إقحام الشاهد القرآني في غير بابه البلاغي (الكناية أنموذجا)

د/ رضا العزب يوسف العزب

مدرس البلاغة بكلية الآداب جامعة دمياط

الملخص:

تتناول هذه الدراسة إشكالية تناسخ بعض الشواهد (القرآنية) وإقحامها في غير بابها البلاغي، ولا سيما في مبحث الكناية دون تمحيص أو تدقيق للسياق العام الذي وردت فيه، فنرى من يقرر قاعدة بلاغية، ثم يطول معه سفر الاستشهاد عليها؛ حتى يدخل تحتها ما يصح وما لا يصح، ومنهم من لا يكلف نفسه مزية التدقيق في مدى حجية الشاهد من عدمه؛ فيجعله أصلا في الاستشهاد به، ودعوى إلى الركون إليه. ويرجع سبب الاقتصار على الكناية إلى أنها من الفنون التي حملت بما لا تطيق بدافع الغلو في المجاز.

وقد اتضحت أسباب إقحام الشواهد القرآنية في غير بابها من خلال تحليل آراء البلاغيين وتفنيدها، وانتهت الدراسة إلى أنها تكمن في النظرة الجزئية للنص، وغض الطرف عن دور الأحاديث النبوية في صحة التفسير القرآني، والتطويع البلاغي للمعتقد، والغلو في الحمل على غير الظاهر، والحكم للأغرب على الأغلب، وللمجهول على المعلوم.

وعليه، فهذه الدراسة إعادة قراءة بعض الشواهد (القرآنية) في الكناية؛ لبيان مدى صحة الاستشهاد بها، وذلك من زوايا جديدة مضادة لبعض الرؤى القديمة في استنطاق الدلالات؛ كالنظرة الكلية وأثرها في شمولية التصور المعرفي للمعاني وراء حواشي الصيغ والصور، واستحضار النص المبين لما أجمل من الآيات، والإبقاء على الأصل ما لم ينهض بالخروج عليه دليل لا نزاع فيه، والركون إلى الأغلب المشهور؛ ولا سيما في مبحث الكناية التي تجعل الظرف الاجتماعي قرينة تدل على تصور المعنى الكنائي في السياق.

كلمات افتتاحية: الإقحام، الشاهد القرآني، البلاغة، الكناية، الأسباب.

المقدمة

الحمد لله الذي خلق كل شيء بقدر، وأودع في خلقه عظيم الحكم والعبر، والصلاة والسلام على خير البشر، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد،

فإن التخلص من سلطة تناسخ بعض الشواهد البلاغية ليس بالأمر الهين؛ لأنه يحتاج إلى إعادة قراءتها في ضوء السياق الذي وردت فيه، والملابسات المحيطة به، والقواعد البلاغية الملائمة لها؛ لبيان مدى حجيته في الاستشهاد؛ وهذا مما يفتقر إلى عمق التحليل، ودقة التصور، والتتبع والاستقراء للقواعد الكلية، والشواهد الجلية على صحتها؛ ليتم إدراك العلوم على حقيقتها، "فالشاهد جزء لموضوع القاعدة يصلح لإثباتها؛ ولذا قيل: الشاهد أخص، وقد يكون من التنزيل أو كلام من يوثق بعربيته" (عصام الدين الحنفي، 2001م، 151/1).

ولا شك في أن أعظم شواهد الحق وأجلها هو القرآن؛ لقوله تعالى: **(لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ)** [فصلت: 42]، ومع إدراكي لما يورثه التقول على الله بغير علم من الخسران جنحت إلى تتبع الشواهد القرآنية في مبحث الكناية للوقوف على مدى صحة الاستشهاد بها في ضوء السياق الذي وردت فيه، والظرف الذي يحيط بها، ومدى انطباق القاعدة على الشاهد، ومن ثم جعلته بعنوان: **إقحام الشاهد القرآني في غير بابه البلاغي" الكناية أنموذجا"**.

ويرجع سبب الاقتصار على الكناية إلى أنها من الفنون التي حُمِّلت بما لا تطيق بدافع الغلو في المجاز، كما أنها من الأبواب التي كثر النزاع في بعض شواهدها، وقد ساعدني على استيعاب قضية الإقحام من حيث التعمق فيها ما اضطلعت عليه في الموروث البلاغي القديم والحديث من اختلاف في الشواهد ما بين غلبة التكرار أو الاعتراض، وتعد هذه الدراسة شكلا من أشكال إعادة قراءة الشاهد البلاغي في ضوء الرؤية الكلية للنص، وما يقرره البلاغيون من قواعد وأصول.

ويكتسب البحث قيمته في ضوء معالجته لإشكالية موضوعه؛ وهي: تناول البحث لاتجاهين متضادين في تأويل الشاهد القرآني؛ الأول يجنح إلى حمل بعض الشواهد على خلاف الظاهر في مبحث الكناية، والثاني يعزز من دلائل الإبقاء على الأصل، وعلى الباحث استقراء الأسباب، والآراء وتحليلها؛ لبيان مدى صحة الاحتجاج.

وتكمن أهداف الدراسة فيما يلي:

الأول: محاولة دراسة الشاهد القرآني في باب الكناية لمعرفة وشائج القربى والانسجام بين القاعدة، والسياق، والشاهد ، والرؤى البلاغية.

الثاني: مناقشة آراء البلاغيين والمفسرين وتحقيقها من حيث القبول والرفض؛ مع تفنيدهما.

الثالث: استقصاء جميع الشواهد المقحمة في الكناية في الموروث البلاغي، وتحليلها؛ للوقوف على أسباب الإقحام.

وتتخذ الدراسة من المنهج الوصفي التحليلي معينا في مناقشة آراء البلاغيين والمفسرين حول الشاهد في مبحث الكناية. ومتى أمكنني الدليل وأسعفتني الحجة عنيت بتحقيق الآراء وتفنيدها.

وبدون أن يجرنا البحث إلى الإطناب جنحت إلى الإيجاز متى أمكنني المقام؛ فجاء البحث بعون الله تعالى في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين: فأما التمهيد فموجز بضبط مصطلح الإقحام، ووجه إيثاره على غيره من المصطلحات.

وأما المبحث الأول؛ فقد جعلته عن الوقوف على أسباب الإقحام. وجاء المبحث الثاني عما أقحم في الكناية وليس منها.

وأرجو من الله أن يفتح لنا بابا من الفهم من دخله كان آمنا، والحمد لله رب العالمين.

تمهيد:

لم يغب عن بعض البلاغيين القدامى بيان المخالفة في إقحام شيء من التطبيق البلاغي أو التمثيل بالشاهد القرآني والشعري في غير بابه؛ فقد يقع للمتأمل في بعض كتبهم إشارات من الاختلاف بين القاعدة والتطبيق، فنرى من يقرر قاعدة بلاغية، ثم يطول معه سفر الاستشهاد عليها؛ حتى يدخل تحتها ما يصح وما لا يصح، ومنهم من لا يكلف نفسه مزية التدقيق والنظر في مدى حجية الشاهد من عدمه؛ حتى إننا لنجد بعض الشواهد؛ كالفلك الدائر والمثل السائر في التطبيق عند جمع من البلاغيين دون تعليق أو تحليل ...، ومنهم الناقد المدقق الذي لا يعدم الباحث البغية في صرير قلمه على الصفحات.

وعلى هذا؛ يعظم الوقوف على الأسباب المؤدية إلى تناسخ الشواهد وإقحامها، وتأمل بعض الشواهد القرآنية التي تناولها البلاغيون؛ ولاسيما في باب الكناية للتدقيق في مدى حجيتها على الاستشهاد.

أولا: الإقحام لغة واصطلاحا:

إن قيمة المصطلحات في العلم كقيمة الروح في الجسد، وبضبطها تتضح حقائق العلوم، ويقوي تصورها في الأذهان، ويعظم بقاؤها؛ لأن "لكل علم اصطلاحا خاصا به، إذا لم يعلم بذلك لا يتيسر للشارع فيه الاهتداء إليه سبيلا، وإلى انفهامه دليلا" (التهانوي، 1996م، 1/1).

أ- الإقحام لغة:

مدار الإقحام في اللغة على عدم الروية والتثبت، قال ابن مَنْظُور: "وقحم الرجل في الأمر يقحم قحوما، واقتحم وانقحم؛ وهما أفصح: رمى بنفسه فيه من غير روية... كما في حديث عائشة: أقبلت زينب تقحم لها؛ أي: تتعرض لشتمها وتدخل عليها فيه كأنها أقبلت تشتمها من غير روية ولا تثبت، ويرد بمعنى: الإرسال في عجلة" (ابن منظور، 1990م، مادة: قحم، 463/12، 464، 465. ابن فارس، 1994م، 876، الزمخشري، 1992م، مادة: قحم، 494). وهذا من شأنه أن يفضي إلى الخطأ، وكذلك يأتي ويراد منه "إيقاع النفس في الشدة؛ كما في الحديث: **"أنا آخِذٌ بحُجَزِكُمْ عن النَّار وأنْتُمْ تَقْتَحِمُونَ فيها؛ أي: تَقَعُونَ فيها"** (ابن منظور، 464/12. البخاري، 2002م، 1613، رقم:6483).

ونقل ابن مَنْظُور اختلاف استعمالها؛ فقال: "إنما جاءت قحم في الشعر وحده. وفي الحديث: أقحم يا بن سيف الله، وقال الأزْهَري: وفي الكلام العام اقتحم" (ابن منظور: 464/12. الزبيدي، 17/9، 18). وما يك من أمر فغاية الإقحام عدم التأمل والتفكر في الأمور، وحينئذ تقع النفس في الشدة.

ب- الإقحام اصطلاحا:

بالتتبع والاستقراء لمصطلح الإقحام في الموروث البلاغي نجد أن أول إشارة إليه كانت في قول بِشْرِ بن المُعْتَمِر: "وتجد اللفظة لم تقع موقعها ولم تصر إلى قرارها وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها، والقافية لم تحل في مركزها وفي نصابها ولم تتصل بشكلها، وكانت قلقة في مكانها، نافرة من موضعها؛ فلا تكرهها على اغتصاب الأماكن والنزول في غير أوطانها" (الجاحظ، 1423هـ، 137/1، 138)، وفيه يؤكد بشر أن الإقحام قد يرد في النثر والشعر بوضع اللفظة أو القافية في غير موضعها؛ مما يعني أن للفظة قرارا في الموطن الذي تقع فيه، يعززه ما قبلها وما بعدها، فإن أكرهت على غير ذلك فقد أقحمت؛ أي: أرسلت على غير روية.

وقد ورد الإقحام عند النحاة مرادفا للحشو، واللغو، والزيادة، والإلغاء (الفراهيدي، 1985م، 288. سيبويه، 1988م، 316/1. ابن يعيش، د.ت، 128/8)؛ لكنها الزيادة التي لا طائل تحتها (الشريف الجرجاني، 19955م، 50)، فإن أقيم بها الوزن فمحمودة (أبو هلال العسكري، 1998م، 48)، وقال ابن سِنَان: "عيب فاحش في هذه الصناعة" (ابن سنان الخفاجي، 1982م، 152)، فإن كانت الزيادة أفضل من تركها فهو التتميم، وإن كانت لإفادة معنى زائد على الأصل فهو الاحتراس (القيرواني،2000م، 2/ 114. بتصرف)، وهما من محاسن البديع. وأرى أن كل ما ذُكر لفائدة لا يعد زائدا؛ لأنه لا يقوم بهذه الفائدة غيره حتى يُستغنى عنه. وناقش الدكتور خالد بن عبد الكريم ظاهرة الإقحام في التراكيب اللغوية في بحث جم النفع في بابه (ابن عبد الكريم، 2001م).

وبهذا كله يتضح أن ما زاد ولا فائدة منه فهو مقحم، ولا يقتصر هذا على النص؛ وإنما يتعدى إلى القواعد التي ينضبط بها النص، والشواهد التي تعزز من تمكنها في العقل. وإقحام الشاهد هو عدم حجيته في الاستشهاد على القاعدة الصحيحة؛ لعدم تطابقهما في الإقناع بالمعنى الذي سيق من أجله. كأن يُقْحَم في المجاز ومبناه على الحقيقة؛ للاستشهاد على قاعدة أو مبحث بلاغي معين.

ج- وجه إيثار الإقحام على غيره من المصطلحات:

ليس يخفى على من تأمل في المعاجم ما لدلالة الإقحام من أثر في عدم غلبتها على مصطلح الزيادة في الموروث النحوي، وندرتها في البلاغي، حيث إنها تدل على العجلة وعدم الروية والتثبت، ومن ثم وجد كثير من العلماء حرجا في استعمالها، ولاسيما في القرآن، فعدلوا عنها، ومن استعملها من النحاة فإنما أراد الزيادة، قال الزَّرْكَشِي: "أهل الصناعة يطلقون الزائد على وجوه: منها ما يتعلق به هنا، وهو ما أقحم تأكيدا؛ نحو: **(فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ)** **(إِنَّ اللَّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً)**، ومعنى كونه زائدا أن أصل المعنى حاصل بدونه دون التأكيد، فبوجوده حصل فائدة التأكيد، والواضع الحكيم لا يضع الشيء إلا لفائدة (الزركشي، 2014م، 3/ 73). وقد بين ابن سِنَان أثر ذِكر (ما) في الآيتين، فقال: "فأما زيادة (ما) فإن لها هنا تأثيرًا في حسن النظم وتمكينًا للكلام في النفس، وبعدًا به عن الألفاظ المبتذلة، فعلى هذا لا يكون حشوًا لا يفيد (الخفاجي: سر الفصاحة، 156، 157)، وممن استعمل الإقحام بمعنى الزائد الكِسَائِيّ، فقال: **(وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)** [البقرة الآية: 53] الواو مُقحمة، وهو نعت للكتاب" (الكسائي، 1998م، 70).

