الجمهـورية الجزائـرية الديـمقراطية الشّعـبية

وزارة التعليـم العالي والبحث العلمـي

جامعـة الحاج لخضر – باتنـة 01–

كلية اللغة والأدب العربي والفنون

قسم اللغة والأدب العربي

البيــان الحجـاجـي فـي الخطـاب القـرآنـي
– الرّبع الأخير مـن القـرآن الكـريم أنموذجا–

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في اللّغة العربية وآدابها

تخصص: لسانيات عامة

إعداد الطالبة:

نعيمة روابح

إشراف الأستاذ الدّكتور:

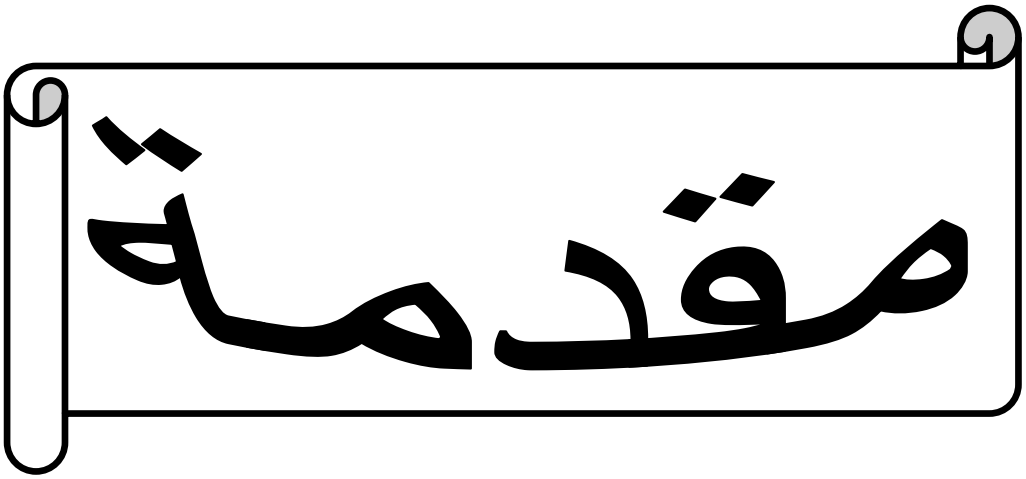
عبد الكريم بورنـان

لجنة المناقشة:

الرقم	الاسـم واللقب	الرتبــة	المؤسسـة	الصفـة
1	أ.د/عز الدين صحراوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة1	رئيسا
2	أ.د/عبد الكريم بورنان	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة1	مقررا
3	أ.د/دليلة مزوز	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة1	عضوا
4	أ.د/زين الدين بن موسى	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر–قسنطينة–	عضوا
5	د/محمد رضا بركاني	أستاذ محاضر "أ"	جامعة الطارف	عضوا
6	د/عيسى قيزة	أستاذ محاضر "أ"	المركز الجامعي ميلة	عضوا

السّنة الجامعية: 1439/1438هـ-2018/2017م

﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ إِحْسَٰنًا ۖ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا ۖ وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا ۚ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَىَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَصْلِحْ لِى فِى ذُرِّيَّتِىٓ ۖ إِنِّى تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٥﴾﴾ الأحقاف/ 15.


مقدمة

إن تاريخ التراث البلاغي العربي وامتداده المعرفي الذي استقطب معظم حقول المعرفة اللّغوية والأدبية والنقديّة والإعجازية، والتفسيرية، سيظلّ مشروع قراءةٍ متجدّدةٍ كلّما تجدّدت وسائل هذه القراءة وأدواتها، إذ كيف يمكن أن نَفِيد من هذا التراث ما لم يُعد استكشافه وفق معارف العصر ومستجداته؟.

لقد أضحى من البديهيات ارتباط البلاغة العربية بالنص الدّيني، سواء تعلّق الأمر بفهمه وتفسيره أو تأويل مشكله أو بالدّفاع عنه وبيان إعجازه، فالاشتغال بالخطاب الدّيني هو اشتغال بالبلاغة.

حيث ارتكزت اهتمامات البلاغة العربية على تفسير القرآن وبيان إعجازه متّخذة منحى الدّراسة البلاغية الأسلوبية التي تهتم بالمجاز والتراكيب، لكن السّمة الحجاجية لكثير من سور القرآن الكريم وآيِهِ فرضت على المفسّرين وعلماء الكلام الوقوف عند الحجاج القرآني، وهذا ما يظهر في كثير من التفاسير؛ كتفسير الكشاف للزمخشري (ت538هـ)، وتفسير مفاتيح الغيب للرازي (ت604هـ)، إذ يتبيّن في هذين التفسيرين القوة الحجاجية والاستدلالية للقرآن الكريم، كما أن الاختلاف في تفسير الأحكام واستخلاصها منه كان موضوعا حجاجيًّا، وتعزّز هذا الاختلاف بالصّراعات الدّينية والمذهبيّة والمعرفيّة، مما جعل الحقل الثّقافي والدّيني الإسلامي حقلاً حجاجيّا فاعلاً.

فالخطاب القرآني –إذن– يمثّل خطابًا مركزيًّا في الثّقافة العربية الإسلامية، وهو الخطاب الذي ستتفرع عنه كل الخطابات الدّينية الأخرى، فهو خطاب عام وشامل، تميّزت بلاغته في قدرته على التّواصل مع شرائح بشرية مختلفة، لذلك جاءت ملفوظاته دقيقة في تحديد مخاطِبها وتنجلي طبيعة المخاطَب عبر أسلوب النداء الذي يتصدّر مجموعة من الآيات القرآنية، وهو ما كان محطّ عناية المشتغلين بالخطاب القرآني على اختلاف تخصصاتهم.

يتمّ التواصل مع الخطاب القرآني عن طريق فهمه، وما يحتويه من آليات لغوية تشدّ الانتباه، وتبعث على التأمّل، مما يؤدي إلى تحقّق الرّسالة التّواصلية التي تتواشج مع الآخر بسلاسة، فيتفاعل مع قصدية الذّات المرسلة ليؤدي ذلك إلى الانسجام بينهما.

لهذا جاء الاتصال القرآني متضمّنًا مقوّمات تشترط آليات حجاجية نصيّة توافرت في لغته، وما تحمله من مضمون حياتِيٍّ في موطن الدّفاع عن الحق والدّعوة إلى التوحيد وما سواها من الدّعوات عن طريق التّمكّن اللغوي المدهش المشحون بالطاقة الحجاجية.

والخطاب الدّيني تهيمن عليه مجموعة من الاستراتيجيات الخِطابية، والمكوّنات البلاغية التي تشكّلت وفق النّصوص والأنواع التي مثّلته ومازالت تمثّله في الثقافة العربية الإسلامية، فإذا كانت النصوص النّموذجية التي جسّدت هذا الخطاب هي القرآن الكريم والأحاديث النبوية، فإن تاريخ هذه الثقافة أفرز رصيدا غنيّا من النصوص التي أوصلت هذا الخطاب إلى ما هو عليه من القدرة الفنية المؤثّرة في النّفس البشرية؛ لأن الخطاب القرآني خطاب حجاجيّ امتزجت فيه الأغراض الدّينية بالأغراض الفنّية، فهو خطاب يؤسّس لمنهج حياة وعقيدة كونيّة، وقد اعتمد في إقامة الحجّة على طرق عدّة تتّجه في معظمها نحو قصدية التعدّد في عرض حججه ضمن آليات متنوعة، مستثمراً اللغة وإمكاناتها الواسعة المؤثّرة في النّفس، من بثّ العظة والعبرة والإفهام والإذعان والتّسليم في خطابه.

واتّصاف الخطاب القرآني بالحجاج؛ لأنه جاء ردّا على خطابات تعتمد عقائد ومناهج منحرفة، فهو يبسط أمرا أساسيّا يتمثل في عقيدة التّوحيد، ويقدّم لها الحجج الثّابتة التي لا نقاش فيها باعتماد أساليب ومستويات مختلفة مدعمة لهذا الأمر ضد ما يعتقده المتلقون من مشركين وملحدين ومنكرين للنبوة.

وسعياً للوقوف على جملة من المعارف النظرية التي تعالج فنّ الخطاب ومكوّناته البلاغية التي قام عليها الخطاب القرآني فقد جاء الموضوع موسوما"**البيان الحجاجي في الخطاب القرآني –الربع الأخير من القرآن الكريم أنموذجا–**"؛ فالبلاغة آلية من آليات الحجاج، وذلك لاعتمادها

الاستمالة و التأثير عن طريق الحجاج بالصور البيانية من مجاز واستعارة وكناية وتشبيه وأساليب جمالية من أجل إقناع المتلقي عن طريق إشباع فكره ومشاعره معًا حتى يتقبّل القضية أو الفعل القائم في موضوع الخطاب.

على أن الدراسة جنحت إلى اصطناع مصطلح (الخطاب) لما لمسته فيه من شمولية وكلية قياسًا إلى مصطلح (النصّ)مثلا؛ الذي يبدو أصغر حجمًا، إضافة إلى ما ينطوي عليه مصطلح (الخطاب) من بعدٍ إجرائيٍّ ؛لأن الولوج إلى الخطاب القرآني الموسوم ببلاغته الحجاجية لا يقف عند مستوى المحسّنات البديعية أو التقابلات اللفظية أو السياقات المرصوفة، بل يتعداه إلى مستوى تتواشجُ فيه البنى والمعاني، وتتعاضد فيما بينها في شكل نسيج منتظم للغة الخطاب فيه.

ولعلّ من أقوى الأسباب التي دفعت الدراسة إلى اختيار هذا الموضوع ما يأتي:

–جِدّة مباحث الحجاج واستمرار تراكم معطياته النظرية، وندرة تطبيقاته خاصة ما يتعلق بالخطاب الدّيني والقرآني على الخصوص.

–طبيعة الخطاب القرآني بما يفرضه من قدسية في مواجهة نظريات حجاجية متشبعة بروح الفكر الإنساني، مما يحتّم على الباحث اليقظة وبُعد النّظر وعدم الانفكاك عن أصول التراث الدّينية المرتبطة بالموضوع، ومن ثم محاولة العمل على انسجام بين هذا الطرف وذاك.

ولا شكّ أن العناية بهذا الموضوع لا يعدّ ابتكارا تفرّدت الدّراسة بالتطرق إليه، بل جلّ التقدير لتلك الجهود التي سبقتها بحصانة واقتدار إلى الإلمام بجوانب تتّصل بالموضوع، لتبقى هذه الدّراسة مجرد اجتهاد علمي تكميليّ يهدف إلى تحسّس شيء من اللّمسات واللّطائف البيانية التصويرية التي توشّح بها الخطاب القرآني وفق منظور معرفيّ ذوقيّ لا يكون عالة أو عبئاً على تلك الجهود بقدر ما يجعل منها قبسًا يستنير به ومرتكزًا تأسيسيًّا له.

ولعل أبرز هذه الدراسات التي تناولت موضوع الحجاج في القرآن:

– دراسة عبد الله صولة في كتابه "**الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية**".

– دراسة قدور عمران في كتابه "**البعد التداولي والحجاجي في الخطاب القرآني**".

– دراسة محمد العمري الموسومة " **في بلاغة الخطاب الإقناعي**".

فضلاً عن وجود دراسات عربية أو أجنبية مترجمة عزّزت مفهوم الحجاج والبلاغة تنظيرا وإجراء.

إنه لا يعدم أن تشقّ أي دراسة علمية سبيلها إلى الوجود انطلاقا من هاجسٍ يختمر بذهن الباحث اختمارا يُفترض أن يكون واعيا يُمكّن من صياغة إشكالية تلك الدراسة، وترسّم أهدافها، وكذا ضبط منهجية إعدادها، فضلاً عن تحديد المرجعية العلمية المتخصصة التي تكون سندا لها يعضّد مشروعيتها الأكاديمية، وهو ما حاولت هذه الدراسة تحقيقه، إذ تمكّنت من صياغة الإشكالية على النحو التالي: **ما الاستراتيجيات الخِطابية والمكوّنات البيانية الحجاجية التي اتّسم بها الخطاب القرآني في الرّبع الأخير؟**.

للإجابة عن هذه الإشكالية، ولتحقيق الأهداف المرجوة من البحث تم تقسيمه إلى خمسة فصول تتكامل فيما بينها لتؤسّس رؤية خاصة حول موضوع البيان الحجاجي في الخطاب القرآني.

فأما **الفصل الأول** الموسوم: **"البيان والحجاج في الدّرس اللساني"** فهو حيّز لمجموعة من المفاهيم ذات علاقة وطيدة بالبحث؛ تهيئ القارئ للولوج إلى الدّراسة، إذ تمدّه ببعض المعطيات النظرية الأساسية، من خلال مباحثه الثلاثة: الأول منها حديثٌ عن علم البيان في الدّرس البلاغي العربي ووظيفته في الإقناع ويعدّ في الوقت نفسه أحد الآليات التي توظّفها البلاغة لتحقيق غايتها الإفهامية.

أما الثاني: فركّزت فيه الدراسة حديثها عن علاقة الحجاج بالبلاغة وهو ما جُسّد في مشروع البلاغة الجديدة لبيرلمان وتيتكا، كما اشتمل المبحث حديثا عن علاقة الحجاج بالتداولية وتجسّدت هذه العلاقة مع ديكرو ضمن مشروعه "الحجاج في اللغة".

أما المبحث الثالث: فتناول فكرة الحجاج في الثقافة العربية الإسلامية ممثلة في المدارس الإسلامية بمختلف توجهاتها واختصاصاتها؛ كعلم الكلام، وعلم التفسير والأصول وغيرها، ليُختتم المبحث بعرض أهم الأبعاد الحجاجية في الخطاب الدّيني.

في حين تطرّق **الفصل الثاني**: الموسوم" **حجاجية المجاز –الربع الأخير من القرآن الكريم أنموذجا–"** إلى المجاز في القرآن الكريم وإعجازه الذي يعدّ دافعًا قويًّا لبلورة فنون ومصطلحات بلاغية كثيرة وصياغتها وتجميعها، وهو بهذا يختلف عن أسلوب الحقيقة الذي يقف عند المعنى وقفة معلومة، بل إن أسلوب المجاز يُضفي على المعنى عمقًا بوساطة المدّ التخييلي ؛ إذ له أثر جليل في اتّساع العربية ونموها، وقد استعرض الفصل موقع المجاز في كتابات البلاغيين العرب تعريفاً وإجراءً على أساس أنها أداة بلاغية تجمع بين الآليات الفنّية والآليات الإقناعية، هذه الطبيعة الحجاجية للمجاز وطرق توسّعه في المعنى هو ما كشفت عنه الدّراسة في جانبها التطبيقيّ (الربع الأخير من القرآن الكريم) حيث بحثت في علاقات المجاز المرسل وقيمتها الحجاجية.

الفصل الثالث: جاء معنونا "**حجاجية الاستعارة – الربع الأخير من القرآن الكريم أنموذجا–"**، ضمّ ثلاثة مباحث، الأول منها موسوم "الاستعارة كآلية مجازية بين التقليد العربي والمنظور الغربي"؛ جاء موّزعا على عنصرين، تركّزا على الاستعارة في التقليد العربي قديما وحديثا والاستعارة في المنظور الغربي.

في حين تطرق المبحث الثاني لنظريات الاستعارة؛ أشارت الدّراسة فيه إلى نظريتين أساسيتين هما: النظرية الاستبدالية (المقارنة) مُمثّلةً في التصوّر الذي قدّمه أرسطو خاصة، والنظرية التفاعلية من خلال تصوّريْ كلٍّ من ريتشاردز وماكس بلاك، والهدف من هذا كلّه إظهار مكانة الاستعارة ضمن

النظرية اللسانية الحديثة.وارتكزت الدّراسة التطبيقية على آلية اشتغال الحجاج بالاستعارة والقوة الدلالية التأثيرية التي تمنحها للخطاب وهو ما تحقق في الشواهد المنتخبة من الرّبع الأخير من القرآن الكريم.

وتناول **الفصل الرّابع**: "**حجاجية التشبيه –الرّبع الأخير من القرآن الكريم أنموذجا**"،حيث قسّم الفصل إلى مباحث أربع، الأول منها يشكّل الإطار المعرفي النظري للتشبيه من حيث المصطلح والمفهوم والأركان التي يقوم عليها، ثم تحديد مصطلح التشبيه بالنّظر إلى الأساليب البيانية الأخرى (المثل، المجاز، الاستعارة،..)، وركّز المبحث الثالث على مكانة التشبيه وأهميته، حيث يقع في المرتبة الثانية بعد الاستعارة من ناحية درجة الوضوح والغموض من جهة، ومن ناحية الإقناع من جهة أخرى؛ لأن غرضه الأساسيّ هو التوضيح الذي يقرّب المعنى إلى ذهن المتلقي، ومن ثم الإقناع الذي هو غاية كلّ حجاج- وهو موضوع المبحث الأخير من الفصل؛ الذي بحث في القيمة الحجاجية لهذه الظاهرة البلاغية من خلال الشواهد القرآنية المنتقاة من الرّبع الأخير من القرآن الكريم.

أما الفصل الخامس فجاء موسوما: "**حجاجية الكناية –الرّبع الأخير من القرآن الكريم أنموذجا–**"الذي اشتمل على ثلاث مباحث نظرية تناولت مفهوم المصطلح في كتب الفقهاء والمفسرين وفي كتب البلاغيين والشّراح والملخصّين ودراسات المحدَثين، و من أجل ضبط مصطلح الكناية عُقدت مقارنة بينه وبين الأساليب البيانية الأخرى، أما المبحث الأخير فهو دراسة تطبيقية بحثت في موضوعات الكناية القرآنية ودلالاتها الحجاجية من خلال شواهد الرّبع الأخير من القرآن الكريم.

