مجلة الإحياء، المجلد: 20، العدد: 25، جوان 2020، ص - ص: 623-650
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أسلوبية الانزياح في المجاز اللغوي
دراسة بلاغية في القرآن الكريم
Stylistic of deviation in figurative meaning
Rhetorical study in the Quran

د. طارق بولخصايم
قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة محمد الصديق بن يحيى - جيجل
tarekboul@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/11/19 تاريخ القبول: 2020/06/18

الملخّص:
يقارب المقال المجاز وأثره في انزياح دلالة اللفظ القرآني، من منظور أسلوبي بلاغي، فإذا كان المجاز يعني الانتقال من المعنى الأساسي أو المعجمي للّفظة إلى المعنى السّياقي، الذي تأخذه الكلمة حينما توضع في سياق معيّن يحّدد معنى الجملة بأكملها، فإن الانزياح الدلالي يعني خروج الدّوال عن مدلولاتها فتختفي - نتيجة لذلك- الدّلالات المألوفة للألفاظ لتحلّ مكانها دلالات جديدة غير مألوفة، يسعى إليها المخاطب. ويتجلى ذلك في صور البيان المعروفة في علم البلاغة، من المجاز المرسل بعلاقاته والاستعارة بأنواعها.

الكلمات المفتاحية: أسلوبية الانزياح، الانزياح الدلالي، المجاز المرسل، الاستعارة.

Summary:
This article proposes a stylistic approach to semantic deviation. From this analysis, we generally define the figurative senses in the Qur'anic context as a change of meaning that diverts a word its own meaning. we distinguish different species of tropes, on the basis of the nature of the semantic relation which unites the proper meaning of the word with its figurative signification of borrowing, we have retained the great categories which the rhetoricians have freed from the study of topological figures; (the metaphor, metonymy).

Key words: semantic deviation, figurative meaning, metonymy, metaphor.

تمهيد:

تعتبر لغة القرآن الكريم نموذج العربية الأسمى في البلاغة والبيان، وفرادة الأسلوب والتعبير عن الدلالات والمقاصد المختلفة، لذلك لا يمكن أن نجد بحثا في هذه اللغة الكريمة، إلا وهو متصل بكتاب الله العزيز الحكيم، ولا شك أن الغاية من كل جهد يبذل في هذا السبيل، إنما هي فهم الخطاب القرآني فهما صحيحا مستقيما، وكذلك خدمة للغة العربية وحفاظا على أصولها وأصالتها، ومما يميز لغة القرآن الكريم في التعبير عن المعاني، استعمال أساليب البيان من مجازات واستعارات، تعلو بالنص القرآني، ولا يعلى عليه، وتجعله يصل إلى الأفهام، من أقرب طريق وفي أبلغ صورة وسنجد أن هذا الباب من الأساليب كان ولا يزال محل اهتمام الدارسين، باعتباره دليلا من دلائل الإعجاز البياني في القرآن الكريم، حيث إن كل واحد يحاول مقاربته بمنهجية علمية تسعى إلي إعادة بعث البحث في مجاز القرآن، وفق رؤية تجديدية، وهذا ما نحاوله تحقيقه في هذا البحث، الذي نلج إليه من خلال مدخل فيه إيضاح وشرح بلاغي أسلوبي للمجاز، ثم ركزنا على عنصرين أساسيين هما: الانزياح في المجاز المرسل، بمختلف علاقاته، والعنصر الثاني كان حول الانزياح في الاستعارة، وإلى جانب الإجراء البلاغي حاولنا توسل ما توصلت إليه اللسانيات الحديثة، فيما يسمى بأسلوبية الانزياح، والتغير الدلالي أو الانزياح الدلالي.

فما أسلوب المجاز؟ وما أثره في الدلالة؟ وكيف يمكن استثمار أسلوبية الانزياح في التحليل البلاغي للمجاز القرآني؟.

مدخل:

في هذا المدخل لا بد من توضيح لمصطلح المجاز و مفهومه، فهذا ابن الأثير يعرفه بأنه "نقل المعنى عن اللفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره"[1]، فحين وصف اللغويون هذه الظاهرة اللغوية، توصلوا إلى أن المجاز في حقيقة الأمر، هو عملية استبدال المعنى الحقيقي للفظ بمعنى مجازي محمل بظلال وإيحاءات إضافية، وبذلك يكون لدينا معنيان، والمجاز يحدث بالانتقال من

المعنى الأوّل إلى المعنى الثّاني، أو كما يقول جان كوهن "من المعنى المفهومي إلى المعنى الانفعالي"[2]، وهذا الانتقال "عندما يتعادل المعنيان أو إذا كانا لا يختلفان من جهة العموم والخصوص، كما في حالة الانتقال من المحل إلى الحال، أو من السّبب إلى المسبّب، أو من العلامــة الدَّالة إلى الشيء المدلول عليــه ...الخ، أو العكس"[3]، وهو ما نجد له تمثيلاً في قول المتنبي:

لَهُ أيادٍ إليَّ سابقةٌ أعدُّ منها ولا أُعَدِّدُها[4]

فهذا البيت، من قصيدة للمتنبي يمدح فيها محمدا بن عبيد الله العلوي، فيستعمل كلمة "أياد" التي قد يفهم منها أولا المعنى المعجمي الماثل في أذهان القراء، و هو "العضو المعروف لدى الإنسان"، وهذا هو المعنى الحقيقي، بيد أن هذا المعنى ليس هو المقصود، إذ إنّه لا يلائم السّياق، ولهذا يجري البحث عن معنى آخر، ويعوّل الذّهن في ذلك على علاقات التجاور، حيث يقوده معنى الجارحة إلى أقرب المعاني إليه وهو الإعطاء، إذ هي وسيلته، والإعطاء يقوده إلى معنى النّعمة، وهو المعنى المراد في هذا البيت، والانتقال من المعنى الأوّل "الجارحة" إلى المعنى الثّاني "النّعمة" يمثل انتقالا من الدّلالة المعجمية إلى الدّلالة السّياقية، وتنبغي الإشارة هنا إلى أنّ هذا التحول لا يراد به إبدال أحد المعنيين بالآخر بقدر ما يُراد به عملية التّفاعل بين هذين المعنيين، ذلك بأنّ المعنى الأساسي فيه لا يختفي ولكنّه يتراجع إلى خط خلفي وراء المعنى السّياقي، وهكذا تقوم بين المعنيين علاقة تفاعل وتماه، ومن خلال هذه العلاقة وهذا التفاعل يبرز الانزياح الدلالي، أو ما يعرف بانتقال الدلالة عن طريق المجاز اللغوي .

ويعد عبد القاهر الجُرجاني من ابرز النّقاد والبلاغيين القدامى،الذين كانت لهم عناية كبيرة تتصل اتصالا وثيقا بالبحث في التغير الدّلالي، حيث قسَّم المعنى إلى ضربين: أ- المعنى. ب- معنى المعنى.

فيعد عبد القاهر الجرجاني الضرب الأوّل، هو القول على سبيل الحقيقة، حيث يتقيّد صاحب الخطاب بالمعنى والدّلالة المعجمية، أي تفسير ألفاظ اللّغة بعضها ببعض، مثل أن يقال "الشرجب" إنّه الطّويل، وقد سمّى عبد القاهر هذا الضرب "تفسيراً[5]، ولا يكون للتفسير إلاّ دلالة واحدة هي دلالة اللّفظ، ولذلك

يقال إنّ معنى "الشرجب" هو معنى "الطّويل" بعينه، أي حسب عبد القاهر "المعنى المفهوم من ظاهر اللّفظ والذي تصل إليه بغير واسطة"[6]، مثال ذلك قولك: "قام عمر" فاستعمال الألفاظ هنا كما نرى لا يخرج عن المعنى الموضوع لها في أصل اللّغة، "فعمر" و"القيام " لفظتان يُراد منهما المعنى الحقيقي المستفاد من إسناد القيام إلى صاحبه الحقيقي عمر، ولا يحصل معنى الجملة إلاّ بإرجاعها إلى الدّلالة المستقرة في المعجم اللغوي للجماعة المتكلمة بهذه اللغة.

