IUGJEPS
Vol 29, No 4, 2021, pp 304 -327

ISSN 2410-5201

مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية (عقيدة – تفسير – حديث)

تاريخ الإرسال (30-09-2020)، تاريخ قبول النشر (03-11-2020)

تعيينُ القَرِينَة في مَجَاز القرآن عند الآلوسِيِّ في (روح المعاني) وأثَرُه في ترجيحاتِه التفسيريَّة

اسم الباحث الأول: صادق شرف الدين سيمن

اسم الباحث الثاني : أ. د. منصور محمود أبو زينة

[1] اسم الجامعة والبلد: طالب دكتوراه - الجامعة الأردنية - كلية الشريعة - قسم أصول الدين

[2] اسم الجامعة والبلد: جامعة اليرموك - كلية الشريعة - قسم أصول الدين

* البريد الالكتروني للباحث المرسل:

E-mail address: mansourkk@gmail.com

https://doi.org/10.33976/IUGJIS.29.4/2021/12

الملخص:

يتناولُ هذا البحثُ بالدَّرْسِ والتحليل مفهومَ القَرينة وأنواعَها ووظيفَتَها، واشتراطَ العلماء لوجودِها عندَ حَمْلِ الكلام على المجاز، مع تسليط الضوء على جهود الآلوسيِّ في تعيين قرينة المجاز في تفسيره (رُوح المعاني)، وإظهار أثر هذا التعيين في ترجيحاتِه التفسيريَّة. وقد سَلَكَ الباحثانِ لتحقيق ذلك كُلاً من المنهج الاستقرائي؛ لتتبُّع كلام الآلوسي، والمنهج التحليلي؛ لتفكيكِ عبارته وبيانِ مصادرها وأدلَّتِها. وخَلَصَت الدراسةُ إلى عِدَّة نتائج، منها: أنَّ اشتراطَ القرينةِ في المجاز أمرٌ مُتَّفَقٌ عليه بينَ البيانيِّين والأصوليِّينَ والمفسِّرين. ومنها: أنَّ قرينةَ المَجاز التي استدلَّ بها الآلوسيُّ قد تنوَّعَتْ بينَ اللفظيَّة وغير اللفظيَّة، والمتَّصِلَة والمُنْفَصِلة، والحاليَّة والعَقْليَّة والعاديَّة. ومنها: أنَّ تعيينَ قرينة المجاز في تفسير القرآن هو النقطةُ الفاصِلَةُ بينَ التأويل الصحيح المقبول والتأويل الفاسد المردود.

كلمات مفتاحية: قرينة، مجاز القرآن، الآلوسي، روح المعاني.

Determination of Indication in Qur'anic Metaphors of al-Alûsî in His Tafsir (Rûh al-Ma'ânî) and Its Influence on His Preferences in Tafsir

Abstract:

This study deals with the term of 'indication' in qur'anic metaphors, and discusses its types, its function, and its importance by emphasizing why the scholars laid indication down as a condition in attribution of the metaphor. In addition to that, the research sets light on efforts of al-Alûsî in his tafsir (Rûh al-Ma'ânî) in determination of indication, and explores its impact on al-Alûsî's preferences between various ideas on Qur'anic exegesis with the examples from his exegesis. To achieve the aim of the study, inductive method and analytical method were used, by using these methods the researchers kept looking at al-Alûsî's tafsir and analyzed his preferences, proofs, and sources. At the conclusion of this study, the researchers came out with several results, including that indication in Qur'anic metaphors is the common point which legal theory, rhetoric, and commentary studies laid it down as a condition. And indication of Qur'anic metaphors which al-Alûsî determined varies, there are several types of it: verbal and nonverbal, adjacent and separated, rational and adverbial. And indication of Qur'anic metaphors is breaking point between correct and incorrect interpretation.

Keywords: Indication, Qur'anic Metaphors, al-Alûsî, Rûh al-Ma'ânî.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الذي أرسلَهُ رحمة للعالمين، وعلى آلِه وأصحابِه وأتباعِه أجمعين.

أما بعد، فإن المجاز فَنٌّ مُهِمٌّ من فنون البلاغة العربيَّة، وأسلوبٌ بديع من أساليب البيان القرآني، وله –بنوعَيْه اللُّغَويّ والعَقْليّ– أثرٌ بالغٌ في الإبداع في الكلام، والابتكار في التعبير. ولهذا نجدُ المجازَ وافرًا منتشرًا في ضروب الكلام وأصنافِه شِعْرًا ونَثْرًا وقرآنًا، ونجدُ المتكلِّمَ يُزَيّنُ كلامَه ويُجَمِّلُه بفنونِ المجاز المختلفة.

ومع هذا الأثر البالغ لجمال المجاز وقُوَّتِه التعبيريَّة، فإنَّ له خُطورةً بالغةً أيضًا؛ إذ إنَّ تفسير كتاب الله تعالى بالمجاز غيرِ المنضبِط قد يفتح الأبوابَ الكثيرة للتأويلات البعيدة، ولهذا اشترط العلماء لِزامًا وجودَ القرينةِ الهاديةِ لوقوع (المَجاز) في الكلام، لتكونَ عاصمةً للفهْم وللذِّهْنِ من كُلِّ مجازٍ مردود أو تأويلٍ بعيد.

ومن هنا صارَ لمصطلح (القَرينة) أثرٌ مُهِمٌّ في دَرْسِ المَجاز خُصوصًا، وفي الدراسات البلاغيَّة عمومًا. وله كذلكَ أثرٌ في الترجيحات التفسيريَّة، في الآيات التي يتردَّدُ فيها الذِّهْنُ بين الحقيقة والمجاز. ذلك لأن تعيين قرينة المجاز صار أمرا مختلفا فيه بين المفسرين المتفاوت مذاهبهم في العقيدة والفقه، ولذلك اقتضى هذا الأمر دراسة قرينة المجاز نظريا وتطبيقيا.

ومن ثم جاءت هذه الدراسة لتناول قرينة المجاز ولتسليط الضوء على جهود الآلوسي (ت. 1270هـ) في تعيين قرينة المجاز ولإبراز أثر تعيين القرينة في ترجيحاته التفسيرية. واختار الباحثان تفسير (روح المعاني) نموذجا لأن للآلوسي عناية تامة في القضايا البلاغية، مع كون تفسيره من أحسن نماذج التفسير التحليلي. وهو جامع لخلاصة كل ما سبقه من تفاسير مدرسة البيان.

أهمية البحث:

تكمن أهمية هذه الدراسة في كونها تتناول قرينة المجاز ووظيفتها وتعيينها، من حيث إنها تحتاج إلى الدراسة العلمية ليبرز العلاقة بينه وبين التفسير. وبمناسبة هذه الدراسة يمكن أن نلمس مدى تأثير تعيين القرينة في اختلاف المفسرين وفي الترجيحات التفسيرية للآلوسي.

مشكلة الدراسة وأسئلتها:

تكمن مشكلة الدراسة في محاولتها الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما مفهوم القرينة وما أنواعها وما وظيفتها في حمل الآية من الحقيقة إلى المجاز.
2. ما المقصودُ بتعيين القَرينة؟
3. ما مدى تأثيرِ تعيين القرينة في اختلاف المفسرين عمومًا وفي ترجيحات الآلوسيّ التفسيريَّة خصوصًا؟

أهداف الدراسة:

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

1. بيانُ مفهوم القرينة، وأنواعها، ووظيفتها.
2. إبرازُ مظاهر اعتناء الآلوسي بتعيين القَرينة لصَرْفِ الآية من الحقيقة إلى المجاز.
3. تجليةُ تأثير تعيين القرينة في اختلاف المفسرين عمومًا، وفي ترجيحات الآلوسيّ التفسيريَّة خصوصًا.

الدراسات السابقة:

لم نجِدْ –في حدود اطلاعنا– بحثا خاصا بالقرينة وتعيينها وأثره في التفسير عند الآلوسي، غير أن هناك بعضَ الدارسات السابقة التي لها صلةٌ بموضوع بحثنا، ومن هذه الدارسات ما يأتي:

– كتابٌ بعنوان **(القرائن وأثرها في التفسير)**، تأليف الدكتور محمد بن زيلعي هندي، دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، 2010م. وهذا الكتابُ يتناول القرائنَ على عمومها، ولا يقتصرُ على قرينة المجاز. وهو بعد ذلك يتحدَّثُ عن أثر القرائن

في التفسير عمومًا. أما دراستُنا هذه، فهدفها إبرازُ أثر تعيين قرينة المجاز خصوصًا، ودراسةُ هذا الأثر من خلال تفسير (روح المعاني) للآلوسي.

– رسالة دكتوراه بعنوان [**المباحث البيانيَّة في تفسير الآلوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (دراسة بلاغيَّة تحليليَّة)**]، لمحمد حسن عطا المنان، بإشراف عبد الله بريمة فضل. جامعة أم درمان الإسلامية–السودان. وتنفرد دراستُنا عن هذه الرسالة بتحديدِ الموضوع البيانيّ وتخصيصِه، وهو تعيينُ قرينة المجاز عند الآلوسيّ وأثرُه في ترجيحاته التفسيريَّة.

منهج البحث:

لتحقيق مقاصد هذا البحث اتَّبَعْنا من المناهجِ البحثيَّة ما يأتي:

1. **المنهج الاستقرائي:** ويتمثَّلُ في تتبُّع الآيات القرآنيَّة التي دَرَسَها الآلوسيُّ درسًا بيانيًّا، أو أوردَ فيها رأيًا من آرائه في المجاز وقرينتِه.
2. **المنهج التحليلي:** ويتمثَّلُ في تفكيكِ عبارةِ الآلوسيّ وتحليلِها؛ لبيان ما يعتمِدُ عليه من أدلَّةٍ ومصادَر فيما يتَّصلُ بتعيينِ قرينة المجاز، وبيانِ أثرِ هذا التعيين في ترجيحاتِه التفسيريَّة.

خطة البحث:

اقتضَتْ طبيعةُ هذا البحث أنْ يكونَ في مقدمة وتمهيد ومبحثَيْنِ وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة: وتتضمَّنُ أهميَّةَ البحث ومنهجَ دراسته.

التمهيد:

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بالمجاز لغةً واصطلاحًا

المطلب الثاني: التعريف بالآلوسي وتفسيره

المبحث الأول: تعريفُ قرينةِ المجاز وتعيينُها ووظيفتُها وما يتَّصِلُ بها

وفيه مطلبان:

المطلبُ الأول: التعريف بقرينة المجاز وأنواعِها

المطلبُ الثاني: وظيفة القرينة

المبحث الثاني: تعيينُ القرينة في تفسير الآلوسيّ وأثرُه في ترجيحاته

وفيه مطلبان:

المطلبُ الأول: تعيينُ القرينة عند الآلوسي في أنواع المجاز المختلفة

المطلبُ الثاني: أثرُ تعيين القرينة في ترجيحات الآلوسيّ التفسيريَّة

الخاتمة: وتتضمَّنُ أهمَّ النتائج التي توصَّلَ إليها الباحثانِ.

واللهَ نسألُ أنْ يجعلَ بحثنا هذا خالصًا لوجهه الكريم، وأنْ يكتبَ له النَّفْعَ في الدُّنيا والقَبولَ في الآخرة، وأنْ يتجاوَزَ لنا عمَّا كانَ فيه من خَطَلٍ أو زَلَلٍ لا ندَّعِي العصْمَةَ منهما، وأنْ ينفعَ بهذا البحث كاتِبَيْهِ وقُرَّاءَه، وأنْ يرزُقَنا حُسْنَ الفهمِ لكتابه، وحُسْنَ العمل به، ثم حُسْنَ شفاعتِه يومَ القيامة، وصلَّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم.

التمهيد

المطلب الأول: التعريف بالمجاز لغةً واصطلاحًا

قبلَ الشروع في البحث عن (قرينة المجاز وتعيينها ووظيفتها وما يتَّصِلُ بها) لا بدَّ من الإشارة السريعة إلى تعريف (المجاز). وتعريفُ المجاز الذي ترجَّح عند المتأخرين واشتهر عند المعاصرين، أنه اللفظ المستَعْمَلُ في غير ما وُضِعَ له في اصطلاحِ التخاطُبِ لعلاقةٍ مع قرينةٍ مانعةٍ من إرادة المعنى الوضعي[1]. ويشملُ هذا التعريف خمسةَ قيود: 1- (مستعمل)، 2- (في غير ما وضع له)، 3- (في اصطلاح التخاطب)، 4- (لعلاقة)، 5- (مع قرينة مانعة). ويُدرس كلٌ من هذه القيود في كتب البلاغة مُفَصَّلًا، لكن تركيزَ الكلام في هذه الدراسة سيكونُ على القرينة فقط، وسيأتي كلامٌ عما يَخْرُجُ من حَدِّ المَجاز بقيد القرينة.

ولقد تحققت مشيئة الله تعالى في إنزال كتابه باللسان العربيّ المبين، ولهذا جاءَ القرآن الكريم جاريًا على قواعد العربيَّة، وطرائق التعبير فيها. ومن المسلَّمات في أصول التفسير أنه لا سبيلَ لفهم القرآن إلا من جهة فهم لسان العرب[2]. ولا يحصل التمكُّنُ من فهم معاني القرآن وإدراك مراميه إلا بمعرفة طرقه التعبيريَّة وأساليبه البلاغيَّة، وأسلوبُ المجاز من تلك الأساليب البيانيَّة التي يستعينُ به المتكلِّمُ على التعبير عمَّا في نفسه بطُرُقٍ مُتَعَدِّدَة. وكان هذا الأسلوبُ معروفًا عند أهل اللغة والأدب منذ العصر الجاهلي، وقد تفنَّنَ فيه الشعراء، وأبدَعَ فيه البلغاء.

والعلماءُ المسلمون الذين أدركوا عمق التعبير القرآني، واندهشوا من إعجازه، انكبُّوا على دراسته وتحليلِه لُغَوِيًّا من زوايا مختلفة، فدرسُوا ألفاظه ومفرداته، ونحوَه وإعرابَه، ودرسُوا كذلك ما فيه من فنونٍ بلاغيَّة، وذلك من خلال علوم البلاغة، ومنها علمُ البيان الذي يبحث عن إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه، وبعض هذه الطرق أوضح من بعض، ولبعضها تأثيرٌ أكبرُ من غيرها، ولكلٍّ من الطرق خصوصية في تصوير المعنى[3].

