

ضوابط تعيين القرينة في مجاز القرآن عند الألوسي في تفسيره
(روح المعاني)

إعداد

صادق سيمين

المشرف

الأستاذ الدكتور منصور محمود حسن أبو زينة

قدمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في
علم التفسير

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

كانون أول، 2020

ب

قرار لجنة المناقشة



الإهداء

إلى روح الإمام العالم المحقق محمد بن سليمان البرغمي الكافجي
وهو من الأوائل الذين بذلوا جهداً في قواعد علم التفسير وأصوله

وإلى روح أستاذ الأساتذة في الأردن الدكتور فضل حسن عباس
وهو الذي دعا تلاميذه إلى دراسة الضوابط في علوم القرآن حتى تكون الدراسات فيها قائمة على
القواعد والأسس العلمية

وإلى أرواح جميع العلماء الخادمين للعلوم الإسلامية

وإلى روح جدي أحمد صادق سيمين — رحمه الله — الذي شجّعني على طلب العلم.

شكر وتقدير

قال الله تعالى: (لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ) [إبراهيم: ٧]

الحمد والشكر لله عز وجل أولاً وآخراً ظاهراً وباطناً، فإتمام هذه الدراسة منة عظيمة من الله تعالى. ونعم الله تعالى علينا لا تُعد ولا تحصى.

وأخص بالشكر مشرفي في هذه الدراسة

فضيلة الأستاذ الدكتور منصور محمود حسن أبو زينة

لتفضله بالإشراف على رسالتي وإبداء النصح والإرشاد كلما استشرته في المسائل العلمية منذ يوم استشرته في موضوع الرسالة إلى نهاية الدراسة. والله سبحانه شأهد أني استفدت من شخصيته العلمية الفريدة، وهو تعالى شاهد لحسن تعامله معي، وجهده وصبره وتحمله. فعلى الله أجره، والله درّه، بارك الله في عمره ونفع بعلمه.

وأتوجه بجزيل الشكر لأساتذة كلية الشريعة في الجامعة الأردنية الذين بذلوا جهداً في إنارة طريق العلم لنا وتسهيله واشكر أيضاً لأعضاء لجنة المناقشة.

ولا أنسى التعبير عن شكري لوالديّ لدعواتهم الخالصة ولصبرهما على غربة ولدهم لطلب العلم ولزوجتي وولدي على صبرهما، ورفقتهما إياي في سلوك طريقٍ يطلب به علم. هم سندي وعضدي.

وكما أتقدم بالشكر إلى أستاذي الدكتور عثمان سعيد العاني البغدادي،

وكذلك أستاذي الشيخ علي هاني يوسف العقرباوي

لما كان لهما من أثر هام وفاعل في بناء شخصيتي العلمية،

وأشكر كل من أسهم في إنجاز هذا البحث من أصحابي، خصوصاً الأستاذ أحمد تحسين حسان لما بذل من جهد ووقت معي في القراءة والتصحيح لرسالتي لغة وأسلوباً.

وأشكر لوزارة التعليم والتربية الوطنية التركية (T. C. Milli Eğitim Bakanlığı) لأجل برنامج المنحة لبعثة الطلاب.

فهرس المحتويات

قرار لجنة المناقشة.....	ب
الإهداء.....	ج
شكر وتقدير.....	د
فهرس المحتويات.....	د
ملخص الرسالة.....	ح
المقدمة.....	١
الفصل التمهيدي: التعريف بالمجاز وقرينته وتفسير الآلوسي.....	٩
المبحث الأول: تعريف المجاز وأنواعه.....	١٠
المطلب الأول: المعنى اللغوي للمجاز.....	١٠
المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للمجاز وتطور المصطلح.....	١١
المطلب الثالث: أنواع المجاز.....	٢٦
المبحث الثاني: موقع المجاز في البلاغة العربية وبلاغة القرآن.....	٢٨
المطلب الأول: مسألة إنكار المجاز.....	٢٨
المطلب الثاني: المجاز في اللغة العربية وموقعه في البلاغة القرآنية.....	٣٣
المطلب الثالث: دواعي استعمال المجاز في اللغة والقرآن.....	٣٥
المبحث الثالث: تعريف قرينة المجاز ووظيفتها وأنواعها والحاجة إليها.....	٣٨
المطلب الأول: المعنى اللغوي للقرينة.....	٣٨
المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للقرينة.....	٤٠
المطلب الثالث: وظيفة القرينة في المجاز وأهميتها والحاجة إليها.....	٤٢

المطلب الرابع: أنواع القرائن.....	٤٦
المطلب الخامس: مصطلحات تتصل بالقرينة.....	٥٤
المبحث الرابع: التعريف بالآلوسي وتفسيره (روح المعاني).....	٦١
المطلب الأول: حياته العلمية.....	٦١
المطلب الثاني: وظائفه وتأليف تفسيره وآثاره.....	٦٣
المطلب الثالث: الملامح العامة لتفسير (روح المعاني).....	٦٧
الفصل الأول: القرائن التي عيَّنها الآلوسي.....	٦٩
توطئة: معنى تعيين قرينة المجاز عند الآلوسي.....	٧٠
المبحث الأول: قرينة الاستعارة عند الآلوسي.....	٧٣
المطلب الأول: التعريف بالاستعارة وقرينتها.....	٧٣
المطلب الثاني: القرائن التي عينها الآلوسي في باب الاستعارة.....	٨٧
المبحث الثاني: قرينة المجاز المرسل عند الآلوسي.....	٩١
المطلب الأول: التعريف بالمجاز المرسل وقرينته.....	٩١
المطلب الثاني: القرائن التي عينها الآلوسي في باب المجاز المرسل.....	٩٤
المبحث الثالث: قرينة المجاز العقلي عند الآلوسي.....	١٠٦
المطلب الأول: التعريف بالمجاز العقلي وقرينته.....	١٠٦
المطلب الثاني: القرائن التي عينها الآلوسي في باب المجاز العقلي.....	١١٢
الفصل الثاني: ضوابط تعيين قرينة المجاز عند الآلوسي.....	١١٨
المبحث الأول: معنى ضوابط تعيين القرينة ووظيفتها وعناية الآلوسي بها.....	١١٩

المطلب الأول: معنى ضوابط تعيين قرينة المجاز	١١٩
المطلب الثاني: علاقة الضوابط بالقواعد	١٢١
المطلب الثالث: طريقة وضع الضوابط	١٢٣
المطلب الرابع: أهم القواعد في باب المجاز عند العلماء وعناية الألوسي بها	١٢٤
المبحث الثاني: الضوابط المتعلقة بالسياق	١٢٧
المبحث الثالث: الضوابط المتعلقة باللغة	١٣٥
المبحث الرابع: الضوابط المتعلقة بالمرويات	١٥٠
المبحث الخامس: الضوابط المتعلقة بالعقل	١٥٥
الفصل الثالث: أثر تعيين القرينة في اختيارات الألوسي	١٦٣
المبحث الأول: أثره في ترجيحات الألوسي التفسيرية	١٦٤
المبحث الثاني: أثره في تفسير الآيات العقدية	١٧٨
المبحث الثالث: أثره في تفسير آيات الأحكام	١٨٨
الخاتمة	١٩٤
توصيات الدراسة:	١٩٨
المصادر والمراجع	١٩٩
ABSTRACT	٢١٤

ضوابط تعيين القرينة في مجاز القرآن عند الألوسي في تفسيره

(روح المعاني)

إعداد

صادق سيمين

المشرف

الأستاذ الدكتور منصور محمود حسن أبو زينة

ملخص الرسالة

تتناول هذه الرسالة بالدرّس والتحليل مفهوم القرينة وأنواعها ووظيفتها التي اشترط العلماء وجودها عند حمل الكلام على المجاز، مع تسليط الضوء على جهود الألوسي في تعيين قرينة المجاز في تفسيره (روح المعاني).

ولما أنّ تعيين قرينة المجاز صار أمراً مختلفاً فيه بين المفسرين المتفاوتة مناهجهم ومذاهبهم في اللغة والتفسير والعقيدة والفقه، ظهرت الحاجة الماسة إلى ضرورة إعمال الفكر في استنباط الأمور التي تضبط قرينة المجاز وتعيينها، وتحديد المقيّمات العلمية لهذا الأمر. فجاءت هذه الدراسة مستهدفةً إلى وضع ضوابط تعيين قرينة المجاز وتوضيحها واستنباطها من تفسير روح المعاني.

وكذلك تهدف هذه الدراسة إلى إظهار أثر تعيين قرينة المجاز في ترجيحات الألوسي التفسيرية عموماً، وفي ترجيحاته في الآيات العقدية والفقهية خصوصاً. وقد سلك الباحث لتحقيق هذه الدراسة كلاً من المنهج الاستقرائي؛ لتتبّع كلام الألوسي، والمنهج التحليلي؛ لتفكيك عبارته وبيان مصادرها وأدلتها.

وقد توصلت الدراسة إلى عدة نتائج، منها: إن تعيين قرينة المجاز في تفسير القرآن هو النقطة الفاصلة بين التأويل الصحيح المقبول والتأويل الفاسد المردود. وهناك علاقة وثيقة بين نصب القرينة وعلم التفسير. وإن الدراسة في ضوابط تعيين القرينة هي دراسة في قواعد التفسير. وقرينة المجاز التي استدلت بها الألوسي قد تنوّعت بين اللفظية وغير اللفظية، والمتصلة والمنفصلة، والحالية والعقلية والعادية. ولاستنباط الضوابط تجب مراعاة المقررات العلمية في اللغة، ويمكن الاستفادة من السياق الخاص والعام للقرائن اللفظية، ومن العقيدة وعلم الأثر للقرائن الحالية. ويمكن الاستدلال أيضاً بالضروريات العقلية وأساسياتها عند كل ذي عقل. وكلها يُعدّ قرينة عقلية أو عادية.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الذي أرسله رحمة للعالمين، وعلى آله وأصحابه وأتباعه أجمعين.

أما بعد، فإن المجاز فنٌ مهمٌ من فنون البلاغة العربية، وأسلوبٌ بديعٌ من أساليب البيان القرآني، وله -بنوعيه اللغوي والعقلي- أثرٌ بالغٌ في الإبداع في الكلام، والابتكار في التعبير. ولهذا نجدُ المجازَ وافراً منتشراً في ضروب الكلام وأصنافه شعراً ونثراً وقرآناً، ونجدُ المتكلمَ يُزيّن كلامه ويُجمله بفنون المجاز المختلفة.

ومع هذا الأثر البالغ لجمال المجاز وقوّته التعبيرية، فإنَّ له خطورةً بالغةً أيضاً؛ إذ إنَّ تفسير كتاب الله تعالى بالمجاز غير المنضبط قد يفتح الأبواب الكثيرة للتأويلات البعيدة، ولهذا اشترط العلماء إزاماً وجودَ القرينة لوقوع (المجاز) في الكلام، لتكونَ عاصمةً للفهم وللذهن من كلّ مجازٍ مردود أو تأويلٍ بعيد.

ومن هنا صارَ لمصطلح (القرينة) أثرٌ مهمٌ في درّس المجاز خصوصاً، وفي الدراسات البلاغية عموماً. وله كذلك أثرٌ في الترجمات التفسيرية، في الآيات التي يتردّد فيها اللفظ بين الحقيقة والمجاز. ذلك لأن تعيين قرينة المجاز صار أمراً مختلفاً فيه بين المفسرين المتفاوتة مناهجهم ومذاهبهم في اللغة والتفسير والعقيدة والفقه. والذي يتتبع تفسير الفرق المختلفة وتأويلهم بالحمل على المجاز، يشعُر بالحاجة الماسة إلى ضرورة إعمال الفكر في استنباط الأمور التي تضبط قرينة المجاز وتعيينها، وتحديد المقيّمات العلمية لهذا الأمر.

ومن ثمَّ جاءت هذه الدراسة لتناول قرينة المجاز مفهومها ووظيفتها وأنواعها نظرياً وتطبيقياً، وكذلك جاءت مستهدفةً إلى وضع ضوابط تعيين قرينة المجاز وتوضيحها واستنباطها. والعلماء السابقون -رحمهم الله- لم يحددوا القواعد والضوابط لهذا الأمر بشكل واضح ومستقل، غير أنها ملحوظة في تفاسيرهم، ومرعية في دراساتهم.

ولأجل الاستفادة من جهود السابقين في تعيين قرينة المجاز ولأجل حصر هذا الموضوع الواسع الذي يتجاوز حدود الأطروحة، تمَّ اختيار تفسير (روح المعاني) لأبي الثناء الألوسي نموذجاً، لأن له عناية تامة في القضايا البلاغية مع كونه من أحسن نماذج التفسير التحليلي. وهو جامعٌ لخلاصة كل ما سبقه من تفاسير مدرسة البيان. ولا يخلو تفسير (روح المعاني) للإمام الألوسي من الضوابط التي تحكم على توضيح الآيات وترجيحاته في المسائل البيانية. لكن هذه الضوابط تختفي

بين ثنايا تفسيره إلا على من عالجها. ومن ناحية أخرى، لقرينة المجاز وتعيينها أثرٌ في الترجيحات التفسيرية للآلوسي في تفسير الآيات التي تنبني عليها أحكام عقدية وفقهية.

أهمية البحث:

تظهر أهمية هذه الدراسة في كونها تتناول قرينة المجاز ووظيفتها وتعيينها، وتعالج الضوابط التي اتبعتها الآلوسي في تعيين قرينة المجاز، من حيث إنها تحتاج إلى الدراسة العلمية ليرز العلاقة بينها وبين علم التفسير وقواعده. وبمناسبة هذه الدراسة يمكن أن نلمس مدى تأثير تعيين القرينة في اختلاف المفسرين وفي الترجيحات التفسيرية للآلوسي.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تكمن مشكلة الدراسة في محاولتها الإجابة عن الأسئلة الآتية الرئيسة:

١. ما مفهوم القرينة وما أنواعها؟ وما وظيفة القرينة في صرف الآية من الحقيقة إلى المجاز؟
٢. ما المقصود بتعيين القرينة؟ وما هي طرقها عند الآلوسي؟
٣. ما مظاهر اعتناء الآلوسي بتعيين القرينة لصرف الآية من الحقيقة إلى المجاز؟
٤. ما أهمية الضوابط في تعيين قرينة المجاز عند الآلوسي؟ وما العلاقة بينها وبين قواعد التفسير؟
٥. ما مدى تأثير تعيين القرينة في اختلاف المفسرين عمومًا وفي ترجيحات الآلوسي التفسيرية خصوصًا؟

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة لتحقيق جملة من الأهداف يمكن إجمالها فيما يأتي:

١. بيان مفهوم القرينة، وأنواعها، ووظيفتها في الحمل على المجاز.
٢. بيان معنى تعيين القرينة، وطرقه عند الآلوسي.
٣. إبراز مظاهر اعتناء الآلوسي بتعيين القرينة لصرف الآية من الحقيقة إلى المجاز.
٤. توضيح أهمية الضوابط في تعيين قرينة المجاز عند الآلوسي والعلاقة بينها وبين قواعد التفسير.

٥. تجلية تأثير تعيين القرينة في اختلاف المفسرين عمومًا، وفي ترجيحات الألوسي التفسيرية خصوصًا.

الدراسات السابقة:

لم يجد الباحث -في حدود اطلاعه- بحثًا خاصًا بالقرينة وضوابط تعيينها وأثره في التفسير عند الألوسي، غير أن هناك بعض الدراسات السابقة التي لها صلة بموضوع بحثنا، ومن هذه الدراسات ما يأتي:

منها الدراسات التفسيرية:

١- هندي، محمد بن زيلعي، **القرائن وأثرها في التفسير** (سلسلة بحوث علمية محكمة)، دار كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع، الرياض، ٢٠١٠ م.

هذا الكتاب مجموع من البحوث المنشورة الثلاثة، وهي: أ- مقدمة في القرائن وأثرها في معاني القرآن، ب- أثر سياق المقال في بيان ما في القرآن من الإجمال، ج- أثر القرائن المقالية في توضيح مشكل القرآن.

وهو لا ينحصر في قرينة المجاز، بل يتناول القرائن على عمومها. وكذلك، لم يركز على ضوابط تعيين القرينة، بل عالَجَ الموضوع من حيث أثر القرائن في التفسير. أما دراستنا هذه، فهدفها استخراج الضوابط لتعيين قرينة المجاز. ودراسة هذا الضوابط من خلال تفسير (روح المعاني) للألوسي.

٢- حمادي، إدريس، **القرينة ودورها في بيان المعنى المراد**، بحث محكم منشور في مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السعودية، ١٩٩٦ م.

٣- محمود، عبد الواحد مشير، **دور القرينة في توضيح المعنى**، بحث محكم منشور في مجلة الأستاذ، العراق، ٢٠١٣ م.

وهذان البحثان يركزان على دور القرينة في المعنى، وهما لا يقيدان بقرينة المجاز وليس هدفهما استخراج الضوابط فيها.

- ٤- الدسوقي، إبراهيم محمد أحمد، **قرينة السياق في التركيب القرآني**، رسالة الماجستير بإشراف: تمام حسان، كلية دار العلوم، القاهرة، ٢٠٠٠ م.
- ٥- الخرجي، عد الباقي بدر، **قرينة السياق وأثرها في النص القرآني**، بحث محكم منشور في مجلة كلية التربية الأساسية، العدد الثامن والستون، الجامعة المستنصرية، العراق، ٢٠١١ م.
- ومن الواضح أن هاتين الدراستين في نوع من أنواع القرينة، وهو قرينة السياق حسب نظرية تضافر القرائن لتمام حسن.

ومنها الدراسات اللغوية، نحو:

- ٦- عزيز، كوليزار كاكل، **القرينة في اللغة العربية**، دار دجلة، عمان، ٢٠٠٩ م.
- يبحث هذا الكتاب عن القرائن الصرفية والقرائن الصوتية، والقرائن النحوية، والترخص في القرائن؛ ولا يركز على قرينة المجاز، حسب نظرية تضافر القرائن لتمام حسن.

ومنها الدراسات الأصولية، نحو:

- ٧- الأسطل، محمد قاسم رضوان، **القرينة عند الأصوليين وأثرها في فهم النصوص**، رسالة الماجستير بإشراف الدكتور، مازن إسماعيل هنية، الجامعة الإسلامية، كلية الشريعة، قسم أصول الفقه، غزة، ٢٠٠٤ م.
- ٨- حسن، عمر محمود، **العلم بالقرينة وأثره على الأحكام القضائية**، بحث محكم منشور في مجلة القضائية، العدد الثامن، محرم ١٤٣٥ هـ.
- ٩- الكيلاني، عبد الرحمن، **القرينة الحالية وأثرها في تبين علة الحكم الشرعي دراسة أصولية**، منشور في (المجلة الأردنية الدراسات الإسلامية)، الأردن، ٢٠٠٢ م.
- والواقع أن هذه الدراسات الثلاثة لا تنحصر في قرينة المجاز، بل تتناول القرائن على عمومها، أو على نوع من أنواعها. وهي لم تركز على ضوابط تعيين القرينة، بل عالجت الموضوع من حيث الإشكالية اللغوية أو أصولية.

ومنها دراسات حول تفسير روح المعاني للآلوسي من ناحية علم البيان، نحو:

- ١٠- رفاعي، إبراهيم السيد محمد، **مباحث البيان في روح المعاني**، أطروحة جامعية.

١١- عطا المنان، محمد حسن، المباحث البيانية في تفسير الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (دراسة بلاغية تحليلية)، بإشراف عبد الله بريمة فضل، أطروحة جامعية.

ولم يستطع الباحث أن يحصل على هاتين الرسالتين إلا هذه المعلومات التي في الموقع الإلكتروني لقاعدة بيانات بمعهد الإمام الشاطبي. مع ذلك، نفهم من عنائِي الرسالتين أنهما ليستا مانعتين عن دراستنا، حيثُ دراستنا تختلف عن الدراسات السابقة شمولاً. وتتفرد دراستنا عن هذه الرسالتين بتحديد الموضوع البياني وتخصيصه، وهو تعيينُ قرينة المجاز عند الألوسي وأثره في ترجيحاته التفسيرية.

ومنها دراسات حول تفسير روح المعاني للألوسي من ناحية علم المعاني، نحو:

١٢- النصيرات، جهاد محمد فيصل، الاتجاه البياني: علم المعاني في تفسير الألوسي من خلال سورة البقرة، رسالة الدكتوراه بإشراف: الدكتور فضل حسن عباس، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك، الأردن، ٢٠٠٥ م.

فمن الواضح أن هذه الدراسة تتناول تفسير الألوسي من حيث علم المعاني، بينما دراستنا في مسائل علم البيان.

فيتبين أن الدراسات السابقة كلها تركتُ فسيح المجال لبحثِ ضوابط تعيين القرينة من خلال تفسير روح المعاني، وهو ما قامتُ به هذه الدراسة.

منهج البحث:

لتحقيق مقاصد هذا البحث اتَّبع الباحث من المناهج البحثية ما يأتي:

١- المنهج الاستقرائي: ويتمثلُ في تتبُّع الآيات القرآنية التي درَسها الألوسي درساً بيانياً، أو أوردَ فيها رأياً من آرائه في المجاز وقرينته.

٢- المنهج التحليلي: ويتمثلُ في تفكيك عبارة الألوسي وتحليلها؛ لبيان ما يعتمدُ عليه من أدلة ومصادر فيما يتصلُ بتعيين قرينة المجاز، وبيان أثر هذا التعيين في ترجيحاته التفسيرية.

خطة البحث:

اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن تكون في مقدمة، وفصل تمهيدي، وثلاثة فصول، وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة: وتتضمن أهمية البحث ومنهج دراسته.

الفصل التمهيدي: التعريف بالمجاز وقرينته وتفسير الآلوسي

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف المجاز وأنواعه

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمجاز

المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للمجاز وتطور المصطلح

المطلب الثالث: أنواع المجاز

المبحث الثاني: موقع المجاز في البلاغة العربية وبلاغة القرآن

المطلب الأول: مسألة إنكار المجاز

المطلب الثاني: المجاز في اللغة العربية وموقعه في البلاغة القرآنية

المطلب الثالث: دواعي استعمال المجاز في اللغة والقرآن

المبحث الثالث: تعريف قرينة المجاز ووظيفتها وأنواعها والحاجة إليها

المطلب الأول: المعنى اللغوي للقرينة

المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للقرينة

المطلب الثالث: وظيفة القرينة في المجاز وأهميتها والحاجة إليها

المطلب الرابع: أنواع القرائن

المطلب الخامس: مصطلحات تتصل بالقرينة

المبحث الرابع: التعريف بالآلوسي وتفسيره (روح المعاني)

المطلب الأول: حياته العلمية

المطلب الثاني: وظائفه وتأليف تفسيره وآثاره

المطلب الثالث: الملامح العامة لتفسير (روح المعاني)

الفصل الأول: القرائن التي عيَّنها الألوسي

وفيه توطئة وثلاثة مباحث:

التوطئة: معنى تعيين قرينة المجاز عند الألوسي

المبحث الأول: قرينة الاستعارة عند الألوسي

المطلب الأول: التعريف بالاستعارة وقرينتها

المطلب الثاني: القرائن التي عيَّنها الألوسي في باب الاستعارة

المبحث الثاني: قرينة المجاز المرسل عند الألوسي

المطلب الأول: التعريف بالمجاز المرسل وقرينته

المطلب الثاني: القرائن التي عيَّنها الألوسي في باب المجاز المرسل

المبحث الثالث: قرينة المجاز العقلي عند الألوسي

المطلب الأول: التعريف بالمجاز العقلي وقرينته

المطلب الثاني: القرائن التي عيَّنها الألوسي في باب المجاز العقلي

الفصل الثاني: ضوابط تعيين قرينة المجاز عند الألوسي

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: معنى ضوابط تعيين القرينة ووظيفتها وعناية الألوسي بها

المطلب الأول: معنى ضوابط تعيين قرينة المجاز

المطلب الثاني: علاقة الضوابط بالقواعد

المطلب الثالث: طريقة وضع الضوابط

المطلب الرابع: أهم القواعد في باب المجاز عند العلماء وعناية الألوسي بها

المبحث الثاني: الضوابط المتعلقة بالسياق

المبحث الثالث: الضوابط المتعلقة باللغة

المبحث الرابع: الضوابط المتعلقة بالمرويات

المبحث الخامس: الضوابط المتعلقة بالعقل

الفصل الثالث: أثر تعيين القرينة في اختيارات الألوسي

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثره في ترجيحات الألوسي التفسيرية

المبحث الثاني: أثره في تفسير الآيات العقدية

المبحث الثالث: أثره في تفسير آيات الأحكام

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، وأهم التوصيات.

والله أسأل أن يجعل دراستي هذه خالصاً لوجهه الكريم، وأن يكتب لي النفع في الدنيا والقَبول في الآخرة، وأن يتجاوز لي عما كان فيها من خطأ أو زللٍ، ولا أدعي العصمة منهما، وأن ينفع بهذا البحث كاتبه وقراءه، وأن يرزقني حسن الفهم لكتابه، وحسن العمل به، ثم حسن شفاعته يوم القيامة، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم.

الفصل التمهيدي: التعريف بالمجاز وقرينته وتفسير الآلوسي

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تعريف المجاز وأنواعه

المبحث الثاني: موقع المجاز في البلاغة العربية وبلاغة القرآن

المبحث الثالث: تعريف قرينة المجاز ووظيفتها وأنواعها والحاجة إليها

المبحث الرابع: التعريف بالآلوسي وتفسيره (روح المعاني)

المبحث الأول: تعريف المجاز وأنواعه

المطلب الأول: المعنى اللغوي للمجاز

كلمة (المجاز) في اللغة مشتقة من مادة (جَوَزَ). وبتتبع المُعْجَمَات اللغوية يلاحظ أن هذه المادة تدور حول أصلين: أحدهما (وسط الشيء)، والآخر (قطع الشيء). أما الأصل الأول، فهو وسط كل شيء، وجمعه: أجواز^(١). والجوزاء: الشاة يَبْيِضُ وسطها. والجوزاء: نجم؛ قال قوم: سميت بها لأنها تعترض جَوَزَ السماء، أي وسطها^(٢). ومضى جَوَزُ الليل وهو الوسط^(٣).

أما الأصل الآخر فهو على الفعل الثلاثي (جاز - يجوز)، فيقال (جُزْتُ الطَّرِيقَ أو الموضعَ جَوَازاً ومَجَازاً وجُؤُوزاً) أي سلكته، سِرْتُ فِيهِ^(٤). وَأَجَزْتُهُ: خَلَفْتُهُ وَقَطَعْتُهُ^(٥). فكلمة (المجاز) المصدر والموضع^(٦). أي إنها المصدر الميمي للفعل (جاز) على وزن (مَفْعَل)^(٧)، وأيضا هي اسم المكان له. فمثلا يقال: (جعل فلان ذلك الأمر مَجَازاً إلى حاجته)، أي طريقاً ومسلِكاً^(٨). وبناء على ذلك، يفيد هذا الأصل اللغوي الانتقال في المكان من نقطة إلى نقطة أخرى باختلاف صِيغِهِ سواء

(١) ينظر: الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن بن عمرو بن تميم البصري الفراهيدي (ت ١٧٠هـ)، كتاب العين، ٨م، (تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي)، دار ومكتبة الهلال، ج ٦، ص ١٦٥ - ١٦٦؛ ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي (ت ٣٢١هـ)، جُمهرة اللغة، ط ١، ٣م، (تحقيق رمزي منير بعلبكي)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م، ج ١، ص ٤٧٣.

(٢) ينظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، (تحقيق عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ج ١، ص ٤٩٤.

(٣) ينظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت ٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، ط ١، ٢م، (تحقيق محمد باسل عيون السود)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ج ١، ص ١٥٥ - ١٥٦.

(٤) ينظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٦، ص ١٦٥؛ الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط ٤، ٦م، (تحقيق أحمد عبد الغفور عطار)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ج ٣، ص ٨٧٠ - ٨٧١؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ٤٩٤.

(٥) ينظر: الجوهري، الصحاح، ج ٣، ص ٨٧٠؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ٤٩٤.

(٦) ينظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٦، ص ١٦٦؛ الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد بن الهروي (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، ط ١، ٨م، (تحقيق محمد عوض مرعب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، ج ١١، ص ١٠٢.

(٧) أصله (مَجُوز) نقلت حركة الواو إلى الساكن قبلها (أي: الجيم)، فانفتح الجيم، فقلبت الواو الساكنة إلى ألفا.

(٨) ينظر: الجوهري، الصحاح، ج ٣، ص ٨٧٠ - ٨٧١.

أكان اسماً أم فعلاً^(١). ولهذا المعنى اللغوي ارتباط بالمعنى الاصطلاحي الذي يتناوله الباحث في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للمجاز وتطور المصطلح

بناءً على المعنى اللغوي، أستخدمت كلمة (المجاز) وصفاً للفظه جازت موضعها الأصلي لتفيد معنى آخر. وهذا مفهوم أجمع العلماء عليه بوصفه ظاهرةً لغويةً؛ إلا أن المتقدمين من العلماء حين تحدثوا عنه لم يجمعوا على مصطلح واحد بل استخدموا تعبيرات مختلفة؛ ثم صُرح بمصطلح (المجاز) فيما بعد، لكن لم يحدد تعريفه وأنواعه. ليأتي المتأخرون الذين كانوا أكثر بياناً في تحديد المصطلح، وأكثر وضوحاً في تعريفه بعدما استقر البحث فيه.

فالحديث عن مصطلح (المجاز) هو حديث عن دلالة مصطلح له تاريخ ممتد بما فيه من تحول وتطور في علوم مختلفة مع ارتباط بينها. حيث لم ينضج هذا المصطلح -شأنه شأن كل المصطلحات- بغتة، بل كان لا بد من استقرار لفظه وتحديد مفهومه وشيوعه بين الناس عبر القرون. ويهمننا هذا التطور -في هذه الدراسة- من حيث تطوّر مصطلح (القرينة) الذي هو المحور الأساسي في هذه الدراسة وفقاً لخط التطور العام الذي سار فيه مصطلح المجاز بصفة خاصة^(٢). فالوضوح في تطور مصطلح (المجاز) يساعدنا في فهم ما جرى على مصطلح (القرينة).

وباستقراء الدراسات اللغوية والبلاغية في القرون السبعة الأولى، يُلاحظ أن مفهوم (المجاز) قد مر بأربعة مراحل: مرحلة التلميح، ومرحلة التصريح، ومرحلة التعريف ومرحلة التحديد. ويبيّن الباحث ما المقصود بهذه المراحل، كما يبين القرون والدراسات التي تنطبق على هذه المراحل، فيما يأتي:

(١) ينظر: العباسية، المثني ما الله (٢٠١٤)، المجاز: دراسة في النشأة والتطور، دراسات - العلوم الإنسانية والاجتماعية، ٤١ (٢)، ص ٨٣٤.

(٢) ينظر: الغول، عسرى محمد، المجاز في التراث العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٦م، ص ٨٩؛ ضيف، شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، ط ٩، دار المعارف، القاهرة، ص ٥-٧.

مرحلة التلميح

المقصود بهذه المرحلة الفترة التي أشار العلماء فيها إلى (المجاز) -كما استقر عند المتأخرين- بوصفه ظاهرةً لغويةً، بتعبيرات مختلفة دون تصريح بالمصطلح ودون تحديد له، أو الفترة التي استخدم فيها بعضهم كلمة (المجاز) بمعنى خاص ليس هو المعروف عند البلاغيين الآن. وهذه المرحلة تشمل القرن الثاني الهجري والنصف الأول من القرن الثالث الهجري.

فاللغويون في القرن الثاني الهجري الذين ألفوا في علوم اللغة العربية ومنهم سيبويه (ت. ١٨٠)، والفراء (ت. ٢٠٧) والأصمعي (ت. ٢١٣) وغيرهم لم يصرحوا بمصطلح (المجاز) في دراساتهم. غير أن كتبهم لم تكن خالية من تحليلات مجازية. وكانوا يطلقون على هذا الأسلوب (الاتساع) أو (التوسع) أو (الاختصار) أو (المثل) ملمّحين إلى (المجاز) ^(١).

ومن الإشارات الأولى إلى ظاهرة (المجاز) التي تلاحظ في (الكتاب) لسيبويه، أنه يقول: "مما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ) [يوسف: ٨٢]، إنما يريد أهل القرية، فاختصر" ^(٢). ويبدو أن سيبويه يعني بكلمتي (الاتساع) و(الاختصار) الكلام غير الحقيقي. وهذا فهم دقيق للمعنى المراد من الآية، إذ إن هذا الأسلوب هو مجاز مرسل عند المتأخرين. ويعقد سيبويه بابا خاصا في (الكتاب) سمّاه: (باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار) ^(٣). إضافة إلى ذلك، فقد تناول سيبويه أساليب المجاز المتنوعة من غير تعيين أو تصريح لنوعها، ومن هذه الأساليب: خروج الخبر إلى الدعاء، وخروج الاستفهام إلى التعجب أو إلى التوبيخ والتقرير. وتعدّ هذه الأساليب ضمن المجاز عند المتأخرين.

وفي (معاني القرآن) للفراء (ت. ٢٠٧هـ)، في تفسير قوله تعالى: (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) [سبأ: ٣٣] يقول: "المكر ليس لليل ولا للنهار، إنما المعنى: بل مكرّم بالليل والنهار. وقد يجوز أن نضيف الفعل إلى الليل والنهار، ويكونا كالفاعلين، لأن العرب تقول: نهارك صائم، وليلك قائم ...

(١) ينظر: شوا، ميسون، الحقيقة والمجاز بين اللغة والبلاغة حتى نهاية القرن السادس الهجري، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة حلب، حلب، سوريا، ص ١٣.

(٢) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر (ت ١٨٠هـ)، الكتاب، ط ٣، ٤م، (تحقيق عبد السلام محمد هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، ج ١، ص ٢١٢.

(٣) سيبويه، الكتاب، ج ١، ص ٢١١.

فهذا مما يُعرف معناه فَتَنَسَّعَ به العرب"^(١). فمن الواضح أن الفراء لا يختلف عن سيبويه في تناوله (المجاز)، حيث أدرك فكرة استخدام اللفظ في غير ما وضع له، وسمّاه تارة بالاتساع، وأخرى بالإجازة، غير أنه لم يصرح بمصطلح (المجاز).

وعلى الرغم من ذلك فقد استخدم بعض اللغويين والنقاد كلمة (المجاز) بالمعنى الاصطلاحي الذي نعرفه الآن. إلا أن مصطلح (المجاز) لم يكن مستقراً عندهم. ويُلاحظُ هذا في تناول أبي زيد القرشي الذي كان من شعراء القرن الثاني الهجري لبيت امرئ القيس، وهو يستخدم كلمة (المجاز) بالمعنى القريب من معناه الاصطلاحي. حيث يقول: "وفي القرآن مثل ما في كلام العرب من اللفظ المختلف، ومجاز المعاني، فمن ذلك قول امرئ القيس بن حجر الكندي:

قفا فاسألًا الأطلالَ عن أمّ مالكٍ ... وهل تُخِيرُ الأطلالُ غيرَ التّهالكِ

فقد علم أن الأطلال لا تجيب، إذا سئلت، وإنما معناه قفا فاسألًا أهل الأطلال، وقال الله تعالى: (واسأل القرية التي كنا فيها) يعني أهل القرية"^(٢).

وإضافة إلى اللغويين، يعتني الأصوليون باللغة العربية؛ إذ لا بد لهم من معرفة لغة القرآن والسنة وطرق الدلالة فيها لاستنباط الأحكام الشرعية. ولذا يُرى اهتمام في كتبهم بدراسة الحقيقة والمجاز، فمنهم من فصل وأطال، ومنهم من أوجز واختصر. وتُلاحظُ أولى الإشارات والتلميحات إلى قضية (المجاز) عند أول مؤلف أصولي، الإمام الشافعي، صاحب كتاب (الرسالة). فكما هو شائع بين اللغويين في القرن الثاني والثالث، فإن الإمام الشافعي أيضاً لم يذكر الحقيقة والمجاز بلفظيهما، غير أنه قرر أصولاً وحقائق هي من صميم المسائل المجازية. ومن كلامه: "إنما خاطب الله العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان ممّا تعرف من معانيها اتّساعُ لسانها، وأنّ فِطْرَتَهُ أَنْ يَخاطَبَ بالشّيء منه عامّاً، ظاهراً، يُراد به العام، الظاهر، ويُستغنى بأوّل هذا منه عن آخره. وعامّاً ظاهراً يُراد به العام، ويَدْخُلُهُ الخاصُّ فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعامّاً ظاهراً يُراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره"^(٣). ولقد أشار الإمام في

(١) الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي (ت ٢٠٧هـ)، معاني القرآن، ط ١، (تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي)، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ج ٢، ص ٣٦٣.

(٢) أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي (ت ١٧٠هـ)، جمهرة أشعار العرب، (تحقيق علي محمد البجادي)، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص ١٢-١٣.

(٣) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت ٢٠٤هـ)، الرسالة، ط ١، (تحقيق رفعت فوزي عبد المطلب)، دار الوفاء – المنصورة، مصر، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٢٢.

هذا النص إلى جهات التجوز في اللغة العربية بوجه عام، وفي القرآن الكريم الذي نزل بها بوجه خاص. وعبارته (وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره) تعدّ قاعدة كلية تتدرج تحتها كل صور المجاز وغير المجاز مما يحصل فيه الصرف والخروج عن الظاهر^(١).

أما أبو عبيدة (٢١٠ هـ) صاحبُ أوّل كتابٍ سُمّي بـ(مجاز القرآن) فكان يطلق كلمة (المجاز) على كثير من طرق التعبير في القرآن الكريم، ولكنه لم يوضح مقصوده بهذه الكلمة ولم يشر إلى حدوده. ولذا شغل كثير من العلماء قديماً وحديثاً بالمجاز عند أبي عبيدة واختلفوا فيه كثيراً.

وبشكل عام، يمكن القول إنّ أبا عبيدة يستخدم هذه الكلمة للتعبير عن أساليب متعددة شملت كل صور الاستعمال غير النظامي للغة، وعن الظواهر اللغوية والبلاغية التي خرجت عن المألوف في التعبير؛ وبعض هذه الأساليب يتعلق بالصرف أو بالتركيب والنحو أو بالبلاغة^(٢).

ويجدر بالباحث أن يذكر أمثلة لمفهوم (المجاز) عند أبي عبيدة، ومن ذلك قوله: "ومن مجاز المقدم والمؤخر قال: (فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنْبِتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ) [الحج: ٥] أراد ربت واهتزت"^(٣). إلا أن هذا الأمر متعلق بالتركيب النحوي. ومن الظاهر أنه لا يريد به المعنى البلاغي الذي اصطلح عليه العلماء فيما بعد. ومع هذا، يستخدم أبو عبيدة هذا المصطلح في موضع آخر بمعناه عند البلاغيين المتأخرين، كإشارته إلى ما هو مجاز مرسل عندهم في قوله في شرح الآية: (وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِطْرًا) [الأنعام: ٦]، حيث يقول: "مجاز السماء هاهنا مجاز المطر، يقال: ما زلنا في سماء، أي في مطر، وما زلنا نطأ السماء، أي أثر المطر"^(٤).

فأشاع أبو عبيدة مصطلح (المجاز) في بيئة الدراسات القرآنية واللغوية، وسرعان ما تلقفه الدارسون فصار من أهم المصطلحات التي بني عليها صرح علم البيان^(٥). فمن هؤلاء الدارسين

(١) ينظر: المطعني، عبد العظيم إبراهيم، *المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع*، ط ٣، ٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠١٤م، ج ٢، ص ٤٤-٤٥.

(٢) ينظر: الغول، *المجاز في التراث العربي*، ص ٦٧؛ الجبوري، أحمد حمد، *موسوعة أساليب المجاز في القرآن الكريم*، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٧م، ص ٤٣؛ شوا، *الحقيقة والمجاز بين اللغة والبلاغة*، ص ١٤.

(٣) أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي البصري (ت ٢٠٩ هـ)، *مجاز القرآن*، (تحقيق محمد فواد سزكين)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨١هـ، ج ١، ص ١٢.

(٤) أبو عبيدة، *مجاز القرآن*، ج ١، ص ١٨٦.

(٥) ينظر: الغول، *المجاز في التراث العربي*، ص ٥٤-٥٥.

الأخفش الأوسط. إذ يستخدم هذا المصطلح في عدة مواضع في كتابه (معاني القرآن)^(١). ومن أمثلته قوله عند تفسير قوله تعالى: (يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ) [القمر: ٤٨]: "فجعل المس يذاق في جواز الكلام، ويقال: (كَيْفَ وَجَدْتَ طَعْمَ الضَّرْبِ؟)، وهذا مجاز"^(٢). ومع استخدام الأخفش هذا المصطلح إلا أنه لم يُحدّد تعريفاً له، ولم يتناول مفهوم المجاز في مقابل الحقيقة.

مرحلة التصريح

يقصد الباحث بمرحلة التصريح المرحلة التي صرّح فيها العلماء بمصطلح (المجاز) ووضعه في مقابل (الحقيقة)، بيد أنهم لم يعرفوه بتعريف جامع مانع. وتبدأ هذه المرحلة بدراسات الجاحظ، وتستمر بجهود العلماء نحو ابن قتيبة، وإسحاق بن إبراهيم بن وهب وغيرهم.

حاول الجاحظ (ت. ٢٥٥هـ) توضيح مفهوم (المجاز) عن طريق المقابلة بين الحقيقة والمجاز، دون أن يُعرّفه تعريفاً محدداً، أو دون وضع الحدود التي اشترطها العلماء بعد ذلك، وتفصل بين الحقيقة والمجاز، نحو العلاقات والقرائن. وتناول الجاحظ موضوع المجاز وعرض لصوره المختلفة في مؤلفاته المتعددة، وتحدث عنه في (البيان والتبيين) وفي (البخلاء) وفي غيرهما. أما كلامه عن المجاز في كتابه (الحيوان) خصوصاً فيعدّد لدى الدارسين من الأصول البلاغية في فهم المجاز^(٣). وهو يعبر عن مفهوم (المجاز) باسم (الاستعارة) أو (تسمية الشيء باسم غيره) تارة، ويصرّح بلفظ (المجاز) -الذي هو مقابل الحقيقة- تارة أخرى^(٤).

ومن أمثلة الأمثلة التي تناول فيها الجاحظ موضوع المجاز كلامه عن الفعل (أكل)، حيث يقول: "إذا قالوا أكله الأسد، فإنما يذهبون إلى الأكل المعروف، وإذا قالوا: أكله الأسنود فإنما يعنون النهش والدغ والعض فقط"^(٥). ومن الواضح أنه يحاول أن يشرح ظاهرة المجاز عن طريق المقابلة

(١) ينظر: الأخفش الأوسط، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، (ت ٢١٥هـ)، معاني القرآن، ط ١، م ٢، (تحقيق الدكتور هدى محمود قراة)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م، ج ١، ص ٦١؛ ج ١، ص ٨٤؛ ج ٢، ص ٥٢٩.

(٢) الأخفش الأوسط، معاني القرآن، ج ٢، ص ٥٢٩.

(٣) الغول، المجاز في التراث العربي، ص ٧٠.

(٤) ينظر: الجبوري، موسوعة أساليب المجاز، ص ٤٤.

(٥) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الليثي (ت ٢٥٥هـ)، كتاب الحيوان، ط ٢، م ٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ، ج ٥، ص ١٣.

بين مستوى الحقيقة والمجاز. كما يشرح الفعل (أكل) في قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا) [النساء: ١٠]، وفي قوله تعالى (سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّخْتِ) [المائدة: ٤٢] بقوله: "قد يقال لهم ذلك، وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها درهما واحدا في سبيل الأكل، وقد قال الله عز وجل: (إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا) [النساء: ١٠] وهذا مجاز آخر"^(١). ويذكر الجاحظ هذه الآيات مع آيات أخرى من القرآن الكريم وبعض أبيات الشعر التي تجري مجرى الآيات في (الاستعارة)، ثم يُعَقِّبُ ذلك كله بقوله: "فهذا كله مختلف وهو كله مجاز"^(٢).

ومن هنا يتضح لنا أن الجاحظ بجمعه للشواهد المجازية من أقوال العرب، وأبيات الشعر، والآيات القرآنية قد أدرك إدراكا تاما الفرق بين مستوى الحقيقة والمجاز، ووضع المجاز في مقابل الحقيقة؛ غير أنه لم يعرف المجاز تعريفا واضحا، ولم يستقر مصطلح (المجاز) عنده^(٣).

أما ابن قتيبة (ت. ٢٧٦ هـ) فهو يُعَدُّ أول من أفرد بابين مستقلين لدراسة (المجاز) و(الاستعارة). وفي الفصل الذي عقده للمجاز أطلق اسم (المجاز) على النصوص التي تحمل على خلاف ظاهرها. ودافع عن القرآن في كتابه (تأويل مشكل القرآن) رادًا على الطاعنين في القرآن بالزعم أن المجاز ضرب من الكذب. فقال: "وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنهم زعموا: أنه كذب؛ لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تُسأل، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا؛ لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة"^(٤). وفي كلامه هذا يشير إلى الآيتين: (فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ) [الكهف: ٧٧]، (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) [يوسف: ٨٢].

وقد أشار ابن قتيبة إلى بعض كلام معاصريه، ويفهم من هذه الإشارات: أن كلمة (المجاز) أصبحت في عهده مقابلة لكلمة: (حقيقة) فقد تنبه للفهم البياني للمجاز، ووضع في ذهنه تلك القسمة الثنائية (حقيقة – مجاز). إلا أنه يعرف المجاز بمعناه العام، لأن القيود الدقيقة للمجاز التي نجدها عند المتأخرين لم تكن قد دونت بعد. ولذلك يمكن القول: إن ابن قتيبة قد وضع كلمة (المجاز) لمعانٍ أوسع من المعاني التي استقر عليها مصطلح (المجاز) عند البلاغيين المتأخرين مثل عبد القاهر

(١) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ٥، ص ١٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٦-١٢.

(٣) ينظر: ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص ٥٥-٥٦؛ الجبوري، موسوعة أساليب المجاز، ص ٤٥.

(٤) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، تأويل مشكل القرآن، (تحقيق إبراهيم شمس الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٨٥.

الجرجاني أو السكاكي. وكذلك أدخل في إطار المجاز ما ليس منه، حيث يقول: "للعرب المجازات في الكلام، ومعناه: طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار...."^(١). يشير بقوله هذا إلى اتساع الكلام عند العرب، غير أن هذا كلام عام، لا يميز المجاز عن غيره من طرق القول المختلفة. علاوة على ذلك، حين عرف ابن قتيبة الاستعارة أدخل فيها ما هو مجاز مرسل، ولم يفرق بين ما علاقته المشابهة، وما علاقته غير المشابهة^(٢).

كانت هذه هي جهود الجاحظ وابن قتيبة في تطور مصطلح المجاز، ويُلاحظ في تلك الفترة أن بعض العلماء كانوا يعبرون عن الظاهرة المجازية بكلمة (الاستعارة). ومنهم ابن المعتز (ت. ٢٩٦ هـ)، والقاضي علي الجرجاني (ت. ٣٦٦ هـ)، وأبو بشر الأمدي (ت. ٣٧٠ هـ)، والرماني (ت. ٣٨٤ هـ).

مرحلة التعريف

المقصود بمرحلة التعريف هي المرحلة التي بدأ فيها العلماء بتعريف (المجاز) بوصفه مصطلحاً بلاغياً. ومن هؤلاء العلماء؛ اللغويون نحو: ابن جني، وابن فارس، والثعالبي؛ والأصوليون نحو: الجصاص، وأبي الحسين البصري، وابن حزم؛ والمفسرون نحو: الشريف الرضي، والزمخشري؛ والمتكلمون نحو: القاضي عبد الجبار والباقلاني. ويُلاحظ في هذه المرحلة أن الاختلاف في حدود هذا المصطلح لم يزل بينهم. ولذا سمى الباحث هذه المرحلة مرحلة التعريف، ويليهما مرحلة التحديد. وتمتد هذه المرحلة من القرن الرابع إلى نهاية القرن الخامس الهجري.

ولعل من أسبق التعريفات لمفهوم (المجاز) تعريف أحد الأصوليين، وهو أبو بكر الجصاص (ت. ٣٧٠ هـ) في كتابه (الفصول في الأصول). فقد عقد باباً مستقلاً بعنوان (فصل تناول اللفظ معنيين هو في أحدهما مجاز وفي الآخر حقيقة). وعرف المجاز بقوله: "هو المعدول به عن حقيقته والمستعمل في غير موضعه الموضوع له في أصل اللغة ولا يجوز أن يعدل به عن جهته وموضعه إلا بدلالة"^(٣). وهو لا يذكر تعريفاً للحقيقة والمجاز فقط، بل يضع قاعدة في مسألة تناول اللفظ معنيين، وفي تلك الحالة يرى الجصاص أن الواجب حمل اللفظ على الحقيقة، ولا يصرف إلى المجاز

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٢٢.

(٢) ينظر: شوا، الحقيقة والمجاز بين اللغة والبلاغة، ص ١٤-١٥؛ السامرائي، مهدي صالح، المجاز في البلاغة العربية، ط ١، دار ابن كثير، دمشق، ٢٠١٥م، ص ٦٥-٦٦.

(٣) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٩٩٤م، ج ١، ص ٤٦.

إلا بدلالة. وما ينبغي الالتفات إليه هو: أن الجصاص اشترط حمل اللفظ على المجاز بوجود (الدلالة)، ويذكر هذا القيد (الدلالة) في تعريف المجاز وفي القاعدة المتعلقة بحمله على المجاز. و(الدلالة) عنده هي (القرينة) عند المتأخرين. وهذا يدل على الإدراك المتقدم لدى الأصوليين لقضية المجاز وقرينته.

ومن اللغويين في القرن الرابع، ابن جني (ت. ٣٩٢هـ) الذي تناول موضوع المجاز في كتابه (الخصائص) في قسم سماه بـ(باب في فرق بين الحقيقة والمجاز)، ويعرف فيه كلاً من (الحقيقة) و(المجاز) في بداية الموضوع بقوله: "الحقيقة ما أُقِرَّ على أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك. وإنما يُؤتى بالمجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدم هذه الأوصاف كانت الحقيقة ألبتة"^(١). ويفهم من هذا أن (المجاز) عند ابن جني هو اللفظ الذي لم يُقَرَّ في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة. ولم يعرف ابن جني (المجاز) بشكل واضح، بل اكتفى بالإشارة إلى كون المجاز ضد الحقيقة، وإلى العدول من الحقيقة الموضوعية لها الكلمة إلى المجاز. وهذا العدول ركن أساسي من أركان المجاز، غير أنه غير كاف وحده في تحقيق التجوز في الكلام، إذ لا بد فيه من (علاقة) مصححة له، و(قرينة) تمنع من إرادة المعنى الوضعي، قد خلا تعريف ابن جني منهما^(٢). على الرغم من أنه يشير إلى العلاقة والقرينة في مواضع أخرى إلا أنه لم ينص عليهما في تعريفه، فجاء تعريفه تعريفاً غير مانع من دخول أشياء أخرى ليست من المجاز عند البلاغيين^(٣).

ومن ناحية أخرى، عقّب فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦ هـ) على ابن جني في تعريفه للمجاز، فقال: "هذا ضعيف؛ لأن ما ذكره في حد الحقيقة تخرج عنه الحقيقة الشرعية والعرفية، وهما يدخلان فيما جعله حد المجاز"^(٤). مع صحة كلام الرازي، يبدو أن ابن جني ركز في تعريفه على الحقيقة اللغوية فقط.

والمتكلمون أيضاً اعتنوا بقضية المجاز حيث إن له أثراً في اختلاف آرائهم، فهم يبحثون عن مستند لآرائهم ومذاهبهم باستدلال من المجاز. من هؤلاء إمام من أئمة المعتزلة القاضي عبد الجبار (ت. ٤١٥ هـ) الذي يعرف المجاز بقوله: "التجوّز هو أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له

(١) ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، الخصائص، ط٤، ٣م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ٢، ص ٤٤٤.

(٢) ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج ١، ص ٩٨.

(٣) ينظر: غول، المجاز في التراث العربي، ص ٧٧.

(٤) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين (ت ٦٠٦هـ)، المحصول، ط٣، (تحقيق طه جابر فياض العلواني)، مؤسسة الرسالة، ج ١، ص ٢٩١.

في الأصل^(١). كما يُلحَظُ أن القاضي أشار إلى فكرة النقل في تعريفه للمجاز، ويحسب له حقا إدراكه الجيد لمرونة اللغة في تنقلها بين الحقيقة والمجاز، إلا أنه لم يشر إلى العلاقة التي تربط المعنى الأصلي بالمعنى المجازي، وكذلك لم يشر إلى القرينة المانعة من إرادة الدلالة الحقيقية^(٢).

وقد أشار الباحث سابقاً إلى اعتناء الأصوليين بقضية المجاز في (مرحلة التلميح) لمصطلح المجاز، كما ذكر في بداية (مرحلة التعريف) تعريف الجصاص (ت. ٣٧٠ هـ). والآن من اللازم أن يتناول الباحث جهود الأصوليين في القرن الخامس حيث إن لهم جهداً متميزاً في تعريف المجاز ودراسته. ومنهم أبو الحسين البصري (ت. ٤٣٦ هـ) العالم الأصولي الحنفي. بدأ أبو الحسين بحثه عن الحقيقة والمجاز بوضع تعريف يعتبر بمثابة الحد لهما^(٣)، حيث يقول: "الحقيقة ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به، وقد دخل في هذا الحد الحقيقة اللغوية والعرفية والشرعية، والمجاز هو ما أفيد به معنى مصطلحاً عليه، غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب فيها"^(٤). وقد نال تعريف أبي الحسين هذا تقدير الأصوليين، فرأى الرازي أنه أحسن ما قيل في تعريف الحقيقة والمجاز، ولكنه لم يشر إلى العلاقة والقرينة. والمجاز بدون العلاقة يمكن أن يعتبر وضعاً جديداً، أو يظن أنه كذب بدون قرينة^(٥). ويُلاحظ أنه أدخل إلى تعريف المجاز قيد (الاصطلاح الذي وقع التخاطب به). ويأتي بيانه في الكلام عن تعريف المجاز المقرر عند المتأخرين.

أما ابن حزم (ت. ٤٥٦ هـ) من أئمة المذهب الظاهري فيكشف كلامه في المجاز عن قبوله وجود المجاز في اللغة والشرعية، وعن إدراكه العميق للظاهرة المجازية، وانفراده بمنهجه الذي يتميز عن غيره في عصره حيث تناول (المجاز) أولاً بمعناه اللغوي، ثم بمعناه الاصطلاحي، وبعد ذلك ذكر المعنى الشرعي للمجاز، فيقول: "والمجاز هو في اللغة ما سلك عليه من مكان إلى مكان وهو الطريق الموصل بين الأماكن"^(٦). ثم يشير إلى تحول كلمة (المجاز) من المعنى اللغوي إلى

(١) القاضي عبد الجبار، **المعني**، (تحقيق محمود محمد الخضير)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٨٥م، ج ٥، ص ١١٧.

(٢) ينظر: الغول، **المجاز في التراث العربي**، ص ٧٩.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٤) أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب (ت ٤٣٦ هـ)، **المعتمد في أصول الفقه**، ط ١، ٢م، (تحقيق خليل الميس)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣ هـ، ج ١، ص ١١.

(٥) ينظر: الرازي، **المحصول**، ج ١، ص ٢٩٠.

(٦) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، **الإحكام في أصول الأحكام**، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ج ١، ص ٤٨.

المعنى الاصطلاحي بقوله: "ثم استعمل فيما نقل عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر ولا يعلم ذلك إلا من دليل من اتفاق أو مشاهدة"^(١). ومن الواضح أنه يصرح بقضية النقل من معنى إلى معنى آخر، وكذلك يشترط وجود (دليل) لهذا النقل، وهذا القيد (الدليل) يُعدُّ عند المتأخرين (قرينة).

ولم يكتفِ ابن حزم بهذا التعريف للمجاز، بل ينتقل إلى مسألة النقل في الشريعة فيقول: "وهو [يقصد المجاز] في الدين كل ما نقله الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم عن موضعه في اللغة إلى معنى آخر ومعنى ثان، ولا يُقبل من أحد في شيء من النصوص أنه مجاز إلا ببرهان يأتي به من نص آخر أو إجماع متيقن أو ضرورة حس وهو حينئذ حقيقي لأن التسمية لله عز وجل فإذا سمى تعالى شيئاً ما باسم ما فهو اسم ذلك الشيء على الحقيقة في ذلك المكان وليس ذلك في الدين لغير الله تعالى"^(٢). ويُفهم من هذا أن ابن حزم يفرق بين نوعين من النقل؛ لأن النقل في الحقيقة الشرعية يختلف عن النقل في المجاز في القرآن؛ فالحقيقة الشرعية استعمال الكلمة بوضع شرعي وضعه الله تعالى. أما المجاز في القرآن فيكون في الألفاظ التي نقلها تعالى عن معناها الموضوعة له في اللغة، دون أن تصبح ذات وضع شرعي. ونستنتج من ذلك أن ابن حزم أيضاً من الذين أدركوا مراتب الحقيقة والنقل المجازي في القرن الخامس^(٣).

مرحلة التحديد

في هذه المرحلة، يبين العلماء حدود مصطلح (المجاز) عن طريق ضبط تعريفه، والتفريق بينه وبين أضرب الكلام الأخرى مثل الحقيقة والكناية، وذلك بإضافة بعض القيود في تعريفاتهم نحو العلاقة والقرينة التي بوجودها يتحقق انتقال اللفظ من الحقيقة إلى المجاز دون خلط أو تداخل. وتظهر في هذه المرحلة جهود العلماء أمثال عبد القاهر الجرجاني (ت. ٤٧١ هـ)، والسكاكي (ت. ٦٢٦ هـ) والقزويني (ت. ٧٣٩ هـ) وغيرهم.

وممّا لا شك فيه أن عبد القاهر الجرجاني قد أسهم في تحديد المصطلحات البلاغية إسهاماً كبيراً، ولا غرو؛ فهو له الجهد المتميز في تأسيس علم البيان بوصفه علماً مدوّناً. وقد وضع تعريفاً محدداً ومفصلاً لمصطلح (المجاز) بقوله: "وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨.

(٣) ينظر: غول، المجاز في التراث العربي، ص ٨٢-٨٣؛ شوا، الحقيقة والمجاز بين اللغة والبلاغة، ٤٦-٤٧.

وَضَع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول^(١). وفي هذا التعريف بقيت الكلمتان (الثاني والأول) مبهمتين. والمقصود بهما المعنى الأول - هو المعنى الأصلي الذي وضعت الكلمة له-، والمعنى الثاني - وهو المعنى الذي تُجَوِّز بالكلمة إليه-. وبدلنا على ذلك التعريف الثاني الذي يقول فيه: "وإن شئت قلت: كل كلمة جُرِّت بها ما وقعت به في وَضَع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعا، لملاحظة بين ما تُجَوِّز بها إليه، وبين أصلها الذي وُضِعَتْ له في وضع واضعها، فهي مجاز"^(٢).

ومن اللافت للانتباه أن عبد القاهر اشترط وجود (الملاحظة بين الثاني والأول) لحمل اللفظ على المجاز. ويشرح قيد (الملاحظة) بقوله: "معنى الملاحظة هو أنها تستند في الجملة إلى غير هذا الذي تريده بها الآن، إلا أن هذا الاستناد يَفْقَى وَيَضْعَف، بيانه ما مضى من أنك تقول: (رأيت أسداً)، تريد رجلاً شبيهاً بالأسد، لم يشتبه عليك الأمر في حاجة الثاني إلى الأول"^(٣). والذي يفهم من هذا أن عبد القاهر الجرجاني يشترط وجود ملابسة وعلاقة بين المعنى الأول الذي وضعت له الكلمة في وضع واضعها، والمعنى الثاني الذي أستمعلت الكلمة فيه. أو يشترط نوع صلة مع القرينة التي تصرف الذهن عن أن يراد بالكلمة المعنى الذي وضعت له أولاً، وتكون دليلاً تستند إليه الكلمة في المعنى الجديد. ويسمي عبد القاهر المعنى الثاني الجديد بـ(معنى المعنى)^(٤).

ومع ما في تعريف عبد القاهر من التطور، يُلَحَظ أنه لا يميز بين العلاقة والقرينة، ولا يشترط كلا منها على حدة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اشتراط الملاحظة يوهم إمكانية دخول الحقائق الشرعية والعرفية في إطار مصطلح (المجاز)، لأن الحقائق الشرعية كلفظ (صلاة) انتقلت عن معنى (الدعاء) وتحدت بمعنى جديد وهو العبادة بالأركان الخاصة^(٥).

وفي القرن السادس جاء فخر الدين الرازي (ت. ٦٠٦) الذي صاحب يد طولى في المسائل اللغوية والأصولية والعقلية. وألف الرازي كتاب (المحصول) في أصول الفقه، وكذلك لخص كتابي عبد القاهر الجرجاني (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) بكتاب واحد فسماه بـ(نهاية الإيجاز في

(١) عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٧١هـ)، أسرار البلاغة، (تحقيق وتعليق: محمود محمد شاكر)، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، ص ٣٥١.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٥١-٣٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.

(٤) ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، (تحقيق محمود محمد شاكر)، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٩٢، ص ٢٦٣. وينظر أيضاً: المرجع نفسه: ٦٧٦.

(٥) ينظر: الجبوري، موسوعة أساليب المجاز، ص ٥٠-٥١.

الإعجاز)، ويعتبر هذا الكتاب كتاب قيم في دراسات إعجاز القرآن وفي البلاغة العربية أيضا. ويتناول الرازي قضية المجاز في كل من كتابيه (المحصول) و(نهاية الإيجاز).

ومن أعلام البيانبيين الذين لهم جهد في تأسيس البلاغة العربية، السكاكي (ت. ٦٢٦ هـ) صاحب (مفتاح العلوم)، الذي يعرف (المجاز) بأنه "الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق، استعمالا في الغير، بالنسبة إلى نوع حقيقتها، مع قرينة مانعة عن إرادة معناها في ذلك النوع"^(١). وبعد ذلك يذكر تعريفين أيضا. ومن اللافت للنظر أن السكاكي يذكر عدة احترازا. ومن أهمها أنه أدخل مصطلح (القرينة) قيّدا في تعريف (المجاز). مع هذا، يأخذ بعض الدارسين على السكاكي عدم ضبطه المصطلح بصورة موجزة وواضحة بعد سبق جهود العلماء في هذا المجال، ويرون تعدد التعريفات عند السكاكي دليلا على اضطراب الحد وعدم استقراره عنده^(٢).

أما القزويني (ت. ٧٣٩ هـ) الذي قام بتلخيص (مفتاح العلوم) فيختلف تعريف المجاز عنده باختلاف المجاز في حالة الأفراد والتركيب. فيعرف أولا المجاز المفرد بقوله: "هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته. ولا بد من العلاقة ليخرج الغلط والكناية"^(٣). ثم يعرف المجاز المركّب بقوله: "هو اللفظ المستعمل فيما شئ به بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة"^(٤). ومما يُلاحظ أن القزويني تناول موضوع المجاز في حالتين: وقوع المجاز في الكلمة المفردة وفي الجملة المركبة. وفي رأي القزويني حقيقة كل منها تخالف حقيقة الآخر، فلا يمكن جمعهما في تعريف واحد^(٥). والأمر الثاني أنه يذكر قيّدا مهما وهو (اصطلاح التخاطب). وسيشرحه الباحث في أثناء تناول التعريف المشهور عند المعاصرين فيما بعد.

(١) السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (ت ٦٢٦ هـ)، مفتاح العلوم، ط ٢، (تحقيق عبد الحميد الهنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١ م، ص ٤٦٨.

(٢) ينظر: الجبوري، موسوعة أساليب المجاز، ص ٥١.

(٣) القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب، التلخيص في علوم البلاغة، ط ٢، (تحقيق: عبد الحميد هنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩ م، ص ٧٢.

(٤) القزويني، التلخيص، ص ٧٩.

(٥) ينظر: التفّازاني، العلامة سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت ٧٩٢ هـ)، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، ط ٢، (تحقيق: عبد الحميد هنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧ م، ص ٥٧٢.

التعريف المختار للمجاز

أما تعريف المجاز الذي ترجّح عند المتأخرين واشتهر عند المعاصرين، فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي^(١).

ويشمل هذا التعريف خمسة قيود للفظ الذي يجري عيله المجاز: ١- (المستعمل)، ٢- (في غير ما وضع له)، ٣- (في اصطلاح التخاطب)، ٤- (لعلاقة)، ٥- (مع قرينة مانعة). ويرى الباحث لزما عليه أن يشرح كلاً من هذه القيود ليتضح المقصود:

١- كونه مستعملاً: فقد احتُرز به عن الكلمة التي لم تستعمل، فإنها قبل الاستعمال لا تسمى حقيقة ولا مجازاً^(٢).

٢- كونه في غير ما وضع له: فقد احتُرز به عن الحقيقة وهي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في كافة الاصطلاحات كـ(الأسد) المستعمل في معنى الحيوان المعروف^(٣). والوضع هو "تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه"^(٤) وسيأتي الكلام عنه لاحقاً إن شاء الله.

٣- وَضْع الكلمة في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب: المسألة الأساسية في المجاز هي استعمال الكلمة في غير ما وضعت له في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب بالكلمة المنطوق بها. والمقصود بالاصطلاح الذي وقع به التخاطب هو وجه التوافق بين طرفي الخطاب -مُخاطَب ومُخاطَب- في وضع الكلمة للمعنى. فالتوافق إذن تواضع طرفي الخطاب على استعمال الكلمات في المعاني المعينة. وإذا اختلف طرفا الخطاب، اختلف التوافق والمواضعة بينها. وبناء على هذا

(١) ينظر: السمرقندي، إبراهيم بن محمد الليثي (ت ٩٠٧هـ)، الرسالة السمرقندية (في ضمن "الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية")، ط ٢، (تحقيق مصطفى شيخ مصطفى)، المكتبة الهاشمية، بيروت، ٢٠١٥م، ص ٣٤٨؛ الصبان، محمد بن علي أبو العرفان (ت ١٢٠٦هـ)، الرسالة البيانية (في ضمن "حاشية غليش على الرسالة البيانية")، ط ١، (تحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م، ص ٦٦-٦٧؛ أقصبي، محمد بن الحسن الفاسي، الشرح المطول على أرجوزة ابن كيران في الحقيقة والمجاز، ط ١، (تحقيق المعتمد الخراز)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٦م، ص ٩٩.

(٢) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ٥٧٢؛ عوني، حامد، المنهاج الواضح للبلاغة، ط ١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠١٢م، ج ٥، ص ٩٠.

(٣) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ٥٧٢؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٥، ص ٩٠.

(٤) القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الملقب بالخطيب (ت ٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، ط ١، (تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجي)، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٢٦هـ، ص ٢٨٧؛ ينظر أيضاً: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢١٤.

الاختلاف، يقسم البيانين وعلماء علم الوضع الألفاظ العربية إلى أربعة أقسام باعتبار واضعها: لغوي، وشرعي، وعرفي عام، وعرفي خاص^(١).

وإن كان واضع الكلمة للمعنى واضع اللغة فالكلمة تكون لغوية؛ وإن كان واضعها صاحب الشريعة فالكلمة شرعية؛ وإن كان واضعها أهل العرف فهي عرفية؛ وإن كان أهل العرف قوماً مخصوصين تكون الكلمة عرفية خاصة. مثال اللغوية لفظ (أسد) إذا استعمله المخاطب بمعناه اللغوي في (السبع المخصوص). ومثال الشرعية لفظ (صلاة) إذا استعمله المخاطب بالمعنى الشرعي في (العبادة المخصوصة)، وحينئذ يتم تعيين المعنى للكلمة من جهة واضع الشريعة. ومثال العرفية العامة لفظ (دابة) إذا استعمله المخاطب بالعرف العام في (ذي الأربع). ومثال العرفية الخاصة أو الاصطلاحية لفظ (المرفوع) إذا استعمله المخاطب في (الكلمة المخصوصة بحكم الرفع) بمعناها العرفي الخاص وهو معناه الاصطلاحي عند النحاة. وحينئذ يكون تعيين المعنى للكلمة من جهة قوم مخصوصين كأرباب الصناعة^(٢).

وإذا رجعنا إلى قيد (الاصطلاح الذي وقع به التخاطب)، احترز بهذا القيد عن الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح آخر أو تواضع آخر^(٣). من الممكن أن يوضح الباحث هذا القيد بمثال، فكلية (الصلاة) إذا استعملها المتكلم بالمعنى الشرعي في معنى (الأركان الخاصة بقصد التعبد)، فليست بمجاز، لاستعمالها فيما وضعت له في اصطلاح أهل الشرع حقيقة. على الرغم من استعمالها في غير ما وضعت له في اصطلاح أهل اللغة. أما إذا استعمل المخاطب كلمة (الصلاة) بالمعنى الشرعي لكن في معنى (الدعاء)، فهو مجاز. فليس كل مستعمل في غير موضوعه مجازاً، وإنما يكون مجازاً بشرط أن يكون استعماله في غير موضوعه بالاعتبار الذي وقع به

(١) "عرفي خاص" عند بعض البيانين "اصطلاح".

(٢) ينظر: السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص ٤٦٨؛ القزويني، **التلخيص**، ص ٧٢؛ التفتازاني، **المطول**، ص ٥٧٤؛ الإيجي، **عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت. ٧٥٦هـ)**، الرسالة الوضعية العضدية، مطبعة صفا وأنوار، إسطنبول، ١٣١١هـ، ص ٧٩؛ الأكياني، إبراهيم حقي، **متن في الوضع**، مطبعة صفا وأنوار، إسطنبول، ١٣١١هـ، ص ٧٤؛ رحيمي أفندي، محمد، **العجالة الرحمية شرح الرسالة الوضعية (في ضمن "مجموعة الوضعية")**، مطبعة صفا وأنوار، إسطنبول، ١٣١١هـ، ص ٢٥؛ التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، (تحقيق علي دحروج)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ١٦٠٠.

(٣) ينظر: التفتازاني، **المطول**، ص ٥٧٣؛ وعوني، **المنهاج الواضح للبلاغة**، ج ٥، ص ٩١.

التخاطب^(١). والخلاصة فقد تخرج بهذا القيد الحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية من إطار مفهوم (المجاز).

