيقةِ**) يعني: سَلَّمْنا أنّ الشّراءَ على المجازِ لقرينةِ استعمالِ الهُدى والضّلالِ معه فما تصنعُ بقولِه: ﴿ رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ ﴾ ((**البقرة:16**)) فإنّه لا يُقْرَنُ إلاّ بالشِّراءِ الحقيقيِّ، كأنّ بين إرادةِ المجازِ وبين هذا التّفريعِ مُنافاة؟

وخُلاصةُ الجوابِ: أنّهم إذا أرادوا المُبالَغَةَ في الاستِعارةِ بَنَوْا كلامَهُم على حديثِ المستعارِ منه كأنّهم نَسُوا حديثَ التّشبيهِ والاستِعارَةِ ولم يخطُرْ منهم على بال." [2]

يقول الطّيبي عن ما قدّمَه الزّمخشريّ حول هذه الآية التي تمَّ شَرحُها على أنّها مجازٌ في قولِه تعالى (اشتروا) مُتسائلاً في ذلك عن لماذا يقول سبحانه وتعالى بعد ذلك : ﴿رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ ﴾ ((**البقرة:16**)) فإنّ هذا المعنى في الرّبح أو عَدَمِه لا يكون موجودًا إلاّ في شراءٍ حقيقيّ فكأنّ بين المعنى الأوّل أي المعنى المجازِيِّ في هذه الآية وهذا التّفريع مُنافاة فلا يستقيمُ الأمرُ حينذاك، لكنّ الطّيبي يُجيبُ بأنّ هذا الأمْرَ مُتعاهَدٌ عليه في الفصاحةِ والبلاغة فالكلامُ يبلُغُ ذِرْوَتَهُ العُليا من الاستحسان كما ذهب لذلك الزّمخشريّ بهذه الطّريقة التي يُتناسى فيها التّشبيه والاستعارة على قولِ الطّيبي ويُصبِحُ الكلامُ مَبْنِيًّا ومُرتَكزًا فيه على المُشبّه به الذي هو في هذه الحالةِ (اشترَوا) مُتناسينَ في ذلك المُشبّهَ (استبدَلُوا) وهذا إذا أرادوا المُبالَغةَ في الاستعارة.

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص216.

[2]: المصدر نفسه ،ج2، ص216.

وكذا قولُه تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾ ((**البقرة:16**)) هو **ترشيحٌ للاستِعارةِ**، وقد ذكرنا هذا في باب المجاز العقليّ حينما تحدّثَ المُصنّفُ والشّارِحُ عن ذلك؛ حيث قال الزّمخشريُّ في جوابِه عن السّؤال الذي سبق:

"قلتُ:

هذا **مِن الصَّنعةِ البديعةِ** التي تبلُغُ بالمجازِ الذِّروةَ العُليا؛ وهو أن تُساقَ كلِمةٌ مَساقَ المجازِ، ثُمّ تُقَفّى بأشكالٍ لها وأخواتٍ إذا تلاحَقْنَ لم تَرَ كلامًا أحْسنَ منه ديباجةً وأكثرَ ماءً ورَوْنقًا، وهو **المجازُ المرشَّحُ**..." [1]

يقول الطّيبي:

"قولُه: (**مِن الصَّنعةِ البديعةِ**) أي: الغَريبةِ المُسْتحسنةِ التي يُتَوَخّى بها تَزيينُ الكلامِ، ويُتَحرّى بها حُسْنُ النِّظامِ، وتُسَمّى بالتّتْميم، وهو تابِعٌ يفيدُ الكلامَ مُبالَغةً...، **والتّرشيحُ** وإن كان يُبحثُ عنه في البيانِ لكنّه من المُستحسَنات البديعيّةِ لا منَ الدّلالاتِ الالتِزامِيّةِ، ولهذا قال: ((لم تَرَ كلامًا أحْسنَ منه ديباجةً وأكثرَ ماءً ورَوْنقًا)) على أنّ الصّنْعةَ البديعيّةَ قد تُطلَقُ على مجموع المعاني والبيانِ والبديع؛ تَسمِيَةً الشّيءَ باسم أشهر أقسامه." [2]

وقال صاحِبُ **التّحرير والتّنوير**:

"وقد أفاد قولُه: ﴿ **فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ** ﴾ **ترشيحًا للاستِعارَةِ** في ((**اشتَرَوْا**)) فإنّ مرجِعَ التّرشيحِ إلى أنْ يقفي المجاز بما يُناسِبُه سواء كان ذلك التّرشيحُ حقيقةً بحيث لا يُستفادُ منه إلاّ تقوية المجاز كما تقول: له يدٌ طولى أو هو أسدٌ دامي البراثن أم كان التّرشيح متميّزا به أو مستعارا لمعنى آخر هو من ملائمات المجاز الأوّل سواء حسن مع ذلك استقلاله بالاستعارة كما **في هذه الآية فإنّ نفي الرّبح ترشّح به ((اشتَرَوْا))**.." [3]

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص217.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص217.

[3]: التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج1، ص300.

18-استعارةٌ مكنِيّةٌ:

في بيانِ تفسيرِه لقولِه تعالى:

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ ((**البقرة:16**)).

كعادَةِ الزّمخشريِّ في تفسيرِه يُخرِج لنا من الآية الواحِدَةِ ما يَرْبو عن صورةٍ بيانِيّةٍ واحِدة، فبعد ذِكْرِه للمجاز المُرَشَّحِ يضرب لنا الأمثِلَة المليئةَ بالصُّوَر البيانِيّة، وها هو يأتينا بمثالٍ عرَبِيٍّ عن البَليدِ فيقول:

"((كأنَّ أُذنَيْ قلبِه خَطْلاوانِ))، **جعلوه** كالحمار ثُمّ رَشَّحوا ذلكَ؛ رَوْمًا لتحقيق البلادة؛ فادَّعَوْا لقلبِه أُذنَيْن، وادَّعَوا لهما الخَطَل؛ ليمثِّلوا البَلادةَ تمثيلاً يُلحِقُها ببلادةِ الحمارِ مشاهَدةً معاينة.." [1]

يقول الطّيبي:

"...**الاستعارةُ التي في الأُذنِ تَخْييلِيَّة، وفي القلبِ مَكْنِيَّةٌ**، شَبَّه قَلْبَهُ بالحمار في البَلادة تشبيهًا بليغًا، ثُمّ أَخذَ الوَهمُ في تصويرِه بِصورةِ الحِمار بعَيْنِه واختِراع ما يُلازِمُ صورَتَهُ من الأذنَيْنِ، ثمّ أُطْلِقَ على ذلك المُختَرَعِ المُتوهَّمِ اسمُ المُحقَّقِ، وإليه الإشارةُ بقولِه: ((فادَّعَوْا لقلبِه أُذنَيْن))، وجُعِلَت القرينةُ إضافتهما إلى القلبِ، وقولُه: ((خَطْلاوانِ)) **ترشيحٌ لهذه الاستعارة**؛ لأنّ ذِكْر الخَطَلِ مُتَفرِّعٌ على إثباتِ الأذنَيْن المُستعارَتَيْن، وإليه الإشارةُ بقولِه: ((وادّعَوْا لهُما الخَطَل))، تقديرُ الكلام:

أُذُنا قَلْبِه كأنّهما خَطْلاوان، والفاءُ في ((فادَّعَوْا)) مثْلُها في قولِه تعالى: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ﴾ ((**البقرة:54**))؛ لأنّ قولَه: ((فادَّعَوْا)) إلى آخرِه عَيْنُ قوْلِه: ((جعلوه كالحِمار)) كما أنّ القَتْلَ عَيْنُ التّوبةِ، أي: عَزَموا على جَعْلِه كالحِمارِ فادَّعَوْا." [2]

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص217، ص218.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص218.

ثُمّ يُواصِل الزّمخشريُّ مع نفس الآية لِيُبَيِّنَ لنا المجازَ المُرشّحَ في الآية الكريمةِ والطّريقةُ التي جاء عليها، فيضع لنا مثالاً عن التّرشيح في الاستعارة، فيقول:

"ونحوُه:

ولمّا رأيْتُ النَّسْرَ عَزَّ ابْنَ دَأْيَةٍ وعَشَّشَ في وَكْرَيْهِ جاشَ له صَدْري

لمّا شبّهَ الشَّيْبَ بالنَّسر، والشَّعْرَ الفاحِمَ بالغرابِ أتبَعَهُ ذِكْرَ التّعشيشِ والوَكْر." [1]

يقول الطّيبي:

"قولُه: (**ولمّا رأيتُ النَّسْرَ**) البيت.

النَّسْر: طائرٌ يُوصَفُ بطولِ العُمر.

عَزَّ: غَلَبَ.

وابنُ دأيةٍ: الغراب، **الجوهريّ**: دَأْيَةُ البعير: ما يقعُ عليه ظَلِفَةُ الرَّحْلِ فتعقِرُه، ومنه قيلَ للغُراب: ابنُ دَأيَة.

استعارَ للشّيبِ النَّسْرَ وللشّبابِ الغُراب، ثُمّ **رَشَّحَها** بالوَكْرَيْنِ، وهما الرّأسُ واللِّحية." [2]

وقال صاحب التّحرير والتّنوير عن هذا البيت:

" أنشده ابن الأعرابي كما في ((أساس البلاغة)) للزّمخشريِّ ولم يعزه:

...فإنّه لمّا شبّه الشّيب بالنّسر والشَّعْر الأسود بالغُراب صحّ تشبيه حلول الشّيب في محلّي السّواد وهما الفودان بتعشيش الطّائر في موضع طائر آخر أم لم يحسن إلاّ مع المجاز الأوّل."[3]

نجد الزّمخشريَّ يُواصِل ما ذهبَ إليه حول التّرشيح، فيبني كلامَهُ على الاستعارةِ التّبَعِيّة بشاهِدٍ شِعْرِيٍّ آخر بعدما قدْ أتى بالشّاهدِ الشِّعْرِيِّ الأوّل حول التّرشيح وكان في الاستعارةِ المكنيّة كما رأينا.

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص218، ص219.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص218، ص219.

[3]: التّحرير والتّنوير، مرجع سابق، ج1، ص300، ص301.

19-استِعارةٌ تصريحيّةٌ تَبَعِيّةٌ:

الكلام في نفس الآية السّابِقة؛ وهي قولُه تعالى:

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ ((**البقرة:16**)).

يُتابِعُ الزَّمخشريُّ قائلا:

"ونحوُه قولُ بعضِ **فُتّاكِهم** في أمِّه:

فمـــا أُمُّ الـــرُّدَيْنِ وإنْ أدلَّـــتْ بعالمـــــةٍ بـــأخلاقِ الكـــرامِ

إذا الشَّـــيْطانُ قصَّـــعَ فـــي قَفاهـــا تَنَفَّقْنـــاهُ بالحَبْـــلِ التُّـــؤَامِ

أي: إذا دَخَل الشّيطانُ في قَفاها استخرجْناهُ مِنْ نافِقائه بالحَبْل المُثنَّى المُحكَم، يُريدُ إذا حَرِدتْ وأساءت الخُلقَ اجتهدْنا في إزالةِ غَضَبِها وإماطةِ ما يَسُوءُ من خُلقها.

استعارَ التَّقصيعَ أوّلاً، ثُمّ ضمَّ إليه التَّنفُّق، ثُمَّ الحبْلَ التُّؤام، فكذلك لمّا ذكَرَ سبحانه الشّراءَ أتْبَعه ما يُشاكِلُه ويُؤاخيه، وما يَكمُلُ ويتمُّ بانضمامِه إليه؛ تمثيلاً لخَسارِهم، وتصويرًا لحقيقتِه." [1]

يقول الطّيبي:

"قولُه: (**فُتّاكهم**)، **الجَوْهريُّ**: الفاتِكُ الجريءُ، والجَمْعُ: الفتّاك، والفَتْكُ: أنْ يأتيَ الرّجلُ صاحبَه وهو غافِلٌ حتى يشدَّ عليهِ فيَقْتُلَهُ.

قولُه: (**فما أمُّ الرُّدَيْن**) البيت: أدلَّت من الإدلالِ؛ أي: لا تحفَظُ حَدَّ الإدلال.

القاصِعاء: الطَّريقُ المُستوي، وهي إحدى جُمْرَي اليَرْبوع.

والنّافِقاء: موضعٌ يُرقِّقُه ولا ينفذُه مخافةَ أن يقِفَ عليه الصّائدُ، فإذا طُلِبَ من القاصِعاءِ خرَجَ من النَّافِقاء برأسه، ومنه سُمِّيَ المُنافِقُ؛ لأنّه يدخُلُ في الإسلام ثُمَّ يخرُجُ منه من غير الوَجْهِ الذي

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص219، ص220.

دخَلَ فيه، وإنّما جاء بالتّقصيعِ مَصْدرًا لِيُشيرَ إلى أنّ **الاستِعارَةَ في قَصَعَ تَبَعِيَّةٌ، ورَشَّحَ الاستِعارَةَ بأنْ ضَمَّ التَّنَفُّقَ والحَبْلَ التَّوَّامَ إليها**، وأمّا وجْهُ مُناسبةِ القَفا فهو أنّ سوءَ الخُلُقِ من الحُمْق." [1]

20–التّرشيحُ والتّجريدُ الذي وقع في استعارة الآية السّابقة:

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ ((**البقرة:16**)).

كُلّما مرّ البحثُ ازدادَ الباحِثُ شَوْقًا لقراءة ما قدّمه الرّجلان، وكلّما مضى البحثُ قُدُمًا يزدادُ اليقينُ على رُسوخ قَدَمِ الزّمخشرِيِّ والطّيبي في علم البلاغة؛ إذْ لا يترْكان آيةً إلاّ واستخرجا منها الكثير مِن الدُّرر والجواهر النّفيسة؛ فها هو الزّمخشرِيُّ يُواصِل تفسيرَه مع الآية السّابقة؛ لِيُكْمِلَ حديثَه فيها عن **التّرشيح والتّجريد الذي وقعَ في الاستعارة**، فيقول:

"فإن قلتَ: **فما معنى قولِه:** ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾؟ قلتُ: معناهُ: أنّ الذي يطلُبُه التُّجّارُ في مُتَصرّفاتِهم شيئان: سلامةُ رأسِ المالِ، والرِّبْحُ، وهؤلاء قد أضاعوا الطِّلْبَتَيْنِ معًا؛ لأنّ رأسَ مالِهم كان هو الهُدى، فلم يبقَ لهم مع الضّلالة، وحين لم يبقَ في أيديهم إلاّ الضّلالةُ؛ لم يُوصَفُوا بإصابَةِ الرِّبْح، وإن ظَفِروا بما ظَفِروا به من الأغراضِ الدُّنيويَّة؛ لأنّ الضّالَّ خاسِرٌ دامِرٌ؛ ولأنّه لا يُقال لمن لم يَسلَمْ له رأسُ مالِه: قد رَبِحَ. ﴿وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴾: لِطُرُقِ التّجارةِ كما يكون التُّجّارُ المُتَصَرِّفونَ العالِمونَ بما يُربِحُ فيهم ويُخسِر." [2]

يشرح الطّيبي قائلاً:

"قولُه: (**ما معنى قوله:** ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ ؟)...، يعني: هَبْ أنّك حَمَلْتَ ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ ﴾ على **التّرشيح** لكَوْنِه ملائمًا للمُستعارِ منه، فما معنى قولِه:

---

[1]: فتوح الغيب، ، مصدر سابق ،ج2، ص219، ص220.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص220، ص221، ص222.

﴿وَمَاكَانُوْاْمُهْتَدِينَ﴾ فإنّه معطوفٌ عليه ولا يَصلُحُ أنْ يكون ترشيحًا؛ لأنّه غيرُ مُلائمٍ للمُستعار منه، وأجاب: أنّه وإن لم يَصلُح أن يكون ترشيحًا للاستِعارَةِ لكن يصلُحُ أن يكون **تجْريدًا** لها؛ لأنّه يَحْسُنُ أن يوصفَ التّاجِرُ بأنّه ليس مُهتَدِيًا لطرُقِ التّجارةِ، فكما أنّ مطلوب التُّجّار في مُتصرّفاتِهم الرّبحُ، كذلك مَطلوبُهم سلامةُ رأسِ المال، ولا يَسلَمُ رأسُ المالِ إلاّ بمعرفة طُرُقِ التّجارة، وهاهنا رأسُ مالِهم التّمكُّنُ على الهُدى، والرّبْحُ حصولُ الفلاح في الآجلِ، وحين لم يبْقَ في أيديهم إلاّ الضَّلالُ، فقد أضاعوا الطِّلْبَتَيْن." [1]

يعني من هذا أنّه إذا كان **التّرشيحُ** في قولِه تعالى: ﴿فَمَارَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ﴾ مُلائمًا للمشبّه به الذي هو في هذه الآية (اشتَرَوْا) كما سبق وأن قلنا في شرحنا لها سابقًا في بداية الآية، فإنّ **التَّجْريدَ** في قولِه تعالى: ﴿وَمَاكَانُوْاْ مُهْتَدِينَ﴾ يكونُ مُلائمًا للمُشبَّه الذي هو في هذه الآية (استبدلوا)؛ وهذا ما يُوَضِّحُه الطّيبي بقولِه:

"والحاصِلُ: أنّ هذه الصَّفْقةَ استَتْبعتَ شَيْئَيْن: أحدُهما: الوَصفُ بعدمِ الرِّبحِ، والثاني: ظهورُ عَدَمُ الخِبْرَةِ بصَنعةِ التِّجارةِ. والذي يُؤَكّدُ أنّ السّؤال عن معنى انضِمامِ ﴿وَمَاكَانُوْاْ مُهْتَدِينَ﴾مع قولِه ﴿فَمَارَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ﴾ سؤالُه عن معنى ﴿فَمَارَبِحَت تِّجَرَتُهُمْ﴾بقولِه ((فما معنى ذِكرِ الرّبحِ والتّجارة، وإتيانُ هذا السّؤالِ بعد الفراغِ من ذلك السّؤال وجوابِه))، ولأجْلِ أنّ السّؤال عن معنى اقتِرانِ القَرينَتَيْنِ يجبُ أن يُقال: إنّ قولَه: ﴿وَمَاكَانُوْاْ مُهْتَدِينَ﴾ لطُرُق التّجارةِ عَطْفٌ على قَوْلِه ((لم يُوصَفوا)) ليُطابِقَ الجوابُ السُّؤالَ.

فإن قلتَ: لو كان ﴿وَمَاكَانُوْاْ مُهْتَدِينَ﴾ **تجريدًا للاستِعارَةِ** لِمَ قَدَّرَ ((مُهتدينَ لِطُرُقِ التِّجارَةِ))؟ قلتُ: لِيُرشِدَك إلى اكتِساب المعطوفِ من المعطوفِ عليه معناهُ بحسَبِ المقامِ.

ومِمّا يَدُلُّ على أنّ قوْلَه: ﴿وَمَاكَانُوْاْمُهْتَدِينَ﴾ وَصْفٌ مُلائمٌ للمُستعارِ له أنّك لو قلتَ:

أولئك الذين استبدَلوا الضّلالةَ بالهُدى، فما كانوا مُهتَدينَ، كان على ظاهِرِه." [2]

فكما نرى أنّ هذه الاستعارة قد وقع فيها تجريدٌ وترشيحٌ كما بيّن لنا بذلك شارح الحاشية الطّيبي.

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص220، ص221.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص221.

الفصل الرّابع

الكناية

كان العربيُّ إذا تحدّثَ يُعطي للمقام حقَّه فقد يُكثر من الشّرح والإيضاح وقد يكتفي بالتّلويح والإشارة، وقد يُصرِّح بالمعنى كما أنّه قد يكنّي عنه ويُخْفيه لأسبابٍ قد تجعل المرء يلجأ للكناية دون التّصريح؛ منها: احترام المخاطب، أو الخوف على النّفس، وغيرها كثير يُستعمل حسب السّياق والموقف، وقد استُعمِل أسلوب الكناية والتّعريض بكثرة في كلام العرب شعرهم ونثرهم، وبما أنّ القرآن الكريم أنزِل بلسانٍ عربيٍّ مبين فقد وُجِدَ هذا الأسلوب بكثرة في الآيات الكريمة وسنعرض جُزْءًا من ذلك في هذا الفصل.

المبحث الأوّل: مفهوم الكناية وتقسيم الطّيبي لها:

المطلب الأوّل: تعريف الكناية:

الكناية بمفهومها اللّغوي تُماثِل المفهومَ الاصطلاحي تقريبًا؛ وسنذكر بعضًا من تعريفاتها في اللّغة وأيضًا بعض تعريفاتِها في الاصطلاح في علم البيان عند أئمّة هذا الفنّ:

أ.لغة:

جاءت الكناية في معاجم اللّغة على الشّكل الآتي:

"كني: كَنَى فلان، يَكْني عن كذا، وعن اسم كذا إذا تكلّم بغيره ممّا يستدلّ به عليه، نحو الجماع والغائط، والرّفث، ونحوه.

والكُنْية للرّجل، وأهل البصرة يقولون:

فلان يُكْنَى بأبي عبد الله، وغيرهم يقول: يُكْنَى بعبد الله، وهذا غلط، ألا ترى أنّك تقول:

يسمى زيدًا ويسمى بزيد، ويُكْنَى أبا عمرو، ويُكْنَى بأبي عمرو."[1]

وكما يتبيّن لنا أنّ المعنى اللّغوي تقريبًا يماثِل المعنى الاصطلاحي للكناية.

أمّا في جمهرة اللّغة لابن دريد؛ فقد جاءت كما يلي:

"(كني)

كَنَيْتُ الرّجلَ أكنيه وكنّيته أكنّيه تكنيةً، وكَنَيْتُ عن الشّيء وغيره أكني عنه لا غير."[2]

وقد جاء في مقاييس اللّغة لابن فارس معنى هذه الكلمة؛ كما يلي:

"(كَنَوَ) الكافُ والنّونُ والحرفُ المُعتَلُّ يدلُّ على توريَةٍ عن اسمٍ بغيره.

---

[1]: العين، مرجع سابق، ج5، ص411.

[2]: جمهرة اللّغة، مرجع سابق، ج2، ص985.

يُقالُ: كَنَّيْتُ عن كذا؛ إذا تكلَّمتُ بغيره ممّا يُستدلُّ به عليه، وكَنَوْتُ أيضًا، وممّا يُوضّح هذا قولُ القائل:

وإنّي لَأَكْنُو عن قَذُورَ بغيرها وأُعرِبُ أحيانًا بها فأُصارِحُ

ألا تراهُ جَعَلَ الكنايةَ مُقابِلةً للمُصارحةِ؛ ولذلك تُسمّى الكُنْيَةُ كُنْيَةً، كأنّها تَوْرِيَةٌ عن اسمه...، وكُنَى الرُّؤْيا هي الأمثالُ التي يضرِبُها مَلَكُ الرُّؤيا، يَكْنِي بها عن أعيان الأمور." [1]

وجاء في الصّحاح؛ ما يلي:

"(كنى):

الكناية:أن تتكلّم بشيء وتريد به غيره، وقد كَنَيْتُ بكذا عن كذا وكَنَوْتُ، وأنشد أبو زياد:

وإنّي لأكْنو عن قَذورَ بغيرها وأُعْرِبُ أحيانًا بها فأصارح

ورَجُلٌ كانٍ وقَوْمٌ كانُونَ. والكُنْيَةُ والكِنْيَةُ أيضًا بالكسر: واحدة الكُنى.

واكْتَنى فلان بكذا. وفلان يُكْنى بأبي عبد الله، ولا تقل يُكْنى بعبد الله.

وكَنَّيْتُهُ أبا زيد وبأبي زيدٍ تَكْنِيَةً، وهو كَنِيُّهُ كما تقول: سَمِيُّهُ.

