

أثر المفاهيم الدينية في التأويل الاستعاري عند البلاغيين

The impact of religious concepts on the metaphorical interpretation of the rhetorician

د. زكريا نصوح قصاب

D. Zakaria Nasouh kassab

جامعة أفيون قوجه تبه – كلية العلوم الإسلامية- تركيا

Afyon Kocatepe university- Faculty of Sciences- Turkey

البريد الإلكتروني: zekeriyaakassab12@gmail.com

ملخص البحث

تأتي أهمية هذا البحث في تسليطه الضوء على تأويل البلاغيين للفظ الاستعاري ذي الصبغة الدينية. فقد اختلفت منازع أهل الفن في التأويل بحسب اتجاهاتهم الدينية والفكرية، وأخذهم بالحقيقة أو بالمجاز، وبالقاعدة البلاغية أو بالدوق، وكان لابد من الكشف عن الطريقة المثلى في ذلك، وتحديد الأسس التي تقوم عليها، ليُعمل بها لدى الدارسين والمتعلمين. وقد جعلته على مقدمة ومبحثين وخاتمة. كشفت في المقدمة عن طريقة التفكير البلاغي في علم البيان، وكيفية إنتاج الدلالة فيه، وأظهر المبحث الأول التأويل الاستعاري عند البلاغيين عبر مفهومي الحقيقة والمجاز، وكان المبحث الثاني كاشفاً عن إجراءات البلاغيين في تأويل اللفظ الاستعاري عبر الأخذ بالقاعدة البلاغية أو من توظيف الذائقة البلاغية في تأويل اللفظ الاستعاري. فإذا كان من الجائز تأويل اللفظ الاستعاري وحده من دون مُتعلقاته في بعض الكلام، فإن ذلك لا يكون في كل لفظ استعاري إلا على حساب المعنى والغرض. وكان من أهم النتائج التي وصل إليها الباحث أنه كان لدى بعض أهل الفن منظور تجديدّي يعيد تصوير اللفظ في ضمن التركيب مما يُضفي عليه مزية المبالغة والتأثير في المخاطب، من دون أيّ مساسٍ بقُدسيّة المتكلم.

الكلمات المفتاحية: المفاهيم الدينية- التأويل الاستعاري- البلاغيون

Abstract

The importance of this research comes in its shedding light on the rhetoric's interpretation of the metaphorical term of a religious nature. The disputes of the people of art differed in interpretation according to their religious and intellectual tendencies, and their adoption of the truth or metaphor, and the rhetorical rule or taste, and it was necessary to reveal the best method in that, and determine the foundations on which it is based, in order for it to be applied to scholars and learners. It consisted of an introduction, two chapters and a conclusion. In the introduction, it revealed the method of rhetorical thinking in the science of rhetoric, and how the semantics are produced in it. The first section showed the metaphorical interpretation of rhetoricians through the concepts of truth and metaphor. Metaphor. If it is permissible to interpret the metaphorical term alone without its accessories in some words, then this is not the case in every metaphorical term except at the expense of the meaning and purpose. One of the most important results reached by the researcher was that some artists had a regenerative perspective that re-imagined the word within the composition, which gives it an advantage. Exaggeration and influence on the addressee, without any prejudice to the sanctity of the speaker. .

Keywords: religious concepts - metaphorical interpretation- rhetoricians

مقدمة:

بنى دارسو اللّغة العربيّة القدامى عملهم على أنّ التركيب العربيّ قائم في الأصل على بنية فكرية لا يمكن فصل أجزائها. فالعربيّ حين يصوغ كلامه إنّما يفعل ذلك مستنداً إلى هذه البنية، ولا يصوغ هذا الكلام من غير أن يعود إليها، فاللّغة قائمة على ما يمكن تسميته (فلسفة التفكير)، وليست مجرد رصف كلمات بعضها إلى جانب بعضٍ، وإلا تحوّل الكلام إلى مجرد معرفة بالكلمة.

وقد تصوّر هؤلاء الدّارسون، وهم يعتقدون أنّ وراء الصيغة اللّغوية بنيةً فكرية أنّ هناك كليّاتٍ عامّةً، ولا بدّ من الأخذ بها حين النظر إلى اللغة، ومن أولى هذه الكليّات البحث عن الأصول العامة التي ينطلق منها المتكلم، وهذه الأصول ليست إلا جزءاً من البنية الفكرية التي يعتمد عليها المتكلم.

ولمّا كانت صناعة الصورة البلاغية، والاستعارة أساسها، ينطلق من الأصول التي قامت عليها البلاغة العربية التي تنظر إلى التركيب الاستعاري على أنّه مكوّن للاستعارة يجعل هذه الاستعارة غير محصورة في اللفظ ذاته، بل هي بناء لغويّ يقوم على صيغة لغويّة يستند بعضها إلى بعضها الآخر، رأى بعض البلاغيين أن من شرط الاستعارة صلاحية الكلام لصرفه إلى الحقيقة في الظاهر، ورأى آخرون غير ذلك، فالتركيب الاستعاري قد يُحمل على الحقيقة والمجاز لولا القرينة، ولمّا كان وجود القرينة الحامل على حمل بعض الألفاظ والتراكيب على الاستعارة إنّما يحصل بطريق العقل أو اللفظ، اختلف البلاغيون فيما بينهم فيما جاء من استعاراتٍ، لا سيّما في القرآن الكريم، قد يقود تفسيرها بطريق الحقيقة أو المجاز إلى تفسيراتٍ غير مقبولة بحسب معتقدهم أو الفكر الذي ينطلقون منه، فحملها بعضهم على الحقيقة، وأولها آخرون لكنهم اختلفوا فيما بينهم في تقديرهم لهذا التّأويل، فانقسموا قسمين؛ قسم احتكم إلى القاعدة العامة التي قد تكون حاجزاً أمام تفسير الظاهرة الدلالية المتجدّدة. وقسم آخر احتكم إلى الذوق الذي يبحث عن الدلالة الكامنة وراء التركيب.

وقد أسّس البلاغيون قواعد علم البيان - شأنهم في ذلك شأن النحويين - على عددٍ من المصطلحات والمفاهيم التي يتعلّق بعضها باللّغة من حيث مواضعها واستعمالها، وبالكلام أيضاً وطرق أدائه، فكان مفهوما الحقيقة والمجاز، من أهم المفاهيم البلاغية في التفكير البلاغيّ التي شُيّدت على أساسها قواعد علم البيان، وإلى جانبها وجد عددٌ من المصطلحات الضابطة لكل واحدٍ منهما، فكانت العلاقة والقرينة، وإذا كان الانتقال من الحقيقة إلى المجاز لا يجري إلا بضربٍ من

¹ تركوا للمتكلّم اختيار ما يناسب المعنى بالنظر إلى تلك القواعد، مع مراعاة ذوقه الشخصي، فكان مصطلح (الملاحظة)، إذ إنّ المتلقي هو الذي يلاحظ العلاقة ويحدد نوعها².

ولما كان التّأويل مرتبطاً بثقافة المتلقي ومرجعياته الفكرية، فضلاً عن المواضع اللّغوية المتّفق عليها عند أهل الفن، اختلفت مسالك البلاغيين في تأويل الكلام المجازي بحسب ذلك، ولاسيما في التركيب الاستعاري، الذي هو ضربٌ من ضروب المجاز الذي استعملت فيه الكلمة أو اللفظ المركّب في غير ما وضعاً له، لعلاقة المشابهة بين المعنى الأصلي والمعنى الفرعي، مع قرينة مانعةٍ من إرادة المعنى الأصلي³.

وكان القرآن الكريم بما فيه من تراكيب وأساليب تحتمل أكثر من وجهٍ من وجوه المعاني، النّصّ الأبرز لظهور تأويلاتٍ مختلفة بين أهل الفنّ، لا تقف عند حدّ القواعد البلاغية، بل تتجاوزها إلى الملكة الخاصة للمتلقين، والخلفية المعرفية والفكرية والعقديّة لكل واحدٍ منهم، وسيتم الوقوف على عددٍ من الأمثلة المبيّنة لذلك فيما يأتي، وبيان ما فيها من أوجه مختلفة في التّأويل بحسب منازع أهل الفن الدينية أو الفكرية أو بحسب ما تقضيه صنعة الكلام. وهذا يقتضي الإجابة عن سؤالين مهمّين: أما السؤال الأول فهو: هل يشترط في المجاز النقل عن كلام العرب؟ وبمعنى آخر هل يعد النقل في المجاز نقلاً شخصياً أو نقلاً وضعياً؟ وأما السؤال الثاني فهو: ما هو النهج الذي اتبعه البلاغيون في تأويل التركيب الاستعاري خاصّةً ما كان منه ذي مرجعيات فكرية مقدّسة أو لها رمزيّتها الدينية؟

وقد اقتضى منهج الدراسة ذلك اختيار عدّة أدوات بحثية: أهمها استقراء الشواهد الدّالة عند أهل الفنّ، وبيان نهجهم في تأويلها، وفي إجراءاتها، ثم استنباط الطريق الأنسب لتأويل تلك الألفاظ والتراكيب بحسب ما يراه الباحث وبحسب ما يقتضيه المقام، والقرائن السياقية المختلفة، وبحسب ما تقضيه صنعة الكلام.

أولاً – المبحث الأول: التّأويل الاستعاري عند البلاغيين بين الحقيقة والمجاز:

سيرصد الباحث في هذا المبحث بعض تأويلات أهل الفن للتركيب الاستعاري في القرآن الكريم خاصّةً، مبيّناً الفرق بين نوعين من التّأويل الاستعاري، وبين الأخذ بحقيقة اللفظ على ما هو عليه في الظاهر أو تأويله بحسب ما تقضيه صنعة الكلام من المجاز.