ويقابل الضرب الأول، الضرب الثّاني وهو القول على سبيل المجاز، و فيه يخرج الكلام إلى معانٍ جديدة غير تلك التي يوجبها ظاهره، وهي معانٍ يتوصل اليها السامع من المعنى الظّاهر على سبيل الاستدلال، أي حسب تعبير عبد القاهر "معنى المعنى"، أي «أن تعقل من اللّفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»[7]، ومثال ذلك قولهم: بعيدة مهوى القرط أي طويلة العنق، فالمعنى الظاهر - وهو بُعد المسافة بين أذنها وكتفها- واسطة إلى المعنى المجازي المقصود، وهو الدّلالة على طول العنق، ويصدق على هذا الضرب المعادلة التالية[8]:

الدّال ← المدلول الأوّل ← المدلول الثّاني
أو بعيدة مهوى القرط ← بعد المسافة بين أذنها وعنقها ← طويلة العنق
اللّفظ المعنى معنى المعنى

ومن خلال هذا العرض الموجز، لطرح عبد القاهر الجرجاني، يمكننا القول إنّ "معنى المعنى" فكرة لا تخرج عمّا اصطلح الدّارسون المحدثون في الأسلوبية على تسميته بالانزياح الدّلالي، ذلك أنّ معنى المعنى يقوم على الاستدلال من المعنى الأوّل على المعنى الثّاني، وهذا هو جوهر الدلالة الايحائية التي يمثّل فيها المعنى الأوّل إشعاعاً دلالياً للمعنى الثّاني؛ حيث يتم توظيف المعنى الظاهر أو المباشر من أجل توليد معنى ثانٍ- أو آخر- منه، فالمُتكلِّم قد يستخدم المفردات والتراكيب بمستواها العرفي دون أن يقصد إلى توصيل المعاني المباشرة أو المقرَّرة لها، بل لكي يستخدم هذه المعاني أنفسها في توليد معنى جديد، وقد أشار عبد القاهر إلى أهمية هذا الضرب من الكلام وسمّاه "المفسِّر" ورأى فيه فضلاً ومزيةً على الضرب الأول الذي سمّاه "تفسيراً"، وهذه المزية تأتي من كون الدّلالة في التّفسير دلالة لفظ على معنى،

وفي المفسَّر دلالة معنى على معنى، ذلك بأنّه "من المركوز في الطِّباع، والراسخ في غرائز العقول، أنّه متى أُريد الدّلالة على معنى، فَتُرِكَ أن يُصرّح به ويُذكر باللّفظ الذي هو له في اللّغة، وعُمِدَ إلى معنى آخر فأُشِير به إليه، وجُعِلَ دليلاً عليه، كان للكلام بذلك حُسْنٌ ومزيّة لا يكون إذا لم يُصنع ذلك، وذُكِرَ بلفظه صريحاً"[9].

أولا: الانزياح في المجاز المرسل

سنقوم في هذا العنصر الأول، بتحليل نماذج المجاز المرسل ووجوه علاقاته في الخروج عن الأصل اللغوي، وكيف أنّ هذا المجاز قد تجاوز حدود الدائرة اللغوية إلى دائرة الإبداع و الافتنان بالأساليب، وكيف تجاوز بالاتساع إلى مناخ الغنى في المفردات والمعاني، وكيف استطاع فيه النص القرآني أن ينقل الذهن العربي إلى أفق جديد يمتاز بالابتكار وبحياة لغوية تتسم بالشمول والإبداع[10]، ولعل أشهر هذه العلاقات هي:

1- العلاقة السببية: وهي أن يُذكر السبب ويراد المسبَّب، أي أن يكون المعنى الموضوع له اللفظ المذكور سبباً في المعنى المراد فيطلق السبب على المسبَّب أو النتيجة[11]، ومثال هذه العلاقة قوله تعالى: [الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ] [البقرة: 194]، فقد استعملت الآية الكريمة لفظة الاعتداء الأول والثالث استعمالاً حقيقياً، واللفظة في كلا الحالتين تحمل معنى القتال، وإذ نمضي في قراءة الآية الكريمة، فإن اللفظة نفسها هنا، "الاعتداء" الثاني "فاعتدوا عليه" هو انتقال عن دلالته الأصلية إلى دلالة أخرى جديدة فهو ليس اعتداء في الحقيقة، وإنما هو مجازاة وقصاص، أي إن استحلوا قتالكم في الشهر الحرام فقاتلوهم أنتم أيضاً على سبيل القصاص، فنلاحظ هنا أن اللفظ الدال على السبب "اعتدوا" قد انتقلت دلالته إلى ما ينجم عن الاعتداء من مجازاة وقصاص، فلولم يكن منهم اعتداء، لم يكن من المسلمين اقتصاص كمسبب، لانعدام السبب.

فعند تحليلنا للمجاز في هذه الآية، نقف على المدلول الحقيقي وهو "الاعتداء أو القتال" الحاضر في الخطاب، ولكن الاستدلال باللفظ الحاضر،

يستدعي المدلول المجازي الغائب "الجزاء والقصاص"، أي أنّ المدلول الحقيقي حاضر غائب، حاضر في شكله الصوتي غائب في مادته الفكرية، في حين أنّ المدلول المجازي غائب في شكله الصوتي حاضر في مادته الفكرية، وإذا كانت العلامات اللغوية، كيان لا يعمل إلا بتوفّر وجهي العلامة اللسانية:، أو كما يصطلح عليه لسانيا: (الصورة السمعية)، و(الصورة الذهنية) "الدال والمدلول"، فإنه لا يستقيم فهم اللفظ بالنظر إلى أحد الوجهين دون آخر، كما في قوله تعالى: [فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ] [البقرة: 194] وهو ما يمكن توضيحه بالترسيمة التالية[12]:

العلامة:	الاعتداء	الجزاء والقصاص
الوجه المحسوس:	حاضر	Ø
الوجه المعنوي:	Ø	حاضر

ولا شك أن القارئ لهذا المثال، يعتمد ذهنه الاستدلال، بتأمل دلالة العنصر الحاضر "الاعتداء" بحثا عن العنصر الغائب "الجزاء والقصاص"، وهو مبدأ عام نجده في الرياضيات مثلاً، حيث يجري حل معادلات تشتمل على عناصر مجهولة باعتماد عناصر معروفة، وكذلك في الروايات البوليسية حيث ينطلق المحقق من عناصر متوفرة تقوده بعد ذلك إلى الجاني، وفي مثالنا هذا تحضر علامة "الاعتداء" ويبقى مدلولها "الجزاء والقصاص" غائباً، فتكون المحاولة الأولى في اتجاه المعهود أي مدلولها المعجمي وهو "القتال" لكنه فهم غير مستقيم، لأنه لا يلائم السياق، ولهذا يجري البحث في اتجاه آخر، حيث يقودنا المدلول المعجمي إلى أقرب المعاني وأكثرها ملاءمة للسياق وهو "الجزاء والقصاص" الناجم عن الاعتداء، فيستقيم ويتوقف البحث، ذلك أنّ قوله تعالى: [فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ] تفريع عن قوله: "والحرمات قصاص" وتفسير له، فتحليل المجاز إذن مثل تحليل كل خطاب هو تفكيك لما ركّب المتكلّم أو لما يُتصوّر أنه ركبه، فإذا ما طابق التفكيك التركيب كان الفهم، وإذا ما خالفه كان الإغلاق"[13].

ومنه قوله تعالى: [وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ] [المائدة: 64]، قال الزمخشري: "غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود، ومنه قوله تعالى: [وَلَا

تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ] [الإسراء: 29]، ولا يقصد من يتكلّم به إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه لأنهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة"[14]، ويُفهم من كلام الزمخشري أن المدلول حقيقي لغل اليد وهو- شدها بالقيد إلى العنق- ليس هو المراد، وإنما المراد هو ما يدل عليه غل اليد من بخل لأنّ اليد مصدر للبذل والعطاء، فإذا كان بسطها يدل على الكرم والجود، فإنّ غلّها إلى العنق يدل على الشح والبخل، ولهذا هنا لم يذكر التعبير القرآني لفظة "البخل" أو ما يدل عليه من ألفاظ الحقيقية إلى غل اليد الدّال على شدها إلى العنق، والذي سوّغ هذا الاختيار هو العلاقة السببية بين اللفظين إذ ناب "غل اليد" عن "البخل" نيابة السبب عن النتيجة، وتكمن بلاغة التعبير القرآني هنا في تصوير الحقيقة المعنوية بصورة حسية تلزمها غالبا، لأنه لا شيء أثبت من الصورة الحسية في الذهن، فلمّا كان الجود والبخل معنيين لا يدركان بالحس ويلازمهما صورتان تدركان بالحس وهما بسط اليد للجود وقبضها للبخل، آثر النص القرآني الانتقال من الصورة المعنوية، إلى الصورة الحسية لفائدة الإيضاح والانتقال من المعنويات إلى المحسوسات[15]، كوسيلة ووجه من أوجه انتقال المعنى و انزياح الدلالة.

2- العلاقة المسببية: وهي أن يُذكر المسبَّب ويراد السبب بأن يكون المعنى الأصلي للفظ المذكور مسبَّباً عن المعنى المراد فيطلق اسم المسبَّب على السبب [16]، ومنها قوله تعالى: [هُوَ الَّذِي يُرِيكُمْ آيَاتِهِ وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ] [غافر: 13]، إذ تتحدث هذه الآيات الكريمة عن دلائل قدرة الخالق عزّ وجل كقدرته على إنزال الماء من السماء، ولهذا كان مقتضى ظاهر السياق أن يقول: "هو الذي يريكم آياته وقدرته وينزّل لكم من السماء ماءً"، ولكن السياق لم يأت على هذا النحو، وإنما استخدم لفظة "الرزق" للدلالة على "الماء"، وفي هذا خروج عن المدلول الحقيقي للفظة للرزق الواردة، وهو"الخير والنعم" إلى مدلول مجازي، يمكن فهمه من سياق الآية، وهو "الماء" كما هو وضحنا.