وكُنَى الرّؤيا، هي الأمثال التي يضربها مَلَكُ الرّؤيا، يُكْنى بها عن أعيان الأمور." [2]

وفي **لسان العرب** لابن منظور جاءت الكناية بالمعاني الآتية:

"كني: الكُنْيَةُ على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن يُكْنى عن الشّيء الذي يُستفْحَشُ ذِكْرُه، والثاني: أنْ يُكْنى الرَّجُلُ باسمٍ توقيرًا وتعظيمًا، والثّالث: أن تقوم الكُنْيَةُ مقام الاسم فيُعرف صاحبها بها كما يُعرف باسمه كأبي لهبٍ اسمُهُ عبد العُزّى، عُرِف بكُنْيتِه فسمّاه اللهُ بها." [3]

---

[1]: مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج5، ص139.

[2]: الصّحاح تاج اللّغة وصحاح العربيّة، مرجع سابق، ج6، ص2477.

[3]: لسان العرب، مرجع سابق، ج15، ص233.

فقاموسُ ابنُ منظور لسان العرب قد أعطانا المعاني الخاصّة لهذه المادة (كني) بعدّة أوجه لاسيما وأنّه يُحيل إلى المعاجم التي سبقته فهو قاموسٌ متأخّرٌ جامعٌ لما قد سبقه، والمتأخّر قد يتوفّر له ما لم يتوفّر للّذي قبله، ولهذا نجده يقول أيضًا:

"وكَنَى عن الأمر بغيره يَكْني كِنايَةً:

يعني إذا تكلّم بغيره ممّا يَستدِلُّ عليه نحو الرّفث والغائط ونحوه، وفي الحديث:

مَنْ تَعَزَّى بعزاء الجاهليّةِ فأعِضُّوه بأيْر أبيه ولا تَكْنوا.

وفي حديث بعضهم:

رأيتُ عِلْجًا يومَ القادسيّة وقد تكنّى وتحَجَّى؛ أي تَستَّرَ، من كنى عنه إذا وَرَّى، أو من الكُنْيَة؛ كأنّه ذكر كنيته عند الحرب ليُعرف وهو من شعار المبارزين في الحرب." [1]

أي إنّ معناها في هذا الحديث الذي ذكره بعضهم أن يكون معنى لفظ (تَكَنّى) هو تَستَّرَ، أو بمعنى أنّه يذكر كنيته لِيُعرف بها أثناء القتال؛ ولهذا واصل بعد ذلك قائلاً:

"يقول أحدهم: أنا فلانٌ وأنا أبو فُلانٍ؛ ومنه الحديث:

خُذها منّي وأنا الغلام الغِفاريُّ.

وقول عليّ رضي الله عنه:

أنا أبو حَسَنٍ القَرْم.

وكَنَوْت بكذا عن كذا...، وكُنْيَةُ فُلانٍ أبو فُلانٍ...، كَنَوْتُهُ: لغةٌ في كَنَيْتُه...، كَنَوْتُه وأكْنَيْتُه وكَنَّيْتُه، وكَنَّيْتُه أبا زيدٍ وبأبي زيدٍ تَكْنِيَةً، وهو كَنِيُّه: كما تقول: سَمِيُّه." [2]

---

[1]: لسان العرب، مرجع سابق، ج15، ص233.

[2]: المرجع نفسه، ج15، ص233، ص234.

كما يتّضح أنّ معاني هذه المادّة في اللّسان متعدّدة مع تعدّد شواهدها وأمثلتها لكن تصبُّ في معنى عامّ والذي هو التَّستُّر والخفاء.

وقد جاء في **الصاحبي في فقه اللّغة** لابن فارس قوله بأنّ الكناية هي:

"أن يُكْنى عن الشّيء فيذكر بغير اسمه تحسينًا للفظ أو إكرامًا للمذكور، وذلك كقوله جلّ ثناؤه:

﴿وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا﴾ فصلت: ٢١، قالوا: إنّ الجلود في هذا الموضع كناية عن آراب الإنسان.

وكذلك قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَلَكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا﴾ البقرة: ٢٣٥، إنّه النّكاح.

كذلك﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾ النساء: ٤٣، والغائط: مطمَئِن من الأرض.

كلّ هذا تحسين اللّفظ." [1]

فكما نلاحظ أنّ ابن فارس أتى بالشّواهد القرآنيّة التي توجد بها الكناية في جانب تحسين اللّفظ، ثم يواصل بعد ذلك قائلاً:

" والله جلّ ثناؤه كريم يكني كما قال في قصّة عيسى وأمّه عليهما السّلام:

﴿مَّا ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ وَأُمُّهُۥ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾ المائدة: ٧٥، كناية عمّا لابدّ لآكل الطّعام منه.

والكناية التي للتّبجيل قولهم: (أبو فلان) صيانة لاسمه عن الابتذال.

والكُنى ممّا كان للعرب خصوصًا. ثم تَشبَّه غيرهم بهم في ذلك." [2]

---

[1]: الصّاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، مرجع سابق، ص200، ص201.

[2]: المرجع نفسه، ص200، ص201.

ب.اصطلاحًا:

يعرّفها الجرجاني بقوله:

"والمراد بالكناية..أن يُريد المتكلّمُ إثبات معنًى من المعاني، فلا يذكُرُه باللّفظ الموضوع له في اللّغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورِدْفُه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهُم:

((هو طويل النّجاد))؛ يريدون طويلَ القامة.

((وكثير رمادِ القِدْر))؛ يعنون كثير القِرى.

وفي المرأة: ((نؤوم الضّحى))؛ والمراد أنّها مُترَفَةٌ مَخْدومَةٌ، لها مَن يَكفيها أمْرَها." [1]

وبعد هذا التّعريف والأمثلة للكناية التي قدّمها الجرجانيّ في كتابه البلاغي دلائل الإعجاز يذهب لشرح ما قدّمه قائلاً:

"فقد أرادوا في هذا كُلِّه كما ترى معنىً، ثمّ لم يَذْكُروه بلفظه الخاصّ به، ولكنّهم توصّلوا إليه بذكر معنًى آخر من شأنه أن يَرْدُفَه في الوجود، وأن يكون إذا كان.

أفلا ترى أنّ القامةَ إذا طالتْ طالَ النّجادُ؟

وإذا كَثُرَ القِرى كَثُرَ رَمادُ القِدْر؟

وإذا كانت المرأةُ مُتْرَفةً لها مَن يَكْفيها أمْرَها، رَدِفَ ذلك أن تنامَ إلى الضّحى." [2]

أمّا السّكاكي فيُعرّفها بقوله:

"الكناية هي ترك التّصريح بذكر الشّيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك كما نقول:

فلانٌ طويل النّجاد لينتقل منه إلى ما هو ملزوم وهو طول القامة" [3]

---

[1]: دلائل الإعجاز ، مرجع سابق، ص66.

[2]:المرجع نفسه، ص66.

[3]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص402.

وعلى عادته الكسائي يضرب الأمثلة ويشرحها حتى يُسهل بذلك عمليّة التّعليم؛ فنجده يواصل قائلاً:

"وكما تقول فلانة نؤوم الضّحى لينتقل منه إلى ما هو ملزومه وهو كونها مخدومة غير محتاجة إلى السّعي بنفسها في إصلاح المهمات وذلك أنّ وقت الضّحى وقت سعي نساء العرب في أمر المعاش وكفاية أسبابه وتحصيل ما يحتاج إليه في تهيئة المتناولات وتدبير إصلاحها فلا تنام فيه من نسائهم إلاّ من تكون لها خدم ينوبون عنها في السّعي لذلك" [1]

ثمّ يواصل الكسائي في مفتاح العلوم شَرْحَه ويُبيّن العلاقة بين المفهوم الاصطلاحي والمفهوم اللّغوي؛ قائلاً:

"وسمّي هذا النّوع كناية لما فيه من إخفاء وجه التّصريح ودلالة كني على ذلك؛ لأنّ (ك، ن، ى) كيفما تركّبت دارت مع تأدية معنى الخفاء." [2]

أمّا صاحب الحاشية الطّيبي فيعرّفها في كتابه البلاغي (**التبيان في البيان**) بقوله:

"هي تركُ التّصريح بالشّيء إلى ما يُساويه في اللّزوم، لينتقل منه إلى الملزوم كما يقال فلان طويل النّجاد أي طويل القامة، وسُمّيت كناية لما فيها من إخفاء وجه التّصريح، ومنه الكنى لما فيها من إخفاء وجه التّصريح بالعلم."[3]

وعلى عادة الطّيبي تشابه تعريفاته مع تعريفات السّكاكي كما نلاحظ.

---

[1]: مفتاح العلوم، مرجع سابق، ج1، ص402.

[2]: المرجع نفسه، ج1، ص402.

[3]: التّبيان في البيان، المصدر السابق، ص406.

المطلب الثاني: تقسيم الطّيبي للكناية:

يقسّم الطّيبي الكناية، فيقول:

"وهي إمّا مُطْلَقَةٌ أو غير مُطْلقة، والمُطْلقة هي ما يُطلب منه نفس الموصوف، وهي إمّا بمعنى واحد نحو قولك مضياف كناية عن زيد بسبب اختصاصه به أو بمعان مجموعة كقولك حيّ مستوي القامة عريض الأظفار وتعني به الإنسان، وقال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ البقرة: ٣؛ أي عني بالمجموع المُتّقون، ولاستواء هذه الكناية بين المكنى والمكنى عنه يتمكن المتكلم من وضع الوصف موضع العلم كقوله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٩﴾ وَإِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ إلى قوله ﴿ وَإِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنقَلِبُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ الزخرف: ٩ - ١٤، وإنّما يكون جوابهم الله فحسب، فوضع الآيات موضعه والمعنى لتنسبنّ خلقها إلى الذي وصف بهذه الأوصاف، وفيه مصداق لقول من ذهب إلى أنّ اسم الله دالّ على الذّات الجامعة لصفات الإلهية، وغير المُطْلقة تتنوّع إلى رمز وتلويح وإيماء وتعريض" [1] .

يتبيّن لنا من خلال تعريف الطّيبي للكناية وتقسيمه لها أنّه جعلها على ضربين؛ وهي إمّا مُطْلقة أو غير مُطْلقة، فجعل المُطْلقة هي التي يطلب منها نفس الموصوف وأتى ببعض الأمثلة التي تبيّن هذه التّقسيمات الموجودة فيها؛ فكأنّه بتلك الأمثلة قسّمها إلى:

كناية عن موصوف، وكناية عن صفة، وكناية عن نسبة.

أمّا الضّرب الثاني منها فهي غيرُ المُطْلقة حيث جعلها تتنوّع إلى:

رمز، وتلويح، وإيماء، وتعريض؛ وفي تعريفه للرّمز والتّلويح والإيماء تقارُبٌ باختلاف يسير وسنتطرّق بتعريف كلّ واحدة منها على حِدة عندما نكون بصَدَد التّطبيق، أمّا التّعريض الذي سنتطرّق لتعريف الطّيبي له في الجانب التّطبيقي أيضا للحاشية فهو يختلف عن التّعريفات السّابقة (الرّمز، والتّلويح، والإيماء)، لكنّه جعله معها في باب الكِناية؛ رُبّما لوجود التّقارب في المفهوم العامّ لهذه التّعريفات.

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص406، ص407.

وكما سبق في الأبواب الماضية لم يذكر لنا الطّيبي في الحاشية التّعريفات النّظريّة لكن ما لحظناه أثناء دراسة المُدَوّنة في جزئيها المُخصّصين لسورة البقرة أنّه قد أعطى تعريفا للكناية وللتّعريض وللتّلويح في الحاشية حينما أنكر على الزّمخشري تعريفه للكناية والتّعريض والتّلويح؛ مُبدِيا الرّأي الصّائب في نظره وذلك في معرض تفسيره للآية (234-235) من سورة البقرة حينما أراد الزّمخشري أن يُفرّق بين الكناية والتّعريض قائلاً:

"**الكنايةُ أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له**؛ كقولك: طويل النّجاد والحمائل؛ لطويل القامة، وكثير الرّماد للمضياف، و**التّعريض** أن تذكر شيئا تدلّ به على شيء لم تذكرْه؛ كما يقول المحتاجُ للمحتاج إليه: جئتك لأسلّم عليك، ولأنظرَ إلى وجهك الكريم؛ ولذلك قالوا:

وحسبُكَ بالتّسليم منّي تقاضِيا

وكأنّه إمالة الكلام إلى عرضٍ يدلّ على الغرض، **ويسمى التّلويح**، لأنّه يلوحُ منه ما يريدُه."[1]

فعارضه الطّيبي في هذه التّعريفات؛ قائلاً:

"قولُه: (**الكنايةُ أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له**)، ليس هذا تعريفَ الكناية، لدُخول المجاز فيه، ولو قال: مع قرينةٍ غيرِ مانعةٍ لإرادة الموضوع له لَصَحَّ، وكذلك **تعريف التّعريض** هو: اللّفظ المُشارُ به إلى جانبٍ بحيث يوهم أنّ الغرض جانبٌ آخر، وبين الكناية والتّعريض عموم وخصوص مِن وجهٍ، فقد يكون كناية ولا يكون تعريضا كقولك: فلانٌ طويل النّجاد، وبالعكس، كقولك في عَرض مَن يؤذيك لغير المُؤذي: آذْيتَني فستُعرَفُ، وعليه قوله تعالى لعيسى عليه السّلام: ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ المائدة: ١١٦، وقد يجتمع التّعريض والكناية معا، كقولك في عَرض مَن يؤذي المؤمنين: المُؤمن هو الذي يُصلّي ويُزكّي ولا يؤذي أخاه المؤمن، ويتوصّل بذلك إلى نفي الإيمان عن المؤذي ومَن هو بصدده، **والتّلويحُ**: أن تُشيرَ إلى

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج3، ص427، ص428.

مطلوبك مِن بُعد، كقولك: ((فلانٌ كثيرُ الرّماد))..."[1]

وسنعرض في القسم التّطبيقي للحاشية تعريفات كلّ نوع من أنواع الكناية من الكتاب البلاغي للطّيبي ((**التّبيان في البيان**)).

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج3، ص427.

المبحث الثّاني: الكناية في فتوح الغيب:

في هذا الجانب قُمْنا بالتّعريفات النّظريّة لكلّ نوعٍ من أنواع الكناية غير المُطلقة (الرّمز، والتّلويح، والإيماء، والتّعريض)، وكان مرجعنا الأساس الذي اعتمدنا عليه في ذلك: الكتاب البلاغي للطّيبي **التِّبْيان في البيان**، كما استعنّا ببعض الكتب البلاغيّة الأخرى.

أ.الكناية المُطْلقة:

1. كناية عن صفة:

تحدّث الزّمخشري عن (الم) وعن كونها حروف أو أسماء فقال:

"ألا ترى أنّ الحرف ما دلّ على معنًى في غيره، وهذا كما ترى دالٌّ على معنًى في نفسه، ولأنّها متصرَّفٌ فيها بالإمالة، كقولك ((با)) و((تا))، وبالتّفخيم، كقولك: ((يا))، ((ها))، وبالتّعريف، والتّنكير، والجمع، والتّصغير، والوصف، والإسناد، والإضافة، وجميع ما للأسماء المتصرِّفة، ثمّ إنّي عثرتُ **من جانب الخليل** على نصٍّ في ذلك.

قال سيبَوَيْه: قال الخليلُ يومًا، وسأل أصحابَه: كيف تقولون إذا أردتم أن تَلفِظوا بالكافِ التي في ((لك)) والباءِ التي في ((ضرب))؟ فقيل: نقول: باء، كاف، فقال: إنّما جئتم بالاسم، ولم تَلْفِظوا بالحرْف، وقال: أقول: ((كَهْ))، ((بَهْ))." [1]

يقول الطّيبي عن ما ذهب إليه الزّمخشريّ:

" **قوله**: (**مِن جانب الخليل**)، كناية عن تعظيمه كقولك: المجلسُ العالي؛ وحُقّ له ذلك لما روى الأنباري: أنّ الخليل بنَ أحمدَ البصريَّ كان سيّدَ أهل العربيّة قاطبةً في علمه وزُهده واستخراجه مسائل النّحو وتعليله؛ أخذ من أبي عمرو بن العلاء وأخذ منه سيبويه" [2].

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص09، ص10.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص10.

نجد أنّ الطّيبي يشرح لنا ما أتى به مُصنّف الكشّاف في معرض تفسيره لسورة البقرة أثناء حديثه عن بداية السّورة وافتتاحها بـ ((الم)) وعن اسميّة هذه الألفاظ بالدّليل والبرهان في ذلك من جانب الخليل؛ فأتى بحدّ الاسم وخواصّه من التّعريف، والتّنكير، والتّصغير، والإسناد، والإضافة، وجميع ما للأسماء المُتصرّفة من خصائص، وأتى بنصّ لسيبويه عن شيخه الخليل في ذلك؛ ولهذا قال (الزّمخشري): (مِن جانب الخليل)؛ كيف لا؟ وهو الإمام البارز من أعلام اللّغة العربيّة وسيّد أهلها في شتّى الفنون، وقد أخذ من عرانينها أمثال: أبي عمرو بن العلاء، وتتلمذ على يديه الشّيوخ الكبار أمثال: سيبويهِ وله السّبق في علوم عِدّة؛ ولهذا ذكر تلك الجملة التي تدلّ عليه، وتوحي إلى مكانته العالية وتشير إلى صفة العظمة وعلوّ الشّأن ومرتبته السّامية بين أهل العربيّة؛ ممّا يوحي للمتلقي بعظمة هذا الشّخص وإنْ لم يعرفه.

2. **كنايةٌ عن نسبة:**

في قوله تعالى:

﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ البقرة: ٥

يقول الزّمخشري عن معنى {هدى من ربّهم}:

"ومعنى **{هدى من ربّهم}**؛ أي: **مُنِحُوه مِن عِندِه، وأُوتُوهُ مِن قِبَلِه**، وهو اللُّطفُ والتّوفيقُ الذي اعتَضَدُوا بهِ على أعمال الخير، والتّرقّي إلى الأفضلِ فالأفضلِ."[1]

يشرحُ الطّيبي كلام الزّمخشري في تحليله للآية قائلا:

"قولُه:(أي: **مُنِحوه مِن عندِه وأوتوه مِن قِبَلِه**) يعني: أنّ ((مِن)) هاهنا لابتداء الغاية فلا يصِحُّ إلاّ بتقدير ((عند)) نحوَ قولِه تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ الأعراف: ٢٠٦؛ وهو أيضا لا يصحُّ إلاّ بالكناية، فيرجعُ حاصِلُه: أُوتُوهُ مِن قِبَلِه؛ أي: بتوفيقه ولُطفِه، واللُّطفُ ما يختارُ عندَه

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص110.

المُكلَّفُ الطّاعةَ على مذهبِه."[1]

معنى كلام الشّارح أنّ هذا الهدى الذي هم عليه مَنسوبٌ فضلُه لله سبحانه وتعالى؛ فهو من عنده ومن قِبَلِه؛ فهو نتيجة توفيق الله لهم ولطفه بهم.

3. كناية عن موصوف:

كنايةٌ أخرى في شرحه لهذه الآية حيثُ لمّا قال صاحبُ الكشّاف:

"والمُفلِحُ: الفائزُ بالبُغية، كأنّه الذي انفتحتْ له وجوهُ الظَّفَر، ولم تستغلق عيه.

والمفلجُ – بالجيم –مِثلُه، ومنه قولُهم للمطلَّقةِ: استَفْلِحي بأمرِك، بالحاء والجيم، والتّركيبُ دالٌّ على معنى الشّقِّ والفتحِ، وكذلك أخواتُه في الفاءِ والعينِ؛ نحوُ: فَلَقَ، وفَلَذَ، وفلى."[2]

قال الشّارح:

"قولُهُ: (**استَفْلحي**)؛ أي: فُوزي بأمرِكِ واستبدّي؛ وهو من **كنايات الطّلاق**." [3]

وكما قال محقّق الحاشية أنّه "ذكره السرخسي في ((المبسوط))..وفسَّره بقوله: هو بمنزلةِ قولِه: اذهبي؛ لأنّ العربَ تقول: أفلِح بخير؛ أي: اذهبْ بخير، وكذلك لو قال: استفلحي؛ لأنّ معناه: اطلُبي فَحْلاً."[4]

فالموصوف هنا هو الطّلاق.

4. كناية عن صفة:

ذكر الطّيبي كنايتان عن صفتين في معرض شرحِه لتفسير الزّمخشري لقولِه تعالى:

﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ البقرة: ١٠

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص110.

[2]: المصدر نفسه ،ج2، ص117.

[3]: المصدر نفسه ،ج2، ص117.

[4]: المصدر نفسه،ج2، ص117.

قال الزّمخشري:

"والمرادُ به هنا ما في قلوبهم من سوءِ الاعتقاد والكفر، أو من الغِلِّ والحَسَد والبغضاء؛ لأنّ صدورهم كانت تغلي على رسول الله (عليه الصّلاة والسّلام) والمؤمنين غِلاًّ وحَنَقًا، ويُبغضونهم البغضاءَ التي وصفها الله في قولِه: ﴿قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ آل عمران: ١١٨ **ويَتحرَّقونَ** عليهم حَسَدًا، ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ﴾ آل عمران: ١٢٠ ، وناهيك بما كان مِن ابنِ أُبيٍّ، وقولِ سعدِ بنِ عُبادةَ لرسولِ اللهِ (عليه الصّلاة والسّلام):

اعفُ عنهُ يا رسولَ الله واصفحْ، فوا لله لقد أعطاكَ اللهُ الذي أعطاكَ ولقد اصطلحَ أهلُ هذه البُحَيرةِ **أنْ يُعصِّبوهُ** بِالعصابةِ، فلمّا ردّ اللهُ ذلك بالحقِّ الذي أعطاكَهُ **شَرِقَ بذلك**." [1]

قال الطّيبي عن ذلك:

"قولُه: (**ويَتحرَّقونَ**) مِن حرَقَ نابَه؛ أي: سحَقَه حتى يُسمَعَ له صريفٌ، فهو **كنايةٌ عن الغَيْظِ الذي جلَبَه الحَسَد**.

.....قولُه: (**أنْ يُعصِّبوهُ**) من العِصابةِ؛ العِمامة يُعْصَبُ بها الرّأسُ، وهو **كنايةٌ عن التّسويد**؛ لأنّ العمائمَ تيجانُ العرب." [2]

فالكناية الأولى في قولِه (ويتحرّقون): وهي **كنايةٌ عن صفة الحَسد** الذي أصابهم من رسول الله (عليه الصّلاة والسّلام) ومن المؤمنين؛ ولهذا قال الطّيبي عن هذا المعنى في شرحه للكشّاف:

"يكفيكَ ما كان مِن ابنِ أُبَيٍّ بن سَلول من الحسد والبغضاء"[3].

وأمّا **الكناية الثّانية** ففي قوله (أن يُعصِّبوه) وهي **كنايةٌ عن صفة السّيادة**؛ لأنّ العِمامة التي يُعصَب بها الرّأس دليلٌ على التّسويد؛ وقد كان ابنُ أبيّ يرجوها فلمّا أعطى الله لنبيّه الكريم (عليه

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص173، ص174.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص173، ص174.

[3]: المصدر نفسه،ج2، ص173.

الصّلاة والسّلام) هذه المنزلة؛ أصابه ما أصابه ولهذا شرح الطّيبي كلام الزّمخشري قائلاً:

"وقد شَرِقَ بريقِه؛ أي:غَصَّ ولم يقدرْ على إساغَتِه لتعاظُمِه إيّاه، كأنّه اعترضَ في حَلْقِه فغَصَّ به كما يغَصُّ الشّاربُ بالماءِ." [1]

حيث حسَدَ ابنُ أبيّ النّبيَّ (عليه الصّلاة والسّلام) وأصابه من الغمّ والهمّ ما أصابه لأنّه كان يطمع في السّيادةِ وقد شقّ عليه أنّه رأى فضلَ اللهِ أوتِيَ لمحمّدٍ بن عبد الله (عليه أفضل الصّلاة والتّسليم).

5. كنايةٌ عن موصوف:

كنايةٌ في بيانِ تفسير قولِه تعالى:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ ﴾ البقرة: ١٣.