وعُمودُ علم البيان هو المجاز؛ إذ هو الذي يتأتَّى به اختلافُ الطرق في وضوح الدلالة على المعنى المراد[4]. وللمجاز أثرٌ مهمٌّ في فهم القرآن، لذا قال الجاحظ (ت. 255 هـ) مُؤَكِّدًا أهميَّتَه: "من لم يعرف المجاز، جَهِلَ تأويلَ الكتاب والسنَّة"[5]. والمجاز جزء متمِّم لحسن بلاغة القرآن، قال الزركشي (ت. 794هـ): "ولو وجب خُلُوُّ القرآن من المجاز، لوجب خُلُوُّه من التوكيد، والحذف، وتَثْنِيَةِ القَصص وغيره. ولو سَقَطَ المجازُ من القرآن سَقَط شَطْرُ الحُسْن"[6].

ومن تَجَلِّياتِ هذا الحُسْنِ أنَّ الكلام يكونُ بأسلوب المجاز مصوِّرا للمعنى المقصود تصويرًا دقيقًا، ويكون معبِّرا عن المراد بطريق بليغ لا تُعَبِّرُ الحقيقةُ عنه في الدرجة البلاغيَّة نفسِها. وهناك دواعٍ مختلفةٌ لاستعمال المجاز في اللغة العربيَّة والقرآن الكريم، من أهمِّها الإيجازُ والاختصارُ في الكلام، والمبالغةُ في التعبير، وإخراجُ المعنى من كونه عقليًّا إلى كونه محسوسًا، وتنبيهُ السامع لتدبُّرِ المضمون، وغيرُ ذلك.

ومع جمال المجاز وقُوَّتِه التعبيريَّة، وأهميَّتِه في البلاغة العربيَّة، نجِدُ أنَّ العنايةَ به قد كانَ لها أثرٌ إيجابيٌّ، وآخرُ سلبيٌّ؛ أما الأثرُ الإيجابيُّ، فهو أنَّ دراسةَ المجاز أدَّتْ إلى كشف دقائق العربيَّة، وفَهْمِ أسرارِ القرآن. وأما الأثرُ السلبيُّ، فهو أنَّ التعسُّفَ

---

[1] ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم (ص468)، القزويني، التلخيص (ص72)، التفتازاني، المطول (ص572)، الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع (ص318)، عوني، المنهاج الواضح للبلاغة (ج211/3)، عباس، البلاغة فنونها وأفنانها علم البيان والبديع (ص154).

[2] ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن (ج165/2)، العك، أصول التفسير وقواعده (ص137).

[3] ينظر: التفتازاني، المطول (ص506)، عوني، المنهاج الواضح للبلاغة (ج77/1-79)، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، (ج26/1).

[4] ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، (ج٢٠٨/٣).

[5] الجاحظ، كتاب الحيوان (ج153/1).

[6] الزركشي، البرهان في علوم القرآن (ج255/2).

في الحَمْلِ على المَجاز يفسَحُ الطريق لمن يريد التأويل، وقد يصبحُ وسيلةً لصرف الكلام عن ظاهره؛ من أجلِ إثبات الدعاوى الباطلة.

وفي هذا الصدد نرى أنَّ المعتزلة مُفْرِطُون في هذا الأمر، إذ إنهم مشهورون بالتوسُّع في الحمل على المجاز. ومن الملاحظ في دراسات علمائهم وأدبائهم كالجاحظ، والقاضي عبد الجبار، والزمخشري وغيرهم، أنهم غالبًا توسَّعُوا في حمل الألفاظ القرآنيَّة على المجاز بما يناسبُ مزاعمَهم، ويلائمُ آراءَهُم. وهُم يُعَدُّونَ الآياتِ التي تخالف معتقدَهم من المتشابه، فيؤوِّلُونها بالمجاز. ولقد كان التأويلُ مَطِيَّةَ المعتزلة وأشباههم من الفرق المنحرفة، في ردِّ ما خالف مذاهبَهم وأصولَهم، وقد كان المجازُ أداةً طَيِّعَةً في أيديهم، حيث اعتمدوا عليه كثيرًا في توجيه الآيات التي لو حُمِلَتْ على ظاهرها لَطَعَنَتْ في مبادئهم، وبذلك أزالوا التناقضَ الظاهريَّ –وَفْقَ نَظرِهم– بين العقل والنقل[7].

وفي الجانب المقابِل، نجدُ فريقًا فَرَّطُوا في المجاز وقَدَحُوا فيه؛ لأنهم يذهبون إلى عدم وجود المجاز في اللغة أو في القرآن، وليس من مقصود هذه الدراسة تناولُ آرائهم ومناقشتُها، غيرَ أنَّه يُلْحَظُ أنَّ مُنْكِرِي المجاز إنما حَمَلَهُم على هذا الرأي الغَيْرَةُ الدينية، والرغبة في المحافظة على العقيدة الصحيحة؛ إذ جَعَلُوا إنكارَ المجاز سدًّا لباب التوسُّع في التأويل لَدَى المُفْرِطين في الحَمْلِ على المجاز.

وهكذا انقسم الناس في المجاز بين الإفراط والتفريط، غيرَ أنّ الحل لمشكلة الإفراط في الحمل على المجاز لا يكونُ بإنكار المجاز من الأساس، بل بضبط الأمر وفق القواعد العلمية. ولهذا اشترط العلماء وجودَ القرينة في المجاز؛ من أجل سدِّ الطريق على التوسُّع في الحمل على المجاز وَفْقَ الهوى، فهم يرون القرينةَ شرطًا أساسًا لصحَّةِ المجاز؛ تنزيهًا للقرآن عن الكذب أو الإبهام.

وكثير من العلماء الذين بحثوا المجاز، وضبطوا قواعدَ الحمل عليه، انتقدوا كلًّا من المُفْرِطينَ والمُفَرّطينَ في شأنِ المجاز. ومن هؤلاء العلماء ابنُ قتيبة، الذي انتقد المعتزلة بسبب إفراطهم في المجاز، وأخذ عليهم مغالاتَهم في حمل الألفاظ عليه، وصرفِها عن ظواهرها حسب معتقداتهم[8]. ومن ناحية أخرى ردَّ على الطاعنين في القرآن بوجود (المجاز) فيه بزعمهم أنه كذب، فقال: "إن هذا من أشنع جهالاتهم، وأدلّها على سوء نظرهم، وقلّة أفهامهم"[9]. وتَبِعَهُ شيخ البلاغة عبد القاهر الجرجاني في ذلك، فعَقَدَ مبحثًا خاصًا لهاتين الفرقتَيْن، وتناول آراءَهما، وأشار إلى أخطائهما، وبَيَّنَ ما ينبغي على كلٍّ منهما من المعرفة، وذكر أنَّ طالب الدين بمسيس الحاجة إلى دراسة المجاز؛ من أجل السلامة من الخطأ، واجتنابِ الإفراط والتفريط[10].

ومن الذين اعتنَوْا بوجود الدليل في الحمل على المجاز الإمامُ الرازي، إذ نَبَّهَ في أكثرَ من موضع على أنَّ صرف اللفظ عن الظاهر إلى المجاز من غير دليل يُوجِبُه غيرُ جائز[11]. وأشارَ خلال تفسيره قولَه تعالى: {يومَ يُكْشَفُ عن ساقٍ} –الذي اختلفَ فيه العلماء– إلى الخطر في مغالاة العدول عن الظاهر بدون دليل، وذلك أنَّه لو جُوِّز العدول عن الظاهر بدون دليل، لانفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمور الدين الأساسيَّة. فعلى سبيل المثال لو جازَ ذلك لصحَّ زَعْمُهم في تفسير الآيات التي وعدت المؤمنين جناتٍ في الآخرة، بأنَّه ليس فيها أنهار ولا أشجار، وإنما هو مَثَلٌ للَّذَّة والسعادة، وفي الآيات الآمرة بالركوع والسجود بأنَّه ليس هناك سجود ولا ركوع، وإنما هو مَثَلٌ للتعظيم. ولا يخفى أن هذه التأويلات تؤدي إلى رفع الشرائع وفساد الدين.

---

(7) ينظر: الغول، المجاز في التراث العربي (ص156-161)، السامرائي، المجاز في البلاغة العربية (ص 26-28).

(8) ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن (ص69-87).

(9) المرجع السابق، (ص85).

(10) ينظر: الجرجاني: عبد القاهر، أسرار البلاغة (ص391-395).

(11) ينظر: الرازي: فخر الدين، مفاتيح الغيب (ج 605/3)، و(ج27/7)، و(ج656/27).

فلا يسمح لتأويل إلا بعد قيام الدلالة على تعذُّر حمله على الظاهر[12]. ومن الواضح أن الرازي يبيّنُ نتائج خطيرة محتملة في هذه المسألة.

ويخلُصُ الباحثان من كل ما سبق إلى أنَّ الأمر الذي يُحَصِّن المرء من الإفراط والتفريط في خصوص المجاز، هو نَصْبُ الدليل، وما الدليلُ في هذا المجال إلا القرينة؛ فلو لم يُطْلَبْ نَصْبُ القرينة، لَاستعمل المجاز مَنْ شاء فيما شاء، أي لأمكن لكل من شاءَ أن يتأوَّلَ كُلَّ كلامٍ على النحو الذي يرتضيه.

ولا بدَّ من لَفْتِ النظر هنا إلى أنَّه لا ينبغي أنْ يُظَنَّ أنَّ الطائفة المُفْرِطَةَ في المجاز نحوَ المعتزلة لا ترى القرينة شرطًا للمجاز، بل هم قد اشترطوها في كتبهم، ولا يُخالِفونَ في اشتراطها، غير أنهم قد أفرطوا وتعسَّفُوا في التوسُّل بالقرينة؛ من أجل الحمل على المجاز.

لذلك ينبغي ضبط الأمر بدراسة علمية، وهذا الذي يستهدفُه الباحثان من مثلِ هذه الدراسة، وبعد هذه التقدمة العلمية، سيتناول الباحثان قرينة المجاز نظريًّا في المبحث الأول.

المطلب الثاني: التعريف بالآلوسي وتفسيره

هو أبو الثناء محمود الآلوسي الذي عاش في بغداد بين (1217هـ) و(1270هـ) رحمه الله، من الشخصيات العلميَّة والثقافيَّة المهمَّة في التاريخ الإسلامي؛ فهو عَلَّامَةُ الرافِدَيْن، المشهور والمعروف لدى الناس الذين درسوا العلوم الإسلاميَّة عمومًا، والتفسيرَ خصوصًا. وهو ينتمي إلى الأسرة الآلوسية، وهي أسرة علمية ظهر فيها علماء وأدباء مشهورون. ومن أشهرهم أبو الثناء الآلوسي.

بدأ أبو الثناء الآلوسي تحصيل العلم في صغر سنه، فحفظ القرآن الكريم، ثم درس عند والده المتون الأساسية من اللغة العربية، والفقه الحنفي والشافعي، والمنطق، وعلم الحديث. ولما قطع مسافة كافية في تحصيل العلم عنده، بدأ يتنقل بين كبار علماء بغداد. وبعد إجازته العلمية في يوم مشهود اجتمع فيه علماء بغداد، بدأ التدريس في مدارس مختلفة ببغداد[13].

وإلى جانب التدريس، قام الآلوسي بوظيفة الإفتاء في منصب (مفتي الحنفية) في بغداد خمس عشرة سنة بداية من 1250هـ (1835م)؛ وبعد بداية وظيفة الإفتاء بخمسة سنوات، بدأ الآلوسي تأليفَ تفسيره وهو في الرابعة وثلاثين من عمره، وأتمه سنة 1267هـ (1850م)[14]. وانتقل إلى رحمة ربه تعالى سنة 1270هـ (1854م)[15].

والآلوسي قدوةُ المتأخِّرين في التفسير، ويُعَدُّ تفسيرُه (رُوحُ المعاني) من أهمِّ التفاسير التحليليَّة التي أُلِّفَتْ في عصرِ المتأخِّرين. والآلوسيُّ في تفسيره اتَّبَعَ المدرسة البيانيَّة التي تمحورت حول (الكشاف) للزمخشري (ت. 538هـ)، و(أنوار التنزيل) للبيضاوي (ت. 685هـ)، فأشبَعَ المسائل اللغويَّة والبلاغيَّة. ومن الملامح العامة لتفسير (روح المعاني): أنه موسوعة تفسيرية حيث جمع الآلوسي فيه معظم الأقوال من السلف والخلف في تفسير الآيات، إما تفسيرا لغويا، أو تحليلا بلاغيا أو توضيحا للمعاني. ومزج الآلوسي في تفسيره المناهج المختلفة. ومن ملامح تفسيره تكثيف العبارة، وسلامة اللغة ووضوح المعاني، والمحاكمة بين الأقوال، والتوازن بين النص والاجتهاد، والعناية التامة في المسائل اللغوية، والدفاع عن عقيدة أهل السنة[16].

---

[12] ينظر: المرجع السابق، (ج613/30).

[13] ينظر: الآلوسي: محمود شكري، المسك الأذفر (ص24)، الأثري، أعلام العراق (ص21–22).

[14] ينظر: الآلوسي: أبو الثناء، غرائب الاغتراب (ص24)؛ الآلوسي: محمود شكري، المسك الأذفر (ص12).

[15] ينظر: الآلوسي: محمود شكري، المسك الأذفر (ص 20).

[16] ينظر: الذهبي، التفسير والمفسرون، (ج252/1–254)، عبد الحميد، الآلوسي مفسرا (ص303–338).

المبحث الأول

قَرينة المَجاز وتعيينُها ووظيفتُها وما يتَّصِلُ بها

لا شكَّ أنَّ القرينة من أهمِّ المباحث التي يدرُسُها البلاغيُّون في باب (المجاز)، ويُؤَصِّلونَ لها تأصيلاتٍ دقيقة، تَعْصِمُ الفَهم والذِّهن من الخطأ في فَهم الكلام، وحملِه على حقيقتِه، أو صَرْفِه إلى مجازِه. ولذلك كانَ لزامًا في دراستنا هذه الإلمامُ بـ(قرينة المجاز) تعريفًا وتوصيفًا، وتنزيلًا وتوظيفًا. وهذا ما يُعالِجُه الباحثانِ في المطلَبَيْنِ الآتِيَيْن.