٤- **العلاقة:** هي الاتصال والمناسبة بين المعنى الموضوع له اللفظ (أي: المعنى الحقيقي) والمعنى المستعمل فيه (أي: المعنى المجازي)، وقد تكون هذه المناسبة المشابهة بين المعنيين، أو غيرها. فيختلف نوع المجاز باختلاف العلاقة، فإذا كانت العلاقة هي المشابهة فهو استعارة، وإلا فهو مجاز مرسل^(٢). ويأتي الكلام عنه فيما بعد.

واحترز بقيد (العلاقة) في تعريف المجاز، عن الغلط اللساني، وهو ما استعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة، من غير تعمد لهذا الاستعمال. على سبيل المثال، إذا أشار متكلم إلى حجر، وأراد أن يقول: (خذ هذا الحجر)، فقالَ على سبيل الغلط: (خذ هذا الفرس)، فقد استعمل كلمة (الفرس) في غير ما وضعت له غلطاً لا قصداً.

٥- **القرينة:** سيشرح الباحث القرينة لغة واصطلاحاً ويبين وظيفته في مبحث مستقل في هذا الفصل. مع هذا، يجدر بالباحث أن يوضح تقييد القرينة بـ(المانعة). واحترز بتقييدها ليخرج (الكناية) عن تعريف (المجاز). فإن قرينة الكناية لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي. بعبارة أخرى، كل من المجاز والكناية في حاجة إلى القرينة، ولكن قرينة المجاز مانعة، وقرينة الكناية غير مانعة^(٣).

هذا، ومن الممكن أن يُظن أن الباحث قد أطال الكلام بلا فائدة في مسألة تطور مصطلح المجاز، غير أن هذا العرض يكون نظرة تاريخية للبحث عن موقع المجاز في البلاغة العربية، وأرضية علمية لمناقشة الباحث اختلاف العلماء في إثبات المجاز ونفيه في اللغة والقرآن. وكذلك يُستفاد من هذه الأرضية العلمية في البحث عن تطور مصطلح القرينة. ويتناول الباحث هذه المسائل في مبحث قادم.

(١) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٥، ص ٩١.

(٢) ينظر: الصبان، الرسالة البيانية، ص ٧٥؛ الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، المكتبة العصرية، بيروت، ص ٣١٩.

(٣) ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص ٣١٩.

المطلب الثالث: أنواع المجاز

بعد تناول مفهوم المجاز عبر المراحل، يظهر لنا أن نضج مصطلح المجاز واستقراره في الأذهان كان بفضل ما تقدم به عبد القاهر والسكاكي والخطيب القزويني. ويقدم الباحث الآن أنواع المجاز كما استقرت عند عبد القاهر ومن تبعه، إذ الدراسة المجازية التي قدمها الجرجاني خصوصاً في كتابيه (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) كانت الأساس الذي بنى عليه المتأخرون تصوراتهم للقضية المجازية، فتقسيم المجاز إلى: لغوي وعقلي، لا يختلف في كتبهم عما وجدناه عند الإمام عبد القاهر، وهو أول من قام بهذا التقسيم^(١)، فقد وضع الإمام عبد القاهر الحدود الفاصلة بين أنواع المجاز، كما سمي كلا منها باسمه الاصطلاحي ليميز كل نوع عن الآخر^(٢).

وينقسم المجاز من حيث موضع التجوّز عن الحقيقة؛ فالمجاز إما يكون في اللفظ ذاته، أو يكون في إسناد اللفظ إلى غيره. فإن كان المجاز في اللفظ ذاته بأن نقل من معناه الموضوع له إلى معنى آخر، سمي مجازاً لغوياً. ويُسمّى بذلك لأن الفيصل له هو اللغة. ومتى أُطلقت كلمة (المجاز) انصرفت إلى المجاز اللغوي لأنه نوع مشهور. ولقد ذكر الباحث في تعريف المجاز، أن من العناصر التي لا بد منها للمجاز العلاقة. ويتفرع المجاز اللغوي باعتبار العلاقة إلى فرعين: فإذا كانت العلاقة بين المعنيين هي المشابهة فهو استعارة، كما في لفظ (أسد) في جملة (رأيت أسداً في الدار)؛ أما إذا كانت العلاقة غير المشابهة فهو مجاز مرسل، كما في لفظ (نبات) في جملة (أمطرت السماء نباتاً). فكل من لفظي (أسد) و(نبات) مجاز، لأنهما استعملوا في غير ما وضع لهما بعلاقة المشابهة والمسببية^(٣).

وإن كان المجاز في الإسناد بأن أسند إلى غير ما حقه أن يسند إليه سمي مجازاً عقلياً. ويُسمّى بذلك لأن العقل هو الذي حكم عليه وليست اللغة. ويسمى بالمجاز الإسنادي أو بالمجاز الحكمي أيضاً. ولا يكون المجاز العقلي في الكلمة نفسها، فالكلمة لم تخرج عن وضعها اللغوي، إنما يكون هذا النوع من المجاز في الإسناد، ومن أمثلته جملة: (أنضج الربيع الثمر)، فيرى المتأمل في

(١) ينظر: السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص ٩٩-١٠٠؛ والجبوري، موسوعة أساليب المجاز، ص ٦٢؛ العساسفة، المجاز دراسة في النشأة والتطور، ص ٨٣٧.

(٢) ينظر: العساسفة، المجاز دراسة في النشأة والتطور، ص ٨٣٧.

(٣) ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص ٣١٩؛ وعوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ٩٨؛ عباس، فضل حسن، البلاغة فنونها وأفانها علم البيان والبديع. ط ١٢، دار النفائس، الأردن، ٢٠٠٩م، ص ١٦٢.

هذه الجملة أن كل الكلمات فيها استعملت فيما وضعت لها، أما إسناد (أنضج) إلى (الربيع) فليس إسناداً حقيقياً^(١).

ويكتفي الباحث بهذا القدر في الكلام عن أنواع المجاز؛ لأنه سيتناول أنواع المجاز وقرائنه وتطبيقات الألوسي لها على الشواهد القرآنية في الفصل الأول من هذه الرسالة، ولكل هذه الأنواع مبحث خاص ستأتي تفصيلاتها فيما بعد.



(١) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ٩٤؛ عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، ص ١٦٢ - ١٦٥.

المبحث الثاني: مَوْقِعُ المجاز في البلاغة العربية وبلاغة القرآن

قبل الحديث عن موقع (المجاز) في البلاغة العربية وبلاغة القرآن، يرى الباحث لزاماً عليه أن يحرر مسألة إنكار المجاز، بعرض موجزٍ لأراء العلماء وأدلتهم ومناقشتها في مطلب مستقل. بعد هذا، سيعالج الباحث ظاهرة المجاز في اللغة العربية وأدبها منذ العصر الجاهلي. ثم يتناول كون القرآن منزلاً بلسان العرب وكذلك دواعي استعمال المجاز في القرآن.

المطلب الأول: مسألة إنكار المجاز

كما اتضح في المبحث السابق فقد بدأت الدراسات المجازية منذ القرن الثاني. فنجد البذور الأولى للدراسة المجازية عند أبي زيد القرشي، وسيبويه والفراء. ثمَّ كان تطوره على يد من بعدهم نحو أبي عبيدة، والجاحظ وابن قتيبة. فقد ظهر في كتاباتهم مصطلح المجاز وكثرت الأمثلة عليه. ومع ذلك، فقد سمى العلماء الذين فهموا الظاهرة المجازية (المجاز) بأسماء مختلفة. وشاع مصطلح الاتساع والاستعارة كما شاع مصطلح المجاز. ثم استقر مصطلح المجاز في الأذهان والألسن ووضع العلماء تعريفات له. وعقب ذلك، حددوا إطار مصطلح المجاز بداية من القرن الخامس الهجري. وكل ذلك، يظهر العناية العلمية والأدبية لقضية المجاز عند العلماء المسلمين.

ورأى علماء لا يُحصى عددهم ولا يُعدُّ، في مجالات علمية مختلفة، بعضهم لغوي، وبعضهم بلاغي، وبعضهم مفسر، وبعضهم أصولي وغير ذلك - رأوا توسع العرب في كلامهم وصرفهم الألفاظ عن ظاهرها، فبحثوا عن أساليب التوسع، وحددوا مصطلحاته واستخرجوا الشواهد الشعرية والقرآنية على تلك الأساليب؛ ومن نافلة القول إنهم قبلوا وجود المجاز في اللغة والقرآن. وقضية وجود المجاز فيهما لا حاجة لها إلى دليل ولا إثبات؛ حيث إنه معروف بطبيعة اللغة وشهادة جهود العلماء.

إلا أن بعضاً من العلماء يذهبون إلى عدم وجود المجاز في اللغة أو في القرآن. فإن لم يكن من الممكن تحديد من يقبل المجاز في اللغة والقرآن لكثرتهم، فإنه من الممكن أن نذكر العلماء الذين لا يرون المجاز فيهما. ومنهم ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية، وداوود الظاهري ومن تبعهم. ولكيلا تبقى شبهة لدى القارئ في هذه المسألة، سيورد الباحث هنا آراءهم الأساسية في دعواهم عدم وجود المجاز في اللغة أو في القرآن، ثم يمحّصها. وهذه المسألة ذات ارتباط باشتراط القرينة للمجاز أيضاً.

وأهم آراء منكري المجاز ما يأتي:

- تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز أمر حادث وقع في كلام المتأخرين ولم يقل به أحد من السلف، وهو بدعة حدثت في القرن الرابع. واستخدام مصطلح المجاز في "الغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف"^(١).
- إذا سلمنا بوقوع المجاز في القرآن جاز أن يقال: إن الله متجوز، أي قائل بالمجاز. وهذا لا يصح باتفاق فوجب منع المجاز عن القرآن^(٢).
- العدول عن الحقيقة إلى المجاز لا يكون إلا إذا ضاقت الحقيقة بالتكلم فيعدل إلى المجاز. وهذا في حق الله تعالى لا يجوز^(٣).
- إن المجاز يجوز نفيه. وما جاز نفيه فهو كذب، فالمجاز كذب^(٤).

وإذا بدأ الباحث تمحيص هذه الآراء، فإنه يمكن القول في الادعاء الأول: إن تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز ما هو إلا في المعاني، وليس تقسيما في الألفاظ. والصحابة الكرام -رضي الله عنهم أجمعين- والتابعون كانوا يفهمون ما نزل من آيات القرآن بلسانهم. ويظهر فهمهم هذا في تفسيراتهم المروية إلينا، ولا داعي لرواية صريحة منهم تفيد أن هذا اللفظ على الحقيقة وغيره على المجاز أو مثل ذلك. وعدم ظهور المصطلح عندهم يرجع إلى أن العلوم العربية ظهرت متأخرة عنهم، ولم تكن في زمانهم، لعدم حاجتهم إلى مثل هذه العلوم ومصطلحاتها. ووقوع مصطلحات عند المتأخرين مثل (التوسع) و(المجاز) وغيرهما ليس أمرا محرما. بل أي خير أعظم من هذا الخير الذي تضبط به قواعد اللغة التي نزل بها القرآن.

ولذلك لم يكن عند العلماء الأوائل من جيل تابعي التابعين نحو الخليل بن أحمد وسيبويه والفراء وغيرهم مصطلح المجاز؛ لأنَّ مرحلتهم كانت هي المرحلة الزمنية العلمية المبتدئة، التي اتجهوا فيها إلى الدراسة النحوية واللغوية، ثمَّ بعدها بدأت الدراسات البلاغية. وليس معنى ذلك أنهم كانوا لا يعرفون هذا النوع من أساليب العرب في الكلام، بل إنهم قد عرفوا أساليب البلاغة وأشاروا

(١) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، الإيمان، (تحقيق محمد ناصر الدين الألباني)، المكتب الإسلامي، الأردن، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ص ٧٤.

(٢) ينظر: الجبوري، موسوعة أساليب المجاز، ص ١٢٧-١٢٨.

(٣) ينظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، ط ١، ٤م، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م، ج ٢، ص ٢٥٥.

(٤) ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج ٢، ص ٤٢٦.

إليها بأسماء مختلفة. كما ظهر لنا في مبحث سابق، أنهم سموا (المجاز) بمصطلح (الاتساع) أو (التوسع) أو (الاستعارة)^(١).

إذن إنكارُ السلف لوقوع المجاز في القرآن دعوى غير صحيحة، ويكفي للرد على هذه الدعوى ما نقل عن اللغويين نحو أبي زيد القرشي، والخليل بن أحمد وسيبويه، والفراء، وأبي عبيدة؛ وعن الفقهاء نحو الإمامين أبي حنيفة والشافعي مما يدل على إدراكهم قضية المجاز. وإذا لم يكن هؤلاء من السلف فمن يكون السلف إذن؟!^(٢).

أما قولهم إن التسليم بوقوع المجاز في القرآن يجيز أن نقول إن الله متجوز، وهذا غير جائز، وإذن فلا مجاز في القرآن، فيمكن الرد عليهم بأن الله تعالى أعلم بموضع الحقيقة والمجاز والاستعارة في مكانها وفي موضع استحقاقها لغرض الإيضاح والبيان وهذا ما يصنعه العرب في استعمالهم هذا النوع من أساليب الكلام، غير أنه لا يُسمى سبحانه وتعالى مستعيراً أو متجوزاً؛ لأنَّ أسماء الله تعالى وصفاته توقيفية لا بد من إذن الشرع فيها. أما استدلالهم على عدم وجود المجاز بعدم جواز تسمية الله تعالى متجوزاً، فهو استدلال باطل، لا يكون دليلاً على نفي المجاز عن القرآن^(٣)؛ فقد وردت في القرآن الكريم الآية الكريمة: (ومكروا ومكر الله)، فلا يمكن بناء على هذه الآية، القول إن الله مكر -حاشاه سبحانه- ولكن هذا لا يقودنا إلى إنكار الآية الكريمة وما فيها من إسناد هذا الفعل إلى الله تعالى.

أما استدلالهم الثالث، فكأن منكري المجاز رأوا في العدول من الحقيقة إلى المجاز نوعاً من الضعف والعجز. وصحيح أن ذلك محال على الله تعالى. إلا أن سبب العدول من الحقيقة إلى المجاز ليس عجز المتكلم عن الإتيان بالحقيقة، بل لأسلوب المجاز أغراض بيانية يريد بها المتكلم، وفي موقعه لا تعبر الحقيقة عن مراد المتكلم كما يعبر عنه المجاز. ولكل مقام مقال. وما يتطلبه هذا المقام لا يتطلبه ذلك. فنسبة الضعف إلى المتكلم لاستخدامه المجاز ليست مقبولة، بل ذلك دليل على دقة تعبيرية للمتكلم^(٤).

أما الاستدلال الرابع (إن المجاز يجوز نفيه، وما جاز نفيه فهو كذب، فالمجاز كذب)، فيمكن الرد عليه بأن الكلام ينقسم إلى الحقيقة والكذب من حيث موافقته للواقع. أما انقسامه إلى الحقيقة

(١) ينظر: الجبوري، موسوعة أساليب المجاز، ص ١٤٨-١٥٣.

(٢) ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج ٢، ص ٤٧٧.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠١.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٠١-٤٠٢.

والمجاز فليس بهذا الاعتبار، بل هو من حيث استعمال الكلمة في وضعها الأصلي. فعلى سبيل المثال جملة (رأيت أسدا في البيت) وجملة (رأيت رجلا شبيها بالأسد في الشجاعة في البيت) متساويتان من حيث موافقتهما للواقع. أما من جهة استعمال الكلمة في وضعها ففي الأولى كلمة مستعملة في غير ما وضعت له، وفي الثاني كل الكلمات استعملت فيما وضعت له، وكلاهما تفيد نفس المعنى غير أن جملة (رأيت أسدا في البيت) إفادتها بطريقة موجزة وبليغة. وليس فيها شيء من الكذب.

إن يمكن القول إن المجاز قائم بالقرينة الدالة على عدم إرادة المعنى الحقيقي. والذي يكذب ليس في كلامه قرينة دالة على عدم إرادته المعنى الحقيقي^(١). صحيح أن المجاز يمكن نفيه، ومع هذا، لا يكون المجاز كذبا. لأن ما يُنفي هو المعنى الحقيقي الظاهري وليس المعنى المجازي الذي هو المعنى المقصود. وفي المثال المذكور يمكن نفي الأسدية عن هذا الرجل؛ يعني ليس هو أسدا في الخلقة والشكل. وعلى هذا الأساس، لم يرد المتكلم إثبات الأسدية لذلك الرجل، بل أراد إثبات الشجاعة له. وإن صحة النفي للمعنى الحقيقي في المجاز يستدل بها على قوة إثبات المجاز. ويستدل على إمكانية نفي المعنى الحقيقي بواسطة القرينة. فالقرينة إذن هي ما ينفي المعنى الحقيقي. وهذا الكلام سديد، لم يبق من الشبهة شيئا^(٢).

وبعد هذا التمهيد، يلحظ أن منكري المجاز إنما حملهم على هذا الرأي الغيرة الدينية والرغبة في المحافظة على العقيدة الصحيحة. وسبب ذلك، أن بعض الفرق العقدية نحو الجهمية والمعتزلة، والجبرية وغيرها توسعت في حمل ألفاظ المجاز بما يناسب مزاعمها، ويلائم آراءها. فهم بواسطة التأويل المجازي يعطلون صفات الله تعالى وأسماءه. فجعل منكرو المجاز إنكاره سدا لباب التأويل المجازي يحاولون به تنزيه الله تعالى عما لا يليق به، وتنزيه القرآن عن الكذب أو ما لا يناسبه. والخلاصة أن التأويل على غير موافقة لأساليب المجاز الذي جرى في كلام العرب هو إفراط. ومن ناحية أخرى، فإن إنكار المجاز هو تقريط.

لكنّ الحل لمشكلة الإفراط في الحمل على المجاز ليس في إنكاره. بل يمكن حلها بضبط الأمر وفق القواعد العلمية. من هنا اشترط العلماء وجود القرينة في المجاز من أجل سد الطريق على التوسع في الحمل على المجاز حسب الهوى، فهم يرون القرينة شرطا للمجاز لتنزيه القرآن عن الكذب أو الإبهام. ويتناول الباحث وظيفة القرينة ودورها في مبحث مستقل قادم.

(١) التفتازاني، المطول، ص ٥٨٦-٥٨٧.

(٢) ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج ٢، ص ٣٩٨-٣٩٩.

علاوة على ما سبق في إنكار المجاز وتحليله، هناك أمر يحسن ذكره هنا؛ وهو أن المجاز ظاهرة لغوية شائعة، فلا يمكن إنكارها عملاً وتطبيقاً وإن أنكرها بعض العلماء قولاً ونظراً. فمن الواقع أن الذين ينكرون المجاز قولاً ونظراً، يؤولون الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة تأويلاً مجازياً صرفاً، إلا أنهم لا يصرحون باسم المجاز. فمن الأمثلة اللافتة للنظر أن ابن تيمية -رحمه الله- وهو من ابرز العلماء الذين خاصموا أهل التأويل- يقول بالتأويل في بعض صفات الله تعالى. وفي بيان (المعية) في قوله تعالى (وهو معكم أين ما كنتم) (الحديد ٤)، بعد ذكر الآراء الثلاثة غير المقبولة عنده، يقول: "وأما القسم الرابع فهم سلف الأمة وأئمتها: أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة فإنهم أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة كله من غير تحريف للكلم أثبتوا أن الله تعالى فوق سماواته وأنه على عرشه بائن من خلقه وهم منه بائون وهو أيضاً مع العباد عموماً بعلمه ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية"^(١). فمن الظاهر أنه يفسر (معية الله تعالى مع خلقه عموماً) بأنها معية علم، لا معية ذات. ويفسر (معية الله مع أوليائه وأنبيائه) بأنها معية نصر وتأيد وكفاية، لا معية ذات كذلك. وهذا التفسير على التأويل المجازي الذي فر منه ابن تيمية. فقد قبل ابن تيمية المجاز عملاً وتطبيقاً وإن لم يسمه مجازاً. والباحث -مراعياً لحدود هذه الرسالة- يكتفي بهذا القدر، -ومع هذا- هناك أمثلة أخرى لتأويل بعض الصفات عند ابن تيمية وأتباعه نحو تأويل قرب الله تعالى من خلقه، ورؤيته وسمعه تعالى^(٢).

قال الألوسي في تفسير قوله تعالى (فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ) [الكهف: ٧٧]: "ونقل بعض أهل أصول الفقه عن أبي بكر محمد بن داود الأصبهاني أنه ينكر وقوع المجاز في القرآن فيؤول الآية بأن الضمير في يريد للخضر أو لموسى عليهما السلام، وجوز أن يكون الفاعل الجدار وأن الله تعالى خلق فيه حياة وإرادة والكل تكلف وتعسف تغسل به بلاغة الكلام"^(٣). وهذا النقل يطلعنا على رأي الألوسي في إنكار المجاز، ومن الواضح أن إنكاره تكلف وتعسف.

(١) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، **مجموع الفتاوى**، (تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ج ٥، ص ٢٣١.

(٢) ينظر: المطعني، **المجاز في اللغة والقرآن الكريم**، ج ٢، ص ١٧٢-٢٠٩ و ٢٨٦-٣١٥.

(٣) الألوسي، **روح المعاني**، ج ١٥، ص ٤٩٣.

المطلب الثاني: المجاز في اللغة العربية وموقعه في البلاغة القرآنية

لقد جاءت مشيئة الله تعالى في إنزال كتابه باللسان العربي المبين. ولهذا جاء القرآن الكريم جاريًا على قواعد العربيّة، وطرائق التعبير فيها. ومن المسلمات في أصول التفسير أنه لا سبيل لفهم القرآن إلا من جهة فهم لسان العرب^(١)، ولا يحصل التمكن من فهم معاني القرآن وإدراك مراميّه إلا بمعرفة طرقه التعبيرية وأساليبه البلاغية.

وأسلوب المجاز من الأساليب البيانية التي يستعين به المتكلم على التعبير عما في نفسه بطرقٍ مُنَعَدَّة. وكان هذا الأسلوب معروفًا عند أهل اللغة والأدب منذ العصر الجاهلي، وقد تفنن فيه الشعراء وأبدع فيه البلغاء. ومن أمثلتها قول عمرو بن قعاس المرادي مخاطبًا البيت:

ألا يا بيت بالعلياء بيتٌ ... ولولا حبُّ أهْلِكَ ما أتيتُ

ألا يا بيتُ أهْلِكَ أوْ عدوني ... كأني كلّ ذنبيهم جنيْتُ

خاطب الشاعر خطابًا مجازيًا البيت الذي لا يخاطب عادة، وهذا الخطاب وسيلة للتعبير عن العلاقة القوية بين الإنسان وما حوله، ومن خلال الأسلوب المجازي تظهر قدرة الشاعر الخيالية^(٢).

والعلماء المسلمون الذين أدركوا عمق التعبير القرآني، واندھشوا من إعجازه، انكبوا على دراسته وتحليله لُغويًا من زوايا مختلفة، فدرسوا ألفاظه ومفرداته، ونحوه وإعرابه، ودرسوا كذلك ما فيه من فنون بلاغية. وذلك من خلال علوم البلاغة، ومنها علم البيان الذي يبحث عن إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه^(٣)، وبعض هذه الطرق أوضح من بعض، ولبعضها تأثيرٌ أكبر من غيرها، ولكلٍّ من الطرق خصوصية في تصوير المعنى^(٤).

(١) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ١٦٥؛ العك، خالد بن عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٦م، ص ١٣٧؛ ينظر أيضًا: الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات، ط ١، ٧م، (تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان)، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج ٢، ص ٦٤.

(٢) ينظر: ربابعة، موسى، نماذج من الخطاب المجازي في الشعر الجاهلي، مجلة جذور، النادي الأدبي الثقافي، ٢ (٤)، ٢٠٠٠، ص ٢٥٩.

(٣) ينظر: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ج ١، ص ٢٦.

(٤) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ٥٠٦؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ٧٧-٧٩.

وعمود علم البيان هو المجاز؛ إذ هو الذي يتأتى به اختلاف الطرق في وضوح الدلالة على المعنى المراد^(١). وللمجاز أثرٌ مهم في فهم القرآن، لذا قال الجاحظ (ت. ٢٥٥ هـ) مُؤَكِّدًا أهميته: "من لم يعرف المجاز، جهل تأويل الكتاب والسنة"^(٢). ويرد ابن قتيبة (ت. ٢٧٦ هـ) على الطاعنين بوجود (المجاز) في القرآن الذين زعموا أن المجاز كذب، بأن هذا الادعاء من أشنع جهالاتهم، وأدللها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم^(٣).

وللمجاز جانب جمالي يُعدّ عنصراً أساسياً في فصاحة القرآن وهو جزء متمم لحسن بلاغته. وقال الزركشي (ت. ٧٩٤ هـ) مشيراً إلى إتمام المجاز بلاغة القرآن: "ولو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوكيد، والحذف، وتنثية القصص وغيره. ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن"^(٤).

ومن تَجَلِّيَاتِ هذا الحُسْنِ أنَّ الكلام يكونُ بأسلوب المجاز مصوّراً للمعنى المقصود تصويراً دقيقاً، ويكون معيّراً عن المراد بطريق بليغ لا تُعبّر الحقيقة عنه في الدرجة البلاغية نفسها. ولذا قال شيخ البلاغيين عبد القاهر الجرجاني: "قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلاً، وأن المجاز أبداً أبلغ من الحقيقة"^(٥). يقوي ادعائه هذا بأمثلة، حيث يقول: "وكذا إذا قلت: رأيت أسداً كان لكلامك مزية لا تكون إذا قلت: رأيت رجلاً هو في معنى الشجاعة وفي قوة القلب وشدة البطش وأشباه ذلك. وإذا قلت: بلغني أنك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى كان أوقع من صريحه الذي هو قولك: بلغني أنك تتردد في أمرك"^(٦).

ويجدر القول هنا إن معنى أبلغية المجاز من الحقيقة لا يعني أن المجاز يفيد زيادة في أصل المعنى لا تفيدها الحقيقة. بل إنما المعنى أن المجاز يفيد تأكيداً لإثبات المعنى، لا يوجد في غيره. على سبيل المثال: ليس أفضلية قولنا (رأيت أسداً) على قولنا (رأيت رجلاً) لا يتميز عن الأسد في الشجاعة) من حيث إن الأول أفاد زيادة في مساواة الرجل للأسد في الشجاعة لم يفدها الثاني، وإنما

(١) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٠٨.

(٢) الجاحظ، كتاب الحيوان، ج ١، ص ١٥٣.

(٣) ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٨٥.

(٤) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢٥٥.

(٥) الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٧٠.

(٦) المصدر نفسه.

مزية القول بالمجاز في المثال الأول على القول الحقيقي في المثال الثاني من حيث إن الأول أفاد تأكيدا وتقريرا لإثبات المعنى^(١).

ومن ناحية أخرى يرى الباحث لزاما عليه أن يشرح كلام عبد القاهر الجرجاني في كون المجاز أبلغ من الحقيقة لدفع الشبهة في بلاغة القرآن. وكلام الشيخ لا يفيد أن بعض القرآن أبلغ من بعضه الآخر، بل أن بلاغة القرآن تكمن في أن لكل مقام مقال يناسبه. والحقيقة في موضعها أبلغ من المجاز. والمجاز في موضعه أبلغ من الحقيقة. إنما أراد الشيخ عبد القاهر ومن تبعه أن المجاز أبلغ من الحقيقة من حيث التأكيد والتقريب والمبالغة في موضعه المناسب. وإذا اقتضى المقام التأكيد والتقريب أستخدم فيه أسلوب المجاز، وإلا فلا^(٢).

وإذا تقرر فيما سبق أن المجاز أبلغ من الحقيقة إذا دعت الحاجة إليه، فلا بد من الحديث عن دواعي استعمال المجاز في اللغة والقرآن.

المطلب الثالث: دواعي استعمال المجاز في اللغة والقرآن

يذكر العلماء قديما وحديثا الدواعي المتنوعة لاستعمال المجاز في اللغة العربية والقرآن الكريم. وتناول كل واحد من العلماء الموضوع من وجهة نظره ذاكرا الدواعي المختلفة. ولا يمكن حصرها في بضعة نقاط، إلا أن الباحث يذكر أهم الدواعي والأغراض التي ذكرها العلماء في دراساتهم:

الإيجاز والاختصار والتخفيف: كثير من العلماء أشار إلى طلب العرب في الكلام الإيجاز والاختصار والتخفيف. وعلى رأسهم سيبويه، حيث يذكر مصطلح الاتساع في أكثر من موضع في (الكتاب) مع الإيجاز. ويقول أبو عبيدة في كتابه (مجاز القرآن): "العرب تختصر الكلام ليخففوه لعلم السامع بتمامه"^(٣). وأكد المبرد بأن العرب تكتفي باللمحة وتستغني بها عن الكلام الكثير إذ يقول: "يقع في كلامهم الإيماء إلى الشيء فيغني عند ذوي الألباب عن كشفه"^(٤).

(١) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ١٥١-١٥٢.

(٢) ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج ٢، ص ٣٩٥.

(٣) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ج ١، ص ١١١.

(٤) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٥هـ)، الكامل في اللغة والأدب، ط ٣، ٤م، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)،

دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج ١، ص ١٧-١٨.

والرماني يشير إلى هذا الداعي حينما يشرح قوله تعالى: (إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهيقًا وَهِيَ تَفُورٌ) [المك: ٧] فيقول: "شهيقًا: حقيقته صوتًا فظيعًا كشهيق الباكي، والاستعارة أبلغ وأوجز، والمعنى الجامع بينهما قبح الصوت"^(١). ويقول الميداني: إن استخدام المجاز يُمكن المتكلم من بالغ الإيجاز مع الوفاء بالمراد ووفرة إضافية من المعاني والصّور البديعة^(٢).

ومن أحسن الأمثلة لاستخدام المجاز لغرض الإيجاز قولُ الله تعالى (... فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ... [النساء: ٩٢]، أي: فعنق رقيق مؤمن أو رقيقة مؤمنة، وهذا من إطلاق بعض العتيق وهو رقبته، وإرادة كَلِّه. وفائدة هذا المجاز الإيجاز في التعبير من جهة، لأنَّ الرقبة تكون بعض كلٍّ من الذكر والأنثى، والإشارة إلى أنَّ الأرقاء كانوا يُعلّون من أعناقهم، فإذا أُعْتِقُوا حُرُّوا من هذه الأغلال^(٣).

انتباه السامعين لتدبّر المضمون وفهمه: يكون الأسلوب المجازي أبلغ من استعمال الحقيقة في كثير من الأحيان إذا كان حال مُتَلَقِّي البيان ممّن يلائمهم استخدام المجاز، ويشدُّ انتباههم لتدبّر المضمون وفهمه^(٤). ومثال ذلك، قوله سبحانه: (وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ * عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ * تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً) [الغاشية: ٢ - ٤]. ذُكرت في هذين الآيتين كلمة (وجوه)، والمراد أشخاصهم وذواتهم، فهو من إطلاق اسم الجزء على الكلّ. والغرض البياني من هذا الأسلوب، الإشارة إلى أنَّ الوجوه هي التي تظهر عليها علامات اليأس من العذاب، وعلامات السرور من النعيم.

المبالغة في التعبير أو بيان المقدار: يشتمل الأسلوب المجازي عموماً على مبالغة في التعبير لا تُوجد في الحقيقة، والمبالغة ذات دواعٍ بلاغية متعدّدة. والمبالغة في التعبير تفيد بيان مقدار المعنى المراد. ومن أمثلته كلمة (أصابع) في قول الله تعالى: (أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ). واختيار كلمة الأصابع بدل الأنامل ليس لأجل التعبير بالمجاز فقط. بل إن هذا المجاز جاء في سياق الحديث عن المنافقين، وما

(١) الرماني، علي بن عيسى بن علي (ت ٣٨٤هـ)، **النكت في إعجاز القرآن، (في ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)**، (تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام)، دار المعارف، مصر، ١٩٧٦، ص ٨٧.

(٢) ينظر: حَبَنَكَةُ الميداني، عبد الرحمن بن حسن الدمشقي (ت ١٤٢٥هـ)، **البلاغة العربية**، ط ١، ٢، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، ج ٢، ص ٢٢٨.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٦.

(٤) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢٨.

أصابهم من الحيرة، فهم من الصواعق والرعد يود أحدهم لو استطاع أن يجعل إصبعه كله في أذنه، فالتعبير بالإصبع إذن جاء تصويراً مبالغاً لإفادة مقدار دهشتهم^(١).

وفي قوله تعالى (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) [سبأ: ٣٣]، بين الألوسي أن جعل ليلهم ونهارهم مكرين حصل على الإسناد المجازي. وهو يرد على من قال: لا حاجة إلى ذلك (أي التأويل بالمجاز)، فإن الإضافة على معنى (في)؛ بقوله: "يفوت باعتبارها المبالغة"^(٢). فمن الواضح أنه يرى إذا اعتبر أن الإضافة يفيد معنى (في)، فلا تبقى المبالغة باعتبار أن فيه مجاز.

ويكتفي الباحث بهذا القدر من دواعي استخدام المجاز لاعتبارات حدود هذه الرسالة، وإن كان هناك دواعٍ مختلفة في كتب البلاغة، ومنها إخراج المعنى من كونه عقلياً إلى كونه محسوساً، وإرادة التّفخيم، والدلالة على الاستمرار، وغير ذلك.



(١) ينظر: عباس، البلاغة فنونها وأفنانها – علم البيان والبدیع، ص ٢٥٩.

(٢) الألوسي، أبو النّناء شهاب الدين محمود بن عبد الله (ت ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع لمثاني، ط٣، (تحقيق: ماهر حبوش وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠١٥، ج ٢٢، ص ١١١.

المبحث الثالث: تعريف قرينة المجاز ووظيفتها وأنواعها والحاجة إليها

لا شك أن القرينة من أهم المباحث التي يدرسها البلاغيون في باب (المجاز)، ويؤصلون لها تأصيلات دقيقة، تعصم الفهم والذهن من الخطأ في فهم الكلام، وحمله على حقيقته، أو صرفه إلى مجازه. ولذلك كانَ لزاماً في دراستنا هذه الإلمام بـ(قرينة المجاز) تعريفاً وتوصيفاً، وتنزيلاً وتوظيفاً. وهذا ما يُعالِجه الباحث في المطالب القادمة.

المطلب الأول: المعنى اللغوي للقرينة

لفظ (القرينة) مشتق من مادة (قَرَنَ). وهذه المادة تفيد في اللغة معنيين، أحدهما (جمع الشيء إلى شيء)، والآخر (شيء ينتأ بقوة وشدة)^(١).

على الأول جاء فعل (قَرَنَ). يقال: (قَرَنْتُ الشيء) أي شَدَدْتَهُ إلى شيء؛ و(قَرَنْتُ البعيرين أقرنهما قرناً)، إذا جمعتهما في حبلٍ واحدٍ^(٢). و(القَرَن): الحبل يُقَرَن فيه البعيران^(٣). و(القَرَن): الخصلة من الصُوف تُجمع لتغزل^(٤). و(قرنه في السن) أي مثله في السن، و(قرنه في الحرب) أي مثله في الشجاعة^(٥). وفعل (قَارَن) يقال: قَارَنَ الشيءَ الشيءَ مقارنة وقراناً: صَاحَبَهُ واقترن به. والقِرَانُ: الجمع بين الحج والعمرة. والقِرَانُ: أن تَقْرُنَ بين تمرتين تأكلهما^(٦).

وكلمة (القَرَن) بمعنى أهل كل مدة، والناس أهل زمان واحد. وجمعه (قُرُونٌ). وإنما كان اشتقاق القَرَن من الاقتران، فتأويله أن القرن: الذين كانوا مقترنين في ذلك الوقت، والذين يأتون من

(١) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٧٦.

(٢) ينظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٥، ص ١٤٠؛ الجوهري، الصحاح، ج ٦، ص ٢١٧٩؛ ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين الأنصاري الإفريقي، لسان العرب، ط ٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ، ج ١٣، ص ٣٣١.

(٣) ينظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٥، ص ١٤٠-١٤٣؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٩، ص ٨٤-٩٠؛ الجوهري، الصحاح، ج ٦، ص ٢١٧٩-٢١٨٢؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٧٦-٧٧.

(٤) ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج ٢، ص ٧٩٣-٧٩٥.

(٥) ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ج ٢، ص ٧٣-٧٤.

(٦) ينظر: الجوهري، الصحاح، ج ٦، ص ٢١٧٩-٢١٨٢؛ الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٥، ص ١٤٠-١٤٣؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٩، ص ٨٤-٩٠؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٧٦-٧٧.

بعدهم ذوو اقتران آخر^(١). و(القرن) في قول الله تعالى: (أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ) (الأنعام: ٦) بهذا المعنى.

وعلى المعنى الثاني: (القرن) للشاة وغيرها، وهو ناتئ قوي^(٢). ومن هذا المعنى أيضا: (الإقران): رفع الرجل رأسَ رمح. ويقال: أقرن الرجلُ رمحَه، إذا نصبه، ورفعَه^(٣). و(الإقران) يفيد أيضا: قُوَّة الرجل على الرجل، فيقال: أَقْرَنَ له: إذا قَوِيَ عليه^(٤). و(أَقْرَنْتُ لهذا البعير) أي طَوَّعْتَه. ومنه قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ)^(٥) أي مطيقين^(٦). واشتق من هذا: (ما أنت بمُقْرِنٍ لهذا الأمر)، أي مَا أَنْتَ بِمُطِيقٍ له^(٧).

أما كلمة القرينة فهي على المعنى الأول، وهي مؤنثة (القرين) وهو في اللغة بمعنى الصاحب الذي يقارئك. يقال فلان قرين فلان، إذا كان لا يفارقه، والجمع قرناء^(٨). يقال لامرأة الرجل قرينته؛ وإنما سُميت الزوجة قرينةً لمُقَارَنَةِ الرجلِ إياها. ونفس الإنسان أيضا قرينته، كأنهما قد تقارنا ولكون النفس مقترنةً بالجسم^(٩). والقرينة: الناقة تشد إلى أخرى^(١٠).

(١) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٩، ص ٨٤-٩٠؛ الجوهري، الصحاح، ج ٦، ص ٢١٧٩-٢١٨٢.

(٢) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٧٦.

(٣) ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج ٢، ص ٧٩٣-٧٩٥؛ الجوهري، الصحاح، ج ٦، ص ٢١٧٩-٢١٨٢؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٧٦.

(٤) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٩، ص ٨٤-٩٠.

(٥) العبارة المذكورة واردة في الآية: (لَنَسْتَوْفُوا عَلَى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ) [الزخرف: ١٣]

(٦) ينظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٥، ص ١٤٠-١٤٣؛ الجوهري، الصحاح، ج ٦، ص ٢١٧٩-٢١٨٢.

(٧) ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج ٢، ص ٧٩٣-٧٩٥؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٧٦.

(٨) ينظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٥، ص ١٤٠-١٤٣؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٩، ص ٨٤-٩٠؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٣٣١-٣٤٢.

(٩) ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج ٢، ص ٧٩٣-٧٩٥؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٧٦-٧٧؛ الزمخشري، أساس البلاغة، ج ٢، ص ٧٣-٧٤.

(١٠) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٣٣٥-٣٣٦.

وجاء لفظ (القرينة) على وزن (فعيلة)، فهو إما بمعنى المفعولة، ومأخوذة من المقرونة^(١)؛ أو بمعنى المفاعلة، ومأخوذة من المقارنة^(٢). فخلاصة القول: إن القرينة في اللغة تفيد المصاحبة، والملازمة، والضم، وهذا المعنى اللغوي له وثيق الصلة بالمعنى الاصطلاحي الذي سيتناوله الباحث في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للقرينة

مصطلح القرينة مصطلح مشهور بين العلماء، وهو كثير الاستخدام في المجالات العلمية المختلفة. وهو أيضاً شرط أساسي في الدراسة المجازية، ويُستخدم كذلك في بحث المشترك اللفظي عند البلاغيين، ويستخدمه الأصوليون في بحثهم عن دلالات الألفاظ. وإلى جانب ذلك كله، للقرينة معنى اصطلاحى آخر في علم فروع الفقه، وفي علم المنطق وفي علم العروض^(٣). بل إن بعض اللغويين المعاصرين استخدموه أيضاً بمعنى جديد وبعيد عما استقر عند القدماء^(٤).

ومع ما في مصطلح القرينة من الاختلاف والتنوع نجد أن ثمة أمراً مشتركاً في استخداماته المختلفة، وهي تدور حول معنيين: الأول متعلق بمعناه اللغوي وهو الاقتران والمصاحبة، والثاني معنى الدليل أو الإشارة أو الأمانة. وبناءً على هذا يُعدُّ تعريف السيد الشريف الجرجاني (ت. ٨١٦ هـ) تعريفاً عاماً لمصطلح القرينة. حيث يذكر أن القرينة هي "أمر يشير إلى المطلوب"^(٥). فيدخل فيه كل قرينة باستخداماتها المختلفة، ففيه ذكر صاحب التعريف ماهية المعرف بأوجز عبارة^(٦). غير أن ما يُشار إليه بالقرينة يختلف من بحث علمي إلى بحث آخر.

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٣٣٦؛ الدسوقي، محمد بن محمد، حاشية الدسوقي على شرح السعد (في

ضمن شروح التلخيص)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٣٧م، ج ١، ص ٢٥٦.

(٢) ينظر: السيد الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت ٨١٦ هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م، ص ١٧٤؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٥٦.

(٣) ينظر: التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ج ٢، ص ١٣١٥.

(٤) ينظر: حسن، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، ١٩١-٢٠١؛ عزيز، كوليزار كاكل، القرينة في اللغة العربية، دار

دجلة، عمان، ٢٠٠٩ م، ص ٢٠-٣٦.

(٥) السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٢٢٣.

(٦) الخيمي، محمد، القرينة عند الأصوليين، ط ١، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ٢٠١٠م، ص ١٦.

أما في هذه الدراسة فيهما تعريف مصطلح القرينة عند البيانين خصوصاً، أو عند كل من تناول مسألة القرينة في الدراسات المجازية، سواءً أكان بلاغياً أم أصولياً أم مفسراً.

وهناك تعريفات مختلفة لمصطلح القرينة عند البلاغيين، وبالإستفادة من التعريفات السابقة^(١) يمكن أن يعرف الباحث القرينة بأنها الأمر الدال على المراد لا بالوضع.

وجديرٌ بالباحث أن يشرح هذا التعريف؛ فقد ذكر أولاً أن القرينة (الأمر) -وهو مفرد الأمور- لأن القرينة قد تكون كلاماً وقد تكون غير كلام، وكلمة (الأمر) تشملهما. وسيتناول الباحث أنواع القرينة باعتبار شكلها من قرينة لفظية وقرينة معنوية في مبحث قادم. وهناك سبب آخر لذكر (الأمر) وهو أن في هذه الكلمة إشارةً إلى كون القرينة شيئاً خارجاً عن الألفاظ التي وقع فيها المجاز. وتظهر هذه الإشارة في كلام الرماني (ت. ٣٨٦ هـ) عن إيجاز الحذف: "فالحذف إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام"^(٢). فتعبير (دلالة غيرها) تفيد أن القرينة غير الألفاظ التي وقع المجاز فيها. ولا بُدَّ للقرينة من أن تكون شيئاً آخر، ليُخصَّ الحكم بما تدلُّ عليه القرينة^(٣). وهذا القيد مهم من المنظور المنطقي، إذ لا يدل شيء ما على نفسه، بل يُعدُّ الدليل دليلاً حين يكون شيئاً خارجياً منفصلاً عن مدلوله. وذكر ثانياً في تعريف القرينة لفظ (الدال)؛ لأن القرينة تدل على المعنى المراد أي المعنى المجازي. ويجعل المتكلم القرينة دليلاً على أنه أراد باللفظ غير المعنى الموضوع له^(٤). ثم ذكر ثالثاً في التعريف (لا بالوضع)، ليفيد هذا القيد أن دلالة القرينة على المعنى المراد ليست دلالة وضعية، بل إنها دلالة عقلية - غير وضعية.

بعد ذكر معنى المجاز ومعنى القرينة لغة واصطلاحاً يمكن القول في بيان التركيب (قرينة المجاز) إنها الأمر الذي يمنع المعنى الحقيقي للفظ المستعمل في غير ما وُضِعَ له، فهي تدل بدون واسطة الوضع على أن المعنى المراد من الكلام ليس المعنى الحقيقي للفظ. وعلى سبيل المثال عبارة (في البيت) من جملة: (رأيت أسداً في البيت)، يذكرها المتكلم دليلاً على أنه لا يقصد المعنى الوضعي

(١) ينظر للتعريفات السابقة: التفتازاني، المطول، ص ٦٩؛ السبكي، بهاء الدين أحمد بن علي بن عبد الكافي، عروس الأفراح (في ضمن شروح التلخيص)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٣٧م، ج ٤، ص ٧٢؛ العصام الإسفراييني، إبراهيم بن محمد بن عرب شاه، الرسالة العصامية لحل دقانق السمرقندية، (تحقيق مصطفى شيخ مصطفى)، ط ٢، المكتبة الهاشمية، بيروت، ٢٠١٥م، ص ٩٤؛ الجامي، نور الدين عبد الرحمن، الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب، (تحقيق أسامة طه الرفاعي)، ج ١، ص ٢٤٦؛ الصبان، الرسالة البانية، دار الكتب العلمية، ص ٨٠.

(٢) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص ٧٠.

(٣) ينظر: القالش، ضياء الدين (٢٠١١م)، القرائن في علم المعاني، أطروحة الدكتوراه، جامعة دمشق، دمشق، ص ٢٠.

(٤) حامد عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٥ ص ٩٠.

لكلمة (أسد)، وهو الحيوان المفترس، بل يُقصدُ بها الرجل الشجاع؛ إذ وجود الأسد في البيت ليس بالشيء المعتاد للحيوان المفترس. وفي هذه الجملة عبارة (في البيت) لا تدل بوضعها على المعنى المجازي في كلمة (أسد). إذ إن عبارة (في البيت) وُضعت لإفادة وجود الشيء في البيت. وعلاوة عليه، عبارة (في البيت) أمر خارجي عن كلمة (أسد). أما دلالتها على المعنى المجازي فقد حصلت بنسبة الوجود في البيت إلى الأسد، فهي دلالة عقلية.

وبعد تعريف القرينة في اصطلاح البلاغيين تجدر هنا الإشارة إلى أن قرينة المجاز قد تختلف باختلاف أنواع المجاز، وسيأتي الكلام عن تعريف القرينة لكل نوع منها (أي قرينة الاستعارة-قرينة المجاز المرسل- قرينة المجاز العقلي) في الفصل الأول.

المطلب الثالث: وظيفة القرينة في المجاز وأهميتها والحاجة إليها

بعد تعريف مصطلح القرينة، يجدر بنا أن ننظر إلى وظيفة القرينة في الدراسات المجازية. ولكي نفهم وظيفة القرينة وأهميتها بشكل دقيق، يجب علينا أن نحلل العوامل التي دعت العلماء إلى اشتراطها في المجاز.

مع جمال المجاز وقوّته التعبيرية، وأهميته في البلاغة العربية، نجدُ أنَّ العناية به قد كان لها أثرٌ إيجابي، وآخرٌ سلبي؛ أما الأثر الإيجابي فهو أنَّ دراسة المجاز أدتْ إلى كشف دقائق العربية، وفهم أسرار القرآن. وأما الأثر السلبي فهو أنَّ التعسّف في الحمل على المجاز قد يفسح الطريق لمن يريد التأويل، وقد يصبح وسيلة لصرف الكلام عن ظاهره من أجل إثبات الدعاوى الباطلة.

وفي هذا الصدد نرى أن المعتزلة مُفِرطون في هذا الأمر، إذ إنهم مشهورون بالتوسع في الحمل على المجاز، ومن الملاحظ في دراسات علمائهم وأدبائهم كالجاحظ، والقاضي عبد الجبار، والزمخشري وغيرهم أنهم غالبًا توسّعوا في حمل الألفاظ القرآنية على المجاز بما يناسبُ مزاعمهم، ويلابثُ آراءهم. وهم يعدون الآيات التي تخالف معتقدَهم من المتشابه، فيؤوّلونها بالمجاز. ولقد كان التأويل مَطِيَّةَ المعتزلة وأشباههم من الفرق المنحرفة، في ردِّ ما خالف مذاهبهم وأصولهم، وكان المجاز أداة طَيِّعَةً في أيديهم، حيث اعتمدوا عليه كثيرا في توجيه الآيات التي لو حُمِلت على ظاهرها لَطَعَت في مبادئهم، وبذلك أزلوا التناقض الظاهري -وَفَقَّ نَظَرُهم- بين العقل والنقل^(١). ومن ناحية

(١) ينظر: الغول، المجاز في التراث العربي، ص ١٥٦-١٦١.

أخرى، نجد طائفة فرّطت في المجاز وقَدَحُوا فيه؛ لأنهم يذهبون إلى عدم وجود المجاز في اللغة أو في القرآن. وقد تناول الباحث آراءهم سابقاً.

وهكذا انقسم الناس في المجاز بين الإفراط والتفريط، إلا أن السواد الأعظم من علماء الأمة وهم أئمة أهل السنة والجماعة- بحثوا عن المجاز، وضبطوا الحمل عليه، ووضعوا قواعد له. ونقدوا الطائفتين المفرطة والمفرّطة. والحل عندهم لمشكلة الإفراط في الحمل على المجاز ليس بإنكاره من الأساس، بل بضبط الأمر وفق القواعد العلمية. ولهذا اشترط العلماء وجود القرينة في المجاز؛ من أجل سدّ الطريق على التوسّع في الحمل على المجاز وفَقَّ الهوى، فهم يرون القرينة شرطاً أساساً لصحة المجاز؛ تنزيهاً للقرآن عن الكذب أو الإبهام.

ومن هؤلاء العلماء ابن قتيبة الذي انتقد المعتزلة بسبب إفراطهم في المجاز، وأخذ عليهم مغالاتهم في حمل الألفاظ على المجاز، وصرفها عن ظواهرها حسب معتقداتهم^(١). ومن ناحية أخرى ردّ على الطاعنين في القرآن بوجود (المجاز) فيه بزعمهم أنه كذب، فقال: "إن هذا من أشنع جهالاتهم، وأدّلها على سوء نظرهم، وقلة أفهامهم"^(٢). وتبعه شيخ البلاغة عبد القاهر الجرجاني في ذلك، فعقد مبحثاً خاصاً لهاتين الفرقتين، وتناول آراءهما، وأشار إلى أخطائهما، وبين ما ينبغي على كلّ منهما من المعرفة. وذكر أن طالب الدين بمسبب الحاجة إلى دراسة المجاز؛ من أجل السلامة من الخطأ، واجتناب الإفراط والتفريط^(٣).

ومن الذين اعتنوا بوجود الدليل في الحمل على المجاز الإمام الرازي، إذ نبّه في أكثر من موضع على أن صرف اللفظ عن الظاهر إلى المجاز من غير دليل يُوجِبُه غير جائز^(٤). وأشار الإمام خلال تفسيره قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق) -الذي اختلف فيه العلماء- إلى الخطر في مغالاة العدول عن الظاهر بدون دليل، وذلك أنّه لو جُوزَ العدول عن الظاهر بدون دليل، لانفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمور الدين الأساسية. فعلى سبيل المثال لو جاز ذلك لصحّ زعمهم في تفسير الآيات التي وعدت المؤمنين جناتٍ في الآخرة، بأنه ليس فيها أنهار ولا أشجار، وإنما هو مثل للذة والسعادة. ولصحّ زعمهم أيضاً في الآيات الأمرة بالركوع والسجود أنه ليس هناك سجود

(١) ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص ٦٩-٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣) ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٩١-٣٩٥.

(٤) ينظر: الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ، ج ٣، ص ٦٠٥؛ ينظر أيضاً المصدر نفسه، ج ٧، ص ٢٧؛ ينظر أيضاً المصدر نفسه، ج ٢٧، ص ٦٥٦.

ولا ركوع وإنما هو مثل للتعظيم. ولا يخفى أن هذه التأويلات تؤدي إلى رفع الشرائع وفساد الدين. فلا يسمح لتأويل إلا بعد قيام الدلالة على تعذر حمله على الظاهر^(١). ومن الواضح أن الرازي يبيِّن نتائج خطيرة محتملة في هذه المسألة. وفي يومنا هذا، نشاهد تأويلات من قبل الحداثيين مثل تأويلات الفلاسفة التي قد تُفْضِي إلى إلغاء الشريعة الإسلامية من أساسها.

يخلص الباحث من كل ما سبق إلى أن الأمر الذي يحصّن المرء عن الإفراط والتفريط في خصوص المجاز، هو نصبُ الدليل، وما الدليل في هذا المجال إلا القرينة. فلو لم يُطلب نصبُ القرينة، لأمكن التأويلات حسب الهوى. ولذا قال عليش في حاشيته على الرسالة البيانية للصبان: "لولاهما (أي: القرينة والعلاقة) لاستعمل من شاء ما شاء فيما شاء"^(٢). يعني لو لم يطلب نصب القرينة وربط العلاقة بين المعنى الأول (المنقول منه) والثاني (المنقول له)، لأمكن لكل من يريد أن يحمل كلاماً ما على المعنى الذي يرتضيه.

ولا بدّ من لفتِ النظر هنا إلى أنّه لا ينبغي أن يُظنّ أن الطائفة المفرطة في المجاز نحو المعتزلة لا ترى القرينة شرطاً للمجاز، بل هم قد اشترطوها في كتبهم، ولا يُخالفون في اشتراطها. غير أنهم قد أفرطوا وتعسّفوا في التوسّل بالقرينة؛ من أجل الحمل على المجاز. لذلك ينبغي ضبط الأمر بدراسة علمية، وهذا الذي يستهدفه الباحث في الفصل الثاني من هذه الرسالة.

وبعد هذه التقدمة العلمية، نقول: إنّ العلماء جميعاً قد اشترطوا القرينة للمجاز سواء كانوا بيانيين أو أصوليين أو مفسرين، فوضعوا قيد القرينة في تعريف المجاز، بوصفه عنصراً مهماً ضرورياً، كما رأيناه في تطور مصطلح المجاز.

وهنا يود الباحث أن يتناول مسألة مهمة تبرز من خلالها وظيفة القرينة: وهي ما الذي يخرج بقيد القرينة عن تعريف المجاز وحدوده؟ والجواب: أنّه يمكن القول إجمالاً: إنّ ما يخرج بقيد (القرينة) هو المعنى الحقيقي المتبادر إلى الفهم عند انتفاء القرينة، ويخرج أيضاً قول الجاهل والكذب من حدود المجاز.

وتفصيلُ هذا الكلام الإجماليّ أن يُقال: يخرج المعنى الحقيقي من حدود المجاز لأن القرينة لا تنصب للحقيقة. بل تُنصب للتعبير عن المعنى المجازي. فعلى سبيل المثال، إذا قلنا: (رأيتُ بحراً) فإن المتبادر إلى الذهن أننا رأينا بحراً حقيقياً، فلا يمكن أن ندعي أننا نقصد به الأستاذ واسع العلم

(١) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٦١٣.

(٢) عليش، محمد بن أحمد (ت ١٢٩٩هـ)، حاشية عليش على الرسالة البيانية، ط ١، (تحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م، ص ٦٧.

والمعرفة، أو الرجل الكريم كثير العطاء. ولكن حين نكمل الجملة كما يأتي: (رأيتُ بحرًا بيده كتابٌ)، فالآن يمكن أن يفهم المخاطب أن البحر المذكور ليس بحرا حقيقيا، وهذه قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، فلا يختلط الأمر على المتكلم والسامع، ويرتفع الإشكال. ولهذا يشبه بعض الباحثين القرينة في المجاز بأداة التشبيه في التشبيه، حيث تحلُ القرينة محلَّ أداة التشبيه؛ ذلك لأنه عندما انتفتت القرينة من اللفظ كان اللفظ حقيقة لا مجازاً^(١).

أما قول الجاهل فلا يُعدّ أيضا مجازاً؛ لأنه ليس في كلامه قرينة. فمثلا إذا قال الدّهريُّ (أُنبتَ الربيعُ البقلَ) معتقداً بأنّ الإنبات من الربيع أو من الطبيعة، فهذا الكلام ليس مجازاً، لأنه مرادّه ومعتقده، على الرغم من أن معنى الجملة ليس حقيقيا عندنا؛ إذ إن الإسناد وقع لغير ما هو له^(٢).

أما خروج الكذب عن حدود المجاز بالقرينة، فذلك لأن الكاذب لا ينصب القرينة على إرادة خلاف ظاهر كلامه^(٣). وكما قلنا آنفا في الرد على إنكار المجاز، ينقسم الكلام الى الحقيقة والكذب من حيث موافقته الواقع. أما انقسامه إلى الحقيقة والمجاز، فهو باعتبار موافقة المعنى المراد للوضع الأصلي لمعنى الكلام.

فمثلاً القائل الذي قال: (رأيتُ بحرًا بيده كتابٌ) لا يحاول أن يخدع المخاطب، بل هو يعبر عن مقصوده (العالم) بطريقة أخرى، ويدل عليه بإيجاز ومبالغة. أما الذي قال (دفعت ديني الذي أخذته منك) كذبا، فهو لا يضع في كلامه قرينة تدل على الحقيقة، وهي أنه لم يدفع، بل يبذل جهده ليبرز صحة باطله، ويحاول أن يُخفي الحقيقة.

وعلاوة على الأشياء التي تخرج بقيد القرينة من حدود المجاز، فمن اللازم هنا توضيح تقييد القرينة بـ(المانعة). فقد قيّد العلماء القرينة في تعريف المجاز بقيد (المانعة) لإخراج (الكناية) عن تعريفه؛ فإن قرينة الكناية لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي. وبعبارة أخرى: كل من المجاز والكناية بحاجة إلى القرينة، ولكن قرينة المجاز مانعة، وقرينة الكناية غير مانعة^(٤).

(١) ينظر: البدرى، علي، علم البيان في الدراسات البلاغية، ط٢، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ٢١٨.

(٢) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ٢٠٠-٢٠١.

(٣) ينظر: التفتازاني، المطول، ٥٨٦؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٣٢.

(٤) ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص ٣١٩.

المطلب الرابع: أنواع القرائن

ذكر العلماء من البلاغيين والأصوليين وغيرهم أنواعا مختلفة للقرائن، منها اللفظية، والعقلية، والحالية، والمعنوية، والحسية، والشرعية وغير ذلك من الأنواع. وزادت أنواع القرائن بسبب تقسيمات قائمة على اعتبارات مختلفة، حيث يقام كل تقسيم على اعتبار معين أو حيثية خاصة. واحترازا من الخلط بين أنواع القرائن المختلفة اعتباراتها، ونظرا لحاجة هذه الأنواع إلى بيان وأمثلة، يتناول الباحث هذه المسألة من خلال عناوين مستقلة حسب كل اعتبار من الاعتبارات فيما يأتي:

أولاً: أنواع القرائن باعتبار شكلها

قسّم البلاغيون القرائن من حيث شكلها إلى القرينة اللفظية والقرينة غير اللفظية^(١) أو القرينة المعنوية^(٢). ثم قسموا المعنوية إلى العقلية والعادية. أما الأصوليون فهم غالبا يقسمون القرائن على نفس الاعتبار إلى القرينة المقالية (اللفظية) والقرينة الحالية^(٣).

وبهدف تقديم التقسيم الأوسع لمعظم القرائن من حيث شكلها وهيئتها، يقسم الباحث القرائن كما يأتي:

١. قرينة لفظية

(١) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٤٠؛ الصعدي، عبد المتعال (ت ١٣٩١هـ)، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، ط ١٧، ٤م مكتبة الآداب، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ج ١، ص ٦٢؛ حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٣٠٤؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٣٢.

(٢) ينظر: القزويني، التلخيص، ص ١٣، ص ١٣؛ التفتازاني، المطول، ص ٢٠٤؛ ابن يعقوب المغربي، أبي العباس أحمد بن محمد بن محمد، مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح (في ضمن شروح التلخيص)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٣٧م، ج ١ ص ٢٥٦؛ بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١ ص ٢٥٦؛ عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، ص ١٩٠.

(٣) ينظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه، ط ١، ٢م، (تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، ج ١، ص ١٣٣؛ الرازي، المحصول، ج ١، ص ٣٣٢؛ التفتازاني، العلامة سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت ٧٩٢هـ)، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ط ١، (تحقيق زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٢٠٦.

٢. قرينة معنوية: وهي تنقسم إلى: قرينة حالية، قرينة عقلية.

والآن يتناول الباحث كلا من هذه الأنواع على حدة بشكل تفصيلي مع ذكر النماذج:

١. **القرينة اللفظية:** هي لفظٌ يُذكر في الكلام متصلاً أو منفصلاً ليصرفه عن معناه الحقيقي ويوجهه إلى المعنى المجازي^(١). كلمة (لفظية) نسبة إلى اللفظ المطلق من نسبة الجزئي إلى الكلي^(٢). ويُعدّ هذا النوع أكثر أنواع القرينة وضوحاً، كما قاله الدسوقي^(٣). وقد ذُكر في التعريف (متصلاً أو منفصلاً) لأن للقرائن اللفظية نوعين من حيث ذكرها مع النص الذي يُستدل على المراد منه أو ذكرها منفصلةً وخارجةً عنه^(٤).

أ- **القرينة اللفظية المتصلة:** هي قرينة تُرد مع النص المراد بيان معناه المجازي في سياق لفظي واحد. وقد يكون هذا النوع من القرينة كلمة مفردة، أو جزءاً من جملة، أو جملة مستقلة^(٥).

ومثالها قوله تعالى: (مِنَ الْفَجْرِ) الوارد في الآية (... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ ...) [البقرة: ١٨٧]. فإن عبارة (من الفجر) فسّرت مجمل الآية؛ إذ لولا (من الفجر) لبقى الكلام على حاله الأول من الإجمال، ومعناه المجازي ليس مفهوماً عند جميع الناس. ونزلت عبارة (من الفجر) لاحقاً لكي يبرز المجاز في الكلام، عند مَنْ يرى أن فيها مجازاً^(٦).

وهي كما يظهر جاءت جزءاً من النص المراد ببيانه. وقد ورد أن بعض الصحابة كان يربط في رجله الخيط الأبيض والأسود، ولا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين له لونهما، فأنزل الله تعالى بعد ذلك: (من الفجر) فعلموا أنه أريد الليل والنهار^(٧).

(١) ينظر: شرشر، محمد حسن، لباب البيان، ط٢، ص ٢١٥؛ البدرى، علي، علم البيان في الدراسات البلاغية، ط٢، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ٢١٧؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١ ص ٩٧؛ لتعريف الأصوليين ينظر أيضاً: الرازي، المحصول، ج ١، ص ٣٣٢.

(٢) ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٥٦.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٥٦.

(٤) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢١٥.

(٥) ينظر: الخيمي، القرينة عند الأصوليين، ص ٤٧-٤٨.

(٦) الألوسي ممن لا يرى أن في هذه الآية مجازاً، بل فيها تشبيه عنده.

(٧) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢١٥.

ب- **القرينة اللفظية المنفصلة:** هي عبارة عن ألفاظ خارجة عن الكلام المراد بيان معناه المجازي^(١). وفي هذا النوع تكون القرينة منفصلة عن الدليل المتعلق بها كليا أو جزئيا^(٢).

٢. **القرينة المعنوية:** هي معانٍ معقولة خارجة عن اللفظ تصرف الكلام عن حقيقته، وتدل على التجوز، فينتقل الذهن من معنى إلى معنى آخر لازماً له^(٣). وهذا النوع من القرائن لا ينحصر، إذ إن كل ما يدل على المعنى المجازي سوى الألفاظ يُعدّ قرينة معنوية^(٤). وهي إما أن تكون آتية من دليل الحال، أو من دليل العقل، فتتفرع إلى قرينة حالية، وقرينة عقلية.

أ- **القرينة الحالية:** هي أحوالٌ تقترب بالشئ فتبين المراد به، وهي غير مرئية في التركيب^(٥). ويقال لها قرينة المقام، أو قرينة الحال أيضاً. ومن الممكن أن تكون القرينة الحالية في ثلاث جهات، وهي: أحوال المتكلم، أحوال المخاطب، والظروف المحيطة بالكلام^(٦). فهي تُلاحظ فيما يختصّ بالمتكلم وغيره من أمورهم المتغيرة في أنفسهم وصفاتهم، وما يحيط بكلامهم من أحوال، وأسباب، ومناسبات، وإشارات سابقة أو لاحقة للكلام، ومقاصد، وعادات وغير ذلك^(٧). كما نبه العلماء على أن القرائن الحالية لا يمكن حصرها في جنس، وضبطها بوصف؛ وذلك لتنوعها وتعدد مآخذها^(٨).

وعلى سبيل المثال، إذا قال القائل (رأيت بحرا)، والمخاطب يرى رجلا كريما مقبلا، فقد دلت الحال على إرادة (الرجل الكريم)، ومنعت إرادة المعنى الأصلي لكلمة (بحر)^(٩). وفي هذا

(١) ينظر: الخيمي، **القرينة عند الأصوليين**، ص ٤٧-٤٨، مؤسسة الرسالة ناشرون

(٢) ينظر: الأسطل، محمد قاسم، **القرينة عند الأصوليين وأثرها في فهم النصوص**، ص ٢٨.

(٣) ينظر: عوني، **المنهاج الواضح للبلاغة**، ج ١، ص ٩٧؛ الخيمي، **القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية**، ص ٥١.

(٤) ينظر: الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، ج ٢، ص ٢١٥.

(٥) ينظر: المبارك، محمد بن عبد العزيز، (٢٠٠٥م)، **القرائن عند الأصوليين**، (أطروحة دكتوراه). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ص ١٤٦؛ الشريف، **القرينة في البلاغة العربية دراسة بيانية**، ص ٢٤.

(٦) ينظر: القالش، ضياء الدين، **القرائن في علم المعاني**، ص ١٠٣-١٣٦.

(٧) ينظر: المبارك، **القرائن عند الأصوليين**، ص ١٤٦؛ الشريف، تيسير عباس محمد، **القرينة في البلاغة العربية دراسة بيانية**، ط ١، عالم الكتب الحديث، الأردن، ٢٠١١م، ص ٢٤.

(٨) ينظر: المبارك، **القرائن عند الأصوليين**، ص ١٤٩.

(٩) ينظر: فيود، بسيوني عبد الفتاح، **علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان**، ط ٢، مؤسسة المختار ودار المعالم الثقافية، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٢٢٠.

المثال القرينة معنوية حالية، حيث لم يكن في الكلام لفظ صريح يدل على المعنى المجازي. ونحو هذا إذا قيل لرجل أُمي لا يقرأ ولا يكتب (كتب عبد الله رسالة لولده) يفهم من هذا أنه أمر بأن تُكتب له إذا كانت حاله معروفة. وهذه الحال تكون قرينة معنوية للمجاز في الكلام^(١).

ب- القرينة العقلية: هي أمر عقلي يصرف الكلام عن معناه الحقيقي، ويوجّهه إلى المعنى المجازي. مثال هذا النوع في جملة: (محبّتك جاءت بي إليك)؛ ففي هذه الجملة صدور المسند من المسند إليه مستحيل، لأن مجيء المحبة بشخص إلى مكان آخر مستحيل عقلا، لا سبيل له في التحقق، وفي الحقيقة المحبة سببٌ للمجيء، ليس فاعلاً له^(٢). والاستحالة هنا من مجرد التعقّل، فالقرينة العقلية مسلماتٌ ضروريةٌ لا يدّعي ذو عقل خلافها^(٣).

ثانياً: أنواع القرائن باعتبار وظيفتها

استخدم العلماء من البلاغيين والأصوليين القرائن في مباحث متعددة، ومسائل مختلفة، وذكروا لها عدّة وظائف حسب المبحث الذي هم في صده. فمنها قرينة صارفة، وقرينة معينة، وقرينة مخصّصة، وقرينة معمّمة، وقرينة مرجّحة، وقرينة مقوّية، وغير ذلك. ولأنّ دراستنا هذه دراسة بيانية في خصوص قرينة المجاز، نتناول بعضاً من هذه الأنواع، وليس كلها. لأن القرائن في باب التخصيص، والترجيح، والمشتراك أو في المسائل الأخرى، لا تهمنا في هذه الدراسة. والقرائن التي تهمنا هي التي لها أثرٌ في السياق من حيث صرفها الذهن عن المعنى الأصلي أو إبقائها له، وهي كالآتي:

قرينة مانعة: هي التي تمنع من إرادة الحقيقة. ويقال لها قرينة صارفة أيضاً، لأنها تصرف اللفظ عن معنى إلى معنى. وكل القرائن التي سيتناولها الباحث في هذه الدراسة تكون من هذا الباب، وستأتي التفاصيل والأمثلة في المباحث القادمة إن شاء الله تعالى.

(١) ينظر: حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٣٠٤.

(٢) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٤٠؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٥٧.

(٣) ينظر: ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٥٦.

قرينة غير مانعة: هي التي لا تصرف اللفظ عن الحقيقة، بل تسمح باجتماع المعنى الحقيقي والمجازي معا. وهي قرينة الكناية^(١). وتعتبر الكناية واسطة بين الحقيقة والمجاز، فقرينتها ليست بمانعة.

قرينة هادية: هي التي يستند إليها ذهن ليهتدي إلى المعنى المراد من الخطاب. وأهل البلاغة سمّوا القرينة الهادية بالعلاقة^(٢). وقد تناولها الباحث ضمن مبحث (مصطلحات تتصل بالقرينة).

قرينة معيّنة: هي التي تعيّن المراد من اللفظ عند احتماله لأكثر من معنى على السواء^(٣). وهذه القرينة يُحتاجُ إليها في الألفاظ المشتركة لتعيين أحد المعنيين الموضوع لهما اللفظ لغة. أما القرينة التي تكون شرطاً للمجاز فهي القرينة المانعة عن إرادة المعنى الموضوع له. وفي الألفاظ المشتركة لا تطلب القرينة المانعة لأن معاني الألفاظ المشتركة كلها من قبيل الحقيقة. فقرينة المجاز مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، وقرينة المشترك معيّنة للمعاني المرادة كلا أو بعضاً^(٤).

مع هذا، يمكن ذكر القرينة المعينة في الاستعمال المجازي. فعلى سبيل المثال، إذا قال القائل (رأيت بحراً في السوق يعطي) يكون في كلمة (بحر) استعارة تصريحية، وعبرة (في السوق) قرينة تمنع المعنى الحقيقي في كلمة (بحر). أما عبارة (يعطي) فقرينة معيّنة، لأن الكلام قبلها كان محتملاً للبحر في الكرم وللبحر في العلم أيضاً. وبذكر هذه القرينة المعيّنة يتضح وجه المعنى المجازي، فالمقصود من الكلام: رأيت رجلاً كريماً في السوق.

