الفصل الخامس

صورة الكناية في القرآن الكريم

obeikan.com

obeikan.com

. . لا مراء فى أن البيان القرآنى المعجز لم يخرج فى تأدية مضامينه وتصوير معانيه عن نسق العربيـة ومذاهبها فى التعبير، بل لقد كـانت تلك الحقيقة التى لم يجادل فيهـا أعداء القرآن من فصحاء تلك اللغـة هى وجه تحديهم به؛ إذ لا يجوز التحدى ـ كما قيل ـ بما هو خارج عن عرف الخطاب[1] ، ومن ثم كان عجزهم مع ذلك عن الإتيان لا بمثله بل بسورة واحدة من مثله هو آية إعجازه البلاغى لهم من جهة، والحجـة الداحضة لمفترياتهم حول سمـاويّة تنزيله أو نبوة من أنزل عليه ﷺ من جهة أخرى.

وصورة الكناية فى القرآن الكريم هى إحدى تلك السنن التعبيرية التى سلكها بيانه المحكم دون أن يشرعها أو يتفرد بهـا فى اللسان العربى؛ وإنما كان وجه تفرده أو مناط إعجازه فيها هو أنه مع سيره فى طرائقـها المسلوكة، وجريه في مضاميرها التى تسابق فـيها ذوو الفصـاحة واللسن قبل نزوله، قـد حقق فيهـا الغاية التى لا تدرك، وبلغ بها الذروة الـفنية التى تقاصـرت دونها ـ وتتقـاصر ـ همم سالكيـها والمبرزين فيها من البشر!!

ما خصوصية [2] هذه الصورة فى البيان القرآنى إذن؟

لكى نجيب عن هذا التساؤل نود أن نتـوقف ـ قليلاً ـ إزاء تراثنا البلاغى كى نتعرف من خلاله مـفهوم هذه الصورة ، وطبيعة مـسارها الدلالى، ثم أبرز المبادئ

---

(١) انظر : إعجاز القرآن . للباقلانى جـ٢ (١٨٩).

(٢) رغم كثرة البـحوث والدراسات التى تناولت أسلوب الكناية فى تراثنا العربى، فـإنها قد ركزت فى عمومها على جانب التأصيل النظرى لهذا الأسلوب، الأمر الذى ترتب عليه أن تساق أساليب الكناية فى القرآن الكريم كما تسـاق نظائرها فى الشعر أو النثر إما لتوضيح مفهوم الكناية، أو لبـيان بعض أغراضها ، أو للاستشـهاد بها على هذا القسم أو ذاك من أقسامها؛ فهذه كناية عن صـفة، وتلك كناية عن موصوف أو عن نسبة. . أو ما إلى ذلك من غايات ليـس من بينها ـ فيـما نعلم ـ مـا نهدف إليه فى تلك المحـاولة المتواضـعة من الكشف عن بعض السمـات الفنية التى توافرت لهـذا الأسلوب وشكلت خصوصيـته فى نظم هذا الكتاب المعجز.

أو المعايير التى تحددت فى هذا التراث لقياس قيمتها الفنية، والحكم على مدى سموها أو انحطاطها فى مراتب البلاغة ومدارج البيان.

لقد ظفرت الكناية فى هذا التراث بكثير من التعريفات التى لم تختلف حول مفهومها ، وإن اختلفت زاوية النظر إليه من تعريف إلى آخر[1]، وبحسبنا من هذه التعريفات ما ذكره عبدالقاهر الجرجانى حين قال:

المراد بالكناية . . أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعانى فلا يذكره باللفظ الموضوع له فى اللغة، ولكن يجئ إلى معنى هو تاليه وردفه فى الوجود فيومئ به إليه، ويجعله دليلاً عليه ، مثال ذلك قولهم: هو طويل النجاد، يريدون طويل القامة، وكثير رماد القدر يعنون : كثير القرى، وفى المرأة : نئوم الضحى والمراد : أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها ـ فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى ، ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه فى الوجود، وأن يكون إذا كان[2].

فالكناية فى ضوء هذا التعريف هى لون من ألوان التعبير غير المباشر عن المعنى: فنحن مع كل عبارة من العبارات التى أوردها عبدالقاهر إزاء خطوتين متتاليتين أو متلازمتين من الدلالة يقطعها الإدراك كى يصل إلى المعنى المراد بها:

الأولى: هى الدلالة الوضعية لألفاظ العبارة على معناها المباشر.

والثانية: هى دلالة هذا المعنى على المعنى المراد أو المكنى عنه.

ولهذا كانت الملاءمة ـ كما أشار بعض البلاغيين ـ بين الدلالة المعجمية للفظة الكناية ، وهذا المفهوم الاصطلاحى لها فى البلاغة؛ فالكناية إما مشتقة من كنيت

---

(١) انظر : نهاية الإيجاز (٢٧٠) ومفتاح العلوم (١٧٠) ، والإيضاح (٣٣٠)، والمثل السائر (٣٣٠) ، والطراز جـ ١ (٣٧٣).

(٢) دلائل الإعجاز (٥٢).

الشيء إذا ستـرته، أو من الكنية التى يقال فيـها عن الشخص بدلاً من ذكـر اسمه الحقيقى: أبو فلان، وهى بهذا أو ذاك تلائم الدلالة على تلك الصورة البلاغية التى يُستر فيها المعنى المراد أو الفرع بالمعنى المباشر أو الأصل[1].

والعبارة الأخيرة في نص عبدالقاهر السابق : «من شأنه أن يردفه فى الوجود وأن يكون إذا كان» تحديد طبيعة العلاقة بين المعنيين فى صورة الكناية ، وتبرز وجه اختلافها عن العلاقة فى صورة الاسـتعارة أو فى صور المجاز المرسل؛ فإذا كان من المعلوم أن علاقة الاستعـارة تتمثل فيما بين المعنيين (المستعـار منه والمستعار له) من تشابه، وأن عـلاقات المجاز المرسل تدور في عـمومهـا حول محـاور الكم والغاية والزمان والمكان [2]، فإن العلاقة فى صورة الكناية كما تدل عبارة عبدالقاهر ليست من هذا القبيل أو ذاك؛ إذ هى ترتد إلى ما بين المعنيين ـ المباشر والمراد ـ من ترادف أو تلازم فى واقع الحياة أو بالأحرى فى عرف الاسـتعمال اللغوى[3] الراصد لـهذا الواقع، فهذا العرف هو الذى وثق العلاقة ـ قديمًا ـ بين طول النجاد وطول القامة، أو كثرة الرماد والكرم، أو نوم المرأة فى الضحى وكونها مخدومة مترفة، وهو الذى يوثقها ـ حديثًا ـ بين النظر إلى الدنيا بمنظار أسود ومعنى التشاؤم، أو حمل أغصان الزيتون والدعوة إلـى السلام . . . أو ما إلى ذلك من عبارات يكون المـعنى المباشر فيهـا في عرف الاستعـمال بمثابة الردف أو التابع للمـعنى المراد، ولهذا أطلق على هذا اللون من ألوان البـلاغة فى تراثنا ـ مع مصطلح الكـناية ـ مصطلح «الإرادف» تارة، و«التتبيع» تارة أخرى[4].

---

(١) انظر : المثل السائر (٢٤٣ ، ٢٤٤) و الطراز جـ١ (٣٦٥ ، ٣٦٦).

(٢) حيث يتضمن الكم علاقتى الجزئية والكلية، والغاية : السـببية والمسببة، والزمان: اعتبار ما كان وما يكون، والمكان: المحلية والحاليّة.

(٣) لنا عودة إلى هذه النقطة عند الحديث عن طبيعة العلاقة فى كنايات القرآن الكريم.

(٤) انظر : نقد الشعـر (١٧٨) ، وسر الفصاحة (٢٢١) ، والعـمدة جـ١ (٣١٣) ، ونضرة الإغريض (٣٧).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن كثيراً من البلاغيين المتأخرين عن عبدالقاهر قد ركزوا على إبراز فارق آخر (غير طبيعة العلاقة) بين الكناية من جهة والاستعارة والمجاز المرسل من جهة أخرى، وهو اختصاص الكناية دون هذين اللونين فى نظرهم بجواز إرادة المعنى الأصلى فيها، هذا ما يقرره السكاكى إذ يقول:

«الكناية لا تنافى إرادة الحقيقة بلفظها؛ فلا يمتنع فى قولك: فلان طويل النجاد أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأول مع إرادة طول قامته وفى قولك: فلانة نئومة الضحى أن تريد أنها تنام ضحى لا عن تأويل يرتكب فى ذلك مع إرادة كونها مخدومة مرفهة، والمجاز ينافى ذلك؛ فلا يصح فى نحو: رعينا الغيث أن تريد معنى الغيث، وفى نحو قولك: فى الحمام أسد أن تريد معنى الأسد...»[1].

ويلحظ من هذا الفارق ذاته يعرف الخطيب القزوينى الكناية بأنها: «لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه[2]»، كما يعرفها ابن الأثير بقوله: «كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز»[3].

والواقع أن هذا الفارق الذى ردده فى تراثنا كثير من البلاغيين هو فيما نرى ـ محل نظر؛ إذ إن هناك من صور الكناية ما لا تصدق عليه مقولة: «جواز إرادة المعنى الأصلى»، فقولهم ـ على سبيل المثال ـ: المجد بين ثوبية، أو الكرم فى برديه، وتعبير الشنفرى عن الحرب بأم قسطل فى قوله:

فإن تبتئس بالشنفرى أم قسطل ∴ لما اغتبطت بالشنفرى قبل أحول

---

(١) مفتاح العلوم (١٧٠).

(٢) الإيضاح (٣٣٠).

(٣) المثل السائر (٢٤٣).

وقول أبى نواس فى نسبة الجود إلى ممدوحه:

فما جازه جود ولا حل دونه ∴ ولكن يصير الجود حيث يصير

وقولنا الآن: النجاح حليفه، أو السعد بين يديه.. إلخ، كلها كنايات لا تنطبق عليها تلك المقولة؛ إذ إن المعنى الأصلى فيها لا تجوز إرادته، بل إنه لا يتأتى تصوره أصلاً!! وهذا ما أوقع هؤلاء البلاغيين فى كثير من الحرج، ودفعهم إلى غير قليل من الالتواء فى مسلكهم إزاء مثل تلك الصور فى القرآن الكريم وسوف يتجلى لنا ذلك بعد قليل.

على أن كثيرًا من هؤلاء البلاغيين لم يتوقفوا فحسب عند حد القول بجواز إرادة المعنى الأصلى فى صورة الكناية، بل لقد جرهم ذلك إلى تصور أن هذا المعنى قد يراد (فعلاً) مع المعنى المكنى عنه بهذه الصورة، وهو تصور ترتب عليه ترددهم فى نسبة الكناية صراحة إلى المجاز؛ فهى ـ فى رأى بعضهم ـ من باب الحقيقة؛ لأنها استعملت فيما وضعت له، وأريد به الدلالة على غيره، وهى ـ فى رأى آخر ـ ليست حقيقة ولا مجازا؛ لأن جواز إرادة المعنى الأول مع المعنى الثانى فيها يمنع أن تكون من قبيل الحقيقة التى لا يراد فيها إلا المعنى الأول، كما يمنع فى الوقت ذاته أن تكون من قبيل المجاز الذي تحول القرينة فيه دون إرادة هذا المعنى، وهى ـ فى رأى ثالث ـ من باب الحقيقة تارة ، ومن باب المجاز تارة أخرى، يقول السبكى صاحب «عروس الأفراح» موضحًا هذا الرأى:

«**الكناية قسمان**: تارة يراد بها المعنى الحقيقى ليدل به على المعنى المجازى فتكون حقيقة، وتارة يراد بها المعنى المجازى لدلالة المعنى الحقيقى الذى هو موضوع اللفظ عليه فتكون من أقسام المجاز»[1].

---

(١) انظر في تلك الآراء الثلاثة : الإتقان فى علوم القرآن جـ٢ (٤٠) ، ونهاية الإيجاز (٢٧٢) ، وشروح التلخيص جـ٤ (٢٤٣)، والإشارة إلى الإيجاز (٦٣) ، وحاشية البنانى على شرح جمع الجوامع جـ١ (٢٥٧)، والبرهان فى علوم القرآن جـ٢ (٣٠١).

والواقع أن الرأى الذى تبناه ابـن الأثير ويحـيى بن حـمـزة العلوى في هذا الخلاف المحتـدم ، وهو القول بمجازية أسلوب[1] الكناية هو ـ فيـما نرى ـ أرجح الآراء، ويدعم هذا الترجيح عندى ما يلى:

أولا : إذا كان الأسلوب المجازى هو ما أريد به الـدلالة على غير ما وضع له فكذلك الشـأن فى أسلوب الكناية[2]، وقد قدم ابن الأثيـر حجة مقنعة فى تأييـد تلك الحقيقة؛ فالمسلك الدلالى للكنايـة ـ كما يقرر ـ هو ذات المسلك الذى تسلكه الاسـتعـارة؛ فإذا كـانت الاستـعارة لا تكون إلا بحـيث يطوى ذكر المستـعار له، فكذلك الكنـاية؛ لأنها لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المكنى عنه، ولا ينفى ذلك بطبـيعة الحال أن تكون لكل من الصورتين ـ كما أوضح ابن الأثير فى هذا الموطن ـ خصوصيتها فى هذا المسلك [3]، ويضيف صاحب الطراز حجة أخرى مؤداها: أن دلالة أسلوب الكناية على غير معناه المبـاشر يقتضى كونه مجازًا؛ إذ إننا لو فرضنا تجرده من تلك الدلالة لخرج من حيز الكناية إلي حيز الحقـيقة، فالألفاظ فى الكناية كمـا يقول: «إما أن تدل على معـنى مخـالف لما دلت عليه بالوضع أم لا، فـإن لم تدل فلا مـعنى للكناية، وإن دلت عليه وجب القول بكونها مجازًا. .»[4].

ثانيًا : لقد أشرنا منذ قليل إلى أن المعنى الحقيقى لا يتأتى تصوره ـ فضلاً عن إرادته ـ فى بعض صور الكناية، وهنا نضـيف أنه فى الصور التى

---

(١) انظر : المثل السائر (٢٤٤) ، والطراز ج٢ (٣٧٥ ، ٣٧٦).

(٢) يبدو لى أن هذا هو ما أراده عبدالقاهر الجرجـانى حين أدرج الكناية والاستعارة والتمثيل تحت باب «اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره» انظر : دلائل الإعجاز (٥٣).

(٣) انظر : المثل السائر (٢٤٤).

(٤) الطراز جـ١ (٣٧٦).