المطلب الأول: التعريفُ بقرينة المجاز وأنواعِها

أما معنى القرينة لغةً فهي مشتقَّة من مادة (قَرَنَ). وهذه المادة تفيد في اللغة: جمع الشيء إلى شيء[17]. يقال: (قَرَنْتُ الشيء) أي شَدَدْتُه إلى شيء؛ و(قَرَنْتُ البعيرين أَقْرُنُهُما قَرْناً)، إذا جمعتَهما في حَبلٍ واحدٍ. وفعل (قَارَن) يقال: قارنَ الشيءُ الشيءَ مقارنة وقرانًا: صَاحَبه واقترن به[18]. وكلمة (القرينة) هي مؤنثة (القرين) وهي بمعنى الصاحب الذي يقارنُك. يقال فلان قرين فلان، إذا كان لا يفارقه، والجمع قُرَناء. ويقال لامرأة الرجل قرينتُه؛ لمُقارنة الرجلِ إياها. ونفسُ الإنسان أيضا قرينتُه، كأنهما قد تقارنا ولكون النفس مقترنةً بالجِسم[19]. وجاء لفظ (القرينة) على وزن (فَعِيلَة)، فهو إما بمعنى المفعولة، مأخوذة من المقرونة[20]؛ أو بمعنى المُفاعِلة، مأخوذة من المُقارِنَة[21]. فخلاصةُ القول: إنَّ القرينة في اللغة تفيد المصاحبة، والملازمة، والضمَّ، وهذا المعنى اللغويُّ وثيقُ الصِّلَة بالمعنى الاصطلاحي كما سيأتي.

أما مصطلَحُ (القَرينَة)، فهو مشهور بين العلماء، وهو كثير الاستخدام في المجالات العلميَّة المختلفة، وهو أيضًا شرط أساسيٌّ في الدراسة المجازية. ويُسْتَخْدَمُ كذلك في بحث المشترك اللفظي عند البلاغيِّين، ويستخدمه الأصوليُّون في بحثهم عن دلالات الألفاظ. وإلى جانب ذلك كلِّه، للقرينة معنى اصطلاحيٌّ آخرُ في علم فروع الفقه، وفي علم المنطق، وفي علم العَروض[22].

ومع ما في مصطلح القرينة من الاختلاف والتنوُّع نجدُ أنَّ ثَمَّةَ أمرًا مشتركًا في استخداماته المختلفة؛ وهو أنَّ له معنى متعلِّقًا بمعناه اللُّغوي وهو الاقتران والمصاحَبَة، وأنَّ له معنى الدليل أو الإشارة أو الأَمَارة. وبناءً على هذا يُعدُّ تعريفُ القرينة بأنَّها: "أمرٌ يُشيرُ إلى المطلوب"[23] تعريفًا عامًّا؛ لأنَّه يدخل فيه كلُّ قرينة باستخداماتها المختلفة، ففيه ذِكْرُ ماهيَّة المُعَرَّف بأوجَز عبارة[24]، غيرَ أنَّ ما يُشارُ إليه بالقرينة يختلف من بحث إلى بحث آخر.

(17) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة (ج76/5).

(18) ينظر: الفراهيدي، كتاب العين (ج140/5-143)، الجوهري، الصحاح (ج2179/6)، الأزهري، تهذيب اللغة (ج84/9-90)، ابن منطور، لسان العرب (ج331/13).

(19) ينظر: الفراهيدي، كتاب العين (ج140/5-143)، ابن دريد، جمهرة اللغة (ج793/2-795)، الأزهري، تهذيب اللغة (ج84/9-90)، ابن منطور، لسان العرب (ج331/13-342).

(20) ينظر: ابن منظور، لسان العرب (ج336/13)، الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (ج256/1).

(21) ينظر: الجرجاني: السيد الشريف، التعريفات (ص174)، الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (ج256/1).

(22) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون (ج1315/2-1316).

(23) الجرجاني: السيد الشريف، التعريفات (ص 223).

(24) ينظر: الخيمي، القرينة عند الأصوليين (ص١٦).

والذي يُهِمُّنا في هذه الدراسة هو تعريفُ (القرينة) عند البيانيّين خصوصًا، أو عند كل مَن تناول مسألة القرينة في الدراسات المجازيَّة؛ سواءٌ أكان بلاغيًّا أم أصوليًّا أم مفسِّرًا. والتعريفُ المختار للقرينة عند الباحثَيْن –بعدَ الاستفادة من التعريفات السابقة[25]– هو أنَّ (القرينة): هي الأمرُ الدالُّ على المُراد لا بالوَضْع.

ومن الجدير شرحُ هذا التعريف؛ فقد ذُكر أوَّلًا أنها (الأمر) –وهو مفرد الأمور– لأنَّ القرينة قد تكون كلامًا وقد تكون غيرَ كلام، وكلمةُ (الأمر) تشمَلُهما، ومن أنواع القرينة باعتبار شكلها القرينةُ اللَّفظية والقرينة المعنوية. وهناك سببٌ آخرُ لذكر (الأمر) وهو أنَّ في هذه الكلمة إشارة إلى كون القرينة شيئًا خارجًا عن ألفاظ وقع فيها المجاز. وتظهر هذه الإشارةُ في كلام الرماني (ت. 386 هـ) عن إيجاز الحذف: "الحَذْفُ إسقاطُ كلمةٍ للاجتزاءِ عنها بدلالةِ غيرِها من الحال أو فَحْوى الكلام"[26]. فتعبيرُ (دَلالة غيرِها) يُفيد أنَّ القرينة غيرُ الألفاظ التي وقع المجازُ فيها. ولا بُدَّ للقرينة من أنْ تكون شيئًا آخرَ، ليُخَصَّ الحكمُ بما تدلُّ عليه القرينة[27]. وهذا القيد مُهِمٌّ من المنظور المنطقي؛ إذ لا يدلُّ شيءٌ ما على نفسه، بل يُعَدُّ الدليل دليلًا حينَ يكون شيئًا خارجيًّا منفصلًا عن مدلوله. وذُكر ثانيًا في تعريف القرينة لفظُ (الدالُّ)؛ لأنَّ القرينةَ تدلُّ على المعنى المراد أي المعنى المجازي، ويجعلُ المتكلم القرينةَ دليلًا على أنه أراد باللفظ غيرَ المعنى الموضوع له[28]. ثم ذُكر في التعريف (لا بالوَضْع)؛ ليفيد هذا القيدُ أنَّ دلالة قرينة على المعنى المراد ليست دلالةً وَضْعِيَّة، بل هي دلالةٌ عقليَّة.

وبعد ذكر معنى (المجاز)، ومعنى (القرينة) لغةً واصطلاحًا، يمكن القول في بيان التركيب (قرينة المجاز) إنَّها الأمرُ الذي يَمْنَعُ المعنى الحقيقيَّ للَّفظ المستعمل في غيرِ ما وُضِعَ له، فهي تدلُّ بدون واسطة الوضع على أنَّ المعنى المراد من الكلام ليس المعنى الحقيقيَّ للَّفظ. وعلى سبيل المثال عبارة (في البيت) من جملة: (رأيتُ أسدًا في البيت)، يذكرها المتكلم دليلا على أنه لا يقصد المعنى الوضعيَّ لكلمة (أسد)، وهو الحيوان المفترس، بل يَقْصِدُ بها الرجلَ الشجاع؛ إذ الوجود في البيت ليس من شأن الحيوان المفترس. وفي هذه الجملة لفظ (في البيت) لا يدلُّ بوَضْعِهِ على المعنى المجازيّ في كلمة (أسد)؛ إذ إنَّ عبارة (في البيت) وُضِعَتْ لإفادة الوجود في البيت. ثم إنَّ عبارة (في البيت) أمرٌ خارجيٌّ عن كلمة (أسد)، أمَّا دلالتُها على المعنى المجازيّ، فقد حصلت بنسبة الوجود في البيت إلى الأسد؛ فهي دلالةٌ عقليَّة.

وأما أنواعُ القرينة، فهي كثيرةٌ بسبب تقسيمات قائمة على اعتبارات مختلفة، حيث يقامُ كلُّ تقسيمٍ بناءً على اعتبار معين؛ فمن ذلك تقسيمُ القرائن باعتبار وظيفتها إلى (مانعة، معينة، مرجّحة إلخ.)، وباعتبار مصدرها إلى (لغوية، عرفية إلخ.)، وباعتبار تعدُّدها إلى (مفردة، متعدِّدة إلخ.). غيرَ أنَّ التقسيمَ الأشهرَ هو تقسيمُها من حيث شكلُها وهيئتُها.

يقول عبد القاهر الجرجاني في معرض كلامه عن (الاستعارة): "فإذا قلتَ: «رأيتُ أسدًا»، صَلَحَ هذا الكلامُ لأن تريد به أنك رأيتَ واحدًا من جنس السُّبُعِ المعلوم، وجاز أن تريد أنك رأيتَ شجاعًا باسلًا شديدَ الجرأة، وإنما يَفْصِلُ لكَ أحدَ الغَرَضَيْنِ من الآخر شاهدُ الحال، وما يتَّصِلُ به من الكلام من قبلُ وبَعْدُ"[29].

ويُلْحَظُ هنا أنَّ شيخ البلاغة يبيّنُ أن الكلام الذي فيه الاستعارة مُحْتَمِلٌ للمعنى الحقيقي والمعنى المجازي، ولإزالة الاحتمال ثَمَّةَ حاجةٌ إلى شاهد الحال أو سباق الكلام ولِحاقِه. وهذان الأمرانِ أُطلق عليهما فيما بعدَ عبدِ القاهر القرينةُ اللفظيَّة، والقرينةُ

(25) ينظر للتعريفات السابقة: السبكي، عروس الأفراح (ج72/4)، العصام الإسفراييني، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية، (ص94)، الجامي، الفوائد الضيائية (ج246/1)، الصبان، الرسالة البانية (ص80).

(26) الرماني، النكت في إعجاز القرآن (ص70).

(27) ينظر: القالش، القرائن في علم المعاني (ص20).

(28) ينظر: عوني، المنهاج الواضح للبلاغة (ج٥/٩٠).

(29) الجرجاني: عبد القاهر، أسرار البلاغة (ص240–241).

المعنويَّة. وإلى جانب ذلك، تناول عبدُ القاهر قرينةَ المجاز العقليّ، وبيَّنَ أنها إمَّا أن تكونَ راجعةً إلى أنَّ الشيءَ الذي أُثبت له الفعلُ ممَّا لا يدّعي أحدٌ صِحَّتَه؛ وإما أن تكون راجعةً إلى ما يُعْلَمُ من حال المتكلم أو من كلامه[30].

وكلامُ عبد القاهر في هذا الموضوع أصلٌ وأساسٌ للذين جاؤوا من بعده، وأخذوا التراثَ العلميَّ البلاغيَّ عنه، وطوَّرُوه وأضافوا عليه، إمَّا بترتيب أو بتحديد؛ إذ قَسَّمَ العلماءُ القرائن من حيث شكلُها إلى قرينة لفظية وقرينة معنوية. والقرينةُ المعنويَّةُ تنقسم أيضًا إلى: قرينة حاليَّة، قرينة عقليَّة.

القرينةُ اللفظيَّة:

القرينةُ اللفظيَّةُ هي: لفظٌ يُذْكَرُ في الكلام متَّصِلًا أو منفصِلًا؛ ليَصْرِفَه عن معناه الحقيقيّ، ويُوَجِّهَهُ إلى المعنى المجازيّ[31]، ويُعدّ هذا النوع أكثر أنواع القرينة وضوحًا[32]. وقد ذُكِرَ: (متَّصِلًا أو منفصِلًا)؛ لأن للقرائن اللفظية نوعَيْن من حيث ذكرُها مع النص الذي يُسْتَدَلُّ على المراد منه، أو ذكرُها منفصلةً وخارجةً عنه[33].

أمَّا القرينةُ اللفظيَّةُ المتَّصِلَة، فهي قرينة تَرِد مع النص المراد بيانُ معناه المجازي في سياق لفظي واحد[34]. وقد يكون هذا النوع من القرينة كلمةً مفردة، أو جزءًا من جملة، أو جملةً مستقلّة. ومثالها قوله تعالى: ﴿من الفجر﴾ الوارد في الآية ﴿... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ...﴾ [البقرة: 187]. فإن عبارة ﴿من الفجر﴾ فسّرت مُجْمَلَ الآية؛ إذ لولا ﴿من الفجر﴾ لبقي الكلامُ على حاله الأول على إجماله، ومعناه المجازيُّ ليس مفهوما عند الكل. ونزلت عبارة (من الفجر) لاحقًا؛ لكي يبرُزَ المجازُ في الكلام، عندَ مَنْ يرى أن فيها مجازًا[35]. وهي كما يظهر جاءت جزءًا من النص المراد بيانُه. وقد ورد أن بعض الصحابة كان يربط في رجله الخيط الأبيض والأسود، ولا يزال يأكلُ ويشربُ حتى يتبيَّنَ له لونُهما، فأنزل الله تعالى بعد ذلك: {من الفجر}، فعلموا أنه أراد الليل والنهار[36].

وأمَّا القرينة اللفظية المنفصلة، فهي عبارة عن ألفاظ خارجة عن الكلام المراد بيانُ معناه المجازي[37]. وفي هذا النوع تكون القرينة منفصلةً عن الدليل المتعلِّق بها كليًّا أو جزئيًّا[38]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار القرائن الدالَّةَ على المعنى المجازي في الآيات القرآنية، فمن الممكن أن تكون تلك الألفاظُ الخارجةُ آياتٍ أخرى، في السورة نفسِها أو في سورة أخرى. وعلى سبيل المثال، قولُه تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: 11] قرينةٌ لفظيَّةٌ لعِدَّة آياتٍ في خصوص صفات الله تعالى، على الرغم من أنها لا تذكرُ مع كُلِّ آيةٍ من تلك الآيات، فهي تُعدُّ قرينةً لفظيَّةً منفصلةً عنها.

القرينةُ المعنويَّة:

(30) ينظر: المرجع السابق، (ص388–389).

(31) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (ص40)، التفتازاني، المطوَّل (ص204)، الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (ج256/1)، شرشر، لباب البيان، ص 215، البدري، علم البيان في الدراسات البلاغية (ص٢١٧)، عوني، المنهاج الواضح للبلاغة، ج١ ص٩٧. وينظر لتعريف الأصوليين أيضا: الرازي: فخر الدين، المحصول (ج332/1).

(32) ينظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (ج256/1).

(33) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن (ج215/2).

(34) ينظر: الخيمي، القرينة عند الأصوليين (ص47–48).

(35) الآلوسي لا يرى أنَّ في هذه الآية مجازًا، بل عنده في الآية تشبيه.

(36) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن (ج215/2).

(37) ينظر: الخيمي، القرينة عند الأصوليين (ص47–48).

(38) ينظر: الأسطل، محمد قاسم، القرينة عند الأصوليين وأثرها في فهم النصوص (ص 28).