وليس مستغربا أن يعدل بعض النحاة والبلاغيين عن استعمال مصطلح من المصطلحات لحاجة يقتضيها السياق، فإن زالت الحاجة زال المنع، فلقد عدل سِيبَوَيْه عن البناء للمجهول إلى بناء الفعل لما لم يُسمَّ فاعله مع لفظ الجلالة، وعدل

السَّكَّاكِي عن المغالطة إلى الأسلوب الحكيم في القرآن، وعدل البلاغيون في خروج الأمر عن الأصل إذا قُصِد به الدعاء من قولهم: فعل أمر إلى دعاء تأدبا، ومثل هذا كثير.

وهذا إن مُنع من التركيب فلا يلزم منعه في الاستشهاد؛ لأن ما يُحترز منه في التركيب لا يلزم أن يعم الشواهد الدالة عليها في التطبيق والاصطلاح، فالشاهد في أي علم إن تطابق مع القاعدة الصحيحة في اللغة، والاعتبارات السياقية وإلا فهو مُقْحم. فلا يصح أن نقول في النحو: باب الحروف الناسخة، وجميع الشواهد أو بعضها من الأفعال الناسخة والعكس، وكذلك في البلاغة: باب القصر، وشواهده من الفصل، أو باب الكناية وشواهدها على الظاهر؛ وهلم جرا.

ولا تخلو بعض المصنفات البلاغية من الإشارة إلى التنبيه على ذلك؛ ليس في الكناية فحسب؛ وإنما في كثير من أبوابها؛ فمما أقْحِم في علم البيان من شواهد التشبيه والاستعارة – مثلا - قوله تعالى: **(ذَٰلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ ۖ لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ ۖ جَزَاءً بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ) [**فصلت: 28**]**. قال القَزْوِينِي: "ليس المعنى على تشبيه جهنم بدار الخلد إذ هي نفسها دار الخلد" (القزويني، 2003م، 216)، ويزيد الجُرْجَانِي الأمر وضوحا، فيقول: "وأما قوله تعالى في وصف الكفار **(لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ)**؛ فليس بتشبيه ولا استعارة، بل حقيقة؛ لأن النار لهم دار الخلد كما أن الجنة للمؤمنين كذلك"(محمد الجرجاني،1997م، 193).

ومما يؤكد إقحام الآية في غير بابها أن شرط التشبيه عند البلاغيين منعقد على المغايرة بين المشبه والمشبه به؛ كقولك: زيد كالأسد، فزيد مشبه بالأسد لا عينه. أما جهنم فهي دار الخلد، والشيء لا يُشبّه بعينه أو معناه. قال قُدَامَة: "إنه من الأمور المعلومة أن الشيء لا يشبه بنفسه، ولا بغيره، من كل الجهات، إذ كان الشيآن إذا تشابها من جميع الوجوه، ولم يقع بينهما تغاير ألبتة، فصار الاثنان واحدا، فبقي أن يكون التشبيه إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراك في معان تعمهما ويوصفان بها، وافتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما بصفتها، وإذا كان الأمر كذلك فأحسن التشبيه هو ما أوقع بين الشيئين اشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها، حتى يدني بهما إلى حال الاتحاد"(قدامة، 1962م، 122).

ومنه استشهاد بعض البلاغيين للتشبيه المقلوب بقوله تعالى: **(أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ) [**النحل:17**]** (الزمخشري، 2009م، 569، 570. السكاكي، 1987م، 344. القزويني، 2003م، 184)**.** ونص غيرهم على إقحام هذا الشاهد القرآني في غير بابه البلاغي**.**

قال السُّبْكِيّ: جَعْل عبادة الأوثان أصلا، وعبادة الله فرعا لا يتحقق مع ما حُكي عنهم في القرآن: **(مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ)** [الزمر: 3]، ويظهر من قول السُّبْكِيّ أن الاستشهاد بهذه الآية على التشبيه المقلوب يخالف ضابطه عند البلاغيين، وهو: جعل المشبه به فرعا والمشبه أصلا.

ويرى محمد الجُرْجَانِي أن هذه الآية ليست من التشبيه المقلوب في شيء، ومن عدها منه فهو موهوم؛ لثلاثة أسباب:

1- انتفاء وقوع التشبيه المقلوب في القرآن، فقال: "قلب التشبيه وإن كان من محاسن الكلام لِمَا قلنا؛ لكن لا يوجد في كلامه تعالى؛ لأن كلامه على وجه التحقيق لا على وجه المبالغة التي تُشْبِه الكذب" (محمد الجرجاني، 1997م، 171).
2- المنع من أن الكفار شبَّهوا، بل عبدوا من لا يخلق مكان من يخلق، وليس ذلك بتشبيه (محمد الجرجاني، 1997م، 172).

3- أن علة التقديم في الآية ليست كعلة التقديم في التشبيه المقلوب؛ لأن علة التقديم في التشبيه المقلوب هي المبالغة، وفى الآية التشريف- فقط- قال: "أما الباري تعالى فقد سلب التشبيه؛ لأنه استفهم على وجه الإنكار الذي هو في قوة السلب، وفرق بين التشبيه وسلبه، فإن التشبيه مشروط بكون وجه الشبه أظهر في المشبه به من المشبه، وسلبه لا يستلزم ذلك؛ لأنه ليس فيه شبه حتى يكون أظهر وأخفى، وحينئذ لا فرق بين التقديم والتأخير في سلب التشبيه؛ وإنما قدم من يخلق لشرفه فقط" (محمد الجرجاني، 1997م، 172).

وفي ضوء ما سبق يتبين لنا أن الآية ليست من التشبيه المقلوب في شيء؛ لعدة وجوه:

الأول: أن الرؤية الكلية للنص القرآني تقطع بأنهم عبدوا من لا يخلق ولم يشبهوا، لقوله تعالى حكاية عنهم: **(قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ)** [الشعراء:71]، وقوله تعالى: **(إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ۚ إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ ۖ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)** [العنكبوت:17]. والتشبيه يقتضي أن يكونوا قد عبدوا الله وعبدوا الأوثان، وهذا محال.

الثاني: لا شراكة بين المشبه والمشبه به في الخلق كي يصح الجمع في التشبيه وفق القاعدة؛ لأن الخلق من صفات الله وحده لا شريك له، واستحالته عقلا على الأصنام مما لا جدال فيه ألبتة.

الثالث: أن صحة ثبوت الصفة للطرفين في التشبيه من أصوله، وإذا ثبتت الصفة لله فلا يصح أن يقاس عليه من لا تثبت له الصفة.

الرابع: اشترط عبد القَاهِر الجُرْجَانِي لجواز عكس التشبيه ألا يكون التفاوت بين الطرفين شديدا مع قصد المبالغة من إلحاق الناقص في الصفة مع الزائد فيها (عبد القاهر الجرجاني، 1991م، 220)، وهذا المعنى لا يصح تطبيقه على الآية لانعدام تحقق صفة الخلق في الأوثان، ومن ثم فصفة الخلق ليست ناقصة في الأوثان بل منعدمة.

الخامس: الشواهد التي مبناها على نفي التشبيه لا تدخل في باب التشبيه لما في النفي والتشبيه معا من المناقضة (حمدان، 1413ه، 286، بتصرف).

السادس: المراد من الآية استنكار المساواة بين من يخلق ومن لا يخلق؛ لقوله تعالى: **(تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ)** [الشعراء:97]. وهذا دليل على انتفاء التشبيه في الآية.

يقول الدكتور على مير لوحي: "لا نحتاج إلى تكلف حمل التشبيه في الآية الكريمة على التشبيه المقلوب حسب زعم المخاطبين بالآية وهم المشركون؛ لأن الكلام ليس في مقام ترجيح أحد طرفي التشبيه، بل في مقام افتراض تسوية المخلوق بالخالق، والأصنام والأوثان برب العالمين ونفيها بالاستفهام الإنكاري؛ لقوله تعالى: **(أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ)** [الرعد: 16]، وقوله: **(أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لا يَخْلُقُ)**، وقوله بعد آية: **(وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لا يَخْلُقُونَ شَيْئاً وهُمْ يُخْلَقُون)** [النحل: 20]، وكذلك يقوّي ما ذكرناه قوله تعالى حكاية عن المشركين مخاطبين آلهتهم: **(تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ)** [الشعراء: 97] (ينظر: د. على مير لوحي: بلاغة التشبيه في القرآن،www.profvb.com بتصرف).

وغاية الأمر أن هذه إشارات في-علم البيان- عن عدم صحة الاحتجاج ببعض الشواهد في باب التشبيه والاستعارة، أوردتها للدلالة على عدم اقتصار الأمر على الكناية؛ وأما عن الكناية؛ فقد أفردت لها المبحث الثاني لمعالجة هذه الظاهرة.

المبحث الأول: أسباب إقحام الشاهد القرآني في غير بابه البلاغي:

لم تحظ شواهد العلوم ودلائل صحتها كما حظيت شواهد العربية من البحث، والتحليل، والتدقيق، والتأصيل، وذلك في جميع علومها، ولاسيما النحو والبلاغة والنقد؛ بل تجاوز الأمر النقد إلى نقد النقد، فأورثنا ذلك ثروة هائلة من الأخذ والرد العلمي، ولم يكن القول بالإقحام في بحثنا هذا على العموم؛ وإنما هي إشارات وتنبيهات؛ مبثوثة في تضاعيف الموروث البلاغي، يحسن للباحث تتبعها وتحليلها للوقوف على مدى صحة الاستشهاد بها، ومعرفة أسباب الإقحام، وقد أجملت هذه الأسباب على النحو التالي:

1- النظرة الجزئية: القراءة المبتورة.

ترد النظرة الجزئية في مقدمة الأسباب المؤدية للإقحام في البلاغة العربية؛ لأن أصل الانسجام بين القاعدة والشاهد مبناه على الإفهام، ولن يكون إلا بالقراءة الكلية للظروف والملابسات المحيطة بالنص سواء أقصر أم طال، ومن ثم لا ينبغي أن نغض الطرف عما لوحدة البيت الشعري في الاستشهاد من أنصار في الموروث البلاغي والنقدي القديم؛ كثَعْلَب، وقُدَامَة، وابن رَشِيق، وغيرهم، حتى بلغ الأمر بهم إلى أن جعلوه من معايير الجودة، ومن تجاوزه فقوله معيب وناقص، ومع إيماننا بأنها وحْدة مرهونة في خلدهم بتمام المعنى ليصح الإقناع والإمتاع، إلا أنها لا تصلح في كل شأن ومقام، أو بمعنى آخر لا يصح أن ينسحب هذا الكلام على القرآن ألبتة، وذلك لما يلي:

الأول: ارتباط النص القرآني بأسباب النزول التي لا تنفك عن سياقها العام والخاص في الفهم، وقد صنف الواحِدِيّ والسُّيُوطِيّ، وغيرهما في ذلك؛ فأورد الواحِدِيّ في أسباب النزول ما يربو عن أربعمائة وستين واقعة نزلت فيها الآيات.

الثاني: أن فصل الآيات عن سياقها يفضي إلى حمل الكلام على خلاف مراد قائله، فالقرآن مبين للقرآن، وعليه لا يصح التأويل إلا بالنظرة الكلية للآيات واستقرائها للكشف عن المعاني الصحيحة؛ ففي قوله تعالى: **(وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ)** ما لا يغني في التأويل البلاغي عن قوله تعالى :**(إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ)** [الحاقة: ١١]، وقوله تعالى : **(وَآيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ)** [يس: ٤١]، في أن الألواح والدسر كناية عن السفينة. ومتى تم فصل آية عن قرينتها في النظم فسد المعنى، فإن من زعم أن في الآية كناية عن النعجة في قوله تعالى: **(إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ)** [ص ٢٣] فقد فصل بين هذه الآية وما بعدها من الآيات في الفهم، وهذا ما سنشير إليه في موضعه من البحث.

ومما يدخل في هذا المقام أن عدم استقراء السياقات الكنائية بدعوى التلطف أو اللياقة الاجتماعية في الكناية يفضي إلى الإشكال؛ فمما لا يدع مجالا للشك أن للكناية في الوفاء بالآداب ما ليس لغيرها، فبها يرغب المتكلم والمستمع عن اللفظ الخسيس إلى الستر؛ لكن لا يصح أن يصل هذا إلى حد الإسراف والتفريط بلا دليل؛ فنجد من يحمل لفظة على غير ظاهرها بدعوى التلطف، ثم نرى التصريح بها في مقام سياقي آخر، وحينئذ ينحو العقل نحو التساؤل: إذا كانت هذه العبارة مما يستحيا من ذكره، فلماذا وردت في مواضع أو سياقات أخرى؟! أو بعبارة أخرى: هل من الممكن لغاية من الغايات مثل هذا السبب

الذي نحن بصدده أن تؤثر في الرؤية الكلية للتأويلات، فيكون التأويل من المسلمات التي لا تقبل النقاش؛ ومن ثم يتناقله كثير من العلماء في الاستشهاد؟

إن هذه الإشكالات الكنائية تفضي بنا إلى إقحام الشاهد في غير بابه، وقد أشار إلى ذلك الدكتور حسن طبل؛ فقال: إن شيوع هذا القول في تراثنا كان له أثره فيما - يبدو لي- في بروز ظاهرة إقحام بعض العبارات في حيز الكناية"(حسن طبل، 1999م، 177)؛ كالذي التفت إليه الجاحظ في تعليقه على قوله تعالى: **(وَقَالُو لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا)** [فصلت:21] إنه كناية عن الفروج، فقال، ولو كان كذلك؛ لقال عند ذكر الفروج: الذين هم لجلودهم حافظون، ولقال: ومريم ابنة عمران التي أحصنت جلدها" (الجاحظ، 1965م،344/1). وفي كلام الجَاحِظ ما يدل على أنه تفسير غريب؛ لأنه لو كان الفرج مما يستحيا من ذكره لما ورد في القرآن.