1- التّأويل الاستعاري في القرآن الكريم:

فرّق البلاغيون بين نوعين من التأويل الاستعاري: أما الأول فهو أن تنقل الاسم عن مسمّاه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم، فتجريّه عليه، وتجعله متناولاً له تناول الصفة للموصوف... وذلك قولك: " رأيتُ أسداً " وأنت تعني: رجلاً شجاعاً. والثاني: أن يؤخذ الاسم على حقيقته ويوضع وضعاً لا يَبْنُ فيه شيء يُشار إليه، كقوله:

وَعَدَاةٌ رِيحٌ قَدْ كَشَفَتْ وَقَرَّةٌ	إِذْ أَصْبَحَتْ بَيْدِ الشَّمَالِ زِمَامُهَا ⁴
---	---

وذلك أنه جعل الشمال يدًا، ومعلوم أنه ليس هناك مشارٌ إليه يمكن أن تجري اليد عليه، كإجراء الأسد على الرجل..... وليس لك شيء من ذلك في بيت لبيد، بل ليس أكثر من أن تخيل إلى نفسك أن " الشمال " في تصريف " الغداة " على حكم طبيعتها، كالمدير المصرف لما زمامه بيده، ومقادته في كفه، وذلك كلّ لا يتعدى التخيّل والوهم، والتقدير في النفس، من غير أن يكون هناك شيء يُحسُّ وذاتٌ تتحصّل⁵.

وهذا يعني أن النوع الأول من الاستعارة - أعني إثبات الشيء للشيء ليس له - التشبيه فيه ممكن، وأما النوع الثاني، أعني إثبات حكم الشيء للشيء، فالتشبيه فيه ليس ممكناً، فلا نستطيع أن نقول في بيت لبيد: " أصبح شيء مثل اليد للشمال.

ولا شك أن إغفال هذا الأصل - من أن الاستعارة تكون على هذا الوجه الثاني كما تكون على الأول - ممّا يدعو إلى مثل هذا التعمق، فإنّه نفسه قد يصير سبباً إلى أن يقع قوم بالتشبيه، يقول عبد القاهر الجرجاني في بيان ذلك: " وذلك أنهم إذا وضعوا في أنفسهم أن كلّ اسمٍ يستعار، فلا بدّ من أن يكون هناك شيء يمكن الإشارة إليه، يتناوله في حال المجاز، كما يتناول مسمّاه في حال الحقيقة، ثم نظروا في نحو قوله تعالى: □ وَلِتَصْنَعْ عَلَيَّ عَيْنِي □ [طه: 93] و □ وَأَصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا □ [هود: 37] فلمّا لم يجدوا للفظّة العين، ما يتناوله على حدّ تناول النور مثلاً للهدى والبيان، ارتبكوا في الشكّ وحاموا حول الظاهر، وحملوا أنفسهم على لزومه، حتى يُفضي بهم إلى الضلال البعيد، وارتكاب ما يقدر في التوحيد، ونعوذ بالله من الخذلان⁶.

يريد عبد القاهر بالتشبيه، أي تشبيه الخالق سبحانه على وجه التحقيق بالمخلوقات الحادثة، ونجد مثل ذلك فيما رواه الطبري عن ابن عباس وقتادة ومجاهد، فقال: " حدثنا القاسم قال، حدثنا الحسين قال، حدثني حجاج، عن ابن جريج، عن عطاء الخراساني، عن ابن عباس: {واصنع الفلك بأعيننا ووحينا}، قال: بعين الله، وعن قتادة في قوله: {بأعيننا ووحينا}، قال: بعين الله ووحيه. وعن مجاهد وقوله: {بأعيننا}، يقول: بعين الله⁷.

ورأى آخرون أن تأويل العين في هذه الآية بالكلاءة والحفظ والعناية، لا ينفي وجودها؛ لأنّه لا يجوز في كلام العرب أن يوصف بكلاءة إلاّ وذلك الكالي من ذوي الأغني، فإن جهلت قسم شيئاً من غير ذوي الأغني يوصف بالكلاءة. وإنّما أصل الكلاءة من أجل النظر، وقد يكون الرجل كالياً من غير نظر، ولكنّه لا يخلو أن يكون من ذوي الأغني، وكذلك معنى قولك: عَيْنُ اللَّهِ، فافهم⁸.

وقد بيّن الرّازي أنّه لا يمكن إجراء مثل هذا على ظاهره، فقال: "أَمَّا قَوْلُهُ: بِأَعْيُنِنَا فَهَذَا لَا يُمَكِّنُ إِجْرَاؤُهُ عَلَى ظَاهِرِهِ مِنْ وُجُوهِ: أَحَدُهَا: أَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ لِلَّهِ تَعَالَى أَعْيُنٌ كَثِيرَةٌ. وَهَذَا يُنَاقِضُ ظَاهِرَ قَوْلِهِ تَعَالَى: وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي [طه: 39] وَثَانِيهَا: أَنَّهُ يَقْتَضِي أَنْ يَصْنَعَ نُوحٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَلِكَ الْفُلَّكَ بِتِلْكَ الْأَعْيُنِ، كَمَا يُقَالُ: قَطَعْتُ بِالسَّكِّينِ، وَكَتَبْتُ بِالْقَلَمِ، وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ بَاطِلٌ. وَثَالِثُهَا: أَنَّهُ ثَبَتَ بِالِدَّلَائِلِ الْقَطْعِيَّةِ الْعَقْلِيَّةِ كَوْنَهُ تَعَالَى مُزَيَّجًا عَنِ الْأَعْضَاءِ وَالْجَوَارِحِ وَالْأَجْزَاءِ وَالْأَبْعَاضِ، فَوَجَبَ الْمَصِيرُ فِيهِ إِلَى التَّأْوِيلِ"⁹.

والملاحظ أنّ الخلاف في التراكيب الاستعاريّة في هذه الآيات يدور حول إثبات العين الجارحة حقيقية لله عز وجل، أو نفي وجودها عنه بطريق المجاز، وثمة رأي ثالث وسط قال: بأن لفظ العين مجاز، لكن هذا لا ينفي وجود الجارحة أصلاً؛ لأن الحافظ والكالّي قد لا يكون مبصراً، لكن لابد أن يكون من ذوي الأعين.

أما الذين أثبتوا العين على معناها الحقيقي، فالذي منعهم من إجراء اللفظ بطريق المجاز أنّه لا يمكن الجمع بين الحقيقة والمجاز في اللفظ نفسه، وأخذ بالمجاز سيؤدي لنفي وجود الجارحة أصلاً، وهذا سيوقعهم في الحرج الديني، فأخذوا بالدلالة الحقيقية للفظ، مسلمين بوجود العين من دون تأويل.

وقد ظهر ذلك واضحاً لدى الفريق الذي أقرّ أنّ استعمال لفظ العين مجازاً عن الحافظ والكالّي، لكن لا بدّ من أن يكون من ذوي العيون، ولا دليل عندهم إلا ما نصّوا عليه من أن استعمال لفظ الكالّي وصفاً في كلام العرب لا يجوزُ إِلَّا وَذَلِكَ الْكَالِي مِنْ ذَوِي الْأَعْيُنِ. والإقرار بما قالوا يعيد السؤال الأساس لدى أهل الفن: هل يشترط في المجاز النقل عن كلام العرب؟ وبمعنى آخر هل يعد النقل في المجاز نقلاً شخصياً أو نقلاً وضعياً؟

فالقول بالأول يقتضي أن يكون كلّ مجاز مسموعاً من كلام العرب بلفظه وشخصه، والقول بالثاني، لا يحتاج إلى ذلك، بل يكفي فيه النقل عبر قانون كليّ يجمع كافة الألفاظ، وبناءً عليه يمكن ردّ القول السابق إلى أنّه مثل سابقه ناتج عن الورع والوقار الديني الذي يجعل المرء حذراً من إثبات شيء أو نفيه عن ذات الله عز وجل، من دون دليل، فكان رأيهم جامعاً بين الحقيقة والمجاز، فأقروا بوجود العين، وأولوها بمعنى يناسبها، وهذا إن قبِلَ على ما هو عليه، فسيكون على حساب القاعدة البلاغية التي لا تجيز أن يكون المراد المعنى الأصلي للفظ مع المعنى المجازي إلا في باب الكناية¹⁰.

وأما الذين أخذوا بالمجاز فقد أولوا اللفظ – أعني لفظ العين – نافرين الجارحة أصلاً، لكن اختلفت طرقهم في ذلك كلّ بحسب ذوقه وملكته الخاصة في تقدير المعنى وفهمه، مع الأخذ بعين الاعتبار فكره الديني، فمن ذلك ما انتقده الجرجاني لدى البعض الذين يريدون إجراء الاستعارة في هذه الألفاظ بطريق التشبيه الذي يُشار فيه إلى شيء ثابت معلوم، كتشبيه العين أو الأعين بشيء، مما يوقع في التشبيه، أعني تشبيه الذات الإلهية بالبشر، وهو لا يليق في هذا الموضوع، ولا يجوز، فلا يمكن إجراء المجاز في مثلها بالطريقة التقليدية المعهودة، لأنّه لا يمكن إيقاع المشبه الأعين على شيء يمكن أن يشار إليه، فمن قال إنّ لفظ العين بمعنى الحفظ أو

العناية أو المراقبة أو الملاحظة، فذلك قول منهم على سبيل الإجمال، لا التفصيل، لأنّ المجاز لا يكون من العين وحدها، بل منها مع الذات المصاحبة لها، فمن ذلك ما قاله الزمخشري من أن معنى { بأعيننا } : " اصنعها محفوظاً "، ثم إنه فصل ما أجمله بعد ذلك، فقال : " وحقيقته : ملتبساً بأعيننا، كأنّ الله معه أعينا تكلّوه أن يزيغ في صنعتة عن الصواب، وأن لا يحول بينه وبين عمله أحدٌ من أعدائه : " ¹¹.