ففظ "الرزق في هذا السياق" يَعْبر من مدلوله الحقيقي الأول إلى مدلوله المجازي الثاني عن طريق علاقة تجمع بينهما يبصرها الذهن فيهتدي بها إلى تحليل الخطاب التحليل المقبول، وهذه العلاقة هي العلاقة المسببية التي مكّنت السياق من استبدال السبب وهو "الماء" بالمسبَّب أو النتيجة وهي "الرزق" ذلك أن الذي ينزل من السماء هو الماء الذي يتسبّب عنه الرزق، ولهذا ذكر الرزق والمقصود الماء، والمجاز هنا ذو حركة أمامية، بمعنى أنّ حركة الذهن تبدأ فاعليتها من الماء لتتجاوزها إلى المسبَّب عنه وهو الرزق[17]، ولعل بلاغة هذا التعبير تظهر في تأكيده على قوة السببية بين الماء والرزق، وفي ذلك تنبيه للمؤمن إلى أنّ الرزق كالماء مصدره السماء، فليطمئن وليمض على النهج القويم، فالرزق قد قدّره المولى - عزّ وجل- وكفله للجميع إنّه منزّل من السماء.

ومن العلاقة المسببية التعبير بالفعل عن إرادته فالإرادة سبب والفعل مسبَّب عنها، ومثالها قوله تعالى: [فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ] [النحل: 98]، والمعنى إذ هممت أو أردت قراءته فاستعذ بالله، كقوله تعالى: [إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ] [المائدة: 06]، وكقولك: إذا أكلتَ فسمِّ الله، وفي هذه الآية الكريمة رُتِّبت الاستعاذة بالفاء على القراءة فكان هذا الترتيب قرينة على أنّ المراد بالقراءة هو إرادتها والعزم عليها، لأنّ الاستعاذة تسبق القراءة، وفي هذا خروج عن المدلول الحقيقي للفعل "قرأت" إلى إرادته والعزم عليه.

وقد تنبه الزمخشري إلى هذا الأسلوب، ورأى أنّ سبب التعبير عن إرادة الفعل بلفظ الفعل يعود إلى قوة السببية بين الإرادة والفعل، "لأن الفعل يوجد عند القصد والإرادة بغير فاصل، وعلى حسبه، فكان منه بسبب قوي وملابسة ظاهرة"[18]، ولهذا أطلق المسبَّب وهو الفعل "قرأت" وأُريد السبب وهو العزم والإرادة، وفي ذلك تنبيه للمؤمن وحث له على أن يقرن العزم بالفعل فلا يكون هناك مجال للأماني الكاذبة والتقاعس وحياة الكسل.

3- علاقة الكلية: يُقصد بالعلاقة الكلية تسمية الشيء باسم كلّه، بحيث يُستعمل اللفظ الدال على الكل ويُراد جزء منه[19]، ومثالها قوله تعالى: [يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ] [البقرة: 19]، حيث يظهر تغير

معنى لفظة "الأصابع"، لأنّ الإنسان لا يستطيع أن يجعل إصبعه كلّه في أذنه، وإنما المراد "أناملهم" بدليل قوله: "في آذانهم، كما هو ظاهر من سياق الآية.

ففي هذه الآية، يختار التعبير القرآني، طريقة بليغة في إظهار رد فعل المشركين، في إصرارهم على كفرهم، و رفضهم لدعوة الأنبياء، فمثلا هنا كان مقتضى سياق المقال أن يقول: يجعلون أناملهم ..."، غير أنه لم يقل أناملهم، بل اختار النص القرآني استعمال لفظة "أصابعهم" للدلالة على الأنامل، معنى هذا أنّ الاستبدال حدث للفظة "الأنامل" التي حُذفت من السياق لتحل محلها لفظة "الأصابع"، والمجاز هنا يأخذ طبيعة تراجعية حيث يتم الانتقال من الكلية إلى الجزئية[20]، لأنّ ذكر الأصابع من باب إطلاق لفظ الكل "الأصابع" على الجزء "الأنامل"، ومن جهة أخرى فإن تدبر هذه الآية، يوصلنا إلى أن السر في الانتقال من المدلول الحقيقي إلى المدلول المجازي في هذه الآية الكريمة يكمن في الإشعار بمدى ما أصاب هؤلاء المنافقين من ذعر واضطراب،إلى الحد الذي جعلهم يُدخلون أصابعهم كلّها في آذانهم مبالغة فيما يشعرون به من هول الصواعق وفظاعتها، ومحاولتهم إدخال أصابعهم كلها إنما له علاقة بشدة كفرهم و استكبارهم.

وفي قصة سيدنا نوح عليه السلام، نجد هذا التصوير نفسه، وذلك في قوله تعالى على لسان نوح - عليه السلام- يصف موقف قومه من دعوته: [وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا] [نوح: 07]، حيث عدل التعبير القرآني عن "الأنامل" وعوّضها "بالأصابع"، وهو تعبير له مغزاه وهو الإيحاء بما وصل إليه القوم من الصدود الشديد، والإعراض- الذي لا حد له- عن دعوة نوح، لقد سدّوا منافذ السمع منهم، واحكموا إغلاقها، حتى إنهم وضعوا فيها ما هو أكبر من سعتها إمعاناً منهم في النفور والعناد، ففي ذكر "الأصابع" من المبالغة ما ليس في ذكر "الأنامل"، وهو من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها[21]، كقوله: [فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا] [المائدة: 38]، أراد الجزء الذي إلى الرسغ، وليس اليد كلها كما قد يفهم من ظاهر اللفظ.

4- علاقة الجزئية: وهي أن يُذكر الجزء ويُراد الكل بحيث يكون المعنى الأصلي للفظ المذكور جزءاً من المعنى الكلي المراد[22]، ويشترط في هذا الجزء الذي يُراد به الكل أن يكون له مزيد اختصاص بالمعنى المقصود، ومن ذلك تعبير النص القرآني عن الإنسان بأجزاء مختلفة منه، فنراه مرة رقبة، ومرة عيناً، ومرة وجهاً، ومرة كفاً، ومرة قلباً، ولا يصلح جزء من هذه الأجزاء مكان الآخر لاختلاف السياق الذي يقتضي هذا الجزء دون ذاك، انظر إلى قوله تعالى في إطلاق الرقبة على ذات الرقيق: [وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا] [المجادلة: 03]، وقوله تعالى: [فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (11) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (12) فَكُّ رَقَبَةٍ] [البلد: 11-13]، فقد عبر عن العبد أو الأسير - في الآيتين الكريمتين- بالرقبة، لأن أو ما يخطر بذهن الناظر لواحد من هؤلاء هو رقبته لأنه في الغالب يوثق من رقبته، ولهذا فإنّ استخدام لفظة "الرقبة" لا ينحصر ضمن مدلوله الاصطلاحي، وإنما ينتقل من مدلوله الحقيقي إلى مدلوله المجازي.

ويلاحظ أنّ الانتقال من المدلول الأول "العضو المعروف" إلى المدلول الثاني "العبد" لم يتم على أساس المشابهة، وإنما على أساس المجاورة، وعلاقة المجاورة تكمن في أنّ "الرقبة" جزء من الإنسان "العبد"، ولهذا كان التعبير عن الكل بذكر الجزء، وهنا لابد من الإشارة إلى أنّ الارتباط بين الرقبة والعبد هو ارتباط داخلي، إذ أنّ الحقل الدلالي للفظة "الرقبة" لا يشكل وضعاً مستقلاً عن الحقل الدلالي للفظة "العبد، فهي جزء منه، وفيها تظهر معاني السيادة والعبودية أوضح ظهور، ولذلك كان استخدامها في هاتين الآيتين ذا قيمة تأثيرية بالغة، فهو يُشعر بخطورة الوضع الذي يعيش فيه الإنسان الرقيق، وأنه يشرف على الموت في كل لحظة، لأنّ فقدانه للحرية يعادل فقدانه للحياة نفسها، فالعبودية أغلال تحيط بعنقه، وتتهدد حياته، وتحريره منها ليس إلا تحطيما لتلك الأغلال، ولهذا آثر النص القرآني استخدام لفظة "الرقبة" لأنها هي الأقدر على نقل هذه الدلالات إلى المتلقي[23].