إلا أن القرينة المعينة -على القول الراجح- ليست شرطاً في صحة المجاز، ولا يتوقف أصل المجاز عليها بل هي من محاسنه، حتى لو فُقدت كان غير حسن، إلا أن يتعلق بعدم ذكرها غرض، كإذهاب نفس السامع كل مذهب ممكن في المقام^(٥). وبعض العلماء اشترط وجود القرينة المعينة مع

(١) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ٥٧٣؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (في ضمن شروح التلخيص)، ج ٤، ص ٢٦.

(٢) ينظر: الجرجاني، محمد بن علي (٧٢٩ هـ)، الإشارات والتنبيهات، مكتبة الآداب، ص ١٨٤-١٨٥؛ مختار، محامي، القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، ط ١، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٩م، ص ٢٦٦-٢٦٧.

(٣) ينظر: المبارك، القرائن عند الأصوليين، ص ١٢٧.

(٤) ينظر: ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت: ١٣٩٣ هـ)، التحرير والتنوير، ٣٠م، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٩٩.

(٥) ينظر: عصام، الرسالة العاصمية لحل دقائق السمرقندية، ص ٩٥؛ الدريز، أحمد، شرح تحفة الإخوان، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٣٥م، ص ١٣.

القرينة المانعة، غير أن الجمهور على عدم اشتراطها. وسيأتي الكلام عن المذاهب الثلاثة في اشتراط القرينة المانعة والمعينة في الكلام عن التفريق بين القرينة وملائم المجاز في الفصل الثاني إن شاء الله.

ثالثاً: أنواع القرائن باعتبار مصدرها

ليس للقرينة مصدر واحد تنتزع منه وتصدر عنه، بل لها عدة مصادر. فتنقسم القرائن باعتبار مصدرها إلى خمسة أقسام: قرينة لغوية، وقرينة شرعية، وقرينة عقلية، وقرينة حسية وقرينة عرفية^(١).

القرينة اللغوية: هي التي يكون مصدرها اللغة، فإذا أُستعمل اللفظ في معنى مغاير للمعنى الموضوع له، أو خلاف ما اطرّد استعماله فيه^(٢)، واستُئِلَّ على المجاز من استخدام لغوي، كانت القرينة لغوية. ففي قول الله تعالى (قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) [مريم: ٤]، عُبر عن انتشار الشيب في الرأس باشتعال النار في الهشيم، لأن اللغة خصت الاشتعال بالنار على المعنى الحقيقي "يقال أشعلت النار في الحطب، واشتعلت النار"^(٣). ويقول الراغب: "شعل: الشعل التهاب النار، يقال شعلة من النار وقد أَشْعَلْتُهَا.... والشعلة الفتيلة إذا كانت مشتعلة، وقيل بياض يشتعل (واشتعل الرأس شيباً) تشبيهاً بالاشتعال من حيث اللون"^(٤). والنصوص السابقة تدل على أن المعنى اللغوي للاشتعال موضوع لإيقاد النار حقيقة. وإذا استعمل في غير ما وضع له فهو استعارة. والقرينة هنا ناتجة عن خروج اللفظ عما اطرّد استعماله في اللغة^(٥).

(١) ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج ٢، ص ١٣٩-١٤١؛ بختي، عبد القادر (٢٠١٥)، مفهوم العلاقة والقرينة عند الأصوليين والبلاغيين، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، (٧)، ص ٦٣.

(٢) ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج ٢، ص ١٤٠.

(٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٣، ص ١٨٩.

(٤) راغب الإصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، المفردات، (تحقيق محمد سيد كيلاني)، دار المعرفة، ص ٢٦٢-٢٦٣.

(٥) ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج ٢، ص ١٤٣-١٤٤.

القرينة الشرعية: هي التي يكون مصدرها الشرع^(١). وفي هذا النوع المانع من الإبقاء على المعنى الحقيقي هو الشرع والاعتقاد^(٢). ومن أمثلتها ما ورد في قوله تعالى: (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) [البقرة: ٢٤٥]. يجب صرف معنى كلمة القرض في هذه الآية الكريمة عن ظاهرها شرعا. حيث إن الله تعالى غني عن كل ما سواه، فكيف يفترض من عباده؟ وإقراض الله سبحانه وتعالى في هذه الآية مثل لتقديم العمل الذي به يطلب ثوابه والعمل الصالح ابتغاء لوجه الله تعالى^(٣). فوجب تأويله بهذا المعنى بموجب الاعتقاد الإسلامي.

القرينة العقلية: هي التي يكون مصدرها العقل، ومن أمثلته الآية الكريمة (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) [النساء: ٢٣]، فيها مجاز مرسل، حيث إن الحرمة في الآية المذكورة هي نكاح الأمهات، ولا تكون أعيان الأمهات وأشخاصهن محرمة. وقرينته دلالة العقل، فإن الأحكام تتعلق بالأفعال، لا بالأعيان^(٤).

ومثال آخر في قول الله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا) [يوسف: ٨٢]. أجمع العلماء على أن معنى الآية (اسأل أهل القرية). والقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي فيها قرينة عقلية، لأن العقل لا يقبل سؤال القرية وهي جامدة^(٥).

القرينة الحسية: هي التي مصدرها الحس والمشاهدة. وهي الأحوال التي تصاحب المجاز من هيئة مادية أو نفسية^(٦). ومن الأمثلة التي يذكرها الأصوليون على هذا النوع قوله تعالى: (وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ) [النمل: ٢٣]، يقصد بها ملكة سبأ، ويفيد ظاهر الآية عموم الملك

(١) ينظر: الخيمي، القرائن عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية، ص ٥٥؛ المبارك، القرائن عند الأصوليين، ص ١٠٤.

(٢) ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج ٢، ص ١٤٦.

(٣) ينظر: البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد (ت ٦٨٥هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط ١، (تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨ هـ، ج ١، ص ١٤٩.

(٤) ينظر: الخيمي، القرائن عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية، ص ٥٥.

(٥) ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج ٢، ص ١٥٠.

(٦) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٠.

بحسب اللغة، إلا أن دليل الحس خصّصه، إذ إن الحس يشهد أن ملكة سبأ ما ملكت كل شيء، ولم تملك ما كان في يد سليمان عليه السلام مثلاً^(١).

القرينة العرفية: هي التي مصدرها العرف والعادة. ومثاله قولُ القائل (رأيت الناس). فروية جميع الناس مستحيلة عادة وعرفاً، ولو كانت ممكنة عقلاً. فوجب الصرف بموجب العرف، ومن الحقيقة إلى المجاز^(٢)، أي من الكل إلى البعض على سبيل المجاز المرسل.

رابعاً: أنواع القرائن باعتبار تعددها

تنقسم القرينة من حيث العدد إلى ثلاثة أقسام: قرينة مفردة، قرينة متعددة، قرينة مركبة من مجموعة معانٍ.

قرينة مفردة: إذا كانت القرينة أمراً واحداً لا تعدد فيها، كما في قول القائل: (رأيت أسدا يرمي). وفي هذا المثال كلمة (يرمي) قرينة، وهي أمر واحد^(٣).

قرينة متعددة: إذا كانت القرينة أكثر من أمر واحد، وكان كل منها كافياً في الدلالة على المجاز. ومثاله قول الشاعر:

فإن تعافوا العدلَ والإيماناً فإنَّ في أَيْمَانِنَا نيراناً^(٤)

معنى البيت: إن كرهتم الإنصاف، وامتنعتم عن التصديق بما جاء به النبي ﷺ قهرناكم عليها بسيف في أيدينا اليمنى. استعير لفظ (النيران) لسيف تلمع كشعل النيران. والقرينة لاستعارة في النيران بمعنى السيف هي كلُّ من (العدل) و(الإيمان) لأن تعلق (تعافوا) بهما. وكلا الأمرين بمنزلة الشرط^(٥).

(١) ينظر: المبارك، القرائن عند الأصوليين، ص ١٠٧.

(٢) ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ج ٢، ص ١٥١.

(٣) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٢٧٠؛ التفتازاني، المطول، ص ٥٨٧.

(٤) "تعافوا من: عاف الشيء يعافه إذا كرهه ومجه، و"الإيمان" الأول بكسر الهمزة: التصديق، والأيمان الثاني بفتح الهمزة:

جمع يمين، وهي الجارحة المعروفة". ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٣٣.

(٥) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ٥٨٧؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٣٣-٢٣٤.

قرينة مركبة من مجموعة معانٍ: قد تكون القرينة معانٍ مرتبطًا بعضها ببعض بحيث تتكون القرينة من مجموعها. ويكون الجميع قرينة، نحو قول البحتري:

وصاعقة من نصله تنكفي بها على رؤس الأقران خمس سحائب^(١)

شُبّه (أنامل الممدوح) بالسحائب في عموم النفع، ثم استعير لفظ "السحائب" لأنامل يده. والمعنى: ورب نار (أي: صاعقة) من حد سيفه تهوي بها على رؤس الأنداد أنامله الخمس التي هي في الجود، وعموم العطايا كالسحائب، فهو يصفه بالشجاعة والكرم. ونصب القرينة على الاستعارة مجموع أشياء مربوط بعضها ببعض، حيث ذكر أن هناك صاعقة، وأنها ساقطة من حد سيفه، وأنها منقلبة على رؤس الأقران تفتك بهم، وأنها خمس بقدر أصابع اليد، فاتضح من مجموع ذلك كله غرضه من "السحاب"، وأن المراد بها أنامل الممدوح؛ لما بينها وبين السحائب من جامع النفع، وعموم العطاء. وذكر واحدٍ من هذه الأمور التي ذكرها ليس كافيًا في الدلالة على المجاز، لأن المعنى المجازي يكتمل وضوحه بهذه الأمور مجتمعة^(٢).

المطلب الخامس: مصطلحات تتصل بالقرينة

كل من يمعن النظر في تعريف المجاز المذكور سابقاً بأنه: "اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي"، قد يلحظ أنه اشتمل على بعض المصطلحات نحو العلاقة والوضع. وإلى جانب ذلك هناك اصطلاحات لها ارتباط بمصطلح القرينة، نحو: الدليل والأمانة. فلا بد من الوقوف على معانيها، وتعيين مواضع الاختلاف بينها وبين القرينة، لارتباط بعضها ببعض وللتمييز بينها.

العلاقة:

هي في اللغة من مادة علق، وهي بمعنى نياط الشيء بالشيء ونشوبه به^(٣). أما العلاقة في الاصطلاح فهي المناسبة والاتصال بين المعنى الموضوع له اللفظ (أي: المعنى الحقيقي) والمعنى

(١) (النصل): حد السيف، (تنكفي): تنقلب، و"الأقران": جمع قرن بكسر القاف، وهو المماثل والنظير. ينظر: عوني، المنهاج

الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٣٤.

(٢) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ٥٨٧-٥٨٨؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٣٤.

(٣) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٤، ص ١٢٥؛ الزمخشري، أساس البلاغة، ج ١، ص ٦٧٤.

المستعمل فيه (أي: المعنى المجازي)^(١). يسمى هذا المفهوم علاقةً لأن بها يتعلق ويرتبط المعنى الثاني بالأول فينتقل الذهن منه إلى الثاني^(٢). فهي مثل الجسر الذي يربط بين طرفي الحقيقة والمجاز، ويسمح للمتلقى بالعبور من طرف الحقيقة إلى طرف المجاز.

أما ارتباط مفهوم العلاقة بالقرينة فهو واضح لاشتراكهما في إبراز المعنى المراد، وبينهما فرق دقيق، ويمكن توضيحه بكلام الزركشي حيث يقول: "العلاقة هي المجوزة للاستعمال، والقرينة هي الموجبة للحمل"^(٣). فالعلاقة هي التي تجمع الأشياء المختلفة في نسق واحد فيستطيع المتكلم من خلاله التعبير عن مراده بطريقة أدبية، والقرينة تصدق هذا التعبير البليغ. فيصل المتلقى إلى المعنى المراد المجازي بواسطتهما.

ومع هذا، لا يرى البلاغيون أن وجود العلاقة مطلقاً كافٍ للمجاز، بل لا بد مع وجودها من أن يعتبرها المستعمل، ويلاحظها، وتكون هي السبب في الاستعمال^(٤). وذلك لأن لكل شيء متعلقات أخرى تجاوره من الزمان والمكان والسبب، وغير ذلك، ولكل شيء أوجه شبه بأشياء أخرى، فثمة مناسبات لا يحصى عددها. إلا أن المستعمل هو الذي ينتقي من بين هذه العلاقات علاقة واحدة، أو أكثر بحسب غرضه البلاغي. فيتحقق الاستعمال على وجه صحيح بمراعاته وملاحظته العلاقة^(٥). فلو وجدت العلاقة ولم يلاحظها المستعمل لما كان كلامه مجازاً؛ فبناء على هذا يخرج الغلط من حد المجاز، كقول القائل: (خذ هذا الكتاب) مشيراً إلى الفرس؛ فإنه ليس فيه علاقة ملحوظة بينهما^(٦).

وقد تكون هذه المناسبة المرعية هي المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. فعلى سبيل المثال: إذا استخدمنا كلمة (أسد) لرجل فالمناسبة والصلة بين الحيوان المفترس وذاك الرجل

(١) ينظر: الصبان، الرسالة البيانية، ص ٧٥؛ الأنطاكي، محمود بن عبد الله، العلاقة في علوم البلاغة (في ضمن شرح

العلاقة لمصنفك)، طبعة حجرية، مطبعة مكتب الصنائع الشاهاني، ١٣١٢ هـ، (إعادة الطباعة: دار النوادر، بيروت،

٢٠١٣ م)، ص ١٣٢؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص ٣١٩.

(٢) ينظر: الصبان، الرسالة البيانية، ص ٧٥-٧٦.

(٣) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤ هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، ٨ م، دار

الكتبي، ١٤١٤ هـ، ج ٣، ص ٥٩.

(٤) ينظر: ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح (في ضمن شروح التلخيص)، ج ٤، ص ٢٥؛ العصام الإفراييني، إبراهيم

بن محمد بن عرب شاه، الأطول شرح تلخيص المفتاح، آستانة، إستانبول ج ٢، ص ١١٨.

(٥) ينظر: التفتازاني، العلامة سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت ٧٩٢ هـ)، مختصر المعاني (في ضمن شروح

التلخيص)، دار إحياء الكتب العربية، ج ٤، ص ٢٥.

(٦) ينظر: الصبان، الرسالة البيانية، ص ٧٥-٧٦؛ العصام الإفراييني، الأطول شرح تلخيص المفتاح، ج ٢، ص ١١٨.

هي المشابهة في الشجاعة. وهناك نوع من المجاز اللغوي لا تصلح المشابهة فيه علاقة، فمثلاً إذا قلنا (لفلان يد عندي) فكلمة (اليد) المذكورة بمعنى النعمة، والعلاقة بين اليد والنعمة ليست المشابهة، وإنما هي السببية^(١). فإذاً، كما مر معنا سابقاً، عندما تكون علاقة المجاز المشابهة فهو استعارة، وأما إذا كانت علاقته غير المشابهة فهو مجاز مرسل^(٢). وتلك العلاقات إما أن تكون سببية، أو جزئية، أو كلية، أو غير ذلك. ولقد أفرد بعض العلماء مفهوم العلاقة برسالة، وكُتبت عليها شروح. ومنهم محمود بن عبد الله الأنطاكي، فقد ذكر سبعة وعشرين نوعاً للعلاقة غير المشابهة^(٣).

أما المجاز العقلي ففيه للفعل -أو ما في معناه الذي يُسندُ إلى غير ما هو له - ملابسات نحو السبب، والزمان والمكان، والفاعل، والمفعول، والمصدر. وهذه الملابسات بمثابة العلاقة. فلا فرق بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي في احتياجهما إلى القرينة والعلاقة^(٤).

وفي بعض كتب الأصول وعند بعض البلاغيين، أنه يقال للعلاقة القرينة المعيّنة أو القرينة الهادية^(٥). ولا مشاحة في الاصطلاح. وحريراً بالباحث قبل أن يغادر هذا الموضوع أن يقول: إنه يقصر دراسته على القرينة المانعة. وبهذا التخصيص سيتناول الآيات التي صرفت إلى المجاز، والأمور التي تمنع المعنى الحقيقي في الفصول القادمة إن شاء الله عز وجل.

(١) ينظر: عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٦٣-١٦٤.

(٢) ينظر: السمرقندي، أبو القاسم إبراهيم بن محمد (٩٠٧هـ)، الرسالة السمرقندية (في ضمن الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية)، (تحقيق مصطفى شيخ مصطفى)، المكتبة الهاشمية، بيروت، ٢٠١٥م، ص ٣٤٨؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص ٣١٩.

(٣) ينظر: الأنطاكي، العلاقة في علوم البلاغة (في ضمن شرح العلاقة لمصنفك)، ص ١٣٢-١٣٤.

(٤) ينظر: عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٦٦.

(٥) ينظر: محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتنبيهات، ص ١٨٥؛ مختار، القرآن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، ص ٢٦٤.

الوضع:

هذا المصطلح في اللغة مأخوذ من (وضع الشيء وضعا)، أي حطه، و(وضع الشيء في المكان) أثبتته^(١). وعند أهل العربية تعيين الشيء للدلالة على شيء بنفسه^(٢)، فالشيء الأول هو اللفظ (أو ما ينوب عنه نحو الإشارة والخط إلخ)، والشيء الثاني هو المعنى الموضوع له، وتحقق الدلالة بعد الوضع، حيث متى أطلق أو أحس الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني^(٣).

وقضية الوضع متعلقة بنشأة اللغة، وفيها ثلاثة آراء: فريق يرى أن اللغة توقيفية ووحى؛ وفريق آخر يذهب إلى أنها اصطلاح وتواضع، والرأي يجمع بين التوقيف والاصطلاح. وعلى كل حال، أطلق البلاغيون على الوضع الأول الذي رافق نشأة اللغة مصطلح (الحقيقة)، وهي مقابل المجاز؛ حيث إن الحقيقة هي ما يطابق ما وضع له، والمجاز ما يخالف ما وضع له^(٤). ولذا عرّف الإيجي الحقيقة بقوله: "لفظ أفيد به معناه في اصطلاح التخاطب بمجرد الوضع الأول"^(٥). وكما هو واضح فإنه قيد دلالة اللفظ الحقيقي على المعنى بوضعه الأول.

إلا أن العلماء اشترطوا الاستعمال لدلالة الكلمة الموضوع لمعنى عليه، فقالوا: "الكلمة قبل الاستعمال لا تسمى مجازا كما لا تسمى حقيقة"^(٦). ومعنى استعمال اللفظ الموضوع له أو غيره هو طلب دلالاته عليه وإرادته منه، فمجرد الذكر لا يكون استعمالا^(٧). لأن الكلمة لا تدل على المعنى إلا بذكرها في سياق ومع مراعاة حال الخطيب والمخاطب ومع المتمّمات الدلالية الأخرى.

(١) ينظر: الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، ط ٨، (تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، ص ٧٧١.

(٢) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٢٨٧.

(٣) ينظر: السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٢٧٣؛ العصام الإسفراييني، الأطول شرح تلخيص المفتاح، ج ٢، ص ١١٢-١١٣. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٧٩٥.

(٤) ينظر: السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص ١٨٠-١٨١؛ عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبدیع، ١٥٥-١٥٦.

(٥) الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت ٧٥٦هـ)، الفوائد الغياثية في علوم البلاغة، ط ١، (تحقيق عاشق حسين)، دار الكتب المصري - دار الكتب اللبناني، ١٩٩٠ م، ص ١٥١.

(٦) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٢٨٩؛ ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح (في ضمن شروح التلخيص)، ج ٤، ص ٢٢؛ وينظر: الإيجي، الفوائد الغياثية في علوم البلاغة، ص ١٥١-١٥٢.

(٧) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ١، ص ٦٩١.

أما الارتباط بين هذه القضية والقرينة فنحن بحاجة إلى دليل لفظيا كان أو معنويا يصاحب الكلام أثناء استعماله الخارج عما وضع له، لتدل على أن اللفظ غير مطابق لوضعه الأول. فعلى سبيل المثال كلمة (البحر) تدل على القسم المائي من الأرض حقيقة لغوية. والعرب هم الذين وضعوا هذه الكلمة لتدل على هذا المعنى أو جاء إلهاما. ويُبحث عن قرينة تصاحب الكلام حينما نستعمل هذه الكلمة للرجل الكريم؛ لأنَّ هذا الاستعمال خارج عما وضعت له.

وهناك من يزعم أن الوضع الأول لا يمكن الوصول إليه، ويقولون مثلا كيف تعرفون أن كلمة (أسد) وضعت لحيوان مفترس أو لا ثم استعملت بعد ذلك في المعنى المجازي؟ ولهذه المسألة تفاصيل كثيرة^(١) لا تسمح حدود هذه الدراسة للباحث أن يتناولها كلها، اللهم إلا أنه يجدر به أن يلم بقضية خطيرة، وهي أن طريقة معرفة الوضع هي النقل، والنقل إما أن يكون بالتواتر فيفيد حينئذ القطع، أو يكون بروايات الأحاد فحينئذ يفيد الظن. واللغات -واللغة العربية واحدة منها- لها قسمان: قسم أول لا يقبل التشكيك، حيث إن أهل اللغة اتفقوا على معنى كثير من الكلمات نحو الأرض والسماء، ونقلوا هذا الاتفاق عن طريق التواتر. وقسم آخر استخدمه بعض أهل اللغة ومعظمهم، وتركه آخرون، إذ لا يمكن أن يحيط باللغة شخص واحد علما، وإن كان يدرك جلها، -استثناءه النبي عليه الصلاة والسلام عند الإمام الشافعي-^(٢). وإنكار معرفة الوضع بالنقل، يأخذنا إلى إنكار صحة اللغة تماما، وهذا يسبب فساد المعاني في اللغة.

الدليل:

هناك مصطلحات عند العلماء كأن بينها وبين القرينة ترادفاً أو عموماً وخصوصاً، ومن أبرزها مصطلح (الدليل). وهو في اللغة، المرشد إلى الشيء والأمرأة فيه حيث يقال (أدلت الطريق) بمعنى: اهتديت إليه^(٣). وفي اصطلاح الأصوليين هو "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم"^(٤).

(١) للتفاصيل ينظر: المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ص ١٠٥-١١٥.

(٢) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص ١٧٩٩؛ عبد الحميد، محسن، دراسات في أصول تفسير القرآن، ط ٢، دار الثقافة، المغرب، ١٩٨٤م، ص ٣١-٣٢.

(٣) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٢٥٩؛ الزمخشري، أساس البلاغة، ج ١، ص ٢٩٥.

(٤) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص ٧٩٣. ينظر أيضا: السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٣٣.

وإفادة الدليل في الإرشاد إلى المطلوب تجعل بين الدليل والقرينة عموماً وخصوصاً، وعلى هذا استعمل الأصوليون الدليل بمعنى القرينة من غير أن يكون مرادفاً له، أثناء دراستهم في الألفاظ المشتركة والمجاز وغير ذلك^(١). فمثلاً يقول الرازي في اللفظ المشترك إذا تعددت معانيه: "عند قيام الدليل على إلغاء واحد منها بقي اللفظ مجملاً في الباقي"^(٢). ويقول الباقلاني في المجاز: "لا يفهم من اسم الشيء غيره الذي لم يوضع له الاسم إلا بدليل سواه"^(٣). فأوجه الاتفاق بين القرينة والدليل من حيث الدلالة، والتأثير على فهم النصوص الشرعية.

إلا أنه من جهة أخرى هناك أمثلة كثيرة لاستخدام مصطلح الدليل ولا تصلح القرينة فيها بدل الدليل. إذن، الأمر الأول من أوجه الاختلاف بينهما أن الدليل أعم من القرينة؛ فيمكن القول: إن كل قرينة دليل، وليس كل دليل قرينة^(٤). والأمر الثاني أن الدليل يستفاد منه الحكم المطلوب مباشرة، بخلاف القرينة التي تعد وسيلة لفهم المعنى أو الحكم، وهي خادمة للدليل ومعيّنة على تحقيق مدلوله^(٥). والأمر الثالث أنه لا بد للقرينة من مصاحبة الشيء والاقتران به لتبيينه، ولا يشترط هذا في الدليل^(٦).

الأمانة:

هي في اللغة بمعنى العلامة، فكل علامة تعد أمانة، ويقال (هي أمانة ما بيني وبينك) أي علامة^(٧). وفي اصطلاح الأصوليين هو "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى الظن"^(٨). ويلاحظ في هذا التعريف قربيه من تعريف الدليل، والفرق بينهما أن الدليل هو ما أوصل إلى العلم، أما الأمانة

(١) ينظر: الخيمي، القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية، ص ٢٧.

(٢) الرازي، المحصول، ج ١، ص ٢٨٢.

(٣) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب القاضي المالكي (ت ٤٠٣ هـ)، التقريب والإرشاد (الصغير)، ط ٢، ٣م، (تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد)، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م، ج ١، ص ٣٥١.

(٤) ينظر: الأسطل، محمد قاسم. (٢٠٠٤م). القرينة عند الأصوليين وأثرها في فهم النصوص، (رسالة الماجستير غير منشورة)، الجامعة الإسلامية- غزة، فلسطين، ص ١٧؛ المبارك، القرائن عند الأصوليين، ص ٨٢.

(٥) ينظر: المبارك، القرائن عند الأصوليين، ص ٨٣.

(٦) ينظر: الأسطل، القرينة عند الأصوليين وأثرها في فهم النصوص، ص ١٧.

(٧) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٣٢.

(٨) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص ٢٥٩؛ ينظر أيضاً: السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٣٣.

فهي ما أوصل إلى الظن^(١). أما الصلة بين القرينة والأمانة فكالصلة بينها وبين الدليل؛ وكما حدث لمصطلح الدليل، استعمل العلماء الأمانة بمعنى القرينة في مواضع مختلفة^(٢).

وأخيرا هناك نقطة يرى الباحث فائدة في التطرق إليها وهي أن في بعض كتب أصول الفقه مباحث بعنوان "أمارات المجاز" أو "علامات المجاز"^(٣). وعند النظر فيها يُرى أنها ليست بمعنى القرينة وأنها تذكر أمورا تساعدنا في فهم المعنى المراد، ولذلك فإن هذه المباحث منفصلة عن القرائن. حيث إنها ليست من أركان المجاز، وليست شرطا لصحته. ومع هذا لا مانع من الاستفادة منها أو من بعضها في سرد ضوابط تعيين القرينة.



(١) ينظر: الخيمي، القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية، ص ٣٠.

(٢) ينظر: المبارك، القرائن عند الأصوليين، ص ٨٣؛ الخيمي، القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية، ص ٣٠.

(٣) ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥ هـ)، المستصفى، ط ١، (تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، ص ١٨٦؛ السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، ٣م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م، ج ١، ص ٣١٩؛ السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت ٤٨٣ هـ)، أصول السرخسي، ٢م، دار المعرفة، بيروت، ج ١، ص ١٩٠.

المبحث الرابع: التعريف بالآلوسي وتفسيره (روح المعاني)

هو أبو الثناء محمود بن عبد الله الآلوسي الذي عاش في بغداد بين ١٢١٧هـ-١٢٧٠هـ (١٨٠٢م-١٨٥٤م) رحمه الله، وهو من الشخصيات العلمية والثقافية المهمة في التاريخ الإسلامي. فهو علامة الرافدين، المشهور والمعروف لدى الناس الذين درسوا العلوم الإسلامية عموماً، والتفسير خصوصاً. وهناك كتب مستقلة في حياة الآلوسي^(١)، كما ثمة دراسات ورسائل جامعية في تفسيره ومنهجه^(٢). أما الباحث في هذه الرسالة فيلمح إلى أمور مهمة من حياة الآلوسي ذات أثر في تفسيره ومنهجه. ومنها أساتذة الآلوسي والعلوم التي قام بتحصيلها منهم ووظائفه والفترة التي ألف فيها تفسيره، ومؤلفاته المهمة. وعقب ذلك، يتطرق الباحث إلى منهج الآلوسي في تفسيره، وما تميز به (روح المعاني).

المطلب الأول: حياته العلمية

هو أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله الآلوسي. نسب اسم عائلته إلى (آلوس) وهي بلدة صغيرة تقوم على جزيرة في نهر الفرات، قرب عانة-بغداد^(٣). والأسرة الآلوسية أسرة علمية ظهر فيها علماء وأدباء مشهورون. ومن أشهرهم أبو الثناء الآلوسي.

والده السيد عبد الله أفندي كان مدرسا في جامع أبي حنيفة ببغداد أربعين سنة، وأقام أربع سنوات في مدرسة الشهيد علي باشا رئيسا للمدرسين. ويتصل نسب الآلوسي من جهة والده إلى الحسين بن علي رضي الله عنهما، ومن جهة أمّه إلى الحسن بن علي رضي الله عنهما^(٤). أما والدته فاطمة فهي بنت الشيخ حسين بن علي العشاري وهو من أهل العلم أيضا. وهكذا ولد أبو الثناء

(١) منها: كتاب (ذكرى أبي الثناء الآلوسي)، لعباس العزاوي؛ وكتاب (المسك الأذفر)، لمحمود شكري الآلوسي؛ وكتاب (أعلام

العراق)، لمحمد بهجة الأثري، وهو كتاب تاريخي أدبي يتضمن سيرة الإمام أبي الثناء الآلوسي بشكل تفصيلي.

(٢) منها: كتاب (الآلوسي مفسرا)، للدكتور محسن عبد الحميد، وهذا الكتاب قد طبع لاحقا بعنوان (الإمام الآلوسي ومنهجه في

التفسير)؛ ورسالة ماجستير نوقشت في الجامعة الإسلامية في غزة، بعنوان (منهج الشيخ الآلوسي في تفسيره روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)، بإعداد الطالب عبد الله ربيع جنيدي.

(٣) ينظر: كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت، ج ١٢، ص ١٧٥؛ الزركلي، خير الدين بن محمود بن

محمد، الأعلام، ط ٥، دار العلم للملايين، ج ٧، ص ١٧٦-١٧٧؛ الآلوسي، محمود شكري، المسك الأذفر، مطبعة الآداب، ١٩٣٠م، ص ٢٤.

(٤) ينظر: الآلوسي، أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله، غرائب الاغتراب ونزهة الألباب، مطبعة الشابندر، بغداد،

١٣٢٤هـ، ص ٢١-٢٢.

محمود الألوسي في ١٤ شعبان ١٢١٧ هـ (١٨٠٢م) في تلك الأسرة العلمية التي مهّدت له تحصيل العلم والعرفان^(١).

بدأ الألوسي تحصيل العلم في سن صغير، فحفظ القرآن الكريم، وبعده درس عند والده المتون الأساسية من اللغة العربية، والفقه الحنفي والشافعي، والمنطق، وعلم الحديث. ولما قطع مسافة كافية في تحصيل العلم عنده، بدأ ينتقل بين كبار علماء بغداد^(٢). ومن شيوخه: علاء الدين علي أفندي الموصل، الملا حسين الجبوري، السيد علي بن السيد أحمد، عبد العزيز أفندي شواف زادة، السيد محمد أمين بن السيد علي الحلبي، الشيخ علي السويدي، الشيخ يحيى المزوري العمادي، عبد الله أفندي العمري، الشيخ المحدث عبد الرحمن الكزبري، الشيخ عبد اللطيف عن عبد الله المفتي^(٣).

كان الألوسي أكثر ملازمة لشيخه علاء الدين علي أفندي الموصل من بين شيوخه حيث درس عنده أربع عشرة سنة، وأخذ الإجازة منه في سنة ١٢٤١ هـ^(٤). إلى جانب تحصيله العلوم الشرعية أخذ الألوسي علم التصوف من الشيخ خالد البغدادي، وانتسب إلى الطريقة الصوفية النقشبندية المجددية^(٥).

بعد إجازته العلمية في يوم مشهود اجتمع فيه علماء بغداد، بدأ الألوسي التدريس في مدرسة رئيس التجار الحاج نعمان الباجهجي، غير أنه لم يستمر هناك مدرسا مدة طويلة بسبب الحاسدين، فاضطر أن ينتقل إلى مدرسة أمين الباجهجي ومسجده خطيبا وواعظا^(٦). واشتغل أيضًا بالتدريس في مساجد بغداد ومدارسها المختلفة، ومنها مسجد الحاج الملا عبد الفتاح، ومسجد القمريّة، والسيدة نفيسة، وجامع المرجانية^(٧).

(١) ينظر: الألوسي، غرائب الاغتراب، ص ٥.

(٢) ينظر: الأثري، محمد بهجة، أعلام العراق، المطبعة السلفية، ١٣٤٥هـ، ص ٢١-٢٢.

(٣) ينظر: عبد الحميد، محسن، الألوسي مفسرا، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٩م، ص ٥٥-٥٩.

(٤) ينظر: العزاوي، عباس، ذكرى أبي الثناء الألوسي عصره ومجتمعه وحياته العلمية والأدبية والتاريخية والسياسية ومؤلفاته، دار الولوة، بيروت، ٢٠١٨م، ص ٣٣-٣٥.

(٥) ينظر: عبد الحميد، الألوسي مفسرا، ص ٣٠٣-٣٠٤.

(٦) ينظر: الألوسي، غرائب الاغتراب، ص ٢٠؛ الأثري، أعلام العراق، ص ٢٢-٢٣.

(٧) ينظر: العزاوي، ذكرى أبي الثناء الألوسي، ص ٤٧-٤٨؛ عبد الحميد، الألوسي مفسرا، ص ٤٣-٤٤.

المطلب الثاني: وظائفه وتأليف تفسيره وآثاره

في السنوات التالية، لما أصبح عبد الغني أفندي الجميل مفتياً حنفياً لبغداد، وُلّي أبو الثناء الألوسي أميناً للفتوى، ووُجّه إليه التدريس في المدرسة القادرية. ولمّا كان يعظ الألوسي الناس في شهر رمضان من سنة ١٢٥٠هـ في الحضرة الكيلانية، اتفق أن حضر والي بغداد علي رضا باشا وعظه، فأعجبت الوالي فصاحة الألوسي وغازاة علمه، فقال عنه: لو كان هذا في القسطنطينية، لأصبح شيخ الإسلام. فعَيّنه الوالي في عيد الأضحى خطيباً للأعظمية، وأمره بأن يحضر ديوانه في كل أسبوع. ويتحدث الألوسي في كتابه (غرائب الاغتراب) عن تلك الأيام، ويصف حاله كأنه المخاطب الوحيد للوالي في مجلسه من بين العلماء والأعيان^(١).

في تلك الفترة، أمر الوالي علي رضا باشا الألوسي بشرح كتاب (البرهان في إطاعة السلطان). فشرح الألوسي هذا الكتاب، فقدمه إلى الوالي، وحظي بالقبول الحسن من الوالي، فعين الألوسي متولياً لوقف جامع المرجان. وهذه الوظيفة كانت لا تعطى إلا لأعلم علماء بغداد^(٢). وأرسل الوالي هذا الشرح إلى إسطنبول، فجاءت من السلطان محمود الثاني رتبة مدرس سلطات الدار العلية (أي رتبة التدريس في مدارس إسطنبول). وهي رتبة فخرية، ولم يسبق ذلك لأحد من علماء بغداد^(٣). عقب هذه التطورات عينه الوالي علي رضا باشا في منصب مفتي الحنفية في بغداد^(٤). وقد قام الألوسي بوظيفة الإفتاء خمس عشرة سنة بداية من ١٢٥٠هـ (١٨٣٥م).

وبعد بداية وظيفة الإفتاء بخمس سنوات، بدأ الألوسي تأليف تفسيره وهو في الرابعة والثلاثين من عمره. وهذا التفسير الذي أكمله الألوسي في خمس عشرة سنة في أوقاته المتبقية بعد وظيفة الإفتاء يُبرز القدرة العلمية لمؤلفه. وبحسب ما دونه الألوسي نفسه في مقدمة تفسيره، فإن له ذكرى مع الوالي علي رضا باشا في تسمية تفسيره أيضاً، حينما لم يظهر له اسم وهو يفكر في تسميته، فعرض حاله عليه، وسمّى الوالي فوراً التفسير بـ(روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني)^(٥).

(١) ينظر: الألوسي، غرائب الاغتراب، ص ٢٣.

(٢) ينظر: الراوي، محمد سعيد، تاريخ الأسر العلمية في بغداد، تحقيق: عماد عبد السلام رؤوف، وزارة الثقافة والإعلام - دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط: ١، ١٩٩٧م، ص ١٩٥.

(٣) ينظر: الألوسي، غرائب الاغتراب، ص ٢٤.

(٤) ينظر: الألوسي، غرائب الاغتراب، ص ٢٤؛ الألوسي، محمود شكري، المسك الأذفر، ص ١٢.

(٥) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ١٠٢.

ولما أتم الألوسي المجلد الأول من التفسير في سنة ١٢٥٤هـ، أرسله إلى إسطنبول بإهداء إلى السلطان محمود الثاني^(١). وفي السنوات التالية أرسل الألوسي ثلاثة مجلدات أيضا إلى إسطنبول بإهداء إلى السلطان عبد المجيد (الذي جلس على العرش بعد محمود الثاني). وفي السجلات العثمانية هناك قيد أرشيفي يوثق أن عطايا وهدايا أرسلت إلى الألوسي بناء على تأليف تفسيره^(٢).

أما بعدما أصدر السلطان عبد المجيد فرمان التنظيمات في تاريخ ١٢٥٥هـ (١٨٣٩م)، وبدأت الحركة التجديدية في الدولة العثمانية، ومن جملتها عزل علي رضا باشا من وظيفته في بغداد، وتعيين محمد نجيب باشا والي الشام السابق واليا لبغداد، فإن العلاقة بين الألوسي والوالي الجديد لم تكن على ما كانت عليه العلاقة بينه وبين علي رضا باشا، بل إن الوالي الجديد لم يكن راضيا عن نفوذ الألوسي وتأثيره في الشعب البغدادي^(٣). وشعر الألوسي بقرب نهاية وظيفته في الإفتاء، وقد ذكر هذا في كتابه بحال المتوكل على الله وقال إن لكل شيء أجلا وللمناصب أيضا^(٤).

وفي تلك الفترة، لم يتخلص الألوسي من حاسدين آذوه منذ صغره، حيث عكف أعداء الألوسي على الوالي الجديد وتقولوا بعض الأقاويل عليه. وحين وصلت الدعوة إلى الألوسي من إسطنبول لحضور حفلة ختان أبناء السلطان عبد المجيد، اعتذر الألوسي عن الحضور بسبب اشتغاله بتأليف التفسير، فكتب رسالة الاعتذار^(٥). فتأججت من ذلك نيران الحسد في قلوب الحاسدين حتى أغروا الوالي به بالافتراءات والوشايات^(٦). وبعد هذا الأمر، اتخذها الوالي مطية لبلوغ غرضه في عزل الألوسي من وظيفة الإفتاء فقرر عزله في ١١ شوال ١٢٦٣هـ (١٨٤٧م)^(٧).

ونفهم من كلام الألوسي في (غرائب الاغتراب) أنه كان مسرور بعزله في الحقيقة، لأن وظيفة الإفتاء كانت تأخذ أكثر وقته فكان لا يركز على تأليف التفسير كما يحب. الأمر إلى هذا

(١) ينظر: الألوسي، روح المعاني - مقدمة المحقق، ج ١، ص ٦٧.

(٢) ينظر: السجلات العثمانية، الوثيقة بعنوان: (تقديم العطية لمفتي بغداد بناء على التفسير الذي ألفه)، إسطنبول، رقم الوثيقة:

.I.DH., 77 - 3829, H-06-06-1259

(٣) ينظر: الألوسي، غرائب الاغتراب، ص ٢٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٦) ينظر: الألوسي، علي علاء الدين، الدر المنتثر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، تحقيق: جمال الدين الألوسي

وعبد الله الجبوري، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، ١٩٦٧م، ص ١٦؛ الألوسي، محمود شكري، المسك الأذفر،

ص ١٣.

(٧) ينظر: الألوسي، محمود شكري، المسك الأذفر، ص ١٣.

الحد مقبول من جهة الألوسي. ولكن الوالي لم يكتف بعزله من الإفتاء، بل أخذ منه تولية جامع المرجان أيضا، وهذا الأمر أوقع الألوسي في حال الفقر والحاجة، وحسب قوله نفسه كاد "يأكل الحصير التي تفرش على الأرض، ويشرب عليه مداد التفسير"^(١). فلم ير حلا إلا أن يسافر إلى إسطنبول ويعرض حاله على رجال الدولة. ثم انكب الألوسي على تأليف تفسيره، وأتمه في اليوم الرابع من ربيع الآخر سنة ١٢٦٧ هـ (١٨٥٠ م). فرأى الألوسي إتمام تفسيره وسيلة مناسبة للسفر إلى إسطنبول.

غادر الألوسي بغداد في سنة ١٢٦٧ هـ (١٨٥٠ م) لطلب حقه، ومر في الطريق ببعض مدن العراق والأناضول. وفي كل مدينة مر بها الألوسي اجتمع العلماء والأعيان لأجله، فعدوا مجالس علمية وأدبية وفتحوا مباحث فكرية وسألوه عنها. وفي بعض المدن، طلب العلماء من الألوسي أن يدرّسهم من تفسيره (روح المعاني) أو من تفسير القاضي البيضاوي (أنوار التنزيل)، فأجاز الألوسي بعضا من أهل العلم. وبسبب توجه العلماء إليه، أمضى وقتا أكثر من العادة في كل مكان نزل فيه.

وبعد ما وصل الألوسي إسطنبول، قابل شيخ الإسلام أولا، وقدم تفسيره، وعقدا مجلسا طويلا للعلم، وفي نهايته أخذ الألوسي الإجازة العلمية منه، وكذلك أعطى إجازته إليه. ثم أوصاه شيخ الإسلام بمقابلة الصدر الأعظم رشيد باشا (وهو كان في منصب وزير الوزراء في زماننا). وأعجب الصدر الأعظم بعمق علم الألوسي ووقار عقله وحسن أخلاقه مثل ما أعجب به شيخ الإسلام. وقابل الألوسي أهل علم ورجال دولة آخرين أيضا، وكلهم أعجب به. فأصدر الوزير قرارا برّاه من كل تهمة، وأعاد إليه نصف أوقاف المرجان^(٢). وعلاوة على ذلك، وجّه إليه قضاء أرض روم^(٣) لمدة سنة، لكن الألوسي لم يقبل هذه الوظيفة، وقرر أن يرجع إلى دار السلام^(٤).

وبعد أن نال مراده من السفر غادر الألوسي إسطنبول في شهر شوال من سنة ١٢٦٨ هـ (تموز ١٨٥٢)^(٥). فوصل إلى بغداد في ربيع الأول من سنة ١٢٦٩ هـ (١٨٥٢ م)، فاستقبلته جماعة كبيرة. غير أنه مرض في أثناء الطريق مرضا انتقل إلى رحمة ربه تعالى على إثره بعد الوصول،

(١) الألوسي، غرائب الإغتراب، ص ٢٥.

(٢) ينظر: الألوسي، علي علاء الدين، الدر المنتثر، ص ١٧.

(٣) مدينة في شرق شمال الأناضول.

(٤) ينظر: الأثري، أعلام العراق، ص ٢٦.

(٥) ينظر: الألوسي، محمود شكري، المسك الأنف، ص ١٥.

في ٢٥ - ذي القعدة ١٢٧٠هـ (١٩ آب ١٨٥٤م)^(١). وشيعه عدد كبير من أهل بغداد، ورثاء الشعراء، ومما ورد في رثائه هذان البيتان الجميلان:

يقولونَ قد ماتَ الشَّهابُ أبو النَّنا وبأنتَ عليه أُعِينُ العلمَ باكِيةَ

فقلتُ لهم: ما ماتَ من زالَ شخصُه وروحُ معانيه إلى الحشرِ باقيةَ

نرجو من الله تعالى ألا ينقطع عمل أبي النناء الألوسي رحمه الله تعالى، إذ ترك وراءه أولادا صالحين ذوي العلم وكذلك ترك آثارا قيمة علمية وأدبية ينتفع الناس منها.

ومن آثاره العلمية سبوى تفسيره: (حاشية على شرح قطر الندى لابن هشام)، ومنها (حاشية على كتاب بلوغ الأرب من تحقيق استعارات العرب) لعبد الملك بن عصام، ومنها (البيان شرح البرهان في إطاعة السلطان)، ومنها (الأجوبة العراقية على الأسئلة اللاهوتية)، ومنها (الأجوبة العراقية على الأسئلة الإيرانية)، ومنها (سفرة الزاد لسفرة الجهاد) كتبه الألوسي لحض المسلمين على الجهاد بدنا أو مالا حينما اندلعت حرب القرم بين الدولة العثمانية وروسيا، ومنها (النفحات القدسية في الرد على الإمامية) وهذا رد على الشيعة في عقائدهم^(٢).

ومن آثاره الأدبية: (المقامات) وهو عبارة عن مجموعة من المقامات المحتوية وصايا لأولاده، وكلاماً عن حياته العلمية والمسائل المختلفة العلمية والدينية، وعارض بها الألوسي مقامات الزمخشري. ومنها (الفيض الوارد على روض مرثية مولانا خالد) وهو شرح لقصيدة السيد محمد الجواد في رثاء الشيخ خالد النقشبندي شيخ الألوسي. ومنها (غرائب الاغتراب ونزهة الألباب)، و(نشوة الشمول في السفر إلى إسلام بول)، و(نشوة المدام في العود إلى مدينة السلام) وهذه الرسائل الثلاثة ألفها أثناء سفره. وقد اشتملت على معلومات تفصيلية حول الحالة الاجتماعية والعلمية لبعض مدن العراق والأناضول في القرن التاسع عشر الميلادي. ومنها رسالة (شهية النغم في ترجمة شيخ السلام عارف الحكم). ألفها الألوسي في أثناء سفره أيضاً، وهي سيرة ذاتية لشيخ الإسلام عارف حكمت أفندي^(٣).

(١) الألوسي، محمود شكري، المسك الأذفر، ص ٢٠.

(٢) ينظر: عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص ٨٦-١٢٥.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ١٢٨-١٤١.

المطلب الثالث: الملامح العامة لتفسير (روح المعاني)

١- موسوعة تفسيرية: أبرز الخصائص لـ (روح المعاني) أنه تفسير موسوعي، جمع الألوسي فيه معظم الأقوال من السلف والخلف في تفسير الآيات، إما تفسيراً لغوياً، أو تحليلاً بلاغياً أو توضيحاً للمعاني^(١).

وتفسيره هو موسوعة جامعة للعلوم الإسلامية أيضاً حيث إنه لم يكتف بالأقوال المتعلقة بالتفسير، بل وضع خلاصة الأقوال من العلوم الإسلامية الأخرى، نحو: القراءات، والحديث والفقه، والكلام، إلى آخره في الآية التي كان يفسرُها حسب علاقة الآية. وفي ذلك محاولة لإرجاع العلوم الإسلامية إلى أصولها أي القرآن الكريم، والقرآن الكريم وما تفرع منه أصل في جميع العلوم.

٢- مزج المناهج: جمع الألوسي في تفسيره بين المناهج المختلفة، ومنها مزجه الاتجاه النقلي بالتزامه للسنة النبوية والسلف الصالح، مع الاتجاه العقلي بإظهار رأيه. ومزجه طريقة المتقدمين في التفسير التي تستهدف تعيين المعنى وأحكامه، مع طريقة المتأخرين التي تبذل جهداً وافراً في إثبات إعجاز القرآن بنظرية النظم، وفي المباحث الدقيقة اللغوية. ومزجه المنهج الكلامي الذي يتعمق في المسائل ويحققها، مع المنهج الصوفي الذي يعول على ما كشف الله تعالى على قلب المفسر.

٣- تكثيف العبارة: كون تفسير (روح المعاني) موسوعياً، يغني القارئ عن الرجوع إلى مصادر مختلفة. مع هذا، لا يقدم الألوسي مسائل غير مرتبة، ولا يشتتها، بل يرتب المعلومات التي جمعها ولا يتعب القارئ. والعمق في تفسيره يدفعه إلى تكثيف العبارة.

٤- مقارنة بين الأقوال والترجيح: ليس الألوسي ناقلاً أو راوياً محضاً، بل يقوم بالمقارنة بين الأقوال ويرجح وينقد. فظهرت الشخصية العلمية للمؤلف جليّة في تفسير (روح المعاني)^(٢).

٥- عناية تامة بالمسائل اللغوية: للألوسي شخصية أدبية، وله آثار في النحو والبلاغة. وبكل المهارات العلمية والأدبية التي اكتسبها منذ صغره، أشبع الألوسي مسائل النحو والإعراب، واعتنى بذكر الوجوه البلاغية والمعاني التي تترتب عليها، واهتم بتوجيهات القراءات القرآنية.

٦- توازن بين النص والاجتهاد: كانت فترة الألوسي فترة شهدت تطورات علمية وفنية في العالم؛ وحاول الألوسي أن يوازن بين النص والاجتهاد، فاستفاد من التطورات العلمية، مع ذلك كان

(١) ينظر: الذهبي، محمد السيد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ج ١، ص ٢٥٢-٢٥٣؛ عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص ٣٣٧.

(٢) ينظر: عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص ٣٣٨.

متمسكا بالعلوم الإسلامية ولم يخضع لتأثير الغربيين. ومع التزامه بالتراث الإسلامي، أحيانا نقد بعض الأمور خصوصا بعض المرويات الإسرائيلية^(١).

٧- سلامة اللغة ووضوح المعاني: بمهاراته اللغوية وشخصيته الأدبية كانت لغة الألوسي في تفسيره سليمة وأسلوبه سلساً، فقد تجنب التكلف مع تفنّن في العبارة.

٨- وضع الحدود للتفسير الإشاري: خلافاً لأكثر الذين يفسرون القرآن بالإشارة، فلا يذكر الألوسي التفسير الظاهري مع التفسير الإشاري. وما فعله هو أنه ذكر التفسيرات الإشارية في باب منفصل بعنوان (من باب الإشارة) بعد إتمام تفسيره للآية التي هو في صددّها^(٢). ومن جهة أخرى، وضع الألوسي ضوابط للتفسير بالإشارة في مقدمة تفسيره، وقام بتوضيح الفرق بين التفسير الإشاري والتفسير الباطني، وهو إقامة المعاني الباطنية مقام ظاهر القرآن والاعتقاد بأن ظاهر القرآن ليس المراد أصلاً^(٣).

٩- الدفاع عن عقيدة أهل السنة: من الملاحظ أن الألوسي كان يناقش الفرق الباطلة خلال تفسير الآيات المتعلقة بالمسائل الخلافية، أو الآيات التي استغلّتها تلك الفرق. فعلى سبيل المثال، يسرد الألوسي الردود على الشيعة وبعض الفرق الباطنية^(٤).

(١) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٥٣-٢٥٤؛ عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص ٣٣٨.

(٢) ينظر: عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص ٣٠٣-٣١٠.

(٣) ينظر: الألوسي، روح المعاني - مقدمة المؤلف، ج ١، ص ١٠٨.

(٤) ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، ج ١، ص ٢٥٣-٢٥٤.

الفصل الأول: القرائن التي عيَّنها الألوسيُّ

وفيه توطئة وثلاثة مباحث:

التوطئة: معنى تعيين قرينة المجاز عند الألوسي

المبحث الأول: قرينة الاستعارة عند الألوسي

المبحث الثاني: قرينة المجاز المرسل عند الألوسي

المبحث الثالث: قرينة المجاز العقلي عند الألوسي

توطئة: معنى تعيين قرينة المجاز عند الألوسي

من القضايا البيانية التي يهتمُّ بها الألوسيُّ قضيةُ المجاز، الذي يذكره بين الوجوه البلاغية التي تحتملها الآية التي هو في صدد تفسيرها، ويستفيد من أنواع المجاز في بيان المعنى المقصود ويشرح ما يُضيفه المجاز لبلاغة الآية وتقوية معناها، كما يُبين الأمر الذي يصرف الآية عن الحقيقة إلى المجاز. وفي هذا الفصل يتناول الباحث القرائن التي عيَّنها الألوسي، وقد أشبعت دراسة القرينة وما يتعلق بها في الفصل التمهيدي، أما في هذا الفصل فيرى الباحث لزماً عليه أن يشرح ماهية تعيين قرينة المجاز أولاً، وأن يُلَمَّ بطرقها. ثم يذكر النماذج والأمثلة على هذا التعيين في أنواع المجاز المختلفة من تفسير (روح المعاني).

والتعيين في اللغة بمعنى التحديد والتثبيت، وتعيين الشيء: تخصيصه من الجملة وتخليصه^(١). ويقصد الباحث بـ(تعيين قرينة المجاز) تحديد الأمور التي تمنع حمل الكلام على الحقيقة وتصرفه إلى المجاز. ومفسر القرآن أو شارح الأدب شعراً كان أو نثراً، يحدّد القرائن أثناء تحليل القول الذي فيه مجاز؛ لتوضيح المعنى المقصود، ولبيان وجه صرفه من الحقيقة إلى المجاز. وبناء على ذلك يمكن القول: إن تعيين قرينة المجاز في تفسير القرآن هو تحديد نقطة الاستناد التي يركّز إليها المفسر في تأويله وهي مُعْتَمَدُهُ في صرف كلام الله تعالى من الحقيقة إلى المجاز.

وهناك قضية يجدر بالباحث أن يلمَّ بها، وهي أن تعيين القرينة في تفسير روح المعاني أو في التفاسير عموماً قد يكون بطريقة غير مباشرة، كما يكون بطريقة مباشرة. ولا نجد عند المفسر في كل موطن عبارة: (في الآية مجاز وقرينته كذا وكذا)، وما شابه ذلك. فأحياناً يصرح الألوسي بالقرينة وأحياناً لا يصرح بها بل يشير إليها أو يستغني عن التنصيص عليها بظهور وضوحها أحياناً.

وهنا يطرأ سؤال: كيف يصل الباحث إلى تعيين الألوسي للقرينة وهو لا يذكرها صراحة؟ والجواب: أنَّ بين تعيين القرينة وتفسير القرآن وتأويله ارتباطاً وثيقاً. وقد تجلَّى هذا الربط الوثيق بينهما، من خلال كلام الجرجاني والقزويني، وشرح الشراح له.

فقد عرّف عبد القاهر الجرجاني المجازَ العقلي بقوله: "وحدّه (أي حد المجاز العقلي) أن كلّ جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأوّل، فهي مجاز"^(٢). وعرّفه

(١) ينظر: الرازي، محمد بن أبي بكر، زين الدين أبو عبد الله (ت ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، ط ٥، (تحقيق: يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٢٢٣؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ١٣، ص ٣٠٩.

(٢) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٨٥.

صاحب التلخيص بأنه: "إسناد الفعل أو معناه إلى ملابسٍ له غير ما هو له بتأول"^(١). وسيتناول الباحث موضوع المجاز العقلي لاحقاً، إلا أن الذي يهمنا هنا قيدُ (التأول) الوارد في كلا التعريفين. ويبين شراح التلخيص المقصودَ من (التأول)، فمنهم التفتازاني إذ يقول في شرحه (المطول): "التأول: أنك تطلبت ما يؤول إليه من الحقيقة، أو الموضع الذي يؤول إليه من العقل. حاصله أن تنصب قرينة صارفة للإسناد عن أن يكون إلى ما هو له"^(٢). وعصام الدين الإسفراييني أيضاً يشرح هذا الشرط في شرحه (الأطول) بقوله: "التأول طلب ما يؤول إليه الشيء، والطلب ههنا بالرجوع إلى العقل.... والتأول بنصب القرينة الصارفة للإسناد عن أن يكون إلى ما جعل له إلى ما هو حقيقة الأمر"^(٣). وقال ابن يعقوب المغربي: "معناه [أي التأول] تطلب المأل، وهو الموضع الذي يؤول إليه الكلام من حقيقته الأصلية. وذلك التطلب يكون من جهة العقل ومعلوم أن تطلب العقل لشيء إنما يكون بالدليل والأمانة وذلك بنصب القرينة على أن المراد غير الظاهر فعاد حاصل معنى التأول إلى الحمل بنصب القرينة على خلاف الظاهر"^(٤).

ويخلص الباحث من خلال العبارات السابقة إلى عدة أمورٍ: أولاً: لا بد للمجاز من تأول، ثانياً: التأول هو طلب ما يؤول إليه الأمر، ثالثاً: هذا الطلب يمكن بالرجوع إلى العقل، أي هو يكون بإعمال العقل فيه، رابعاً: التأول في هذا السياق هو بالتعقل في البحث عن الدليل والأمانة، وهو تعيين القرينة.

أما المفسر الذي يبحث عن دلالة القرآن على المعنى ويطلب ما يؤول إليه الكلام فإنه يُبين المجازات في القرآن ويؤولها، ويتضح وجهُ حمل الآية على المجاز وقرينتها خلال تأويله. والالوسي -وهو يستهدف كشف دقائق آيات القرآن وتبيين معنى المعنى فيها بوصفه مفسراً- لا يصرح بقرينة المجاز دائماً، بل يستغني عن التنصيص عليها بظهورها ووضوحها، ويوضح معنى الآية على ما هو في حقيقة الأمر، وبواسطة تأويله وتفسيره تتضح القرينة. ومن ذلك يستبين لنا الارتباط الوثيق بين تعيين القرينة وتفسير الآية التي فيها مجاز.

(١) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٣٤؛ القزويني، التلخيص، ص ١٢.

(٢) التفتازاني، المطول، ص ١٩٧.

(٣) العصام الإسفراييني، الأطول شرح تلخيص المفتاح، ج ١، ص ٧٢.

(٤) ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتح (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ٢٣٣-٢٣٤.

وهناك مسألة أخرى يجب أن يلم الباحث بها، وهي أن الألوسي يستخدم تعبيرات أو مصطلحات أخرى بدلا من مصطلح القرينة، ومن جملتها: (حامل)، و(صارف)، و(داعي)، و(تعذر الحقيقة).

فعلى سبيل المثال قال الألوسي في تفسير قوله تعالى (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ) [آل عمران: ٥٢]: "وأصل الإحساس الإدراك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة وقد استعير هنا استعارة تبعية للعلم بلا شبهة، وقيل: إنه مجاز مرسل عن ذلك من باب ذكر الملزوم وإرادة اللازم والداعي لذلك أن الكفر مما لا يُحس" (١). ويلحظ أن الألوسي يستخدم كلمة (الداعي) هنا بمعنى القرينة حين يبين قرينة المجاز (إما الاستعارة أو المجاز المرسل) في الآية.

ومن ذلك أيضا في تفسير قوله تعالى (وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ) [يوسف: ٣٦] حينما ناقش الآراء في معنى المعية الواردة في الآية قال ردا على قول: "وتعقب أن هذا منتقض بقوله سبحانه: (أَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ) [النمل: ٤٤] حكاية عن بلقيس إذ ليس إسلامها مقارنا لابتداء إسلام سليمان عليه السلام، وأجيب بأن الحمل على المجاز هنالك للصارف ولا صارف فيما نحن فيه، فيحمل على الحقيقة" (٢). والشاهد هنا أن الألوسي يذكر شرطا للحمل على المجاز، وهو وجود الصارف، وهذا الصارف هو القرينة في الاستخدام الشائع. وفي هذا المثال بسبب عدم وجود الصارف أي عدم وجود القرينة تحمل المعية المفادة من (مع) على الحقيقة.

وكل ذلك بسبب العلاقة بين هذه المصطلحات والقرينة التي وظيفتها الأصلية هي منع المعنى الحقيقي، فمن الممكن أن تستخدم هذه المصطلحات الأخرى بدلا من القرينة لأنها تفيد معنى المنع. واستخدام الألوسي مثل هذه المصطلحات يمكن أن يُعد ضمن عملية تعيين القرينة عنده.

بعد هذه التوطئة، يبدأ الباحث تناول مسألة الاستعارة وقرينتها.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٤، ص ٢٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٣٢٧.

المبحث الأول: قرينة الاستعارة عند الألوسي

يتناول الباحث في هذا المبحث الاستعارة وقرينتها، وعقب ذلك، تأتي القرائن التي عينها الألوسي في باب الاستعارة.

المطلب الأول: التعريف بالاستعارة وقرينتها

الاستعارة في اللغة من العارية وتفيد طلب الإعارة، وهي نقل الشيء من شخص إلى شخص، وتداول الشيء^(١). أما تعريف الاستعارة في الاصطلاح فهي الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الموضوع له^(٢). ومن الواضح أن ثمة ارتباطاً بين المعنى اللغوي والاصطلاحي، إذ الاستعارة تكون في نقل اللفظ - الذي هو كاللباس لمعناه الذي وضع له - إلى معنى آخر. فمثلاً في قول القائل (في البيت أسد) ويريد بالأسد الرجل الشجاع مدعياً أنه من جنس الأسد، ويكتسي اسم الأسد اكتساء الهيكل المخصوص له نظراً إلى الادعاء^(٣).

كما يفهم من التعريف فإن العلاقة بين المنقول منه والمنقول إليه في الاستعارة هي المشابهة. فيمكن القول إن أساس الاستعارة هو التشبيه، غير أنه في الاستعارة يذكر أحد طرفي التشبيه ويراد به الطرف الآخر المحذوف. ويحذف إما المشبه أو المشبه به. وفيها ادعاء أن أحد طرفي التشبيه هو عين الآخر بالمبالغة في التشبيه. فيكون لفظ المشبه به مستعاراً، ومعنى المشبه به مستعاراً منه، والمشبه مستعاراً له^(٤). ومعظم البيانين يكفي بذكر هذه الأركان الثلاثة، ولكن - كما أشار حَبَّكَّة الميداني - يجب إضافة (القرينة) إليها، لأنها إذا فقدت القرينة لم تصح الاستعارة، حيث إنها من أنواع المجاز^(٥).

وفي الاستعارة لا يذكر وجه الشبه وأداته لفظاً أو تقديرًا، لأن من شروط الاستعارة تناسي التشبيه. إذا دُكر أحدهما ولم يتناس التشبيه كان الكلام حقيقة لا مجازاً. وفي مقابله، بعد التناسي

(١) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٤، ص ١٨٤؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٦١٩.

(٢) عlish، حاشية عlish على الرسالة البيانية للصبان، ص ١٤٩؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢١٩؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص ٣٢٨.

(٣) ينظر: ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٧٧؛ عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ص ١٨٧.

(٤) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٧٧-٤٧٨؛ التفتازاني، المطول، ص ٥٧٤؛ بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح (في ضمن شروح التلخيص)، ج ٤، ص ٣١؛ حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٢٩.

(٥) ينظر: حَبَّكَّة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٣٠.

وتتحقق نقل الكلام من الحقيقة إلى المجاز يشترط وجود القرينة الصارفة عن إرادة ما وُضع له اللفظ لصحة المجاز^(١).

فعلى هذا، أركان الاستعارة أربعة: ١- اللفظ المستعار، ٢- المعنى المستعار منه، ٣- المعنى المستعار له، ٤- القرينة. وإذا أراد الباحث أن يمثل هذه الأركان يمكن القول في استعارات قول الله تعالى (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) [إبراهيم: ١]. في كلمة (الظلمات) و(النور) استعارة، لأنه شبه الضلال بالظلمات والإيمان بالنور ثم حذف أحد طرفي التشبيه. ولفظ (الظلمات) و(النور) هما المستعار، ومعناهما هو المستعار منه، أما معنى (الإيمان) و(الضلال) فالمستعار له. والقرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي في هذه الاستعارة قرينة عقلية أو حالية، أي تفهم بالاستدلال العقلي أو من واقع الحال أن الناس قبل نزول القرآن لم يكونوا في الظلمة الحقيقية التي تمنعهم عن رؤية الأشياء^(٢).

فمن الواضح أن الاستعارة هي التشبيه الذي حذف أحد طرفيه. والكلام الذي فيه الاستعارة أبلغ من الكلام الذي فيه التشبيه. لأن المبالغة في التشبيه بالادعاء أشد تأثيراً في النفس وأعلى منزلة في البلاغة. والاستعارة عمدة المجاز اللغوي، من حيث إنها من أدق أساليب البيان تعبيراً، وأجملها تصويراً. فهي للبلاغة العربية كالرأس للجسد^(٣).

ولذا حظيت الدراسة البلاغية الخاصة بالاستعارة باهتمام كبير لدى العلماء. ودرس علماء البيان الاستعارة بطريقة تفصيلية، وتناولوها من خلال عدة تقسيمات. وهناك أكثر من ستة أو سبعة تقسيمات باعتبارات مختلفة. إلا أن الباحث سيذكر بعض هذه التقسيمات، حسب ارتباطها بقضية القرينة، وحسب الأقسام التي عرض لها الألوسي. ومن جهة أخرى، لن يذكر قرينة الاستعارة لكل الأقسام في المطلب الثاني، غير أن هذه الأقسام تُكوّن أرضية علمية بالاستفادة منها سيضع الباحث ضوابط تعيين القرينة.

أقسام الاستعارة

التقسيم الأول: تقسيم الاستعارة من حيث ما يذكر من الطرفين: تصريحية – مكنية:

(١) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٢١.

(٢) ينظر: عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٨٨-١٨٩.

(٣) ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص ٣٢٨؛ الغول، المجاز في التراث العربي، ص ١١٢؛

عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٨٧.

ذكر آفا أن الاستعارة تشبيه حُذف أحد طرفيه، فالطرف المحذوف أحيانا يكون المشبه، وأحيانا يكون المشبه به، فتنقسم الاستعارة حسب الطرف المحذوف إلى تصريحية ومكنية.

وإذا ذكر في الكلام اللفظ المستعار (الذي هو في الأصل المشبه به)، وحذف منها المستعار له (الذي هو في الأصل المشبه) يكون في الكلام استعارة تصريحية. وتسمى استعارة مصرحة أيضا. وسبب التسمية التصريح بلفظ المشبه به^(١). مثاله قول الواواء الدمشقي:

فأمطرت لؤلؤاً من نرجسٍ وسَقَتْ وَرْدًا وَعَضَّتْ عَلَى الْعُنَابِ بِالْبَرْدِ^(٢)

في هذا البيت كل من اللؤلؤ، والنرجس، الورد، والعناب، والبرد فيها استعارة، حيث شبه الدمع باللؤلؤ، والعيون بالنرجس، والخدود بالورد، والأصابع بالعناب، والأسنان بالبرد. وحذف المشبه وبقي المشبه به في كل منها^(٣).

ومثاله من القرآن في الآية الكريمة: (يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ) [التوبة: ٣٢]. ويقول الألوسي في تفسيره: "المراد بنور الله حجته تعالى النيرة المشرقة الدالة على وحدانيته وتنزهه سبحانه عن الشركاء والأولاد، أو القرآن العظيم الصادرع الصادح بذلك، وقيل: نبوته عليه الصلاة والسلام التي ظهرت بعد أن استطال دُجا الكفر صباحاً منيراً، وأياً ما كان فالنور استعارة أصلية تصريحية لما ذكر^(٤). فمن الظاهر أن الألوسي يرى في كلمة (نور) استعارة، ثم يذكر احتمالات لتعيين المشبه وهي إما حجة الله تعالى، أو القرآن أو نبوة نبيه ﷺ. وفي كل هذه الاحتمالات، حذف المشبه به وترك المشبه على سبيل الاستعارة التصريحية.

(١) ينظر: الصبان، الرسالة البيانية، ص ١٨٥؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٥٠؛ ينظر: عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ص ٢٠٣؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص ٣٣٣.

(٢) ينظر: الحموي، ابن حجة، خزانة الأدب وغاية الأرب، التحقيق: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال-بيروت، دار البحار-بيروت، ٢٠٠٤م، ج ١، ص ٤٥٨. [العُنَاب: يطلق على ثمر الشجر الشائك من فصيلة السدرية، حبه يشبه حب الزيتون وهو أحمر حلو لذيق الطعم، ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص ٦٣٠؛ معلوف، المنجد، ص ٥٣٢]. [الْبَرْد: الماء الجامد ينزل من السحاب قطعاً صغاراً، ينظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص ٤٨].

(٣) ينظر: عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ص ٢٠٣.

(٤) الألوسي، روح المعاني، ج ١٠، ص ٣٠٠-٣٠١.

أما إذا ذُكر في الكلام لفظ المشبه فقط، وحذف المشبه به، وذُكر فيه شيءٌ من لوازم المشبه به إشارة إليه فيكون في الكلام استعارة مكنية^(١). وهذا التعريف على القول المشهور عند جمهور علماء البيان. وهناك تعريفات أخرى، وسيأتي القول عن مذاهب البيانين في المكنية وقرينتها وموقف الألوسي من هذا الاختلاف في (الفصل الثاني).

ومثال الاستعارة المكنية المشهور في كتب البلاغة قول أبي ذؤيب الهذلي:

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفت كل تميم لا تنفع^(٢)

شبهت المنية في هذا البيت بالسبع في اغتيال النفوس، ثم استعير لفظ السبع للمننية بعد تناسي التشبيه وادعاء السبعية لها (أي أن المشبه (المنية) من جنس المشبه به (السبع))، فحذف المشبه به ورُمز إليه بشيء من لوازمه، وهو (الأظفار) على سبيل الاستعارة المكنية. فالمراد من البيت: إذا حان الأجل عجزت عنده الحيل، ولا مردّ لقضاء الله تعالى^(٣).

ومثالها القرآني في قول الله تعالى: (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذِّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) [الإسراء : ٢٤]، ويفسره الألوسي أي تواضع لهما وتذل. ويحلل هذا المعنى بوجهين، وأحدهما استعارة مكنية، فيقول: "في الكلام استعارة مكنية وتخيلية بأن يشبه الذل بطائر مُنَحْطَّ من علو تشبيهاً مضمراً ويثبت له الجناح تخيلاً"^(٤). وعلى هذا الوجه، يكون إجراء الاستعارة كما يأتي: شَبَّهَ الذل بالطائر الذي ينحطّ ثم حُذِفَ المشبه به (الطائر) ورُمز له بشيء من لوازمه وهو الجناح على سبيل الاستعارة المكنية.

التقسيم الثاني: تقسيم الاستعارة من حيث حقيقية الطرفين: حقيقية – تخيلية:

(١) ينظر: العصام الإسفراييني، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، ص ٢٦٨-٢٦٩؛ الصبان، الرسالة البيانية، ص ١٨٥؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٧٥؛ حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٤٤؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص ٣٣٥.