القرينةُ المعنويَّة هي معانٍ معقولةٌ خارجةٌ عن اللفظ تصرِف الكلام عن حقيقته، وتدلُّ على التجوُّز، فينتقلُ الذهن من معنى إلى معنى آخرَ لازمٍ له[39]. وهذا النوع من القرائن لا ينحصر؛ إذ إنَّ كل ما يدل على المعنى المجازي سِوى الألفاظ يُعدُّ قرينةً معنوية[40]. وهي إمَّا أنْ تكون آتيةً من دليل الحال، أو من دليل العقل، ولذلك فهي إمَّا قرينة حاليَّة، أو قرينةٌ عقليَّة.

فالقرينةُ الحاليَّة هي أحوالٌ تقترن بالشيء فتبين المراد به، وهي غير مرئيَّةٌ في التركيب[41]. ويقال لها قرينةُ المقام، أو قرينةُ الحال. ومن الممكن أن تكون القرينة الحاليَّة في ثلاث جهات، وهي: أحوالُ المتكلم، وأحوالُ المخاطَب، والظروفُ المحيطة بالكلام[42]. فهي تُلْحَظُ فيما يختَصُّ بالمتكلم وغيره من أمورهم المتغيِّرة في أنفسهم وصفاتهم، وما يحيطُ بكلامهم من أسباب، ومناسبات، وإشارات سابقة أو لاحقة للكلام، ومقاصد، وعادات وغير ذلك[43]. كما نبَّهَ العلماء على أن القرائن الحاليَّة لا يمكن حصرُها في جنس وضبطُها بوصف؛ وذلك لتنوّعُها وتعدُّد مآخذها[44].

فإذا تكلَّمْنا عن الخطاب الإلهيّ، يمكن أن يُعدَّ من ضمن القرائن الحاليَّة صفاتُ الله تعالى، وأحوالُ النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابِه في وقت النزول، وأسبابُ نزول الآيات، ومناسباتُها، وسياقُها ومقامُها، وعُرْفُ العرب وعادتُهم في وقت النزول. وقد صرَّحَ القزوينيُّ أنَّ سبب النزول يُعَدُّ قرينةً حاليَّة[45].

وأمَّا القرينة العقليَّة، فهي أمرٌ عقليٌّ يصرِفُ الكلامَ عن معناه الحقيقيّ، ويُوَجِّهُهُ إلى المعنى المجازي. وهذه القرينة العقلية ناتجةٌ عن الضروريات العقلية؛ حيث لو خُلِّيَ العقلُ مع نفسه، يعني من غير اعتبار أمرٍ آخرَ معه من نظر أو عادة أو إحساس أو تجربة أو غيره، لَحَكَمَ العَقْلُ على المعنى المراد أنه معنى مجازي[46]. ومثالُ هذا النوع في جملة: (مَحَبَّتُكَ جاءَتْ بي إليك)؛ ففي هذه الجملة صدورُ المسند من المسند إليه مستحيل، لأنَّ مجيء المحبَّة بشخص إلى مكان آخر مستحيلٌ عقلًا، لا سبيلَ له في التحقُّق، وفي الحقيقة المحبَّةُ سببٌ للمجيء، ليس فاعلًا له[47]. والاستحالةُ هنا من مجرَّد التعقُّل، فالقرينةُ العقليَّةُ مُسَلَّماتٌ ضروريَّة، لا يدّعِي ذو عقلٍ خلافها[48].

المطلب الثاني: وظيفة القرينة

ذكر الباحثانِ آنفًا أنَّ في تعريف (المجاز) بعضَ القيود، وكلُّ قَيْدٍ يُخْرِجُ شيئًا من حدِّ المجاز أو يُدْخِلُه فيه؛ لكي يكون التعريف جامعًا لكل أفراده ومانعًا لغيرها. وهنا يوردُ الباحثان سؤالًا: وهو: ما الذي يخرُج بقيد (القرينة) عن تعريف المجاز وحدوده؟ وهذا سؤالٌ له أهميَّتُه؛ لأنَّ الجوابَ عنه تبرُزُ من خلاله وظيفةُ القرينة.

ويمكن القولُ إجمالًا: إنَّ ما يخرُجُ بقيد (القرينة) هو المعنى الحقيقيُّ المتبادَرُ إلى الفهم عند انتفاء القرينة، ويخرُجُ أيضًا قولُ الجاهلِ والكذبُ من حدود المجاز.

(39) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (ص40)، التفتازاني، مطول (ص204–205)، عوني، المنهاج الواضح للبلاغة (ج١/٩٧)، الخيمي، القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية (ص51).

(40) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن (ج215/2).

(41) ينظر: الشريف، القرينة في البلاغة العربية دراسة بيانية (ص24)، المبارك، القرائن عند الأصوليين (ص146).

(42) ينظر: القالش، القرائن في علم المعاني (ص103 –136).

(43) ينظر: الشريف، القرينة في البلاغة العربية دراسة بيانية (ص24)، المبارك، القرائن عند الأصوليين (ص146).

(44) ينظر: المبارك، القرائن عند الأصوليين (ص149).

(45) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (ص376).

(46) ينظر: التفتازاني، المطول (ص204–206)، الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد ج257/1).

(47) ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (ص40)، الدسوقي، حاشية الدسوقي على شرح السعد (ج257/1).

(48) ينظر: ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح (ج256/1).

وتفصيلُ هذا الكلام الإجماليّ أنْ يُقال: يخرُج المعنى الحقيقيُّ من حدود المجاز؛ لأن القرينة لا تُنْصَبُ للحقيقة. بل تُنْصَبُ للتعبير عن المعنى المجازي؛ فعلى سبيل المثال، إذا قلنا: (رأينا بحرًا) فإن المتبادر إلى الذهن أننا رأينا بحرًا حقيقيًّا، فلا يمكن أن ندِّعيَ أننا نقصِدُ به الأستاذَ واسعَ العلم والمعرفة، أو الرجلَ الكريمَ كثيرَ العطاء. ولكن حينَ نكملُ الجملة كما يأتي: (رأينا بحرًا بيده كتابٌ)، فالآن يمكن أن يفهم المخاطب أن البحر المذكور ليس بحرًا حقيقيًّا، وهذه قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، فلا يختلط الأمر على المتكلم والسامع، ويرتفع الإشكال. ولهذا يشبه بعض الباحثِين القرينة في المجاز بأداة التشبيه في التشبيه، حيث تَحُلُّ القرينةُ محلَّ أداة التشبيه؛ ذلك لأنه عندما انتفت القرينة من اللفظ كان اللفظ حقيقةً لا مجازًا[49].

وأمَّا قول الجاهل، فلا يُعَدُّ أيضًا مجازًا؛ لأنه ليس في كلامه قرينة. فمثلًا إذا قال الدَّهْرِيُّ: (أنبَتَ الربيعُ البَقْلَ) معتقِدا بأن الإنبات من الربيع أو من الطبيعة، فهذا الكلام ليس مجازًا؛ لأنه مرادُه ومعتَقَدُه، على الرغم من أنَّ معنى الجملة ليس حقيقيًّا عندنا؛ إذ إنَّ الإسناد وقع لغير ما هو له[50].

أما خروجُ الكذب عن حدود المجاز بالقرينة، فذلك لأن الكاذب لا ينصِبُ القرينة على إرادة خلاف ظاهر كلامه[51]. فمثلًا القائلُ الذي قال: (رأيتُ بحرًا بيده كتابٌ) لا يحاولُ أن يخدعَ المخاطب، بل هو يُعَبِّرُ عن مقصوده (العالِم) بطريقة أخرى، ويدلُّ عليه بإيجاز ومبالغة. أما الذي قال: (دَفَعْتُ دَيْني الذي أَخَذْتُه منكَ) كذبًا، فهو لا يَضَعُ في كلامه قرينةً تدلُّ على الحقيقة، وهي أنه لم يدفع، بل يبذُلُ جهده ليبرز صحَّةَ باطلِه، ويحاوِلُ أن يُخْفِيَ الحقيقة.

وعلاوة على الأشياء التي تخرج بقيد القرينة من حدود المجاز، فمن اللازم هنا توضيح تقييد القرينة بـ(المانعة)؛ فقد قَيَّدَ العلماءُ القرينةَ بقيد (المانعة) لإخراج (الكناية) عن تعريف (المجاز)؛ فإنَّ قرينة الكناية لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي. وبعبارة أخرى: كلٌّ من المجاز والكناية بحاجة إلى القرينة، ولكنَّ قرينة المجاز مانعة، وقرينة الكناية غيرُ مانعة[52].

المبحث الثاني

تعيينُ القرينة في تفسير الآلوسيّ وأثرُه في ترجيحاتِه

بَعْدَ الدراسة النظريَّة لـ(قرينة المجاز)، من حيثُ تعريفُها وتوصيفُها، وتنزيلُها وتوظيفُها، يَخْلُصُ الباحثانِ إلى الدراسة التطبيقيَّة لأثر تعيينِ القرينة في الترجيحات التفسيريَّة، وذلك من خلال تفسير (روح المعاني)، للآلوسيّ رحمه الله. وسيكونُ هذا المبحث في مطلبَيْن اثنيْن، نذكُرُ في الأوَّل منهما أمثلةً تستبينُ بها طريقةُ الآلوسيّ في تعيين قرينة المجاز بأنواعه المختلفة، تنصيصًا وتصريحًا، أو إشارةً وتلميحًا. وفي المطلب الثاني، نَعْرِضُ نماذجَ وشواهدَ كاشفةً عن أثرِ تعيين قرينة المجاز عند الآلوسيّ في اختياراتِه وترجيحاتِه التفسيريَّة.

المطلب الأول: تعيينُ القرينة عند الآلوسيّ في أنواع المجاز المختلِفَة

من القضايا البيانيَّة التي يهتمُّ بها الآلوسيُّ قضيَّةُ المجاز، الذي يذكرُه بين الوجوه البلاغيَّة التي تحتملُها الآيةُ التي هو في صدد تفسيرها، ويستفيدُ من أنواع المجاز في بيان المعنى المقصود، ويشرحُ ما يُضِيفُه المجازُ لبلاغة الآية وتقوية معناها، كما يبيّنُ الأمرَ الذي يصرف الآية عن الحقيقة إلى المجاز. وفي هذا المطلب يشرحُ الباحثان ماهيَّة تعيين قرينة المجاز أوَّلًا، ثم يذكرانِ النماذج والأمثلة على هذا التعيين في أنواع المجاز المختلِفة من تفسير (روح المعاني).

(49) ينظر: البدري، علم البيان في الدراسات البلاغية (ص218).

(50) ينظر: التفتازاني، المطول (ص 200–201).

(51) ينظر: التفتازاني، المطول (ص586)، الفيود، علم البيان (ص183)، عوني، المنهاج الواضح للبلاغة (ج232/3).

(52) ينظر: الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع (ص319).

فالتعيينُ في اللغة بمعنى التحديد والتثبيت، وتعيينُ الشيء: تخصيصُه من الجملة وتخليصُه [53]. ويقصد الباحثان بـ(تعيين قرينة المجاز) تحديدَ الأمور التي تمنعُ حمل الكلام على الحقيقة وتصرِفُه إلى المجاز. ومُفَسِّرُ القرآن أو شارحُ الأدب شعرًا كان أو نثرًا، يحدِّدُ القرائنَ أثناءَ تحليل القول الذي فيه مَجازٌ؛ لتوضيح المعنى المقصود، ولبيان وجه صرفِه من الحقيقة إلى المجاز. وبناء على ذلك يمكن القول: إنَّ تعيينَ قرينة المجاز في تفسير القرآن هو تحديدُ نقطة الاستناد التي يرتَكِزُ عليه المفسِّرُ في تأويله، وهي مُعْتَمَدُهُ في صَرْفِ كلام الله تعالى من الحقيقة إلى المجاز.

وهناك قضية يجدر بالباحثَيْن أن يُلِمَّا بها، وهي أنَّ تعيين القرينة في تفسير (روح المعاني) أو في التفاسير عمومًا قد يكون بطريقة غير مباشرة، كما يكون بطريقة مباشرة. ولا نجد عند المفسر في كل موطن عبارةَ: (في الآية مجازٌ وقرينتُه كذا كذا)، أو ما شابهَ ذلك. فأحيانًا يُصَرِّحُ الآلوسيُّ بالقرينة، وأحيانًا لا يُصَرِّحُ بها، بل يشيرُ إليها، أو يستغني عن التنصيص عليها؛ بظهور وضوحها أحيانًا.

وهنا يطرأ سؤال: كيف يصلُ الباحثانِ إلى تعيين الآلوسيِّ للقرينة وهو لا يذكرُها صراحةً؟ والجواب: أنَّ بين تعيين القرينة وتفسير القرآن وتأويله ارتباطًا وثيقًا، وقد تجلَّى هذا الربطُ الوثيق بينهما، من خلال كلامِ الجرجاني والقزويني، وشرحِ الشرَّاح له.

فقد عرَّفَ عبد القاهر الجرجاني المجازَ العقليَّ بقوله: "وحَدُّه (أي حَدُّ المجاز العقلي) أنّ كلّ جملة أخرجتَ الحكمَ المفادَ بها عن موضعه من العقل لضربٍ من التأوُّل، فهي مجاز"[54]. وعرَّفَهُ صاحبُ التلخيص بأنَّه: "إسنادُ الفعل أو معناه إلى مُلابِسٍ له غيرِ ما هو له بتأوُّل"[55]. والذي يُهِمُّنا هنا هو قيدُ (التأوُّل) الواردُ في كلا التعريفَيْن، ويُبَيِّنُ شُرَّاحُ (التلخيص) المقصودَ من (التأوُّل)، فيقول التفتازاني في شرحه (المطوَّل): "التأوُّل: أنك تَطْلُبُ ما يَؤُولُ إليه من الحقيقة، أو الموضعَ الذي يَؤُولُ إليه من العقل. حاصلُه أنْ تَنْصِبَ قرينةً صارفةً للإسناد عن أن يكون إلى ما هو له"[56]. ويقولُ عصامُ الدين الإسفراييني في شرحه (الأطول): "التأوُّلُ طلبُ ما يؤول إليه الشيء، والطلب ههنا بالرجوع إلى العقل ... والتأوُّل بنَصْب القرينة الصارفة للإسناد عن أنْ يكون إلى ما جعل له، إلى ما هو حقيقةُ الأمر"[57]. وقال ابن يعقوب المغربي: "معناه (أي التأوُّل) تَطْلُبُ المآل، وهو الموضعُ الذي يَؤُولُ إليه الكلامُ من حقيقته الأصليَّة. وذلك التطلُّبُ يكون من جهة العقل، ومعلومٌ أنَّ تَطَلُّبَ العقل لشيء إنما يكونُ بالدليل والأمارة، وذاك بنَصْب القرينة على أن المرادَ غيرُ الظاهر، فعادَ حاصلُ معنى التأوُّل إلى الحَمْلِ بنَصْب القرينة على خلاف الظاهر"[58].

