

مظاهر التفسير البياني في أمالي السيد المرتضى

■ د. ليث قابل الوائلي

توطئة :

يقف هذا البحث عند البيان التفسيري للسيد المرتضى عليه السلام ولا سيما في كتاب من أهم مصنفاته، حيث تناول الباحث منهج الدلالة القرآنية في الأمالي ثم واصله بالبحث التفسيري بناءً على الأداء البياني والتوظيف الفني لأهم أركان علم البيان، فعرض لفن التشبيه ومدياته الجمالية، وفن المجاز وعلاقاته التعبيرية.

المنهج الدلالي في أمالي المرتضى عليه السلام :

حفل التفسير بمختلف مسالكة مقاماً رفيعاً في تراث السيد المرتضى عليه السلام، ولعلك تلحظ ذلك عند كل مؤلف بأشكال مختلفة وأنماط متنوعة، ولا سيما في أماليه حيث امتازت بخصائص شخّصت فرادة السيد المرتضى عليه السلام في فهم ومعالجة الآراء التفسيرية بصورة عامة، وإيضاح المطالب الدقيقة للمقاصد الإلهية من دلالة الآيات على وجه خاص، وعلى أية حال يمكن الوقوف عند أهم مظاهره المنهجية التي سلكها

في بيان الآيات القرآنية حيث جاءت في أماليه على أساس المجالس التي كان يعقدها في داره...، وهذه الأسباب تُجمل بقول الطاعنين على القرآن ورميه بالتناقض، وقول هؤلاء مرده إلى:

«١- الأخذ بالآيات التي اصطلح عليها بالمتشابهات من دون مراعاة لقانون تأويلها.

٢- إتباع منهج غير سليم في فهم النص القرآني»^(١).

ويبدو من ظاهر هذه المجالس أن السؤال المتوجه إلى الشريف المرتضى كان مطروحاً في ساحة ذلك العصر، اذ ينبي قول المرتضى: «ان سألت سائل...» عن شهرة هذا السؤال ويقين المرتضى منه، حتى نرى أن جوابه على درجة عالية من التنظيم بوجوه وشواهد من القرآن واللغة على ما يقول في جواباته، إذا كان لابد للمرتضى ان يتبع في هذه المجالس منهجاً خاصاً تبرز فيه خصائص هذه اللغة وأصولها، ولا سيما أنها لغة القرآن العظيم، مما دُلك على تفوق في تلك المجالات التي ردّ السيد المرتضى عليها في أماليه...، لقد قال فيه المستشرق جولد تسهر عن منهجه انه يبدي «مهارة ونفاذاً في تطبيق هذا المنهج». فكلما امكن شرح تعبير كثير الاحتمالات من جهة العقيدة عن طريق علم مفردات اللغة على انه مشترك لفظي، أو بوساطة الاعتماد على ظاهرة نحوية خاصة بذلك التعبير، لا يجد نفسه مضطراً إلى الأخذ بالتأويل الحقيقي. وهو بتطبيقه لهذا المبدأ الأساسي يستطيع بسيطرته غير المألوفة على اللغة والشعر العربي القديم... أن يبرهن على استاذية حقة...»^(٢).

وكان منهج المرتضى منهجاً عقلياً ولغوياً، والمنهج العقلي عنده منهجٌ دقيقٌ لا يدخله الاحتمال أو المجاز، بما يُسميه أدلة، يقول في ذلك: «والأدلة لا يجوز فيها مجاز، ولا ما يخالف الحقيقة، وهو القاضية على الكلام، والتي يجب بناؤه عليها، والفروع أبداً تبنى على الأصول...»^(٣)، أما إذا دلّ الظاهر خلاف تلك الأدلة، فلا بُدّ من صرفه



عن ظاهره، قال: «إذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلت عليه أدلة العقول وَجَب صرفه عن ظاهره - ان كان له ظاهر- وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها...» (٤).

وعلى هذا فقد أدى تمكنه في أصول اللغة إلى الاستدلال البياني والكلامي في التفسير والتأويل الذي كان هو الغالب على مجالسه، أما التأويل - الذي قصده بمسائله اللغوية فهو تناول النص القرآني بما لا يخرج عن لغة العرب - كاشفاً عن دلالات النص القرآني... - فأدوات التأويل عنده هي تلك الأساليب البيانية التي سوف تكون مدار بحثنا.

وبذلك يتبين أن هناك طاقة لغوية وبلاغية لا تقف عند حد الوجه الواحد في كشف المعنى بل تتعداه إلى وجوه متعددة، اذ يقول المرتضى في ذلك: «الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام والشعر ان يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني» (٥).

وهذا العرض للآراء والوجوه المحتملة يكون معه إمكان الأخذ بها جميعاً في بعض الأحيان، حتى لا يبقى للمخالف حجة في الأخذ بأحدها، وهذا يكون في المتشابه من الآي، فالتشابه عند المرتضى قد «يحتمل منها الوجوه الكثيرة المطابقة للحق الموافقة لأدلة العقول، فيذكر المتأول جميعها، ولا يقطع على مراد الله منها بعينه، لأن الذي يلزم مثل ذلك ان يعلم في الجملة انه لم يُرد من المعنى ما يخالف الأدلة، وانه قد أراد بعض الوجوه المذكورة المتساوية في الجواز والموافقة للحق، وليس من تكليفنا ان نعلم المراد بعينه...» (٦).

ولا بد لنا بعد ذلك من الوقوف على أهم أساليبه التي ساعدته في الوصول إلى فهم النص القرآني وبيانه للسائل... فمن الناحية السياقية:

يبدأ المجلس بالسؤال، وصيغته في أكثرها: «إذا سأل سائل عن قوله

تعالى...»^(٧) أو: «ان قال قائل: ما تأويل قوله تعالى...»^(٨)، وقد يذكر الآية القرآنية ثم يعقبها بذكر الاختلاف في تأويلها منبهاً على خطأ بعضها، ومرجعاً الصحيح المناسب في تأويلها أو تفسيرها^(٩)، ولا يرى بُدّاً من استعمال ما يُقوّي جوابه في الوجوه المحتملة للمعنى البياني للنص القرآني، فنراه يقول مثلاً: «وما يمكن ان يكون شاهداً لصحة هذا التأويل من القرآن...»^(١٠)، إذ يلحظ أنّ هناك تأكيداً منه على صحة تأويله بقوله: «من القرآن»، ليكون ذلك ابلغ في الحجة وأقوى في الرأي، ولا يكتفي بالآية الواحدة شاهداً لتأويله، بل ينتقل من الشاهد الأول مقوياً بالثاني^(١١).

ومن أساليبه البيانية لتقوية الجواب، قوله: «ويقويه قوله تعالى بعد هذه الآية...»^(١٢)، فكأنه استدلل على الآية التي هو بصدد تأويلها بسياقها حتى يدل المتأخر على المتقدم من الكلام.

ومن أساليبه التعبيرية قوله: «وهذا يجري مجرى...»^(١٣)، «ويجري هذا مجرى...»^(١٤)، «ويجري ذلك مجرى»^(١٥)، و«نظير هذا قوله تعالى...»^(١٦)، و«يشهد بصحة هذا التأويل قوله تعالى...»^(١٧)، و«يمكن ان يقال على هذا الوجه...»^(١٨).

ومن أساليبه ما يُسمّى بالفنقلة وهو قوله: «فإذا قالوا... قيل لهم...»^(١٩).

ومن أساليبه في التفسير الأدبي قوله: «فليس من هذا الباب...»^(٢٠).

ويتميز المرتضى بمنهجه في تفسير النص بنفسه بما يطلق عليه «تفسير القرآن بالقرآن» فكلّ ما أورده من تلك الأساليب التعبيرية يعتمد في أكثره على إيراد الشاهد القرآني تسديداً للمعنى وتأكيداً للوجه في التأويل، وتعدّ هذه الطريقة من احسن طرق التفسير وأصحّها، وأولى بالمفسّر ان يطلبه أولاً^(٢١)، وفي كثير من المواضع يطلب المرتضى هذه الطريقة شاهداً للوجوه المحتملة في تفسيره للنص القرآني، فمثلاً قوله تعالى: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِي﴾^(٢٢)، يرى أنّ العجلة «مبالغة في وصف الإنسان في كثرة العجلة، وأنه شديد الاستعجال لما يؤثّر من الأمور، لهج باستدناء ما يجلب إليه نفعاً، أو يدفع عنه ضرراً»^(٢٣)، ولكي يفسره



الأمر، لهج باستدناء ما يجلب إليه نفعاً، أو يدفع عنه ضرراً» (٢٣)، ولكي يفسره قرآنيًا قال: «ويطابق هذا المعنى: قوله تعالى: ﴿... وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾» (٢٤). وغيرها كثير في اماليه (٢٥).

ولا يكتفي السيد المرتضى في منهجه هذا وتقويمه بتفسير الآية بالآية، بل يذهب أحياناً إلى تفسيرها بالحديث الشريف، بوصفه مصدراً مهماً للتفسير، كتفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ (٢٦)، قال: «والسماء أيضاً: المطر... ومنه الحديث الذي رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ مرَّ على صبرة طعام، فأدخل على يده فيها، فنالت أصابعه بللاً، فقال: ما هذا يا صاحب البر؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال ﷺ: «أولا جعلته فوق الطعام يراه الناس! من غش فليس منّا» (٢٧) (٢٨).

ويتخذ السيد المرتضى في تعداد الوجه تلو المنهج اللغوي الذي هو: «المبدأ الموجه لتأويل المرتضى؛ الذي اكتسبت به مجالسه أهمية كبيرة...» (٢٩)، فنراه يعطي للفظ (نفس) مثلاً في قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ (٣٠) ستة معانٍ كل واحد منها يستشهد له بشاهد من القرآن أو الحديث، أو من كلام العرب شعرهم ونثرهم، ثم يصل عن طريق التفسير اللغوي فيقول: «... والنفس الغيب، يقول القائل: إني لأعلم نفس فلان، أي: غيبه، وعلى هذا تأويل قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾، أي: تعلم غيبي وما عندي، ولا أعلم غيبك» (٣١).

وعليه فإن التفسير العقلي واللغوي يتداخلان في توضيح مدلولات المعاني عنده (٣٢).

ويدخل في هذا ذكر اللغات للفظة الواحدة، فقد ذكر للفظة (إلى) في قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (٣٣)، أربع لغات، ورجح أن تكون بمعنى: نعمة ربها،

وأسقط التنوين للإضافة (٣٤).

واتباعه لهذا المنهج اللغوي الدقيق هو للوقوف على حدود الدلالة القرآنية بروح علماء الكلام - التي يمتلكها المرتضى - حتى يقرر لتلك اللفظة عن طريق المعجم اللغوي دلالة تحول دون ذلك الشك (٣٥).

وما يتصل بعلم المرتضى بمفردات اللغة علمه بالقراءات القرآنية وأثرها في المعنى البلاغي للآية عنده إذ يستعملها أداةً للتفسير للوصول إلى غايته في الدفاع عن النص القرآني، من ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿ أَكَادُ أَخْفِيهَا ﴾ (٣٦)، «وقد روى أهل العربية: أخفيت الشيء يعني سترته، وأخفيته بمعنى أظهرته، وكأن القراءة بالضم تحتمل الأمرين: الإظهار والستر، والقراءة بالفتح لا تحمل غير الإظهار؛ وإذا كانت بمعنى الإظهار كان الكلام في «كاد» واحتمالها للوجوه الثلاثة التي ذكرناها كالكلام فيها إذا كان بمعنى الستر والتغطية» (٣٧).

ويستدل على المعنى - أيضاً - بالدلالة النحوية التي تكون أحياناً معينة في التفسير يقول: «ومتى أدخلت العرب على «كاد» جحداً، فقالوا: ما كاد عبد الله يقوم، ولم يكد عبد الله يقوم: كان فيه وجهان:

أجودهما: قام عبد الله بعد إبطاء ولأي، ومثله قوله تعالى: ﴿ ... فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ (٣٨)، أي: ذبحوها بعد إبطاء وتأخير...» (٣٩).

وربما لا يتفق مع بعض النحاة في أقوالهم في مذهبهم التفسيري لأي القرآن الكريم، فعنده ان قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ ﴾ (٤٠)، ان (منه) أي: من أجل الشأن والقصة «من القرآن» ليفيد معنى آخر، وليس كما قال النحاة انه للتأكيد فقط... (٤١).

وقد يجعل سبب نزول الآية شاهداً على أحد وجوه تأويلاته، في صحة ما ذهب إليه وذلك في أجوبة دلالة قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ ﴾ (٤٢)، ويسميه عندئذ



طريق الرواية، يقول: «ومما يشهد لهذا الوجه من طريق الرواية ما رواه سلام بن مسكين عن أبي زيد المدني ان رسول الله ﷺ لقي أبا جهل فصافحه أبو جهل، فقيل له: يا أبا الحكم، أتصافح هذا الصبي؟ فقال: والله اني لأعلم انه نبي، ولكن متى كنا تبعاً لبني عبد مناف! فانزل الله تعالى الآية» (٤٣)، وعليه فان «معرفة سبب النزول خير سبيل لكشف الغموض الذي يكتنف بعض الآيات في تفسيرها فمعرفة سبب النزول تعين على فهم النص القرآني» (٤٤).

اما ما انتهجه السيد المرتضى من أسلوب عام في جواباته على مجالس تأويله للآيات الكريمة، فيمكن تقسيمه على ثلاث مراحل وهي:

العرض، والرد والمجابهة، والرأي والحكم بالترجيح.

فعندما سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَأِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ (٤٥) فقال: «كيف جاءت» «أو» بعدما لا يجوز ان يعطف عليه؟ وما الناصب لقوله تعالى: «او يتوب عليهم» وليس في الكلام ما يقتضي نصبه؟» (٤٦).

يعرض المرتضى إلى الوجوه التي ذكرت في هذه الآية، اذ تتوزع بين تلکم التقسيمات فيبدأ بعرض الجواب الأول لكي يدل على المعنى من خلال وصل الكلام ونظمه بالآية التي تسبق الآية التي دار حولها السؤال، ثم يردف بالوجه الأول الثاني الذي يبين فيه تبادل الحروف في أداء المعنى... ولكن هذا الجواب لم ينل قبول المرتضى، فنراه قد ضعفه من جهة المعنى (٤٧).

ومن هنا عرض وجهين للجواب وردّ على احدهما، اذ اعقب هذا الرد، بان أبان عما يدل هذا المعنى في الوجه الثاني (٤٨).

ويستمر المرتضى في عرض بقية الوجوه، فعندما عرض الوجه الثالث، نقل الطعن على هذا الجواب من قبل أبي بكر الأنباري، ولا يستبعد المرتضى هذا الطعن

هنا، ولكنه يراه لا يضعف هذا الجواب (٤٩).

ثم يصل المرتضى إلى إدلاء رأيه، مرجحاً بقوله: «والوجه الأول أقوى الوجوه» (٥٠)، ولا يقطع المرتضى برأيه ولذلك اردف قوله هذا: «والله أعلم بمراده» (٥١)، وهذا هو منهجه في أكثر مجالسه...

وقد يجمع السيد المرتضى هذه الأمور الثلاثة بجملة واحدة ثم يفصل فيها القول: فمثلاً قوله: «الجواب، قيل له: قد ذكر في هذه الآية وجوه من التأويل نحن نذكرها ونرجح الأرجح منها» (٥٢)، فيها ما ينبه إلى تلك المراحل الثلاث وهو يبدأها بالعرض لتلك الوجوه ثم المجابهة أو الرد ثم الحكم بترجيح واحد منها...».

وقد توسل المرتضى بهذه المواقف التفسيرية لبيان مقاصد الآية والرد على الملحدين وإظهار دلائل إعجاز القرآن الكريم.

التشبيه وأثره في بيان المعنى القرآني:

عني البلاغيون بفن التشبيه، - فهو أحد الأركان الرئيسية في أصول البيان العربي - لأن رصد مواطن التشبيه عامة والتشبيه القرآني بخاصة له الأثر في الكشف عن مداليل الآيات القرآنية واستجلاء النصوص الأدبية.

ولعلَّ الغرض من تفسير الآيات المتشابهة يكمن هنا، لأن في تفسيرها إزالةً للغموض والإبهام، ويزداد الأمر وضوحاً إذا ما أظهر المفسر الصورة البيانية للآية القرآنية، فضلاً عن ذلك، ففي الكشف عن الصورة البيانية دفع للشبه وردّ التناقض عنه، وهذا نلحظه عن المرتضى، مبتدئين بالسؤال الذي وُجّه إليه وقوله: «ان سأل سائل فقال: ما تقول في قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾ (٥٣)، وقال في موضعٍ آخرٍ: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ﴾ (٥٤)، والثعبان هو الحيّة العظيمة الخلقة، والجنان الصغير من

الحَيَّات، فكيف اختلف الوصفان، والقصة واحدة؟ وكيف يجوز أن تكون العصا في حالةٍ واحدةٍ من صفةٍ ما عظم خَلْقُهُ من الحَيَّات، وبصفةٍ ما صَغُرَ منها؟ وبأي شيءٍ تزيلون التناقض عن هذا الكلام»^(٥٥).

وقد أجاب المرتضى وأبطل زعمهم عن هذا السؤال إذ أن الخبر كان عن قصة واحدة^(٥٦)...، والذي يعيننا من جوابه ما نقله عن السابقين له^(٥٧)، بقوله: «وذكروا وجهين تزول بكل واحدٍ منهما الشبهة في تأويله: أحدهما انه تعالى إنما شَبَّهها بالثعبان في إحدى الآيتين لعظم خلقها، وكبر جسمها، وهول منظرها، وشبهها في الآية الأخرى بالجان لسرعة حركتها ونشاطها وخفتها، فاجتمع لها مع انها في جسم ثعبان وكبر خلقه نشاط الجان وسرعة حركته»^(٥٨).

وأضاف قائلاً: «ولا تناقض معه بين الآيتين، وليس يجب إذا شَبَّهها بالثعبان ان يكون لها جميع صفات الثعبان ولا إذا شَبَّهها بالجان ان يكون لها جميع صفاته... وقد تشبَّه العرب الشيء بغيره في بعض وجوهه، فيشَبَّهون المرأة بالظبية والبقرة ونحن نعلم أنّ في الظباء والبقر من الصفات ما لا يستحسن ان يكون في النساء، وإنما وقع التشبيه في صفة دون صفة، ومن وجه دون وجه»^(٥٩).