(يمكن) تصوره فيها ليس هو المعنى الذى يقصده المتكلم [1]، أو الغرض الذى تتعلق به إرادته . . لنتأمل ـ على سبيل المثال ـ قوله طرفه بن العبد:

ولست بحلال التلاع[2] مخافة ∴ ولكن متى يسترفد القوم أرفد

فالمعنى الذى قصده طرفه فى الشطر الأول من هذا البيت هو وصف نفسه بالكرم والإعلان عن تهيئه الدائم لاستقبال الضيوف والحفاوة بهم، أما المعنى الحقيقى الرامز إلي هذا الكرم فليس داخلاً ـ بذاته ـ فى قصد الشاعر ؛ فلا نظن أن طرفه كان يريد أن ينفى عن نفسه ـ فعلاً ـ النزول فى التلاع؛ إذ لا مغزى لإرادة ذلك فى السياق الذى ورد فيه هذا البيت ـ أعنى سياق المفاخرة .

ولنتأمل ـ كذلك قول المتنبى فى تصوير أثر الغارة الشعواء التى شنها سيف الدولة على بنى كلاب:

فمساهم وبسطهم حرير ∴ وصبحهم وبسطهم تراب

ومن فى كفه منهم قناة ∴ كمن فى كفه منهم خضاب

لقد تضمن البيتان أربع كنايات : عن العز والترف «بسطهم حرير»

---

(١) تدور المادة اللغوية لمصطلح المعنى حول معنى القصد؛ ففى تلك المادة تقول المعاجم : يقال عنيت كذا أى أردت وقصدت، ومعنى الكلام ومعناته ومعنيته: مقصده؛ فكلمة المعنى من عنى بمعنى: قصد، وهى إما مصدر لهذا الفعل، وبذا يكون مفهومها قصد المتكلم توجيه الدلالة بكلامه إلى غرض خاص، أو اسم مفعول منه، ومن ثم يكون المراد بالمعنى: الصورة الذهنية التى يتمثلها المتكلم، أى الغرض المقصود لا نفس القصد. . وعلى هذا أو ذاك يكون المعنى فى أسلوب الكناية هو المعنى المجازى أو المكنى عنه؛ إذ هو المعنى الذى يتعلق به قصد المتكلم بهذا الأسلوب. انظر : المعنى فى البلاغة العربية (٩٩) وما بعدها.

(٢) التلاع : جمع تلعة، والمراد بها فى البيت الأماكن المنخفضة التى لا يتخير المقام فيها ـ كما تعارف العرب فى عصر الشاعر ـ إلا البخيل الذى يتهيب مقدم الضيوف.

وعن خراب الديار وشقاء القوم «بسطهم تراب» ثم عن الرجال «من فى كفه قناة» وعن النساء «من فى كفه خضاب».

وجلى أن المعنى الذى قصده المتنبى بتلك الكنايات هو تبدل حال القوم بتلك الغارة التى صيرتهم من ترف ونعيم إلى ذل وتعاسة وجعلت رجالهم كنسائهم فى الضعف والاستسلام ـ ولعله من الجلى كذلك أن الشاعر لم يقصد ـ إلى جانب المعنى السابق ـ حقائق الدلالات المباشرة لألفاظ الكناية ، أعنى أنه لم يرد أن هؤلاء القوم كانوا ـ فعلاً ـ يفترشون بسطًا حريرية ثم التصقت أجسادهم بالتراب، أو أن رجالهم كانوا حقيقة يحملون رماحا؛ إذ لا علاقة لذلك كله بالسياق الذى يستقطب وعى الشاعر، والذى لم ترد فيه تلك الحقائق على لسانه إلا بوصفها رموزًا إلى المعنى الذى أراده، أو جسورًا سلكها ـ ويسلكها المتلقى ـ للوصول إلى ما يقصده فى هذا السياق.

ثالثًا : لقد استندت الآراء الثلاثة الأولى ـ كما رأينا ـ على مقولة جواز إرادة المعنى الأصلى، والواقع أن هذه المقولة ـ فيما أرى ـ لا تعدو أن تكون معيارًا تجريديًا يستطاع فى ضوئه تمييز الصور الكنائية التى تنطبق عليها من صور المجاز المرسل أو الاستعارة، وأعنى بكونه تجريديًا أننا لا نستطيع تطبيقه على أسلوب الكناية إلا إذا عزلناه عن سياقه، أى أخرجناه (افتراضًا) من حيز الكناية التى يدل فيها على معنى المعنى إلى حيز الحقيقة التى يدل فيها على معناه المباشر فحسب، فإذا كان هذا المعنى المباشر لا تجوز إرادته في نحو «رعينا الغيث» لأن الغيث الحقيقى لا يرعى، أو فى نحو «الأسد يحمل السلاح» لأن حمل السلاح لا يتأتى من الأسد الحقيقى ـ فإن إرادته ممكنة فى نحو «وبسطهم حرير» ؛ إذ إننا لو عزلنا هذا التعبير من سياقه لدى المتنبى

الذى يدل فيه على معنى الترف، وأردنا معناه المباشر فعلاً ، أعنى الإخبار عن البسط بكونها حريراً على الحقيقة لجاز ذلك.

نستطيع القول فى ضوء ما تقدم ـ إذن ـ إن أسلوب الكناية فى بنية سياقه هو ضرب من ضروب المجاز، أجل إن ألفاظ هذا الأسلوب كثيراً ما تسلك مسلك الحقيقة فى دلالتها على المعنى المباشر، ولكن يبقى بعد ذلك أن هذه الدلالة اللفظية هى غير الدلالة الكنائية التى ينبض بها السياق، ولا تتشكل أو تدرك إلا عن طريق تمثله.. ولعل هذا هو ما أراده عبدالقاهر الجرجانى حين قال:

«.. ألا ترى أنك لما نظرت إلي قولهم: هو كثير رماد القدر وعرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة لم تعرف ذلك من اللفظ ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت: إنه كلام قد جاء عنهم فى المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدور الكثيرة ، ويطبخ فيها للقرى والضيافة»[1].

بقى أن نسأل : ما معيار جودة الكناية فى منظور تراثنا البلاغى؟ فى تأصيل البلاغيين لتلك الصورة ركزوا تركيزاً لافتاً على الوضوح بوصفه مردّ فنيتها ومعيار الحكم بمدى سموها أو انحطاطها فى مدارج البيان ؛ فإذا كانوا قد رددوا القول[2] بأن الكناية عن المعنى هى أبلغ من الإفصاح عنه أو التصريح به، فإنهم قد أكدوا فى الوقت ذاته أن أبلغيتها تلك هى رهن بوضوح دلالتها على هذا المعنى ، وأن سموها فى مراتب الفنية هو بقدر سُموّها فى مراتب [3] الوضوح، أما إذا خُفين دلالة الكناية لضعف علاقتها بالمعنى، أو لكثرة تتابع الأرادف وتوالى الوسائط بينها

---

(١) دلائل الإعجاز (٣٣٠).

(٢) انظر : دلائل الإعجاز (٥٥) ، ونهاية الإيجاز (٢٧٣) ، والإيضاح (٣٤٠) ، والطراز جـ١ (٤٢٦).

(٣) انظر : مفتاح العلوم (١٧٤) ، وعروس الأفراح ضمن شروح التلخيص جـ٤ (٢٧٧).

وبينه فإنـها ـ لهذا السـبب ـ لا تعد لونًا من ألوان البـلاغة ، بل صـورة من صور التعمية، وضربًا من ضروب الإلغاز.

يقـول قدامـة بن جعـفر فى أول إشـارة واضحـة إلى هذا المعيـار فى تراثنا البلاغى:

«ومن هذا النوع ما يدخل فى الأبيات التى يسمـونها أبيات معان، وذلك إذا ذكر الردف وحده وكان وجه اتباعـه لما هو ردف له غير ظاهر، أو كانت بينه وبينه أرداف أخر كـأنها وسائط، وكثـرت حتى لا يظهر الشىء المطلوب بسـرعة، وهذا الباب إذا غمض لم يكن داخـلا فى جملة ما ينسب إلى جيد الشـعر؛ إذا كان من عيوب الشعر الانغلاق فى اللفظ وتعذر العلم بمعناه..»[1].

وبهذا المعيار ذاته يفـسر عبدالقاهر الجرجانى تلك المقـولة النقدية التى تقرر: أن الكلام لا يستحق اسـم البلاغة «حتى يسابق مـعناه لفظه ولفظه معناه» ؛ إذ إن هذا التسابق لا يتصور ـ كما يصرح عبدالقاهر ـ فى دلالة اللفظ ـ على المعنى، بل فى دلالة المعنى على المعنى، ومـؤدى ذلك أن الذين رددوا هذه المقولة إنما أرادوا : «أن من شرط البـلاغة أن يكون المعنى الأول الذى تجـعله دليلاً على المعنـى الثانى ووسيطًا بينك وبينه متمـكنًا فى دلالته، مستقلاً بوساطتـه، يسفر بينك وبينه أحسن سفارة ، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يخيل إليك أنك فهمته من حاق اللفظ، وذلك لقلة الكلفة فيه عليك، وسرعة وصوله إليك»[2].

وقد راح عبدالقاهر فى ضوء هذا التفسير يوازن بين صورتى الكناية فى قول العباس بن الأحنف:

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا ∴ وتسكب عيناى الدموع لتجمدا

---

(١) نقد الشعر : (١٨١).

(٢) دلائل الإعجاز (٢٠٦ ، ٢٠٧).

فلقد كنى الشاعر فى الشطر الثانى بقوله: «وتسكب عيناى الدموع» عن حزنه عند فراق أحبابه، ثم كنى بجمود عينيه في قوله : «لتجمدا» عن السرور الذي يترقبه عند لقاء هؤلاء الأحباب، وقد أحسن الشاعر ـ كما يقرر عبدالقاهر ـ فى الكناية الأولى دون الثانية؛ وذلك لأن العرف قد جرى ولا يزال على أن الدموع قرينة الحزن وأمارة من أماراته، ومن ثم كان للكناية الأولى قدرتها على إبراز معناها أو استحضاره فى وضوح ويسر، أما الكناية الثانية «لتجمدا» فإن دلالتها على المعنى الذى أراده الشاعر تتسم بالغموض والخفاء[1]؛ وذلك لجريان العرف اللغوى على استخدام هذا الجمود للدلالة على معنى آخر (سوى السرور الذى أراده الشاعر) وهو بخل العين وخلوها من الدموع وقت إرادة البكاء، ومن ثم قيل: عين جمود أى لا ماء فيها، وسنة جماد أى لا مطر فيها، وناقة جماد أى لا تسخو بالدر ، وعلى هذا المعنى ورد قول الشاعر:

ألا إن عينًا لم تجد يوم واسط ∴ عليك بجارى دمعها لجمود

وجملة الأمر ـ على حد تعبير عبدالقاهر ـ : «أنا لا نعلم أحدًا جعل جمود العين دليل سرور وأمارة غبطة، وكناية عن أن الحال حال فرح ـ فهذا مثال فيما هو بالضد مما شرطوا من أن لا يكون لفظه أسبق إلى سمعك من معناه إلى قلبك؛ لأنك ترى اللفظ يصل إلى سمعك، وتحتاج إلى أن تخب وتوضع فى طلب المعنى. .»[2].

ولا يتسع مقام هذا البحث لمتابعة البلاغيين المتأخرين فى تركيزهم على وضوح الكناية بوصفه المعيار الجوهرى الذى تقاس إليه صورها فى نظرهم، وبحسبنا أن نشير من ذلك إلى أمرين[3]:

---

(١) وهو ما أطلق عليه البلاغيون المتأخرون مصطلح «التعقيد المعنوى» انظر : الإيضاح (٩ ، ١٠).

(٢) انظر : دلائل الإعجاز (٢٠٧ ، ٢٠٩).

(٣) انظر : مفتاح العلوم (١٤٠ ، ١٧٠ـ١٧٣) ، والإيضاح (٢١٥، ٣٣٢) ==

أ ـ أن تفاوت هذه الصور في مراتب الوضوح كان هو الأساس الذى ارتكزوا عليه فى تقسيم الكناية إلى قريبة وبعيدة تارة، وإلى تعريض وتلويح ورمز وإيماء تارة أخرى.

ب ـ أن النظر في هذا التفاوت وتجلية أبعاده التعبيرية وآثاره الفنية كان هو وظيفة علم البيان الذى أدرج هؤلاء البلاغيون الكناية فى نطاق بحثه؛ إذ هو بحسب تعريفه الذائع لديهم : «علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى وضوح الدلالة عليه».

ومما هو جدير بالإشارة إليه فى هذا المقام أن بعض البلاغيين قد أضافوا شرطًا أو معيارًا آخر (سوى الوضوح) لجودة الكناية ، وهو التناسب أو الملاءمة بينها وبين المعنى الذى ترد لتصويره لقد طبق عبدالقاهر الجرجانى هذا المعيار فى الموازنة أو الترجيح بين بعض الصور الكنائية التى تتوارد على معنى واحد، وذلك حيث يقول:

« واعلم أنه ليس كل ما جاء كناية فى إثبات الصفة يصلح أن يحكم عليه بالتناسب ، معنى هذا أن جعلهم الجود والكرم والمجد يمرض بمرض الممدوح كما قال البحترى:

ظللنا نعود الجود من وعكك الذى ∴ وجدت وقلنا اعتل عضو من المجد

وإن كان يكون القصد منه إثبات الجود والمجد للممدوح فإنه لا يصح أن يقال إنه نظير لبيت زياد [1] كما قلنا ذلك فى بيت أبى نواس: «ولكن يصير الجود حيث يصير» ، وغيره مما ذكرنا أنه نظير له، كما لا يجوز أن يجعل قوله : «وكلبك أرأف بالزائرين» مثلاً نظيرًا لقوله: مهزول الفصيل، وإن كان الغرض

== وما بعدها ، والطراز جـ١ (٤٣٠ ـ ٤٣١).

(١) بيت زياد الأعجم الذى أورده عبدالقاهر قبل هذا النص وهو قوله:

إن السماحة والمروءة والندى ∴ فى قبة ضربت على ابن الحشرج

منهما جميعا الوصف بالقرى والضيافة، وكانا جميعًا كنايتين عن معنى واحد؛ لأن تعاقب الكنايات على المعنى الواحد لا يوجب تناسبها لأنه فى عروض أن تتفق الأشعار الكثيرة فى كونها مدحًا بالشجاعة مثلاً أو بالجود أو ما أشبه ذلك.

وإذا كان عبدالقاهر الجرجانى لم يحدد مرد هذا التناسب الذى تتفاوت الصور الكنائية فى مراتب الجودة بحسب حظوظها منه فإن هذا هو ما فعله ابن الأثير حين أشار إلى ضرورة المشابهة أو «الوصف الجامع» بين الكناية والمعنى المكنى عنه، فالوصف الجامع بين النعجة والمرأة فى قوله عز وجل : ﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ هو التأنيث والولادة[1]، ومن ثم كانت مناسبة هذه الكناية، ولولا ذلك لقيل في مثل هذا الموضع: إن أخى له تسع وتسعون كبشًا ولى كبش واحد، وقيل: هذه كناية عن النساء[2]، ثم يشير ابن الأثير إلى تفاوت الكنايات فى درجات الفنية بتفاوتها فى هذا المضمار فيقول:

«وهكذا يجرى الحكم فى جميع ما يأتى من الكنايات، لكن منها ما يتضح التمثيل فيه وتكون الشبهية بين الكناية والمكنى عنه شديدة المناسبة، ومنه ما يكون دون ذلك»[3].