ومثله قوله تبارك وتعالى: [وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ (2) عَامِلَةٌ نَاصِبَةٌ] [الغاشية: 2-3]، حيث تصف هذه الآية الكريمة وجوه الكفار بأنها حزينة ذليلة،

وقد خُصّت الوجوه بالذكر، لأنّ الحزن والسرور يبدو أثرهما على الوجه، فوجوههم ذليلة لما اعترى أصحابها من الخزي والهوان، ثم تصف هذه الوجوه بأنها عاملة، والواقع أنّه لا يصح وصف الوجه بالعمل، ولكن المراد هو أنّ هؤلاء الكفار يعملون عملاً مرهقاً لأجسامهم، وهو جرها السلاسل والأغلال وخوضها في النار كما تخوض الإبل في الوحل[24]، وقد اختار النص القرآني التعبير بالوجوه والمراد الأجسام من باب التعبير بالجزء وإرادة الكل، فالعلاقة الجزئية –هنا- هي التي سوّغت الانتقال من المدلول الحقيقي وهو وجه الإنسان إلى المدلول المجازي وهو جسمه، لأن العمل والنصب من صفاته، وهكذا تغير معنى لفظة "وجوه" التي صارت تعني في هذا السياق "الاجسام"، وسبب هذا الاختيار ومسوغه هو أن الوجوه هي أظهر الأعضاء على المشاهدة وأجلها قدراً.

5- علاقة اعتبار ما كان: وهي تسمية الشيء باعتبار أصله، ونسبته إلى الماضي، أي ما كان الشيء عليه في الماضي، ويُراد ما هو عليه في الحاضر[25]، ومثلها في النص القرآني قوله عزّ وجل: [وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ] [النساء: 02]، وللزمخشري في هذه الآية الكريمة رأيان: أولهما: أنّ المراد باليتامى الصغار، والغرض من إيتائهم الأموال أن لا يطمع فيها الأولياء والأوصياء وولاة السوء وقضاته، حتى تأتي اليتامى إذا بلغوا سالمة غير محذوفة، وثانيهما: أنّ المراد بهم الكبار تسمية لهم يتامى على القياس، أو لقرب عهدهم - إذا بلغوا- بالصغر، وفي هذا إشارة إلى أن لا يؤخر دفع أموالهم إليهم عن حد البلوغ، وأن يؤتوها قبل أن يزول عنهم اسم اليتامى والصغار[26]، ومؤدى الرأيين حفظ أموال اليتامى والمسارعة في أدائها لهم قبل أن يبلغوا سن الرشد أو عقب بلوغهم إياه مباشرة، حتى يتمكنوا من الانطلاق في حياتهم الخاصة و تحمل أعبائها.

فينبىء ظاهر الآية هنا بالأمر بدفع المال لليتيم، والواقع أنّ الله تعالى لا يأمر بإتيان اليتامى "الأطفال" أموالهم، وإنما يأمر بإعطائها لهم بعد أن يصلوا سن الرشد ولا يجوز في حكم الشرع أن يدفع المال لليتيم[27]، لأنّ اليتيم في اللغة من مات أبوه وتركه دون البلوغ، وهو لا تسلّم إليه أمواله لعجزه عن التصرف

فيها في هذه السن، ولهذا أوجب الإسلام الوصاية عليه، وأمر وضع أمواله تحت رعاية وصي يتولى أمره، ويشرف على شؤونه، فإذا وصل إلى سن البلوغ، وبلغ مبلغ الرجال زالت عنه صفة اليتيم، واستتبع ذلك رفع الوصاية عنه، وردُّ أمواله إليه ليتصرف فيها كما يشاء، ومعنى هذا أنّ كلمة "اليتامى" ليست على حقيقتها، وإنما انتقلت في هذه الآية الكريمة عن مدلولها الحقيقي إلى مدلولها المجازي.

أمّا العلاقة التي أجازت هذا الانتقال في الدلالة، أو عملية الاستبدال هذه، فتعود إلى أنّ صفة "اليتامى" هي حالة المقصودين في الآية الكريمة في الماضي، أي قبل أن يصبحوا رجالاً بالغين، وهكذا استعمل الماضي "اعتبار ما كان" للدلالة على الحاضر، والقرينة هي الأمر بدفع أموالهم إليهم لاستحقاقهم التصرف فيها، ولكن الأمر ينبغي ألاّ يتوقف بنا عند تقرير المجاز في لفظة "اليتامى" بهذا الأسلوب السطحي الذي يغيب معه تلمّس المغزى وراء اختيار النص القرآني لتلك الكلمة والتعبير بها دون سواها مما هو من قبيل الحقيقة، ولعل سر العدول هنا يكمن في أنّ الأوصياء- وهم بشر بكل ما في البشر من نقائص- قد ألفُوا التصرف في أموال اليتامى حينا من الدهر، ولا يخلو الأمر في بعض الأحيان من نفع لهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لهذا يصبحون مظنّة المراوغة في ردِّ تلك الأموال، أو مظنّة الطمع في شيء منها، عندما يحين موعد ردّها لأصحابها، ومن ثم آثر النص القرآني استخدام كلمة "اليتامى" لما توحي به من معاني الضعف وفقدان النصير والعائل، ولما فيها من استثارة لمشاعر العطف والرحمة عند هؤلاء الأوصياء، الأمر الذي يدفعهم إلى صون هذه الأموال، وردها إليهم سالمة، ومما يؤيد هذا المعنى قوله عقب ذلك في الآية نفسها: [وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا] [النساء: 2].

ومنه قوله تعالى: [إِنَّهُ مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا] [طه: 74]، والمراد "من يأت ربه كافرا" ولهذا فإنّ تفسير لفظة "مجرما" بمعناها الحقيقي يتعارض مع السياق، لأنّ المرء الكافر لا يوصف بالإجرام في الآخرة إلاّ باعتبار حاله التي كان عليها في الدنيا، معنى هذا أنّ

لفظة "كافراً" المقصودة بالتعبير تحمل المعنى الثانيَ للفظة "مجرماً"، لقدرتها على نقلنا إلى الدلالة المقصودة، والنص القرآني هنا إنما يشير إلى أنّ الكافر يأتي يوم القيامة ومعه دليل إدانته، فما يلقاه من عقاب الله إنما هو ما يستحقه جزاءً وِفاقاً على ما اقترفت نفسه من جرائم، كما تومئ هذه اللفظة إلى الحال التي يكون عليها الكافر يوم القيامة حيث تبدو عليه صفات المجرم من ذلٍ ومهانة وندم، وكأنّ صفة الإجرام تظل لاحقة به في هذا اليوم، ووراء ذلك ما وراءه من شدة العذاب والعقاب، وما كان لنا أن ندرك هذه المعاني لولا هذا التغير في الألفاظ ودلالتها.

6- علاقة اعتبار ما سيكون: وهي أن يُعبَّر عن الشيء باعتبار ما سيؤول إليه، أي ما سيكون عليه الشيء في المستقبل[28]، ومثالها قول الحق تبارك وتعالى: [وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا] [يوسف: 36]، حيث يلاحظ أنّ الدلالة الاصطلاحية للفظة "الخمر" لا تنسجم مع سياق الآية الكريمة، وذلك لأنّ الخمر لا يُعصر، وإنما العنب هو الذي يُعصر، وهكذا استبدل التعبير لفظة "العنب" من الآية الكريمة واختار لفظة "الخمر" لتحل محلها.

أما العلاقة بين المدلول الأول "الخمر" والمدلول الثاني "العنب" فهي علاقة تحويلية فبدل أن يستعمل النص القرآني لفظة " عنباً" للدلالة على الوضع الحالي الذي نستنتجه مع لفظة "أعصر"، استعمل لفظة "خمراً" على اعتبار أنّ العنب بعد عصره سيكون خمراً، وبذلك حلّت اللفظة الدّالة على حالة مستقبلية، محل اللفظة الدالة على الحالة الحاضرة، والتحوّل هنا – كما يبدو- تحوّل داخلي وخارجي، فعلى المستوى الداخلي نجد أنّ التحول الفعلي للعنب يكون للخمر غالباً، أما على المستوى الخارجي فإنّ التحول يتحرّك على أساس الحضور والغياب، غياب دال "العنب" ليحل محلّه دال "الخمر" ليؤدي وظيفته الدلالية المزدوجة، أي "العنب والخمر" معاً[29]، ولينبئ بالإثم الذي يرتكبه العاصر، فهو لا يعصر عنباً، وإنما يعصر خمراً، ولذلك قال النبي ﷺ :"لعن الله الخمر وعاصرها ومعتصرها".