فالمرتضى لا يشترط في التشبيه التطابق في كل الصفات لانها لو تطابقت بين الطرفين لصار اياه وعينه، فتتعدم بذلك العلاقة ولا تكون له لازمة، وقد اختلف العلماء في نطاق هذه الصفة من حيث مقدار الاختلاف ودلائل الاتفاق، فمثلاً نجد منهم أن قدامة بن جعفر وابن رشيق كان عندهما احسن التشبيه ما وقع بين الشئيين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها «وقد يكون التشبيه أحسن إذا كثرت جهات الاختلاف ليكون مجال التخيل والتصوير ابعدهم ولكن ينبغي ان لا يؤدي ذلك إلى الغموض والإبهام»^(٦٠).

وقد أشار المرتضى إلى ان المشبه به وهو (الثعبان، والجان) تكون له الزيادة في



الصفات بوصفه أصلاً و(العصا) التي هي المشبه، فرغ عليه، وهو يؤكد (الغيرية) في الصورة التشبيهية، إذ أنّ المشبه به فيه صفات لا توجد في المشبه، فالجان فيه صفة لا توجد في العصا والعكس صحيح، وهذا هو مقصوده من ان التشبيه يقع في صفة دون صفة، على ان تكون الصفة أقوى في المشبه به كما هي عند البلاغين كقول ابن أبي الأصبع المصري (ت: ٦٥٤هـ) منهم: «فلا يُشَبَّه الشيء بما هو دونه في الصفة الجامعة بينهما»^(٦١) وقد جاء هذا التشبيه القرآني للعصا، وذلك بإعطائها صفة الجان على سبيل المبالغة، لان الوجه هو الاهتزاز غير المؤلف عند البشر، لأنها عندما تهتز يكون اهتزازها مألوفاً بواسطة اليد المحركة لها، لكن الحال في الآية، كان مختلفاً، حيث كان الاهتزاز خارقاً للعادة وخارجاً عن نطاق سيطرة الإنسان الطبيعية، ولما كان وصف العصا بالجان مبالغة في اهتزازها غير الطبيعي فإننا نجد المرتضى قد أعطى نظيراً للآية السابقة، وهي قد تعطي المدلول نفسه لتعضيد الدلالة وتوكيد المعنى وتثبيت المقصود... بقوله: «وقد قال الله تعالى: ﴿ وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَ * قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ ﴾^(٦٢)، ولم يرد تعالى ان الفضة قوارير على الحقيقة؛ وإنما وصفها بذلك؛ لأنه اجتمع لها صفاء القوارير وشفوفها ورقتها؛ مع انها من فضة»^(٦٣)، وقد بين ابن نايقا البغدادي (ت: ٤٨٥هـ) في تحليله لدلالة هذه الآية قائلاً: «إنها كالقوارير في صفائها ورونقها وشفيفها ورفيفها، وهي من فضة.

فهذا على التشبيه وان لم يذكر حرفه... وانما يحذفون حرف التشبيه للمبالغة في وصف المشبه»^(٦٤).

هذا ما بُني على الوجه الأول الذي نقله عن السابقين ويبدو انه من نقله له ودفاعه عنه مؤيد له ولكن المرتضى قد استخرج لنا وجهاً آخر^(٦٥) قال فيه: «والوجه في تكلفنا له ما بيناه من الاستظهار في الحجّة، وأنّ التناقض الذي تُؤمّم زائل، على كل وجه، وهو ان العصا لما انقلبت حيّة صارت أولاً بصفة الجان وعلى صورته، ثم صارت بصفة الثعبان؛ على تدرّج، ولم تصر كذلك ضربة واحدة، فتنفق الآيتان على

هذا التأويل، ولا يختلف حُكْمُهما، وتكون الآية الأولى التي تتضمن ذكر الثعبان إخباراً عن غاية حال العصا، وتكون الآية الثانية تتضمن ذكر الحال التي ولى موسى فيها هارباً، وهي حال انقلاب العصا إلى خلفة الجان؛ وان كانت بعد ذلك الحال انتهت إلى صورة الثعبان^(٦٦) فهو يرى ان الله سبحانه وتعالى شبه العصا بالثعبان وبالجان على وجه الحقيقة، أي: انّ العصا فعلاً أصبحت جاناً ثم تدرجت وأصبحت ثعباناً.

وهو بهذا التوجيه يخرج التشبيه من المجاز، وان لم يصرح بذلك، ولعلّ عبدالقاهر الجرجاني من الأوائل الذين صرحوا بهذا المعنى، وهو بأن التشبيه لم يكن بنقل اللفظ عن موضعه^(٦٧) وتبعه في هذه الرأي الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)^(٦٨)، وابن الزمكاني (ت: ٦٥١هـ)^(٦٩)، وصرح به - أيضاً - السبكي (ت: ٧٧٣هـ)^(٧٠)، كما أشار إلى ذلك فيما بعد ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)^(٧١) والزرکشي (ت: ٧٩٤هـ)^(٧٢)...

ومن الذين خالفوا هؤلاء ابن رشيق القيرواني (ت: ٤٥٦هـ) اذ قال: «واما كون التشبيه داخلاً تحت المجاز فلأنّ المتشابهين في أكثر الأشياء إنما يتشابهان بالمقاربة على المسامحة والإصلاح لا على الحقيقة»^(٧٣)، وكذلك ابن الاثير الذي قرّر إنه من المجاز^(٧٤)...

وقد نجد ذلك الاختلاف حتى في الدرس البلاغي الحديث، فالدكتور أحمد مطلوب يرى «ان التشبيه مجاز لأنه يعتمد على عقد الصلة بين شيئين أو أشياء لا يمكن ان تفسر على الحقيقة، ولو فسرت كذلك لأصبح كذباً»^(٧٥).

ويرى الباحث ان يكون التشبيه - هنا - من المجاز وليس دائماً، لاننا رجعنا إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا...﴾ هو - والله أعلم - من قبيل تشبيه العصا بالجان في سرعة اهتزازها، وليس من قبيل الحقيقة؛ لأنّ العصا

في هذه الآية لم تخرج عن حالتها النباتية إلى حالتها الحيوانية، ولو أراد انها أصبحت جاناً لقال (فإذا هي جان) وهذا ما ذهب إليه الطوسي^(٧٦) ونبه الرازي بقوله: «... بل شبهها بالجان من حيث الإهتزاز والحركة لا من حيث المقدار»^(٧٧)، والأمر - والله أعلم - مجرد تمهيد أي: ان اهتزاز العصا اهتزاز غير طبيعي هو بداية لعملية تحوّل لاحقة ﴿فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾^(٧٨) وبمعنى أقرب: انّ عملية الاهتزاز السريع للعصا هي عملية التحول إلى حيّة، والحيّة اسم جنس للذكر والأنثى، أما قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾، فكان هذا بعد أن التقى بفرعون، أما الآيات السابقة فهي قبل لقائه^(٧٩). وقوله تعالى هذا انها صارت ثعباناً على الحقيقة وليس كما زعم بعضهم^(٨٠) من انه شبهها بالثعبان لعظمتها؛ لأنّ دلالة الآية هو إظهار معجزة موسى عليه السلام، ومن غير الممكن أن يصوّر الله جلّ وعلا هذه المعجزة على وجه التشبيه والاستعارة، بل على وجه الحقيقة، ولأنّ التعبير في هذه الآية - كما يقول سيد قطب - «يدلّ على ان العصا تحولت فعلاً إلى ثعبان تدبّ فيه الحياة»^(٨١) وفي آية أخرى وإظهار معجزة أخرى قال الله تعالى: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ﴾^(٨٢) وعندها أن، «يده حين نزعها كانت بيضاء فعلاً يدل على هذا بقوله «فإذا هي» فلم يكن الأمر تخيلاً، كما هو الحال في السحر الذي يغيّر طبائع الأشياء»^(٨٣).

ويبدو أن الآية القرآنية هنا لم تأت لتصور المعنى بأدقّ تصوير وتضيف إلى الشكل ابهى الحلل وأروعها حسب، بل هي دلالات واقعة لمعانٍ دقيقةٍ وبنظم عجيب ولربما تكون صورة حقيقة تعبر عن واقع سبق الرسالة المحمدية.

أمّا تصوير العصا بالجان فقد كان دقيقاً؛ لأنه إخراج ما لا قوّة له في الصفة على ماله قوّة فيها، وهذا نوع كثير في القرآن، حتى بلغ جودته وحسنه الغاية والنهاية في التعبير^(٨٤).

وقد أورد المرتضى خبراً عن الرسول ﷺ هو: «من تعلّم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجزم»^(٨٥)، ونقل كلاماً «لأبي عبيد القاسم بن سلام»، و«ابن قتيبة»،

في تأويل هذا الخبر، وقد استشهد الأخير بالآية الكريمة: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (٨٦) دعماً لما ذهب إليه ولكن المرتضى قد دحض رأي ابن قتيبة وتأوله للآية الكريمة إذ زعم «ان الربا إذا أكلوه ثقل في بطونهم، وربا في اجوافهم، فجعل قيامهم مثل قيام من يتخبط الشيطان تعثراً وتخبلاً» (٨٧). وردّه المرتضى بقوله: «إنه توهم ان ما تضمنته الآية من تخبط اكل الربا وتعثره عند القيام إنما هو في الدنيا من حيث يتثقل ما أكله في معدته فيمنعه من النهوض، ونحن نعلم ضرورة خلاف ذلك، ونجد كثيراً من آكلي الربا اخف نهوضاً، وأسرع قياماً وتصرفاً من غيرهم ممن لم يأكل الربا قط، والمعنى في الآية، ما ذكره المفسرون من ان ما وصفهم الله تعالى به يكون عند قيامهم من قبورهم فيلحقهم العثار والزلل والتخبل على سبيل العقوبة لهم، وليكون ذلك أيضاً اشارة لمن يعاقبهم من الملائكة والخزنة على الفرق بين الولي والعدو، مستحق الجنة ومستحق النار» (٨٨).

وما جاء به المرتضى قد افاده ممن سبقه في تحليل مضمون الآية، وهو بهذا موافق لرأيهم، وقد أشار إلى معنى التشبيه في الآية، وهي عنده وصف من الله تعالى اخبر فيه عن الذين يأكلون الربا، فهم يشبهون في حال قيامهم من قبورهم بمن كان مصروعاً في الدنيا.

وهو - كما يقول الطوسي - «مثلٌ عند أبي علي الجبائي لا حقيقة، على وجه التشبيه بحال من تغلب عليه المرّة السوداء فتضعف نفسه ويلج الشيطان بأغوائه عليه فيقع عند تلك الحال ويحصل به الصرع من فعل الله. ونسب إلى الشيطان مجازاً لما كان عند وسوسته» (٨٩). وردّد أكثر المفسرين هذا التأويل الذي نقله المرتضى (٩٠).

ويمكننا النظر إلى هذا التشبيه الفني الذي نقله القرآن من واقعه غير المرئي إلى واقعه المرئي، إذ ان وجه الشبه فيه تمييز هؤلاء الذين يأكلون الربا، من غيرهم، الذين عافاهم الله في الدنيا منها، فحسّن قيامهم خلاف أولئك...



ولكن في تخطيطه صاحب الأمالي لابن قتيبة قضية أخرى يبدو لي انها جديرة بالبحث وهي ان المرتضى قد فهم من كلام ابن قتيبة تخصيص القيام الدنيوي، وعليه استنبط ذلك من كلامه، «وهو - على الظاهر - غير مفيد له، فان من صرح بان المراد به القيام في الآخرة علله بنفس التعليل» (٩١).

ومن العجب انه اغفل قول ابن قتيبة في كتاب آخر وتخصيصه أن «... هذا في يوم القيامة...» (٩٢).

وهذا ليس معناه استحالة قيامهم في الدنيا، فذا الرازي يقول في هذا المعنى «فالخبط الذي كان حاصلًا في الدنيا بسبب حب المال أورثه الخبط في الآخرة، وأوقعه في ذل الحجاب...» (٩٣).

وهناك من ذهب فعلاً إلى تخصيصه بالدنيا إذ «شبه سبحانه وتعالى حال الإنسان المتعاطي للربا بحال المصروع الذي خرج عن الاستقامة والاستواء في أفكاره وأقواله، وهو تشبيه واقعي حقيقي...» (٩٤).

ولعل الذي ذهب إليه بعض أهل التفسير من ان القيام في الآخرة وبعضهم الآخر إلى القيام في الدنيا غير متناقض، ولا يذهب إليه الشك، وذلك لمن آمن بإعجاز القرآن البياني.

وسواء كان هنا أو هناك، فهم مصروعون في كلا الدارين، ففي الدار الأولى بعدم التمييز بين الخير والشر - وهو من قبيل التشبيه الواقعي الحقيقي - وفي الدار الآخرة بتمييزهم من غيرهم من الخلق، لأن «الذين يخرجون من الأحداث يوفضون، إلا أكلة الربا فانهم ينهضون ويسقطون كالمصروعين» (٩٥).

ومن آيات هذا الباب عنده تلك التي أوردها لإزالة الغموض والشبهة عن قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ (٩٦) لأن السائل سأل عن معنى (أو) «وظاهرها يفيد الشك الذي لا يجوز



عليه تعالى» (٩٧)، فأجابه بقوله: «فيكون معنى الآية عن هذا: ان قلوب هؤلاء قاسية متجافية عن الرشد والخير، فان شبهتم قسوتها بالحجارة أصبتم، وان شبهتموها بما هو أشد أصبتم، وان شبهتموها بالجميع فكذلك» (٩٨).

ولما كان نهجه في التأويل ثباتاً فانه يعطي نظيراً للآية حينما يجد مجالاً لذلك، قال: «وعلى هذا يتأول قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾ (٩٩)، لأن (أو) لم يُرد بها الشك بل على نحو الذي ذكرناه من انكم إن شبهتموهم بالذي استوقد ناراً فجائز، وان شبهتموهم بأصحاب الصيِّب فجائز، وان شبهتموهم بالجميع فكذلك» (١٠٠).

ثم عقّب كلامه بوجه آخر وهو: «أن تكون (أو) دخلت للتفصيل والتمييز، ويكون معنى الآية ان قلوبهم قست، فبعضها كالحجارة في القسوة، وبعضها ما هو أشد منها... وقد يحتمل قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾ هذا الوجه أيضاً، ويكون المعنى ان بعضهم يشبه الذي استوقد ناراً، وبعضهم يشبه أصحاب الصيِّب» (١٠١).

وبما ان القلوب مما لا تُعلمُ خوافيها ولا يقدر أحدٌ على إدراك كنهها شبهها الله عز وجل بالحجارة من ناحية قسوتها وصلابتها وعدم استجابتها، فأخرج لنا الأمر من خفي إلى جليّ، ويّين لنا الغرض من هذا التشبيه الذي هو بيان حال المشبه به بعد حال المشبه بعدما عُلم حال المشبه به من الصلابة والقسوة وعدم تقبل الأمور.

وهذه من التشبيهات الرائعة المستوحاة من عوامل الطبيعة «المصورة للمعاني أصدق تصوير وأبلغه وأروع» (١٠٢). لأنها «أخرجت التمثيل في التشبيه من قالب الإدراك العقلي إلى مجال الرؤية الملموسة بحاستي البصر والسمع، وحولت هذا الأمر المعنوي إلى إدراك مشاهد بالأثر المادي» (١٠٣).

وهناك جامع بين قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ﴾ وبين ﴿كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ من حيث وجود الحرف (أو) فيمكن أن يكون المعنى - كما هو أحد وجوه

القول عند المرتضى - الجمع بين هذه الأمور، وقد أوضح القاضي عبد الجبار المعتزلي هذه المسألة بقوله: «إِنَّه تَعَالَى كَمَا يَجُوزُ أَنْ يُمَثِّلَهُمْ بِشَيْءٍ يَجُوزُ أَنْ يُمَثِّلَهُمْ بِشَيْءٍ آخَرَ فِي بَابِ الظَّلَالَةِ، وَليْسَ المرَادُ إِلَّا الجَمْعُ بَيْنَ الأمرين وقد يقال لفظة (أو) فيها طريقة الجمع في ذلك كقوله تعالى: ﴿... وَلَا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ﴾ (١٠٤)، أراد الجمع، وكذلك قوله: ﴿وَلَا يُبَدِّلَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ...﴾ (١٠٥) أراد الجمع...، وإذا جاز في (الواو) ان يراد به معنى (أو) كقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ...﴾ (١٠٦) فكذلك يجوز ان يذكر (أو) ويراد به الجمع» (١٠٧).

وقد نقل السبكي عن الطيبي قوله: ان افعال التفضيل من أدوات التشبيه مثل: زيد أفضل من عمرو (١٠٨).

وهذا يجعلنا نعتقد بان المقصود من الآية (أشد قسوة) هو ما ذهب إليه الزمخشري في: «وصف القسوة بالشدّة، كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة، وقلوبهم أشد قسوة» (١٠٩). فكأن القسوة في القلوب هنا تعني ذهاب اللين والرقّة والرحمة والخشوع منها (١١٠)...

وهذه الآية اختصت بتشبيه قلوب اليهود بالحجارة، أما نظائر هذه الآية ففي المنافقين والكفار إذ ان بعضها يُشبهه حالهم بالذي استوقد ناراً، وبعضها يشبه باصحاب الصيب - كما يقول العلوي - «الذي فيه الرعد والبرق كشفاً لحالم في النفاق وإظهاراً لأمرهم فيه، فنظام هذه الآية وسياقها دالٌّ على نهاية الإيضاح بالتشبيه وإظهار حالهم به» (١١١).

ومن أهم أنواع التشبيه التشبيه البليغ وهو ما حذف فيه وجه الشبه والأداة، أما مكانته بين أنواع التشبيه، فيعد «من أعلى مراتب التشبيه في قوة المبالغة باعتبار ذكر أركانه كلها أو بعضها حذف وجهه وأداته» (١١٢)، وقد سمّي بليغاً «لما فيه من اختصار من جهة، وما فيه من تصور وتخيّل من جهة أخرى، لأن وجه الشبه إذا حذف



من جهة، وما فيه من تصور وتخيل من جهة أخرى، لأن وجه الشبه إذا حذف ذهب الظن فيه كل مذهب، وفتح باب التأويل، في ذلك ما يكسب التشبيه قوةً وروعةً وتأثيراً» (١١٣).