وأُعقبت الدّراسة بخاتمة جُمعت فيها أهم النتائج المتوصّل إليها.

واتّبع البحث منهجًا وصفيّا اعتمد أساسا على تحليل الشّواهد القرآنية للموضوع تحليلا بلاغيا مستخرجا الأساليب البيانية من الرّبع الأخير من القرآن الكريم، ثم أُعيد توزيعها وفق مقتضيات كلّ مبحث (مجاز، استعارة، تشبيه، كناية،...).

وللإلمام بالموضوع استعانت الدّراسة بمصادر ومراجع مؤسسة ومستنطقة للموضوع، تتصدرها أمات الكتب التي مثّلتها أبحاث المفسرين والبلاغيين، دون إغفال لما قدّمته المراجع الحديثة التي تنبني عليها النظرية الحجاجية في كثير من جوانبها وهي موزّعة بين الكتب العربية والأجنبية والمترجمة.

وفي الأخير لا يسعني إلا أن أتقدّم بالشّكر الجزيل والامتنان الوفير لأستاذي الكريم" **عبد الكريم بورنان**" لقبوله الإشراف العلمي على هذا البحث، وعلى ملاحظاته وتوجيهاته العلمية الصّائبة.

والله نسأل التوفيق وسداد القول والرأي والفعل.

الفصل الأول

البيان والحجاج في الدرس اللساني

- **تمهـــــيد**
- **المبحث الأول: علم البيان في الدّرس البلاغي العربي.**
- **المبحث الثاني: الحجاج بين القدماء والمحدثين التداوليين.**
- **المبحث الثالث: الحجاج في الدّرس اللساني العربي.**

لا خلاف اليوم في سعة التراث العربي الإسلامي على المستويين الزّماني والمكاني، بل لا خلاف في إسهامه على المستوى الإنساني في حضارة تربّعت على عرشها، وما تزال، بين الأمم الحيّة الفاعلة في واقع الحياة المعاصرة.

وتلك مسؤولية كبيرة أمام من يُقْدِم على تناول جانب من ذلك التراث، أو يُقْدِم على التقرّب منه، فهو واسع ممتد، عميق متجذّر، في واقعه المعيش، وفي صورته المرسومة على صفحات المؤلفات، وإن كنّا بعيدين بحكم الزمن عن وقائعه، فإننا قريبون منه بحكم تأثيره فينا، واستمدادنا منه ثقافتنا ومعارفنا، ومن هنا لا يستطيع من يبغي التّجديد أو المعاصرة أن يفلت من قبضته، وأن يتخلّص من سطوته.

ومع ذلك فللمعاصرة فعلها المؤثر، الذي يطبع الفكر بطابعه ويسمه بميسمه، ويرمي بثقله الكبير عليه، فالعقل المعاصر ليس هو العقل القديم، بالرغم من ثبوت المكونات البيولوجية، والفكر، وهو منتَج العقل، يختلف بين المعاصرة والقدم، ومن ثمّ يختلف التفكير وهو يتشكّل في ظرف معين.[1]

كانت هذه الأفكار وغيرها قد تجمعت أثناء البحث في البلاغة العربية؛ التي تعدّ أحد الأبواب المركزية والضرورية في قراءة الخطاب، فالاشتغال على خطاب يحكمه الوعي أو اللاوعي أو هما معا يقتضي من الباحث أن يكون قادرا على تفكيك أسرار البلاغة ومخادعها وحيلها، وهذا عمل لا يمكن أن يتحقق من دون العودة إلى التراث البلاغي.

للبلاغة العربية –كما قال محمد العمري– مهدان كبيران أنتجا مسارين كبيرين هما: مسار البديع يغذّيه الشعر، ومسار البيان تغذّيه الخطابة.[2]

لقد شكّلت البلاغة العربية جسور التواصل بين الشعر والخطابة، بين التّخييل والإقناع، والملاحظ أن التراث العربي الإسلامي قد حظي باهتمام متزايد ومن زوايا مختلفة؛ إذ أحاطت

[1] ينظر: البلاغة والنقد، المصطلح والنشأة والتطور، محمد كريم الكواز، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2006م، ص11.
[2] ينظر: البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2005م، ص29

الدّراسات بتاريخه وأعلامه وقضاياه، واللافت للنظر أن هذه الدّراسات قد عرفت منعطفا هامّا في العقود الأخيرة ،وذلك بالنّظر إلى طريقتها في قراءة التراث البلاغي، وكيفية إدماجه في معالجة القضايا التي تبسطها البلاغة المعاصرة.[1]

إن الدّرس البلاغي درسٌ متعدد المداخل، متنّوع أوجه التّناول، متنازع بين أكثر من علم، وهذا الأمر لا تنفرد به البلاغة العربية، بل هو سمة ميّزت عامة الدّرس البلاغي القديم (عربي وغربي)، ولا أدلّ على ذلك من أن أكثر من باحث غربي رأى أن البلاغة القديمة قريبة من مجال اهتمامه، ف**تودوروف وديكرو** Ducrotربطاها بالأسلوبية، و**بيرلمان** Perelman جذبها صوب الحجاج، و**فانديك** Van Dijkنحا بها منحىً نصيّاً، و**جان كوهن** نظر من خلالها إلى الشعرية. [2]

لقد ترتب على التداخل بين البلاغة والعلوم الأخرى المحاذية لها أن اتّسعت مساحة الدرس البلاغي القديم الذي ناضل طويلا –كما قال محمد العمري– قبل أن يستولي على مساحات شاسعة ملتبسة كثُر الطامعون فيها قديما وحديثا، من مناطقة ونحاة ولسانيين وسياسيين وفلاسفة، كلٌّ يدّعي مشروعية معالجة وظيفةٍ من وظائف الكلام البليغ.[3]

وليست البلاغة العربية بِدعًا في هذا التّشعب واتّساع مساحة المفهوم والاهتمام، فمصطلح rhétorique المقابل للفظ (بلاغة) العربية ليس له مفهوما واحدا محدّدا في الثقافة الغربية، بل هو متردد بين ثلاثة مفاهيم كبرى:

-المفهوم الأرسطي الذي يخصصها لمجال الإقناع وآلياته.

-والمفهوم الأدبي الذي يجعلها بحثا في صور الأسلوب.

[1] ينظر: الخطاب الإقناعي في البلاغة العربية، حسن المودن، رسالة دكتوراه الدولة ،2006م، ص 2.
[2] البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، محمد العمري، ص66.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص36.

-والمفهوم النّسقي الذي يسعى لجعل البلاغة علما أعلى يشمل التخييل والحجاج معا.[1]

وهكذا فإن البلاغة العربية امتزجت فيها الغاية التخييلية بالغاية التداولية.

ولما كانت البلاغة الغربية مرتبطة بالخطابة*، وإنتاج الخطاب الاستشاري والاحتفالي والقضائي، ثم الشعري فيما بعد،[2] فإن البلاغة العربية قد ارتبطت بالشعر والقرآن والقول البليغ عموما، ومن ثمة كانت محاولةً لتفسير الخطاب، ولم تهدف إلى إنتاجه، وإن صارت فيما بعد آلة لإنتاج الخطاب في مجال الإنشائية العربية (علم الإنشاء وأدب الكاتب).[3]

إن البلاغة هي مفتاح العلوم، ونقطة التقائها، فهي خطاب الخطابات، وعلم العلوم،[4] ويمثل الخطاب البلاغي العربي بلاغة نصٍّ ذات مقصدية إيديولوجية مهيمنة، متشعبة الحقول والميادين، ومتعددة المفاهيم، والمصطلحات الواصفة للصورة البلاغية الواحدة.[5]

إن البحث في مفهوم الصورة البلاغية** كما تناوله البلاغيون العرب يقود إلى استنتاج أوّليّ وهو لا وجود لمصطلح جامع وشامل حصل الاتفاق عليه لاختزال الصور البلاغية، ذلك أن تراكم هذا الإرث البلاغي قد أفرز تداخلا اصطلاحيا بين محاور بلاغية أساسية هي: البيان والبديع والبلاغة والفصاحة، و أُولى الإشكالات المنهجية التي تواجه الباحث في البلاغة العربية هي أن مباحثها لم

---

[1] المرجع السابق، ص12.

* هناك فرق واضح في التراث العربي بين البلاغة والخطابة، فالأولى أشمل وأعم، أما الخطابة فهي جنس من أجناس التواصل وفن القول، إلا أن الخطابة كانت شديدة الارتباط بالشعر عند العرب. أما أرسطو فقد فصل بين الخطابة (الريطوريقا) وبين الشعر (البويتيقا)، فالخطابة في منظوره هي:" قوةَ تتكلّف الإقناع الممكن في كل واحد من الأمور المفردة". ينظر: الخطابة، أرسطو طاليس، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1979م،، ص 9. وبلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، محمد العمري، أفريقيا الشرق، ط2، المغرب، 2002م، ص18.

[2] ينظر: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس ، حمادي صمود، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2، بيروت، 1994م، ص194.

[3] اللغة والخطاب، عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2011م، ص182.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص190.

[5] ينظر: بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، سلسلة نقد العقل العربي 2، المركز الثقافي العربي، ط9،بيروت، 2009م، ص13 وما بعدها.

** تستقي الصورة حيثياتها من علم البيان كالتشبيه والاستعارة والمجاز والكناية وغيرها، وبهذه الصورة البيانية تظهر بلاغة الأديب إذ يستطيع من خلالها تأدية معانيه بأساليب شتى، حسب ذوقه وأدبه، وعلى حسب مقتضى الحال الذي تُذكر فيه هذه الصورة. ينظر: التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن، دراسة بلاغية تحليلية، عبد العزيز بن صالح العمّار، سلسلة الدراسات القرآنية، جائزة دبي للقرآن الكريم، ط1، 2006م، ص 9.

تكن محصورة في ميدان البلاغة ذاته، بقدر ما تقاسمته معه علوم عربية إسلامية أخرى مثل النحو والفقه، وعلم الكلام.[1]

لقد نتج عن اختلاف التصورات التي أفرزتها التنظيرات على تباعدها الزمني، وتباين منطلقاتها ومقاصدها، أن تمحورت حول الجانبين الإمتاعي والإقناعي للبلاغة؛ الإمتاع كونه إجراء أسلوبيا واستراتيجيا استهوائيا، يخاطب في المقام الأول أحاسيس الجمهور، ويسعى إلى تحريك عواطفه، مستهدفا التأثير الفاعل للدفع إلى تبني مواقف معضدة للخطاب المتوجه إليه، في مقابل الإقناع وجوهره الأطروحة والأطروحة المضادة ذات التوجّه المنبني على مسار استدلالي منظم، المحتمل للمعقول والمقبول من الرأي المخالف.[2]

تتجلى الوظيفة الإقناعية للبلاغة العربية فيما أورده الجاحظ عن ابن المقفع أنه قال: "البلاغة اسم جامع لمعانٍ تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جوابا، ومنها ما يكون رسائل".[3]

فنظرا للأهمية التي تكتسبها البلاغة فإنها تكتسح ميادين أدبية كثيرة، فلا خطاب ولا رسائل ولا شعر،.. إلا وتظهر فيه لمسات بلاغية تُسهم في استمالة القارئ من الوهلة الأولى التي يتناول فيها ذلك الموضوع.

وعليه فليس هناك من شيء يجعل الباحث يشك في هذا الدور الفعّال الذي تقوم به البلاغة، وهو دور موّجه لمخاطبة العقول بالدرجة الأولى، ويتحقق ذلك عن طريق الوسائل البلاغية المتنوعة من

[1] ينظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص14.
[2] ينظر: الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، أمينة الدهري، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط1، الدار البيضاء، 2011م، ص8.
[3] البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 113/1..

استعارة، مجاز، كناية،...فالبلاغة إذن هي"الإبلاغ المفهم المؤثر إفهاما وتأثيرا من شأنهما تحقيق الإقناع والاستمالة".[1]

إن مسألة التمييز بين بلاغة الإقناع وبلاغة الإمتاع على أساس مخاطبة الأولى للعقل عن طريق البرهنة والحجاج*، ومخاطبة الأخرى للعاطفة عن طريق جمال العبارة ورقة الأسلوب، إلا أن هذا التمييز ليس صحيحا-يقول محمد العمري- فالقول إن الشعر يخاطب العواطف دون العقل فيه حيفٌ شديد على شعر زهير بن أبي سلمى، وأبي العتاهية، وأبي تمام، والمتنبي والمعري، وغيرهم من الشعراء الذين اهتموا بشعر العقل؛ الذي هو رؤيا الشاعر ورؤيا الوجود، إلى درجة أن أرسطو قد عدّ الشعر مثيلا للفلسفة.[2]

إضافة إلى هذا فإن التمييز بين البلاغتين هو تمييز أنتجته البلاغة المختزلة (حسب عبارة جونيت) التي أهملت الجانب الإقناعي في بلاغة أرسطو Aristote وشيشرون Cicéron وكنتليانQuintiliano ، لتهتم بالألوان والزخارف أو ما عُرف بالوجوه البلاغية التي صارت الاستعارة محورها مع دومارسيDumarsais وفونتانييFontanille.[3]

البلاغة إذن آلية يتوسّل بها منتجو الخطابات والنصوص لتوصيل آرائهم، وإحداث التغيير بها، وهذه الآلية –البلاغة-" قد تؤثر وتستميل وتمتع، ولكنها لا تُقنع وتُفحم إلا إذا تلاحمت مع الحجج والمحاجة، وإذا كانت ج.روس J.Russ تعتقد أن الصورة البلاغية هي بمثابة عملية أسلوبية تُنشط الخطاب، وذات وظيفة إقناعية، فإن هذه الصور على الرغم من أهميتها لا تستطيع أن تصمد أمام

[1] البلاغة والاتصال، جميل عبد المجيد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م، ص129.

** منذ العصور القديمة جرى التمييز بين البرهنة Démonstration والحجاج Argumentation، ويعود جوهر الاختلاف إلى أن الحجاج يقتضي تفاعل الذوات، في حين أن البرهنة تنفي الذات، وبالتالي فهي صارمة لأنها بمنأى عن جميع تأثيرات اللغة والعواطف، وبمنأى عن ظروف المكان والزمان التي يستعمل فيها، وإجمالا بمنأى عن دور المستمع والخطيب. ينظر: الآليات الحجاجية للتواصل، ليونيل بلنجر، تر: عبد الرفيق بوركي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2010م، 90/5.

[2] ينظر: اللغة والخطاب، عمر أوكان، ص250.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص250.

العقل النفّاذ، والشّك الوقّاد ما لم تكن مدعومة بالحجج العقلية التي تخضع هي بدورها لمعيار القوة والضعف".[1]

بناء على ما تقدم ، يمكن القول إن البلاغة هي قبل كل شيء عتاد بنائي وتبليغي يتوسّله الخطيب أو القائل عموما لفرض موضوعه أو رأيه، ولأجل كسب تأييد الآخر أو التأثير فيه، والذي لا يغيب على الباحث أن البلاغة العربية قد بقيت في الدراسات القديمة والحديثة مفصولة عن النظام الفكري الذي نشأت فيه وترعرعت، فهي وثيقة الصلة بالمنطق والأصول والنحو، وعلم الكلام وعدم مراعاة التفاعل بين هذه الفروع المعرفية –يقول محمد مفتاح– عاق المِصْلِحين أن يكتشفوا الآليات العميقة التي تحكم النشاط الاستدلالي اللغوي القائمة عليه تلك الفروع.[2]

ولما كان هذا البحث يرى علم البيان الأساس في البلاغة العربية، إن لم يكن هو البلاغة بعينها سيكون الحديث في هذا الفصل عن مكانة هذا العلم في الدرس البلاغي العربي، وعن علاقة البلاغة بالدرس الحجاجي.

[1] الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، حبيب أعراب، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، 46/3.
ويراجع أكثر حول بلاغة الإقناع: بلاغة الإقناع في المناظرة، عبد اللطيف عادل، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، 2013م، ص27-61.
والفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، عمارة ناصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، 2009م، ص29.
[2] للاستزادة أكثر ينظر: مجهول البيان، محمد مفتاح، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 1990م، ص11.

المبحث الأول: علـم البيـان فـي الدّرس البـلاغي العـــربي

الاعتقاد بأن الاهتمام بالبيان وأساليبه وآلياته وأصنافه كان من اختصاص علماء البلاغة؛ فهو أحد الأقسام الثلاثة لعلم البلاغة (علم المعاني، علم البيان، علم البديع) هو اعتقاد خاطئ –يقول محمد عابد الجابري– لأن البلاغيين الذين اتّجهوا هذا المنحى كانوا آخر من ظهر على مسرح الدراسات البيانية، ثم إن تصنيفهم ذاك لعلوم البلاغة لم يتقرر في صورة نهائية إلا في مرحلة متأخرة، فقبل السّكاكي (ت626هـ) كان مصطلح البيان شاملا لجميع الأساليب والوسائل التي تساهم ليس فقط في تكوين ظاهرة البلاغة، بل أيضا في كل ما يتحقق به التبليغُ؛ تبليغ المتكلم مراده إلى السامع.[1]

إن البيان *في اصطلاح رواد الدراسات البيانية اسم جامع لكل ما تتحقق به عملية الإفهام أو التبليغ، وأيضا ما تتم به عملية الفهم والتلقي، وبعبارة أخرى "التّبيّن".