ومثله قوله تعالى على لسان نوح عليه السلام: [وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا (26) إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا] [نوح: 26-27]، فالمولود يولد على الفطرة مؤمنا نقيا سواء أكان أبواه مؤمنين أم كافرين، وهو لا يوصف بالكفر والفجور إلا بعد أن يبلغ سن التكليف، غير أنّ النص القرآني آثر إطلاق لفظتي "فاجراً كفاراً" على ما يلده الكفرة، فوصف المولود بما سيكون عليه في المستقبل، ولعل سر اختيار إلى هاتين اللفظتين دون سواهما من ألفاظ الحقيقة يتلخص في الإشارة إلى أنّ هؤلاء الكافرين قد تأصّلت فيهم نزعة الشر، ولا يُنتظر منهم خير على الإطلاق في الحاضر أو المستقبل، فكل ما اتصل بهم أو تناسل منهم من أعقاب وذرية لا أمل في إيمانه، فقد امتزج الكفر والفجور بلحمه ودمه، وسيدنا نوح - عليه السلام- يقدّم بذلك أقوى مسوّغ لما يطلبه من ربّه من القضاء عليهم، واستئصال شأفتهم.

7- **علاقة المحلية**: تتحقق هذه العلاقة بإطلاق اسم المحل على الحال به[30]، ويبدو ضعف التحول الداخلي في هذه البنية؛ لأنها تعتمد على تحوّل من نوع آخر، يقوم على تغييب عنصر تعبيري ينقل الصياغة من دائرة الحقيقة إلى المجاز، ومثالها قوله تعالى: [وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا] [يوسف: 82]، فالقرية مجاز، والمراد أهلها، لأن القرية لا تُسْأل، ويظهر المجاز هنا في الانتقال من القرية إلى أهلها .

ويلاحظ أنّ انتقال الدلالة من القرية إلى أهلها تمّ من خلال المجاورة، وليس من خلال المشابهة، لأنّه لا يوجد نقاط شبه بين الاثنين، وإنما القرية هي المحل، وأهلها هم الحالون بها، فالعلاقة هنا محلية، وهي التي مكنّت لفظة "القرية" من تجاوز مدلولها الأصلي إلى مدلولها المجازي، ويلاحظ أيضا أنّ الارتباط بين "القرية" و "أهلها" هو ارتباط خارجي، إذ يشكل الحقل الدلالي لكلٍّ منهما وحدة قائمة بذاتها منفصلة عن الأخرى، وحقلا الدلالة في هاتين اللفظين لا يتدخلان، لأنّ "القرية" تبقى محافظة على حقلها الدلالي الاصطلاحي التام مع أهلها أو من دونهم، وأهلها كذلك[31].

وفي العدول عن الحقيقة إلى المجاز في هذه الآية الكريمة إشارة إلى ذيوع أمر السرقة وانتشارها، فهذه الآية جاءت على لسان أخوة يوسف عندما

رجعوا إلى أبيهم ليخبروه بأنّ ابنه أُتهم بالسرقة أو أنه سرق [يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ] [يوسف: 81]، فأمر السرقة قد ذاع وانتشر إلى درجة أنه لو سُئلت القرية لنطقت بها وأجابت، وهناك قيمة أخرى لهذا التعبير تتمثل في الاختصار والاكتفاء عن ذكر أسماء أهل القرية بذكر المكان الذي يضمهم ويحتويهم.

ومن ذلك أيضا قوله عزّ وجل: [فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ (17) سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ] [العلق: 17-18]، فالمراد أهل النادي، لاستحالة دعاء النادي الحقيقي، فعبّر بالمحل وأراد ما يحل فيه من أشخاص، تسمية للشيء باسم محله.

8- العلاقة الحالية: وهي عكس العلاقة السابقة، وتتحقق بإطلاق اسم الحال في المكان على محله[32]، ومثالها قوله تعالى: [وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ] [آل عمران: 107]، ففي رحمة الله معناها في نعمة الله، وهي الثواب المخلد[33]، والثواب هو جنة الله، والرحمة حالة فيها، فعبّر بلفظ "الرحمة" وهي حالة، وأراد الجنة وهي محل، وهكذا فإن للفظة "رحمة" تغيرت دلالتها لتكتسب دلالة جديدة في سياق الآية وهي تعني هنا "الجنة " تسمية للشيء باسم الحال فيه.

ولأن الانتقال الدلالي يحتاج إلى ضامن في كل الأحوال،فإن ما يضمن الانتقال من المدلول الأول إلى المدلول الثاني، القرينة الموجودة في السياق، وهي قوله: "هم فيها خالدون"، فالخلود إنما يكون في الجنة، لقوله تعالى: [أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ] [الأحقاف: 14]، وقوله كذلك: [وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ] [هود: 108]، أمّا "الرحمة" فهي أمر معنوي والتعبير بها بدلاً من الجنة يبدو أكثر فاعلية لأنه يعطي سورة مسبقة عمّا يلقاه المؤمن في الجنة، فهو في رحمة ونعمة دائمة، ولهذا يسير المؤمن على طريق الخير التي رسمها له الخالق – عزّ وجل- طمعاً في نيل هذه الرحمة.

ومنه قوله تعالى: [يَا بَنِي آَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ] [الأعراف: 31]، أي خذوا ثيابكم أو لباسكم، ولهذا كان مقتضى ظاهر السياق أن يكون "يا بني آدم خذوا ثيابكم ....."، غير أنّ النص القرآني عدل عن لفظة "ثيابكم" أو ما

يمكن أن يحل محلها من ألفاظ الحقيقة إلى لفظة "زينتكم"، لأنّ الزينة حالة في الثياب، وبادية من خلالها، فالعلاقة حالية، وهي علاقة سوّغت الانتقال من المدلول الحقيقي إلى مدلول جديد هو أكثر اتساعاً، وأبعد أفقاً، وأعمق تأثيرا في نفس المتلقي، حيث استبدل الأسلوب القرآني لفظة "ثيابكم" في سياق الآية الكريمة لتحل محلها لفظة "زينتكم" وفي هذا تأكيد على ضرورة اتخاذ الثياب الجميلة وكل ما يتزين به المرء عند الصلاة، لأنّ من السنة أن يكون الإنسان على أحسن هيئة وأجمل صورة عند ذهابه إلى المسجد، وفيه - أيضا- إبطال ما زعمه المشركون من لزوم التعرّي في الحج في أحوال خاصة، وعند مساجد هي المسجد الحرام ومسجد مِنَى[34]، ولهذا جاء قوله: "خذوا زينتكم عند كلّ مسجد" دعوة إلى وجوب التستر لا في هذين المسجدين فحسب بل في كلِّ مسجد، ولعل في هذا الاختيار للفظة "زينتكم" ما يشير إلى أنّ ما زاد على الثياب الساترة للعورة مباح مأذون فيه، على عكس لفظة "ثيابكم" التي تحمل دلالة ما يستر العورة فقط دون إشارة إلى أيّ زينة تُذكر.

ثانيا: الانزياح عن طريق الاستعارة

الاستعارة لغة، رفع الشيء و تحويله من مكان إلى آخر، كأن يقال استعرت من فلان شيئا، أي حولته من يده إلى يدي، أو هي نقل الشيء من شخص إلى آخر حتى تصبح تلك العارية من خصائص المعار إليه[35]، لذلك قيل إنها مأخوذة من العارية، والعاريةُ والعارةُ في اللسان: ما تداوله الناس بينهم، واستعارَه الشيءَ واستعارَه منه: طلب منه أن يعيره إياه، واعتوروا الشيء وتعوروه وتعاوروه: تداولواه فيما بينهم[36]، وعلى هذا الأساس صحّ قولهم: استعار فلان من فلان شيئا بمعنى أنّ الشيء المستعار قد انتقل من يد المعير إلى يد المستعير للانتفاع به، كما بينا من خلال ما ورد في معاجم اللغة.

وأما اصطلاحا، فقد عرفها كثير من الأدباء والبلاغيين، كالجاحظ والجرجاني، وكل أقوالهم في ما يتعلق فيها تتلخص في أنها استعمال كلمة أو معنى لغير ما وضعت له لشبه بين المعار والمعار له، بهدف التوسع في الفكرة أو هي تشبيه حذف أحد أركانه، كقول الحجاج "إني أرى رؤوسا قد أينعت وحان قطافها"[37]، فقد عرّفها الجاحظ (255هـ) بقوله: "الاستعارة تسمية الشيء

باسم غيره إذا قام مقامه"[38]، وعرّفها الرماني (386هـ) بأنها "تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة"[39]، أمّا القاضي الجرجاني (392هـ) فيعرّف الاستعارة بقوله: "الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل ونُقلت العبارة فَجُعِلَتْ في مكان غيرها"[40]، ويقول أبو هلال العسكري (395هـ): "الاستعارة: نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض"[41]، ويلاحظ من خلال هذه التعريفات أنّ مفهوم الاستعارة لم يتجاوز فكرة النقل أي نقل اللفظة من استعمال لغوي إلى استعمال آخر، وظلت فكرة النقل مسيطرة على مفهوم الاستعارة حتى جاء عبد القاهر الجرجاني (471هـ) وركزّ على فكرة أخرى هي فكرة المشابهة حيث قال: الاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء وتظهره وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه"[42]، وهكذا كان عبد القاهر أكثر عمقاً من سابقيه حيث عدّ الاستعارة ضرباً من المجاز القائم على التشبيه أو هي صورة تشبيهية لا يصلح دخول التشبيه عليها بعد حذف أحد طرفيها، وقد تأثّر به البلاغيون الذين جاءوا بعده وتابعوه في هذا المفهوم، ولعل السكاكي (626هـ) كان أكثر هؤلاء دقة في تعريف الاستعارة إذ يقول: "هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر، مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به"[43].