وبعد . . فلعل فى هذه الوقفة القصيرة إزاء معالجة الصورة الكنائية في تراثنا البلاغى ما يمهد طريق الإجابة عن تساؤلنا الذى طرحناه فى صدر هذا البحث عن خصوصية هذه الصورة فى القرآن الكريم؛ فلقد تبين لنا فى الصفحات السابقة أن أبرز المعطيات التى تمخضت عنها تلك المعالجة تتمثل فى المبادئ الثلاثة التالية:

---

(١) دلائل الإعجاز (٢٤٠ ، ٢٤١).

(٢) أشار صاحب «الطراز» إلى أن وجه التناسب بين النعجة والمرأة فى الآية الكريمة هو اشتراكهما فى أوصاف التذلل والضعف والرحمة وكثرة التآلف، انظر : الطراز جـ١ (٤٢٧) ، والواقع أن الآية الكريمة ـ فيما نرى ـ ليست من قبيل الكناية ، ولنا عودة إلى ذلك بعد قليل.

(٣) المثل السائر (٢٤٦).

١ ـ أن ارتداد العلاقة فى تلك الصورة إلى العرف الاجتماعى أو اللغوى هو السمة الجوهرية التى تتميز بها من صورتى الاستعارة والمجاز المرسل.

٢ ـ أن الغموض هو أبرز عيوب الكنايـة، وأن سموها فى درجات الفنية هو بقدر سموها فى مراتب الوضوح.

٣ ـ أن التناسب الذى جعله بعض البـلاغيين شرطًا أو معيـارًا لجودة الكناية هو ـ فحسب ـ التناسب بين الصورة من جهة والمعنى المكنى عنه من جهة أخرى.

ونستطيع فى ضـوء تلك المبادئ الثلاثة أو بالقـياس إليها أن نسـتجلى بعض خصـائص الصورة الكنائيـة أو خصوصـياتهـا فى القرآن الكريم، وهذا مـا سوف نحاوله بحول الله وتوفيقه فيما يلى من صفحات.

***

obeikan.com

أولا : خلود العلاقة:

لكى نستجلى هذه السمة نود أن نشير فى البداية إلى أن العرف الاجتماعى الذى ترتكز عليه العلاقة أو الدلالة فى صورة الكناية يتفرع إلى لونين متمايزين[1] لكل منهما أثره فى طبيعة الكنايات المنبثقة عنه ، وهما:

أ ـ العرف الخاص : وهو مجموعة العادات أو التقاليد الخاصة التى تسود فى بيئة اجتماعية بعينها أو فى عصر بعينه، ومن الطبيعى أن الأساليب الكنائية التى تنبت فى أحضان هذا العرف وتنشأ فى ظلال معطياته لا تدل على معانيها إلا فى نطاقه، أى فى حدود الإطار المكانى أو الزمانى الذى ساد فيه، فنحن ـ على سبيل المثال ـ لا نفهم المغزى من افتخار طرفة بن العبد فى قوله السابق: «ولسن بحلال التلاع . .» إلا إذا استحضرنا فى أذهاننا طبيعة البيئة التى نشأ فيها هذا الشاعر، والأعراف أو العادات الاجتماعية الخاصة التى كانت سائدة فيها والتى جعلت لمثل هذا القول فى حينه دلالته على معنى الكرم؛ إذ في تلك البيئة العربية القديمة حيث الجدب والقحط، والصحراء المترامية الأطراف ذات الجبال الشاهقة والوهاد الغائرة، وحيث الرحيل الدائم طلبًا لوسائل الرزق، وهربًا من قسوة الحياة قد تعارف الناس على الربط بين المقام في التلاع وصفة البخل، وعلى أن الدافع النفسى لإيثار هذا المقام ليس سوى الرغبة في التستر عن الضيوف والتخفى عن أعين التائهين الضالين.

إلى هذا العرف الخاص ترتد كثير من صور الكناية في تراثنا الشعرى القديم، تلك التى افتقدت طاقاتها التعبيرية، ولم يعد لأى منها مغزى فى ذوقنا الآن، فكل من جبن الكلب وهزال الفصيل في مثل قول ابن هرمة:

---

(١) انظر : التعبير البيانى (١٣١ ، ١٣٢) البيان فى ضوء أساليب القرآن (٢٩١) ، والكناية أساليبها ومواقعها فى الشعر الجاهلى (١٧٩ ، ١٨٠).

وما يك فيّ من عيب فإنى ∴ جبان الكلب مهزول الفصيل[1]

هو من تلك الكنـايات التراثـية التى تجـرّدت الآن من دلالتـهـا على مـعنى الكرم؛ وذلك لارتكاز مسلكها الدلالى إلي هذا المعنى على ما اسـتقر عليه العرف العربى آنذاك من أن جبن الكلب إنما يرجع إلى زجره كلمـا هم بالنباح على ضيف أو غريب، ومن ثم يألف الصمت ويتعود عدم النباح لكثرة تردد الضيوف والغرباء علي صاحبه، وأن سبب هزال الفصيل هو حرمانه من لبن أمه ـ أو من الأم ذاتها ـ إيثارًا للضيوف وحفاوة بهم.

وإذا كانت مثل هذه الكنايـات قد فقدت دلالاتها بمضى العـصر الذي قيلت فيه فمن الطبيعى أن يكون لكل عصر ـ بل لكل مـجتمع من المجتمعات فى العصر الواحد ـ أساليبـه الكنائية الخاصة المرتبطة بما يسوده من عادات وقيم، ومـا يستجد فيه من أعراف ومواضعات؛ ففى مجتـمعنا المعاصر على سبيل المثال تتردد عبارات مثل «لسانه طويل» كناية عن سوء أدب الشخص ، أو «عينه زائغة» كناية عن طمعه أو « يلعب فى الوقت الضـائع » كناية عن محـاولته الحصـول على ثمار عـمل مّا وشك انتهاء أوانه ، أو «له ظهر» كناية عن استناده فى أمور حياته إلى شخص آخر ذى مكانة فى المجتمع، أو مـا إلى ذلك من العبارات[2] التى لا تدل على معـانيها الكنائية إلا فى الإطار الزمانى أو المكانى الخاص الذى تتردد فيه.

ب ـ العرف العام : ونعنى به مجموعة العادات أو التقاليد أو أنماط السلوك الاجتمـاعى التى يتعارف عليـها أبناء الجنس البشرى فى عـمومه، فلا يستـأثر بها مجتمع دون غيره، ولا يختص بها عـصر دون عصر، ومن ثم فإن الصور الكنائية التى تعبر عنها تظل دالة على معانيها على اختلاف البيئات وتتابع العصور.

---

(١) المفضـليات (٨٨) ، ومن ذلك أيضًا كنـاية الأعرابية عن مـعنى الكرم فى قولـها تصف زوجها : «لـه إبل قليلات المسارح، كثـيرات المبارك، إذا سمـن صوت المزهر أيقن أنهن هوالك» ، انظر : المثل السائر (٢٤٦).

(٢) منهـا مـا يتـردد في عاميـتنا المصـرية من عـبـارات مثـل : «بالع راديو»، «ترش الملح ماينزلش»، «ترمى الإبرة ترن».

من تلك الصور ـ على سبيل المثال ـ الكناية عن الندم في قوله جل شأنه في تصوير حال الرجل الذى أبيدت جنتاه : ﴿ وأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَىٰ مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [الكهف: ٤٢] ، أو عن حياة الترف وحياة الشقاء فى قول المتنبى السابق:

فمسّاهم وبسطهم حريرٌ ∴ وصبحهم وبسطهم ترابُ

أو عن عفاف المرأة وحيائها فى قول الشنفرى:

لقد أعجبتنى لا سقوطًا قناعها ∴ إذا ما مشت ولا بذات تلفت

إلي غير ذلك من الكنايات التى ظفرت دلالاتها على معانيها بالبقاء؛ لارتكازها فى تلك الدلالات على تقاليد العرف الإنسانى العام.

فى ضوء هذا الفارق بين لونى العرف الاجتماعى تتبلور لدينا إحدى السمات التى تتفرد بها الصور الكنائية فى القرآن الكريم، وهى ارتداد علاقة الرمز بالمعنى فيها (جميعها) إلى الأعراف الإنسانية العامة التى هى فى كل مجتمع أو عصر بمثابة القوائم الراسخة التى لا تتبدل، ومن ثم كاد خلود تلك الصور ـ بخلود تلك العلاقة ـ وبقاؤها محتفظة بشحناتها الدلالية وطاقاتها التصويرية منذ نزول هذا الكتاب الخالد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

ولتوضيح هذه السمة نود أن نقارن فيما يلى (من زاوية خلود العلاقة أو اندثارها فحسب) بين بعض الصور الكنائية فى القرآن الكريم وما توارد معها فى الدلالة على معانيها من كنايات أو رموز في تراثنا الشعرى ، فلنتأمل:

لقد كنى البيان القرآنى ببسط اليد عن معنى الكرم، وبغلها أو قبضها عن معنى البخل، كما فى قوله سبحانه :﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾ ﴾ [الإسراء: ٢٩] ، أو فى قوله حكاية لمقولة اليهود لعنهم الله : ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] ، أو فى قوله فى وصف المنافقين : ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن

بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [التوبة: ٦٧].

إن تراثنا الشعرى يحفل في شتى عصوره بحشد هائل من الرموز الكنائية الدالة على الكرم أو البخل ، غير أن معظم هذه الرموز قد زايلته طاقته الرمزية، وتوارى بمضى عصره عن مسرح الاستعمال؛ فليس من بيننا الآن ـ على سبيل المثال ـ من يرمز إلى البخل بسمن قعدان الإبل كما فى قول بشير بن جذيمة فى الهجاء:

لقد سمنت قعدانكم آل حِذْيم ∴ وأحسابكم فى الحى غير سمان[1]

أو إلى الكرم بجبن الكلب أو هزال الفصيل كما فى قول ابن هرمة السابق، أو بعدم إخماد النار أو كثرة الرماد كما فى قول زياد بن منقذ:

كم فيهم من فتى حلو شمائله ∴ جم الرماد إذا ما أخمد البَرَمُ[2]

أو قول السموءل بن عادياء مفتخرًا:

وما أخمدت نار لنا دون طارق ∴ ولا ذمنا فى النازلين نزيل[3]

أو بشقاء أعز النوق وأسمنها بصاحبها كما في قول زياد بن منقذ:

تشقى به كل مرياع مودعة ∴ عرفاء يشتو عليها تامك سنم[4]

أو بشدة فزع تلك النوق منه كما فى قول أعشى باهلة:

لا تأمن البازل الكوماء ضربته ∴ بالمشرفى إذا ما اخروّط السفر[5]

---

(١) ديوان الحماسة جـ٢ (١٨٢).

(٢) السابق (١٥٤).

(٣) السابق جـ١ (٣٠).

(٤) السابق جـ٢ (١٥٥).

(٥) الأصمعيات (٨٩).

إلى غير ذلك من الرموز التى أفرغت من دلالتها ـ إلا فى قاعات الدرس أو فى بطون الكتب ـ بعد انقضاء العصر الذى قيلت فيه؛ لالتصاقها بتراب هذا العصر، وانبثاقها فى ظل عاداته أو أعرافه الاجتماعية الخاصة.

أما رمز اليد الذي آثره البيان القرآنى الخالد فى الدلالة على هذين المعنيين فليس من هذا القبيل الآنى الزائل من الرموز، بل هو مما جرى به عرف الاستعمال اللغوى فى كل حين وعلى كل لسان؛ فاليد دائمًا هى وسيلة العطاء والمنع ومن ثم كان الإيماء ببسطها إلى الأول، وبغلها أو قبضها إلى الثانى أبقى الرموز الكنائية الدالة عليهما؛ فإذا كان الشاعر الجاهلى قد أومأ برمز اليد إلي الكرم أو البخل كما فى قول علباء بن أرقم:

وإن يد النعمان ليست بكزّة ∴ ولكن سماء تمطر الويل والديم (١)

أو فى قول الآخر:

من كل فياض اليدين إذا غدت ∴ نكباء تلوى بالكنيف المؤصد (٢)

فلا زلنا نقول فى عصرنا الراهن ـ متكئين على الرمز ذاته ـ : «فلان ممسك..» نعنى وصفه بالبخل ، أو «الذى فى يده ليس له» نعنى وصفه بالكرم.

ومن الكنايات التى صور بها القرآن معنى الذل التعبير بخشوع البصر كما فى قوله جل شأنه:

﴿خُشَّعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنتَشِرٌ ۝٧﴾ [القمر: ٧].

وقوله : ﴿قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ ۝٨ أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ ۝٩﴾ [النازعات : ٨ ، ٩].

أو بنكس الرأس كما فى قوله سبحانه : ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [السجدة: ١٢].

---

(١) السابق : (١٥٩).

(٢) ديوان الحماسة جـ١ (٣٣٤).

لقد تعارف الجنس البشرى على أن انكسار الطرف وطأطأة الرأس هما من أبرز القرائن أو الهيئات المحسوسة الدالة على إحساس الإنسان ـ أى إنسان ـ بالهوان والمذلة؛ ومن ثم كان خلود تلك الصور القرآنية ببقاء دلالتها على هذا المعنى فى الوقت الذى اندثرت فيه صور أخرى كانت تدل عليه أيضًا عند نزول هذا الكتاب الخالد:

لنتأمل ـ على سبيل المثال ـ قول «كبشة» أخت عمرو بن معد يكرب تحث قومها على الثأر لمقتل أخيها، وتحذرهم من مغبة الذل الذى سوف يحيق بهم إن قبلوا ديته:

فإن أنتم لم تثأروا واتديتم ∴ فمشوا بآذان النعام المصلم

ولا تردوا إلا فضول نسائكم ∴ إذا ارتملت أعقابهن من الدم[1]

ففى البيتين كنايتان عن الذل: الأولى: «فمشوا بآذان النعام المصلم»، والثانية: «ولا تردوا إلا فضول نسائكم..» البيت.

وجلى أننا لا نحس بمعنى الذل فى كل من الصورتين، وإنما ندركه أو نفهمه ـ فحسب ـ عند تناولهما بالتفسير والشرح اللذين يقتضيان ـ ضرورة ـ الوقوف على بعض الأعراف الخاصة التى نشأتا فى ظلالها، والتى لم يعدلها وجود فى واقعنا الآن؛ فلقد كان العرب القدماء قد تعارفوا على أن النعام لا يسمع، وقد استثمرت الشاعرة هذا العرف فى بناء الصورة الأولى، كى تحذر قومها من عاقبة التقاعس الذى سوف يضطرهم إلى التصامم (صاغرين أذلاء) عن العار الذى ينسب إليهم على أفواه الآخرين.

أما الصورة الثانية فهى ترتكز فى دلالتها (على معنى الذل) على إحدى العادات الاجتماعية الخاصة التى كانت سائدة لدى العرب القدماء؛ فلقد كانت

---

(١) السابق جـ١ (٧٢).