قال الزّمخشري:

"اللّام في {**السّفهاء**} **مُشارٌ بها إلى النّاس**، كما تقول لصاحبك: إنَّ زيدًا قد سعى بكَ، فيقول: أوَ قدْ فَعَلَ السَّفيهُ! ويجوزُ أن تكونَ للجنس، **وينطوي تحتَه الجاري ذِكْرُهم** على زعمِهم واعتِقادِهم؛ لأنّهم عندَهم أعرقُ النّاسِ في السَّفَه." [2]

يرى صاحبِ الكشّاف في تفسيرِهِ لهذه الآية أنّ المقصودَ باللّامِ التي في {السّفهاء} هو نفسُ المقصودِ باللّامِ التي في كلمةِ {النّاس} التي قبلَها؛ فالمعنى الذي تَحمِلُه كلمةُ {النّاس} هو نفسُ المعنى الذي تحمِلُه كلمةُ {السّفهاء} بعدها في هذه الآية؛ لأنّ المنافِقينَ لمّا دَعَوْهُم المُسلمونَ للإيمانِ بما آمنَ بهِ النّاس ردّ المنافِقونَ عليهم بعدَمِ الاستجابةِ لهذه الدّعوَةِ من الإيمانِ، ووصفوا هؤلاء النّاس بالسّفهاء وعلى هذا فما تُحملُ عليه كلِمةُ {النّاس} في هذه الآية تُحمَلُ عليه أيضا

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص174.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص192، ص193.

كلِمةُ {السّفهاء} أيضًا؛ ولهذا يقول الطّيبي عمّا قد أتى به صاحِبُ الكشّاف:

"قولُه: (**مُشارٌ بها إلى النّاس**)...وهم رسولُ الله وأصحابُه، أو عبدُ الله بنُ سَلامٍ وأشياعُه؛ لأنّ السّفهاءَ عبارةٌ عن النّاس، ويتغيّرُ معنى السّفهاءِ بتغيُّرِ إرادةِ معنى النّاسِ، مِنْ كَوْنِه جنسًا أو عَهْدًا على كلا التّقديريْنِ فيه.

...قولُه: (**وينطوي تحتَه الجاري ذِكْرُهم**) فعلى هذا اسمُ الجنسِ شاملٌ لهؤلاءِ وغيرِهم، ولمّا كان سَوْقُ الكلامِ لهؤلاء دخلوا فيه دخولاً أوّليًّا، وهذا أبلَغُ لما فيه مِن **الكنايةِ** كقولِه تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾﴾ البقرة: ٨٩في ((الكافرينَ)) للجِنْس."[1]

إذن عندما تكون اللّامُ التي في السّفهاء للجِنس تكونُ أشْمَل ممّا إذا كانتْ فيه للعهْدِ؛ فلمّا تكونُ اللّامُ للجِنْس يدخُل فيها هؤلاء النّاس المعهودين؛ وهم رسولُ الله عليه الصّلاةُ والسّلامُ وأصحابُه رِضوانُ الله عليهم، أو عبدُ الله بنُ سَلَام وأشياعُه، وأيضًا يدخُلُ فيها الكامِلونَ في الإنسانِيّةِ على ما جاء من تعبير الزّمخشريِّ، أو كما رأى أيضًا بأنّ المؤمنينَ كأنّهم همُ النّاسُ على الحقيقةِ ومَنْ عَداهم كالبَهائمِ في فَقْدِ التّمييزِ بين الحقِّ والباطلِ؛ وهذا أبلغُ لِمَا فيه مِن الكنايةِ كما قال الطّيبي، واستَشهَدَ بعْدَ ذلك بالآية التي فيها اللّعنةُ على الكافرينَ ليَزيدَ المعنى إيضاحًا ويُبيِّنَ أنّ المقصودَ باللّامِ التي في ((الكافرينَ)) لا يُعْنَى بها طائفة مُعيّنة معروفة وإنّما يدخلُ فيها كلُّ مَن كَفَر بآيات الله وكذّب بالحقّ بعد إذْ جاءَهُ وعَرَفَه.

[1]: فتوح الغيب، المصدر نفسه،ج2، ص192.

6. كنايةٌ عن صفة:

كنايةٌ في بيانِ تفسير قولِه تعالى:

﴿ وَإِذَا لَقُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا۟ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ قَالُوٓا۟ إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ ﴿١٤﴾ ﴾
البقرة: ١٤

يقول الزّمخشريُّ بعد تفسيره للآيات السّابقة عن هذه الآية الكريمة على طريقتِه في التّفسير بافتراض السّائل وإجابتِه:

"فإن قلتَ: أيّ تعلّق قولُه: **{إنّما نحن مستهزئون}** بقولِه: {إنّا معكم}؟

قلتُ: هو توكيدٌ له؛ لأنّ قولَه: {إنّا معكم} معناهُ الثّباتُ على اليهوديّةِ، وقولَه: **{إنّما نحن مستهزئون}** ردٌّ للإسلامِ ودفعٌ له منهم؛ لأنّ المستهزئَ بالشّيء المستخِفَّ به مُنكِرٌ له ودافِعٌ لكونِه معتدًّا به، ودفعُ نقيضِ الشّيء تأكيدٌ لثباتِه؛ أو بَدَلٌ منه؛ لأنّ مَن حقَّرَ الإسلامَ فقد عظّمَ الكُفْرَ؛ أو استئنافٌ، كأنّهم اعترضوا عليهم حين قالوا لهم: {إنّا معكم}، فقالوا: فما بالُكم إنْ صحَّ أنّكم معنا تُوافِقونَ أهلَ الإسلامِ فقالوا: {إنّما نحنُ مُستهزئون}."[1]

سنذكُر كيف تمّ شرْحُ تفسيرِ الزّمخشريِّ للآية من قِبَلِ الطّيبي وتخريجِه له على الكناية مِن ثلاثةِ وجوهٍ؛ حيثُ يقول الطّيبي:

"قولُه: (**قلتُ: هو توكيدٌ**) يرجِعُ حاصلُ الجوابِ إلى وجوهٍ ثلاثةٍ لاحتمالِ {إنّا معكم} على طريق **الكنايةِ** أمورًا ثلاثة.

أحدُها: إنّا على دينِكم ومَذْهبِكم فيصحُّ توكيدُه إذن بقولِه: {إنّما نحنُ مُستهزئون} بمعنى ندفَعُ دينَ مُخالِفيكم بالاستهزاء." [2]

الاحتمالُ الأوّل الذي أورَدَهُ الطّيبي على ما جاء في الكناية أنّ المنافقينَ من اليهودِ عند

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص201، ص202.
[2]: المصدر نفسه،ج2، ص201.

لِقائهم مَن هم على مِلّتِهم في الكُفر وعدم الإيمان يقولون لهم {إنّا معكم} فنحن على مِلّتِكُم واعتقادِكُم الذي عَهِدتُمونا عليه فأكّدوا لهم هذا القوْل بقولِهم: {إنّما نحنُ مُستهزئون}؛ أي إنّنا نَدفَع دينَ المسلمينَ الذين يُخالِفونكُم ونَرُدُّهُ بهذه الطّريقة وهي طريقةُ الاستهزاء والسُّخرِية؛ وبهذا فهي **كناية عن الاستهزاء والسّخرية** بالمسلمين.

"وثانيها: إنّا مُصاحِبوكم في دينِكم، لا نُفارِقُكم لاحترامِكم؛ لأنّ مَن توخّى تعظيمَ الشّيءِ لا يُفارِقُه، فحينئذٍ يَستقيمُ بيانُه وتفسيرُه بقولِه: {إنّما نحنُ مُستهزئون}؛ لأنّ مَن وضَعَ مِن مِقدار العدُوِّ وحَقَّرَ شأنَه، فقد عظّمَ قَدْرَ وَلِيِّه، فكان قولُه: {إنّا مَعَكُم} كالتّوطِئة؛ لأنّ مِن حقِّ الظّاهر أنْ يقولوا لأصحابِهم: {إنّما نحنُ مُستهزئون} بعْدَ قولِهم للمؤمنينَ: {آمنّا} والفرقُ: أنّه جَعَلَ الجملةَ الثّانية في تأويل الأولى في الأوّلِ ليصِحَّ التّوكيدُ، وبالعكس في الثّاني ليستقيمَ التّفسير، هذا على تقديرِ أنْ يكون بدلُ الكلِّ تفسيرًا للمُبْدَلِ...ويجوزُ أنْ يُقالَ: إنّ قولَه: {إنّا معكم} دلَّ على تعظيمِ الكُفْرِ، وقولُه: {إنّما نحنُ مُستهزئون} دلّ على تحقير الإسلام، ولَزِمَ مِن مفهومِه تَعظيمُ الكُفْرِ كما قال المُصنِّفُ ((لأنّ مَن حقّرَ الإسلامَ فقد عظّمَ الكُفْرَ)) فقد اشتملَ الثّاني على معنى الأوّل مع الزّيادة، والفرقُ بين هذا الوجه وبين الأوّل، وهو كونُه تأكيدًا أو تفسيرًا: أنّه اعتبرَ في الأوّل مفهومَ الثّاني، لتقريرِ المعنى الأوّل،واعتبرَ في هذه العبارةَ والمفهومَ معًا، ولا بُعْدَ فيه؛ لأنّ الكنايةَ لا تُنافي إرادةَ الحقيقةِ."[1]

أمّا الاحتمالُ الثّاني الذي أورَدَهُ الطّيبي على الكِناية وهو أنّ المنافقينَ لمّا لقوا الذين هم على مِلّتِهم قالوا لهم: {إنّا معكُم}؛ أي إنّنا مُصاحِبوكُم في دينكم ولا نُفارِقُكم أبدًا لأنّنا نحترِمُكم؛ ومَن عظّم الشّيءَ فإنّه بطبيعةِ الحالِ لا يُفارِقُه ومادام قد عظَّمَه ولم يُفارِقْه يستقيم حينئذٍ تفسير ذلك بقولِهم لهم: {إنّما نحنُ مُستهزئون}؛ وكما قال الطّيبي بأنّ الذي يَحُطُّ مِن قيمةِ عدُوِّه ويُحقِّر شَأْنَهُ يكون بذلك قد عظَّمَ ورَفع قَدْرَ وَلِيِّه، وقد يجوزُ حَملُ {إنّا معكُم} كما قال الطّيبي على تعظيم الكُفْرِ، و{إنّما نحنُ مُستهزئون} على تحقير الإسلام وبالتّالي فهو تعظيمٌ للكُفر تحقيرٌ

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص202.

للإسلام؛ وبهذا فهي كالمعنى السّابق وتزيد عنه ولهذا **فالكناية هنا عن صفة تعظيمٍ للكُفْر وتحقيرٍ للإسلام.**

"وثالثها: إنّا مُوافِقوكم ومُوالوكم، فإنّ هذا القوْلَ يحمِلُ أصحابَهم لأنْ يُنكِروا عليهم ويقولوا: إن صَحَّ أنّكم مَعنا فما بالُكم تُوافقونَ أهْلَ الإسلامِ في الإيمانِ؟ فقالوا: {إنّما نحنُ مُستهزئون} يعني نُظهِرُ لهم الموافقةَ على دينِهم لنقِفَ على أسرارِهم ونأخُذَ مِن أموالِهم وغَنائمِهم." [1]

أمّا الاحتمال الثّالثُ لقولِه {إنّا معكُم} والذي جاء على طريق الكِنايَة وهو أنّ المنافقينَ قالوا لأشياعِهِم نحنُ نُوافِقُكم فيما أنتم عليه ونُوَالوكُم فيه، فكأنّهم لمّا قالوا لهم هذا أنكَر عليهم أصْحابُهُم هذا القول بقولِهم لهم:

بما أنّكم معنا لماذا وافقتُم أهلَ الإسلام في إيمانِهم؟؛ _لأنّ الظّاهِرَ أنّهم كانوا معهم_.

فأجابوهم بقولهم لهم: {إنّما نحنُ مُستهزئون}؛ أي نحنُ فعلنا ما فعلنا مِن ادّعاء أنّنا آمنّا بما آمنوا به إلاّ استخفافاً وسُخريةً بالمسلمينَ، ونُظهِرُ لهم عكس ما نُبطِن حتى نتعرّف على أسرارهم ونقف عليها ونستفيد مِن الغنائم التي يحصلون عليها ونأخذ مِن أموالِهم أيضًا؛ وعلى هذا أيضًا جاءت **الكناية عن صفة الاستخفاف والسّخرية** بالمسلمين.

ب.الكناية غير المُطْلَقة:

سبق وأن ذكرْنا أنّ الطّيبي قسّم الكناية إلى مُطْلقةٍ وغير مُطْلَقة؛ والكناية غير المُطلقة كما ذكرنا تتنوّع إلى **رمزٍ وتلويحٍ وإيماءٍ وتعريضٍ،** وممّا جاء فيها في الحاشية؛ ما يلي:

أولا: الرّمز:

أ. تعريفه:

عرّفَهُ الطّيبي في **التّبيان في البيان** بقوله:

"هو ما يُشار به إلى المطلوب من قرب مع الخفاء." [2]

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص202.

[2]: التّبيان في البيان، المصدر السابق، ص407.

ثمّ يذهب الطّيبي شارِحًا هذا التّعريف بقولِه:

"ونعني بالقرب أن ينتقل إلى المطلوب من لازم واحد، وبالخفاء ضعف اللّزوم وسُمّي رمزًا للطف الإشارة، وإنّما يحسن كل الحسن بأن يجري بين المتحابين قال زهير: (من الطّويل)

وللعُيونِ رِسالاتٌ مُردَّدَةٌ تَدْري القُلوبُ معانيها وتُخفيها

...، والمطلوب في هذا النّوع نفس الصّفة، وقد يكون المطلوب في الإخفاء مراعاة للموصوف **قال صلوات الله عليه لعدي:** ((**إنّك لعريض القفا**)) كناية عن الحمق، أو احتراز من بشاعة اللّفظ كما في الكناية عن الجماع وبالإفضاء والغشيان واللّمس قال تعالى: ﴿ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ ﴾ النساء: ٢١ ﴿فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا ﴾ الأعراف: ١٨٩ ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ ﴾ المائدة: ٦، "[1]

ب. الرّمز في الحاشية:

1.رمزٌ إلى المذهب:

وفي الحاشية لمّا تحدّث الزّمخشري عن الآية التي **يقول فيها الله عزّ وجلّ:**

﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ ﴾ البقرة: ٣

قال الزّمخشري عن ما إذا كان المقصود من هذه الآية أن تكون صفةً وبيانًا للمُتّقين المذكورين في الآية التي قبلها فيُراد بذلك أنّ المُتّقين هم الذين يؤمنون بالغيب ويؤدّون الصّلاة ومن الأموال التي حَباها الله إيّاهُم يُنفقون؛ فقال:

"فإن قلتَ: ما هذه الصّفةُ؟ أواردةٌ بيانًا وكشفًا للمتّقينَ أم مسرودةٌ مع المتّقين تفيد غيرَ فائدتها..." [2]

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص407.

[2]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص78.

ثمّ قال:

"ويُحتملُ أنْ لا تكونَ بيانًا للمُتّقين، وتكونَ صفةً برأسِها دالّةً على فعل الطّاعات، ويرادُ بالمُتّقين الذين يجتنبون المعاصيَ"[1]

قال الطّيبي عن ذلك:

"فإذا قيلَ: المُرادُ بالمُتّقين المُجتنبون عن المعاصي! فُهِمَ منه أنّهم الذين يأتمرون بأمرِ الله تعالى، وينتهون عما نهى الله عنه؛ لقوله تعالى: ﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ ﴾ التحريم: ٦ فكيف يُقال: الذينَ يؤمنون بالغيب غيرُ الذين يجتنبون عن المعاصي؟،...وفي اختيار المُصنِّف ذلك **رَمْزٌ إلى المَذْهَب** كما صرّح به في قوله: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ البقرة: ٥"[2]

فأصول المعتزلة الخمسة التي ابتدعوها لها حديثٌ آخر غير هذا البحث إلاّ أنّ الطّيبي قد تعامل مع قوله واستخرج منه النُّكت والفوائد الجَمّة؛ فكما هو معروف أنّ المعتزلة يجعلون العاصي في منزلةٍ بين المَنْزِلَتَيْنِ فلا هو بالمسلم ولا بالكافر ويُخلّدُ في الآخرة في النّار إلاّ إذا تاب قبل مَوْتِه وإلاّ فلا بُدَّ مِن إنفاذ الوعيد؛ وقد تناسوا أنّ الله هو الغفور الرّحيم إلاّ أن يُشرَك به ومات على ذلك.

2.رمزٌ:

في قوله تعالى:

﴿ يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝٩﴾ البقرة: ٩ قال الزّمخشري:

"**والخَدْعُ: أنْ يُوهِمَ صاحبَه خلافَ ما يُريدُ به منَ المكروه،** من قولِهم: ضَبٌّ خادِعٌ وخَدِعٌ؛ إذا أمرّ الحارشُ يدَه على بابِ جُحرِه أوهمَه إقبالَه عليه ثُمّ خرجَ مِن بابٍ آخر." [3]

قال الطّيبي عن هذا:

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص80.

[2]:المصدر نفسه،ج2، ص82.

[3]: المصدر نفسه ،ج2، ص160.

"قولُه: (**والخَدْعُ: أنْ يُوهِمَ صاحبَه خلافَ ما يُريدُ به منَ المكروه**) وزاد القاضي: ليُنزِلَه عمّا هو بصدَدِه، وقال الإمام: إظهارُ ما يُوهِمُ السّلامةَ، وإبطانُ ما يقتضي الإضرارَ بالغيرِ أو التّخلُّصَ منه، يُشير إلى أنّ تعريفَه ليس بجامعٍ، ولعلّ قولَه: ((مِن المكروه)) يشملُ تخلُّصَه منه؛ لأنّ العدوّ يكرَه خَلاصَ عدوِّه، وفي قولِه: ((ثُمّ خرجَ مِن بابٍ آخر)) **رَمْزٌ إليه.**"[1]

فعبارة ((ثمّ خرج من بابٍ آخر)) هي **الرّمز** الذي استعمَلَه الزّمخشري في هذا التعريف الذي يبيِّنُ هُروبَ الضَّبِّ وخروجه من بابٍ آخر لتَجَنُّب المكروه.

3. رمزٌ:

في قولِه تعالى:

﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشۡتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلۡهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ البقرة: ١٦

يقول الزّمخشريُّ عن سببِ إسنادِ اللهِ تعالى الرّبحَ للتّجارةِ إذا كان معنى شراء الضّلالةِ بالهُدى وقع مجازًا في معنى الاستِبدال كأنّ ثَمَّ مُبايَعةً على الحقيقة، ويُجيبُ ـ كما ذكرْنا ذلك في بابَيْ المجاز والاستِعارةِ ـ بأنّ ذلك واقِعٌ على التّرشيح؛ رَوْمًا لتحقيق البَلاغَةِ؛ لأنّ هذا الأسلوب هو مِنَ الصَّنعةِ البديعةِ التي تبلُغُ بالمجازِ الذِّرْوةَ العُلْيا؛ وهو كما قال الزّمخشريُّ أنْ تُساقَ كلِمةٌ مَساقَ المجازِ، ثُمّ تُقَفَّى بأشكال لها وأخوات إذا تَلاحَقْنَ لم تَرَ كلامًا أحسنَ منه ديباجةً وأكثرَ ماءً ورَوْنَقًا، ويضرب لنا الأمثلةَ من أقوال العَرَبِ والشّواهد الشّعريّة لِيُبيِّنَ لنا بأنّ هذا الأسلوبَ واقِعٌ وِفْقَ كلامِهم لأنّ القُرآنُ الكريمُ مُنزلٌ بلسانِهم؛ فيأتي على أسلوبِهم لكن بأكثر من ذلك بَهاءً وجمالاً، وكيف لا يكونُ كذلك وهو الكلامُ المُعجزُ الذي لا يُضاهيه أو يُجابِهُهُ أيّ كلامٍ آخر لأنّه من عند الخالق عزّ وجلّ.

ويستشهِدُ الزّمخشريُّ بِقوْلِ بعضِ فُتّاكِ العَرَبِ في أمّه؛ فيقول:

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص160.

"فمـــــا أُمُّ الـــــرُّدَيْنِ وإنْ أدلَّـــــتْ بعالمـــــةٍ بـــــأخلاقِ الكـــــرامِ

إذا الشَّـــــيْطانُ قصَّـــــعَ في قَفاهـــــا تَنَفَّقْنـــــاهُ بالحَبْـــــلِ التُّـــــؤَامِ" [1]

وقدْ تَقَدَّمَ شَرْحُ البيْتيْنِ في باب الاستِعارَةِ، وإنّما سنكتفي هنا بِذِكْرِ مَوْطِن الكنايةِ تجنُّبًا للإطناب؛ حيث يشرح الطّيبي عن سبَبِ استِشهادِ الزّمخشريِّ بهما، وعن سَبَبِ ذِكْرِه للقَفا؛ فيقول:

"وأمّا وَجْهُ مُناسبةِ القَفا فهو أنّ سوءَ الخُلُقِ من الحُمْق، والحُمْقُ يُنْسَبُ إلى القَفا كما يُقال:

فُلانٌ عريضُ القَفا، ويُرْوى: إنّك لَعَريضُ الوِساد، وفيه أنّها مبالغة في سوء الخُلُق بعيدةٌ النُّزوع عنه، وأنّه مِثْلُ الحارس الماهر حيث يعلمُ استخراج الصّيد مِن مكامِنه بلطائف الحِيَل والأسباب المتناسبة." [2]

وقد سبقَ وأن ذَكَرْنا في تعريفنا للرّمز من قِبَل الطّيبي حينما ذكر مثالا لتِبيان الرّمز؛ وهو في قولهم (فلانٌ عريضُ القَفا) وهو "**كنايةٌ عن صِفَةِ الغَباء**"[3]

وكما قال الطّيبي أنّ وجه المناسبة في ذكر القفا فهو أنّ سوء الخُلُق من الحُمْق؛ لأنّ الحُمْق يُنسَبُ إلى القَفا.

ثانيا: التّلويح:

أ. تعريفه:

يُعرّفه الطّيبي في(**التّبيان في البيان**) بأنّه:

"ما يُشارُ به إلى المطلوب من بعد مع خفاء."[4]

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص219.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص220.

[3]: علم البيان، وليد إبراهيم قصّاب، مرجع سابق، ص239.

[4]: التّبيان في البيان، المصدر السابق، ص408.

يشرع الطّيبي على عادته في شرح ما ذهب إليه قائلاً:

"يعني بالبعد أن ينتقل إلى الملزوم بوساطة لوازم، وسمّي تلويحا لبعد المطلوب، قال الرّضي (من الطّويل):

ومُلتَبِسٍ بالرَّكْبِ بادَرْتُ خَلْفَهُ يُلَوِّحُ بالأردانِ وَهْوَ يراني

وكذلك هنا المطلوب نفس الصّفة قالت في حديث أم أبي زرع: زوجي رفيع العماد طويل النّجاد، عظيم الرّماد، قريب البيت من النّاد." [1]

وهذا الحديث كما قال محقّق كتاب التّبيان في البيان لأمّ أبي زرع هو "جزء من حديث طويل أخرجه البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها."[2]

يقول الطّيبي عن هذا الحديث:

"قولها: عظيم الرّماد يَدُلُّ على كثرة الجمر وهي على كثرة إحراق الحطب وهي على كثرة الطّبائخ وهي على كثرة الأكلة وهي على كثرة الضّيفان، وهي على أنّه مضياف"[3] ؛ فكما نلاحظ أنّ المُشارَ إليه وهو أنّه مضياف بعيدٌ وصول المعنى إليه مع خفاء؛ وعلى هذا فهو تلويح.

ثمّ يواصل الطّيبي في شرحه للحديث الذي قدّمه كمثال قائلاً:

"وقولها قريب البيت من الناد يَدُلُّ على معرفة النّاس بمكانه ثمّ على كثرة تناوبهم إليه وقصدهم إيّاه لمهمّاتهم، ثمّ على سيادته وتفوّقه، وقال حسّان: (من الكامل)

يُغْشَوْنَ حتّى ما تَهِرُّ كلابُهم لا يَسْأَلونَ عنِ السَّوادِ المُقْبل

فإنّ ترك الهرير يدلُّ على جبنه، وجبنه على مشاهدته وجوهًا إثر وجوه، وهي مشعرة بكثرة تردّد الضّيفان، وهي بكونهم مضيافين، وقوله لا يسألون إمّا تكميل فيكون كناية عن شجاعتهم

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص408.