وحين تتلاشى بعض الاعتبارات السياقية من التأويل لمجرد شيوع ظاهرة يفسد التأويل وينغلق معناه، وهذا ما التفت إليه الدكتور عيد بلبع بقوله:" وقد بلغ ببعض البلاغيين الإسراف، فخرجوا عن حدود كل الاعتبارات السياقية، وبالغوا في التكهن بالمقصود في عملية تأويلية لا تعتمد على سند الدلالة ولا الدليل، بل تعتمد - فقط - على تكهن النقل والاستبدال كما في قوله تعالى: **(وَقَالُو لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا)**" (عيد بلبع،2019م، 284) وقد يقع للمتأمل أن هذا الشيوع تجاوز الخلاف في الشاهد من حيث حمله على ظاهره أو على غير الظاهر إلى الخلاف في المسائل الفقهية؛ فمثلا في قوله تعالى: **(أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاءَ)** قولان: أحدهما يتعلق بالظاهر؛ وهو اللمس، والثاني يتعلق بخلاف الظاهر؛ وهو الجماع، وشتان بينهما في الحكم الفقهي، وكذلك قوله تعالى: **(وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ)** فيها قولان: أحدهما: الخلوة الصحيحة، والثاني: الجماع، ولكل منهما أحكام.

ومع علمنا أنه ليس لأحد أن يدعي خروج هذه الغاية العظيمة للكناية من حيزها لتفردها بها؛ فإننا نؤكد ضرورة معالجة ذلك في ضوء الاعتبارات السياقية للمعاني وإلا أفضت إلى الإقحام.

2- غض الطرف عن دور الأحاديث النبوية في صحة التفسير القرآني:

لم يكن للحديث النبوي عند كثير من البلاغيين دور بارز في ترجيح معنى على آخر في بلاغة القرآن، أو صحة معنى دون غيره في أي فن من فنونها وأفنانها. ولقد كان نصيبه من الاستشهاد عندهم في كثير من المواضع كنصيب السائر في الرمضاء بلا ماء؛ ولاسيما في باب العقيدة وما يتعلق بمبحث الأسماء والصفات.

وبالتتبع والاستقراء الإحصائي لشواهد الحديث النبوي في الموروث البلاغي نجدها تبلغ نحوا من خمسة عشر شاهدا عند عبد القَاهِر الجُرْجَانِيّ، وتبلغ الشواهد القرآنية ما يربو عن مائة وخمسين شاهدا، وتتجاوز الشواهد الشعرية ذلك فتزيد عن سبعين وأربعمائة شاهدا. ولم يكن لمفتاح العلوم نصيب يذكر من الحديث النبوي إذا ما قورن بالشواهد القرآنية التي بلغت خمسمائة، والشعرية التي بلغت مائتين وخمسين، واقتصر القَزْوِينِيْ في الإيضاح على اثنين وعشرين شاهدا فقط، وبلغت شواهد القرآن ستمائة، والشعرية سبعمائة وخمسين شاهدا، ويجف نبع الاستشهاد به لدى بعض المغاربة؛ كابن البَنَّاء المُرَّاكِشِيّ الذي لم يذكر الحديث النبوي سوى مرة واحدة، وكذلك حازم القَرْطَاجَنّي في منهاج البلغاء، والسِجِلْمَاسِيّ في المنزع البديع.

وللبلاغيين في تناول الشاهد النبوي منهجان في التأليف:

الأول: الاستشهاد به أو ببعض منه في جملة الشواهد القرآنية والشعرية، واستخراج ما فيه من نِكات بلاغية ولطائف نبوية، وهذا هو المشهور.

الثاني: الاستشهاد به بعد القرآن في فصل مستقل على إحدى الفنون البلاغية؛ كما عند العلوي في الطراز وغيره، ولم يكن منهجا متبعا عند جل البلاغيين.

وفي هذين المنهجين لم يكن الاستشهاد بقصد ترجيح معنى قرآني أو صحة تفسير معنى بلاغي على آخر؛ وإنما لأجل الاستشهاد على ورود الفن البلاغي في الحديث النبوي فقط.

فإن قيل: لم يكن للحديث النبوي نصيب وافر في الاستشهاد؛ لتعرضه للتحريف والتضعيف، وعدم الصحة. قيل في الجواب عن هذه العلة: التعميم لا يصح في النقل والعقل، فكما أن بعض الشعر الجاهلي قد دخله الانتحال والتحريف كما نص ابن سَلَّام (الجمحي، 1980م)، فلماذا غلب الاستشهاد به، وجف مع الحديث النبوي؟! قال ابن حَزْم في معرض استنكاره عدم الاهتمام بالحديث الشريف "والذي لاشك فيه أنه -عليه السلام- أفصح من امرئ القَيْس، والشَمَّاخ، والحسن البَصْري، وأعلم بلغة قومه من الأصْمَعِي، وأبي عُبَيْدة، وأبي عُبَيْد، فما في الضلال أبعد من أن يحتج بألفاظ هؤلاء، ولا يحتج بلفظه فيها، فكيف وقد أضاف ربه تعالى فيه إلى ذلك العصمة من الخطأ"(بن حزم، 1983م، 4/ 37، بتصرف).

ومعلوم أن رد الفهم في الإسلام مبناه على الترتيب لله ورسوله وصحابته، ولغة العرب؛ قال تعالى :**(فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ)** [النساء: 59]. ومن ذلك قول عبد الله بن مسعود- رضي الله عنه- لما نزلت: **(الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ)** [الأنعام:82] شق ذلك على أصحاب رسول الله _ صلى الله عليه وسلم_ وقالوا: أينا لا يظلم نفسه؟ فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ليس هو كما تظنون؛ إنما هو كما قال لقمان لابنه: يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم" (البخاري: 1716، رقم: 6937. مسلم، 114/1)، برقم :197) [لقمان:13]، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير قول الله تعالى :**(إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا)** [الإسراء: 78]، قال: "تشهده ملائكة الليل وملائكة النهار" (الطبري، 2001م، 15/ 33). وتبيينه لقوله تعالى **(أَقِمِ الصَّلَاةَ)**؛ فقال لأصحابه: **"صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي"** (البخاري، رقم :6857). وعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله: **لا يَقُولَنَّ أَحَدُكم زَرَعْتُ ولكِنْ لِيَقُلْ حَرَثْتُ**، قال أبو هريرة ألم تسمع إلى قول الله: **(أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ)** (الطبري،2001م، 22/ 348).

وبفكر وروية في الموروث العربي، ولا سيما البلاغي نجد أن رد الفهم حال التنازع يتجاوز ما ذكرناه سلفا إلى السبب الثاني من أسباب الإقحام، وهو التطويع البلاغي للمعتقد.

3- التطويع البلاغي للمعتقد:

غلب إقحام الشاهد القرآني في غير بابه البلاغي على بعض البلاغيين القدامى، ومن تبعهم من المعاصرين في مواضع متفرقة من بعض التصانيف البلاغية والتفاسير القرآنية؛ خدمة للمعتقد واتباعا للهوى، وهذا ما فطن إليه غير واحد من أئمة اللغة، فقال ابن قُتَيْبَة: "ومنهم من فسر القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذهبهم ويحملوا التأويل على نِحَلِهم" (ينظر: ابن قتيبة، 1999م، 119)، ونقل السُّيُوطِيّ قول البُلْقَيْنِي: "استخرجت من الكشاف اعتزالا بالمناقيش(السيوطي، د.ت،

191/2)؛ أي: لا ينتبه إليه إلا الحذاق ممن تمرسوا معرفة الملل والنحل. قال ابن خَلِّكَان: "وأول ما صنف كتاب الكشاف كتب استفتاح الخطبة الحمد لله الذي خلق القرآن، فقال: إنه قيل له: متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه، فغيره بقوله: الحمد لله الذي جعل القرآن، وجعل عندهم بمعنى: خلق..." (ابن خلكان، 1972م، 170/5)، ومن ثم نبه التَّفْتَازَانِيّ وغيره على مواضع رأى فيها أن الزَّمَخْشَرِيّ، والسَّكَّاكِيّ، والقَزْوِينِيّ، قد جانبهم الصواب في الاستشهاد على مبحث أو قاعدة بلاغية معينة في بعض المباحث البلاغية (التفتازاني، د.ت، 159، 377 ،186). وبدلا من أن تكون غاية البلاغة عندهم في وصول المعنى إلى قلب السامع ليفهم المعنى، صار من جملة معانيها: "تحقيق العقائد الإلهية" (ابن عميرة،1991م،113)، وتأييد بعض عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة" (ابن خلدون،2004م،376/2). ويمكن أن نجد شيئا من هذا الانتصار للمذهب عند بعض النحاة، قال الرَّازي: "ومن النحاة من ينتزع من المقدار الذي يقف عليه من كلام العرب حكما لفظيا ويتخذه مذهبا، ثم يعرض له آية على خلاف ذلك الحكم فيأخذ في صرف الآية عن وجهها" (الرازي، 1420هـ، 193/3).

وهذا باب لم تجف فيه أقلام المحققين من الباحثين عن بيان تطويع الشاهد القرآني لخدمة المعتقد، ولاسيما في باب أسماء الله الحُسنى وصفاته العُلى (ينظر: التفتازاني، 1971م، 331). وعلى الجملة يؤدي القول بالمجاز أو الحمل على غير الظاهر- في بعض الشواهد- دورا بارزا في الإقحام في باب الكناية وغيرها.

4- الغلو في الحمل على غير الظاهر:

غير خاف على من نظر في المصادر البلاغية أن "القرينة في البلاغة على إرادة خلاف الظاهر" (التفتازاني، 1971م، 331)، وهذه قاعدة جليلة النفع في التأويل، ولا يستقيم قبولها إلا بإقرار العقل، والعرف، واللغة، والشرع. ولما كان الظاهر شاهدا على نفسه في العقل لم يفتقر إلى قرينة تقويه، فقولك: رأيت أسدا في الغابة شاهد على استعمال لفظ الأسد فيما وضع له؛ وهو الحيوان المفترس، فإذا أردت خلاف الظاهر؛ وهو الشجاعة وجب أن تضع على المراد دليلا أو قرينة مانعة من إيراد الظاهر على العقل، فتقول: رأيت أسدا في المعركة يصافح الجنود.

ومن العجيب أن ينص بعض البلاغيين على جواز إرادة المعنى الحقيقي في الكناية حين نصوا على أن المعنيين في الكناية عند الإطلاق مفهومان معا(العلوي، 2009م، 1/ 376، 379)، ثم تراه يعتمد المعنى المجازي بلا داع دون الالتفات إلى الظاهر، ومن ذلك قولهم في قوله تعالى: **(وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا)** قال الثَّعَالِبِيّ: "كناية عن الندم" (أبو منصور الثعالبي، 1998م، 46)، ويقول الدكتور شفيع السيد: "ليس المراد من عض الظالم على يديه تلك الحركة المادية التي تتمثل في وضع اليدين بين الأسنان والضغط عليها؛ لأنها ليس لها قيمة في ذاتها، وإنما القيمة الحقيقية فيما ترمز إليه وتدل عليه، ونعني بها الإحساس بالندم والتحسر على ما فات (شفيع، 1988م، 114)، ولا مانع من جواز إرادة المعنى الحقيقي؛ وهو العض على اليدين؛ وذلك لعدة أسباب:

الأول: أنه يلزم من الإحساس بالندم والتحسر العض على اليدين لما بينهما من التلازم النفسي، حيث يستحيل الفصل بينهما؛ ولأجل هذا" أضيف سقوط الندم إلى اليدين؛ لأن الذي يظهر للعيان من فعل النادم هو تقليب الكف وعض الأنامل"(ابن قيم الجوزية، 1993م، 961).

الثاني: دل العرف على ورود العض حقيقة، حيث إن "استهداف اللازم لا يمنع من إرادة المعنى الأصلي معه؛ أي إن المعني الحقيقي والمجازي مطروحان في السياق ومقبولان للقصدية سواء أكانت العلاقة هنا عرفية أو عقلية" (عبد المطلب،1997م، 187).

الثالث: نقل بعض المفسرين جواز أن يكون العض على الحقيقة؛ فقالوا: "قال عطاء: يأكل يديه حتى تبلغ مرفقيه ثم تنبتان، ثم يأكل هكذا، كلما نبتت يده أكلها تحسرا على ما فعل" (البغوي، 1989 م، 81/6).

وعندما ندقق النظر في كلمة (الجواز)، فإنها لا تمنع إرادة الثاني، فلا يمتنع في قولك: فلان طويل النجاد، إن أريد طول نجاده من غير ارتكاب تأول مع إرادة طول قامته (عصام الدين الحنفي، 2001م،344)، ولا يمتنع من قولك: مهزول الفصيل إرادة ضعف الفصيل مع إرادة الكرم، وهلم جرا.

ولذا اختلفت قرينة الاستعارة عن الكناية في أن الأولى لفظية ومبناها على مطلق المنع؛ كقولك: رأيت أسدا يرمي بسهم، والثانية حالية ومبناها على الجواز؛ كما في قولك: بعيدة مهوى القرط.

5- **الحكم للأغرب على الأغلب، وللمجهول على المعلوم.**

لم تعدم المباحث الكنائية الإشارة إلى أهمية العرف وغلبته في الترجيح الكنائي؛ كما في قولنا: عظيم الرماد، ومهزول الفصيل، وجبان الكلب، وكل هذا مما أفرزه المناخ الجاهلي في التعبير عن الكرم، فصار أغلب في إرادة معنى المعنى من المعنى الحقيقي في اللغة، ومن ثم لا يُحكم للأول على الثاني إلا بقرائن السياق ودلائل العقل.

وهناك وجه آخر لوجوب تغليب الظاهر على الباطن والأغلب على الأغرب متى انعدمت قرائن المنع؛ وهو أن البلاغة مبناها على وصول المعنى إلى قلب السامع كي يتحقق الإفهام، ومتى تحققت الغاية بالظاهر، فلا حاجة للعدول عنه وتغليب غيره عليه، وليس مرادنا من الغريب ما كان غامضا؛ وإنما ما جنح إليه المتكلم ولا دليل يعززه.