ويخلُصُ الباحثانِ من خلال العبارات السابقة إلى عِدَّة أمور: أوَّلًا: لا بدَّ للمجاز من تأوُّل، ثانيًا: التأوُّلُ هو طلب ما يَؤُولُ إليه الأمر، ثالثًا: هذا الطلبُ يمكنُ بالرجوع إلى العقل، أي يكونُ بإعمال العقل فيه، رابعًا: التأوُّلُ في هذا السياق هو بالتعَقُّل في البحث عن الدليل والأَمارة، وهو تعيينُ القَرينة.

أما المُفَسِّرُ الذي يبحث عن دلالة القرآن على المعنى، ويطلب ما يؤول إليه الكلام، فإنَّه يُبَيِّنُ المجازات في القرآن ويؤوِّلُها، ويتَّضِحُ وجهُ حمل الآية على المجاز وقرينتُه خلال تأويلِه. والآلوسيُّ –وهو يستهدِفُ كشفَ دقائق آيات القرآن وتبيينَ معنى المعنى فيها بوصفِه مُفَسِّرًا– لا يُصَرِّحُ بالقرينة للمجاز دائمًا، بل يستغني عن التنصيص عليها بظهورها ووضوحها، ولكنه

(53) ينظر: الرازي، مختار الصحاح (ص223)، ابن منظور، لسان العرب (ج309/13).

(54) الجرجاني، أسرار البلاغة (ص385).

(55) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (ص34)، القزويني، التلخيص (ص12).

(56) التفتازاني، المطول (ص197).

(57) العصام الإسفراييني، الأطول شرح تلخيص المفتاح (ج72/1).

(58) ابن يعقوب المغربي، مواهب الفتاح (ج233/1–234).

يُوَضِّحُ معنى الآية على ما هو عليه في حقيقة الأمر، وبوساطة تأويله تَتَّضِحُ القرينة. ومن ذلك يستبينُ لنا الارتباطُ الوثيقُ بين تعيين القرينة وتفسير الآية التي فيها مجاز.

بعد هذه التوطئة، يبدأُ الباحثان بأمثلةٍ من (روح المعاني) على قرينة الاستعارة، وهي أمرٌ يَصْرِفُ الكلمة المستَعْمَلَة في غير ما وُضِعَتْ له لعلاقة المشابهة بينَ المعنى المستَعْمَل والمعنى الأصليّ للكلمة. وفي الاستعارة التصريحية يُحْذَفُ المشبَّهُ (أي المستعارُ له) ويُصَرَّحُ بالمشبَّه به، وقرينةُ الاستعارة التصريحيَّة تُلائِمُ المشبَّه المحذوف؛ لتَصْرِفَ المشبَّهَ به المذكورَ عن إرادة معناه الأصليّ[59].

ومن أمثلة التصريحيَّة التي عَيَّنَ الآلوسيُّ قرينتَها قولُه تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة: 138]. إذ قال الآلوسي: "(صِبْغَةَ الله) الصِّبْغَةُ بالكسر فِعْلَةٌ من (صَبَغَ)، كالجِلْسَةِ من (جَلَسَ)، وهي الحالةُ التي يَقَعُ عليها الصَّبْغُ، عُبِّرَ بها عن التطهير بالإيمان بما ذُكِر على الوجه الذي فُصِّلَ؛ لأنه ظَهَرَ أثرُه عليهم ظهورَ الصَّبْغِ على المصبوغ، وتداخَلَ في قلوبهم تداخُلَهُ فيه، وصارَ حِلْيَةً لهم، فهناك استعارةٌ تحقيقيَّة تصريحيَّة، والقرينةُ الإضافة، والجامعُ ما ذُكِرَ"[60].

ففي هذه الآية شُبِّهَ التطهيرُ بالإيمان بالصِّبغة، وحُذِفَ المشبَّهُ وصُرّح بالمُشَبَّه به، على سبيل الاستعارة التصريحية. والقرينةُ إضافةُ (صبغَة) إلى لفظ الجلالة؛ لأنَّ وجود الصِّبْغَة لله كالحوادث مستحيل، ونسبةُ (صبغة) إلى الله تعالى تُلائِمُ المُشَبَّهَ المحذوف، وهو تطهيرُ الله تعالى القلوبَ بالإيمان. وهذا ما أشارَ إليه الشهابُ الخفاجي بقولِه: "... والقرينةُ الإضافةُ إلى الله، والجامِعُ التأثُّرُ والظهورُ والتزيُّن"[61].

أما في الاستعارة المكنيَّة، فيُحْذَفُ المشبَّهُ به (أي المستعارُ منه)، ويُرْمَزُ إليه بشيء من لوازمه، وقرينةُ المكنيَّة تكون من ملائمات المُشَبَّهِ به المحذوف؛ لتَصْرِفَ الكلام عن إرادة معناه الأصلي[62]. وعندَ جمهور البلاغيين، قرينةُ الاستعارة المكنيَّة هي إثباتُ شيءٍ من لوازم المُشَبَّهِ به المحذوفِ للمُشَبَّهِ المذكور[63].

ومن أمثلة المكنيَّة قولُه تعالى: ﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ﴾ [الأعراف: 154]، حيث قال الآلوسيُّ في تفسير الآية: "وفي الكلام استعارةٌ مَكْنِيَّة؛ حيث شُبِّهَ الغَضَبُ بشخصٍ ناهٍ آمِرٍ، وأُثْبِتَ له السكوتُ على طريق التخييل"[64]. وهكذا يُلْحَظُ أنَّه شُبِّهَ (الغَضَبُ) في الآية بإنسان ناهٍ آمرٍ، بجامع الأمر والنهي، ثم استُعيرَ اسمُ المُشَبَّهِ به للمُشَبَّه، ثم حُذِفَ المُشبَّهُ به، ورُمِزَ له بشيٍ من لوازمه، ولازمُه هو (السكوت)، وذلك على سبيل الاستعارة المكنيَّة. وفي إثبات السكوت للغضب استعارةٌ تخييليَّة، وهذه التخييليَّة هي قرينة الاستعارة المكنيَّة.

وهذا المثالُ من الأمثلة التي أشار الآلوسيُّ فيها إلى قرينة المجاز، وتتمُّ هذه الإشارةُ بناءً على بعض المسلَّمات عند العلماء؛ ذلك أن الآلوسي إذْ يرى أنَّ في الآية التي هو في صددها استعارةً مكنيَّة، لا يُصَرِّحُ عمومًا بمصطلح القرينة أثناءَ إجراء الاستعارة، بل يتحدَّثُ عن إثبات الشيء لشيءٍ آخر. ومثلُ هذا كثيرٌ في تفسير (روح المعاني). وهذا الإثباتُ الذي يذكره الآلوسيُّ

(59) ينظر: الصبان، الرسالة البانية (ص185–186)، البدري، علم البيان في الدراسات البلاغية (ص٢٤٣)، شرشر، لباب البيان (ص215)، فيود، علم البيان دراسة تحليلية (ص٢٢٠).

(60) الآلوسي، روح المعاني (ج472/2).

(61) الشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الراضي (حاشية الشهاب على البيضاوي) (ج404/2).

(62) ينظر: العصام الإسفراييني، الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية (ص309)، البدري، علم البيان في الدراسات البلاغية (ص٢٤٣)، شرشر، لباب البيان (ص215)، فيود، علم البيان دراسة تحليلية (ص٢٢٠).

(63) ينظر: الصبان، الرسالة البانية (ص199)، عوني، المنهاج الواضح للبلاغة (ج280/3).

(64) الآلوسي، روح المعاني (ج388/9).

في إجراء الاستعارة المكنيَّة هو إثباتُ شيءٍ من لوازم المشبَّه به المحذوفِ للمشبَّه؛ لأنَّ هذا الإثباتَ كما ذُكِرَ آنفًا يُعدُّ قرينةَ الاستعارة المكنيَّة.

أما قرينةُ المجاز المُرْسَل، فهي أمرٌ يمنَعُ الكلمة المستعمَلَة في غير ما وُضِعَتْ له لعلاقةِ غيرِ المشابهة، من أنْ يكونَ معناها الأصليُّ هو المعنى المُراد. ومثالُها في تفسير الآلوسيّ قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: 117]، إذ قال: "(وإذا قضى أمرًا) أي أرادَ شيئًا؛ بقَرينة قوله تعالى: ﴿إنما أمرُه إذا أرادَ شيئًا﴾ [يس: 82]، وجاءَ القَضاءُ على وجوهٍ ترجِعُ كلُّها إلى إتمام الشيء قولًا أو فعلًا، وإطلاقُه على الإرادة مجازٌ، من استعمال اللفظ المُسَبَّبِ في السَّبَب؛ فإنَّ الإيجادَ الذي هو إتمامُ الشيء مُسَبَّبٌ عن تَعَلُّقِ الإرادة لأنَّه يوجِبُه"[65].

ومن الواضح أنَّ الآلوسيَّ فَسَّرَ كلمة (قضى) في هذه الآية على طريقة المجاز المرسل الذي علاقته المُسَبَّبِيَّة، حيث أُطْلِقَ المُسَبَّبُ وهو القضاء، على السَّبَب وهو الإرادة. وذكر الآلوسيُّ لهذا المجاز قرينةً لفظيَّةً منفصلَة، إذْ إنَّها وردَتْ في سورة أخرى، وهي قولُه تعالى: ﴿إنما أمرُه إذا أرادَ شيئًا﴾ [يس: 82].

ومن أمثلتها أيضًا تفسيرُ الآلوسيّ لقوله تعالى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ﴾ [الحديد: 4] حيث قال: "المَعِيَّةُ مجازٌ مُرْسَلٌ عن العلم بعلاقة السببيَّة، والقرينةُ السِّباق واللِّحاقُ مع استحالة الحقيقة"[66]. وهنا يحمِلُ الآلوسيُّ المعيَّةَ المذكورة في هذه الآية على المجاز، بعلاقة السببية؛ حيث أُطلِقَت المعيَّة وهي سبب، وأُريدَ العلمُ وهو مُسَبَّب. ويذكرُ الآلوسيُّ أنَّ قرينة هذا المجاز هو سياق الآية الكريمة، أي ما قَبْلَها وما بعدَها، ويُضيفُ إلى هذه القرينة قرينةً عقليَّةً، وهي استحالةُ معيَّةِ الله تعالى في مكان.

وأمَّا قرينة المجاز العقليّ، فهي أمرٌ مانعٌ من إرادة إسناد الفعل أو ما في معناه إلى ما هو له. ومثالها في قول الله تعالى {أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ} [البقرة: 16]. يقول الآلوسي في تفسير الآية: "وإسنادُ الربح إلى التجارة وهو لأربابها مجازٌ للملابَسَة، وكَنَّى في مقام الذمّ بنفي الربح عن الخسران؛ لأنَّ فَوْتَ الربح يستلزِمُه في الجملة، ولا أقلَّ من قَدْرِ ما يُصْرَفُ من القُوَّة، وفائدةُ الكناية التصريحُ بانتفاء مقصِدِ التجارة مع حصول ضدِّه، بخلاف ما لو قيل (خَسِرَتْ تجارتُهم) ... على أنه قد قامت القَرينةُ هنا على الخُسران لقوله تعالى: {وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ}، وقد جَعَلَهُ غيرُ واحدٍ كنايةً عن إضاعة رأس المال؛ فإنَّ مَنْ لم يَهْتَدِ بطُرُق التجارة تكثُرُ الآفاتُ على أمواله، واختيرَ طريقُ الكناية نكايةً لهم بتجهيلهم وتسفيههم"[67].

وهكذا يرى الآلوسيُّ أنَّ إسنادَ الربح إلى التجارة في الآية مجازٌ عقلي؛ لأنَّه في الحقيقة يُسْنَدُ الربحُ إلى أرباب التجارة، والمعنى المقصودُ هو إثباتُ خُسرانِهم. ويذكر الآلوسيُّ أنَّ جملة {وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ} قرينةٌ لفظيَّةٌ على كلٍّ من المجاز العقليّ والكنايةِ في جُمْلَة {فما ربِحَتْ تجارتُهم}.

ومثالٌ آخرُ لقرينة المجاز العقليّ قولُ الله تعالى: ﴿فهو في عيشة راضية﴾ [القارعة: 7]. قال الآلوسيُّ في تفسير كلمة (راضية): "المشهورُ جَعْلُ ذلك من باب النَّسَب، أي ذاتُ رِضًا، وجُوِّزَ أن تكونَ ﴿راضية﴾ بمعنى المفعول أي مَرْضِيَّة، على التجوُّز في الكلمة نفسِها، وأن يكون الإسنادُ مجازيًّا وهو حقيقةٌ إلى صاحبِ العيشة"[68]. وكما هو واضح فإنَّ الآلوسيَّ يرى في الآية مجازًا عقليًّا علاقتُه المفعوليَّة، والقرينةُ عقليَّة، وهي أنَّ العيشةَ يستحيل أن تكون هي نفسُها راضيةً، بل في الحقيقة صاحبُ العيشة هو الذي يكون راضيًا. وقد استغنَى الآلوسيُّ هنا عن التنصيصِ على القرينة؛ لظهورها ووضوحها، ومع هذا، تُفْهَمُ القرينة من خلال تفسيره للآية.

(65) الآلوسي، روح المعاني (ج2/409).

(66) المرجع السابق، (ج26/400-401).

(67) المرجع نفسه، (ج1/457).

(68) الآلوسي، روح المعاني (ج27/394).

المطلب الثاني: أثَرُ تعيينِ القَرينة في ترجيحات الآلوسيّ التفسيريَّة

بعد تمحيص مسألة تعيين القرينة، يتناولُ الباحثانِ في هذا المطلب أثرَ تعيين القرينة في الترجيحاتِ التفسيرية لصاحب (روح المعاني)، وذلك أنَّ الآلوسيَّ يستنِدُ في ترجيح المجاز في الآية التي يُفَسِّرُها إلى قرينةٍ لائحةٍ واضِحَة، ثمَّ يجعلُ تعيينَ هذه القرينة دليلًا على حَمْلِ الآية على المجاز. وفيما يأتي عددٌ من الأمثلة والنماذج الكاشفة من (روح المعاني)، على تعيينِ قرينةِ المجاز عندَ الآلوسي، وأثرِه فيما يُرَجِّحُهُ من مَعانٍ تفسيريَّة.