ويبين الطيبي معنى قول الزمخشري السابق فقال: " قوله: " كأنّ الله معه أعيناً تكلّوه": أي رقباء تحفظه، وهو من باب التجريد ¹²، دل عليه "الباء" في " بأعِينُنَا " وهذا من أبلغ أنواع التجريد؛ لأنهم ينتزعون من نفس الشيء آخر مثله في صفته؛ مبالغةً لكمالها فيه " ¹³.

وفي هذا المذهب من التّأويل خلوصٌ من نسبة الجارحة إلى الله تعالى، وإثبات لوجود أعين أو عينٍ لذاتٍ غير موجودة حقيقةً، مجردة منه تعالى، من باب المبالغة في الوصف، وكمال الصفة ¹⁴؛ وبين ذلك أن وقوع هذه الصفات أكمل ما يكون باستعمال العين للدلالة عليها. وإذا كان الزمخشري رأى أن التعبير بالعين على سبيل التجريد أفاد كمال الصفة، فإن البيضاوي رأى أن التعبير بالعين جاء لأنّها آلة الشّيء على سبيل المبالغة في الحفظ والرعاية، وأنّ ذلك جرى بطريق التّمثيل، لكنّه لم يبيّن لنا كيفية هذا التّمثيل، فقال: " وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ملتبساً بأعيننا، عبر بكثرة آلة الحس الذي يحفظ به الشيء ويراعى عن الاختلال والزيغ عن المبالغة في الحفظ والرعاية على طريق التّمثيل " ¹⁵.

وكذلك فعل الزمخشري عند قوله تعالى: □ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا □ [الطور: 48]، فبقي ما ذكره هؤلاء العلماء الأجلاء مجملاً، لا تفصيل فيه.

أمّا تفصيل الاستعارة فقد ذكره الطيبي في الموضع الذي يقول عنه الزمخشري إنّه مثلاً، أعني قوله تعالى: □ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا □ [الطور: 48]، فقال: " قوله: " مثلاً " يعني أنّ قوله تعالى: □ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا □ [الطور: 48] استعارة تمثيلية شُبّهت حالة كلالته وحفظه رسول الله صلى الله عليه وسلم بحالة من يراقب الشيء بعينه ويحفظه " ¹⁶.

وقد أشار ابن عاشور إلى أصل التّمثيل بالعين في مثل هذه الاستعمالات، فقال: " وَأَصْلُ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْعَيْنِ فِي مِثْلِهِ تَمْثِيلٌ بِحَالِ النَّاطِرِ إِلَى الشَّيْءِ الْمَحْرُوسِ مِثْلُ الرَّاعِيْنَ، كَمَا يُقَالُ لِلْمُسَافِرِ: «عَيْنُ اللَّهِ عَلَيْكَ»، ثُمَّ شَاعَ ذَلِكَ حَتَّى سَاوَى الْحَقِيقَةَ فَجُمِعَ بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ " ¹⁷.

والخلاصة: مما سبق أن صنيع بعض العلماء، وغيرهم من أهل الفن في الإمساك عن تأويل بعض الآيات التي يسهل تأويلها مثل: □ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا □ [الطور: 48] و □ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ □ [الذاريات: 47] و □ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ □ [الرّحمن: 27]، ونحوها، دلّ على أنهم يسدّون باب التّأويل في المتشابه، وذلك لأنّ ظاهر هذه الآيات أوهم معاني لا يليق الحمل عليها في جانب الله تعالى؛ لإشعارها بصفات تُخالف كمال الإلهيّة، فتوقّفوا في حملها تزيهاً ¹⁸.

وأما المؤوّلون من العلماء، فانقسموا ثلاثة أقسام: قسم أوّل، لكنّه أثبت الجارحة لله تعالى، واستدلّ على ذلك بكلام العرب الذين لا يثبتون الكلاءة والعناية إلا لمن له عيون، وكان تأويله على حساب القاعدة البلاغية.

وقسم آخر أوّل لكن على نحو مجمل لا يفي العبارة حقّها، ولا يدلّ على أصلها وطريقة إجرائها، وقد يُشكّل كلامهم فيها إذا أخذ بظاهره.

وقسم ثالث أجرى التركيب الاستعاريّ على نحو مفصل بيّن أصله وحقيقته، وحدّد مسماه الصحيح بحسب إجرائه في السياق الذي ورد فيه، وهؤلاء تعدّدت مصطلحاتهم على نحو قد يُشكّل أحياناً، لكنهم انطلقوا في تأويلهم للفظ أو المركب من معتقد ديني، لا يجوز الأخذ بالظاهر، لسهولة تأويل مثله، وكثرة جريان استعماله في كلام العرب. ونجد مثل ذلك في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾¹⁹، فمنهم من ذهب إلى إثبات الختم إلى الله حقيقةً، ومنهم من رأى أنه مجاز، وقد ذكر ابن عطية آراء الفريقين فقال: "وقوله تعالى: "خَتَمَ اللَّهُ" مأخوذ من الختم وهو الطبع، والخاتم الطابع، وذهبت طائفة من المتأولين إلى أنّ ذلك على الحقيقة، وأن القلب على هيئة الكفّ ينقبض مع زيادة الضلال، والإعراض إصبغاً إصبغاً. وقال آخرون: ذلك على المجاز، وإنّ ما اخترع له في قلوبهم من الكفر والضلال والإعراض عن الإيمان سمّاه ختمًا. وقال آخرون ممّن حمله على المجاز: «الختم هنا أسند إلى الله تعالى لما كفر الكافرون به، وأعرضوا عن عبادته وتوحيده، كما يُقال: "أهلك المأل فلانا" وإنما أهلكه سوء تصرفه فيه»²⁰.

أما الفريق الأوّل فأخذوا بالظاهر، فالختم عند العرب هو الطبع، كما روي عن ابن عباس في مسائل ابن الأزرقي²¹، ونصّ عليه ابن قتيبة في غريبه، فقال: "خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ} بمنزلة طَبَعَ الله عليها. والخاتم بمنزلة الطابع. وإنما أراد: أنه أقفل عليها وأغلقها، فليست تعي خيرا ولا تسمعه. وأصل هذا: أن كل شيء ختمته، فقد سدّدته وربطته"²².

واعتمدوا على نصوص أخرى من السّنة في تعضيد وجهة نظرهم، فقال السيوطي: "والأقوى أنّهما ختمٌ وتغشيةٌ حقيقتان، والأحاديث صريحةٌ في ذلك، منها: ما أخرج البرّار عن ابن عمر رفعه، قال: "الطابع معلق بقائمة العرش، فإذا اشتكت الرحم، وعُمِلَ بالمعاصي، واجترأ على الله، بعث الله الطابع، فيطبع على قلبه، فلا يَعْمَلُ بعد ذلك شيئاً"²³، وكثير من هذه الأحاديث ونحوها، يَحْمِلُهَا مَنْ لم يتضلع من الحديث على المجاز والاستعارة.

والأقوى - كما قاله البغوي في "شرح السنة" وغيره - إجراؤها على الحقيقة: إذ لا مانع من ذلك، والتأويل خلاف الأصل، ولا يُصار إليه إلا لمانع، وهو مفقود هنا"²⁴.

وأما الذين لم يقبلوا بأصل المعنى، فدليلهم عقليّ، إذ لا يجوز نسبة القبيح إلى الله تعالى عندهم، يقول أبو الحسن: "خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ؛ لأنّ ذلك كان لعصيانهم الله تعالى، فجاز ذلك اللفظ، كما يقال: أهلكته فلانة إذا أُعجب بها، وهي لا تفعل به شيئاً، لأنّه هلك في اتّباعها، أو يكون "ختم": حكّم أنّها مختوم عليها"²⁵.

فهو أخرج كلامه في التّأويل الأوّل بطريق المجاز العقلي الذي علاقه السببية، من إستاذ الفعل إلى سببه، أي بسبب عصيانهم الله ختم الله على قلوبهم. وفي الثاني بطريق المجاز المرسل من

ذكر المسبب " الختم " وإرادة السبب " الحكم "، وهذا يكون أيضا بسبب عصيانهم. وهذا التأويل يوافق فكره الاعتزالي الذي لا يرضى بنسبة الختم إلى الله تعالى على الحقيقة. لكن ثمة طريقتان آخران أكثر تفصيلا ومبالغة ذكرهما الزمخشري، فقال: " فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثمّ على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه، وهما: الاستعارة والتمثيل ²⁶. أما الاستعارة إذا جعل الختم استعارة لإحداث هيئة مانعة من خلوص الحق إليها، وأما التمثيل أو الاستعارة التمثيلية فبناءً على تشبيه حالة قلوبهم بحال قلوب ختم الله عليها محقة أو مقدرة ²⁷. والظاهر أن الاستعارة الأولى التبعية في " ختم " تكفي لتحقيق الغرض من التركيب الاستعاري، لكن ليس لدى المعتزلة، إذ تبقى نسبة إحداث المنع إلى الله عزّ وجلّ مخالفة لمعتقدهم، فكانت الاستعارة الثانية لجعل التركيب يتوافق مع معتقدتهم بإيقاع ختم الله تعالى على قلوب محقة أو مقدرة، وليس على قلوب المخاطبين، ولذلك قال الصبان عن هذا الوجه، أي الاستعارة التمثيلية: وهذا الوجه مما اضطرت المعتزلة في الآية إلى مثله، لكون ظاهرها مخالفا لمعتقدهم، من عدم إسناد القبيح، كالختم المذكور، إلى الله تعالى، ونحن في غنية عنه، لاعتقادنا أنه لا يقبح منه - تعالى - شيء، فليس في الآية على معتقدنا الاستعارة الثانية ²⁸.