[2]: المصدر نفسه، ص408.

[3]: المصدر نفسه، ص408، ص409.

وشدّة جأشهم أو تتميم فيكون عبارة عن إرادة مزيد سخاوتهم." [1]

فكما نلاحظ أنّ المعنى لا يسهُل استخراجُه؛ وهكذا كانت العرب تُخاطب النّاس على قدر عقولها، وكلّما كان المُخاطَب فطِنًا كلّما خاطبه المتحدِّث بما فيه خفاء ومعنى بعيد يدلُّ على نباهَتِه وفطنته؛ ولكلّ مقامٍ مقالٌ.

ونجد الطّيبي حتّى في كتابه البلاغي **التّبيان في البيان** يتحدّث عن المعتزلة في بعض المسائل؛ وهذا راجعٌ ربّما لتأثّره بتفسير الزّمخشري والذي قام بشرحه وردّ فيه على المسائل الاعتزاليّة ووافق الزّمخشري في الأمور التي كانت بمنأى عن الاعتزال وكانت فيها الفوائد المختلفة.

يُكمِل الطّيبي قوله في التّلويح:

"ومنه **قوله تعالى:** ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ ﴾ البقرة: ٧ الآية على أصول المعتزلة فإنّ الختم والتّغطية مشعران بأنّ الله تعالى لم يقسرهم ولم يلجئهم إلى الإيمان وترك القسر والإلجاء مشعر بأنّ الإلجاء والقسر مقتضى حالهم، لأنّ التّرك إنّما كان لئلاّ ينتفض غرض التّكليف وإلاّ كان الحقّ أن تقسروا لأنّه هو الطّريق إلى إيمانهم، وكون القسر والإلجاء مقتضى حالهم مشعر بأنّ الآيات والنّذر لا تغني عنهم والألطاف لا تجدي عليهم وكون الآيات والألطاف لا تنفعهم مشعر بأن ترامي أمرهم في التّصميم إلى أقصى غاياته ومدى نهاياته..، ومن لطيف هذا الباب ما روي أنّ امرأة اشتكت بعض ولد سعد بن عبادة قلّة الفأر في بيتها، فقال املؤوا بيتها خبزًا وسمنًا ولحمًا." [2]

فالتّلويح إذن هو "الكناية التي كَثُرت وسائطها نحو قولهم: جبان الكلب، وكثير الرّماد"[3] .

---

[1]: التّبيان في البيان، مصدر سابق، ص409.

[2]: المصدر نفسه، ص409، ص410.

[3]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص89.

ب. التّلويح في الحاشية:

1. **تلويح:**

في قوله تعالى:

﴿ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣ ﴾ البقرة: ٣ حين قال الزّمخشري:

"معنى إقامة الصّلاة: تعديلُ أركانِها، وحفظُها من أنْ يقعَ زيغٌ في فرائضها وسُنَنِها وآدابِها، مِن: أقامَ العُودَ؛ إذا قَوَّمَه. **أو الدّوامُ عليها**، والمحافظةُ؛ كما قال عزّ وعلا: ﴿ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ ٢٣ ﴾ المعارج: ٢٣ ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَوَٰتِهِمۡ يُحَافِظُونَ ٩ ﴾ المؤمنون: ٩ ، مِن: قامتِ السُّوقُ؛ إذا نَفَقتْ."[1]

قال الطّيبي عن ما ذهب إليه المُصنّف:

"قولُه: (**أو الدّوامُ عليها**)، فعلى هذا هو **كنايةٌ تلويحيّة**؛ عبّر عن الدّوام بالإقامة، فإنّ إقامة الصّلاة بمعنى تعديلِ أركانها وحفظِها من أن يقع زيغٌ في فرائضها مُشعِرةٌ بكونها مَرغوبا فيها، وإضاعتُها وتعطيلُها يدلُّ على ابتذالِها؛ كالسّوقِ إذا شوهِدتْ قائمةً دلّتْ على نَفاقِ سِلعَتِها، ونَفاقُها يدُلُّ على توجُّه الرغبات إليها، وتوجُّه الرّغَبات يستدعي الاستدامةَ، بخلافِها إذا لم تكُن قائمة، فعلى هذا المُرادُ من قوله: ((**مِن قامت السّوق**)) أي: مِن بابِ: قامت السّوقُ، لا أنّه منقولٌ من قامت السّوق." [2]

وهذا الوجه؛ أي: **الكناية عن الدّوام** اختاره الإمام فخر الدّين الرّازي في تفسيره مفاتيح الغيب واستشهد به الطّيبي في حاشيتِه ووافقه فيه بعد ذِكْر عدّة أوجه في ذلك؛ وقال:

"والإمامُ اختارَ الوجه الثّاني وقال: الأَوْلى حملُ الكلامِ على ما يحصُل معه الثّناءُ العظيم؛ وذلك

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص89، ص90.

[2]: المصدر نفسه ،ج2، ص89، ص90.

لا يحصُلُ إلاّ إذا حَمَلْنا الإقامةَ على إدامةِ فِعْلها مِن غير خَلَلٍ في أركانها وشرائطها.[1]

وقد وافق الطّيبي كما قلنا قول الرّازي وقال:

"هذا أوْلى مِن قولِ القاضي لِمَا مَرَّ لنا **في تقرير الكناية**؛ فإنّها جامعةٌ لجميع المعاني المطلوبةِ فيها."[2]

يقصد الطّيبي بقول القاضي ناصر الدّين البيضاوي في أنوار التّنزيل الذي اختار الوجهَ الأوّل من المعاني وهو الاستعارة التَّبَعِيّةَ.

2.تلويحٌ إلى الوعيد:

في قوله تعالى:

﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ البقرة: ٥

قال الزّمخشري:

"فانظر كيف كرّر اللهُ عزّ وجلّ التّنبيه على اختصاص المتّقين بنيل ما لا يناله أحدٌ على طرُقٍ شتّى؛ وهي: ذِكْرُ اسم الإشارة وتكريرُه، وتعريفُ المفلحين، وتوسيطُ الفَصْلِ بينَه وبين ((أولئك))؛ ليُبصِّرَك مَراتِبَهُم، ويُرغِّبَك في طَلَبِ ما طَلَبوا، ويُنَشّطَك لتقديم ما قدَّموا، **ويُثَبِّطَك عن الطّمَعِ الفارِغ، والرّجاء الكاذِب، والتّمنّي على الله ما لا تقتضيه حِكْمَتُه**، ولم تسبِق به كلِمَتُه."[3]

قال الطّيبي عن ما ذهب إليه الزّمخشري في هذه الآية الكريمة:

"قولُه: (**ويُثبِّطك عن الطّمع الفارغ، والرّجاء الكاذب**) وهذا **تلويحٌ إلى الوعيد.**"[4]

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص92.

[2]: المصدر نفسه ،ج2، ص92.

[3]: المصدر نفسه، ج2، ص115، ص116.

[4]: المصدر نفسه، ج2، ص115.

وهذا ما بيّنَه فيما بعد:

حيث لـمّا قال الزّمخشري بأنّ التّمنّي على الله ما لا تقتضيه حِكمَتُه بيَّن الطّيبي معناه الذي فيه شرحٌ لهذا التّلويح الذي ذهب إليه الزّمخشري؛ حيث قال الطّيبي:

"وقولُه: (**والتّمنّي على الله ما لا تقتضيه حِكْمَتُه**) معناهُ: توقُّعُ الثّوابِ مِن غير عَمَلٍ باطلٌ، لامتناع الثّواب بدون عملٍ على مذهبه، وتلخيصُ كلامِه: أنّ المُتّقِيَ مَن صَدَر منه تلك الخِصالُ المذكورة، فمَن أَخَلَّ بشيء منها لم يَكُن مُتَّقِيًا، ومن لم يكُن مُتَّقِيًا لم يَكُن مُفلِحًا، بدليل تكرير ما كُرِّر، ومَن لم يَكُن مُفلِحًا، لا خَلاصَ له مِن العذابِ السّرمَدِ." [1]

فالزّمخشري ساق مفهوم الآية على مذاهب المعتزلة فأجرى هذا التّلويح للوعيد؛ فالتّلويح كما عرفنا هو كنايةٌ تكثر فيها الوسائط بين المُكنّى به والمُكنّى عنه؛ فلهذا فالزّمخشري يشير هنا عن مذهبه الذي تحدّثنا عن بعض مبادئه سابقًا في أصول المعتزلة التي يعتمدون عليها؛ فهم يرون أنّ الثّواب الذي يكون من عند الله لا يكون إلاّ لعباده المتّقين، ولا ثواب من غير عمل، فالمتّقون وهم المذكورةُ صفاتهم في الآيتين السّابقتيْن هم مَن يستحِقُّ الثّواب والفلاح، ومَن لم يكُن مُتَّقِيًا ولم تتوفّر فيه تلكم الخِصال المذكورة فلا خَلاص له من العذاب السَّرْمدِ كما قال؛ فالوسائط للوصول إلى هذا المعنى كثيرةٌ؛ ولهذا قال الطّيبي عن ما ذهب إليه الزّمخشري من معنى أنّه **تلويحٌ إلى الوعيد**.

3. كناية تلويحيّة:

في قوله تعالى:

﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾ ﴾ البقرة: ٧

لـمّا أتى الزّمخشري بالوجوه المختلفة لتفسيره هذه الآية؛ قال:

"**ووجهٌ رابع**؛ وهو: أنّهم لـمّا كانوا على القطعِ والبتِّ ممّن لا يؤمنُ، ولا تُغني عنهم الآياتُ

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص116.

والنّذرُ، ولا تُجدي عليهم الألطافُ المحصِّلة ولا المقرِّبة إنْ أُعطوها؛ لم يبقَ- بعدَ استحكامِ العلمِ بأنّه لا طريقَ إلى أن يؤمنوا طَوْعًا واختيارًا- طريقٌ إلى إيمانِهم إلاّ القسْرُ والإلجاءُ، وإذا لم يبقَ طريقٌ إلاّ أن يَقسرَهم اللهُ ويُلجئَهم ثمّ لم يَقسِرْهم ولم يُلجئْهم؛ لئلاّ ينتقضَ الغرض في التّكليف- عبّر عن تركِ القسْرِ والإلجاءِ بالخَتمِ؛ إشعارًا بأنّهم الذين ترامى أمرُهم في التّصميم على الكُفر والإصرارِ عليه إلى حدٍّ لا يتناهَوْنَ عنه إلاّ بالقسْر والإلجاء، وهي الغايةُ القصوى في وصف لَجاجِهم في الغَيِّ، واستشرائهم في الضّلال والبغي."[1]

يقول الطّيبي عن هذا الذي ذهب إليه صاحب الكشّاف:

"قولُه:(**ووجهٌ رابع**) تلخيصُه: أنّهم لما كانوا مُصرّين على الكفر مُتمكّنين عليه، وما كان الطّريقُ إلى الإيمان سوى القسر والإلجاء، **فكنّى** عن ترك القَسْرِ والإلجاء **بالخَتْمِ**، وهي **من التّلويحيّة**، وتحريرُه: أنّ قوله تعالى: {**ختم الله على قلوبهم**}/ **البقرة07** على زَعمِه مُشعِرٌ بأنّ الله تعالى لم يَقْسِرْهُم، ولم يُلجِئهم إلى الإيمان، وتركُ القَسْرِ والإلجاءُ مشعِرٌ بأنّ القَسْرَ والإلجاءَ مُقتضى حالِهم؛ لأنّ التّرْكَ إنّما كان لئلاّ ينتقض غرض التّكليف، وهو حصول الاختيار للابتلاء، وإلاّ كان الحقُّ أن يَقْسِرَ؛ لأنّه الطّريقُ إلى إيمانهم. وكَوْنُ القَسْرِ والإلجاء مقتضى حالِهم، مُشعِرٌ بأنّ الآياتِ والنُّذُرَ لا تُغني عنهم، والألطافُ لا تُجدي عليهم، وكونُ الآيات والألطافِ لا تنفعهم مُشعِرٌ بأنّ ترامي أمرِهم في التّصميم أقصى غاياتِه ومدى نهايته، فانظُر بين **الكناية** وبين المطلوب بها كمْ ترى من لوازمَ **ومُلوِّحات**."[2]

ممّا سبق يتبيّن لنا من تحليل الطّيبي لكلام الزّمخشري عن هؤلاء الكفّار الذين استوطن الكُفر في قلوبهم لدرجةٍ أصبحت فيها آياتُ الله تعالى ونُذُره لا تنفعهم فلم يبقَ إلاّ أن يُجبِرَهم الله عزّ وجلّ ليؤمنوا به، لكنه سبحانه وتعالى لم يقسرهم ويجبرهم على الإيمان به بل تركهم حتّى لا يذهب وينتقِضَ غرضُ التّكليف الذي خلقنا الله من أجله وهي عبادتُه، لكنّه سبحانه جعَل لنا القدرة على الاختيار بين العبادة والمعصية فننال الثّواب أو العقاب بناء على ذلك، فاستعمل عزّ وجلّ

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص140، ص141، ص142.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص140.

لفظَ الخَتْمِ الذي هو **كنايةٌ تلويحيّة**؛ ومَفادُها كما قال الطّيبي عن ما أرادهُ الزّمخشري أنّ اللهَ تعالى لم يَقْسِرهم ولم يُجبرهم ويُلجئهم إلى الإيمان، ولمّا كان ذلك حالُهم أي عدَمُ قَسْرِهم وإلجائهم؛ حتّى لا ينتقِض غرَض التّكليفِ الذي يحصُل فيه هذا الاختيار؛ ولو لم يكُن هذا الغرَض لكان ألجأهم قهْرًا للإيمان الواجب عليهم، ولمّا كانت هذه حالُهم أي أنّهم لم تنفعهم الآيات والنّذر والألطاف فقد اتّضَحَتْ بذلك حالُهم تلك وهي إصرارهم على الكُفر الذي بلغ أقصى غاياتِه ونهايته؛ فلهذا كَنّى الله تعالى عن عدَم إلجائهم وَتَرْكِ قَسْرِهم بالخَتْم الذي يُصوّر لنا إصرارهم وعنادهم الذي كان يستوجب القَسْرَ جرّاءه.

4.**تلويح**:

في تفسير قولِه تعالى:

﴿ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾ ﴾ البقرة: ١٠

قال الزّمخشري عن الكافرينَ الحاسدينَ لنبيِّ الله (**عليه الصّلاة والسّلام**) عن ما قد يُحتَمَلُ مِن معنى المرض في هذه الآية الكريمة:

"ويُحتمَلُ **أنْ يُرادَ بزِيادة المرَضِ الطّبْعُ**." [1]

قال الطّيبي عن ذلك:

"قولُه: (**أنْ يُرادَ بزِيادة المرَضِ الطّبْعُ**) يؤيّدُ هذا الوجْهَ إعادةُ ذِكر المرضِ المُنكَّرِ، وعدم الاكتفاء بالضّمير في قوله: **{فزادهم الله مرضا}**؛ لأنّ النّكرةَ إذا أُعيدَت دلَّت على غير ما تَدُلُّ عليه أوّلاً، ففيه **لَمْحَةٌ** من معنى قوله تعالى: ﴿ كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾ ﴾ المطففين: ١٤، وقولِه (**عليه الصّلاة والسّلام**): ((**إنّ العَبْدَ إذا أخْطأ خطيئةً نُكِتَتْ في قلبِه نُكتةٌ، فإذا هو نَزَعَ واستغفر وتاب صُقِل قلبُه، وإن عاد زِيدَ فيها حتى تعلُوَ قلبَهُ وهو الرّان**)) **أخرجه أحمد بن حنبل والتّرمذي وابن ماجه عن أبي هريرة.**" [2]

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص176.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص176.

كأنّ هؤلاء الكُفّار لشدّة تكبُّرِهم على ما جاءهم من البيّنات والنُّذُر وإصرارِهم على البقاء في مِلّة الكُفر طَبَع اللهُ على قلوبِهِم نتيجة أفعالِهم فكانتْ النّتيجة مِن جِنْس العَمل؛ وهي أنّ هذا الكُفْر أصبح طبيعةً وسَليقةً فيهم؛ و**الكناية** التي تدُلُّ على ذلك **مِن تلويحٍ ولَمْحَةٍ** كما قال الطّيبي هي عندما كرَّر اللهُ تعالى لفظ (المرض) المُنكَّر وعدم اكتفائه بالعائد أو الضّمير في ذلك؛ لأنّ النّكرة إذا كُرِّرَت دَلّت على معنى غير المعنى الأوّل؛ وفيه كما قال **لَمْحَةٌ مِن معنى قولِه تعالى:** ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿١٤﴾﴾ المطففين: ١٤، وكذا الحديث النّبوي الشّريف الذي ذَكَرَه.

ثالثا: الإيماء:

أ. تعريفه:

يُعرّف الطّيبي الإيماءَ في كتابه (**التّبيان في البيان**) بقوله:

"وهو الكلام المشار به إلى المطلوب من قريب لا مع الخفاء، يعني بعدم الخفاء قوّة اللّزوم، وسُمّي إيماء لظهور المشار إليه."[1]

وقد أدرج كعادته بعض الشّواهد التي يُوضّح ويُفسّر بها تعريفاته مع شرحها؛ فمن ذلك أنّه أتى ببيْتٍ شِعْريٍّ لزياد الأعجم في عبد الله بن الحشرج، وكان أمير نَيسابور؛ وهي:

"إنّ السّماحةَ والمُروءةَ والنّدى في قُبّةٍ ضُرِبَتْ على ابْنِ الحَشرَجِ"[2]

فنجد أنّ الشّاعرَ "لمّا أراد أن يُثبِتَ للمَمْدوح صفاتٍ تليق بعُلُوّ مرتَبتِه وبرِفْعَتِه خصّص له صفات تدُلُّ على ذلك لكنّه لم يُصرّح بذلك، فيقول إنّها لمجموعة فيه أو مقصورة عليه، أو نحو ذلك، وعرّفَها تعريف جِنْسٍ ثمّ جعلها مظروفًا للقبّة، وجعل القُبّةَ مَضروبة عليه."[3]

---

[1]: التّبيان في البيان، المصدر السابق، ص410.

[2]: المصدر نفسه، ص410.

[3]: يُنظر: المصدر نفسه، ص410، وعلوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع)، أحمد مصطفى المراغي، شركة القدس للنشر والتوزيع، ط1، ص242، ص243.

ب. الإيماءُ في الحاشية:

1.إيماء في كلام الزّمخشري:

وُجِد في الحاشية هذا النّوع من الكنايةِ الذي هو (**الإيماء**) بشكل تطبيقيّ دون تعريفٍ له، وقد أتى الطّيبي بكلامٍ للزّمخشري اكتفى بتحليلٍ ووصفٍ له فيه وقال عنه بأنّه **كنايةٌ**، ثمّ أدرج بَيْتًا شِعْريًّا لأبي نوّاس من قصيدةٍ مَدَح بها الخصيبَ أميرَ مصر، وكان قد ذهبَ إليه متعرِّضًا لنوالِه؛ وهذا الشّاهد الشّعري عبارةٌ عن **كناية** وقد أتى به الطّيبي لتأكيد ما ذهب إليه الزّمخشري في كلامه من أنّه **كناية**؛ لأنّه مثلُه كما سنرى، وهذا البيت موجودٌ في كتابه **التّبيان في البيان** عند حديثه عن **الإيماء**؛ ولهذا جعلناه في **باب الإيماء**؛ لأنّ بعضهم جعله (**كناية عن نسبة**)؛ لكنّه مع ذلك يظلّ مُندَرِجًا في **الكِناية**، فهذه اختلافات يسيرة لا تُبْعِد المعنى أو تُغَيِّرُه؛ حيث لمّا قال الزّمخشري في معرض تفسيره للآيتين الأولين من سورة البقرة؛ ما يلي:

"وقيلَ لبعض العلماء: فيمَ لذَّتُك؟ فقال: في حُجّةٍ تتبختَرُ اتّضاحًا، وفي شُبهةٍ تتضاءلُ افتضاحًا. ثمّ أخبرَ عنه بأنه هدًى للمُتّقينَ، **فقرّر بذلك كونَه يقينًا لا يحومُ الشّكُّ حولَه**، وحقًّا لا يأتيه الباطلُ مِن بين يدَيْهِ ولا مِن خَلْفِه."[1]

يقول الطّيبي عن كلام المُصنّف:

"قولُه: (**فقرّر بذلك كَوْنَه يقينًا لا يحومُ الشكُّ حولَه**)؛ أي: كوْنَه هاديًا تأكيدٌ لقوله: **{لا ريْبَ فيه}**؛ لأنّه لا يكون هاديًا إذا كان فيه مجالٌ للشُّبهة، ففي قولِه: ((**لا يحومُ الشكُّ حولَه**)) **كنايةٌ** كقولِه:

فما جازَهُ جودٌ، ولا حَلَّ دونَه ولكن يصيرُ الجودُ حيثُ يصيرُ" [2]

وقد تناول هذا البيت مُحقّق الجزء السّادس من الحاشية جَميل بني عَطا في دراسته لمباحث علم البلاغة في سورتي الأنعام والأعراف وجَعَله ضمن **الكناية الإيمائيّة** كما فَعَل ذلك الطّيبي نفسه في

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص74.

[2]: المصدر نفسه ،ج2، ص74.

"التّبيان في البيان بالرّغم من أنّ جميل بني عطا قد وضع تقسيمين للكناية كما فعل الطّيبي أيضا؛ أي مُطْلَقة وغير مُطْلَقة، و كان بإمكانِه إدراجُه في قسم الكناية المُطْلَقة في جزء **الكناية عن نسبة** ولكنّه لم يضعه فيها بل جعله **إيماءً** في قسم الكناية غير المطلقة، أمّا فضل حسن عبّاس فيقول عن هذا البيت بأنّ في الشّطر الثّاني مِنْه **كناية عن نسبة؛** لأنّه يريد أن يثبت الجود للمَمدوح ولكنّه كنّى عن ذلك فجعل الجود ملازمًا له يسير حيث يسير."[1]

ولعلّه يوجد تقارُبٌ بين المفهومين لأنّنا أشرْنا إلى المَمدوح مِن قريب مع قوّة لُزوم كما قال الطّيبي عن معنى (عدم الخفاء) في تعريفه للإيماء، وقال إنّها سُمّيتْ إيماء لظهور المشار إليه؛ وهاهنا في البيت قد جُعِل الممدوح مَظنّة للجود والكرم وجُعِلتْ هذه الصّفة ملازمة له مَنْسوبة إليه أيضا؛ فهي بذلك مُندرِجة في **باب الكناية** عُموما، وهذه التّحليلات الجُزئيّة قد تختلف بين عالِمٍ وآخر لأنّ المعنى متقاربٌ **فالإيماء** أو **الكناية عن نسبة** كلاهما في **باب الكناية،** فرُبّما لهذا لـمّا استشهدَ الطّيبي بالبيت في هذا الموضِع اكتفى بقوله عنه بأنّه **كناية،** وفي كتابه التّبيان في البيان جَعَلَه **إيماءً** وجعل **الإيماء** في باب **الكناية غير المطلقة،** أمّا في الآية الواردة فهي تتحدّثُ عن هذا الكتاب بأنّه لا شكّ فيه ولا ريب، وهو حقٌّ مُنزل من عند الله عزّ وجلّ، لا تعتريه شُبْهة ولا باطل، وهو هادٍ؛ ويلزَمُ من كونِه هادِيًا أن لا يحومَ الشّكّ حوله أو يوجَد فيه ما يدعو للرّيب، ونلاحظ الزّمخشري كعادته يتّبع أسلوبًا يراعي فيه المعنى ويُؤَكّدُه بتعبيراته؛ فهو على هذا **إيماءٌ** لهذا اليقين الذي في كتاب الله تعالى، والذي لا شكّ فيه ولا شُبهة.