لقد اهتم الدارسون بتوضيح هذا البيان الذي طُبعت به اللغة العربية، فنثروا الكثير من الأفكار التي توضّح مفاهيمه وأنماطه، وطرقه وغير ذلك، ووّلد ذلك الاهتمام علما مخصوصا هو "علم البيان"، وكان أول مصنّف يبحث في قضاياه كتاب "البيان والتبيين" للجاحظ، الذي لم يعط على ما يبدو لمفهوم آخر من الأهمية في هذا المصنّف ما أعطاه لمفهوم البيان.

ولعل كلمة "البيان" أكثر الكلمات العربية تعبيرا عن خصائص الرؤية التي تقدمها المنظومة اللسانية العربية، ليس فقط لأنها من الكلمات الخاصة باللغة العربية، إذ لا نجد لها ما يقابلها في اللغات الأخرى، ولا لأنها من أكثر الكلمات استعمالا في القرآن (وردت مادة "بين" 250 مرة)، بل لأنها أيضا أصبحت عندما تمت عملية تقنين اللغة العربية، وضبط أساليبها التعبيرية علَماً على عِلم من العلوم العربية الخالصة (علم البيان)، وأكثر من ذلك لأنها "أصبحت تدل على نظام معرفي معين

[1] ينظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص13 وما يليها.
* ينظر في تعريفه: البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، 76/1.
والتلخيص في علوم البلاغة، القزويني، ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2011م، ص24. وغيرها من الكتب.

أخذ الوعي به كرؤية ومفاهيم وطريقة في التفكير يتبلور ويتعمق مع الأيام داخل الثقافة العربية الإسلامية".[1]

أولا/ كلمة "البيان" في اصطلاح علماء العربية

يمكن القول إن الأبحاث البيانية عند علماء العربية [2] قد انقسمت من قيامها إلى قسمين: قسم يعنى بقوانين تفسير الخطاب، وقسم يهتم بشروط إنتاج الخطاب.

إنه من الخطأ أن تعدّ البلاغة دراسة لجماليات اللغة، فحسب، لأنها فضلا عن هذا هي فلسفة تفكير وثقافة للمجتمع، وأسلوبية للحوار وهذا سر اكتسابها تلك الطبيعة المزدوجة التي تجمع بين الآليتين الحجاجية والتفكيرية التأويلية على مستويي الملفوظ والمكتوب، إذ لم تعد وظيفتها تحليل النصوص فحسب، بل إنتاجها أيضا.[3]

إذا كان الاهتمام بالتفسير يمكن الرجوع به إلى زمن النبي (صلى الله عليه وسلّم)، حينما كان الصحابة يستفسرونه عن معاني بعض الكلمات، أو العبارات التي جاء ذكرها في القرآن، أو إلى جهد الخلفاء الراشدين حيث كان الناس يسألون الصحابة عما استغلق عليهم من آي القرآن، فإن الاهتمام بوضع شروطٍ لإنتاج الخطاب البلاغي المبين لم يبدأ إلا مع ظهور الأحزاب السياسية، والفرق الكلامية أين أصبحت الخطابة والجدل من وسائل نشر الدعوة.[4]

إن المحاولات الأولى التي اتجهت بوعي إلى وضع قوانين لتفسير الخطاب البياني والمتمثل في القرآن أساسا، إنما بدأت مع عصر التدوين مع أمثال مقاتل بن سليمان (ت150هـ)، الذي اهتم بظاهرة تعدد دلالة الكلمات والعبارات في القرآن وهذا في كتابه "الأشباه والنظائر في القرآن الكريم"،

---

[1] بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص16.

[2] ينظر : أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، ط1، بيروت، 1999م، ص17 وما بعدها.

[3] ينظر: الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، ليبيا، 2008م، ص9.

[4] ينظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص20.
والبحث البلاغي عند العرب، أحمد مطلوب، منشورات دار الجاحظ للنشر، بغداد، 1982م، ص30 وما بعدها. وغيرها من الكتب.

والفرّاء (ت207هـ) في كتابه "معاني القرآن"؛ الذي تناول فيه ظاهرة التجوّز (أو المجاز وهو مظهر من مظاهر البيان العربي) والاتساع في الخطاب القرآني، وتبقى أهم محاولة في هذا المجال تلك التي قام بها أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت215هـ) مع كتابه "مجاز القرآن"، الذي تناول فيه الأساليب البيانية البلاغية في القرآن، والتي أصبحت فيما بعد موضوع دراسات مفصلة، ومادة خصبة لاستخلاص قوانين تفسير الخطاب البياني.[1]

وإذا كان أبو عبيدة معمر بن المثنى والفرّاء وغيرهما قد أبرزوا كثيرا من خصائص التعبير البياني في القرآن خاصة ، وكلام العرب عامة، فإن الإمام الشافعي (ت204هـ) قد كان على معرفة دقيقة باللغة العربية وأساليبها التعبيرية،كما كان مطّلعا على المجادلات الكلامية العقدية التي عرفها عصره، وأكثر من ذلك كان فقيها تشغله قضايا التشريع والتقنين أكثر من أي شيء آخر، فلم يحصر اهتمامه في الجوانب البيانية البلاغية في القرآن، بل أيضا اهتم بالمضامين التشريعية في الخطاب القرآني، وبكيفية استخلاص واستنباط هذه المضامين، فكان أول واضع لقوانين تفسير الخطاب البياني، وبالتالي المشرّع الأكبر للعقل العربي.[2]

[1] ينظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص21.
وعلم البيان، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، 1985م، ص8 وما بعدها.
[2] ينظر: تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، سلسلة نقد العقل العربي (1)، دار الطليعة،ط1، بيروت، 1984م،ص100 وما بعدها.

ثانيـــا/ البيـــــان ووظـيفته فـــي الإقـــناع

إن المتفق عليه أن البلاغة العربية قامت على معايير حجاجية إقناعية وجمالية؛[1] إذ لا تقف سمات الكلام البليغ عند حدود صحة التركيب، والتزام مراعاة مقتضى الحال فحسب، بل إن وراء ذلك غايات بعيدة الشّأو، واسعة الأفق، يحلّق إليها الأديب على أجنحة الخيال، جاعلا من التصوير أداته في محاولة رصد تجربته الإبداعية، وشدّ معانيه بوثاق الكلمات، ويتم حينئذ التصرف في فنون القول بإخراجها على طرق مختلفة متعددة، وقد وضع علماء البلاغة قواعد وقوانين تنضبط بها هذه العملية، تنتظم في نطاق علم البيان.

يعد البيان من أهم الآليات التي توظفها البلاغة لتحقيق غايتها الإفهامية، ويعدّ الجاحظ أهم رواد هذا المصطلح في كتابه "البيان والتبيين"، فقد وضعه بمنزلة الكشف والإفصاح، قال متحدّثا عن البيان:" اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع".[2]

يظهر من هذا التعريف أن بلاغة الجاحظ تكتسي بعدًا تداوليّا، بحيث تعنى بقضية الإفهام "إفهام السامع وإقناعه"، فالإفهام بهذا المعنى ينطوي على استحضار الآخر من جهة، واعتبار الوظيفة التواصلية للقول من جهة أخرى.[3]

تكمن أهمية القول، إذن، في الإبانة عن المقاصد والتعلّق بأغراضٍ وحاجاتٍ تجعل منه وسيلة إجرائية، تحقق الرباط المطلوب بين المتكلم والمستمع.

---

[1] ينظر: تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، دراسة تطبيقية لأساليب التأثير والإقناع الحجاجي في الخطاب النسوي في القرآن الكريم، محمود عكاشة، دار النشر للجامعات، ط1، القاهرة، 2013م، ص50.

[2] البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، 76/1.

[3] ينظر: بلاغة الإقناع في المناظرة، عبد اللطيف عادل، ص63.

إن الإنجاز الكلامي لا يتم عبثا، بل لتحقيق غايات منطلقها الأول الفهم والتبيين، ومن ثمة فلا كلام دون وظيفة، والوظيفة هي قطب الرحى في أي تبليغ لغوي، إنها غاية "ما يروم المتكلم من سامعه".[1]

إن التركيز على الإفهام، والالتزام بمراعاة المقام يعكسان دفاعاً واضحاً لدى الجاحظ عن شفافية الخطاب وقوته المرجعية من جهة، كما يترجمان حرصه على نجاعة الاستيراتيجية التبليغية في القول لكي يخدم غاياته الإقناعية.[2]

البيان ،إذن، هو آلية تُسهم في فكّ غموض المعاني، والغور في تفاصيلها دون إبهام، وبالتالي فإن هذا الكشف عن المعنى هو الذي يسمح للمتلقي باستيعاب فكرة المتكلم، والاستجابة له، ذلك أن المعاني المكشوفة تكون متداولة ومفهومة على عكس المعاني الغامضة المنغلقة على نفسها.

إضافة إلى هذا فإن السكاكي (ت626 هـ) صاحب كتاب "مفتاح العلوم" قد ربط البيان بالدّليل؛ لأن البيان ومباحثه هي بمثابة الحجّة والدّليل عنده في الاستمالة والإقناع ، فقال:" من أتقن أصلاً واحداً من علم البيان كأصل التشبيه أو الكناية أو الاستعارة، ووقف على كيفية مَسَاقِه لتحصيل المطلوب به، أطلعه ذلك على كيفية نظم الدّليل".[3]

إن الحديث عن وظيفة البيان قديمة؛ إذ إنه "في الوقت الذي كان فيه الجاحظ مشغولا بتجميع الأمثال، والحكم، والخطب الجيّدة المتضمّنة للأفكار، والملاحظات العميقة، وأشعار المذاكرة؛ أي التي تحتوي على معانٍ وحججٍ من أجل تكوين الخطيب المقتدر في معركة الحجاج التي يخوضها مع المعتزلة، كان الشعراء والشعراء النّقاد يجمعون الصور البيانية، وينتخبون الأمثلة من القديم، والحديث للاحتجاج بها في معركتهم الأدبية".[4]

[1] ينظر: التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، حمادي صمود، ص 200.
[2] المرجع نفسه، ص67.
[3] مفتاح العلوم، السكاكي، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، د ت، ص435.
[4] البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، 1999م، ص205.

وعليه يمكن تلخيص وظائف البيان –كما محمد العمري– في ثلاث وظائف رئيسية، هي: [1]

– الوظيفة الإخبارية المعرفية التعليمية، بمعنى إظهار الأمر على وجه الإخبار قصد الفهم.

– الوظيفية التأثيرية (حالة اختلاف)، تقديم الأمر على وجه الاستمالة وجلب القلوب.

– الوظيفة الحجاجية (حالة الخصام)، إظهار الأمر على وجه الاحتجاج والاضطرار.

يُستخلص مما سبق أن الوظائف الثلاث للبيان هدفها الأساس هو المتلقي، وليس مجرد تزيين الخطاب، فهو يبحث عن كل الطرق لتحقيق قوة التأثير في هذا العنصر المهم في العملية التواصلية، "وقوة التأثير نقصد بها أن يترك الأسلوب أثره في نفوس القارئين والسامعين، وأن يدفع من يقرؤه إلى الإيمان بما آمن به البليغ فكرة، أو رأي، أو عقيدة".[2]

وهذه الطريقة في التأثير تشمل تقريبا جميع الخطابات، وعلى هذا الأساس فإن البيان ليس تنميقا للكلام، ولا تحريفاً لوظيفة الخطاب، وإنما تحقيقٌ لأقصى إمكانات التبليغ تحقيقاً يؤدي إلى انتهاض المخاطِب بالعمل والتغيير.[3] وإذاً كلما تحقق هذا التبليغ حدث هناك تكامل بين طرفي العملية التواصلية وهما المتكلم والمتلقي.

[1] ينظر: المرجع السابق، ص212،213.
[2] نحو بلاغة جديدة، محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف الدين، مكتبة غريب، القاهرة، ص139.
والرؤية البلاغية في قراءة النص، ماهر مهدي هلال، مجلة جامعة حضرموت، ع2، مج3، 2003م، ص2.
[3] ينظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998م، ص293.

المبحث الثاني: الحجـــاج بين القـدمـاء والمحـدثين التّـــداوليين

يعدّ الحجاج علماً قديماً جدّا ارتبط بالكثير من المجالات، ويتّخذ الحجاج أشكالاً مختلفة وغير متوقعة، وهذا ما يجعل منه مبحثاً يتوزّع بين مباحث فلسفية، وبلاغية، واجتماعية متعددة المشارب والأهداف، فهو يمثّل لحمةَ التواصل اللساني.[1]

وتمثل البلاغة منذ القدم الإطار المثالي لنظريات الحجاج، فهي في جوهرها تأمّل شامل حول الطريقة التي تبدأ من اكتشاف حجة ما، وقبولها، أو رفضها من متلقيها.

وقد توسّع مجال اشتغال البلاغة من الخطاب الاستشاري السياسي Délibération Politique والقضائي Judiciare والاستدلالي Epidictique، وهي الأنواع الثلاثة الأساسية لمنشئه، ليتعداها إلى الخطاب الوعظي الديني (مع ظهور المسيحية) والخطاب الرسائلي (في القرون الوسطى) وصولا إلى الإعلان التجاري والحقل الإعلامي (في العصر الحديث).[2]

أولا : الحجـــاج والبـــلاغـــة

إن ارتباط البلاغة بالحجاج لم يكن لينشأ لولا أن البلاغة في أصلها نشأت في أحضان الخطابة، وما تتميز به هذه الأخيرة من مراعاة للمقام والمتخاصمين، ومحاولة التأثير فيهم بأساليب لغوية، وتقنيات استدلالية * تدفعهم إلى الاقتناع بكلام الخطيب.

وعليه فالبلاغة إذاً هي الطريقة والوسائل المتبعة في الكلام حتى تنفذ معانيها إلى عقل وقلب السامع، وما يقتضيه ذلك من وضوحٍ ومحسناتٍ، وإبانةٍ، وإقناعٍ.[3]

---

[1] ينظر: الحجاج والتبادل والتفاعل في ضوء فلسفة القيم، عز العرب لحكيم بناني، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، 128/3.
[2] ينظر: تاريخ نظريات الحجاج، فيليب بروتون، جيل جوتييه، تر: محمد صالح ناحي الغامدي، مركز النشر العلمي، ط1، جدة، 2011م، ص17.
* ينظر في تعريف المصطلح Argumenter, Demontrer , Expliquer : continuite ou repture cognitive, Raymond Duval ,IREM de Strasbourg,p 38.
[3] ينظر: الحجاج والاستدلال الحجاجي، حبيب أعراب، 43/3.

يعدّ الحجاج طريقة في استعراض الحجج وتنظيمها في منظومة تحليلية تبحث عن فاعلية اللغة، وأثرها في التواصل، وتقنية التأثير والإقناع، يقوم هذا الأخير على طريقتين: لغوية وعقلية؛ فالأولى: الإقناع اللغوي وتستخدم فيه الوسائل اللغوية كالتراكيب الدالة على الثوابت والحقائق والتأكيد، والأساليب الإقناعية المنطقية كالشرط، والاستثناء، والترقي في الحجاج حسب درجاته اللغوية، وبناء الجمل على هيئة القضايا التي تبدأ بمقدمات وتنتهي بالمسلمات والنتائج.

والأخرى: الإقناع العقلي الذي يخاطب فيه المتكلم العقل بالحجة والدليل والمنطق، والتسلسل الذي يرتقي إلى النتيجة، وهو يبدأ بالمقدمة التي تحدد الموضوع أو القضية، ثم العرض، ثم أصل المشكلة، ثم الدليل والحجة، ثم النتيجة والحكم، وله آداب منها:

-التهيئة وحسن العرض بالترتيب والتسلسل.

-التجانس مع مقتضى العقل والموضوع.

-التلطف في القول

-مراعاة مقام المتلقي وحاله ومستواه العقلي ووجدانه.

-تدعيم القول بالأدلة والأمثلة الواقعية، فهي مدخل العقل، وهذا أنجع في الإقناع.[1]

إن الحجاج كما تصوّره ميشال مايير Michel Meyer يُعرف عادة " بكونه جهداً إقناعيّاً، ويعدّ البعد الحجاجي بعداً جوهريّاً في اللغة لسعي كل مخاطِب إلى إقناع من يتوجه إليه".[2]

وقد أخذ طه عبد الرحمن أيضا هذا البعد الإقناعي في تعريفه للحجاج، وراعى فيه طبيعته التداولية التواصلية التي تستثمر كل ما قد يساعد المخاطِب على الإقناع، فقال: " وحدّ الحجاج أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي؛ إذ يأخذ بعين الاعتبار

[1] ينظر: تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، محمود عكاشة، ص48،49.
[2] الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، رضوان الرقبي، ص82.

مقتضيات الحال من معارف مشتركة، ومطالب إخبارية، وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيّا في إنشاء معرفة علمية إنشاء موجّها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدليّ؛ لأن هدفه إقناعي قائمٌ بلوغهُ على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيّقة".[1]

لقد ارتبط هذا التصوّر بالبلاغة الجديدة خصوصا تيار نظرية الحجاج التي نمّت الجانب الإقناعي في البلاغة وطوّرته لتدمجه في مجال البحث التداولي المعاصر، ورائد هذا التصوّر الجديد هو بيرلمان Ch.Perelman وفيما يلي نظرة على تصوّر هذا العالم .