نساؤهم تتـأخر عند ورود الماء حتى يصـدر الرجال جميعًا عنه؛ كى يغـتسلن أو يتطهرن من الدم آمنات مما يزعـجهن، وقد كان لهذه العـادة أثرها فى تعارف القوم آنذاك على أن من يتأخـر من الرجال عن ورود الماء حتى يصـدر النساء عنه هو فى غاية الذل والمهانة.

ولقد كنى البيان القـرآنى عن معنى الخوف بعدة[1] صور أو روادف، منـها ـ على سبيل المثال ـ ما يتـمثل فى قوله جل شأنه: ﴿ إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ ﴾ [الأحزاب: ١٠]، والخوف هو حال نفسية تعترى الإنسان عند توقع أذى أو مكروه، تنعكس آثارها ـ تلقائيًا ـ فيما يطرأ على بعض أعضاء جسده من تغيرات: كشخوص البصر أو زيغه، أو ارتجاف القلب واضطراب خفقـه، أو ارتعاد الفرائص، أو دوران العين فى الحـدقة أو ما إلى ذلك من تغيرات أو هيئـات طارئة تعترى عادة جسد الإنسـان ـ أى إنسان ـ عند شعوره بالخوف، ومن ثم جرى عرف البشـر على اتخاذها أمارات أو رموزًا دالة على هذا الشعور فى كل زمان أو مكان.

وبتأمل الصـور الكنائية الرامزة لمعنـى الخوف فى تراثنا الشعـرى يتبين لنا أن التى بقـيت واضحـة الدلالة عليـه من بينها هـى ـ فى الأعم الأغلب ـ تلك التى استمـدت روادفها من مثل تلك التـغيرات التى آثرها البيان الـقرآنى فى تصويره ، والتى استقر العـرف الإنسانى على كونها مصاحبات للخـوف، وقرائن للإحساس به، فإذا كان القارئ العربى اليوم ـ على سبـيل المثال ـ يتمثل فى يسر معنى الخوف فى صورة.

«قلوص الشفتين» فى قول عنترة:

---

(١) سوف نتوقف إزاء بعض هذه الصور عند حديثنا عن السـمة الثالثة من سمات الكناية فى القرآن الكريم.

ولقد حفظتُ وصاة عمى بالضحى ∴ إذ تقلص الشفتان عن وضح الفم [1]

أو فى جيشان النفس فى قول عمرو بن معد يكرب:

وجاشت إلىّ النفس أول مرة ∴ فردّت إلى مكروهها فاستقرت [2]

فإنه لا يتمثله - إن تمثله - بمثل هذا اليسر فى صورة «تخويد رأل النفس» فى قول شاعر الحماسة:

أقول لنفسى حين خوّد رألها ∴ مكانك لما تشفقى حين مشفق [3]

وذلك لأن دلالة تخويد الرأل (أى سرعة فرخ النعام) على معنى الخوف والذعر قد نبتت فى ظلال عرف خاص محدود بعصر هذا الشاعر وبيئته.

وأخيرًا .. لقد كنى القرآن عن المرأة بقوله تبارك وتعالى: ﴿أَوَمَن يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ ﴿١٨﴾﴾ [الزخرف: ١٨].

لقد حظيت المرأة فى شعرنا القديم بغير قليل من الرموز الكنائية، غير أن معظم هذه الرموز قد انفكت علاقته بها الآن، وتوارى بوصفه رمزًا لها عن عرف الاستعمال؛ فليس من بيننا اليوم من يكنى عن المرأة بالسرحة (وهى الشجرة العظيمة» كما فى قول حميد بن ثور:

ومالى من ذنب إليهم عملته ∴ سوى أننى قد قلت يا سرحة أسلمى

أو بالنخلة كما فى قول الآخر:

ألا يا نخلة من ذات عرق ∴ عليك ورحمة الله السلام

أو من يرمز إلى النساء بالقلائص (وهى النوق الشواب) كما فى قول

---

(١) انظر : شرح القصائد المشهورات جـ٢ (٤١).

(٢) المؤتلف والمختلف : (٢٠٩).

(٣) ديوان الحماسة جـ١ (١٣٧).

أبى المنهال الأكبر شاكيًا إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه تعرض بعض الفساق فى المدينة لنساء المجاهدين:

قلائصنا هداك الله إنا ∴ شغلنا عنكم زمن الحصار

أو ببيضات الخدور كما فى قول شاعر الحماسة:

فالهم بيضات الخدور ∴ هناك لا النعم المراح[1]

لقد استبدلنا بمثل الرموز فى عصرنا الراهن رموزًا أخرى للمرأة، فأصبحنا نومئ إليها بمثل قولنا: «النصف الآخر» أو «الجنس الناعم» أو «ربة البيت» أو «شريكة الحياة» أو ما إلى ذلك من تعبيرات أو رموز كنائية أفرزتها أعرافنا السائدة في مجتمعنا الآن، كما أفرزت نظائرها أعراف الآخرين فى غيره من المجتمعات.

أما الكناية القرآنية عن المرأة بالتنشئة فى الحلية وعدم الإبانة فى مواقف الخصومة والجدل، فليست من قبيل تلك الكنايات الآنية التى تمضى بمضى عصرها، وتفتقد دلالتها بزوال المجتمع أو العرف الذى نشأت فى ظلاله، بل هى من قبيل ما جرت به العادة، واستقر عليه العرف فى كل المجتمعات وعلى توالى العصور.

لقد كان التحلى بالحلى وما زال ـ بل سيظل ـ من شأن المرأة، وأبرز ملامح زينتها، وأظهر الخصائص أو الخصوصيات المائزة بينها وبين الرجل.. قد يقال: إننا نرى اليوم بعض الرجال فى المجتمعات الغربية أو المستغربة وقد تدلت من آذانهم الأقراط، أو طوقت أعناقهم بالسلاسل!! وهذا صحيح، ولكن لا يفوتنا أن نلاحظ أن هذه الظاهرة هى بمثابة فقاعات الزبد التى لا توقف التيار أو تغير

---

(١) انظر فى الأبيات السابقة: تأويل مشكل القرآن (٢٠٨)، وديوان الحماسة جـ١ (١٩٣)، جـ٢ (١٤٤)، وكذا: التصوير البيانى (٤١٠) وما بعدها، وانظر فى هذا الموطن ترجيح الدكتور/ محمد أبو موسى لجعل هذه الصور ونظائرها من قبيل الكناية لا من قبيل الاستعارة.

مساره؛ إذ ما زالت النساء في تلك المجتمعات ـ شأنهن فى غيرها ـ باقيات على التزين بالحلى، كما لا يفوتنا كذلك أن نظرة هذه المجتمعات ذاتها إلى تلك الظاهرة (التى لم تشع فيها بحيث تصبح عرفًا أو عادة) لم تكن يومًا ما نظرة إعجاب أو تقدير، وهذا هو السر فى أن أمثالها من الظواهر الاجتماعية الطارئة أو (الموضات) لا تكاد تطفو على سطح الواقع الاجتماعى حتى يبدأ تقلصها التدريجى، ثم تتوارى نهائيًا عن مسرح الحياة!! ولعلنا لازلنا نذكر أن كثيرًا من الشباب في مجتمعنا قد أقبلوا يومًا ما ـ مقلدين لسواهم ـ على ظاهرة إطالة شعر الرأس على نحو أثار فى النفوس آنئذ ضروبًا من التساؤل وغير قليل من النفور والاشتمئزاز. . فأين نحن الآن من تلك الظاهرة؟!!

العلاقة بين الحلية والمرأة ـ إذن ـ هى عرف اجتماعى راسخ تؤكده، ولا تنقضه ظواهر الشذوذ عنه، ومن ثم كان خلود الصورة القرآنية التى ارتكزت على تلك العلاقة ، وبقاؤها محتفظة بدلالتها أو طاقاتها التصويرية على توالى الأزمان. .

﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر: ٩]

ثانيًا: مثالية الوضوح:

إذا كانت الصور الكنائية تتفاوت فنيا ـ كما لاحظ البلاغيون ـ بحسب تفاوتها فى مراتب الوضوح فإن المعيار الذى يتحدد فى ضوئه هذا التفاوت هو الخطوة أو الخطوات التى يقطعها الإدراك للوصول إلى المعنى المكنى عنه فى كل منها، فبقدر ما تسارع الصورة إلى تمثيل هذا المعنى للمتلقى (أى بقدر ما تغنيه عن التلبث إزاء معناها الحرفى أو المباشر) بقدر ما يكون سموها فى مراتب الوضوح، ومن ثم فإن المرتبة العليا أو «الصورة المثلى» لهذا الوضوح هى تلك التى يحس فيها المتلقى بأن الصورة ذاتها ـ لا المعنى الحرفى أو الوسيط ـ هى التى تنقله نقلاً مباشرًا إلي المعنى المراد، أو يخيل إليه لسرعة وصول هذا المعنى إليه ـ على حد تعبير عبدالقاهر ـ أنه قد فهمه من حاق اللفظ[1].

إن هذه المرتبة المثلى للوضوح هى ما تحققت فى أسمى درجاتها الفنية فى صورة الكناية فى القرآن الكريم؛ فإذا كان تلبث الإدراك ـ طويلاً أو قصيرًا ـ إزاء الدلالة المباشرة للكناية هو سر غموضها أو دنوها فى مراتب الوضوح ـ فإن هذه الدلالة لا تكاد تخطر بالذهن عند تأمل الصور الكنائية فى البيان القرآنى؛ فنحن مع كل صورة من تلك الصور لسنا إزاء معنى يشير إلى معنى أو يسفر بيننا وبينه أحسن سفارة، بل إننا لا نكاد نحس إلا بهذا المعنى الأخير الذي تجسده تلك الصورة ، والذى نكاد نعاينه ـ بأدق سماته وملامحه ـ فى بنيتها.

والأمثلة على ذلك هى كل ما حفل به هذا البيان الخالد من كنايات: وبحسبنا أن نتأمل ـ على سبيل المثال ـ تلك الكنايات الثلاث عن فزع الناس عند زلزلة الساعة ، وذلك فى قوله عز وجل:

﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴿٢﴾ ﴾ [الحج: ٢].

---

(١) انظر : دلائل الإعجاز (٢٠٧).

إننا ما إن نتوقف إزاء تلك الآية الكريمة ـ تلاوة أو استماعًا ـ حتى تنقلنا تلك الصور الثلاث ـ مباشرة ـ إلى تخيل هذا الفزع الذى نحس به بل نكاد نراه أو نعاينه متجسدًا فى كل منها. . نراه فى تلك الأم الشاردة التى أفقدها هذا الفزع حنانها الغريزى ، فتخلت ذاهلة عن رضيعها ، ثم فى هذا الحمل الساقط ـ قبل تمامه ـ من كل ذات حمل، ثم أخيرًا فى هيئة هؤلاء الناس الذين اتسعت لديهم الأحداق، واصفرت الوجوه، وتمايلت الأجساد، تلك الهيئة التى لا يكاد يشك من يراها فى أنه إزاء مشهد من مشاهد السكْر، وما هو فى الحقيقة بسكر ولكنه الفزع المذهل من عذاب الله يومئذ!!

ولنتأمل ـ بعد ذلك ـ بعض الخطوط الدالة ، والظلال الموحية بمدى هذا الفزع فى نسيج تلك الصور:

* لنتأمل ـ مثلاً ـ السر فى إيثار التعبير بكلمة «مرضعة» دون «مرضع» فى الصورة الأولى؛ فالمرضع هى التى من شأنها الإرضاع، أى هى من لديها هذا الاستعداد سواء أكانت ترضع أم لا، أما المرضعة فهى التى تزاول ـ فعلاً ـ عملية الإرضاع ، وفى هذا ما يدل على أن الفزع الذي تصوره الصورة هو ذلك الفزع العاصف بالنفوس الذى يدفع الأم إلى انتزاع ثديها من فم رضيعها دون وعى[1].

* ولنتأمل فى تلك الصورة كذلك إيثار اسم الموصول «ما» دون «من» فى قوله جل شأنه «عما أرضعت» والفرق بينهما ـ كما قيل ـ أن «من» لا تطلق على الحقيقة إلا على من يعقل، أما «ما» فالأصل فيها أن تكون لغير العاقل ولكنها قد تقع على من يعقل عند اختلاطه بغير العاقل على وجه التغليب[2]، ففى ضوء هذا الفارق يكون لإيثار اسم الموصول فى تلك الصورة دلالته ـ والله أعلم ـ على أن الذهول عن الرضيع آنئذ يشمل جميع المرضعات سواء كن من البشر أو من غير

---

(١) انظر : الكشاف جـ٣ (٢٤).

(٢) انظر : البرهان في علوم القرآن جـ٤ (٣٩٩ ، ٤١٢).

البشر، وهذا مـا تؤازره دلالة لفظ التوكيد «كل» كـما أنه يدل ـ من زاوية أخرى ـ على أن المرضعة من الآدمـيات ؛ إذ تشرد ذاهلة عن رضيعـها لا تكاد تحس ببنوته لها، بل إنه يصبح بجـوارها «شيئًا ما» من تلك الأشيـاء المحيطة بها والتى لا تعى كنهها لفرط ما يسيطر عليها من هول وهلع!!

ولعلنا نلاحظ أن الصورة الثـانية ﴿وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا﴾ قـد آثرت الفعل «تضع» دون الفـعل الآخر الموضوع فى الأصل للدلالة على مـثل تلك الحال التى تصورها «تسقط» ولعل السر في ذلك ـ والله أعلم ـ هو أن من شأن الإسقاط أن يكون عسـيرًا على الحـامل تعانى فيـه أضعاف مـا تعانيـه فى حال الوضع من الشـعـور بالمعـاناة والألم، ومن ثم يكون لإيثـار الوضع على الإسـقـاط فى تلك الصورة إيحاؤه بأن الهلع الذى يـعصف بنفس الحامل حينئذ هو أشـد من أن تشعر معـه بأنها تسقط، هذا فـضلاً عن أن للفعل «تضع» دلالتـه على القذف أو اللفظ السريع للحمل مما يوحى بمدى ذلك الهلع الذى سيقت الصورة لتجسيده.

* ولنتأمل ـ أخيراً ـ ذلك النفى المؤكد فى الصورة الثالثة ﴿وَمَا هُم بِسُكَارَىٰ﴾ والذى يؤدّى دوره فى تعميق ملامح الاضطراب والفزع والذهول فى تلك الصورة؛ فهذا النفى يدل على أن تلك الملامح تكون من الوضوح والتجسد فى هيئات الناس بحيث يعتقد من يراهم أنهم ـ فعلاً [1] ـ سكارى، ومن ثم جاء ذلك النفى المؤكد (لاحظ دلالة الباء واسمـية الجملة فى هذا النفى) لإزاحة هذا الاعتـقاد وإثبات أن

---

(١) ذهب بعض المفسرين إلى أن تعبير «وترى الـناس سكارى» هو تشبيه ، والتقدير : وترى الناس كالسكارى، انظر : الكشاف جـ٣ (٢٥) ، وتفسير البيضاوى جـ٤ (٤٩) ، وتفسير أبى السعود جـ٥ (٩٢) ، والذى يبدو لى ـ والله أعلم ـ أنه لا مـسوغ لتخريج معنى هذا التعـبير على التشـبيه، فالرؤية هنا هى الرؤية غـير البصرية التى تتـضمن معنى الاعـتقاد والتـقدير: أن كل إنسـان فى هذا الموقف يعـتقـد أن كل من حـوله من الناس سكارى ، وجلى أنه لو كان معنى التعبير على التشبيه لما احتاج إلى ذلك النفى المؤكد الذى يليه «وما هم بسكارى» إذ لا يسوغ القول على سبيل المثال: علمه كالبحر وما هو ببحر!!