2- التأويل الاستعاري في الشعر:

والحق أنّ تأويل التركيب الاستعاري لأغراضٍ تخدم المعتقد الديني ليس حكرا على القرآن الكريم، بل نجد مثل ذلك في الشعر، وفي الحديث الشريف، فقد نقل القزويني قول بعض العرب:

فإنّ تَعَاَفُوا العَدْلَ والإِيمَانَا	فإنّ في أَيْمَانِنَا نِيرَانَا ²⁹
---------------------------------------	--

ذاهبا إلى أنّ استعارة النيران إنّما هي للسيوف، بناءً على أنّ قوله: " تعافوا " باعتبار تعلّقه بكلّ من " العدل " والإيمان " قرينة لذلك، لدلالته على أنّ جوابه: أنّهم يُحاربون ويُقسّرون على الطاعة بالسيف ³⁰.

فشبه السيوف بالنيران بجامع اللّمعان أو التأثير في النّبي، لكن إذا كان السّياق يشير إلى أنّ المراد قهرهم لعدم قبولهم العدل والإيمان، فليس من اللازم أن يحصل ذلك بالسيف - كما أشار السبكي - فالحق لا يستلزم السيوف، بل يستلزم مطلق العقوبة، وقد تكون بالنيران، لأنّ النار أحد أنواع القتال ³¹، فلا يكون في التركيب مجاز، وتكون النيران مستعملة في معناها الحقيقي.

وإن قيل: إن غالب القتال بالسلّاح، كانت القرينة التي ذكرها غير كافية في الدلالة على ما ذكر. أمّا الذي جعل بعض البلاغيين يرجّح جانب المجاز على الحقيقة، فهو أنّ العذاب بالنّار لا يكون إلا للواحد القهار ³² - كما قال الطيبي - فهنا سلك صاحب هذا الرّأي مسلّكا دينيا في تأويله للتركيب الاستعاري، بما يتفق مع معتقده الديني، مع أنه بعيد في هذا الموضع، مما جعل السبكي، يقول: " وهو استدلال عجيب ³³.

ذلك أنّ القائل - والقول للسبكي - إن لزم كونه مؤمنا لذكره الإيمان والعدل، فمن أين لنا أنه لم يتوعّد بالنّار، ولو بغرض التخويف؟!

ثمّ يدخل السّبكي من الباب الدينيّ لمجيز هذا التّأويل سائلاً إيّاه: " أليس التّوصل إلى الكفار بالتحريق جائزاً عند الحاجة إليه بلا إشكال؟ ولو لم يكن جائزاً، جاز أن يُراد نارُ الآخرة، ولفظ الإيمان لا ينفي ذلك، على معنى أنّ أيدي المؤمنين كان فيها نار الآخرة مرسلّةً على الكفار"³⁴. وقد صرّح بعض أهل الفنّ أنّ الدّاعي لعدم أخذ لفظ النيران على حقيقته أنّ كون القائل من أهل الإيمان والعدل يأبى ذلك؛ لأنّ الإحراق بالنّار مخالفٌ للشرع، قال: " فإنّ قلت: لم لا تُحمل النيران على حقيقتها؟ أجيب بأن كون القائل من أهل الإيمان والعدل يأبى ذلك؛ لكون الإحراق بالنار مخالفاً للشرع "³⁵. وهذا على أن البلاغيين أوّلوا التركيب الاستعاري في النص الشعري أيضاً، بما يتوافق مع فكرهم الديني، وإن كان تأويلهم هنا لا يخلو من تكلف.

3- التّأويل الاستعاري في الحديث الشريف:

ومن ظهور أثر المفاهيم الدينية في تأويل الحديث الشريف ما جاء في حديث النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: " يَبْعَثُ اللَّهُ السَّحَابَ فَيَضْحَكُ أَحْسَنَ الضَّحِكِ وَيَتَحَدَّثُ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ "³⁶. جعل الخطابي ضحك السحاب من المجاز القائم على الاستعارة، فقال: " قوله: يَضْحَكُ أَرَادَ أَنَّهُ يَنْجَلِي عَنِ الْبَرْقِ كَمَا يَفْتَرُ الضَّاحِكُ عَنِ الثُّغْرِ وَهُوَ مِنْ كَلَامِ الاسْتِعَارَةِ.... وهذا كقولهم: ضَحِكَتِ الْأَرْضُ إِذَا أَخْرَجَتْ نَبَاتَهَا وَزَهَرَتْهَا. " وكذلك جعل حديثه أيضاً من الباب نفسه، فقال: " وأما قوله: يَتَحَدَّثُ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ، ففي الخبر أنّ حديثه الرّعدُ، وذلك أنّه شَبَّهَ بالحديث من المتكلّم؛ لأنّه يَنْبِئُ عَنِ الْمَطَرِ، وَيُخْبِرُ عَنْ وَقْعِهِ، وَقُرْبِ مَجِيئِهِ، فَصَارَ كَالْمُحَدِّثِ بِهِ "³⁷.

وهذا التّأويل واقعي يتناسب مع إيماءات هذه العناصر وإيحاءاتها في نفس الرائي، التي تصور البرق يخرج من السحاب بصورة الضحك، وتصور الرعد يخرج منه أيضاً بصورة الحديث، من دون تعليق ذلك بأي مفهوم ديني قد يُتصوّر فيهما. لكننا نجد الزمخشري يفعل ذلك، فنراه يعلّق كون لمع البرق أحسن الضحك، وقصيف الرّعد أحسن الحديث، بأنّهما آيتان حاملتان على التسبيح والتّهليل³⁸. فعلق حركة البرق وصوت الرعد بحال تسبيح المتلقين وتهليلهم لدى رؤية البرق وسماع صوت الرعد، وقد فعل قريباً من ذلك ابن الأثير، فقال: " وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ بِالضَّحِكِ افْتِرَازَ الْأَرْضِ بِالنَّبَاتِ وَظُهُورَ الْأَزْهَارِ، وَبِالْحَدِيثِ مَا يَتَحَدَّثُ بِهِ النَّاسُ مِنْ صِفَةِ النَّبَاتِ وَذِكْرِهِ. وَيُسَمَّى هَذَا النَّوعُ فِي عِلْمِ الْبَيَانِ الْمَجَازَ التَّعْلِيلِي، وَهُوَ مِنْ أَحْسَنِ أَنْوَاعِهِ "³⁹.

يريد تعليق صفة ما في شيء بشيء آخر، فضحك البرق يشبه بزوغ النباتات والأزهار في الأرض، كلاهما حركة، وحديث الرعد هو حديث الناس عن صفة النبات وذكره.

وما ذكره الزمخشري وابن الأثير من تأويل للمجاز في الحديث السّابق، يبيّن أن التّأويل البلاغي للفظ الاستعاري قد لا يكتفى فيه بملاحظة الدلالة الحاصلة بين المعنى المنقول منه والمنقول إليه- كما فعل الخطابي - بل تمتد هذه الملاحظة إلى المتلقين باختلاف أحوالهم، وبيان كيفية انفعالاتهم بالصورة، وهذا يجعل التّأويل يتجاوز حدود اللفظ في السياق الذي يرد فيه إلى المفاهيم الدينية والثقافية والوجودية عنه.

ثانيًا- المبحث الثاني: التّأويل الاستعاريّ وفق المفاهيم الدنيّة عند البلاغيّين بين القاعدة والدّوق:

في هذا المبحث سأدرس تأويلات البلاغيّين للاستعارات ذات الرّمزية الدنيّة من منطلق القاعدة البلاغيّة أو الدّوق، وسأبيّن التّأويل المناسب بحسب المقام والسياق. وقد ظهر لدينا من العرض السابق أنّ للقاعدة والدّوق أثرهما في تحديد الدلالة، وأنه قد يطغى أحدهما على الآخر عند أهل الفن، بحسب انغلاق المؤلّ على الدلالة المنوطة بحدود اللفظ أو إجماله تلك الدلالة، وبحسب انفتاحه على الوجود أو تفصيله تلك الدلالة عبر توسيع عناصرها وربطها بعضها ببعض. وكان عبد القاهر من الألمعيّين من البلاغيّين المنهّين على أهميّة الدّوق في تأويل التركيب الاستعاريّ، فرأى أنه لا يجوز تناول التركيب الاستعاريّ بمعزل عن عناصره كافّة، وظهر ذلك حين تكلم على الخلط بين الاستعارة والمثل في التّأويل عند أهل الفن، وأنّ هذا الخلط يقع عندهم على ضربين:

1- التّأويل الاستعاريّ بحسب أصل المعنى:

وفيه يكون التّأويل للفظ وحده بمعزل عن التركيب الذي جاء فيه، لا بغرض المبالغة، بل من باب الاتساع في الكلام. وهذا التّأويل لما كان كثير الورود في الاستعمال كان أقرب إلى أصل المعنى، ومثاله: (جلّت يده عندي)، و(كثرت أياديّ لديّ)، على أنّ (اليّد) مجاز عن النّعمة، بعلاقة اللزوم، أو علاقة السببيّة، والأصل على تقدير مضاف (صنائع يده)، وفي (إن له عليه إصبعًا) مجاز (أثر إصبع)، ولا يصحّ التشبيه هنا بجعل صنائع اليّد يدًا، أو بجعل أثر الإصبع إصبعًا، فليس يصحّ التشبيه هنا.