(٢) البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت: ١٠٩٣هـ)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٤٢٠. ومعنى (أنشبت أظفارها): علّقْها، (ألفت): وجدت، و(التميمة): خرزة تجعل معاذة وتعلق بأعناق الصبيان صونا لهم عن العين أو الجن في زعمهم.

(٣) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٧٧؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٧٥؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص ٣٣٥.

(٤) الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٤٧٢-٤٧٣.

إذا كان المستعار له أمراً محققاً، فالاستعارة تكون حقيقية. والمستعار له إما يكون محققاً حساً، أو يكون محققاً عقلاً. إذا كان اللفظ نقل إلى أمر محسوس نحو قول القائل (في البيت أسد) يُرادُ به الرجل الشجاع تكون الاستعارة حقيقية حساً. لأنه أمر محقق الوجود في الخارج. وإذا كان اللفظ نقل إلى أمر معقول نحو قوله تعالى (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) [الفاتحة: ٦] ويراد به الإسلام تكون الاستعارة حقيقية عقلاً. لأن المستعار له (وهو الإسلام) أمر محقق ومتصور في العقل وإن لم يكن له وجود محسوس^(١). ومن الأمثلة التي ذكر فيها الألوسي استعارة حقيقية قوله تعالى (أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ) [التوبة: ١٠٩] حيث قال: "وفيه استعارة تصريحية حقيقية حيث شبه الباطل والنفاق بشفا جرف هار في قلة الثبات ثم استعير لذلك"^(٢). ويبدو أن الألوسي يحكم على هذه الاستعارة بأنها حقيقية بناء على أن المستعار له (وهو الباطل) أمر متحقق عقلاً.

أما إذا كان المستعار له أمراً متخيلاً غير متحقق لا حساً ولا عقلاً فالاستعارة تكون تخيلية^(٣). وهي كإثبات الأظفار للمنية، أو إثبات الجناح للذل كما ورد في المثالين المذكورين. وسيأتي الكلام التفصيلي عن الاستعارة التخيلية ومذاهب العلماء فيها في (الفصل الثاني).

التقسيم الثالث: تقسيم الاستعارة من حيث اللفظ المستعار: أصلية – تبعية:

الاستعارة الأصلية هي التي يكون اللفظ المستعار فيها اسم الجنس غير المشتق. والمراد باسم الجنس هنا: هو الكلي الصادق على كثيرين ولو تأويلاً. وعلى هذا يصلح للاستعارة الأصلية الجوامد والمصادر والأعلام المشهورة. تصلح الجوامد لأنها اسم جنس حقيقي مثل الأسد. وتصلح المصادر لأنها اسم جنس معنوي، مثل قتل (بمعنى الضرب الشديد). وتصلح الأعلام المشهورة لأنها اسم جنس تأويلي، نحو (حاتم) اسم شخص ولا يصدق على كثيرين في الحقيقة، إلا أنه من حيث

(١) ينظر: العصام الإسرأيني، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، ص ١٨٨؛ الصبان، الرسالة البيانية، ٢٨٣-٢٨٤؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص ٣٣٦؛ عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ٢١١.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ١٠، ص ٥١٤.

(٣) ينظر: العصام الإسرأيني، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، ص ١٨٩؛ الصبان، الرسالة البيانية، ٢٨٣-٢٨٤؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص ٣٣٧؛ عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ٢١١.

التأويل كأنه بمعنى الرجل الكريم^(١). مثال الأصلية في الجامد (أي اسم الجنس الحقيقي) لفظ "أسد" من نحو قول القائل: "رأيت أسدا يداعب أقرانه" ويراد به رجلٌ شجاعٌ. مثال الأصلية في المصدر قول القائل: (آلني قتل زيد أخاه)، ويراد بالقتل الضرب الشديد بجامع شدة الإيلاء والتأثير، واللفظ المستعار (وهو القتل) اسم جنس معنوي. ومثال اسم الجنس التأويلي لفظ (حاتم) ونحوه من كل علم اشتهر مدلوله بنوع من الوصف كما في قول القائل: (رأيت اليوم حاتما) يريد به رجلا كريما^(٢).

والاستعارة التبعية هي التي يكون اللفظ المستعار فيها فعلا، أو اسما مشتقا، أو حرفا. والمراد بالأسماء المشتقة اسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، وأفعل التفضيل، واسما الزمان والمكان، واسم الآلة، نحو: (جَارِح، مَجْرُوح، جَرِيح، مَقْتَلَة، مَحْرَقَة). والمراد بالحرف حروف المعاني مثل: (اللام الجارة - مِنْ - في - لن)^(٣).

وسميت الاستعارة التبعية بهذا الاسم لتبعيةها لاستعارة أخرى. وبيان الأمر على النحو الآتي: رأى البيانين أن التشبيه الذي هو أصل الاستعارة يكون أولاً في الأسماء الجامدة، ومنها المصادر، وبعد التشبيه الذي يقع في المصدر نشق منه الفعل أو الاسم المشتق. إذا تجري الاستعارة في الفعل أو في الاسم المشتق بعد جريانها في مصدره. أما الحروف فتجري فيها الاستعارة بعد جريانها في متعلق معاني الحروف^(٤). والمراد بمتعلق معنى الحرف هو المعنى الكلي الذي يعبر به عن معناه عند تفسيره، كالابتداء في معنى حرف (من)، وكالانتهاء في معنى حرف (إلى). فليست هذه المعاني الكلية معاني الحروف، إذ الحروف لا تؤدي إلا معنى جزئياً، والجزئي له تعلق بالكلي لاندراجة تحته^(٥).

مثال الاستعارة التبعية في الفعل قول القائل (نطق بالبحال بكذا)، وفيه شبهت الدلالة بالنطق بجامع إيضاح المراد في كل. فاستعير لها لفظ (النطق) فحذف المشبه وصُرح بالمشبه به على سبيل

(١) ينظر: العصام الإفراييني الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، ص ١٢٠؛ الدردير، شرح تحفة الإخوان، ص

١٧؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٥١؛ حبكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٣٧.

(٢) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٥١-٢٥٢.

(٣) ينظر: العصام الإفراييني، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، ص ١٤٩-١٥٠؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة،

ج ٣، ص ٢٥٣؛ حبكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٣٧-٢٣٨؛

(٤) ينظر: الدردير، شرح تحفة الإخوان، ص ١٧؛ حبكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٣٧-٢٣٨.

(٥) ينظر: السمرقندي، السمرقندية، ص ٣٤٨، الدردير، شرح تحفة الإخوان، ص ١٧-١٨.

الاستعارة التصريحية الأصلية. ثم اشتق من النطق بمعنى الدلالة لفظ (نطق) بمعنى (دل) على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية. وقرينة الاستعارة التبعية في (نطق) هي كلمة (الحال) ^(١).

أما التصريحية التبعية في الحرف فمن أمثلتها المشهورة حرف (في) الوارد في الآية: (وَأَصْلِبْكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمَنَّ أَنِّيَأْ أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى) [طه : ٧١]. قال الألوسي في تفسيره: "أي عليها. وإيثار كلمة (في) للدلالة على إبقائهم عليها زماناً مديداً تشبيهاً لاستمرارهم عليها باستقرار الظرف في الظروف المشتمل عليه... وفيه استعارة تبعية، والكلام في ذلك شهير" ^(٢).

ويبدو أن الألوسي يشرح سبب إيثار حرف (في) على حرف (على). وعلى تفسيره هذا فإن أصل الكلام (لأصلبكم على جدوع النخل)، ولكن أريد المعنى: (سأدخلكم كأني أمكنكم تماماً في داخل الجدوع زمناً طويلاً). وعلى الكلام المشهور إجراء الاستعارة في الحرف كما يأتي: شبه الاستعلاء الكلي وهو متعلق حرف (على) بالظرفية الكلية وهي متعلق حرف (في) بجامع التمكن. فسرى التشبيه من الكليات إلى الجزئيات التي هي معاني الحروف. فشبه الاستعلاء الخاص بالظرفية الخاصة، فاستعير لفظ (في) الموضوع لكل جزئي من جزئيات الظرفية لمعنى (على) وهو الاستعلاء الخاص ^(٣).

ومما يجمع استعارة أصلية و أخرى تبعية قوله تعالى: (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) [البقرة : ٧]. قال الألوسي في تفسير هذه الآية: "والذي ذهب إليه المحققون أن الختم استعير من ضرب الخاتم على نحو الأواني لأحداث هيئة في القلب والسمع مانعة من نفوذ الحق إليهما، كما يمنع نقش الخاتم تلك الظروف من نفوذ ما هو بصدد الانصباب فيها، فيكون استعارة محسوس لمعقول بجامع عقلي وهو الاشتغال على منع القابل عما من شأنه أن يقبله ثم اشتق من الختم (خَتَمَ)، ففيه استعارة تصريحية تبعية، وأما الغشاوة فقد استعيرت من معناها الأصلي لحالة في أبصارهم مقتضية لعدم اجتلائها الآيات والجامع ما ذكر ، فهناك استعارة تصريحية أصلية" ^(٤). ومن الظاهر أن الألوسي بناء على الاستعارة في فعل (ختم) يقول فيه استعارة تبعية، وبناء على كون (غشاوة) مصدراً يقول هناك استعارة أصلية.

(١) ينظر: التفتازاني، مطول، ص ٥٩٨؛ دحلان، زيني، الحاشية على متن السمرقندية، ص ٣.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ١٦، ص ٣٩١.

(٣) ينظر: الدردير، شرح تحفة الإخوان، ص ١٩. ينظر أيضاً: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٥٩؛ حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٣٩.

(٤) الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٣٩٢.

التقسيم الرابع: تقسيم الاستعارة من حيث ما يتصل بها من الملائمات وعدم اتصالها:

مرشحة - مجردة - مطلقة:

تنقسم الاستعارة باعتبار ذكر ما يلائم المشبه به أو ما يلائم المشبه، وعدم ذكرها إلى ثلاثة أقسام مرشحة ومجردة ومطلقة.

من المعاني اللغوية للترشيح التقوية، والتربية والتأهيل. ويقال: (الأم ترشح ولدها ترشحا باللبن القليل) أي تجعله في فمه شيئا بعد شيء حتى يقوى للمص^(١). وأما في اصطلاح البيانين فهو الذي يلائم المشبه به (أي المستعار منه). وسُمِّيَ بهذا الاسم لأن المتكلم يقوِّي به ادعاءه في الاستعارة. نحو قول القائل: (رأيت أسدا يركب الحصان له لبد). (له لبد) يقوي الاستعارة حيث إنه يناسب المشبه به ويلائمه. وبعد ذكر هذه العبارة، تكون الاستعارة أقوى من حيث الادعاء، وتسمى بعده استعارة مرشحة (أو ترشحية)^(٢). وقيد (يركب الحصان) قرينة وليس ترشحا ولا تجريدا.

ومن الأمثلة القرآنية التي ذكر فيها الألوسي ترشيح الاستعارة قول الله تعالى: (فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا) [البقرة: ٢٥٦]. يقول الألوسي: "(فَقَدْ اسْتَمْسَكَ) أي بَالِغٍ فِي التَّمَسُّكِ حتى كأنه وهو متلبس به يطلب من نفسه الزيادة فيه والثبات عليه، (بالعروة الوثقى) وهي الإيمان قاله مجاهد، أو القرآن قاله أنس بن مالك، أو كلمة الإخلاص قاله ابن عباس، أو الاعتقاد الحق أو السبب الموصل إلى رضا الله تعالى أو العهد، وعلى كل تقدير يجوز أن يكون في العروة استعارة تصريحية واستمسك ترشيح لها أو استعارة أخرى تبعية"^(٣).

وكما هو ظاهر فإن الألوسي ذكر الأقوال في تفسير العروة المذكورة في الآية، ورأى في كل وجه من وجوه التفسير استعارة تصريحية حيث شبه الإيمان أو القرآن أو غير ذلك بالعروة، ثم حُذِفَ المشبه وصُرِّحَ بالمشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية. أما كلمة (استمسك) فهي من ملائمات المشبه به، على الرأي الأول الذي ذكره الألوسي في التوجيه البلاغي. وعلى الثاني في كلمة (استمسك) استعارة تبعية. والذي يكون شاهدا لبحثنا حول الترشيح هو الرأي الأول.

(١) ينظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٣، ص ٩٣؛ الأزهرى، تهذيب اللغة، ج ٤، ص ١٠٧؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص: ٢١٩.

(٢) ينظر: الدردير، شرح تحفة الإخوان، ص ١٦؛ حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٥٢؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٦٧.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ٣، ص ٤٠٥.

ومثال آخر للترشيح قول الله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ) [الفرقان: ٤٨]. والمعنى الإجمالي للآية الذي يفهم من تفسير الألوسي كما يأتي: الله سبحانه وتعالى هو الذي أرسل الرياح مبشرات قبل المطر. يقول في بيان الوجه البلاغي في الآية: "وقد استعيرت الرحمة له ورشحت الاستعارة أحسن ترشيح، وجوز أن يكون في الكلام استعارة تمثيلية و{بُشْرًا} من تنمة الاستعارة داخل في جملتها"^(١). يبدو للباحث أن الألوسي يرى في كلمة (رحمته) استعارة تصريحية، حيث شبه المطر بالرحمة ثم حذف المشبه وصُرح بالمشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية. والشاهد في هذا التفسير أن (بُشْرًا) ذكر ملائمة للمشبه به، إذ البشرى تسبق الرحمة. لذا يرى الألوسي أن هذه العبارة ترشيح للاستعارة.

أما التجريد فهو الذي يلائم المشبه (أي المستعار له)، وسُمِّي تجريدا لتجريدها عن بعض المبالغة، ولما فيه من ضعف دعوى الاتحاد الذي في الاستعارة، وكأن القائل يرجع عن الادعاء في الاستعارة. وبذكر التجريد يظهر المعنى المجازي دون تأمل فكري. فتسمى الاستعارة مجردة، نحو: (رأيت أسدا يركب الحصان يمسك سيفه). وفي (يمسك سيفه) ملائمة للمشبه ومناسبة له، فهو التجريد. وقيد (يركب الحصان) قرينة^(٢).

ومثال التجريد الذي عالجه الألوسي تفسيره لقول الله تعالى (فَكَفَرْتُ بِأَنعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ) [النحل: ١١٢]. قال الألوسي في تفسير (فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ): "شبه أثر الجوع والخوف وضررهما الغاشي باللباس بجامع الإحاطة والاشتمال فاستعير له اسمه وأوقع عليه الإذاقة المستعارة للإصابة، وأوثرنت للدلالة على شدة التأثير التي تفوت لو استعملت الإصابة، وبيَّنوا العلاقة بأن المدرك من أثر الضرر شبه بالمدرك من طعم المر البشع من باب استعارة محسوس لمعقول؛ لأن الوجدانيات لُرَّتْ في قَرَنِ العقلیات، وكذا يقال في الأول، ولشيوخ استعمال الإذاقة في ذلك وكثرة جريانها على الألسنة جرت مجرى الحقيقة ولذا جعل إيقاعها على اللباس تجريدا، فإن التجريد إنما يحسن أو يصح بالحقيقة أو ما ألحق بها من المجاز الشائع"^(٣).

ويبدو للباحث أن الألوسي يرى في كلمة (لباس) استعارة تصريحية لتشبيه أثر الجوع والخوف الغاشي باللباس، والأمر المشترك في كلا الطرفين هو الإحاطة، كما يرى استعارة تبعية

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٩، ص ٦٧.

(٢) ينظر: الدردير، شرح تحفة الإخوان، ص ١٦؛ الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٣٥٦-٣٥٧؛ حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٣٢٢.

في فعل (أذاق) فاستعير لمعنى الإصابة ليدل على شدة التأثير. ويذكر الألوسي أن استعمال (أذاق) بمعنى (الإصابة) مجاز شائع يجري مجرى الحقيقة. أما النسبة الإيقاعية^(١) بين فعل (أذاق) ومفعوله (لباس) فهي تجريد للاستعارة، لأن هذه النسبة تلائم المعنى الحقيقي. وكما يرى فإن الألوسي يذكر خصوصية التجريد وميزته بأنه يحسن بالمعنى الحقيقي أو بالمجاز الشائع.

أما الاستعارة المطلقة فهي التي لم تقترن بما يلائم المشبه والمشبّه به أو ذكر فيها ملائم المشبه والمشبّه به معاً^(٢). نحو: (جاء أسد يركب الحصان له لبد ويمسك سيفه). ففي (يركب الحصان) قرينة، و(له لبد) ترشيح، و(ويمسك سيفه) تجريد. فالاستعارة في هذا الكلام بذكر الترشيح والتجريد معا استعارة مطلقة.

ومثالها القرآني قولُ الله تعالى: (يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ) [التوبة: ٣٢]. وقد سبقت هذه الآية في دراستنا حينما تناول الباحث الاستعارة التصريحية، وذكر الباحث كلام الألوسي هناك، الذي فسّر فيه الآية بالاستعارة التصريحية. ويذكر الألوسي في تفسيرها قولاً آخر أيضاً، وهو يمكن أن يُعدّ مثالا للاستعارة المطلقة. حيث قال: "ويجوز أن يكون في الكلام استعارة تمثيلية بأن يشبه حالهم في محاولة إبطال نبوته صلى الله عليه وسلم بالتكذيب بحال من يريد أن ينفخ في نور عظيم منبث في الآفاق ويكون قوله تعالى: (ويأبى الله إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ) ترشيحاً للاستعارة لأن إتمام النور زيادة في استنارته وفُتُوْ ضوئه فهو تفريع على المشبه به وما بعد من قوله سبحانه: هُوَ الَّذِي إلخ تجريد وتفريع على الفرع، وروعي في كل من المشبه والمشبّه به معنى الإفراط والتفريط حيث شبه الإبطال بالإطفاء بالفم، ونسب النور إلى الله تعالى العظيم الشأن ومن شأن النور المضاف إليه سبحانه أن يكون عظيماً فكيف يُطفأ بنفخ الفم، وتمم كلاً من الترشيح والتجريد بما تمم لما بين الكفر الذي هو ستر وإزالة للظهور والإطفاء من المناسبة وبين دين الحق الذي هو التوحيد والشرك من المقابلة انتهى. ولا يخلو عن حسن"^(٣).

ويبدو على هذا القول الذي استحسّنه الألوسي أنَّ هناك استعارة تمثيلية في الآية بتشبيه الحال المنتزع من متعدد بحال أخرى. حيث شُبّه حال الكفار في محاولة إبطال نبوة النبي ﷺ بالتكذيب بحال من يريد أن ينفخ في نور عظيم منبث في الآفاق. وقوله تعالى: (ويأبى الله إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورُهُ)

(١) النسبة الإيقاعية هي النسب الواقعة بين الفعل والمفعول، وسميت إيقاعية؛ لأن الفعل المتعدي واقع على مفعوله. ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٣١؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٤، ص ٥٨.

(٢) ينظر: حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٥٣؛ الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٣٥٦-٣٥٧.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ١٠، ص ٣٠٠-٣٠١.

ترشيح لأنه يلائم المشبه به وهو حال من يريد أن ينفخ في النور. والآية التالية (هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ) [التوبة: ٣٣] تلائم المشبه لأنها متعلقة بنبوة النبي ﷺ. فعلى رأي الباحث بذكر الترشيح والتجريد معاً يمكن أن تعد الاستعارة التي في هذه الآية من الاستعارة المطلقة.

التقسيم الخامس: التقسيم السادس من حيث الأفراد أو التركيب: المفردة – التمثيلية:

تنقسم الاستعارة باعتبار كون اللفظ المستعار مفرداً أو مركباً إلى قسمين: المفردة والتمثيلية. إذا كان المستعار لفظاً مفرداً فتكون الاستعارة مفردة. والأمثلة الواردة لأقسام الاستعارة إلى هنا كانت استعارة مفردة. أما هنا فيفصل الباحث الاستعارة التمثيلية أكثر تفصيلاً.

الاستعارة التمثيلية هي اللفظ المركب المستعمل في غير المعنى الذي وضع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي. والمراد بالمركب أن اللفظ المستعار في صورة منتزعة من أمور متعددة، والعلاقة المشابهة تكون بين صورتين، كل من المشبه والمشبه به هيئة منتزعة من متعدد^(١). وهي كثيرة الورد في الأمثال السائرة، نحو: "الصيف ضَيَّعَتِ اللبَنَ"، ويقال هذا الكلام لمن ضيَّع فرصة في تحصيل أمر في زمن يمكنه الحصول عليه فيه، ثم طلبه في زمن لا يمكنه الحصول عليه فيه. وشبَّهت حال من ضيَّع الفرصة بحال المرأة التي ضيَّعت اللبن في الصيف. بجامع عدم الاستفادة من الفرصة. ثم استعير التركيب الدال على المشبه به للمشبه على سبيل الاستعارة التمثيلية، وقرينتها حالية. ومن أمثلتها "كَلَّ جَوَادٌ كَبُوءَ وَلَكَلَّ صَارِمٌ نَبُوءَ". وهذا الكلام يقال لمن يخطئ أحياناً، وليس من شأنه ولا من عادته أن يخطئ. والقرينة حالية إذ إن حال من يقال له ليست ما يدل عليه التركيب وضعاً^(٢).

ومن الأمثلة القرآنية التي وَضَحَ الألوسي الاستعارة التمثيلية فيها قول الله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَسْتَرُونَ بِهِ تَمَتَّأَ قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ) [البقرة: ١٧٤]. يذكر الألوسي احتمالين لقوله تعالى (أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ)، الأول أن هذه تصوّر حالهم في الزمن الحاضر، والثاني حالهم في الآخرة؛ حيث يقول: "إما في الحال- كما هو

(١) ينظر: الصبان، الرسالة البيانية، ص ٣٢٠؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٣٠٩؛ الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٣٥٨.

(٢) ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٣٥٨-٣٥٩؛ حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٣٥؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٣١١.

أصل المضارع- لأنهم أكلوا ما يتلبس بـ(النَّارَ) وهو- الرُّشَا- لكونها عقوبة لها فيكون في الآية استعارة تمثيلية بأن شبه الهيئة الحاصلة من أكلهم ما يتلبس بالنار بالهيئة المنتزعة من أكلهم النار من حيث إنه يترتب على (أكل) كل منهما من تقطع الأمعاء والألم ما يترتب على الآخر، فاستعمل لفظ المشبه به في المشبه، وإما في المأل، أي لا يأكلون يوم القيامة إِلَّا النَّارَ فالنار في الاحتمالين مستعمل في معناه الحقيقي ولا يخفى أن الأول هو الأليق بمقام الوعيد^(١).

وكما هو ظاهر فإن الألوسي في الاحتمال الأول يرى في (ما يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ) استعارة تمثيلية بحيث شبهت الهيئة الحاصلة من أكلهم الرُّشَا بالهيئة المنتزعة من أكلهم النار. والتشبيه بين حالتين وليس بين المفردات، فالاستعارة تمثيلية وليست مفردة.

ومن أمثلتها قول الله تعالى: (وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ) [البقرة: ١٩] ذكر الألوسي من بين الوجوه التفسيرية أن في الآية استعارة تمثيلية، فقال: "وإن شبه حاله تعالى- وله المثل الأعلى- معهم بحال المحيط مع المحاط بأن تشبه هيئة منتزعة من عدة أمور بمثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في مفرداتها إلا أنه صرح بالعمدة منها وقدر الباقي فافهم"^(٢). ومن الواضح أن الألوسي بناء على تشبيه حال الله تعالى مع الكافرين بحال المحيط مع المحاط، يرى في الآية استعارة تمثيلية لأن علاقة التشابه ليست في مفردين فقط.

قرينة الاستعارة

الاستعارة- كما هو معروف- نوع من المجاز، وكل مجاز لا بد له من نصب قرينة. ويمكن أن تعرّف قرينة الاستعارة بأنها أمر يصرف اللفظ المستعار عن إرادة المعنى الحقيقي الذي وضع له. أو بعبارة أخرى هي أمرٌ يصرف الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة المشابهة من إرادة المعنى الموضوع له. وكما تقدم، فإن القرينة إما أن ينصبها المتكلم دليلاً على إرادة خلاف الظاهر من اللفظ، وإما أن تكونَ أمراً خارجياً يفصح عن الغرض، ويرشد إلى المقصود، ويمتنع معها إجراء الكلام على حقيقته^(٣).

وشيخ البلاغة عبد القاهر الجرجاني يشير إلى قضية القرينة لمّا حين يتناول الفرق بين الاستعارة والتمثيل على الرغم من أنه لا يصرح بمصطلح القرينة. وهو يقول: "واعلم أن اللفظة

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٣، ص ٩٣-٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٨٥.

(٣) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٣٢؛ البديري، علم البيان في الدراسات البلاغية، ص ٢١٧.

المستعارة لا تخلو من أن تكون اسما أو فعلا، فإذا كانت اسما كان اسم جنس أو صفة. فإذا كان اسم جنس فإنك تراه في أكثر الأحوال التي تنتقل فيها محتملا متكفئا بين أن يكون للأصل، وبين أن يكون للفرع الذي من شأنه أن ينقل إليه. فإذا قلت: «رأيت أسدا»، صلح هذا الكلام لأن تريد به أنك رأيت واحدا من جنس السبع المعلوم، وجاز أن تريد أنك رأيت شجاعا باسلا شديد الجراءة، وإنما يفصل لك أحد الغرضين من الآخر شاهد الحال، وما يتصل به من الكلام من قبل وبعد^(١). ويلحظ هنا أن عبد القاهر يقسم الاستعارة من حيث اللفظ المستعار، وهو نفس التقسيم الذي درسناه سابقا باسم الاستعارة الأصلية والتبعية. ثم يبين أن الكلام الذي فيه الاستعارة مُحْتَمَلٌ للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ولإزالة الاحتمال ثمة حاجة إلى شاهد الحال أو سياق الكلام ولحاظه. وهذان الأمران أطلق عليهما -فيما بعد- عبد القاهر - القرينة اللفظية والقرينة المعنوية.

ثم يستمر كلام الشيخ كما يأتي: "وإن كان فعلا أو صفة، كان فيهما هذا الاحتمال في بعض الأحوال، وذلك إذا أسندت الفعل وأجريت الصفة على اسم مبهم يقع على ما يكون أصلا في تلك الصفة وذاك الفعل، وما يكون فرعا فيهما، نحو أن تقول: «أنار لي شيء» و «هذا شيء منير». فهذا الكلام يحتمل أن يكون «أنار» و «منير» فيه واقعين على الحقيقة، بأن تعني بالشيء بعض الأجسام ذوات النور، وأن يكونا واقعين على المجاز، بأن تريد بالشيء نوعا من العلم والرأي وما أشبه ذلك من المعاني التي لا يصح وجود النور فيها حقيقة، وإنما توصف به على سبيل التشبيه. وفي الفعل والصفة شيء آخر، وهو أنك كأنك تدعي معنى اللفظ المستعار للمستعار له، فإذا قلت: «قد أنارت حجته»، و «هذه حجة منيرة»، فقد ادّعت للحجة النور^(٢).

ومن الملاحظ أن الشيخ عبد القاهر هنا يتناول الاستعارة التبعية الجارية في الفعل والمشتقات، ويذكر احتمال هذه الألفاظ للحقيقة والمجاز. وفيه إشارة إلى أنه لا بد في الاستخدام المجازي من أمر ضروري لإزالة الاحتمال، وهو أنه لا يصح المعنى الحقيقي فيه. وإلى جانب ذلك يذكر ادعاء معنى اللفظ المستعار من جنس المستعار له. ويبدو للباحث أن في هذا الكلام إشارة إلى قضية كلية عند المتأخرين مفادها أن قرينة الاستعارة التبعية هي الاستعارة المكنية. وسيأتي كلام تفصيلي في (الضوابط) حول مدار الاستعارة التبعية ومراجعها.

خلاصة القول إن جهد عبد القاهر في مرتبة الأساس لمن بعده؛ لأن الذين أخذوا التراث العلمي البلاغي عن عبد القاهر وطوّروه بعده بترتيب كتابيه وتلخيصهما، وشرجهما شرحا مختصرا

(١) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٤٠-٢٤١.

(٢) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٤١.

أو مطولا، تناولوا قرينة المجاز عموما وقرينة الاستعارة خصوصا بأنواعها اللفظية والمعنوية، وأضافوا عليه دراسة القرينة حسب عددها^(١). وقد أشبعت الدراسة حول أنواع القرينة هذه في (الفصل التمهيدي) من هذه الرسالة. أما في الاستعارة التبعية فقد درسوا قرينتها من بعد عبد القاهر بعنوان مدار قرينة التبعية ومراجعها.

بعد هذه النظرة العامة إلى قرينة الاستعارة، يمكن أن نذكر خصوصية قرينة الاستعارة التصريحية، وقرينة الاستعارة المكنية. وقد ذكرنا أنفا أن في الاستعارة التصريحية يحذف المشبه (أي المستعار له) ويصرح بالمشبه به. وقرينة التصريحية تلائم المشبه المحذوف ليصرف المشبه به المذكور عن إرادة معناه الأصلي^(٢). نحو (رأيت أسدا يركب الحصان) وفي هذه الجملة حذف المشبه وهو الرجل الشجاع، وصرح بالمشبه به وهو أسد. و(يركب الحصان) ذكر قرينة تمنع المعنى الحقيقي للأسد، لأن الأسد في العادة لا يركب الحصان. وهذه القرينة تلائم المشبه المحذوف (الرجل الشجاع)، أي إن ركوب الحصان وصف للرجل.

أما في الاستعارة المكنية فيحذف المشبه به (أي المستعار منه) ويُرمزُ إليه بشيء من لوازمه. وقرينة المكنية تكون من ملائمت المشبه به المحذوف ليصرف الكلام عن إرادة معناه الأصلي^(٣). وفي المثال المذكور (وإذا المنية أنشبت أظفارها)، كلمة (أظفار) هنا تلائم المشبه به المحذوف وهو السبع^(٤). وإذا بتعبير دقيق، قرينة الاستعارة المكنية هي إثبات شيء من لوازم المشبه به المحذوف للمشبه المذكور^(٥). وفي هذا الإثبات اختلفت آراء العلماء: هل هو تخيليٌّ دائما أم هو تحقيقيٌّ أحيانا وتخييليٌّ أحيانا آخر. وسيأتي الكلام إن شاء الله في الفصل الثاني عن ضابط تعيين قرينة الاستعارة المكنية.

(١) ينظر: القزويني، التلخيص، ص ١٣. وينظر أيضا: القزويني، التلخيص، ص ٧٥؛ التفتازاني، المطول، ص ٢٠٤ ينظر أيضا: التفتازاني، المطول، ص ٥٨٧.

(٢) ينظر: البدرى، علم البيان في الدراسات البلاغية، ص ٢٤٣؛ شرشر، لباب البيان، ص ٢١٥؛ فيود، علم البيان دراسة تحليلية، ص ٢٢٠.

(٣) ينظر: البدرى، علم البيان في الدراسات البلاغية، ص ٢٤٣؛ شرشر، لباب البيان، ص ٢١٥؛ فيود، علم البيان دراسة تحليلية، ص ٢٢٠.

(٤) ينظر: الدردير، شرح تحفة الإخوان، ص ١٩؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص ٣٣٣-٣٣٥.

(٥) ينظر: الصبان، الرسالة البانية، ص ١٩٩؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٨٠.

المطلب الثاني: القرائن التي عينها الألوسي في باب الاستعارة

في هذا المطلب يذكر الباحث الأمثلة القرآنية للاستعارة التي ذكر الألوسي قرينتها. وقد عُرِضَ في المطلب السابق خمسة تقسيمات، لكن الأمثلة هنا ستكون للاستعارة التصريحية والمكنية؛ ذلك لأن بين التقسيمات السابقة تداخلاً، والأقسام الناتجة عنها يتصل بعضها ببعض. وعلى سبيل المثال، يذكر الألوسي (استعارة تصريحية تبعية)، أو (استعارة تصريحية أصلية)، أو (استعارة تصريحية حقيقية)، أو (استعارة مكنية تخيلية) ونحو ذلك.

القرائن التي عينها الألوسي في باب الاستعارة التصريحية

من أمثلة الاستعارة التصريحية التي عين الألوسي قرينتها قوله تعالى: (صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ) [البقرة: ١٣٨]. إذ قال الألوسي: "(صِبْغَةَ اللَّهِ) هي الحالة التي يقع عليها الصبغ عبر بها عن التطهير بالإيمان بما ذكر على الوجه الذي فصل؛ لأنه ظهر أثره عليهم ظهور الصبغ على المصبوغ وتداخل في قلوبهم تداخله فيه وصار حلية لهم فهناك استعارة تحقيقية تصريحية، والقرينة الإضافية، والجامع ما ذكر" (١).

ويبدو أنه في الآية شُبّه التطهير بالإيمان بالصبغة، وحُذِفَ المشبه وصُرحَ المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية. والمستعار له وهو التطهير أمر محقق، فعليه صارت الاستعارة تحقيقية. والقرينة إضافة (صبغة) إلى لفظ الجلالة، لأن وجود الصبغة لله كالحوادث مستحيل. ونسبة (صبغة) إلى الله تعالى ثَلَاثُ الْمُشَبَّهَةِ المحذوف، وهو تطهير الله تعالى القلوب بالإيمان. وهذا ما أشار إليه الشهاب الخفاجي بقوله: "... والقرينة الإضافية إلى الله، والجامع التأثر والظهور والترئين" (٢).

ومثال آخر ما ورد في قوله تعالى: (إِذْ جَاءَ رَبُّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ) [الصافات: ٨٤]، يفسر الألوسي فعل (جاء) بالحمل على المجاز، فيقول: "والمراد بمجيئه ربه بقلبه إخلاصه قلبه له تعالى على سبيل الاستعارة التبعية التصريحية، ومبناها تشبيه إخلاصه قلبه له عز وجل بمجيئه إليه تعالى بتُحَقِّقَةٍ في أنه سبب للفوز بالرضا، ويكتفي بامتناع الحقيقة مع كون المقام مقام المدح قرينة، فحاصل معنى

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢، ص ٤٧٢.

(٢) الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر، عناية القاضي وكفاية الرازي (حاشية الشهاب على البيضاوي)، ط ١، (تحقيق عبد الرزاق المهدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، ج ٢، ص ٤٠٤.

التركيب إذ أخلص عليه السلام الله تعالى قلبه السليم من الآفات أو المنقطع عن العلائق أو الحزين المنكسر^(١).

ويلحظ أن في كلمة (جاء) استعارة، لما أنها فعل، فالاستعارة فيها تبعية كما أشار الألوسي بقوله (مبناها)، أي مبنى الاستعارة في الفعل تابعة للاستعارة في المصدر؛ حيث شبه إخلاص القلب بمجيئه إلى الله تعالى بثخفة. ثم استعير اسم المشبه به وهو المجيء للمشبه وهو الإخلاص. ثم حذف المشبه وصرح بالمشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية الأصلية. ثم اشْتُقَّ من المجيء بمعنى الإخلاص فعل (جاء) بمعنى (أخلص) على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية. والقرينة المانعة للمعنى الحقيقي -كما يذكر الألوسي- كون المقام مقام المدح.

ومن أمثلة الاستعارة التصريحية التي عين الألوسي قرينتها مع الترشيح قوله تعالى: (مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رَجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ) [الأحزاب: ٢٣]. فسر الألوسي النحب نقلاً عن الراغب الأصفهاني وأبي حيان بأنه النذر المحكوم بوجوبه والشئ الذي يلتزمه الإنسان ويعتقد الوفاء، ويقال: قضى فلان نحبه أي وفى بنذره، وشاع قضى فلان نحبه بمعنى مات^(٢). ثم يعلل الألوسي هذا التفسير بقوله: "(هذا المعنى) إما على أن النحب مستعار استعارة تصريحية للموت لأنه كنذر لازم في رقبة كل إنسان والقرينة الحالية والقضاء ترشيح، وإما على أن قضاء النحب مستعار له"^(٣).

وهنا يذكرُ الألوسي وجهين للتعليل البلاغي بناء على تفسير الراغب وأبي حيان، والشاهد لدراستنا الوجه الأول، وعليه فإن في كلمة (نحب) استعارة تصريحية حيث شبه الموت بالنحب الذي وفى صاحبه به والتزمه، فحذف المشبه وصرح بالمشبه به. والقرينة الحالية لأنه يفهم من حال المؤمن الذي تُوفي أو استشهد في سبيل الله أن قضاء نحبه ليس بالمعنى الحقيقي. وأضاف إليه الألوسي أن كلمة (قضى) ترشيح للاستعارة، لأنها تلائم المشبه به وهو النحب، ولا تلائم المشبه وهو الموت.

القرائن التي عينها الألوسي في باب الاستعارة المكنية

إذا كانَ الألوسي يرى أن في الآية التي هو في صدها استعارة مكنية، فإنه لا يصرح غالباً بمصطلح القرينة أثناء إجراء الاستعارة، بل هو يتحدث عن إثبات الشيء لشيءٍ آخر. ومثل ذلك

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٣، ص ٨١.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٢٤٢.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ٢١، ص ٢٤٢-٢٤٣.

كثير في تفسير (روح المعاني). وهذا الإثبات الذي يذكره الألوسي في إجراء الاستعارة المكنية هو إثبات شيء من لوازم المشبه به المحذوف للمشبه. فبعد هذا الكلام تعييناً لقرينة الاستعارة المكنية. وفي تلك الأمثلة التي أشار الألوسي فيها إلى قرينة المكنية، تتم هذه الإشارة بناءً على المسلمات عند العلماء.

وفي المثال المذكور أنفاً (وَإِخْفُضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) [الإسراء : ٢٤]، يقول الألوسي: "في الكلام استعارة مكنية وتخيلية بأن يشبه الذل بطائر مُنَحَّط من علو تشبيهاً مضمراً ويثبت له الجناح تخيلاً"^(١). سبق إجراء هذه الاستعارة. والذي يهمنا هنا قوله: (ويثبت له الجناح تخيلاً)، إذ يبدو للباحث أن الألوسي يرى إثبات الجناح للذل استعارة تخيلية، وهي قرينة الاستعارة المكنية.

ومثال آخر قوله تعالى: (وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْحَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَزْهَبُونَ) [الأعراف : ١٥٤] حيث يقول الألوسي في تفسير الآية: "وفي الكلام استعارة مكنية حيث شبه الغضب بشخص ناه أمر وأثبت له السكوت على طريق التخييل"^(٢). وهكذا يلحظ أنه شبه (الغضب) في الآية بإنسان ناه أمر، بجامع الأمر والنهي، ثم استعير اسم المشبه به للمشبه، ثم حذف المشبه به، ورُمِزَ له بشيء من لوازمه، ولازمه هو (السكوت)، وذلك على سبيل الاستعارة المكنية. وفي إثبات السكوت للغضب استعارة تخيلية. وهذه التخيلية هي قرينة الاستعارة المكنية.

ومن أمثلة الاستعارة المكنية التي يشير الألوسي إلى قرينتها بذكر التخييل والترشيح قوله تعالى: (فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ) [النمل: ١٣]. قال الألوسي: "ويجوز أن تجعل الآيات كأنها تبصر فتهدى لأن العمى لا تقدر على الاهتداء فضلاً أن تهدى غيرها فيكون في الكلام استعارة مكنية تخيلية مرشحة، قال في الكشف: وهذا الوجه أبلغ".

وعلى هذا الوجه الذي ذكره الألوسي شبهت الآيات بإنسان يبصر ويهدي، ثم حذف المشبه به وترك شيء من لوازمه وهو (مبصرة) على سبيل الاستعارة المكنية. وإسناد الإبصار إلى الآيات تخيل وهو قرينة الاستعارة المكنية. أما الترشيح -على ما يفهمه الباحث- فهو إسناد المجيء إلى الآيات التي شبهت بإنسان يبصر ويهدي، إذ إن هذا الإسناد يلائم المشبه به وهو الإنسان؛ لأن المجيء وصف للإنسان وليس للآيات.

(١) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٤٧٢-٤٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٣٨٨.



المبحث الثاني: قرينة المجاز المرسل عند الألوسي

يتناول الباحث في هذا المبحث المجاز المرسل وقرينته، وعقب ذلك، تأتي القرائن التي عينها الألوسي في باب المجاز المرسل.

المطلب الأول: التعريف بالمجاز المرسل وقرينته

بيّن عبد القاهر الجرجاني أنّ المجاز أعم من الاستعارة التي تعتمد على نقل الاسم عن أصله لعلاقة التشبيه لأجل المبالغة، وأنّ ثمة ضرباً آخر من المجاز المفرد يعول على ملابسات شتى غير المشابهة. واسم هذا الضرب مجاز مرسل. وسمي بهذا الاسم لأن الإرسال بمعنى الإطلاق، فمصطلح (مجاز مرسل) يعني أن هذا النوع من المجاز أطلق عن التقييد بعلاقة واحدة، بخلاف الاستعارة فعلاقتها المشابهة فقط.

فيعرّف المجاز المرسل في كتب البلاغة بأنه الكلمة المستعملة في غير المعنى الذي وضعت له لعلاقة غير المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الموضوع له^(١). كما في قولنا "لفلان يد عندي"، ففي كلمة (يد) مجاز مرسل، لأنها كلمة استعملت في معنى النعمة، وأطلق اسم اليد على النعمة لأن من شأنها أن تصدر عن هذه الجارحة. وليست العلاقة بين اليد والنعمة هي المشابهة، وإنما العلاقة بينهما التسبب^(٢).

ومثال آخر قول الله تعالى (يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أُنْزِلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا) [الأعراف : ٢٦]. ففي كلمة (لباس) مجاز مرسل، حيث إن اللباس لا ينزل من السماء، بل الذي ينزل في الحقيقة هو المطر الذي ينبت به القطن الذي يُجعل لباساً. ولا يخفى في نحو هذه الأمثلة أن للمجاز المرسل قيمة بلاغية، لأن فيه المبالغة في توكيد المعنى وتعميقه في النفس بطريقة الإيجاز والاختصار مع الجمع بين عدة

(١) ينظر: عlish، حاشية عlish على الرسالة البيانية للصبان، ص ١٤٩؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص

١٣٣؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص: ٢٥٢.

(٢) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٢٩٢؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٩٤؛ عباس،

البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ص ١٧٧.

ألفاظ أو أحداث في كلمة واحدة^(١). ففي المثال كلمة (لباس) توحى بطريقة المجاز المرسل بكل المراحل التي يمر بها اللباس المصنوع من القطن منذ نزول المطر إلى صناعته.

أما علاقات المجاز المرسل فعديدة في كتب البلاغة، حيث أحصى البيانون ما يزيد على عشرين علاقة. ومن أهمها وأكثرها استعمالاً علاقات: السببية، والمسببية، واللزومية، والجزئية، والكلية، واعتبار ما كان، واعتبار ما يكون، والمجاورة، والحالية، والمحلية، والآلية.

ويجدر القول هنا إن العلاقات في المجاز المرسل ليست في نفس القوة الموجودة في علاقة التشابه في الاستعارة، ويوضح هذه القضية شيخ البلاغة بقوله: "وأما ما عدا ذلك [أي المجاز بعلاقة التشابه]، فلا يَفْقَى استناده هذه القوة"^(٢). ولذلك يشترط في المجاز المرسل مراعاة العلاقة في الاستخدام المجازي، لكيلا يكون الكلام عبثاً ولْيُفَصِّل الغلط عن المجاز. وفي المثال المذكور يقول الشيخ عبد القاهر: "(اليد) لا تكاد تقع للنعمة إلا وفي الكلام إشارة إلى مصدر تلك النعمة، وإلى المولي لها، ولا يصلح حيث تراد النعمة مجردة من إضافة لها إلى المنعم أو تلويح به"^(٣). ويشرح هذا الأمر بالأمثلة، وعلى ما سبق فالاستخدام المجازي في قول القائل (جَلْتُ يده عندي) و(كثرت أياديها لدي) استخدام صحيح لأن فيها إشارة إلى مراعاة العلاقة بين النعمة واليد من حيث إنها سبب ومصدر. بينما لا يقال (اتسعت اليد في البلد) بمعنى (اتسعت النعمة في البلد)، لأنه في هذا الاستخدام لا توجد علاقة التسبب.

قرينة المجاز المرسل: بعد تقرير قضية العلاقة ومراعاتها في المجاز المرسل، علينا أن نبين عنصراً أساسياً ثانياً للمجاز، وهو القرينة التي تمنع إرادة الظاهر من القول. وكما سبق أنفاً، فإن المجاز اللغوي بنوعيه (الاستعارة والمرسل) لا بد له من القرينة. وقرينة المجاز المرسل لا تدرس في معظم كتب البلاغة بحثاً مستقلاً، إذ الشائع في كتب البلاغة سبق دراسة قرينة المجاز اللغوي عموماً وقرينة الاستعارة خصوصاً، في حين أنهم لا يفردون قرينة المجاز المرسل بالبحث قبل شروعه في باب المجاز المرسل.

(١) ينظر: لاشين، عبد الفتاح، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ١٥٧؛ تيسير الشريف، القرينة في البلاغة العربية، ص ٦٩.

(٢) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ٣٥٢-٣٥٣.

مع هذا، يمكن القول في صدد تعريف قرينة المجاز المرسل: إنها أمر يمنع الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة غير المشابهة من أن تكون المعنى المراد. وفي مطلب قادم، سيتناول الباحث قرينة المجاز المرسل حسب علاقاته مع ذكر أمثلة من تفسير روح المعاني للآلوسي.

وهناك قول مهم للسكاكي في باب المجاز المرسل وهو متعلق بالقرينة، إذ قال صاحب (المفتاح) بعد ذكر الأمثلة لعلاقات المجاز المرسل: "وأمثال ذلك مما تعدى الكلمة بمعونة القرينة عن معناها الأصلي على غيره لتعلق بينهما بوجه قويا كان أو ضعيفاً واضحاً أو خفياً، وللتعلق بين الصارف عن فعل الشيء وبين الداعي على تركه، يُحتمل عندي أن يكون (منعك) في قوله علت كلمته (قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ) [الأعراف: ١٢] مراداً به: (ما دعاك على ألا تسجد)، وأن يكون (لا) غير صلة قرينة للمجاز" (١). ويلحظ أن السكاكي يرى أن القرينة شرط للتجوز في الأمثلة التي ذكرها. ويقول إن التعلق بين المعنى الأصلي (المنقول منه) والمعنى المجازي (المنقول إليه) من المحتمل أن يكون قويا أو ضعيفاً، ويكون واضحاً أحياناً، ويكون خفياً في حين آخر.

ثم يمثل على هذا الأمر بتفسير الآية المذكورة، حيث إنه يرى التعلق بين (الصارف عن فعل الشيء والمانع منه) وبين (الداعي على تركه). لكن هذا التعلق ليس قويا أو واضحاً. فلا ثبات هذا التجوز أو لتأكيد ثمة حاجة إلى القرينة، لأن التعلق بين المنقول منه والمنقول إليه خفي أو ضعيف.

وإلى هنا تناول الباحث المجاز المرسل في المفرد، وحيث إن المجاز اللغوي يرد في المركب كما يرد في المفرد، فإنَّ المجازَ المرسلَ كذلك، والمجازُ المرسلُ المركَّبُ يُعرَّفُ بأنَّه: "اللفظ المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة غير المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي" (٢). وهذا النوع من المجاز يكون في الجمل الخبرية المستعملة في الإنشاء لأغراض مختلفة لم توضع لها الجملة الخبرية. ومن هذه الأغراض إظهار التحسر، أو الضعف، أو السرور، أو الشماتة، أو نحو ذلك. ومثاله المشهور في كتب البلاغة قوله تعالى حكاية عن أم مريم: (فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ) [آل عمران: ٣٦]. والمقصود من هذه الجملة ليس الإخبار لأن أم مريم وزكريا -عليهما السلام- يعلمان أن الله سبحانه لا تخفى عليه خافية، إلا أن أم مريم أرادت بهذا الخبر إظهار التحسر، والحزن على فوات مأمول لها هو ذلك المولود الذكر. فهذا التركيب ليس على حقيقته بل

(١) السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٧٣-٤٧٦.

(٢) السمرقندي، الرسالة السمرقندية، ص ٣٤٩؛ الصبان، الرسالة البيانية، ص ٣١٠-٣١١؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٣١٣.

هو مجاز مرسل مركب لأن العلاقة ليست المشابهة بل هي السببية والمسببية، والقرينة في هذا المجاز مقام الخطاب^(١).

وهنا يجدر التنبيه إلى مسألة هي أن المجاز المركب بنوعيه (أي المجاز المرسل المركب والاستعارة التمثيلية) مختلف عن المجاز العقلي. فالمجاز المركب واقع في صورة منتزعة من أمور متعددة، أما المجاز العقلي فيقع في الإسناد بين المسند والمنسند إليه. وسيأتي التوضيح في المبحث القادم.

المطلب الثاني: القرائن التي عينها الألوسي في باب المجاز المرسل

يتناول الباحث تحت هذا العنوان قرائن المجاز المرسل التي ذكرها أو أشار إليها الألوسي أثناء تفسير آيات فيها مجاز مرسل. ويرتب الباحث الأمثلة القرآنية حسب علاقات المجاز المرسل التي اعتنى بها الألوسي في تفسيره، وحمل الآيات القرآنية على المجاز بسببها.

١ - قرينة العلاقة المسببية للمجاز المرسل:

في العلاقة المسببية تكون الكلمة المذكورة في الكلام مُسْتَعْمَلَةً في غير ما وضعت له، وتكون مسبباً ونتيجة للمعنى المراد من الكلام، حيث يكون المعنى المراد سبباً للمذكور في الكلام. بعبارة أخرى، في هذه العلاقة يطلق لفظ المسبب على السبب. ومثاله المشهور قول القائل: "أمطرت السماء نباتاً"، فيه مجاز مرسل لأنه أطلق المسبب وهو النبات وقصد به الماء وهو السبب. والقرينة لهذا المجاز كلمة (أمطرت)، أو تعلقها بالنبات، إذ إن النبات لا يُمَطَّر^(٢).

ومن الأمثلة القرآنية لهذه العلاقة قوله تعالى: (يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا) [الأعراف: ٢٦]. قال الألوسي: "(قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا) أي خلقنا لكم ذلك بأسباب نازلة من السماء كالمطر

(١) ينظر: الصبان، الرسالة البيانية، ص ٣١٨-٣١٩؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٣١٣.

(٢) ينظر: حافظ سيد، شرح العلاقة (في ضمن شرح العلاقة في علوم البلاغة)، طبعة حجرية، مطبعة مكتب الصنائع

الشاهاني، ١٣١٢هـ، (إعادة الطباعة: دار النوادر، بيروت، ٢٠١٣م)، ص ٤٣؛ الدردير، شرح تحفة الإخوان، ص ١٤؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ١٢٧؛ عباس، البلاغة فننها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٧٧.

الذي ينبت به القطن الذي يجعل لباساً^(١). ومن الواضح أن في الآية مجازاً مرسلًا علاقته المسببية حيث أطلق المسبب وهو اللباس على السبب وهو المطر الذي ينبت به القطن.

أما قرينة المجاز المرسل الذي علاقته المسببية فهي التي تمنع الكلمة المذكورة -التي هي مسببٌ أطلق على سببه- من أن تكون المعنى المراد. وأحد أمثلتها في تفسير الألوسي للآية الكريمة (بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) [البقرة: ١١٧]، إذ قال: "(وإذا قضى أمراً) أي أراد شيئاً بقرينة قوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئاً) [يس: ٨٢] وجاء القضاء على وجوه ترجع كلها إلى إتمام الشيء قولاً أو فعلاً وإطلاقه على الإرادة مجاز من استعمال اللفظ المسبب في السبب فإن الإيجاد الذي هو إتمام الشيء مسببٌ عن تعلق الإرادة لأنه يوجب^(٢)".

ومن الواضح أن الألوسي فسّر كلمة (قضى) في هذه الآية على طريقة المجاز المرسل الذي علاقته المسببية، حيث أطلق المُسَبَّبُ وهو القضاء، على السَّبَبِ وهو الإرادة. وذكر الألوسي لهذا المجاز قرينة لفظية منفصلة، إذ إن القرينة وردت في سورة أخرى، وهي قوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئاً) [يس: ٨٢].

ومثال آخر لهذه العلاقة قوله عز وجل: (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ) [آل عمران: ٦١] حيث قال الألوسي: "(من بعد ما جاءك من العلم) أي الآيات الموجبة للعلم، وإطلاق العلم عليها إما حقيقة لأنها كما قيل: نوع منه، وإما مجاز مرسل، والقرينة عليه ذكر المحاجة المقتضية للأدلة"^(٣). فيرى الألوسي (العلم) المذكور في الآية مجازاً عن سببه، حيث إن الذي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم في الحقيقة هي الآيات، وهي سبب للعلم. أما قرينة هذا المجاز فكلمة (حاجّ) المذكورة في بداية الآية؛ لأن المحاجة تستوجب الأدلة، وهي الآيات وليست العلم بنفسه.

٢ - قرينة العلاقة السببية للمجاز المرسل:

توجد هذه العلاقة فيما أطلق فيه لفظ السبب على المسبب، أي الكلمة المذكورة في الكلام التي استعملت في غير ما وضعت له تكون سبباً للمعنى المراد من الكلام. ومثالها المشهور هو (رعت الإبل الغيث)، في الحقيقة الإبل لا ترعى الغيث أي المطر، بل ترعى النبات. وفي هذه الجملة

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٩، ص ٦٩.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ٢، ص ٤٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٥١.

أطلق الغيث وهو السبب، وأريد به النبات وهو المسبب، والقرينة فيه كلمة (رعت) أو تعلقها بالغيث لأن الرعي للنبات في الحقيقة^(١).

ومثاله القرآني ما ذكره الألوسي في تفسير قوله تعالى: (فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ) [الكهف: ٧٧]، حيث قال: "والمراد من إرادة السقوط (أي يريد أن ينقض) قُرْبُهُ من ذلك على سبيل المجاز المرسل بعلاقة تسبب إرادة السقوط لقربه"^(٢). فمن الواضح أنه يرى في كلمة (يريد) مجازا مرسلا علاقته السببية، حيث أطلق السبب وهو الإرادة، وأريد به المسبب، وهو القرب.

أما قرينة العلاقة السببية فهي التي تمنع الكلمة المذكورة التي هي سببٌ أطلق على مسببه- من أن تكون المعنى المراد. ومن أمثلة هذه القرينة ما ذكره الألوسي في تفسير قوله تعالى: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) [الحديد: ٤] حيث قال: "المعنى مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية والقرينة السباق واللاحق مع استحالة الحقيقة"^(٣).

فيمكن القول إن الألوسي حمل المعية المذكورة في هذه الآية على المجاز، بعلاقة السببية، حيث أُطْلِقَت المعية وهي سبب، وأريد العلم وهو مُسَبَّب. ويذكر الألوسي أن قرينة هذا المجاز هو سباق الآية ولحاقها، أي ما قَبْلُهَا وما بَعْدَهَا، ويُضِيفُ إلى هذه القرينة قرينةً عقليةً، وهي استحالة معية الله تعالى في مكان.

٣- قرينة العلاقة اللزومية للمجاز المرسل:

ذكرت كتب البلاغة علاقتين منفصلتين متعلقة باللزومية وهما علاقة اللزومية وعلاقة الملزومية. والأولى عكس الثانية كما في السببية والمسببية. أما الألوسي فيذكر في تفسيره مصطلحا مشتركا لهذا الباب وهو (علاقة اللزوم)، ويعني به علاقة اللزومية حينًا، وعلاقة الملزومية حينًا آخر. وعلى هذا، عنون الباحث لهذا الأمر بالعلاقة اللزومية.

وفي هذه العلاقة تكون الكلمة المذكورة لازما للمعنى المراد، أو ملزوما له. ومثال اللزومية قولُ القائل: (بزغ الضوء)، والمراد منه بزوغ الشمس. وفيه أطلق اللزوم وهو الضوء على الملزوم وهو الشمس. وقرينة هذا المجاز لفظ (بزغ) حيث إنه وصف للشمس. أما مثال الملزومية فقول

(١) ينظر: حافظ سيد، شرح العلاقة، ص ٤٢-٤٣؛ الدريبر، شرح تحفة الإخوان، ص ١٤؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة،

ج ١، ص ١٢٧؛ عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ص ١٧٧.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ١٥، ص ٤٩٢-٤٩٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٤٠٠-٤٠١.

القائل: (ملأت الشمس المكان)، والمراد منه ملء المكان بالضوء، وفيه أطلق الملزوم على اللازم. وقرينته لفظ (ملأ) إذ إنه وصف للضوء^(١).

أما قرينة علاقة اللزوم فهي التي تمنع الكلمة المذكورة التي هي لازم أطلق على ملزومه أو هو ملزوم أطلق على لازمه -من أن تكون المعنى المراد. ومن أمثلة هذه القرينة ما ذكره الألوسي في تفسير قوله تعالى: (كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ) [الأعراف: ٢]، إذ قال: "أي شك كما قال ابن عباس وغيره. وأصله الضيق واستعماله في ذلك مجاز كما في الأساس^(٢) علاقته اللزوم فإن الشاك يعترضه ضيق الصدر كما أن المتيقن يعترضه انشراحه وانفساحه. والقرينة المانعة هو امتناع حقيقة الحرج والضيق من الكتاب، وإن جوزتها فهو كناية. وعلى التقديرين هو قد صار حقيقة عرفية في ذلك كما قاله بعض المحققين"^(٣).

ويبدو أن الألوسي يفسر (حرج) المذكور في الآية بأن المقصود منه الشك، مع أن معناه الأصلي ضيق، ويرى في الآية مجازاً مرسلاً علاقته اللزوم، حيث أطلق اللازم وهو حرج على ملزومه وهو الشك. وقرينته لفظ (منه)، لأن الحرج والضيق مستحيل أن يكون من الكتاب. وعلى وجه الدقة عند البيانين فإن علاقة هذا المجاز علاقة لازمية.

وأما مثال قرينة العلاقة الملزومية فهو في قوله تعالى: (إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ) [التكوير: ١] قال الألوسي في تفسير (كورت): "أي لُفَّتْ، مِنْ كَوَّرْتُ العمامة: إذا لَفَفْتُهَا وهو مجاز عن رفعها وإزالتها من مكانها بعلاقة اللزوم فإن الثوب إذا أريد رفعه يلف لفا ويطوى ثم يرفع، ولعل القرينة النسبة فتأمل"^(٤).

فمن الواضح أن الألوسي يرى في كلمة (كورت) مجازاً مرسلاً علاقته الملزومية، حيث ذكر الملزوم وهو التكوير وأريد به اللازم وهو الرفع والإزالة والإذهاب. فالمراد منه رفع الشمس وإذهاب ضوئها. وذكر قرينة لهذا المجاز، وهو نسبة التكوير إلى الشمس.

ومثال آخر للملزومية قول الله تعالى: (الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ) [إبراهيم: ٣]، ويفسر الألوسي (يستحبون) بقوله: "أي يختارونها عليها، فإن المختار للشيء يطلب من نفسه أن يكون أحب إليه من غيره، فالسعين للطلب، والمحبة مجاز مرسل عن الاختيار والإيثار بعلاقة

(١) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ١٢٧؛ حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٢٧٦.

(٢) عنى الألوسي به أساس البلاغة للزمخشري، ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٤٥٤.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ٩، ص ٨.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢٨، ص ٣١٨.

اللزوم في الجملة ولاعتبار التجوز عدّي الفعل بـ(على)"^(١). ومن الواضح أن في الآية مجازا مرسلا علاقته الملزومية، حيث أطلق (يَسْتَحْبُون) على (يختارون) وبينهما علاقة اللزوم. وعلى رأي الباحث، فإن الألوسي عيّن (على) قرينةً للمجاز، لأن فعل (استحب) يكون متعديا بدون حرف، لكن لإفادة المعنى الاختيار والإيثار، عدّي بـ(على).

٤- قرينة العلاقة الجزئية للمجاز المرسل:

في هذه العلاقة تكون الكلمة المذكورة في الكلام جزءاً من المعنى المراد^(٢). ومثالها القرآني وارد في قوله تعالى: (ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ) [آل عمران: ١٨٢]، قال الألوسي في تفسيرها: "أي بسبب أعمالكم التي قدمتموها كقتل الأنبياء ... والمراد من الأيدي الأنفس والتعبير بها عنها من قبيل التعبير عن الكل بالجزء الذي مدار جل العمل عليه"^(٣). ومن الواضح أن الألوسي يرى في (الأيدي) مجازا مرسلا علاقته الجزئية، حيث أطلقت الأيدي على الناس الذين ارتكبوا الجرائم بأيديهم لأنها ما تجري عليه الأعمال.

ومثال آخر لهذه العلاقة في قوله تعالى: (وَيَقُولُونَ هُوَ أُنْزِلَ خَيْرٌ لَّكُمْ) [التوبة: ٦١] حيث قال الألوسي: "أرادوا [أي الكفرة] -سوّد الله وجوههم وأصمهم وأعمى أبصارهم- بقولهم أذن أنه عليه الصلاة والسلام يسمع ما يقال له ويصدقه فيكون وصف (أُنْزِلَ) بما يفيد ذلك في كلامهم كشفاً له، وهي في الأصل اسم للجارحة، وإطلاقها على الشخص بالمعنى المذكور- كما يؤيده بعض الروايات- من باب المجاز المرسل على ما في المفتاح كإطلاق العين على ربيّة القوم حيث كانت العين هي المقصودة منه"^(٤).

ويبدو أن الألوسي فسر كلمة (أذن) بالحمل على المجاز من باب إطلاق الجزء على الكل، وشبه هذا التعبير بإطلاق العين على ربيّة القوم كما هو المثال المشهور في كتب البلاغة، ومنها كتاب (مفتاح العلوم) للسكاكي الذي أشار إليه الألوسي بقوله (على ما في المفتاح). والقرينة لهذا المجاز القرينة الحالية كما يشير الألوسي إليها بقوله: (كما يؤيده بعض الروايات).

أما قرينة المجاز المرسل الذي علاقته الجزئية فهي التي تمنع الكلمة المذكورة في الكلام - التي هي جزء أطلق على كله -من أن تكون هي المعنى المراد. ومثاله ما ورد في تفسير قوله تعالى:

(١) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٢١١.

(٢) ينظر: عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٧٩؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ١٢٧.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ٥، ص ١٧٠-١٧١.

(٤) الألوسي، روح المعاني، ج ١٠، ص ٣٩٢-٣٩٣.

(وَسَيَحُوهُ بُكَرَةً وَأَصِيلًا) [الأحزاب: ٤٢]. وسيأتي الكلام عنه في (الفصل الثالث) حين يتناول الباحث أثر تعيين القرينة في ترجيح المفسر.

٥- قرينة العلاقة الكلية للمجاز المرسل:

في العلاقة الكلية للمجاز المرسل تكون الكلمة المذكورة في الكلام التي استعملت في غير ما وضعت له هي الكل والتمام للمعنى المراد. وهي نحو كلمة (أجل) في قول الله عز وجل: (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ) [البقرة: ٢٣١]، حيث يقول الألوسي: "أي آخر عدتهم فهو مجاز من قبيل استعمال الكل في الجزء، إن قلنا إن الأجل حقيقة في جميع المدة كما يفهمه كلام الصحاح"^(١). ويلحظ -على أساس أن المعنى الوضعي لكلمة (أجل) جميع المدة كما ورد في الصحاح للجوهري (ت. ٣٩٣هـ)^(٢)- أن الألوسي يفسر كلمة (أجل) بأنها مجاز مرسل علاقته الكلية لأن ذكر الكل، وأريد منه الجزء وهو آخر عدة النساء المطلقات.

أما قرينته فهي التي تمنع الكلمة المذكورة -التي هي كلُّ أطلق على جزئه - من أن تكون المعنى المراد. ومثاله المشهور قوله تعالى: (يجعلون أصابعهم في آذانهم) [البقرة: ١٩]. وفي تفسيره يتساءل الألوسي عن الوجه البلاغي في الآية ويقول: "وهل هذا من المجاز اللغوي لتسمية الكل باسم جزئه أو للتجاوز في الجعل؟ أو هو من المجاز العقلي بأن ينسب الجعل للأصابع وهو للأنامل، فيه خلاف والمشهور هو الأول وعليه الجمهور. وابن مالك وجماعة على الأخير ظناً منهم أن المبالغة في الاحتراز عن استماع الصاعقة إنما يكون عليه ولم يكتفوا فيها بتبادر الذهن إلى أن الكل أدخل في الأذن قبل النظر للقرينة"^(٣). من ثم يبدو أن الرأي الراجح عند الألوسي أن في الآية مجازاً مرسلًا علاقته الكلية، وقرينة هذا المجاز قرينة عقلية وهي استحالة إدخال الأصابع كلها إلى الأذن.

أما الخلاف بين العلماء وترجيح الألوسي فالذي يفهمه الباحث من كلامه: أن ابن مالك وأتباعه يرون المبالغة في نسبة الجعل للأصابع بدلاً من الأنامل. غير أن الذي يتبادر إلى الذهن أن كل الأصابع أدخلت في الأذن؛ قبل النظر إلى القرينة العقلية التي تدل على أن هذا مُحال، وإنما مقصوده المبالغة. وإن فالوجه الأولى عند الألوسي هو القول بالمجاز اللغوي هنا.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٥٣٦.

(٢) ينظر: الجوهري، الصحاح، ج ٤، ص ١٦٢١.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٤٨٣.

٦- قرينة العلاقة (اعتبار ما كان) للمجاز المرسل:

في هذه العلاقة تطلق الكلمة المذكورة في الكلام التي استعملت في غير ما وضعت له على ما كانت عليه سابقا. وقرينتها هي التي تمنع الكلمة المذكورة التي أطلقت باعتبار ما كانت من أن تكون هي المعنى المراد. ومثاله المشهور ما ورد في قوله تعالى: (وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ) [النساء: ٢]. والمقصود من اليتامى البالغون منهم، والذي سوّغ هذا المجاز أنهم كانوا يتامى في الماضي^(١). والقرينة على أن المراد باليتامى البالغون منهم هي الأمر^(٢) بدفع الأموال لهم، حيث من المعلوم أن البالغين قادرين على التصرف بالأموال، فلا يعطى المال لليتامى إلا بعد البلوغ^(٣). وبين الألوسي سبب هذا التجوز بأنه قرب عهدهم من الصغر^(٤).

ومثال آخر لهذه العلاقة في قوله تعالى: (رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ) [إبراهيم: ٣٧]. حيث قال الألوسي: "وسماه عليه السلام بيتا باعتبار ما كان فإنه كان مبنيا قبل"^(٥). ومن الواضح أن الألوسي يرى في كلمة (بيت) مجازا مرسلا علاقته اعتبار ما كان، لأن تسمية إبراهيم عليه السلام له بيتا في وقت تركه عائلته هناك -حيث لم يكن موجودا آنذاك- باعتبار ما كان عليه سابقا.

٧- قرينة العلاقة (اعتبار ما يكون) للمجاز المرسل:

في هذه العلاقة تطلق الكلمة المذكورة في الكلام التي استعملت في غير ما وضعت له على ما ستؤول إليه في المستقبل ظنا أو يقينا^(٦). ومثاله الآية الكريمة: (إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا) [نوح: ٢٧]. قال الألوسي في تفسيره: "أي من سيفجر ويكفر فوصفهم بما يصيرون إليه لاستحكام علمه بذلك بما حصل له من التجربة ألف سنة إلا خمسين عاماً"^(٧). ومن

(١) ينظر: عباس، البلاغة فننها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٨١.

(٢) الأمر هنا مفرد الأوامر.

(٣) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ١٣١.

(٤) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ٥، ص ٢٧٠-٢٧١.

(٥) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٣٢٣.

(٦) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ١٣١-١٣٢؛ عباس، البلاغة فننها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٨١-١٨٢.

(٧) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٧، ص ٤٧٦.

الواضح أن الألوسي يرى في كلمتي (فاجرا) و(كفارا) مجازا مرسلا باعتبار ما سيكون. حيث من المعلوم أن المولود عند ولادته لا يكون فاجرا أو كافرا، بل يؤول إليهما فيما بعد، لكن بالتجوز سُمي المولود باسم ما يكون في المستقبل^(١).

أما قرينة هذه العلاقة فهي التي تمنع الكلمة المذكورة التي هي أطلقت باعتبار ما تكون من أن تكون هي المعنى المراد. ومما أشار الألوسي فيه إلى قرينة المجاز المرسل باعتبار ما يكون قوله في تفسير قوله تعالى: (قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا) [يوسف: ٣٦]: "وسماه بما يؤول إليه لأن الخمر مما لا يعصر إذ عصر الشيء إخراج ما فيه من المائع بقوة، وكون العنب يؤول إلى الخمر ظاهر"^(٢).

بعد ذلك، ذكر الألوسي اعتراض ابن عطية على حمل الآية على المجاز: "وقال ابن عطية: يجوز أن يكون وصف الخمر بأنها معصورة لأن العصر من أجلها فليس ذلك من مجاز الأول". وتعقب الألوسي ابن عطية بقوله: "والمشهور أنه منه"^(٣).

ويرى الباحث أن الألوسي يرجح القول المشهور ومفاده أن (اعصر خمرًا) من باب مجاز الأول، أي إن فيه مجازا مرسلا باعتبار ما سيكون. ولتعيين القرينة ذكر الألوسي "لأن الخمر مما لا يعصر"، وفي هذا القول إشارة إلى أن الألوسي رأى كلمة (اعصر) قرينة المجاز المرسل في (خمرًا).

ومثال آخر لهذه العلاقة قول الألوسي في تفسير الآية (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) [الزمر: ٣٠]: "وقرأ ابن الزبير، وابن أبي إسحاق، وابن محيصن، وعيسى، واليماني، وابن أبي غوث، وابن أبي عبله (إِنَّكَ مَائِتٌ وَإِنَّهُمْ مَائِتُونَ). والفرق بين ميت ومائت: أن الأول صفة مشبهة وهي تدل على الثبوت، ففيها إشعار بأن حياتهم عين الموت وأن الموت طوق في العنق لازم. والثاني اسم فاعل وهو يدل على الحدوث فلا يفيد هنا مع القرينة أكثر من أنهم سيحدث لهم الموت"^(٤).

ويرى الباحث أن الألوسي يذكر في أثناء توجيه القراءة الشاذة أن قراءة (مائت) لا تفيد إلا أنهم سيموتون، وحصلت هذه الإفادة بالقرينة، وهي قرينة عقلية في خصوص استحالة الخطاب لميت. وعليه يرى الألوسي في الآية مجازا مرسلا علاقة اعتبار ما يكون.

(١) ينظر: عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٨٢.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ١٢، ص ٣٢٨-٣٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ١٢، ص ٣٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢٣، ص ٤٢٦.