2. كنايةٌ إيمائيّةٌ:

في بيان قوله تعالى:

﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾ ﴾ البقرة: ٧

[1]: يُنظر: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص74، **وج1، ص496**، وأساليب البيان، مرجع سابق، ص348، والتّبيان في البيان، المصدر السابق، ص411.

تناولنا هذه الآية في جوانبها البيانيّة المختلفة؛ بالنّظر لتناول الزّمخشري والطّيبي لها لِتبيان مختلَف تخريجاتها وبالتالي معانيها، وبعد أن طرح صاحب الكشّاف تساؤلاً مَفادُه عن سبب إسناد الخَتْم إلى الله عزّ وجلّ وأجاب عن ذلك بشرح المقصود منه وتبيانه الجانب الحقيقي والمجازي في الآية وقد أبانَ ووضَّح ذلك الطّيبي؛ حيث لـمّا **قال الزّمخشري**:

"وأمّا إسنادُ الختمِ إلى الله عزّ وجلّ **فلِيُنَبِّهَ** على أنّ هذه الصّفةَ في فَرْطِ تَمَكُّنِها، وثباتِ قَدَمها كالشيء الخَلْقيِّ غيرِ العَرَضي، ألا ترى إلى قولهم:

فلانٌ مجبولٌ على كذا، ومفطورٌ عليه، يريدون أنّه بليغٌ في الثّبات عليه."[1]

يتبيّن لنا حسب كلام الزّمخشري أنّ سبب إسناد الختم لله عزّ وجلّ هو أنّ الذين أُنزِلت فيهم الآيات قد رأوْا آيات الله وأعرضوا عنها بصدّ الاستماع إليها والإعراض عنها كِبْرًا؛ فأصبحت جوارِحُهم مِن كثرة هذا الإعراض والنّأي عن الحقّ كأنّها مجبولةٌ فيها هذه الطّبائع، وقد وضعنا في باب الاستعارة قول الطّيبي بأنّ الإحداثَ فِعْلُ الله حقيقةً، والختْم والتّغشيةُ مجازٌ، وهذا ما عليه أهل السُّنّة؛ فالطّيبي يُبيّن الأمور المُستحسنة ويَقبلُها ويَرُدُّ المسائل الاعتزاليّة بطريقة الزّمخشري في السّؤال والجواب والحُجّة الدّامغة.

قال الطّيبي عن هذا الذي قدّمَه الزّمخشري في تفسيره لهاته الآيات الكريمة:

"قولُه:(**فلِيُنَبِّه**) هذا هو الوجهُ الأوّل من الوجوه وخُلاصتُه: أنّ {**ختم الله على قلوبهم**} الآية بكمالها مُعبِّرةٌ عن فرطِ تمكُّن الكُفر فيهم على **الكنايةِ الإيمائيّة**: وهي أن تُؤخَذَ الزُّبدةُ والخُلاصةُ من الجملة من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة والمجاز. قال المصنِّفُ في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ طه: ٥: هذا **كنايةٌ عن المُلك**، قالوا: فلانٌ استوى على العرشِ، يُريدون مَلَكَ وإن لم يَقْعُد على السّريرِ البتَّةَ، وإليه الإشارةُ بقولِه: ((**فلانٌ مجبولٌ على كذا، ومفطورٌ عليه، يريدون أنّه بليغٌ في الثّباتِ عليه**)) قال صاحبُ المفتاح في قول الطّائي:

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص133.

أبيْنَ فما يَزُرْنَ سِوى كريمٍ...وحسبُكَ أن يَزُرْنَ أبا سعيدِ

إنّهُ في إفادةِ أنّ أبا سعيدٍ كريمٌ، غيرُ خافٍ"[1]

تبيّن لنا من خلال الآيات والأمثلة والشّواهد الشّعرية أنّ هذا من ذاك؛ أي إنّ قولَه تعالى: {**ختم الله على قلوبهم**} **كنايةٌ إيمائيّةٌ**؛ ذلك أنّ الكافرين لمّا تمكّن الكفر فيهم ولم يستطيعوا أن يتركوه بعد أن تبيّن لهم الحقّ؛ أصبح هذا الكفر كأنّه جِبِلّةٌ فيهم وهو واضحٌ جليٌّ وُضوح الشّاعر في مدحه لأبي سعيد على كَرَمِه؛ كما قال صاحب المفتاح.

3. كناية إيمائيّة في قوله تعالى:

﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ ﴾ البقرة:

قبل تِبْيان مَوْطِن الكناية الإيمائيّة في هذه الآية سنذكُر بعض الأمور التي نظُنُّها مُهمّة لفهم سبب حَمْلِ الطّيبي المعنى على ذلك؛ وممّا قاله الزّمخشري عن هذه الآية وعن سورة البقرة؛ ما يلي:

"افتتحَ سبحانه بذكرِ الذين أخلصوا دينهم لله، وواطأَتْ فيه قلوبُهم ألسِنَتَهم، ووافقَ سرُّهم علنَهم، وفِعلُهم قوْلَهم، ثمّ ثنّى بالذين محضُوا الكفْرَ ظاهرًا وباطِنًا، قلوبًا وألسِنَةً، ثمّ ثلّثَ بالذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمِن قلوبُهم وأبطنوا خِلافَ ما أظهروا"[2] وهؤلاء هم المُنافقون.

ثمّ يشرع في تبيان إيمانهم باللّه واليوم الآخر فهو وإن كان حقيقةً ولم يكن على وجه النّفاق فهو كفرٌ؛ لفسادِه وتحريفه عن الإيمان الحقيقي.

وقد قال الطّاهر بن عاشور:

"وفي التّعبير بـ (يقول) في مثل هذا المقام **إيماء** إلى أنّ ذلك قول غير مطابق للواقع لأنّ الخبر المحكي عن الغير إذا لم يتعلّق الغرض بذكر نصّه وحكي بلفظ (يقول) **أومأ** ذلك إلى أنّه غير مطابق لاعتقاده أو أنّ المتكلّم يكذبه في ذلك، ففيه تمهيد لقوله: وما هم بمؤمنين وجملة وما هم

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص133، ص134.
[2]: المصدر نفسه، ج2، ص147، ص148.

بمؤمنين في موضع الحال من ضمير يقول أي يقول هذا القول في حال أنّهم غير مؤمنين، والآية أشارت إلى طائفة من الكفار وهم المنافقون الذين كان بعضهم من أهل يثرب وبعضهم من اليهود الذين أظهروا الإسلام وبقيّتهم من الأعراب المجاورين لهم." [1]

ثمّ يقول صاحب الكشّاف عن سبب تكرير الباء:

"**وفي تكرير الباء** أنّهم ادَّعَوْا كلَّ واحدٍ من الإيمانَيْن على صفة الصِّحَّة والاستحكام." [2]

ويشرح الطّيبي السّببَ للعَطف على المُظهر المجرور؛ فيقول:

"قولُه: (**وفي تكرير الباء**) وذلك أنّ في العطف على المُظهَرِ المجرور لا يجبُ إعادةُ الجارِّ كما في المُضْمَر نحوَ: مَرَرْتُ به وبِعَمْرٍو، فكرّرَ هاهنا ليُؤْذِنَ بالاستقلال والأصالةِ."[3]

ثمّ يواصل الزّمخشريُّ قائلاً:

"فإن قُلتَ: كيف طابق قولُه: **{وما هُم بمؤمنين}** قولَهم: **{آمنّا بالله وباليوم الآخر}** والأوّل في ذكر شأن الفعلِ لا الفاعلِ، والثاني في ذكْرِ شأنِ الفاعِل لا الفعلِ؟" [4]

وقد نَقَلَ الطّيبي عن ظاهرِ كلامِ عبد القاهر الجرجاني "على أنّ في ما يليهِ حرفُ النّفي القطعَ بأنّه يفيدُ التّخصيصَ مُضْمَرًا كان أو مُظْهَرًا، مُعرّفًا أو مُنَكّرًا."[5]

ويُجيب الزّمخشريُّ عن السّؤال الذي طرحه؛ قائلاً:

"قُلتُ: **القصدُ إلى إنكار ما ادَّعَوْه** ونفيِه، فسُلك في ذلك طريقٌ أدّى إلى الغرضِ المطلوبِ، وفيه من التّوكيدِ والمبالغة ما ليسَ في غيرِه؛ وهو إخراجُ ذواتِهم وأنفُسِهم من أن تكون طائفةً من طوائف المؤمنين؛ لِمَا عُلِم مِن حالهم المنافِية لحال الدّاخلين في الإيمان، وإذا شُهِد عليهم بأنّهم في

---

[1]: التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص263.
[2]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص157.
[3]: المصدر نفسه، ج2، ص157.
[4]: المصدر نفسه، ج2، ص157.
[5]: المصدر نفسه،ج2، ص157.

أنفُسِهم على هذه الصّفة فقد انطوى تحت هذه الشّهادة عليهم بذلك نفيُ ما انتحلوا إثباتَه لأنفُسِهم على سبيل القطع والبتِّ، ونحوُه قولُه تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا﴾ المائدة: ٣٧، هو أبْلَغ مِن قولِك: وما يَخرُجون منها." [1]

وقد بيّن الطّاهر ابن عاشور سبب ذلك أيضًا؛ وبيّن معنى مجيء الجملتين إحداهُما فعليّة والأخرى اسميّة؛ قائلاً:

"وقوله: وما هم بمؤمنين جيء في نفي قولهم بالجملة الاسميّة ولم يجئ على وزان قولهم: آمنّا بأن يقال وما آمنوا لأنّهم لـمّا أثبتوا الإيمان لأنفسهم كان الإتيان بالماضي أشمل حالا لاقتضائه تحقّق الإيمان فيما مضى بالصّراحة ودوامه بالالتزام لأنّ الأصل ألاّ يتغيّر الاعتقاد بلا موجب كيف والدّين هو هو، ولـمّا أريد نفي الإيمان عنهم كان نفيه في الماضي لا يستلزم عدم تحقّقه في الحال بله الاستقبال فكان قوله: وما هم بمؤمنين دالاً على انتفائه عنهم في الحال، لأنّ اسم الفاعل حقيقة في زمن الحال وذلك النّفي يستلزم انتفاءه في الماضي بالأولى، ولأنّ الجملة الفعليّة تدلّ على الاهتمام بشأن الفعل دون الفاعل فلذلك حكى بها كلامهم لأنّهم لـمّا رأوا المسلمين يتطلّبون معرفة حصول إيمانهم قالوا آمنّا، والجملة الاسميّة تدلّ على الاهتمام بشأن الفاعل أي أنّ القائلين آمنّا لم يقع منهم إيمان فالاهتمام بهم في الفعل المنفي تسجيل لكذبهم وهذا من مواطن الفروق بين الجملتين الفعليّة والاسميّة."[2]

ثمّ يشرحُ الطّيبي ذلك مُبيِّنًا سببَ الحمْلِ على **الكناية الإيمائيّة**؛ قائلاً:

"قولُه: (**القصْدُ إلى إنكارِ ما ادّعَوْهُ**) وحاصِلُه: أنّ التّركيب وإن دلّ على الاختصاص لكن هاهنا ما يأبى أنْ يُحمَل عليه، لأنّه وارِدٌ في إنكار ما ادّعَوْهُ؛ وذلك أنّ المنافقين ادّعَوْا أنّهم اختاروا الإيمان بجانِبَيْهِ، وأحاطوا بأوّلِه وآخرِه حيثُ خَصُّوا ذِكْرَ الإيمان بالله وباليوم الآخر مِن بين خِصالِه،

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص158، ص159.

[2]: التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج1، ص264، ص265.

وادّعَوْا الاستحكام والتّأكيدَ مع ذلك، حيثُ كرَّروا ذِكْر الباءِ؛ وما ادّعَوْا أنّهم اختصّوا بهما دون سائر النّاس، لِيُنكَرَ عليهم دعوى الاختِصاص، فوَجَب المصيرُ إلى التّأويلِ والحَمْلِ على **الكنايةِ الإيمائيّةِ** لِيُفيدَ التّأكيدَ ويَحصُل التّطابُقَ."[1]

نجد الطّيبي لم يترُك كلامَه مَحْمُولاً على الكناية الإيمائيّة هكذا دون شرح بل يُبَيِّن ذلك؛ قائلاً:

"بيانُه: أنّه تعالى لمّا أوْلى الضّميرَ حَرْفَ النّفيِ وحَكَم عليهم بأنّهم ليسوا بمؤمنين، وكان ذلك جوابًا عن دَعْوتِهم أنّهم اختاروا الإيمانَ بجانِبَيه على صفة الإحكام، دلّ على إخراج ذواتِهم وأنْفُسِهم مِن أن يكونوا طائفةً من طوائف المؤمنين، وإذا شهِدَ عليهم بذلك لزِمَ نَفْيُ ما ادَّعَوْهُ على سبيل البتِّ والقَطْعِ. وقُلتُ: هذا إنّما يَصِحُّ لو قيل: وما هُم مِن المؤمنينَ؛ إذْ ليس قولُهُ: وما هو بِمُؤمِنٍ مِثل ما هو مِن المؤمِنينَ، لكنّ الأوّلَ أبْلَغُ؛ لأنّه نَفْيٌ لأصل الإيمانِ، والثّاني نَفْيٌ للكمالِ."[2]

وهذا مثل الذي ذهب إليه الزّمخشري في أنّه مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يَخْرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا﴾ المائدة: ٣٧، فهو أبْلَغ مِن قولِك: وما يَخرُجون منها.

رابعا: التّعريض:

سبق تعريفه عند تطرّقنا للكناية من خلال الحاشية حينما ردَّ تعريف الزّمخشري فيها، وهو نفس تعريفه في كتابه **التّبيان في البيان**؛ والطّيبي قد جعل التّعريض من الكناية كما سبق وأن قلنا حينما جعلها مُطْلَقَة وغير مُطْلَقَة؛ وقد أدرَج التّعريض بين الأنواع التي ذكرها في الكناية غير المُطْلَقة.

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق، ج2، ص158.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص158.

أ. تعريفه:

التّعريضُ هو "الكلام المُشارُ به إلى جانب، وإيهام أنّ الغرض جانب آخر؛ فالتّعريض إذن هو أن نذكر جملة من القول نريد بها شيئا آخر، ولكن هذا الشيء لا يُفهم بطريق اللّزوم كما رأينا في الكناية، ولكن يُشار به إلى غير المعنى ويُفهم من دلالة السّياق".[1]

ب. سبب التّسمية:

ويقول الطّيبي عن سبب تسميتِه بالتّعريض:

"لما فيه من التّعوّج عن المطلوب، ويقال نظر إليه بعرض وجه أي بجانبه ومنه المعاريض في الكلام وهو التّورية بالشيء عن الشيء، وفي المَثَلِ إنّ في المعاريض لمندوحة عن الكذب...، وقد أشار إلى المعنى زهير حيث قال: (من الطّويل)

فعرّضْ إذا ما جئْتَ بالبانِ والحِمى وإيّاك أن تنسى وتذكُرَ زينبا

سيكفيكَ من ذاكَ المُسَمَّى إشارةٌ فدَعْهُ مصونًا بالجلالِ مُحَجَّبَا

وكما سُئِل الحطيئة عن أشعر النّاس فذكر زهيرًا والنّابغة ثمّ قال: لو شئت لذكرت الثّالث وقد أراد نفسه، ولو صرّح لم تفخم كأنّه قال الذي تعورف واشتهر به، وعليه قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ البقرة: ٢٥٣؛ أراد به محمّدا صلواتُ الله عليه إعلاء لقدره أي أنّه العَلَم الذي لا يشتبه والمُتَميّز الذي لا يلتبس، أو مُلاطفة به كما يقول الخاطب إنّك لجميلة صالحة، وعسى الله أن يُيَسّر لي امرأة صالحة عملاً بقوله: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِۦ مِنْ خِطْبَةِ ٱلنِّسَآءِ﴾ البقرة: ٢٣٥"[2]

---

[1]: يُنظر: التّبيان في البيان، المصدر السابق، ص415، ص416، وعلوم البلاغة، المرجع السابق، ص243، وأساليب البيان، فضل حسن عبّاس، المرجع السابق، ص350، ص351.

[2]: التّبيان في البيان، المصدر السابق، ص415، ص416.

وغير ذلك من المواطن التي يستطيع فيها الإنسان استعمال المعاريض حسب المقام المناسب لذلك.

ج. التّعريض في الحاشية:

1. تعريض:

من نماذج التّعريض في الحاشية قول الطّيبي عن ما قاله الزّمخشري في معرض حديثه عن افتتاح سورة البقرة بـ **{الم}** وعن الجمل التي بعدها حينما قال:

"**والذي هو أرسخُ عِرْقًا** في البلاغةِ **أنْ يُضرَبَ عن هذه المحالِّ صَفْحًا**، وأنْ يُقالَ: إنّ قولَه: **{الم}** جملةٌ برأسها، أو طائفةٌ من حروف المُعجم مُستقلَّةٌ بنفسِها، و**{ذلك الكتاب}** جملةٌ ثانية، و**{لا ريب فيه}** ثالثةٌ، و**{هدى للمُتّقين}** رابعةٌ."[1]

فقال الطّيبي عن ذلك:

"قولُه (**والذي هو أرْسخُ عِرْقًا**)، فيه لطيفةٌ، فإنّه رمَزَ به **تعريضًا** أنّ الاعتبارَ اللفظيَّ الذي لا يُساعدُه المعنى كشجرة خبيثة اجتُثَّتْ من فوق الأرض ما لها من قرار، والذي شُدَّ عَضُدُه بالمعنى كشجرةٍ طيبةٍ أصلُها ثابتٌ وفَرعُها في السّماء.

قولُه: (**أنْ يُضرَبَ عن هذه المحالِّ صَفْحًا**)، أي: عن البحث عن مَحلِّ هذه الجُمل بالطّريق المذكور؛ فإنّها لا طائلَ تحتَها، وأنّ اللائقَ ببلاغةِ القرآنِ أن يُسلكَ به طريقُ المعاني والبيان، فإنّها هي الطِّلْبَةُ وما عداها ذرائعُ إليها، وهي المرامُ وما سواها أسبابٌ للتّسلُّقِ عليها."[2]

والمعنى أنّ هذه الجُمل ومن بينها جملة هذه الحروف لها لابدّ أن يكون لها معنى؛ فاللّفْظُ إذا لم يُساعده المعنى في تأدية المُراد منه يكون كالشّجرة الخبيثة، واللّفظُ الذي يُساعِدُه المعنى في تأدية المُراد منه كالشّجرة الطّيبة، وهاهنا الطّيبي يَقتبِس مصطلحات قرآنيّة ويوظّفُها خادِمًا غرضه

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص72.

[2]: المصدر نفسه ، ج2، ص72.

ومقصوده؛ وقد أصيب بترتيب هذه الجُمل كما قال الزّمخشريُّ "مَفْصِلُ البلاغة، وموجبُ حُسن النَّظم؛ حيث جيءَ بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق"[1]؛ ولهذا فهذه الحروف من جملة ما تحدّى الله به خَلْقَه وأعجَزهم عن الإتيان بمثله؛ لأنّها من جملة كلامهم وليست حروفا لا يعرفونها، وكذلك مجيء الجُمل بعدها بهذا التّناسُقِ بهذه الطّريقة دون حرف نسقٍ منْ بلاغة القرآن الكريم؛ وقد استعمل المصنّف هذا التّعريض في كلامه لِيُبيّن بأنّ اللّفظ المُستعمل في القرآن الكريم يعضُدُه المعنى ويشُدّه ولا يكون موضوعا اعتباطا.

2. **تعريضٌ بالمؤمنين:**

في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣﴾ البقرة: ٣.

ممّا تحدَّث به الزّمخشري في تفسيره لهذه الآية عن فضل الصّلاة والزّكاة ومكانتهما الكبيرة في الإسلام؛ ما يلي:

"ألم تَرَ كيف سمّى رسولُ اللّهِ –عليه الصّلاة والسّلام– الصّلاةَ عِمادَ الدِّين، وجَعَل الفاصلَ بين الإسلامِ والكفرِ تَرْكَ الصّلاةِ، وسمّى الزّكاةَ قَنْطرةَ الإسلامِ، وقال الله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ فصلت: ٦ - ٧؟"[2]

قال الطّيبي عن ذلك:

"وقولُه: ((﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ ۝٦ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ فصلت: ٦ - ٧)) جَعَل مَنْعَ الزّكاةِ هنا مِن أوصاف المشركين **تعريضًا بالمؤمنين** وحثًّا على آدائها، وتخويفًا شديدًا مِن مَنْعِها، وجَعَل النّفقةَ في سبيل الله دليلاً على الثّباتِ على الإيمان في قوله: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾ البقرة: ٢٦٥."[3]

---

(1): فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص72، ص73.

(2): المصدر نفسه، ج2، ص79، ص80.

(3): المصدر نفسه، ج2، ص80.

فحتّى يُثبت الله سبحانه وتعالى صِفةَ المهتدين الذين اتّقَوْا ربّهُم وآمنوا بالغيب وأقاموا الصّلاة جعَل الإنفاق بمرتبةٍ لا تَدْنو عن مرتبة هؤلاء لعُلوّ قيمة التّصدّق؛ ولهذا استشهد الزّمخشريُّ بآيتي سورة فصّلت التي ربطت بين الشّرك وعدم الإنفاق والزّكاة، بالرّغم من أنّ المشركين لا يؤدّون الزّكاة لأنّهم لا يؤمنون بمَن فَرَضَها فكيف بالفريضة؟ وهذا من **التّعريض بالمؤمنين** حتّى لا يتهاونوا في آدائها وخاصّة أنّ الإنفاق من الأمور التي يَشُقُّ على النّفس البشريّة الإتيانُ به.

3.**تعريضٌ بأهلِ الكتاب**:

في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ وَبِٱلۡأٓخِرَةِ هُمۡ يُوقِنُونَ ۝٤ ﴾ البقرة: ٤.

فَسَّرَ الزّمخشريُّ هذه الآية بقولِه:

"فإن قلت: **{والذين يؤمنون}** أهم غيرُ الأوَّلينَ أم هم الأوَّلونَ؟

...قلتُ: يُحتملُ أن يُرادَ بهؤلاء مؤمنو أهلِ الكتابِ؛ كعبدِ الله بنِ سَلَامٍ وأضرابِه، مِن الذين آمنوا **فاشتملَ إيمانُهم** على كلِّ وحيٍ أُنزل من عند الله، **وأيقنوا بالآخرة** إيقانًا زال معه ما كانوا عليه مِنْ أنّه لا يدخل الجنّةَ إلاّ مَن كان هودًا أو نصارى."[1]

قال الطّيبي:

"قولُه: (**فاشتملَ إيمانُهم**)، الفاءُ سَبَبيّة، تقديرُه: آمنوا بالقرآن بعد أن كانوا مؤمنينَ بكتابِهم؛ فلزِمَ من إيمانهم بهذا اشتمالُ الإيمان على كلِّ وَحْي. ثمّ قولُه: (**وأيقنوا بالآخرة**) مُشعِرٌ بأنّ في الكلام تغييرًا، وأنّ أصْل الكلام: الذين آمنوا بما أُنزِل إليك، وما أُنْزِل مِن قبلك، وأيقنوا بالآخرة؛ فأتى بالمُضارع، وقدَّم الجارَّ والمجرورَ، وأبْرزَ الضّميرَ، وبنى عليه لإعطاء معنى التّخصيص مع التّأكيد، على مِنوالِ قولِه: **{لو أنتم تملكون}** /**الإسراء:100** ليكون **تعريضًا بمن لم يؤمن منهم**، وبأنّ إيمانهم بالآخرة على خلاف ما هي عليه مع التّردُّدِ فيها، وأنّ إيمان المؤمنين مُستمِرُّ الوقوع."[2]

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص97، ص98.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص98.