ومما جاء من ذلك قوله تعالى: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ) [المائدة: 64]، وقوله تعالى: (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا) [الإسراء: 29]. فاليد كما تستعمل في الجود في حال البسط، تستعمل في الضّدّ منهنّما؛ أي البخل في حال الغلّ.

والنّكتة في استعمال هذا المجاز تصوير الحقيقة المعنويّة بصورة حسّيّة تلزمها غالبًا، ولا شيء أثبت من الصور الحسيّة في الدّهن، فلمّا كان الجود والبخل معنيين لا يدركان بالحسّ، وبلازمهما صورتان تدركان بالحسّ؛ وهما بسط اليّد للجود، وقبضها للبخل، عبّر عنهما بلازمهما؛ لفائدة الإيضاح والانتقال من المعنويّات إلى المحسوسات⁴⁰.

2- التّأويل الاستعاريّ بحسب الدّوق:

وفيه لا يكون تأويل اللفظ الاستعاريّ وحده بل مع متعلّقاته، وبغرض المبالغة، فلا بدّ من تأويل اللفظ المستعار مع ما يليه على سبيل التمثيل أو المثل. أما الأخذ بالنظرة العجلى، من دون إنعام النظر، وتدبر المعنى، فيفوّت الغرض، وينأى عن المقصد.

ومن سوء العبارة عن ذلك ما أورده بعض أهل الفن في تأويل كلمة (اليّد) في قوله صلى الله عليه وسلم: «أَسْرَعُنَّ لِحَوْفًا بِي أَطْوَلُكُنَّ يَدًا»⁴¹، فقد ذهب بعضهم هنا إلى أنّ (اليّد) في هذا الموضع يراد بها: الإنعام والكرم، فسّمّاها "يدًا" من تسمية الشّيء باسم سببه؛ لأنّ إيصال النّعم يكون باليد، فهي سبب عاديّ، واستدلّ على شرحه ذلك "أنّ السيدة زينب بنت جحش⁴² - رضي الله تعالى عنها - كانت أكرم زوجاته - صلى الله عليه وسلم - وهي أوّل من توفي بعده من الزوجات - رضي الله عنهنّ - فظهر صدق ما قاله صلى الله عليه وسلم⁴³.

والحق أن استعمال (اليَد) بمعنى (الجود)، أو (القدرة)، من دون متعلّقها، أي (الطول) لا معنى له، ولا يحقق الغرض، ولو حاولت وضع موضع (اليَد) أيّ كلمةٍ ممّا سبق على المجاز المرسل، خرجت من المعقول؛ لأنّ المراد الاستعارة من مجموع (الطول) و(اليَد) مضاعفاً ذاك إلى هذه، فطلبه من اليَد وحدها طلب الشيء على غير وجهه على ما يراه عبد القاهر الجرجاني⁴⁴.

ولكون العبارة محتملةً للمجاز المرسل والاستعارة وجدنا بعض المتأخّرين من الخلف بل معظمهم، لا يراعي هذا الفرق الذي ذكره عبد القاهر من أنّ التجويز ليس في لفظ (اليَد) وحدها، بل مع متعلّقها (أطولكن)، فيُجري المجاز في لفظ (اليَد) على المجاز المرسل، جاعلاً (أطولكن) من الترشيح للمجاز المرسل⁴⁵.

وقد بيّن عبد القاهر أن إجراء اليَد على النعمة منفردة، لا تكون عبارةً عن شيء، كما قد يتوهم أنّها عبارة عن النعمة ومتناولة لها⁴⁶؛ لأنّ الدلالة المقصودة مرادةً منهما معاً، حيث استعير طول اليَد لكثرة البذل وبسطه، على الاستعارة التمثيلية، فاليد لما سمي بها العطاء أتبعها بالطول مراعاةً للمناسبة، حيث يستعار الطول بالضمّ، وهو ضدّ القصّر، لملائم المعنى المجازي المراد من اللفظ⁴⁷، ولو ترك بمغزل لألبس الكلام، وفات غرض الادّعاء والمبالغة فيه.

ومن الظاهر في كون الشبه مأخوذاً ما بين (اليَد) وغيرها، قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْصُرُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) [الحجرات: 1]، فتتزيل اليدين على المجاز المرسل على تسمية الجهتين يدين؛ لكونهما على سمتِ اليدين مع القرب منهما توسّعاً، كما يسمّى الشيء باسم غيره إذا جاوره وداناه في غير موضع؛ هذا إذا أجرينا (اليدين) على المجاز المرسل، وهو غير مستحسن هنا؛ لأنّه يفوت تصوير الهجنة والشناعة⁴⁸ الحاصلتين في الكلام من ترك اتباع أمر الله ورسوله، وهو ما يناسب المقام؛ فلمّا كان المتقدّم بين يدي الرّجل خارجاً عن صفة المتابع له، ضرب جملةً هذا الكلام مثلاً للاتباع في الأمر، فصار النّهي عن التقدّم متعلّقاً باليد نهياً عن ترك الاتّباع.

وهذا ممّا لا يخفى على ذي عقل أنّه لا تكون فيه (اليَد) بانفرادها عبارةً عن شيء، كما قد يتوهم أنّها عبارة عن (النعمة) ومتناولة لها، كالوضع المستأنف، حتّى كأنّ لم تكن قطّ اسم جارحة⁴⁹.

ويقال مثل ذلك في التجويز باليد على معنى (القدرة)؛ إذ ذهب عبد القاهر إلى أنك لا تكاد تجدها تُراد معها (القدرة) إلّا والكلام مثلاً صريح، أو هناك تلويح بالمثل، ومعنى القدرة منتزع من اليَد مع غيرها، وأمّا الصّريح فنحو قوله صلى الله عليه وسلم: «وهم يدّ على من سواهم»⁵⁰، فتتزيل (اليَد) على المجاز المرسل يكون من تنزيل السبب منزلة المسبّب، على أنّ اليَد بمعنى (العون)، لكن هذا لا يكون إلّا بالنظرة العجلى، ومن دون تنزيل الكلام منزلته المستحقّة، وإلّا فإنّ المعنى لا يستقيم إلّا بتعليق اليَد بما قبلها وما بعدها، وسبك الكلام في جملته على المثل، أي: أنّ مثّلهم مع كثرتهم في وجوب الاتّفاق بينهم، مثّل اليَد الواحدة فكما لا يتصوّر أن يخذل بعض أجزاء اليَد بعضاً، وأن تختلف بها الجهة في التصرف، كذلك سبيل المؤمنين في تعاضدهم على المشركين، لأن كلمة التوحيد جامعةٌ لهم، فلذلك كانوا كنفس واحدة⁵¹.

فأمّا ما تكون (اليَد) فيه للقدرة على سبيل التلويح بالمثل دون التصريح، حتى ترى كثيراً من الناس يُطلق القول: إنها بمعنى (القدرة)، ويُجريها مجرى اللفظ يقع لمعنيين، فكقوله تعالى: □ وَالسَّوْتُ مَطْوِيَّتٌ بِيَمِينِهِ □ [الزمر: 67]، تراهم يُطلقون اليمين بمعنى (القدرة)، كما فعل أبو العباس في الكامل، فإنه أنشد البيت من قول الشّماخ:

إِذَا مَا رَايَهُ رُفِعَتْ لَمَجْدٍ

تَلَقَّاهَا عَرَابُهُ بِالْيَمِينِ⁵²

ثم قال: "قال أصحاب المعاني معناه: بالقوة، وقالوا مثل ذلك في قوله تعالى: □ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ □ [الزمر: 67]"⁵³.

ومثله أيضا في قوله تعالى: □ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ □ [الزمر: 67]؛ وهذا منهم تفسير على الجملة، وقصد إلى نفي الجارحة بسرعة، خوفاً على السامع من خطرات تقع للجّهال وأهل التشبيه - جلّ الله وتعالى عن شبه المخلوقين - ولم يقصدوا إلى بيان الطريقة والجهة التي منها يحصل على القدرة والقوة⁵⁴، كما كان تقدير أبي علي الفارسي للمضاف في قوله: (إذا فضت خواتمها) بأنّه (إذا فضّ نقش الخواتم)، بياناً لما يقتضيه الكلام من أصله⁵⁵، لا إجراء له وفق ما يقتضيه المعنى.

فهذا التّأويل من أهل الفن إنما وقع منهم على سبيل الإجمال من دون التفصيل، وبغرض نفي الجارحة بسرعة، خوفاً على السامع من خطرات تقع للجّهال وأهل التشبيه جلّ الله تعالى عن شبه المخلوقين، ولم يقصدوا إلى بيان الطريقة والجهة التي منها يحصل على القدرة والقوة، وعليه يكون تأويلهم للفظ أو التركيب الاستعاري بهذه الطريقة المجملّة أقرب إلى أصل المعنى، أي أقرب إلى المعنى الحقيقي لا المجازي، يقول: "يجب أن تعلم قبل ذلك أنّ خلاف من خالف في اليد واليمين، وسائر ما هو مجاز لا من طريق التشبيه الصريح⁵⁶ أو التمثيل⁵⁷، لا يقدح فيما قدّم من حدّ الحقيقة والمجاز، لأنّه لا يخرج في خلافه عن واحد من الاعتبارين، فمتى جعل اليمين على انفرادها تُفيد القوة، فقد جعلها حقيقة⁵⁸، وأغناها عن أن تستند في دلالتها إلى شيء، وإن اعترف بضرب من الحاجة إلى الجارحة والنظر إليها، فقد وافق في أنها مجاز، وكذا القياس في الباب كله فاعرفه⁵⁹."