تلك الملامح البادية على الأجسام والوجوه والأعين هى ملامح الفزع لا ملامح السكر.

على هذا النحو المثالى من الوضوح المتمثل في تجسيد الصورة لمعناها المراد ـ جاءت كل الصور الكنائية فى القرآن الكريم؛ فليس من بين تلك الصور ما يتوقف إدراك مغزاها على تأمل دلالتها الحرفية أو معناها الحقيقى، بل إن ذلك المعنى فى كل هاتيك الصور مما لا يكاد يخطر بالذهن، أو يستوقف الإدراك، فنحن ـ على سبيل المثال ـ لا نتوقف إزاء السواد الحقيقى للوجه فى تصوير شدة الاغتمام والحزن في قوله تبارك وتعالى:

﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾﴾ [النحل: ٥٨] أو الكشف الحقيقى للسوق في تصوير اشتداد الكرب وصعوبة الخطب يوم القيامة فى قوله عز وجل: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾﴾ [ن: ٤٢] أو فى كيفية بكاء السماء والأرض فى تصوير عدم الاكتراث بهلاك الضالين فى قوله سبحانه: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الدخان: ٢٩] بل إننا لنكاد نحس عند تأملنا لتلك الصور (أو غيرها من صور هذا الكتاب المعجز) أن هذه المعانى الأصلية أو الوسائط قد ألغيت أو أفرغت تمامًا من دلالتها، وأننا مع كل منها لسنا إزاء دلالة معنى على معنى، بل إزاء دلالة الألفاظ ذاتها على هذا المعنى!!

إننا فى ضوء هذه الصورة المثلى لوضوح الكناية فى القرآن الكريم نتوقف فى قبول كل من هاتين الظاهرتين المتقابلتين اللتين برزتا فى تحديد صورها فى البيان القرآنى لدى بعض المفسرين والبلاغيين:

أ ـ إخراج بعض الصور الكنائية من حيز الكناية وإدراجها تحت ما يسمى «مجاز الكناية».

ب ـ إقحام بعض الألفاظ أو العبارات غير الكنائية فى حوزة الكناية، ونود فى الصفحات التالية أن نتوقف قليلاً لتوضيح كل من هاتين الظاهرتين:

أ ـ إخراج بعض الكنايات القرآنية من حيز الكناية:

لقد بدأ استخدام مصطلح «مجاز الكناية» على يدى الزمخشرى فى تفسيره، وذلك عند تعرضه للصور الكنائية التى أسندت فيها بعض الأفعال أو الصفات إلى الخالق عز وجل؛ فعند تفسيره ـ على سبيل المثال ـ لقوله تبارك وتعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً أُوْلَئِكَ لا خَلاقَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٧٧﴾﴾ [آل عمران: ٧٧].

يقول: «ولا ينظر إليهم» مجاز عن الاستهانة بهم والسخط عليهم، تقول: فلان لا ينظر إلى فلان، تريد نفى اعتداده به وإحسانه إليه، فإن قلت: أى فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر وفيمن لا يجوز عليه؟ قلت: أصله فيمن يجوز عليه النظر الكناية؛ لأن من اعتد بالإنسان التفت إليه، وأعاره نظر عينيه، ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان وإن لم يكن ثم نظر، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر لمعنى الإحسان مجازًا عما وقع كناية عنه فيمن يجوز عليه النظر»[1].

وفى قوله جل شأنه:

﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤] يقول الزمخشرى:

«غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود.. ولا يقصد من يتكلم به إثبات ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازًا عنه؛ لأنهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة، حتى إنه يستعمله فى ملك لا يعطى عطاء قط، ولا يمنعه إلا بإشاراته من غير استعمال يد وبسطها وقبضها، ولو أعطى

---

(١) الكشاف جـ١ (١٩٧).

الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلاً لقالوا: ما أبسط يده بالنوال؛ لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود وقد استعملوهما حيث لا تصح اليد. .»[1].

لقد أشرنا فى صدر هذا البحث إلى أن تمسك كثير من البلاغيين بتطبيق مقولة جواز إرادة المعنى الأصلى على الكناية قد أوقعهم فى كثير من الحرج ودفعهم إلى الالتواء في تناول صورها القرآنية التى لا تنطبق عليها تلك المقولة، وهذا ما يتمثل بوضوح فى ذلك المسلك الذي جرى عليه الزمخشرى (وتابعه فيه غير واحد من المفسرين)[2] فى تحليل هاتين الصورتين أو نظائرهما فى القرآن الكريم، ولعلنا نسأل: كيف يكون نفى النظر فى العربية كناية عن معنى الاستهانة أو السخط وفى البيان القرآنى مجازًا عن هذا المعنى؟ وهل جرى ذلك البيان الخالد على غير أعراف العربية وسننها فى التعبير؟ وما الفرق ـ على سبيل المثال ـ بين دلالة غل اليد وبسطها على البخل والكرم فى آية المائدة ودلالتها على هذين المعنيين كذلك في قوله عز وجل فى الآية التاسعة والعشرين من سورة الإسراء : ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ [الإسراء: ٢٩] ، أقول : ما الفرق بين دلالة الغل والبسط في هاتين الآيتين حتى نجعل أولاهما من قبيل مجاز الكناية والأخرى من قبيل الكناية؟!!

لقد أجاب الدكتور محمد أبو موسى عن هذا التساؤل بقوله فى توضيح مسلك الزمخشرى أو تبريره:

«فقولك: محمد مبسوط اليد وقول سويد بن أبى كاهل: «بُسُط الأيدى إذا ما سئلوا» وقوله تعالى:. ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ ..﴾ وقوله فى المنافقين :

---

(١) السابق (٣٥٠).

(٢) انظر : تفسير أبى السعود جـ٢ (٥١) ، جـ٣ (٥٨) ، وتفسير البيضاوى جـ٢ (١٥٩) ، وروح المعانى جـ٣ (٢٠٤).

﴿ويقبضون أيديهم﴾ كل ذلك كناية، وقوله تعالى فى آية اليهود ـ أى آية المائدة ـ مجازًا عن الكناية تفاديًا لملاحظة المعنى المباشر والتوقف عنده خوفًا على السامع من خطرات تقع للجهال وأهل التشبيه كما يقول عبدالقاهر، ولذلك تراهم يُذهبون الواسطة فى مثل هذا التعبير ويقولون: كأنه قال: هو جواد. . وهذه هى الحكمة البيانية والدينية فى هذا المصطلح الذي أضافه الزمخشرى. .»[1].

والحق أنا لا نحس بما فى هذا المصطلح الذى أضافه الزمخشرى واحتسب من سابقاته [2] بأى حكمة بيانية أو دينية!! ولعلنا نسأ: أى سامع يخشى عليه من التوقف عند المعنى المباشر فى تلك الصور؟ لقد صرح الزمخشرى نفسه بأن هذا المعنى مما لا يكاد السامع يتصوره فضلاً عن أن يتوقف إزاءه في تمثله لدلالة مثل تلك الصور، فلا فرق ـ كما يشير ـ بين قولنا: فلان مبسوط اليد وقولنا: هو جواد من حيث دلالة كل منهما دلالة مباشرة على معنى الجود، وبتلك الدلالة المباشرة التى لا تتوقف فيها دلالة الصورة على تصور معناها صح أن يقال عن الأقطع الذي لا يد له أصلاً: ما أبسط يده بالنوال. . كما يقال فى تصوير معنى الاعتداد والإحسان: أعاره نظر عينيه ، وإن لم يكن ثم نظر!! وإذا كانت تلك هى نظرة الزمخشرى إلى المعنى المباشر فى تلك الصور فإن مغزى ذلك أنه لم يخرجها من حيز الكناية خوفًا على السامع من خطرات الجهل أو التشبيه، وإنما لأنه (أى الزمخشرى) نفسه هو الذى يفترض هذا المعنى فيها افتراضًا لتشبثه بمعيار «جواز إرادة المعنى الأصلى» فى صور الكناية!! والواقع أن الزمخشرى ـ فيما يبدو لى ـ لم يكن مقتنعًا تمام الاقتناع بسلامة هذا المسلك الذى سلكه فى تحليل تلك الصور، ولعل مما يؤيد ذلك أنه قد تأرجح فى تفسيره لغل اليد وبسطها فى آية المائدة ؛ فبينما جعلها في النص السابق من «مجاز الكناية» صرح فى موطن آخر بأن إحداهما من الكناية ؛ فهو إذ يجعل نفى المماثلة فى قوله تبارك وتعالى: ﴿لَيْسَ

---

(١) التصوير البيانى (٣٩٣ ، ٣٩٤).

(٢) انظر : الكناية : أساليبها ومواقعها فى الشعر الجاهلى (٦٣).

كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾ [الشورى: ١١] من الكنايـة يعقب على ذلك بقوله:

«فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فـرق بين قوله : ليس كالله شيء وبين قوله: ليس كمثله شيء إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها، وكأنهما عبارتان معتقبتان على معنى واحـد، وهو نفى المماثلة عن ذاته، ونحوه قـوله عز وجل : «بل يداه مبسوطتان»[1].

وتجدر الإشارة إلى أن الألوسى قد حاول الدفـاع عن تأرجح الزمخشرى فى تفسيره لدلالة تلك الصورة فـقال: «إنه إن قطع النظر عن المانع الخارجى كان كناية ثم ألحق بالمجاز؛ فيطلق عليه أنه كناية باعتبار أصله قبل الإلحاق، ومجاز بعده فلا تناقض بينهـما كمـا توهموه[2] » وهو دفاع كـما نرى ينطوى على غـير قليل من التعسف!!

نستطيع القـول في ضوء ما تـقدم ـ إذن ـ إن الصور القرآنية الـتى أدرجها الزمخشرى ومن لف لفه ـ أو حاولوا إدراجها ـ تحت مصطلح مجاز الكناية هى من باب الكـناية[3]؛ إذ لا فرق بينها وبين غيرها من الصـور الكنائية فى البيان القرآنى فى وثوق ارتباط كل مـنها بمعناها المراد، ووضوحـها المثالى فـى الدلالة عليه دون توقف أو تلبث إزاء معناها المباشر.

ب ـ إقحام بعض الألفاظ أو العبارات غير الكنائية فى حيز الكناية:

حين عنى بعض البلاغـيين بحصر فوائد الـتعبيـر بالكناية كان من أبرز هذه الفوائد وأكثرها شيـوعًا على ألسنتهم: التعبير بألفاظ مستـحسنة لا تعافها الأذواق

---

(١) الكشاف : جـ٣ (٣٩٩).

(٢) روح المعانى جـ٣ (٢٠٤).

(٣) وهذا ما ذهب إليـه غيـر واحد من المفسـرين فى تناولهم لبعض تلـك الصور ، انظر : التفـسير الكبـير جـ٢ (٤٧٨) ، وتفـسير البيـضاوى جـ٢ (٢٦) ، وتفـسير المنار جـ ١٣ (٣٤٣).

عما يستحيا من ذكره أو يقبح التصريح به من المعانى، أو على حد تعبير المبرد «الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره»[1].

فى ظل شيوع هذا القول توطدت علاقة الكناية في تراثنا بتلك المعانى، بل إنها كانت تقتصر عليها فى بعض المواقف، نجد ذلك واضحًا على سبيل المثال فى ترجيح بعضهم للقول بأن التعبير بالإفضاء فى قوله عز وجل: ﴿وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء: ٢١] هو كناية عن الجماع لا عن الخلوة الصحيحة؛ وذلك لأن العرب إنما تستعمل الكناية فيما يستحيا من ذكره، والخلوة لا يستحيا من ذكرها فلا تحتاج إلى كناية[2].

ولا يعنينا الآن مناقشة القول بوجوب الكناية أو انحصارها فيما يستحيا من ذكره[3]، وإنما الذى يعنينا هو الإشارة إلى أن شيوع هذا القول في تراثنا كان له أثره - فيما يبدو لى - فى بروز تلك الظاهرة التى نحن بصددها الآن؛ وذلك أننا حين نتأمل معانى تلك الألفاظ أو العبارات التى أريد إقحامها في حيز الكناية (مع غموضها أو عدم وضوحها المثالى فى الدلالة على تلك المعانى) يتبين لنا - كما سنرى - أنها تدور في الأعم الأغلب حول ما يستحيا من ذكره، كالوطء ، أو الفرج، أو قضاء الحاجة. . أو ما إلى ذلك من تلك المعانى التى تردد القول فى تراثنا بوجوب الكناية أو حسنها عنها.

---

(١) الكامل فى اللغة والأدب جـ٢ (٦) ، وانظر : كتاب الصاحبى (٢١٩) ، وسر الفصاحة (١٥٥) ، والبرهان فى علوم القرآن جـ٢ (٣٠٣) ، والإتقان فى علوم القرآن جـ٢ (٤٧)، وجلى أن هذه الفائدة من فوائد الكناية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بدلالتها اللغوية على معنى الستر.

(٢) انظر : روح المعانى جـ٤ (٢٤٤) ، وكذا سر الفصاحة (١٩٣ ، ١٩٥) حيث يفرق ابن سنان على هذا الأساس ذاته بين ما يجب أن يكنى عنه وما لا يجب أن يكنى عنه.

(٣) ولعل فى تصريح القرآن بألفاظ مثل : الفرج أو الدبر فى المواضع التى تقتضى التصريح بها ما ينفى صحة هذا القول.

وفيما يلى نود أن نتوقف إزاء بعض تلك الألفاظ أو العبارات التى سلك بعض البلاغيين معها هذا المسلك المتعسف في التأويل فلنتأمل على سبيل المثال:

* قوله تبارك وتعالى : ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا ﴿٢٧﴾﴾ [الأحزاب: ٢٧].

لقد ردد بعض البلاغيين القول بأن قوله عز وجل فى تلك الآية «**وأرضا لم تطئوها**» هو كناية عن فروج النساء ونكاحهن، وقد استحسن صاحب الطراز هذه الكناية قائلاً: وهذا من جيد الكناية ونادرها لمطابقتها لقوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣] والحرث إنما يكون في الأرض ، فلهذا ازدادت رشاقة وحسنا[1].