معنى هذا الكلام أنّه لمّا أتى الله سبحانه وتعالى بالمضارع (يوقنون)، وقدّم الجارَّ والمجرور (بالآخرة)، وأبرزَ الضّمير (هم)؛ لإعطاء معنى التّخصيص مع التّأكيد،كان ذلك **تعريضًا بأهلِ الكتاب**؛ لأنّ إيمانَهم بالآخرة لا يتجاوز ما أثبته اليهود، وهو أنّه لا يدخل الجنّة إلاّ مَن كان هودًا، وأنّه لا تمسُّهم النّار إلاّ أيّاما معدودات، وأنّ أهلَ الجنّة يتلذّذون بالنّسيم والأرواح العبِقة، فكان بذلك **تعريضًا بمن لم يؤمن منهم**؛ لأنّ إيمانهم بالآخرة على خلاف ما هي عليه مع التّردُّد فيها، وأنّ إيمانَ المؤمنينَ مستمرُّ الوقوع.

4.تعريضٌ بأهْلِ الكتاب:

في قوله تعالى:

﴿أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ البقرة: ٥.

قال الزّمخشري:

"ومعنى التّعريف في {المفلحون}: الدّلالةُ على أنّ المتّقين هم النّاسُ الذين بلغك أنّهم يفلحون في الآخرة، كما إذا بلغك أنّ إنسانا قد تاب من أهل بلدِك، فاستخْبَرْتَ: مَن هو؟ فقيل: زيدٌ التّائبُ؛ أي: هو الذي أُخبرتَ بتوبتِه، **أو على أنّهم الذين إنْ حصَلتْ صفة المفلحين،** وتحقَّقُوا ما هم، وتصوَّروا بصورتِهم الحقيقيّةِ؛ فهم هم لا يَعْدون تلك الحقيقةَ، كما تقول لصاحِبِكَ: هل عرَفْتَ الأسَدَ وما جُبِلَ عليه من فرْط الإقدام؟ إنّ زيدًا هُوَ هو."[1]

قال الطّيبي عن معنى ذلك:

"وفي قولِه: (**أو على أنّهم الذينَ إن حصَلتْ صفةُ المفلحين**) دِلالةٌ على أنّ التّعريف في هذا الوجه للجِنْسِ، فإذا جُعِل للعَهْد كان قَصْرًا للمُسنَدِ على المُسنَدِ إليه، فالفلاحُ لا يتعدّى إلى غيرهم، وإذا جُعل للجنس، أفادَ أنّ المُسنَدَ إليه مقصورٌ على المُسنَدِ، فلا يُعَدُّون من الفلاح إلى صفة أخرى، فيلزَمُ على الأوّل اختصاصُهم بالفلاح دونَ غيرِهم، ولـمّا كان الكلامُ وارِدًا على

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص114، ص115.

التّعريضِ بأهلِ الكتاب يعودُ عدَمُ الفلاح إليهم."[1]

فالكلامُ فيه **تعريضٌ بأهل الكتاب** كما ذكرْنا في الآية السّابِقة؛ أي أنّ الذينَ لم يُؤمنوا منهم لن يُفلِحوا مادام أنّ الذينَ قد آمنوا منهم قد وَعَدَهُم اللهُ تعالى بالفلاح.

5.تعريضٌ بأهل السُّنّة:

في معرِض تفسيره لقوله تعالى:

﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٧﴾ ﴾ البقرة: ٧

لـمّا ذهب الزّمخشري إلى القول بما عليه المعتزلة من أنّ أفعال الكُفّار هي مِن صنيعهم لا مِن خَلْقِ الله تعالى لأنّ الله لا يصدُر منه السّوء؛ وفي كلامِه هذا **تعريضٌ بأهْلِ السُّنَّة** الذينَ يَرَوْن خلاف ذلك وأنّ "الواجبَ على العبد أن يلاحظ الفرقَ بين الحركة الاختياريّة والاضطراريّة فيَخرُجَ عن الجَبْر"[2]، كما ذهب إليه ابن المنيّر الإسكندراني، إذ لـمّا قال الزّمخشري:

"(وأمّا إسناد الختم إلى الله عزّ وجلّ فلِيُنَبِّهَ على أنّ هذه الصّفة في فَرْطِ تمكّنها، وثبات قدَمها كالشّيء الخَلْقيّ غير العَرَضي، ألا ترى إلى قولهم:

فلانٌ مجبولٌ على كذا، ومفطورٌ عليه، يريدون أنّه بليغٌ في الثّباتِ عليه **وكيف يُتخيَّلُ ما خُيِّلَ إليكَ).**" [3]

ردّ الطّيبي عليه ذلك مُستشهِدا بأدلّة تُزيِّفُها وتَدحَضُها منها ما جاء به (ابن المنيّر في حاشيته على الكشّاف)؛ حيثُ قال الطّيبي في ذلك بأنّ صاحب الانتصاف بحاشية الكشّاف قد أطنب في الرّدّ على الزّمخشري، وذَكَر جملة من المفاسد التي اشتمل عليها كلامه؛ منها:

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص114، ص115.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص135.

[3]: المصدر نفسه ،ج2، ص133، ص134.

"مخالفةُ دليلِ النّقلِ المؤيِّدِ له كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ الرعد: ١٦، ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ فاطر: ٣." [1]

حيثُ لمّا قال الزّمخشري:

(**وكيف يُتخيَّلُ ما خُيِّلَ إليكَ**)؛ قال الطّيبي بأنّ هذا القول فيه "**تعريضٌ بأهلِ السُّنّةِ** وتَوهينٌ لدلائلهم، يعني أنّها مُتَخَيّلاتٌ لا حقيقةَ لها، وهي ما حكى الإمامُ في ((تفسيره)): القائلونَ بأنّ أفعال العبادِ مَخلوقةٌ لله تعالى لهم قولان: **أحدُهما**: أنّ الخَتْمَ هو خَلْقُ الكُفْرِ في قلوب الكُفّار. **وثانيهما**: أنّه خَلْقُ الداعيةِ التي إذا انضمّت إلى القُدْرةِ صارَ مجموع القُدرة معها سببًا موجِبًا لوقوعِ الكفرِ، وللمَنْعِ عن قَبول الإيمان.

وقال مُحيي السُّنّة: معناه: حَكَمَ الله على قُلوبِهم بالكُفْرِ لما سَبَقَ من عِلْمِه الأزَليِّ فيهم." [2]

نرى أنّ الطّيبي لمّا أتى الزّمخشريُّ **بتعريضه بأهل السُّنَّة** ردّ عليه قولَه بأدلّةٍ من أصحاب أهل السُّنَّة واستشهدَ لذلك بعدّة أقوالٍ منها ما ذَكَره كما قلنا لفخر الدّين الرّازي في ((تفسيره: مفاتيح الغيب))، والحسين بن مسعود البَغَويّ صاحب معالم السُّنّة في ((معالم التّنزيل)).

6.تعريضٌ بالمؤمنينَ:

في بيان تفسير قولِه تعالى:

﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ مَرَضٗاۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمُۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡذِبُونَ ١٠﴾ البقرة: ١٠.

قال الزّمخشري عن الكافرينَ الحاسدينَ لنبيِّ الله (عليه الصّلاة والسّلام) عن معنى (يَكذِبونَ) في هذه الآية الكريمة:

"والمرادُ بكذِبهم قولُهم: **{آمنّا بالله وباليوم الآخر}، وفيه رمزٌ إلى قبحِ الكذِب** وسماجَتِه،

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص135.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص134.

وتخييلٌ أنّ العذاب الأليم لاحقٌ بهم من أجل كذبهم، ونحوُه قولُه تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ﴾ نوح: ٢٥، والقومُ كفرَةٌ، وإنّما خُصّت الخطيئاتُ استِعظامًا لها، وتنفيرًا عن ارتكابِها."[1]

قال الطّيبي عن معنى ذلك:

"قولُه: (**وفيه رمزٌ إلى قبحِ الكذِب**) وهو مِن بابِ **التّعريضِ، عَرَّضَ بالمُؤْمنينَ**، فإنّ المؤمِنَ متى سمِع أنّ العذاب ترتّبَ على الكذِب دون النِّفاقِ- على أنّ النّفاق من أعظم أنواع الكُفر، وأنّ صاحِبَه في الدَّرْكِ الأسفلِ منَ النّار- تخيَّلَ في نَفْسِه تَغْليظَ معنى الكذِبِ، وتَصوَّرَ سَماجَتَهُ فانزَجرَ منه أعظم الانزجار، وإليه الإشارة بقولِه: ((وإنّما خُصّت الخطيئاتُ استِعظامًا لها، وتنفيرًا عن ارتكابِها)) وهذا المعنى يُشبِه ما في قولِه تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ﴾ غافر: ٧وحمَلَةُ العرْشِ ليسوا ممّن لا يؤمنون، وذكر الإيمان لِشَرَفِه والتّرغيب فيه، وإنّما خَصَّ هذا النّوعَ، وهو **التّعريضُ بالرّمز** إذ الرّمزُ إشارةٌ إلى المقصود مِن قريبٍ مع نَوْعِ خَفاءٍ، والتّعريضُ كذلك." [2]

فالنّفاق الذي هم عليه هؤلاء الكفرة من أشدّ أنواع الكُفر؛ لكنّ اللهَ سبحانه وتعالى خصّهُم بِذِكْر الكَذِب وهو **تعريضٌ بالمؤمنين** حتى يتخيّلوا عِظَم سَماجة الكذب ويُغلّظونه في أنفُسِهم فينزجِرون بذلك منه أعظم انزِجار.

والطّيبي بعد شَرْحِه لهاته الصّورة البيانيّة التي استعملها الزّمخشريُّ في مُصنّفِه **الكشّاف** يُعرِّف لنا الرّمز وهو نفس التعريف الذي وَضَعَهُ في كتابِه البلاغي (**التّبيان في البيان**)، لكن المُلاحَظ أنّهُ جعل التّعريضَ مِثل الرّمز؛ فبعدَ تعريفِه للرّمز تابع قولَه بجملة (والتّعريضُ كذلك)؛ وذلك ربّما لأنّه استَعمَلَ التّعريض بالرّمز كما قال.

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص177، ص178.

[2]: المصدر نفسه،ج2، ص177.

7.تعريضٌ بقوم إبراهيم عليه السّلام:

في نفسِ الآية يُتابِعُ الزّمخشريُّ حديثَهُ عن المراد بوَصْف الكافرينَ بِالكذِب في قولِه جلَّ شأنُه عنهم {يَكذِبونَ} فيقول:

"والكذِبُ: الإخبارُ عن الشّيء على خِلافِ ما هو به، وهو قبيحٌ كُلُّه، **وأمّا ما يُروى عن إبراهيم صلوات الله عليه: أنّه كذبَ ثلاثَ كِذْبات، فالمرادُ التّعريضُ**، ولكن لمّا كانت صورتُه صورةَ الكذبِ سُمِّيَ به." [1]

بعد شرح الزّمخشريِّ معنى الكذِب الذي هو خِلافُ الصِّدْقِ وتعريفِه لنا وتبيينِ قُبحِه في حالاتِه كُلِّها، أرادَ أنْ يُبيِّنَ لنا ما قد رُوِيَ عن خليل الله سيدنا إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام بأنّه لم يكذِب وأنّ ما استعملَه لِقوْمِه كان **تَعريضًا لهم** حتى يُنَبِّههم إلى ما هم فيه مِن شِرْكٍ فيتركوه إذا ما عَلِموا الحقّ ومَيّزُوه عن الباطل الذي هم فيه.

يقول الطّيبي عن ما أتى به الزّمخشريّ في هذا القول:

"قولُه: (**وأمّا ما يُروى عن إبراهيم عليه السّلام أنّه كذبَ ثلاثَ كِذْبات**) جَوابٌ عن سُؤالٍ مُقَدّرٍ يَرِدُ على قولِه: ((هو قبيحٌ كُلُّه)) وهو يَحتمِل أن يكون مُخَصِّصًا لذلك العامّ، وأنْ يُرادَ أنّ هذا لا يُعَدُّ كَذِبًا، **لأنّه تَعريضٌ**، ومِن ثَمَّ قيل: إنّ في المعاريضِ لمندوحةً عن الكذِبِ." [2]

وهو مِن قولِ عليٍّ رضوانُ الله عليه كما أشارَ مُحقّق الكتاب في التّهميش.

ثمّ يواصِل الطّيبي تِبيانه للمعنى الذي ذهب إليه بأنّ الذي قام به إبراهيم عليه السّلام هو تعريضٌ وليس كذِبًا؛ قولَه:

"ويدُلُّ على أنّ مُرادَ المُصنِّف هو الاحتمالُ الأوّلُ: قولُه في ((الصّافّات)): ((والصّحيحُ أنّ الكذِب حرامٌ إلاّ إذا عرّضَ وورّى)) والذي قالَه إبراهيمُ عليه السّلام **تعريضٌ**، لأنّه جاء بأداة

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص178، ص179.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص178.

الاستثناء، لكنّ الاحتمالَ الثّاني أوْلى أنْ يُصارَ إليه، لأنّ حدّ الكذِب على ما قال ((هو الإخبارُ عن الشّيء على خلاف ما هو به)) لا يصدُقُ عليه، فإنّ **المعاريضَ** والمجازاتِ والنّصوصَ الواردةَ على العموم أخبارٌ مُقيّداتٌ بالقرائن المانِعَةِ عن الحَمْلِ على الكذِب؛ إمّا لفظًا، أو تقديرًا بحَسبِ اقتِضاء المقام، ومِنْ ثَمَّ قال صاحبُ ((المفتاح)): إنّ الكذّابَ لا يَنصِبُ دليلاً على كذِبِه." [1]

في ذَهابِ صاحب الكشّاف للإخبار عن قِصّة إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام نُكتَةٌ تُحسَبُ له في قوّة عِلمه وتمكُّنِه من فنون البلاغة والتّفسير وذلك يبدو جَلِيًّا في إرادَتِه للذَّودِ والدّفاع عن أنبياء الله ورُسِله صلوات الله عليهم؛ ويُبيِّنُ لنا ذلك الأمرَ الطّيبي بتأكيد هذا الأمْرِ وتوضيحه في كيفيّة التّفريق بين التّعريض والكذِب؛ فالذي يَستعمِلُ التّعريضَ يكونُ لديه القرائن التي تمنَعُه مِن اللّجوء للكذِب، وأمّا الكاذِبُ فلا قرينةَ لديه ولهذا قدّمَ الشّارِحُ قولَ صاحِب المفتاح في ذلك لِيستشهِد للقضيّة المطروحة ويؤكّدُها بالأدِلّة والحُجَجِ القاطِعة.

ثمّ يُواصِل الطّيبي في تحليلاتِه التي ينبغي أنْ نُبرِزَها حتى لا يكون للمتلقّي نَقْصٌ في فهم المعلومة؛ لذا وجب إعطاءَها حقَّها من الشّرح والتّوضيح؛ فيذهب الشّارِحُ قائلاً:

"وأمّا تخصيصُ هذا العامِّ، فهو إذا أُريدَ بالكَذِب المكيدةُ في الحرْبِ، والتّقيَّةُ، وإرضاءُ الزَّوْجِ، والصُّلْحُ بين المتخاصِمَيْنِ على ما روينا عن البخاريّ ومسلم وأبي داود والتّرمذي عن أمّ كلثوم بنت عقبةَ: أنّها سَمِعَتْ النّبيَّ (عليه الصّلاة والسّلام) يقول:

((**ليسَ الكذّابُ الذي يُصلِحُ بين اثنينِ، فيقول خَيْرًا ويَنْمي خَيْرًا**)). وزاد مسلم: ولم أسمَعْهُ يُرخّصُ في شيءٍ ممّا يقول النّاسُ كذِبٌ إلاّ في ثلاثٍ، يعني الحربَ والإصلاحَ بين النّاسِ وحديثَ الرّجُلِ زوجَتَه، وحديثَ المرأةِ زَوْجَها." [2]

فالتّعريضُ إذن ليس هو الكذِب؛ فالتّعريضُ قد يُستعمل في إصلاحٍ بين اثنين أو في الحرب بما أنّها خُدعة ولها غايةٌ شريفةٌ وهي إعلاء كلمةِ ورايةِ الحقِّ ويُستَعْمَل في الحفاظ على العلاقة المُقدَّسَة

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص178.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص178، ص179.

الموجودة بين الرّجُلِ وزَوجَتِه؛ فمِن هذه الأمور الموجودة في الحديث النّبويّ الشّريف قد يكون المعنى والغَرَضُ من التّعريضِ وجوازُه في الأمور التي فيها صَلاحٌ وخَيْر فتدفَعُ البلاَء وتجلُبُ الخير دون ضَرَرٍ بالآخَرينَ، على عكسِ الكذب الذي هو شَرٌّ بذاتِه ولهذا لم يُجَوِّزْهُ دينُنا الحنيف في أيّ حالةٍ مِن حالاتِه.

يُتابع الطّيبي استشهاداتِه بالأحاديث النّبويّة المانِعَةِ للكَذِب؛ حتى لا يترك مجالا للذينَ في قلوبِهم مرضٌ للخوض في أعراض الأنبياء ورُسلِه عليهم أفضل صلوات الله وسلامه؛ فيقول:

"وفي أفرادِ ((التّرمذي)): يا أيّها النّاسُ، ما يَحْمِلُكم على أنْ تتابَعُوا على الكذِبِ كتتابعِ الفَراشِ في النّار؟ الكَذِبُ كُلُّه على ابنِ آدمَ حرامٌ إلاّ في ثلاث خِصالٍ:

رَجُلٌ كذبَ امرأتَه لِيُرضِيَها، ورَجُلٌ كَذَبَ في الحَرْبِ، فإنّ الحَرْبَ خُدْعَةٌ، ورَجُلٌ كَذَبَ بينَ مُسلِمَيْنِ ليُصلِحَ بينهما." [1]

ما يبدو مِنْ شرحِ الطّيبي لتفسير الزّمخشري أنّه أطْنَب نوعًا ما في استعمال الأحاديث النّبَوِيّة الشّريفة التي تنهى عن الكَذِب، لكنّ الطّيبي لم يَستعمِلها لمُجرّدِ ذِكْرِها فقد كان باستِطاعَتِه أنْ يشرَحَ معنى الكَذِبِ الذي استعمَلَه الزّمخشريّ في معرض تفسيره لكلمة (يَكذِبون) في الآية الكريمة ويُبَيِّن لنا سببَ استعمالِها ويكتفي بذلك؛ لكنّ الزّمخشريّ نفسه عرّجَ بِذِكْرِ إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام؛ وكُلُّ هذا لغايةٍ شريفةٍ نبيلةٍ وهي إعطاءُ هذه القضيّة حقَّها من التّحليل والنّقاش حتى لا يُترَك المجالُ- كما سبق وأن قلنا- للمريضةِ قُلوبُهم للخوْضِ في آياتِ الله ومُحاوَلةِ الطَّعْنِ فيها أو جَعْلِها في منزِلةٍ تبدو كأنّها مُتناقِضة فيما بينها، فتجد مِنهم مَن يقول:

حرّمَ اللهُ الكَذِبَ وأباحَهُ لأنبيائه –حاشاهم مِن ذلك-، أو حرّمَهُ واستعملوه في كذا وكذا؛ فهذا كُلُّه دفع بالطّيبي بالسَّيرِ فيما افتتَحَهُ الزّمخشري ذاته للدّفاع عن كتاب الله وآياتِه.

ثمّ يواصِل الطّيبي تحليلَه لِمَا قاله الزّمخشري؛ فيقول:

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص179.

"قولُه: (**فالمُرادُ التَّعريضُ**) وهو اللّفظُ المُشارُ به إلى جانِب، والغَرضُ جانِبٌ آخر، ويسمّى **تَعْريضًا** لِما فيه من التّعوُّجِ عن المطلوبِ، يُقال: نظرَ إليه بعُرضِ وَجْهِه؛ أي: بجانِبِه، ومنه **المعاريضُ في الكلام**، وهو**التَّوْريةُ** بالشّيء." [1]

نلاحظُ أنّ الطّيبي يُعَرِّفُ لنا كلِمَة التّعريضِ التي استعملَها الزّمخشريّ في مُصَنَّفِه الكشّاف مِن علم البيان وهو نفس التّعريف الموجود في كتابه (**التّبيان في البيان**)، فالمُصنِّفُ والشّارِحُ عالِما بلاغةٍ ولهما قدَمٌ راسِخةٌ فيها؛ وهذا ما جعلهما يعتمدانِ في التّفسير وشَرحِه على هذا العِلم الجليل.

ثمّ يُتابِع الطّيبي في توضيح ما ذَهب إليه المُصنِّف بما قالَهُ عن سيّدنا إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام؛ وأنّ المُرادَ بكِذْباتِه الثّلاث هو التّعريض؛ فيقول:

"وتفسيرُه **الكِذباتِ بالتّعريضِ** يوافق ما روينا عن ((التّرمذيّ)) عن أبي سعيدٍ في حديثِ الشّفاعةِ ((فيأتونَ إبراهيمَ فيقولُ: إنّي كذَبْتُ ثلاثَ كذبات)) ثُمّ قال رسول الله ((عليه الصّلاة والسّلام)):

((**ما مِنْها كِذْبَةٌ إلاّ مَاحَلَ بها عن دِين الله**))؛ أي: خاصمَ وجادلَ وذَبَّ عن دِين الله."[2]

هذا ما يُؤيِّدُ ما ذهبنا إليه سابِقًا مِن أنّ التّعريضَ قد يُوهِمُ البعضَ أنّه كذِبٌ؛ لكنّه ليس كذلك؛ فما فعَلَه إبراهيمُ عليه الصّلاة والسّلام مثلاً لم تكُن كِذباتٌ؛ بما أنّ الغرَضَ منها هدفُه نبيلٌ وهو الدّفاع عن دين الله تعالى الغنيّ عن عبادِه الفقراء إليه؛ حيث يحتاجون الهدايةَ وبالتالي الرّحمةَ والنّجاة من العذاب.

يقول الطّيبي:

"وتلك الكذباتُ على ما روينا في حديث آخر في الشّفاعةِ عن الشّيخينِ والتِّرمذيِّ عن

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص179.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص179.

إبراهيم عليه السّلام: ((إنّي كذبْتُ ثلاثَ كِذْباتٍ)) وفي روايةٍ فقال: وذَكَرَ قولَه في الكَوْكَب: **{هذا ربّي}** وقولَه في آلهتهم: **{بلْ فعَلَهُ كبيرُهم هذا}**، وقولَه: **{إنّي سقيم}**، ووَجْهُ التّوفيقِ: أنّ قوْلَه عليه الصّلاة والسّلام: ((مَاحَلَ)) أي: جادَلَ، هو **معنى التّعريضِ؛ لأنّه نوعٌ مِنَ الكِنايةِ، ونَوْعٌ منَ التّعريضِ يُسمّى بالاستدراج**، وهو: إرخاءُ العِنانِ مع الخَصْمِ في المُجاراةِ لِيَعثُرَ حيثُ يُرادُ تَبْكيتُه، فسَلكَ إبراهيمُ عليه السّلام مع القوْمِ هذا المنهج." [1]

سَلَك إبراهيمُ عليه الصّلاة والسّلام مع قومِه منهجًا في جِدالِهم؛ بحيث كان يَستَدرِجُهم ويُجاريهِم في الأمر الذي يَصْبُونَ إليه حتى يُوصِلَهُم لمرحلةٍ يَعثُرونَ فيها فيُفحمهم حينئذٍ بحُجَّته ويُبكِتَهُم بها، وهذا المنهج الذي اتّبعَه معهُم هو **التّعريض** بالاستدراج كما قال الطّيبي، وبأنّه نوعٌ من أنواع الكناية، وقد عرفنا سابقًا أنّ الطّيبي يَعتبِرُ التّعريض مِن أنواع الكناية، وهذا النّوعُ من التّعريضِ –كما قلنا– يُعْرَفُ بالاستِدراج وهو الذي بَيَّنَّاه فيما فَعَلَه إبراهيمُ عليه الصّلاة والسّلام مع قومِه باستِدراجِه لهم؛ ليُبَيِّنَ لهم الحقَّ من الباطل ويخرجهم بذلك من الضّلال إلى الهدى.