وللمألوف الجاري والغالب الظاهر عند المحققين منزلة عظيمة في التحقق من نسبة النص لصاحبه، فليس من الجاري على سنن العرب في الجاهلية كلمة(أعني) في قول سُلَيْمَى بنت المُهَلْهِل ترثي أباها (المهلهل، د.ت، 103):

لَمّـا سَـمِعتُ بِنَعْـي فَـارِس تَغْلِـب

أعْنِـــي مُهَلهِـــلَ قاتِـــلِ الأقـــران

ألا نرى أن فارس تغلب (مدح) يغني عن (أعني مهلهلا)، وهل يفتقر المهلهل إلى أن يسبقه تلك الكلمة التي لم تكن جارية على سننهم؟ ونظير هذا قولها أيضا:

كَفكَفْتُ دَمْعِي فِي الرِّدَاءِ تَخالُهُ

كَالـــــدُّرّ إنْ قارَنتَـــــهُ بجُمـــــان

جَزَعـاً عَلَيــهِ وَحُــقّ ذاكَ لِمِثلِــهِ

كَهــفِ اللَهيــفِ وَغَيثــهُ اللَهفــانِ

فالشاعرة تمزج رثائها لأبيها بمدح دموعها، فهو كَالدُّر إن قارنته بجُمان وهذا من الغريب الذي لا تقره طبائع هذا العصر؛ لأن الغالب والمعلوم هو الجود بالبكاء على الموتى في الرثاء؛ تقول الخَنْسَاء (الخنساء، 1988م، 143):

أعَيْنَــــيّ جـــودا وَلا تَجمُـــدَا

ألا تَبكِيـــانِ لِصَــــخْرِ النّــــدَى

ألا تَبكِيــانِ الجَــرِيءَ الجَميــلَ

ألا تَبكِيـــانِ الفَتــــى السَـــيّدا

وتقول ابنة هَاشِم (البيروتي، 1934م، 113):

عـيــــنُ جــــودي بـعـبــــرةٍ وَإِسـفَــحي الـدمعَ للجـواد الكـريمِ

عَيــنُ وَإِستَـعبــري وسحّــي

لأبــيـــكِ المـســوّدِ المـعـــلوم

ونظير هذا في الشعر كثير. ومما ينبغي تقريظه في هذه الجزئية بيان أن حمل القرآن في العموم على ما قل من لغة العرب أو ما كان من الشواهد مجهول النسب مدعاة للإقحام والمشقة التي لا يعززها قوله تعالى: **(وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ)**. وعلى هذا مذهب المحققين، قال الدَّارِمِيّ: "لا يُحكم للأغرب من كلام العرب على الأغلب، ولكن نصرف معانيها إلى الأغلب حتى تأتوا ببرهان أنه عنى بها الأغرب، وهذا هو المذهب الذي إلى العدل والإنصاف أقرب"(الدارمي، 1998م، 855/2)، وقال الطَّبَرِيّ: "غيرُ جائزٍ إحالةُ ظاهر التنزيل إلى باطنٍ من التأويل لا دلالة عليه من نصّ كتاب، ولا خبرٍ لرسول الله- صلى الله عليه وسلّم- ولا إجماع من الأمّة، ولا دلالة من بعض هذه الوجوه" (الطبري، 2001م، 12/10). وهذا ما يمكن معالجته مع ما مضى من أسباب في المبحث التالي.

المبحث الثاني: ما أقحم في الكناية وليس منها:

يتضمن هذا المبحث الشواهد التي أُدْخِلت في مبحث الكناية، ولا مشاركة بينهما وبين الأصول التي تبنى عليها الكناية، وما يلزمها من فهم السياق، وقرائن الأحوال، والعرف؛ ليتضح الأمر فيما نقصده من ذلك، وتعززه دلائل الإقناع والإمتاع.

نص كثير من البلاغيين، والمفسرين على أن لفظة (الجلود): كناية عن الفروج في قوله تعالى: **(حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)** [فصلت:21]. (ينظر: المبرد، 2004م، 657/2. الزمخشري، 2009م، 389/3. الزركشي، 305/2. عبد الفتاح لا شين، 1977م، 384، ابن الأثير، د.ت،106/1، الزجاج، 1988م،

384/4. السمعاني، 1997م، 46/5. البغوي،1420هـ، 130/4. النيسابوري، 1415هـ، 728/2. الرازي: مفاتيح الغيب، 27 / 556. العمادي، أبو السعود، 1411ه، 8 / 10).

وهذا من التأويلات التي تسببت غلبتها في افتقارها إلى مزيد بحث في بيان مدى حجيتها لغرابتها، ويعد الجَاحِظ من أوائل الذين نصوا على أنه على غير أساس، فقال: "ولما كثر في الكلام قدَّر بعض المفسرين أنه يحتاج إلى كناية، فقالوا في قوله تعالى: **(وَقَالُو لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا)** [فصلت:21] إنه كناية عن الفروج، وكأنه لم يعلم أن كلام الجلد من أعجب العجب، ولو كان كذلك؛ لقال عند ذكر الفروج: الذين هم لجلودهم حافظون، ولقال: ومريم ابنة عمران التي أحصنت جلدها" (الجاحظ، 1965م،344/1). وفي رؤية الجاحظ الحجاجية ما يدل على أن تفسيرهم غير مجد وغريب؛ لأنه لو كان الفرج مما يستحيا من ذكره لما ورد في القرآن؛ كما في سورة المؤمنون، والتحريم.

وكان ابن الأثِير أول من قدم تعليلات لحمل الجلود على الفروج في الآية؛ حين رجح حمل الآية على المجاز وليس الحقيقة، فذهب إلى بطلان شهادة الجلود؛ لكونها غير فاعلة، كالسمع والبصر، وقد ذُكِرت الجوارح في القرآن شاهدة على صاحبها بالمعصية ما عدا الفرج، فكان حمْل الجلد عليه أولى؛ ليستكمل ذكر جميع الأعضاء، واحتج – أيضا – بأنه ليس في الجوارح ما يكره التصريح بذكره إلا الفرج، فكنى عنه بالجلد كراهية لذكره" (ابن الأثير، د.ت، 106/1).

ويرى ابن أبي الحَدِيد أن هذا من الإقحام في باب الكناية في معرض استدراكه على ابن الأثير، فيقول: حمل الجلود على الفروج ضعيف، وذلك لعدة أمور (ابن أبي الحديد، 1984م، 73،70 بتصرف):

1- ليس بين لفظتي: (الجلد، والفروج)، أو معناهما مناسبة يصح بها القول بالكناية.

2- لا دليل على تعميم ذكر جميع الجوارح في القرآن شاهدة على صاحبها بالمعصية؛ لأنه لم يذكر شهادة الذوق فيما ذاقته من الحرام والحلال، واللمس بما لمسته من المحرمات.

3- يبطل حمله للجلد على الفرج؛ لأنه مما يكره التصريح بذكره فوجب أن يجعل هذا اللفظ كناية عنه؛ لأنه تعالى قد ذكره في غير موضع، فقال: **{وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُون)** [المؤمنون:29]، وقوله تعالى: **{وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنّ)** [النور:30]، وقوله: **{وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ)** [لقمان: 34] وما رأيناه كنى في هذه المواضع بكناية أصلا" (ابن أبي الحديد1984م، 73).

وبالنظر في استدراك ابن أبي الحديد يتبين أنه مع رصانته ومتانته إلا أنه تساهل في قوله بالتضعيف؛ وذلك لانتفاء الكناية بانتفاء الجامع بين المعنيين، وهو انتفاء يمنع العقل من الانتقال بين الوسائط التي تفضي إلى المعنى الكنائي.

وجعل ابن عاشُور حمل الجلود على الفروج من الغريب، فقال: ومن غريب التفسير قول من زعموا أن الجلود أريد بها الفروج، ونسب هذا للسُّدِّيّ والفَرَّاء، وهو تعنت في محمل الآية لا داعي إليه بحال، وعلى هذا التفسير عد أحمد الجُرْجَانِيّ في كتاب (كنايات الأدباء) الجلود من الكنايات عن الفُروج، وعزاه لأهل التفسير، فجازف في التعبير (ابن عاشور، 1984م، 267/24). وفي تلقي ابن عاشور لحمل هذه الآية على الكناية إجمال مبناه على الاعتراض من وجوه:

1- جعله من غريب التفسير؛ أي: الشاذ، لقوله: وهو تعنت في محمل الآية.

2- رده للقول بالتعميم، ولأجل هذا قال: وعزاه لأهل التفسير؛ فجازف في التعبير.

ويعتمد الدكتور حسن طبل على اللغة، والعرف، والسياق في توجيه لفظة الجلود؛ فيرى أن الدلالة التي يتمثلها القارئ أو السامع من لفظة الجلود في الآيات هي دلالتها على معناها الأصلي؛ أي: القشرة أو الغشاء الخارجي للبدن. كما أن العرف لم يجر على استخدام الجلد في الدلالة على الفرج، وقد أوضحنا أن العرف هو أساس العلاقة بين الكناية والمعنى المكنى عنه. ويجعل ملاءمة الجلود بمعناها الأصلي للسياق الذي وردت فيه في سورة فصلت في سياق الإخبار عن حشر أعداء الله يوم القيامة إلى النار دليلا على عدم جواز حملها على الكناية، لأنها مركز حاسة اللمس التي يدرك بها الإنسان حرارة النار، ومن ثم كان تعذيب الكفار بتبديل جلودهم بعد إحراقها لقوله تعالى: **(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا)** [النساء: 56] (حسن جاد، 1999م، 180 بتصرف).

ومن خلال قراءتنا لقول الدكتور حسن طبل بعدم صحة الاحتجاج على الكناية في هذه الآية، يتبين لنا عمق قراءته انطلاقا من جعل العرف أساسا بين المعنيين. ويمكن في ضوء ما سبق من آراء أن نجنح إلى عدم صحة حمل الجلود على الفروج في الآية لما يلي:

أ- لا يكون صرف اللفظ عن وجهه الأصلي إلى غيره إلا بدليل، وجميع دلائل القائلين بحمل الجلود على الفروج تفتقر إلى الدقة وتقوم على التعميم. يقول الطَّبَري: "ليس حمل الجلود على الفروج بالأغلب ولا بالأشهر، وغير جائز نقل معنى ذلك المعروف على الشيء الأقرب إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها" (الطبري، 2001م، 406/20)، وقال القُرْطُبي: "الجلود يعني بها الجلود أعيانها في قول أكثر المفسرين ولم يخالف سوى السُّدِّي وجماعة" (القرطبي، 2006م، 566/8).

ب- ليس في دواوين من يحتج بشعرهم ما يدل على حمل الجلود على الفروج، ومن ثم فالعرب لا تعرف ذلك!

ت- لا تقع الكناية إلا في الشيء وما يلزم منه؛ كعظيم الرماد، وجبان الكلب ...، ولا يلزم من ذكر الجلود الفروج؛ لأنه لا مسوغ يهيئ لذهن المتلقي الانتقال من الجلد إلى الفرج، "ومعلوم أن الدلالات العقلية تبنى على الالتزام، وهي أن يدل اللفظ على مفهوم يقتضيه مدلوله الأصلي عقلا بأن يعتمد فيها الذهن على جملة من الوسائط في المرور من مدلول إلى آخر، وهذا كثير في الكلام؛ ولهذا انفرد علم البيان بدراسة وجوهه" (الأزهر الزناد، 1992م،14)، حيث إنه " يشتغل بالملازمات بين المعاني (السكاكي، 1987م، 330).

ث- إذا قيل: حمل الجلود على الفروج تنزيها للأذن عما تنبو عن ذكره. قيل: فلماذا ذُكرت لفظة الفروج في أكثر من موضع؛ كما في قوله تعالى:**(وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا)** [الأنبياء: 91] **(قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ)**[النور:30] **(وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا)**[الأحزاب: 35] **(وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا)** [التحريم: 12] "والمعنى الفاحش متى عبر عنه بلفظه الموضوع له كان الكلام معيبا من جهة فحش المعنى" (ابن حجة،1971م، 264/2- 309، 310)، ولا شك أن القرآن منزه عن ذلك!

ج- وفي هذا الموضع يغيب عن القائلين بحمل الجلود على الفروج حجية الحديث النبوي الذي عم ما لا يكون فاعلا؛ كالسمع والبصر في رد قولهم، ففي صحيح مسلم أن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ـ قال" ...**ثُمَّ يُقَالُ له: الآنَ نَبْعَثُ شَاهِدَنَا عَلَيْكَ، وَيَتَفَكَّرُ في نَفْسِهِ: مَن ذَا الذي يَشْهَدُ عَلَيَّ؟ فَيُخْتَمُ على فِيهِ، وَيُقَالُ لِفَخِذِهِ وَلَحْمِهِ وَعِظَامِهِ: انْطِقِي، فَتَنْطِقُ فَخِذُهُ وَلَحْمُهُ**

وَعِظَامُهُ بعَمَلِهِ، وَذلكَ لِيُعْذِرَ مِن نَفْسِهِ، وَذلكَ المُنَافِقُ وَذلكَ الذي يَسْخَطُ اللَّهُ علي" (صحيح مسلم، 2/ 1356. كتاب: الزهد والرقائق، رقم:2968)، وجميع هذا غير فاعل؛ كالسمع والبصر ... وعن أنس، قال: ضحك رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ذات يوم حتى بدت نواجذه، ثم قال: **"ألا تَسْألُونِي ممَّا ضَحِكْتُ؟" قالوا: ممّا ضحكتَ يا رسول الله؟ قال: "عَجِبْتُ مِنْ مُجَادَلَةِ العَبْدِ رَبَّهُ يَوْمَ القِيَامَةِ! قال: يقُولُ: يا رَبِّ أَلَيْسَ وَعَدْتَنِي أنْ لا تَظْلِمَنِي؟ قالَ: فإنَّ لكَ ذلكَ، قال: فإنِّي لا أقْبَلُ عليَّ شاهدًا إلا مِنْ نَفْسِي، قالَ :أوَلَيْس كفَى بي شَهِيدًا، وَبالمَلائِكَةِ الكرَام الكاتبين؟ قالَ فَيُخْتمُ عَلى فِيه، وَتَتَكَلَّمُ أرْكانُهُ بمَا كانَ يَعْمَلُ، قالَ: فَيَقُولُ لَهُنَّ: بُعْدًا لَكُنَّ وسُحْقا، عَنْكُنَّ كُنْتُ أجادِلُ"** (الطبري، 2001م، 407/20).