ولعلنا نحس بما ينطوى عليه هذا الرأى من تعسف ولى لعنق اللفظ ـ أو بالأحرى لعنق السامع أو القارئ ـ عن معناه المتبادر منه فى وضوح فلفظة الأرض في التعبير القرآنى لا تدل على غير معناها الأصلى، وهذا المعنى هو ما فهمه كثير من المفسرين الذين اختلفوا حول تحديد الأرض المعنية بهذا التعبير ، فقال السدى: هى خيبر، وقال قتادة: كنا نحدث أنها مكة، وقال الحسن: هى أرض الروم وفارس، وقال ابن جزى الكلبى: «ويحتمل عندى أنه يريد أرض بنى قريظة؛ لأنه قال أورثكم بالفعل الماضى، وهى التى كانت أخذوها حينئذ، وأما غيرها من الأرضين فإنما أخذوها بعد ذلك، فلو أرادها لقال يورثكم»[2].

أما إغفال هذا المعنى الحقيقى للفظة الأرض، وجعلها كناية عن النساء أو عن

---

(١) الطراز : (١/٤٠٦) ، وانظر المثل السائر (٢٤٧) ، وكذا : البيان فى ضوء أساليب القرآن (٢٦٢).

(٢) كتاب التسهيل جـ٣ (١٣٦) ، وانظر فى الآراء السابقة وغيرها: مفحمات الأقران (٨٦)، والكشاف جـ٣ (٢٣٣) ، وتفسير البيضاوى جـ٤ (١٦٢) ، وتفسير أبى السعود جـ٧ (١٠٠).

فروجهن فهو ضرب من ضروب التكلف [1] الذي لا يقره العقل ولا يقبله السياق، ولعلنا نتساءل : كيف ساغ لهؤلاء أن يذهبوا بدلالة لفظة الأرض هذا المذهب البعيد مع أن هذه اللفظة فى صدر الآية الكريمة ذاتها لا تدل إلا على معناها الأصلى؟ بل إننا لنعجب، كيف يستحسن صاحب الطراز دلالة الأرض كنائيًا على النساء لمطابقتها لقوله تعالى فى آية أخرى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ غافلاً عن مطابقة معناها الأصلى للسياق الذى ورردت فيه؟ إذ إن الآية الكريمة تخبرنا عن إيراث أورثه الله سبحانه للمسلمين، وبديهى أن الأرض الحقيقية ـ لا النساء ـ هى التى تورث !! ولعلنا نتساءل ـ أخيراً ـ لو كانت الأرض فى هذا التعبير كما ذهب هؤلاء كناية عن الفروج، وكان الغرض من تلك الكناية (كما يتردد مع مثلها) هو ستر ما يستحيا من ذكره، فلماذا صرحت الآية ـ إذن ـ بلفظة تطئوها مع أنها تدل بناء على هذا التأويل البعيد للتعبير القرآنى على ما يستحيا من التصريح به أيضًا؟!

* وقوله عز وجل:

﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢١﴾﴾ [فصلت : ٢١].

لقد وردت لفظة الجلود فى الآية السابقة على تلك الآية ﴿حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُم﴾ وفى الآية اللاحقة لها: ﴿وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا أَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ﴾ وقد ردد كثير من البلاغيين والمفسرين القول بأن هذه اللفظة فى الآيات الثلاث هى كناية عن الفروج[2].

---

(١) لقد أشار الزمخشرى إلى ذلك حين قال: «ومن بديع التفاسير أنه أراد نساءهم» الكشاف جـ٣ (٢٣٣).

(٢) انظر : الكامل جـ٢ (٦) ، الكشاف جـ٣ (٣٨٩) ، والتفسير الكبير جـ٧ (٣٥١) ، والبرهان فى علوم القرآن جـ٢ (٣٠٥) ، وكتاب التسهيل جـ ٤ (١٣)، والبيان فى ضوء أساليب القرآن (٣٨٤).

وعندى ـ والله أعلم بمراده ـ أن هذا الرأى لا مسوغ له، وهذا ما يبدو جليًا في ضوء الحقائق التالية:

* أن الدلالة التى يتمثلها القارئ أو السامع من لفظة الجلود فى الآيات الثلاث ـ في وضوح وتلقائية ـ هى دلالتها على معناها الأصلى أى القشرة أو الغشاء الخارجى للبدن.

* أن العرف لم يجر على استخدام الجلد فى الدلالة على الفرج، وقد سبق أن أوضحنا أن هذا العرف هو أساس العلاقة بين الكناية والمعنى المكنى عنه.

* لقد وردت لفظة الجلود فى القرآن الكريم فى أربعة مواضع غير هذا الموضع تكررت مرتين في اثنين منها هى آيات [النساء : ٥٦] ، [والنحل: ٨٠] ، [الحج: ٢٠] ، ودلت فى تلك المواضع الأربعة أو المرات الست على معناها الأصلى، وهذا ما يدعو إلى التساؤل عن وجه صرفها عن هذا المعنى والزعم بأنها كناية عن الفروج فى هذا الموضع بخصوصه؟! ولعل مما يعمق الإحساس بهذا التساؤل فى النفس أن البيان القرآنى قد صرح بالفروج ـ ولم يُكْنِ عنها ـ فى كثير من المواضع منها قوله عز وجل:

﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥] ، وقوله : ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝٥﴾ [المؤمنون : ٥] ، [المعارج: ٢٩]؟!

* أخيرًا .. نود أن نلاحظ مدى ملاءمة المعنى الأصلى للفظة الجلود للسياق الذى وردت فيه فى سورة فصلت؛ فلقد وردت الآيات الثلاث في سياق الإخبار عن حشر أعداء الله يوم القيامة إلى النار، والجلود بالمعنى الحقيقى لها هى مركز حاسة اللمس التى يدرك بها الإنسان حرارة النار، ومن ثم كان تعذيب هؤلاء الكفار بتبديل جلودهم بعد إحراقها كما يخبرنا عز وجل بذلك فى قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ۝٥٦﴾ [النساء :٥٦].

* قوله سبحانه :

﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ..﴾ [المائدة : ٧٥].

لقد ذهب غير واحد من البلاغيين إلى أن أكل الطعام فى الآية الكريمة هو كناية عن قضاء الحاجة، يقول الزركشى فى ذلك : «فكنى بأكل الطعام عن البول والغائط؛ لأنهما منه مسببان؛ إذ لابد للآكل منهما، لكن استقبح فى المخاطب ذكر الغائط فكنى به عنه»[1].

ومن العجيب أن هذا الرأى على غرابته وتعسف مسلكه فى توجيه دلالة التعبير القرآنى قد كان ـ كما أشار الزركشى فى هذا الموطن ـ هو الرأى المشهور فى تراثنا البلاغى، بل إن عجبنا ليزداد حقًا حين نرى باحثًا معاصرًا يورد هذا التعبير شاهدًا من شواهد الكناية ثم يقول مبينًا سر جمالها:

«تأمل هذه الكناية ، وما فيها من دقة التعبير، وجمال الصياغة، وبديع النظم، ثم حدثنى بربك: هل يمكن أن تؤدى هذه الكناية بغير لفظها؟ وهل لفظها يصلح لغير معناها؟ أبدًا والله!! إن الترابط بينهما وثيق ، وإن الانسجام بينهما قوى ، وإن التآلف بينهما محكم وعميق ، فالمأكول لابد من صيرورته إلي العذرة»[2].

ولن أتوقف هنا إزاء جدوى مثل هذه العبارات الخطابية فى تحليل أى تعبير فنى فضلاً عن أن يكون هذا التعبير قبسًا من القرآن، ولكنى أتوقف فقط إزاء السؤالين اللذين طرحهما الباحث على القارئ، وليأذن لى بأن أجيب عنهما بغير ما يتوقع أو بعسكه تماما، فأقول عن أولهما: نعم يمكن أن يُؤَدى معنى قضاء الحاجة

---

(١) البرهان في علوم القرآن جـ٢ (٣٠٤) ، وانظر : الكامل جـ٢ (٦) ، والإتقان في علوم القرآن جـ٢ (٤٧) ، والبيان فى ضوء أساليب القرآن (٢٦٠ ، ٢٦١).

(٢) الأسلوب الكنائى ، د/ محمود شيخون (١٠٦).

بغير هذا التعبير القرآنى الذى اعتسف الباحث وسابقوه دلالته على هذا المعنى اعتسافًا!! بل لقد كنى القرآن نفسه عن هذا المعنى بأبلغ تعبير فى قوله عز وجل: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ [النساء:٤٣] ، و[المائدة : ٦] وأقول عن ثانيهما: أجل إن لفظى التعبير القرآنى (يأكلان الطعام» يصلحان لغير معنى قضاء الحاجة، بل إنهما لا يصلحان فى سياق الآية الكريمة إلا لهذا الغير، وهو المعنى الحقيقى للأكل والطعام؛ إذ هو الذى يلائم السياق من جهة، ويتبادر إلى ذهن المتلقى فى وضوح من جهة أخرى!!

لقد وردت الآية الكريمة لإثبات بشرية المسيح وأمه، وذلك لدحض مزاعم النصارى فى إلهيته عليه السلام، وجلى أنه يكفى فى هذا الإثبات إجراء أكل الطعام على معناه الحقيقى دون تمحل لأى معنى آخر، وهذا ما أشار إليه غير واحد من البلاغيين فى إنكارهم لكون هذا التعبير من قبيل الكناية ونكيرهم على من قال بذلك، يقول الجاحظ فى ذلك: «بل الكلام على ظاهره، ويكفى فى الدلالة على عدم الإلهية نفس أكل الطعام؛ لأن الإله هو الذى لا يحتاج إلى شىء يأكله؛ ولأنه كما لا يجوز أن يكون المعبود محدثًا كذلك لا يكون طاعمًا »[1]، وقد نقل عنه الثعالبى قوله فى ذلك أيضًا : «.. كأنهم لم يعلموا أن مس الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز أدل دليل على أنهم مخلوقون حتى يدعوا على الكلام شيئًا قد أغناهم الله عنه»[2]!!

* قوله تبارك وتعالى فى قصة تحاكم الخصمين إلى داود :

﴿إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴿٢٣﴾﴾ [ص:٢٣].

---

(١) انظر : البرهان فى علوم القرآن جـ٢ (٣٠٤ ، ٣٠٥) ، وقد استحسن ابن سنان الخفاجى رأى الجاحظ ، وقال بمثله ابن جزى الكلبى، انظر : سر الفصاحة (١٥٨) ، كتاب التسهيل جـ١ (١٨٤).

(٢) الكنايات (٢٩).

لقد ردد كثير من البلاغيين والمفسرين القول بأن لفظة «نعجة» التى تكررت مرتين فى الآية الكريمة هى كناية عن المرأة: يقول الزركشى فى ذلك: «فكنى بالمرأة عن النعجة [هكذا.. والصواب بالنعجة عن المرأة] كعادة العرب أنها تكنى بها عن المرأة[1]، ويقول ابن الأثير : «.. فإنه أراد الإشارة إلى النساء فوضع لفظ لمعنى آخر وهو النعاج، ثم مثل به النساء، وهكذا يجرى الحكم فى جميع ما يأتى من الكنايات»[2].

ويقول البيضاوى في تفسيره : «النعجة هى الأنثى من الضأن ، وقد يكنى بها عن المرأة، والكناية والتمثيل فيها يساق للتعريض أبلغ فى المقصود»[3].

إن دلالة لفظة النعجة عن المرأة فى الآية الكريمة ليست على هذا النحو من الوضوح الذى لاحظنا أنه من خصائص الكناية في القرآن الكريم، وعندى أن هؤلاء الذين قالوا بتلك الدلالة لم يفهموها من النص القرآنى ذاته، ولعلهم ـ فيما نرجح ـ قد اجتلبوها اجتلابا من تلك القصة التى رددتها كتب التفسير ـ عند تناولها لتلك الآية ـ عن زواج داود عليه السلام من امرأة أوريا، والتى شاع فيها القول بأنه كان له عليه السلام تسع وتسعون امرأة قبل زواجه من تلك المرأة [4]، لعل هؤلاء قد

---

(١) البرهان في علوم القرآن جـ٢ (٣٠٢).

(٢) المثل السائر (٢٤٦).

(٣) تفسير البيضاوى جـ٥ (١٧) ، وانظر : الكشاف جـ٣ (٣٢٣) ، وتفسير أبي السعود جـ٧ (٢٢١) ، وكتاب التسهيل جـ٣ (١٨٢)، والإتقان فى علوم القرآن جـ٢ (٤٧) ، والطراز جـ١ (٤٢٧).

(٤) الواقع أن هذه القصة قد بالغ القصاص فى سردها حتى بلغت حد الشطط والافتراء على نبى الله داود عليه السلام حتى قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه: من حدث بما يقول هؤلاء القصاص فى أمر داود عليه السلام جلدته حدين، انظر : الكشاف : جـ٣ (٣٢١ ، ٣٢٢) ، وتفسير البيضاوى جـ٥ (١٨) ، وتفسير أبى السعود جـ٧ (٢٢٢) ، كتاب التسهيل جـ٣ (١٨٢).

فهموا من انطباق العدد فى تلك القصة على العدد فى الآية الكريمة أن لفظة النعجة فيها تعنى المرأة كناية عنها.

ولعل من العجيب حقًا أن يفهم هؤلاء البلاغيون لفظة النعجة بهذا المعنى الكنائى مع أن نبي الله داود عليه السلام نفسه لم يفهمها إلا بمعناها الحقيقى!! إذ بتأمل السياق يتجلى لنا أنه عليه السلام عند سماعه لهذا القول من أحد الخصمين تصور ـ فى البداية ـ أنه أمام دعوى حقيقية أو تخاصم حقيقى حول نعاج [1]، ومن ثم بادر بإبداء حكمه أو فصله فيه كما تخبرنا الآية التالية لتلك الآية : ﴿قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ﴾ ثم تنبه فى النهاية إلى أنها تمثيل لما كان من أمره فبادر بالإنابه والاستغفار.

يمكننا القول فى ضوء مناقشة هاتين الظاهرتين ـ إذن ـ : إن محاولة الوقوف على مواضع الكناية في القرآن الكريم تظل عرضة لخطأ التفريط أو الإفراط ما لم يساندها الوعى العميق بتلك السمة من سماتها فى هذا الكتاب، أعنى وضوحها المتالى الذى تكاد به تلتحق بالحقائق من حيث دلالتها المباشرة على المعنى الذى تصوره على نحو لا يحتاج معه متأملها إلى أدنى تأويل أو بيان

﴿لَقَدْ أَنزَلْنَا آيَاتٍ مُّبَيِّنَاتٍ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٤٦﴾﴾ [النور: ٤٦].

---

(١) يبدو أن داود عليه السلام كان يعيش فى بيئة تكثر فيها الأغنام والمراعى، وهذا ما يدل عليه قوله عز وجل حكاية لفصله وسليمان ـ عليهما السلام ـ فى خصومة أخرى: ﴿وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ﴿٧٨﴾﴾ [الأنبياء: ٧٨] ، ولعل هذا ـ والله أعلم ـ هو سر إيثار النعاج بمعناها الحقيقى فى تلك الخصومة التى وردت على سبيل التعريض بما كان منه عليه السلام.