المثالُ الأوَّل:

قال الآلوسيُّ في تفسير قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: 10]: "ويُطْلَقُ لَفْظُ (المَرَض) مجازًا على ما يَعْرِضُ المرءَ ممَّا يُخِلُّ بكمال نفسه، كالبغضاء والغفلة وسوء العقيدة والحسد وغير ذلك، من موانع الكمالات المشابهةِ لاختلال البدن المانعِ عن الملاذِّ، والمؤدِّيَةِ إلى الهلاك الروحانيّ الذي هو أعظمُ من الهلاك الجسماني. والمنقول عن ابن مسعود وابن عباس ومجاهد وقتادة وسائر السلف الصالح حَمْلُ المرض في الآية على المعنى المجازي. ولا شكَّ أنَّ قلوب المنافقين كانت مَلْآى من تلك الخبائث التي مَنَعَتْهُم ممَّا مَنَعَتْهُم، وأَوْصَلَتْهُم إلى الدَّرْكِ الأسفل من النار. ولا مانعَ عند بعضهم أنْ يحمل المَرَضُ أيضًا على حقيقته، الذي هو الظُّلْمَة: {وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ الله لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُورٍ}، {والذين كَفَرُواْ أَوْلِيَاؤُهُمُ الطاغوت يُخْرِجُونَهُم مّنَ النور إِلَى الظلمات}. وكذا على الأَلَم؛ فإنَّ في قلوب أولئك ألمًا عظيمًا بواسطة شوكة الإسلام، وانتظام أمورهم غاية الانتظام.

فالآيةُ على هذا محتَمِلَةٌ للمعنَيَيْنِ، ونَصْبُ القرينة المانعة في المجاز إنما يُشْتَرَطُ في تعيينِه دون احتمالِه، فإذا تَضَمَّنَ نُكْتَةً، ساوَى الحقيقة، فيُمْكِنُ الحَمْلُ عليهما نظرًا إلى الأصالة والنُّكْتَة. إلا أنَّه يَرِدُ هنا أنَّ الألم مطلقًا ليس حقيقةَ المرض، بل حقيقتُه الألم لسوء المِزاج، وهو مفقود في المنافقين، والقولُ بأنَّ حالَهم التي هم عليها تُفْضِي إليه في غاية الزَّكاكَة، على أنَّ قلوبَ أولئك لو كانت مريضةً، لكانت أجسامُهم كذلك" اهـ[69].

يُؤَكِّدُ الآلوسيُّ في تفسير هذه الآية أنَّ اشتراطَ نَصْبِ القرينةِ المانعةِ من المعنى الحقيقيّ إنَّما يكونُ في حالِ تعيين المعنى المجازي، لا في حالِ احتمالِه وجَوازِه. ويضيفُ أنَّه إذا تَضَمَّنَ الكلامُ نُكْتَةً بلاغيَّة، ولم تكنْ هناكَ قرينةٌ مانعةٌ من المعنى الحقيقيّ، فإنَّه يتساوَى في هذه الحالة المَجازُ مع الحقيقة، ويُحْمَلُ الكلامُ على كُلٍّ من الحقيقة والمجاز؛ نظرًا إلى المعنى الأصليّ وإلى النُّكْتَةِ البلاغيَّة، ويكونُ الكلامُ حينئذٍ من باب (الكِنايَة)، التي هي إطلاقُ اللفظ وإرادةُ لازِمِ معناهُ، مع جواز إرادة المعنى الحقيقي.

ومع تسليمِ الآلوسيّ بحَمْلِ الكلامِ على كُلٍّ من الحقيقة والمجاز عندَ عدمِ القرينة المانعة، يُرَجِّحُ حَمْلَ (المَرَض) في الآية الكريمة على المعنى المَجازيّ، ويَنْصِبُ القَرينةَ المانعةَ بقولِه: "إلا أنَّه يَرِدُ هنا أنَّ الألم مطلقًا ليس حقيقةَ المرض، بل حقيقتُه الألم لسوء المِزاج، وهو مفقود في المنافقين، والقولُ بأنَّ حالَهم التي هم عليها تُفْضِي إليه في غاية الزَّكاكَة، على أنَّ قلوبَ أولئك لو كانت مريضةً، لكانت أجسامُهم كذلك ... فالأَوْلى دِرايةً وروايةً حَمْلُهُ على المعنى المجازيّ –ومنه الجُبْنُ والخَوَر– وقد داخَلَ ذلك قلوبَ المنافقين، حين شاهدوا من رسول الله صلّى الله عليه وسلّم والمؤمنين ما شاهدوا"[70].

وبيانُ هذا المعنى المجازيّ أنَّ الآلوسي يرى في كلمة (مرض) استعارةً تصريحيَّة؛ حيث شُبِّهَ النفاقُ الذي يُخِلُّ بكمال نَفْسِ الإنسان، بالمرض الذي يُخِلُّ ببَدَنِه، ثمَّ حُذِفَ المُشَبَّهَ، وصُرِّحَ بالمُشَبَّهِ به. وقرينةُ هذا المجاز عندَ الآلوسيّ قَرينةٌ عقليَّة، وهي أنَّه لا يوجَدُ عندَ المنافقين علاماتُ الأمراض البَدَنيَّة.

وبهذا نلحَظُ أنَّ الآلوسيَّ يُخالِفُ بعضَ المفسِّرين الذينَ حَمَلُوا لفظَ (المرض) في الآية على (الكناية)[71]؛ لأنَّ قرينةَ الكناية غيرُ مانعةٍ من إرادةِ المعنى الحقيقي، والآلوسيُّ يرى أنَّه قد قامَت قرينةُ المَجاز المانعةُ من المعنى الحقيقي، وهي القرينةُ العقليَّةُ

(69) الآلوسي، روح المعاني (ج1/426–427).

(70)الآلوسي، روح المعاني (ج1/426–427).

(71) ينظر: الزحيلي، التفسير المنير، (ج1/80)، الصابوني، صفوة التفاسير (ج1/32).

المذكورةُ آنفًا. وهكذا يجعلُ صاحبُ (روح المعاني) تعيينَ القرينةِ سبيلًا إلى التمييز بينَ المجاز والكناية، والترجيح بينَ أقوال المفسِّرين.

المثالُ الثاني:

قال الآلوسيُّ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلا﴾ [الأحزاب: 42]: "(وَسَبِّحُوهُ) ونَزِّهُوهُ سبحانَه عما لا يليقُ به، (بُكْرَةً وَأَصِيلًا) أي أوَّلَ النهار وآخِرَه ... وعن ابن عباس أنَّ المرادَ بالتسبيح الصلاةُ، أي بإطلاق الجزء على الكلِّ، والتسبيحُ بُكْرَةً: صلاةُ الفجر، والتسبيحُ أصيلًا: صلاةُ العشاء. وعن قتادةَ نَحْوُ ما رُوِيَ عن ابن عباس إلا أنه قال: أشارَ بهذَيْنِ الوَقْتَيْنِ إلى صلاة الغَداة وصلاة العصر. وهو أظهَرُ ممَّا رُوِيَ عن الحَبْر. وتُعُقِّبَ ما رُوِيَ عنهما بأنَّ فيه تَجَوُّزًا من غير ضرورة، وقد يقال: إنَّ التسبيحَ على حقيقته، لكنَّ التسبيحَ بُكْرَةً بالصلاة فيها، والتسبيحَ أصيلًا بالصلاة فيه. فتأمَّلْ"[72].

يذكُرُ الآلوسيُّ هنا عن ابن عباس رضي الله عنهما تفسيرَ التسبيح بالصلاة؛ على سبيل المجاز المُرْسَلِ الذي علاقتُه الجُزْئِيَّة، أي بإطلاق الجُزء وإرادَة الكُلِّ. ثم يُورِدُ اعتراضًا على هذا التفسير ويُجيبُ عنه، وبعد جوابه يُنْهِي كلامَه بحثِّ القارئ على التأمُّل.

وتنفيذًا لطلب الآلوسي، تأمَّلَ الباحثانِ هذا التفسير، وثَمَرةُ التأمُّلِ أنَّ هناك اعتراضًا على حَمْلِ التسبيح على الصلاة، بأنَّه لُجوءٌ إلى المجاز من غيرِ ضرورة. وأجابَ الآلوسيُّ على هذا الاعتراض بأنَّ التسبيحَ يُمْكِنُ أنْ يُحْمَلَ على حقيقته؛ لكنَّ تقييدَه في هذه الآية بهذين الوقتين (بُكْرَةً وأصيلًا) دليلٌ على أنَّ المراد بالتسبيح في هذينِ الوقتَيْنِ هو الصلاةُ التي كانَتْ على المؤمنين كتابًا موقوتًا.

ولذلك يرى الباحثانِ أنَّ الآلوسيَّ قد أشار بهذا الجواب إلى قَرينةِ المَجاز؛ إذ يرى قولَه تعالى: (بُكْرَةً وأصيلًا) قرينةً لَفْظِيَّةً لائحةً على المجاز المرسل، بإطلاق الجزء وهو التسبيح، وإرادة الكلِّ وهو الصلاة، فَقَيْدُ (بُكْرَةً وأصيلًا) يَمْنَعُ المعنى الظاهر من التسبيح. وبتعيينِه لهذه القرينة يُرَجِّحُ الآلوسيُّ حَمْلَ التسبيح في هذه الآية على المَجاز.

المثالُ الثالث:

تساءَلَ الآلوسيُّ عن الوجه البلاغيِّ في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ [البقرة: 19]، فقال: "وهل هذا من المجاز اللغويِّ؛ لتسمية الكلِّ باسم جُزْئِه أو للتجَوُّز في الجَعْل؟ أو هو من المجاز العقليِّ؛ بأنْ يُنْسَبَ الجَعْلُ للأصابع وهو للأنامل؟ فيه خلاف، والمشهور هو الأوَّل، وعليه الجمهور. وابنُ مالك وجماعةٌ على الأخير؛ ظنًّا منهم أنَّ المبالغةَ في الاحتراز عن استماع الصاعقة إنما تكونُ عليه، ولم يَكْتَفُوا فيها بتبادُرِ الذهن إلى أنَّ الكُلَّ أُدْخِلَ في الأُذُنِ قَبْلَ النَّظَرِ للقَرينة"[73].

وواضحٌ من السؤال وجوابِه أنَّ الرأيَ الراجحَ عندَ الآلوسيِّ هو أنَّ في هذه الآية مجازًا مرسلًا، علاقتُه الكُلِّيَّة، وقَرينةُ هذا المجاز قرينةٌ عَقْلِيَّة، وهي استحالةُ إدخالِ الأصابع كلِّها إلى الأُذُن، فيُفْهَمُ أنَّ مقصودَ الكلام هو المبالغةُ في تصويرِ فَرْطِ خَوفِهم من استماع الصاعقة.

ويردُّ الآلوسيُّ على ابن مالك وأتباعه، الذينَ يَرَوْنَ المُبالغةَ في نِسْبَة الجَعْل للأصابع لا في الأصابع نفسِها، بأنَّ الذي يتبادَرُ إلى الذهن أنَّ كُلَّ الأصابع أُدْخِلَتْ في الأُذُن؛ قبل النظرِ إلى القرينة العقليَّة التي تدلُّ على أنَّ هذا مُحال، وإنما مقصودُه المبالَغة. وإذن فالوجهُ الأَوْلى بلاغةً عندَ الألوسيِّ هو القولُ بالمجازِ اللغويِّ هنا.

وكلامُ الآلوسيِّ وترجيحُه هنا مُسْتَقًى من كلامِ الشهاب الخفاجي، الذي ردَّ على مَنْ يقولُ بالمجاز العقليِّ في الآية بقولِه: "أقولُ: الذي غَرَّهُ في هذا قولُ بعضِ أهلِ المعاني إنَّ المجاز المُرْسَلَ لا يُفيدُ مُبالَغَةً كالاستعارة، وهو غيرُ مُسَلَّمٍ عندَ العلَّامة؛

(72) الآلوسي، روح المعاني (ج21/360-361).

(73) الآلوسي، روح المعاني (ج1/483).

لتصريحِهم بخلافِه في مواضعَ من (الكشَّاف)، وبه نَطَقَتْ زُبُرُ المتقدِّمين. ولَو لَمْ يكُنْ كذلك، كانَ العُدولُ عن الحقيقةِ في أمثالِه عَبَثًا لا يَحُومُ مِثْلُه حَوْلَ حِمَى التنزيل، ويكفي في المبالغة تبادُرُ الذهنِ إلى أنَّ الكُلَّ أُدْخِلَ في الأُذُنِ؛ قبلَ النظر للقرينة، كما لا يَخْفَى على ذي بَصيرةٍ نَقَّادَة، وفِطْنَةٍ وَقَّادَة"[74].

المثالُ الرابع:

قال الآلوسيُّ في تفسير قولِه تعالى: ﴿وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [الأنعام: 10]: "والكلامُ على حذف مُضاف، أي (فأحاطَ بهم وَبالُ استهزائِهم) أو (وَبالُ الذي كانوا يستهزؤونَ به). وقد يقال: لا حاجةَ إلى تقدير مُضاف، وفي الكلام إطلاقُ السَّبَبِ على المُسَبَّبِ؛ لأنَّ المُحِيطَ بهم هو العذابُ ونحوُه، لا الاستهزاءُ ولا المُسْتَهْزَأُ به، لكنْ وُضِعَ ذلكَ موضعَه مُبالِغَةً. وقيل: إنَّ المراد من الذي كانوا يستهزؤون به هو العذابُ الذي كان الرسلُ يُخَوِّفونَهُم إيَّاه، فلا حاجةَ إلى ارتكاب التجَوُّزِ السابق أو الحذف. وقد اختارَ ذلكَ الإمامُ الواحدي. والاعتراضُ عليه بأنَّه (لا قَرينةَ على أنَّ المراد بالمُسْتَهْزَأ به هو العذابُ، بلِ السياقُ دليلٌ على أنَّ المُسْتَهْزَأَ بهم الرسلُ عليهم الصلاة والسلام) يَدْفَعُهُ أنَّ الاستهزاءَ بالرسل عليهم الصلاة والسلام مُسْتَلْزِمٌ لاستهزائِهم بما جاؤوا به وتوعَّدُوا قومَهم بنزوله، وأنَّ مِثْلَهُ لظهوره لا يَحتاجُ إلى قَرينة.