تصوّر بيرلمـان وتـــيتكا – مشروع البـــلاغة الجـــديدة–

من أكثر المصنّفات التي اشتهر بها بيرلمانPerelman*وتيتكاTytecaفي الدراسات الحجاجية هو كتاب "**مصنّف في الحجاج –البلاغة الجديدة–** Traité de l'argumentation-la nouvelle rhétorique"؛ حاول فيه الباحثان إخراج الحجاج من سيطرة الخطابة والجدل الذي ظلّ لفترات طويلة مرادفا للمنطق**نفسه، كما كان شائعا عند أرسطو، فأعادا صياغة مفهوم جديد للحجاج ارتبط بالحوار والحرية والعقل، لذلك "فالحجاج عندهما معقولية وحرية، وهو حوار من أجل حصول الوفاق بين الأطراف المتحاورة، ومن أجل حصول التّسليم برأي آخر بعيدا عن الاعتباطية واللامعقول اللّذين يطبعان الخطابة عادة، وبعيدا عن الإلزام والاضطرار اللّذين يطبعان الجدل، ومعنى ذلك كلّه أن الحجاج عكس العنف بكل مظاهره".[2]

[1] في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000م، ص65.

* من كتبه أيضا: إمبراطورية البلاغة L'empire rhétorique.

**Voir : Logique et argumentation , Stefan Goltzberg, Université de Mons, p 32 .

[2] الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج –الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكا، عبد الله صولة، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب منوبة، تونس، ص298.

يحدّد الباحثان الحجاج* في كتابهما بأن موضوعه " هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يُعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم".[1]

يتبيّن من هذا التعريف أن الهدف من الحجاج ليس فقط الإقناع الفكري، بمعنى تقبّل العقل لما يبسط عليه، بل يهدف أيضا إلى الحث على الفعل، يقول بيرلمان وتيتكا:" نقصد بالحجاج المؤثر ذلك المتوجه إلى مستمعٍ خاص، وبالإقناعي المصوّب نحو كائن عاقل، فالفرق دقيق ورهين بمفهوم الخطيب للعقل أساساً". [2]

وفي هذا السياق يقول **فيليب بروتون**Philippe Breton :" الإقناع واحد من الحالات الأساسية للتواصل، وذلك تبعاً لكون القصد هو التعبير عن إحساسٍ أو حالةٍ أو نظرةٍ خاصة إلى العالم، أو إلى الذات، أو الإخبار؛ أي الوصف الموضوعي إلى أقصى درجة لمقامٍ ما، بالإضافة إلى ذلك ، الإقناع، أي التوجه إلى المستمع بالمبررات المقبولة لتبني رأيٍ ما".[3]

إن البلاغة من هذا المنطلق لا يمكن أن تُستوعب ضمن حقلٍ حجاجي خالص لأنها متوجهة إلى المستمع، إنها لا تستطيع أن تتجاهل طبائع الخطيب واستعدادات السامعين ،باختصار، يقول **بول ريكول** :" إنها تتموضع في المستوى البَيْنَذَاتِي والحواري للاستعمال العمومي للخطاب، نخلص من هذا إلى أن اعتبارات الانفعالات والأهواء، والعادات والمعتقدات تظل رهينة بكفاءة الخطابة، حتى تمتنع عن إبدال أولية الحجة الاحتمالية. إن الحجة الخَطابية بالمعنى المحصور تراعي الآن ذاته درجة الاحتمالية الملازمة للمادة المعروضة للنقاش، والقيمة التي توافق نوع المتحدث والمستمع".[4]

* يميز الباحثان بين الاستدلال والحجاج؛ فالأول عناصره أحادية المعنى يفهمها الناس دون اختلاف، فهو غير موجه إلى مقام مخصوص، كما أن الاستدلال أيضا تستنتج من مقدماته نتائج تفضي إليها تلك المقدمات بالضرورة ودون أية مشاكل، على عكس الحجاج الذي يتميز بالتعدد والاختلاف في المعنى، والارتباط بمقام مخصوص، إلى جانب أن الحقيقة في الحجاج نسبية وذاتية، بمعنى أن كل متلقٍ له الحرية في فهم تلك الحقيقة وتأويلها.

[1]Traité de l'argumentation- la nouvelle rhétorique, Ch . Perelman et L. Olbrechts Tyteca , éd –univ de Bruxelles, 2000 , p5.

[2]Ibid,p36.

[3]L'argumentation dans la communication, Philippe Breton, (3e édition), éditions la Découverte, Paris, 2003 , p3.

[4] الاستعارة الحية، بول ريكور، تر: محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2016م، ص81.

إن نظرية الحجاج التي تبناها الباحثان عقدت صلات واسعة مع مباحث علم النفس التي تحكم السّلوكَيْنِ الفردي والجماعي في تفاعلهما مع الخطابات،* ولذلك أولى مصنفهما أهمية للأطر النفسية والاجتماعية ووظيفتها في تحقيق التأثير الفعال للخطاب، جاء عنهما:" فليس الحجاج في النهاية سوى دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أحسن السّبل لمحاورتها والإصغاء إليها، ومحاولةً لحيازة انسجامها الإيجابي، والتحامها مع البسط المقدم، فإذا لم توضع هذه الأمور النفسية والاجتماعية في الحسبان فإن الحجاج يكون بلا غاية وبلا تأثير".[1]

الملاحظ على هذا القول هو تأكيد الباحثين على قيمة الحجاج ومكانته في الحياة اليومية، مع تركيزهما على كل الملابسات والظروف التي تتحكم في توجيه خطاب ما.

يتميز الحجاج عند بيرلمان بخمسة ملامح رئيسة هي:[2]

1-أن يتوجه إلى مستمع.

2-أن يعبّر عنه بلغة طبيعية.

3-مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية.

4-لا يفتقر إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة.

5-ليست نتائجه ملزمة.

* إذا كان الخطاب في البلاغة القديمة قد ارتبط باستعمال اللغة الشفوية، فإن الباحثين قد قادهما الاشتغال على النصوص المكتوبة أيضا. ينظر أكثر: بلاغة الإقناع في المناظرة، عبد اللطيف عادل، ص86.

[1] Traité de l'argumentation, Ch. Perelman et Tyteca,p18.

[2] مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، محمد سالم محمد الأمين الطلبة،182/2. والحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، سامية الدريدي، عالم الكتب الحديث، ط2، الأردن، 2011م،ص27.

بالنظر إلى هذه الملامح، فالحجاج لا يعدو أن يكون "عبارة عن تصوّر معين لقراءة الواقع اعتمادا على بعض المعطيات الخاصة بكل من المحاجج، والمقام الذي ينجب هذا الخطاب".[1] مع عدم إغفال السامع أو المعنيّ بالحجاج، حيث يعدّه بيرلمان "السبب الفعليّ الذي لولاه لما كان حجاجُ أصلاً".[2]

يهدف بيرلمان من خلال اهتمامه بمظاهر التواصل والتجاوب (المكتوب والمنطوق والإشاري) إلى تأسيس بناء فكريّ عميق تندمج فيه أبعاد المتكلم والسامع والمقام معا، وإذا كان الإقناع هو مجال البحث الحجاجي، فإن الدّفع إلى الفعل هو أهم وظيفة حجاجية في هذا المجال، حيث تتطلّب وعياً بآلياتٍ من شأنها تحريك المِعْنِيين بالكلام صوب الفعل، وتغييرٍ بما ينسجم مع المقام، وتتطلبه "مقاصد النّص وطموحات الخطيب، بوصفه مفكّراً حاملاً لرؤيةٍ معيّنة يسعى إلى إرسالها، أو جعلها راجحة في مواجهة حججٍ أخرى مناوئة".[3]

إن كل شيء أضحى تواصلاً –كما قال **ميشال ماييرM-Meyer**–" من الصداقة إلى الحب، ومن السياسة إلى الاقتصاد؛ حيث نجد العلاقات تُقام وتُفسخ بناءً على فشلِ أو نجاحِ البلاغة".[4]

خلاصة القول:– لقد سعى بيرلمان من خلال إقامته لنظرية الحجاج إلى الاهتمام ليس فقط بالأساليب اللغوية المنشئة، بل أولى اهتماما للظروف الخارجية التي تتعلّق بكل من المخاطَب والمقام، بما فيها الظروف النّفسية والاجتماعية؛ لأن تحليل أوجه العلاقة بينهما أمر ضروريّ وهامّ في دراسة أيّ خطاب حجاجي.

–إن الحجاج البلاغي يقوم على استراتيجيات إقناعية تمثّل عمود التشكيلة البلاغية، كما أن هذه الأخيرة تمنح تلك التقنيات ما يصلها بالواقع، فالحجاج موجّه للقلب والعقل معا؛ إذ يجمع بين المضمون للحجة وصورها البيانية، أو بين التبرير العقلي والمحسنات البيانية.

[1] الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، هاجر مدقن، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2013م، ص51.
[2] مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، 61/2.
[3] المرجع نفسه، 67/2.
[4]Questions de rhétorique, langage, raison et séduction, M.Meyer, libraire générale Française, Paris, 1993, p7.

ثانيا/ الحجـــاج والتـداولـــية

يعدّ الحجاج بُعداً جوهريّا في اللغة ذاتها، مما يعني أنه حيثما وُجد خِطاباَ العقلِ واللغةِ فثمة إستراتيجية معيّنة نعمد إليها، لغويا وعقليا، إما لإقناع أنفسنا أو لإقناع غيرنا، وهذه الإستراتيجية هي الحجاج ذاته؛ وهي تستمد خصائصها وقيمتها من الحقل الذي تتحقق فيه، وقد يكون هذا الحقل هو الحياة اليومية للناس وقيمهم، أو هو الفكر والتفكير من أبسط درجاته إلى أكثرها تعقيدا وتجريدا.[1]

إن الحجاج لا ينحصر في استعمالات خطابية ظرفية، وإنما هو بُعدٌ ملازم لكل خطاب على وجه الإطلاق؛ لأن كل خطاب حالٌ في اللغة تمنحه هذه الأخيرة العناصر الأولية والقاعدية لكل حجاج؛ أي عناصر الاستدلال والتدليل.[2]

إن استعمال الحجاج في فضاءات متشعبة سيضطرنا إلى الاعتراف بوجود أكثر من سياق لهذا المفهوم، وأكثر من حقل وظيفي له، فهناك مثلا الحجاج الخطابي (البلاغي)، والقضائي (القانوني)، والفلسفي،... مما يجعل الحجاج كخطاب وعمليات استدلالية إقناعية علاقات معقدة، ومتجددة مع البلاغة الكلاسيكية والحديثة، أو مع المنطق والبرهان، أو مع اللسانيات والتداوليات.[3]

وبما أن الحجاج يعدّ ظاهرة متجسدة في الخطاب، وبه يتحقق، فقد اهتم محلّلو الخطاب داخل نظرية التواصل بالجانب البلاغي والجانب الخطابي عموما، لما له من حضور فعّال في كل نشاط إنسانيّ، سواء تعلّق الأمر بإنتاج الفكر أو ممارسته ممارسة تتّجه بالأساس إلى الآخر؛ لأن الإنسان في تواصل مستمر وفعّال مع محيطه الخارجي، وما يحتويه من مؤثرات ومحفزات وإكراهات، أو ما يبسطه من أسئلة وإشكالات وافتراضات... ومن هنا يدخل الجانب البلاغي كآلية رئيسة في تشكيل الخطاب لتحقيق تواصل مميّز ومثمر بين الناس.[4]

---

[1] ينظر: الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، حبيب أعراب، 33/3.
[2] ينظر: المرجع نفسه، 33/3.
[3] ينظر: المرجع نفسه، 33/3.
[4] ينظر: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، رضوان الرقبي، ص68.

إن إعداد دراسة الحجاج في الخطاب من شأن التداولية له ما يبرره؛ إذ أن الخطاب الحجاجي يخضع ظاهريا وباطنيّا لقواعد شروط القول والتلقي، وبعبارة أخرى إن كل خطاب حجاجي تبرز فيه مكانة القصدية (intentionnalité) والتأثير والفعالية، وبغض النظر عن تداخل اختصاصات المقاربة للتداولية، فإن هذه الأخيرة تحاول الإجابة عن أسئلة مهمة من قبيل: من يتكلم؟ وإلى من يتكلم؟ ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟ ما مصدر التشويش والإيضاح؟ كيف نتكلم بشيء ونريد قول شيء آخر؟ وللإجابة عن هذه الأسئلة يتطلب استحضار مقاصد التكلّم وأفعال اللغة وبُعدها التداولي والسياقي...الخ.[1]

إن ارتباط الخطاب الحجاجي بالبعد التداولي يظهر في عدة مستويات، ذلك أن الحجاج يتلبس بألبسة لسانية وأسلوبية، على أساس أن الباحث إذا أراد رصد الصور الأسلوبية في الخطاب الحجاجي أو الصور البنائية الاستدلالية، فمبدئيا سيكون بصدد أفعال كلامية* لها مرجعية مقالية ومقامية ** مشتركة بين المتكلم والمستمع، أو بين المخاطِب والمخاطَب.

لقد حاولت التداولية أن تعالج الحجاج باعتباره فعلاً تداوليّا لا يمكن تفسيره من دون إبراز مراتب المتكلمين، ووظيفتهم في أفعال الكلام، وأهمية السياق التخاطبي، كما حاولت أن تقف عند الروابط الحجاجية كونها أدوات تسهم في تحديد العلاقة الخطابية بين المتكلمين من جهة، وبين أطراف النص من جهة أخرى، وبالإضافة إلى ذلك اهتمت التداولية بالسلالم الحجاجية Les Echelles*** Argumentatives داخل المنطوقات والأقوال، لذلك نجد التحليل التداولي للحجاج قد اتّخذ من

[1] ينظر: الحجاج والاستدلال الحجاجي، حبيب أعراب، 36،35/3.

* على مستوى أفعال اللغة المتداولة في الحجاج هناك الأفعال (العرضية) والتي تستعمل حسب أوستين Austin "لعرض مفاهيم، وبسط موضوع، وتوضيح استعمال كلمات، وضبط مراجع، مثال ذلك: أكّد، أنكر، أجاب، اعترض، مثّل، فسّر،..".
المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينكو، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، دت، ص11.

** على مستوى السياق هناك أدوات وتعابير وصيغ تضفي السمة الحجاجية على تخاطب ما، مما يجعل الحجاج يكون ضمنيا أو صريحا، وهكذا "نجد تعابير إنجازية موجهة إلى ربط قول ما بباقي الخطاب وبكل السياق المحيط، من هنا نعثر على "أجيب" و"أستنبط" و"أستخلص"...وتأتي هذه التعابير لتربط القول بالأقوال السابقة وأحيانا بالأقوال اللاحقة". المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينكو، ص65.

*** ينظر في تعريفها: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن ،ص277.

النصوص وكيفية إنتاجها موضوعه المحوري، ويسعى هذا التحليل إلى المساهمة في تحديد قواعد ومعايير قراءة النصوص الحجاجية.[1]

إن الفعالية الحجاجية كونها فعالية خطابية لا تظهر ولا تتجسّم لغويّا إلا بمهارات أسلوبية، وتأثيرات بلاغية، فهذه العوامل تخضع للشروط الإبداعية، والابتكارية كونها متطلبات جمالية، وألبسة يتلبّسها مسار الحجاج وعلاقاته الداخلية.

هكذا تتفاوت قيمة هذه العوامل من نص حجاجي إلى نص آخر، فالأساليب ومهارات البيان والتبيين تُقوّي الحجج، وتزيد من فعاليتها؛ أي تعمل لصالح التأثير والإقناع، ولذلك يمكن النظر إليها كظواهر أدبية وخطابية قائمة الذات، كما يمكن النظر إليها في علاقتها بأدوارها الحجاجية وقيمتها الإقناعية.[2]

ولإبراز المظهر التداولي للحجاج سيحاول البحث- من خلال العنصر الموالي-إلقاء نظرة على أكثر التصورات إسهاما في الدرس اللساني الحديث، وهو مشروع ديكرو صاحب نظرية الحجاج في اللغة.

تصوّر ديـــكرو -الحجـاج في اللـــغة-

تتعارض نظرية الحجاج في اللغة مع كثير من النظريات، والتّصوّرات الحجاجية الكلاسيكية؛ التي تعدّ الحجاج منتميًّا إلى البلاغة الكلاسيكية (أرسطو)، أو إلى البلاغة الحديثة (بيرلمان وتيتكا، ميشال ماييرر،...)، أو منتميًّا إلى المنطق الطبيعيّ (جان بليز غرايس Griss).[3]

[1] ينظر : الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، رضوان الرقبي، ص87.
[2] ينظر: الحجاج والاستدلال الحجاجي، حبيب أعراب، 41/3.
[3] Voir: Perelman et Toulmin pour une rhétorique néo-dalectique , Corinne Hoogaert, CEEA , Université libre de Bruxelles . p156.

تهتم هذه النظرية[1] التي وضع أسسها اللغوي الفرنسي أوزفالد ديكرو O.Ducrotمنذ سنة 1973م، بالوسائل اللغوية، وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم، وذلك بقصد توجيه خطابهِ وجهةً ما تمكّن من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، ثم إنها تنطلق من الفكرة الشائعة " أننا نتكلّم عامة بقصد التأثير".[2]

فالملاحظ أن هذه النظرية تسعى إلى إظهار أن اللغة الطبيعية تحمل صفة ذاتية، وجوهرية هي الوظيفة الحجاجية، بمعنى آخر هناك مؤشرات عديدة لهذه الوظيفة في بنية الأقوال نفسها.