وقد نجد بعضاً من صورته عن السيد المرتضى من دون تصريح باسمه الاصطلاحي، إذ توحى به إشاراته البيانية للآيات القرآنية التي استشهد بها، فضلاً عن كون بعضها من أمثلة التشبيه البليغ عند البلاغين الذين سبقوه، فمن جملة ما جاء منه عنده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ (١١٤) فقد نقل عن أحدهم قوله: «جعل الرجس الذي هو العذاب على الذين لا يعقلون ومن كان فاقداً عقله لا يكون مكلفاً، فكيف يستحق العذاب؟ وهذا بالضد من الخبر المروي عن النبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «أكثر أهل الجنة البُله» (١١٥).

ولكي يجيب عن هذه الشبهة قال: «وأما قوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴾ فلم يعن بذلك ناقصي العقول، وإنما أراد الذين لم يعقلوا ويعلموا ما وجب عليهم علمه من معرفة الله خالقهم، والاعتراف بنبوة رسله والانتقياد إلى طاعتهم، ووصفهم تعالى بانهم لا يعقلون تشبيهاً كما قال تعالى: ﴿ صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ ﴾ (١١٦)، وكما يصف أحدنا من لم يفتن لبعض الأمور، أو لم يعلم ما هو مأمور بعلمه بالجنون وفقد العقل» (١١٧).

فنفي صفة العاقل عنهم، «لأنهم لا يعقلون عن الله حججه ومواعظه وآياته» (١١٨)، فأصبح هذا التشبيه لهم بهؤلاء «ذمأهم وعيباً» (١١٩)، ما داموا مصرين على الكفر بدلائل الرسول رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ والأنبياء قبله.

وهنا التشبيه من النوع الذي حذفت منه أداته ووجه الشبه، والمشبه موجود، وهم الكفار، لأن سورة يونس «من أولها إلى هذا الموضع في بيان حكاية شبهات الكفار» (١٢٠)، والمشبه به هم الذين لا يعقلون، فالكفار الذين لا يعقلون وهم ذوو

الغفلة والنقص والجنون، فشبّه جل ذكره حال الكافرين وعدم امتثالهم لأوامره كالمجانين الذين لا يعقلون ما يوجه إليهم من معارف وعلوم، ودلائل، وآيات، ويسمّى هذا التشبيه بليغاً عند بعض البلاغيين، لكن المرتضى لم يصرح بهذا التحديد.

وقد علق المرتضى على ذلك فيما أورده من دلالة قوله تعالى: «صَمُّ بَكْمٍ عُمِيٍّ»، تأكيداً على أنها من التشبيه البليغ، لأن قسماً من البلاغيين والمفسرين جعلوا آية البقرة منه ولعل الزمخشري أشار إلى هذه المسألة في تفسيره الآية إذ قال «فان قلت هل يسمى ما في الآية استعارة؟ قلت: مختلف فيه، والمحققون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة» (١٢١).

وقد علل سبب جعل الآية تشبيهاً بليغاً وعدم جعلها استعارة: «لأن المستعار له المذكور، وهم المنافقون، والاستعارة إنما تطلق حيث يطوي ذكر المستعار له، ويجعل الكلام خلواً عنه» (١٢٢).

وقد أكد المرتضى هذا المعنى في عدّة مواضع من أماليه، إذ كشف في ثلاثة مواضع عن التشبيه الذي سُمّي بليغاً، موضحاً ومقرباً مدلول الآية على وفق التفسير البياني دافعاً بالشبه من قوله تعالى: ﴿... ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ﴾ (١٢٣) بما أورده من قول القائل «... فما معنى ذمّه تعالى لهم بانه كانوا عن الآيات غافلين، والغفلة على مذاهبكم من فعله، لأنها السهو أو ما جرى مجراه مما ينافي العلوم الضرورية ولا تكليف على الساهي فكيف يذم بذلك؟ قلنا: المراد ههنا بالغفلة التشبيه لا الحقيقة، ووجه التشبيه انهم لما عرضوا عن تأمل آية الله تعالى، والانتفاع بها اشبهت حالهم حال من كان ساهياً غافلاً عنها، فأطلق عليهم هذا القول كما قال تعالى: ﴿صَمُّ بَكْمٍ عُمِيٍّ﴾ (١٢٤)، على هذا المعنى، وكما يقول أحدنا لمن يستبطئه ويصفه بالإعراض عن التأمل والتبيين: أنت ميت وراقداً، ولا تسمع، ولا تبصر، وما أشبه ذلك» (١٢٥).



ويكون المعنى في الآيتين أن هؤلاء لا يسمعون مع وجود القدرة على السمع، ولا يرون مع وجود القدرة على الرؤية، فهم لا يعتبرون ولا يتدبرون ما يرون وما يسمعون فيكون حالهم حال من سها وغفل عن تأمل آيات الله جل ذكره وهذا من قبيل الذنب والتوبيخ لعنادهم وإصرارهم على الكفر.

وقد ذكر هذا المعنى في تبيانه لقوله تعالى: ﴿صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (١٢٦) فقال «ليس معناه الآفة في الأذن، والعين والجوارح بل هو انهم لا يسمعون عن قدرة ولا يتدبرون ما يسمعون ولا يعتبرون بما يرون، بم هم عن ذلك غافلون» (١٢٧)، وقد كشف لنا عن هذه العلاقة بين الطرفين شارح شواهد أماليه (١٢٨)؛ لقوله:

«والشاهد في الآية إطلاق الصم والبكم والعمى على واحدي هذه الخواس لمشابهتم الفاقدين لها في عدم الاهتداء بالوعظ والتحذير والإعراض عن سماع مصير الأوائل من القرون السالفة، والامتناع عن اقتباس أنوار النبوة كما دل عليه بدء الآية الكريمة، وبه فسر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَصْلٌ سَبِيلًا﴾ (١٢٩)، وقوله سبحانه: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (١٣٠)، أي: عن طريق الخير أو عمى القلب، ونحوهما، فإنه سبحانه أطلق فيها العمى على واجد الحاسة بهذا الاعتبار وهو الوجه في نفي العقل كما ذكره السيد عليه السلام، لا المراد نفيه كلياً ليتوجه عليه الإشكال بان جعل العقاب الذي هو الرجس على غير العقال منافياً للعدل، بل المراد من نفيه الأخذ بموجبه، أو باعتبار المشابهة بينهما من حيثية عدم المبالاة بما يترتب على ذلك كالمجنون الذي لا يبالي ما فعل وفيم وقع» (١٣١).

وبذلك نلاحظ ان المرتضى قد وقف عند صور التشبيه البليغ وقفة ذوقية من دون تصريح باسمه الاصطلاحي وطبقها على بعض الآيات التي وردت في أماليه محتجاً بها على من لم يتأملها ويتدبرها... أو كان من الطاعنين.

المجاز وعلاقاته التعبيرية:

المجاز هو فن إيحائي من فنون القول العربي، تمتد جذوره إلى عصر ما قبل الإسلام أصالةً. فهم يستعملونه تطبيقاً، وإن لم يتوصلوا معرفته اصطلاحاً، فما أبعدهم عن المصطلح وما أقربهم منه استعمالاً.

ولقد نزل القرآن العظيم مبيناً، على نهج أساليب العرب في كلامهم. ولكن بمنظور بلاغي أسمى على سبيل الإعجاز.

وقد أشار السيد المرتضى إلى العلاقة بين كلام الله - سبحانه - وبين كلام العرب، فقال: إن «كلام العرب وحي وإشارات واستعارات ومجازات. ولهذا الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة، فان الكلام متى خلا من الاستعارة، وجرى كله على الحقيقة كان بعيداً من الفصاحة، بريئاً من البلاغة، وكلام الله تعالى أفصح الكلام» (١٣٢).

فالكلام عند المرتضى يكون أفصح الكلام إذا أدخل في باب المجاز، بل في المرتبة الأولى من الفصاحة، وإذا خرج منه أصبح بعيداً عنها، إذ إنه أكد ذلك بوجود المجازات والاستعارات في كلام العرب ليخلص إلى أن كلام الله أفصح منهم.

وأبان لنا في موضع آخر من أماليه عن كون «الكلام قد تدخله الحقيقة والمجاز ويحذف بعضه وان كان مراداً، ويختصر حتى يفسر ولو بسط لكان طويلاً، وفي هذه الوجوه التي ذكرها تظهر فصاحته وتقوى بلاغته، وكل كلام خلا من مجاز وحذف واختصار واقتصار بعد عن الفصاحة وخرج عن قانون البلاغة» (١٣٣).

فالمجاز عنده ابلغ من الحقيقة، وهذا هو رأي أكثر علماء العربية (١٣٤).

ويبدو أن للمرتضى موقفاً من الحقيقة والمجاز يتجلى في منهجه التأويلي لبعض آيات القرآن الكريم، فيرى «ان العدول عن الظاهر بالأدلة القاهرة واجب لازم مستعمل في أكثر القرآن» (١٣٥).



وهذا الظاهر هو ظاهر اللفظ في سياق الآية، فالعدول عنه إلى مجازه واجب مستعمل عنده في أكثر آيات القرآن، إذا خالف ذلك الظاهر مقصود الآيات ودلالاتها...

وهذا اعتراف من المرتضى على وجود المجاز في القرآن قسيماً للحقيقة خلافاً لمن رأى غير ذلك، إذ اختلف في وقوع المجاز في القرآن، الجمهور على الوقوع، وانكره جماعة من الشافعية وقسم من المالكية وأهل الظاهر، وأبو مسلم الاصبهاني من المعتزلة، «وقد جاء هذا الرفض بحجة ان المجاز أخو الكذب، والقرآن متره عنه، فإن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وذلك محال على الله تعالى» (١٣٦).

ولابد من الإشارة - هنا - إلى ان السيد المرتضى قد عرف المجاز في غير أماليه، وذلك عندما بحث الحقيقة والمجاز في كتابه (الذريعة إلى أصول الشريعة)، فقال عن الحقيقة: «اللفظ الموصوف بأنه حقيقة هو ما أريد به ما وُضِعَ ذلك اللفظ لإفادته إما في لغةٍ أو عرفٍ أو شرعٍ» وحدّ المجاز بأنه «اللفظ الذي أريد به ما لم يوضع لإفادته في لغةٍ، ولا عرفٍ ولا شرعٍ» (١٣٧).

فإذا ما تعين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه، فتلك هي الحقيقة، أما إذا لم يتعين اللفظ على المعنى الأصلي بل تعدّاه إلى معنى آخر دون الأول، فهو المجاز.

ومدار الأمر عند المرتضى في استعمال اللفظة على حقيقتها هو نص أهل اللغة، وتوقيفهم على ذلك، أما إذا نقلنا ناقلاً عن ظاهرها، فعندئذٍ تستعمل في المجاز، على ما يقتضيه الدليل... (١٣٨).

ولعل القزويني (ت: ٧٣٩هـ)، هو أحد أولئك المتأثرين بما انتهجه المرتضى في تعريفه للحقيقة والمجاز، إذ جعلها في ضمن علم البيان وقيدهما باللغويين، تفريقاً عن العقليين اللذين جعلها في علم المعاني (١٣٩).

وتعد علاقة اللفظ بالمعنى المجازي علاقة ثانوية ناتجة عن علاقته اللغوية الأولى بالمعنى الموضوع له، لأنها تُستمدُّ من الشبه القائم بين المعنى الموضوع له والمعنى المجازي، وعندها لا يحتاج السامع إلى الانتقال بذهنه لكي يتصور المعنى في الاستعمال الحقيقي؛ لأن علاقة السببية القائمة في اللغة بين اللفظ والمعنى الموضوع له كفيلة بتحقيق هذا الغرض، أما الاستعمال المجازي فلا ينتقل ذهن السامع إلى المعنى، إذ لا توجد علاقة لغوية وسببية.

وهذه العلاقات اما لغوية أو عقلية، وتتفرع كل واحدة منها إلى دلالات أخرى، وأول من تعمق في هذا التقسيم وأرجعه إلى نوعي المجاز هو عبدالقاهر الجرجاني^(١٤٠)، إذ ذهب إلى ان المجاز ذو شقين... مجاز عن طريق اللغة - وهو المجاز اللغوي - ومضماره الاستعارة والكلمة المفردة، ومجاز عن طريق المعنى والمعقول، الذي سماه (بالمجاز الحكمي)، وتوصف به الجمل في التأليف والإسناد^(١٤١).

وينقسم اللغوي باعتبار العلاقة على استعارة لعلاقة المشابهة بين المعنيين الحقيقي والمجازي...، ومجاز مرسل باعتبار فقدان علاقة المشابهة بينهما. وهذا التقسيم عند عبد القاهر لم يكن معروفاً بدقته هذه بل كان المجاز كلياً يشمل صور البيان المختلفة.

ولم يحدد المرتضى نوعي المجاز ولا علاقته، بل كان يطلق لفظ المجاز أو التوسع أو التجوز إطلاقاً عاماً، وحاول الباحث هنا الوقوف على ذلك الإطلاق لتخصيصه، مستعيناً بدواعي التحليل البياني الذي يفهم منه نوع المجاز وعلاقته، إذ جاء بما انتهجه صاحب الأمالي للوصول إلى وقفاته الدلالية والأسلوبية قبل ان يلحظ تطور المصطلح المجازي ومن ثمَّ استقراره بتقسيماته الأخيرة عند السكاكي.

وبذلك كانت للمرتضى وقفات بيانية في تأمله للآيات القرآنية، نحاول - هنا - ان نبلور تلك الوقفات فيما انتهجه علماء البيان في الدرس البلاغي، وما وضعه من علاقات منصوطة للمجاز اللغوي والعقلي.



١- المجاز اللغوي (المرسل):

لم يحدد العلماء هذه التسمية ومنهم المرتضى، بالدقة المتعارف عليها قبل عصر الجرجاني، بل كانوا يخلطون بينه وبين الاستعارة والمجاز العقلي بألفاظ عامة مشتركة بينهما كالاتساع والمجاز، ومن خلال الأمثلة التي يسجلها أولئك في تعليقاتهم عليها وتخرجهم لها يتحقق عند الباحثين المقصود منها هو ما أطلق عليه بـ (المجاز المرسل)^(١٤٢).

وقد وضع بعض المتقدمين أمثلة من هذا المجاز تحت أبواب مختلفة...، فالجاحظ (ت: ٢٥٥هـ) وضعه ضمن: تسمية الشيء باسم ملابسه^(١٤٣)، وابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ) أدخل معظم أمثله في باب الاستعارة^(١٤٤)، والرماني (ت: ٣٨٦هـ) وضع أمثله تحت باب التجانس^(١٤٥)، أما ابن جنى (ت: ٣٩٢هـ) فحدد بعض أمثله في باب الاكتفاء بالسبب عن المسبب وبالعكس^(١٤٦). ولعل ما ذكره ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ) من أمثلة فيمكن عدّها من المجاز المرسل^(١٤٧)، وجاء عبد القاهر (ت: ٤٧١هـ) واضعاً قواعد هذا المجاز، منها تلك القاعدة التي فرق بها بين اللغوي والعقلي، وأيضاً عندما قسم مجاز اللغة على قسمين، ولم يسم هذا المجاز مرسلًا، بل اكتفى بان فرق بينه وبين الاستعارة بان الأول فيه ملابسة والثاني فيه تشبيه^(١٤٨). أما جهود العلماء الذين جاءوا بعده فقد اتضحت واتسعت في نطاق تحديد المصطلح ونطاق رصد العلاقات الكثيرة لهذا المجاز في القرآن الكريم والحديث الشريف وكلام العرب^(١٤٩).

وسمي هذا المجاز مرسلًا، لعدم تقييده بعلاقة واحدة مخصوصة وترديده بعلاقات خلاف الاستعارة^(١٥٠)، وهو في اصطلاح أهل البلاغة: «الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له لعلاقة - غير المشابهة - مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي»^(١٥١)، وملاحظة دلالته في التطبيق نقف على أهم علاقاته، وهي كالآتي:

• اعتبار ما سيؤول إليه الأمر:

قال السيد المرتضى: «ان سأل سائل عن قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾ (١٥٢).

في هذه الآية وجوه من التأويل، كل منها يبطل الشبهة الداخلة على المبطل فيهما، حتى عدلوا بتأويلها عن وجهه وصرفوه عن بابه» (١٥٣). وقد اخترت منها الوجه الثالث الذي قال فيه: «ان يكون ذكر الإرادة في الآية مجازاً أو اتساعاً وتنبهاً على المعلوم من حال القوم وعاقبة أمرهم، وانهم متى أمروا فسقوا وخالفوا، وذكر الإرادة يجري هاهنا مجرى قولهم: إذا أراد التاجر ان يفتقر أتته النوائب من كل جهة، وجاءه الخسران منه كل طريق، وقولهم: إذا أراد العليل أن يموت خلط في مأكله، وتسرع إلى كل ما تتوق إليه نفسه، ومعلوم أن التاجر لم يرد في الحقيقة شيئاً، ولا العليل أيضاً، لكن لما كان المعلوم من حال هذا الخسران، ومن هذا الهلاك حَسَنَ هذا الكلام، واستعمل ذكر الإرادة لهذا الوجه» (١٥٤).

ويبدو أن المرتضى وافق أبا علي الجبائي (ت: ٣٠٣هـ) في هذا الملحظ الذي أوضح في نهاية كلامه أبعاد العلاقة المجازية - كما نقل لنا ذلك الرازي (ت: ٦٠٦هـ) إذ قال: «بل المراد من الإرادة قرب تلك الحالة فكان التقدير وإذا قرب وقت اهلاك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها وهو كقول القائل: إذا أراد المريض أن يموت ازدادت أمراضه شدة، وإذا أراد التاجر أن يفتقر أتاه الخسران من كل جهة، وليس المراد ان المريض يري أن يموت والتاجر يريد أن يفتقر وإنما يعنون ان سيصير كذلك فكذا هاهنا» (١٥٥).

وقد علق الرازي على هذا الوجه بانه «بقي سليماً من الطعن» (١٥٦). وكما ذكر شارح شواهد الأمالي ان «استعمال لفظ الإرادة كان على جهة المجاز والأتساع...، والإرادة حقيقة هي نزوع النفس نحو المراد مع الحكم بانه ينبغي ان يفعل أو لا يفعل،

فلا بد من أن يكون المراد في مثل هذا المقام من الإرادة بالحينونة...، ويكون المعنى حينئذٍ: إذا حان وقت هلاك قرية ﴿أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا﴾ ولقائل ان يقول: ان تعليق الأمر على الحينونة لتكون الحجة البالغة لله سبحانه لثلا يقال انك لم تأمرنا ولم تنهنا بل أخذتنا بدون أعدار إلينا» (١٥٧).