وتعد الاستعارة عماد الانزياح في النظرية الاستبدالية ، حيث إن الانزياح في الاستعارة متعلق بجوهر المادة أو الكلمة، ويؤدي التعبير الاستعاري وظيفته الفنية عن طريق الانزياح الدلالي، فالنقل يعني أننا مع كل استعارة نكون إزاء معنيين: أحدهما أصلي و ضعت الكلمة له، وثانيهما مجازي انتقلت إليه الكلمة، وسواء أكان هذا أم ذاك، فإن دلالة الكلمة على هذا المعنى، ليست في هذا التصور سوى تجاوز و انزياح عن الدلالة الوضعية التي تلازمها في عرف الاستعمال[44]، وتحصل الاستعارة باستبدال المعنى المجازي بالمعنى الحقيقي، والواقع أنّ هذا الاستبدال هو صلب ما في الاستعارة من انزياح، وهذا ما تنبّه إليه نفر من النقاد الغربيين وخاصة "جان كوهن" الذي أطلق على الانزياح المتعلّق بالاستعارة "الانزياح الاستبدالي"[45]، ومثل له ببيت فاليري: "هذا

السطح الهادي الذي تمشي عليه الحمائم"، فالسطح في سياق القصيدة يعني البحر، أمّا الحمائم فتعني السفن، ولو أنّ البيت كُتب بالبحر والسفن لما كانت فيه أي شاعرية، فالواقعة الشعرية إنما بدأت منذ أن دُعِيَ البحر سطحاً، ودُعيت البواخر حمائم، ويمثّل هذا عند كوهن "خرقا لقانون اللغة، أي انزياحاً لغوياً يمكن أن ندعوه كما تدعوه البلاغة صورة بلاغية"[46]، ولئن لم يصرح كوهن هاهنا بالاستعارة تصريحاً واضحاً فإنه في موضع آخر يعزو لها كلَّ فضل للشعر، وتراه يقول: "إنّ المنبع الأساسي للشعر هو مجاز المجازات، هو الاستعارة القائمة على تجاوب الحواس أو المشابهة الانفعالية"[47].

فمن الاستعارات التي تبرز فيها الانزياحية،المصوَّرة الموحية في النص القرآني، قوله تعالى في شأن المنافقين: [فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ] [البقرة: 10]، فالمراد بالمرض في هذه الآية الكريمة معناه المجازي وهو النفاق وما نشأ عنه من أمراض أخلاقية تتمثل في الخداع، والحقد، والحسد، والكذب، والكفر وغيرها[48]، ولكن الأسلوب القرآني لم يختر لفظ "النفاق" وما يمكن أن يحل محله من ألفاظ الحقيقة وجاء بلفظ "المرض" الدال في حقيقته على العلة التي تعتري الجسد، معنى هذا أنّ لفظ "المرض" لا يحتفظ – في السياق- بمدلوله الأصلي الذي يصل إليه المتلقي بمجرد الوقوف عند المستوى السطحي للصياغة، وإنما يكتسب مدلولاً جديداً هو "النفاق" الذي يُفهم من سياق الآية الكريمة، وهكذا فإنّ معنى لفظة "المرض" وهو حسي قد تغير إلى معنى "النفاق " وهو معنى معنوي.

والمتأمِّل هذين المدلولين يلاحظ أنّ هناك علاقة سوّغت الخروج عن المدلول الأول الحقيقي للفظ المرض إلى المدلول الثاني المجازي وهو النفاق، هذه العلاقة هي المشابهة الحاصلة بين المرض والنفاق في أنّ كلاً منهما يفسد ما يتصل به، فالمرض يفسد الأجساد فيفضي بها إلى الهلاك، والنفاق يفسد القلوب ويفضي بها إلى الهلاك كذلك، والقرينة المانعة من إرادة المدلول الأول "العلة الجسمانية" هي أنّ الآية الكريمة مسوقة لذم المنافقين الذي أبطنوا الكفر وأظهروا الإسلام، ولا معنى لئن يكون الذم في وصفهم بالمرض الجسماني، بل المراد ذمهم بفساد قلوبهم.

ومنه قوله تعالى: [وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آَمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ] [النحل: 112]، فكلٌّ من لفظ "الإذاقة" و "اللباس" له مجال محدد في الاستعمال، فالإذاقة حقيقتها - كما تعلم- إحساس اللسان بأحوال الطعام، واللباس حقيقته الشيء الذي يُلْبس، ولهذا فإنّ المناسب للإذاقة هو الطعم، والمناسب للباس هو الكسوة، ومقتضى السياق أن يقول: "أذاقها الله طعم الجوع أو كساها الله لباس الجوع"، غير أنّ السياق القرآني لم يقل هذا، وإنما قال: "فأذاقها الله لباس الجوع"، فاستعار لفظ "اللباس" للدلالة على أثر الجوع والخوف وضررهما الذي لحق بجميع أهل القرية بجامع الإحاطة والشمول في كلٍّ منهما، حيث شملهم الجوع والخوف كما يشمل الثوب صاحبه[49]، وبهذا انتقل لفظ "اللباس" عن مدلوله الحقيقي إلى هذا المدلول المجازي والقرينة المانعة من إرادة المدلول الحقيقي هي إضافة اللباس إلى الجوع والخوف، كما استعار لفظ "الإذاقة" للدلالة على الابتلاء والاختبار، وهي من ملائمات المستعار له، فالإذاقة بمعنى الابتلاء تلائم ما أصاب القوم من جوعٍ وخوفٍ[50]، معنى هذا أنّ لفظ "الإذاقة " خرج - أيضاً- عن مدلوله الحقيقي وهو الإحساس بأحوال الطعام إلى المدلول المجازي الذي يلائم السياق وهو إصابة القوم وابتلاؤهم بآلام الجوع، فلماذا جاء النظم الكريم على ما هو عليه؟ لماذا أوثرت كلمة الإذاقة على كلمة الكسوة، فقال أذاقها ولم يقل كساها؟ ولماذا اختيرت كلمة "لباس" على كلمة "طعم"، فقال لباس الجوع، ولم يقل: طعم الجوع؟. فهذه الاستعارات تستوقفنا وتشد انتباهنا إلى دقة النظم بما يخرج عما هو مألوف من الكلام .

فلقد نجد علماءنا الأجلاء، قد و قفوا عند هذه الصورة المدهشة حقا، وحاولوا استجلاء أسرارها ورأوا أن السر البلاغي الكامن وراء إيثار لفظتي "الإذاقة" واللباس"، على لفظتي "الكسوة" و"الطعم" هو أنّ المقام اقتضى التعبير عن أمرين، وهما: شدة الإصابة، وشمولها وإحاطتها بهم، فهؤلاء القوم كانوا آمنين مطمئنين يأتيهم الرزق رغداً من كلّ مكان، فكفروا بأنعم الله عزّ وجل، فاستحقوا شدة الإصابة وشمولها، ولهذا عبّر النظم القرآني بالإذاقة ليفيد شدة الإصابة، لأن الإذاقة تستلزم الإدراك بحاستين: الذوق واللمس، والكسوة

تستلزم الإدراك بحاسة اللمس فقط، فكان التعبير بالإذاقة هنا أدلُّ وأقوى، كما أنه عبّر باللباس ليفيد الإحاطة والشمول، فأنت تعلم أنّ الإحاطة التي في اللباس لا نجدها في الطعم، فالطعم إنما يكون في جزء من أجزاء الجسم، وأمّا اللباس فمن شأنه الإحاطة التامة بالجسم كله، ولو قيل: فكساها الله لباس الجوع والخوف لأفاد الإحاطة والشمول دون الشدة، وكذا لو قيل: فأذاقها الله طعم الجوع والخوف لأفاد شدة الإصابة دون الإحاطة والشمول، ولهذا آثر النظم القرآني - والله أعلم بمراده- بدلا من لفظتي "الكساء" و"الطعم" لفظتي "الإذاقة" و "اللباس" ليفيد الأمرين معاً: شدة الإصابة، وشمولها وإحاطتها[51].