٨- قرينة العلاقة المجاورة للمجاز المرسل:

في هذه العلاقة تتّم تسمية الشيء باسم مجاوره، نحو: (شربت من الراوية). ومعنى الراوية في الأصل (الدابة) التي يستقى عليها. أطلق الراوية وأريد به القربة أو المزادة أي الجلد الذي يوضع فيه الماء للسفر؛ لمجاورة الدابة للقربة عند حملها. والقرينة لهذ المجاز كلمة (شربت)، لأن القائل يشرب من القربة وليس من الراوية^(١).

ومثاله القرآني قوله تعالى (واتخذوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى) [البقرة ١٢٥] قال الألوسي في تفسيره: "فالمقام مجاز عن ذلك المحل وكذا المصلى بمعنى القبلة مجاز عن المحل الذي يتوجه إليه في الصلاة بعلاقة القرب والمجاورة"^(٢). ومثال آخر في الآية: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) [الإسراء: ١]، قال الألوسي في تفسيره: المراد به الحرم وأطلق عليه لإحاطته به فهو مجاز بعلاقة المجاورة الحسية والإحاطة"^(٣). وفي هذين المثالين يرى الألوسي في كلمات (مقام) و(مصلى) و(المسجد الحرام) مجازا مرسلا علاقته المجاورة.

أما قرينة هذه العلاقة فهي التي تمنع الكلمة المذكورة التي سميت باسم ما يجاورها من أن تكون المعنى المراد. ومما أشار الألوسي فيه إلى هذه القرينة تفسيره لقوله تعالى: (لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) [الحج: ٣٣]، حيث قال: "(إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) في موضع الحال أي منتهية إلى البيت، والمراد به ما يليه بعلاقة المجاورة فإنها لا تنتهي إلى البيت نفسه وإنما تنتهي إلى ما يقرب منه"^(٤). ويلحظ أن الألوسي يرى في (البيت العتيق) مجازا مرسلا علاقته المجاورة. أما قول الألوسي (فإنها لا تنتهي... إلخ) فيُعدّ إشارة إلى قرينة عقلية.

(١) ينظر: الدريد، شرح تحفة الإخوان، ص ١٤؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ١٣٠؛ عباس، البلاغة فنونها

وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٨٣.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ٢، ص ٤٣٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢٣، ص ١٩٦.

(٤) المصدر نفسه، ج ١٧، ص ٣١٩.

٩- قرينة العلاقة الحالية للمجاز المرسل:

في العلاقة الحالية^(١) يطلق اسم ما أو مَنْ حل المكان على ذلك المكان والمحل. وعلى سبيل المثال كلمة النعيم في قوله تعالى (إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ) [الانفطار : ١٣] المقصود بها هو الجنة على طريق المجاز المرسل علاقته الحالية؛ لأن من المعلوم أن الجنة محل للنعيم، وهو حال فيها^(٢).

أما قرينة هذه العلاقة فهي التي تمنع الكلمة المذكورة التي أطلقت على محلها من أن تكون هي المعنى المراد. ومما ذكر الألوسي فيه القرينة تفسيره لقوله تعالى: (وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [آل عمران: ١٠٧] بقوله: "أي الجنة فهو من التعبير بالحال عن المحل، والظرفية حقيقية. وقد يراد بها الثواب فالظرفية حينئذٍ مجازية"^(٣). كما هو ظاهر فإنه ذكر وجهين لتفسير (رحمة الله). في الوجه الأول أطلق الحال وهو الرحمة وأريد به المحل وهو الجنة، فالمقصود من الآية أن الذين ابيضت وجوههم خالدون في الجنة، على سبيل المجاز المرسل الذي علاقته الحالية. والظرفية في حرف (في) حقيقية. والوجه الثاني أن كلمة (رحمة) بمعنى الثواب، والظرفية المفادة بحرف (في) مجازية.

وقد ذكر الألوسي دليلاً لتفسيره فقال: "ويدل على ما ذكر مقابلتها بالعذاب ومقارنتها للخلود في قوله تعالى: (هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)"^(٤).

ففي رأي الباحث الألوسي أشار إلى قرينتين لفظيتين وهما: أولاً العذاب المذكورة في الآية السابقة حيث قال جل ثناءه: {فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ}. والقرينة اللفظية الثانية هي نهاية الآية حيث ذكر (هم فيها خالدون) مقروناً بـ(في رحمة الله).

ومثال آخر لهذه القرينة قول الألوسي في تفسير قوله تعالى: (يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ) [الأعراف ٣١]: "أي ثيابكم لمواراة عوراتكم، لأن المستفاد من الأمر الوجوب والواجب إنما هو ستر العورة"^(٥). فهو يرى أن الزينة ليست على حقيقتها والمقصود منها هو الثياب، وفيها

(١) (الحالّية) بالتشديد، وهي اسم فاعل من حلّ يجلّ (بالكسر) حلولا.

ينظر: مصنفك، بكر بن أحمد المنتشوي، شرح العلاقة في علوم البلاغة، طبعة حجرية، مطبعة مكتب الصنائع الشاهاني، ١٣١٢هـ، (إعادة الطباعة: دار النوار، بيروت، ٢٠١٣م)، ص ٤٠.

(٢) ينظر: عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٨٢.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ٤، ص ٣٧٩.

(٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨٠.

(٥) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٨٣.

مجاز مرسل علاقته الحالية، لَمَّا كان الثياب محلاً للزينة، والزينة حالة فيه^(١). ويرى الألوسي أن الوجوب في أمر (خذوا) قرينة للمجاز المرسل في (الزينة).

١٠ - قرينة العلاقة المحلية للمجاز المرسل:

في العلاقة المحلية يطلق اسم المحل، ويراد به ما أو مَنْ حلَّ فيه. ومن أمثلتها كلمة (القرية) في قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ) [يوسف: ٨٢]، حيث ذكر اسم القرية وأريد بها أهلها على قول من ذهب إلى أنه مجاز مرسل. وقد ذكر الألوسي أنَّ سؤال القرية عبارة عن سؤال أهلها مجازاً في القرية لإطلاقها عليها بعلاقة الحالية والمحلية^(٢). ويجدر القول هنا إن في تفسير هذه الآية وتوجيه حملها على المجاز كلاماً طويلاً وآراءً مختلفة في تفسير (روح المعاني) والتفاسير الأخرى، والوجه الذي ذكره الباحث واحد منها.

ومن أمثلة هذه العلاقة أيضاً قوله تعالى: (فَلْيَذْغِ نَادِيَهُ) [العلق: ١٧]، إذ فسر الألوسي كلمة (النادي) التي وردت فيها بأنه المجلس الذي ينتدي فيه القوم أي يجتمعون للحديث ويجمع على أندية، والمقصود منه أهل النادي، فأكد أن هذا الاستخدام إطلاق اسم المحل على من حل فيه^(٣).

أما قرينة العلاقة المحلية فهي التي تمنع الكلمة المذكورة -التي هي محلٌ أطلق على حاله - من أن تكون هي المعنى المراد. ومن الأمثلة التي ذكر الألوسي فيها هذه القرينة تفسيره لقول الله تعالى: (أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ) [الشرح: ١]، حيث يقول: "وجه نسبته إلى الصدر على نحو ما مر وإرادة القلب من الصدر والنفس من القلب بعلاقة المحلية ونحوها مما لا تميل إليه النفس. وإرادة كل مما ذكر بقرينة المقام والأنسب بمقام الامتنان هنا إرادة هذا المعنى الأخير"^(٤).

ويبدو للباحث أن الألوسي يذكر وجهاً من وجوه التفسير مفاده أن في الآية مجازاً مرسلًا علاقته المحلية، حيث ذكر الصدر وأريد به القلب، بقرينة المقام. إلا أن هذا القول ليس راجحاً عند الألوسي.

(١) ينظر: عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ص ١٨٢؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص ٢٥٤.

(٢) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٢، ص ٤٥٣-٤٥٥.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ج ٢٩، ص ١٨٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢٩، ص ١٣١.

١١ - قرينة المجاز المرسل المركب

سبق تعريف المجاز المرسل المركب، أما تعريف قرينته فيمكن القول إنها أمر يمنع ظاهر اللفظ المركب من أن يكون هو المعنى المراد. ومن الأمثلة التي أشار فيها الألوسي إلى قرينة المجاز المرسل المركب تفسيره لقوله عز وجل: (وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ) [الأنفال: ٢٤]. إذ يقول: "وأصل الحول كما قال الراغب تغير الشيء وانفصاله عن غيره وهذا غير متصور في حق الله تعالى فهو مجاز عن غاية القرب من العبد لأن من فصل بين شيئين كان أقرب إلى كل منهما من الآخر لاتصاله بهما وانفصال أحدهما عن الآخر". وبعد ذكر الوجوه التفسيرية الأخرى يقول: "ولا بُدَّ في أن يكون من باب المجاز المرسل المركب لاستعماله في لازم معناه وهو القرب، بل ادعي أنه الأنسب، وإرادة هذا المعنى هو المروي عن الحسن وقتادة، فالآية نظير قوله سبحانه: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ [ق: ١٦]"^(١). ويبدو أن الألوسي يذكر مجازا مرسلًا مركبًا بوصفه وجهًا لتفسير الآية. ويشير بقوله "وهذا غير متصور في حق الله تعالى" إلى استحالة معنى الظاهر ومن الممكن أن يُعدَّ هذا القول إشارة إلى قرينة المجاز المرسل المركب.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٠، ص ٧٧-٧٨.

المبحث الثالث: قرينة المجاز العقلي عند الألوسي

يتناول الباحث في هذا المبحث المجاز العقلي وقرينته، وعقب ذلك، تأتي القرائن التي عينها الألوسي في باب المجاز العقلي.

المطلب الأول: التعريف بالمجاز العقلي وقرينته

سعة اللغة وفن التعبير تمكّن صاحب الكلام من التجوز في النسبة بين كلمات في كلامه وإسناد بعضها إلى بعض، كما يخرجها عما وضعت له. وإذا كان المجاز في الإسناد فإنّه يسمى مجازاً عقلياً، وعرفه عبد القاهر الجرجاني بقوله: "وحدّه (أي حد المجاز العقلي) أنّ كلّ جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأوّل، فهي مجاز" (١). وعرفه صاحب (التلخيص) بقوله: إنه "إسناد الفعل أو معناه إلى ملابس له غير ما هو له بتأوّل" (٢). والتعريف المشهور عند المتأخرين والمعاصرين: أنه إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له لملابسة مع قرينة مانعة (٣).

ويمكن القول في بيان المقصود بـ(ما في معناه) المذكور في التعريف السابق: إن معنى الفعل الأصلي هو الحدث، لأنه هو الذي دل عليه جوهر اللفظ دون الزمان (٤). إذن يمكن أيضاً أن يسند ما في معناه مجازاً، وهو إما المصدر، أو اسم الفاعل، أو اسم المفعول، أو الصفة المشبهة، أو اسم التفضيل أو الظرف (٥). أما (الملابسة) فهي العلاقة، وسيأتي الكلام عنها بالأمانة.

ويُلاحظ في هذه التعريفات الثلاثة أن التأوّل أو القرينة شرط للمجاز العقلي، بينما لا يطلب في الحقيقة العقلية، حيث إن تعريفها إسناد الفعل أو ما في معناه إلى ما هو له عند المتكلم في الظاهر (٦). ويفيد قيد (في الظاهر) في هذا التعريف أن الإسناد الحقيقي (أي إسناده إلى ما هو له)

(١) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٨٥.

(٢) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٣٤؛ القزويني، التلخيص، ص ١٢.

(٣) ينظر: الدربير، أحمد، شرح تحفة الإخوان، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٣٥م، ص ٩-١٠؛ عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبدیع، ص ١٦٥؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ٩٦.

(٤) ينظر: الدربير، شرح تحفة الإخوان، ص ١٠.

(٥) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ١٩٣.

(٦) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٣٣؛ ينظر أيضاً ص ١٢.

موافق لما يُفهم من ظاهر كلام المتكلم، ويُدرك من ظاهر حاله، وذلك بأن لا ينصب قرينة على أنه غير ما هو له في اعتقاده^(١).

والذي يحسب لشيخ البلاغة عبد القاهر الجرجاني حقا أنه لاحظ هذا النوع من المجاز وبيّن دقائقه وسرد أمثاله وشواهد وكشف خوافيه، على الرغم من وجود المجاز العقلي كظاهرة لغوية قبله وإشارات بعض العلماء إليه دون تحديد وتسمية له^(٢). فهو يوضح القيمة البلاغية للمجاز العقلي بقوله: "وهذا الضرب من المجاز (أي: المجاز العقلي) على حدته^(٣) كنزٌ من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المُفلق^(٤) والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان، والاتّساع في طرق البيان، وأن يجيء بالكلام مطبوعاً^(٥) مصنوعاً، وأن يضعه بعيد المرام، قريباً من الأفهام"^(٦). والظاهر أنه يرى المجاز العقلي وحده فناً من فنون البلاغة استمد منه الأديب الذي يأتي بالكلام العجيب البليغ بطبيعته دون التكلف.

أما الفرق بين المجاز العقلي والمجاز اللغوي فيمكن بيانه بأن التجوز في المجاز العقلي لا يكون في الكلمة نفسها، فالكلمة لم تخرج فيه عما وضعت له، إنما يكون التجوز في الإسناد فهو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له. والأمثلة المشهورة لهذا النوع من المجاز (سال الوادي) و(صام نهاره) و(بنى الأمير المدينة)، ويلحظ أن كل كلمة في هذه الجمل في معناها الوضعي اللغوي، وليس فيها تجوز عن وضعها. إنما التجوز في إسناد الأفعال: فأُسند السيل إلى الوادي بدل الماء فيه، وأُسند الصوم إلى النهار بدل الصائم، وأُسند البناء إلى الأمير بدل العمال^(٧).

وهذا الفرق بين نوعي المجاز يؤثر على تسميتهما أيضاً، حيث إن المجاز العقلي سُمي بهذا الاسم نسبة إلى العقل لأن إسناد الكلمة إلى الأخرى أمر يحصل بقصد المتكلم دون الوضع، والمتصرف فيه هو العقل، والتجوز في أمر معقول ليس كالمجاز اللغوي لأن الفيصل في الأخير اللغة ومعرفتها. وفي جملة (صام زيد) على الحقيقة، إسناد الصوم إلى زيد ليس من طرف واضح

(١) ينظر: التفتازاني، **المطول**، ص ١٩٣-١٩٤.

(٢) ينظر: السامرائي، **المجاز في البلاغة العربية**، ص ٩٩-١٠٠؛ الغول، **المجاز في التراث العربي**، ص ١٩٠.

(٣) أي: على توحده وتفرد. ينظر: حبنكة الميداني، **البلاغة العربية**، ج ٢، ص ٣٠٥.

(٤) أفلق الشاعر: أتى بالفلق، أي الأمر العجيب، فهو مفلق. ينظر: الهاشمي، **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع**، ص ٣٢٦.

(٥) أي المتصرف حسب طبيعته غير التكلف.

(٦) الجرجاني، عبد القاهر، **دلائل الإعجاز**، (تحقيق محمود شاكر)، ص ٢٩٥.

(٧) ينظر: حبنكة الميداني، **البلاغة العربية**، ج ٢، ص ٢٩٦؛ عباس، **البلاغة فنونها وأفانها علم البيان والبدیع**، ص ١٦٥-١٦٦.

اللغة، بل من طرف مَنْ قصد إثبات الصوم فعلا له. وأما إذا أسند هذا الفعل إلى زمانه في جملة (صام نهاره)، كان المجاز في إثبات الصوم للنهار وليس في وضعه اللغوي^(١). لذا يسمى هذا النوع من المجاز بالمجاز في الإسناد، أو المجاز في الإثبات، أو بالمجاز الحكمي، أو بالمجاز الفكري، مع شهرته عند البيانين أنه مجاز عقلي.

والمجاز العقلي ليس منحصرا في الإسناد الخبري، بل هو أعم من أن يكون لها. فمن الممكن أن يقع في الجملة الإنشائية أيضا^(٢). وعلاوة على هذا، يُعدّ إيقاع الفعل (أو ما في معناه) على غير ما حقه أن يوقع عليه، وإضافة المضاف إلى غير ما حقه أن يضاف إليه، ووصف الشيء بوصف غيره مجازا عقليا أيضا. لأنه جازت النسبة الإيقاعية والنسبة الإضافية والنسبة الوصفية موضعها الأصلي أيضا^(٣).

لقد تطرق الباحث إلى هذا الأمر لأن الأمثلة التي سيذكرها من تفسير (روح المعاني) في مطلب قادم ليست محصورة في الجمل الخبرية بل من بينها جمل إنشائية أيضا، كما أن فيها نسبا إيقاعية ونسبا إضافية أيضا. ومثال المجاز العقلي في الجملة الإنشائية قول الله تعالى (وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صَرْحًا) [غافر: ٣٦]. وإسناد الأمر بالبناء إلى هامان مجازا عقليا، لأنه سبب. وهذا الإسناد وقع في جملة إنشائية وليس في الخبرية. ومثال المجاز العقلي في النسبة الإيقاعية في قوله تعالى: (وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ) [الشعراء: ١٥١]. كما بينه الألوسي بأن الإطاعة تكون للأمر في الحقيقة، غير أن الإطاعة في هذه الآية الكريمة نسبت إلى الأمر مبالغة^(٤). ومثال المجاز العقلي في النسبة الإضافية في قوله تعالى: (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) [سبأ: ٣٣]. حيث قال الألوسي: "جعل ليْلهم ونهارهم ماكرين على الإسناد المجازي"^(٥). وهذا الإسناد وقع في النسبة الإضافية وليس في النسبة الإسنادية. ومثال المجاز العقلي في النسبة الوصفية في الآية الكريمة (وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ) [يس: ٢]، حيث إن الحكيم في الحقيقة الله تعالى، ووُصِفَ القرآن بوصف من أنزله تبارك وتعالى. فقد

(١) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٣٥؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٤، ص ٤٤؛ عباس، البلاغة فنونها وأفانيتها علم البيان والبدیع، ص ١٦٢.

(٢) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٤٠.

(٣) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ١٩٩.

(٤) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٩، ص ٢٥٣.

(٥) المصدر نفسه، ج ٢٢، ص ١١٠-١١١.

بَيَّنَ الألوَسي أَنَّ معنى (الحكيم) أنه المتصف بالحكمة؛ على أن الإسناد مجازي، وحقيقته الإسناد إلى الله تعالى المتكلم به^(١).

أما علاقات المجاز العقلي فهي التعلق بين الذي يسند إليه مجازاً وبين الذي يسند إليه حقيقة، أو -بتعبير آخر- هي مشابهة بين المسند إليه المجازي والمسند إليه الحقيقي في تعلق الفعل بكل منهما^(٢). ولل فعل أو ما في معناه ملابسات مختلفة، وهو يلبس الفاعل الحقيقي لصدوره عنه أو قيامه به، ويلبس المفعول به لوقوعه عليه، يلبس المصدر لكونه جزءاً من الحدث الذي دل عليه، ويلبس الزمان والمكان لكونهما لازمين لوجود الفعل إذ لا بد له من زمان ومكان يقع فيه، ويلبس السبب لحصوله به^(٣). فعلى هذا، اشتهرت العلاقات الستة للمجاز العقلي، وهي المفعولية، والفاعلية، والمصدرية والزمانية والمكانية والسببية. ولم يُذكر مما تعلق به الفعل المفعول معه والحال، لأن الفعل لا يسند إليها مجازاً^(٤).

قرينة المجاز العقلي:

أما قرينة المجاز العقلي فهي أمر مانع عن إرادة إسناد الفعل أو ما في معناه إلى ما هو له، وقد تناول عبد القاهر الجرجاني هذا الأمر وبيّن أنه إما أن يكون الشيء الذي أثبت له الفعل مما لا يدّعي أحدٌ صحته؛ وإما أن تكون راجعةً إلى ما يُعلم من حال المتكلم أو من كلامه^(٥). وكلام عبد القاهر في هذا الموضوع أصل وأساس لمن بعده^(٦)، وأضاف عليه من بعده إما بترتيب أو بتحديد. حيث قسم العلماء قرينة المجاز العقلي إلى قسمين: القرينة اللفظية والقرينة المعنوية.

القرينة اللفظية للمجاز العقلي: هي لفظ يذكر في الكلام متصلاً أو منفصلاً ليصرف الإسناد فيه من الإسناد الحقيقي إلى الإسناد المجازي^(٧). وقد قُيدَ (متصلاً أو منفصلاً) لأن القرائن اللفظية

(١) ينظر: الألوَسي، روح المعاني، ج ٢٢، ص ٢٦٨.

(٢) ينظر: الدريد، شرح تحفة الإخوان، ص ١٠؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ٩٦.

(٣) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٤، ص ٤٦-٤٧.

(٤) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ١٩٧.

(٥) ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٨٨-٣٨٩.

(٦) ينظر: أبو موسى، محمد محمد، خصائص التراكم، ٧، مكتبة وهبة، ٢٠٠٩م، ص ١٤٧.

(٧) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ٩٧؛ شرشر، لباب البيان، ص ٢١٥؛ البديري، علم البيان في الدراسات البلاغية، ص ٢١٧.

إما أن تأتي مع النص الذي يستدل على المراد منه أو أن تأتي منفصلة عنه ^(١). وإذا أخذنا بعين الاعتبار القرائن الدالة على الإسناد المجازي في الآيات القرآنية، يمكن أن يُعدّ جزء من الآية قرينة لفظية متصلة. ومن الممكن أن تعتبر آيات قرينة لفظية منفصلة لما ورد في سياقات أخرى في نفس السورة أو في سور أخرى.

وقد ذكر عبد القاهر مثالا للقرينة اللفظية أبيات أبي النجم ثم صار هذا الشاهد مشهورا عند البلاغيين، فإنه قال أولا:

قد أصبحت أمّ الخيار تدّعي عليّ ذنبا كلّ لم أصنع

من أن رأيت رأسي كرأس الأصلع ميّز عنه قنزعاً عن قنزع

جذب الليالي: أبطني أو أسرعي

و(أم الخيار) المذكور في البيت الأول هي زوجة أبي النجم، و(الأصلع) هو الذي لا شعر له، و(قنزع) هو الشعر المجتمع في نواحي الرأس. فمعنى هذا البيت أن هذه المرأة أصبحت تدّعي على أبي النجم ذنبا وهو الشيب والصلع والعجز وغير ذلك من موجبات الشيخوخة. والشاعر يدافع عن نفسه بجعل (جذب الليالي) فاعلا لفعل (ميز). أما قوله (أبطني أو أسرعي) فهو حال من الليالي على تقدير القول، أي الليالي مقولا فيها أبطني وأسرعني ^(٢). والشاهد في هذا الشعر هو أن هناك إسنادا مجازيا لأنه أسند التمييز في قوله (ميز) إلى جذب الليالي. ويقول الجرجاني إن هذا الإسناد على المجاز لجعل الفعل لليالي ومرورها إلا أنه خفي، ثم فسر بعد ذلك وكشف عن وجه التأول وأفاد أنه بنى أول كلامه على التخيل بقوله:

أفناه قيل الله للشمس اطلعي...حتّى إذا واركك أفقّ فارجعي

فبيّن أن الفعل لله تعالى، لأن معنى (قيل الله) هو أمر الله، وإذا جعل الفناء بأمره فقد صرّح بالحقيقة ^(٣). فمن الواضح أن الجرجاني يستدل بهذا البيت على أن إسناد التمييز إلى (جذب الليالي)

(١) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج ٢، ص ٢١٥.

(٢) ينظر: خزانة الأدب، ج ١، ص ٣٥٩-٣٦٦؛ التفنّازاني، المطول، ص ٢٠٢؛ ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح (في

ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٤٥.

(٣) ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٨٨-٣٨٩.

مجاز عقلي، لأن في هذا البيت قرينة لفظية وهي (قيل الله) أي أمر الله وإرادته، حيث أبرز الشاعر معتقده أن المنشئ والمفني هو الله تعالى.

القرينة المعنوية للمجاز العقلي: هي معان معقولة خارجة عن اللفظ تصرف الإسناد في الكلام عن حقيقته، وتدل على التجوز فيه^(١). وقد قسم العلماء القرينة المعنوية إلى قسمين وهما العقلية والحالية.

فالقرينة المعنوية العقلية: هي "دلالة يوحي بها التركيب الإسنادي، ويستجيب لها العقل الواعي بعدم نسبة المسند إلى المسند إليه على وجه الحقيقة، وإنما على سبيل المجاز"^(٢). وهذه القرينة تدل على أن صدور المسند من المسند إليه المذكور أو قيامه به مستحيل. ويستدل على القرينة العقلية إما بالعقل المحض أو بالعادة، فهي تنقسم إلى ما يستحيل عقلا محضا، وما يستحيل عادة ويمكن عقلا^(٣).

ومثاله نحو (محبتك جاءت بي إليك) و(أقدمني بلدك حق لي عليك)، حيث إن مجيء المحبة بشخص أو قدوم الحق بشخص إلى مكان مستحيل عقلا. فالمحبة والحق سببان داعيان للمجيء والإقدام، وليس فاعلين له^(٤).

أما مثال ما يستحيل عادة ويمكن عقلا فنحو (بنى الأمير المدينة) و(هزم الأمير الجيش)، ففي هاتين الجملتين الإسناد مجازي، لأن العادة الجارية في حال الأمراء أنهم يأمرّون عمالهم ببناء المدينة، ولا يبنونه بأنفسهم، بل العُمال يبنونه في الحقيقة، مع أن بناء الأمراء المدينة بأنفسهم ليس مستحيلا عقلا، بل من الممكن. وهذا ما يسمى مجازا عقليا علاقته السببية. وفي المثال الثاني يجري التعليل نفسه، وقرينته كذلك قرينة معنوية بدليل العادة.

أما القرينة المعنوية الحالية للمجاز العقلي، فهي أحوال تقترب بالقول فتبين أن الإسناد فيه غير حقيقي. ومن الممكن أن تكون القرينة الحالية في ثلاث جهات، وهي: أحوال المتكلم، أحوال

(١) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ٩٧.

(٢) الشريف، القرينة في البلاغة العربية دراسات بيانية، ص ٢٥.

(٣) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٤٠؛ التفتازاني، المطول، ص ٢٠٤-٢٠٥؛ ابن يعقوب المغربي، مواهب

الفتاح (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٥٧.

(٤) ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٥٧.

المخاطب، والظروف المحيطة بالكلام^(١). ويبحث بالقرينة الحالية عمّن صدر القول، ولمن قيل، وفي أي ظرف قيل.

ومن الأمثلة المشهورة للقرينة الحالية عند البلاغيين:

أشاب الصغيرَ وأفنى الكبيرَ كُرُّ الغداةِ ومُرُّ العشيِّ

والشاهد في هذا البيت هو في إسناد الإشابة والإفناء إلى كر الأيام ومر الليالي. وهذا الإسناد يختلف دلالاته على الحقيقة أو المجاز حسب قائله. لأن الإشابة والإفناء بفعل الليالي ليس محالاً بضرورة العقل حيث إن بعضاً من ذوي العقول -وهم الدهريون- يقولون إن الإشابة والإفناء فعل الطبيعة. ولا يتفق كل ذوي العقل سواء أكانوا موحدين أو دهريين على هذا الأمر، كما يتفقون على استحالة قيام المجيء بالمحبة^(٢).

فإذا كان هذا القول صادراً من موحد نعرف حاله، فمن الممكن أن نعدّ كلامه مجازاً، لأنه معتقد بأن الإشابة والإفناء تحصل بقدرة الله ومشيتته. ولا يحمل مثل هذا الكلام على المجاز ما دام لم يعلم أو يظن أن قائله لم يرد ظاهره، لاحتمال أن قائله ليس موحداً ومن الممكن أنه دهرى يعتقد تأثير الزمان على الأشياء، فيكون إسناده حينئذ حقيقياً^(٣).

فخلاصة القول إن الحكم على الإسناد بأنه مجازي يحصل إما بدليل لفظ مقرون به، أو بدليل العقل، أو بدليل العادة أو بدليل الحال.

المطلب الثاني: القرائن التي عينها الألوسي في باب المجاز العقلي

هنا يسرد الباحث أمثلة من تفسير (روح المعاني) للقرائن التي صرح بها الألوسي أو قام بالإشارة إليها، وتفهم هذه الإشارة من خلال تفسيره وتأويله للآية؛ ذلك أن الألوسي -كما ذكر الباحث سابقاً- يستغني عن التنصيص على القرينة بظهورها ووضوحها أحياناً، ولكنه يوضح المعنى على ما هو في حقيقة الأمر، حيث يقول في معرض تفسيره آية فيها مجاز عقلي: (فيها إسناد مجازي وهو حقيقة...)، أو يشرح سبب حمل الكلام من الحقيقة إلى المجاز بقوله (لأن في الحقيقة كذا...). ومن الممكن أن يُعدّ مثل هذا الكلام بغرض التأويل والتفسير إشارةً وبياناً للقرينة المعنوية للمجاز

(١) ينظر: القالش، ضياء الدين، القرائن في علم المعاني، ص ١٠٣ - ١٣٦.

(٢) ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٨٧-٣٨٨؛ السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥٠٣؛ القزويني، التلخيص، ص ١٣.

(٣) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٣٤-٣٥؛ ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٤٣.

الموجود في الآية. ولما كان الأمر الأساسي في المجاز العقلي هو التجوز في الإسناد بتصرف العقل، فتأويلاته العقلية في بيانه وردت كثيرا. ويعرض الباحث الأمثلة فيما يأتي:

١ - قرينة العلاقة المفعولية للمجاز العقلي

حق الفعل المبني للفاعل أن يسند إلى الفاعل الذي قام به. وإذا أسند إلى حقه اعتبر هذا الإسناد إسنادا حقيقيا. أما إذا أسند إلى مفعوله لكونه ملابسا له يكون إسناد ذلك الفعل مجازا عقليا علاقته المفعولية. وتسمى هذه العلاقة مفعولية لأن الفاعل المجازي كان أصله مفعولا لهذا الفعل^(١). نحو قوله تعالى: (خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ ذَاقٍ) [الطارق : ٦]، قال الألوسي فيها: "ذاق بمعنى مدفوق على تأويل اسم الفاعل بالمفعول"^(٢). والذي يفهم من تأويله أنه ذكر اسم الفاعل في الآية وأريد به اسم المفعول. والفاعل المجازي في هذا المثال هو الماء، وهو في الحقيقة مفعول.

أما مثال قرينة العلاقة المفعولية فقد قال الألوسي في تفسير كلمة (راضية) الواردة في تفسير الآية الواحدة والعشرين من سورة الحاقة (فهو في عيشة راضية) [الحاقة: ٢١]: "المشهور جعل ذلك من باب النسب أي ذات رضا وجوز أن تكون (راضية) بمعنى المفعول أي مرضية على التجوز في الكلمة نفسها وأن يكون الإسناد مجازيا وهو حقيقة إلى صاحب العيشة"^(٣).

وكما هو واضح فإن الألوسي يرى أن المجاز العقلي الذي علاقته المفعولية وجّه من الوجوه البلاغية. والقرينة عقلية، وهي أن العيشة يستحيل أن تكون هي نفسها راضية، بل في الحقيقة صاحب العيشة هو الذي يكون راضيا. وقد استغنى الألوسي هنا عن التنصيص على القرينة؛ لظهورها ووضوحها، ومع هذا، نفهم القرينة من خلال تفسيره للآية.

ومثل ذلك في تفسير كلمة (بالخاطئة) الواردة في الآية التاسعة من سورة الحاقة (وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكَاتُ بِالْخَاطِئَةِ) إذ قال الألوسي: "أي بالخطأ على أنه مصدر على زنة فاعلة أو بالفعل أو الأفعال ذات الخطأ العظيم، على أن الإسناد مجازي، وهو حقيقة لأصحابها، واعتبار العظم لأنه لا يجعل الفعل خاطئا إلا إذا كان صاحبه بليغ الخطأ"^(٤). ويبدو أن تقدير الآية

(١) ينظر: الدريد، شرح تحفة الإخوان، ص ١٠؛ أبو موسى، خصائص التراكيب، ص ١٤٣.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٨، ص ٤٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢٧، ص ٣٩٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢٧، ص ٣٧٩.

عند الألوسي: هم جاؤوا الأفعال ذات الخطأ العظيم، وفي الحقيقة الخطأ لأصحاب الأفعال، لكن عُبر مُسنّدا إلى الأفعال بسبب عظمها.

٢ - قرينة العلاقة الفاعلية للمجاز العقلي

الفعل المبني للمفعول حقه أن يسند إلى المفعول به. فإذا أسند للفاعل لشبهه في الملابسة يكون الإسناد مجازا علاقته الفاعلية. وتسمى هذه العلاقة فاعلية لأن اسم المفعول هو فاعل لهذا الحدث وله دلالة في الحقيقة^(١). ومثال ذلك في قوله تعالى: (جَنَّاتٍ عَذْنٍ الَّتِي وَعَدَ الرَّحْمَنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا) [مريم: ٦١]. ذكر الألوسي في تفسير {مَأْتِيًّا} أنه مفعول بمعنى فاعل أي بمعنى آتيا^(٢). كلمة {مَأْتِيًّا} مبنية للمفعول، وأسند إلى الوعد الذي هو فاعل في الحقيقة، لأن الوعد آتٍ وليس مأتيا. فذكر اسم المفعول وأريد به اسم الفاعل. أسند إليه مجازا لإفادة تحقق الوقوع. وهذا الإسناد مجاز عقلي علاقته الفاعلية^(٣).

٣ - قرينة العلاقة المصدرية للمجاز العقلي

إذا أسند الفعل إلى مصدره لملازمة بينهما من حيث كون المصدر جزءا من مفهوم الفعل يكون هذا الإسناد مجازا عقليا علاقته المصدرية^(٤). ومثال هذا الإسناد المجازي نحو: (جَدَّ جَدُّهُ) في قول أبي فراس الحمداني:

سيزكرني قومي إذا جَدَّ جَدُّهُم وفي الليلة الظلماء يُفتقد البدر^(٥)

وفي هذا البيت أسند فعل (جد) إلى مصدره (الجد)، غير أن الجد مستحيل أن يكون فاعلا له في الحقيقة، بل فاعله الجاد، وأصل الكلام جد الجاد جدا، أي اجتهد اجتهدا. وأسند الفعل إلى الجد للتعبير عن عظم اجتهداهم وكثرته. وهذا الإسناد مجاز عقلي علاقته المصدرية^(٦).

(١) ينظر: الدردير، شرح تحفة الإخوان، ص ١٠؛ أبو موسى، خصائص التراكيب، ص ١٤٣.

(٢) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٦، ص ١٢٧-١٢٨.

(٣) ينظر: أبو موسى، خصائص التراكيب، ص ١٤٣؛ عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ص ١٦٧.

(٤) ينظر: أبو موسى، خصائص التراكيب، ص ١٤٣؛ عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع، ص ١٧٠.

(٥) ينظر: ديوان أبي فراس، ص ١٥٧.

(٦) الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ص ٢٥٥.

وقد ذكر الألوسي هذه العلاقة في تفسير قوله تعالى: (أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ) [إبراهيم: ٣] حيث قال: "وفي الآية من المبالغة في ضلالهم ما لا يخفى؛ حيث أسند فيها إلى المصدر ما هو صاحبه مجازاً كـ(جَدَّ جِدُّهُ)"^(١). فيمكن القول إن الألوسي يرى أن في إسناد البعد إلى الضلال مجازاً عقلياً؛ لأن البعد في الحقيقة للضال لأنه هو الذي يتباعد عن الطريق فوصف به فعله كما يقال (جَدَّ جِدُّهُ).

٤ - قرينة العلاقة الزمانية للمجاز العقلي

إذا أسند الفعل إلى زمانه لملازمة بينهما من حيث وقوع الفعل فيه يكون هذا الإسناد مجازاً عقلياً علاقته الزمانية. وقد مر معنا مثال "نهاره صائم"، وهو كام مجاز عقلي علاقته الزمانية. ومن أمثلتها القرآنية الآية الكريمة (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا) [يونس: ٦٧]، فقال الألوسي في تفسيره: "وإسناد الإبصار إلى النهار مجازي كالذي في قول جرير:

لقد لَمْتَنَا يَا أُمَّ غَيْلَانَ فِي السُّرَى . . . وَنَمَتِ وَمَا لَيْلُ الْمَطِيِّ بِنَائِمِ

وقولهم: نهاره صائم وغير ذلك مما لا يحصى كثرة"^(٢). ومن الظاهر أن الألوسي يرى إسناد الإبصار إلى النهار مجازاً عقلياً علاقته زمانية، ويستدل على هذا الاستعمال بشعر جرير أيضاً.

أما مثال قرينة العلاقة الزمانية ففي تفسير قوله تعالى (إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ) [الحج ١] قال الألوسي "والزَّلْزَلَةُ التحريك الشديد والإزعاج العنيف بطريق التكرير بحيث يزيل الأشياء من مقارها ويخرجها عن مراكزها. وإضافتها إلى الساعة إما من إضافة المصدر إلى فاعله، لكن على سبيل المجاز في النسبة كما قيل في قوله تعالى: {بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ} [سبا: ٣٣]، لأن المحرك حقيقة هو الله تعالى والمفعول الأرض أو الناس أو من إضافته إلى المفعول لكن على إجراءاته مجرى المفعول به اتساعاً"^(٣).

فيلاحظ أن الألوسي يرى في الآية -كاحتمال أول- مجازاً عقلياً علاقته الزمانية، لأنه شبهه النسبة الإضافية فيها بالنسبة في (مكر الليل والنهار). ويرى أن الأمر العقلي الذي يصرف الآية من

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٣، ص ٢١٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١٨.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٧، ص ٣٩٤.

الحقيقة إلى المجاز هو أن الساعة نفسها لا يمكن أن تحرك الأشياء، بل المحرك الحقيقي هو الله تعالى، وفي كلامه إشارة إلى القرينة العقلية.

٥- قرينة العلاقة المكانية للمجاز العقلي

إذا أسند الفعل إلى مكانه لملايسة بينهما من حيث وقوع الفعل فيه يكون هذا الإسناد مجازاً عقلياً علاقته مكانية. فعلى سبيل المثال في قول: (نهرٌ جارٍ)، مجاز عقلي، لأن فيه إسناد الفعل إلى مكانه. وأصل الكلام (الماء جرى في النهر). ومن أمثله القرآنية الآية الكريمة: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ) [إبراهيم: ٣٥] قال الألوسي: "(ءامناً) بمعنى ذا أمن، ... ويجوز أن يكون الإسناد مجازياً من إسناد ما للحال إلى المحل ك(نهر جارٍ)"^(١). فمن الواضح أن الألوسي يرى في الآية مجازاً عقلياً، علاقته المكانية.

٦- قرينة العلاقة السببية للمجاز العقلي

فإنه إسناد الفعل أو ما في معناه إلى سبب وقوع الفعل. وفي المثال المشهور: "بنى الأمير المدينة"، أسند البناء إلى الأمير بدل العمال، والذي سوّغ هذا الإسناد كون الأمير سبباً له. وأيضاً في الجملة "أنبت الربيع البقل"، أسند الإنبات إلى الربيع، لأن الربيع سبب له، إلا أن الله تعالى هو المنبت في الحقيقة.

وأمثلة المجاز العقلي بالعلاقة السببية في القرآن الكريم كثيرة، ومما بيّنه الألوسي في تفسيره، قوله تعالى (نَتْلُو عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ) [القصص: ٣]، فقال: "أي نقرأ بواسطة جبرائيل عليه السلام فالإسناد مجازي كما في بنى الأمير المدينة"^(٢). ومن الواضح أن الألوسي يرى إسناد فعل التلاوة إلى الله تعالى بقوله (نَتْلُو) إسناداً مجازياً لأنه تعالى هو الذي يأمر بتلاوة ما يوحى إليه من القرآن والذي يتلو في الحقيقة هو جبريل بأمر الله تعالى.

ومن أمثله أيضاً، قوله تعالى: (وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ) [الزخرف: ٥١] قال الألوسي: "ويجوز أن يكون إسناد النداء إليه مجازاً والمراد أمر بالنداء بذلك في الأسواق والأزقة ومجامع الناس وهذا كما يقال بنى

(١) المصدر نفسه، ج ١٣، ص ٣١٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢٠، ص ١٠٥.

الأمير المدينة"^(١). ويلحظ أن الألوسي يجوز تفسير نداء فرعون إلى قومه بالأمر بندائه على المجاز العقلي^(٢).

أما مثال قرينة العلاقة السببية للمجاز العقلي ففي قول الله تعالى (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ) [البقرة: ١٦]. يقول الألوسي: "وإسناد الربح إلى التجارة وهو لأربابها مجاز للملابسة، وكنى في مقام الذم بنفي الربح عن الخسران لأن فوت الربح يستلزمه في الجملة، ولا أقل من قدر ما يصرف من القوة، وفائدة الكناية التصريح بانتفاء مقصد التجارة مع حصول ضده بخلاف ما لو قيل خسرت تجارتهم... على أنه قد قامت القرينة هنا على الخسران لقوله تعالى: {وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ}، وقد جعله غير واحد كناية عن إضاعة رأس المال فإن من لم يهتد بطرق التجارة تكثر الآفات على أمواله، واختير طريق الكناية نكايه لهم بتجهيلهم وتسفيهم"^(٣).

وهكذا يرى الألوسي أن إسناد الربح إلى التجارة في الآية مجاز عقلي؛ لأنه في الحقيقة يُسند الربح إلى أرباب التجارة، والمعنى المقصود هو إثبات خسرانهم. ويذكر الألوسي أن جملة {وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ} قرينة لفظية على كل من المجاز العقلي والكناية في جملة {فَمَا رَبَحَتْ تِجَارَتُهُمْ}.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٤، ص ٣٩٤.

(٢) ولمزيد من أمثلة المجاز العقلي عند الألوسي بهذه العلاقة يمكن أن ينظر إلى الآية ١٢٧ من سورة النساء، والآية ٨٢ من سورة هود، والآية الخامسة من سورة الفرقان، والآية ١٣ من سورة النمل.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٤٥٧.

الفصل الثاني: ضوابط تعيين قرينة المجاز عند الألوسي

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: معنى ضوابط تعيين القرينة ووظيفتها وعناية الألوسي بها

المبحث الثاني: الضوابط المتعلقة بالسياق

المبحث الثالث: الضوابط المتعلقة باللغة

المبحث الرابع: الضوابط المتعلقة بالمرويات

المبحث الخامس: الضوابط المتعلقة بالعقل

المبحث الأول: معنى ضوابط تعيين القرينة ووظيفتها وعناية الألوسي بها

يرى الباحث لزاما عليه أن يعرض للقارئ معنى ضوابط تعيين القرينة مفردة ومركبة، والعلاقة بين هذه الضوابط وقواعد التفسير قبل أن يسرد الضوابط. وكذلك يشرح الباحث طريقته في استنباطها، ثم يذكر أهم القواعد في باب المجاز عند العلماء وعناية الألوسي بها.

المطلب الأول: معنى ضوابط تعيين قرينة المجاز

بعد أن درس الباحث المجاز والقرينة من نواح مختلفة في (الفصل التمهيدي)، وبعد التعمق في قرينة المجاز وتعيينها نظريا وتطبيقا في أنواع المجاز المختلفة في (الفصل الأول)، وصل بحثنا هذا إلى ضوابط تعيين قرينة المجاز.

وقد قامت دراسات كثيرة قديما وحديثا لاستجلاء معالم البلاغة القرآنية، وبُذلت جهود كبيرة بالتأليف والتدريس في مجاز القرآن أو في الفنون الأخرى البلاغية. وبناءً على خطورة المجاز اشترط العلماء وجود القرينة في الحمل على المجاز. ووصلوا إلى قاعدة كلية: الأصل في الكلام الحقيقة إلا لدليل يصرف عنه.

ومع ذلك ما زالت هناك خطورة في هذه المسألة، حيث من الممكن أن يحمل أحد آية من الآيات القرآنية على المجاز بزعم أن له قرينة لحملها ولكنها لا تنسجم مع ما قرره أهل اللغة وأهل التفسير. والعلماء السابقون -رحمهم الله- وضعوا القاعدة الكلية المذكورة إلا أنهم لم يحددوا ضوابط تعيين القرينة صراحة، على الرغم من أن هذه الضوابط مرعية في دراستهم ومبثوثة في استنتاجاتهم. والذي يتتبع الدراسات في مجاز القرآن للفرق نحو المعتزلة والشيعة قديما ودراسات الحداثيين في الزمن الراهن -وهم الذين يُفِرطون في الحمل على المجاز- يدرك الحاجة الملحة إلى ضرورة إعمال الفكر في استنباط الضوابط لتفعيل القاعدة الكلية بطريقة سليمة.

ويستهدف الباحث الوقوف على هذه الضوابط من خلال تفسير (روح المعاني). فيجتهد الباحث في استنباط الضوابط في هذا الفصل من خلال إعمال الفكر فيما خطّه الألوسي في تفسيره حين حمل الآيات على المجاز بالقرينة أو اعترض على حملها عليه بعدم القرينة. لذا يقوم الباحث بصياغة هذه الضوابط مع ذكر نصوص الألوسي التي تشير إليها وسرد الأمثلة التطبيقية.

بادئ ذي بدء يجدر بالباحث أن يبيّن معنى ضوابط تعيين القرينة. وهذا التعبير تركيب إضافي، فيجب أن يشرح كل جزء من هذه الإضافة. ولقد ذكر الباحث سابقا أن تعيين قرينة المجاز

يفيد تحديد الأمور التي تمنع حمل الكلام على الحقيقة وتصرفه إلى المجاز. فبقي للبحث مصطلح الضوابط.

والضوابط جمع ضابط، وهو في اللغة مأخوذ من (الضبط) بمعنى حفظ الشيء بالحزم وحبسه، ولزوم شيء لا يفارقه في كل شيء^(١). يقال (ضبط الرجل الشيء يضبطه ضبطاً) إذا أخذهُ أخذاً شديداً^(٢). وبالإستخدام المجازي يقال (ضبط عمله) إذا أحكمه وأتقنه وقام بأمره قياماً ليس فيه نقص، ويقال (فلان لا يضبط عمله) إذا لم يَقم بما فُوض إليه، و(لا يضبط قراءته) إذا لم يحسنها^(٣). وفي بعض المعجمات يذكر أن مفرد (الضوابط) بمعنى القواعد هي (الضابطة)^(٤).

أما في اصطلاح العلماء فالضابط هو حكم كلي ينطبق على جزئياته^(٥). وفي هذا المعنى يُلاحظ معناه اللغوي، حيث إن الضابط بهذا الحكم يحبس ويحصر الفروع التي تدخل في إطاره ويحفظها^(٦). وكلمة (حكم) المذكورة في التعريف بمعنى إسناد أمر إلى أمر آخر إيجاباً أو سلباً^(٧). والكلي هو "المفهوم الذي لا يمنع نفس تصوّره من وقوع شركة كثيرين فيه، ويقابله الجزئي"^(٨). ففي الضوابط يُحكم على بعض الأشياء إيجاباً أو سلباً، وتكون هذه الأحكام مشتركة بين كثيرين. والعبرة في تعبير (الحكم الكلي) بالأغلبية، ولا يعني أنه ليس فيه استثناءات. قال الشاطبي: "الأمر الكلي إذا ثبت كليا، فتخلّف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كليا"^(٩). ذلك بأن شأن الأحكام الكلية هو اعتبار الأغلبية فيها وهي منتزعة من متعدد بناء على المنهج الاستقرائي.

(١) ينظر: الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ٧، ص ٢٣؛ الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ج ٣، ص ١١٣٩؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص ٦٧٥.

(٢) ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، ج ١، ص ٣٥٢.

(٣) ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ج ١، ص ٥٧٣؛ مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص ١، ص ٥٣٣.

(٤) ينظر: الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، (تحقيق مجموعة من المحققين)، دار الهداية، ج ١٩، ص ٤٤٣؛ كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١١١٠.

(٥) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١١١٠.

(٦) ينظر: الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، المفصل في القواعد الفقهية، ط ٢، دار التدمرية، الرياض، ٢٠١١م، ص ٥٦.

(٧) ينظر: السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ٩٢.

(٨) ينظر: السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، ص ١٨٦؛ التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١٣٧٦.

(٩) الشاطبي، الموافقات، ج ٢، ص ٨٣.

فيمكن القول بعد هذا، إن ضوابط تعيين القرينة هي أحكام كلية خاصة بتحديد الأمور التي تمنع حمل الكلام على الحقيقة وتصرفه إلى المجاز. ولكي نرى علاقة ضوابط تعيين القرينة بالقواعد الكلية في علم التفسير وأصوله يجب علينا أن نلم بعلاقة الضابط بالقاعدة الكلية.

المطلب الثاني: علاقة الضوابط بالقواعد

وعلاقة الضابط بالقاعدة مسألة تَلَفَّت الانتباه حيث إن تعريف القاعدة قريب من الضابط. ففي عرف العلماء تعريف القاعدة: "أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه"^(١). ويرى بعض أصحاب المعجمات أن القاعدة والضابط مترادفان ويعرفون هذين المصطلحين بتعريف واحد، وممن ذهب إلى هذا الرأي الفيومي في (المصباح المنير)^(٢) والأمر كذلك في (تاج العروس) و(المعجم الوسيط)^(٣). وبعض المؤلفات في القواعد الفقهية أو الأصولية لا تراعي الفرق بينهما^(٤). أما في الاستخدام المشهور والدقيق في عرف العلماء فإن هناك فرقا بينهما، بحيث إن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب مختلفة، والضابط يجمعها من باب واحد^(٥). وبالتالي تكون القاعدة أوسع من الضابط مجالا لأنها تتعلق بعدة أبواب ومسائل مختلفة. ويكون الضابط متعلقاً باباً ومسألة واحدة. وقد ارتضى كثير من العلماء هذا التفريق سواء أكانوا أصوليين أو فقهاء أو نحاة أو في مفسرين^(٦).

(١) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ج ٢، ص ١٢٩٥؛ ينظر أيضاً: السيد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، ص ١٧١.

(٢) الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي (ت ٧٧٠هـ)، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، ٢م، المكتبة العلمية، بيروت، ج ٢، ص ٥١٠؛ **مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط**، ص ١، ص ٥٣٣.

(٣) ينظر: الزبيدي، **تاج العروس**، ج ١٩، ص ٤٤٣؛ **مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط**، ص ١، ص ٥٣٣.

(٤) ومنها كتب (القواعد في الفقه الإسلامي) لابن رجب الحنبلي، **الأشباه والنظائر في فقه الشافعية** لابن الوكيل. ينظر:

Kızılkaya, N. (2011), **Hanefi Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi**, Unpublished Doctoral Dissertation, Selçuk Üniversitesi, Konya, pp. 40. [ترجمة عنوان الأطروحة: علم القواعد في المذهب الحنفي وتطوره]

(٥) ينظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، **الأشباه والنظائر**، ط ١، ٢م، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ج ١، ص ١١.

(٦) ينظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت ٧٩٤هـ)، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي**، (تحقيق سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع)، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط ١، ٤م، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ج ٣، ص ٤٦٢؛ ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري الحنفي (ت. ٩٧٠هـ)، **الأشباه والنظائر**، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م، ص ١٣٧؛ التهانوي،

وهناك إطلاقات أخرى لمصطلح الضابط نحو إطلاقه على تعريف الشيء، وعلى المقياس، وعلى أقسام الشيء وعلى أحكام فقهية لا تمثل قاعدة ولا ضابطاً في الحقيقة وغير ذلك^(١). وفي كل إطلاقاته يلحظ معنى الحصر والحبس لجزئيات أمرٍ معين. وعلى الرغم من هذه الإطلاقات المختلفة إلا أن الذي يترجح عند الباحث في هذه الرسالة الاستخدام المشهور للضابط الذي يراعي الفرق بينه وبين القاعدة.

والفرق الأساسي بين المصطلحين في عرف العلماء هو في الشمول، فالقاعدة أشمل من الضابط. ومع هذا، الضابط أقوى من القاعدة في تأثيره على المسائل التي تحته بسبب خصوصيته^(٢). ومن أمثلة القاعدة الكلية في علم التفسير القاعدة الآتية: "لا يجوز تفسير ألفاظ القرآن بغير ما تعرفه العرب من كلامها"^(٣). كما تتعلق هذه القاعدة بمعاني ألفاظ القرآن، فإنها كذلك متعلقة بأساليب البلاغة وبطرق دلالة الألفاظ وبطرق الاستنباط. فلا يجوز تفسير القرآن بطريقة غير معروفة لفظاً أو تركيباً أو أسلوباً. وبالتالي تكون تحت هذه القاعدة الكلية أساليب البيان نحو المجاز والكناية وحالات شمول الألفاظ القرآنية والعلاقات بينها نحو تخصيص العموم، تقييد المطلق، وغيرها من المباحث اللغوية. وقد قام العلماء بتأسيس العلوم وتأسيسها نحو النحو، والبلاغة وعلم الأصول -خصوصاً في أبحاث الدلالة - بناء على ما تقرر عند العرب. ويكون تفسير القرآن بالاستفادة من هذه العلوم على هذا الأساس. والقاعدة الكلية المذكورة تنطبق على كل الجزئيات فيها وتلك الجزئيات من مسائل مختلفة. ولكل مسألة قواعد ثنائية أو ضوابط، وتلك الضوابط الخاصة بمسألة معينة لا تكون في نفس المستوى مع القاعدة الكلية من حيث القوة والتأثير.

وكذلك يمكن أن تُعدّ الجملة الآتية قاعدةً لاتفاق معظم العلماء عليها: القرآن معجز من جميع الوجوه: نظماً ومعنى ولفظاً^(٤). هذه الجملة أمر كلي وينطبق على كل الآيات، ويسلط الضوء على تفسير كل واحدة من الآيات. إلا أنه في حال الاختلاف في توجيه الإعجاز البياني -حيث إن شأن

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج ٢، ص ١١١٠؛ الباحثين، المفصل في القواعد الفقهية، ص ٥٧-٥٨؛ السبب، خالد عثمان، قواعد التفسير جمعاً ودراسة، ط ١، ٢م، دار ابن عفان - دار ابن القيم، القاهرة، ٢٠١٣م، ج ١، ص ٣١.

(١) الباحثين، المفصل في القواعد الفقهية، ص ٥٩-٦١.

(٢) Kızılkaya, Hanefi Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve Gelişimi, pp. 40.

(٣) الطيار، مساعد، التحرير في أصول التفسير، ط ١، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، ٢٠١٤م، ص ٢٩٣.

(٤) ينظر: العك، خالد، أصول التفسير وقواعده، ص ٣٠٧.

توجيه الإعجاز أمر اجتهدادي- فإن هذه القاعدة لا تكفي لحل الإشكال، لذا نحتاج هنا إلى ضابط تحتها هو: "لا يكون في التحليل والتعليل (للإعجاز البياني) ما يخالف مقررات اللغة أو التفسير"^(١) وهذا ضابط ينفع في الترجيح بين الأقوال المختلفة أو ينفع في قبول توجيه الإعجاز أو رده.

بناء على ما سبق فإن ضوابط تعيين القرينة تكون تحت قاعدة كلية مفادها أن "الأصل حمل ألفاظ القرآن الكريم على ظاهرها إلا لدليل يصرف عنه". فتكون كل فروع الضوابط التي تنطبق عليها مجموعة من باب المجاز، وتتفرع في نفسها من حيث علاقات الضوابط باللغة والسياق والمرويات والعقل. والقاعدة المذكورة تشمل كل الآيات في القرآن الكريم، لأنه في كل آية هناك احتمالات ثلاثة لا رابع لها: كل آية إما حقيقة أو مجاز أو كناية. ولكن ضوابط تعيين القرينة مخصصة بالآيات التي فيها مجاز. فنطاق القواعد أوسع من نطاق الضوابط.

المطلب الثالث: طريقة وضع الضوابط

أما طريقة وضع الباحث الضوابط في تعيين القرينة فهناك طريقتان: الأولى: الاستنباط من كلام الألوسي وتحليلاته في توجيه الآيات التي فيها مجازاً وصرح فيها بقرينته أو أشار إليها. والثاني: مراعاة الألوسي لما تقرر عند العلماء.

وبيان ذلك أنه يمكن الوقوف على الأحكام الكلية التي عول الألوسي عليها بإلقاء نظرة متفحصة على تفسير (روح المعاني) للآيات التي فسرهما بالحمل على المجاز مستندا إلى القرينة أو اعترض على حملها عليه بعدم القرينة. وسيستخرج الباحث تلك الأحكام الكلية (أي الضوابط) باستقراء تفسيره. وكذلك يمكن الوصول إلى الضوابط التي تمسك الألوسي بها في تفسيره بالنظر إلى استفادته من أقوال علماء البلاغة أو الأصول في مباحث المجاز. وهو أحيانا يأخذ قولهم كما هو ويستند عليه، وأحيانا يضيف إليه رأيه الشخصي. والباحث اقتطف هذه الضوابط من كلامه، وترجيحاته، وأخذ أو رده.

ومن طرف آخر، لقد تقرر في الفصلين (التمهيدي) و(الأول) أن للقرينة علاقة وثيقة بالتأول الذي يفيد في هذا السياق طلب ما يؤول إليه الأمر بإعمال الفكر في البحث عن الدليل والأمانة. فالدراسة في الأحكام الكلية لإعمال الفكر في البحث عن القرينة هي دراسة في قواعد التفسير

(١) أبو زينة، منصور محمود حسن (٢٠١٢)، ضوابط دراسة الإعجاز البياني في القرآن: محاولة تأصيلية، دراسات - علوم الشريعة والقانون، ٣٩ (٢)، ٤٥٢-٤٤٣.

وضوابطه. ولا يقول الباحث طبعاً بأن بينهما مساواة، بل بينهما عموم وخصوص؛ أي كل ضوابط تعيين القرينة تعتبر ضوابط لعلم التفسير، ولا عكس.

وفي هذه الدراسة يتناول الباحث الضوابط التي تنظم تعيين قرينة المجاز ونصبها لاجتناب الإفراط بالتوسع على الحمل بالمجاز والتفريط بإغلاق العين عن الحقائق والإصرار على لزوم الظاهر، لذلك يرى الباحث أن هذه الدراسة تخدم قواعد التفسير وضوابطه. وهذه القواعد والضوابط تكون أصول التفسير.

المطلب الرابع: أهم القواعد في باب المجاز عند العلماء وعناية الألوسي بها

ومن أهم القواعد الكلية التي يعول عليها الألوسي في التفسير بالحمل على المجاز، وهي رأس تلك القواعد، قاعدة "الأصل في الإطلاق الحقيقة". يعول على هذه القاعدة ويصرح بها في تفسيره في أكثر من موضع. حيث يذكرها في مقدمة تفسيره أولاً ويكررها عدة مرات في الصفحات القادمة في تفسيره^(١). وفي موضعين^(٢) يقول الألوسي: "والأصل في الإطلاق الحقيقة فلا يعدل عنها إلا إذا وجد صارف". ولقد سبق معنا أن الصارف من المصطلحات التي استخدمها الألوسي بدلا من القرينة. ويقول في المنوال نفسه: "الحمل على المجاز بدون تعذر الحقيقة تعسف". ويقصد بتعذر الحقيقة وجود أمر يمنع المعنى الحقيقي.

وهذه القاعدة أساس عند معظم العلماء في كل دراساتهم في مجاز القرآن. وهي مشهورة معنى مع اختلاف صياغتها في الدراسات المختلفة مجالاتها، فعند بعض الأصوليين^(٣) وردت القاعدة كما ذكره الألوسي وفي بعضها وردت بصيغة قريبة مما عند الألوسي إذ إنهم يذكرون "الأصل في

(١) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ١٢٠؛ ينظر أيضاً: ج ١، ص ١٢٧؛ ج ١، ص ٣٤٨؛ ج ٥، ص ٢٥٦؛ ج ٢٧، ص ١٢.

(٢) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٤٩٤؛ ج ٨، ص ٩٣.

(٣) ينظر: الرازي، المحصول، ج ٢، ص ١٣؛ الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ٤م، (تحقيق عبد الرزاق عفيفي)، المكتب الإسلامي، بيروت، ج ١، ص ٣٦؛ علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد الحنفي (ت ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ٤م، دار الكتاب الإسلامي، ج ١، ص ٤٠؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ج ١، ص ٦٩؛ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت. ٩١١هـ)، الأشباه والنظائر، ط ١، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، ص ٦٣.

الكلام الحقيقة^(١) ومثلها: "حمل اللفظ على المجاز إنما يكون لقرينة"^(٢). وفي كتب أصول التفسير وردت القاعدة: "الأصل حمل نصوص الوحي على ظاهرها إلا لدليل"^(٣)، ومثلها: "الأصل حمل الكلام على حقيقته"^(٤).

وهنا يجدر بالباحث أن يذكر مثالا يُطْلَعنا على اهتمام الألوسي بنصب القرينة. قال الألوسي في تفسير قوله تعالى (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا) [البقرة: ١٠]: "ويطلق لفظ (المرض) مجازاً على ما يعرض المرء مما يخل بكمال نفسه كالبعضاء والغفلة وسوء العقيدة والحسد وغير ذلك من موانع الكمالات المشابهة لاختلال البدن المانع عن الملاذ والمؤدية إلى الهلاك الروحاني الذي هو أعظم من الهلاك الجسماني. والمنقول عن ابن مسعود وابن عباس حمل المرض في الآية على المعنى المجازي. ولا شك أن قلوب المنافقين كانت ملأى من تلك الخبائث التي منعتهم مما منعتهم وأوصلتهم إلى الدرك الأسفل من النار.

ولا مانع عند بعضهم أن يحمل المرض أيضاً على حقيقته الذي هو الظلمة (وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ) و(وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ) وكذا على الألم فإن في قلوب أولئك ألماً عظيماً بواسطة شوكة الإسلام وانتظام أمورهم غاية الانتظام. فالآية على هذا محتملة للمعنيين ونصب القرينة المانعة في المجاز إنما يشترط في تعيينه دون احتمال، فإذا تضمن نكتة ساوى الحقيقة فيمكن الحمل عليهما نظراً إلى الأصالة والنكتة. إلا أنه يرد هنا أن الألم مطلقاً ليس حقيقة المرض بل حقيقته الألم لسوء المزاج وهو مفقود في المنافقين والقول بأن حالهم التي هم عليها تفضي إليه في غاية الركافة على أن قلوب أولئك لو كانت مريضة لكانت أجسامهم كذلك"^(٥).

يلحظ أن الألوسي يتناول الآية المحتملة للمعنيين، ويخلص الباحث إلى أن كلام الألوسي هذا يؤكد القاعدة مفادها أن (الأصل في الكلام الحقيقة إلا إذا وجدت القرينة فيحمل على المجاز). وإلى جانب ذلك قال الألوسي قولاً مهماً وهو: "فالآية على هذا محتملة للمعنيين ونصب القرينة المانعة

(١) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٥٩-٦٠؛ السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٦٣.

(٢) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٥٥.

(٣) السبب، قواعد التفسير، ج ٢، ص ٨٤٣.

(٤) ابن حماد، مولاى عمر، علم أصول التفسير محاولة في البناء، ط ١، دار السلام - مؤسسة البحوث والدراسات العلمية، القاهرة - فأس - المغرب، ٢٠١٠م، ص ١٨١.

(٥) الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٤٢٦-٤٢٧.

في المجاز إنما يشترط في تعيينه دون احتمال، ، فإذا تضمن نكتة ساوى الحقيقة فيمكن الحمل عليهما نظراً إلى الأصالة والنكتة " .

فاستنتج الباحث من كلامه هذا ضابطين -على ما فهم:-

١- لتعيين المعنى المجازي في الكلام دون احتمال، يشترط نصب قرينة مانعة من المعنى الحقيقي.

٢- إذا تضمن الكلام نكتة بلاغية، ولم تكن هناك قرينة مانعة من المعنى الحقيقي، يتساوى المجاز مع الحقيقة، ويحمل الكلام على كُلا من الحقيقة والمجاز؛ نظراً إلى المعنى الأصلي وإلى النكتة البلاغية، ويكون الكلام حينئذٍ من باب الكناية.

بعد هذه النظرة العامة على مفهوم القاعدة والضابط، والعلاقة بينهما، والقواعد الأساسية في باب المجاز ومثال عناية الألوسي بها، الآن يبدأ الباحث بذكر الضوابط ويقوم بتحليلها والتمثيل لها.

المبحث الثاني: الضوابط المتعلقة بالسياق

الضابط الأول: إذا كان الحمل على المعنى الحقيقي الظاهري يقتضي في الكلام تركيباً سخيلاً، وَجَبَ الحملُ على المعنى المجازي. وَعَدَمُ جَعْلِ تركيبِ الكلام سخيلاً يُعَدُّ قرينةً عقليةً للمجاز.

من المسلّم أن القرآن الكريم أبلغ الكلام نظاماً وأتقنه معنى، وهو بعيد عن كل سخافة أو خلل، ويجب أن يفسر على أبلغ وجه من الوجوه المحتملة. فإذا كان تقدير المعنى الحقيقي الظاهري غير مناسب لتركيب الكلام بل يفسده؛ فيظهر تعذر الحقيقة ويجب الحمل على المجاز. وذلك قرينة مانعة للحمل على المعنى الحقيقي ودليل على المعنى المجازي. وهذا الأمر في مرتبة القرينة العقلية؛ إذ تقدير الحقيقة وإفساد المعنى أمر معقول.

وقد توصل الباحث إلى الضابط المذكور من كلام الألوسي في تفسير قوله تعالى: (فَادْخُلْنَا رَبَّكَ يُخْرِجُ لَنَا مِمَّا تُنْبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا) [البقرة: ٦١]، يقول: "المراد بالإخراج المعنى المجازي اللازم للمعنى الحقيقي، وهو الإظهار بطريق الإيجاد لا بطريق إزالة الخفاء والحمل على المعنى الحقيقي يقتضي مخرجاً عنه، وما يصلح له ههنا هو (الأرض) وبتقديره يصير الكلام سخيلاً" اهـ^(١).

ويبدو للباحث أن الألوسي يرى أن في كلمة (يخرج) مجازاً، ويقصد بقوله (وبتقديره يصير الكلام سخيلاً) أنه بتقدير المعنى الحقيقي للإخراج وهو الإظهار بطريق إزالة الخفاء يصير الكلام سخيلاً؛ إذ يصير تقدير الكلام: يخرج لنا من الأرض مما تخرج (أي تنبت) الأرض... وهذا تركيب ضعيف سخيلاً كما يراه الألوسي. وما دام الحمل على المعنى الحقيقي يقتضي في الكلام تركيباً سخيلاً، فلا مناص من الحمل على المعنى المجازي، وهو هنا الإظهار بطريق الإيجاد.

ومن هنا يخلص الباحث إلى أن أحد ضوابط تعيين القرينة في الحمل على المجاز عند الألوسي مفاده أنه: "إذا كان الحملُ على المعنى الحقيقي يقتضي في الكلام تركيباً سخيلاً، وَجَبَ الحملُ على المعنى المجازي. وَعَدَمُ جَعْلِ تركيبِ الكلام سخيلاً يُعَدُّ قرينةً عقليةً للمجاز".

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢، ص ٢٠٤-٢٠٥.

ويرى الباحث أن هذا الضابط يكشف لنا قرينة عقلية، غير أن تقدير المعنى الحقيقي يحدث بتقدير كلام في سياقه الذي ورد فيه، ويظهر بنتيجة هذا التقدير كونه مناسباً أو غير مناسب. ومن هنا تناول الباحث هذا الضابط في جملة الضوابط المتعلقة بالسياق.

الضابط الثاني: إذا ورد في سياق الكلام لفظٌ يستحيل تعلُّقه معنىً حقيقياً بأجزاء أخرى في الكلام، كان هذا اللفظ قرينةً للمجاز الذي وقع فيما يستحيل تعلُّقه به.

في بنية الكلام العربي علاقاتٌ تركيبية بين الكلمات. ولكل كلمةٍ وظيفةٌ نحوية ويتعين إعرابُ الكلمة حسب تعلقها بكلمات أخرى، ويختلف إعرابها بتغيّر العوامل الواردة في الكلام. ومن خلال هذه العلاقات يظهر المعنى المراد من الكلام. وفي التعبير المجازي، تكونُ العلاقة التركيبية بين الكلمات من حيث النحو قائمة، ولكن العلاقة المعنوية بينها من حيث المعنى الحقيقي لا يمكن قبولها على ظاهرها، فبناءً على تعذر الحمل على الحقيقة، يحمل الكلام على المجاز. وهذا التعذر الذي ينشأ عن العناصر الملفوظة هو أصل وأساس في تعيين القرينة اللفظية.

وفي المجاز العقلي ينشأ التعذر من إسناد الفعل (أو ما في معناه) إلى ما يمكن إسناده في الحقيقة. أما في المجاز اللغوي فمصدر التعذر مختلف باختلاف التركيب. فلغرض الوصول إلى ضابطٍ تعيين القرينة اللفظية الذي يشمل كل أنواع المجاز، قال الباحث: (إذا ورد في سياق الكلام لفظٌ يستحيل تعلُّقه معنىً حقيقياً بأجزاء أخرى في الكلام، كان هذا اللفظ قرينةً للمجاز الذي وقع فيما يستحيل تعلُّقه به). والمراد بتعلق اللفظ بالآخر مطلقُ التعلق سواء أكان تعلق الوصف بموصوفه، أو المفعول بفعله، أو المجرور بحرف جره أو العطف بمعطوفه أو غير ذلك.

ونجد عند الأصوليين مثل هذا الضابط، حيث قال الأمدى في معرض كلامه عن علامات المجاز: "أن يكون الاسم مضافاً إلى شيء حقيقةً وهو متعذرُ الإضافة إليه، فيتعين أن يكون مجازاً في شيء آخر، وذلك كقوله تعالى: {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} ^(١). يبدو للباحث أن المراد بالإضافة في هذا القول، إيقاعُ فعلٍ على ما لا يوقع عليه حقيقة. لأن القرية لكونها مكاناً لا يصح أن يصبح مفعولاً لفعل (أسأل) إذ هي ليست مسؤولاً.

(١) الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ٣٢.

أما الإمام البيضاوي فيعتبر عن العلامة نفسها بقوله (الإطلاق على المستحيل)، إذ قال: "علامة المجاز الإطلاق على المستحيل مثل (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ)"^(١). وكذلك تقي الدين السبكي قال: "العلامة الأولى: من علامتي المجاز إطلاق اللفظ على ما يستحيل تعلقه به إذ الاستحالة تقتضي أنه غير موضوع له فيكون مجازا ومثل في الكتاب له بقوله تعالى {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ} أي لأنه لما علم امتناع سؤال الأبنية المجتمعة المسماة بالقرية علم أنه مجاز والتقدير وأسأل أهل القرية وفي هذا المثال من النظر ما قدمته"^(٢). ويظهر أن استحالة تعلق بعض أجزاء الكلام بالأخرى حقيقة، يُعدُّ قرينةً للمجاز عند الأصوليين.