ولِيُبيّن لنا الطّيبي هذا النّوع من **التّعريض** الذي استعمَلَه إبراهيمُ عليه الصّلاة والسّلام **مع قومِه**؛ قال:

"أمّا قولُه في الكوكب: **{هذا ربّي}** فقال المُصنّفُ: ((فكان أبوه وقومُه يعبدون الأصنامَ والكواكِبَ، فأرادَ أن يُنبِّههم على الخطأ في دينهم، ويُرشِدَهم إلى أنّ شيئًا منها لا يصلُح للإلهيّة لقيامِ دليلِ الحُدوثِ فيها، وأنّ وراءها مُحدِثًا أحْدَثها)). وأمّا قولُه: **{بلْ فعلَهُ كبيرُهم}** فتنبيهٌ على أنّ الإله الذي لم يَقدِرْ على دفع المَضرّةِ عن نفسِه كيف يُرْجى منهُ دَفْعُ الضَّرَرِ عن الغير. وأمّا قولُه: **{إنّي سَقيمٌ}** فإنّه عليه السّلام أوْهَمَهُم أنّه استدلَّ بأمارَةِ عِلْمِ النُّجوم على أنّه سَقيمٌ ليَتركوه، فيفعلَ بالأصنامِ ما أرادَ أن يَفْعَلَ، أو سَقيمٌ لِما أجِدُ منَ الغيظِ والحِنْقِ باتخاذِكم النَّجومَ آلهةً.." [2]

---

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص179، ص180.

[2]: المصدر نفسه، ج2، ص180.

يتبيّنُ لنا عبر هذه الآياتِ المواقفَ التي كانت بين سيّدِنا إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام مع قومِه باستدراجِهم لِلَفْتِ انتباههم وإيقاظهم من غفلتهم؛ واستعمل ذلك عبر هذه المعاريض التي تُرشِدُهم إلى تَرْك اتّباع الهوى والباطل وجَعْلِهم يَتّبِعونَ طريق الهُدى الطّريق المُستقيم.

ثمّ يُتابِع الطّيبي طريقتَهُ في افتِراض الأسئلة على غِرارِ الزّمخشريّ؛ فيقول:

"فإنْ قُلتَ: فإذا شَهِدَ الصّادِقُ المصدوقُ بالبَراءة، فما له يَشهَدُ على نَفْسِه بها على أنّ تسمِيَتَها وأنّها **مَعاريضُ** بالكِذباتِ إخبارٌ بالشّيء على خلافِ ما هو به؟ قلتُ: نحنُ وإنْ أخرجْناها عن مفهوم الكِذباتِ باعتِبار **التّوريَةِ** وسَمّيناها **مَعاريضَ**، فلا نُنكِرُ أنّ صورتَها صورةُ التّعوُّجِ عن المستقيمِ، فالحبيبُ قصدَ إلى بَراءةِ ساحةِ الخليلِ عمّا لا يليقُ بها، فسمّاها **معاريض**، والخليلُ لَمَحَ إلى مرتبةِ الشّفاعَةِ هنالك، وأنّها مُختَصّةٌ بالحَبيبِ، فتَجَوَّزَ في الكِذبات. [1]

فصورةُ التّعريض التي تبدو كأنّها صورةُ تعوُّجٍ عن المستقيم ربّما هي التي قد دفعت إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام بأن يقول في ذلك اليوم –أي– يوم القيامة؛ لِشِدَّةِ هَوْلِه بأنّه كذِبَ وهذا معنى آخر لاعتبار هذه المعاريض كأنّها كذبات ولو تَجَوُّزًا؛ وقد رأى أيضًا أنّ الحقّ في الشّفاعة للحبيب المصطفى –عليه الصّلاة والسّلام– وأنّها مُختصّةٌ به فقال هذا القول تجوُّزًا منه.

ولهذا قال الطيبي بعد هذا:

"ويُمكِنُ أن يُقال: إنّهم مِن هَوْلِ ذلك اليومِ، وما بهم مِن شأنِ أنفُسِهم، يَدفعونَهُم بذلك، ويَعضُدُه ما أخرجه الشّيخانِ والتّرمذيُّ عن أبي هريرةَ في حديثٍ طويلٍ: ((**فيأتونَ إبراهيمَ فيقولونَ: أنت نبيُّ الله وخليلُه، اشفعْ لنا إلى ربّك، فيقول لهم: إنّ ربّي غَضِبَ اليومَ غَضَبًا لم يغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَه، ولن يغْضبَ بعدَه مِثْلَه، وإنّي كنتُ كذبْتُ ثلاثَ كِذبات، فذكَرَها...نَفْسي نَفْسي نَفْسي! اذهَبوا إلى غيري**))." [2]

---

[1]: فتوح الغيب، مصدر سابق،ج2، ص180، ص181.

[2]: المصدر نفسه ،ج2، ص180.

رُبّما كان هوْلُ هذا الموقِف وشِدَّتُه هو السّبب في قولِه ذلك، أو أيضًا –كما قُلنا سابِقًا– أنّ عِلْمَهُ بأنّ الشَّفاعَةَ مُختصَّةٌ بمحمّدٍ (صلوات الله وسلامه عليهم جميعا) هو الذي جعله يقول ذلك "وإلاّ فما وجْهُ ذكْرِ الخطيئاتِ وقد غُفِرَتْ لهم –أي: للأنبياء– بالنّصوص القاطعة"[1] ؛ فالقضيّةُ واضِحةٌ فطريقة استِدراج القوْم هي طريقةٌ عقلانِيَّةٌ لمْ يَلْجَأ فيها نبيُّ الله وخليلُه للكذِب–وحاشاه أنْ يَفْعَلَ ذلك– بل لجأ فيها **للتّعريض باستِدراجِهم** للهُدى وطريق الحقّ الذي زاغوا عنه.

8.تعريضٌ بالكافرين:

في بيانِ تفسيرِه لقولِه تعالى:

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴿١١﴾ ﴾ البقرة: ١١.

يقول الزّمخشريُّ في بيانِ معرِض تفسيرِه للآية:

"**{وإذا قيلَ لهم}** معطوفٌ على**{يَكذِبونَ}**، ويجوزُ أن يُعطفَ على**{يقولُ آمنّا}**؛ لأنّك لو قلتَ: ومِنَ النّاسِ مَن إذا قيلَ لهم لا تُفسِدوا؛ كان صحيحًا، **والأوّلُ أوجهُ**..." [2]

شَرَح الطّيبي قوْلَ الزّمخشريِّ وتفسيرِه للآية بقولِه:

"قولُه: (**والأوّلُ أوجهُ**) قال صاحبُ ((التّقريب)): إنّما كان أوْجَهَ؛ لأنّه أقرَبُ، وليُفيدَ تسبُّبه للعذابِ أيضًا. وقلتُ: وليؤذِنَ أنّ صِفَةَ الفَسادِ يُحتَرَزُ منها لِقُبحِها كما يُحترَزُ عن الكذِب **تعريضًا** كما سَبق..." [3].

نُلاحِظُ أنّ صاحِبَ الكشّافِ قد انتصَر للوَجْهِ الأوّل في عطْفِ **{وإذا قيلَ لهم}**؛ أي عطفُها على**{يَكذِبونَ}** وهذا الوَجْه انتصرَ له صاحبُ ((التّقريب)) قطب الدّين الفالي السّيرافي

---

[1]: يُنظر: فتوح الغيب، المصدر السابق، ج2، ص181.

[2]: المصدر نفسه ، ج2، ص184.

[3]: المصدر نفسه، ج2، ص184.

كما رأينا في استِشهاد الطّيبي به، أمّا الطّيبي فيرى أنّها إذا كان العطف على هذه الكيفيّة فستكونُ في هذه الحالةِ **تعريضٌ** كما أخذْنا في الآيةِ التي عُطِفتْ عليها {يَكذِبونَ} حين بيّنتْ شناعة الكذِب، فالفسادُ أيضًا صِفةٌ مذمومةٌ قبيحةٌ يجِبُ الاحترازُ منها كما يُحتَرَزُ عن صِفَةِ الكذِب، ثمّ يُبيِّن لنا الطّيبي مَيْلَه في الانتِصار للقول الثّاني؛ فيقول:

"ويُمكِنُ أن يُنصَرَ القولُ الثّاني بأن يُقال: إنّ في العطفِ على﴿يَقُولُ ءَامَنَّا﴾البقرة: ٨ تصييرًا للآيات على سَنَنِ تعديدِ قبائحهم كما ذكره، نعى عليهم فيها خُبْثَهم ونُكرَهم، ولا شَكَّ أنّ قولَه: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾البقرة: ١٠ مُتعلِّقٌ بقولِه: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝٩﴾البقرة: ٩ على سبيل التّعليل، فإذا عُطِفَ على {يَكذِبونَ} يكونُ تابِعًا للتّابع وإذا عُطِفَ على((يقول)) كان مُستقِلاً مِثْلَه مُذَيَّلاً بقولِه: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ۝١٢﴾البقرة: ١٢ كما ذُيِّلت الآياتُ السّابقةُ واللاحقةُ، ومِن ثَمَّ فُضِّلَ قولُ المتنبّي:

إذا كانَ مَدْحٌ فالنَّسيبُ المُقدَّمُ أكلُّ فصيحٍ قال شِعرًا مُتَيَّمُ؟!

على قولِه:

مَغاني الشِّعْبِ طيبًا في المَغاني بمنزِلةِ الرَّبيعِ من الزّمانِ

لأنّ المصراعَ الأوّلَ في البيتِ الأوّلِ مُستَقِلٌّ بنفسِه بِخِلافِه في الثّاني، وأيضًا إذا تَرتَّبَ إيجابُ العذابِ على الكذِبِ وحْدَهُ، ليكونَ سببًا مستقِلاً، واستوْجَبَ هذا القوْلُ عذابًا آخَرَ أفظَعَ منه؛ لإطلاقِه، كان أبْسطَ للكلامِ وأشْرَحَ له لاسِيَّما المقامُ يَقْتضي الإطناب." [1]

وأرى أنّ انتِصارَ الطّيبي للقوْل الثّاني هو أبلغُ لأخذِه هذه الآيات مِن جِهةِ العطْفِ على{يَقولُ}؛ لأنّ في عَطفِها عليها سيجعلُها تأخُذُ معنى مُستقِلاً بذاتِه له أحكامُه الخاصّةُ به، وستأخُذُ صِفةَ الفسادِ حقَّها من الجزاءِ كما أُخِذَ الكذِبُ حقَّهُ منه، فالعطْفُ على ((يقول)) يَجعَلُ الكلامَ يَستقِلُّ معناهُ عمّا إذا عطفناهُ على {يَكذِبون}، وأعتقِدُ أنّ الفسادَ معناهُ أشْملُ مِن الكَذِب؛ فالكَذِبُ مِن الفساد وليس العكس، فكأنّه سبحانهُ وتعالى تدرّجَ لهُم في تِبيانِه لفسادِهِم

[1]: فتوح الغيب، المصدر السابق،ج2، ص184، ص185.

مِن الأدنى إلى الأعلى لِيُنَبِّهَهُم بأنّ العذابَ أيضًا سيتضاعفُ لهم كلّما ازدادوا في غَيِّهم وفَسادِهم، فالتّخريجُ على هذا النّحوِ يكونُ أبْلَغ لمَا فيه مِن استِقلالِيّةِ الآيات في أحكامِها الخاصّةِ بها والتي فيها أيضًا **تعريضٌ بالكافرينَ** فكُلّما ازدادوا في غَيِّهِم وفَسادِهِم ازْدادَ عذابُهم وبالتّالي ستكونُ نتيجة كُلِّ فِعْلٍ بما يُناسِبُه.

الخاتمة

توصّلنا في هذا البحث إلى عدّة نتائج، أبرزها:

ـ كثرة المسائل البيانيّة التي استخدمها الزّمخشري في تفسيره والطّيبي في شرحه لهذا التّفسير الجليل القدر.

ـ قدرة الزّمخشري الكبيرة في توجيه مسائل علم البيان لخدمة مذهبه، وتمكّن الطّيبي للذّود عن ذلك بالحجّة والبرهان وتحليل مسائل علم البيان وجعلها في إطارها العِلْمي الصّحيح بما يخدم العقيدة السّليمة دون تحوير للنّصوص.

ـ عدم أخذ الطّيبي في شرحه للكشّاف بجميع المسائل البيانيّة التي أتى بها الزّمخشري، وإنّما ذكر بعضها وأعرض عن بعض، كما أنّه أتى بصور بيانيّة أخرى لم يأتِ بها الزّمخشريّ في تفسيره؛ ليُبَيِّن بعض المسائل شرحًا أو إضافةً أو اعتراضًا وتصويبًا، وغير ذلك من الأمور التي وقف عندها الطّيبي وخاصّة في مسائل الاختلاف.

ـ نظرة الطّيبي الموضوعيّة للمسائل البيانيّة التي أتى بها الزّمخشريّ؛ حيث إنّه لم يرتكز على خلفيّة المعتقد بل قبِل ما رآه صوابا دون تعصّب وردّ ما رآه منافيًا لذلك.

ـ عدم اكتفاء الطّيبي في حاشيته على الكشّاف بالمسائل البيانيّة التي أتى بها الزّمخشري، بل قد أتى بأقوال وآراء أخرى للعلماء حتى تكون تحليلاته موضوعيّة علميّة خارجة عن الذّاتية والتّعصّب؛ فكان يعمل على التّرجيح بين الأقوال فمنها ما يوافقه ومنها ما يُرجِعُه بالدّليل والبرهان السّاطعين.

ـ استقلال الطّيبي بآرائه في مسائل علم البيان فقد كانت له وجهات نظر انفرد بها عن الزّمخشري وعن غيره من العلماء، فلم يكن يأخذ كلّ ما يقال بل كان منهجه يعتمد على قاعدة علميّة وفكر مستقلّ.

ـ تبيّن لنا من خلال تعريف الطّيبي للكناية في كتابه البلاغي التّبيان في البيان وتقسيمه لها أنّه جعلها على ضربين؛ وهي إمّا مُطْلقة أو غير مُطْلقة، فجعل المُطْلقة هي التي يطلب منها

نفس الموصوف وأتى ببعض الأمثلة التي تبيّن هذه التّقسيمات الموجودة فيها؛ فكأنّه بتلك الأمثلة قسّمها إلى:

كناية عن موصوف، وكناية عن صفة، وكناية عن نسبة.

أمّا الضّرب الثاني منها فهي الكناية غيرُ المُطْلقة حيث جعلها تتنوّع إلى:

رمز، وتلويح، وإيماء، وتعريض؛ وفي تعريفه للرّمز والتّلويح والإيماء تقارُبٌ باختلاف يسير.

ـ في شرح الطّيبي على الكشّاف قد نجد في الآية الواحدة أكثر من صورة بيانية واحدة، كما قد نجد في نفس التّركيب ما يحتمل العديد من الصّور البيانيّة، ومع كلّ صورة بيانيّة يتغيّر المعنى؛ فكل صورة بيانيّة تحمل تحتها تفسيرًا خاصًّا بها.

ـ كلّما وجّه الزّمخشريّ تفسير الآية على مذهبه الاعتزاليّ لحمل معنى كلام الله على غير مقصوده الذي أُنزل من أجله تصدّى له الطّيبي بتصحيح المعنى وردّ كلامه بتوجيه الآية وإرجاع معناها الصّحيح باستخدام الصّورة البيانيّة الصّحيحة في تلكم الآية.

ـ عدم اكتفاء الطّيبي في شرحه للكشّاف على الصّور البيانيّة الموجودة في الآيات، بل كان يُحلّل كلام الزّمخشريّ الذي اعتمده في الكشّاف ويعرضُه على مسائل علم البيان ليفهم معناه وغرضه.

ـ اعتماد الطّيبي في منهجه البلاغيّ على نظرة السّكّاكي البلاغيّة؛ وهذا ما لاحظناه من خلال أغلب مسائله البيانيّة التي تكاد تُطابق ما ذهب إليه السّكّاكي في المفتاح، وحتى إنّه يستشهد بآرائه في الحاشية.

ـ لم يضع الطّيبي في حاشيته تعريفات نظريّة للمفاهيم البلاغيّة إلاّ في بعض الحالات النّادرة إذا اقتضى الأمر ذلك أو إذا أراد تصحيح تعريفٍ معيّن مثلا كان قد أتى به صاحب الكشّاف، بل كان يعمد إلى تطبيق هذه المفاهيم في الحاشية مباشرة؛ فكانت الحاشية بذلك تطبيقيّة محضة.

ـ عدم التّمكُّن من فهم حاشية الطّيبي "فتوح الغيب في الكشف عن قناع الرّيب" دون

العودة لكتابِه البلاغيّ الموسوم "التّبيان في البيان"؛ وبالتالي فمن أراد فهم الحاشية لا بدّ عليه من الرّجوع لهذا الكتاب _أي_ "التّبيان في البيان".

_ جعل الطّيبي التّشبيه أصلا من أصول البيان كالمجاز والكناية بخلاف تقسيمات البلاغيين الأخرى كالسّكاكي الذين يجعلون التّشبيه مقدّمة لبعض المجاز.

_ ما هو مُلاحظ في حاشية الطّيبي على كشّاف الزّمخشري أنّ للطّيبي نُكَتًا بيانيّةً حتى على كلام المُصنّف؛ وهو ما زاد الحاشية فائدةً في قيمتها العلميّة والمعرفيّة؛ وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على تمكّن الطّيبي وإحاطته بفنون البلاغة والبيان؛ إذ كلّما سنحت له الفرصة أشار بتلميح أو تصريح أو شرح على كلام الزّمخشري خِدمةً لمَا ذهب إليه في الشّرح.

ومن النتائج المُتوصّل إليها من الجانب النّظري للحاشية:

_ تعريف الطّيبي للتّشبيه يُماثِل تعريفَ السّكاكي له، ويختلفان في عدد مطالِبه حيث جعلها السّكاكي أربعة مطالب أمّا عند الطّيبي فجعلها خمسة فصول مشترِكَيْنِ بذلك في طرفي التّشبيه ووجه الشّبه والغرض في التّشبيه وأحوال التّشبيه ويُضيف له الطّيبي الأداة.

_ نلاحظ أنّ الطّيبي رجل بلاغة بحقّ فهو مُجدِّدٌ وليس مجرّدَ ناقلٍ إذ يأتي بالشّواهد الأدبيّة البالغة في الرّوعة من البلاغة والبيان ويذكُر وجوهًا أخرى لها غير التي ذُكِرت.

_ ما يُلاحظ على السّكاكي أنّ أمثلتَه في بعض الحالات تعليميّة قريبة التّناول؛ حيث قد يأتي في بعض الأحيان بأمثلة نثرية على شكل شرح مبسّط بشكل توضيحي مباشر في حين إنّ الطّيبي يأتي بالمثال نفسِه على شكل بيت شعريٍّ مثلاً؛ ممّا يدلّ على رُسوخ قَدَمِه في هذا العِلْم وتمكُّنِه واستقلال فِكْره؛ فقد بنى على ما أتى به مَن سبَقه لكنّه اعتمد على شواهد وأمثلة أخرى تبيّن موسوعيّته واعتماده على التّطبيق أيضًا؛ وهذا ممّا يساعد طالب العلم في النّيل والظّفر بهذا العلم؛ فكأنّما يجد المتعلّم نفسَه بين جانبيْن: جانب نثريّ يسهل التعاملُ معه وشِعريّ يرتقي بفهمه وذَوْقِه أكثر.

ـ بعد تقسيم الطّيبي للمجاز لقسمين: لغوي وعقلي، جعل اللّغوي على ضربين: مرسل واستعارة، فإذا كانت العلاقة تشبيها فهو استعارة وإن لم تكن كذلك فهو مرسل، كما جعل المرسل نوعان:

1. مرسلٌ خالٍ عن الفائدة وذلك أن تعدى الكلمة عن حقيقة بقيد إليها بدونه ـ كما قال الطّيبي ـ مثل أن يستعمل المرسن في أنف إنسان مجازًا وأنّه موضوع لمعنى الأنف مع قيد أن يكون مرسونًا.
2. مجاز مرسل متضمّن للفائدة؛ وهو ما قمنا بدراسته في الحاشية كإطلاق اسم السّبب على المسبّب...

ـ من بين تقسيمات الطّيبي للاستعارة أنّه جعلها تنقسم إلى: أصليّة وتبعيّة، وقسّم الاستعارة الأصليّة إلى: مُصرّح بها ومكنّى عنها، وجعل المصرّح بها على ضربين: تحقيقيّة وتخييليّة.

ـ الطّيبي يرى أنّ الاستعارة التّخييليّة من لوازم المكنيّة؛ فالمكنيّة عنده لا تنفكُّ عن التّخييليّة، و هو ما ذهب إليه السّكّاكي أيضا الذي يرى أنّ الاستعارة بالكناية لا تنفكّ عن الاستعارة التّخييليّة .

الفهارس

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

أولا: قائمة المصادر:

1. التبيان في البيان، الإمام الطِّيبي، ت، عبد السّتار حسين زمّوط، ط1(1416هـ_1996)، دار الجيل_بيروت.

2. فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، الحسين بن عبد الله الطِّيبي، ت: مجموعة من الباحثين ومقدمة التحقيق: إياد أحمد الغوج، ط1(1434هـ_2013)، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم.

ثانيا: المراجع

3. أساليب البيان، فضل حسن عبّاس، دار النّفائس للنّشر والتّوزيع _عمان-الأردن_، ط2(1430هـ-2009م).

4. أسرار البلاغة في علم البيان، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة-بيروت، ط1(1422هـ_2001م).

5. أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان الجرجاني، ت: محمود محمّد شاكر، دار المدني-جدّة، ط1(1412هـ-1991م).

6. أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، د.ط.

7. إعجاز القرآن والبلاغة النّبوية، مصطفى صادق الرّافعي، دار الكتاب العربي-بيروت، ط8(1425هـ-2005م).

8. الإعجاز والإيجاز، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل أبو منصور الثّعالبي، مكتبة القرآن-القاهرة، ص15.

9. الأعلام، خير الدين بن علي بن فارس، الزركلي، دار العلم للملايين، ط 15 2002 م، ج2.

10. الإكمال في أسماء الرّجال لصاحب المشكاة ومعه فهرس أحاديث وآثار المشكاة، وليّ الدّين أبي عبد الله الخطيب، ت: رمضان بن أحمد بن علي آل عوف، مكتبة التّوبة_ دار ابن حزم، ط1(1423هـ_2003م).

11. الإكمال في أسماء الرجال، ولي الدّين أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب ومعه فهرس أحاديث وآثار المشكاة، ت: رمضان بن أحمد بن علي آل عوف، ط1(1423هـ_2003م)، دار ابن حزم.

12. إنباه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي القفطي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي_ القاهرة_، ومؤسسة الكتب الثقافية_ بيروت(ط1: 1406هـ_1982م)، ج3.

13. الأنساب، عبد الكريم بن محمد بن منصور السمعاني، ت: عبد الرحمان بن يحي المعلمي اليماني وغيره، مجلس دار المعارف العثمانية- حيدر آباد-(ط1: 1382هـ _ 1962م)، ج6.

14. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي،دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط1 (1418 هـ).

15. الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، ت: محمّد السّعدي فرهود ومحمّد عبد المنعم خفّاجي وعبد العزيز شرف، دار الكتاب المصري، القاهرة ودار الكتاب اللّبناني، بيروت، ط6(1435هـ-2014م)، ج1-2.

16. الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدّين أبو عبد الله محمد بن سعد الدّين بن عمر القزويني، دار إحياء العلوم-بيروت، ط4(1998م).

17. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن عبد الله الشوكاني، دار المعرفة – بيروت، ج1.

18. البرهان في علوم القرآن، أبو عبد الله بدر الدّين محمد بن عبد الله الزّركشي، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1(1376هـ-1957م)، ج1.

19. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، ت: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي _ القاهرة، ط1(1426هـ – 2005).

20. بلاغة الإتقان في تراكيب القرآن، دراسة لسانيّة في البنية والمحتوى، محمّد الغريسي، عالم الكتب الحديث للنّشر والتّوزيع-الأردن-إربد، ط1(2018م).

21. البلاغة العربيّة(أسُسها، وعُلومُها، وفُنونُها)، عبد الرحمان حسن حبنّكه الميْداني، دار القلم- دمشق والدّار الشّاميّة-بيروت، ج2، ط3(1431هـ-2010م).