وأما تنزيل (اليد) بحسب المعنى، فيُراعى فيه اعتبارات عدّة بعضها ديني، يسلك في تقدير الاستعارة مسلماً افتراضياً، حتّى لا يقع المؤول بالتشبيه والتّجسيم، وبعضها ذوقي استعمالي يراعى في تأويله تعليق (اليد) بجملة الكلام المفهوم من السياق، والمقام الذي قيل فيه الكلام، فلا يقصر في حقّ العبارة إذا جعل (اليد) أو (اليمين) تفيدان (القوة) أو (القدرة)؛ لأنّهما تكونان حينئذ بمنزلة الحقيقة، وقد أغناها عن أن تستند في دلالتها إلى شيء⁶⁰، وعليه فإنّه يُصار إلى تأويل (القبضة) (بالقدرة) بطريق المثل، فيقال: إنّ مثل الأرض في تصرفها تحت أمر الله وقدرته، وأنّه لا يشدّ شيء ممّا فيها من سلطانه عزّ وجلّ، مثل الشيء يكون في قبضة الآخذ له منّا والجامع يده عليه⁶¹.

وكذلك يُسلك بقوله تعالى: {مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} هذا المسلك على أنه عزّ وجلّ يخلق فيها صفة الطّي حتّى ترى كالكتاب المطويّ بيمين الواحد منكم⁶². على الاستعارة الافتراضية بطريق التخييل.

ومثل ذلك يُقال في جعل (الكف) بمعنى السلطان والقدرة والنّعمة هكذا على الإطلاق كما في قول الشاعر الأعور الشّني:

هَوْنٌ عَلَيْكَ فَإِنَّ الْأُمُو	رَبِّكَفٍ إِلَهِ مَقَادِيرُهَا
فَلَيْسَ بِأَتَيْكَ مِنْهَا	وَلَا قَاصِرُ عَنْكَ مَأْمُورُهَا ⁶³

فقد شرح ابن فورك معنى لفظ (الكفّ) فقال: " وَمَعْنَى قَوْلِهِ بِكَفِّ الْإِلَهِ، أَيْ فِي سُلْطَانِهِ وَمَلِكِهِ وَقَدْرَتِهِ، وَهَذَا أَيْضًا جَائِزٌ فِي كَلَامِ النَّاسِ فِي مَعَامِلَاتِهِمْ وَتَعَارُفِهِمْ؛ لِأَنَّهُمْ يَقُولُونَ: مَا فَلَانُ إِلَّا فِي كَفِّي، يُرِيدُونَ بِذَلِكَ أَنَّهُ مِمَّنْ يَجْرِي عَلَيْهِ أَمْرُ مَلِكِهِ، فَفِي ذَلِكَ دَلِيلٌ لَنَا - عَلَى خِلَافِ قَوْلِ الْقَدَرِيَّةِ - لِأَنَّ الصَّدَقَةَ فَعَلَ الْمُصَدِّقِ، وَقَدْ أَخْبَرَ أَنَّهَا فِي كَفِّ اللَّهِ عَلَى مَعْنَى أَنَّهَا فِي مَلِكِهِ وَتَخْتِ قَدْرَتِهِ، وَهَذَا يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ مَقْدُورُ اللَّهِ مَخْلُوقًا لَهُ، وَقَدْ تَوَوَّلَ هَذَا الْخَبَرُ - يَعْنِي قَوْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْآتِي - عَلَى وَجْهِهِ آخَرٍ، فَقِيلَ إِنَّ الْكَفَّ الْمُرَادَ بِهِ هَهُنَا الْأَثَرُ وَالنِّعْمَةُ ⁶⁴.

وقد أورد ابن فورك هذين البيتين لتأويل خبر ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم ذكرت فيه " الكف " وهو قوله صلى الله عليه وسلم: " رَوَى أَبُو هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: " إِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا تَصَدَّقَ بِالتَّمْرَةِ مِنَ الطَّيِّبِ - وَلَا يَقْبَلُ اللَّهُ إِلَّا الطَّيِّبَ - يَجْعَلُ اللَّهُ ذَلِكَ فِي كَفِّهِ، فَيُرِيهَا كَمَا يُرِي أَحَدُكُمْ قُلُوبَهُ أَوْ فَصِيلَهُ حَتَّى يَبْلُغَ بِالتَّمْرَةِ مِثْلَ أَحَدٍ " ⁶⁵، فقال: " اعْلَمْ أَنَّ مَعْنَى " الْكَفِّ " هَهُنَا مَعْنَى الْمَلِكِ وَالسُّلْطَانِ، كَمَا قَالَ الْأَخْطَلُ:

أَعَاذِلْ إِنَّ النَّفْسَ فِي كَفِّ مَالِكٍ	إِذَا مَا دَعَا يَوْمًا أَجَابَتْ لَهُ الرُّسُلَا ⁶⁶
---	---

وَمَعْنَى الْخَبَرِ عَلَى هَذَا التَّأْوِيلِ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَجَازِي الْمُتَصَدِّقَ بِمَا بَيَّنَّاهُ مِنَ الْجَزَاءِ أضعافاً مضاعفةً. وَفَائِدَتُهُ التَّرْغِيبُ فِي الصَّدَقَةِ وَأَنَّهَا يَجِبُ أَنْ يَقْصِدَ بِهَا الطَّيِّبَ مِنَ الْمَالِ وَيَخْصُ بِالْإِنْفَاقِ وَيَعْلَمُ أَنَّ ذَلِكَ يَجْرِي بِعِلْمِ اللَّهِ وَقَدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ وَمَشِئَتِهِ أَيْ قَدْ عَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ هُوَ الْمُطَّلِعُ الشَّاهِدُ وَلِلصَّدَقَاتِ قَابِلٌ لِأَنَّهَا تَقَعُ فِي مَلِكِهِ وَسُلْطَانِهِ عَلَى حَسَبِ عِلْمِهِ وَمَشِئَتِهِ ⁶⁷.

وقد علّق عبد القاهر على كلام ابن فورك فقال: " مَا يُظَنُّ بِمَنْ نَظَرَ فِي الْعَرَبِيَّةِ يَوْمًا أَنْ يَتَوَهَّمَ أَنَّ الْكَفَّ يَكُونُ عَلَى هَذَا الْإِطْلَاقِ، وَعَلَى الْإِنْفِرَادِ بِمَعْنَى السُّلْطَانِ وَالْقُدْرَةِ وَالنِّعْمَةِ، وَلَكِنَّهُ أَرَادَ الْمِثْلَ، فَأَسَاءَ الْعِبَارَةَ إِلَّا أَنَّ مِنْ سُوءِ الْعِبَارَةِ مَا أَثَرَ التَّقْصِيرَ فِيهِ أَظْهَرَ، وَضَرَرَهُ عَلَى الْكَلَامِ أَبَيْنَ. وَاسْتِصْغَاءُ هَذَا الْبَابِ لَا يَتِمُّ حَتَّى يَفْرَدَ بِكَلَامٍ، وَالْوَجْهَ الرَّجُوعَ إِلَى الْغَرَضِ. ⁶⁸ "

وكذا استعمال (القلب) في قوله تعالى: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ) [ق: 37] لا يكون من دون الرجوع إلى الاستعمال والغرض، فإِذَا أَنْ تُؤْخَذَ هَذِهِ الْأَلْفَاظُ مَنْفَرَدَةً، فَتَكُونُ أَقْرَبَ إِلَى أَصْلِ الْوَضْعِ، وَبِمَنْزِلَةِ الْحَقِيقَةِ، فَلَا تَأْخُذُ بِذَلِكَ الْعِبَارَةُ حَقُّهَا الَّذِي تَسْتَحَقُّهُ مِنَ الْمَزِيَّةِ وَالْحَسَنِ، وَإِذَا أَنْ تَسْتَنْدَ فِي دَلَالَتِهَا إِلَى غَيْرِهَا، فَيَكُونُ اسْتِعْمَالُهَا مُجَازِيًّا عَلَى التَّشْبِيهِ بِالْجَارِحَةِ وَالنَّظَرِ إِلَيْهَا فِي ضَمَنِ السِّيَاقِ وَالْغَرَضِ، وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ أَقَامَ عَبْدُ الْقَاهِرِ مَنْظُورَهُ لِلْفَرْقِ يَكُونُ بِتَقْدِيرِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ أَوْ الِاسْتِعَارَةِ فِي بَعْضِ الْعِبَارَاتِ ⁶⁹.