يرى **ديكرو** أن كثيرا من أفعال القول لها وظيفة حجاجية عندما تهدف إلى توجيه المتلقي، إما بفعل شيءٍ ما، أو بتركه، ولهذا يطلق **ديكرو وأنسكومبر**Anscombre على هذا الحجاج الخطابي اسم " **الحجاج داخل اللغة**"، بمعنى أن الأمر يتعلّق بحجاج يمكن تسميته بمنطق الكلام؛ أي: تلك القواعد الداخلية للخطاب التي تتحكم في ترابطه وتسلسله.[3]

إن الحجاج ليس عنصرا خارجا عن اللغة، أو يُضاف إليها، بل هو يسري فيها سريانًا طبيعيّا، لذلك يذهب **ديكرو** إلى أن الوظيفة الحجاجية تتوافر على خصائص في بنية اللغة ذاتها؛ إذ إن هذه القيمة الحجاجية لقولٍ ما، ليست هي حصيلة المعلومات التي يقدّمها فقط "بل إن الجملة بإمكانها أن تشتمل على مورفيمات وتعابير، أو صيغ، والتي بالإضافة إلى محتواها الإخباري تصلح لإعطاء توجيه حجاجي للقول، وتوجيه المتلقي في هذا الاتجاه أو ذاك".[4]

[1] Voir: Etudes de communication , Jean-claude Anscombre et Oswald Ducrot, L 'argumentation dans la langue, Mardaga Coll",Philosophie et langue", Claude Gillet, 1983, P148.

[2] ينظر: اللغة والحجاج، أبو بكر العزاوي، ط1، الدار البيضاء، 2006م، ص14.

[3] Voir :Les Echelles Argumentatives , Oswald Ducrot, Editions de Munuit, Paris, 1989, P12

[4] Ibid, p18

فإذا كان الحجاج فعلاً استدلاليًّا يأتي به المتكلم بغرض إفادة المستمع، وإقناعه خصوصا في الأدوار الخطابية، فإن المجال التداولي يعدّ مجالاً أوسع للوصف الاستدلاليّ للمتكلم والمستمع؛ الذي تدل عليه في الحجة أدوات لغوية خاصة.[1]

وعلى هذا الأساس فإن هذا الالتقاء بين الوصف الاستدلالي الحجاجي والمجال التداولي ينطلق من تصوّر المعنى في استثماره لعلاقات متعددة تضم الملفوظ، مع ربطه بظروف المقال، وما يستتبع ذلك من تحديد للقرائن المعنوية المحددة لطبيعة الخطاب؛ أي الاهتمام بالمجال التداولي، وكذلك بموضوع الدلالة الذي يرتبط بالجمل، من حيث دراستها بلاغيّا لتحديد صدقها أو كذبها، وهذه الجمل يسعى الجانب التداولي إلى تحليلها، وعدم اختزال وصف قيمتها الإخبارية في الوصف الدلالي فقط، بل ليبرهن على الطريقة التي تسهم فيها قرائن العلاقات بإعطاء اتجاه تداولي للجملة، وأيضا لفرض نتيجة على المخاطب عن طريق التحاور المتبادل في الكلام.[2]

لقد حاولت التداولية أن تعالج الحجاج كونه فعلاً تداوليًّا يمكن تفسيره من دون إبراز مراتب المتكلمين، ووظائفهم في أفعال الكلام، وأهمية السياق التخاطبي، فالحجاج إذن يؤطّره التفاعل إنْ تبادلاً، أو تناقلاً للتغيير، أو حتى تجاوبًا وجدانيًّا، على اعتبار أن الخطاب وسيلة يتحقق بها التخاطب، فهو لا يُقدّم بصورة واحدة، بل يرد بطرق مختلفة، ويتلوّن بصور ووجوه متنوعة.

[1] ينظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، ص255.
[2] ينظر: الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله، رضوان الرقبي، ص86.

المبحث الثالث: الحجـاج فـي الـدّرس اللّـساني العـربي

أولا/ الخطـاب الحجاجي عنـد الأصـوليين والمفسريـن وعلمـاء الكـلام

- الحجـاج عند الأصـوليين:

إن ما وصل إليه البحث الأصولي في بناء نظرية حجاجية استدلالية لمختلف الخطابات يمكن وصفه بأنه يمثل حجر الزاوية للأبحاث اللسانية اليوم؛ لأن الوسائل الخطابية التي توصّل إليها –البحث الأصولي– يُعتمد عليها في فهم كُنه الخطاب الحجاجي، والنظرية الحجاجية، وتأسيس أبعادها، وتحديد بنياتها ومبادئها التداولية، وهذا كلّه بتضافر جهود اللسانيين والبلاغيين والمناطقة والفلاسفة.

- الحجـــاج عنـد المفسريـن:

كان اهتمامهم منصبّاً على النص القرآني؛ وذلك بتفسير آياته وألفاظه، وتناسب الآيات مع أسباب النزول، والمعروف أن الحجاج القرآني يقوم على الأسلوب السّهل الذي يستوعبه المتلقي دون إغراب، أو تعقيد، أو تنطّع، قال الزركشي (ت794هـ):" اعلم أن القرآن العظيم قد اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة، وتقسيم، وتحديد شيءٍ من كليات المعلومات العقلية والسمعية، إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أورده تعالى على عادة العرب دون دقائق طرُق أحكام المتكلمين لأمرين: أحدهما: سبب ما قاله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ۝٤﴾{إبراهيم/4}...واعلم أنه قد يظهر منه بدقيق الفكر استنباط البراهين العقلية على طرق المتكلمين، ..ومن ذلك الاستدلال على أن صانع العالم واحد، بدلالة التمانع المشار إليه في قوله تعالى:﴿لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ۝٢٢﴾

{الأنبياء/22}؛ لأنه لو كان للعالم صانعان لكان لا يجري تدبيرهما على نظام، ولا يتّسق على إحكام...".[1]

إن عمل المفسّر يقوم على البيان، وهو عمل يجنح إلى اختيار الحجج والبراهين التي يقوم عليها ذلك النّص، والتي تقوم على منطق العقل الذي مهمته الإقناع؛ لأن المتلقي قد لا يعي النّص القرآني من الوهلة الأولى، فيعمد المفسّر إلى تبسيطه بطريقة حجاجية تحمل ذاك المتلقي على التقيّد بما جاء فيه والعمل به، لهذا "يراعي المفسرون عند الكلام عن شروط المفسّر ضرورة إلمامه بالظروف المحيطة بالنّص عند تفسيره، لما لهذه الظروف من أثر تعميم الدلالة، أو الحكم الشرعي، أو تخصيصها، فبيان سبب النزول مثلا طريقة إلى فهم معاني الكتاب العزيز".[2]

وفي هذا اهتمام بالسياق ، أيضا، حيث "يتمثّل السّياق لدى المفسرين في نسق الآيات وما يصل بينها من روابط كالعطف، والمضادة التي تُظهر ذِكر "الرحمة" بعد "العذاب"، أو "الرغبة" بعد "الرهبة"، أو حسن التخلص؛ وهو الانتقال من مقام إلى آخر من غير الشعور بالانقطاع وترتيب الآيات"[3] ، لأن مراعاة هذه العناصر من جهة والحجاج من جهة أخرى الغرض منها هو الوقوف عند أبعاد النص القرآني وتفسير آياته.

[1] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، ط3، القاهرة، 1984م، ص24،25.
[2] الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، خلود العموش، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2008م، ص128.
[3] المرجع نفسه، ص129.

- **الحجـــاج عند علمـــاء الكـلام:**[1]

للحجاج معانٍ كثيرة تختلف باختلاف المجالات والاستخدامات، وربما أكثر مفهوم يرتبط به الحجاج عند الفلاسفة والمتكلمين هو الجدل* قال الزركشي:" هو الاحتجاج على المعنى المقصود بحجة عقلية تقطع له المعانِد فيه".[2]

فالمذهب الكلامي في بعده التواصلي الإقناعي لونٌ من ألوان الحجاج، يعمد فيه المتكلم إلى إلزام خصمه وإقناعه بالحجج والبراهين العقلية، كما يظهر الارتباط الوثيق بين ماهية المذهب الكلامي والحجاج البلاغي في بعده الخطابي، وهذا يومئ بمصادر البلاغة العربية ومنطلقاتها، واتجاهاتها المختلفة (النحوية، الخطابية والحجاجية).[3]

وتتقاطع التعريفات التي قُدّمت للمذهب الكلامي مع ما يُقدّم اليوم في الدراسات اللسانية الحديثة، فقد عالج طه عبد الرحمن المنهج الكلامي في ممارسة المتكلمين فأثبت قضيتين:

أولاهما: الخطاب الكلامي والخطاب الفلسفي التداولي لا يختلفان من حيث شروطهما الاستدلالية الحجاجية.

ثانيهما: علم الكلام يتّصف بخصائص تداولية لا تشاركه فيها الفلسفة البرهانية، كما عالج الاستدلال الكلامي في صورة القياس من زاوية التحليل الخطابي، فحدّد مسلماته وعملياته وقواعده البيانية.[4]

---

[1] اشتهر من علماء الكلام: علي بن عيسى الرماني (ت386ه) صاحب كتاب "النّكت في إعجاز القرآن" و الباقلاني (ت403ه) صاحب كتاب "إعجاز القرآن" وغيرهم.

* هناك من يجعل الحجاج مرادفا للجدل، وهذا خاصة عند القدماء والمحدثين العرب، ومنهم من يجعله قاسما مشتركا بين الجدل والخطابة خاصة (أرسطو على سبيل المثال). ينظر: كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباجي (ت474ه)، تحق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، د ط، ص7. والبرهان في علوم القرآن، الزركشي، 24/2-27 فصل (في معرفة جدله).

[2] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 468/3.

[3] ينظر: أساليب الحجاج في البلاغة العربية، محمد الواسطي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، 142/3.

[4] ينظر: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمن، ص31.

وبذلك يمكن تصنيف ما تطرّق إليه علماء الكلام تأصيلا للحجاج بامتياز، فقد "برزت أهمية الحجاج خاصة في البرهنة على الفرضيات الكلامية المتعلقة بكلام الله وقضية خلق القرآن والصفات، حيث بدأ مع تناول هذه القضايا الاهتمام الفعليّ بتوظيف الآليات اللغوية، والبلاغية، والسياقية المقامية من أجل ترجيح قضية على غيرها".[1]

ويظهر من هذا أن حاجة المتكلمين للحجاج وآلياته باتت ضرورية، ذلك أن "الحاجة إليه والاهتمام به قد برزا بشكل جليّ في فترة الاهتمامات الكلامية عندما صار التسلّح بالوسائل الحجاجية البلاغية اللغوية أمرا ضروريا للدفاع ضد مزاعم المشبهين، والمتناولين للمتشابه من القرآن الكريم من جهة، ولمقارعة الفرضيات المضادة التي يقدمها الخصوم من جهة ثانية".[2]

ثانيا / الأبعاد الحجـاجية فـي الخطـاب الديـني

جاء عن عمرو بن عبيد قوله:" إن البلاغة أداة تقرير حجّة الله في عقول المتكلمين، رغبة في سرعة استجابتهم، ونفي الشواغل عن قلوبهم".[3]

إن القرآن خطاب، وكونه خطاباً يقتضي أنه إقناع وتأثير، والغرض الأكبر للقرآن الكريم – كما جاء عن ابن عاشور–" هو إصلاح الأمة بأسرها، فإصلاح كفارها بدعوتهم إلى الإيمان، وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم، وتثبيتهم على هداهم، وإرشادهم إلى طرق النجاح وتزكية نفوسهم، ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة".[4]

والقرآن خطاب حجاجي لأنه جاء ردّاً على خطابات تعتمد عقائد ومناهج فاسدة، ...فهو يطرح أمراً أساسيّاً يتمثل في عقيدة التوحيد، ويقدّم الحجج بمستويات مختلفة، والمدعمة لهذا الأمر ضد ما يعتقده المتلقون من مشركين وملحدين، ومنكرين للنبوة، والمعادين والمجادلين.

[1] الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، ص261.
[2] المرجع نفسه، ص216.
[3] الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم عند المعتزلة، عماد حسن مرزوق، مكتبة بستان المعرفة، ط1، الاسكندرية، 2005م، ص13.
[4] تفسير التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 81/1.

وبما أنه يهدف إلى تغيير وضع قائم، فهو مسرح –على حد تعبير عبد الله صولة– لتحاور الذوات وتحاججها وتجادلها؛ إذ يكثر فيه بصورة لافتة للانتباه حكاية أقوال الكافرين والرّد عليها (صيغة يقولون/ قل، وغيرها)، كما تكثر فيه حكاية أقوال المتخاصمين والمتخاطبين على اختلافهم.[1]

مما يثبت أن القرآن خطابٌ كثرةُ مخاطَبيه، وهؤلاء المخاطَبون فيه ثلاثة أنواع على الأقل:

1–قسم مذكور ومعيّن باسمه، أو بضمير الخطاب الذي يعينه شأن خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم، وخطاب الكافرين، وهو ما يسمى المتلقي الخاص.

2–قسم آخر منه مذكور في القرآن لكنه غير معيّن، كما نجد ذلك في صيغة "يا أيها الناس".

3–أما النوع الثالث من المخاطبين فهو واقع خارج النص القرآني، ولكنه مع ذلك معنيّ بخطاب القرآن، وهو جمهور السامعين والمتلقين على اختلاف عصورهم، وأمكنتهم، أي المتلقي الكونيّ.[2]

إن من المسائل التي يجب مراعاتها في أي خطاب هي مقتضى حال المخاطَبين، وهي مسألة كثيرا ما نبّه عليها الأصوليون، لما يترتب عنها من آثار عملية، وقوة حجاجية تؤدي إلى الإقناع، وأول مسألة تطفو على السّطح هي مسألة اللغة؛ التي تعدّ عماد الحجاج، يقول الشاطبي:"إنما يصح في مسلك الإفهام والفهم، ما يكون عاما لجميع العرب فلا يُتكلّف فيه فوق ما يقدرون عليه بحسب الألفاظ والمعاني، فإن الناس –في الفهم، وتأتّي التّكليف فيه– ليسوا على وِزانٍ واحد ولا متقارب، إلا أنهم يتقاربون في الأمور الجمهورية...ولم يكونوا بحيث يتعمقون في كلامهم، ولا في أعمالهم، إلا بمقدار ما لا يُخلُّ بمقاصدهم، اللّهم إلا أن يقصدوا أمراً خاصّاً لأناسٍ خاصة فذاك كالكنايات الغامضة، والرموز البعيدة التي تخفى على الجمهور، ولا تخفى عمّن قُصد بها، وإلا كان خارجاً عن حكم معهودها".[3]

[1] ينظر: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، عبد الله صولة، دار الفرابي، ط2، بيروت، 2007م، ص42.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص41،42.
[3] بلاغة الخطاب الديني عند الأصوليين (أبو إسحاق الشاطبي نموذجا)، عبد الرحيم وهابي، ضمن كتاب بلاغة الخطاب الديني، إعداد وتنسيق: محمد مشبال، دار الأمان، ط1، المغرب، 1015م، ص123.

وكلام الشاطبي هذا يحيل إلى بلاغة الجاحظ القائمة على البيان والفهم والإفهام، فقد أثبت بأن المعاني لا يمكن أن تجد طريقها إلى المتلقين "حتى تقرّبها من الفهم، وتجليها للعقل، وتجعل الخفي منها ظاهرا، والغائب شاهدا، والبعيد قريبا...وتحلَّ المنعقد، وتجعل المهمل مقيّدا، والمقيّد مطلقا، والمجهول معروفا، والوحشيّ مألوفا،...".[1]

وهو –أيضا– ما أكده محمد الولي بقوله:" إن محاولة التحكم في الإنسان بواسطة اللغة، هو ما أسميه حجاجاً، وحين ينصب هذا التأثير اللغوي على الطبيعة والأشياء فإننا نخصّه بتسمية أخرى، قد تكون التقنية أو العلم، كما أن التأثير في الإنسان بأداة أخرى غير اللغة ليس حجاجاً".[2]

يُضاف إلى ما سبق مسألة الأحوال النفسية؛ لأن المنازع النفسية والأهواء، وإن كانت فطرية في نشأتها الأولى عند الإنسان، فإنه يتم تهذيبها وترتيبها بالتعلّم والتعليم، ومعلوم أن هذا الأساس العاطفي، عُدّ أساسيّا في الحجاج باعتباره ذلك الخطاب "الذي يسعى إلى تعديل أو تثبيت موقف أو سلوك المتلقي بالتأثير فيه بالخطاب؛ أي بالكلام، سواء أكان ذلك الكلام يغترف من معين العقل، أم من معين العواطف والانفعالات".[3]

لقد كان تناسي هذه الأبعاد المقاصدية التداولية وراء جملة من الأحكام التي أبداها جملة من المفكرين الذين تعرضوا لنقد الخطاب الديني الإسلامي، ومنهم محمد أركون في مساءلته لهذا الخطاب وفق المنهج التفكيكي، مع استحضار بعض منجزات اللسانيات والسيميائيات، وكل ذلك قاده إلى صياغة خطاطة سيميائية درامية للخطاب القرآني، يكون فيه الإنسان مسلوب الإرادة؛ لأن الحكم الصادر من الله يعدّ في رأيه حكماً مطلقاً متعاليًا، قال :" كل وحدة نصيّة من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة، وهذه الأحداث هي:

[1] البيان والتبيين، الجاحظ، 75/1.
[2] مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان، محمد الولي، مجلة عالم الفكر، مج 40، ع2، الكويت، ص12.
[3] المرجع نفسه، ص17.