من بداية هذه الرسالة رأينا أمثلة شتى للقرينة لفظية، والأمر المشترك بينها استحالة تعلق لفظاً بألفاظ أخرى في السياق نفسه، وتعدُّ حمل المتعلق به على حقيقته. ومنها قول الله تعالى (... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...) [البقرة: ١٨٧]. قلنا إن عبارة (من الفجر) قرينة المجاز، لأن (من) هنا تبعية^(٣)، فظاهر الكلام يفيد أن الخيط الأبيض والخيط الأسود من بعض أفراد الفجر وكأنهما جزءان منه. فبهذا المعنى تعلق (من الفجر) بـ(الخيط الأبيض والخيط الأسود) مستحيل عقلاً.

كذلك في الآية: (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) [الإسراء: ٢٤] جاءت كلمة (جناح) مضافة إلى (الذل)، وتعلق الأول بالثاني لا يمكن حقيقةً. ومثله في قوله تعالى: (قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا) [يوسف: ٣٦]، حيث جاء (خمرًا) مفعول لفعل (اعصر) من حيث الإعراب، لكن العلاقة المعنوية بينهما ليست حقيقية. وفي كل هذه الأمثلة ورد لفظٌ يستحيل تعلقه بأجزاء أخرى في سياق الكلام معنويًا، وإن كان متعلقًا من حيث التركيب والقواعد.

وهنا يجدر بالباحث أن يذكر إشارةً من كلام الألوسي إلى هذا الضابط، وذلك في مثالٍ وضَّح فيه الألوسي استحالة العلاقة المعنوية بين الكلمات في السياق نفسه. فقال في تفسير الآية الكريمة (أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) [النحل: ١]: "وظاهر صنيع الكثير يُشعر باختيار أن الماضي بمعنى المضارع على طريق الاستعارة، بتشبيه المستقبل المتحقق بالماضي في

(١) البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر، **منهاج الوصول إلى علم الأصول**، (تحقيق شعبان محمد إسماعيل)،

ط ١، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٨م، ص ٩٨

(٢) تقي الدين السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ج ١، ص ٣٢١

(٣) ينظر: الألوسي، **روح المعاني**، ج ٣، ص ١٤٣.

تحقق الوقوع، والقريضة عليه قوله سبحانه (فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ)، فإنه لو وقع ما استعجل. وهو الذي يميل إليه القلب^(١).

فمن المعلوم أن أمر الله تعالى -وهو القيامة- لم يأت بعد، لكنْ عُبِّرَ عن مجيئه بصيغة الماضي تجوزاً في التعبير للمبالغة فيه، لأن أمر الله آتٍ لا محالة. ولهذا يرى الألوسي في الآية استعارةً تبعية في الفعل، إذ شُبِّهَ الإتيان في المستقبل بالإتيان في الماضي، بجامع تحقق الوقوع في كل، واستعير الإتيان في الماضي للإتيان في المستقبل، فصار الإتيان في الماضي بمعنى الإتيان في المستقبل، واشتق منه (أتى) بمعنى (يأتي) على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية^(٢). قريضة هذه الاستعارة قوله تعالى (فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ) كما صرَّح به الألوسي. وتفسير الآية بهذا التعليل البلاغي مشهور عند العلماء وهو القول الذي يرجحه الألوسي.

ثم في أثناء تناوله الآراء المختلفة في تفسير الآية، وضَّح الألوسي كيف يكون قول (فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ) قريضةً في (أتى أمر الله)؛ إذ قال: "المراد بالإتيان هو الإتيان الادعائي لا الحقيقي الموجب لاستحالة الاستعجال المستلزمة لامتناع النهي عنه إما أن النهي عن الشيء يقتضي إمكانه في الجملة، ومدار ذلك الوقوف إنما هو النهي عن الاستعجال المستلزم لإمكانه المقتضي عدم وقوع المستعجل بعد"^(٣).

ويبدو للباحث أن الألوسي يرى أن الإتيان بصيغة الماضي ليس حقيقياً، لأنه لو كان حقيقياً، لأوجب استحالة الاستعجال، لأن استحالة الاستعجال تستلزم امتناع النهي عنه. إذ النهي عن الشيء يقتضي إمكانه ووجود ذلك الشيء. لكن ورد في الآية النهي عن الاستعجال، وهذا يستلزم إمكان المنهي عنه (أي الاستعجال). وهذا دليل على أن المستعجل (أي أمر الله) لم يتحقق بعد.

بعبارة أخرى، نهى الله تعالى الناس عن الاستعجال، لأن الأمر الذي يستعجلونه لم يتحقق بعد، غير أن مجيء هذا الأمر عُبِّرَ عنه بصيغة الماضي كأنه تحقق. فورود النهي عن الاستعجال في أمر عُبِّرَ عنه بصيغة الماضي قريضةً للمجاز في التعبير عنه بالماضي. وفيه مثال للضابط الذي نحن في صدده، لأنه ورد في سياق الكلام عبارة (فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ)، ويستحيل تعلُّقها تعلُّقاً معنوياً ظاهرياً بـ(أتى أمر الله)، لذا كانت العبارة قريضةً للمجاز.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٧.

(٢) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٥٤؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص ٢٦٤.

(٣) الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٨.

الضابط الثالث: المقابلة بين ألفاظ الآية وبين الآيات تعدُّ قرينةً لفظية

السياق القرآني نوعان: السياق الخاص والسياق العام. السياق الخاص للآية القرآنية هو سياق المقطع الذي وردت تلك الآية فيه. وهذا السياق يتكون من مجموعة من الآيات المترابطة، حيث تشكّل كل آية لبنة في بناء سياق المقطع. ويشكل كل مقطع محورا من محاور سياق السورة^(١).

ولا بد لتعيين القرينة بالاستفادة من السياق خاصا كان أم عاما. وفي الضابطين السابقين تكلم الباحث عن السياق الخاص المنحصر للآية نفسها. وفي هذا الضابط، نضيف إلى هذا، سياق المقطع أيضا. وفي الضابط الذي يأتي بعد هذا، سيتناول الباحث السياق العام.

أما المقابلة فهي من المحسّنات المعنوية وهي نوعٌ من أسلوب الطباق، وهذا الأسلوب يكون بجمع معنيين متقابلين أو أكثر في العبارة الواحدة على سبيل الحقيقة، أو على سبيل المجاز^(٢). أما المعنى الاصطلاحي للمقابلة في علم البديع فهي "طباق متعدّد عناصر الفريقين المتقابلين"^(٣).

والمقابلة من الأمور التي تلفت أنظار المفسرين، والالوسي يعتني بها في تفسيره، وهو أحيانا يستخدمها بمعناها الاصطلاحي في علم البديع، وفي حين آخر يعني بها مطلق الموافقة والربط بين عناصر الكلام. وهو يهتم به في عدة مسائل نحو الذكر والحذف، وأنواع الإيجاز. وللمقابلة أثرٌ مهمٌ في بيان الشيء المحذوف وتعيينه. وفي حمل الآية أو الجزء منها على المجاز أيضا يستفيد الالوسي من (المقابلة) ويذكرها قرينةً. والمقابلة تلعب دورا مهما لا سيّما في الاستعارة، لأن الاستعارة تشبيهٌ محذوف أحد طرفيه.

والحمل على المجاز بالاستناد إلى المقابلة يكون في الكلام الذي له طرفان، وإذا كان أحد طرفي الكلام حقيقة، يدل هذا على مجازية الطرف الآخر المقابل. وله عدة صور: إمّا أن يكون بين الألفاظ في الآية نفسها وتلك الألفاظ جاءت مقابلة لألفاظ أخرى في نفس الآية؛ أو يكون في الجمل الصغرى المقابلة بعضها لبعض وكلها في الآية نفسها؛ أو يكون بين الآيات المقابلة في سياق المقطع.

من أمثلة الحمل على المجاز بالمقابلة في الآية نفسها تفسير الالوسي لقوله تعالى: (أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ) [التوبة: ١٠٩]. فقال: "والظاهر أنه وضع شفا الجرف في مقابلة التقوى فيما سبق، وفيه

(١) ينظر: محمود، المثني عبد الفتاح (٢٠٠٥)، السياق القرآني وأثره في الترجيح الدلالي، رسالة دكتوراه (غير منشورة) بإشراف د. فضل حسن عباس، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، ص ٨٨.

(٢) ينظر: حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٣٧٧؛ عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ١٥٤.

(٣) حبنكة الميداني، البلاغة العربية، ج ٢، ص ٣٧٨. ينظر أيضا: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ١، ص ١٥٥-١٥٦.

استعارة تصريحية حقيقية حيث شُبّه الباطل والنفاق بـ(شفا جرف هار) في قلة الثبات ثم استعير لذلك والقرينة المقابلة، وقوله تعالى: فَأَنْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ تَرْشِيحٌ^(١).

وكما هو واضح فإن في الآية استعارةً تصريحيةً بتشبيه الباطل والنفاق بـ(شفا جرف هار)، والجامع قلة الثبات. والقرينة التي تمنع عن المعنى الظاهر لـ(شفا جرف هار) مجيئه مقابلاً لـ(تَقْوَى مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ) في الآية نفسها. وتقدير الكلام كما يأتي: أَمَنْ أَسَّسَ بِنْيَانَهُ عَلَى التَّقْوَى وَالرِّضْوَانِ خَيْرٌ أَمَّا مَنْ أَسَّسَ بِنْيَانَهُ عَلَى الْبَاطِلِ وَالنِّفَاقِ مِثْلَ شِفَا جَرَفِ هَارٍ. وقوله تعالى (فَأَنْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ) ترشيحٌ، إذ هو جاء تقويةً للدعاء في هذه الاستعارة.

ومثال آخر لذلك قوله تعالى: (لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَجْعَلَ الْقَوْلَ عَلَى الْكَافِرِينَ) [يس: ٧٠]، إذ قال الألوسي: "(مَنْ كَانَ حَيًّا) أي عاقلاً كما أخرج ذلك ابن جرير والبيهقي في شعب الإيمان عن الضحاك، وفيه استعارة مصرحة بتشبيه العقل بالحياة أو مؤمناً بقرينة مقابلته بالكافرين، وفيه أيضاً استعارة مصرحة لتشبيه الإيمان بالحياة، ويجوز كونه مجازاً مرسلًا لأنه سبب للحياة الحقيقية الأبدية"^(٢). فالألوسي ذكر بضعة وجوه للتحليل البلاغي للآية، ومنها استعارة تصريحية تبعية في كلمة (حَيًّا)، بتشبيه المؤمن بالحي تبعيةً بتشبيه الإيمان بالحياة. والقرينة هنا ذكر كلمة (حَيًّا) مقابلاً لـ(الكافرين).

أما مثال الحمل على المجاز بالمقابلة بين الآيات فنراه في هاتين الآيتين: (يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ) (١٠٦) وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [آل عمران: ١٠٦، ١٠٧]. فسر الألوسي (فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ) بمعنى الجنة أو الثواب. ولا يقبل المعنى الحقيقي للرحمة وهي صفة من صفاته العليا، لأنه جاء هذا الكلام مقابلاً للعذاب المذكور في الآية السابقة: (فَذُوقُوا الْعَذَابَ) وبمقارنته للخلود في قوله: (هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)^(٣).

ومثال آخر لهذا في تفسير الآيتين: (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَاجْزُواكُمْ فِي الدِّينِ وَتُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (١١) وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ) [التوبة: ١١، ١٢]. قال الألوسي في تفسيره: "فسر بعضهم

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٠، ص ٥١٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢٢، ص ٤١٢.

(٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٧٩-٣٨٠.

النكت بالارتداد بقرينة ذكره في مقابلة (فَإِنْ تَابُوا)^(١). والألوسي يذكر هذا القول بين الوجوه التفسيرية. ويرى الباحث أن تفسير (نَكُتُوا أَيْمَانَهُمْ) بمعنى الارتداد، على سبيل الاستعارة بتشبيه الارتداد عن الدين بنكت الأيمان. والقرينة هنا ذكر (نَكُتُوا أَيْمَانَهُمْ) مقابل لـ (فَإِنْ تَابُوا).

فيتضح لنا مما سبق، أن الألوسي يعتبر المقابلة بين ألفاظ الآية وبين الآيات في السياق نفسه قرينةً لفظية للحمل على المجاز.

الضابط الرابع: السياق العام يُعَدُّ قرينةً لفظيةً منفصلة

أما النوع الثاني للسياق القرآني فهو السياق العام بناءً على الترتيب الذي ذكره الباحث في الضابط السابق. والسياق العام ينشأ عن الفكرة أن كل القرآن في مرتبة كلام واحد مترابط بعضه بعضا. وهذه الفكرة أصل وأساس في المنهج المشهور الموسوم بتفسير القرآن بالقرآن الذي يفيد أن بعض القرآن يفسر بعضه الآخر بالتبيين، أو بالتفصيل، أو بالتخصيص، أو بالنقيض أو غير ذلك. وفي البحث عن الحقيقة والمجاز وعن الفيصل بينهما يستفيد العلماء من السياق العام للقرآن ومن تفسير القرآن بعضه بعضا.

وكما قلنا في (الفصل التمهيدي) في أنواع القرائن، إن القرائن اللفظية لفظ يُذكر في الكلام، وإنها تنقسم إلى قسمين: متصلة ومنفصلة. وبينا أن القرينة اللفظية المنفصلة هي ألفاظ خارجة عن الكلام. وإذا أخذنا بعين الاعتبار القرائن الدالة على المعنى المجازي في القرآن، فمن الممكن أن تكون تلك الألفاظ الخارجة هي آيات أخرى في السورة نفسها لكنها وردت خارجة عن مقطع الآية التي يُبحث عن دلالة، أو تكون آيات وردت في سورة أخرى. وهذه الآيات التي وردت في سياقات أخرى كلها داخلة في السياق العام للقرآن الكريم.

وعلى سبيل المثال، قوله تعالى: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) [الشورى: ١١] قرينة لعدة آيات في خصوص صفات الله تعالى، على الرغم من أنها لا تذكر معها. وقد فسر الألوسي الآيات من باب المتشابهات على ما تقتضيه هذه الآية من التنزيه؛ فهي تعدُّ قرينة لفظية منفصلة عنها لأنها تمنع عن إرادة المعنى الظاهر للآيات.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٢، ص ٢٤٢.

وكذلك ذكرنا مثالا في البحث عن قرينة المجاز المرسل أن قوله تعالى : (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا) [يس: ٨٢] قرينة لفظية منفصلة للآية (وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) [البقرة: ١١٧]، إذ فسر الألوسي عبارة (وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا) أي أراد شيئا^(١).



(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢، ص ٤٠٩.

المبحث الثالث: الضوابط المتعلقة باللغة

الضابط الأول: لا بد من التفريق بين القرينة وملائمتها المجاز.

قال الباحث سابقاً: إن قرينة الاستعارة التصريحية تلائم المشبه المحذوف دائماً ليصرف المشبه به المذكور عن إرادة معناه الأصلي. وفي مثال (رأيت أسداً يلبس النظارة) عبارة (يلبس النظارة) تلائم المشبه. وكذلك في الاستعارة المكنية قرينتها تلائم المشبه به المحذوف الذي رُمز إليه بشيء من لوازمه. وفي مثال (وإذا المنية أنشبت أظفارها) إثبات الأظفار للمنية يلائم المشبه به المحذوف. بناء على هذا لو فرضنا أن القرينة ترشيح أو أنها تجريد، لكانت قرينة التصريحية تجريداً، وكانت قرينة المكنية ترشيحاً. إلا أنه لا تعد قرينة التصريحية تجريداً، ولا قرينة المكنية (وهي التخيلية) ترشيحاً. فيصل العلماء إلى نتيجة أن اعتبار الترشيح والتجريد إنما يكون بعد تمام الاستعارة بالقرينة^(١).

فهذه النتيجة ذات أهمية من حيث تعيين قرينة المجاز أيضاً، فيجب على من يريد أن يعين القرينة التفريق بينها وبين ما يلائم المجاز من التجريد والترشيح. ومن الفروق بين القرينة والملائمتها: أن القرينة شرط وأمر ضروري لصحة المجاز؛ أما الملائمتها فليست شرطاً. فللقرينة أولية في البحث عنها في تحقيق الكلام؛ والبحث عن الملائمتها يكون تالياً للقرينة فليس أساساً لها. وفضلاً على ذلك القرينة هي أمور مقترنة أو مقرونة؛ أما الملائمتها فليست فيها اقتران وليست ملازمة دوماً. ومن حيث الشكل القرينة قد تكون لفظية أو معنوية؛ بينما لا تكون الملائمتها إلا لفظاً. أما الاستعارة المطلقة فهي تكون إما بذكر الترشيح والتجريد معاً أو بعدم ذكر أحد منهما، ولا تكون الملائمتها أموراً معنوية^(٢).

أما نوع القرينة التي يأتي بعدها ملائمتها المجاز فهو -على القول الذي يترجح عند الباحث- القرينة المانعة، وفي اشتراط زيادة الملائمتها على القرينة المانعة أو المعينة ثلاثة مذاهب بين العلماء:

الأول: اشتراط زيادة التجريد على القرينة المانعة والمعينة^(٣).

(١) ينظر: السمرقندي، السمرقندية، ٣٤٨؛ عصام، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، ص ٢٠٧-٢٠٨؛ الصبان، الرسالة البيانية، ص ٣٠٣.

(٢) ينظر: الشريف، القرينة في البلاغة العربية، ص ١٥٢-١٥٣.

(٣) ينظر: الصبان، حاشية الصبان على الرسالة العصامية، ص ١٩٦؛ الصبان، الرسالة البيانية، ص ٣٠٣.

والثاني: اشتراط زيادته على القرينة المانعة فقط^(١).

الثالث: عدم اشتراط زيادته على واحدة منهما، بدعوى أن تمام الاستعارة ليس بالقرينة لأن القرينة -عند من ذهب إلى هذا الرأي- كاشفة عن الاستعارة وليست جزءاً منها^(٢).

هذا، ويُرجح الباحث القول الثاني لأن القرينة التي هي شرط لصحة المجاز هي القرينة المانعة عند الجمهور. أما القرينة المعيّنة فلا يتوقف أصل المجاز عليها بل هي من محاسنه^(٣). "ولو قُودت القرينة المعيّنة لكان المجاز غير حسن، إلا أن يتعلق بعدم ذكرها عَرَضٌ، كإذهاب نفس السامع كل مذهب ممكن في المقام"^(٤). إلا أن القرينة المعينة شرط في اللفظ المشترك لتعيين أحد المعنيين الموضوع لهما اللفظ لغة.

ففي قول القائل (رأيت بحرا في السوق يعطي) استعارة تصريحية في كلمة (بحر)، وعبرة (في السوق) قرينة مانعة، وعبرة (يعطي) قرينة معيّنة، لأن الكلام قبلها كان محتملاً للبحر في الكرم وللبحر في العلم أيضا. وبذكر هذه القرينة المعينة يتضح وجه المعنى المجازي، فالمقصود من الكلام: رأيت رجلا كريما في السوق. إلا أن دلالة اللفظ على المعنى المجازي -وهو الكثرة في الجود والكرم- ليست دلالة وضعية، فقرينة (في السوق) -وهي تمنعه عن المعنى الوضعي- كافية لحمله على المجاز. أما القرينة المعينة فتوضح المقصود غير أنه لا ينبني عليها المجاز.

وبناء على ما سبق، يخلص الباحث إلى أنه لتعيين القرينة لا بد من التفريق بين القرينة وملائمات المجاز، كما يجب التفريق بين القرينة المانعة المشروطة لصحة المجاز والقرينة المعيّنة لتعيين وجه المعنى.

وهذا الضابط مرعيٌّ عند الألوسي في تفسير قول الله تعالى: (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلُغِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ) [هود: ٤٤]. إذ يؤكد الألوسي أن هذه الآية قد بلغت أقصى مراتب الإعجاز وجمعت من المحاسن ما يضيق عنه نطاق البيان. وفصل بعض العلماء مزايا هذه الآية، ومنهم صاحب (مفتاح العلوم) السكاكي، والألوسي يذكر كلامه ويضيف عليه. والسكاكي يتناول هذه الآية من أربع جهات: من جهة علم البيان، ومن جهة علم المعاني، ومن جهة

(١) ينظر: الدردير، تحفة الإخوان، ص ١٣؛ عصام، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، ص ٩٥.

(٢) ينظر: بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح (في ضمن شروح التلخيص)، ج ٤، ص ١٢٨.

(٣) ينظر: الدردير، شرح تحفة الإخوان، ص ١٣.

(٤) عصام، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، ص ٩٥.

الفصاحة المعنوية، ومن جهة الفصاحة اللفظية^(١). والوجه الذي يهمننا في هذه الدراسة علم البيان وهو النظر فيما في الآية من المجاز والاستعارة والكناية وما يتصل بذلك من القرينة والترشيح والتعريض.

ويرى السكاكي -واتبعه الألوسي- ما يأتي:

أولاً: في كلمة (قِيلَ) المجاز المرسل عن معنى الإرادة من باب ذكر المسبب وإرادة السبب، لأن الإرادة تكون سبباً لوقوع القول في الجملة. وقرينة هذا المجاز خطاب الجمد وهو (يا أرض) و(يا سماء) إذ يصح أن يراد حصول شيء متعلق بالجماد ولا يصح القول له^(٢).

ثانياً: في قوله تعالى (يا أرض) و(يا سماء) مخاطباً لهما استعارة مكنية. حيث ذكر المشبه (أي السماء والأرض) والمراد منهما حصول أمر، وأريد المشبه به (أي المأمور المطيع الموصوف بأنه لا يتأتى منه العصيان ادعاءً). وقرينة هذه الاستعارة نسبة الخطاب إليهما ودخول حرف النداء عليهما وهما من خواص المأمور المطيع ويكون هذا تخيلاً. أو فيهما استعارة تبعية في الحرف^(٣).

ثالثاً: في (ابْلُغِي) استعارة تصريحية تبعية حيث شبه غور الماء في الأرض بالبلع. وفي كلمة (الماء) استعارة مكنية تشبيهاً له بالغذاء. ويرى أن قرينة الاستعارة المكنية في كلمة الماء لفظة (ابلغي) ونسبتها إلى الماء، لكونها موضوعة للاستعمال في الغذاء دون الماء^(٤).

ثم يفصل الألوسي كلامه في اعتبارات مختلفة لكلمة (ابْلُغِي)، حيث يقول: "والحاصل أن في لفظ (ابْلُغِي) باعتبار جوهره استعارة لغور الماء وباعتبار صورته أعني كونه صورة أمر استعارة أخرى لتكوين المراد وباعتبار كونه أمر خطاب ترشيح للاستعارة المكنية التي في المنادى فإن قرينتها النداء وما زاد على قرينة المكنية يكون ترشيحاً لها"^(٥).

ويبدو للباحث أن الألوسي يرى بالاعتبار الأول -وهو المعنى الأصلي لكلمة (ابْلُغِي)- استعارة تصريحية تبعية كما ذكرنا في الفقرة السابقة. وباعتبار الثاني -وهو أن صورة الكلمة هي صيغة الأمر- فيها استعارة أخرى حيث شبه تكوين المراد بالأمر بإطاعة المأمور. وباعتبار الثالث

(١) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥٢٧-٥٣٢.

(٢) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥٢٨؛ الألوسي، روح المعاني، ج ١١، ص ٤٧٢.

(٣) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥٢٨؛ الألوسي، روح المعاني، ج ١١، ص ٤٧٢.

(٤) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥٢٨-٥٢٩؛ الألوسي، روح المعاني، ج ١١، ص ٤٧٣.

(٥) الألوسي، روح المعاني، ج ١١، ص ٤٧٣.

-وهو كون الأمر بالخطاب- فيها ترشيح للاستعارة المكنية في (يا أرض). وقد ذكرنا أن قرينة هذه الاستعارة نسبة الخطاب إليهما ودخول حرف النداء عليهما.

والشاهد في هذا الاقتباس في كلام الألوسي: "وما زاد على قرينة المكنية يكون ترشيحاً لها". إذ فرّق الألوسي بين القرينة وملائمتها المجاز، ولم يعد كل ما يلائم المشبه به ترشيحاً.

ويضيف الألوسي إلى ما سبق تفسيره لضمير الخطاب في (ماءك) حيث يقول: "إنّ هناك مجازاً لغوياً في الهيئة الإضافية الدالة على الاختصاص الملكي ولهذا جعل الخطاب ترشيحاً لهذه الاستعارة من حيث إن الخطاب يدل على صلوح الأرض للمالكية"^(١). وكما هو ظاهر فإن الألوسي يرى في ضمير الخطاب الذي يرجع إلى الأرض ونسبته إلى الماء مجازاً لغوياً مرسلاً، باتصال الملّك بالمالك من باب المجاورة. أما اختيار ضمير الخطاب هنا فلأجل الترشيح. وهذا الضمير ونسبته يعد ترشيحاً لاستعارة مكنية وفي كلمة (الماء) لأنه جاء بعد القرينة وهي لفظة (ابلي).

الضابط الثاني: قرينة الاستعارة التبعية قد تكون استعارة تصريحية وقد تكون مكنية.

لقد ذكر الباحث في تناوله الاستعارة التبعية الجملة الآتية مثالا: (نطقت الحال بكذا). وقال إن في لفظ (النطق) استعارة تصريحية تبعية. وقرينة هذه الاستعارة هي كلمة (الحال)، لأن النطق بمعناه الأصلي لا يمكن صدوره من (الحال)، وكما قلنا سابقا إن المراد: بـ(النطق) الذي يصح نسبته إلى (الحال) هو الدلالة الواضحة^(٢).

ومع هذا من الممكن إجراء الاستعارة المكنية في كلمة (الحال) بدل إجرائها في كلمة (نطق) بطريقة التبعية. وفي هذا التوجيه يكون إثبات (نطق) إلى (الحال) قرينة لها. ولهذا رد الإمام السكاكي قرينة الاستعارة التبعية إلى الاستعارة المكنية. وفي ذلك اختلاف قديم وآراء مختلفة، وهو خارج عن إطار دراستنا^(٣).

وقال شيخ البلاغة عبد القهار الجرجاني: "وفي الفعل والصفة شيء آخر، وهو أنك كأنك تدّعي معنى اللفظ المستعار للمستعار له، فإذا قلت: (قد أنارت حجّته)، و (هذه حجة منيرة)، فقد ادّعت للحجة النور، ولذلك تجيء فتضيفه إليك، كما تضاف المعاني التي يشتق منها الفعل والصفة

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١١، ص ٤٧٣.

(٢) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٥، ص ١٢٥.

(٣) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ٤٩٢-٤٩٣؛ عصام، الرسالة العصامية لحل الدقائق السمرقندية، ص ١٨٥.

إلى الفاعل والموصوف فتقول: (نور هذه الحجة جلا بصري، وشرح صدري)، كما تقول: (ظهر نور الشمس)^(١).

ويبدو للباحث أنَّ الجرجاني يعني بكلمة (الصفة) المشتق، إذن هو يتحدث عن الاستعارة التبعية التي تجري في الفعل والمشتقات. ويقصد بقوله (كأنك تدعي معنى اللفظ المستعار للمستعار له)، في هذه الاستعارات هناك ادعاء الوحدة بالتشبيه بين المستعار للمستعار له. وفي المثال (قد أنارت حجته) استعارة تبعية في فعل (أنارت) بتشبيه الإنارة بالإقناع. وكذلك من الممكن إجراء الاستعارة المكنية في (حجته) حيث شبهت الحجة بالمصباح، ثم حُذف المشبه به ورُمز إليه بشيء من لوازمه وهو (أنارت).

والنقطة المهمة في هذه المسألة هي إمكانية إجراء الاستعارة الأخرى في قرينة الاستعارة التبعية. بناء على هذا، بعض البلاغيين توصل إلى قضية كلية مفادها أن قرينة الاستعارة التبعية استعارة مكنية. مثلاً يقول الهاشمي: "كل تبعية قرينتها مكنية"^(٢).

فمن خلال تتبع الباحث في تفسير (روح المعاني) يلحظ أن الألوسي يرى أن الكلمة التي تعدّ قرينةً للاستعارة التبعية تجري فيها استعارة أخرى. فيمكن القول: إن هذه القضية الكلية مرعية في تفسيره، إلا أن الاستعارة الثانية التي تجري في الكلمة التي تعدّ قرينةً للاستعارة التبعية ليست مكنية دائماً أو تصريحية دائماً. ولهذا خلّص الباحث إلى أن الضابط عنده: قرينة الاستعارة التبعية قد تكون استعارة تصريحية وقد تكون مكنية.

ويجدر بالباحث هنا أن يذكر أمثلة لكل من النوعين، ومثال الاستعارة التبعية التي في قرينتها استعارة تصريحية هو في قوله تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ) [آل عمران: ١٠٣]، إذ يصرح الألوسي في تفسيره بأن قرينة الاستعارة التبعية هي اقترانها بالاستعارة الثانية. وفي تمام تفسيره يذكر الألوسي خمسة أوجه في التحليل البلاغي للآية، وفي كل وجه يذكر نوعاً آخر من أنواع المجاز. وسيزكر الباحث الأوجه الخمسة هذه كلها في (الفصل الثالث) وسيتناول فيه أثر القرينة في اختياره التفسيري، إلا أنه هنا يذكر كلام الألوسي في الوجه الذي يهمننا بمناسبة هذا الضابط. يقول الألوسي في معرض ذكره هذه الأوجه: "وقد يكون في الكلام استعارتان مترادفتان بأن يستعار الحبل للعهد مثلاً استعارة مصرحة أصلية والقرينة الإضافة، ويستعار

(١) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٢٤١.

(٢) الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع، ص ٣٤١.

الاعتصام للوثوق بالعهد والتمسك به على طريق الاستعارة المصروفة التبعية والقرينة اقترانها بالاستعارة الثانية"^(١).

ومن الواضح هنا أنَّ الألوسي يذكر احتمال وجود استعارتين في الآية، فالأولى استعارة تصريحية بتشبيه العهد بالحبلى وبحذف المشبه، أما الاستعارة الثانية ففي فعل (اعْتَصِمُوا)، وذلك بتشبيه الوثوق بالعهد بالاعتصام، وبعد هذا التشبيه الذي وقع في المصدر تجري الاستعارة تبعاً له في الفعل على سبيل الاستعارة التبعية. وقرينة هذه الاستعارة هي اقترانها باستعارة أخرى، وهي استعارة تصريحية. وسيأتي الكلام عن الوجوه المختلفة في تفسير هذه الآية وتوجيهها البلاغي.

أما مثال الاستعارة التبعية في الفعل التي في قرينتها استعارة مكنية، فهو في قوله تعالى: (قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) [مريم: ٤]. قال الألوسي: "(اشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا) شَبَّ الشَّيْبَ فِي الْبَيَاضِ وَالْإِنَارَةِ بِشَوَاطِئِ النَّارِ وَانْتِشَارِهِ فِي الشَّعْرِ وَفُشُوهُ فِيهِ وَأَخَذَهُ مِنْهُ كُلَّ مَا خِذَ بِاشْتِعَالِهَا، ثُمَّ أَخْرَجَهُ مَخْرَجَ الْأَسْتَعَارَةِ، فِي الْكَلَامِ اسْتَعَارَتَانِ تَصْرِيحِيَّةٌ تَبْعِيَّةٌ فِي (اشْتَعَلَ) وَمَكْنِيَّةٌ فِي (الشَّيْبِ)"^(٢). فمن الظاهر أن في كلمة (اشْتَعَلَ) استعارة تبعية. وقرينتها كلمة (الشَّيْبِ) وفيها يمكن أن تجرى الاستعارة المكنية. والذي يكون شاهداً للضابط الذي نحن في صده أن في الكلمة التي تعد قرينة استعارة مكنية.

ومثال آخر للاستعارة للتبعية في الفعل، التي في قرينتها استعارة مكنية قول الله تعالى: (اسْتَرْوُوا بِآيَاتِ اللَّهِ) [التوبة: ٩]. قال الألوسي في تفسيره: "والمراد بالاشتراء الاستبدال، وفي الكلام استعارة تبعية تصريحية ويتبعها مكنية حيث شبهت الآيات بالشيء المبتاع"^(٣). يلحظ أن الألوسي يرى في فعل (اسْتَرْوُوا) استعارة تبعية بتشبيه الاستبدال بالاشتراء. ثم بقوله (ويتبعها مكنية) يفيد الألوسي أن الاستعارة الثانية -وهي المكنية في (آيات)- تتبع الاستعارة الأولى -وهي التبعية في (اسْتَرْوُوا). وكلمة (آيات) التي جرت فيها استعارة مكنية قرينة الاستعارة التبعية. والألوسي يراعي في التوجيه البلاغي هذا الضابط الذي مفاده أن "قرينة الاستعارة التبعية قد تكون استعارة تصريحية وقد تكون مكنية"، فيصرح بأن الاستعارة التبعية تتبعها الاستعارة المكنية وهي قرينتها.

أما مثال الاستعارة التبعية في الحرف، التي في قرينتها استعارة مكنية، فهو في الآية الجلييلة (فَالنَّقْطَةُ أَلْ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ) [القصص: ١٥].

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٤، ص ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٦، ص ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٣٨-٢٣٩.

٨]. ذكر الألوسي في تفسير (لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) ثلاثة توجيهات، حيث قال: "فيه استعارة تهكمية ضرورة أنه لم يدْعُهُم للالتقاط أن يكون لهم عدوًّا وحزنًا وإنما دعاهم شيء آخر كالتبني ونفعه إياهم إذا كبر. وفي تحقيق ذلك أقوال: الأول أن يشبه كونه عدوًّا وحزنًا بالعلة الغائية كالتبني والنفع تشبيهاً مضمراً في النفس ولم يصرح بغير المشبه ويدل على ذلك بذكر ما يخص المشبه به وهو لام التعليل فيكون هناك استعارة مكنية أصلية في المجرور واللام على حقيقتها.

الثاني أن يشبه أولاً ترتب غير العلة الغائية بترتب العلة الغائية أي يعتبر التشبيه بين الترتيبين الكلبيين ليسري في جزئياتهما فيتحقق تبعاً تشبيه ترتب كونه عدوًّا وحزنًا أعني الترتب المخصوص على الالتقاط بترتب التبني ونحوه مما هو علة غائية أعني الترتب المخصوص أيضاً عليه ثم يستعمل في المشبه اللام الموضوع للدلالة على ترتب العلة الغائية الذي هو المشبه به فتكون الاستعارة أولاً في العلية والغرضية وتبعاً في اللام فصار حكم اللام حكم الأسد حيث استعيرت لما يشبه العلة كما استعير الأسد لما يشبه الأسد بيد أن الاستعارة ههنا مكنية تبعية.

الثالث ما أفاده كلام الخطيب الدمشقي في التلخيص والإيضاح وهو أن يقدر التشبيه أولاً لكونه عدوًّا وحزنًا بالعلة الغائية ثم يسري ذلك التشبيه إلى تشبيه ترتبه بترتب العلة الغائية فتستعار اللام الموضوع لترتب العلة الغائية لترتب كونه عدوًّا وحزنًا من غير استعارة في المجرور وهذا التشبيه كتشبيه الربيع بالقادر المختار ثم إسناد الإنبات إليه وهو مفاد كلام الكشف، واختار ذلك العلامة عبد الحكيم، فقال: وهو الحق عندي لأن اللام لما كان معناها محتاجاً إلى ذكر المجرور كان اللائق أن تكون الاستعارة والتشبيه فيها تابعاً لتشبيه المجرور لا تابعاً لتشبيه معنى كلي بمعنى كلي معنى الحرف من جزئياته كما ذهب إليه السكاكي وتبعه العلامة التفتازاني انتهى فتأمل^(١).

شاهد هذه الدراسة في الوجه الأول والثاني، حيث إن في الأول إجراء للاستعارة المكنية في المجرور، وفي الثاني إجراء للاستعارة التبعية في الحرف وقرينة الاستعارة التبعية هي الكلمة التي تجري فيها الاستعارة الأولى. وتفاصيل ذلك كما يأتي: على القول الأول يجعل كون العداوة والحزن استعارة مكنية عن العلة الغائية للالتقاط بأن شبه العداوة والحزن بالمحبة والتبني تشبيهاً مضمراً في النفس. وادّعي أن العداوة والحزن نفس المحبة والتبني، ثم استعير لفظ العداوة والحزن للمحبة والتبني المدعَيْن ولام التعليل التي دخلت قوله (يَكُونُ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا) هي قرينة^(٢).

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٠، ص ١١٤-١١٥.

(٢) ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (في ضمن شروح التلخيص)، ج ٣، ص ٤٦٩.

وعلى القول الثاني أن "اللام" المذكورة في الآية مستعملة في غير ما وضعت له، حيث شبه مطلق ترتب العداوة والحزن على الالتقاط بمطلق ترتب العلة الغائية كالفرح والتبني بجامع مطلق الترتب على الالتقاط في كل واحد منهما. فاستعير مطلق الترتب الكلي (وهو المشبه به) للترتب الجزئي، فسرى التشبيه من الكليات إلى الجزئيات على طريقة التبعية، فاستعير لفظ اللام الموضوعه لترتب العلة الحقيقية على الالتقاط، لترتب غير العلة الحقيقية عليه على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية. والعداوة والحزن قرينة.

والأمر الذي يهمننا في هذه الدراسة حول ضوابط قرينة المجاز أن قرينة الاستعارة في الحرف هي (كونه العداوة والحزن لهم) ويمكن فيها إجراء استعارة مكنية أخرى. وهذا شاهد لضابط: قرينة الاستعارة التبعية قد تكون استعارة تصريحية وقد تكون مكنية.

الضابط الثالث: مدار قرينة الاستعارة التبعية على أربعة: الفاعل، أو نائب الفاعل، أو المفعول، أو المجرور.

مر بنا سابقا أن الاستعارة التبعية هي التي كان اللفظ المستعار فيها فعلا، أو اسما مشتقا، أو حرفا. وحدد علماء البلاغة باستقراء الأدب العربي طرق كون الفعل وما يشتق منه استعارة تبعية. ومن روادهم عبد القاهر الجرجاني، الذي قال: "ومما تجب مراعاته أن الفعل يكون استعارة مرة من جهة فاعله الذي رُفع به ومثاله ما مضى، ويكون أخرى استعارة من جهة مفعوله، وذلك نحو قول ابن المعتز:

جُمِعَ الحقُّ لنا في إمام قَتَلَ البُخلَ وأحيا السَّماحا

ف(قتل) و(أحيا) إنما صارا مستعارين بأن عُديا إلى البخل والسماح، ولو قال: (قتل الأعداء وأحيا)، لم يكن (قتل) استعارة بوجه، ولم يكن (أحيا) استعارة على هذا الوجه. ... وقد يكون الذي يعطيه حكم الاستعارة أحدُ المفعولين دون الآخر"^(١).

من الظاهر أن عبد القاهر يذكر جهتين لطرق كون الكلمة استعارة تبعية، وهما الفاعل والمفعول. وهو لم يذكر مثالا لكون الفعل استعارة تبعية من جهة الفاعل في الموطن الذي اقتبسها الباحث، لأنه ذكر في كتابه قبل هذا الموطن المثال المشهور وهو (نطقت الحال). والقرينة في هذه الجملة كلمة (الحال) وهي في موقع الفاعل.

(١) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٥٣-٥٤.

أما مثال كون الفعل استعارة تبعية من جهة المفعول فيذكر البيت المذكور. وفيه يتعدى فعل (قتل) إلى مفعول (البخل). ويعتبر عبد القاهر هذه التعدية مانعة عن المعنى الحقيقي. فتكون كلمة (البخل) التي في موقع المفعول قرينة للاستعارة في فعل (قتل). أما الأفعال التي تأخذ مفعولين، فيذكر أنها تكون استعارة من جهة المفعولين جميعا أحيانا ومن جهة أحدهما دون الآخر في حين آخر.

والإمام الرازي أضاف إلى ما قاله عبد القاهر احتمالا ثالثا، وهي كون الفعل أو ما اشْتُق منه من جهة فاعله ومفعوله معا. ويمثله بأية جليلة: (يَكَاذُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ) [البقرة: ٢٠] (١). لا يشرح الرازي هذا المثال لكن الذي يبدو للباحث أنه يرى في (يخطف) استعارة تبعية، وقرينتها الضمير الراجع إلى البرق وهو في موقع الفاعل، وكلمة (أبصار) التي في موقع المفعول.

ومع أن عبد القاهر هو الذي قام بهذا الاستقراء والتحديد، إلا أن الذي سماه مدار قرينة الاستعارة التبعية هو السكاكي. وبعد ما ذكر الأمثلة المذكورة آنفا، أضاف السكاكي إلى ما أخذه من السابقين احتمالا آخر وهو المجرور؛ يقول: "مدار قرينة الاستعارة التبعية في الأفعال وما يتصل بها على نسبتها إلى الفاعل ...، أو إلى المفعول أو إلى المجرور، كقوله علت كلمته (فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) [آل عمران: ٢١]" (٢). نرى هنا أن كلمة (عذاب) التي جاءت مجرورا بحرف تعلق بفعل (بشّر) هي مانعة للمعنى الحقيقي للبشارة. والمعاصرون أضافوا إلى هذا ما ينوب عن الفاعل أيضا (٣).

بناء على ما سبق، نخلص إلى القول بأن البلاغيين قرّروا ضابطا لقرينة الاستعارة التبعية مفاده أن: مدار قرينة الاستعارة التبعية في الفعل أو المشتق منه على أربعة: الفاعل، أو نائب الفاعل، أو المفعول، أو المجرور. فإذا أسند الفعل إلى فاعل غير صحيح الإسناد إليه بالمعنى الحقيقي فبدل ذلك على أن المراد بالفعل معنى غير حقيقي بل مجازي. ويجب أن يكون بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للفاعل علاقة مشابهة، إلا أن الاستعارة التبعية تختلط بالمجاز العقلي. وهذا التوضيح جارٍ في الفعل المبني للمجهول إذا أسند إلى نائب فاعل غير صحيح الإسناد إليه حقيقة.

(١) ينظر: الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ط ١، (تحقيق نصر الله حاجي

مفتي أوغلو)، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ١٤١-١٤٢.

(٢) السكاكي، مفاتيح العلوم، ص ٤٩٢.

(٣) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبالغة، ج ٣، ص ٢٦٣-٢٦٥؛ الهاشمي، جواهر البلاغة، ص ٢٦٧.

كذلك إذا تَعَدَّى الفعل إلى مفعول غير صحيحٍ تَعَدِّيهِ إليه بالمعنى الحقيقي أو إذا تَعَلَّقَ بالفعل مجرور غير مناسب، فهذا المفعول أو المجرور أيضا يكون قرينة للاستعارة التبعية في الفعل.

ويلحظ في التوجيهات البلاغية للآلوسي أنه يراعي هذا الضابط في تعيين القرينة، ومثال كون الفاعل قرينة لاستعارة تبعية تجري في فعله، واردٌ في الآية الكريمة: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [آل عمران: ١٨]. قال الآلوسي في تفسير كلمة (شهد): "وفي (شَهِدَ) مسندا إلى الله تعالى استعارةً تصريحية تبعية لأن المراد أنه سبحانه دل على وحدانيته، فشَبَّه سبحانه تلك الدلالة الواضحة بشهادة الشاهد في البيان والكشف ثم استعير لفظ المشبه به للمشبه ثم سرث الاستعارة من المصدر إلى الفعل. وجوز أن يكون هناك مجاز مرسل تبعي لما أن البيان لازم للشهادة، وقد ذكر اللفظ الدال عن الملزوم وأريد به اللازم. وهذا الحمل ضروري على قراءة الجمهور دون القراءة الشاذة. (وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ) عطف على الاسم الجليل ولا بد حينئذ من حمل الشهادة على معنى مجازي شامل لما يسند إلى هذين الجمعين بطريق عموم المجاز أي أقر الملائكة بذلك وآمن العلماء به واحتجوا عليه"^(١).

فمن الظاهر أن الآلوسي يرى في كلمة (شهد) استعارة تبعية، وقرينة هذه الاستعارة لفظ الجلالة الذي ورد في الآية في موقع الفاعل. ويرى الآلوسي هذا الحمل ضرورة عقلية حيث إن شهادة الشاهد في هذا السياق مستحيلة لله تعالى، بل المقصود منه الدلالة الواضحة على وحدانيته. وعلاوة على ذلك، ذكر الآلوسي عطف كلمة (الملائكة) و(أُولُو الْعِلْمِ) على الفاعل قرينة ثانية لهذا الحمل على المجاز.

أما مثال نائب الفاعل، فهو في قوله الله تعالى: (وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ) [البقرة: ٦١]. قال الآلوسي: "أي جعل ذلك محيطاً بهم إحاطة القبة بمن ضربت عليه، أو ألصق بهم من ضرب الطين على الحائط، ففي الكلام استعارةً بالكناية حيث شبه ذلك بالقبة أو بالطين، و(ضُرِبَتْ) استعارةً تبعية تحقيقية لمعنى الإحاطة والشمول أو اللزوم والالصق بهم، وعلى الوجهين فالكلام كناية عن كونهم أذلاء متصاغرين، وذلك بما ضرب عليهم من الجزية التي يؤدونها عن يد وهم صاغرون"^(٢).

ويبدو أن الآلوسي يرى في كلمة (ضربت) استعارة تبعية، بتشبيه الضرب بالإحاطة والشمول أو اللزوم. وقرينة هذه الاستعارة كلمة (الذلة). كما قام الباحث بتوضيحه في الضابط

(١) الآلوسي، روح المعاني، ج ٤، ص ٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٩.

السابق، تجري في قرينة الاستعارة التبعية استعارة أخرى، وهي استعارة مكنية فيها. والشاهد أن مدار قرينة الاستعارة التبعية في الفعل المبني للمجهول في نائب فاعله.

أما مثال كون المفعول قرينةً لاستعارة تبعية تجري في فعله، فهو في الآية الجليلة: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي). قال الألوسي: "ذهب عامة المتكلمين إلى أن المحبة نوع من الإرادة وهي لا تتعلق حقيقةً إلا بالمعاني والمنافع، فيستحيل تعلّقها بذاته تعالى وصفاته فهي هنا بمعنى إرادة العبد اختصاصه تعالى بالعبادة وذلك إما من باب إطلاق الملزوم وإرادة اللازم، أو من باب الاستعارة التبعية بأن شبه إرادة العبد ذلك ورغبته فيه بميل قلب المحب إلى المحبوب ميلاً لا يلتفت معه إلا إليه" (١).

وواضح أن الألوسي يرى في فعل (تحبون) استعارة تبعية، وقرينة هذه الاستعارة مفعول ذلك الفعل، إذ يصرح الألوسي أن تعلق فعل المحبة لذات الله تعالى وصفاته مستحيل من منظور المتكلمين، فيجب حمل الآية على المجاز، ويكون المعنى إرادة العبد اختصاصه تعالى بالعبادة.

ومثال آخر لكون المفعول قرينةً لاستعارة تبعية تجري في فعله في قول الله تعالى: (قَلَمًا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ) [آل عمران: ٥٢]. قال الألوسي: "وأصل الإحساس الإدراك بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وقد استعير هنا استعارة تبعية للعلم بلا شبهة، وقيل: إنه مجاز مرسل عن ذلك من باب ذكر الملزوم وإرادة اللازم، والداعي لذلك أن الكفر مما لا يحس" (٢).

ويلحظ من خلال تفسير الآية أن الألوسي لا يرى أن كلمة (أحس) بمعناها الحقيقي، بل إنها مجاز من العلم، إما بطريقة الاستعارة التبعية أو بطريقة المجاز المرسل. والذي يكون شاهداً للضابط الذي نحن في صده أن القرينة -والألوسي يتحدث عنه هنا بكلمة (الداعي)- في المفعول. إذ إن كلمة (الكفر) في موضع المفعول، وهو ليس شيئاً مادياً قابلاً للحس. وهذه الكلمة تمنع المعنى الحقيقي لفعل (أحس).

وأيضاً قال الألوسي في تفسير قوله تعالى (رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَقَّأْ مُسْلِمِينَ) [الأعراف: ١٢٦]: أي أفض علينا صبراً يغمرنا كما يفرغ الماء، أو صب علينا ما يطهرنا من الآثام وهو الصبر على وعيد فرعون، (أففرغ) على الأول استعارة تبعية تصريحية و(صبراً) قرينتها، والمراد هب لنا صبراً تاماً كثيراً، وعلى الثاني يكون صبراً استعارة أصلية مكنية و(أففرغ) تخيلية" (٣). كما هو

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٤، ص ١٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٩٧.

ظاهر فإن الألوسي يذكر توجيهين بلاغيين للآية، وفي الوجه الأول صرّح بأن فعل (أفرغ) استعارة تتبعية، ومفعول هذا الفعل قرينتها.

أما مثال كون المجرور قرينةً لاستعارة تتبعية تجري في الفعل فهو مثال مذكور بين الأمثلة في الضابط السابق، وهو قول الله تعالى: (اسْتَرْوَا بِآيَاتِ اللَّهِ) [التوبة: ٩]، قال الألوسي في تفسيره: والمراد بالاشتراء الاستبدال، وفي الكلام استعارة تتبعية تصرّحية ويتبعها مكنية حيث شبهت الآيات بالشيء المبتاع^(١). ومن الظاهر أن الألوسي يرى في فعل (اسْتَرْوَا) استعارة تتبعية بتشبيه الاستبدال بالاشتراء، وقرينة هذه الاستعارة كلمة (آيات) مجرورة بحرف متعلق بفعل (اسْتَرْوَا)، لأن الآيات لا تُشترى ولا تباع.

الضابط الرابع: قرينة الاستعارة المكنية قد تكون تخيلية، وقد تكون حقيقية، ولا

تستلزم المكنية تخيلاً دائماً

كما رأينا في القرائن التي عينها الألوسي في باب الاستعارة المكنية، فإن الألوسي إذا كان يرى أنّ في الآية التي هو في صدها استعارة مكنية، لا يصرّح عمومًا بمصطلح القرينة أثناء إجراء الاستعارة، بل يتحدث عن إثبات الشيء لشيء آخر، وهذا الإثبات الذي يذكره الألوسي في إجراء الاستعارة المكنية هو إثبات شيء من لوازم المشبه به المحذوف للمشبه؛ لأنّ هذا الإثبات كما ذكر أنفًا يُعدّ قرينة الاستعارة المكنية.

ويكون هذا الإثبات الذي يعدّ قرينة المكنية غالباً تخيلاً، مثل إثبات الأظفار للمنية في بيت الهذلي المشهور:

وَإِذَا الْمَنِةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ^(٢)

لأن أظفار المنية أمرٌ خيالي. وكذلك أخذ الأرض زُخرفها أمرٌ خيالي وهو يرد في قول الله تعالى: (فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرَفَهَا وَارْتَبَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا) [يونس: ٢٤]. قال الألوسي في تفسير هذه العبارة: "وقد ذكر غير واحد أن في الكلام استعارة بالكناية حيث شبهت الأرض بالعروس وحذف المشبه به وأقيم المشبه

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٠، ص ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ج ١، ص ٤٢٠.

مقامه وإثبات أخذ الزخرف لها تخيل وما بعده ترشيح^(١). فمن الظاهر أن عند العلماء في كلامه تعالى (أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا) استعارةً مكنيةً بتشبيه الأرض بالعروس التي تأخذ زخرفها، فحذف المشبه به ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو أخذ الزخرف. وإثباته إلى الأرض أمرٌ متخيل. فقرينة الاستعارة المكنية هذه تخيلية.

وهذا هو الأمر الغالب كما في هذ المثال وأمثلة أخرى كثيرة في تفسير (روح المعاني)، إلا أن قرينة المكنية عند الألوسي لا تستلزم تخيلاً دائماً. ولبيان مذهب الألوسي في تعيين قرينة الاستعارة المكنية يرى الباحث لزماً عليه أن يعرض لمذاهب البلاغيين في هذه المسألة أولاً، ثم يذكر موقف الألوسي، ويتضح من خلاله الأمر الذي يضبط رأي الألوسي في تعيين قرينة المكنية.

هناك أربعة مذاهب في قرينة الاستعارة المكنية:

١- عند السلف^(٢) من البلاغيين، الاستعارة المكنية في لفظ المشبه به هو المستعار، وذهبوا إلى أن جميع أفراد قرينة المكنية [الأمر الذي أثبت للمشبه من خواص المشبه به] مستعمل في حقيقتها، والتجوز إنما هو في الإثبات لغير ما هو له، وهذا الإثبات يُسمى استعارة تخيلية. فهما (أي الاستعارة المكنية والتخيلية) متلازمان، لا ينفك أحد عن الآخر^(٣). وعلى هذا القول، قرينة الاستعارة المكنية تخيلية دائماً، ولا توجد الاستعارة المكنية بدون التخيلية^(٤).

٢- جوز الزمخشري كَوْنَ قرينة المكنية استعارةً حقيقية. فعنده تكون تارة تخيلية وتارة مصرحة حقيقية كما في قوله تعالى (الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ) [البقرة: ٢٧]^(٥). والذي بيّن مذهب الزمخشري في قرينة المكنية هو التفتازاني في شرحه (المطول)^(٦).

٣- أما الإمام السكاكي فله مذهبٌ خاص في الاستعارة المكنية، حيث إنَّ الاستعارة عنده في لفظ المشبه المحذوف خلافاً للسلف. أما قرينتها فتكون تارة تخيلية، أي مستعارةً لأمرٍ وهمي:

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١١، ص ٩٨.

(٢) يراد بـ(السلف) هنا البلاغيون قبل الإمام السكاكي.

(٣) ينظر: السمرقندي، الرسالة السمرقندية، ص ٣١١؛ عصام، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، ص ٣١١-٣١٥.

(٤) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج ٣، ص ٢٨٠.

(٥) ينظر: الزمخشري، جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ)، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في

وجوه التأويل، ط ١، ٤م، (تحقيق عبد الرزاق المهدي)، دار إحياء التراث العرب، بيروت، ٢٠١٦م، ج ١، ص

١٤٨-١٥٠.

(٦) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ٦٠٨؛ عصام، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، ص ٣٢٢.

كأظفار المنية؛ وتكون تارة حقيقية أي مستعارة لأمرٍ محققٍ كـ(البعي ماءك)، وتارة تكون حقيقية كـ(أنبت الربيع البقل)^(١). ولا يرى السكاكي تلازماً بين التخيلية والمكنية، بل يوجد كلٌّ منهما بدون الآخر^(٢).

٤- المذهب الرابع هو مذهب صاحب (الرسالة السمرقندية)، وهو مثل مذهب الزمخشري إلا أن الفرق بينهما: أن مدار الأقسام عند الزمخشري على الشيوع وعدمه، وعند السمرقندي على الإمكان وعدمه^(٣).

أما الألوسي فإجراء الاستعارة المكنية عنده مثل ما عند السلف، غير أن الألوسي لا يرى ضرورياً أن تكون قرينة المكنية تخيلاً، بل يخالفهم. فمذهبه في الاستعارة المكنية وقرينتها مثل مذهب الزمخشري. وهو يصرح برأيه في قرينة المكنية بقوله: "الاستعارة المكنية قد توجد بدون التخيلية وأن قرينتها قد تكون حقيقية"^(٤) وكلامه هذا ورد في تفسير قوله تعالى (الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ) [البقرة: ٢٧].

ومثال آخر لهذه المسألة، قولُ الألوسي في تفسير قوله تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ) [آل عمران: ١٠٣]، يقول الألوسي بعد ذكر أربعة أوجهٍ في تحليله البلاغي: "وقد تكون الاستعارتان غير مستقلتين بأن تكون الاستعارة في الحبل مكنية، وفي الاعتصام تخيلية، لأن المكنية مستلزمة للتخيلية قاله الطيبي، ولا يخفى أنه أبعد من العيوق. وقد ذكرنا في حواشينا على رسالة ابن عصام ما يرد على بعض هذه الوجوه مع الجواب عن ذلك فارجع إليه إن أردته"^(٥) اهـ. ويلاحظ أن الألوسي يردّ قول الطيبي الذي تبع مذهب السلف في المكنية، ويراه بعيداً جداً. وفي جملة الأخيرة يشير الألوسي إلى حاشيته على شرح العصام على السمرقندية وهي ما زالت مخطوطة.

وفي المنوال نفسه، في تفسير الآية الكريمة (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ) [الملك: ١٥] قال الألوسي: "المراد بـ(مناكبها) على ما روي عن ابن عباس وقتادة وغيرهما: جبالها. وقال الحسن: طرقها وفجاجها. وأصل المنكب مجتمع ما

(١) ذكر السكاكي هذا المثال لأن المجاز العقلي عنده استعارة مكنية؛ للمزيد ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٥١١.

(٢) ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، ص ٤٨٧-٤٨٩؛ الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبيدع، ص ٢٦٢.

(٣) ينظر: السمرقندي، الرسالة السمرقندية، ص ٣٢٦؛ عصام، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، ص ٣٢٦-٣٣١؛

الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبيدع، ص ٢٦٢.

(٤) الألوسي، روح المعاني، ج ٢، ص ٧٠.

(٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٦٤.

بين العضد والكتف. واستعماله فيما ذكر على سبيل الاستعارة التصريحية التحقيقية وهي قرينة المكنية في الأرض حيث شبهت بالبعير^(١). وفي الآية أولا استعارة تصريحية في (المناكب) حيث شبهت الجبال أو الطرف بالمناكب، ويبدو أن تقدير الكلام عند الألوسي (فامشوا في جبال الأرض أو طرقها). أما في إضافة المناكب إلى الأرض، ففيها استعارة مكنية حيث شبهت الأرض بالبعير وحذف المشبه به وترك شيء من لوازمه وهو مناكب. وقرينة الاستعارة المكنية هي الاستعارة التصريحية التحقيقية الأولى.

بناء على ما سبق، توصل الباحث إلى هذا الضابط الذي مفاده أن قرينة الاستعارة المكنية قد تكون تخيلية، وقد تكون حقيقية، ولا تستلزم المكنية تخيلاً دائماً.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٧، ص ٣٠٨.

المبحث الرابع: الضوابط المتعلقة بالمرويات

الضابط الأول: إذا جاءت رواية مقبولة تفيد أن في الآية مجازاً، فهذه الرواية تعدُّ قرينة لفظية منفصلة. وفي المقابل إذا أفادت رواية أن المقصود من الآية الحقيقة، فهي تنفي القرينة المحتملة للمجاز، فتبقى الآية على حقيقتها.

السنة النبوية دليل ثانٍ من أدلة الشريعة الإسلامية. وهي من المصادر الأصلية لتفسير القرآن. فقد كُلف الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم ببيان الكتاب كما كُلف بتبليغه، قال الله تعالى في شأنه ﷺ: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) [النحل: ٤٤]. ومن المعلوم بالضرورة أن السنة مبيّنة للقرآن وموضحة له، ومفصلة لمجمله ومقيّدة لمطلقه ومخصّصة لعامّه^(١).

ويحتلّ القول في خصوص التفسير بالمأثور مكانةً عظيمةً في التفسير ومؤلفات أصول التفسير وعلوم القرآن. وفي هذه الدراسة في ضوابط تعيين قرينة المجاز لا ينبغي للباحث أن يضع الضوابط بمعزل عن السنة النبوية والأحاديث الشريفة. وبناء على موقف السنة النبوية في أصول التفسير، يرى الباحث جديراً أن يضع ضابطاً في دراسته كما يأتي: إذا جاءت رواية مقبولة تفيد أن في الآية مجازاً، فهذه الرواية تعدُّ قرينة لفظية منفصلة. وفي المقابل، إذا أفادت رواية أن المقصود من الآية حقيقة، فهي تنفي القرينة المحتملة للمجاز، فتبقى الآية على حقيقتها.

وقال الباحث (رواية مقبولة) بدلاً من (رواية صحيحة)، ولم يحدّد الرواية بقول النبي أو بقول السلف. لأن في التفسير بالمأثور اختلافاً في شمول (المأثور)؛ أي فيما يدخل تحته، وهل أقوال الصحابة والتابعين حجة كحجّة السنة أم لا؟ وكذلك ثمة أقوالٌ مختلفة في درجة صحة الروايات؛ هل تقبل الأحاديث الضعيفة كما تقبل الأحاديث الصحيحة. وهل تقبل الرواية الموقوفة كما تقبل الرواية المرفوعة؟

والحكم على التفسير بالمأثور وتعيين درجة صحة الرواية المقبولة في علم التفسير خارج عن مسألتنا في هذه الدراسة. والمهم أن الرواية التي نستدل بها في تعيين قرينة المجاز هي رواية مقبولة حسب الأسس العلمية الثابتة في علم الحديث وأصول التفسير من حيث الشمول أو الصحة.

وقال الباحث في نصّ الضابط (قرينة لفظية منفصلة) لأن الأحاديث في مرتبة الوحي غير المتلوّ. وهي قرينة لفظية للقرآن الكريم، إلا أنها جاءت منفصلة عنها.

(١) ينظر: عبد الحميد، دراسات في أصول تفسير القرآن، ص ١١٧؛ العك، أصول التفسير وقواعده، ص ١٢٥-١٢٦.

وفي الشطر الثاني من نص الضابط قال الباحث: (وفي المقابل إذا أفادت رواية أن المقصود من الآية حقيقة، فهي تنفي القرينة المحتملة للمجاز). ففي حال احتمال الآية الحقيقة والمجاز، فإن كانت هناك رواية تفيد أن المعنى المقصود معنى حقيقياً، فتلك الرواية تنفي وتلغي القرائن العقلية والحالية التي من المحتمل أن تصرف الكلام من الحقيقة إلى المجاز.

ومن الشواهد المشهورة التي تُذكر لبيان موقف السنة من تفسير القرآن ما أخرجه الشيخان عن ابن مسعود رضي الله عنه: "لما نزلت هذه الآية: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالوا: أينما لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إنه ليس بذاك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: (إن الشرك لظلم عظيم) [لقمان: ١٣]"^(١).

ويبدو أن بعضاً من الأصحاب الكرام رضي الله عنهم فهموا من هذه الآية عموم الظلم، وشق عليهم هذا المعنى، لأن لكل إنسان خطأ صغيراً أو كبيراً. فلما عرضوا حالهم على رسول الله ﷺ، بيّن لهم المعنى المراد من الآية. وفي تفسير النبي ﷺ تخصيص عموم الآية بآية أخرى. وهذه الرواية عمدة في تفسير الآية المذكورة على معناها المخصص.

أما المعتزلة فاستدلوا بهذه الآية على أن صاحب الكبيرة لا نجاة له من العذاب، وزعموا أنها دليل على قولهم بالمنزلة بين المنزلتين لأهل الكبائر. وهم لا يقبلون الحديث المذكور لأنه خبر واحد، وفي زعمهم لا يعمل به في مقابلة الدليل القطعي. إلا أن هذا ليس من دأب أهل السنة والجماعة. فهم يعدّون الحديث دليلاً، ولا يجوز حمل لفظ الظلم في الآية على معناه العام مع وجود بيان الرسول صلى الله عليه وسلم^(٢).

وما دام الأمر كذلك في تخصيص العموم، ففي تعيين قرينة المجاز أيضاً يجب أن تأخذ الأحاديث الشريفة بعين الاعتبار، ونجد مثلاً لهذه المسألة من تفسير (روح المعاني) في تفسير قول الله تعالى: (وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى) [الفجر: ٢٣].

قال أبو الثناء الألويسي: "(وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ) قيل هو كقوله تعالى (وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَى) [الشعراء: ٩١] على أن يكون مجيئها متجوّراً به عن إظهارها. واختير أنه على حقيقته، فقد

(١) البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب (لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) [لقمان: ١٣]، حديث رقم

(٦٥٢٠)، ج ٦، ص ٢٥٣٥؛ ينظر أيضاً: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاص، حديث

رقم (١٢٤)، ج ١، ص ١١٤.

(٢) ينظر: الألويسي، روح المعاني، ج ٨، ص ٢٧٦.

أخرج مسلم والترمذي وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون ألف زمام مع كل زمام سبعون ألف ملك يجرونها. ... وجاء في بعض الآثار أن جبريل عليه السلام جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فناجاه ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة والسلام منكسر الطرف، فسأله عليٌّ كرم الله وجهه تعالى، فقال صلى الله عليه وسلم: أتاني جبريل عليه السلام بهذه الآية (كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ) الآية. فقال له عليٌّ كرم الله تعالى وجهه: كيف يجاء بها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: تُقاد بسبعين ألف زمام، كل زمام يقوده سبعون ألف ملك، فبينما هم كذلك إذ شردت عليهم شردة انفلتت من أيديهم، فلولا أنهم أدركوها فأخذوها لأحرقت من في الجمع» ... وتأويل كل ما ذكر ونحوه مما ورد وحمله على المجاز لا يدعو إليه إلا استحالة الانتقال الذي يقتضيه المجيء الحقيقي على جهنم، وهو لعمرى غير مستحيل، فيجوز أن تخرج وتنتقل من محلها في المحشر ثم تعود إليه، والحال في ذلك اليوم وراء ما تتخيَّله الأذهان^(١).

ويلحظ أن الألوسي يذكر قول بعض العلماء في حمل الآية على المجاز، ولكنه يرجح المعنى الحقيقي، ودليل ترجيحه الحديث المرفوع برواية ابن مسعود رضي الله عنه ورواية أخرى فيها سؤال عليٍّ كرم الله وجهه للنبي صلى الله عليه وسلم، وهناك روايات من باب المتابعات لهما - والباحث لم يذكرها في الاقتباس لأجل الاختصار -. وتقيد هذه الروايات كلها أن جهنم تأتي بسبعين ألف زمام، وهذا دليل على أن المعنى المراد هو الحقيقة. ولو كانت الآية بمعنى الإظهار - على المجاز -، لما ذكر الزمام في الروايات.

والذي يكون شاهداً لبحثنا حول ضابط تعيين القرينة هو قول الألوسي: "وتأويل كل ما ذكر ونحوه مما ورد وحمله على المجاز لا يدعو إليه إلا استحالة الانتقال الذي يقتضيه المجيء الحقيقي على جهنم". كما هو ظاهر فإن الألوسي يبين الطريقة الوحيدة لتأويل الآية والروايات المفسرة لها، فلا يمكن إلا بقرينة عقلية مفادها أن مجيء جهنم مستحيل عقلاً. غير أن الألوسي يوضح بقوله "والحال في ذلك اليوم وراء ما تتخيَّله الأذهان" أن الأمر في هذه المسألة لا يمكن للعقل أن يحكم عليه، بل يجب قبول ما ورد في ظاهر الآية والروايات التي تؤكد ما فيها.

يتضح لنا مما سبق، أن الألوسي يهتم بالروايات الصحيحة في تعيين قرينة المجاز، إذ هو لم يقبل القرينة العقلية التي - لو لم تكن الروايات - تصرف الآية من الحقيقة إلى المجاز.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٩، ص ٣٠.

الضابط الثاني: المرويات مصدرٌ للقرائن الحالية للمخاطبين بالقرآن

مر بنا في (الفصل التمهيدي) أن القرائن باعتبار شكلها تنقسم إلى اللفظية والمعنوية. ومن القرائن المعنوية القرينة الحالية. وهناك قال الباحث إن القرينة الحالية من ثلاث جهات، وهي: أحوال المتكلم، وأحوال المخاطب، والظروف المحيطة بالكلام. إذ نصل إلى القرينة الحالية من خلال خطاب جرى أمامنا بمشاهدتنا لأحوال الطرفين وتلك الظروف. مثلاً إذا قال القائل (أشرقت الشمس) والسامع يرى رجلاً مشرقاً الوجه مقابله، فيفهم أن المقصود من الشمس الرجل، ودلالة الحال تكون هي القرينة، ومتلقي الكلام يطلع على هذه الدلالة بمشاهدته.

أما إذا تكلمنا عن الخطاب الإلهي فنحن بحاجة ماسة إلى المرويات. فيمكن أن يُعدّ من ضمن القرائن الحالية المرويات في حق أحوال النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه في وقت النزول، وأسباب نزول الآيات، ومناسباتها، ومقامها وسياقها الخارجي، وأيضاً عُرف العرب وعاداتهم في وقت النزول. كل هذه الأمور تُعدّ قرينةً معنويةً حاليةً لها أثرٌ في تعيين المعنى المراد من الخطاب. وينبغي للمفسر أن يأخذ هذه المذكورات بعين الاعتبار في تعيين القرينة الحالية، وعليه أن يعتبرها دليلاً. أما مصدر هذا النوع من القرينة ومرجعه فهو المرويات. ومن جملتها: أحاديثٌ فيها تفسير النبي ﷺ بالطريقة المباشرة أو غير المباشرة، ورواياتٌ فيها تفسير الصحابة -رضي الله عنهم أجمعين-، وروايات أسباب النزول، والروايات التاريخية التي تخبرنا بعُرف العرب قبل نزول القرآن وفي وقته. وخلاصة القول: كلٌّ من الروايات التي لها علاقة بالقرآن وتفسيره مصدرٌ لتعيين القرينة الحالية.

ومن الأمثلة التي عدّ فيها الألوسي رواية سبب النزول قرينةً لحمل كلام الله تعالى على المجاز تفسير قوله تعالى: (وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ) [البقرة: ١٤٣]. قال الألوسي فيها: "(وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ) أي صلاتكم إلى القبلة المنسوخة؛ ففي الصحيح أنّه لَمَّا وَجَّهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْقِبْلَةِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَكَيْفَ بِالَّذِينَ مَاتُوا وَهُمْ يُصَلُّونَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدَسِ؟ فَنَزَلَتْ^(١). فالإيمان مجازٌ من إطلاق اللازم على ملزومه، والمَقَامُ قَرِينَةٌ. وهو التفسير المَرْوِيُّ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيره من أئمة الدين، فلا معنى

(١) ينظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قوله تعالى: (سيقول السفهاء من الناس)، حديث رقم (٤٤٨٦)، ج

لَتَضْعِيفُهُ كَمَا يَحْكِيهِ صَنِيعُ بَعْضِهِمْ^(١). وقيل: المرادُ ثباتُكم على الإيمان أو إيمانكم بالقبلة المنسوخة^(٢).