والخلاصة: أَنَّ الْمَوْوَلَ لِمِثْلِ هَذِهِ الْأَلْفَاظِ لَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَأْخُذَهَا عَلَى إِطْلَاقِهَا، مِنْ دُونِ تَعْلِيلِهَا بِمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِنْ أَلْفَاظٍ لَا يَتَحَقَّقُ الْغَرَضُ مِنْ الْعِبَارَةِ إِلَّا بِهَا، وَإِلَّا كَانَ فَهْمُهُ قَاصِرًا أَوْ كَانَ فِي عِبَارَتِهِ لَبْسٌ؛ لِأَنَّ اعْتِبَارَ الْجَارِحَةِ فِي الْيَدِ يَجْعَلُهَا مُشَبِّهًا بِهِ، عَلَى طَرِيقِ الِاسْتِعَارَةِ التَّمْثِيلِيَّةِ، فَلَا يَنْبَغِي الْأَخْذُ بِأَحَدِهَا عَلَى الْإِنْفِرَادِ، عَلَى تَأْوِيلِ الْكَفِّ بِالْقُدْرَةِ وَحْدَهَا مِثْلًا، مِنْ دُونِ إِضَافَةِ الْجَارِحَةِ إِلَيْهَا، وَكُلِّ الْإِجْرَاءَاتِ الَّتِي تَتِمُّ وَفَقًا لِذَلِكَ مِنْ قَبْلِ الْمُؤَوَّلِينَ، وَإِنْ كَانَتْ تَتَفَقُّ

والقاعدة البلاغية، إلا أنّها تنتفي مع الذوق، وما ينبغي أن يكون عليه الغرض من جهة تحقّق المبالغة في التركيب الاستعاري. وإذا تأملت علمت أنه طريق المثل⁷⁰.
خاتمة:

كان في هذا البحث دراسة لأثر المفاهيم الدينية في التّأويل الاستعاري عند البلاغيين، من خلال مقدمة كاشفة عن طريقة التفكير البلاغي في علم البيان، وكيفية إنتاج الدلالة فيه، ومبحثين أظهر المبحث الأول التّأويل الاستعاري عند البلاغيين عبر مفهومي الحقيقة والمجاز، حيث تم توظيف هذين المفهومين من المؤولين بحسب اعتباراتهم الدينية للألفاظ المصبوغة بصبغة دينية، إما بالأخذ بالظاهر كما هو من دون تأويل، وإما بالأخذ بالمجاز مع نفي الجارحة، وإما بين بين، أي تأويل اللفظ مع إثبات الجارحة.

وكان المبحث الثاني كاشفا عن إجراءات البلاغيين في تأويل اللفظ الاستعاري عبر الأخذ بالقاعدة البلاغية ونفي الجارحة، من دون اعتبار الغرض، وما يقتضيه السياق، أو من توظيف الدائقة البلاغية في تأويل اللفظ مع ما يتعلق به مع إضافة الجارحة بطريق التصوير الافتراضي للمعنى لتحقيق غرضي المبالغة والادعاء، والتأثير في المتلقي، وإضفاء الحسن والمزية على الكلام، وهذه أهم النتائج التي انتهى إليها البحث إلى نتائج عدة من أهمها:

- 1- اهتمّ البلاغيّون ببيان أحوال التركيب الاستعاري المختلفة من جهة كونه حقيقةً أو مجازاً.
- 2- أدخل البلاغيّون بعض التراكيب الاستعاريّة في حيّز الحقيقة أو المجاز بحسب مفاهيمهم الدنيّة عن اللفظ الاستعاريّ.
- 3- علّق بعض البلاغيّين إنتاج الدلالة في التركيب الاستعاري بالمتلقين وأحوالهم في تلقّي الصورة والانفعال بها.
- 4- ظهرت لدى بعض البلاغيّين ملكة الذّوق أكثر من غيرهم، واستطاعوا بيان خطأ من أوّل بعض التراكيب الاستعاريّة بحسب القاعدة البلاغية على نحوٍ مجملٍ، أو على نحوٍ لا يحقّق الغرض المرجوّ من التّركيب الاستعاريّ عبر تأويل اللفظ بأصل المعنى بما يجعله قريباً من الحقيقة، ويفوّت غرض المبالغة والادّعاء المرادين منه.
- 5- ظهر لي أنه حتى يكون للمعنى تأثيره المقصود في استعمال مثل هذه الألفاظ ذات الصبغة الدينية ينبغي تعليق هذه الألفاظ بما يليها من ألفاظ عند تأويلها مع إضافة الجارحة إليها من منظور افتراضي تخيلي يعطي للصورة مزية وأبعاداً جمالية متعددة تتصل بأطراف الاتصال جميعاً: المتكلّم والكلام والمخاطب.

الحواشي:

¹ يرتبط مصطلحا التّأويل والنص، بمصطلحي الحقيقة والمجاز ارتباطاً وثيقاً، من حيث إنّ أحدهما هو الأصل، والآخر نقل إلى معنى آخر غير الظاهر، فإذا كان " النص " : " هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء، وهو الظاهر نفسه - وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً - فالتأويل هو : " نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر فإن كان نقله قد صح ببرهان، وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان نقله

- بخلاف ذلك طرح، ولم يلتفت إليه، وحكم لذلك النقل بأنه باطل، " الإحكام في أصول الأحكام : أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت 456هـ)، تحقيق : الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له : الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دارالآفاق الجديدة، بيروت، ج1، 43.
- ² يقول عبد القاهر في تعريف المجاز: " كلّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول، فهي مجاز ". أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني(ت471هـ)، قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، 1991، 351، 352.
- ³ انظر: فرائد العوائد لتحقيق معاني الاستعارات: لأبي القاسم بن أبي بكر الليثي السمرقندي، دراسة وتحقيق: د. نعمان علوان، مجلة كلىّة التربيّة، الجامعة الإسلامية في غزة، المجلد الأوّل، العدد الثّاني، يوليو، 1997، 150. ورسالة الاستعارات: أحمد بن زيني دحلان، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1952، 5.
- ⁴ من الكامل، شرح ديوان لبّيد بن ربيعة العمري: لبّيد بن ربيعة، حققه وقَدّم له: د. إحسان عبّاس، الكويت، 1962، 315.
- ⁵ أسرار البلاغة، 44.
- ⁶ أسرار البلاغة، 50 فما بعدها.
- ⁷ جامع البيان في تأويل القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000، ج15، 308.
- ⁸ نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المربسي الجهي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد: أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني (المتوفى: 280هـ)، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، ط1، 1998م، ج2، 827.
- ⁹ مفاتيح الغيب = التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، ج17، 344.
- ¹⁰ انظر: الرسالة البيانية: تأليف الشيخ أبي العرفان محمد بن علي الصبان، تحقيق: د. مهدي أسعد عرار، القدس، 35.
- ¹¹ الكشف عن حقائق غوامض التنزيل: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت 538هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407 هـ، ج2، 392.
- ¹² وهذا النوع لا تشبيه به - كما قال في الأطول - بخلاف نحو: " لقيتُ بزيّد أسدًا " فإنه لتجريد أسدٍ من زيد، وأسدٌ مشبّه به، لا عينه، فيه تشبيه مضمر في النفس " أما هذا هنا فيكون " بالانتزاع من أمرٍ ذي صفةٍ آخرٍ مثله فيها ". الأطول " شرح تلخيص مفتاح العلوم " : إبراهيم بن محمد بن عريشاه عصام الدين الحنفي (ت: 943 هـ)، حققه وعلّق عليه: عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج2، 128.
- ¹³ فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشف): شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي (ت 743 هـ)، مجموعة من المحققين، جائزة دبي الدولية، ج8، 68.
- ¹⁴ من ذلك قوله تعالى: {لهم فيها دار الخلد}، أي النار، فلا معنى لتشبيه دار الخلد بالنار، ودار الخلد هي النار، والعرب تفعل هذا على التوكيد، وهو أبلغ من نسبة ذلك المتعلق أي دار الخلد، إلى النار على سبيل الإخبار، فنقول مثلاً: النار مخلّدٌ لهم. انظر في ذلك: معاني القرآن: أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، (ت 338هـ) تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409هـ، ج6، 264. والبحر المحيط في التفسير: أبو حيان محمد بن الأندلسي (ت 745هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ، ج9، 302.
- ¹⁵ أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت 685هـ)، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418 هـ، ج3، 134.
- ¹⁶ السابق، ج15، 65.
- ¹⁷ السابق، ج27، 185.
- ¹⁸ انظر: التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»: محمد الطاهر بن محمد ابن عاشور التونسي (ت 1393هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ، ج3، 159، وج3، 166.
- ¹⁹ البقرة: 7.

- ²⁰ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت 542هـ)، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ، ج1، 86.
- ²¹ غريب القرآن في شعر العرب ((مسائل نافع بن الأزرق لعبد الله بن عباس - رضي الله عنه وعن أبيه)): المؤلف: عن الصحابي عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس (ت: 68هـ) - رضي الله عنهما، تحقيق، محمد أحمد الدالي، ط1، 1993، 158.
- ²² غريب القرآن: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت 276هـ)، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية (لعلها مصورة عن الطبعة المصرية، 40.
- ²³ كشف الأستار عن زوائد الزار: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت 807هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1979، ج4، 103.
- ²⁴ نواهد الأبقار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: 911هـ)، جامعة أم القرى - كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية (3 رسائل دكتوراة)، 2005، ج1، 347.
- ²⁵ الحجة للقراء السبعة: الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسيّ الأصل، أبو علي (المتوفى: 377هـ): المحقق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجايي، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح - أحمد يوسف الدقاق، الناشر: دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، ط2، 1993، ج1، 309.
- ²⁶ الكشف، ج1، 48.
- ²⁷ انظر: الرسالة البيانية: الصبان، 175.
- ²⁸ السابق نفسه، 175. ويريد بالاستعارة الثانية الاستعارة التمثيلية الواقعة في التركيب كله.
- ²⁹ من الرجز، بلانسية، تجده في لسان العرب في " عيف "، ودلائل الإعجاز، تحقيق شاکر، 299.
- ³⁰ الإيضاح في علوم البلاغة: جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني (ت739هـ)، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003، 219. وقد نقل ما سبق عن دلائل الإعجاز، انظر: دلائل الإعجاز في علم المعاني: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل الجرجاني (ت 471هـ)، تحقيق: محمود محمد شاکر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة ط3، 1992، 300.
- ³¹ عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: أحمد بن علي بن عبد الكافي، أبو حامد، بهاء الدين السبكي (المتوفى: 773 هـ)، المحقق: الدكتور عبد الحميد هندواي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ج2، 152.
- ³² انظر: السابق نفسه.
- ³³ السابق نفسه.
- ³⁴ السابق نفسه.
- ³⁵ حاشية الملوي الكبرى على رسالة الاستعارات للسمرقندي: مخطوط، المكتبة الأثرية، اللوح الأخير، رقم (116).
- ³⁶ أخرجه أحمد في مسنده، مسند الإمام أحمد بن حنبل: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت 241هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاکر، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1995، ج5، 435. وقد ورد فيه بلفظ: " إن الله عز وجل ينشئ السحاب فينطق أحسن المنطق ويضحك أحسن الضحك ".
- ³⁷ غريب الحديث: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت 388 هـ)، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرابوي، خزج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر، دمشق، 1982، ج1، 671.
- ³⁸ الفائق في غريب الحديث والأثر: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت 538هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط2، ج2، 333.
- ³⁹ النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير (ت 606هـ)، المكتبة العلمية، بيروت، 1979، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، ج1، 650.