– الله يطلق حكما أو يبلّغ رسالة.

– بعض الذين توجه إليهم الله بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته، وبعضٌ يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها، وبعضٌ يقبل الرسالة بصفتها معرفة، ولكنهم يرفضون اتباعها في العبادة والحياة اليومية، فقط بعض الأشخاص الملهمين جيدا يقبلون بالرسالة تماما، وهؤلاء هم المؤمنون، إنهم حزب الله.

– يوم الحساب سوف يجيء لا محالة، وعندئذ سوف يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في دار الآخرة، ويُعاقب العصاة، ويُنبذون من قبل الله، ويكون مصيرهم جهنم وبئس المصير".[1]

إن العلاقة بين أطراف الخطاب في الخطاب القرآني لم تكن وفق هذا المخطط الذي حدّده محمد أركون فقط، بل هي "علاقات أفقية وعمودية شتى، أضفت على الخطاب (القرآني) الحجاجي حوارية ساخنة، وحركية نابضة، وخلقت من المقامات والسياقات ما نوّعت به الطرق والأساليب ولوّنت الدلالات".[2]

والحقيقة يتعذّر ولوج عالم الخطاب القرآني دون التسلّح بالبلاغة ومقوماتها المؤسسة، وفي مقدمتها مقولة **"لكل مقام مقال"**، كون المقام مكوّنا رئيسا في ربط النص بمجاله التداولي بغرض إحداث التأثير فالإقناع، فمن المحال أن يُقنع القرآن إلا إذا كان واعيا لأحوال المخاطَبين ووضعياتهم ومنازلهم، وهو ما أدركه محمد عابد الجابري وتمثّله لما أسهب في تحليل بلاغة الجاحظ وتفكيكها، وركّز على ما أسماه بالبيداغوجية البيانية، وشروط إحداث الفهم والإفهام أي الإقناع.[3]

[1] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2001م، ص35.
[2] سيميائية القرآن بين الحجاج والإعجاز، الصفار محمود، شركة المنى، تونس، 2008م، ص16.
[3] ينظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، ص25.

إن الخطاب القرآني مرتبط "ببيئة أجَلَّت الكلام، ومجّدت فعله، وبتقليد قبلي له أنظمته الاعتقادية، ومراسمه الاقتصادية، وضوابطه الاجتماعية".[1]

كما أن الخطاب القرآني خطاب إصلاح يرمي إلى تغيير وضع قائم، فمعنى ذلك أنه خطاب حجاجي يطلب التأثير في المتلقي، ويسعى إلى إقناعه للمساهمة في تغيير ذلك الواقع المنحرف، ولتحقيق هذا الغرض توسّل القرآن بآليات كثيرة ومتنوعة تساعد على الإقناع، والانخراط في سيرورات التغيير، لنشر الدين الجديد وتهيئ النفوس للاذعان به.[2]

لقد أثبت البحث في هذا الفصل أن أقدر الصفات على تمييز الحجاج هي انفتاحه على عوالم متباينة متداخلة، منها يستمد عناصره ويستقي مكوناته، وأساليبه، كما أن الحجاج يعبّر عن ذاته بواسطة رموزٍ هي أساساً رموز اللغة، دون استبعاد للصور التمثيلية-ستكون موضوع الفصول اللاحقة- إنه يعتمد العلاقات بين الأشخاص، ويجنّد مقاصد واستراتيجيات ونظريات الإقناع، وهو يتنزّل في سياقات مختلفة (اجتماعي، اقتصادي، سياسي، إيديولوجي،...)وهذا لاختلاف النظم التي يندرج فيها كالمنطق والفروع المختلفة من دراسة اللغة، وعلم الاجتماع، وعلم النفس،...إلخ.

[1] الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل بحث في الأشكال والاستراتيجيات ، علي الشبعان، الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2010م، ص52.
[2] ينظر: البلاغة وحدود التأويل في الخطاب القرآني، محمد عابد الجابري، إدريس جبري، ضمن كتاب: بلاغة الخطاب الديني، ص164.

الفصل الثاني

حجاجية المجاز –الرّبع الأخير من القرآن الكريم أنموذجا–

–توطئة

–المبحث الأول: المجاز في أبحاث اللغويين العرب

–المبحث الثاني: إبلاغية المجاز المرسل

–المبحث الثالث: علاقات المجاز المرسل.

توطـــــئة

من المعروف أن أية لغة في العالم هي أضيق في مجالها اللفظي من حقل الأفكار التي ترد على ذهن المتكلمين بها، ومن الصور والضلال التي ترد على أخيلتهم، ومن هنا تصبح المعاني الحقيقية للألفاظ قاصرة عن الوفاء بمطالب التعبير اللغوي، ولاسيما في مجال الأفكار المجردة والصور والأخيلة، ومن ثم يغدو التعبير اللغوي بحاجة إلى جواز الحقيقة اللغوية إلى استعمال آخر للفظ يسمى المجاز.[1]

على أنه لم تشهد أية لغة من الجدل والصراع حول المجاز كالذي شهدته اللغة العربية؛ إذ شكّل المجاز في الحياة العقلية العربية معضلة كبرى تجاوزت وضعها اللغوي، لتأسّس لمفاهيم عقدية أنذرت بعهد جديد للفكر الإسلامي.

ولعله من الحقيقة القول إن مسألة المحكم والمتشابه كانت في مجال الاعتقاد بؤرة الإشكال التي تشظّت عنها سائر الإشكاليات، فهي التي اقتضت ردّ النص إلى حاكم العقل، وهي التي استدعت التوسّل بمفهوم المجاز كونه مقابلا للحقيقة، حتى يسعهم أن يجوزوا الخطاب من حيّز في احتمال المعنى إلى حيّز يمكنه أن يحتمله، إذا تحولنا من اعتبار في التّقدير إلى اعتبار آخر عملوا على وضع شروطه والتنظير لمبادئه.[2]

يعقد ابن خلدون (ت808هـ) صلة بين نشأة علم الكلام وحيرة السلف إزاء ضربين من آي القرآن؛ أما الأول فهو يتعلق بالآي الأسلوب التي تعبر عن تنزيه الذات الإلهية تنزيها مطلقا، فلا تجسيم يفهم منها ولا تشبيه، كقوله تعالى:﴿ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗاۖ يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١ ﴾

[1] ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1994م، ص19.
[2] ينظر: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، محمد النويري، ط1، تونس، 2001م، ص143. وإعجاز القرآن الكريم عند شيخ الإسلام ابن تيمية مع المقارنة بكتاب إعجاز القرآن للباقلاني، محمد بن عبد العزيز العوّاجي، تقديم: حكمت بن بشير بن ياسين ومحمد عمر عبد الله حوية، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، 1427هـ، ص358.

الشورى/11، وقوله تعالى:﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ **الأنعام**/ 103. والضرب الثاني هو الذي يوهم التشبيه لما جاء فيه من ذكر الوجه، كقوله تعالى :﴿ وَلَا تَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾ **القصص**/88، واليد في قوله:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡۚ فَمَن نَّكَثَ فَإِنَّمَا يَنكُثُ عَلَىٰ نَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِمَا عَٰهَدَ عَلَيۡهُ ٱللَّهَ فَسَيُؤۡتِيهِ أَجۡرًا عَظِيمًا ﴿١٠﴾ ﴾ **الفتح**/10، والرؤية في قوله:﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ﴿٢٣﴾ ﴾ **القيامة**/22،23 والاستواء في قوله:﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴿٥﴾ ﴾**طه**/5. وما إلى ذلك مما يُفهم منه أنه شبّه ذاته بمخلوقاته.[1]

ويرى محمد النويري أن مفهوم المجاز كان أول أمره من العناصر التي مكّنت المتكلمين من إرساء الأسس التي يقوم عليها التأويل، بغية إدراك متشابه النص على النحو الذي يوفر للعقيدة مقوّمات سلامتها، ومن هذه الناحية فإن دفاعهم عنه ليس بوصفه وجهًا من وجوه الإنجاز اللغوي، وإنما بوصفه مفهوما إجرائيا يمكن للتأويل أن يتأسّس عليه على نحوٍ كان معه أو كاد، بحثا في وجوه المجاز التي يحتملها القول المتشابه.[2]

كما يؤكد النويري أنه على الرغم من ظهور مصطلح المجاز أول أمره في غير نصوص المتكلمين لم يُستعمل فيها بدلالته البلاغية التي اتّخذها لاحقا.[3]

[1] ينظر: مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، بيروت، دط، ص831.
[2] ينظر: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، محمد النويري، ص77.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص78 .

إن أول ظهور لكلمة المجاز عنوانا لكتاب أبي عبيدة (ت210هـ) الموسوم "**مجاز القرآن**"، وقد أجمع الباحثون على أن أبا عبيدة لم يستعمل هذا المصطلح بمعناه الذي عُرف عند البلاغيين المتأخرين.[1]

وأوّل من تنّبه إلى تلك المسألة ابن تيمية، إذ قال:" وأول من عرف أنه تكلّم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعنِ بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما تعبّر به عن الآية".[2]

على أن أبا عبيدة استعمل المجاز أحيانا بمعناه عند البلاغيين، فيشير به إلى المجاز العقلي والمجاز المرسل والاستعارة التمثيلية؛ فمن أمثلة المجاز العقلي تعليقه على "قوله تعالى:﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبۡصِرًاۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٍ لِّقَوۡمٍ يَسۡمَعُونَ ﴿٦٧﴾﴾ **يونس**/67، ففيه ما يشير إلى أن (مُبصرا) أُسندت إلى غير ما هو له، وهو الليل لأنه الزمن الذي يحدث فيه الإبصار".[3]

ومن أمثلة المجاز المرسل ما ذكره بخصوص قوله تعالى:﴿ أَلَمۡ يَرَوۡاْ كَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَبۡلِهِم مِّن قَرۡنٍ مَّكَّنَّٰهُمۡ فِى ٱلۡأَرۡضِ مَا لَمۡ نُمَكِّن لَّكُمۡ وَأَرۡسَلۡنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡهِم مِّدۡرَارًا وَجَعَلۡنَا ٱلۡأَنۡهَٰرَ تَجۡرِى مِن تَحۡتِهِمۡ فَأَهۡلَكۡنَٰهُم بِذُنُوبِهِمۡ وَأَنشَأۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِمۡ قَرۡنًا ءَاخَرِينَ ﴿٦﴾ ﴾ **الأنعام**/6، ففي الآية مجاز مرسل في لفظ (السماء) فالمراد بها أو مجازها على حد تعبير أبي عبيدة (المطر).[4]

---

[1] ينظر: التراث النقدي والبلاغي عند المعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، وليد قصّاب، الدوحة، 1985م، ص335. والبلاغة العربية أصولها وامتداداتها، محمد العمري، ص95. وتلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، حققه وقدم له ووضع فهارسه: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، ط1، القاهرة، 1955م، ص05.

[2] مفهوم المجاز ومجاز القرآن لأبي عبيدة، دراسة في ضوء جهود نحاة الحالة والنحاة التحويليين، محمد فتيح، ط1، القاهرة، 1989م، ص31،32.

[3] مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، عارضه بأصوله وعلّق عليه: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 279/1.

[4] المصدر نفسه، 186/1.

أما الاستعارة التمثيلية (سيأتي الحديث عنها لاحقا) فقد ذكر منها قوله تعالى:﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَـٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٠٩﴾ ﴾**التوبة**/ 109؛ إذ نصّ أن مجازها "مجاز التمثيل لأن ما بنوه على التقوى أثبت أساسًا من البناء الذي بنوه على الكفر والنّفاق، فهو على شفا جرف، وهو ما يجرف من سيول الأودية فلا يثبت البناء عليه".[1]

من الذي تقدم يمكن القول: إن أبا عبيدة قد ذكر عددا من الفنون القولية التي غدت لاحقا فنونا بلاغية لها أصولها وتنظيراتها، دون أن يسميها بمسمياتها المتأخرة، وفي هذا السياق يرى حمادي صمود أن أبا عبيدة يندرج ضمن ما يمكن أن نطلق عليه بنحو التعبير والأساليب، وهو على أهمية موضوعه ومنهجه لم يحو من المعطيات البلاغية أكثر مما حوت كتب اللغة الأخرى، وهي مسائل تتعلق بالتركيب لا بما يطرأ على معنى الكلمات من تغيير وتبديل، لذا كانت دراسة الأساليب لديه في أغلب الأحيان لا تتجاوز مجرد الوصف.[2]

[1] المصدر السابق، 269/1.
[2] ينظر: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره حتى القرن السادس ،حمادي صمو، منشورات الجامعة التونسية،دط، تونس، 1981م، ص94-98.

المبحث الأول: المجاز في أبحـاث اللغـويين العـــرب

لقد تعددت تعريفات البلاغيين العرب لمصطلح المجاز، ومع ذلك فهي لا تكاد تخرج عن معنى واحد وهو أن المجاز:" استخدام اللفظة في غير ما وُضعت له، لعلاقة مع قرينة تمنع إيراد المعنى الحقيقي لها".[1]

وينبغي أن يُعلم أن الحقيقة في بابها بيانٌ وبلاغةٌ، فلا يُقلّل من شأن الكلمة أن تكون مستعملة في معناها الحقيقي الذي وضعت له، إذا كان مما يقتضيه المقام، بل إن البلاغة حينئذ تكون في استخدام هذه الألفاظ على حقيقتها، أما إذا تطلّب المقام المجاز فإن البلاغة حينها تكون في المجاز.[2]

ولا جدال في هذا، ذلك أن "الحقيقة والمجاز وسيلتان من وسائل التعبير، لا تغني إحداهما عن الأخرى في نقل المعنى، أو رسم الصورة، فها هو القرآن الكريم حافل بأساليب الحقيقة وفنون المجاز جنباً إلى جنبٍ، ولو كان أحدهما أمتع للأسماع، أو أجمع للفكرة لاقتصر عليه دون الآخر".[3]

وعلى هذا يُحمل ما نُقل عن كثير من العلماء من الحفاوة بالمجاز، والعناية به، إذ لا تخفى مكانة المجاز وأثره في التعبير، وأداء المعاني في المقامات التي تتطلبه، وتستدعيه، ومن هنا فقد شغف به العرب، فكثُر استخدامهم له في كلامهم حتى صار عندهم "منهلاً موروداً، عذبُ الارتشاف، وسبيلاً مسلوكًا، ولهذا كثُر في كلامهم حتى صار أكثر استعمالا من الحقائق، وخالط بشاشة قلوبهم حتى أتوا منه بكل معنى رائق، ولفظ فائق، واشتدّ باعهم في إصابة أغراضه فأتوا فيه الخوارق".[4]

---

[1] نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، مطبعة الآداب،دط، القاهرة، 1317ه، ص46. وعلم البيان بين القدماء والمحدثين، دراسة نظرية تطبيقية، حسني عبد الجليل يوسف، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،دط، الاسكندرية، 2007م، ص27.

[2] ينظر: البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل، محمد علي بركات حمدي، ص28.

[3] التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن دراسة بلاغية تحليلية، عبد العزيز بن صالح العمّار، سلسلة الدراسات القرآنية، جائزة دبي للقرآن الكريم، ط1، 2006م، ص30. وينظر أكثر: الوحدة البنائية للقرآن المجيد، طه جابر العلواني، سلسلة دراسات قرآنية (3)، مكتبة الشروق الدولية، دط، القاهرة، ص76.

[4] تفسير مقدمة ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن، ابن النقيب (ت698ه)، كشف عنها وعلى حواشيها : زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي، د ط، القاهرة، د ت، ص22،23.

ولا بدّ لهذا المجاز من علاقة وقرينة، فالقرينة هي التي تبيّن المعنى الحقيقي غير المراد، وأن المعنى المجازي هو المقصود، وقد كثرت هذه القرائن وتعدّدت، سواء أكانت لفظية أو عقلية، ولكن يجمعها كلها أمر واحد وهو ما يدلّ على تعذّر حمل اللفظ على معناه الحقيقي.[1]

وأما العلاقة فهي الصلة الوثيقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وهي التي سوّغت نقل اللفظة من معناها الأصلي واستخدامها في المعنى المجازي.[2]

ومن خلال هذه العلاقات [3] يتبيّن نوع المجاز، فإذا كانت العلاقة بين المعنيين المشابهة كان ذلك المجاز استعارة، وإذا كانت تلك العلاقة غير المشابهة كان ذلك مجازا مرسلا، كما بيّن ذلك الخطيب القزويني في قوله:" والمجاز ضربان: مرسل واستعارة؛ لأن العلاقة المصحّحة إن كانت تشبيه معناه بما هو موضوع له فهو استعارة، وإلا فهو مرسل".[4]

إن الحديث عن قضية المجاز في اللغة العربية هو حديث عن موقف علماء العربية منها، والأكيد في مثل هذا المقام لا يمكن للباحث أن يذكر كل ما قيل من آراء متعددة ومختلفة حول المسألة، لذلك سيشير البحث إلى مجموعة من العلماء لتوضيح قضية التباين التي رافقت توظيف مصطلح المجاز منذ ظهوره إلى غاية قيامه ظاهرة بلاغية في اللغة العربية.