ذكر الألوسي في المراد بـ(إيمانكم) في هذه الآية ثلاثة أقوال، الأول: صلاتكم إلى القبلة المنسوخة، والثاني: ثباتكم على الإيمان، والثالث: إيمانكم بالقبلة المنسوخة. ورجَّح الألوسي القول الأول مُستدلاً بسبب نزول الآية الذي يفيد تساؤل الأصحاب الكرام -رضي الله عنهم- عَمَّن مات قبل أن تحول القبلة، ومفاده كيف شأنُ صلواتهم التي أدَّوها متوجَّهين إلى بيت المقدس؟

ويجعلُ الألوسي سببَ النزولِ هذا قرينةً مقاميةً على أن كلمة (إيمانكم) في الآية مجازٌ مُرسلٌ علاقته اللازمية، من باب إطلاق اللازم وإرادة الملزوم؛ فالإيمان هو الإلزام، والمُلزوم هو الصلاة، ووجه اللزوم بينهما أن الصلاة لا تصحُّ بدون إيمان، فكان معنى (إيمانكم) في الآية بمعنى (صلاتكم إلى بيت المقدس).

والعلماء يَعْتُون أسبابَ نزولِ الآيات، ومناسباتها من القرائن المقامية والحالية، وقد صرح القزويني بأن سبب النزول يُعدُّ قرينة حالية^(٣). ولهذا قال الألوسي في المثال المذكور: "والمقام قرينة"، وجعلَ هذه القرينة سبباً في ترجيح القول الأول في تفسير الآية، واستنكرَ الإشارةَ إلى تضعيفه من بعض المفسرين؛ فهو مجازٌ قرينته واضحة لائحة.

وهكذا يجعلُ الألوسي قرينة المقام المستفاد من المرويات عُدتَّه في تعيين المعنى المراد في الآيات التي يفسرها، وفي الترجيح بين أقوال المفسرين المختلفة، وحيث غابت هذه القرينة التي مصدرها المرويات يقضي الألوسي بحمل الكلام على حقيقته المتباعدة، ويأبى حملاً على مجازٍ لم تقم عليه قرينته الكافية. وهذا يدلنا على أن المرويات مرجعٌ ومأخذٌ لتعيين القرينة الحالية لمن يخاطبهم القرآن سواء أكان الرسول ﷺ أم أصحابه أم المنكرين.

(١) لعلَّه يُقْصَدُ بـ(بَعْضِهِمْ) أبا السعود، الذي أوردَ هذا القولَ بصيغة التمريض (قِيلَ)، فقال: "(وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ) أي ما صحَّ وما استقام له أن يُضَيِّعَ ثباتكم على الإيمان، بل شكرَ صنيعكم وأعدَّ لكم الثواب العظيم. وقيل: إيمانكم بالقبلة المنسوخة وصلاتكم إليها؛ لما رُوِيَ أنه عليه السلام لما توجَّه إلى الكعبة قالوا كيف حالُ إخواننا الذين مَضَوْا وهم يصلون إلى بيت المقدس؟ فنزلت." أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (ت ٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ١، ص ١٧٤.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٤٠٦.

(٣) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٣٧٦.

المبحث الخامس: الضوابط المتعلقة بالعقل

الضابط الأول: القرائن بالاستحالة العقلية هي القرائن التي يحكم باستحالتها كل ذي

عقل.

رأينا سابقا في هذه الدراسة في أنواع القرائن القرينة العقلية، وقلنا إنها تنقسم إلى ما يستحيل عقلا محضا، وما يستحيل عادة. والقرائن من النوع الأول أي القرائن المستحيلة عقلا نحو نسبة المحبة إلى المجيء في قول القائل: (محبتك جاءت بي إليك).

وهنا نقطة في غاية الأهمية يجب مراعاتها وهي أن القرائن باستحالة العقل هي القرائن التي حكم بها العقل المحض بحيث لا يختلف في حكمه هذا ذوو العقول. وإذا رأينا في كلام ما مجازا قرينته الاستحالة العقلية، فإن تلك القرينة العقلية تكون ناتجة عن الضروريات العقلية بحيث لو خُلّي العقل مع نفسه؛ يعني من غير اعتبار أمر آخر معه من نظير أو عادة أو إحساس أو تجربة أو غيره، لحكم العقل باستحالة المعنى الحقيقي للألفاظ أو للإنسان وحكم على المعنى المراد أنه معنى مجازي^(١).

وبناء على ذلك، توصل الباحث إلى هذا الضابط، ومفاده أن القرائن بالاستحالة العقلية هي القرائن التي يحكم باستحالتها كل ذي عقل. وهذا الحكم أمرٌ مشتركٌ بين كل ذي عقل، وأمرٌ متفقٌ عليه عند الجميع. وفي المثال (محبتك جاءت بي إليك) القرينة هنا استحالة صدور المسند (المجيء) من المسند إليه (المحبة)، وهذه الاستحالة تحصل هنا بمجرد التعقل، وهي من المسلمات الضرورية التي لا يدعي ذو عقل خلافها^(٢).

ويجدر بالباحث أن يذكر شاهدا من تفسير (روح المعاني) للقرينة بالاستحالة العقلية ولحمل الآلوسي الآية على المجاز بناءً عليها. فقد فسر الآلوسي كلمة (المتقين) الواردة في قول الله تعالى: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) [البقرة: ٢] بأنها لغةٌ بمعنى الصيانة مطلقاً، أما معناها الشرعي فصيانة المرء نفسه عما يضر في الآخرة. ثم ذكر المراتب المتعددة للصيانة عن الضرر

(١) ينظر: التفتازاني، المطول، ص ٢٠٥؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٥٧.

(٢) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ٣٤؛ ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٥٦.

فأولاهما توقّي الشرك، والثانية تجنب الكبائر، والثالثة ترك الصغائر^(١). أما كون الكتاب هدى للمتقين فمعناه الإجمالي عند الألوسي شاملة لأرباب هذه المراتب كلها. وأما في التفصيل فيتنوع المعنى بتنوع مراتب التقوى والصيانة. وفي هذا المقام كلام طويل لكن الباحث يذكر قسماً فيه شاهد لاستحالة العقل المجرد. قال الألوسي: "فإن أريد بكونه (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) إرشاده إياهم إلى تحصيل المرتبة الأولى، فالمراد بهم المشارفون مجازاً؛ لاستحالة تحصيل الحاصل. وإيثاره على العبارة المعربة عن ذلك للإيجاز، وتصدير السورة الكريمة بذكر أوليائه تعالى وتفخيم شأنهم"^(٢). لذا يبدو للباحث أن الألوسي يرى أنه إذا كان المقصود من الهداية وقايتهم من الشرك، فيكون في كلمة (المتقين) مجاز. وقرينة هذا المجاز استحالة تحصيل الحاصل. والمعنى المراد أن ذلك الكتاب هدى للذين قاربوا على ترك الشرك واللاحق بركب المتقين. فبدأت السورة بذكرهم للتفخيم.

والشاهد هنا قول الألوسي (استحالة تحصيل الحاصل)، إذ إن الألوسي يرى أن هذا الأمر البديهي قرينة مانعة للمعنى الحقيقي للكلام في المرتبة الأولى من التقوى؛ لأنه في هذه الآية لا يصدق ذو عقل أن المعنى المقصود هو أن (ذلك الكتاب وقاية عن الشرك للذين اجتنبوا الشرك، وإرشاداً إلى ترك الشرك للذين اتقوا الشرك). حيث لا يقبل ذو عقل تحصيل ما هو حاصل سابقاً، أو لا يصدق صاحب الفطنة إيجاد ما هو موجود. وعدم قبول هذا وتصديقه حاصل من غير اعتبار أمر آخر معه من نظر أو عادة، إذ يحكم العقل عليه بمجرد التعقل.

ثم يناقش الألوسي مسألة وصف المتقين بـ(الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ) ويقول: "واعتبار المشارفة بالنظر إلى زمان نسبة الهدى، فلا ينافي حسن التعقيب بـ(الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ) لأن ذلك كما قيل بالنظر إلى زمان إثبات تلك النسبة، كما يقال (قَتَلَ قَتِيلًا دُونََ فِي مَوْضِع كَذَا). وربما جعل التقدير (هم الذين) في جواب (مَنْ الْمُتَّقُونَ؟)"^(٣). وبالنسبة للألوسي لا يقدح وصفهم بهذه الصفة في شمول الآية للمرتبة الأولى من مراتب الوقاية، لأن في اللغة استخداماً مثله، كوصف المراد قتله بالقتيل قبل وقوع الفعل. وبناء على أساس استحالة تحصيل الحاصل يحمل قول القائل (قَتَلَ قَتِيلًا دُونََ فِي مَوْضِع كَذَا) على المجاز. وهنا أيضاً القرينة بالاستحالة العقلية، والاستحالة هنا تنشأ من مجرد التعقل، فالقارئ العقلية من المسلمات الضرورية التي لا يدعي ذو عقل خلافها^(٤).

(١) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٣٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٤١.

(٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٤١.

(٤) ينظر: ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح (في ضمن شروح التلخيص)، ج ١، ص ٢٥٦.

الضابط الثاني: إمكان نفي الكلام يُعدُّ قرينة.

لتأكيد كلام ما هل هو حقيقة أو مجاز، عند العلماء طريقة: وهي النظر إلى إمكان نفيه. وعلى هذا، إذا كان لا يصح نفي الكلام كان الكلام حقيقة. أما إذا صحَّ نفي ظاهره فهو مجاز. فقال بعض العلماء من الأصوليين والمفسرين نحو الأمدي، وابن الحاجب، والإيجي، والزركشي، وابن المنير: يُعرف كونُ الكلام مجازاً بصحة نفي هذا الكلام في نفس الأمر، ويُعرف كونه حقيقةً بعدم نفيه؛ وعدُّوا صحة نفي الكلام من علامات المجاز^(١). وعلى سبيل المثال، كلمة (حمار) يستعار لإفادة معنى البلادة مجازاً، ويقال (فلان حمار) غير أن ذلك الشخص ليس بحمار، ولا يقال للبلبد ليس بإنسان في نفس الأمر. وكذلك عندما يقال (رأيت بحراً يعطي)، على الرغم أن الرجل الكريم المرئي ليس بحراً، ويصح نفي كون الرجل الكريم بحراً. فالبلبد ليس حماراً حقيقة، والكريم ليس بحراً في الواقع، وإنما سُميا بذلك لأجل المبالغة بالتشبيه.

والألوسي يعتمد على هذه القضية لتعيين الكلام أهو حقيقة أو مجاز. فهو يعتبر صحة نفي الكلام لفظاً أو عقلاً قرينةً على مجاز الكلام. وقلنا (لفظاً أو عقلاً) لأنه يتحقق نفي الكلام أحياناً بعد إثباته في نفس السياق. وغالباً يحدث عقلاً ومعنى كما في الأمثلة السابقة للقرائن المعنوية. ولشمول كلتا الحالتين قلنا (صحة نفي الكلام) مطلقاً. وعلى كل، توصل الباحث إلى ضابط عند الألوسي مفاده: إمكان نفي الكلام يُعدُّ قرينة.

وفي أمثلة القرينة المعنوية جُلُّها يمكن إجراء هذه القضية. فعلى سبيل المثال، في قول الله تعالى (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ) [البقرة: ١٩]، إذا قلنا إن المنافقين الذين تتحدث الآية عنهم لم يجعلوا كل أصابعهم في آذانهم، لم نصرِّ ممّن كذب ما جاء في القرآن. لأننا نفينا الحكم المفاد من الآية لبيان أن مقصود الكلام هو المبالغة في تصوير قُرطِ خَوْفِ المنافقين من استماع الصاعقة. وكذلك في الآية الكريمة (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ) [إبراهيم: ١]، إذا قلنا إن القرآن لم يُنزل لإخراج الناس من الظلمات الحقيقية إلى النور الحقيقي، بل هو أنزل لهداية الناس من الضلالة إلى الإيمان، فإننا لا نكذب الآية، بل نشرح ما المقصود منها. وقد حقّقنا الفرق بين المجاز والكذب، وعرفنا أن الكذب ما خالف الواقع، أما المجاز فهو ما خرج استعماله عن وضعه الأصلي.

(١) ينظر: الأمدي، الإحكام، ج ١، ص ٣٠؛ الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٣، ص ١١٧-١١٨؛ الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت ٧٥٦ هـ)، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، ج ٣، (تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م، ج ١، ص ٥٣٠-٥٣٢.

والألوسي ينص على هذه القضية نقلا عن ابن المنير في تفسير قول الله تعالى: (وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) [الأنفال: ١٧]. حيث يقول: "وما فعلت أنت يا محمد تلك الرمية المستتبعة لتلك الآثار العظيمة حقيقة حين فعلتها صورة، ولكن الله تعالى فعلها أي خلقها حين باشرتها على أكمل وجه، حيث أوصل بها الحصباء إلى أعينهم جميعا. وقال ابن المنير: إن علامة المجاز أن يصدق نفيه حيث يصدق ثبوته، ألا تراك تقول للبليد حمار ثم تقول ليس بحمار فلما أثبت سبحانه الفعل للخلق ونفاه عنهم دل على أن نفيه على الحقيقة وثبوته على المجاز بلا شبهة"^(١). ومن الظاهر أن ابن المنير والألوسي يريان أن في قول الله تعالى (إِذْ رَمَيْتْ) مجازاً لأنه جاء منفيا بقوله تعالى (وَمَا رَمَيْتْ). ذلك بأن فعل العبد يحصل صورة، إلا أن الله تعالى هو الذي يخلقه في الحقيقة.

ومثال آخر على اعتبار الألوسي نفي الكلام قرينةً للمجاز تفسيره لقول الله تعالى: (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ) [البقرة: ٩]. وظاهر الشطر الأول من الآية يُشكل على القارئ ولهذا يقول الألوسي: "والمخادعة مفاعلة، والمعروف فيها أن يفعل كل أحد بالآخر مثل ما يفعله به، فيقتضي هنا أن يصدر من كل واحد من الله ومن المؤمنين ومن المنافقين فعلٌ يتعلق بالآخر، وظاهر هذا مشكل لأن الله سبحانه لا يَخْدَع ولا يُخْدَع، أما على التحقيق فلأنه غني عن كل نيل وإصابة واستجرار منفعة لنفسه وهو أيضا متعال على التعمّل واستحضار المقدمات"^(٢).

أما النفي في الشطر الثاني من الآية فيزيل الإشكال. ولهذا يقول الألوسي: "كيف يصح حصر الخداع على أنفسهم، وذلك يقتضي نفيه عن الله تعالى والمؤمنين، وقد أثبت أولا، وإن المخادعة إنما تكون في الظاهر بين اثنين فكيف يخادع أحد نفسه؟ لأننا نقول المراد أن دائرة الخداع راجعة إليهم وضررها عائدٌ عليهم فالخداع هنا هو الخداع الأول والحصر باعتبار أن ضرره عائد إلى أنفسهم فتكون العبارة الدالة عليه مجازا أو كناية عن انحصار ضررها فيهم أو نجعل لفظ الخداع مجازا مرسلا عن ضرره في المرتبة الثانية"^(٣).

ويبدو للباحث أن حصر الخداع في المنافقين في الشطر الثاني بعد إثباته لله وللذين آمنوا في الشطر الأول، دليل على أن الكلام في الشطر الأول مجاز. وبهذا ظهر اعتماد الألوسي على القضية

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٠، ص ٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٠-٤٢١.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٤.

الكلية التي مفادها أن صحة نفي الكلام دليل على مجازة. ولهذا ذكره الباحث ضابطاً من الضوابط عند الألوسي في تعيين قرينة المجاز.

الضابط الثالث: من مصادر القرينة المعنوية في حق ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته العقيدة وعلم الكلام.

وضع الباحث أنفاً في الضوابط المتعلقة بالمرويات ضابطاً لجهتي الخطاب (أحوال المخاطب، والظروف المحيطة بالكلام)، وقلنا إن مصدر القرائن الحالية لمخاطبي القرآن والظروف المحيطة بنزول القرآن هو المرويات؛ ومن جملتها تفسير النبي ﷺ، وتفسير السلف وروايات أسباب النزول وغيرها. أما هنا فيضع الباحث ضابطاً في الجهة الأولى للخطاب، وهي أحوال المتكلم، وهي ما يتعلق بذات الله سبحانه وصفاته من حيث إنه تعالى أوحى القرآن وأنزله على عبده ورسوله الكريم ﷺ. وتلك الأمور يجب مراعاتها والتنبيه إليها لفهم كلام الله تعالى المنزل.

وموضوع علم الكلام يخص هذه الأمور، ويسمى هذا العلم (علم التوحيد والصفات) أيضاً. ويُعد علم الكلام من العلوم التي يحتاج إليها المفسر. وفي هذا الباب كلام طويل لعلماء أصول التفسير وعلوم القرآن، إلا أن الباحث سيكتفي باقتباس كلام الألوسي في هذا المجال.

يقول الألوسي في مقدمة تفسيره في الفائدة الثانية الموسومة بعنوان (فيما يحتاجه التفسير، ومعنى التفسير بالرأي وحكم كلام السادة الصوفية في القرآن): "فأما ما يحتاجه التفسير فأمر: السادس: الكلام فيما يجوز على الله وما يجب له وما يستحيل عليه والنظر في النبوة ويؤخذ هذا من علم الكلام ولولاه يقع المفسر في ورطات"^(١). فيظهر من هذا الكلام أن الألوسي اشترط علم الكلام للمفسر لكي يتحصن به من الخطأ في الأمور العقديّة.

ويُلحظ أن العقيدة عاملٌ من أقوى العوامل في ترجيحات المفسر في الآيات التي لها صلة بها. وسنرى العلاقة بين العقيدة وتعيين القرينة في الحمل على المجاز في (الفصل الثالث) من خلال الأمثلة التفصيلية. ولكننا هنا نلم بالقواعد والضوابط التي تؤثر في تعيين القرينة عند المفسر. ويُلاحظ بشكل بارز عند الألوسي -بطبيعة الحال- أثر عقيدته في تفسيره. واعتقاده مأخذ ومصدر لتفسيره عموماً، ولتعيين القرينة المعنوية في حق ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته خصوصاً.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ١٠٦.

وشهاب الدين أبو الثناء الألوسي سُني العقيدة -كما ذكرنا في تعريفه في (الفصل التمهيدي)- يدافع عن عقيدة أهل السنة أمام الفرق الباطلة نحو المعتزلة والشيعة وغيرها. وهو سلفي المذهب، إذ يصرّح بهذا ويميل غالبا إلى التفويض في صفات الله تعالى الذي هو المشهور في منهج السلف. وهو يضع قاعدة كلية لتفسير الآيات العقدية بين التفويض والتأويل، إذ يقول: "وأنت تعلم أن الأسلم ترك التأويل فإنه قول على الله تعالى من غير علم لا نؤول إلا ما أوله السلف ونتبعهم فيما كانوا عليه فإن أولوا أولنا وإن فوضوا فوضنا"^(١). وقوله هذا أصل وأساس في تفسير الآيات التي تتعلق بصفات الله تعالى. وسنرى في (الفصل الثالث) أن الألوسي يؤول بعض الآيات بالحمل على المجاز، ولا يؤول بعضها سواء كان في صفات الله تعالى أو في غيرها.

والإمام الألوسي يرى أن طريقة السلف في العقيدة أسلم، إلا أنه من الممكن أن يرى بارزا في تفسيره أنه لا يرفض التأويل من الأساس، فالمهمُّ عنده أن يكون التأويل إما منقولا من السلف أو موافقا للقواعد والأسس العلمية وألا تكون نشأته عن الهوى.

وإلى جانب ذلك، يلحظ في تفسيره لآيات عديدة مختلفة أنه لا ينكر طريقة المتأخرين من أهل السنة، إذ إنه ذكر علم الكلام من شروط المفسر، واستفاد من كتب علم الكلام كثيرا، وقام باقتباسات طويلة من كتبهم، وناقش المسائل التي ناقشها المتكلمون. فيلاحظ أن الألوسي في بعض المسائل يكون مع رأي المتكلمين، ويصدق طريقتهم ويقوم بالتأويل-خصوصا أثناء الرد على الفرق الباطلة- كما يعتمد في الوقت نفسه على عقيدة السلف، فيمكن القول: إن الألوسي لا يرى أن مسمى "أهل السنة والجماعة" مقصور على أتباع عقيدة السلف.

بعد تقرير مذهب الألوسي العقدي نرجع إلى ضابط تعيين القرينة. كما سبق فإن الباحث وضّح العلاقة الوثيقة بين التأويل وتعيين القرينة سابقا. وهنا قررنا أن الألوسي يقوم بالتأويل ولا يرفضه. والنقطة المهمة هنا أن عقيدة الألوسي تُقرّر تأويله وتُشكّل منهجه في تعيين القرينة للحمل على المجاز. ويخلص الباحث إلى الضابط الذي نحن في صدد، ومفاده أن من مصادر القرينة المعنوية في حق ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته العقيدة وعلم الكلام، وهذا الأمر يتشكّل على حسب منهج المفسر في العقيدة.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٦، ص ٤٠١.

أما سبب ذكر هذا الضابط تحت عنوان الضوابط المتعلقة بالعقل فهو استخدام الألوسي كلمة (استحالة) في صدد القرينة المعنوية الحالية المرتبطة بذات الله سبحانه وبصفاته. لأن استحالة الشيء تُفيد حُكم العقل على أن ذلك الشيء محال، وهذا الحكم عملية عقلية.

ومن الأمثلة التي يبرز فيها أن مصدر تعيين القرينة هو عقيدة المفسر تفسير الألوسي لقوله تعالى: (وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) [الأنعام: ٥٢]؛ إذ قال: "يُرِيدُونَ وَجْهَهُ" ... فقل- وهو المشهور- إنه الذات أي مريدين ذاته تعالى، ومعنى إرادة الذات على ما قيل الإخلاص لها بناءً على استحالة كون الله تعالى مراداً لذاته سبحانه وتعالى لأن الإرادة صفة لا تتعلق إلا بالممكنات لأنها تقتضي ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر، وذلك لا يُعقل إلا فيها أي يدعون ربهم مخلصين له سبحانه فيه^(١).

وواضح أن الألوسي يرى قوله تعالى (يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) بمعنى يريدون ذاته تعالى. إلا أن هذا المعنى أيضاً يجب أن يحمل على المجاز، لأن المانع للمعنى الحقيقي هو استحالة كون الله تعالى مراداً لذاته سبحانه. وتعيين هذه القرينة مصدره العقيدة لا محالة. ومع هذا، ففي قوله (لأنها تقتضي ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر، وذلك لا يُعقل إلا فيها) نرى أن هذا الحكم عملية عقلية.

ومن أمثلة ذلك تفسير الألوسي لقوله تعالى: (وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ) [الإسراء: ٥٩]. إذ قال: "المنع لغة كُفُّ الغير وقسْرُه عن فعلٍ يريد أن يفعله، ولا استحالة ذلك في حقه سبحانه لاستلزامه العجز المحال المنافي للربوبية، قالوا: إنه هنا مستعار للصرف، وأن المعنى: وما صرفنا عن إرسال الآيات المقترحة إلا تكذيب الأولين المقترحين المستتبِع لاستئصالهم، فإنه يؤدي إلى تكذيب الآخرين المقترحين بحكم اشتراكهم في العتو والعدا، وهو مُفْضٍ إلى أن يحلَّ بهم مثل ما حلَّ بهم بحكم الشركة في الجريمة والفساد، وجريان السُنَّة الإلهية والعادة الربانية بذلك. وفعل ذلك بهم مخالف لما كُتب في لوح القضاء بمداد الحكمة من تأخير عقوبتهم، وحاصله: أنا تركنا إرسال الآيات لسبق مشيئتنا تأخير العذاب عنهم لحِكم نعلمها. واستشعر بعضهم من الصرف نوع محذور فجعل المنع مجازاً عن الترك"^(٢).

ومن الظاهر أن الألوسي يحمل كلمة (منعنا) الواردة في الآية على المجاز، ومعناه إما الصرف أو الترك. والشاهد في هذا التفسير والتأويل، اعتماد الألوسي على القرينة المعنوية الحالية الخاصة بذات الله تعالى وهي هنا استحالة معنى الكف لله تعالى عن فعلٍ يريد أن يفعله، ولو كانت

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٨، ص ١٨١.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ٥٦٩-٥٧٠.

هذه الكلمة بمعناها الحقيقي اللغوي لاستلزم معنى الآية العجزَ لله سبحانه، وهذا محالٌ ومنافٍ لربوبية رب العالمين، بل هو الفعال لما يريد.

ومن أمثلة تعيين القرينة الموافق للضابط الذي نحن في صدده قولُ الألوسي في تفسير قوله تعالى (وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَاعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ) [الإسراء: ٦٤]: "(وَاسْتَفْزِرْ) أي واستخَفَّ، يقال استفزّه، إذا استخَفَّه فخدعه وأوقعه فيما أَرادَه منه. وأصل معنى الفز القطع ومنه تَفَزَّرَ الثوبُ إذا انقطع، ويقال للخفيف فَزَّ.... والمراد من الأمر التهديدُ وكذا من الأوامر الآتية، ويمنع من إرادة الحقيقة أن الله تعالى لا يأمر بالفحشاء"^(١). فمن الظاهر أن الألوسي عين القرينة المانعة وفق العقيدة؛ لأنه لا يجوز للمؤمن أن يظن بأن الله تعالى يأمر بالفحشاء.

ومصدر هذه القرائن في هذه الأمثلة العقيدة والوصول إليها بالاستفادة من علم الكلام، إذ نعلم بواسطته ما هو مستحيل وممكن لله تعالى. علاوة على هذه الأمثلة سنرى في (الفصل الثالث) تأويلَ الألوسي بعض الآيات بناءً على استحالة نسبة العضو إلى الله تعالى نحو الساق والعين. وكذلك تأويله الآية (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) [الحديد: ٤] بناءً على استحالة الحمل على الظاهر. وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه التأويلات مستفادة من بعض تفسير السلف وتأويلهم.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٥٨٦.

الفصل الثالث: أثر تعيين القرينة في اختيارات الألوسي

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثره في ترجيحات الألوسي التفسيرية

المبحث الثاني: أثره في تفسير الآيات العقدية

المبحث الثالث: أثره في تفسير آيات الأحكام

المبحث الأول: أثره في ترجيحات الألوسي التفسيرية

بعد تمحيص مسألة تعيين القرينة وضوابطها نظرياً وتطبيقياً، هنا يتناول الباحث أثر القرينة وتعيينها في ترجيحات تفسيرية لصاحب (روح المعاني). وذلك أن الألوسي يستند في ترجيح المجاز في الآية التي يُفسرُها إلى قرينةٍ لائحةٍ واضحةٍ، ثمَّ يجعلُ تعيينَ هذه القرينة دليلاً على حملِ الآية على المجاز. وفيما يأتي عددٌ من الأمثلة والنماذج الكاشفة من (روح المعاني)، على تعيين قرينة المجاز عند الألوسي، وأثره فيما يُرجَّحُه من معانٍ تفسيرية.

وقد قسم الباحث هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث: في المبحث الأول يتناول أثره في ترجيحاته عموماً، وعقب ذلك أثره في تفسير الآيات العقدية وفي تفسير آيات الأحكام عنده خصوصاً. فإذا كان ثمة ترجيح واختيار للألوسي في تفسير الآيات العقدية وآيات الأحكام أيضاً، فما السبب في التفريق بين المبحث الأول المبحثين الآخرين؟ يمكن القول جواباً على هذا السؤال: إن الباحث يتناول في هذا المبحث ترجيحات الألوسي في آيات لا يترتب عليها أحكام عقدية أو فقهية، ثم يخصص بحثه في آيات ترتب عليها حكم فقهي وعقدي. وعلى هذا يكون عطف المبحثين الثاني والثالث على الأول كعطف الخاص على العام.

المثال الأول:

يبدأ الباحث بمثالٍ فيه أثر تعيين القرينة على ترجيح المفسر بين المجاز والكناية. وقد مر معنا تفسير الألوسي في قول الله تعالى (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا) [البقرة: ١٠]. هنا يتناول الباحث تفسير الآية نفسها من جهة أخرى، وهي اختلاف المفسرين فيها، وأثر تعيين القرينة في ترجيح الألوسي. قال رحمه الله: "المرض ... على ما ذهب إليه أهل اللغة حالةٌ خارجةٌ عن الطبع ضارةٌ بالفعل، وعند الأطباء ما يقابل الصحة. وقد يطلق المرض لغةً على أثره وهو الألم. ويطلق (لفظ المرض) مجازاً على ما يعرض المرء مما يخل بكمال نفسه كالبعضاء والغفلة وسوء العقيدة والحسد وغير ذلك من موانع الكمالات المشابهة لاختلال البدن المانع عن الملاذ والمؤدية إلى الهلاك الروحاني الذي هو أعظم من الهلاك الجسماني. والمنقول عن ابن مسعود وابن عباس حمل المرض في الآية على المعنى المجازي. ولا شك أن قلوب المنافقين كانت ملأى من تلك الخبائث التي منعتهم مما منعهم وأوصلتهم إلى الدرك الأسفل من النار.

ولا مانع عند بعضهم أن يحمل المرض أيضاً على حقيقته الذي هو الظلمة (وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ) و(والذين كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ) وكذا على الألم فإن في قلوب أولئك ألماً عظيماً بواسطة شوكة الإسلام وانتظام أمورهم غاية الانتظام.

فالآية على هذا محتملة للمعنيين ونصب القرينة المانعة في المجاز إنما يشترط في تعيينه دون احتمالها، فإذا تضمن نكتة ساوى الحقيقة فيمكن الحمل عليهما نظراً إلى الأصالة والنكتة. إلا أنه يرد هنا أن الألم مطلقاً ليس حقيقة المرض بل حقيقته الألم لسوء المزاج وهو مفقود في المنافقين والقول بأن حالهم التي هم عليها تفضي إليه في غاية الركافة على أن قلوب أولئك لو كانت مريضة لكانت أجسامهم كذلك. فالأولى درايةً وروايةً حمله على المعنى المجازي ومنه الجبن والخور وقد داخل ذلك قلوب المنافقين حين شاهدوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين ما شاهدوا^(١).

فالألوسي هنا قد صرَّح باختياره المعنى المجازي من جهة الدراية والرواية، ورأى أن في كلمة (مرض) استعارةً تصرّحية؛ إذ شُبه في الآية النفاق الذي يخل بكمال نفس الإنسان، بالمرض الذي يخل بالبدن، فحذف المشبه به على سبيل الاستعارة التصريحية. غير أن بعض المفسرين المعاصرين نحو الصابوني ووهبة الزحيلي يقولون: إن في الآية كناية^(٢).

والألوسي ينكر رأي الكناية بنصب القرينة للمجاز، وكما ذكر سابقاً قرينة المجاز مانعة للمعنى الحقيقي، أما قرينة الكناية فهي غير مانعة، ويمكن أن يجمع في الكناية المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. فعلى القول بالكناية، يجب أن تكون الأمراض عند المنافقين بمعناها الحقيقي، وهو الأمراض المادية التي تخل بالبدن، مع تجويز معناها المجازي وهو الأمراض النفسانية. غير أن الألوسي يؤكد أن الألم لسوء المزاج بسبب الأمراض المادية مفقود في المنافقين، يعني أنه لا يوجد عند المنافقين علامات الأمراض النفسانية ولا الأمراض البدنية، وهذه قرينة عقلية مانعة للمعنى الحقيقي وللجمع بين المعنيين.

وبناء على هذا، يخلص الباحث إلى أن نصب القرينة بطريقة صحيحة ينفعنا في التمييز بين المجاز والكناية، وفي الترجيح بين أقوال المفسرين.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٤٢٦-٤٢٧.

(٢) ينظر: الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط ٢، ٣٠، دار الفكر المعاصر، دمشق، ١٤١٨هـ، ج ١، ص ٨٠؛ الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، ط ١، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج ١، ص ٣٢.

المثال الثاني:

المثال الثاني هو مثال مشهور للمجاز المرسل، وهو قوله تعالى: (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ) [البقرة: ١٩]. وفي تفسيره تساءل الألوسي عن الوجه البلاغي في الآية وقال: "وهل هذا من المجاز اللغوي لتسمية الكل باسم جزئه أو للتجاوز في الجعل؟ أو هو من المجاز العقلي بأن ينسب الجعل للأصابع وهو للأنامل، فيه خلاف والمشهور هو الأول وعليه الجمهور. وابن مالك وجماعة على الأخير ظناً منهم أن المبالغة في الاحتراز عن استماع الصاعقة إنما يكون عليه ولم يكتفوا فيها بتبادر الذهن إلى أن الكل أدخل في الأذن قبل النظر للقرينة"^(١).

وواضح من السؤال وجوابه أن الرأي الراجح عند الألوسي هو أن في هذه الآية مجازاً مرسلًا، علاقته الكلية، وقرينة هذا المجاز قرينة عقلية، وهي استحالة إدخال الأصابع كلها إلى الأذن. فيفهم أن مقصود الكلام هو المبالغة في تصوير فرط خوفهم من استماع الصاعقة.

أما الخلاف بين العلماء وترجيح الألوسي فهو أن ابن مالك وأتباعه يرون المبالغة في نسبة الجعل للأصابع بدلاً من الأنامل. ويرد الألوسي عليهم بأن الذي يتبادر إلى الذهن أن كل الأصابع أدخلت في الأذن؛ قبل النظر إلى القرينة العقلية التي تدل على أن هذا محال، وإنما مقصوده المبالغة. وإذن فالوجه الأولى بلاغة عند الألوسي هو القول بالمجاز اللغوي هنا.

وكلام الألوسي وترجيحه هنا مستقًى من كلام الشهاب الخفاجي، الذي رد على من يقول بالمجاز العقلي في الآية بقوله: "أقول: الذي غرّه في هذا قول بعض أهل المعاني إن المجاز المرسل لا يفيد مبالغة كالاستعارة، وهو غير مسلم عند العلامة؛ لتصريحهم بخلافه في مواضع من (الكشاف)، وبه نطقت زُبر المتقدمين. ولو لم يكن كذلك، كان العدول عن الحقيقة في أمثاله عبثاً لا يحوم مثله حول حمى التنزيل، ويكفي في المبالغة تبادر الذهن إلى أن الكل أدخل في الأذن؛ قبل النظر للقرينة، كما لا يخفى على ذي بصيرة نقادة، وفطنة وقادة"^(٢).

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٤٨٣.

(٢) الشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الرازي (حاشية الشهاب على البيضاوي)، ج ١، ص ٦١٨.

المثال الثالث:

في تفسير الآية الكريمة (وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) [البقرة: ٩٣] قال الألوسي: "والإشراب مخالطة المائع الجامد، وتوسّع فيه حتى صار في اللونين، ومنه بياض مشرب بحُمْرة. والكلام على حذف مضاف، أي حُبَّ العجل. وجوز أن يكون العجل مجازاً عن صورته فلا يحتاج إلى الحذف. وذكر القلوب لبيان مكان الإشراب، وذكر المَحَلَّ المتعين يفيد مبالغة في الإثبات؛ والمعنى داخلهم حُبَّ العجل ورَسَخَ في قلوبهم صورته لِقَرط شَغَفهم به كما داخل الصبغ الثوب"^(١). فمن الظاهر أن الألوسي يفسر قوله تعالى (أَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ) بوجهين: الوجه الأول: أن في الآية حذفاً، وتقدير الآية: أشربوا في قلوبهم حب العجل. والثاني: أن فيها مجازاً حيث استعير الإشراب لمعنى شدة التداخل استعارةً تَبعيةً.

وفي تفسير الآية قول آخر، ومفاده أن الإشراب على معنى الحقيقة. نقله الألوسي بقوله: "وقيل: من الشرب حقيقة، وذلك أن السدي نقل أن موسى عليه السلام برد العجل بالمبرد ورماه في الماء وقال لهم اشربوا فشرَبوا جميعهم فمن كان يحب العجل خرجت برادته على شفثيه"^(٢).

إلا أن الألوسي لا يقبل هذا القول، وعدم قبوله واضح من قوله: "ولا يخفى أن قوله تعالى: {فِي قُلُوبِهِمْ} يُبَعِدُ هذا القول جداً على أن ما قص الله تعالى لنا في كتابه عما فعل موسى عليه السلام بالعجل يُبَعِدُ ظاهر هذه الرواية أيضاً"^(٣). ويلحظ أن الألوسي يرى قوله تعالى (في قلوبهم) قرينةً مانعةً لحمل الكلام على الحقيقة.

المثال الرابع:

قوله تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ) [آل عمران: ١٠٣] حيث ذكر الألوسي في توجيهها البلاغي خمسة أوجه باعتبارات مختلفة. وفي كل وجه يذكر نوعاً مختلفاً من أنواع المجاز، وبالنسبة إلى تنوع الاعتبار يذكر قرينة مختلفة. ويصرح بأن القرينة قد تختلف بالتصرف فباعتبار قد تكون مانعة وباعتبار آخر قد لا تكون. وهذا من الأمثلة البارزة لأثر تعيين القرينة في اختيار المفسر.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٤، ص ٣١٧-٣١٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣١٨.

قال الألوسي في تفسير الآية: "وفي الكلام استعارة تمثيلية بأن شبهت الحالة الحاصلة للمؤمنين من استظهارهم بأحد ما ذكر ووثوقهم بحمايته بالحالة الحاصلة من تمسك المتدلي من مكان رفيع بحبل وثيق مأمون الانقطاع من غير اعتبار مجاز في المفردات، واستعير ما يستعمل في المشبه به من الألفاظ للمشبه.

وقد يكون في الكلام استعارتان مترادفتان بأن يستعار الحبل للعهد مثلا استعارة مصرحة أصلية والقرينة الإضافة، ويستعار الاعتصام للوثوق بالعهد والتمسك به على طريق الاستعارة المصرحة التبعية والقرينة اقترانها بالاستعارة الثانية.

وقد يكون في (اعْتَصِمُوا) مجاز مرسل تبعي بعلاقة الإطلاق والتقييد. وقد يكون مجازا بمرتبين لأجل إرسال المجاز.

وقد تكون الاستعارة في الحبل فقط ويكون الاعتصام باقيا على معناه ترشicha لها على أتم وجه، والقرينة قد تختلف بالتصرف فباعتبار قد تكون مانعة وباعتبار آخر قد لا تكون، فلا يرد أن احتمال المجازية يتوقف على قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له فمع وجودها كيف يتأتى إرادة الحقيقة ليصح الأمران في (اعْتَصِمُوا)؟

وقد تكون الاستعارتان غير مستقلتين بأن تكون الاستعارة في الحبل مكنية وفي الاعتصام تخيلية، لأن المكنية مستلزمة للتخيلية قاله الطيبي، ولا يخفى أنه أبعد من العيوق. وقد ذكرنا في حواشينا على رسالة ابن عصام ما يرد على بعض هذه الوجوه مع الجواب عن ذلك فارجع إليه إن أردته^(١). انتهى كلامه.

والوجوه الخمسة البلاغية -على ما يبدو للباحث- هي كما يأتي:

١. على القول الأول في الكلام استعارة تمثيلية، والمجاز ليس في المفردات بل في الهيئة المنتزعة من متعدد، حيث شبهت الحالة الحاصلة للمؤمنين من استظهارهم بالقرآن أو الطاعة أو الجماعة بالحالة الحاصلة من تمسك المتدلي بحبل وثيق، وقرينتها حالية.

٢. على القول الثاني في الكلام استعارتان مترادفتان، وقد شرح الباحث هذا الوجه في الضابط حول قرينة الاستعارة التبعية. وعليه الاستعارة الأولى في الآية استعارة تصريحية بتشبيه العهد بالحبل وبحذف المشبه. والاستعارة الثانية في فعل (اعْتَصِمُوا) مع تشبيه الوثوق بالعهد

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٤، ص ٣٦٤.

بالاعتصام. وقرينة الاستعارة الأولى إضافة الحبل إلى لفظ الجلالة. وقرينة الثانية اقترانها باستعارة أخرى، لأنها استعارة تتبعية.

٣. على القول الثالث في الكلام مجاز مرسل، حيث أطلق الاعتصام مع أنه تمسك مخصوص بجسم على مطلق التوثق، فمنه التوثق بعهد الله، فذلك مجاز مرسل أصلي لعلاقة الإطلاق والتقييد، واشتق منه (اعتصموا) مجازاً مرسلًا تبعياً^(١). فيكون مجازاً بمرتبين لأجل إرسال المجاز أي أنه مجاز متفرع على مجاز آخر^(٢). وفي هذا الوجه يلاحظ أن التبعية موجودة في المجاز المرسل كما توجد في الاستعارة.

٤. أما على القول الرابع فقد تكون الاستعارة في الحبل فقط ويكون الاعتصام باقياً على حقيقته. حيث استعير الحبل للعهد، والاعتصام ترشيح له إذ هو ملائم للمستعار منه. وهو على معناه الحقيقي وهو التمسك. وبهذا الاعتبار لا تكون القرينة مانعة للمعنى الحقيقي، بينما يكون (حبل الله) قرينة مانعة للاستعارة في الوجه الثاني.

٥. وقد تكون الاستعارتان غير مستقلتين على القول الخامس؛ بأن تكون الاستعارة المكنية في الحبل ونسبة الأمر (اعتصموا) إلى الحبل استعارة تخيلية. غير أن الألوسي استبعد هذا القول، ولقد تناول الباحث مذهب الألوسي في المكنية وهو لا يشترط استعارة تخيلية لقرينة المكنية.

بناء على ما سبق من الوجوه البلاغية لآية واحدة، تبين لنا أن القرينة تختلف باعتبارات مختلفة، ويكون تعيينها مرجحاً بينها. والألوسي لا يقبل الوجه الخامس بناء على مخالفته لمن ذهب إليه في تعيين القرينة.

المثال الخامس:

قوله تعالى: (وَلَقَدْ اسْتَهْزَأَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) [الأنعام : ١٠]. قال الألوسي في تفسيره: "والكلام على حذف مضاف أي (فأحاط بهم وبال استهزأهم) أو (وبال الذي كانوا يستهزؤون به). وقد يقال: لا حاجة إلى تقدير مضاف، وفي الكلام

(١) ينظر: أطفيش، محمد يوسف (١٣٣٢هـ)، تيسير التفسير للقرآن الكريم، سلطنة عمان وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٧م، ج ٢، ص ١٣٤-١٣٦.

(٢) ينظر: الصبان، حاشية الصبان على الرسالة العصامية، ص ٢١٨.

إطلاق السبب على المسبب لأن المحيط بهم هو العذاب ونحوه لا الاستهزاء ولا المستهزأ به لكن وضع ذلك موضعه مبالغة. وقيل : إن المراد من الذي كانوا يستهزؤون به هو العذاب الذي كان الرسل يخوفونهم إياه فلا حاجة إلى ارتكاب التجوز السابق أو الحذف وقد اختار ذلك الإمام الواحدي . والاعتراض عليه بأنه لا قرينة على أن المراد بالمستهزأ به هو العذاب، بل السياق دليل على أن المستهزأ بهم الرسل عليهم الصلاة والسلام يدفعه أن الاستهزاء بالرسل عليهم الصلاة والسلام مستلزم لاستهزائهم بما جاؤوا به وتوعدوا قومهم بنزوله وإن مثله لظهوره لا يحتاج إلى قرينة.

ومن الناس من زعم أن {نَحْسِفُ بِهِمْ} كناية عن إهلاكهم وإسناده إلى ما أسند إليه مجاز عقلي من قبيل أقدمني بلدك حق لي على فلان إذ من المعلوم من مذهب أهل الحق أن المهلك ليس إلا الله تعالى فإسناده إلى غيره لا يكون إلا مجازاً وأنت تعلم أن الحيق الإحاطة ونسبتها إلى العذاب لا شبهة في أنها حقيقة ولا داعي إلى تفسيره بالإهلاك وارتكاب المجاز العقلي ، ولعل مراد من فسر بذلك بيان مؤدى الكلام ومجموع معناه. نعم إذا قلنا : إن الإحاطة إنما تكون للأجسام دون المعاني فلا بد من ارتكاب تجوز في الكلام على تقدير إسناده إلى العذاب لكن لا على الوجه الذي ذكره هذا الزاعم كما لا يخفى^(١).

وفي هذه الآية مسألتان متعلقتان بالمجاز وقرينته وفق تفسير الألوسي. وبيأتهما على النحو الآتي:

المسألة الأولى: ذكر الألوسي في المقصود من قوله تعالى (مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) ثلاثة

وجوه:

- الوجه الأول: أن في الآية حذفاً، والتقدير: (فأحاط بهم وبال استهزائهم) أو (وبال الذي كانوا يستهزؤون به).

- والوجه الثاني: أن في الآية مجازاً مرسلًا، علاقته السببية، حيث أطلق السبب على المسبب؛ إذ قيل (مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) وهم الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، لكن المراد بهذا القول العذاب على سبيل المجاز.

- والوجه الثالث: أن الشيء الذي كانوا يستهزؤون به ويسخرون منه هو العذاب نفسه، لا الأنبياء والرسل، ولا حاجة إذن إلى ارتكاب المجاز المرسل أو الحذف. وهذا قول الإمام الواحدي.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٨، ص ٥٩-٦٠.

أما الألوسي فيورد اعتراضاً على من قال لا حاجة فيه ارتكاب المجاز أو الحذف، وهو أنه (لا قرينة على أن المراد بالمستَهْزَأ به هو العذاب، بل السياق دليل على أن المستَهْزَأ بهم الرسل عليهم الصلاة والسلام). ثم يُجيب على هذا الاعتراض بأن القرينة هاهنا معنوية حالية؛ إذ إن الاستهزاء بالرسل يستلزم الاستهزاء بكل ما جاؤوا به، ومن ذلك العذاب. وهذا لوضوحه -وفق كلام الألوسي- لا يحتاج لقرينة لفظية^(١). فيلاحظ أن الألوسي يقدم السياق لترجيحه، ولا يقبل القول الثالث لعدم القرينة اللفظية عليه.

المسألة الثانية: يذكر الألوسي أن بعض الناس^(٢) يدعي أن في الآية مجازاً عقلياً؛ بناءً على تفسير الحيق بالإهلاك. فإسناد (حاق) بمعنى (أهلك) إلى (ما كانوا به يستهزئون) ليس إسناداً حقيقياً، والقرينة عليه أمر عقلي، ومفاده أن المهلك ليس إلا الله تعالى فإسناده إلى غيره لا يكون إلا مجازاً. لكن الألوسي يرى أن ارتكاب هذا المجاز لا حاجة إليه؛ لأن (الحيق) معناه الإحاطة، ونسبة الإحاطة إلى العذاب نسبة حقيقية. والألوسي فسر المراد بقول (ما كانوا به يستهزئون) هو العذاب، كما حققنا في المسألة الأولى. بناءً على هذا، يقبل إسناد (حاق) بمعنى الإحاطة إلى (ما كانوا به يستهزئون) بمعنى العذاب مجازاً عقلياً، أما قرينته فليست كما قال الزاعم إن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى.

أما المجاز العقلي الذي يذهب إليه الألوسي فهو بقرينة أخرى، وهي أن الإحاطة خاصة بالأجسام دون المعاني. أما العذاب فهو أمرٌ معنويٌّ، فاستخدامه للمعاني (أي الأشياء غير المادية) ليس حقيقياً، فإسنادها إلى العذاب ليس إسناداً حقيقياً، بل هو مجازٌ عقلي^(٣).

ومن الملاحظ في هذا المثال أنه اختلفت مذاهب المفسرين، باختلاف القرينة.

المثال السادس:

قوله تعالى: (وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا) [الإسراء: ١٦]. في هذه الآية اختلفت آراء المفسرين في تقدير قول الله تعالى (أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا). واختار الزمخشري أن تقدير الآية: أمرنا مترفيها بالفسق ففسقوا فيها^(٤). إلا أنه يمتنع

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٨، ص ٥٩-٦٠.

(٢) لا يصرح الألوسي من هذا الزاعم.

(٣) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ٨، ص ٦٠.

(٤) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٢، ص ٦٥٤.

المعنى الحقيقي في هذا التقدير للدليل. ومن الأدلة القرآنية التي تمنع المعنى الحقيقي قوله تعالى: (قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) [الأعراف: ٢٨]. ومن العوامل التي تؤثر في ترجيح الزمخشري قاعدة عقدية في مذهبه مفادها وجوب إرادة الله تعالى للطاعة^(١). والتوجيه البلاغي لهذا المجاز على طريقتين: إما أن يكون في الآية استعارة تمثيلية بالتشبيه بين حالتين: حال الكفار في تقلبهم في النعم مع عصيانهم وبطّره بحال من أمر بذلك. أو بطريق استعارة تصريحية تبعية بأن يُشَبَّه إفاضة النعم المُبْطَرة لهم وصبُّها عليهم بأمرهم بالفسق بجامع الحمل عليه والتسبُّب له.

أما الألوسي فيرى أن تقدير الآية: أمرنا مترفيها بالطاعة ففسقوا. وهذا التفسير منقول من ابن عباس وسعيد بن جبير أيضا. واعترض الألوسي على ترجيح الزمخشري بقوله: "لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ قَبِيلِ: (أَمَرْتَهُ فَعَصَانِي)، لِمَا سَمِعْتُمْ مِنْ تَقَارُبِ (فَسَقَ) وَ(عَصَى) وَأَنَّ قَرِينَةَ (إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ) لَمْ لَا تَكْفِي فِي تَقْدِيرِ: (وَجَهَّنَا الْأَمْرَ فَوُجِدَ مِنْهُمْ الْفِسْقُ)، لَا أَنْ يَقْدَرُ مَتَعَلِّقُ الْأَمْرِ، ثُمَّ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ التَّعْقِيبُ بِالضِدِّ قَرِينَةً لِلضِدِّ الْآخَرِ، وَنَحْوَهُ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يَحْصَى"^(٢).

ويبدو أن الألوسي يأتي بالأدلة اللغوية لتقديره: أولا يذكر التقارب المعنوي بين (فَسَقَ) و(عَصَى)، ومع هذا يرى أن ذكر الضد يدل على الضد. وبناء على هذا ذكر الفسق الذي هو قريب من معنى (عصى) – يدل على تقدير الطاعة. ويذكر دليلا قرآنيا أيضا وهو قوله تعالى: (قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) [الأعراف: ٢٨].

والشاهد في هذا الخلاف أن الألوسي يذكر الآية (قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ) قرينة لفظية منفصلة لتقدير المحذوف. والآية نفسها من الممكن أن تُعدَّ قرينة للحمل على المجاز في رأي الزمخشري. لأن الآية دالة على أن الله لا يأمر بالفحشاء أو الفسق وهي موافقة لرأيه في منع المعنى الحقيقي في تقديره.

(١) ينظر: ابن المنير، ناصر الدين أحمد بن محمد (ت ٦٨٣هـ)، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف (في ضمن تفسير "الكشاف

عن حقائق غوامض التنزيل")، ط ١، ٤م، (تحقيق عبد الرزاق المهدي)، دار إحياء التراث العرب، بيروت، ٢٠١٦م،

ج ٢، ص ٦٥٤.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٤٤٥.

المثال السابع:

قال الألوسي في تفسير قوله تعالى: (يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ) [غافر: ١٩]:
 "(يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ) أي: النظرة الخائنة، كالنظرة إلى غير المحرم واستراق النظر إليه وغير ذلك،
 ف(خائنة) صفة لموصوف مقدر، وجعل النظرة خائنة إسناداً مجازي أو استعارة مصريحة أو مكنية
 وتخيلية بجعل النظر بمنزلة شيء يسرق من المنظور إليه، ولذا عبّر فيه بالاستراق. ويجوز أن
 يكون خائنة مصدرأ كالكاذبة والعاقبة والعافية أي يعلم سبحانه خيانة الأعين.

وقيل: هو وصف مضاف إلى موصوفه كما في قوله:

وإن سقيت كرام الناس فاسقيناً

أي يعلم سبحانه الأعين الخائنة. ولا يحسن ذلك، لقوله تعالى: (وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ) أي
 والذي تخفيه الصدور من الضمائر، أو إخفاء الصدور لما تخفيه من ذلك؛ لأن الملاءمة واجبة
 الرعاية في علم البيان، وملائم الأعين الخائنة الصدور المخفية. وما قيل في عدم حسن ذلك من أن
 مقام المبالغة يقتضي أن يراد استراق العين ضم إليه هذه القرينة أو لا -فغير قادح في التعليل
 المذكور؛ إذ لا مانع من أن يكون على مطلوب دلائل، ثم لولا القرينة لجاز أن تجعل الأعين تمهيداً
 للوصف فالقرينة هي المانعة"^(١).

فالألوسي يرجح في تفسير (خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ) معنى (النظرة الخائنة) على معنى (الأعين
 الخائنة). ويرى في معنى (النظرة الخائنة) مجازاً عقلياً أو استعارة مكنية أو تصريحية. إما بإسناد
 الخيانة إلى النظرة أو بتشبيه النظر بشيء يسرق من المنظور إليه. ولا يستحسن الألوسي القول
 (الأعين الخائنة) بإضافة الصفة إلى موصوفه. والمرجح هنا هو باقي الآية: (وما تخفي الصدور).
 وهذه قرينة لحمل (خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ) على (النظرة الخائنة). لأن هناك ملائمة بين معنى (النظرة الخائنة)
 و(الذي تخفيه من الصدور). والتفسير بقول (الأعين الخائنة) مرجوح لأن (الأعين الخائنة) ملائم
 لمعنى (الصدور المخفية) ولم تأت الآية بهذا المعنى. ولذلك يحمل قوله تعالى (خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ) على
 (النظرة الخائنة) مجازاً رعاية للملائمة بين بداية الآية ونهايتها. وإلى جانب هذه القرينة مقام المبالغة
 في الآية يقتضي هذا المعنى أيضاً. ويصرح الألوسي في جملته الأخيرة (لولا القرينة لجاز أن تجعل
 الأعين تمهيداً للوصف فالقرينة هي المانعة)، أي لولاها لجاز إبقاء الآية على الحقيقة، إلا أن هذه
 القرينة اللفظية المتصلة مانعة للمعنى الحقيقي.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٤، ص ٥٠-٥١.

المثال الثامن:

في الأمثلة السابقة وجدنا أثر القرينة في التفسير التي تمنع المعنى الحقيقي. أما في هذا المثال فعلى العكس، نجد القرينة التي تمنع المجاز، وفي أخذها أو ردها خلاف. إذ يتناول الباحث الآية التي اختلف العلماء في حملها على المجاز، وسبب الاختلاف احتمال الآية وجود القرينة العقلية التي تمنع المعنى الحقيقي، ووجود القرينة اللفظية التي تمنع حمل الكلام على المجاز حسب أحد أقوال العلماء.

في قوله تعالى: (تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) [الإسراء: ٤٤] ورد التسبيح منسوباً إلى السموات والأرض ومن فيهن، وأضيف إليه قوله تعالى: (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ). وهناك آراء مختلفة للعلماء في نسبة التسبيح هل هي إلى الأحياء والجمادات معاً أم هي إلى الأحياء فقط. ولاجتناب التطويل، لن يتطرق الباحث إلى تفاصيل الأقوال، مع هذا يمكن القول إن الراجح عند جل العلماء هو نسبة التسبيح إلى جميع المخلوقات من السموات والأرض وما بينهما، سواء أكانوا أحياء (نحو الإنس، والجن والملك والحيوانات والنباتات) أو جمادات.

ثم هناك اختلاف آخر -وهو الذي يهمننا في هذه الدراسة- حيث اختلف العلماء في كيفية التسبيح المنسوب إلى جميع المخلوقات: أهي نسبة حقيقية أم نسبة مجازية؟ وتسبيح الإنس والجن والملك أمر معروف؛ أما تسبيح الحيوانات وحتى الجمادات، ففيه نظر.

وعلى القول الأول فالتسبيح حقيقة. وأصحاب هذا القول يحملون الآية على النطق بالتسبيح بالمعنى الحقيقي. وأن الله تعالى يحدث نطقاً لما لا حياة فيه ولا نمو^(١). وأن "الله تعالى علماً في الجمادات لا يقف عليه غيره فينبغي أن نكل علمه إليه تعالى"^(٢). ومن أدلتهم روايات منقولة عن بعض السلف. ودليلهم الأقوى قوله تعالى (وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) الذي ورد في نص الآية؛ إذ إن ظاهر اللفظ يثبت التسبيح لكل المخلوقات إلا أن هذا التسبيح بطريقة لا يفهمها الناس، فيجب

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢٤، ص ٥٠-٥١.

(٢) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، (تحقيق صدقي محمد جميل)، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ، ج ٧، ص ٥٤.

(٢) الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد (ت ٧٤١هـ)، لباب التأويل في معاني التنزيل، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ، ج ٣، ص ١٣٢.

تفويض كنهه إلى الله تعالى. وقوله تعالى (وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) قرينة تمنع حمل الآية على المجاز عند من ذهب إلى هذا القول، ومنهم: ابن جزي والخازن وأبو حيان والثعالبي^(١).

أما القول الثاني، فهو أنَّ التسبيح المنسوب إلى جميع المخلوقات المقصودُ به المعنى المجازي، فتسبيح المخلوقات غير العاقلة والجمادات بلسان حالهم، إذ إنها دليل على وجود خالقها وقدرة صانعها وحكمة بديعها. والداعي في هذا الحمل هو القرينة العقلية ومفادها أن تسبيح تلك المخلوقات غير معقول؛ لأن التسبيح لا يحصل إلا مع العلم، وهو مما لا يتصور لغير ذي عقل. أما رد أصحاب هذا القول على القول الأول فيمكن أن نراه في تفسير الألوسي. إذ هو من الذين أولوا الآية بالمجاز. فلننظر إلى قوله أولاً كيف يفسر الآية، ثم نرى كيف يرد على القول الأول.

قال الألوسي: "و(تَسْبِيحٌ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ) أي من الملائكة والثقلين، (وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ) من الأشياء حيواناً كان أو نباتاً أو جماداً (إِلَّا يُسَبِّحُ) مثلياً (بِحَمْدِهِ) تعالى، والمراد من التسبيح الدلالة بلسان الحال أي تدل بإمكانها وحدثها دلالة واضحة على وجوب وجوده تعالى ووحدته وقدرته وتنزهه من لوازم الإمكان وتوابع الحدث كما يدل الأثر على مؤثره، ففي الكلام استعارة تبعية كما في (نطقت الحال). وجوز أن يعتبر فيه استعارة تمثيلية.

ولا يابى حمل التسبيح على ذلك قوله تعالى: (وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ) بناء على أن كثيراً من العقلاء فهم تلك الدلالة؛ لما أن الخطاب للمشركين والكفرة، لا للناس على العموم. لأنه تقدم ذكر قبائحهم من نسبتهم إليه تعالى شأنه ما لا يليق بجلاله فإن الله سبحانه وصّف ذاته بالنزاهة عنه، وبالع في ما بالغ، ثم عقبه بما ذكر دلالة على أن كل الأكوان شاهدة بتلك النزاهة، مبالغة على مبالغة، فلو كان الخطاب مع غير هؤلاء المنكرين وأضرابهم، لم يتلاءم الكلام، ويخرج عن النظام"^(٢).

فالألوسي حمل التسبيح المنسوب إلى المخلوقات غير العاقلة والجمادات غير النامية على المجاز. ويرى فيه إما استعارة تبعية نحو قول القائل (نطقت الحال)، أو استعارة تمثيلية بتشبيه حال

(١) ينظر: أبو حيان، بحر المحيط، ج ٧، ص ٥٤؛ الخازن، لباب التأويل، ج ٣، ص ١٣٢؛ ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، ط ١، (تحقيق: عبد الله الخالدي)، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١٤١٦هـ ص ٨٩٨؛ الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت ٨٧٥هـ)، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ط ١، (تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ، ج ٣، ص ٤٧٧.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٥٢٨.

المخلوقات بحال من يسبح ربّه تعالى. ويعترض على القول الأول بأن الخطاب في قوله تعالى (وَلَكِنْ لَا تَقْهَوْنَ تَسْبِيحَهُمْ) للكافرين والمشركين، وليس لكل الناس. لأنه ورد في سياق الكلام قبلها كلام الكافرين في حق الله تعالى بما لا يليق به سبحانه. ثم جاءت هذه الآية ردا عليهم.

فعلى القول الأول القرينة اللفظية جزء من الآية نفسها ويستدل من الروايات عليها، وهي القرينة التي تمنع المعنى المجازي. أما على القول الثاني، فإنه تُحمل الآية على المجاز بالقرينة العقلية، وأجيب بسياق الآيات على أدلة القول الأول. وبه ظهر أثر تعيين القرينة في اختلاف المفسرين وترجيحاتهم.

المثال التاسع:

قال الألوسي في تفسير قوله تعالى: (وَسَبِّحْهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا) [الأحزاب: ٤٢]: "(وَسَبِّحْهُ) وَنَزَّهْهُ سبحانه عما لا يليق به، (بُكْرَةً وَأَصِيلًا) أي أَوَّلَ النهار وآخره ... وعن ابن عباس أن المراد بالتسبيح الصلاة أي بإطلاق الجزء على الكل والتسبيح بكرة صلاة الفجر والتسبيح أصيلاً صلاة العشاء، وعن قتادة نحو ما روي عن ابن عباس إلا أنه قال: أشار بهذين الوقتين إلى صلاة الغداة وصلاة العصر وهو أظهر مما روي عن الحبر. وتعقب ما روي عنهما بأن فيه تجوزاً من غير ضرورة، وقد يقال: إن التسبيح على حقيقته لكن التسبيح بكرة بالصلاة فيها والتسبيح أصيلاً بالصلاة فيه فتأمل" (١).

يلحظ أن الألوسي يذكر هنا عن ابن عباس رضي الله عنهما تفسير التسبيح بالصلاة؛ على سبيل المجاز المرسل الذي علاقته الجزئية، أي بإطلاق الجزء وإرادة الكل. ثم يُورد اعتراضاً على هذا التفسير ويُجيب عنه، وبعد جوابه يُنهي كلامه بحث القارئ على التأمل.

وتنفيذاً لطلب الألوسي، تأمل الباحث هذا التفسير، وثمرته تأمله أن هناك اعتراضاً على حمل التسبيح على الصلاة، بأنه لجوء إلى المجاز من غير ضرورة. وأجاب الألوسي على هذا الاعتراض بأن التسبيح يمكن أن يُحمل على حقيقته؛ لكن التسبيح في هذه الآية قيد بهذين الوقتين (بُكْرَةً وَأَصِيلًا). وهذا التقيد دليل على أن المراد بالتسبيح في هذين الوقتين هو الصلاة التي كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢١، ص ٣٦٠-٣٦١.

ولذلك يرى الباحث أن الألوسي قد أشار بهذا الجواب إلى قرينة المجاز؛ إذ يرى قوله تعالى: (بكرة وأصيلاً) قرينة لفظية لائحة على المجاز المرسل، بإطلاق الجزء وهو التسبيح، وإرادة الكل وهو الصلاة، فقيد (بكرة وأصيلاً) يمتنع المعنى الظاهر من التسبيح. وبتعيين هذه القرينة يرجح الألوسي حمل التسبيح في هذه الآية على المجاز.



المبحث الثاني: أثره في تفسير الآيات العقدية

يتناول الباحث هنا أثر تعيين قرينة المجاز في تفسير الإمام الألوسي لآيات لها علاقة بالعقيدة. وخصّص الباحث ترجيحات الألوسي في الآيات العقدية بمبحث مستقل لأنّ كلام الألوسي في تعيين القرينة ظاهر، ولتعيين القرينة عنده أثرٌ بارزٌ في اختياراته التفسيرية العقدية ومناقشاته لأرباب الفرق الأخرى.

المثال الأول:

لبيان أثر تعيين القرينة في تفسير الألوسي للآيات التي لها ارتباط بالعقيدة يرى الباحث جديراً بالذكر تطرّفه لمثال يتضح فيه موقف الألوسي من الطرفين أي الإفراط في المجاز والتقريط فيه.

في قول الله تعالى (خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً) [البقرة: ٧] يشرح الألوسي المعنى اللغوي لكلمة الختم والغشاوة، ويقول إن الختم وسم بطابع ونحوه، والغشاوة تغطية فيعطي المعلومات عن اشتقاقهما. ثم يقول: "وحمل الظاهريون الختم والتغشية على حقيقتيهما وفوضوا الكيفية إلى علم من لا كيفية له سبحانه، ورؤي عن مجاهد أنه قال: إذا أذنب العبد ضم من القلب هكذا، وضم الخنصر، ثم إذا أذنب ضم هكذا، وضم البنصر، وهكذا إلى الإبهام ثم قال: وهذا هو الختم والطبع والزين". ثم يقول الألوسي "وهو عندي غير معقول"^(١). وعقب ذلك، يذكر ما يجوز في الأوجه البلاغية من استعارة تبعية أو أصلية أو تمثيلية. وأيا ما كان، فالراجح عنده أن الختم والغشاوة ليسا على حقيقتيهما.

ثم يتناول الألوسي مسألة إسناد فعل (ختم) إلى الله تعالى، ويرد على الزمخشري الذي يرى هذا الإسناد مجازاً عقلياً علاقته السببية^(٢). ورأي الزمخشري هذا مستندٌ إلى أصل عند المعتزلة مفاده أنّ منع الإيمان وخلق الضلال قبيح، فلا يجوز إسناده إلى الله تعالى^(٣). ويؤكد أن إسناد الختم إليه عز وجل باعتبار الخلق حقيقةً، و(ختم الله قلوبهم) بناءً على سوء استعدادهم الثابت في علمه

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٣٩٢.

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ١، ص ٨٩-٩٠.

(٣) ينظر: السيد الشريف الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ)، شرح المواقف، ط ١، ٨م، (تحقيق محمود عمر الديماطي)،

دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م، ج ٨، ص ١٨٧-١٨٨.

الأزلي غير المجعول، بل هذا الختم هو من مقتضيات الاستعداد، ويبين أنه لم يكن من الله تعالى إلا إيجاده وإظهار يقينه طبق ما علمه فيهم أولاً، فعلى هذا يحسن الذم للكافرين به^(١).

من الملاحظ أن الألوسي أولاً يخالف من فرط في المجاز فيسَمِّيهم الظاهريين، ويقول بالمجاز في الكلمات التي لا بد من حملها في هذا السياق على المجاز. وفي الوقت نفسه، يتجنب أن يكون ممن أفرط في المجاز وهم المعتزلة حيث بيّن فساد رأيهم. وهذه الطريقة الوسطى التي سلكها الألوسي هي التي عليها سواد أعظم علماء السلف والخلف. ويمكن أن تلاحظ هذه الطريقة الوسطى في تفسير الألوسي في عدة مواضع، كما سنرى إن شاء الله في الأمثلة المفصلة القادمة.

المثال الثاني:

بعد هذه النظرة العامة في المثال الأول إلى آراء العلماء المختلفة باختلاف نظرهم في المجاز وموقف الألوسي منها، يتناول الباحث الآن الأمثلة التي يناقش الألوسي فيها آراء المفرطين ويرد عليهم بناء على تعيين القرينة. ثم ينتقل الباحث إلى الطرف النقيض ليرد على المفرطين في المجاز ويبين كيف يختلف رأي الألوسي عنهم.

أما المفرطون في المجاز فمن أشهرهم المعتزلة، وإنكارهم رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة من أقوالهم المشهورة. ومن الآيات التي استدل بها أئمة أهل السنة على رؤية الله عز وجل قوله: (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (٢٣)) [القيامة: ٢٢، ٢٣]. يقول الألوسي في تفسير الآية: "ومعنى كونها [كون الوجوه] ناظرة إلى ربها أنها تراه تعالى مستغرقة في مطالعة جماله، بحيث تغفل عما سواه، وتشاهده تعالى على ما يليق بذاته سبحانه ولا حجب على الله عز وجل وله جلّ وعلا التنزه الذاتي التام في جميع تجلياته"^(٢). يبدو أن المعنى المقصود عند الألوسي أن المؤمنين ينظرون إلى ربهم ويرؤونه في الآخرة على ما يليق بذاته، وهذا رأي أهل السنة سلفاً وخلفاً^(٣). أما

(١) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١، ص ٣٩٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢٩، ص ١١١.

(٣) حيث قال الطبري: "وأولى القولين في ذلك عندنا بالصواب القول الذي ذكرناه عن الحسن وعكرمة، من أن معنى ذلك تنظر إلى خالقها". الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، جامع البيان، ط ١، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، الناشر: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ - ج ٢٤، ص ٧٣؛ وقال الرازي: "اعلم أن جمهور أهل السنة يتمسكون بهذه الآية في إثبات أن المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة". الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٣٠، ص ٧٣٠.

الذين لا يقبلون رؤية الله تعالى في الآخرة فيؤولون الآية، ويذكر الألوسي من تأويلاتهم ثلاثة أقوال، فيرد عليهم فيها كلها، وفي ذلك تظهر أهمية القرينة وأثرها في التفسير.

القول الأول: هو حمل النظر في الآية على المجاز بقرينة معنى القصر المفاد من تقديم المعمول. حيث قال الزمخشري: "دلّ فيها التقديم على معنى الاختصاص، ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر... فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه: محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص"^(١). وواضح أن الزمخشري يرى أن تقديم المعمول أي تقديم قوله تعالى: {إِلَى رَبِّهَا} على قوله: {نَاطِرَةً} يفيد القصر. وهذا القصر يمنع معنى ظاهر الآية من أن يكون المعنى المقصود، وظاهر الآية هو النظر إلى وجه الله تعالى. فإذا حُملت الآية على الحقيقة، لا يستقيم المعنى عنده، لأنهم ينظرون إلى غيره تعالى. فلا بد من حمله على معنى يجوز معه القصر. بناء على ما سبق فالمعنى المقصود عند الزمخشري التوقع والرجاء، أي إنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم^(٢)، وفيه مراعاة معنى القصر.

أما الألوسي فلا يقبل أن يكون تقديم المعمول في الآية أمراً مانعاً من المعنى الظاهر، حيث يرد عليه بأن تقديم المعمول لا يكون دائماً للقصر بل يكون لمجرد اهتمام بالمقدم وهو في الآية (ربها). ويذكر داعياً ثانياً للتقديم هنا وهو رعاية الفاصلة^(٣). ثم يقوي الألوسي ردّه بدليل عقلي آخر، وهو أننا لو سلّمنا بأن تقديم المعمول قرينة، فالآية بمعنى أن النظر إلى غير الله تعالى قياساً بالنظر إليه تعالى لا يُعد نظراً، ولذا قال في بداية تفسير الآية "مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه" كما ذكرناه آنفاً. فيلاحظ أن الألوسي يعترض الرأي المعتزلي برد دليلهم الذي مفاده أن تقديم المعمول قرينة المجاز ويدحض حجّتهم.

القول الثاني: أنّ النظر على معناه المعروف الحقيقي، إلا أن في الكلام حذف مضاف، والتقدير: (إلى ملك أو رحمة أو ثواب ربها ناظرة). وتعقبه الألوسي بأن الحذف خلاف الظاهر، وما زعموا من الداعي مردود في محله^(٤).