وتوجيه المرتضى للآية - كما يبدو للباحث - يظهر بحمل الكلام على ما سمي به (المجاز المرسل) الذي علاقته (اعتبار ما سيؤول إليه الأمر) (١٥٨). كما كشف هذا استاذة الجبائي من قبل بقرينة (سيصير).

ورب قائل يقول: ان لفظ الإرادة في هذه الآية جاء على وجه الحقيقة باعتبار ان الله سبحانه وتعالى إذا أراد شيئاً فإنه يقول له كن فيكون فلا مجال للقول بان الإرادة متأخرة قليلاً أو كثيراً، أو على الأقل غير متحققة الآن، وهذا قول سليم لا مجال للشك فيه ولكننا في هذه الآية الكريمة أمام سياق كامل للآية لا نستطيع ان نرفع كلمة منها ونؤول بالكيفية التي نريد؛ لان الإرادة الإلهية متحققة كون الله يريد ذلك، وكونها متأخرة عن الآن فهو أيضاً يريد ذلك، فسواء كانت متحققة في اللحظة الآنية أو بعد حين فكل من عنده وحسب إرادته جل وعلا، والسياق يدلنا على ان الوجه الذي ذهب إليه الجبائي والمرتضى - فيما اجد - ليس فيه خلاف، لان قرب وقوع الهلاك يسبقه أمرٌ وإنذارٌ ووعيدٌ، وعدم إذعان القوم يؤدي إلى ان تكون عاقبة أمرهم هو الهلاك المحقق من الله عز اسمه.

إذاً فالآية من المجاز كما ذهب إلى ذلك الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ) إذ قال «وإذا أردنا، وإذا دنا وقت إهلاك قوم ولم يبق من زمان أمهلهم إلا القليل، أمرناهم (فسقسوا) أي: أمرناهم بالفسق ففعلوا والأمر مجاز، لأن حقيقة أمرهم بالفسق ان يقول لهم: افسقوا، وهذا لا يكون فبقي أن يكون مجازاً» (١٥٩). على أن المراد ان الله قد أمرهم بأمره الذي فيه صلاحهم وتكليفهم فخالفوا ذلك إلى الفسق...

• العلاقة المسيبية:

وفي آية أخرى يُطلق المرتضى لفظ المجاز مع التشبيه، وهذا يدل أيضاً على عدم أخذ المصطلح بالتحديد في جانب معين عنده، ولتداخل معنى التشبيه وغيره تحت ظلال المجاز، إذ تراه كغيره من البلاغيين والمفسرين الذين يعطون أكثر من وجه للآية حتى يحتمل ان يكون كل وجه منها صحيحاً، لانه يدخل في لحاظ التفسير الموضوعي المتأمل، فعندما سُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (١٦٠)، «فقال: كيف أضاف الاستهزاء إليه تعالى، وهو مما لا يجوز في الحقيقة عليه؟ وكيف خبر بانهم في الطغيان والعمه وذلك بخلاف مذهبكم؟» (١٦١).

وأجاب عن قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ بوجوه: «أولها أن يكون معنى الاستهزاء الذي أضافه تعالى إلى نفسه تجهيله لهم وتخطئه إياهم في إقامتهم على الكفر وإصرارهم على الضلال، وسمى الله تعالى ذلك استهزاء مجازاً وتشبيهاً كما يقول القائل: ان فلاناً لِيَسْتَهْزَأَ بِهِ منذ اليوم، إذا فعل فعلاً عابه الناس به، وخطئوه فيه فأقيم عيب الناس على ذلك الفعل، وإزراؤهم على فاعله مقام الاستهزاء به، وإنما أُقيم مقامه لتقارب ما بينهما في المعنى، لان الاستهزاء الحقيقي هو ما يقصد به إلى عيب المستهزأ به، والإزراء عليه، وإذا تضمنت التخطئة والتجهيل والتبكيث هذا المعنى جاز ان يجري عليه اسم الاستهزاء؛ ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتِ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيَسْتَهْزَأُ بِهَا﴾ (١٦٢)، ونحن نعلم أن الآيات لا يصح عليها الاستهزاء على الحقيقة ولا السخرية، وإنما المعنى: إذا سمعتم آيات الله يُكفر بها ويُزري عليها، والعرب قد تقيم الشيء مقام ما قاربه في معناه، فتجري اسمه عليه، قال الشاعر:

(رمل)

كَمْ أَنَاسٍ فِي نَعِيمٍ عُمَرُوا فِي ذَرَى مُلْكٍ تَعَالَى فَبَسَتْ
سَكَتَ الدَّهْرُ زَمَانًا عَنْهُمْ ثَمَّ أَبْكَاهُمْ دَمًا حِينَ نَطَقَتْ



والسكوت والنطق على الحقيقة لا يجوزان على الدهر، وإنما شبه تركه الحال على ما هي عليه بالسكوت وشبه تغييره لها بالنطق...» (١٦٣).

وهذا هو الوجه الأول من الجواب عن هذه الآية، إذ استطاع المرتضى بمقدرته البيانية تحليل المعنى وبسط القول وإعطاء الأمثلة من منشور العرب وشعرهم.

ويلحظ من تأويل المرتضى انه لم يحدد نوعية المجاز، ولكنه الناظر إلى ما ذكر يجد أن معنى الاستهزاء هو تجهيل الله للكفار وتخطئه إياهم نتيجة لإقامتهم على الكفر وإصرارهم على الضلال، فذكر الله سبحانه الاستهزاء الذي هو التخطئة والتجهيل وأراد السبب في هذا الاستهزاء وهو إقامتهم على الضلال. وهذا الذي ذكره هو ما سمّاه البلاغيون فيما بعد بالمجاز المرسل الذي علاقته المسببية أو ذكر المسبب مقام السبب.

ومثيل هذه الآية ما أورده صاحب الأمالي في إجابته عن سؤال يتصل بقوله تعالى: ﴿يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ (١٦٤) إذ جاء السؤال: «كيف نفي استطاعتهم للسمع والإبصار وأكثرهم قد كان يسمع بأذنه ويرى بعينه» (١٦٥) وكان الوجه الأول في تأويل هذه الآية الكريمة عنده هو «ان يكون المعنى: يضاعف لهم العذاب بما كانوا يستطيعون السمع فلا يسمعون، وبما كانوا يستطيعون الإبصار فلا يبصرون، عناداً للحق، وذهاباً عن سبيله، فأسقط الباء من الكلام وذلك جائز كما جاز قوله: لأجزيتك بما عملت، ولأجزيتك ما عملت...»

والوجه الثاني: انهم لاستثقالهم استماع آيات الله تعالى، وكراهيتهم تذكرها وتفهمها جروا مجرى من لا يستطيع السمع، كما يقول القائل: ما يستطيع فلان أن ينظر لشدة عداوته إلى فلان، وما يقدر على أن يكلمه، وكما نقول لمن عهدنا منه العناد والاستثقال لاستماع الحجج والبيانات: ما تستطيع ان تسمع الحق، وما تطيق ان يذكر لك، وكما قال الأعشى:



(بسيط)

وَدَّعْ هُرَيْرَةَ ان الركب مُرْتَجِلٌ وهل تطيقُ وداعاً أيها الرجلُ (١٦٦)

ونحن نعلم انه قادر على الوداع، وإنما نفى قدرته عليه من حيث الكراهة والاستثقال ومعنى ﴿وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ﴾ أي: ان إبصارهم لم يكن نافعاً لهم ولا مجدياً عليهم، مع الاعراض عن تأمل آيات الله تعالى وتدبرها، فلما انتقلت عنهم منفعة الإبصار جاز أن ينفي عنهم الإبصار نفسه، كما يقول للمعرض عن الحق، العادل عن تأمله: ما لك لا تبصر ولا تسمع ولا تعقل؟ وما اشبه ذلك» (١٦٧).

وعلى هذا التأويل تُعدُّ هذه الآية من المجاز المرسل الذي علاقته (مسببية) إذ إن انتفاء السمع والبصر عن هؤلاء كان أثراً لاستثقالهم استماع آيات الله من الرسول الكريم ﷺ، والإعراض عن تأملها إذ ذكر المسبب وأريد منه السبب (١٦٨).

• العلاقة السببية:

لقد ذكر المرتضى وجهاً آخر للآية الكريمة لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (١٦٩) كشف بها عن معنى المجاز من دون أن يصرح باسمه، لكنه بهذا التأويل قد وافق كثيراً من البلاغيين والمفسرين (١٧٠)، إذ قال: «ان يكون المعنى انه يجازيهم على استهزائهم فسمى الجزاء على الذنب باسم الذنب، والعرب تسمي الجزاء على الفعل باسمه، قال تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ (١٧١)، وقال تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (١٧٢)، وقال: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ (١٧٣)، والمبتدأ ليس بعقوبة، وقال الشاعر (١٧٤):

(وافر)

ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا

ومن شأن العرب أن تسمي الشيء بما يقاربه ويصاحبه ويشدّد اختصاصه وتعلقه به، إذا انكشف المعنى وأمن الإبهام وربما غلبوا أيضاً اسم أحد الشئيين على الآخر لقوة التعلق بينهما، وشدة الاختصاص فيهما، فمثال الأول قولهم للبعير الذي يحمل المزادة: راوية، وللمزادة المحمولة على البعير راوية، فسموا البعير باسم ما يحمل عليه (١٧٥)، قال الشاعر (١٧٦):

«مشي الروايا بالمزادِ الأثقلِ»

أراد بالروايا: الإبل، ومن ذلك قولهم: صرعته الكأس، واستلبت عقله، قال الشاعر (١٧٧).

(مقارب)

وما زالت الكأس تغتالنا وتذهب بالأوّل الأول

والكأس هي ظرف الشراب، والفعل الذي أضافوه إليها إنما هو مضاف إلى الشراب الذي يحلُّ في الكأس... ومثال الوجه الثاني ما ذكرناه عنهم من التغليب تغليبهم اسم القمر على الشمس، قال الشاعر:

(طويل)

أخذنا بآفاق السماء عليكم لنا قمرها والنجوم الطوالع (١٧٨)
أراد: لنا شمسها وقمرها، فغلب...

وكل الذي ذكرناه يقوّي هذا الجواب من جواز التسمية للجزاء على الذنب باسمه، أو تغليبه عليه، للمقاربة والاختصاص التام بين الذنب والجزاء عليه (١٧٩).

وقد ذكر كثير من البلاغيين هذا المعنى، وعدّوه في ضمن العلاقة (السببية) في المجاز المرسل، إذ ان الاستهزاء الثاني جزء على الاستهزاء الأول وسبباً في وقوعه، وفي الآية الثانية تجوز بلفظ السيئة عن الاقتصاص، لأنه مسبّب عنه، والآية الثالثة كذلك (١٨٠).

وهنا يرى الباحث ان كثيراً منهم قد ادخلوا هذه الأمثلة نفسها في علاقات أخرى للمجاز المرسل، حتى ان القزويني (ت: ٧٣٩هـ) تعدى بها إلى البديع ووضعها في المشاكلة^(١٨١)، ووضع العلوي (ت: ٧٤٩هـ) هذه الآية ومثيلاتها فيما أسماه بـ«تسمية الشيء باسم ضده»^(١٨٢)، أما الزركشي (ت: ٧٤٩هـ) فقد وضع قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾^(١٨٣)، إضافةً إلى العلاقة السببية فيما اطلق عليه اسم الخاص وإرادة العام، ثم وضعها وغيرها في علاقة إطلاق الضدين على الآخر^(١٨٤).

ووضع هذه الآيات في العلاقة المضادة من قبيل ان الأول ممنوع والثاني مشروع^(١٨٥).

وقد تكون اختلافات البلاغيين في مباحثهم وتبويهم هي التي جعلتهم يوردون الشاهد الواحد في أكثر من علاقة وليس في ذلك من قصور، إذا ما ادخلناه في لحاظ التأويل، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ إذا قلنا انها من السببية، أولنا القول فيها، بأن السيئة الثانية كان سبب وقوعها السيئة الأولى وهي جزاء للسبب الأول، وهو على سبيل التجوز بقصد الاقتصاص... ولو قلنا انها من العلاقة المضادة، كان تأويلها: ان الأول ممنوع والثاني مشروع، فهي من المبتدئ سيئة ومن الله حسنة، فحمل اللفظ على اللفظ. أما كونها تدخل في ضمن العلاقة الخاصة، فالمراد كل سيئة وليس سيئة واحدة دون غيرها.

وعلنا نلاحظ من هذا كله: احتمال انطباق كل الوجوه الموضوعية على تفسير الآيات الكريمة، فلا تردد إذاً من دخولها في الكل.

ومما يدخل تحت هذه العلاقة عند مؤلف الأمالي، تأويله لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^(١٨٦).

وقول السائل «ما اليد التي أضافتها اليهود لله تعالى، وادّعوا انها مغلولة؟ وما



نرى ان عاقلاً من اليهود ولا غيرهم يزعم ان لربه يداً مغلولة واليهود تتبرأ من أن يكون فيها قائلٌ بذلك...» (١٨٧).

وأجاب في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، «واليدها هنا الفضل والنعمة، وذلك معروف في اللغة متظاهراً في كلام العرب وأشعارهم» (١٨٨)، وقال قبل ذلك: «وثنى اليدين تأكيداً للأمر وتفخيماً له، ولأنه أبلغ في المعنى المقصود من أن يقول: بل يده مبسوطة» (١٨٩) ثم قال: «ويمكن ان يكون الوجه في تشية النعمة من حيث أريد بها نعم الدنيا ونعم الآخرة... ويمكن أيضاً ان يكون تشية النعمة ان أريد بها النعم الظاهرة والباطنة» (١٩٠).

وهذا التأويل كشف لنا المرتضى عن معنى اليد في الآية الكريمة وهو: الفضل والنعمة بدليل السياق القرآني الذي جاء بعد قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ قوله: ﴿يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ والانفاق يأتي من اليد فهي سبب فيه .

ولعل عبد القاهر (ت: ٤٧١هـ) أوضح هذا المعنى بقوله: «ان اليد لا تكاد تقع للنعمة إلا وفي الكلام إشارة إلى مصدر تلك النعمة وإلى المولى لها ولا تصلح حيث تراد النعمة مجردة من إضافة لها إلى المنعم أو التلويح به» (١٩١).

لذلك فالنعمة والفضل والإنفاق أثرٌ من آثار اليد، واليد سببٌ فيها، وقد أشار القزويني (ت: ٧٣٩هـ) إلى هذا المعنى وتبعه شراح التلخيص، إذ جعلوا (اليد) التي وضعت في الأصل للجراحة المعلومة - مجازاً مرسلأً - من إطلاق السبب على مسببه (١٩٢). كما وضعت عند بعض البلاغيين في باب الكناية التي تتداخل مع المجاز حينها لا يراد بها الدلالات الحقيقية (١٩٣).

• العلاقة الجزئية:

ومن الصور البيانية التي ذكرها المرتضى وهي تقع في ضمن ما سمي بد(المجاز

المرسل) قوله: «ان سأل سائل عن معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (١٩٤)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ (١٩٥)، وقوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (١٩٦)، وما شاكل ذلك من آي القرآن المتضمنة لذكر الوجه» (١٩٧)، وقال في الجواب: «الوجه في اللغة العربية ينقسم على أقسام: فالوجه المعروف المركب فيه العينان من كل حيوان» (١٩٨)، ثم ساق عدة معانٍ أخر للوجه حتى قال: «ووجه الشيء نفسه وذاته. قال احمد بن جندل السعدي (١٩٩):

(طويل)

ونحن حفزنا الحوفزان بطعنة فأفلت منها وجهه عتدٌ نهْدُ (*)

أراد افلته ونجّاه، ومنه قولهم: إنما افعل ذلك لوجهك، ويدل أيضاً على الوجه يعبر به عن الذات قوله تعالى: ﴿وَجْوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ * إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ * وَوَجْوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَنْظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ﴾ (٢٠٠) وقوله تعالى: ﴿وَجْوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ﴾ * لِسَعِيهَا رَاضِيَةٌ﴾ (٢٠١)، لأن جميع ما أضيف إلى الوجوه في ظاهر الآية من النظر، والظن، والرضا لا يصح إضافته في الحقيقة إليها وإنما يضاف إلى الجملة، فمعنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، أي: كل شيء هالك إلا هو، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٢٠٢)، لما كان المراد بالوجه نفسه لم يقل (ذي الجلال) كما قال: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (٢٠٣) لما كان اسمه غيره» (٢٠٤).

يلحظ من هذا التأويل للآيات المتقدمة، ان المرتضى قد أشار إلى عدم انطباق

(*) حفزنا: طعنا، الحوفزان: اسم الحرث من شريك الشباني، سمّي بذلك لأن قيس بن عاصم التميمي طعنه فخرج من تلك الحفرة أو الطعنة فسمي بذلك، ظ: اللسان (حفز) ٥: ٣٣٧.
وعتدٌ: فرسٌ عتدٌ بالفتح والكسر، شديدٌ تام الخلق سريع الخلق سريع الوثبة لبس فيه اضطراب ولا رخاوة، اللسان (عتد) ٣: ٢٨٠، نهْد: نعت للخيل وهي الجسم المشرف، اللسان (نهْد) ٣: ٤٢٩.

وصف الجزء في الآيات على الموصوف بها إلا باعتبار الكلية، فالوجه يعني (الذات العلية)، فتكون العلاقة هنا مجازية غير حقيقية - كما أشار -، وقد سمي البلاغيون فيما بعد هذه العلاقة الجزئية أي: (إطلاق الجزء وإرادة الكل).

وذهب إلى هذا المعنى أكثر المفسرين والبلاغيين في أن المقصود (هو) أي الذات (٢٠٥).

وهذا ما ذكره - على سبيل المثال - الشريف المرتضى (٢٠٦) إذ جاء غرضه استدلالياً عقائدياً أكثر ما هو بياني تفسيري، إذ رام فيه إلى دفع شبهة التجسيم عن الذات الإلهية، وله بذلك فضل في هذا التوجيه، لأنه استطاع ان يعطي نظائر للآيات من كلام العرب شعره ونثره، ليحتج بصحة ما يذهب إليه، ويبدو أنّ الذي أعانه في هذا هو كثرة محفوظه منها، وما امتاز به من سرعة البديهة في ربط دلالة الآية بما يشبهها من الكلام العربي الفصيح...