أما قوله تبارك وتعالى: [أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا] [الأنعام: 122]، فالانتقال كان من الأمور المعقولة المعنوية إلى الأمور المحسوسة، لغرض بلاغي، يرتبط بزيادة في تصوير المعنى وتمثيله للنفس، فإن متدبر هذه الآية الكريمة تجد أنّ حقيقة الكلام: "أو من كان ضالاً فهديناه"، أي أنّ لفظة "ميتاً" لا يُراد بها معناها الحقيقي، وهو الإنسان الذي فقد الحياة بوظائفها البيولوجية المعروفة، وإنما يُراد بها الإنسان الضال الذي خرج عن طريق الخير والإيمان، وكذلك استخدمت لفظة "أحييناه" لا بمعنى بث الحياة في الإنسان، بل بمعنى هديناه وأرشدناه إلى طريق الحق والخير.

ونجد مثله أيضا في استعمال لفظتي "نوراً" و "الظلمات" فكلتاهما خرجت عن مدلولها الحقيقي لتكتسب مدلولاً جديداً يشبهه، فالنور الذي جعله الخالق – عزّ وجل- للإنسان هو الإيمان، والظلمات التي لا يخرج منها الكافر هي الشرك والكفر[52]، وقد عبر النظم القرآني عن معنى "الإيمان" بلفظة "النور" لعلاقة بين المعنيين وهي أنّ النور هو الذي يكشف معالم الطريق، وينجي من عثراته وأخطاره، وهكذا يصنع الإيمان بالخالق –عزّ وجل- في نفس المؤمن فهو يبصِّره بالحق ويهديه إلى الخير، ويجنبه الأخطار والمهالك، كما آثر – أي النظم القرآني- التعبير عن "الشرك" بلفظة "الظلمات" والعلاقة هي أنّ الظلمات يتخبّط السائر فيها، ولا يعرف كيف يتجّنب الشر والأذى، والشرك - كذلك- يتخبّط به المشرك، فينصرف عن السعي إلى ما فيه خيره

ونجاته، و يلاحظ أنّ الانتقال من ألفاظ الحقيقة إلى ألفاظ المجاز أبلغ في تأدية المعنى، لإخراجها المعقول إلى المحسوس، ذلك أنّ الإيمان والكفر أمران مجردان لا يدركان بالحس، فلمّا استعار لهما النص القرآني النور والظلمات خرج من المجرد إلى ما يُدرك بالحواس، ونقل المعنى العقلي إلى الصورة الحسية، فأصبحت المعنويات والأمور العقلية شاخصة أمام العين، وهذا يؤكد المعنى ويقرره في ذهن المتلقي.

وحين يريد التعبير القرآني الاستهزاء والتهكم بالمنافقين، تجده يستعمل اللفظ الدال على معنى على ضده ونقيضه، وفي هذا النوع من الاستعارة يظهر الانزياح الدلالي بصورة جلية في الألفاظ المستعارة لقصد التهكم والاستهزاء، إذ تُبنى الاستعارة على تنزيل التضاد الحاصل بين الطرفين منزلة التناسب لقصد التهكم، وتسمّى عندئذٍ بالاستعارة العنادية التهكمية، وقد عرّفها السكاكي (626هـ) بأنها"استعارة اسم أحد الضدين أو النقيضين للآخر بواسطة انتزاع شبه التضاد، وإلحاقه بشبه التناسب بطريق التهكم أو التلميح ...، ثم ادعاء أحدهما من جنس الآخر، والإفراد بالذكر، ونصب القرينة"[53]، ويفهم من هذا أنّ اللفظ ينتقل من حقله الدلالي المعروف له في أصل الاستخدام، إلى حقل دلالي آخر، بحيث يقيم مع لفظ آخر علاقة دلالية جديدة من نوع التضاد أو التخالف لغاية انتقادية، فالنص القرآني عندما يريد التهكم أو الاستهزاء بقومٍ أو بشخصٍ ما يؤثر استعمال ألفاظ المدح والبشارة في نقائصها من الذم والإنذار، فمثلا يقول تعالى في عاقبة المنافقين: [بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا] [آل عمران: 21]، فالمعروف أنّ البشارة هي الإخبار بما يُدْخل السرور على النفس، ولكنها استعملت في الآية الكريمة بمعنى الإنذار وهو الإخبار بما يسيء، وفي إنزال التضاد الحاصل بين التبشير والإنذار منزلة التناسب استخفاف بعقول هؤلاء المنافقين وتسفيه لهم، لأنّ التبشير والإنذار لا يجتمعان في شيء واحد بحيث يكون المبشَّر به هو المنذَر به في الوقت نفسه، وإنما سُمّي الإخبار بالعذاب تبشيرا لقصد التهكم والاستهزاء بالمنافقين، ويعتمد أسلوب التهكم في تأثيره الفني والجمالي على التفاعل بين المتلقي والنص طرداً وعكساً، حيث تتجه الدلالة في البنية الظاهرية من النص إلى المتلقي لتوحي في ذهنه بمدلول معيّن

هو "البشارة"، ثم ترتد الدلالة مرة أخرى من المتلقي - بعد تأمله في السياق وفي الدوال الأخرى للصياغة- إلى النص، فترشح مدلولا معاكسا في البنية الباطنية هو "الإنذار"[54].

وهذا الأسلوب، يسميه الزمخشري العكس في الكلام ولا يسميه استعارة، لأن مبدأ المشابهة الذي تقوم عليه الاستعارة غير واضح هنا، إلا بتكلف [55]، ويكثر وروده في سياق مخاطبة الكفار والضالين، ومن هذه الأمثلة قوله سبحانه وتعالى: [خُذُوهُ فَاعْتِلُوهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ (47) ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ (48) ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ] [الدخان: 47-49]، حيث وردت هذه الآيات في سياق الحديث عن تعذيب المتكبّرين المتجبّرين في الدنيا الذين تكبّروا على عبادة الله فأذلهم وأهانهم في الآخرة، ولهذا كان مقتضى ظاهرة السياق- في الآية الأخيرة- أن يكون: "ذق إنك أنت الذليل المهان"[56]، لكن النص القرآني استخدم لفظي "العزيز الكريم "بدلا من" لفظتي "الذليل المهان" حيث استعار العزة والكرامة للذلة والمهانة تهكماً واستهزاء بالكافر المتكبّر عن عبادة الله، وبهذا خرج السياق عن معنى المدح إلى معنى الذم.على سبيل التهكم و الاستهزاء.

فظاهر الآية الأخيرة يوحي بالمدح والتعظيم من خلال استخدام العبارة "العزيز الكريم" والتي دخلت عليها حرف توكيدهي "إنّ" مع الضمير المنفصل "أنت" وتعريف الخبر بـ "أل"، ولكن السياق الذي تتحرك فيه الصياغة يخالف المدح والتعظيم تماماً، فالحديث هنا عن تعذيب المتكبّرين والمكذّبين في النار تعذيبا مؤلماً مهيناً، ولهذا جسّدت الدوال الأخرى جو الخزي والمهانة الذي يحيط بالمتكبّر من خلال التعبير عنه بضمير الغائب الذي ينفي حضوره في الصياغة ويوحي بإهماله واحتقاره، بالإضافة إلى أفعال الأمر المتتالية "خذوه، اعتلوه، صبوا، ذق" التي تحوله إلى إنسان حقير يتم التصرّف فيه دون أدنى اعتبار لإرادته، كلُّ ذلك يفجّر الدلالة التهكمية في الآية الأخيرة، وينتقل بمعنى المدح والتعظيم فيها إلى معنى الذم والتحقير، قصداً إلى الاستخفاف بالمتكبّرين الآثمين، وإهانتهم، وتبكيتهم على ادعائهم العزة والكرامة في الدنيا[57].

ونجده كذلك في موضع آخر ما يُذكّرنا استخدام لفظتي "العزيز الكريم" على هذا النحو التهكمي في النص القرآني، وهو قوله تعالى حكاية عن قوم شعيب: [قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ] [هود: 87]، وحقيقة الكلام: إنكّ لأنت السفيه الغوي، وإنما استعار التعبير القرآني الحلم والرشد للسفه والغي؛لأنّ قصد قوم شعيب السخرية والاستهزاء[58]، ولذلك كانت الاستعارة هنا استعارة تهكمية تفيد معنى المدح في ظاهرة البنية الظاهرية، ولكنه مدح يؤول البنية الباطنية - بعد التأمّل في دوال الصياغة والسياق الذي يحيط بها - إلى الذم، لأن المقصود بالحليم الرشيد هو السفيه الغوي، ولذلك يمكن القول إنّ الاستعارة التهكمية تقوم على قلب الدلالة أو على توليد دلالة مغايرة لمعاني الألفاظ الظاهرة، بقصد الاستهزاء وتحقيق دلالة بليغة مؤثرة في المتلقي ومؤلمة أشد الألم في نفس المستهزأ به.

الخاتمة:

من خلال هذا البحث، يمكن تسجيل النتائج التالية :

1- إن اللفظة القرآنية تجاوزت حدودها المعجمية، وعمدت إلى التصوير البلاغي من أجل تقريب ماليس حاضرا أو بعيدا عن المألوف، وبعث الشعور بالجمال في نفس القارئ.