ومما أقحم في الكناية، وليس منها قوله تعالى: **(وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا)** [الأحزاب: 27]. قال الزَّمَخْشَرِيّ: "ومن بديع التفاسير أنه أراد نسائهم" (الزمخشري، 2009م، 233/3)، وجعلها ابن الأثِير من نادر الكناية، فقال: "والأرض التي لم يطؤوها كناية عن مناكح النساء، وذلك من حسن الكناية ونادره" (ابن الأثير،62/3،63. الثعالبي: الكناية والتعريض، 35). وتبعهما العَلَويّ، فقال: "وهذا من جيد الكناية ونادرها؛ لمطابقته لقوله تعالى: **(نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ)** [البقرة: 223]، والحرث إنما يكون في الأرض، فلهذا ازدادت رشاقة وحسنا" (العلوي، 2009م، 406/1، ابن الأثير، د.ت، 247).

إن تلقي هذه الآية بمنأى عن السياق الذي يحيط بها يعد إقحاما لها في غير بابها، ومن دلائل ذلك ما يلي:

1- أن الإرث لما فُتِح من الأرض لا يغني عن ذكر ما لم يُفْتَح في قوله: **(وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا)** في سياق التفضل والإنعام، لأن الأرض كلها لله **(إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ)**.
2- انعقد الإجماع بين المفسرين على أنها أرض على الحقيقة، وليست من الكناية في شيء، فقال القُرْطُبِيّ: **(وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا)**. قال يَزِيد بن رُوْمَان، وابن زَيْد، ومُقَاتِل: يعني حُنَين، ولم يكونوا نالوها، فوعدهم الله إياها. وقال قَتَادَة: كنا نتحدث أنها مكة. وقال الحسن: هي فارس والروم. وقال عِكْرِمَة: كل أرض تُفْتَح إلى يوم القيامة (القرطبي، 2006م، 154/8)، وقال ابن عاشُور: قوله: **(وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا)**؛ أي: تنزلوا بها غزاةً وهي أرض أُخرى غير أرض قُرَيْظَة وصفت بجملة **(لَّمْ تَطَئُوهَا)**؛ أي: لم تمشوا فيها. فقيل: إن الله بشرهم بأرض أخرى يرثونها من بعد. قال قَتَادَة: كنا نحدث أنها مكة. وقال مُقَاتِل وابنُ رُوْمَان: هي خَيْبر، وقيل: أرض فارس والروم، وعندي: أن المراد بالأرض التي لم يَطؤوها أرض بني النَضِير وأن معنى **(لَّمْ تَطَئُوهَا)**: لم تفتحوها عُنوة، فإن الوطء يُطلق على معنى الأخذ الشديد، قال الحَارث بن وَعْلَة الذُّهلي (القرطبي، 2006م، 154/8):

وَوَطِأْتنا وَطْئاً عَلَى حَنَقٍ وَطْءَ المُقَيَّدِ نَابتِ الهَرْمِ

ومنه قوله تعالى: **(وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَئُوهُمْ)** [الفتح: 25] "فإن أرض بني النَّضِير كانت مما أفاء الله على رسوله من غير إيجاف" (ابن عاشور، 1984م، 313/21). ويظهر من ذلك اتفاق أهل التفسير على أنها أرض على الحقيقة، واختلافهم في تحديدها، ولو كانت كناية عن مناكح النساء لما اختلفوا في ذلك.

لم تجر العادة على جعل النساء ميراثا في نثر أو شعر، ومن ثم يرى الدكتور حسن طبل أن جعْل قوله تعالى: **(وَأَرْضًا لَّمْ تَطَئُوهَا)** كناية عن النساء تعسف ولي لعنق اللفظ أو السامع؛ لأن لفظة الأرض في التعبير القرآني لا تدل على غير معناها الأصلي، ثم يتساءل: كيف ساغ لهؤلاء أن يذهبوا بدلالة لفظة الأرض هذا المذهب البعيد؛ مع أن اللفظة في صدر الآية لا تدل

إلا على معناها الأصلي، كما أن الآية تخبرنا عن إيراث أورثه الله - سبحانه وتعالى- للمسلمين، وبديهي أن الأرض الحقيقية لا النساء هي التي تورث!! ..." (حسن، 1999م، 178، 179).

3- وَرَدَ تشبيه النساء بالأرض، ولم تُستعمل الأرض كناية عن النساء؛ قالت امرأة أبي حمزة الضَبّي (القرطبي، 2006م، 154/8):

مَا لِأَبِي حَمْزَةَ لاَ يَأْتِينَا يَظَلُّ فِي الْبَيْتِ الَّذِي يَلِينَا
غَضْبَانَ أَلاَّ نَلِدَ الْبَنِينَا تَاللَّهِ مَا ذَلِكَ فِي أَيْدِينَا
فَنَحْنُ كَالأَرْضِ لِزَارِعِينَا نُنْبِتُ مَا قَدْ زَرَعُوهُ فِينَا

ومما يعضد ذلك قول الراغب في قوله تعالى: **(نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ)**، "وذلك على سبيل التشبيه؛ فبالنساء زرع ما فيه بقاء نوع الإنسان، كما أن بالأرض زرع ما به بقاء أشخاصهم" (الراغب الأصفهاني، 2009م، مادة: حرث).

4- أن الوَطْءَ، في الأصل: الدَّوْس بالقَدم، فسُمِّي به الغَزْو والقَتْل؛ لأن من يَطأ على الشيء برجله، فقد استقصى في هلاكه وإهانته (ابن منظور، 1990م، مادة: وطئ)، وفي ذكره مقترنا بالأرض في الآية ما يدل على البقاء على الأصل، ومتى أريد النكاح وجب اقترانه بالنساء، كما في حديث "**ولكُم عَليهِنَّ أن لا يُوطِئْنَ فُرُشَكم أحَداً تَكْرَهونه**"(مسلم، 2006م، 1/ 558)؛ أي: لا يَأذَن لأحد من الرجال الأجانب أن يدخل عليهن، فيتحدث إليهن.

5- ليس هناك ما يسوغ الانتقال بين المعنى الحرفي: وأرضا لم تطئوها، ومناكح النساء، لما بينهما من الفرق في تعدي الوطء، ففي الأول بالباء؛ أي: وطئت بالقدم على، وفي الثاني بـ (في)؛ أي: وطئ فلان النساء.

وليس من الكناية في شيء قوله تعالى: **(مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ)** [المائدة: 75].

قال بعض البلاغيين والمفسرين: كنى عن الغائط والبول، فقال: **{كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ}** دلالة على أنهما بشران (الزركشي، 2014م، 304/2، القاضي الجرجاني، 2003م، 47، ابن رشيق، 2000م،268/1. السيوطي، د.ت، 144/3). وقال المُبَرِّد: "ويكن من الكناية ـ وذاك أحسنهاـ الرغبةُ عن اللفظ الخسيس المُفْحِش إلى ما يدل على معناه من غيره، قال الله وله المثل الأعلى: **(كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ)**، كنايةٌ بإجماع عن قضاء الحاجة؛ لأن كلّ من يأكل الطعام في الدنيا أنجى، يقال: نجا وأنجى، إذا قام لحاجة الإنسان (المبرد، 2004م، 675/2). وقد نعت الشيخ أحمد شاكر دعوى الإجماع التي ذكرها المُبَرِّد بأنها غير جيدة؛ لأن الكناية ليست واضحة وإن وجدت العلاقة بين المعنيين إلا أن القرينة التي تمنع إرادة المعنى الحقيقي وتوجب النقل المجازي غير موجودة أصلا فلا تقبل، ثم إن المعنى الحقيقي معنى عال دقيق كما أوضحه الطبري فلا مسوغ للعدول (المبرد، 2004م، 474/2).

ولعل المُبَرِّد في نقله للإجماع لم يبلغه استدراك الجَاحِظ على هذا التأويل، حيث قال: "وقالوا في قوله تعالى: **(كَانَا يَأْكُلاَنِ الطَّعَامَ)** إن هذا إنما كان كناية عن الغائط، كأنه لا يرى أن في الجوع وما يناله أهله من الذلة والعجز والفاقة، وأنه ليس في الحاجة إلى الغذاء ما يكتفي به في الدلالة على أنهما مخلوقان حتى يدعي على الكلام له شيئا قد أغناه الله عنه"(الجاحظ، 1965م، 344/1).

واستحسن ابن سِنَان الخَفَاجيّ استدراك الجَاحِظ على من جعل هذا التعبير من قبيل الكناية فقال: بل الكلام على ظاهره، ويكفي في الدلالة على عدم الإلهية نفي أكل الطعام؛ لأن الإله هو الذي لا يحتاج إلى شيء يأكله؛ ولأنه كما لا يجوز أن يكون المعبود مُحدثا، كذلك لا يجوز أن يكون طاعما، وهذا شيء ذكره الجاحظ، وهو صحيح (ينظر: الخفاجي، 1982م، 158، حسن جاد، 1999م، 182). وضعف الرَّازي في تفسيره حمل الآية على الكناية، وعلل ذلك، فقال: "واعلم أن المقصود من ذلك: الاستدلال على فساد قول النصارى، وبيانه من وجوه:

الأول: أن كل من كان له أم فقد حدث بعد أن لم يكن، وكل من كان كذلك كان مخلوقاً لا إلها.

الثاني: أنهما كانا محتاجين، لأنهما كانا محتاجين إلى الطعام أشد الحاجة، والإله هو الذي يكون غنيًا عن جميع الأشياء، فكيف يعقل أن يكون إلها؟!

الثالث: قال بعضهم: إن قوله: **(كَانَا يَأْكُلَانِ الطعام)** كناية عن الحدث؛ لأن من أكل الطعام فإنه لا بدّ وأن يُحْدث، وهذا عندي ضعيف من وجوه:

أ– أنه ليس كل من أكل أحدث، فإن أهل الجنة يأكلون ولا يُحْدِثون.

ب– أن الأكل عبارة عن الحاجة إلى الطعام، وهذه الحاجة من أقوى الدلائل على أنه ليس بإله، فأي حاجة بنا إلى جعله كناية عن شيء آخر؟!

أن الإله هو القادر على الخلق والإيجاد، فلو كان إلها لقدر على دفع ألم الجوع عن نفسه بغير الطعام والشراب، فما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يُعقل أن يكون إلها للعالمين؟! وبالجملة ففساد قول النصارى أظهر من أن يُحْتاج فيه إلى دليل (الرازي، 1420ه، 12/ 409).

وهذا من شأنه أن يفضي بنا إلى البحث عن علة صرف اللفظ عن ظاهره في الآية عند القائلين بالكناية، ولن يكون ذلك إلا باستحضار السيرورة التأويلية بين اللفظ ومعناه، وذلك على النحو التالي:

التركيب ——————————————————————— المعنى

الكنائي

كانا يأكلان الطعام (الافتقار– الجوع – الأكل) **الحدث**

وهذه السيرورة التأويلية مبناها على التدرج في التشنيع؛ مما يجعلنا نسأل: أيهما أبلغ في الإقناع بنفي الألوهية عن عيسى – عليه السلام - وأمه، أكل الطعام أم الإخراج؟

وقد أجابنا أبو عبد المُعِز عن ذلك، فقال: "أقصى طموح المعنى الكنائي أن يحقق (**استقباح الصورة**)؛ لكن الاحتجاج بأكل الطعام يحقق (**هدم الفكرة**) والمجال المستهدف هو العقل لا العاطفة، فمن يحتاج إلى طعام محال عقلا أن يكون ربا أو إلها... فهو مخلوق بالضرورة.. والافتقار صفة لازمة للمخلوق، وقد جعل الله الحكيم هذا الوضع الوجودي للمخلوقات أشد ظهورا من أي شيء آخر... فأنت محتاج –مثلا- إلى هواء تتنفسه في كل ثانية، وحياتك تنهار في بضع دقائق إذا حُرِمته!!

وقد عطف المشي في الأسواق على أكل الطعام **{وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيراً} {وَما أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَكَانَ رَبُّكَ بَصِيراً)** [الفرقان:20،7] تأكيدا لمبدأ الافتقار، فالرسول في حاجة إلى الطعام، والطعام نفسه يحتاج إلى أن يُمْشَى له في الأسواق، فكيف يكون الرسول إلها وهو مفتقر؟! (أبو عبد المعز: لمحات بلاغية في آيات قرآنية:www.eltwhed.com)

وعليه فحمل الكلام على ظاهره في الاحتجاج على نفي الألوهية عنهما أقوى من حمله على خلاف الظاهر.

وأرى أن هذا التعبير ليس من قبيل الكناية لعدة أمور أخرى:

أ- أن علة من حمل الآية على الكناية هي الاستقباح والاستهجان وهو ذكر الغائط وقضاء الحاجة، وهذا يجعلنا نتساءل لماذا ذكرها الله في قوله: **(وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ)** وقد ذكرها الله في موضعين من كتابه؛ أحدهما في سورة النساء والآخر في المائدة.

ب- إثبات البشرية بالافتقار والحاجة أقوى من إثباتها بلازمه؛ لما فيه من العجز والذلة. قال الثَّعَالِبِيّ: "كأنهم لم يعلموا أن مس الجوع وما ينال أهله من الذلة والعجز أدل دليل على أنهم مخلوقون؛ حتى يدَّعوا على الكلام شيئا قد أغناهم الله عنه" (الثعالبي، 1998م، 83. الجاحظ، 1965م، 344/1).