22. البيان والتّبيين، عمرو بن بحر أبو عثمان الجاحظ، د.ت، دار ومكتبة الهلال-بيروت، ط(1423هـ).

23. تاج اللّغة وصحاح العربيّة، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد الجوهري، ت: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين-بيروت، ط4(1407هـ-1987م)، ج6.

24. التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، أبو الطيب محمد ابن لطف الله الحسيني البخاري القِنَّوجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية_ قطر، ط1 (1428 هـ - 2007 م).

25. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر – تونس، ط(1984 هـ)، ج1.

26. تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، قدري حافظ طوقان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنّشر-القاهرة، ط2(1374هـ-1954م).

27. التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السّادس الهجري، وليد قصّاب، دار الثّقافة _قطر_ الدوحة، ط(1405هـ_1985م).

28. التّعريفات، علي بن محمّد الحسيني الجرجاني الحنفي، ت: نصر الدّين تونسي، شركة ابن باديس للكتاب-الجزائر، ط1(1430هـ-2009م).

29. تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم)، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، دت، دار إحياء التراث العربي – بيروت، دط.

30. تفسير البغوي (معالم التنزيل في تفسير القرآن)، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، ت: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط1(1420 هـ).

31. تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ط1(1365 هـ - 1946 م).

32. تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي، ت: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1(1419 هـ - 1998 م).

33. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النّجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1(1422هـ)، ج1.

34. جمهرة اللّغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين-بيروت،ط1(1987م)، ج1.

35. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني، ت: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية – صيدر اباد/ الهند، ط2(1392هـ/ 1972م)، ج2.

36. دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمان الجرجاني، ت: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة-دار المدني بجدّة، ط3(1413هـ-1992م).

37. دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر الجرجانيّ، ت: محمود محمّد شاكر، مطبعة المدني- مصر ودار المدني-جدّة، ط3(1413هـ-1992م).

38. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، عبد الرحمن ابن خلدون، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2(1408 هـ - 1988)،ج1.

39. ديوان امرئ القيس، امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة_بيروت، ط2(1425هـ-2004م).

40. ديوان ذي الرّمة، أبو نصر أحمد بن حاتم الباهلي، ت: عبد القدوس أبو صالح، مؤسّسة الإيمان جدّة، ط1(1982م-1402هـ)، ج3.

41. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، شهاب الدين ابن العماد العَكري الحنبلي، ت: مصطفى عبد القادر عطا، ج6، دار الكتب العلمية _ بيروت.

42. شذرات الذهب، شهاب الدين العكري، ت: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير-دمشق-بيروت، ط1(1406هـ_1986م) ،ج8.

43. الصاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، النّاشر: محمد علي بيضون، ط1 (1418هـ_1997م).

44. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، أحمد بن أحمد الفزاري القلقشندي، دت، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، ج4.

45. الصّناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، ت: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية-بيروت، 1419هـ.

46. الصّناعتين، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري، ت:علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العنصرية-بيروت، 1419هـ.

47. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن تقي الدين السبكي، ت:محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2 (1413ه)،ج10.

48. طبقات المفسرين، محمد بن علي شمس الدين الداوودي، دار الكتب العلمية- بيروت، راجع النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر، ج2.

49. العبر في خبر من غبر، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ت: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية- بيروت، ج2.

50. علم البيان، عبد العزيز عتيق، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر-بيروت، ط(1405ه-1985م).

51. علم البيان، وليد إبراهيم قصاب، دار الفكر -دمشق، دار الفكر المعاصر-بيروت، ط2 (1435ه-2014م).

52. علوم البلاغة (البيان والمعاني والبديع)، أحمد مصطفى المراغي، شركة القدس للنشر والتوزيع، ط1.

53. علوم البلاغة _ البيان والمعاني والبديع_، أحمد مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية _بيروت،لبنان_، ط4(1422ه_2002م).

54. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، أبو على الحسن بن رشيق القيرواني، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، ط5 (1401 ه - 1981 م)، ج1.

55. العُمدة في محاسن الشّعر، وآدابه، ونقده، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، ت: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، دار الطّلائع-القاهرة، ط(2009م)، ج1.

56. العين، أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السّامرائي، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات-بيروت، لبنان، ج8، ط1(1408ه-1988م).

57. العين، أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، ج3.

58. الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، أبو القاسم محمود بن عمر الزّمخشري، دار الكتاب العربي- بيروت، (ط3: 1407ه)، ج1.

59. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، تصحيح: محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج2.

60. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم ابن منظور، ج7_8، دار صادر_بيروت_، ط8 (2014).

61. لسان العرب، جمال الدّين أبو الفضل بن منظور، ت: خالد رشيد القاضي، دار صبح وإديسوفت- بيروت-لبنان، الدار البيضاء، ط1(1427هـ-2006م)، ج1.

62. لسان الميزان، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: دائرة المعارف النظامية- الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات- بيروت، لبنان، (ط2: 1390هـ-1971م)، ج6.

63. اللغة السامية- بحث في دلالة البيان، عبد الوهاب الأزدي، المطبعة والوراقة الوطنية_مراكش، ط1(2009م).

64. المَثَلُ السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، أبو الفتح ضياء الدّين نصر الله ابن الأثير، ت: محمّد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة-صيدا-بيروت، ط(1431هـ-2010م)، ج1.

65. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، ت: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع _ الفجالة _القاهرة، د.ط، ج2.

66. المثل السّائر في أدب الكاتب والشّاعر، ضياء الدّين نصر الله ابن الأثير الجَزْري، ت: كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلميّة-بيروت-لبنان، ج1.

67. مُجمَل اللّغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا، ت: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسّسة الرّسالة- بيروت، ج1-2، ط2(1406هـ-1986م).

68. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن سيده، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة- بيروت، ط1(1421هـ- 2000م)، ج10.

69. مختصر المعاني، سعد الدّين التّفتازاني، مؤسسة التاريخ العربي-بيروت-لبنان، ط1.

70. معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق الزجاج، ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب – بيروت، ط1(1408 هـ - 1988 م)، ج3.

71. معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، عبد الرحيم بن عبد الرحمان بن أحمد، أبو الفتح العباسي، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، عالم الكتب –بيروت، ج2.

72. معجم الأدباء _ إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب _، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، ت: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي _بيروت_ لبنان(ط1: 1414هـ_1993م)، ج6.

73. معجم البلدان، شهاب الدين ياقوت الحموي، دت، ط2(1995)، دار صادر_بيروت_ لبنان، ج4.

74. معجم المؤلفين، عمر بن رضا بن عبد الغني كحالة الدمشقي، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4.

75. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوع العلوم، أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده، د.ت، دار ابن حزم، ط1(1431هـ-2010م).

76. مفتاح العلوم، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي أبو يعقوب السكاكي، ت: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط2(1407 هـ - 1987 م)، ج1.

77. مقاييس اللّغة، أحمد بن فارس بن زكرياء، ت: عبد السّلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ-1979م)، ج3.

78. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر- بيروت-، لبنان، (ط1: 1382هـ-1963م)، ج4.

79. نزهة الألباء في طبقات الأدباء، عبدالرحمان بن محمد أبو البركات الأنباري، ت: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار_ الزرقاء_الأردن،(ط3: 1405هـ_1985م).

80. هدية العارفين_ أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن محمد سليم الباباني البغدادي، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول 1951، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان.

81. هدية العارفين، إسماعيل باشا البغدادي، مرجع سابق، ج1، ص285، وكذا: معجم المؤلفين، عمر رضا كحّالة، ج3.

82. الوحدة الموضوعيّة في القرآن الكريم، أشواق حسن علي الأبيض، دار الآفاق العربيّة_القاهرة، ط1(1433هـ-2012م)، ص81.

83. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن علي الواحدي، ت: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، أحمد محمد صيرة، أحمد عبد الغني الجمل، عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1(1415 هـ - 1994 م).

84. وفيات الأعيان وأنباه أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين ابن خلكان، ت: إحسان عباس، دار صادر- بيروت، ج5، (ط1: 1900).

الرّسائل:

85. أسرار التّنوع في تشبيهات القرآن الكريم، ماجستير في البلاغة، إعداد: ملك حسن عبد الرزاق بخش، إشراف الدكتور: عبد الفتاح لاشين، جامعة أم القرى كلية اللغة العربية فرع الأدب.

86. تشبيهات القرآن الكريم وأثرها في التّفسير (من سورة الرّوم إلى آخر القرآن الكريم)، ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، إعداد: عمر بن عطيّة الله بن عبد الكريم الأنصاري، إشراف: محب الدين عبد السبحان واعظ، جامعة أم القرى_ كلية الدعوة وأصول الدين_ قسم الكتاب والسنة (1431هـ_1432هـ).

87. الصّورة البيانيّة في الحديث النّبوي الشّريف _دراسة تطبيقيّة في سنن التّرميذي_، ماجستير في اللغة العربية _تخصص البلاغة_، إعداد: رحمة الله الطّيب رحمة الله، إشراف الدكتور: عبد الرحمان عطا المنان، (1428هـ_1429هـ/2007م_2008م)، جامعة أم درمان الإسلاميّة، كلية الدراسات العليا_كلية اللغة العربية.

88. الصورة البيانية في شعر خليل مطران _دراسة بلاغية نقدية_، ماجستير في البلاغة والنقد، جامعة أم درمان الإسلامية كلية الدراسات العليا للغة العربية قسم الدراسات الأدبية والنقدية، إعداد: محمد مؤمن صادق، إشراف الدكتور: بشير عباس بشير (1429هـ_1430هـ/2008م_2009م).

89. الصّورة البيانيّة في كتاب روح البيان في تفسير القرآن، إسماعيل حقّي البروسوي، إعداد الباحثة: إلهام إسماعيل حرارة بإشراف الأستاذ الدكتور: محمد شعبان علوان، ماجستير في البلاغة العربية_كلية الآداب بالجامعة الإسلاميّة-غزّة(1434هـ_2013م).

90. المسائل البيانيّة للشّاهد الشّعري في "دلائل الإعجاز" للجرجاني، إعداد ثناء شاهر عايش الدويري، إشراف الدكتور: عمر الأسعد، ماجستير في تخصّص "اللغة العربيّة وآدابها"، كليّة الآداب _ قسم اللغة العربيّة وآدابها، جامعة الشّرق الأوسط (2009_2010).

المقالات:

91. التّشبيه المقدّر في القرآن الكريم، محمد سليمان عبد الحفيظ، مجلّة الجامعة الأسمريّة، العدد 23، السنة2011.

فهرس الموضوعات

مقدمة	أ
مَدْخَل	
أولا: التعريف بالزمخشري ومدوّنته وأسباب تأليفه	**2**
أ.مولده وحياته	**2**
ب. قيمة تفسير الكشّاف وأهميّة علمي المعاني والبيان في فهم النّص القرآني	**4**
ج. أسباب تأليف الكشّاف	**7**
ثانياً: التعريف بالطِّيبي	**8**
أ. مولده	**8**
ب. اسمه	**8**
ج. لقبه	**10**
د. نسبه	**10**
هـ. مذهبه	**11**
و. شيوخه وتلاميذه	**11**
ز. سِماته وثقافته وأقوال بعض العلماء فيه	**14**
ح. رؤياه قبل تصنيف (فتوح الغيب)	**15**
ط. مؤلّفاته	**15**
ي. وفاته	**16**
ك. قيمة فتوح الغيب ومكانته	**16**
ثالثًا: علم البيان وموضوعه	**18**

الفصل الأول: **التشبيه**	
المبحث الأوّل: التّشبيه: مفهومه وأركانه وأنواعه	**36**
توطئة	**36**
المطلب الأوّل: التّشبيه في اللّغة والاصطلاح	**37**
أ- التّشبيه لغة	**37**
ب- التّشبيه اصطلاحا	**38**
المطلب الثاني: أركان التّشبيه	**41**
المبحث الثّاني: التّشبيه في فتوح الغيب	**64**
التّشبيه في فتوح الغيب	**64**
1-تشبيه بليغ	**64**
2-تشبيه الجمع	**69**
3-التشبيه التمثيلي	**70**
4-تشبيع غير تمثيل	**72**
5- تشبيه تمثيلي	**72**
6-تشبيه بليغ	**75**
الفصل الثاني: **الحقيقة والمجاز**	
توطئة	**78**
المبحث الأوّل: مفهوم المجاز.	**79**
المطلب الأوّل: تعريف المجاز	**79**
أ-لغة	**79**

ب-اصطلاحا	83
المطلب الثّاني: أوجه المجاز	87
المبحث الثّاني: المجاز في فتوح الغيب	93
أ- المجاز المرسَل	93
1- المجاز_ باعتبار ما يؤول إليه	93
2- مجاز (إطلاق البعض على الكُلّ – العلاقة الجزئيّة)	99
3- مجاز مُرسَل (العلاقة الجزئيّة)	101
4- مجاز مُرسَل(المُسبَّبِيّة)	102
5- مجاز مُرسَل (المحلِّية)	103
6- مجازٌ مُرسَلٌ (العلاقة السَّبَبِيّة)	104
7- مجاز مُرسَل (باعتبار ما كان، وباعتبار ما يَؤول)	108
8- مجازٌ مُرسَل (العلاقة الجزئيّة)	110
ب- المجاز العقلي	112
1- مجاز عقلي (علاقته الظرفيّة الزّمانيّة)	112
2- مجاز عقليّ (علاقته الزّمانيّة)	114
3- مجازٌ عقلِيٌّ (علاقَتُه المصدرِيّة)	118
4- مجازٌ عقليٌّ (العلاقة المسَبَّبِيّة)	120
5- مجازٌ عقليّ (العلاقة: ما جاء في المجرور)	127
الفصل الثّالث: **الاستعارة**	
توطئة	132
المبحث الأوّل: مفهوم الاستعارة	133

المطلب الأوّل: تعريف الاستعارة	133
أ.لغة	133
ب. اصطلاحا	136
المطلب الثاني: تقسيم الطّيبي للاستعارة	141
المبحث الثّاني: الاستعارة في فتوح الغيب	143
1- الاستعارة التّصريحيّة الأصليّة	144
2- الاستعارة التّخييليّة	146
3- الاستعارة المُرَشّحة	147
4- استعارة تصريحيّة تَبَعِيّة	148
5- الاستعارة التمثيليّة	149
6- استعارة تمثيليّة تَبَعِيَّة	150
7- استعارة تصريحيّة أصليّة	152
8- استعارةٌ مكنيّةٌ	153
9- استعارة تمثيليّة	156
10- استعارة تمثيليّة	159
11- استعارة تصريحيّةٌ	161
12-استعارة تصريحيّةٌ أصليّة	162
13- استعارة تمثيليّة	164
14-استعارةٌ مكنِيّةٌ	165
15-استعارة تمثيليّة	167
16-استعارةٌ تصريحيّةٌ تَبَعِيَّةٌ	169
17-استعارةٌ تصريحيّةٌ	171

18-استعارةٌ مكنِيّةٌ	**175**
19-استِعارةٌ تصريحيّةٌ تَبَعِيّةٌ	**177**
19-التّرشيحُ والتّجريدُ الذي وقع في استعارة الآية السّابقة	**178**
الفصل الرّابع **الكناية**	
المبحث الأوّل: مفهوم الكناية	**182**
المطلب الأوّل: تعريف الكناية	**182**
أ.لغة	**182**
ب.اصطلاحًا	**186**
المطلب الثاني: تقسيم الطّيبي للكناية	**187**
المبحث الثّاني: الكناية في فتوح الغيب	**191**
أ. الكناية المُطْلقة	**191**
1. كناية عن صفة	**191**
2. كنايةٌ عن نسبة	**192**
3. كناية عن موصوف	**193**
4. كناية عن صفة	**193**
5. كنايةٌ عن موصوف	**195**
6. كنايةٌ عن صفة	**197**
ب- الكناية غير المطلقة	**199**
أولا: الرّمز	**199**
ثانيا: التّلويح	**203**
ثالثا: الإيماء	**211**

رابعا: التّعريض	218
الخاتمة	**237**
الفهارس	
قائمة المصادر والمراجع	**143**
فهرس الموضوعات	**250**
الملخص	

الملخص

الملخص:

لمّا كان العملُ في القرآن الكريم وتدارسُه شرفًا لكلّ مسلم، ارتأينا البحث في هذا الجانب واخترنا بذلك مدوّنة جمعت عالمين من علماء البلاغة أثْنى عليهما الدّاني والقاصي؛ إذ قاما بالبحث في القرآن الكريم دستور هذه الأمّة مع اختلاف مذهبهما؛ وهما الزّمخشري والطّيبي، فالزّمخشري معتزليّ المذهب، والطّيبي من أهل السّنّة والجماعة، فلمّا قام الزّمخشري بتفسير القرآن الكريم في الكشّاف وهو كما قال عنه ابن خلدون من التّفسير الذي يرجع إلى اللّسان من معرفة اللّغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب، وهو بذلك من أحسن التّفاسير في هذا الفنّ، غير أنّ معظم العلماء تصدّوا لهذا التّفسير نظرا لما يحويه من أمور اعتزاليّة فأبطلوا أغلب ما فيه، فلمّا أتى الطّيبي شرَح تفسيره شرحًا موضوعيّا فأخذ منه ما يُستفاد منه وردّ عليه أقواله الاعتزاليّة التي تنصر مذهبه وتخالف الحقّ، وقد زكّى العلماء هذا الشّرح، فقد أثنى ابن خلدون والحافظ ابن حَجَر على هذا الشّرح أو كما سمّاه القاضي الشّوكاني بالحاشية؛ ويرى الشّوكاني بأنّ حاشية الطّيبي على الكشّاف هي أنفَسُ حواشيه على الإطلاق، ونظرًا لهذه القيمة العلميّة التي تحتوي عليها هذه الحاشية ارتأينا أن نُخصّص لها جانبًا من الدّراسة وخاصّة وأنّها لم تُطبع إلاّ في هذه السّنوات الأخيرة؛ وبالتّالي فهي جديرة بالبحث، وخصّصنا مجال الدّراسة ما عُرِف عنهما الزّمخشري والطّيبي وبراعتهما في فنّ البلاغة، فخصّصنا من البلاغة الجانب البيانيّ فيها، فرأينا بذلك كيف تطرّق الزّمخشري في تفسيره الكشّاف للمسائل البيانيّة وكيف وجّه بعضها لخدمة مذهبه، ورأينا كيفيّة تصدّي الطّيبي له فوجّه بذلك هذه الصّور البيانيّة التّوجيه الصّحيح الذي عليه مدار اللّسان العربيّ فبيّن بذلك _كما قال ابن خلدون_ أنّ البلاغة إنّما تقع في الآية على ما يراه أهل السُّنّة، لا ما يراه المعتزلة، فأحسن في ذلك ما شاء، مع إمتاعه في سائر فنون البلاغة، وقد كان عملنا في هذا البحث معظمه تطبيقيًّا، وافتتحناه بمقدّمة، ثمّ مدخل نظريّ عرّفنا فيه الزّمخشري صاحب تفسير الكشّاف والطّيبي صاحب حاشية الكشّاف، كما عرّفنا المُدوّنتيْن وبيّنا منزلتهما، ثمّ بعد ذلك تحدّثنا عن علم البيان وعرّفنا معنى البيان اللّغويّ ومعناه الاصطلاحيّ وتحدّثنا بذلك عن المراحل التي مرّ بها حتّى أصبح علمًا من علوم البلاغة. وبعد ذلك انتقلنا

للجانب التّطبيقي الذي قسّمناه لأربعة فصول حسب مباحث علم البيان؛ وهي: التّشبيه بأنواعه، والمجاز بنوعيه اللّغوي والعقلي، والاستعارة بأنواعها، والكناية بأنواعها، وكلّ ذلك وِفق رؤية الطّيبي البلاغيّة، وخصّصنا جزءًا نظريّا في كلّ فصل؛ حيث قمنا بتعريف كلّ مبحثٍ من مباحث علم البيان في القسم المُخصّص له، وارتكازُنا كان على الجانب التّطبيقيّ الذي وضعنا فيه ما رآه الزّمخشري والطّيبي في بعض آيات سورة البقرة التي ضاق البحث لأن يحتويها كلّها فوضعنا آراءهما وتوجيهاتهما للآيات عن طريق الصّور البيانيّة كما دعّمنا ذلك بأقوال وردود لعلماء أُخر في هذا الجانب، واختتمْنا البحث بخاتمة وضعنا فيها أهمّ ما توصّلنا إليه من نتائج وتوصيات.

Résumé :

Etudier le Coran est un honneur pour chaque musulman , raison par laquelle , nous avons décidé de mener une recherche dans ce domaine .De ce fait , nous avons choisi un corpus qui a réuni deux savants très vénérés de la rhétorique , et qui , malgré la divergence de leurs doctrines : Al-Zamakhshari , qui était motazilite et AL-Taibi , qui était sunite , ont fait des recherches sur le Coran , la constitution de la nation musulmane .Quand Al-Zamakhshari a écrit son exégèse Al-Kashaf , elle a été commentée par Ibn Khaldoune en disant que c'était une exégèse qui faisait recours à la langue : la syntaxe et la rhétorique pour transmettre le sens selon les intentions et les stratégies . Par conséquent c'était l'une des meilleures exégèses dans cet art .Néanmoins, la majorité des savants ont critiqué cette exégèse car , selon eux , elle comporte des idées motazilites et dont ils ont rejeté la grande partie . Quand à Al-Taibi , a expliqué l'exégèse d'AL-Zamakhshari d'une manière objective où il a pris ce qu'il croyait être bénéfique et a rejeté les idées motazilites , qui appuyaient sa doctrine et qui s'opposaient à la doctrine sunite .Cette exégèse a été approuvée et valorisée par plusieurs savants tels que Ibn Khaldoune et Al-Hafidh Ibn Hadjar , et que Al-Kadi Al-Shawkani l'a nommée AL-Hashia (note de bas de page) .Par ailleurs , ce dernier voit que cette exégèse est absolument la plus précieuse .

Etant donné la valeur scientifique qu'elle comporte et d'autant plus qu'elle n'a pas été publiée qu'au fil des dernières années , nous avons décidé de lui consacrer cette étude .

Cette étude s'intéresse à un domaine dans lequel Al-Zamakhshari et Al-Taibi sont connus pour être brillants dans l'art de la rhétorique .Nous avons consacré une partie pour étudier le coté figuratif de la rhétorique , c'est ainsi que nous avons pu voir comment Al-Zamakhshari , dans son ouvrage Al-Kashaf , a-t-il abordé les problèmes figuratifs et comment en a-t-il mis quelques-uns au service de sa doctrine .Nous avons également vu comment Al-Taibi l'avait affronté et comment il avait orienté ces figures de style vers le bon sens , donc , il a montré , comme l' a dit Ibn Khaldoune que la rhétorique se trouvait dans un verset selon la vision des Sunites et pas celle des Motazilites .

La majeure partie de cette recherche est consacrée à la pratique , donc nous avons commencé par une introduction puis une partie théorique dans

laquelle nous avons présenté

Al-Zamakhshari qui a écrit Al-Kashaf et Al-Taibi qui a écrit Al-Hashia .Nous avons également présenté le corpus et nous avons montré son importance et puis nous avons parlé de la rhétorique et nous l'avons définie son sens propre comme son sens figuré .Ensuite , nous avons abordé les étapes par lesquelles elle est passée pour devenir une science à part entière .Puis , nous sommes passés à la partie pratique , et selon la vision de Al-Taibi , nous l'avons divisé en quatre chapitres selon les types de la rhétoriques : la comparaison , la métonymie , la métaphore et la périphrase. Dans chaque chapitre , nous avons consacré une partie théorique dans laquelle , nous avons défini le type de la rhétorique en question .Nous avons mis l'accent beaucoup plus sur la partie pratique selon les avis de Al-Zamakhshari et Al-Taibi sur certains versets de la sourate d'EL-Bakara qui les explique à partir des figures de style .Nous avons également appuyé tout cela par les critiques des autres savants dans ce domaine .Enfin , nous avons terminé cette étude par une conclusion qui comporte les résultats auxquels nous avons abouti .