• إطلاق الخاص على العام:

ومن مرجعيات هذا المجاز أيضاً ما لحظناه عند صاحب الأمالي في دلالاته التفسيرية ذلك الذي سمي بـ(التجاوز بإطلاق الخاص على العام)، وهو «ان يرد في الكلام لفظ لظاهره معنى خاص والمراد به عام» (٢٠٧) وقد يتجلى هذا الغرض في خطاب القرآن الكريم للرسول ﷺ والمراد به أمته، أو مما كان ذلك التخصيص لغرض التعريف بالكفار.

وقد أشار المرتضى إلى هذا القصد في مسألة العصمة بـ«ما ورد في القرآن من معاتبات الرسول ﷺ مع عصمته وطهارته، وكونه الحجة على الخلق أجمعين» (٢٠٨).

ولعل المرتضى قد أبان عن نطاق هذه الدلالة بقوله: «فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلة العقول لأن الكلام يدخله الحقيقة

والمجاز» (٢٠٩).

كما نبه في قوله هذا إلى انه لا بد من صرف آيات المعاتبه الموجهة للرسول عن حقيقتها إذ ثبت عنده بالدليل عصمة الأنبياء ﷺ (٢١٠). وذلك مما ينفعه في صحة التحليل ودقة البيان.

ومن الجدير بالذكر ان ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ) هو من الأوائل الذين أعطوا خصوصية لهذه العلاقة الدلالية بإفراها مستقلة تحت عنوان (العموم والخصوص)، إذ ذكره في ضمن دلالات الخاص التي يراد بها العام (٢١١).

وتوسع فيه الزركشي (٢١٢) (ت: ٧٩٤هـ) اما السيوطي (ت: ٩١١هـ) فقد اكتفى بذكر مثال واحد تحت العنوان نفسه (٢١٣). وهما بعد زمن المرتضى بكثير.

ولكن المرتضى - كما قدّمنا - لم يفرد لها عنواناً بل جاءت في ضمن تعليقاته وتحليلاته على الآيات القرآنية ومنها آيات العتاب، كما أشار في قوله: «انّ ظواهر الآيات التي خوطب بها النبي ﷺ مما ظاهره كالعتاب منها، المقصود به أمته والخطاب متوجّه إليه، ولهذا روي عن ابن عباس انه قال: نزل القرآن بـ(ياك أعني واسمعي يا جارة). ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ...﴾ (٢١٤)، فخطب النبي ﷺ والمراد بذلك جميع الأمة» (٢١٥).

والتقدير «يا أيها النبي قل لهم إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن. وهذا هو قولهم: ان الخطاب له وحده والمعنى له وللمؤمنين» (٢١٦)، وقال الزركشي: «افتتح الخطاب بالنبي ﷺ والمراد سائر من يملك الطلاق» (٢١٧) فالآية من الخاص الذي يراد به العام.

وفي آية أخرى قال: «وأما قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ (٢١٨) فالعتاب في الحقيقة متوجّه إلى سواه؛ لأن الله تعالى قد صرح بذلك في تمام الآية بقوله: ﴿تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾، وقوله: ﴿لَوْلَا



مظاهر التفسير البياني / د. ليث قابل الرقاي

كِتَابٌ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لِمَسَّكُمْ فِيهَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢١٩﴾، والقصة في هذه الآية أيضاً مشهورة، وإنما أضاف الأسرى إلى نبيه ﷺ بقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾ وان كان المراد بالخطاب من أسر، لأنهم أسروهم ليكونوا في يده ﷺ، فهم في الحقيقة أسراؤه ومضافون إليه وان لم يأمره بأسرهم ﴿٢٢٠﴾.

ويُعْضد المرتضى من سنده دلاليًا فيما يراه بدلالة النظم القرآني وحركة السياق وذلك وأكد في معنى الآية وتفسيرها على الوجه الصحيح والقريب واعني بذلك تفسيره القرآن الذي يعدُّ من أوثق طرق التفسير وأعلاها مرتبة.

• إطلاق لفظ الجمع وإرادة المفرد:

ومن التجوز بإطلاق الجمع على المفرد قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مِمَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِيَعْضِهَا كَذَلِكَ يُجِئُ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ﴿٢٢١﴾، وسؤال السائل «ولم قال: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ والرواية وردت بأن القاتل كان واحداً وكيف يجوز ان يخاطب الجماعة بالقتل والقاتل بينهما واحد...» ﴿٢٢٢﴾، فقال المرتضى: «فأما إخراج الآباء والأجداد وخطاب العشيرة بما يكون من أحدها، فيقول أحدهم: فعلت بنو تميم كذا، وقتل بنو فلان فلاناً، وان كان القاتل والفاعل واحد من بين الجماعة» ﴿٢٢٣﴾.

وقد جعل الشيخ عز الدين عبدالسلام (ت: ٦٦٠هـ) هذا من باب مجاز الحذف ﴿٢٢٤﴾، لأنه جعل الأصل في هذه الآية ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾، أما «نسبة القتل إلى المخاطبين لوجوده فيهم على طريقة العرب في نسبة الأشياء إلى القبيلة إذا وجد من بعضها ما يذم به أو يمدح... ولا بد لإسناده إلى الكل من نكتة ما، ولعلها هنا الإشارة إلى الكل بحيث لا يبعد صدور القتل منهم لمزيد حرصهم وكثرة طمعهم وعظم جرأتهم» ﴿٢٢٥﴾.

وهذا الأمر هو أبلغ في الوصف بذمّهم - فما يبدو - لأنهم تدافعوا فيما بينهم حتى ألقى بعضهم القتل على بعض فكان ذلك الجمع في التهمة والقاتل واحد وهو إشعار من الله تعالى لليهود بالذنب الكبير الذي اقترفوه وتهويل للأمر وتعظيم للحادثة.

• إطلاق لفظ الجمع وإرادة المثنى:

ومن العلاقات التي يمكن جعلها من المجاز المرسل علاقة التجوز بإطلاق الجمع على المثنى - أي: إطلاق لفظ الجمع وإرادة المثنى - ومثالها من القرآن الكريم في أمالي المرتضى، هو ما ورد في السؤال الذي وجه لصاحب الأمالي عن دلالة قوله تعالى: ﴿وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (٢٢٦) فقال السائل: «كيف خاطب آدم وحواء عليهما السلام بخطاب الجمع وهما إثنان؟ وكيف نسب بينهما العداوة؟ وأي عداوة كانت بينهما؟» (٢٢٧).

وقد أجاب بأوجه عدّة كان الرابع هو الأقرب منها بقوله: «ان يكون الخطاب يختص آدم وحواء عليهما السلام، وخاطب الاثنان بالجمع على عادة في ذلك، لان التثنية أوّل الجمع، قال الله تعالى: ﴿إِذْ نَفَسْتُمْ فِيهِنَّ غَمٌّ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ (٢٢٨)، أراد لحكم داود وسليمان عليهما السلام، وكان بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله يتأوّل قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ (٢٢٩)، على معنى فإن كان له إخوان» (٢٣٠).

فقد عبّر بلفظ الجمع وهو قوله (اهبطوا) و(بعضكم) و(لكم) عن الاثنين، والأصل أن يقول: (اهبطا)، و(بعضكما)، و(لكما) على هذا التأويل، لكنه عدل عن الأصل و«جمع الضمير لتزليلهما منزلة البشر كلهم» (٢٣١).

• التجوز بلفظ الماضي على المستقبل:

ومما يدخل في هذا المجاز ما يطلق في دلالاته بلفظ الماضي ويقصد به المستقبل

وهو عند الشيخ عز الدين عبد السلام من النوع الأول في التجوز بالأفعال، إذا تجوز به عن المستقبل تشبيها له في التحقيق، وقد يكون هذا في الشرط والجزاء وغيرهما (٢٣٢) إذ ان الفعل الماضي يستعمل في غير موضعه لأغراض بلاغية منها انه «إذا أُخبر به عن المضارع الذي لم يوجد بعد، كان ابلغ وأكد وأعظم موقعاً وافخم بياناً؛ لأنّ الفعل الماضي يُعطي من المعنى وكأنه وجد وصار من الأمور المقطوعة بكونها وحدوثها» (٢٣٣) ولعلنا نلاحظ هذه الدلالة - فيما أبداه الزركشي - حينما «يغلب ذلك فيما إذا كان مدلول الفعل من الأمور الهائلة المُهدّدة المتوعد بها، فيعدل فيه إلى لفظ الماضي تقريراً وتحققاً لوقوعه» (٢٣٤).

وقد التفت إلى هذا المعنى الشريف المرتضى عندما سُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾ (٢٣٥)، وما معناها، «ولفظه (كان) تدلُّ على ما مضى وعيسى عليه السلام في حال قولهم ذلك كان في المهد» (٢٣٦).

وقد أجاب عن هذا السؤال بقوله: «... هو كلام مبني على الشرط والجزاء، مقصود به إليهما؛ والمعنى: مَنْ يكن في المهد صبياً، فكيف نكلّمه ووضع في ظاهر اللفظ الماضي موضع المستقبل، لأن الشارط لا يشرط إلاّ فيما يستقبل، فيقول القائل: إن زرتني زُرتك؛ يريد إن تزوني أزرك، قال تعالى: ﴿ إِنْ شَاءَ جَعَلْ لَكَ خَيْرًا مِنْ ذَلِكَ ﴾ (٢٣٧). يعني ان يشأ يجعل... وقال قوم: لفظه (كان) وان أريد بها الماضي فقد يُراد بها الحال والاستقبال كقوله تعالى: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ ﴾ (٢٣٨)؛ أي: أنتم كذلك، وقوله تعالى: ﴿ ... هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴾ (٢٣٩)، وقوله تعالى: ﴿ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (٢٤٠).

ومما يقوي مذهب من وضع دلالة الماضي في موضع الحال والاستقبال قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ﴾ (٢٤١)، وقوله تعالى: ﴿ وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ ﴾ (٢٤٢)، وقولهم في الدعاء: غفر الله لك، وأطال بقاءك! وما جرى مجرى ذلك.

ومعنى الكل يفعل الله ذلك بك؛ إلا إنه لَمَّا أَمِنَ اللَّبْسَ وضع لفظ الماضي في موضع المستقبل، قال الشاعر:

(طويل)

فأدركتُ مَنْ كان قبلي ولم أدعْ لَمَنْ كَانَ بعدي في القصائدِ مَصْعَدًا (٢٤٣)
أراد لم يكن بعدي» (٢٤٤).

وكل هذا واضح في أن دلالة الفعل في الآيات المتقدمة قد جاءت في سياق مخالف لما يعطيه أصل الفعل من معنى فـ«كان» بمعنى «يكن» و«شاء» بمعنى «يشأ» وهكذا. فكلها فيها تجوّز بالفعل لغير ما وُضع في الأصل. إذن فهي من المجاز...

٢ - المجاز العقلي:

يأتي هذا المجاز في التركيب والإسناد - كما يقول عبد القادر - «لا في ذوات الكلم أو أنفس الألفاظ، ولكن في أحكام أجريت عليها» (٢٤٥)، نقف منه عند دلالة قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (٢٤٦) لنلاحظ فيها أن الألفاظ مفردة خالية من التجوز، لكننا إذا ما أسندنا المجيء إلى الله واعتمدنا على مجموع اللفظين، استحال المعنى - عقلاً -، وعلى هذا يحتاج إلى ضرب من التأويل، كي يستقيم المعنى مع اللفظ، وإلى قرينة صارفة، وهي هنا غير لفظية، فالمجيء فعل حركي، يكون معه الانتقال والحركة من مكان إلى مكان، حتى يشغل حيزاً، وهذا من صفات الأجسام لا من صفات منشئ من تصح عليه الحركة والانتقال، فيكون المعنى: (جاء أمر ربك) (٢٤٧).

فحدّد هذا المجاز يدور في فلك الإسناد والتركيب، إذا يكون للحكم الدلالي مدخل في احتمال خروج الجملة عن حقيقتها، وعلى هذا يكون القول: بان الفعل أو ما يشبهه إذا ما اسند إلى غير ما هو له، لعلاقة اسنادية تحكمها قرينة لفظية مقالية أو معنوية حالية صارفة عن الاسناد الحقيقي، بضرَب من التأوّل، هو ما سُمّي به (المجاز



العقلي(٢٤٨). ووجوه هذا المجاز وعلاقاته كثيرة، لعل أهمها (السببية، والزمانية، والمكانية، والفاعلية، والمفعولية، والمصدرية...)، وهذه العلاقات ناتجة عن دلائل المقام، إذ يدرك من امتناع حصول الدلالة عقلاً وهي بذلك مجازات إلى ضربٍ من التأوّل(٢٤٩).

ونجد أمثلة هذا المجاز ماثورة في كتب المتقدمين ولكن من دون تحديد في التسمية ولا تمييز لعلاقة دون أخرى، وإنما إشارة إلى ان هذا من التوسع في اللغة أو التجوز في الدلالة، ويتبين وجه التجوز لنا من شرحهم للمعنى، وبيان حقيقة الكلام من مجازه(٢٥٠).

وقد تبعمهم السيد المرتضى الذي لم يحدد التسمية ولا العلاقة أيضاً، مكتفياً بالإشارة إلى أنه مجاز وحسب، وأحياناً نجده لا يشير حتى يُعرف أنه مجاز من هذا النوع من شرح معنى الآية، والوقوف على حقيقة التأويل.

على أنّ المحققين اختلفوا في المجاز العقلي أهو من (علم البيان) أو من (علم المعاني)، فالسكاكي بحثه في علم البيان(٢٥١)، لكنه عاد مخالفاً إذ رأى نظمه في سلك الاستعارة بالكناية(٢٥٢).

أما القزويني فقد عدّ هذا المجاز مجازاً في الإسناد بإخراجه من علم البيان وإدخاله في علم المعاني، وعقد له فصلاً: «الحقيقة والمجاز العقليان»، وقال عنه: «إنما لم نورد الكلام في الحقيقة والمجاز العقليين في علم البيان كما فعل السكاكي ومن تبعه لدخوله في تعريف علم المعاني دون تعريف علم البيان»(٢٥٣).

وقد ناقش بعض علماء البلاغة هذه المسألة حتى ان التفتازاني (ت: ٧٩١هـ) نقد منهج القزويني فيها واعترض في عدّ الحقيقة والمجاز العقليين من المعاني(٢٥٤).

ويبدو للباحث ان بحثه في البيان أولى، فهو القسم الثاني بعد المجاز اللغوي؛ كما حدّهُ الجرجاني بأنّه «كل جملة اخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأوّل فهي مجاز»(٢٥٥).



وقد عرض صاحب الأملاني بعض هذه الصور والملايسات البلاغية في تفسيره العقلي والتقلي للآيات الكريمة إذ نستشف من بعض تعليقاته عليه انه لا بد من صرف الكلام عن ظاهره في مواقع معينة، وحمله على دلالة العقل فعندما سُئِلَ عن «ما ورد في القرآن من معاتبات للرسول ﷺ مع عصمته وطهارته وكونه الحجة على الخلق أجمعين»^(٢٥٦) قال: «انه إذا ثبت بالدليل عصمة الأنبياء ﷺ فكل ما ورد في القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة، ويقتضي وقوع الخطأ منهم فلا بد من صرف الكلام عن ظاهره، وحمله على ما يليق بأدلة العقول، لان الكلام يدخله الحقيقة والمجاز، ويعدل المتكلم به عن ظاهره. وأدلة العقول لا يصح فيها ذلك، ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال، كقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^(٢٥٧)، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾^(٢٥٨)، ولا بد مع وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم، واستحالة الانتقال عليه، الذي لا يجوز إلا على الأجسام من تأول هذه الظواهر والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها، قُرب التأويل أو بُعد، ولو جهلنا العلم بالتأويل جملة لم يضر ذلك مع التمسك بالأدلة وكان غاية ما فيه ألا نعلم قصد المتكلم بما أطلقه من كلامه»^(٢٥٩).

وفي كلامه هذا تلويح إلى دلالة المجاز العقلي بما يتضمنه من استدلال بياني واستجابة نفسية ينبغي عندها وجود قرينة صارفة عن المعنى الأصلي، فمع وجود الدليل والحكمة عند المتكلم يعلم ان له قصداً غير الظاهر، وهو ما تخفيه دلالة الكلمة، ويؤكد أيضاً على الاستحالة العقلية من تحقيق هذا الشيء، فالمجاز العقلي عنده هو انه إذا «أضيف في الظاهر الفعل إلى من هو في الحقيقة متعلق بغيره...»^(٢٦٠) وهذا هو معنى الإسناد إلى (الغير).

ويمكننا أن ننظر في الدلالات في علاقات ومعانٍ وجدناها عند البلاغيين الذين جاءوا بعده نورد منها ما يأتي:



• العلاقة السببية:

وهي ما بني فيها الإسناد للفاعل وأُسند إلى السبب(*)، ونجد هذا عند المرتضى في تأويله لآية سُئِلَ عنها وهي قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (٢٦١)، فقال - أي السائل - «أليس ظاهر هذه الآية يقتضي أنه هو الفاعل للإيمان فيهم؟ لأن النور هنا كناية عن الإيمان والطاعات، والظلمة كناية عن الكفر والمعاصي ولا معنى لذلك غير ما ذكرناه.

وإذا كان مضيفاً للإخراج إليه فهو الفاعل لما كانوا به خارجين، وهذا خلاف مذهبكم» (٢٦٢)، وكان من جوابه: «على أنا لو حملنا الكلام على الإيمان والكفر لصحّ، ولم يكن مقتضياً لما توهموه ويكون وجه إضافة الإخراج إليه، وإن لم يكن الإيمان من فعله من حيث دلّ وبيّن وأرشد ولطف وسهّل، وقد علمنا أنه لولا هذه الأمور لم يخرج المكلف من الكفر إلى الإيمان فيصحّ إضافة الإخراج إليه تعالى لكون ما عدناه من جهته، وعلى هذا يصحّ من أحدنا إن أشار على غيره بدخول بلدٍ من البلدان ورغبه في ذلك، وعرفّه ما فيه من الصلاح، أو بمجانبة فعل من الأفعال أن يقول: أنا أدخلت فلاناً البلد الفلاني، وأنا أخرجته من كذا وكذا [وانتثلته] (٢٦٣) منه، ويكون وجه الإضافة ما ذكرناه من الترغيب وتقوية الدواعي. ألا ترى أنه تعالى قد أضاف إخراجهم من النور إلى الظلمات، إلى الطواغيت، وإن لم يدل ذلك على أن الطاغوت هو الفاعل للكفر في الكافر... بل وجه الإضافة ما تقدم، لأن الشياطين يغوون ويدعون إلى الكفر، ويزينون فعله فتصحّ إضافته إليهم من هذا الوجه، والطاغوت هو الشيطان وحزبه، وكلّ عدو الله تعالى صدّ عن طاعته، واغرى بمعصيته يصحّ إجراء هذه التسمية عليه، فكيف اقتضت الإضافة الأولى أن الإيمان من فعل الله تعالى في المؤمن ولم تقتض الإضافة الثانية أن الكفر من فعل الشياطين في الكفار لولا بله

(*) أي: أن الفعل في الآية أو الجملة ظاهرٌ مسند إلى الفعل لكنه في الحقيقة سبب في وقوعه.