ت- حمل العبارة القرآنية على حقيقتها أقوى في الاحتجاج عليهم؛ لأنها تقدم لهم بطلان ألوهية من يمسه الجوع من خلال مقدمة؛ ليأتوا بنتائجها، فيكون أقنع للعقل، وأعلق بالسمع، وأمكن في القلب.

ومما أقحم في الكناية وليس منها؛ الكناية عن المرأة بالنعجة في قوله تعالى: **(إِنّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ)** [ص: 23]**.**

قال ابن قُتَيْبَة:" إنما هو مثل ضربه الله سبحانه له، ونبهه على خطيئته به، وورَّى عن النساء بذكر النعاج كما كنى الشاعر عن جارية بشاة، وكنى الآخر عن النساء بالقُلُص"(ابن قتيبة، 1937م، 165)، وقال الثَّعَالِبِيّ: "أما الكناية بالنعجة فقد أفصح عنها القرآن في قصة داود – عليه السلام- **(إِنّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ)**؛ أي: امرأة واحدة" (أبو منصور الثعالبي، 1998م، 48)، وقال ابن رَشِيق: "جاء قول الله عز وجل في إخباره عن خصم داود {**إِنّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ**} كناية بالنعجة عن المرأة"(ابن رشيق، 2000م، 312/1). ومما هو بسبيل من ذلك قول ابن الأثِير: "أراد الإشارة إلى النساء فوضع لفظا لمعنى آخر وهو النعاج، ثم مثل به النساء، وهكذا يجري الحكم في جميع ما يأتي من الكنايات" (ابن الأثير، د.ت، 3/ 53، 59).

وحاصل الأمر أن القطع بصرف النعجة عن ظاهرها يمنع -عند هؤلاء- من جواز استعمالها على الحقيقة، وهذا بخلاف صاحب جوهر الكنز الذي أجراها على الكناية مع جواز استعمالها في حقيقتها؛ وهي الأنثى من النّعم (ابن الأثير الحلبي، 2009م، 101).

وجعل كثير من المفسرين حمل النعجة على الشاة المعروفة أدل على المراد في سياق الآيات؛ فقال أبو حيان: "والظاهر إبقاء لفظ النعجة على حقيقتها، من كونها أنثى الضأن، ولا يُكنَّى بها عن المرأة، ولا ضرورة تدعو إلى ذلك؛ لأن ذلك الإخبار

كان صادرًا من الملائكة، على سبيل التصوير للمسألة، فمثّلوا بقصة رجل له نعجة، ولخليطه تسع وتسعون، فأراد صاحبه تتمة المائة، فطمع في نعجة خليطه، وأراد انتزاعها منه، وحاجّه في ذلك محاجة حريص على بلوغ مراده، ويدل على ذلك قوله: **(وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْخُلَطَاءِ)**، وهذا التصوير والتمثيل أبلغ في المقصود، وأدل على المراد (أبو حيان، 1993م، 7/ 376) .وللقُوْنَوي اتجاه آخر في رد هذه الكناية لانتفاء التلازم؛ فقال: وفي هذه الكناية نوع خفاء إذ المرأة ليست لازمة لها، ولا ملزومة، فكيف يكون كناية؟ والقول بالاستعارة أظهر من القول بالكناية..." (القونوي، 2001م، 16/ 386).

ونقل القاسِمِيّ جزْم ابن حَزْم على بطلان صرف اللفظ عن ظاهره، معتمدا على منهج غير معهود في صحة التأويل عند القائلين بالكناية، وهو التحقق من صحة الواقعة؛ مع مراعاة أثر ذلك على السياق السابق واللاحق، فقال: "وعبارته: ما حكاه تعالى عن داود -عليه السلام- صادق صحيح، لا يدل على شيء مما قاله المستهزئون، الكاذبون، المتعلقون بخرافات ولّدها اليهود؛ وإنما كان ذلك الخصم قومًا من بني آدم، بلا شك، مختصمين في نعاج من الغنم، على الحقيقة بينهم، بغى أحدهما على الآخر، على نصّ الآية. ومن قال: إنهم كانوا ملائكة معرّضين بأمر النساء، فقد كذّب على الله عزّ وجلّ، وقوّله ما لم يقل، وزاد في القرآن ما ليس فيه، وكذَّب الله عز وجل، وأقر على نفسه الخبيثة، أنه كذَّب الملائكة؛ لأن الله تعالى يقول: **(وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ)**، فقال هو: لم يكونوا قط خصمين، ولا بغى بعضهم على بعض، ولا كان قط لأحدهما تسع وتسعون نعجة، ولا كان للآخر نعجة واحدة، ولا قال له أكفلنيها" (القاسمي، 1995هـ، 14/ 5086، 5089).

وفي كلام ابن حَزْم ما يدلل على وجوب قراءة النص في ضوء السياق الذي ورد فيه؛ لأن للحمل على غير الظاهر - هنا - أثرا في هدم ما بعده من النظم، وهي رؤية دقيقة، ومبناها على المناظرة بين أثر القراءة الجزئية بعزل العبارة القرآنية عن سياقها، وأثر القراءة الكلية في تصديق الله تعالى.

ونرى أنه وإن وردت الكناية عن المرأة بالنعجة في الشعر كما في قول عنترة:

يَا شَاة ما قَنَصٍ لِمَنْ حَلّتْ لَهُ حرمتْ عليّ وليتها لم تحرُم.

فإنه لا يصح حمل هذا على الآية؛ لعدة أسباب:

1- ليس كل ما يجوز في الشعر من البلاغة يجوز في القرآن، فمثلا: الهزل الذي يرادُ به الجدّ، كقول أبي نوَاس:

إذَا مَا تَمِيمِيٌّ أَتَاكَ مُفَاخِراً فَقُلْ: عَدِّ عَنْ ذا. كَيْفَ أَكْلُكَ للضَّبِّ؟

قال الشِّنْقِيطِيّ: "فإن قوله: **كَيْفَ أَكْلُكَ للضَّبِّ؟** يظهر أنه هزل وهو يقصد به تعييرهم بأكلهم الضب، فهو بديع المعنى؛ مع أنه لا يجوز في القرآن لاستحالة الهزل فيه، قال تعالى: **(إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ)**. وكذلك الرجوع؛ وهو فن يرجع فيه المتكلم إلى كلامه السابق فينقضه ويبطله، لداع بلاغي، كالتحسر... كما في قول الشاعر:

قِف بالدِيارِ الّتي لَم يَعفُها القِدَمُ بَلى وَغَيّرَها الأَرواحُ وَالدِيَمُ.

ومثل هذا لا يجوز في القرآن ألبتة. (الشنقيطي، 1426ه، 11، بتصرف). وعليه؛ فحمل النعجة على المرأة ليس على العموم، ولا يُفسَّر به إلا إذا احتمله السياق، وقرائنه.

1. أن الإسرائيليات ليست من القرائن الدالة على صرف اللفظ عن ظاهره؛ لجريانها على الادعاء وكفى به دليلا على البطلان في العقل واللغة. قال الحافظ ابن كَثِير: "قد ذكر المفسرون هاهنا قصة أكثرها مأخوذ من الإسرائيليات ولم يثبت فيها عن المعصوم حديث يجب اتّباعه؛ ولكن روى ابن أبي حاتم هنا حديثًا لا يصح سنده؛ لأنه من رواية يَزِيْدَ الرَّقَاشِيّ عن أنس

رضي اللّه عنه، ويزيد وإن كان من الصالحين؛ لكنه ضعيف الحديث عند الأئمة، فالأولى أن يقتصر على مجرد تلاوة هذه القصة، وأن يرد علمها إلى اللّه عز وجل، فإن القرآن حق وما تضمن فهو حق أيضًا" (ابن كثير، 2000م، 1603). ونلاحظ في هذا السياق أن الرؤية الكلية للنص تفرض علينا التثبت في مواطن الإخبار، ولاسيما إذا كان الأمر يتعلق بنبي من الأنبياء، مع البحث في حال من نركن إليه في تخريج المعاني، فضلا عن المصدر الذي نعتمد عليه، ومن ثم أومأ القَطَّان على عدم صحة الاحتجاج بالتوراة في قصة داود عليه السلام؛ فقال: "نقل كثير من المفسرين ما جاء في التوراة، من أنَّ داود كان يحب امرأة أُوريا، وأنه أرسله إلى الحرب حتى قُتل، ثم تزوجها، ولم يثبت عندنا في الأثر شيء من هذا، ولذلك يجب أن نكون على حذر من هذه الأمور، فإنَّ التوراة قد حُرِّفت من الدفة إلى الدفة؛ كما يقول مارتن لوثر:(**Martin Luther**) وغيره، وكما نص القرآن الكريم." (القطان الأردني، 1983م، 3/ 161).

3- إن قال قائل: كنى عن المرأة بالنعجة؛ لأنها مما يستحيا من ذكره قلنا له: قد جاء ذكر المرأة في القرآن الكريم صراحة دون أن يكنى بالنعجة عنها في كثير من المواضع؛ مما يدل على أنها ليست مما يستحيا من ذكره؛ منها قوله تعالى: **(إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)** [آل عمران: 35]، وقوله: **(وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ)** [النساء: 12]. وقوله: **(وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ)** [النساء: 128]، وقوله: **(وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ)** [يوسف: 30]، وقوله تعالى: **(وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ)** [الأحزاب: 50]

4- المقام مقام تحاكم، ولا يصح أن يُستخدم المجاز في مشكلة خصمين يتحاكمان إلى دواد عليه السلام؛ لأن الأصل في الحكم الحمل على الظاهر، ومن ثم يبعد صرف لفظة النعجة عن حقيقتها في هذا المقام.

5- صرف لفظ النعجة عن ظاهره لا يعززه سياق الآيات ولا الظرف الاجتماعي، ولذا يرى الدكتور حسن طبل: "أن لفظة النعجة لم يفهمها نبي الله داود -عليه السلام- إلا بمعناها الحقيقي... ويبدو أن داود -عليه السلام– كان يعيش في بيئة تكثر فيها الأغنام والمراعي، وهذا ما يدل عليه قوله تعالي: **(وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ)** ولعل هذا -والله أعلم- هو سر إيثار النعاج بمعناها الحقيقي في تلك الخصومة التي وردت على سبيل التعريض بما كان منه عليه السلام" (حسن طبل، 1999م، 184).

ومن الإقحام في الكناية وليس منها قوله تعالى: **(وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ)** [المدثر: 4]. قال الجُرْجَانِيّ: ويكنى عن القلب بالثياب؛ كقوله تعالى: **(وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ)**، قال عنترة (القاضي الجرجاني، 2003م، 56):

فَشَكَكْتُ بالرُّمْحِ الأَصَمِّ ثِيابَهُ لَيسَ الكَرِيمُ عَلَى القَنَا بِمُحَرَّمِ

ورَدَّ الفَرَّاء القول بالكناية، فقال: "يقول: لا تكن غادرا فتدنس ثيابك، وقال بعضهم: وثيابك فطهر: قصر، فإن تقصير الثياب طهرة" (الفراء: معاني القرآن، 3/ 200)، ورجح ابن سِيرين أن المراد طهارة الثوب من النجاسة، والقرينة في الآية أنها اشتملت على أمرين:

1- طهارة الثوب.

2- هجر الرجز، ومن معاني الرجز: المعاصي، فيكون حمل طهارة الثوب على حقيقته؛ وهو الرجز على حقيقته لمعنى جديد أولى. (الشنقيطي، 1979م، 619/8).

وقال الجَاحِظ: "وقالوا في قوله تعالى: **(وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ)** إنه إنما عنى قلبه... وليس يؤتى القوم إلا من الطمع، ومن شدة إعجابهم بالغريب من التأويل" **(**الجاحظ، 1965م،1/343-346**)**. وأشار ابن الأثِير إلى علة فساد حمل العبارة القرآنية على الكناية، فقال: لم يلتفت إلى تأويل من تأول قوله تعالى: **(وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ)** أنه أراد بالثياب القلب على حكم الكناية؛ لأنه ليس بين الثياب والقلب وصف جامع، ولو كان بينهما وصف جامع لكان التأويل صحيحا (ابن الأثير، د.ت، 53/3).

وقد ذكر ابن الأثِير علة المنع من صرف لفظ الثياب عن ظاهره، فقال: "ومن أهل الحقائق من فسر قوله تعالى: **(وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ)**؛ فقال المراد: الثياب والقلب، وليس الأمر كذلك لوجهين:

الأول: أنا لا نعدل عن الحقيقة إلى الباطن إلا لفائدة توجب ذلك.

الثاني: أن الكناية لا تحصل بشيء إلا إذا كان بينهما وصف جامع، وأيُّ وصف جامع بين الثياب والقلب؟ (ابن الأثير الحلبي، 2009م، 102).

ومما يقوي ما ذهب إليه الفَرَّاء، وابن سِرين، والجَاحِظ، وابن الأثِير هو أن التأويل الكنائي لا يصح إلا من خلال الوصف الجامع بين المعنى الحرفي والكنائي عقلا، ولا شراكة بين الثياب والقلب تجعلنا نقول: يلزم من طهارة الثياب طهارة القلب؛ لأنه قد يطهر الثياب ولا يطهر القلب؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: **"إِنَّ اللَّهَ لا يَنْظُرُ إِلَى صُوَرِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَإِنَّمَا يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ"** (صحيح مسلم: 60708**)**.

أضف إلى ذلك أن الثياب ظاهر والقلب باطن، ولا يحمل الظاهر على الباطن لتناقضهما، ولذا لم يصح التأويل.