ثالثًا: التناسب السياقى:

لقد بينا في صدر هذا البحث أن التناسب الذى جعله بعض البلاغيين معيارًا لجودة الكناية هو ملاءمة الردف أو الصورة للمعنى المكنى عنه، وهنا نضيف أنه فى ضوء هذا المعيار تتكشف لنا إحدى الخصائص الفنية التى تتفرد بها كنايات القرآن؛ إذ بتأمل تلك الكنايات من هذه الزاوية يتجلى لنا بوضوح دقة ملاءمة الصورة فى كل منها (بطاقاتها التصويرية والدلالية الخاصة) لا للمعنى الذى تصوره فحسب، بل لطبيعة الموقع وخصوصية السياق الذى ترد فيه.

ونود ـ فيما يلى ـ أن نتوقف إزاء بعض الصور الكنائية في القرآن الكريم كى نستجلى من خلال تأملها فى ضوء سياقاتها التى وردت فيها ملامح تلك الخصيصة.. فنتأمل مثلاً:

أ ـ قوله تبارك وتعالى فى سياق قصة نوح عليه السلام:

﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ ﴿١٣﴾﴾ [القمر: ١٣].

لقد أشار الزمخشرى في تفسيره للآية الكريمة إلى الملاءمة التى بلغت حد التطابق بين الكناية (ألواح ودسر) والمعنى المراد (السفينة)، فهو يقول عن الألواح والدسر: «وهى من الصفات التى تقوم مقامها وتؤدى مؤداها بحيث لا يفصل بينها وبينها.. ألا ترى أنك لو جمعت بين السفينة وبين هذه الصفة... لم يصح، وهذا من فصيح الكلام وبديعه»[1].

وقد لحظ الفخر الرازى وجهًا من وجوه الملاءمة بين تلك الصورة وسياق القصة، فهو يقرر أن فى الكناية بالألواح والدسر فى هذا السياق إشارة إلى أن نجاة نوح عليه السلام ومن معه من المؤمنين إنما كانت بعناية الله وحدها لا بتلك السفينة؛ إذ

(١) الكشاف جـ٤ (٤٥)، وانظر: تفسير البيضاوى جـ٥ (١٠٦)، والبحر المحيط جـ٨ (١٧٧)، وتفسير أبى السعود جـ٨ (١٦٩).

ما هى إلا مجرد ألواح ركبت فيها دسر، وكان انفكاكها في غاية السهولة لولا عناية الله وحفظه[1].

ونود أن نضيف إلي ما ذكره الرازى وجهًا آخر من وجوه تلك الملاءمة، وهو أن نوحًا عليه السلام قد تعرض بسبب معالجته للألواح والدسر ـ فى صنع سفينته ـ لغير قليل من سخرية قومه منه [2] ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِّن قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِن تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ ﴿٣٨﴾ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴿٣٩﴾﴾ [هود : ٣٨ ، ٣٩]، ومن ثم كان لإيثار الكناية بالألواح والدسر (عند حلول أول العذابين) مغزاه فى هذا السياق؛ فكأن الآية الكريمة بإيثار تلك الصورة فيها تقول: إن هاتين المادتين اللتين كانتا مثار السخرية منه عليه السلام فيما مضى من أمره كانتا ـ بحكمة الله وعنايته ـ هما وسيلة نجاته ومن معه من المؤمنين في هذا الموقف الذي ذاق فيه الساخرون عاقبة سخريتهم غرقًا تحت لجة الطوفان المائج!!

ولكن . . لماذا أوثرت سورة القمر بتلك الصورة الكنائية دون غيرها من السور [3] التى وردت فيها قصة نوح عليه السلام ؟

لعل ذلك ـ والله أعلم ـ لتركيز السياق في تلك السورة أكثر منه فى سواها على تصوير مدى ضراوة الطوفان (الأمر الذى تتجلى معه معجزة النجاة بمجرد

---

(١) انظر : التفسير الكبير جـ٧ (٧٥٧) ، وكذا : التصوير البيانى (٤١٨).

(٢) لقد ذكر المفسرون أنه عليه السلام كان يصنع سفينة برية يهماء فى أبعد مكان عن الماء، انظر : الكشاف جـ٢ (٢١٥)، وتفسير البيضاوى جـ٣ (١٠٩) ، وتفسير أبى السعود جـ٤ (٢٠٦) ، ولعل هذا الذي ذكره المفسرون يوضح وجه سخريتهم منه، وهو أن العمل الذي يحاول صنعه لم يكن فى اعتقادهم آنذاك سوى ضرب من العبث الذى لا جدوى من ورائه.

(٣) حيث صرح فى تلك السور بلفظة الفلك : انظر آيات : الأعراف/ ٦٤ ، يونس / ٧٣، هود / (٣٧ ، ٣٨) ، المؤمنون / (٢٧ ، ٢٨) ، الشعراء / ١١٩ .

ألواح ركبت فيها دسر) ؛ فبينما جاء وصف هذا الطوفان مركّزًا مقتضبا كما فى الآية ٤٠ من سورة هود : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ..﴾ [هود : ٤٠] أو الآية ٢٧ من سورة المؤمنين : ﴿ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ﴾ جاء هذا الوصف مفصلاً فى سورة القمر مشيرًا إلى تعدد روافده فى السماء والأرض ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ ﴿١١﴾ وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴿١٢﴾﴾ [القمر: ١١ ، ١٢].

ب ـ لقد كنى البيان القرآنى عن مواقعة الرجل للمرأة بعدة كنايات منها (الرفث ـ المباشرة ـ المس ـ الإفضاء) فكل من هذه الألفاظ قد ورد فى سياقه كناية عن الجماع، وكلها تحقق فى دلالتها عليه ذلك الغرض الذي أشار إليه الزركشى وهو : «التعبير عما يفحش ذكره فى السمع بما لا ينبو عنه الطبع»[1]، غير أننا بتأمل السياقات التى وردت فيها يتبين لنا بجلاء وجه التلاؤم بل التلاحم التعبيرى المحكم بين الظلال الدلالية الخاصة لكل منها وخصوصية السياق الذي وردت فيه، بحيث لا تصلح إحداها (فى هذا البيان المعجز) فى الموقع أو السياق الذى وردت فيه الأخرى!! فلنتأمل:

* لقد كنى عن هذا المعنى بالرفث ثم بالمباشرة فى قوله تبارك وتعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧].

إن هناك فارقًا دلاليًا بين الرفث والمباشرة ، فالرفث فى أصل معناه هو الكلام بما يستقبح ذكره، أما المباشرة فهى تعنى التقاء البشرة بالبشرة[2]؛ فدلالتها لا تتضمن ما تتضمنه دلالة الرفث من معنى القبح أو الفحش.

---

(١) البرهان فى علوم القرآن جـ٢ (٣٠٣) ، وانظر : الإتقان فى علوم القرآن جـ٢ (٤٧).

(٢) انظر : المفردات (٤٨ ، ١٩٩) ، وتفسير غريب القرآن (١٨) ، وجامع البيان جـ٢ (٩٨) ، وبصائر ذوى التمييز جـ٣ (٩٢).

فى ظل هذا الفارق الدلالى بين اللفظتين أوثرت الرفث فى صدر الآية الكريمة للكناية عن معنى الجماع عند استهجانه من المسلمين فى ليالى الصوم، ثم أوثرت المباشرة بعد ذلك للكناية عنه فى حال أمرهم به أو استحسانه منهم.

ولكن لماذا كان هذا الأمر مستهجنًا فى الحال الأولى؟

لقد ذكر غير واحد من المفسرين أن إيثار لفظة الرفث فى تلك الحال هو لاستهجان وقوعه منهم قبل الإباحة كما سماه اختيانًا لأنفسهم[1].

وذكر صاحب تفسير المنار أن فيها دلالة على استهجان الجماع فى شهر الصوم، وإن حل فهو من الحلال المكروه على الجملة[2].

والواقع أن ما ذكره صاحب المنار محل نظر؛ إذ لو كان هذا الأمر مكروهًا أو من الحلال المكروه فى شهر الصوم لما ورد الأمر به فى الكناية الثانية «فالآن باشروهن» !! والذى نميل إليه ـ والله أعلم بمراده ـ هو أن إيثار لفظة الرفث فى صدر الآية هو لاستهجان دافعهم إلى الوقوع فى هذا الأمر لا قبل إحلاله ـ كما ذكر المفسرون ـ بل قبل علمهم بكونه حلالاً، فلقد أحل الله الجماع فى ليالى الصوم للأمة الإسلامية خاصة «أحل لكم» ، ولكن الصحابة قبل نزول تلك الآية كانوا يعتقدون أنه محرم عليهم كما كان محرمًا على الأمم السابقة[3]، ومن ثم فإن الذين وقعوا فى هذا الأمر [4] منهم كانوا يحسون بأنهم قد وقعوا فى أمر حرمه الشرع عليهم؛ ولهذا كانوا يتهمون أنفسهم بالخيانة والزيغ عن الجادة «**علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم**».

---

(١) انظر : الكشاف جـ١ (١١٥) ، والتفسير الكبير جـ١ (١٣٢) ، وتفسير البيضاوى جـ١ (٢١٩) ، وتفسير أبى السعود جـ١ (٢٠٢) ، وروح المعانى جـ٢ (٦٤ ، ٦٥).

(٢) انظر : تفسير المنار جـ٢ (١٧٥).

(٣) ذكر صاحب المنار أن الصحابة قد فهموا معنى التحريم من قوله سبحانه : ﴿**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم..**﴾ انظر : السابق / نفسه.

(٤) انظر : أسباب النزول / النيسابورى (٣٠ ـ ٣١).

الاستهجان ـ إذن ـ ليس استهجانًا للمواقعة فى ذاتها ، بل لدافعهم إليها فى حال اعتقادهم فى حرمتها؛ إذ إنهم فى تلك الحال لم يكونوا مدفوعين إلا بدافع الغريزة وقضاء الشهوة فحسب، ومن ثم جاءت الكناية الثانية بلفظ المباشرة لا بالرفث لتصحيح هذا الدافع لديهم «**فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم**» فكأنه عز وجل يقول لهم: إن هذا الأمر الذى وقع فيه بعضكم معتقدًا حرمته هو حلال لكم لصعوبة تجنبه «**هن لباس لكم وأنتم لباس لهن**» فزاولوه الآن لا بهذا الدافع الغريزى الذى كان فحسب، بل بدافع الإيمان الحق الذى يجعل المؤمن موصولاً بخالقه فى كل ما يزاوله على وجه الأرض من نشاط.

يقول سيد قطب ـ رحمه الله ـ فى تفسير المراد بابتغاء ما كتب الله فى الآية:

«ابتغوا هذا الذى كتبه الله لكم من المتعة بالنساء ، ومن المتعة بالذرية ثمرة المباشرة؛ فكلتاهما من أمر الله، ومن المتاع الذي أعطاكم إياه، ومن إباحتها وإتاحتها يباح لكم طلبها وابتغاؤها وهى موصولة بالله؛ فهى من عطاياه، ومن ورائها حكمه، ولها فى حسابه غاية، فليست إذن مجرد اندفاع حيوانى موصول بالجسد[1].

* أما لفظة «المس» فقد وردت كناية عن هذا المعنى فى قوله عز وجل : ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾ [البقرة : ٢٣].

وبداية نود أن نلاحظ ما بين المباشرة التى استخدمت فى الآية السابقة والمس المستخدم فى تلك الآية من فارق دلالى؛ فإذا كانت المباشرة تعنى كما أشرنا التقاء البشرتين أو تلاصق الجسدين فإن ما يعنيه المس هو أدنى من ذلك بكثير؛ إذ هو فى أصل معناه مجرد لمس الشىء أو جسه باليد[2]، وبهذا الفارق تتضح ملاءمة كل من

---

(١) فى ظلال القرآن جـ١ (١٧٥).

(٢) انظر : بصائر ذوى التمييز جـ٤ (٤٩٨) ، وكذا مادة اللفظة فى المعجم الوسيط.

اللفظتين لسياقهـا، أعنى ملاءمة المباشرة للكناية عن الجمـاع عند حصوله أو الأمر بحصـوله «فبـاشروهن» ، وملاءمة المس للكناية عنه عند انتفـائه أو اشتراط عدم حصـوله «من قبل أن تمـسوهن» ، ولعل هذه اللفظة إنما أوثرت فى هذا السـياق الأخير ـ والله أعـلم ـ لترغيب الرجل فى أداء حق المرأة فى الصداق كـاملاً لأدنى ملابسة لمقدمات هذا الأمر معـها، ولعل هذا الترغيب هو بعض ما يومئ إليه قوله سبحانه في ختام تلك الآية الكريمة : «ولا تنسوا الفضل بينكم»[1].

* أما لفظة «الإفضاء» فقد أوثرت للكناية عن هذا المعنى فى سياق النهى عن استرداد الصداق أو بعضه من المرأة بعد طلاقها، وذلك فى قوله سبحانه:

﴿وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا ﴿٢٠﴾ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النسـاء : ٢٠ ، ٢١].

وفى مادة هذه اللفظة تقول المعاجم: الفضا : الشىء المختلط، وأفضى المكان فضوا اتسع، وأفضى إلى فلان بالسر: أعلمه به، وأفضى المكان: وسعه وأخلاه[2]، وجلى أن الإفضاء بتلك الـدلالات المعجمية هو أقـرب من المباشرة أو المس دلالة على معنى الاتصال الجنسى ، وهذا مـا ألمح إليه الراغب حين أشار إلى أن الكناية بالإفضاء عن هذا المعنى هى أقرب إلي التصريح [3]، وهى بذلك أكثر ملاءمة من سواها لهذا السياق؛ إذ هى تؤدى دورها فى تنفير الرجل من أن يضن على مطلقته بما آتاها من مـال ـ أيا كان قـدره ـ بعد هذا التـمارج أو التـلابس التام الـذى كان

---

(١) روى أن سعد بن أبي وقـاص بعث إلى امرأة طلقها قـبل الدخول بصداقها كـاملاً، فلما سئل عن ذلك أجاب قائلاً: فأين الفضل؟! انظر : الكشاف جـ١ (١٤٥ ، ١٤٦).

(٢) انظر في مادة هذه اللفظة : لسان العرب ، والقاموس المحيط.

(٣) انظر : المفردات (٣٨٢) ، وكذا : بصائر ذوى التمييز جـ٤ (٢٠٠).

بينهما، وقد التفت صاحب المنار إلى دقة التعبير عن هذا التمازج فى صياغة الكناية؛ إذ لم يقل التعبير القرآنى كما هو الظاهر: وقد أفضيتم إليهن أو أفضى أحدكم إلى الآخر، وإنما قال: «أفضى بعضكم إلى بعض» إشارة إلى كون كل واحد من الزوجين بمنزلة جزء الآخر وبعضه المتمم لوجوده، فكأن بعض الحقيقة كان منفصلاً عن بعضها الآخر فوصل إليه بهذا الإفضاء واتحد به.