ومن الناس مَنْ زَعَمَ أنَّ {حاقَ بِهِم} كنايةٌ عن إهلاكهم، وإسنادُه إلى ما أُسْنِدَ إليه مَجازٌ عَقْلِيٌّ، من قَبِيل (أَقْدِمَنِي بَلَدَكَ حَقٌّ لي على فلان)؛ إذ من المعلوم من مذهب أهل الحقِّ أنَّ المُهْلِكَ ليس إلا اللهُ تعالى، فإسنادُه إلى غيره لا يكون إلا مجازًا. وأنتَ تعلمُ أنَّ الحَيْقَ الإحاطة، ونِسْبَتُها إلى العذاب لا شُبْهَةَ في أنَّها حقيقة، ولا داعيَ إلى تفسيره بالإهلاك وارتكاب المجاز العقلي. ولعلَّ مُرادَ مَنْ فَسَّرَ بذلك بيانُ مُؤَدَّى الكلام ومجموعِ مَعناه. نَعَمْ إذا قلنا: إنَّ الإحاطة إنما تكونُ للأجسام دون المعاني، فلا بُدَّ من ارتكاب تَجَوُّزٍ في الكلام على تقدير إسنادِها إلى العذاب، لكنْ لا على الوجه الذي ذَكَرَهُ هذا الزاعمُ كما لا يَخْفَى"[75].

في هذه الآية مسألتانِ مُتَّصِلَتانِ بالمجاز وقرينتِه وَفْقَ تفسير الآلوسي، وبيانُهما على النحو الآتي:

المسألةُ الأولى: ذكرَ الآلوسيُّ في المقصود من قوله تعالى: {مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ} ثلاثةَ وجوه، الوجه الأول: أنَّ في الآية حذفًا، والتقدير: (فأحاطَ بهم وبالُ استهزائهم)، أو (وبالُ الذي كانوا يستهزئُون به). والوجهُ الثاني: أنَّ في الآية مجازًا مُرْسَلًا علاقتُه السببيَّة، حيث أُطْلِقَ السببُ على المُسَبَّب؛ إذ قيل (مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) وهم الأنبياءُ والرسلُ عليهم الصلاة والسلام، والمرادُ العذابُ على سبيل المجاز. والوجهُ الثالث: أنَّ الشيءَ الذي كانوا يستهزؤون به ويسخرونَ منه هو العذابُ نفسُه، لا الأنبياءُ والرُّسُل، ولا حاجة إذَن إلى ارتكاب المجاز المرسَل أو الحذف. وهذا قولُ الواحدي.

والآلوسيُّ يُورِدُ اعتراضًا على قولِ الواحدي، وهو أنَّه (لا قَرينةَ على أنَّ المراد بالمُسْتَهْزَأ به هو العذابُ، بلِ السياقُ دليلٌ على أنَّ المُسْتَهْزَأَ بهم الرسلُ عليهم الصلاة والسلام)، ثُمَّ يُجيبُ على هذا الاعتراض بأنَّ القَرينةَ هاهُنا معنويَّةٌ حاليَّة؛ إذ إنَّ الاستهزاءَ بالرُّسل يستَلْزِمُ الاستهزاءَ بكلِّ ما جاؤوا به، ومن ذلك العذاب. وهذا لوُضوحِه –وَفْقَ كلامِ الآلوسيِّ– لا يحتاجُ لقرينة لَفْظِيَّة[76].

المسألة الثانية: يذكُرُ الآلوسيُّ أنَّ بعضَ الناس[77] يزعُمُ أنَّ في الآية مجازًا عقليًّا؛ بناءً على تفسير (الحَيْقِ) بالإهلاك، فإسنادُ (حاقَ) بمعنى (أهلَكَ) إلى (مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) ليس إسنادًا حقيقيًّا، والقَرينةُ عليه أمرٌ عقلي، ومُفادُه أنَّ المُهْلِكَ ليس إلا اللهُ تعالى؛ فإسنادُه إلى غيره لا يكون إلا مجازًا.

(74) الشهاب الخفاجي، عناية القاضي وكفاية الراضي (حاشية الشهاب على البيضاوي) (ج1/618).

(75) الآلوسي، روح المعاني (ج8/59–60).

(76) ينظر: الآلوسي، روح المعاني (ج8/59–60).

(77) لا يصرح الآلوسي من هذا الزاعم.

لكنَّ الآلوسيَّ يرى أنَّ ارتكابَ هذا المجاز لا حاجةَ إليه؛ لأنَّ (الحَيْقَ) معناهُ الإحاطة، ونِسْبَةُ الإحاطةِ إلى العذاب نِسْبَةٌ حقيقيَّة. على أنَّ الآلوسيَّ يرى في الآية مجازًا عقليًّا آخَرَ بقرينة أخرى، وبيانُه أننا إذا قُلْنا إنَّ الإحاطَةَ خاصَّةٌ بالأجسامِ دونَ المعاني، فإسنادُها إلى العذاب ليس إسنادًا حقيقيًّا، بل هو مجازٌ عقليٌ، وقَرينَتُه كَوْنُ الإحاطةِ للأجسامِ فقط[78].

المثالُ الخامس:

قال الآلوسيُّ في تفسير قولِه تعالى: {وما كانَ الله لِيُضيعَ إيمانَكُمْ إنَّ اللهَ بالناس لرؤوفٌ رحيم} [البقرة: 143]: "(وَما كانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إيمانَكُمْ) أي صلاتَكم إلى القِبْلَة المنسوخة؛ ففي الصحيح أنَّه لمَّا وُجِّهَ رسولُ الله صلى الله تعالى عليه وسلم إلى القِبْلَة، قالوا: يا رسولَ الله، فكيفَ بالذين ماتُوا وهم يُصَلُّونَ إلى بيت المقدس؟ فنزَلَتْ[79]. فالإيمانُ مجازٌ من إطلاق اللازم على مَلْزُومه، والمَقامُ قَرينة. وهو التفسيرُ المَرْوِيُّ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وغيرِه من أئمَّة الدين، فلا معنى لتَضْعِيفه كما يَحْكِيهِ صنيعُ بَعْضِهم[80]. وقيل: المرادُ ثباتُكم على الإيمان أو إيمانُكم بالقِبْلَة المنسوخة"[81].

ذكرَ الآلوسيُّ في المراد بـ(إيمانَكُم) في هذه الآية ثلاثةَ أقوال، الأوَّل: صلاتُكم إلى القِبْلَةِ المنسوخة، والثاني: ثباتُكم على الإيمان، والثالث: إيمانُكم بالقِبْلَةِ المنسوخة. ورجَّحَ القولَ الأوَّل مُستَدِلًّا بسبب نزول الآية، الذي يُفيدُ تساؤُلَ الصَّحْبِ الكرام رضي الله عنهم عمَّنْ ماتَ قبلَ أنْ تُحَوَّلَ القِبْلَة، كيفَ شأنُ صَلَواتِهم التي أدَّوْها متوجِّهينَ إلى بيتِ المقدس؟

ويجعلُ الآلوسيُّ سببَ النزولِ هذا قَرينةً مَقاميَّة على أنَّ كلمةَ (إيمانَكُم) في الآية مَجازٌ مُرْسَلٌ علاقتُه اللازِميَّة، من باب إطلاق اللازم وإرادةِ الملزوم؛ فاللازمُ هو الإيمان، والمَلْزومُ هو الصلاة، والصلاةُ لا تصحُّ بدونِ إيمان، فكانَ معنى (إيمانَكم) في الآية صلاتَكم إلى بيت المقدس.

والعلماءُ يَعُدُّونَ أسبابَ نزول الآيات، ومناسباتِها من القرائن المَقاميَّة والحاليَّة[82]، ولهذا قال الآلوسيُّ هنا: "والمَقامُ قرينَة"، وجَعَلَ هذه القرينةَ سببًا في ترجيح القولِ الأوَّل في تفسير الآية، واستنكَرَ الإشارةَ إلى تضعيفِه من بعضِ المفسِّرين؛ فهو مَجازٌ قَرينتُه واضِحَةٌ لائحَة.

وهكذا يجعلُ الآلوسيُّ قرينةَ المجاز عُدَّتَه في تعيينِ المعنى المراد في الآيات التي يُفَسِّرُها، وفي الترجيح بينَ أقوال المفسِّرين المختلفة، وحيثُ غابَتْ هذه القرينة أو بَعُدَتْ دلالتُها يقضِي الآلوسيُّ بحملِ الكلامِ على حقيقتِه المُتَبادَرة، ويأبَى حملَه على مجازٍ لم تقُمْ عليه قَرينتُه الكافية.

الخاتمة

في ختامِ هذا البحث، يُسَجِّلُ الباحثانِ أهمَّ النتائج التي تمَّ التوصُّلُ إليها:

أولًا: إنَّ اشتراطَ القرينةِ في المجاز بأنواعِه المختلفة أمرٌ مُتَّفَقٌ عليه بينَ البيانيِّين والأصوليِّينَ والمفسِّرين، ولذلك وَضَعُوا قَيْدَ القَرينةِ في تعريف المجاز، بوصفِه عنصرًا أساسيًّا وضروريًّا؛ من أجل تمييز الحقيقة من المجاز، والتفريقِ بينَ المجاز وقولِ الجاهل والكَذِب.

---

[78] ينظر: الآلوسي، روح المعاني (ج60/8).

[79] ينظر: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التفسير، باب قولِه تعالى: {سيقولُ السفهاءُ من الناس}، حديث رقم(4486)، (ج60/8).

[80] لعلَّه يَقْصِدُ بـ(بعضِهم) أبا السعود، الذي أوردَ هذا القولَ بصيغة التمريض (قيلَ)، فقال: "(وَمَا كَانَ الله لِيُضِيعَ إيمانكم) أي ما صحَّ وما استقام له أن يُضيعَ ثباتَكم على الإيمان، بل شكرَ صنيعَكم وأعدَّ لكم الثوابَ العظيمَ. وقيل: إيمانَكم بالقِبلة المنسوخةِ وصلاتَكم إليها؛ لما رُوِيَ أنه عليه السلام لما توجّه إلى الكعبة قالوا كيف حالُ إخوانِنا الذين مَضَوْا وهم يصلون إلي بيت المقدس؟ فنزلت." أبو السعود، إرشاد العقل السليم (ج174/1).

[81] الآلوسي، روح المعاني (ج406/1).

[82] ينظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (ص376).

ثانيًا: إنَّ قرينةَ المَجاز التي استدلَّ بها الآلوسيُّ رحمه الله قد تنوَّعَتْ بينَ اللفظيَّة وغيرِ اللفظيَّة، والمتَّصِلَة والمُنْفَصِلة، والحاليَّة والعَقْليَّة والعاديَّة.

ثالثًا: إنَّ تعيينَ قرينة المجاز في تفسير القرآن هو النقطةُ الفاصِلَةُ بينَ التأويل الصحيح المقبول والتأويل الفاسد المردود، وهو نقطةُ الاستناد التي يرتَكِزُ إليها المفسِّرُ في تأويله، وهي مُعْتَمَدُهُ في صَرْفِ كلام الله تعالى من الحقيقة إلى المجاز. وبفقدان القرينة يمكن أن تُحْمَلَ الحقائق على المجاز، فتنفتحَ أبوابُ التأويلات الباطلة. وفي الوقتِ نفسِه عدمُ اعتبارِها يُلْغِي المجازَ الذي يتطلَّبُه المعنى، ومن هنا تستبينُ وظيفةُ القرينة في حفظ الدارسين عن الإفراط والتفريط في شأنِ المجاز.

رابعًا: إنَّ تعيينَ قرينة المجاز له عِدَّةُ طُرُق، منها التصريحُ بالقرينة والتنصيصُ عليها، ومنها التلميحُ بها، ومنها الإشارةُ الخفيَّةُ إليها؛ بناءً على المُسَلَّمات العلميَّة المعروفةِ بينَ العلماء.

خامسًا: إنَّ المفسِّرَ قد يسكُتُ عن تعيينِ قرينةِ المجاز أحيانًا؛ استغناءً بظهورِها، ويكتفي بالتنصيص على المجاز في الآية الكريمة، مع بيانِ المعنى بناءً على ذلك، فيُفْهَمُ من سياقِ كلامِه الأمرُ الصارفُ عن الحقيقة.

سادسًا: إنَّ هناك علاقةً وثيقةً بين نَصْبِ القرينة والتأويل والتفسير؛ إذْ إنَّ المفسِّرَ يبحث عن دلالة القرآن على المعنى، ويطلب ما يؤول إليه الكلام، فَيُبَيِّنُ المجازات في القرآن ويؤوِّلُها، ويتَّضِحُ وَجْهُ حمل الآية على المجاز وقرينتُها من خلال تأويله.

سابعًا: إنَّ قضيَّة قرينة المجاز وتعيينِها غيرُ محصورةٍ في المسائل اللُّغَويَّة والبلاغيَّة فقط، بل لها أبعادٌ مختلفة، وهي ليست شرطًا لصحَّة المجاز فقط، بل هي أيضًا مُرَجِّحَةٌ في تعيين الفنِّ البلاغيّ؛ فمثلًا إذا اختلفت الآراءُ بين المجاز والكناية، أو بينَ الاستعارة والمجاز المرسل والمجاز العقلي، كانَ للقرينة أثرُها في التعيين والترجيح.

التوصيات:

يُوصي الباحثانِ في ختامِ هذه الدراسة بما يأتي:

1. البحث في ثنايا كلام المفسِّرين عن الضوابط التي تضبِطُ اجتهادَ المفسِّر في تعيين قرينة المجاز.
2. عقدُ المُقارَنات بينَ مُفَسِّرَينِ أو أكثرَ؛ لبيانِ طرائقِهما في تعيين قرينة المجاز، وتفسيرِ الآية على أساسِه.
3. تخصيصُ دراسات مستقلَّة لموضوع (قرينة المجاز) في مجال تفسير القرآن خصوصًا؛ لضَبْطِ هذا الجانب ضَبْطًا مُحْكَمًا، وسدِّ الباب أمامَ التأويلات الفاسدة والمنحرفة للآيات الكريمة.

والحمدُ لله الذي بنعمته تتمُّ الصالحات.

المصادر والمراجع

الآلوسي، أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله. (2015م). *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. تحقيق: ماهر حبوش وآخرين، ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة.

الآلوسي، أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبد الله. (1324هـ). *غرائب الاغتراب ونزهة الألباب*. بغداد: مطبعة الشابندر.

الآلوسي: محمود شكري. (1930م). *المسك الأنفر*، مطبعة الآداب.

الأثري، محمد بهجة. (1345هـ). *أعلام العراق*. المطبعة السلفية.

الأزهري، محمد بن أحمد بن الهروي. (2001م). *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الأسطل، محمد قاسم. (2004م). *القرينة عند الأصوليين وأثرها في فهم النصوص* (رسالة الماجستير غير منشورة). الجامعة الإسلامية– غزة، فلسطين.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. (1987م). *الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه*. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. د.ط. بيروت: دار ابن كثير.