المخالفين وغفلتهم» (٢٦٤).

وعلى هذا التأويل، جعل إسناده الإخراج من الظلمات إلى النور إلى الله سبحانه، إذ كان سبباً في ذلك بالهداية والتوفيق والتبيين والإرشاد... كما جعل إسناد الإخراج من النور إلى الظلمات إلى الطاغوت من حيث الشياطين يدعون إلى الكفر ويزنون فعله فتصح إضافته إليهم.

ولم نجد أحداً من المفسرين قد أوضح التعبير المجازي لإخراج المؤمنين من الظلمات إلى النور ويئنه، كما فعل المرتضى في دلالة هذه الآية، بل اكتفى أكثرهم بجعل الإخراج الثاني - أي إخراج الطواغيت للكفار من النور إلى الظلمات - سبباً في إغواء هؤلاء وعدوّه من المجاز ومن باب النسبة إلى السبب أو التسبب (٢٦٥).

ومما يمكن إدخاله في هذه العلاقة من المجاز تأويله قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (٢٦٦).

إذ كان للمرتضى في هذه الآية بعد نظر فقد ردّ أولاً على من زعم في تأويله أنّ الله استخرج من ظهر آدم عليه السلام جميع ذريته وهم خلق الذر، فقرّرهم بمعرفته، وأشهدهم على أنفسهم وقد أبطله المرتضى بشهادة القرآن والعقل، ولكنه أعطى بعد ذلك أكثر من وجه للآية (٢٦٧) قال في الثاني منها: «انه تعالى لما خلقهم وركبهم تركيباً يدل على معرفته ويشهد بقدرته ووجوب عبادته وأراهم العبر والآيات والدلائل في انفسهم وفي غيرهم كان بمنزلة المشهد على انفسهم، وكانوا في مشاهدة ذلك ومعرفته وظهوره فيهم على الوجه الذي أراده تعالى وتعدّر امتناعهم منه، وانفكاكهم من دلالة بمنزلة المقر المعترف؛ وان لم يكن هناك إسهاد ولا اعتراف على الحقيقة ويجري ذلك مجرى قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ (٢٦٨)، وان لم يكن منه تعالى



قول على الحقيقة، ولا منها جواب، ومثله قوله تعالى: ﴿... شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ...﴾ (٢٦٩)، ونحن نعلم أن الكفار لم يعترفوا بألستهم؛ وإنما لما ظهر منهم ظهوراً لا يتمكنون من دفعه كانوا بمنزلة المعترفين به، ومثل هذا قولهم: جوارحي تشهد بنعمتك، وحالي معترفة بإحسانك، وما روي عن بعض الخطباء من قوله: سل الأرض: من شقَّ أنهارك، وغرس أشجارك، وجنى ثمارك؟ فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً» (٢٧٠) إذ ليس هناك اشهاد ولا اعتراف على وجه الحقيقة، وحيث ان سبب هذا الإشهاد والاعتراف يوم القيامة هو عمل الله في العباد من الخلق والتركيب ومشاهدتهم للعبر والآيات والدلائل في أنفسهم وفي غيرهم، فلما كانت هذه سبباً في اعترافهم وإشهادهم على أنفسهم يوم القيامة، كان من الممكن - على ما يبدو للباحث - عدّ هذه الآية من المجاز العقلي الذي علاقته (السببية).

أما الشواهد التي أجراها المرتضى مجرى الآية السابقة فهي كما نقلها شارح أماليه إنها من قبيل «تنزيل غير ذي الشعور من الأرض والسماء منزلة الشاعر، والصامت منزلة الناطق في توجيه الخطاب إليه وتلقي الجواب منه، مع أنه لم يكن منه تعالى لهما قول ولا منهما جواب، بل نزلها منزلة العاقل المخاطب في موافقة إرادته والانقياد لها عندما أراد ذلك إرادة تكوينية...» (٢٧١).

وقد عرض الجرجاني في تحديده للمجاز العقلي في أسراره لمسألة التنزيل هذه؛ لأن إثبات الكلام للأرض والسماء خارج عن موضعه من العقل إذ يقول: «لأن إثبات الفعل لغير القادر لا يصح في قضايا العقول إلا ان ذلك على سبيل التأول وعلى العرف الجاري بين الناس أن يجعلوا الشيء إذا كان سبباً أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله كانه فاعل» (٢٧٢).

ومثل الذي قيل في الآية السابقة يقال في قوله تعالى: ﴿... شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكَفْرِ...﴾، إذ لما ظهر الكفر منهم ظهوراً لا يتمكنون معه من الإنكار كانوا بمنزلة من

أقرّ على نفسه بذلك، واعترف به، وهذا التهادي في الكفر والغنى والعصيان سبب في شهادتهم على أنفسهم من غير قول لساني، بل صدرت منهم أفعال تقتضي ذلك أو أقوال تستلزمه^(٢٧٣)، والمهم الذي نستقيه مما سبق كما يقول الدكتور محمد حسين الصغير إنّ «انتشار المجاز العقلي في القرآن يوحى بإصالة استعماله البلاغي في نص هو أرقى النصوص العربية على الإطلاق، ولما كان هذا المجاز إنّما يعرف باعتبار طرفيه وهما المنسد والمسند إليه، لأنه يكون في الجملة ويقع في التركيب... ولا علاقة له باللفظ المفرد كالأستعارة، ولا الكلمة الواحدة كالمجاز المرسل فإنّ هذين الطرفين لهما صيغ مختلفة»^(٢٧٤).

وقد ترد صيغة من هذه الصيغ بأن يكون الطرفان حقيقين، ولا علاقة لهما بالمجاز إلا بضم بعضها إلى البعض الآخر كقوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾^(٢٧٥)، ومعنى الآية الذي أدلى به المرتضى إنّها «أخرجت ما فيها من الكنوز، وقال قوم: عُني به الموتى، وإنها أخرجت موتاهما، فسمى تعالى الموتى ثقلاً تشبيهاً بالحمل الذي يكون في البطن»^(٢٧٦).

وقد تناول كثير من البلاغيين تحليل هذه الآية مجازياً لما تحمله من إسناد الإخراج إلى الأرض مجازاً لأن المخرج في الحقيقة هو الله، ولما كانت الأرض سبباً في الإخراج أسند الفعل إليها مجازاً للاختصار والإيجاز^(٢٧٧).

• العلاقة الفاعلية:

وهي ما بني للمفعول وأسند إلى الفاعل الحقيقي^(*)^(٢٧٨). وهذا نجده في تأويل المرتضى عندما «سُئِلَ عن دلالة قوله تعالى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِن تَبَعُونَ إِلَّا رَجُلًا

(*) أي ان الصيغة وان جاءت على المفعول إلا أنها تدل على صيغة الفاعل.



مَسْحُورًا ﴿٢٧٩﴾... ما معنى (مسحوراً) وما جرت عادة مشركي العرب بوصف رسول الله ﷺ بذلك، بل عاداتهم جارية بقرفه ﴿*) بأنه ساحر؟﴾ (٢٨٠).

وأجاب عن قوله تعالى: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ في عدة وجوه منها الوجه الرابع وهو: «أن يكون معنى مسحور أي: ساحر، وقد جاء لفظ مفعول بمعنى فاعل؛ قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا﴾ (٢٨١)، أي: ساتراً، والعرب تقول للمعسر: مُلْفَجٌ ومعناه مُلْفَجٌ لأن ماضيه الفَجَجَ، فجاءوا بلفظ المفعول وهو الفاعل؛ ومن ذلك قولهم: فلان مشؤوم على فلان وميمون؛ وهم يريدون شائم له ويامن، لأنه من شأمهم ويمنهم» (٢٨٢).

ثم قال: «ورأيت بعض العلماء يطعن على هذا الاستشهاد الأخير فيقول: العرب لا تعرف «فلان مشؤوم على فلان»، وإنما هذا من كلام أهل الأمصار، وإنما تسمى العرب من لحقه الشؤوم مشؤوماً؛ قال علقمة بن عبدة:

(البيسط)

ومن تعرَّض للغربان يزجرها على سلامته لأبد مشؤوم» (٢٨٣)

ونجد هذا المعنى الأخير عند الفراء (ت: ٢٠٧هـ) وذلك هو ما أسند للفاعل وهو في الأصل للمفعول به أو العكس، وذلك لغة من لغات العرب، قد جرت على ألسنتهم (٢٨٤). «إذ إن هذه الكلمات مستعملة في معانيها الأصلية، ولكن لغة العرب مبنية على طاقة التعبير» (٢٨٥)، وحيث استعملت كلمة (مسحور)، و(مستور) فإنها في معانيها الأصلية، إلا أن الاسناد بين (رجلاً) و(مسحوراً)، و(حجاباً) و(مستوراً) مستعمل في غير معناه الأصلي، والحجاب لا يكون إلا ساتراً، والمستور حقيقة هو المحجوب عن رؤية ما بينه وما خلف الحجاب، فالإسناد مجازي، إذ أسند المبني للمفعول إلى الفاعل لداعي الاختصار والإيجاز والتفخيم» (٢٨٦).

﴿*) قرفه: أي اتهمه بأنه ساحر ورميه بذلك، ظ: السان العرب (قرف) ٩: ٢٨٠.

أما هذا الحجاب «فهو حجاب معنوي... والستر في المعنى ما كان حاجباً محسوساً، وما دام الحجب للإحساسات فلا بد أن يكون الحاجب محسوساً ولكن الحجاب الذي قُصد بالآية هو ما على النفس من ذنوب تجعلها غير مشرقة لما تتلقاه من النبي ﷺ فقد بقيت اللفظة، ولكن ليس بمعناها المعجمي المحسوس، فالمراد مجازي هنا إذن جاء لتحقيق المعنى المراد فأضاف إلى الحقيقة في الألفاظ إضافة جديدة لولاه لم تكن متميزة بهذا الشكل البياني الأصيل» (٢٨٧).

• علاقة مجاز الحذف:

ومن المجاز العقلي في هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (٢٨٨)، إذ عدَّ المرتضى هذه الآية من ضروب المجاز الذي يبنى على الحذف والاختصار، ومثل هذه الآية عنده قوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ﴾ (٢٨٩).

وقد اختلف المحققون في تلکم الآيتين فمنهم من عدّها من المجاز المرسل أو ما سمي عند بعضهم بالإفرادي. ذلك المجاز الذي علاقته المحلية أو الحذف أو النقصان (٢٩٠)، ويبدو أن تعليلهم لما ذهبوا إليه - وخاصة بالآية الثانية - أن السؤال غير مسند إلى القرية وإنما هو مسند إلى المخاطب الذي هو يعقوب عليه السلام فالسؤال واقع على القرية وليس مسنداً إليها (٢٩١).

ولكن هذا الدليل يتهافت إذا ما تأملنا قول عبد القاهر: «إنه ليس بواجب في هذا ان يكون للفعل فاعل في التقدير، إذا أنت نقلت الفعل إليه عدت به إلى الحقيقة، مثل أنك تقول في «ربحت تجارتهم»: ربحت في تجارتهم «وفي يحمي نساءنا ضرب» تحمي نساءنا بضر. فان ذلك لا يأتي في كل شيء. ألا ترى أنه لا يمكنك أن تثبت للفعل في قولك: أقدمني بلدك حق لي على إنسان: فاعلاً سوى الحق... ولا تستطيع كذلك ان تُقدِّره ليزيد في قوله (يزيدك وجهه) فاعلاً غير الوجه. فالاعتبار إذن بأن يكون المعنى الذي يرجع إليه الفعل موجوداً في الكلام على حقيقته.



ومعنى ذلك ان القدوم في قولك: اقدمني بلدك حق لي على إنسان: موجود على الحقيقة...

والزيادة في قوله: يزيدك وجهه: موجودتان على الحقيقة. وإذا كان معنى اللفظ موجوداً على الحقيقة لم يكن المجاز فيه نفسه، وإذا لم يكن المجاز في نفس اللفظ كان لا محال في الحكم» (٢٩٢).

ثم قال: «واعلم أنّ ليس بالوجه أن يعد هذا على الإطلاق مُعَدَّ ما حذف منه المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه. مثل قوله عزّ وجل: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ ومثل قول النابغة الجعدي:

(مقارب)

وكيف تواصلُ مَنْ أصبَحْتُ
وخلا لثته كأي مَرَحِبٍ (٢٩٣)

وقول الإعرابي:

(وافر)

حسبتُ بُغام راحلتي عناقاً وماهي - ويب غيرك - بالعناق
وان كنا نراهم يذكرونه حيث يذكرون حذف المضاف... لأن المضاف المحذوف من نحو الآية والبيتين في سبيل ما يحذف من اللفظ ويراد في المعنى» (٢٩٤).

ولو أرجعنا الفاعل الحقيقي المضمر إلى الجملة عندنا بالفعل والجملة إلى الحقيقة، ولكن معنى المجاز يتحقق في كون الفعل يسند إلى غير الفاعل الحقيقي - المضمر - فالسؤال لا يمكن توجيهه إلى القرية بوصفها جماداً، فالمستفاد من الآية استحالة صدور ذلك الشيء من فاعله عقلاً (٢٩٥) إذ «يخضعه إلى حكم منطقي، فالعقل هو الحكم أو المتحكم بذلك اللفظ وصلاحيته... دلالة على عكس المجاز اللغوي الذي مضاره الاستعارة والكلمة المفردة» (٢٩٦). وعليه فان «القرية لا تسأل جدراؤها بل سكانها، فيكون التقدير: أهل القرية» (٢٩٧). وتكون القرينة هنا «معنوية حالية، أدركها العقل واقتضاها المقام» (٢٩٨).

ولكن يبقى في هذا السياق سؤال مفاده هل يُعدّ الحذف من المجاز؟ وإذا كان كذلك فإلى أيّ المجازين يُنسب؟ فنقول:

الحذف يكون من المجاز إذا حصل تغير في حكم ما أُضيف له الفعل بعد الحذف، فمثلاً قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ الأصل قبل حذف المضاف هو الجر للمضاف إليه، وبعد الحذف أصبح الحكم هو النصب مجازاً، ما عدا ذلك لا يسمى مجازاً كذلك ما يوصف المحذوف بأنه مجاز، ولكن القول فيما لم يحذف حتى يغيّر حكماً من أحكامه أو يغير معنى من معانيه، والنصب في الآية الكريمة السابقة هو إيهام بأن السؤال واقع عليها^(٢٩٩)؛ وعلى هذا فالحذف إسناد الفعل إلى غيره فيكون بهذا من المجاز العقلي^(٣٠٠)، أو في قوله تعالى: ﴿وجاء ربُّك﴾، ربُّك مرفوع بجاء (مجازاً) لأن الأصل (وجاء أمر ربُّك) على التأويل، فيكون في الأصل مجروراً، وهذا إيهام بان الجائي هو الله، لاستحالة ذلك.

ولم يفرق المرتضى - فيما يبدو - بين ما ذهب إليه بعض البلاغيين في عدّ الحذف من نطاق الأنساع في الكلام^(٣٠١)، بل نراه تارة يردف ما تقدم من الآيات بآيات لا يتغير فيها حكم الكلمة الإعرابي أي: يبقى كما هو، وهذا يدل على ان المرتضى لم يُحدّد مقالة تامة في الحذف لأنه من المجاز أو من غيره، إذ أعطى شاهداً قرآنيّاً على إثبات الحذف بقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾^(٣٠٢) هو قوله تعالى: ﴿... فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ...﴾^(٣٠٣) فقال في الوجه الأول من الجواب: «ان يكون لأهل الجبل»^(٣٠٤)، فتراه قد جعلها نظيراً للآية المتقدمة مع اختلاف حكم المضاف إليه في كلٍ منهما، إذ تغير في الأول من الجر إلى النصب مجازاً، وبقي مجروراً قبل وبعد الحذف في الثانية. وتارة أخرى تجده يوافق في رأيه ما ذهب إليه المتقدمون الذين سبقوه أو المنظرون الذين جاءوا بعده إذ يعطي نظائر للآية التي ذكرها^(٣٠٥) بما يوافق عندها مشروعية كون الحذف فيها من المجاز لتغير حكم الكلمة (المضاف إليه) ومثال ذلك عنده، قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ﴾^(٣٠٦)، وفي لحاظ التأويل تراه يقول في أحد الوجوه: «أنه تعالى أراد أهل السماء والأرض فحذف كما حذف في قوله تعالى:

الوجوه: «أنه تعالى أراد أهل السماء والأرض فحذف كما حذف في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (٣٠٧) وأراد أهل القرية وأصحاب الحرب...» (٣٠٨).

وعلى هذا التأويل يظهر أن حكم السماء والأرض، والقرية، والحرب، قد تغير بعد حذف المضاف وهذا كله إيهام بان السماء والأرض هما اللتان تبكيان، والقرية هي التي وقع عليها السؤال، والحرب هي التي تضع أوزارها وحيث يستحيل صحة الكلام عقلاً، فإن ذلك يدل عليه دليل فيكون الكلام عندها من المجاز العقلي.

فضلاً عن ذلك فقد عد الدسوقي في حاشيته الحذف من المجاز العقلي - وهو ما يرجحه الباحث - وقد ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (٣٠٩) إذ يقدر المضاف المحذوف وهو (الأمر) ليصح هذا الكلام. والقرينة على ذلك المقدر الامتناع العقلي،... ويمكن ان يقال اسند المجيء إليه تعالى لكونه أمراً بالأمر ويبلغه، فهو الإسناد إلى السبب الأمر فيكون من المجاز العقلي (٣١٠). وبهذا تكون القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي (غير لفظية)، «فالمجيء هنا لأمر الله وقدرته وقوته وإرادته وليس بذاته القدسية» (٣١١).