ج ـ لقد كنى البيان القرآنى باسوداد الوجه عن معنى الغم وشدة الحزن فى قوله سبحانه: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [آل عمران: ١٠٦].

وكنى به عن هذا المعنى أيضًا فى قوله عز وجل:

﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾﴾ [النحل: ٥٨].

غير أننا بتأمل بنية الكناية فى كل من هاتين الآيتين يتبين لنا أن لها في كل منهما خصوصيتها في تمثيل هذا المعنى بحيث يصح القول بأننا نواجه فى كل من الآيتين لونًا متميزًا من الغم، أو حالة بعينها من حالاته.

وبداية نود أن نلاحظ أنه بينما أوثر التعبير بصيغة الفعل عن اسوداد الوجه فى الصورة الأولى (تسود ـ اسودت) أوثر التعبير عنه فى الثانية بصيغة الاسم الواقعة خبرًا للفعل: ظل «ظل وجهه مسودا» أو لنقل بينما صيغت الصورة الأولى لتثبت حدوث السواد فى الوجه فإن الثانية قد صيغت لإثبات ظلوله[1] فيه!!

ما الظلال الدلالية لتلك المغايرة فى المعنى المراد تصويره إذن؟

إن إثبات حدوث السواد في الصورة الأولى يتضمن الدلالة على أن بشرة الوجه لم تكن كذلك قبل حدوثه، وهذا يوحى بأن الغم الذى تجسده تلك الصورة

---

(١) لقد ذكر غير واحد من المفسرين أن ظل قد تكون بمعنى صار، وقد تكون بمعنى دوام النهار كله، والسياق كما سنرى يرجح الاحتمال الأخير، انظر: الكشاف جـ٢ (٣٣٢)، وتفسير أبى السعود جـ٥ (١٢١) بتفسير البيضاوى جـ٣ (١٨٤).

إنما هو حال تطرأ على النفس بعد أن كانت على حال أخرى مغايرة لها أو مناقضة ويبدو لي ـ والله أعلم ـ أن هذا هو سر إيثار صياغة الصورة على هذا النحو في هذا السياق.

لقد وردت آية آل عمران فى سياق ممتد فى تلك السورة يخبرنا فيه عز وجل عن زيغ أهل الكتاب عن طريق الهداية إلي طريق الضلال؛ ففى آية سابقة على تلك الآية يحذر الله سبحانه المؤمنين من الانسياق فى تيار هؤلاء حتى لا يردوهم إلى الكفر بعد الإيمان : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ﴿١٠٠﴾﴾ [آل عمران: ١٠٠]، وفى الآية السابقة عليها مباشرة ينهى الله المؤمنين عن أن يصبحوا مثلهم فى اختلافهم فى أمر الدين وانحرافهم عن جادته التى يعرفونها حق المعرفة ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: ١٠٥]، ثم بدئت تلك الآية (التى بين أيدينا) بتحديد موعد هذا العذاب العظيم : ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾.

لعلنا نستطيع القول فى ضوء هذا السياق المتواصل أن الكفار من أهل الكتاب هم المعنيون فى تلك الآية بسواد الوجوه يوم القيامة.. ويؤنس إلى ذلك أو لعله يؤكده ذلك السؤال الموجه إليهم والذى لا يكاد ينطبق إلا على مثل حالهم : «أكفرتم بعد إيمانكم» وعلى أساس هذا القول ـ والله أعلم ـ يبدو التوازى أو التلازم المحكم بين كل من الصورة :

[بياض الوجه أو نحوه ⟵ سواده]

[سرور أو ما يقاربه ⟵ عم وحزن]

[إيمان أو علم يقينى بطريقة ⟵ كفر]

أما صورة النحل فقد أوثرت فيها كما أشرنا صيغة الاسم[1] (مسودة) لإثبات ظلول السواد فى الوجه أو دوامه فيه النهار كله، ومن ثم كانت ملاءمتها لتصوير حال البشر بالأنثى من هؤلاء الجهلاء الذين كان الذكور لديهم مثار فخر واعتزاز ودأبوا على كراهية الإناث أو وأدهن، فلقد كان الرجل منهم فى تلك الحال يحس بأنه يمثل نشازًا في منظومة المجتمع، أو خروجًا عما يسيغه العرف، ومن ثم يقضى سحابة نهاره مغتمًا كاسف البال يلاحقه الشعور بالمذلة والهوان ما لاحقته الأعين ﴿يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [النحل: ٥٩].

د ـ أخيرًا . . لقد كنى ذلك البيان الخالد بعدة صور كنائية عن معنى الخوف من بينها (شخوص الأبصار ـ زيغ الأبصار ـ دوران الأعين) ، وبتأمل سياقات تلك الصور الثلاث التى استمدت روادفها من مجال دلالى واحد يتضح لنا أن كلا منها قد أوثرت ـ لخصوصيتها في تمثيل هذا المعنى ـ فى السياق الأكثر ملاءمة لها من الأخريين . . فلنتأمل:

** لقد أوثر التعبير بشخوص الأبصار ـ على سبيل المثال ـ فى قوله تبارك وتعالى فى تصوير ما ينتظر الظالم الغافل عن مصيره الأخروى من فزع وخوف يوم القيامة:

---

(١) لقد وردت هذه الصيغة كناية عن الغم كذلك فى قوله سبحانه : ﴿ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة..﴾ [الزمر : ٦٠] ولعلنا نلاحظ أنها فى تلك الآية قد وقعت خبراً عن الوجوه، ووقعت جملتها مفعولاً ثانيًا للفعل (ترى) . . وبهذا يبدو التمايز بين الصورتين ، فإذا كنا نطالع فى صورة النحل سوادًا يغشى الوجوه أو يظل فيها نهاراً فحسب، فإننا مع تلك الصورة أمام سواد دائم مستقر فى الوجوه بحيث يُرى فيها فى كل حين، وهو ما يجسد استقرار الغم أو دوامه يوم القيامة فى نفوس هؤلاء الذين كذبوا على الله واستقرت نفوسهم فى الدنيا على الإشراك به.

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الأَبْصَارُ ﴿٤٢﴾ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ ﴿٤٣﴾﴾ [إبراهيم : ٤٢ ، ٤٣].

لقد بدئت الآية الأولى بنفى غفلة الخالق سبحانه عن الظالمين، وهو ما يومئ إلي رمى هؤلاء الظالمين أنفسهم بالغفلة عن مصيرهم المحتوم، تلك الغفلة التى تصورها آية أخرى بغشاوة تغطى البصر فى الدنيا ثم تنقشع عنه فيغدو ثاقبًا أو حديدًا في الآخرة ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿٢٢﴾﴾ [ق: ٢٢].

لعلنا بذلك ندرك وجه ملاءمة شخوص الأبصار لتصوير معنى الخوف في هذا السياق؛ فالمادة اللغوية للشخوص تدور حول معانى الثبات والارتفاع والظهور يقال: شخص فلان بصره: فتح عينيه دون أن يطرف، وشخص السهم: جاوز الهدف من أعلاه ، وشخص الشيء بدا من بعيد، وتشخص الأمر: تعين وتميز، والشاخص : الشيء المائل والعلامة البارزة[1].

إننا بتلك الدلالات اللغوية للشخوص نكاد نطالع فى الصورة التى نحن بصددها هؤلاء الظالمين يوم القيامة، وقد جحظت أعينهم وارتفعت أحداقها إلى الجفون، وتسمَّرن أبصارهم دون أن تطرف، ومن ثم فإن الخوف الذى نتمثله في هذا المشهد هو ذلك الخوف الذي يبرز فيه الشيء المخوف أو يشخص في وضوح للخائف فتتحجر عينه إزاءه ويتركز بصره ـ أو يصير حديدًا ـ عليه ، ذاهلاً عما عداه.

ولعلنا نلاحظ بعد ذلك أن ثبات العينين في هيئة الشخوص هو ما يلائمه أو يؤكده وصف هؤلاء الظالمين في الآية الثانية بقوله سبحانه: «لا يرتد إليهم طرفهم»

---

(١) انظر في مادة اللفظة : لسان العرب ، والقاموس المحيط ، والمعجم الوسيط ، وكذا المفردات (٢٥٦).

وأن ارتفاع البصر في تلك الهيئة هو ما تقتضيه هيئتا الإهطاع وإقناع الرأس فيها؛ إذ الإهطاع هو ـ كما قيل ـ الإسراع إلى الداعى مع مد العنق، والإقناع هو رفع الرأس [1]، ولعلنا نلاحظ كذلك أن الذهول الذى نعاين ملامحه فى هيئة الأبصار الشاخصة هو ما يدعمه وصف هؤلاء القوم بأن «أفئدتهم هواء» ذلك الوصف الذي يدل على أن تلك الأفئدة لفرط ما هُمْ فيه من خوف وهلع قد أصبحت جوفًا لا قدرة لها على أدنى إدراك كأنها الهواء الخالى من كل جرم أو شاغل!!

* أما زيغ الأبصار فقد أوثرت الكناية به عن الخوف فى سياق قصة الأحزاب، وذلك فى قوله جل شأنه:

﴿ إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا ﴿١٠﴾ ﴾ [الأحزاب : ١٠].

وبداية نود أن نلاحظ ما يلى:

* أن مادة الزيغ ـ معجميًا ـ تدور في عمومها حول معنى الميل والانحراف[2] فالمراد بزيغ الأبصار هو ميلها عن سننها أو انحرافها عن مستوى النظر إلي الأمام، أى أنه تلك الهيئة التى نطالعها فى عينى الشخص عندما يستغرقه التفكير فى أمر غير مرئى يحزبه.

بينما بدئت الآية الكريمة وختمت بخطاب المؤمنين «إذ جاءوكم . . وتظنون» لم يرد زيغ الأبصار وبلوغ القلوب الحناجر مضافًا إليهم كما هو ظاهر السياق؛ إذ لم تقل الآية : وإذ زاغت أبصاركم. . وإنما قالت: وإذ زاغت الأبصار، وهذا

---

(١) انظر : مجاز القرآن جـ١ (٣٤٢ ، ٣٤٣) ، وتفسير غريب القرآن (٨٦) والمفردات (٤١٣ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤).

(٢) انظر : لسان العرب، والقاموس المحيط ، والمعجم الوسيط ، وكذا المفردات (٢١٧) ، وبصائر ذوى التمييز جـ٣ (١٥٤).

يعنى ـ والله أعلم ـ أن الخوف الذى يمثله ذلك الزيغ لم يكن مقصوراً على المؤمنين[1] وحدهم فى تلك الحال.

لقد أخبرنا عز وجل قبل ختام تلك القصة عن ثبات المؤمنين وصدق عزائمهم على مواجهة الأحزاب عند رؤيتهم : ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلاَّ إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا ﴿٢٢﴾﴾ [الأحزاب: ٢٢].

لعلنا فى ضوء هذه الملاحظات نستطيع القول ـ والله أعلم ـ إن الخوف الذى أوثر زيغ الأبصار في تصويره هو ذلك الذي ألمّ بنفوس الناس فى المدينة فى اللحظات الأولى لمجئ الأحزاب إليها وإحداقهم بها، أى قبل انجلاء أمر هؤلاء الأحزاب وقبل مواجهة المومنين لهم ، ذلك الخوف الذى كان ابتلاء منه سبحانه لتلك النفوس، واختباراً لما تنطوى عليه القلوب وتكنه الضمائر من إيمان صادق أو نفاق زائف.

من هنا كانت ملاءمة زيغ الأبصار لتصوير طبيعة الخوف فى تلك الآية الكريمة؛ إذ الخوف هنا ليس من خطر ماثل أو شاخص تتسمر الأبصار إزاءه، بل هو من خطر متوقع تنزوى الأحداق إلى زوايا الأعين تخيلاً لوقوعه وتصوراً لمداه، أى أنه ليس هو الخوف الذى يشل الإدراك وتصبح معه الأفئدة هواء، بل هو على العكس من ذلك يستثير الأفكار ويستجيش الخواطر بحثًا عن أسبابه ودوافعه، وتقديراً لنتائجه وسبل الخلاص منه «وتظنون بالله الظنونا».

* أما صورة دوران الأعين فقد وردت فى موقع آخر من هذا السياق ذاته، وهو قوله سبحانه:

---

(١) ونحن بهذا نستبعد ما أورده الراغب في تفسيره لزيغ الأبصار حيث يقول: ويجوز أن يكون هذا الزيغ إشارة إلى ما أخبر عنه سبحانه بقوله : ﴿يرونهم مثليهم رأى العين﴾ انظر: المفردات (٢١٧).

﴿أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَىٰ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُم بِأَلْسِنَةٍ حِدَادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولَٰئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٩﴾﴾ [الأحزاب: ١٩].

لقد أوثرت هذه الصورة فى تلك الآية «تدور أعينهم» لتصوير خوف المنافقين وشدة هلعهم عند حلول الخطر ، هؤلاء الذين كشف السياق قبل هذه الآية عن دخائلهم ، وأبان عن محاولاتهم الخبيثة ـ آنذاك ـ لتثبيط عزائم المؤمنين : ﴿وَإِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ مَّا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا ﴿١٢﴾ وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا ﴿١٣﴾﴾ [الأحزاب: ١٢ ، ١٣].

أما الآية التى بين أيدينا فقد وردت فى هذا السياق لإبراز المفارقة بين حال هؤلاء المنافقين عند حلول الخطر (فى أثناء انضمامهم الظاهرى لصفوف الأعداء) وحالهم عند زواله بهزيمة الأعداء وحيازة الغنائم؛ فبينما نراهم فى الحال الأولى عابسين واجمين مرتعدة فرائصهم من شدة الخوف والهلع، ناظرين إلي الرسول ﷺ لائذين به أو مستغيثين (نظر المغشى عليه من الموت) إذا بنا نراهم فى الحالة الثانية وقد اشرأبت أعناقهم وارتفعت أصواتهم الجهيرة فى وجوه المؤمنين لنيل حظوظهم من الغنائم وكأنهم ـ لا هؤلاء المؤمنين ـ هو أداة النصر ووسيلة الظفر.

لقد جاء تصوير خوف المنافقين فى حالهم الأولى بدوران الأعين مؤديًا دوره فى تعميق الإحساس بتلك المفارقة؛ فالخوف الذى نتمثله فى تلك الصورة هو غير الخوف الذى نتمثله فى كل من الصورتين السابقتين، فنحن هنا لسنا أمام أبصار شاخصة أو زائغة ، بل أمام أعين تدور في محاجرها، وهى هيئة تجسد فى دقة وإحكام طبيعة الخوف الذى قامت عليه تلك المفارقة ، أعنى خوف الجبناء الذين ما إن يتعرضوا لأدنى أسباب الخطر حتى تذرع أعينهم حنبات الأفق حولها بحثًا عن وسيلة للفرار!!

إلى غير ذلك من الصور التى تواردت فى البيان القرآنى على معنى واحد، فكان لكل منها خصوصيتها في تصويره ، وتآزرها التعبيرى المحكم مع طبيعة السياق الذى وردت فيه

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء : ٨٢].

obeikan.com