ومن الإقحام حمل قوله تعالى: **(وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ)** [الواقعة:34] على الكناية، قال العَسْكَريّ:" كناية عن النساء"(العسكري، 1998م، 368)، وهذا إن جاز في الشعر وغيره، فلا يصح في هذا السياق؛ لعدة أسباب:

1- أن وصف الأسرة بالارتفاع أولى من وصف النساء به؛ لجريان العرف على ذلك، فلم نر أحدا نعت امرأة بارتفاعها؛ وإنما بجمال عينها أو مشيتها أو يدها إلخ.
2- وصفت السرور بأنها مرفوعة في غير هذه الآية، قال تعالى: **(فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ)** [الغاشية: 13] فناسب ذلك أن تحمل الفرش في آية سورة الواقعة على الظاهر.
3- أن قول أكثر المفسرين على حمل الكلام على ظاهره، قال ابن القَيِّم: " قوله: مرفوعة يأبى هذا إلا أن يقال: المراد رفعة القدر ... والصواب أنها الفرش نفسها"(ابن القيم، 1971م، 171)، وقال ابن عاشُور: **(وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ)**؛ أي مرفوعة على الأسرة؛ أي: ليست مفروشة في الأرض. ويجوز أن يراد بالفُرُش الأسرّة من تسمية الشيء باسم ما يحل فيه (ابن عاشور، 1984م، 300/28)، وقال الطَّبَريّ: يقول - تعالى ذكره-: **(وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ)** ولهم فيها فرش مرفوعة طويلة، بعضها فوق بعض، كما يقال: بناء مرفوع" (الطبري، 2001م، 22/ 319)، وقال ابن كَثِير: "وقوله: **(وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ)**؛ أي: عالية وطيئة ناعمة (ابن كثير، 2000م، 1812).
4- فإن قيل: قصد نساء الجنة، والرفعة تعني: أنهم على درجة رفيعة من العقل، والكمال، والجمال. قلنا: إن ورود ذكرهم في قوله تعالى: **(وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ)** [الواقعة:23] يغني عن حمل الفرش المرفوعة على النساء، وصرف الآية عن ظاهرها لا يغني عن السؤال عن فرش الجنة.

ومن الإقحام في الكناية وليس منها قوله تعالى: **(وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ)**. قال الثَّعَالِبِي: قال بعض المفسرين في قوله: فضحكت إنه كناية عن الحيض (أبو منصور الثعالبي، 1998م، 43)، وفيه نظر، لعدة أسباب:

1- يفتقر الحمل على غير الظاهر إلى دليل لا نزاع فيه، وقد وقع النزاع في حمل الضحك على الحيض، بل بلغ حد الإنكار عند أصحاب معاني القرن، فقالوا: لم نسمعه من ثقة (الفراء: معاني القرآن، 220/2. الزجاج: معاني القرآن، 62/3. النحاس: معاني القرآن، 3/ 364)، وحَدّ النفي عند الأَصْفَهَانِيّ، فقال: "وقول من قال: حاضت فليس تفسيرا لقوله فضحكت" (الراغب الأصفهاني، 2009م، 292).
2- سبق وأن ذكرنا أهمية العرف في فهم التعبير الكنائي، وحمل الضحك على الحيض على خلاف العرف، ولا سيما في القرآن، قال ابن القَيِّم: "للقرآن عرف خاص، ومعاني معهودة لا يناسبه تفسيرها بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه، فتدبر هذه القاعدة تنتفع بها في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزيفها" (ابن القيم الجوزية، 1973م، 27/3).
3- وَرَدَ الضحك في القرآن بمعناه المعروف كما في قوله تعالى: **(فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلاً وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)** [التوبة 82] **(وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ فَضَحِكَتْ فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِن وَرَاء إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ)** [هود:71] **(فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيّاً حَتَّى أَنسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنتُم مِّنْهُمْ تَضْحَكُونَ)** [المؤمنون:110] **(فَتَبَسَّمَ ضَاحِكاً مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ)** [النمل 19] **(فَلَمَّا جَاءَهُم بِآيَاتِنَا إِذَا هُم مِّنْهَا يَضْحَكُونَ)** [الزخرف: 47] **{وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى)** [النجم: 43] **(أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلاَ تَبْكُونَ)** [النجم: 59،60] **(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ)** [عبس: 38،39] **(إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ)** [المطففين: 29] **(فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ)** [المطففين: 34]. ولا يصح صرفه عن ظاهره إلا بدليل لا نزاع فيه.
4- لا مانع من بناء الكلام على التقديم والتأخير، ومن ثم يكون المعنى: فبشرناها بإسحاق فضحكت.
5- غلب على المحققين الاختلاف في علة الضحك وليس تفسيره، ورجح الرَّازي حمل الضحك على ظاهره؛ فقال بعدما ذكر وجوه علة الضحك: "واعلم أن هذه الوجوه كلها زوائد، وإنما الصحيح هو الأول؛ وهو أنها فرحت بسبب زوال ذلك الخوف عن إبراهيم عليه السلام، حيث قالت الملائكة: **(لا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ)**، وعظم سرورها بزوال خوفه.. وفي مثل هذه الحالة قد يضحك الإنسان، وبالجملة فقد كان ضحكها بسبب قول الملائكة لإبراهيم -عليه السلام- **(لا تَخَفْ)** فكان كالبشارة، فقيل لها: نجعل هذه البشارة بشارتين، فكما حصلت البشارة بزوال الخوف، فقد حصلت البشارة –أيضا- بحصول الولد الذي كنتم تطلبونه من أول العمر إلى هذا الوقت، وهذا تأويل في غاية الحسن (الرازي، 1420ه، 28:26/18).
6- اعتمد من حمل الضحك على الحيض في الآية على شواهد شعرية معدودة لا تجاوز الثلاثة؛ وهي:

وَإِنِّي لَآتِي الْعِرْسَ عِنْدَ طُهُورِهَا وأَهْجُرُهَا يَوْمًا إِذَا تك ضاحكا

ويقال: ضحكت الطلعة إذا انشقت وأنشدوا:

وَضِحْـكُ الأَرَانِـبِ فَـوْقَ الصَّفَـا كَمِثْـلِ دَمِ الجَــوْفِ يَـوْمَ اللِّقَـا

وقال آخر:

وعَهْدِي بِسَلْمَى ضَاحِكاً فِي لُبانةٍ ولَمْ يَعْدُ حقّاً ثَدْيُهَا أن تُحَلَّمَا

أي: حائضاً، وضحكت الكافُورَة: تشققت. وضحكت الشجرة: سَالَ صَمغهَا، وضحك الحوض: امتلأ (النعماني، 1998، 10/525)، وهي شواهد مفردة لا تقوم بها حجة على الغالب الظاهر المشتهر في لغة العرب.

ومما أقحم في الكناية قوله تعالى: (**عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ) [التوبة:43].** قال الزَّمَخْشَري: (**عَفَا اللَّهُ عَنْكَ**): كناية عن الجناية؛ لأنّ العفو رادف لها، ومعناه: أخطأت وبئس ما فعلت، ولم أذنت لهم، بيان لما كنى عنه بالعفو**"** (الزمخشري، 2009م، 2/ 261**).**

ومع ما في العبارة القرآنية من اللطف والرقة، وما في قول الزَّمَخْشَري ومن تبعه (البيضاوي، د.ت، 406/1، القونوي، 2001م، 236/9) من الجناية في حق النبوة يجب الوقوف على السيرورة التأويلية للفضاء الكنائي في الآية، لبيان مدى إمكانية الكناية من عدمها، وذلك على النحو التالي:

التركيب ——————————————————— **المعنى الكنائي**

عفا الله عنك لم أذنت لهم (المخالفة/الإنكار/الاستغفار) **الجناية**

يظهر من الفضاء الكنائي في هذه الآية أن القول بالكناية يستلزم ثبوت المخالفة، وثبوت المخالفة يستلزم ثبوت الإنكار من الله تعالى على نبيه؛ وحينئذ لا يمكن تصور غير الاستغفار؛ لتكون نتيجته هي العفو، ومن ثم فغاية الحمل على خلاف الظاهر في الآية يقوم على علتين عند القائلين به؛ وهما:

الأولى: إن القول بالكناية مبني على وقوع الذنب عند القائل بها.

الثانية: وقوع الذنب مبني على الاستفهام الإنكاري في قوله: لم أذنت لهم؟ ويلزم من العفو ذنب، لأن العفو رادف لها كما ذكر.

ويمكن تفنيد هاتين العلتين في ضوء جملة من الأسئلة؛ وهي: هل صدر من النبي ـ صلى الله عليه وسلم ــ ذنب في سياق الآية؟ ولماذا بدأ بالعفو قبل ذكر المعفو؟ وهل يلزم من العفو وقوع الذنب؟

قال ابن الأنْبَاريّ: "لم يأت النبي – صلى الله عليه وسلم- مأثمًا ولم يخاطب بالذي خوطب به لجرْم أجرمه؛ لكن الله تعالى وقره ورفع من شأنه بافتتاح الكلام بالدعاء له؛ كما يقول الرجل لمخاطبه إذا كان كريمًا عنده: عفا الله عنك، ما صنعت في حاجتي؟ ورضي الله عنك، ألا زرتني؟ وعافاك الله، ألا عرفت حقي؟ فلا يقصد فيما يفتتح به من الدعاء إلا قصد التبجيل لمخاطبه والرفع لمحله (ابن الجوزي، 1971م، 2/ 336).

بالتأمل في قراءة ابن الأنْبَاريّ للآية نجد أنه يهدم السيرورة التأويلية للنص عند القائلين بالمعنى الكنائي، فينقله من باب الخبر إلى الإنشاء؛ وكأنه يقول: لم لا نقول: هذا افتتاح بالدعاء، وهو جار على سنن العرب نثرا كما مر بنا، وشعرا كما في قول علي بن الجَهْم فيما يخاطب به المتوكل، وقد أمر بنفيه (الرازي، 1420ه، 76/16):

عَفَـــا اللَّـــهُ عَنْـــكَ ألا حُرْمَـــةٌ تَعُـــودُ بعَفْـــوكَ أنْ أبْعَـــدا

أَلَـــمْ تَـــرَ عَبْـــدًا عَـــدا طَـــوْرَهُ وَمَـــوْلًى عَفَـــا ورَشِـــيدًا هَـــدى

أَقِلْنِـــي أَقالَـــكَ مَـــن لَـــمْ يَـــزَلْ يَقِيـــكَ ويَصْـــرِفُ عَنْـــكَ الـــرَّدى

وذكر أبو زيد الثَّعَالِبِي علة أخرى في نفي وقوع الذنب من النبي - صلى الله عليه وسلم- وهي أن صورة الاستنفار وقَبُول الأعذار مصروفة إلى اجتهاده" (أبو زيد الثعالبي، 1997م، 183/3).

ومن بديع تفنيد آراء القائلين بحمل الآية على الكناية والمانعين أن المذهب الأول يعتمد اللوازم أو الوسائط الكنائية في الإقناع برأيه، والمذهب الثاني لا يحيد عن هدم تلك الوسائط، وببطلان أول وسيط يبطل الثاني، وهكذا حتى يبطل التأويل، أي إنه متى انتفى صدور الذنب انتفى كون الاستفهام إنكاري، ومن ثم تنتفي الجناية أو الكناية.

ويلفت الرَّازي نظرنا إلى دقيقة أخرى في عدم جعل الاستفهام من قبيل الإنكار، وهي نظم الكلمات من حيث التقديم والتأخير؛ فيقول:**(عَفَا اللَّهُ عَنْكَ)** يدل على حصول العفو عنه، وبعد حصول العفو عنه يستحيل أن يتوجه الإنكار عليه، فثبت أنه على جميع التقادير يمتنع أن يقال: إن قوله :**(لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ)** يدل على كون الرسول مذنبا، وهذا جواب شاف قاطع، وعند هذا يحمل قوله :**(لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ)** على ترك الأولى والأكمل، لاسيما وهذه الواقعة كانت من جنس ما يتعلق بالحروب ومصالح الدنيا" (الرازي، 1420ه، 76/16).

أضف إلى ذلك أنه لا يلزم من الاستغفار وقوع الذنب، فلقد كان النبي يستغفر عن غير ذنب؛ ففي حديث الْأَغَرُّ بْنُ يَسَارٍ الْمُزَنِيُّ أنه - صلى الله عليه وسلم - قال: "يا أيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه فإني أتوب إلى الله في اليوم مائة مرة" (رواه البخاري، رقم:66307).

وبالنظرة الكلية للسياق الذي وردت فيه الواقعة وما يحيط بها يتبين أن الله تعالى قد رخص له في موضع آخر في أن يأذن، قال قَتَادَة قوله: **(عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا)** عاتبه كما تسمعون، ثم أنزل الله التي في "سورة النور"، فرخّص له في أن يأذن لهم إن شاء، فقال: **(فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ)** [سورة النور: ٦٢]، فجعله الله رخصةً في ذلك من ذلك (الطبري، 2001م، 11/ 478، 479).

لقد كان حمل الآية على خلاف الظاهر بما لا يعضده وبهذا الأسلوب سببا في الرغبة عنها، وعن المصنفات الواردة فيه، فقال أبو حَيَّان: "وكلام الزَّمَخْشَرِي في تفسير قوله: **(عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ)** مما يجب اطراحه، فضلاً عن أن يذكر فيردّ عليه (التوحيدي، 1993م، 5/ 427)، ويتجاوز الأمر الطرح إلى جعل الانكفاف عن إقراء الكشَّاف عنوانا للسُّبْكِيّ الذي قال: قد رأيت كلامه على قوله تعالى: **(عَفَا اللَّهُ عَنْكَ)**، وكلامه في سورة التحريم في الزلة، وغير ذلك من الأماكن التي أساء أدبه فيها على خير خلق الله سيدنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فأعرضت عن إقراء كتابه حياء من النبي - صلى الله عليه وسلم- مع ما في كتابه من الفوائد والنكت البديعة" (تاج الدين السبكي، 1986، 66)، ولا يقتصر الأمر على الانكفاف بل تعداه إلى التتبع والاستقراء لما ورد في الكشاف من هنات قال الآلُوسِي: وكم لهذه السقطة في الكشاف من نظائر...(الآلوسي، 2010م، 354/10)

الخاتمة

وبعد، فإن الذي قصدنا إليه في هذا البحث، هو إعادة قراءة بعض الشواهد (القرآنية) في أحد مباحث البلاغة، وهو الكناية؛ لبيان مدى صحة الاستشهاد بها في هذا المبحث، وذلك من زوايا جديدة مضادة لبعض الرؤى القديمة في استنطاق الدلالات الكنائية؛ كالنظرة الكلية وأثرها في شمولية التصور المعرفي للمعاني الكامنة وراء حواشي الصيغ والصور، واستحضار النص المفَسِّر أو المبين لما أُجْمِل من الآيات، والإبقاء على الأصل ما لم ينهض بالخروج عليه دليل لا نزاع فيه، والركون إلى الأغلب المشهور؛ ولا سيما في مبحث الكناية التي تجعل من الظرف الاجتماعي قرينة تدل على تصور المعنى الكنائي في السياق.