وعلى كل حال، فهذه الآية ومثيلاتها تعد من المجاز العقلي، وان اختلف في نوع علاقتها فذلك الاختلاف واردٌ باعتبارات دلالية يراها كل مفسر على وفق توجيهها واستيعابه لمضمونها...

* المراجع والمصادر *

- القرآن الكريم.
- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، ط ٣، مطبعة حجازي، القاهرة، ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م.
- أدب الكاتب، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت: ٢٧٦هـ)، تحقيق: محمد محي



- الدين عبد الحميد، ط ٣، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- أساليب المجاز في القرآن الكريم، أحمد محسن الجبوري، رسالة دكتوراه (على الآلة الكاتبة)، مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٨٩م.
- أسرار البلاغة، الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ)، تحقيق هـ. ريتز، ط ٣، دار المسيرة للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، لأبي محمد عز الدين عبد العزيز عبدالسلام (ت: ٦٦٠هـ) مطبعة العامرة، ١٣١٣هـ.
- أصول البيان العربي، د. محمد حسين علي الصغير، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ١٩٨٦م.
- أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، للشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي العلوي (ت: ٤٣٦هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، الناشر دار الكتاب العرب بيروت - لبنان، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- الإيضاح في علوم البلاغة للإمام الخطيب القزويني (ت: ٧٣٩هـ)، تحقيق: د. محمد عبد المنعم خفاجي، ط ٥، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- البحث الدلالي في تفسير الميزان، مشكور كاظم العوادي، رسالة دكتوراه (على الآلة الكاتبة)، مقدمة إلى كلية القائل للتربية للبنات، جامعة الكوفة، ١٩٩٥م.
- البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباي الحلبي وشركاه، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.
- البرهان في وجوه البيان، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، تحقيق: د. أحمد مطلوب، د. خديجة الحديثي، ط ١ مطبعة العاني، بغداد، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.
- البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن، كمال الدين عبد الواحد بن عبد الكريم الزملكاني (ت: ٦٥١هـ) تحقيق د. خديجة الحديثي، د. أحمد مطلوب، ط ١، مطبعة العاني، بغداد ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
- تأويل مشكل القرآن، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، ط ٢، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- التبيان في تفسير القرآن، لأبي جعفر محمد بن الحسين الطوسي (ت: ٤٠٦هـ)، قدم له: الشيخ اغا بزرك الطهراني، المطبعة العلمية، النجف، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م.
- التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، د. وليد القصاب، دار

الثقافة، قطر، الدوحة، ١٩٨٥م.

- تفسير البحر المحيط، لمحمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي الغرناطي (ت: ٧٥٤هـ)، ط ٢، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

- تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، للقاضي ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ)، مطبعة مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية، مصر، (د. ت.).

- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن المعروف بالفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، مطبعة البهية، مصر، (د. ت.).

- تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي أحمد بن الحسين الموسوي (ت: ٤٠٦هـ)، تحقيق: محمد عبد الغني حسن، ط ١، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٥٥.

- التلخيص في علوم البلاغة، للإمام جلال الدين محمد بن الرحمن القرويني (ت: ٧٣٩هـ)، ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، (د. ت.).

- تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عماد الدين أبي الحسن عبد الجابر بن أحمد (ت: ١٤١٥هـ)، دار النهضة الحديثة، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، (د. ت.).

- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن: بيان إعجاز القرآن، الخطابي (ت: ٣٨٤هـ)، النكت في إعجاز الجرجاني (ت: ٤٧١هـ)، تحقيق: محمد خلف الله أحمد، د. محمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر (د. ت.).

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ)، ط ٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.

- الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت: ٦٧١هـ)، ط ٢، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٥٢هـ - ١٩٥٣م.

- الجمان في تشبيهات القرآن، ابن نايقا البغدادي (ت: ٤٨٥هـ)، تحقيق: د. أحمد مطلوب، د. خديجة الحديثي، مطبعة دار الجمهورية، بغداد، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٨م.

- الحيوان، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ)، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، ط ١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٨م.

- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني (ت: ٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، ط ٢، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

- دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم (تاريخها ومعالجتها)، عبد الجبار حسين شرارة، مطبعة





- المعارف، بغداد، ١٩٨٤م.
- ديوان الأعشى (ميمون بن قيس)، دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٠م.
- الذريعة إلى أصول الشريعة، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي، تصحيح وتقديم وتعليق: د. أبو القاسم الكرجي، طهران، ١٣٤٦هـ.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي (ت: ١٢٧٠هـ)، إدارة الطباعة المنيرية، (د. ت).
- شروح التلخيص: وهي تضم:
- مختصر العلامة سعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩١هـ) على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني.
- مواهب المفتاح في شرح تلخيص المفتاح، لأبن يعقوب المغربي (ت: ١٠٩٤هـ).
- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح لبهاء الدين السبكي (ت: ٧٧٣هـ).
- حاشية الدسوقي (ت: ١٢٣٠هـ) على شرح السعد.
- مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، (د. ت).
- الشريف المرتضى مفسراً في أماليه، زينة حسين علوان الغريزي، رسالة ماجستير (طباعة حديثة)، مقدمة إلى كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، ١٩٩٦م.
- شعر النابغة الجعدي، النابغة الجعدي، ط ١، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، ١٩٦٤م.
- الصاحبي في فقه اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٧٧م.
- الصناعتين، الكتابة والشعر - لأبي هلال الحسن بن عبد الله سهل العسكري (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق: علي محمد الجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.
- الصور البيانية بين النظرية والتطبيق، د. حفني محمد شرف، ط ١، دار النهضة، مصر للطباعة والنشر الفجالة، مصر، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م.
- الصور الفنية في المثل القرآني - دراسة نقدية وبلاغية - د. محمد حسين علي الصغير، منشورات دار الرشيد، المطبعة النموذجية، بغداد، ١٩٨١م.
- الطبيعة في القرآن الكريم، د. كاصد ياسر الزيدي، منشورات المركز العربي للطباعة والنشر، بيروت، ودار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠.
- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني (ت: ٧٤٩هـ)، مطبعة المتكطف، مصر، ١٣٣٢هـ - ١٩١٤م.

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، لأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت: ٤٥٦هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط٢، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٥٥م.
- الفرائد الغوالي على شواهد الأمالي للسيد المرتضى، الشيخ محسن آل الشيخ صاحب الجواهر، أشرف على نشره وتحقيقه، محمد حسن الجواهري، ط١، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٦٦م - ١٩٧٧.
- فن التشبيه، علي الجندي، ملتزم الطبع والنشر مكتبة الانجلو المصرية، مطبعة الرسالة، (د. ت.).
- فنون بلاغية، د. أحمد مطلوب، ط١، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، الكويت، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- في ظلال القرآن، سيد قطب، ط٥، مطبعة إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٦٧م.
- الكتاب، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر - سيبويه (ت: ١٨٠هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٣٥٨هـ ١٩٦٦م.
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمرو الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان (د. ت.).
- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التميمي (ت: ٢١٠هـ) علق عليه: د. محمد فؤاد سزكين، ط١، منشورات محمد سامي أمين الخانجي الكتبي، مصر ١٩٥٤م.
- مجاز القرآن، د. محمد حسين علي الصغير، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد - العراق، ١٩٩٤م.
- مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٤٨هـ)، وقف على تصحيحه وتحقيقه والتعليق عليه: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٣٧٩هـ.
- مذاهب التفسير الإسلامي، المستشرق اجنتس جولد تسهر، ترجمة د. عبد النجار، الناشر مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.
- مسند أحمد، أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت (د. ت.).
- المطول على التلخيص، سعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩١هـ)، المطبعة العثمانية، ١٣٠٤هـ.
- معاني القرآن، أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي البصري المعروف بالأخفش الاوسط (ت: ٢١٥هـ)، حققه: فائز فارس، ط٢، مطبعة الشركة الكويتية، الصفاة، الكويت، ١٤١٠هـ - ١٩٨١م.
- معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت: ٢٠٧هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، أحمد يوسف نجاتي، ط٢، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٠م.

- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د. أحمد مطلوب، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- مفتاح العلوم، لأبي يعقوب بوسف بن أبي بكر السكاكي (ت: ٦٢٦هـ) تحقيق: أكرم عثمان يوسف، ط١، مطبعة الرسالة، بغداد، ١٩٨٢م.
- الموازنة بين شعر أبي تمام والبحثري، لأبي القاسم الحسن بن بشر الأمدي (ت: ٣٧٠هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر ط١، دار المعارف، مصر، ١٣٨٥هـ-١٩٦١م.
- مواهب الرحمن في تفسير القرآن، السيد عبد الأعلى السزواي، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٨٤م.
- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، ط٣، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م.
- نهاية الأرب في فنون الأدب، شهاب الدين بن أحمد بن عبد الوهاب النويري (ت: ٧٣٣هـ)، نسخة مصوّرة عن طبعة الكتب، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مطبعة كوستاتسوماس وشركاه، القاهرة، (د.ت).
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي: (٦٠٦هـ)، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، د. محمد بركات حمدي أبو علي، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ١٩٨٥م.

* هوامش البحث *

- (١) دعوى التناقض بين نصوص القرآن الكريم (تاريخها ومعالجتها): ١٨.
- (٢) مذاهب التفسير الإسلامي: ١٣٩.
- (٣) الأمالي ٢: ٣٠٠.
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) المصدر نفسه ١: ١٩.
- (٦) المصدر نفسه ١: ٤٤٢.
- (٧) الأمالي ١: ١، ظ: ١، ٢٥، ٤٩، ٨٧، ٢: ٢٣٦، ٢٨٧... .
- (٨) المصدر نفسه ١: ٣٨.
- (٩) ظ: ١: ٢٨، ٤٣.
- (١٠) الأمالي ١: ٤، ٢: ١٣١.





- (١١) ظ: المصدر نفسه والصفحة نفسها.
- (١٢) الأملالي: ١: ١٢، ظ: ١: ٩٤، ٢: ٣٢٣.
- (١٣) المصدر نفسه: ١: ١٤، ٢: ١٣٢.
- (١٤) المصدر نفسه: ١: ٢٧، ٣٨، ٣٥٠، ٢: ٢٧٩.
- (١٥) المصدر نفسه: ١: ٣٠، ٢٠١، ٣١١، ٥٢٧، ٥٢٩، ٢: ٥٥.
- (١٦) المصدر نفسه: ١: ٢، ظ: ١: ٢٨٨، ١١١، ١٨٨.
- (١٧) المصدر نفسه: ١: ٢، و ظ: ١: ٨٩، ٤٦٥، ٢: ٣، ٤، ١٦٦.
- (١٨) المصدر نفسه: ١: ١، و ظ: ١: ٤.
- (١٩) المصدر نفسه: ١: ١٠، ٤٩٠، ظ: ٢: ٣٨.
- (٢٠) المصدر نفسه: ١: ٨.
- (٢١) ظ: الاتقان: ٢: ٢٩٨.
- (٢٢) الأنبياء/ ٣٧.
- (٢٣) الأملالي: ١: ٤٦٥.
- (٢٤) الإسرائاء/ ١١.
- (٢٥) ظ: على سبيل المثال: ١: ٣٢٧، ٢: ١٣١، ١٤٧، ٢١٦... وغيرها.
- (٢٦) الأنعام/ ٦.
- (٢٧) الحديث في صحيح سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع: ٢: ٣٨٩.
- (٢٨) الأملالي: ٢: ١٦٩.
- (٢٩) مذهب التفسير الإسلامي: ١٤٠.
- (٣٠) المائة/ ١١٦.
- (٣١) الأملالي: ١: ٣٢٦.
- (٣٢) ظ: الشريف المرتضى مفسراً في أماليه: ٧٥.
- (٣٣) القيامة/ ٢٣.
- (٣٤) ظ: الأملالي: ١: ٣٧.
- (٣٥) ظ: مذاهب التفسير الإسلامي: ١٥٢-١٥٣.
- (٣٦) طه/ ١٥.
- (٣٧) الأملالي: ١: ٣٣٤، و ظ: في اثر القراءة القرآنية في توجيه المعنى: ١: ٢٠٦، ١: ٤٢٢، ١: ٤٩١.

- ١: ٥٠٤، ٢: ٢٨٠، ٢٦٥ ... وغيرها.
- (٣٨) البقرة/ ٧١.
- (٣٩) الأمل/ ١: ٣٣١.
- (٤٠) يونس/ ٦١.
- (٤١) ظ: الأمل/ ٢: ٢٩٩.
- (٤٢) الأنعام/ ٣٣، وتتمت الآية ﴿ قَدْ نَعَلِمَ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾.
- (٤٣) الأمل/ ٢: ٢٦٤، وظ: ١: ٦٠٣، ٢: ٤٠٠ ... وغيرها.
- (٤٤) الشريف المرتضى مفسراً في اماليه: ١٠٩.
- (٤٥) آل عمران/ ١٢٨.
- (٤٦) الأمل/ ١: ٦٢٨.
- (٤٧) ظ: الأمل/ ١: ٦٢٨-٩٢٩.
- (٤٨) ظ: المصدر نفسه: ١: ٦٢٩.
- (٤٩) ظ: المصدر نفسه: ١: ٦٢٩-٦٣٠.
- (٥٠) الأمل/ ١: ٦٣٠.
- (٥١) المصدر نفسه.
- (٥٢) الأمل/ ١: ٤٦٥.
- (٥٣) الشعراء/ ٣٢.
- (٥٤) القصص/ ٣١.
- (٥٥) الأمل/ ١: ٢٦.
- (٥٦) ظ: المصدر نفسه: ١: ٢٥.
- (٥٧) ظ: على سبيل المثال، تنزيه القرآن عن المطاعن: ٢٩٧.
- (٥٨) الأمل/ ١: ٢٦.
- (٥٩) المصدر نفسه.
- (٦٠) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: ٢: ١٧٠. و ظ: فنون بلاغية: ٣٣.
- (٦١) تحرير التحبير: ١٦١.
- (٦٢) الدهر/ ١٥-١٦.
- (٦٣) الأمل/ ١: ٢٦.

- (٦٤) الجمان في تشبيهات القرآن: ٣٦٤.
- (٦٥) هذا الوجه الآخر ليس هو الوجه الثاني بعد الذي ذكرناه، لان الوجه الثاني أراد به مفسر الآية بأنّ الجان هنا ليست الحية بل هو (الجن)، وان الله اخبر بأنّ العصا صارت ثعباناً في الحلقة وعظم الجسم، وكانت مع ذلك كأحد الجن في هول المنظر، وافزاعها لمن شاهدها... ظ: الأمالي ١: ٢٦.
- (٦٦) الأمالي ١: ٢٧.
- (٦٧) أسرار البلاغة: ٢٢٢.
- (٦٨) ظ: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: ١١٠.
- (٦٩) ظ: البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن: ١٢١-١٢٢، ١٢٧.
- (٧٠) ظ: شروح التلخيص (عروس الأفراح) ٣: ٢٩٠.
- (٧١) ظ: الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان: ٥٤.
- (٧٢) ظ: البرهان ٣: ٤١٥.
- (٧٣) العمدة ١: ٢٦٨.
- (٧٤) المثل السائر ٢: ٧٦.
- (٧٥) فنون البلاغة: ٣٦، معجم المصطلحات البلاغية ٢: ١٧٢، ظ: أصول البيان العربي: ٤٠.
- (٧٦) ظ: التبيان ٨: ١٧.
- (٧٧) التفسير الكبير ٢٤: ٢٤٦.
- (٧٨) طه/ ٢٠.
- (٧٩) ظ: الأمالي ١: ٢٥.
- (٨٠) ظ: تنزيه القرآن عن المطاعن: ٢٧٩، التبيان ٨: ١٧.
- (٨١) في ظلال القرآن ١٩: ٧٨.
- (٨٢) الشعراء/ ٣٣.
- (٨٣) في ظلال القرآن ١٩: ٧٨.
- (٨٤) ظ: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (النكت في إعجاز القرآن): ٧٥، ٧٨، الصناعيتين: ٢٤٢، الطراز ١: ٢٨٦، ٣: ٣٣٣.
- (٨٥) الأمالي ١: ٥، والحديث في مسند أحمد ٥: ٣٢٨.
- (٨٦) البقرة/ ٢٧٥.
- (٨٧) الأمالي ١: ٦.

- (٨٨) المصدر نفسه ١: ٨.
- (٨٩) التبيان ٢: ٣٦٠.
- (٩٠) ظ: الكشاف ١: ٣٢٠، مجمع البيان ٢: ٣٨٩، التفسير الكبير ٧: ٩٦.
- (٩١) الفرائد الغوالي ١: ٣٤.
- (٩٢) تأويل مشكك القرآن: ٤٣٥.
- (٩٣) التفسير الكبير ٧: ٩٦.
- (٩٤) مواهب الرحمن ٤: ٤١٢، ظ: ٤: ٣٧٦-٣٧٧، وفي ظلال القرآن ٣: ٧٩-٨٤.
- (٩٥) الكاشف ١: ٣٢٠.
- (٩٦) البقرة/ ٧٤.
- (٩٧) الأمل ٢: ٥٤.
- (٩٨) المصدر نفسه.
- (٩٩) البقرة/ ١٩.
- (١٠٠) الأمل ٢: ٥٤.
- (١٠١) المصدر نفسه ٢: ٥٤-٥٥.
- (١٠٢) الطبيعة في القرآن الكريم: ٤٤٢.
- (١٠٣) الصورة الفنية في المثل القرآني: ١٨٨.
- (١٠٤) وردت هذه الآية خطأً في متن هذا النص، والأولى الاستشهاد بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا﴾# النور/ ٦١.
- (١٠٥) النور/ ٣١.
- (١٠٦) النساء/ ٣.
- (١٠٧) تنزيه القرآن عن المطاعن: ١٦-١٧.
- (١٠٨) ظ: شروح التلخيص (عروس الافراح) ٣: ٣٩٢، فن التشبيه ١: ٢٠٣.
- (١٠٩) الكشاف ١: ١٥٥.
- (١١٠) ظ: الجمان في تشبيهات القرآن: ٤٥.
- (١١١) الطراز ١: ٢٧٨.
- (١١٢) ظ: التلخيص ٢٨٩-٢٩٠، و ظ: الإيضاح ٢: ٣٩١.
- (١١٣) معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ٢: ١٨٠.
- (١١٤) يونس/ ١٠٠ وبداية الآية ﴿مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ...﴾#

(١١٥) الأملالي: ١: ٣٨.