- **الجـــاحظ ونظرته للمجاز:**

يعدّ الجاحظ من أوائل الذين عرضوا لموضوع " الحقيقة والمجاز"؛ وهو إن كان قد تناول قضايا البيان العربي، إلا أنه لا يهتم كثيرا بصبّها في قوالب التعريفات والتحديدات على عادة أصحاب البلاغة من بعده، وإنما تراه يسوق النماذج عليها من بليغ القول نثرًا، وشعرًا مع شرح بعضها أحيانا، أو التعليق عليها.[5]

[1] ينظر: موجز البلاغة، محمد الطاهر ابن عاشور، المطبعة التونسية، د ط، تونس، د ت، ص35.
[2] ينظر: التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن، عبد العزيز بن صالح العمّار، ص31.
[3] سيأتي تفصيلها في الدراسة التطبيقية على الربع الأخير من القرآن الكريم في الفصول اللاحقة.
[4] الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تحقيق وتعليق وفهرسة: غريد الشيخ محمد، إيمان الشيخ محمد، ص189.
[5] ينظر: البيان عبد العزيز عتيق، ص135.

ففي كلامه عن الحقيقة والمجاز قال: "وإنما قالوا: أكله الأسد فإنما يذهبون إلى الأكل المعروف، وإذا قالوا: أكله الأسود [1]، فإنما يعنون النّهش واللّدغ والعضّ فقط، وقد قال الله عز وجل :﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾ ﴾ **الحجرات**/12؛ ويقولون في باب آخر: فلان يأكل الناس، وإن لم يكن يأكل من طعامهم شيئا، وكذلك قول دهمان النهري:

سَألتنِي عَنْ أُنَاسٍ أَكَلُوا شَرِبَ الدَّهْرُ عَلَيهُم وأَكَل

فهذا كله مختلف، وهو كله مجاز".[2]

إن المواقف البارزة للجاحظ هي منع القياس على المجاز، وإلزامه بالتقيّد فيما ورد عن السّلف، والإقدام على ما أقدموا، والإحجام عما أحجموا.[3]

إن موقف الجاحظ صادر عن منظومة عقدية، فتصوّره للقضية هو تصوّر اتجاهٍ كاملٍ في الفكر الاعتزالي؛[4] إذ كان قياس الحقيقة أمرا مشروعا في تقديرهم بوصفه يدور في فضاء المواضعة، إلاّ أن القياس على المجاز يتعذّر؛ لأنه يرتقي إلى مستوى الحقائق، وهو قاصر عنها، مما يؤدي إلى تداخل الحدود، واضطراب الدّلالة، والتباس المعنى، ويوضّح أبو هاشم الجبائي معنى قولهم:(إن المجاز لا يقاس عليه)؛ بأن استعماله مرتبط بتعارف أفراد المجموعة اللغوية، فإذا تعوّدت الخروج باللفظ أو العبارة من الحقيقة إلى المجاز في مقام معيّن، وموضع مخصوص فلا يمكن بحالٍ القياس على ذلك قياسًا تضطرب له الدّلالة على أساس ذلك ساغ قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا

[1] الأسود: نوع خبيث من الأفاعي. ينظر: الحيوان، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده، ط2، مصر، 27/5.
[2] ينظر: المصدر نفسه، 27/5،28.
[3] ينظر: المصدر نفسه، 212/1.
[4] ينظر: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، محمد النويري، ص205.

فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾ **يوسف**/82، وهو يريد أهلها، ولم يسُغ قول القائل: سلِ الحمارَ، وهو يريد صاحبه.[1]

إن المجاز عند الجاحظ –باختصار– هو استعمال اللفظ في غير ما وُضع له على سبيل التوّسع من أهل اللغة، وثقةٌ من القائل في فهم المستمع وتبقى جهود الجاحظ لا نراها من الكثرة بحيث تكوّن مذهبا بيانيّا قائما بذاته، وإنما كانت معالم طريق لمن جاءوا بعده، فقد أفاد منها تلميذه ابن قتيبة (ت276هـ) خاصة وهو يتحدّث عن ألفاظ القرآن في كتابه "**تأويل مشكل القرآن**".

– المجاز عند ابن قتيبة (ت276هـ) ضمن كتابه "تأويل مشكل القرآن":

يرى شوقي ضيف أن كلمة "المجاز" استعملت عند ابن قتيبة بمعناها الواسع الذي استعملها أبو عبيدة، وعليه فإن ابن قتيبة لا يختلف عنه إلا ما عُرف به من دقة التبويب.[2]

وهو أيضا ما ذهب إليه حمادي صمود، الذي يرى أن ابن قتيبة قد أعاد بناء مادة كتاب "مجاز القرآن" لأبي عبيدة معمر بن المثنى بطريقة مبوبة ومنظمة، وقد جاء تعريفه للمجاز مطابقا لاستعمال أبي عبيدة، وموضّحا له.[3]

كما يؤكد محمد العمري أن ابن قتيبة قد وقع بين تيارين لم ينفصلا بعدُ؛ تيار البحث المجازي اللغوي في النص القرآني الذي شرّعه أبو عبيدة، فبسط ظلاله على من جاء بعده، وتيار الأسئلة الكلامية التي هيمنت على عصره، لذلك وُجد في كتابه استمرارٌ لمفهوم المجاز عند أبي عبيدة من جهة، وبسطًا جديدا لمجازٍ جديد هو المجاز الكلامي الأصولي؛ أي المجاز المقابل للحقيقة.[4]

ويبدو في إشارة محمد العمري إلى (المجاز الكلامي الأصولي) تلميح إلى الإشكالات العقائدية التي نادى بمجملها ابن قتيبة في كتابه، وكلام العمري يوحي بأن المواضع التي حاول فيها ابن قتيبة دفع

[1] ينظر: المرجع السابق، ص206.
[2] ينظر: البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، ط6، القاهرة، 1983م، ص59، 60.
ومناهج البحث البلاغي عند العرب، دراسة في الأسس المعرفية، عماد محمد محمود البخيتاوي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2013م، ص76،77.
[3] ينظر: التفكير البلاغي عند العرب، حمادي صمود، ص94.
[4] ينظر: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، محمد العمري، ص148.

أن تستأنف فيها وضعًا، لملاحظة بين ما تُجوِّز بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في موضع واضعها فهي مجاز".[1]

ويشترط الجرجاني في اللفظ المنقول عن أصله "أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل، ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول أنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله حقيقة فيه".[2]

ولعل الإضافة التي قدّمها الجرجاني هي عدُّه المجاز ضربين: لغوي، وعقلي؛ فالمجاز إذا وصف به الكلمة المفردة: كاليد في النّعمة، والأسد في الشّجاع، فذلك حكم أُجري على ما جرى عليه من طريق اللغة؛ لأن المتكلم جاز باللفظة أصلها اللغوي، وأوقعها على غيره، تشبيها أو لصلة وملابسة بين ما نقلها إليها وما نقلها عنه، أما إذا وصف به الجملة فذلك مجاز عن طريق العقل لا اللغة؛ لأن الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هي جمل لا يصح ردّها إلى اللغة، ولا وجه لنسبتها إلى واضع اللغة، فمثلا قولك: **خطٌّ أحسن مما وشاه الربيع**، فيه دعوى في ظاهر اللفظ أن للربيع فعلاً أو صنعًا، وأنه شارك الحيّ القادر في صحة الفعل منه، وذلك تجوُّزٌ به من حيث المعقول لا من حيث اللغة، وإلا لصرنا كأنّا نقول: إن اللغة هي التي أوجبت أن يختص الفعل بالحيّ القادر دون الجماد.[3]

وللإمام عبد القاهر الجرجاني موقف حكيم من منكري المجاز، أبان فيه منشأ خطئهم، وبيّن قيمة المجاز، وحاجة المشتغلين في مجال الدعوة إليه، قال:" ومن قدح في المجاز، وهَمَّ أن يصفه بغير الصّدق، فقد خبط خبطًا عظيما، وتهدَّف لما لا يخفى، ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به، حتى تُحصّل ضروبه وتُضبط أقسامه إلا للسلامة من مثل هذه المقالة، والخلاص مما نحا نحو هذه الشّبهة، لكان من حق العاقل أن يتوفر عليه، ويصرف العناية إليه، فكيف وبطالب الدّين حاجة

[1] أسرار البلاغة، الجرجاني، اعتنى به: ميسّر عقاد، مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، بيروت، 2013م، ص251.
[2] المصدر نفسه، ص279.
[3] ينظر: المصدر نفسه، ص287،288.

ماسة إليه من جهات يطول عدّها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخلٌ خفيّةٌ يأتيهم منها فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويُلقيهم في الضلالة من حيث ظنّوا أنهم يهتدون".[1]

يمكن القول إن الوعي المجازي الذي أدركه الجرجاني، وميّز فروقه وخصائصه من أبلغ ما توصّل إليه العمق البلاغي للمجاز، ومن أفضل ما أنتجه النقد الموضوعيّ في صياغة المنهج المنظور لدقائق الاصطلاح البلاغي.

- **المجاز عند السّكاكي (ت626هـ):**

جاء في كتابه "مفتاح العلوم" ما نصّه :" ثم إن المجاز –أعني الاستعارة– من حيث إنها من فروع التشبيه لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم، بل لا بد فيها من تقدمة تشبيه شيء بذلك الملزوم في لازم له، تستدعي تقديم التعرّض للتشبيه، فلا بد من أن نأخذه أصلا ثالثا ونقدّمه، فهو الذي إذا مَهَرت فيه ملكتَ زمام التدرب في فنون السّحر البياني".[2]

وعبّر السكاكي عن الوظيفة النفسيّة للمجاز بقوله:" إن أرباب البلاغة و أصحاب الصياغة للمعاني، مطبقون على أن المجاز أبلغ من الحقيقة، وأن الاستعارة أقوى من التصريح بالتشبيه، وأن الكناية أوقع من الإفصاح بالذّكر".[3]

وتعود هذه القوة التأثيرية للمجاز إلى أنه لا يؤدي وظيفة حجاجية استدلالية خالصة، أي أنه لا يخاطب في المستمع عقله وذهنه فحسب، بل يخاطب النفس والانفعال أيضا، ولا شك أن قوة المجاز أو قيمته تعود عند البلاغي إلى قدرته على التأثير في الوقت نفسه على عقل المخاطب ونفسيته.[4]

---

[1] المصدر السابق، ص276.
وينظر: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، ط1، بيروت، 1989م، ص24.
[2] مفتاح العلوم، السكاكي، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، ص331.
[3] المصدر نفسه، ص412.
[4] ينظر: حجاجية المجاز والاستعارة، حسن المودن، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، 159/3.

إبـلاغية المجـاز المـــــرسل

المجاز من ضروب البلاغة ذات الوقع الجميل في نفوس المتلقين، وليس أدلّ على ذلك من شيوع هذا اللون –المجاز المرسل– بشكل كبير في لغة التعامل اليومية، وهو يُسهم بما يحمله من طاقات إبلاغية تأثيرية في نقل المعنى من الدلالة الحرفية للغة إلى دلالة جديدة أكثر اتساعًا مما وُضعت عليه اللغة في مستواها الإيصالي الأول.

إن الأديب بلجوئه إلى المجاز يعني امتلاكه لحرية إضافية في التعبير من خلال استخدام المجاز بعلاقاته المختلفة، فتراه يبدع ويتفنّن في صوره التي يبدعها خياله "وهو من قبيل الإغناء للألفاظ، إذ يمنحها قدرةً على تجاوز معانيها الأصليّة إلى معانٍ أخرى تُستوحى من سياق الكلام".[1]

إن المجاز وسيلة يسعى المبدع من خلالها إلى توظيف الطاقات الإبلاغية للغة، بهدف إثارة المتلقي، يسعى الأديب إلى "تشكيل لغته تشكيلا جماليًّا خاصًّا به، دون غيره، بل يفترق فيه عن غيره، وذلك بأنه يخترق إطار المألوفات أو يصنع منها شيئا شبيهًا بغير المألوف، وهو في ذلك يتعامل مع مواد أوّليّة ذات خواص معجمية قابلة لأن تُزرع في السياق بشكل متطوّر، وأن تُبادل الخواص الدلالية بينها في نقطة محددة، يمكن أن تضيف عُمقًا إلى الدلالة".[2]

وعليه فإن استخدام المجاز المرسل هو عبارة عن تشكيل جديد للغة، حيث يعمد المبدع إليها فيخترق المعتاد من الصّيغ والتراكيب، ويُحدث تبادلاً جديدا بين معطيات اللغة، بحيث تتغيّر الدلالة في التركيب الجديد بعيدًا عن عُرف اللغة واصطلاحها، فهي تراكيب جديدة تأتي على وجه مخصوص غير التراكيب العادية، فالمستوى الجديد تمخض عن أناة وابتكار حمل زمامها المبدع ليفرز المستوى الفنّي الراقي من الاستخدام اللغوي.[3]

لذلك يمكن إجمال الأغراض التي تجعل من المجاز أبلغ من الحقيقة في الآتي:[4]

[1] المجاز المرسل والكناية، يوسف أبو العدوس، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 1988م، ص103.
[2] المجاز العقلي بين الترابط التركيبي والاستبدال، عبد الواحد حسن الشيخ، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ط1، الاسكندرية، 2002م، ص52.
[3] ينظر: الإبلاغية في الشاهد البلاغي دراسة وتحليل، نادر عبد الرحمن محمد الوقفي، جامعة مؤتة، 2007م، ص92.
[4] البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل، محمد علي بركات، ص29.

-أن تحتاج إلى تقريب المعنى إلى ذهن المتلقي أو تقريب حقيقة معينة، كأن تثبت صفة الحسن والجمال لصديق لك فتقول: حديثه كالشّهد؛ أي طلاوة وحلاوة وقبولا مثل العسل.

-الاتساع في المعنى [1]، وذلك إذا استعرت معنى لشيء أوضح في ذلك المستعار منه، كوصفك لإنسان بالجود والكرم، فتقول: زارنا بحرٌ اليوم.

-إبراز ما هو خافٍ، وذلك أن تُعرّف بسجية لشخصٍ لا تتأتى لصاحب النظرة العَجلى، فتقول: فلانٌ الجاحظُ في بيانه، إذ بيان الجاحظ معروف لذي البلاغة، وأهل المعرفة والأدب والنقد.

[1] يميّز فنتانيي fontanier بين المعنى المجازي والمعنى التوسّعي بناء على قصد المتكلم، فالمعنى يكون مجازيا إذا لم يكن الدافع شيء آخر غير رغبة المتكلم في الخروج عن المألوف، ويكون توسعيّا إذا أصبحت دلالته الجديدة دلالة مألوفة.
آليات الحجاج القرآني دراسة في نصوص الترغيب والترهيب، عبد الجليل العشراوي، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2016م، ص265.

المبحـــــث الثانـــــي: حجاجية المجاز في الرّبع الأخير من القرآن الكريم

ينطلق المجاز في الفكر الإسلامي من الرؤية التي تشير إليها الكلمة : جاز، يجوز،..أي: عَبَر، يعبُر. ولئن كان التّحليل اللغوي للمجاز يقود دائما إلى " الاختيار الكاشف عن الفرق بين المسلمين، الذين يصرّون على الحياة "في" العالم، وبين أولئك الذين يعدون العالم مجرّد "معبر" أو "مجاز".[1]

فإن الاستعادة اللسانية–التأويلية لفعل مجاز اللغة يصبح أكثر إلحاحا على بسط مسألة الأثر المترتب عن استقبال الذات لمجازية الصّور التي يَبنِيها عالِمُ اللغة، فعلى قدر انفتاح عالِم اللغة يكون انفتاح عالم الذات، والكشف عن مواقع استباقية (سابقة) في الفهم.[2]

وإذا كان التصوير والتخييل يرتبطان ضمنيّا بالمجاز وحده دون خطاب الحقيقة، ألا يمكن أن نتساءل فنقول: أليس في الخطابات التقريرية (كون غايتها الأولى هي التواصل بمعناه الضّيق) تصوير وتخييلٌ؟ خصوصا إذا سُلّم برأي ابن جني (ت392هـ) الذي يقول بأن أكثر اللغة مجاز، " فبعد طول معاينةٍ للغة يرى ابن جني أن أكثر كلام العرب إنما مجاز، وذلك ناتج عن دوران اللفظ على الألسنة بدلالته المجازية اكتسب سمة الحقيقية، وتلك التراكيب اللغوية التي تخالها ذات دلالة حقيقية هي في الأصل ذات دلالة مجازية، محققة لتلك المعاني الثلاثة التي ذكرناها، أي الاتساع والتوكيد والتشبيه".[3]

إن فكرة قبول المجاز في القرآن الكريم لم تكن أمرا سهلا عند المسلمين جميعا، فهم يُجمعون – على اختلاف مِللهم ونِحلهم– على وقوع الحقيقة فيه، والحقيقة هي كل لفظٍ بقي على موضوعه، ولا تقديم فيه ولا تأخير، وأكثر القرآن من الحقائق، أما المجاز فالجمهور على أنه واقع في القرآن، وإن كان

[1] النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995م، ص175.

[2] ينظر: اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، عمارة ناصر، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2007م، ص98،99.

[3] البلاغة وتحليل الخطاب، حسين خالفي، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2011م، ص100،101.

أنكره بعضهم [1]، وشُبهتهم أن المجاز غير الحقيقة فهو كذبٌ، والقرآن منزّه عن الكذب، فالمنكرون لوقوع المجاز اللغوي والعقلي في القرآن يحتجّون لذلك بحجّتين:

أولاهما: أن المجاز كذبٌ، والكذب مُحال على الله.