وفي ضوء ذلك؛ فقد انتهى البحث إلى مجموعة من النتائج المشفوعة بما يعضدها؛ وهي:

1- تبين دقة اختبار مصطلح الإقحام، ووجه إيثاره على غيره من المصطلحات في دراسة بعض الشواهد البلاغية في مبحث الكناية، وقد جاء ذلك من خلال الوقوف على أسباب إقحام الشاهد القرآني في غير بابه البلاغي نظريا وتطبيقيا. وبالتتبع والاستقراء اتضح أن أسباب الإقحام تكمن في النظرة الجزئية: القراءة المبتورة، وغض الطرف عن دور الأحاديث النبوية في صحة التفسير القرآني، والتطويع البلاغي للمعتقد، والغلو في الحمل على غير الظاهر، والحكم للأغرب على الأغلب، وللمجهول على المعلوم.
2- أفضى إخراج النص النبوي وأسباب نزول الآيات من دائرة السياق في تأويل الشواهد القرآنية وتحليلها إلى عدم اكتمال الرؤية في تصور المعنى البلاغي لدى بعض البلاغيين.
3- كثيرا ما يعتمد بعض البلاغيين في الحمل على غير الظاهر على وحدة الشاهد دون تتبع جميع الشواهد التي ورد فيها التركيب الكنائي واستنطاق دلالتها؛ كأن يذهب فريق منهم إلى أن ذكر الجلود كناية عن الفروج؛ لأنه مما يستحيا منه، وقد ورد ذكر الفرج في بعض الآيات وكذلك حمل النعجة كناية عن المرأة دون النظر إلى سائر الآيات.
4- الإغراق في الحمل على غير الظاهر بما لا يعززه من القواعد في بعض الشواهد البلاغية؛ كما في جعلهم "وثيابك فطهر" من قبيل الكناية عن القلب؛ ولا جامع بينهم، ومن أصول القول بالكناية التلازم بين التركيب الكنائي ومعناه. وكذلك الحكم بالأغرب على الأوضح، وبالمجهول على المعلوم مما يتناقض وعرفية بعض التعابير الكنائية.
5- انتهى البحث إلى رفض تناسخ بعض الشواهد البلاغية ما لم تتفق مع القاعدة التي ينضبط بها فهم المبحث البلاغي، أو تتضمن سببا من أسباب الإقحام.
6- الإقحام يقوض الإبداع؛ لأنه يُحدث التعارض بين الشاهد والقاعدة وما يجب مراعاته كالسياق، والعرف، والعقل.

المصادر والمراجع

- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (1984م): الفلك الدائر على المثل السائر، تحقيق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، ط2، دار الرفاعي، الرياض، السعودية.

- ابن الأثير الحلبي، أحمد بن إسماعيل(2009م): جوهر الكنز تلخيص كنز البراعة في أدوات ذوي البراعة، تحقيق: محمد زغلول سلام، منشأة المعارف، الإسكندرية.
- ابن الجوزي: أبو الفرج جمال الدين(1971م): زاد المسير في علم التفسير، تخريج: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر(1971م): حادي الأرواح إلى البلاد الأرواح، خرج أحاديثه وحواشيه: زكريا عمران، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر(1973م): بدائع الفوائد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر(1993م): مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، اختصره: محمد بن الموصلي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر بن علي بن عبد الله (1971م): خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق: محمد ناجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- ابن حزم، أبو محمد بن أحمد بن سعيد (1983م): الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (2004م): مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، ط1، دار يعرب.
- ابن خلكان، شمس الدين أحمد(1972م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق، د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان.
- ابن عاشور، محمد الطّاهر بن محمد بن محمد الطّاهر(1984م): التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس.
- ابن عبد الكريم، خالد(2001م): "ظاهرة الإقحام في التراكيب اللغوية"، رسالة دكتوراه، جامعة محمد بن سعود، السعودية.
- ابن عميرة، أبو المطرف أحمد بن عبد الله بن محمد بن الحسين(1991م): التنبيهات على ما في التبيان من التمويهات، تحقيق: محمد بن شريفة، ط1، دار البلخي، دمشق.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد(1994م): معجم المقاييس في اللغة، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، ط1، دار الفكر، بيروت.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم(1937م): تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره: السيد أحمد صقر، ط2، دار التراث، القاهرة.
- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم(1999م): تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد محيي الدين، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت.
- ابن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل(2000م): تفسير القرآن العظيم، ط1، دار بن حزم، بيروت، لبنان.
- ابن مسلم القُشيري، مسلم بن الحجاج (2006م): صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي، ط1، دار طيبة، المكان.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (1990م): لسان العرب، ط1، دار صادر، بيروت.
- ابن يعيش، أبو البقاء يعيش (د.ت): شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.
- أبو الفرج، قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي(1962م): نقد الشعر، تحقيق: كمال مصطفى، ط2، مكتبة الخانجي، مصر.
- أبو حيان، محمد بن يوسف (1993م): البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وآخرون، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

- أبو زيد الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد (1997م): الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق: علي محمد معوض، وآخرون، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- أبو عبد المعز: لمحات بلاغية في آيات قرآنية:www.eltwhed.com
- الآلوسي، محمود بن عبد الله: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: ماهر حبوش، وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2010م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل(2002م): صحيح البخاري، ط1، دار بن كثير، بيروت.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء(1420ه): معالم التنزيل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- البغوي، الحسين بن مسعود(1989م): معالم التنزيل، تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة.
- بلبع، عيد: مقدمة في نظرية الإعجاز والبلاغة القرآنية، ط1، دار النابغة، طنطا، 2019م.
- البيروتي، بشير يموت(1934م): شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، ط1، المكتبة الأهلية، بيروت.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر (د.ت): أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لبنان.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (د.ت): المطول في شرح تلخيص المفتاح، ط1، المكتبة الأزهرية للتراث، استانبول.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر(1971م): مختصر معاني البلاغة، تحقيق: خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- التهانوي، محمد بن علي(1996م): كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم ومراجعة: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، وآخرون، ط1، مكتبة لبنان، بيروت.
- الثعالبي، عبد الملك بن محمد(1998م): الكناية والتعريض، تحقيق: عائشة حسين فريد، دار قباء، مصر.
- الجاحظ، عثمان بن بحر(1423هـ): البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت.
- الجاحظ، عثمان بن بحر(1965م): الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.
- جاد طبل، حسن(1999م): حول الإعجاز البلاغي للقرآن قضايا ومباحث، ط1، مكتبة الإيمان، المنصورة.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن (1991م): أسرار البلاغة، تحقيق: محمود شاكر، ط مطبعة الخانجي، القاهرة.
- الجرجاني، محمد بن علي(1997م): الإشارات والتنبيهات في علوم البلاغة، تحقيق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة.
- الجمحي، محمد بن سلام(1980م): طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط المدني، جدة.
- حمدان، محمود موسى(1413ه): أدوات التشبيه دلالاتها واستعمالاتها في القرآن الكريم، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة.
- الخفاجي، محمد بن سعيد بن سنان(1982م): سر الفصاحة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- الخنساء، تماضر بنت عمرو (1988م): الديوان، شرح: ثعلب، تحقيق: أنور أبو سويلم، دار عمار، عمان.
- الدارمي، عثمان بن سعيد(1998م): نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، تحقيق: رشيد بن حسن الألمعي، ط1، مكتبة الرشد، الرياض.
- الرازي، محمد بن عمر(1420هـ): مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد(2009م): المفردات، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط4، الدار الشامية، دار القم، بيروت.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (1958م): تاج العروس، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- الزجاج، إبراهيم بن محمد(1988م): معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط1، عالم الكتب، بيروت.
- الزركشي، محمد بن عبد الله (2014م): البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت.
- الزمخشري، محمود بن عمر (2009م) تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ط3، دار المعرفة، بيروت.
- الزمخشري، محمود بن عمر(1992م): أساس البلاغة، ط1، دار صادر، بيروت.
- الزناد، الأزهر(1992م): دروس في البلاغة العربية نحو رؤية جديدة، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي للنشر والتوزيع، بيروت.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب: معيد النعم ومبيد النقم، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، 1986م.
- السكاكي، يوسف بن أبي بكر (1987م): مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- السمعاني، منصور بن محمد (1997م): تفسير القرآن، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، ط1، دار الوطن، الرياض، السعودية.
- سيبويه، عمرو بن عثمان (1988م): الكتاب تحقيق: محمد عبد السلام هارون، الخانجي، القاهرة.
- السيد، شفيع (1988م): التعبير البياني رؤية بلاغية نقدية، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر(د.ت): الإتقان في علوم القرآن، ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- الشريف الجرجاني، علي بن محمد (1995م): التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد (1426ه): منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، ط1، دار عالم الفوائد.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد (1979م): أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ط2، المؤسسة السعودية، ط المدني، القاهرة.
- ضياء الدين ابن الأثير، نصر الله بن محمد (د.ت): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تقديم وتعليق: أحمد الحوفي، وآخرون، نهضة مصر، القاهرة.
- الطبري، محمد بن جرير(2001م): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، دار هجر، القاهرة.
- عبد المطلب، محمد (1997م): البلاغة العربية قراءة جديدة، ط1، الشركة المصرية العالمية لونجمان، القاهرة.
- العسكري، أبوهلال الحسن بن عبد الله (1998م): الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت.
- عصام الدين الحنفي، إبراهيم بن محمد (2001م): الأطول: شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- العلوي، يحيى بن حمزة(2009م): الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تقديم، د. إبراهيم الخولي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة.

- العمادي، أبو السعود محمد بن محمد (1411ه): إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، حسن أحمد مرعي، محمد الصادق قمحاوي، ط2، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد(1985م): الجمل في النحو، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- فلاورجاني، على مير لوحي: بلاغة التشبيه في القرآن، جامعة أصفهان، كلية اللغات، قسم اللغة العربية وآدابهاwww.profvb.com.
- القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد(1995م): محاسن التأويل، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط1، عيسى البابي الحلبي، المكان.
- القاضي الجرجاني، أحمد بن محمد: المنتخب من كنايات الأدباء وإشارات البلغاء، تحقيق: محمود شاكر القطان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2003م.
- القرطبي، محمد بن أحمد(2006م): الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: محمد بيومي، وعبد الله المنشاوي، ط2، مكتبة الإيمان، المنصورة.
- القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن (2003م): الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- القطان الأردني، إبراهيم(1983م): تيسير التفسير، مراجعة وضبط: عمران أحمد أبو حجلة، الجمعية العلمية الملكية، الأردن.
- القونوي، إسماعيل وهبي بن محمد(2001م): "حاشية القونوي على تفسير البيضاوي: أنوار التنزيل في أسرار التأويل" تحقيق، عبد الله محمود، دار الكتب العلمية، بيروت.
- القيرواني، الحسن بن رشيق(2000م): العمدة في صناعة الشعر ونقده، تحقيق: النبوي شعلان، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- الكسائي، علي بن حمزة (1998م): معاني القرآن، تحقيق: عيسى شحاته عيسى، ط1، دار قباء، القاهرة.
- لاشين، عبد الفتاح (1977م): البيان في ضوء أساليب القرآن، دار المعارف، القاهرة.
- المبرد، محمد بن يزيد(2004م): الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أحمد الدالي، ط4، بيروت، مؤسسة الرسالة، لبنان.
- المهلهل، عدي بن ربيعة (د.ت): الديوان، شرح وتقديم: طلال حرب، الدار العالمية، بيروت.
- النعماني، عمر بن علي (1998م): اللباب في علوم الكتاب المؤلف، تحقيق: الشيخ عادل أحمد، علي محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
- النيسابوري، محمود بن أبى الحسن (1415ه): إيجاز البيان عن معاني القرآن، تحقيق: د. حنيف بن حسن القاسم، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

Intercalation of the Quranic witness Not in its rhetorical door (metonymy as a model)

Assoc. Prof. Reda Al-Azab Yousef Al-Azab

Department of Arabic Language and Literature, the Faculty of Arts, Damietta University

Summary

This study deals with the problem of reproducing some Quranic evidences and their intercalation in other than their rhetorical chapter. Especially in the topic of metonymy without scrutiny or checking the general context in which it was, so we see - for example - who decides a rhetorical rule, then the book of martyrdom will be prolonged with him, so that what is true and what is not valid will be entered under it and some of them do not cost himself the advantage of scrutiny and consideration of the authenticity of the witness or not, so he originally made him to cite it and called to rely on him The reason for limiting it to metonymy is that it is one of the arts that carried what it can't afford motivated by hyperbole in metaphor. The reasons for the inclusion of the Quranic evidences out of their chapter by analyzing the opinions of the rhetoric and the study concluded that it lies in turning a blind eye to the role of the hadiths in the authenticity of the Quranic interpretation, the rhetorical adaptation of belief, the excessive conception of the apparently, the judgment of the stranger mostly and the unknown to the known. This study is a form of re-reading the rhetorical evidence in the light of the overall vision of the text, the circumstances surrounding it and social events and what was decided by constructive rules in the rhetorical heritage.

Key words:

Intercalation, Quranic witness, rhetoric, metonymy and causes.