القول الثالث: النظر بمعنى الانتظار، فمعنى الآية يكون: (إلى أنعام ربها منتظرة). هذا القول أيضاً يحمل الآية على المجاز. فيرد الألوسي هذا القول بأمرين، الأول: النظر بمعنى الانتظار لا

(١) الزمخشري، الكشاف، ج ٤، ص ٦٦٣.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٦٣-٦٦٤.

(٣) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ٢٩، ص ١١١.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢٩، ص ١١٢.

يتعدى بالحرف، بل يتعدى بنفسه. أما في الآية فجاء فعل (نظر) متعديا بحرف (إلى). والأمر الثاني: أسند النظر إلى الوجوه في الآية، غير أن النظر بمعنى الانتظار لا يُسند إلى الوجه، فلا يقال: وجه زيد منتظر^(١). فلم يقبل الألوسي الحمل على المجاز بناء على هذين الأمرين (هما: تعدي الفعل بحرف (إلى)، وإسناد النظر إلى الوجوه). وهكذا يبدو للباحث أنَّ هذين الأمرين قرينة دالة على إثبات المعنى الحقيقي عند الألوسي.

المثال الثالث:

مثال آخر للإفراط في الحمل على المجاز ما ورد في تفسير الزمخشري لقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ) [النمل: ٤]، حيث يرى في التزيين مجازاً، ويذكر توجيهين بلاغيين: الأول منهما استعارة في كلمة (زَيَّن)، لما متّعهم الله بطول العمر وسعة الرزق، فجعلوا إنعام الله بذلك عليهم وإحسانه إليهم ذريعة إلى اتباع شهواتهم، فكأنه زين لهم بذلك أعمالهم. والوجه الثاني المجاز العقلي في إسناد فعل (زين) إلى الله تعالى لأنه خلق الشيطان الذي زين وأمهله^(٢). وفي كلا الوجهين الأمر الذي يمنع ظاهر الآية أي تزيين الله تعالى أعمال الكافرين لهم إيجاب رعاية قاعدة الصلاح والأصلح. وهذا الأمر قرينة عقلية للمجاز عند الزمخشري، وهو مبني على اعتقادهم الباطل.

واعترض الألوسي بالاستفادة من حاشية الطيبي على هذا التأويل بالأدلة العقلية واللغوية. أولاً: عند أهل السنة والجماعة لا يجب مراعاة الأصلح في هذا أو غيره، إذ لا واجب على الله سبحانه وتعالى أن يخلق ما صلح لعباده دائماً. ثانياً: تركيب الآية وألفاظها دالة على المعنى الحقيقي؛ حيث إن تركيب الآية من إيقاع لفظ المضارع في صلة الموصول (أي في قوله {لَا يُؤْمِنُونَ} بعد {الذين}) والماضي في خبره (أي قوله {زَيَّنَّا}) من باب تحقيق الخبر. وعلاوة على هذا، جاء اللفظ {لَا يُؤْمِنُونَ} بالمضارع دالاً على استمرارهم على الكفر وأنهم لا يُتوقع منهم الإيمان. وصيغة الماضي في {زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ} أمانة لحكم الشقاء عليهم في الأزل والختم على قلوبهم وأنه تعالى زين لهم سوء أعمالهم. وجاء بعد ذلك ترتيب قوله تعالى: {فَهُمْ يَعْمَهُونَ} بالفاء عليه، والفاء لترتيب المسبب على السبب^(٣).

(١) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ٢٩، ص ١١٢.

(٢) ينظر: الزمخشري، الكشاف، ج ٣، ص ٣٥٢-٣٥٣.

(٣) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٩، ص ٣٤٨.

المثال الرابع:

هذا المثال للطائفة الثانية وهم المفرطون في المجاز أي الذين يرون لزوم ظاهر الألفاظ بدعوى عدم التأويل عند السلف. فمن المواضع التي خالفهم فيها الألوسي تفسير قوله تعالى: (يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ) [القلم: ٤٢]. حيث يفسر بعض العلماء كلمة (ساق) المذكورة في الآية بنسبتها إلى الله تعالى وتعد (ساق) عندهم من الصفات الخبرية. ومنهم السعدي الذي يقول في تفسير الآية: "إذا كان يوم القيامة، وانكشف فيه من القلاقل والزلازل والأحوال ما لا يدخل تحت الوهم، وأتى الباري لفصل القضاء بين عبادهم ومجازاتهم فكشف عن ساقه الكريمة التي لا يشبهها شيء، ورأى الخلائق من جلال الله وعظمته ما لا يمكن التعبير عنه..."^(١).

أما الألوسي فيقول في تفسير (ساق): "والساق ما فوق القدم وكشفها والتشهير عنها مثل في شدة الأمر وصعوبة الخطب، حتى إنه يستعمل بحيث لا يتصور ساق". ثم يطلع القارئ على استخدام هذا التعبير بالشواهد الشعرية، ويذكر تفسير ابن عباس على هذا المنوال.

فيلاحظ أن هذه العبارة عند الألوسي تدل على شدة الأمر في يوم القيامة بحيث يُنَّاسَى المعنى الأصلي للكلمة وهو العضو. ثم يذكر توجيهات بلاغية أخرى، فيرى في الآية إما استعارة تمثيلية، أو استعارة تصريحية. والذي يُفهم من كلامه "حتى إنه يستعمل بحيث لا يتصور ساق" أنه في استخدام هذا التعبير لا يتصور في الأذهان شكل الساق بأي وجه من الوجوه. ويرى الباحث أن هذه الجملة إشارة إلى القرينة العقلية.

أما في قضية نسبة الساق إلى الله تعالى فيذكر الألوسي أولاً أن مستندهم لهذا الرأي رواية أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما^(٢). ثانياً، في مقابل الرواية الأولى يسرد الألوسي رواية أخرى تُروى عن سعيد بن جببر، تفيد أنه غضب غضباً شديداً من الذين يسندون ساقاً إلى الله تعالى. وعقب ذلك يحمل الألوسي الرواية الأولى على المجاز بالطريقة التي حمل الآية عليه. وبناء على هذا، يُفهم من ذكر الألوسي مستند من فسر لها على الظاهر ومما أرفقه من اعتراض أحد أئمة السلف على هذا

(١) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن، ط ١، (تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ، ص: ٨٨١.

(٢) والرواية كما يأتي: عن أبي سعيد قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً". البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب {يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ}، رقم الحديث: ٤٩١٩، ج ٦، ص ١٥٩. ينظر أيضاً: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراف الساعة، باب قصة الجساسة، رقم الحديث: ٢٩٤٢، ج ٤، ص ٢٢٥٨.

الرأي أن الألوسي يرى الأمر غير متفق عليه عند السلف. ويفهم من تأويله الرواية الأولى أن الراجح عنده المعنى المجازي.

فيمكن القول إن الألوسي يفسر الكشف عن الساق بالمجاز استناداً للقريظة العقلية، وهي استحالة أن يكون له تعالى عضو، وبقرينة المقام حيث لا ترد الآية في إثبات الصفة إلى الله تعالى، بل الكلام في هول يوم القيامة وعظمته، ويؤكد رأيه بالشواهد الشعرية التي ذكرها ابن عباس وغيره للمعنى المجازي في الكشف عن الساق. فبهذا التفسير يختلف الألوسي مع الذين حملوا الآية على الحقيقة.

المثال الخامس:

من الصفات الخبرية لله تعالى التي اختلفت فيها آراء العلماء نسبة العين إليه تعالى. وقد وردت كلمة (عين) بصيغة الأفراد أو بصيغة الجمع مضافةً إلى الضمير الذي يرجع إلى الله تعالى، ولم ترد هذه الإضافة بالصراحة مثل عبارة (يد الله). والمواضع الخمسة: (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا) [هود: ٣٧]، و(وَأَلْقَيْنُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي) [طه: ٣٩]، و(فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا) [المؤمنون: ٢٧]، و(وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا) [الطور: ٤٨]، و(تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ) [القمر: ١٤].

وجمهور السلف والخلف أولوا هذه الآيات بالمعاني المتنوعة بالطريقة التي تليق بالله سبحانه. مع هذا، بعض العلماء أثبتوا لله تعالى صفة العين مستنداً إلى الآيات السابقة. ومنهم ابن خزيمة، إذ يقول: "نحن نقول لربنا الخالق عيان يبصر بهما"^(١). وروى البيهقي عن سفيان بن عيينة، أنه يقول: "ما وصف الله تبارك وتعالى به نفسه في كتابه فقراءته تفسيره، ليس لأحد أن يفسره بالعربية ولا بالفارسية"^(٢). والبيهقي نفسه يقول: "ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة لا من حيث الحدة أولى وبالله التوفيق"^(٣). ويبدو أنهم يعدّون الآيات المذكورة من المتشابهات ويقومون بالتفويض كما هو منهجهم العام.

(١) ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق السلمي النيسابوري (ت ٣١١هـ)، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ط ٥، ٢، (تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ج ١، ص ١١٣.

(٢) البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني (ت: ٤٥٨هـ)، الأسماء والصفات، ط ١، ٢، (تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي)، مكتبة السواددي، جدة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ج ٢، ص ١١٧.

(٣) البيهقي، الأسماء والصفات، ج ٢، ص ١١٧.

وعلى الرغم من إثبات بعض العلماء صفة العين مع التفويض إلا أن هناك روايات فيها تأويل السلف لهذه الآيات، ومن أشهرهم روايات عن حبر الأمة وترجمان القرآن ابن عباس -رضي الله عنهما-، إذ إنه يؤول قوله تعالى (بأعيننا) بقوله: بمرأى منا. وهناك تأويلات أخرى، لكن للاختصار ننقل إلى تفسير الألوسي للآيات المذكورة، ونرى موقفه بين التأويل والتفويض، وأثر القرينة في ترجيحه.

قال الألوسي في تفسير قوله تعالى: (وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا) [هود: ٣٧]: "والأعين حقيقة في الجارحة وهي جارية مجرى التمثيل كأن الله سبحانه أعيناً تكلؤه من تعدى الكفرة ومن الزيف في الصنعة، والجمع للمبالغة وقد انسلخ عنه لإضافته على ما قيل معنى القلة وأريد به الكثرة، وحينئذ يقوي أمر المبالغة. ... وجوز أن يكون المراد الحفظ الكامل على طريقة المجاز المرسل لما أن الحفظ من لوازم الجارحة"^(١).

وفي تفسير قوله تعالى: (وَالْقَيْثُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي) [طه: ٣٩] قال: "و(على عيني) أي بمرأى مني، ... وهو استعارة تمثيلية للحفظ والصون فإن المصون يجعل بمرأى والصنع الإحسان، قال النحاس: يقال صنعت الفرس إذا أحسنت إليه. والمعنى وليفعل بك الصنعة والإحسان وتربى بالحنو والشفقة وأنا مراعيك ومراقبك كما يراعي الرجل الشيء بعينه إذا اعتنى به"^(٢).

وفي تفسير قوله تعالى: (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا) [الطور: ٤٨] قال: "أي في حفظنا وحراستنا، فالعين مجاز عن الحفظ، ويتجاوز بها أيضاً عن الحافظ وهو مجاز مشهور"^(٣). وفسر الآيات في سورة المؤمنون والقمر كما فسر فيما سبق^(٤).

وهكذا نرى أن الألوسي فسر قوله تعالى (أعيننا) و(عيني) بالحمل على المجاز، إما بطريق الاستعارة التمثيلية أو المجاز المرسل، وعدّ هذا الحمل على المجاز مشهوراً. وبقوله (والأعين حقيقة في الجارحة) يصرّح بأن المعنى الحقيقي يفيد أنه جارحة الإنسان، ولا يليق بذات الله تعالى. وكذلك يرى أن هذه الكلمة جاءت بصيغة الجمع لإفادة المبالغة، وهذه من القرائن الدالة على المعنى المجازي عنده أيضاً.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١١، ص ٤٣٩-٤٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٦، ص ٣٠١.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٩٤.

(٤) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٨، ص ٦٢؛ ينظر أيضاً: الألوسي، روح المعاني، ج ٢٦، ص ١٩٧.

المثال السادس:

من الفرق التي تستغل المجاز لتأييد مذاهبها العقديّة الشيعيّة، والمثال الذي يردّ فيه الألوسي على الشيعة بقرينة المجاز هو تفسيره لقول الله تعالى: (يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا) [مريم: ٦]. حيث إن الشيعة استدلت بهذه الآية على قولهم: إن الأنبياء عليهم السلام يُورَثون أموالهم؛ لأنّ الوراثه المذكورة في هذه الآية حقيقة في وراثه المال، ولا داعي إلى الصرف عن الحقيقة^(١). أما مذهب أهل السنة فهو أن الأنبياء عليهم السلام لا يُورَثون مالا.

قال الألوسي في معرض رده على الشيعة: "قولهم لا داعي إلى الصرف عن الحقيقة، قلنا: الداعي متحقق وهي صيانة قول المعصوم عن الكذب ودون تأويله خرط القتاد، والآثار الدالة على أنهم يُورَثون المال لا يعول عليها عند النقاد". كما وضّحنا سابقا فإن (الداعي) من المصطلحات التي يستخدمها الألوسي بدل القرينة. فمن الظاهر أن الألوسي يرى أن ما جاء صحيحاً عن النبي المعصوم صلى الله عليه وسلم قرينة مانعة لمعنى ظاهر الآية. وتأويله يتطلب التكلف الثقيل، ولا يحصل إلا بمشقة عظيمة. أما الروايات التي استندت الشيعة إليها فغير مقبولة من حيث علم الحديث.

والذي جاء صحيحا ويُسند الألوسي رأيّه إليه هو حديث: "إِنَّ الْعُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوْرَثُوا دِينَارًا، وَلَا دِرْهَمًا، وَإِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحَظِّ وَافِرٍ" أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده^(٢). ورواه الدارمي وابن ماجه وأبو داود في سننهم وغيرهم^(٣). والألوسي ذكر هذه الرواية من طريق الشيعة أيضا، حيث رواها الكليني في (الكافي) برواية جعفر الصادق رضي الله عنه^(٤). ثم يقول الألوسي: "وكلمة (إنما) مفيدة للحصر قطعاً باعترااف الشيعة، والوراثه في الآية

(١) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ١٦، ص ٢١.

(٢) اللفظ من مسند أحمد بن حنبل. ينظر: أحمد ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد (ت ٢٤١هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، رقم الحديث: ٢١٧١٥.

(٣) الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي، باب في فضل العلم والعالم، رقم الحديث: ٣٥٤؛ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، رقم الحديث: ٢٢٣؛ أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، رقم الحديث: ٣٦٤١.

(٤) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ط ٥، (تحقيق علي أكبر الغفاري)، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٢٣، ص ٣٢.

محمولة على ما سمعت ولا نسلم كونها حقيقة لغوية في وراثة المال". فيلاحظ أن الألوسي يرد على الشيعة في هذه المسألة بالأدلة النقلية من روايتهم أنفسهم، وبالأدلة اللغوية.

المثال السابع:

من الفرق الباطلة التي دافع الألوسي عن عقيدة أهل السنة والجماعة أمامهم فرقة الجهمية. حيث حاول جهم بن صفوان الذي يُعدُّ إماماً لهذه الفرقة أن يفسّر الآيات التي تفيد الخلود في الجنة وجهنم تفسيراً مجازياً، وأن يصرفها على معنى المكث الطويل. إذ يُحمل عندهم قوله تعالى (خالدين فيها) ومثله على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد.

وقد ذكر الألوسي أقوال الفرق في تفسير قول الله تعالى: (وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [البقرة: ٢٥]: "ولما ذكر سبحانه وتعالى مسكن المؤمنين ومطعمهم ومنكحهم، وكانت هذه الملائكة لا تبلغ درجة الكمال مع خوف الزوال، ... أَعْقَبَ ذلك بما يزيل ما ينغص إنعامه، من ذكر الخلود في دار الكرامة. والخلود عند المعتزلة البقاء الدائم الذي لا ينقطع، وعندنا البقاء الطويل انقطع أو لم ينقطع، واستعماله في المكث الدائم من حيث إنه مكث طويل لا من حيث خصوصه حقيقة وهو المراد هنا، وقد شهدت له الآيات والسنن. والجهمية يزعمون أن الجنة وأهلها يفتنيان وكذا النار وأصحابها، والذي دعاهم إلى هذا أنه تعالى وَصَفَ نَفْسَهُ بأنه الأول والآخر، والأولية تقدّمه على جميع المخلوقات، والآخرية تأخّره، ولا يكون إلا بفناء السيّء، ولو بقيت الجنة وأهلها كان فيه تشبيه لمن لا شبيه له سبحانه وهو محال، ولأنه إن لم يعلم أنفاس أهل الجنة كان جاهلاً تعالى عن ذلك، وإن علم لزم الانتهاء وهو بعد الفناء. ولنا النصوص الدالة على التآبيد والعقل معها"^(١). ثم يذكر الألوسي أدلته العقلية ردّاً على هذا الزعم في ذلك الموطن.

ويذكر الألوسي ردّه على هذا القول في مواضع أخرى من تفسيره في تفسير النصوص التي لها صلة بهذا الموضوع. ومنها قول الله تعالى (مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ) [النحل: ٩٦]: قال الألوسي: "(وَمَا عِنْدَ اللَّهِ) من خزائن رحمته الدنيوية والأخروية باقٍ لا نفاذ له أما الأخروية فظاهر، وأما الدنيوية فحيث كانت موصولة بالأخروية ومستتبعة لها فقد انتظمت في سلك الباقيات الصالحات. وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن جبير أن المراد بما عند الله في الموضعين الثواب الأخروي واختاره بعض الأئمة، وفي إثبات الاسم على صيغة المضارع من الدلالة على الدوام ما لا يخفى. وردّ بالآية

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٢، ص ٥٧.

على جهنم بن صفوان حيث زعم أن نعيم الجنة منقطع"^(١). وكلام الألوسي هذا من أبرز ردوده عليهم.

أما المثال الذي له صلة بالقرينة ففي تفسير الآية الكريمة: (خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ) [التوبة: ٢٢] قال الألوسي: "(خالدين فيها) أي الجنات (أبدًا) تأكيد لما يدل عليه الخلود، ودفع احتمال أن يراد منه المكث الطويل"^(٢). فالألوسي يرى (أبدًا) قرينة مانعة من حمل الكلام على المجاز مخالفًا لجهنم بن صفوان.

ويتضح لنا مما سبق أن الألوسي استفاد من القرائن للحمل على المجاز أو في الرد على من حمل الآيات المتعلقة بالعقيدة على المجاز. وهو يذكر القرائن المتصلة والمنفصلة للرد على التأويل الباطل.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ١٤، ص ٢٨٤-٢٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٢٦٦.

المبحث الثالث: أثره في تفسير آيات الأحكام

يتناول الباحث هنا أثر تعيين قرينة المجاز في ترجيحات الألوسي في تفسير آيات الأحكام من خلال بعض الأمثلة.

المثال الأول:

في الآية الكريمة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا) [النساء: ٤٣] مسألتان ذواتا علاقة بالمجاز وقرينته.

المسألة الأولى في قوله تعالى (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا)، هناك اختلاف بين العلماء حول المراد من الصلاة. فذهب أبو حنيفة إلى أن المراد بها حقيقة الصلاة، وهو ومروى عن علي كرم الله وجهه ومجاهد وقتادة^(١). وذهب سعيد بن المسيب، والضحاك وعكرمة والحسن إلى أن المراد منها مواضع الصلاة وهي المساجد والآية على المجاز. أما مذهب الإمام الشافعي فهو الجمع بين الحقيقة والمجاز^(٢). وعلى القول الثاني والثالث يُحكم بالنهي عن دخول الجُنُب للمسجد إلا في حالة العبور، كما يُنهي عن إقامة الصلاة حال السُّكْرِ^(٣).

وقال الألوسي في هذه المسألة: "وروي عن ابن المسيب والضحاك وعكرمة والحسن أن المراد من الصلاة مواضعها، فهو مجاز من ذكر الحال وإرادة المحل، بقرينة قوله تعالى فيما يأتي: (إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ) فإنه يدل عليه بحسب الظاهر. فالآية مسوقة عن نهى قربان السكران المسجد تعظيماً له، وفي الخبر (جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم). ويأباه ظاهر قوله تعالى: (حتى تعلموا

(١) ينظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٥٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ط ٢، ١٠م، (تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، ج ٥، ص ٢٠٢؛ الصابوني، محمد علي، روائع البيان تفسير آيات الأحكام، ط ٣، ٢م، مكتبة الغزالي، - دمشق، مؤسسة مناهل العرفان - بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م، ج ١، ص ٤٨٤.

(٢) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ٦، ص ٤٥.

(٣) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٥، ص ٢٠٢؛ الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، ج ١، ص ٤٨٤.

ما تقولون). ورُوي عن الشافعي رضي الله تعالى عنه أنه حملُ الصلاة على الهيئة المخصوصة وعلى مواضعها مراعاةً للقولين، وفي الكلام حينئذ الجمع بين الحقيقة والمجاز ونحن لا نقول به^(١).

يذكر الألوسي أن قرينة الحمل على المجاز بطريقة المجاز المرسل الذي علاقته الحالية على القول الأول هو قوله تعالى (إلا عابري سبيل). ويرى الفريق الأول أن الاستثناء لا يصح بحمل الصلاة على معنى الهيئة المخصوصة. إلا أن الألوسي يخالفهم في ذلك، لأن معنى الاستثناء عنده: "لا تقربوا الصلاة جنباً في حال من الأحوال إلا حال كونكم مسافرين"^(٢).

ومن ناحية أخرى، يردّ الألوسي على هذا القول بقرينة أخرى؛ إذ يقول بعد ذكر أدلتهم: "ويأباه ظاهرُ قوله تعالى: (حتى تعلموا ما تقولون)". أي يدل قوله تعالى هذا على أن المراد هو النهي عن قربان السكران نفس الصلاة. حيث لا يوجد للمسجد قولٌ مشروعٌ خاصٌ يمنع السكر منه، أما الصلاة ففيها أقوالٌ مشروعة من قراءة ونحوها، وحالة السكر تمنع أدائها^(٣). ثم يردّ الألوسي على قول الشافعي بأنَّ الجمع بين الحقيقة والمجاز غير جائز من حيث الأصول عنده.

أما المسألة الثانية ففي قول الله تعالى (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ). اختلفت أقوال العلماء في المراد من الملامسة المذكورة في الآية. فعند الفريق الأول من العلماء المراد بها هو الجماع. وهو مروي عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه وابن عباس رضي الله عنهما والحسن. وهو مذهب أبي حنيفة، فاللمس عنده لا ينقض الوضوء ولو بشهوة. أما الفريق الثاني فالمراد بها عندهم اللمس باليد مطلقاً. وهذا القول مروي عن ابن مسعود رضي الله عنه، وابن عمر رضي الله عنهما، والشعبي. وهو مذهب الإمام الشافعي. وعلى هذا القول لمس المرأة ينقض الوضوء. والفريق الثالث يقيد اللمس الذي ينقض الوضوء بالشهوة، حيث إن اللمس عندهم إن كان بشهوة انتقض الوضوء، وإن كان بغير شهوة لم ينتقض^(٤).

أما الألوسي فهو يفسر الملامسة بالجماع، ويقدم هذا القول في تفسيره، حيث يقول: "(أو لامستم النساء) يريد سبحانه: أو جامعتم النساء، إلا أنه كنى بالملامسة عن الجماع، لأنه مما يستهجن

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٦، ص ٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٤٨.

(٣) ينظر: الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، ج ١، ص ٤٨٤.

(٤) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٥، ص ٢٢٣؛ الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، ج ١، ص

التصريح به أو يُستحي منه. وإلى ذلك ذهب عليّ كرم الله تعالى وجهه وابن عباس رضي الله تعالى عنهما والحسن فيكون إشارة إلى الحدث الأكبر كما أن الأول إشارة إلى الحدث الأصغر.

وعن ابن مسعود والنخعي والشعبي أن المراد بالملامسة ما دون الجماع، أي ماسستهم بَشَرْتَهُنَّ ببشرتكم، وبه استدل الشافعي رضي الله تعالى عنه على أن اللمس ينقض الوضوء، وبه قال الزهري والأوزاعي. وقال مالك والليث بن سعد وأحمد في إحدى الروايات عنه: إن كان اللمس بشهوة نقض وإلا فلا^(١).

ثم ذكر الألوسي الأحكام التي تتبني على الأقوال الثلاثة المذكورة، وتطرق إلى أدلتهم. وموجز المسألة: أن الشافعية استدلّت بقراءة حمزة والكسائي: (أو لَمَسْتُمْ)، أما الحنفية فيحملون القراءتين على المجاز. والذي يكون شاهداً لبحثنا عن قرينة المجاز هو قول الألوسي: "فيكون إشارة إلى الحدث الأكبر كما أن الأول إشارة إلى الحدث الأصغر". يبدو للباحث أن الألوسي يرى ذكر ملامسة النساء بمعنى الجماع الذي ينقض الغسل وهو الحدث الأكبر، جاء مقابلةً لذكر المجيء من الغائط الذي ينقض الوضوء وهو الحدث الأصغر. وهذه الإشارة قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي لـ(لامستم). وإلى جانب ذلك، ذكر الألوسي الأحاديث المروية عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها وضعت يدها على قدميه صلى الله عليه وسلم وهو ساجد^(٢).

واتضح لنا أن تعيين الألوسي لقرينة المجاز مستنداً إلى الأدلة اللفظية مثل المقابلة، وبالأدلة المروية أثر في ترجيحه الفقهي. وقد ذكر الباحث أن اعتبار المقابلة بين الألفاظ التي وردت في الآية نفسها، والمرويات المقبولة من الأمور التي تضبط تعيين قرينة المجاز.

المثال الثاني:

لا خلاف بين الأمة الإسلامية في وجوب الحج، إلا أنه بناءً على صيغة الأمر في قول الله تعالى (أتموا) الذي ورد في قوله تعالى (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) [البقرة: ١٩٦] اختلف العلماء في مسألة: هل العمرة واجبة كالحج أم لا؟ حيث إن فعل الأمر يقع على الحج والعمرة معاً.

(١) الألوسي، روح المعاني، ج ٦، ص ٥٣.

(٢) ينظر: مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم الحديث: ٤٨٦، ج ١، ص ٣٥٢؛ أحمد ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مسند النساء، رقم الحديث: ٢٥٦٥٥، ج ٤٢، ص ٤٣٨.

وفي حكم العمرة ذهب الشافعية والحنابلة إلى أنها واجبة كالحج، وهو مروي عن علي كرم الله وجهه وابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم. أما الحنفية والمالكية فذهبوا إلى أن العمرة سنة، وهو مروي عن ابن مسعود وجابر بن عبد الله^(١). أما الألوسي فيقول: "فلا دلالة في الآية على أكثر من وجوب الإتمام بعد الشروع فيهما"^(٢). ومن الظاهر أنه يصرح بأنه أمرٌ لإتمام الحج والعمرة بعد الشروع، ولا تدل الآية على وجوب العمرة.

ويناقش الألوسي الآراء المختلفة وأدلتها، أما الباحث فسيذكر قوله المتعلق بقرينة المجاز. فمن أدلة من يرى العمرة واجبة مثل الحج قراءة شاذة: (أقيموا الحج والعمرة). يقول الألوسي في هذه المسألة: "وإدعاء أن المعنى انتوا بهما حال كونهما تامين مستجمعي الشرائط والأركان، وهذا يدل على وجوبهما لأن الأمر ظاهر فيه، ويؤيده قراءة «وأقيموا الحج والعمرة» ليس بسديد.

أما أولاً: فلأنه خلاف الظاهر وبتقدير قبوله في مقام الاستدلال يمكن أن يجعل الوجوب المستفاد من الأمر فيه متوجهاً إلى القيد- أعني تامين- لا إلى أصل الإتيان كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: (بيعوا سواء بسواء).

وأما ثانياً: فلأن الأمر في القراءة محمول على المعنى المجازي المشترك بين الواجب والمندوب- أعني طلب الفعل- والقرينة على ذلك الأحاديث الدالة على استحباب العمرة، فقد أخرج الشافعي في الأم وعبد الرزاق وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وابن ماجه أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: (الحج جهاد والعمرة تطوع). وأخرج الترمذي وصححه- عن جابر- أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن العمرة، أواجبة هي؟ قال: (لا، وأن تعتمروا خير لكم)^(٣).

وهكذا يلحظ أن الألوسي يردّ على القول بوجوب العمرة مستنداً إلى القراءة الشاذة بوجهين. يذكر في الوجه الثاني احتمالاً دلالة صيغة الأمر على الندب بالحمل على المجاز. وقرينة هذا المجاز الأحاديث الدالة على أن العمرة مستحبة ومندوبة، وليست بواجبة.

(١) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٦٥-٣٦٧؛ الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، ج ١، ص ٢٤٦.

(٢) ينظر: الألوسي، روح المعاني، ج ٣، ص ١٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧١.

المثال الثالث:

في تفسير الآية الكريمة: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) [البقرة: ٢٢٢]، مسائل خلافية كثيرة بين الفقهاء، إلا أن الباحث يتناول ما يتعلق بالحمل على المجاز وبتعيين قرينته، وهو الاختلاف في المقصود من الطهر في قوله تعالى (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) وفي وقت حل قربان المرأة.

ذهب الجمهور (المالكية والشافعية والحنبلية) إلى أن الطهر الذي يحل به الجماع هو الاغتسال بعد انقطاع الدم كطهور الجنب، وأنها لا تحل حتى ينقطع الحيض وتغتسل بالماء. أما عند الأحناف فالمراد بالطهر انقطاع الدم، فإذا انقطع دم الحيض حلّ للرجل الجماع قبل الاغتسال، إلا أنه إن كان انقطاعه قبل عشرة أيام (وهي المدة الأقصى عند الأحناف) لم يجز حتى تغتسل. وذهب الفريق الثالث في هذه المسألة -ومنهم طاووس ومجاهد- إلى أنه يكفي في حلّها أن تغسل فرجها وتتوضأ للصلاة^(١).

أما الألوسي فبعد ذكر قول الإمام أبي حنيفة في هذه المسألة، ذكر رأي الشافعية وأدلتهم، ثم بدأ يعالجها. ويبيّن أن الشافعية استدلت بقراءة حمزة والكسائي وعاصم -في رواية ابن عياش- (حَتَّى يَطْهُرْنَ) بالتشديد، حيث إن صيغة التضعيف في الفعل يستفاد منها الطهارة الكاملة، والطهارة الكاملة للنساء عن الحيض هو الاغتسال، وحملوا القراءة المشهورة بالتخفيف على القراءة بالتشديد.

ثم ذكر الألوسي دليلهم الثاني بقوله: "وأيضاً قوله تعالى: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ) يدلّ التزاماً على أن الغاية هي الاغتسال؛ لأنه يقتضي تأخر جواز الإتيان عن الغسل، فهو يُقَوِّي كَوْنَ المراد بقراءة التخفيف الغُسل لا الانقطاع، وربما يكون قرينةً على التجوز في الطهر بحمله على الاغتسال، إن لم يسلم ما تقدم، وعلى فرض عدم تسليم هذا وذاك والرجوع إلى القول بأن قراءة التخفيف من الطهر وهو حقيقة في انقطاع الدم لا غير، ولا تجوّز ولا قرينة، وقراءة التشديد من التطهر، ويستفاد منه الاغتسال"^(٢). وفي هذا نرى أن الشافعية حملوا القراءة المخففة على معنى المشددة بدليل ما جاء في دوام الآية: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ)، فمعنى الآية عندهم: ولا تقربوهنَّ حَتَّى يغتسلن، فإذا اغتسلن فأتوهن. أما الألوسي فيبدو للباحث أنه لا يرى أن كلمة (يَطْهُرْنَ) بقراءة التخفيف بمعنى الاغتسال،

(١) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ٨٨؛ الصابوني، روائع البيان في تفسير آيات الأحكام، ج ١، ص

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ٣، ص ٢٦٨.

بل يرى أنها على معناها الحقيقي، وهو انقطاع الدم مطلقاً، وإذن فلا تجوز فيها؛ لأنه ليس هناك قرينة صارفة عن هذا المعنى الحقيقي.

ثم ذكر الألوسي استدلال الحنفية فقال: "ولما رأى ساداتنا الحنفية أن هاهنا قراءتين التخفيف والتشديد وأن مؤدّى الأولى انتهاء الحرمة العارضة على الحل بانقطاع الدم مطلقاً، فإذا انتهت الحرمة العارضة حلت بالضرورة، وأن مؤدّى الثانية عدم انتهائها عنده بل بعد الاغتسال. ورأوا أن الطهر إذا نسب إلى المرأة لا يدلّ على الاغتسال لغه بل معناه فيها انقطاع الدم وهو المروي عن ابن عباس ومجاهد. ... ولا يُعارض ذلك ما في القاموس لجواز أن يكون بيانا للاستعمال، ولو مجازاً على ما هو طريقته في كثير من الألفاظ، وأن الحمل على الاغتسال مجازاً من غير قرينة معينة له مما لا يصح. واعتبار (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأَتُوهُنَّ) قرينة بناء على ما ذكروا ليس بشيء. وما ذكروه في وجه الدلالة من الاقتضاء فيه بحثٌ لأنّ- الفاء- الداخلة على الجملة التي لا تصلح أن تكون شرطاً كالجملة الإنشائية لمجرد الربط. ... ولو سلّم فاللزام تأخّر جواز الإتيان عن الغسل في الجملة لا مطلقاً حتى يكون قرينة على أن المراد بقراءة التخفيف أيضاً الغسل وأن القول بأن إحدى الغائتين داخلة في الحكم والأخرى خارجة خلاف المتبادر = احتاجوا^(١) للجمع بجعل كلّ منهما آيةً مستقلةً فحملوا الأولى على الانقطاع بأكثر المدة، والثانية لتمام العادة التي ليست أكثر مدة الحيض"^(٢).

ولكل فريق أدلة مبسطة، ومناقشتها بشكل تفصيلي في كتب الفقه، والذي يهمنا هنا أن الراجح عند الألوسي في هذه المسألة قول الحنفية، وهو يردّ على قول الشافعية الذي مفاده حمل قراءة التخفيف على قراءة التشديد مجازاً، بعدم وجود القرينة.

وبناء على ما سبق، اتضح لنا أن لتعيين الألوسي لقرينة المجاز أثراً في اختياراته التفسيرية في تفسير آيات الأحكام.

(١) قوله: (احتاجوا) هو جواب قوله: (ولما رأى ساداتنا الحنفية ...). هذا ملاحظة المحقق لتفسير روح المعاني، ينظر: الألوسي،

روح المعاني، ج ٣، ص ٢٦٩، الهامش رقم ٤.

(٢) الألوسي، روح المعاني، ج ٣، ص ٢٦٨-٢٦٩.

الخاتمة

في ختام هذه الرسالة، يسجل الباحث النتائج التي تمّ التوصل إليها:

١. أسلوب المجاز من الأساليب البيانية التي يستعين به المتكلم على التعبير عما في ضميره بطرقٍ مُتَعَدِّدة، وكان هذا الأسلوب معروفاً عند أهل اللغة والأدب منذ العصر الجاهلي، وقد تفنن فيه الشعراء، وأبدع فيه البلغاء.
٢. بدأت الدراسات المجازية منذ القرن الثاني، إذ نجد البذور الأولى للدراسة المجازية عند سيبويه والفراء. ثمّ كان تطوره على يد من بعدهم نحو أبي عبيدة، والجاحظ وابن قتيبة. فقد ظهر في كتاباتهم مصطلح المجاز وكثرت الأمثلة عليه. ومع ذلك، فقد سمى العلماء الذين فهموا الظاهرة المجازية (المجاز) بأسماء مختلفة. وشاع مصطلح الاتساع والاستعارة كما شاع مصطلح المجاز. ثم استقر مصطلح (المجاز) في الأذهان والألسن ووضع العلماء تعريفات له. وعقب ذلك، حددوا إطار مصطلح المجاز بداية من القرن الخامس الهجري.
٣. وللمجاز أثر مهم في فهم القرآن، وله جانب جمالي يُعدّ عنصراً أساسياً في فصاحة القرآن وهو جزء متمم لحسن بلاغته.
٤. على الرغم من أن جمهور العلماء قبلوا وجود المجاز في اللغة والقرآن، حيث إنه معروف بطبيعة اللغة وشهادة جهود العلماء؛ إلا أن بعضاً من العلماء يذهبون إلى عدم وجود المجاز في اللغة أو في القرآن.
٥. من الملاحظ أنّ منكري المجاز إنما حملهم على هذا الرأي الغيرة الدينية والرغبة في المحافظة على العقيدة الصحيحة. حيث إن بعض الفرق العقدية نحو المعتزلة، والشيعة وغيرهما توسعت في حمل ألفاظ المجاز بما يناسب مزاعمها. فجعل منكرو المجاز إنكاره سداً لباب التأويل المجازي يحاولون به تنزيه الله تعالى عما لا يليق به. لكنّ الحل لمشكلة الإفراط في الحمل على المجاز لا يكون بإنكاره، بل بضبط الأمر وفق القواعد العلمية. ومن هنا اشترط العلماء وجود القرينة في المجاز.
٦. إن اشتراط القرينة في المجاز بأنواعه المختلفة أمرٌ مُتَّفَقٌ عليه بين البيانيين والأصوليين والمفسرين، ولذلك وَضَعُوا قِيَدَ القرينة في تعريف المجاز، بوصفه عنصراً أساسياً وضرورياً؛ من أجل تمييز الحقيقة من المجاز، والتفريق بين المجاز وقول الجاهل والكذب.

٧. إن تعيين قرينة المجاز في تفسير القرآن هو النقطة الفاصلة بين التأويل الصحيح المقبول والتأويل الفاسد المردود وهو نقطة الاستناد التي يركز إليها المفسر في تأويله، وهي مُعْتَمَدُهُ في صَرْفِ كلام الله تعالى من الحقيقة إلى المجاز. وبفقدان القرينة يمكن أن تُحْمَلَ الحقائق على المجاز، فتفتَح أبواب التأويلات الباطلة. وفي الوقت نفسه عدم اعتبارها يُلْغِي المجاز الذي يتطلبه المعنى، ومن هنا تستبين وظيفة القرينة في حفظ الدارسين عن الإفراط والتفريط في شأن المجاز.

٨. اعتنى الألوسي بالقضايا البيانية عموماً وبقضية المجاز خصوصاً. وهو يذكر المجاز بين الوجوه البلاغية التي تحتلها الآية التي هو في صدد تفسيرها، ويستفيد من أنواع المجاز في بيان المعنى المقصود ويشرح ما يضيفه المجاز لبلاغة الآية وتقوية معناها. كذلك يبين الأمر الذي يصرف الآية عن الحقيقة إلى المجاز.

٩. إن قرائن المجاز التي استدلل بها الألوسي رحمه الله قد تنوعت بين اللفظية وغير اللفظية، والمتصلة والمنفصلة، والحالية والعقلية والعادية.

١٠. إن تعيين قرينة المجاز له عدة طرق، منها التصريح بالقرينة والتنصيب عليها، ومنها التلميح بها، ومنها الإشارة الخفية إليها؛ بناءً على المسلمات العلمية المعروفة بين العلماء.

١١. إن الألوسي قد يسكت عن تعيين قرينة المجاز أحياناً؛ استغناءً بظهورها، ويكتفي بالتنصيب على المجاز في الآية الكريمة، مع بيان المعنى بناءً على ذلك، فيفهم من سياق كلامه الأمر الصارف عن الحقيقة.

١٢. إن هناك علاقة وثيقة بين نصب القرينة والتأويل والتفسير؛ إذ إن المفسر يبحث عن دلالة القرآن على المعنى، ويطلب ما يؤول إليه الكلام، فيبين المجازات في القرآن ويؤولها، ويتضح وجه حمل الآية على المجاز وقرينتها من خلال تأويله.

١٣. كلا المصطلحين (القاعدة والضابط) يفيدان الأحكام الكلية التي تنطبق على جزئياته، إلا أن نطاق القواعد أوسع من نطاق الضوابط. فضوابط تعيين القرينة تكون تحت قاعدة كلية مفادها أن "الأصل حمل ألفاظ القرآن الكريم على ظاهرها إلا لدليل يصرف عنه". فتكون كل فروع الضوابط التي تنطبق عليها مجموعة من باب المجاز.

١٤. إن الدراسة في ضوابط تعيين القرينة هي في الحقيقة دراسة في قواعد التفسير التي تكون أصول التفسير. وبين قواعد التفسير وضوابط تعيين القرينة عمومًا وخصوصًا؛ أي كل ضوابط تعيين القرينة تعتبر ضوابط لعلم التفسير، ولا عكس.

١٥. للباحث في طريقة وضع الضوابط لتعيين القرينة طريقتان: الأولى: الاستنباط من كلام الألوسي وتحليلاته في توجيه الآيات التي فيها مجازٌ وصرح فيها بقرينته أو أشار إليها. والثاني: مراعاة الألوسي لما تقرر عند العلماء.

١٦. حاولت هذه الدراسة أن تضع الضوابط لتعيين القرينة الشاملة لكل أنواع القرينة المختلفة. وقد رُتبت هذه الضوابط من حيث مورد استنباطها ومراجعها، وهي: السياق، واللغة، والمرويات، والعقل.

١٧. لتعيين قرينة المجاز وللاستدلال على صرف معنى آية ما من الحقيقة إلى المجاز، من الممكن الاستفادة من السياق الخاص -أي الآية نفسها، أو الآيات السابقة واللاحقة-. ومن جملة ذلك أنَّ المقابلة بين ألفاظ الآية وبين الآيات تعدُّ قرينةً لفظية. وكذلك يمكن الاستدلال من السياق العام أي الآيات الواردة في سور أخرى. وكلها يُعدُّ قرينةً لفظية، متصلةً كانت أو منفصلة.

١٨. وفي السياق ينظر إلى تقدير المعنى الظاهر، فإذا كان الحمل على المعنى الحقيقي الظاهري يقتضي في الكلام تركيبًا سخيًّا، وجَبَ الحملُ على المعنى المجازي. وإلى جانب ذلك، إذا ورد في سياق الكلام لفظٌ يستحيل تعلُّقه معنىً حقيقياً بأجزاء أخرى في الكلام، كان هذا اللفظ قرينةً للمجاز الذي وقع فيما يستحيل تعلُّقه به.

١٩. من الأمور اللغوية التي تضبط تعيين القرينة وجوبُ التفريق بين القرينة وملائمات المجاز من الترشيح والتجريد.

٢٠. الألوسي يرى أن الكلمة التي تعدُّ قرينةً للاستعارة التبعية تجري فيها استعارة أخرى. والاستعارة الثانية التي تجري في الكلمة التي تعدُّ قرينةً للاستعارة التبعية ليست مكنية دائماً أو تصريحية دائماً. ولهذا خلَّص الباحث إلى أن الضابط عنده: هو أنَّ قرينة الاستعارة التبعية قد تكون استعارة تصريحية وقد تكون مكنية.

٢١. من الملاحظ في التوجيهات البلاغية للألوسي أنه يراعي الضابط الذي قرَّره العلماء لقرينة الاستعارة التبعية مفاده أن: مدار قرينة الاستعارة التبعية في الفعل أو المشتق منه على أربعة: الفاعل، أو نائب الفاعل، أو المفعول، أو المجرور.

٢٢. حسب مذهب الألوسي في الاستعارة المكنية وإجرائها، قرينة الاستعارة المكنية عنده قد تكون تخيلية، وقد تكون حقيقية، ولا تستلزم المكنية تخيلاً دائماً؛ على الرغم من أن قرينة المكنية عند الجمهور تخيلية دائماً.

٢٣. من الأمور المتعلقة بعلم الأثر، التي تضبط تعيين القرينة أنه إذا جاءت رواية مقبولة تفيد أن في الآية مجازاً، فهذه الرواية تعدّ قرينة لفظية منفصلة. وفي المقابل إذا أفادت رواية أن المقصود من الآية الحقيقة، فهي تنفي القرينة المحتملة للمجاز، فتبقى الآية على حقيقتها.

٢٤. لتعيين القرينة الحالية الخاصة بأحوال المخاطب، والظروف المحيطة بالكلام نحن بحاجة ماسة إلى المرويات. فيمكن أن يُعدّ من ضمن القرائن الحالية المرويات في حق أحوال النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه في وقت النزول، وأسباب نزول الآيات، ومناسباتها، ومقامها وسياقها الخارجي، وكذلك يجب النظر في عُرف العرب الذين جاء القرآن إليهم وعاداتهم.

٢٥. والقرينة الحالية الخاصة بأحوال المتكلم -وهي ما يتعلق بذات الله سبحانه وصفاته من حيث إنه تعالى أوحى القرآن وأنزله على عبده ورسوله الكريم ﷺ- مصدرها العقيدة وعلم الكلام عند الألوسي.

٢٦. يمكن الاستدلال على تعيين القرينة بالضروريات العقلية وأساسياتها عند كل ذي عقل. وكلها يُعدّ قرينة عقلية أو عادية.

٢٧. ومن الأمور العقلية التي تضبط تعيين قرينة المجاز إمكان نفي الكلام. وعلى هذا، إذا كان لا يصح نفي الكلام كان الكلام حقيقة، أما إذا صحّ نفي ظاهره فهو مجاز.

٢٨. إن قضية قرينة المجاز وتعيينها غير محصورة في المسائل اللغوية والبلاغية فقط، بل لها أبعاداً مختلفة، وهي ليست شرطاً لصحة المجاز فقط، بل هي أيضاً مرجحة في تعيين الفن البلاغي؛ فمثلاً إذا اختلفت الآراء بين المجاز والكنية، أو بين الاستعارة والمجاز المرسل والمجاز العقلي، كان للقرينة أثرها في التعيين والترجيح.

٢٩. إن لتعيين القرينة عند الألوسي أثراً بارزاً في اختياراته التفسيرية العقدية ومناقشاته لأرباب الفرق الأخرى. ومن الملاحظ أن الألوسي يدافع عن عقيدة أهل السنة أمام الفرق الباطلة نحو المعتزلة والشيعة وغيرها في إفراطهم في المجاز، ويخالف رأيه عن بعض أهل الحديث في تفریطهم في المجاز. ويستند الألوسي إلى القرينة لترجيحه في قبول المجاز أو رده.

٣٠. إن أثر تعيين قرينة المجاز في ترجيحات الألوسي يُرى بشكل واضح في تفسير آيات الأحكام أيضاً، ومن الملاحظ أن الألوسي بشكل عامٍ يميل إلى رأي الحنفية في القضايا الفقهية الخلافية.

توصيات الدراسة:

يُوصي الباحث في ختام هذه الدراسة بما يأتي:

١- البحث في ثنايا كتب المفسرين الآخرين -غير الألوسي- عن الضوابط التي تضبطُ اجتهادَ المفسر في تعيين قرينة المجاز.

٢- عقدُ المقارنات بينَ مُفسرين أو أكثر؛ لبيان طرائقهما في تعيين قرينة المجاز، وتفسير الآية على أساسه.

٣- تخصيصُ دراسات مستقلة لوضع الضوابط لمسائل مختلفة في علوم القرآن وأصول التفسير نحو النسخ، وتخصيص العموم، وتقبيد المطلق وغير ذلك. حيث إنَّ عندنا قواعدَ كليةً في مسائل مختلفة، غير أننا نحتاج إلى الضوابط لتفعيل تلك القواعد الكلية.

والحمدُ لله الذي بنعمته تتمُّ الصالحات.

المصادر والمراجع

١. الألوسي، أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله (ت ١٢٧٠هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع لمثاني، ط٣، (تحقيق: ماهر حبوش وآخرون)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠١٥م.
٢. الألوسي، أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله، غرائب الاغتراب ونزهة الألباب، مطبعة الشايندر، بغداد، ١٣٢٤هـ.
٣. الألوسي، علي علاء الدين، الدر المنتثر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، تحقيق: جمال الدين الألوسي وعبد الله الجبوري، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد، ١٩٦٧م.
٤. الألوسي، محمود شكري، المسك الأذفر، مطبعة الآداب، ١٩٣٠م.
٥. الأمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، ٤م، (تحقيق عبد الرزاق عفيفي)، المكتب الإسلامي، بيروت.
٦. الأثري، محمد بهجة، أعلام العراق، المطبعة السلفية، ١٣٤٥هـ.
٧. الأخفش الأوسط، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، (ت ٢١٥هـ)، معاني القرآن، ط١، ٢م، (تحقيق الدكتورة هدى محمود قراعة)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٨. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد بن الهروي (ت ٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، ط١، ٨م، (تحقيق محمد عوض مرعب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.
٩. الأسطل، محمد قاسم. (٢٠٠٤م). القرينة عند الأصوليين وأثرها في فهم النصوص، (رسالة الماجستير غير منشورة)، الجامعة الإسلامية- غزة، فلسطين.
١٠. أطفيش، محمد يوسف (١٣٣٢هـ)، تيسير التفسير للقرآن الكريم، سلطنة عمان وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٧م.

١١. أقصبي، محمد بن الحسن الفاسي، الشرح المطول على أرجوزة ابن كيران في الحقيقة

والمجاز، ط ١، (تحقيق المعتمد الخراز)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١٦م.

١٢. الأگني، إبراهيم حقي، متن في الوضع، مطبعة صفا وأنوار، إسطنبول، ١٣١١هـ.

١٣. الأنطاكي، محمود بن عبد الله، العلاقة في علوم البلاغة (في ضمن شرح العلاقة لمصنفك)،

طبعة حجرية، مطبعة مكتب الصنائع الشاهاني، ١٣١٢هـ، (إعادة الطباعة: دار النوادر، بيروت،

٢٠١٣م).

١٤. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت. ٧٥٦هـ)، الرسالة الوضعية العضدية،

مطبعة صفا وأنوار، إسطنبول، ١٣١١هـ.

١٥. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (ت. ٧٥٦هـ)، الفوائد الغياثية في علوم البلاغة،

ط ١، (تحقيق عاشق حسين)، دار الكتب المصري - دار الكتب الليناني، ١٩٩٠م.

١٦. الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن (ت. ٧٥٦هـ)، شرح مختصر المنتهى الأصولي لابن

الحاجب، ٣م، (تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.

١٧. الباحثين، يعقوب بن عبد الوهاب، المفصل في القواعد الفقهية، ط ٢، دار التدمرية، الرياض،

٢٠١١م.

١٨. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب القاضي المالكي (ت. ٤٠٣هـ)، التقريب والإرشاد

(الصغير)، ط ٢، ٣م، (تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد)، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ -

١٩٩٨م.

١٩. بختي، عبد القادر (٢٠١٥)، مفهوم العلاقة والقرينة عند الأصوليين والبلاغيين، مجلة

إشكالات في اللغة والأدب، (٧).

٢٠. البدري، علي، علم البيان في الدراسات البلاغية، ط ٢، القاهرة، ١٩٤٨م.

٢١. البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت: ١٠٩٣هـ)، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب،

(تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٩٧م.

٢٢. البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد (ت ٦٨٥هـ)، أنوار التنزيل

وأسرار التأويل، ط١، (تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي)، دار إحياء التراث العربي،

بيروت، ١٤١٨ هـ.

٢٣. البيضاوي، القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر، منهاج الوصول إلى علم الأصول، (تحقيق

شعبان محمد إسماعيل)، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٨م.

٢٤. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني (ت: ٤٥٨هـ)، الأسماء

والصفات، ط١، ٢م، (تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي)، مكتبة السوادي، جدة، ١٤١٣هـ -

١٩٩٣م.

٢٥. التفتازاني، العلامة سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت ٧٩٢هـ)، مختصر المعاني

(في ضمن شروح التلخيص)، دار إحياء الكتب العربية، ج ٤.

٢٦. التفتازاني، العلامة سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت ٧٩٢هـ)، المطول شرح

تلخيص مفتاح العلوم، ط٢ (تحقيق: عبد الحميد هندواي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧م.

٢٧. التفتازاني، العلامة سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (ت ٧٩٢هـ)، شرح التلويح على

التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، ط١، (تحقيق زكريا عميرات)، دار الكتب العلمية،

بيروت، ١٩٩٦م.

٢٨. النّهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي، كشاف

اصطلاحات الفنون، (تحقيق علي دحروج)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م.

٢٩. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلّيم الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)،

الإيمان، (تحقيق محمد ناصر الدين الألباني)، المكتب الإسلامي، الأردن، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٣٠. ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)،

مجموع الفتاوى، (تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم)، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف

الشریف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٣١. الثعالبي، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف (ت ٨٧٥هـ)، الجواهر الحسان في

تفسير القرآن، ط١، (تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود)، دار

إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٨هـ.

٣٢. الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الليثي (ت ٢٥٥هـ)، كتاب الحيوان، ط٢،

٧م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ.

٣٣. الجامي، نور الدين عبد الرحمن، الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب، (تحقيق أسامة

طه الرفاعي).

٣٤. الجبوري، أحمد حمد، موسوعة أساليب المجاز في القرآن الكريم، ط١، دار الكتب العلمية،

بيروت، ٢٠١٧م.

٣٥. الجرجاني، محمد بن علي (٧٢٩هـ)، الإشارات والتنبيهات، مكتبة الآداب.

٣٦. ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبي الغرناطي (ت ٧٤١هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل،

ط١، (تحقيق: عبد الله الخالدي)، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١٤١٦هـ.

٣٧. الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف الكويتية،

١٩٩٤م.

٣٨. ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي (ت ٣٩٢هـ)، الخصائص، ط٤، ٣م، الهيئة المصرية

العامة للكتاب.

٣٩. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي (ت ٣٩٣هـ)، الصاحح تاج اللغة وصحاح العربية، ط٤، م٦، (تحقيق أحمد عبد الغفور عطار)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٤٠. الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الملقب بإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، البرهان في أصول الفقه، ط ١، م٢، (تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٤١. حافظ سيد، شرح العلاقة (في ضمن شرح العلاقة في علوم البلاغة)، طبعة حجرية، مطبعة مكتب الصنائع الشاهاني، ١٣١٢هـ، (إعادة الطباعة: دار النوادر، بيروت، ٢٠١٣م).

٤٢. حَبَنَكَةُ الميداني، عبد الرحمن بن حسن الدمشقي (ت ١٤٢٥هـ)، البلاغة العربية، ط ١، م٢، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٤٣. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٤٤. أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب (ت ٤٣٦هـ)، المعتمد في أصول الفقه، ط ١، م٢، (تحقيق خليل الميس)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٤٥. ابن حماد، مولاي عمر، علم أصول التفسير محاولة في البناء، ط ١، دار السلام - مؤسسة البحوث والدراسات العلمية، القاهرة - فأس - المغرب، ٢٠١٠م.

٤٦. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، (تحقيق صدقي محمد جميل)، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

٤٧. الخازن، أبو الحسن علاء الدين علي بن محمد (ت ٧٤١هـ)، لباب التأويل في معاني التنزيل، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ.

٤٨. الخليل بن أحمد، أبو عبد الرحمن بن عمرو بن تميم البصري الفراهيدي (ت ١٧٠هـ)، كتاب العين، م٨، (تحقيق مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي)، دار ومكتبة الهلال.

٤٩. الحموي، ابن حجة، خزانة الأدب وغاية الأرب، التحقيق: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال-بيروت، دار البحار-بيروت، ٢٠٠٤م.

٥٠. الخيمي، محمد، القرينة عند الأصوليين، ط١، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ٢٠١٠م.

٥١. ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق السلمي النيسابوري (ت ٣١١هـ)، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، ط٥، ٢م، (تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم الشهبان)، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٥٢. الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي، ط١، ٤م، (تحقيق حسين سليم أسد الداراني)، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٤١٢هـ - ٢٠٠٠م.

٥٣. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، ٤م، (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد)، المكتبة العصرية، بيروت.

٥٤. الدردير، أحمد، شرح تحفة الإخوان، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٩٣٥م.

٥٥. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي (ت ٣٢١هـ)، جمهرة اللغة، ط١، ٣م، (تحقيق رمزي منير بعلبكي)، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧م.

٥٦. الدسوقي، محمد بن محمد، حاشية الدسوقي على شرح السعد (في ضمن شروح التلخيص)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٣٧م.

٥٧. الذهبي، محمد السيد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة.

٥٨. الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، المحصول، ط٣، (تحقيق طه جابر فياض العلواني)، مؤسسة الرسالة.

٥٩. الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب أو التفسير

الكبير، ط ٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ.

٦٠. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ط ١،

(تحقيق نصر الله حاجي مفتي أوغلو)، دار صادر، بيروت، ٢٠٠٤م.

٦١. الرازي، محمد بن أبي بكر، زين الدين أبو عبد الله (ت ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، ط ٥،

(تحقيق: يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.

٦٢. راغب الاصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (ت ٥٠٢هـ)، المفردات، (تحقيق محمد سيد

كيلاني)، دار المعرفة.

٦٣. الراوي، محمد سعيد، تاريخ الأسر العلمية في بغداد، تحقيق: عماد عبد السلام رؤوف،

وزارة الثقافة والإعلام - دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط: ١، ١٩٩٧م.

٦٤. ربابعة، موسى، نماذج من الخطاب المجازي في الشعر الجاهلي، مجلة جنود، النادي

الأدبي الثقافي، ٢ (٤)، ٢٠٠٠.

٦٥. رحمي أفندي، محمد، العجالة الرحمية شرح الرسالة الوضعية (في ضمن "مجموعة

الوضعية")، مطبعة صفا وأنوار، إسطنبول، ١٣١١.

٦٦. الرمانى، علي بن عيسى بن علي (ت ٣٨٤هـ)، النكت في إعجاز القرآن، (في ضمن ثلاث

رسائل في إعجاز القرآن)، (تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام)، دار المعارف، مصر،

١٩٧٦.

٦٧. الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس

من جواهر القاموس، (تحقيق مجموعة من المحققين)، دار الهداية.

٦٨. الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط ٢، ٣٠م،

دار الفكر المعاصر، دمشق، ١٤١٨هـ.

٦٩. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي (ت ٧٩٤هـ)،

تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، (تحقيق سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع)،

مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ط١، ٤م، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٧٠. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت ٥٣٨هـ)، أساس البلاغة، ط١، ٢م،

(تحقيق محمد باسل عيون السود)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٧١. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق التنزيل

وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط١، ٤م، (تحقيق عبد الرزاق المهدي)، دار إحياء التراث

العرب، بيروت، ٢٠١٦م.

٧٢. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البرهان في

علوم القرآن، ط١، ٤م، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٦هـ

- ١٩٥٧م.

٧٣. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر (ت ٧٩٤هـ)، البحر المحيط

في أصول الفقه، ٨م، دار الكتبي، ١٤١٤هـ.

٧٤. الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام، ط١٥، دار العلم للملايين.

٧٥. أبو زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي (ت ١٧٠هـ)، جمهرة أشعار العرب، (تحقيق علي

محمد البجادي)، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

٧٦. أبو زينة، منصور محمود حسن (٢٠١٢)، ضوابط دراسة الإعجاز البياني في القرآن:

محاولة تأصيلية، دراسات - علوم الشريعة والقانون، ٣٩ (٢).

٧٧. السبت، خالد عثمان، قواعد التفسير جمعا ودراسة، ط١، ٢م، دار ابن عفان - دار ابن

القيم، القاهرة، ٢٠١٣م.

٧٨. السامرائي، مهدي صالح، المجاز في البلاغة العربية، ط١، دار ابن كثير، دمشق، ٢٠١٥م.

٧٩. السبكي، بهاء الدين أحمد بن علي بن عبد الكافي، عروس الأفراح (في ضمن شروح التلخيص)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٣٧م.

٨٠. السبكي، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، ٣م، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٨١. السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١هـ)، الأشباه والنظائر، ط١، ٢م، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٨٢. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت ٤٨٣هـ)، أصول السرخسي، ٢م، دار المعرفة، بيروت.

٨٣. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن، ط١، (تحقيق عبد الرحمن بن معلا اللويحق)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.

٨٤. أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (ت ٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨٥. السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب (ت ٦٢٦هـ)، مفتاح العلوم، ط٢، (تحقيق عبد الحميد الهنداوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١م.

٨٦. السمرقندي، أبو القاسم إبراهيم بن محمد الليثي (ت ٩٠٧هـ)، الرسالة السمرقندية (في ضمن "الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية")، ط٢، (تحقيق مصطفى شيخ مصطفى)،

المكتبة الهاشمية، بيروت، ٢٠١٥م.

٨٧. سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر (ت ١٨٠هـ)، الكتاب، ط٣، ٤م، (تحقيق عبد السلام محمد هارون)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

٨٨. السيد الشريف الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦ هـ)، شرح المواقف، ط١، ٨م، (تحقيق محمود عمر الديماطي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٨م.

٨٩. السيد الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي (ت ٨١٦هـ)، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٩٠. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت. ٩١١هـ)، الأشباه والنظائر، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٩١. الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات، ط١، ٧م، (تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان)، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٩٢. شرشر، محمد حسن، لباب البيان، ط٢.
٩٣. الشريف، تيسير عباس محمد، القرينة في البلاغة العربية دراسة بيانية، ط١، عالم الكتب الحديث، الأردن، ٢٠١١م.
٩٤. شوا، ميسون، الحقيقة والمجاز بين اللغة والبلاغة حتى نهاية القرن السادس الهجري، أطروحة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة حلب، حلب، سوريا.
٩٥. الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر، عناية القاضي وكفاية الرازي (حاشية الشهاب على البيضاوي)، ط١، (تحقيق عبد الرزاق المهدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.
٩٦. الصابوني، محمد علي، روائع البيان تفسير آيات الأحكام، ط٣، ٢م، مكتبة الغزالي، - دمشق، مؤسسة مناهل العرفان - بيروت، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
٩٧. الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، ط١، دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٩٨. الصبان، محمد بن علي أبو العرفان (ت ١٢٠٦هـ)، الرسالة البيانية (في ضمن "حاشية غليش على الرسالة البيانية")، ط١، (تحقيق أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.

٩٩. الصعيدي، عبد المتعال (ت ١٣٩١هـ)، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة،

ط١٧، ٤م مكتبة الآداب، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م

١٠٠. ضيف، شوقي، البلاغة تطور وتاريخ، ط٩، دار المعارف، القاهرة.

١٠١. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملّي، جامع البيان،

ط١، (تحقيق أحمد محمد شاكر)، الناشر: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ.

١٠٢. الطيار، مساعد، التحرير في أصول التفسير، ط١، مركز الدراسات والمعلومات

القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، جدة، ٢٠١٤م.

١٠٣. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت ١٣٩٣هـ)،

التحرير والتنوير، ٣٠م، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م.

١٠٤. عباس، فضل حسن، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع. ط١٢، دار

النفائس، الأردن، ٢٠٠٩م.

١٠٥. عبد الحميد، محسن، الآلوسي مفسراً، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٩م.

١٠٦. عبد الحميد، محسن، دراسات في أصول تفسير القرآن، ط٢، دار الثقافة، المغرب،

١٩٨٤م.

١٠٧. عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (ت ٤٧١هـ)، أسرار

البلاغة، (تحقيق وتعليق: محمود محمد شاكر)، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة.

١٠٨. عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، (تحقيق

محمود محمد شاكر)، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٩٢م.

١٠٩. أبو عبيدة، معمر بن المثنى التيمي البصري (ت ٢٠٩هـ)، مجاز القرآن، (تحقيق محمد فواد

سزكين)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٨١هـ.

١١٠. العزاوي، عباس، ذكرى أبي النثناء الألوسى عصره ومجتمعه وحياته العلمية والأدبية

والتاريخية والسياسية ومؤلفاته، دار الؤلؤة، بيروت، ٢٠١٨م.

١١١. عزيز، كوليزار كاكل، القرينة في اللغة العربية، دار دجلة، عمان، ٢٠٠٩م.

١١٢. العساسفة، المثنى مدا الله (٢٠١٤)، المجاز: دراسة في النشأة والتطور، دراسات - العلوم

الإنسانية والاجتماعية، ٤١ (٢).

١١٣. العصام الإسفراييني، إبراهيم بن محمد بن عرب شاه، الرسالة العصامية لحل دقائق

السمرقندية، (تحقيق مصطفى شيخ مصطفى) ط٢، المكتبة الهاشمية، بيروت، ٢٠١٥م.

١١٤. العصام الإسفراييني، إبراهيم بن محمد بن عرب شاه، الأطول شرح تلخيص المفتاح،

أستانة، إستنبول.

١١٥. العك، خالد بن عبد الرحمن، أصول التفسير وقواعده، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٦م.

١١٦. علاء الدين البخاري، عبد العزيز بن أحمد بن محمد الحنفي (ت ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار

شرح أصول البزدوي، ٤م، دار الكتاب الإسلامي.

١١٧. عlish، محمد بن أحمد (ت ١٢٩٩هـ)، حاشية عlish على الرسالة البيانية، ط١، (تحقيق

أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠١م.

١١٨. عوني، حامد، المنهاج الواضح للبلاغة، ط١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠١٢م.

١١٩. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، المستصفى، ط١، (تحقيق محمد

عبد السلام عبد الشافي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٢٠. الغول، عشري محمد، المجاز في التراث العربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

٢٠١٦م.

١٢١. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة،

(تحقيق عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٢٢. الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي (ت ٢٠٧هـ)، معاني القرآن، ط١، (تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي)، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر.

١٢٣. فيود، بسيوني عبد الفتاح، علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان ط٢، مؤسسة المختار ودار المعالم الثقافية، القاهرة، ١٩٩٨م.

١٢٤. الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، ط٨، (تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٢٥. الفيومي، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي (ت ٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ٢م، المكتبة العلمية، بيروت.

١٢٦. القاضي عبد الجبار، المغني، (تحقيق محمود محمد الخضير)، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٨٥م.

١٢٧. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، تأويل مشكل القرآن، (تحقيق إبراهيم شمس الدين)، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٨. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ط٢، ١٠م، (تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش)، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

١٢٩. القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الملقب بالخطيب (ت ٧٣٩هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، ط١، (تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجي)، مكتبة المعارف، الرياض، ١٤٢٦هـ.

١٣٠. القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب، التلخيص في علوم البلاغة، ط٢، (تحقيق: عبد الحميد هندواوي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩م.

١٣١. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت.

١٣٢. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ط٥، (تحقيق علي أكبر الغفاري)، دار الكتب الإسلامية، طهران.

١٣٣. لاشين، عبد الفتاح، البيان في ضوء أساليب القرآن، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م.

١٣٤. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، ٢م، (تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء الكتب العربية.

١٣٥. المبارك، محمد بن عبد العزيز، (٢٠٠٥م)، القرائن عند الأصوليين، (أطروحة دكتوراه). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية.

١٣٦. المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (ت ٢٨٥هـ)، الكامل في اللغة والأدب، ط٣، ٤م، (تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٣٧. محمود، المثني عبد الفتاح (٢٠٠٥)، السياق القرآني وأثره في الترجيح الدلالي، رسالة دكتوراه (غير منشورة) بإشراف د. فضل حسن عباس، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

١٣٨. مختار، محامي، القرائن وأثرها في فهم الخطاب الشرعي، ط١، دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٩م.

١٣٩. مصنفك، بكر بن أحمد المنتشوي، شرح العلاقة في علوم البلاغة، طبعة حجرية، مطبعة مكتب الصنائع الشاهاني، ١٣١٢هـ، (إعادة الطباعة: دار النوادر، بيروت، ٢٠١٣م).

١٤٠. المطعني، عبد العظيم إبراهيم، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، ط٣، ٢م، مكتبة وهبة، القاهرة، ٢٠١٤م.

١٤١. ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي جمال الدين الأنصاري الإفريقي، لسان العرب، ط٣، دار صادر، بيروت، ١٤١٤هـ.

١٤٢. ابن المنير، ناصر الدين أحمد بن محمد (ت ٦٨٣هـ)، الانتصاف فيما تضمنه الكشف (في

ضمن تفسير "الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل")، ط١، ٤م، (تحقيق عبد الرزاق المهدي)،

دار إحياء التراث العرب، بيروت، ٢٠١٦م.

١٤٣. أبو موسى، محمد محمد، خصائص التراكم، ط٧، مكتبة وهبة، ٢٠٠٩م.

١٤٤. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المصري الحنفي (ت. ٩٧٠هـ)، الأشباه والنظائر،

ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١٤٥. الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبدیع،

المكتبة العصرية، بيروت.

١٤٦. ابن يعقوب المغربي، أبي العباس أحمد بن محمد بن محمد، مواهب الفتاح في شرح تلخيص

المفتاح (في ضمن شروح التلخيص)، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ١٩٣٧م.

147.Kızılkaya, N. (2011), **Hanefi Mezhebinde Kavâ'id İlmi ve**

Gelişimi, Unpublished Doctoral Dissertation, Selçuk Üniversitesi,

Konya.

[ترجمة عنوان الأطروحة: علم القواعد في المذهب الحنفي وتطوره]

**STANDARDS FOR DETERMINATION OF EVIDENCE IN QUR'ANIC
METAPHORS OF AL-ALUSI IN HIS TAFSIR (RUH AL-MA'ANI)**

By

Sadık Seymen

Supervisor

Dr. Mansour Mahmoud Abu Zaina, Prof.

ABSTRACT

This study deals with the term of evidence in qur'anic metaphors, and discusses its types, its function, and its importance by emphasizing why the scholars laid indication down as a condition in attribution of the metaphor. In addition to that, the research sets light on efforts of al-Alûsî in his tafsir (Rûh al-Ma'ânî) in determination of evidence.

Because determination of evidence is controversial topic between the scholars, there is necessity to research on standards which regulate it based on the Islamic Sciences. And the main aim of this thesis is establishing regulations and standards for determination of evidence via al-Alûsî's tafsir.

On the other hand, this study explores impact of determination of evidence on al-Alûsî's preferences between various ideas on Qur'anic exegesis with the examples from his exegesis. To achieve the aim of the study, inductive method and analytical method were used, by using these methods the researchers kept looking at al-Alûsî's tafsir and analyzed his preferences, proofs, and sources. At the conclusion of this study, the researcher came out with several results, including that evidence of Qur'anic metaphors is the distinguishing point between the acceptable interpretation and the rejected one. And there is strong relationship between determination of evidence and ilm'u-Tafsir. So this study could be considered as part of Qawâ'id-u Tafsir. And evidence of Qur'anic metaphors which al-

Alûsî determined varies, there are several types of it: verbal and nonverbal, adjacent and separated, rational and adverbial. And setting rules for determination of evidence can be possible with benefiting from linguistic data, context, narrations, and mental necessities.