⁴⁰ انظر: ابن منير الإسكندري، حاشية الانتصاف على الكشف، 1: 654.

- ⁴¹ أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري (ت 405هـ)، المستدرك على الصّحّاحين، النّاشر: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1: 1990)، 4: 26.
- ⁴² زَيْنَبُ بِنْتُ جَحْشِ بْنِ رِيَابِ بْنِ يَعْمَرَ ابْنِ خُرَيْمَةَ، وَكَانَتْ زَيْنَبُ بِنْتُ جَحْشٍ مِمَّنْ هَاجَرَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- إِلَى الْمَدِينَةِ. أبو عبد الله محمد بن سعد البغداديّ (ت 230 هـ)، الطبقات الكبرى، النّاشر: محمد عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1: 1990)، 8: 80.
- ⁴³ انظر: ابن زيني دحلان، السيد أحمد، حاشية على متن السمرقندية، في ضمن مجموع مطبوع بعنوان "مجموعة خمس رسائل"، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1952، 9.
- ⁴⁴ انظر: أسرار البلاغة، 252.
- ⁴⁵ انظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: غريد الشيخ، 189.
- ⁴⁶ انظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، 252.
- ⁴⁷ انظر: حاشية الدسوقي، 3: 402.
- ⁴⁸ الزمخشري، 4: 449.
- ⁴⁹ انظر: أسرار البلاغة، 357.
- ⁵⁰ حديث: «وهم يد على من سواهم»: أخرجه مسلم في صحيحه (4734)، ونصّه: (المؤمنون تنكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم). وانظر: أسرار البلاغة، 357.
- ⁵¹ انظر: أسرار البلاغة، 358.
- ⁵² البيت للشّماخ وهو ابن ضرار الغطفاني، والبيت من ديوانه ص 336، والإيضاح 201، 274 بتحقيق د. عبد الحميد هنداي.
- ⁵³ الميزد، محمد بن يزيد، الكامل في اللّغة والأدب، النّاشر: محمّد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي: 1997)، 1: 108.
- ⁵⁴ انظر أسرار البلاغة، 359.
- ⁵⁵ انظر: أسرار البلاغة، 355.
- ⁵⁶ يريد الأخذ بالظاهر على إثبات الجارحة حقيقةً إلى الله تعالى، من دون تأويلها.
- ⁵⁷ يريد تأويل اليمين واليد على أنهما مجاز بطريق المثل.
- ⁵⁸ لأنّ هذا التّأويل لليد بالقوة يجعلها بمعزل عن بقية العناصر من فعل اليد بالأشياء، أي لا بد من تناول اليد مع صاحبها، وفعلها في الأشياء، ولأجل ذلك قال عبد القاهر "فمتى جَعَلَ اليمين على انفرادها تُفيد القوة، فقد جعلها حقيقةً"، أي أقرب إلى الحقيقة، لعدم الاعتداد بمثل هذا التّأويل السّاذج الذي يجعل تأويل اللفظ أقرب إلى أصل المعنى، أي إلى معناه الحقيقي.
- ⁵⁹ السابق، 365.
- ⁶⁰ انظر: أسرار البلاغة، 359.
- ⁶¹ انظر: أسرار البلاغة، 359.
- ⁶² انظر: أسرار البلاغة، 359.
- ⁶³ من المتقارب. ديوان الأعور الشّني: بشر بن منقذ (ت في القرن الأوّل الهجري)، صنعة وتحقيق: السيد ضياء الدين الحيدري، مؤسسة المواهب، بيروت، 1999، 24. وانظر: في الكتاب لسيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، (ت 180 هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1988، 3، ج 1، 64.
- ⁶⁴ مشكل الحديث وبيانه: محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني، أبو بكر (المتوفى: 406 هـ)، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1985 م، 236.
- ⁶⁵ الحديث في مسند أحمد برقم (8363) وبرواية "من تصدّق بغدل تمرّة من كسب طيّب، ولا يصعد إلى الله إلا الطيّب، فإنّ الله يقبلها بيمينه، ثم يربّيها لصاحبها كما يربّي أحدكم فلّؤه حتى تكون مثل الجبل". مسند الإمام أحمد، ج 296، 8.

- ⁶⁶ ديوان الأخطل: غياث بن غوث (92هـ)، شرحه وصنّف قوافيه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994، 280.
- ⁶⁷ مشكل الحديث وبيانه، ابن فورك، 235.
- ⁶⁸ أسرار البلاغة، 365.
- ⁶⁹ انظر: السابق نفسه، 365.
- ⁷⁰ انظر: أسرار البلاغة، 359.

قائمة المصادر والمراجع:

- 1- إبراهيم بن محمد بن عبدشاه عصام الدين الحنفي، الأطول " شرح تلخيص مفتاح العلوم، حقه وعلّق عليه: عبد الحميد هنداي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بلا تاريخ.
- 2- ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، 1979، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي.
- 3- أحمد بن زيني دحلان، رسالة الاستعارات، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1952.
- 4- الأصمّهاني أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصمّهاني، مشكل الحديث وبيانه، تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1985م.
- 5- بشر بن منقذ، ديوان الأعور الشّبي، صنعة وتحقيق: السيد ضياء الدين الحيدري، مؤسسة المواهب، بيروت، 1999.
- 6- الجرجاني عبد القاهر، أسرار البلاغة، قرأه وعلّق عليه: أبو فهر محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، بلا تاريخ.
- 7- الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني: تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة ط3، 1992.
- 8- أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، معاني القرآن، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1409هـ.
- 9- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000.
- 10- جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- 11- أبو حامد، بهاء الدين السبكي، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: أحمد بن علي بن عبد الكافي، المحقق: الدكتور عبد الحميد هنداي، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، ط2003.
- 12- الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي، الحجّة للقراء السبعة: تحقيق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجايي، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح، أحمد يوسف الدقاق، الناشر: دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، ط1993.

- 13- أبو حيان محمد بن الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ.
- 14- الزمخشري جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الفائق في غريب الحديث والأثر، تحقيق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان، ط2، بلا تاريخ.
- 15- سعاد كريم كوريم، الدراسة المفهومية " مقارنة تصوّريّة ومنهجية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الخامسة، العدد (60)، ربيع 1431، 2010م.
- 16- أبو سعيد عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني، نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، تحقيق: رشيد بن حسن الأملعي، ط1، 1998م
- 17- أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي، غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، خرّج أحاديثه: عبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر، دمشق، 1982.
- 18- سيويه عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1988، 3.
- 19- السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، نواهد الأّبكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي، جامعة أم القرى - كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية (3 رسائل دكتوراة)، 2005.
- 20- شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشف)، مجموعة من المحققين، جائزة دبي الدولية.
- 21- أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل: ، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1995.
- 22- عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، غريب القرآن في شعر العرب ((مسائل نافع بن الأزرق))، تحقيق: محمد أحمد الدالي، ط1، 1993.
- 23- أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420 هـ.
- 24- أبي العرفان محمد بن علي الصبان الرسالة البيانية: تأليف الشيخ، تحقيق: د. مهدي أسعد عرار، القدس.
- 25- غياث بن غوث، ديوان الأخطل، شرحه وصنّف قوافيه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994.

- 26- أبو القاسم بن أبي بكر الليثي السمرقندي، فرائد العوائد لتحقيق معاني الاستعارات، دراسة وتحقيق: د. نعمان علوان، مجلة كليّة التّربيّة، الجامعة الإسلامية في غزة، المجلد الأوّل، العدد الثّاني، يوليو، 1997.
- 27- أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري جار الله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1407 هـ.
- 28- لبّيد بن ربّيعه، شرح ديوان لبّيد بن ربّيعه العمري، حققه وقّدّم له: د. إحسان عبّاس، الكويت، 1962.
- 29- محمد الطاهر بن محمد ابن عاشور التونسي، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ.
- 30- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422 هـ.
- 31- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية (لعلها مصورة عن الطبعة المصرية).
- 32- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدّم له الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بلا تاريخ.
- 33- الملوي، شهاب الدين أحمد بن عبد الفتاح، حاشية الملوي الكبرى على رسالة الاستعارات للسمرقندي: مخطوط، المكتبة الأزهرية.
- 34- ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1418 هـ.
- 35- نور الدين علي بن أبي بكر الهيثي، كشف الأستار عن زوائد البزار، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1979.