البدري، علي. (1948م). *علم البيان في الدراسات البلاغية*. ط2. القاهرة: د. ن.

التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين، العلامة. (د. ت). *شرح التلويح على التوضيح*. د.ط. مصر: مكتبة صبيح.

التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، سعد الدين، العلامة. (2007م). *المُطَوَّل شرح تلخيص مفتاح العلوم*. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.

التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي. (1996م). *كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، (ترجمة: عبد الله الخالدي). تحقيق: علي دحروج. ط1. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان. (1424 هـ). *كتاب الحيوان*. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.

الجامي، نور الدين عبد الرحمن، (د.ت). *الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب*. تحقيق: الدكتور أسامة طه الرفاعي. د.ط. د.م.

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. (1991م). *أسرار البلاغة*. تحقيق: محمود محمد شاكر، ط1، جدة: دار المدني.

الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد بن علي. (1403هـ -1983م). *التعريفات*. بيروت: دار الكتب العلمية.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي. (1407هـ - 1987م). *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط4. بيروت: دار العلم للملايين.

الخيمي، محمد. (2010م). *القرينة عند الأصوليين*. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي. (1987م). *جمهرة اللغة*. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. ط1. بيروت: دار العلم للملايين.

الدسوقي، محمد بن عرفة. (1937م). *حاشية الدسوقي على شرح السعد (ضمن شروح التلخيص)*. مصر: دار إحياء الكتب العربية.

الذهبي، محمد السيد حسين، *التفسير والمفسرون*. القاهرة: مكتبة وهبة.

الرازي، محمد بن أبي بك، زين الدين أبو عبد الله. (1420هـ / 1999م). *مختار الصحاح*. تحقيق: يوسف الشيخ محمد. ط5. بيروت: المكتبة العصرية.

الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين (1418هـ - 1997م)، *المحصول*، تحقيق: طه جابر فياض العلواني. ط3. د. م. مؤسسة الرسالة.

الرازي: أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين. (1420 هـ) *مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)*. ط3. بيروت: دار إحياء التراث.

الرماني، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله. (1976م). *النكت في إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)*. تحقيق: محمد خلف الله، محمد زغلول سلام. ط3. مصر: دار المعارف.

الزحيلي، وهبة بن مصطفى. (1418هـ). *التفسير المنير*. ط2، دمشق: دار الفكر المعاصر.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. (1376هـ - 1957م). *البرهان في علوم القرآن*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1. د. م. : دار إحياء الكتب العربية.

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. (1419هـ – 1998م). *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. د. ط. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

السامرائي، مهدي صالح. (2015م). *المجاز في البلاغة العربية*. ط1. دمشق: دار ابن كثير.

السبكي، أحمد بن علي بن عبد الكافي. (1937م). *عروس الأفراح (ضمن شروح التلخيص)*. مصر: دار إحياء الكتب العربية.

أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى. (2009م). *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. ط3. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي. (2011م). *مفتاح العلوم*. تحقيق: عبد الحميد الهنداوي. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.

الشهاب الخفاجي، أحمد بن محمد بن عمر. (1997م). *عنايةُ القاضي وكفاية الراضي (حاشية الشهاب على البيضاوي)*. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

شرشر، محمد حسن. (د. ت.). *لباب البيان*. ط2. د. م. د. ن.

الشريف، تيسير عباس محمد. (2011م). *القرينة في البلاغة العربية دراسة بيانية*. ط1. الأردن: عالم الكتب الحديث.

الصابوني، محمد علي. (1997م). *صفوة التفاسير*، ط1، القاهرة: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع.

الصبان، محمد بن علي. (2001م). *الرسالة البانية (ضمن حاشية عليش على الرسالة البيانية)*. تحقيق: أحمد فريد المزيدي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي. (1420هـ). *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط1. د. م. مؤسسة الرسالة.

عباس، فضل حسن. (2009م). *البلاغة فنونها وأفنانها (علم البيان والبديع)*. ط12. الأردن: دار النفائس.

عبد الحميد، محسن. (1969م) ، *الآلوسي مفسرا*. بغداد: مطبعة المعارف.

العصام الإسفراييني، إبراهيم بن محمد بن عرب شاه. (د. ت.). *الأطول شرح تلخيص المفتاح*. د. ط. إستنبول: آستانة.

العصام الإسفراييني، إبراهيم بن محمد بن عرب شاه. (2015م). *الرسالة العصامية لحل دقائق السمرقندية*. تحقيق مصطفى شيخ مصطفى. ط2. بيروت: المكتبة الهاشمية.

العك، خالد بن عبد الرحمن. (1986م). *أصول التفسير وقواعده*. بيروت: دار النفائس.

عوني، حامد. (2012م). *المنهاج الواضح للبلاغة*. ط1. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

الغول، عشرى محمد. (2016م). *المجاز في التراث العربي*. د. ط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين. (1399هـ – 1979م). *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. د. م. دار الفكر.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري (د. ت.). *كتاب العين*. تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي. د. م. : دار ومكتبة الهلال.

فيود، بسيوني عبد الفتاح. (1998م). *علم البيان دراسة تحليلية لمسائل البيان*. ط2. القاهرة: مؤسسة المختار ودار المعالم الثقافية.

القالش، ضياء الدين. (2011م). *القرائن في علم المعاني (رسالة الدكتوراه)*. جامعة دمشق، دمشق.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. (د. ت.). *تأويل مشكل القرآن*. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. د. ط. بيروت: دار الكتب العلمية.

القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب. (2006م). *الإيضاح في علوم البلاغة*. تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي. ط1. الرياض: مكتبة المعارف.

القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الخطيب. (2009م). *التلخيص في علوم البلاغة*. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية.

المبارك، محمد بن عبد العزيز. (2005م). *القرائن عند الأصوليين* (رسالة دكتوراه غير منشورة). جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الإفريقي. (1414هـ). *لسان العرب*. ط3. بيروت: دار صادر.

الهاشمي، أحمد بن إبراهيم بن مصطفى. *جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع*. بيروت: المكتبة العصرية.

ابن يعقوب المغربي، أبي العبّاس أحمد بن محمّد بن محمّد. (1937م). *مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح (ضمن شروح التلخيص)*. مصر: دار إحياء الكتب العربية.

قائمة المراجع المرومنة:

‘Abbas, F. H. (2009). *Al-Balaghah Fununuha wa-Afnanuha ‘Ilm al-Bayan wa-al-Badi‘*. (In Arabic). ‘Amman: Dar al-Nafa’is lil-Nashr wa-al-Tawzi‘.

‘Abdolhamed, M. (1969). *al-Alusi Mufesseran*. (In Arabic). Bagdad.

ad-Desouki, M. (1937). *Hashiya ad-Desouki ala‘ Sharh Sa‘ad.* (In Arabic). Egypt: Dar al-Ehya al-Kotob al-‘Arabiyya.

al-‘Isam, I. (2015). *ar-Resalah al-‘Isamiyya.* (In Arabic). Beirut, Lebanon: al-Maktaba al-Hashemeyya.

al-‘Isam, I. *al-Atwal Sherh Telhis al-Miftah.* (In Arabic). Istanbul: Asitane.

al-Ak, H. (2007). *Usul al-Tafsir wa Qawaiduhu*. (In Arabic). Beirut: Dar al-Nafa’is.

al-Alusi, M. (2015). *Ar-Ruh al-Ma‘ani fi Tafsiri-l-Qur‘ani-l-‘Azim wa Sab‘u-l-Mathani.* (In Arabic). (3rd ed.). Beirut, Lebanon: Al-Resalah Al-A‘lamiah Ltd. Publishers.

al-Alusi, M. (1324). *Garaib al-Igtirab*. (In Arabic). Bagdad.

al-Alusi, S. (1930). *al-Mask al-Azfar.* (In Arabic). Bagdad.

al-Asari, M. (1345). *A‘lam al-Iraq.* (In Arabic).

al-Astal, M. (2004). *Indication at Legal Theory and Its Effort on Textual Analysis*. (Unpublished Master’s Thesis). (In Arabic). The Islamic University of Gaza, Palestine.

al-Azhari, M. (2001). *Tahdhib al-lugha*. (In Arabic). (1st ed.). Beirut, Lebanon: Dar al-Ehya al-Turath al-'Arabi.

al-Badri, A. (1948). *ʿIlm al-Bayan fi’l-Dirasat al-Belagıyye*. (In Arabic). Cairo.

al-Bukhari, M. (1987). *al-Jaami‘ al-Sahih al-Musnad al-Mukhtasar min Umuri Rasooli-llahi wa Sunanihi wa Ayyaamihi*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar Ibn Katheer.

al-Farahidi al-Khalil ibn Ahmad. *Kitab al-‘Ayn*. (In Arabic). Dar Maktaba al-Helal.

al-Jahiz, A. *Kitab al-Hayavan (The Book of Animals)*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

al-Jami, N. *Al-Fawaed-Uz-Ziya‘iya*. (In Arabic).

al-Jurjani, A. (1991). *Asrar al-Balaghah* (The Secrets of Eloquence). (In Arabic). Jeddah: Dar al-Madani.

al-Jurjani S. (1983). *Tarifat*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

al-Khiyami, M. (2010). *Qarinah Ind al-Usuliyin*. (In Arabic). Damascus: Syria.

Al-Maghribi, I. Y.. (2003). *Mawahib al-Fattah fi Sharh Talkhis al-Miftah*. (In Arabic). Egypt: Dar al-Ehya al-Kotob al-'Arabiyya.

al-Mubarak, M. A. (2005). *Qarain Ind al-Usuliyin*. (Unpublished PhD Thesis). (In Arabic). Imam Muhammad ibn Saud Islamic University.

al-Razi, F. (1997). *Al-Mahsul fi 'Ilm al-Usul*. (In Arabic). Al-Resalah Publishers.

al-Razi, F. *Tafsir al-Kabir (The Great Commentary)*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Ehya al-Turath.

al-Razi, M. (1999). *Mukhtar as-Sıhah*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: al-Maktaba al-Assryya.

al-Rummani, A. (1972). *en-Nuket fî Iʿcazi'l-Kurʾan (Selassu Resaʾil fî I'cazi'l-Kurʾan)*. (In Arabic). Egytp: Dar al-Maaref.

al-Sakkaki, Y. (2011). *Miftah al-'Ulum*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

al-Shihab al-Khafadji, A. (1997). *'Inayet al-Qadi - Hashiya Al-Shihab ala' al-Baydawi*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

al-Subki, A. (1937). '*Arus Al-Afrah.* (In Arabic). Egypt: Dar al-Ehya al-Kotob al-'Arabiyya.

al-Tabari, M. (1999). *Tafsir al-Tabari (Commentary of al-Tabari)*. (In Arabic). Al-Resalah Publishers.

al-Taftazani, S. (2008). *Al-Mutawwal*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

al-Taftazani, S. *Sharh at-Talwih*. (In Arabic). Egypt: Dar Subaih.

al-Tahanawi, M. (1996). *Kashaf Estlahat Alfonoun*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Librairie du Liban Publishers.

al-Zamakhshari, M. (1998). *Al-Kashshaafʿan Haqaʾiq Ghawamid al-Tanzil*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Ehya al-Turath al-'Arabi.

as-Samarrai, M. (2015). *al-Majaz fee al-Balaga al-Arabiyya*. (In Arabic). Dar Ibn Katheer.

as-Sabban, M. (2001). *ar-Resalah al-Bayaniyyah*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

as-Sabuni, M. (1997). *Safwat Al-Tafasir*. (In Arabic). Cairo: Dar as-Sabuni.

as-Shareef, T. (2011). *Qarinah fee al-Balaga al-Arabiyya*. (In Arabic). Jordan: Alem al-Kotob al-Hadeth.

'Awni. (2018). *Al-Minhaj al-Wadih lil-Balaghah*. (In Arabic). Al-Qahirah: Al-Maktabah al-Azhariyah lil-Turath.

az-Zahabi, M. *al-Tafser ve'l-Mufessirun*. (In Arabic). Cairo.

az-Zarkashi, B. (1957). *Al-Burhan Fi 'Ulum Al-Qur'an*. (In Arabic). Egypt: Dar al-Ehya al-Kotob al-'Arabiyya.

az- Zuhaili, W. (1998). *Tafsir al-Muneer (The Enlightened Exegesis)*. (In Arabic). Cairo, Egypt: Dar al-Fikr.

Ebussuud, M. (2009). *Irshad Al-'Aql Al-Salim Ila Mazaya Al-Kitab Al-Karim*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Ehya al-Turath al-'Arabi.

Faiyud, B. (1998). *'Ilm al-Bayan: Dirasat Tahliliya li-Masa'il al-Bayan*. (In Arabic). Cairo: Mu'assasat al-Muhtar.

Ghul, ‘ M. (2016). *Al-Majaz fi al-Turath al-‘Arabi: Al-Mustalah wa-Tatawwur al-Mafhum*. (In Arabic). Cairo: Al-Hay’ah al-Misriyah al-‘Ammah lil-Kitab.

Hashimi, A. A. (2006). *Jawaher al-Balaga.* (In Arabic). Beirut, Lebanon: al-Maktaba al-Assryya.

Ibn Duraid, M. (1987). *Jamhara fi’l-Lugha*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Ilm Lil Malayin.

Ibn Faris, A. (1979). *Muʿcemu Mekayisi’l-Luga*. (In Arabic). Cairo, Egypt: Dar al-Fikr.

Ibn Manzur, M. M. (1993). *Lisan al-‘Arab*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar Sader.

Ibn Qutaybah, A. *Ta’wil Mushkil al-Qur’an*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

Jawhari, I. I. (1987). *Mu‘jam al-Sihah: Taj al-Lughah wa-Sihah al-‘Arabiyah*. (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Ilm Lil Malayin.

Qalish, D. A. (2013). *Al-Qara’in fi ‘Ilm al-Ma‘ani*. (In Arabic). Beirut: Dar al-Nawadir.

Qazwini, M. I. (2006). *Al- Idahu fi ‘Ulum al-Balaga: al-Ma‘ani wa-‘l-Bayan wa-‘l-Badi‘*. (In Arabic). Riyad: Maktabat al-Ma‘arif lit-nashr wa-t-tawzi’.

Qazwini, M. I. (2009). *Telhis fi ‘Ulum al-Balaga.* (In Arabic). Beirut, Lebanon: Dar al-Kotob al-Ilmiyyah.

Sharshar, M. *Lubab al-Bayan.* (In Arabic).