(١١٦) البقرة/ ١٨.

(١١٧) الأملالي: ١: ٣٩-٤٠.

(١١٨) جامع البيان: ١١: ١٧٤.

(١١٩) التبيان: ٥: ٤٣٦.

(١٢٠) التفسير الكبير: ١٧: ١٦٦.

(١٢١) الكاشف: ١: ٧٦-٧٧.

(١٢٢) المصدر نفسه: ١: ٧٧ وظ: شروح التلخيص (شرح السعد، ومواهب الفتاح) ٣: ٢٩٧.

(١٢٣) الأعراف: ١٤٦.

(١٢٤) البقرة: ١٨.

(١٢٥) الأملالي: ١: ٣١٦-٣١٧.

(١٢٦) البقرة: ١٧١.

(١٢٧) الأملالي: ٢: ٩٩.

(١٢٨) وهو الشيخ محسن بن الشيخ شريف بن الشيخ عبد الحسين بن الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر، توفي عام خمس وخمسين وثلاثمئة، انظر مقدمة كتاب الفرائد الغوالي.

(١٢٩) الإسراء/ ٧٢.

(١٣٠) طه/ ١٢٤.

(١٣١) الفرائد الغوالي: ١: ٢٩٠-٢٩٥.

(١٣٢) الأملالي: ١: ٤.

(١٣٣) الأملالي: ٢: ٣٠٠.

(١٣٤) ظ: الخصائص ٢: ٤٤٥، والصناعتين: ٢٦٩، ودلائل الإعجاز: ٥٥-٥٦، ٢٨١.

(١٣٥) الأملالي: ٢: ٣٧٦.

(١٣٦) أصول البيان العربي: ٣٧ وظ: مصادر.

(١٣٧) الذريعة إلى أصول الشريعة: ١: ١٠.

(١٣٨) ظ: الذريعة إلى أصول الشريعة: ١: ١٣.

(١٣٩) ظ: الإيضاح: ٢: ٣٩٤.

(١٤٠) ظ: مجاز القرآن: ٣٢ وما بعدها.

(١٤١) ظ: أسرار البلاغة: ٣٧٦، وأصول البيان العربي: ٣٤.



- (١٤٢) ظ: معاني القرآن: ٣: ٢٧٩، الحيوان: ١: ٣٣٢-٣٣٣، أدب الكتاب: ٧٦، الموازنة: ١: ٣٤.
- (١٤٣) ظ: الحيوان: ١: ٣٣٢.
- (١٤٤) تأويل مشكل القرآن: ١٣٥ وما بعدها، وابن قتيبة قد يطلق الاستعارة على كل ما هو مجاز. ظ: اثر النحاة في البحث البلاغي: ١٨٣.
- (١٤٥) ظ: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (النكت في إعجاز القرآن): ٩١.
- (١٤٦) ظ: الخصائص: ٣: ١٧٣-١٧٤.
- (١٤٧) ظ: الصحابي: ٣٤٦-٣٥٧، ٤١٨-٤٢٨ وما بعدها.
- (١٤٨) ظ: أسرار البلاغة: ٣٧٣-٣٧٦.
- (١٤٩) ظ: نهاية الإيجاز: ٨٣، مفتاح العلوم: ٥٩٥، نهاية الأرب: ٧: ٣٧-٣٨، الإيضاح: ٢: ٣٩٧-٣٩٩ وما بعدها، البرهان: ٢: ٢٥٦-٢٩٩، الاتقان: ٢: ٥٩-٦٨.
- (١٥٠) ظ: شروح التلخيص ((١٥٠)) الدسوقي: ٤: ٢٩.
- (١٥١) أساليب المجاز في القرآن الكريم (رسالة دكتوراه مخطوطة): ٢٦٩.
- (١٥٢) الإسراء/ ١٦.
- (١٥٣) الأمالي: ١: ١.
- (١٥٤) الأمالي: ١: ٣-٤.
- (١٥٥) التفسير الكبير: ٢٠: ١٧٦-١٧٧.
- (١٥٦) المصدر نفسه.
- (١٥٧) الفرائد الغوالي: ١: ٢٢-٢٣.
- (١٥٨) ظ: التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة: ٢٠٨.
- (١٥٩) الكشف: ٢: ٦٥٤ تجرد الإشارة إلى ان صاحب الكشف قدر المحذوف بعد الأمر بالفسق وهو خلاف ما ذهب إليه المرتضى وبعض العلماء.
- (١٦٠) البقرة/ ١٥.
- (١٦١) الأمالي: ٢: ١٤٤.
- (١٦٢) النساء/ ١٤٠.
- (١٦٣) أمالي المرتضى: ٢: ١٤٤-١٤٥.
- (١٦٤) هود/ ٢٠.
- (١٦٥) الأمالي: ١: ٥٥٠.
- (١٦٦) ديوان الأعشى: ١٤٤.

(١٦٧) الأمالي ١: ٥٥١.

(١٦٨) ظ: الصور البيانية بين النظرية والتطبيق: ٢٣٤.

(١٦٩) البقرة/ ١٥.

(١٧٠) ظ: على سبيل المثال الإيضاح: ٤٠١، الطراز ١: ٦٩، البرهان في علوم القرآن ٢: ٢٥٩.

(١٧١) الشورى/ ٤٠.

(١٧٢) البقرة/ ١٩٤.

(١٧٣) النحل/ ١٢٦.

(١٧٤) هو عمرو بن كلثوم والبيت من المعلقة: ٣٢٣، بشرح التبريزي.

(١٧٥) ظ: في هذا المعنى: تأويل مشكل القرآن: ١٣٥، المثل السائر ٢: ٩٦، البرهان الكاشف عن

إعجاز القرآن: ١٠٣، الطراز ١: ٧١-٧٢، الإيضاح ٢: ٣٩٨، التلخيص: ٢٩٦-٢٩٧،

شروح التلخيص ٤: ٣٣-٣٤.

(١٧٦) هو ابو النجم العجلي الراجز، والبيت من أرجوزته المشهورة، وهي ضمن الطرائف الأدبية

٥٥-٧١ وقبله - تمثي من الردة مَثِي الحُفْل - ظ: ٧٠.

(١٧٧) لم اعثر على نسبته لقاتل معين.

(١٧٨) ديوان الفرزدق: ٤١٩.

(١٧٩) الأمالي ٢: ١٤٧-١٤٩.

(١٨٠) ظ: الإيضاح ٢: ٤٠٠، شروح التلخيص (عروس الأفراح) ٤: ٣٨.

(١٨١) ظ: الإيضاح ٢: ٤٩٣-٤٩٤.

(١٨٢) الطراز ١: ٧١.

(١٨٣) الشورى/ ٤٠.

(١٨٤) ظ: البرهان ٢: ٢٦٠، ٢٧١، ٢٨٣.

(١٨٥) ظ: شروح التلخيص، (عروس الأفراح) ٤: ٣٨.

(١٨٦) المائة/ ٦٤.

(١٨٧) الأمالي ٢: ٣.

(١٨٨) المصدر نفسه ٢: ٣-٤.

(١٨٩) المصدر نفسه ٢: ٣.

(١٩٠) المصدر نفسه ٢: ٤.

(١٩١) أسرار البلاغة: ٣٢٦.



- (١٩٢) ظ: الإيضاح: ٢: ٣٩٧، شرح التلخيص: ٤: ٣٢.
- (١٩٣) ظ: الكشاف: ١: ٦٥٤-٦٥٥، الميزان في تفسير القرآن: ٧: ٣٣.
- (١٩٤) القصص/ ٨٨.
- (١٩٥) الإنسان/ ٩.
- (١٩٦) الرحمن/ ٢٧.
- (١٩٧) الأمالي: ١: ٥٩٠.
- (١٩٨) المصدر نفسه.
- (١٩٩) المشهور في ذلك قول سوار بن حبان المنقري، قاله يوم حدود:
(ونحنُ حفزنا الحوفزان بطعنةٍ سَقَتُهُ نجيعاً من دم الجوف اشكلا)
اللسان (حفز): ٥: ٣٣٨، ولم أعثر على بيت السعدي.
- (٢٠٠) القيامة/ ٢٢-٢٥.
- (٢٠١) الغاشية/ ٨-٩.
- (٢٠٢) الرحمن/ ٢٦-٢٧.
- (٢٠٣) الرحمن/ ٧٨.
- (٢٠٤) الأمالي: ١: ٥٩١-٥٩٢.
- (٢٠٥) ظ: على سبيل المثال مجاز القرآن ٢: ١١٢، معاني القرآن ٢: ٣١٤، تنزيه القرآن عن المطاعن:
٣١٢، الكشاف: ٣: ٤٣٧، تفسير البيضاوي: ٤: ١٣، البرهان: ٢: ٢٦٣، الاتقان: ٢: ٦٠، روح
المعاني ٢٠: ١٣٠، فنون بلاغية: ١٢.
- (٢٠٦) ظ: الأمالي: ١: ٥٩١.
- (٢٠٧) أساليب المجاز في القرآن الكريم: ٣٧٧.
- (٢٠٨) الأمالي: ٢: ٣٩٩.
- (٢٠٩) المصدر نفسه.
- (٢١٠) ظ: المصدر نفسه.
- (٢١١) ظ: الصاحبي: ٢٤٥.
- (٢١٢) ظ: البرهان: ٢: ٢٧٠-٢٧١.
- (٢١٣) ظ: الاتقان: ٢: ٦١، و (ظ) أساليب المجاز في القرآن الكريم: ٣٧٨.
- (٢١٤) الطلاق/ ١.
- (٢١٥) الأمالي: ٢: ٣٩٩.





- (٢١٦) الجامع لأحكام القرآن ١٨: ١٤٨ .
- (٢١٧) البرهان ٢: ٢١٨، الاتقان ٢: ٥٩ .
- (٢١٨) الأنفال/ ٦٧ .
- (٢١٩) الأنفال/ ٦٨ .
- (٢٢٠) الأمالي ٢: ٤٠١ .
- (٢٢١) البقرة/ ٧٢-٧٣ .
- (٢٢٢) الأمالي ٢: ٢٢٣ .
- (٢٢٣) المصدر نفسه ٢: ٢٢٤ .
- (٢٢٤) ظ: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز: ٤٧ .
- (٢٢٥) روح المعاني ١: ٢٩٣ .
- (٢٢٦) البقرة/ ٣٦ .
- (٢٢٧) الأمالي ٢: ١٥٤ .
- (٢٢٨) الأنبياء/ ٧٨ .
- (٢٢٩) النساء/ ١١ .
- (٢٣٠) الأمالي ٢: ١٥٥ .
- (٢٣١) روح المعاني ١: ٢٣٦ .
- (٢٣٢) ظ: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز: ٢٦ .
- (٢٣٣) الفوائد المشوق: ٣٢ .
- (٢٣٤) البرهان ٣: ٣٧٢ .
- (٢٣٥) مريم/ ٢٩ وتام الآية ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾ .
- (٢٣٦) الأمالي ٢: ١٩٦ .
- (٢٣٧) الفرقان/ ١٠ .
- (٢٣٨) آل عمران/ ١١٠ .
- (٢٣٩) الإسراء/ ٩٣ .
- (٢٤٠) النساء/ ١٧ .
- (٢٤١) المائدة/ ١١٠ .
- (٢٤٢) الأعراف/ ٤٤ .
- (٢٤٣) لم أعثر على نسبته لقاتل معين .

- (٢٤٤) الأماي ٢: ١٩٧-١٩٩.
- (٢٤٥) دلائل الإعجاز: ٢٢٧.
- (٢٤٦) الفجر/ ٢٢.
- (٢٤٧) ظ: أسرار البلاغة: ٣٦٢.
- (٢٤٨) المصدر نفسه: ٣٥٦، مفتاح العلوم: ٦٢٧، الإيضاح: ١: ٩٨.
- (٢٤٩) ظ: أصول البيان العربي: ٤٨ وما بعدها.
- (٢٥٠) ظ: على سبيل المثال، الكتاب: ١: ٢١١، معاني القرآن للفراء: ١: ١٤، ٢: ٧٣-٧٤، ٣٦٣، تأويل مشكل القرآن: ١٣٢، ٢٩٥-٢٩٧، الكامل في اللغة والأدب: ١: ١٣٥، الخصائص ٢: ٤٤٦-٤٤٧، ٤٤٧، الصاحبي: ٣٦٦-٣٦٨، تلخيص البيان: ١٧٣، ٢٦٧، ٣٤٤، العمدة: ١: ٢٦٧.
- (٢٥١) ظ: مفتاح العلوم: ٦٢٧.
- (٢٥٢) الإيضاح: ١: ١٠٨.
- (٢٥٣) الإيضاح: ١: ١٠٨.
- (٢٥٤) ظ: المطول للتفتازاني: ٤٢ فلا يكون هذا عنده لان «علم المعاني إنما يبحث عن الأحوال المذكورة من حيث إنها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال وظاهر ان البحث في الحقيقة والمجاز العقلين ليس من هذه الحيشة فلا يكون داخلاً في علم المعاني» المطول: ٤٢.
- (٢٥٥) أسرار البلاغة: ٣٥٦.
- (٢٥٦) الأماي ٢: ٣٩٩.
- (٢٥٧) الفجر/ ٢٢.
- (٢٥٨) البقرة/ ٢١٠.
- (٢٥٩) الأماي ٢: ٣٩٩.
- (٢٦٠) الأماي ٢: ٣٥٠.
- (٢٦١) البقرة/ ٢٥٧.
- (٢٦٢) الأماي ٢: ١٤.
- (٢٦٣) الكلمة وردت في المتن (انتشته) وهي خطأ والصحيح (انتشلته)، وهو تصحيف.
- (٢٦٤) الأماي ٢: ١٤-١٥.
- (٢٦٥) ظ: على سبيل المثال التبيان في تفسير القرآن ٢: ٣١٤، البيضاوي: ١: ٢٦٠، تفسير البحر المحيط ٢: ٢٨٣، روح المعاني ٣: ١٤-١٥.
- (٢٦٦) الأعراف/ ١٧٢.

(٢٦٧) لعل الوجه الأول عند المرتضى كان قسيماً للوجه الثاني، إذ حمله - فيما يبدو للباحث - على حقيقة التقرير والإشهاد، ذلك انه بعث رسله، وقرر على لسانهم ما ينبغي معرفته من الطاعات ثم أشهد المرسل إليهم على ذلك بعد أن أكمل عقولهم، لئلا يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين، وإطلاق اسم الذرية - هنا - على جميع البشر من ذرية آدم عليه السلام...

(٢٦٨) فصلت / ١١.

(٢٦٩) التوبة / ١٧.

(٢٧٠) الأمالي ١: ٣٠.

(٢٧١) الفرائد الغوالي ١: ١٥٧.

(٢٧٢) أسرار البلاغة: ٣٥٦.

(٢٧٣) ظ: في تفصيل هذا المعنى الكشاف ٢: ٢٥٣-٢٥٤، الفرائد الغوالي ١: ١٥٩-١٦٠.

(٢٧٤) أصول البيان العربي: ٤٧.

(٢٧٥) الزلزلة / ٢.

(٢٧٦) الأمالي ١: ٩٦-٩٧.

(٢٧٧) ظ: أسرار البلاغة: ٣٥٧، الصور البيانية بين النظرية والتطبيق: ٢٢٩.

(٢٧٨) ظ: أصول البيان العربي: ٤٩، ومجاز القرآن: ١٣٦.

(٢٧٩) الإسراء / ٤٧.

(٢٨٠) الأمالي ١: ٥٧٦.

(٢٨١) الإسراء / ٤٥.

(٢٨٢) الأمالي ١: ٥٧٨.

(٢٨٣) ديوان علقمة: ٦٧.

(٢٨٤) ظ: معاني القرآن للفراء ١: ١٤، ٢: ٣٦٣، الإتيان ٢: ٦٣، الإتجاه العقلي في التفسير: ١٠٣.

(٢٨٥) البحث الدلالي في تفسير الميزان: ٢٥٠.

(٢٨٦) ظ: الجامع لأحكام القرآن ١١: ١٢٦، أساليب المجاز في القرآن الكريم: ١٦١.

(٢٨٧) البحث الدلالي في تفسير الميزان: ٢٥١، ظ: مجاز القرآن: ١٦١.

(٢٨٨) الفجر / ٢٢.

(٢٨٩) يوسف / ٨٢.

(٢٩٠) ظ: الإيضاح ٢: ٤٥٤، الطراز ١: ١٧٣، البرهان ٢: ٢٧٤، ٢٨١.

(٢٩١) ظ: أساليب المجاز في القرآن الكريم: ١٦٤.

- (٢٩٢) دلائل الإعجاز: ٢٢٩-٢٣٠ .
 (٢٩٣) شعر النابغة الجعدي: ٢٦ .
 (٢٩٤) دلائل الإعجاز: ٢٣٣، ٢٣٤ .
 (٢٩٥) ظ: دلائل الإعجاز: ٢٣٣، ٢٣٤ .
 (٢٩٦) البحث الأدلالي في تفسير الميزان: ٢٥١ .
 (٢٩٧) أصول البيان العربي: ٤٨ .
 (٢٩٨) المصدر نفسه .
 (٢٩٩) ظ: أسرار البلاغة: ٣٨٠-٣٨٤، الإيضاح: ٢: ٤٥٤، التلخيص: ٣٣٦- شروح التلخيص: ٤: ٢٣١، المطول: ٣١٤-٣١٥، الاتقان: ٢: ٦٧ .
 (٣٠٠) ظ: البرهان: ٣: ١٠٤ .
 (٣٠١) ذهب إلى ذلك سيبويه والفراء: الكتاب: ١: ٢١٢، ٣: ٢٤٧، معاني القرآن: ١: ٣٦٣، ٣٦٩ .
 (٣٠٢) يوسف/ ٨٢ .
 (٣٠٣) الأعراف/ ١٤٣ .
 (٣٠٤) الأمالي: ٢: ٢٢٠ .
 (٣٠٥) يوسف/ ٨٢ وهي ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ .
 (٣٠٦) الدخان/ ٢٩ .
 (٣٠٧) محمد/ ٤ .
 (٣٠٨) الأمالي: ١: ٤٩ .
 (٣٠٩) الفجر/ ٢٢ .
 (٣١٠) ظ: شروح التلخيص (٣١٠) الدسوقي) ٤: ٢٣٢-٢٣٣، وظ: تعليق المرتضى على هذه الآية ٢: ٣٩٩ .
 (٣١١) أصول البيان العربي: ٤٧ .