2- ينقل القرآن الكريم الألفاظ من دلالتها المادية إلى المعنوية أو العكس، حيث يختار لفظة بدلا من أخرى لما لها من أثر في النفس، وهذا ما يحدث في المجاز بأنواعه، والذي يعد جانبا مهما في الدلالة.

3- للمجازاللغوي أثرا كبير في انزياح دلالات اللفظ وانتقالها من مجال إلى آخر، فهو محرك للطاقة التعبيرية في اللغة، ووسيلة قوية تمكن مستعمل اللغة من التصرف في المعاني.

4- المجاز اللغوي وسيلة بها تتجد معاني الألفاظ في أي لغة، وتبعدها عن الرتابة. ولا يتم هذا الانتقال الدلالي إلا بتوفر جملة من العلاقات بين المعنى المنقول والمنقول إليه.

5- الانزياح الدلالي في المجاز المرسل يكون بغير علاقة المشابهة، ولكن بعلاقات السببية والمسببية والحالية والمكانية وغيرها.
6- وفي الاستعارة يكون انزياح الدلالة بعلاقة المشابهة كما بينا.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم رواية ورش عن نافع
1- البحيري أسامة: تحولات البنية في البلاغة العربية، دار الحضارة للطبع والنشر والتوزيع، طنطا، ط1، 2000
2- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، ط1، دار صعب بيروت، 1968م.
3- الجرجاني عبد القاهر: دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1989م.
4- الجرجاني الشريف القاضي علي بن محمد بن علي: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق: هاشم الشاذلي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة. (دط)، (دت).
5- ابن جني، الفسر : شرح ديوان المتنبي : تحقيق رضا رجب،دار الينابيع، دمشق، ط1، 2004.
6- الحياني أحمد فتحي رمضان، الاستعارة في القران الكريم، أنماطها و دلالاتها البلاغية، دار غيداء للنشر و التوزيع، ط1، 2016م
7- حسين عبد القادر
- القرآن والصورة البيانية، دار المنار، القاهرة، ط1، 1991.
- القرآن؛ إعجازه وبلاغته، المطبعة النموذجية، دط، دت.
8- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر: الكشاف، تح عبد الرزاق عبد المهدي، دار إحياء التراث، بيروت، ط2، 2001م.
9- الزناد الأزهر: دروس في البلاغة العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992م.
10- السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م

11- الصغير محمد حسن: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1994م.
12- ابن عاشور محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط1، 2000م.
13- العسكري أبو هلال الحسن بن عبد الله: الصناعتين؛ الكتابة والشعر، تح: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1984م.
14- العلوي يحيى بن حمزة، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تح محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت.
15- ضياء الدين أبو الفتح، ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1996، 1/75.
16- فندريس، جوزيف، اللغة، ترجمة محمد القصاص وعبد الحميد الدواخلي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950م.
17- فيود بسيوني عبد الفتاح: علم البيان "دراسة تحليلية لمسائل علم البيان"، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1998م.
18- القزويني الخطيب: الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق وتعليق ووضع الحواشي: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003م.
19- كوهن جان، اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986م.
20- المتنبي أبو الطيب: الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، 1983م.
21- عبد المطلب محمد: البلاغة العربية قراءة أخرى، مكتبة لبنان، (د.ط)، (د.ت).
22- مطلوب أحمد: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (د.ط)، 1983م.
23- ابن منظور جمال الدين بن مكرم: لسان العرب، ط1، دار صادر، (د.ت).
24- الميداني حبنكة، البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، ط1، 1997م.
25- أحمد غالب النوري خرشة، الانزياح الدلالي في القرآن الكريم، دكتوراه جامعة مؤتة، 2008م.

الهوامش:

[1]- ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب و الشاعر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1996، 1/75.

[2]- كوهن: بنية اللغة الشعرية، ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1986، ص 205.

[3]- جوزيف فندريس: اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950، (د.ط)، ص 256.

[4]- يروى سابقةٌ وسابغةٌ أي تامة، وفي ديوانه: إليّ سابقةٌ .. ينظر: المتنبي، الديوان، دار بيروت للطباعة والنشر، ط 1983، ص 9 . الأيادي : النعم، و ابن جني، الفسر : شرح ديوان المتنبي: تحقيق رضا رجب،دار الينابيع، دمشق، ط1، 2004م، ص858.

[5]- ينظر: الجُرجاني، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1989م ص 444.

[6]- الجرجاني، المصدر نفسه، ص 263.

[7]- الجُرجاني، المصدر نفسه، ص 263.

[8]- أحمد غالب النوري خرشة، الانزياح الدلالي في القرآن الكريم، دكتوراه جامعة مؤتة، 2008م، ص 46.

[9]- الجُرجاني: دلائل الاعجاز، ص 444.

[10]- ينظر: محمد حسن الصغير: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1994، ص 141.

[11]- حبنكة الميداني،البلاغة العربية ، دار القلم، دمشق، ط1، 1997 م، ص 275.

[12]- أحمد غالب النوري خرشة، السابق، ص 46.

[13]- الأزهر الزناد: دروس في البلاغة العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992، ص 55.

[14]- أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث، بيروت، ط2، 2001، 1/687- 688.

[15]- أحمد غالب النوري خرشة، السابق، ص 48

[16]- حبنكة الميداني،البلاغة العربية ، السابق، ص 275

[17]- ينظر: محمد عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، مكتبة لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص 164.

[18]- الزمخشري: الكشاف، 591/2.

[19]- حبنكة الميداني،البلاغة العربية ، السابق، ص 275.
[20]- ينظر: عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 164.
[21]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 117/1.
[22]- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق : إبراهيم شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، 2002 م، ص 207.
[23]- أحمد غالب النوري خرشة، السابق، ص 52.
[24]- ينظر: عبد القادر حسين: القرآن والصورة البيانية، دار المنار، القاهرة، ط1، 1991، ص 181.
[25]- القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 209
[26]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 495/1.
[27]- ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور: تفسير التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، مؤسسة التاريخ، بيروت، ط1، 2000، 13/4.
[28]- القزويني، السابق، ص 209
[29]- ينظر: عبد المطلب: البلاغة العربية قراءة أخرى، ص 164
[30]- القزويني، السابق، ص209
[31]- أحمد غالب النوري خرشة، السابق، ص 57.
[32]- القزويني، السابق، ص 209.
[33]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 428/1.
[34]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 96/2، وابن عاشور: التحرير والتنوير، 71/8-73.
[35]- ينظر: أحمد مطلوب: معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، (د.ط)، 1983، 136/1.
[36] - ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (عور).
[37] - ينظر: عبد العزيز عتيق، علم البيان، دار النهضة، بيروت، 1985م، ج2، ص 173-174.
[38]- الجاحظ: البيان والتبيين، 753/1.
[39]- الرماني: النكت في إعجاز القرآن، ص 85.
[40]- علي بن عبد العزيز الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق وشرح: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، دار القلم، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 41.
[41]- أبو هلال العسكري: الصناعتين (الكتابة والشهر)، تحقيق: مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1984، ص 295.
[42]- الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 67.

[43]- أبو يعقوب محمد بن علي السكاكي: مفتاح العلوم، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، مطبعة دار الرسالة، بغداد، ط1، 1981، ص 599.
[44]- الجرجاني، دلائل الإعجاز ، ص 74.
[45]- ينظر: كوهن: بنية اللغة الشعرية، ص 205.
[46]- المصدر نفسه، ص 42.
[47]- المصدر نفسه، ص 170.
[48]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 98/1، وابن عاشور: التحرير والتنوير، 275/1.
[49]- ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، 247/13.
[50]- ينظر: الزمخشري: الكشاف، 597/2.
[51]- ينظر: يحيى بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تح محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 113، وبسيوني عبد الفتاح فيود: علم البيان "دراسة تحليلية لمسائل علم البيان"، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 1998م، ص 187، وحسين: القرآن والصورة البيانية، ص 227.
[52]- ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، 33/7-34.
[53]- السكاكي: مفتاح العلوم، ص 606، وأنظر: القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة، 64/5.
[54]- أحمد غالب النوري خرشة، مرجع سابق، ص 70
[55]- أحمد فتحي رمضان الحياني، الاستعارة في القران الكريم، أنماطها و دلالاتها البلاغية، دار غيداء للنشر و التوزيع، ط1، 2016م، ص 91.
[56]- ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، 339/25.
[57]- ينظر: أسامة البحيري: تحولات البنية في البلاغة العربية، دار الحضارة للطبع والنشر والتوزيع، طنطا، ط1، 2000، ص 462- 463.
[58] - ينظر : الزمخشري : الكشاف، 2/ 396.