وثانيهما: أن الالتجاء إلى المجاز هو عجز عن التعبير بالحقيقة، والعجز محال على الله.[2]

ويؤكد الزركشي (ت794هـ) معقبا على من قال بمنع استعمال المجاز القرآني، بقوله:" وهذا باطلٌ، ولو وجب خُلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوكيد والحذف وتثنية القصص، وغيره، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شَطْر الحسن".[3]

فاستعمال المجاز في القرآن نابع من الحاجة إليه في بيان محسّنات القرآن البلاغية فهو و الحقيقة يتقاسمان شطريْ الحسن في الذائقة البيانية كما أشار الزركشي.

إن المورد المجازي في الاستعمال القرآني لا تضيق في الحقيقة، أو عجز عن تسخيرها في تحقيق المعنى المراد، بل لغاية التحرر في الألفاظ، وإرادة المعاني الثانوية البكر، فيكون بذلك قد أضاف إلى الحقيقة في الألفاظ إضاءة جديدة، والألفاظ هي هي، وهذا بعيد عن ملحظ الكذب في التقرير، أو العجز عن تسخير الحقيقة، ولو خلا منه القرآن لكان مجردا عن هذه الإضافات البيانية.[4]

فليس المجاز مجرد حِلية أسلوبية، وإنما هو غرضٌ يقتضيه المقام، وتتبناه الضرورة، وأعجب ما في العبارة المجازية * أنها تنقل السامع عن خلقه الطبيعي في بعض الأحوال.[5]

---

[1] للوقوف على أطراف هذه القضية وتقصيها تقصيا تاما، لمعرفة صحة من ذهب إلى وجود المجاز في اللغة والقرآن، ينظر: الحقيقة والمجاز، ابن تيمية (تقي الدين أحمد)، تحق: أبو مالك محمد بن حامد بن عبد الوهاب، دار البصيرة، د ط، الاسكندرية، 2002م، ص07. والمجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، عبد العظيم المطعني، 618/2.

[2] ينظر: تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضى، ص55. والمجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، عبد العظيم المطعني، 622/2.

[3] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 255/2.

[4] ينظر: مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، محمد حسين الصغير، ص67.

* يقول كنتليان Quintiliano :" إن المجاز المرسل يمكن أن يضفي التنويع على الخطاب، وذلك بجعلنا نفهم عديدا من الأشياء عبر شيء واحد، أي نفهم الكل عبر الجزء، والجنس عبر النوع، واللاحق عبر السالف أو العكس". البلاغة مدخل لدراسة الصور البيانية، فرانسوا مورو، تر: محمد الولي، عائشة جرير، أفريقيا الشرق، المغرب، 2003م، ص67.

[5] ينظر: التصوير المجازي والكنائي، تحرير وتحليل: صلاح الدين محمد أحمد، مكتبة سعيد رأفت، ط1، 1988م، ص23.

وإذا كان المجاز له من هذا الثراء فهل يعني ذلك أنه أبلغ من الحقيقة؟ قال البلاغيون ما يوهم ذلك بقولهم: قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتّعريض أوقع من التّصريح، وأن الاستعارة مزية وفضلا وأن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة.[1]

تخلص الدّراسة إلى أن المجاز طريق من طرق التعبير البليغ ومظهر من مظاهر الإثراء اللغوي الذي يتم به إشباع رغبة المتكلم في الإبانة عن أحاسيسه، وانفعالاته، ثم إن الحقيقة والمجاز ووجودهما في القرآن وسائر الكلام هو المساير لواقع الأساليب، وأما هذه الآراء المتطرفة فالواقع يشهد بعدم ثباتها.

[1] المرجع السابق، ص24.

علاقـــات المجـاز المرسل من خـلال الـــربع الأخـير من القـرآن الكـريم

لقد شكّل المجاز المرسل بعلاقاته المختلفة نماذج أساسية لتغيّر المعاني، وابتكار معانٍ جديدة تلفت انتباه المتلقي، وتدفعه إلى الاستجابة لإبلاغية الصورة، والتلذّذ بالانتقال بشكل عفويّ بين المستوى المباشر للغة، والمستوى الفنّي المعتمد على خرق قواعد اللغة المعيارية، حيث الأثر يبدو جليّا لاختلاف التركيب الجديد عما جرت عليه العادة في التعبير البسيط الشّائع.

من العلاقات الكثيرة للمجاز المرسل المذكورة في الربع الأخير من القرآن الكريم، ما يلي:

1- إطلاق المسبَّب وإرادة السّبب (المسببية):

- **قوله تعالى:** ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزۡقٗاۚ وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ ١٣ ﴾**غافر/13**.

في الآية مجاز مرسل أطلق (الرّزق) وأراد به (المطر)؛ لأن الماء سبب في جميع الأرزاق، فهو من باب إطلاق المسبّب وإرادة السّبب.[1]

النتيجة ← "وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَن يُنِيبُ"

ح2 - "وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزۡقٗاۚ"

ح1 - "هُوَ ٱلَّذِى يُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ"

المقدّمة الاستدلال على قدرته تعالى.

فالملاحظ أن هذه الحجج هي حجج استدلالية برهانية دالّة على كمال الله عزّ وجلّ وتمام قدرته،والتي تؤدي إلى نتيجة مفادها أنها آيات لذوي العقول النيّرة إلى معرفة الله وتقديره حقّ قدره، وهي كما

[1] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحق: نصطفى السيّد وآخرون، مؤسسة قرطبة، ط1، 2000م، 122/12. والكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكات، ط1، الرياض،1998م، 336/5.

الإشكالات التي يثيرها النص القرآني ولاسيما النصوص التي تتحدث عن الذات الإلهية، هو حديث عن المجاز بمعناه المقابل للحقيقة.[1]

يَعُدّ ابن قتيبة المجاز مختصرا للصور البلاغية، وخاصية لغوية قبل كل شيء، قال :" وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذبٌ، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلّها على سوى نظرهم، وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبًا، وكل فعلٍ يُنسب إلى غير الحيوان باطلاً كان أكثر كلامنا فاسدًا، لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل،...".[2]

وظاهرٌ من كلام ابن قتيبة أن تمثيله اقتصر على المجاز العقلي، وأنه يرد على الطاعنين في القرآن بالمجاز، ولعل الطاعنين الذين واجههم ابن قتيبة هنا قد أخذوا شبهة القول بالكذب ممن منع المجاز وهو غير طاعن في القرآن، فالفريقان مواجهان بهذا الكلام مع حسن نيّة النّافين وخُبث نيّة الطاعنين.[3]

ثم إن ابن قتيبة يُفصح عن هذه المجازات ويفسّرها قائلا:" وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب، والتقديم والتأخير، والحذف والتكرار، والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجمع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجمع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص بمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص مع أشياء كثيرة".[4]

– المجاز عند عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ)

المجاز عند الجرجاني هو "كلّ كلمة أُريد بها غيرها ،وقعت له في موضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول... وإن شئت قلت: كلمة جُزت بها ما وقعت له في موضع الواضع إلى ما توضع له، من غير

[1] مناهج البحث البلاغي عند العرب، عماد محمد محمود البخيتاوي، ص79.
[2] تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 1981م، ص109.
[3] ينظر: المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، د ط، القاهرة، د ت،626/2.
[4] تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، 20،21.

وصفها تعالى: "هُو ٱلَّذِى يُرِيكُمۡ ءَايَـٰتِهِۦ" ، فالاعتبار أصلٌ في التفكير؛ لأن الاهتداء لا يتحقّق إلا بالاستدلال البيّن.

- **قوله تعالى:** ﴿وَٱخۡتِلَـٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزۡقٍ فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا وَتَصۡرِيفِ ٱلرِّيَـٰحِ ءَايَـٰتٌ لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ ۝٥﴾ **الجاثية/5**. سمّى الله المطر رزقا؛ لأنه بسببه يحصل الرّزق، ففي الآية مجاز علاقته المسببية.[1]

نتيجة : "فَأَحۡيَا بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَا".

ح 2 – " وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزۡقٍ"

ح1 –"وَٱخۡتِلَـٰفِ ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ"

مقدّمة كبرى : "ءَايَـٰتٌ لِّقَوۡمٍ يَعۡقِلُونَ"

إن العلاقة بين المقدّمة والحجّتين (1و2) تلازمية شرطية وهي كذلك بين الحجتين والنتيجة، والذي يُظهر هذه العلاقة الحجاجية هما الرابطين الحجاجيين (الواو والفاء) اللذان يعملان على الرّبط والترتيب.

- **و قوله تعالى:** ﴿ وَفِى ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوعَدُونَ ۝٢٢ ﴾ **الذاريات/22**، أطلق (الرّزق) على الغيث، والرّزق مسبّب عنه، وذلك للإشعار بقوة السّبب، والدلالة على أن الله تعالى بيده الأمر كلّه، فأرزاق العباد بيده يقسمها كيف يشاء.[2]

[1] الإبداع البياني في القرآن العظيم، محمد علي الصابوني، المكتبة العصرية، بيروت، 2009م، ص300.
والإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، محمد حسن سلامة، دار الآفاق العربية، ط1، القاهرة، 2002م، ص301.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، دط، تونس،354/26.
ومن بلاغة النظم القرآني، بسيوني عبد الفتاح فيود، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2010م، ص295، 296.

جاء في الكشاف :"هو المطر؛ لأنه سبب الأقوات، وعن سعيد بن جبير: هو الثّلج وكلّ عين دائمة منه. أو أراد: أن ما ترزقونه في الدّنيا وما توعدون به في العقبى كلّه مقدّرٌ مكتوبٌ في السّماء".[1]

إن لكلّ صورة فنّية في الخطاب القرآني وظائف تداولية تكون مُتضمّنة فيه، وتتمثل هذه الوظائف في الغرض أو المقصد؛ الذي هو" عبارة عن إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النّفوس بمحلّ القبول، لتتأثّر بمقتضاه".[2]

إن العناية بالقصد في الآيات السابقة له أثر في توجيه الدلالات اللغوية للفظة "الرّزق" للوقوف على المضمر منها، ولعل أهم هذه المقاصد هي التوجيه عن طريق الوعظ والإرشاد والتّذكير، وهنا تظهر الطاقة الحجاجية للغة التي تقترن بالممارسة العقلية لها.

- **قوله تعالى** :﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ عَلَيۡهَا مَلَـٰٓئِكَةٌ غِلَاظٞ شِدَادٞ لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ ٦ ﴾ **التحريم/6**.

مجاز مرسل بذكر المسبَّب وإرادة السّبب؛ أي: احموا أنفسكم وصونوها من نار جهنم التي وقودها الحجر والبشر، وذلك بملازمة الإيمان والطاعة، والبُعد عمّا حرّم الله تعالى، فالإيمان سبب نجاة الإنسان من النار.[3]

تظهر القيمة الحجاجية للمجاز في الآية الكريمة في حرص الخطاب القرآني على توجيه سلوك المخاطَب وتعديل مواقفه، سواء كان هذا التوجيه بغرض الترغيب في أمر ما، أو بغرض التّنفير منه.

[1] الكشاف، الزمخشري، 614/5.
[2] منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحق: محمد الحبيب خوجة، دار الكتب الشرقية، دط، تونس، 1966م، ص360.
[3] الكشّاف، الزمخشري، 161/6. والإبداع البياني في القرآن العظيم، محمد علي الصابوني، ص358. والإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، محمد حسن سلامة، ص361.

النتيجة ← نجاة الإنسان من نار جهنم

ح2 -"وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ"

ح1 -"يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ"

المقدّمة ملازمة الإيمان والطاعة

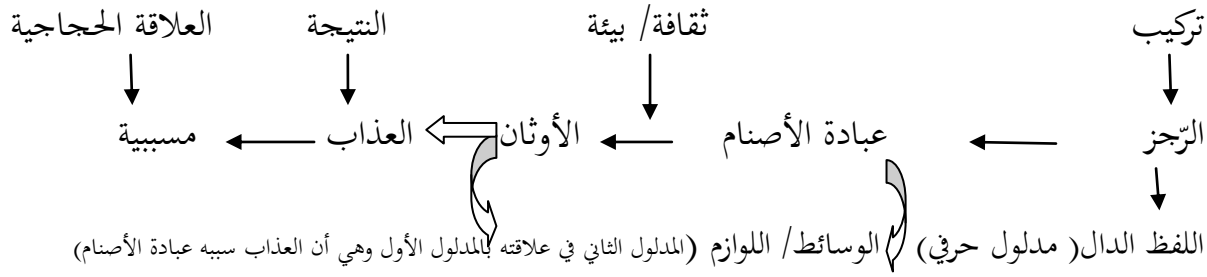
- **قوله تعالى:** ﴿ وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ ۝٥ ﴾ **المدثّر/5.**

جاء في تفسير التحرير والتنوير:"(وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ): الرِّجز بكسر الرّاء وضمّها لغتان فيه والمعنى واحدٌ عند جمهور أهل اللغة، قال الكسائي: الرِّجز: بالكسر العذاب والنّجاسة والمعصيّة، وبالضمّ الوثن، ويُحمل الرِّجز هنا على ما يشمل الأوثان وغيرها من أكل الميتة والدّم.

والأمر بهجر الرِّجز يستلزم أن لا يعبد الأصنام وأن ينفي عنها الإلهية".[1]

وزاد الزركشي بقوله:" أي عبادة الأصنام؛ لأن العذاب مسبّب عنها".[2]

يمكن تمثيل هذه العلاقة المجازية بالمخطط التالي:



[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 298/29.
[2] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 261/2.

2- إطلاق السّبب وإرادة المسبّب (السّببية)

تعدّ العلاقة السّببية من أنجح العلاقات الحجاجية، وأقدرها على التأثير في المتلقي؛ ذلك أن المحاجج يسعى من ورائها إلى جعل أحداثٍ سبباً لأحداث أخرى، أي أن الحجج تكون أسبابًا للنتائج.

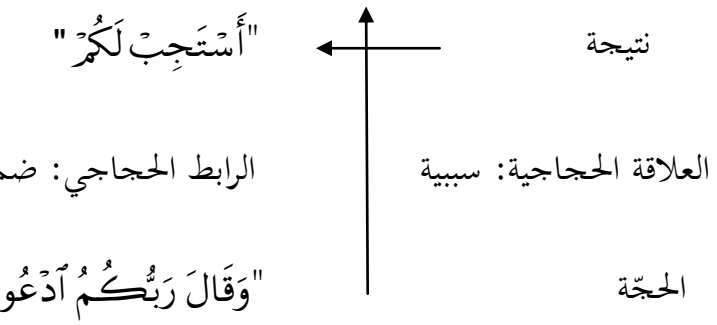
وقد أكّد بيرلمان أنه يمكن "أن نبرز تارة السّبب وطوراً النتيجة، وذلك حسب تصوّرنا للتتابع السّببي إما في شكل علاقة سببٍ بنتيجةٍ، أو وسيلةٍ بغايةٍ، فإذا أردنا التقليل من شأن عملٍ يكفي أن نبرزه كنتيجة، وإذا أردنا تضخيم أهميته وجب تقديمه كغاية".[1]

- **قال تعالى:** ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ **الزمر/60** ،مجاز مرسل علاقته السّببية؛ لأن الدّعاء سبب العبادة.[2]

جاء في الجامع لأحكام القرآن:" الدّعاء هو العبادة".[3]

ونقل الزمخشري في الكشّاف :"ادعوني: اعبدوني، والدعاء بمعنى العبادة كثير في القرآن".[4]

ففي الآية مجاز مرسل علاقته السّببية، وتكمن قيمته الحجاجية هنا في خروج اللفظتين (العبادة والدّعاء) من دائرة المشابهة إلى غير المشابهة؛ إذ تتحقق العبادة بوجود أحد أسبابها وهو الدّعاء.



[1] الحجاج في الشعر العربي القديم بنيته وأساليبه، سامية الدريدي، ص327.
[2] صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، ط4، بيروت، 1981م، 107/3.
والإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، محمد حسن سلامة، ص283.
[3] الجامع لأحكام القرآن الكريم، القرطبي (ت671ه)، تحق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 2006م، 375/18.
[4] الكشّاف، الزمخشري، 356/5.

إنّ ردّ الحقائق إلى أسبابها يتضمن فعلاً حجاجيًّا يجعل تلك الحقائق أمورا مُتمكّنة، ليغدو بذلك كلّ مضمون حجاجيّ رُدَّ إلى سببه المحدث حقيقة كلّية، وهو ما تجسّد في الآية أن جُعل السّبب (الدّعاء) محورا للمحاججة على (العبادة).

- **قال تعالى:**﴿وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ ١٧ وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ ١٨ إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ١٩﴾ **التكوير/17–19**.

"يجوز أن يراد به جبريل عليه السلام، وُصِف جبريل برسولٍ لأنه مرسلٌ من الله إلى النّبيّ صلى الله عليه وسلّم بالقرآن".[1]

نتيجة ← " إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ"

العلاقة الحجاجية: سببية — الرابط الحجاجي : الواو وإذا وإن واللام

الحجة 2 – "وَٱلَّيۡلِ إِذَا عَسۡعَسَ "

الحجة 1 – "وَٱلصُّبۡحِ إِذَا تَنَفَّسَ"

ففي الحجّتين قسمٌ وتكراره في الموضع الثاني من باب التأكيد، والعلاقة بين الحجج والنتيجة تحققت بواسطة الرابطين الحجاجيين (إن واللام).

لقد أضاف الله القرآن إلى جبريل، وهو في الحقيقة قول الله تعالى، فإسناده إليه مجاز باعتبار أنه السّبب في نزوله، كما قال سبحانه:﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣﴾ **الشعراء/193**، وإسناده إليه

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 155/30.

باعتبار السببية في الإنزال والإيصال، ومما يدل على ذلك وصف جبريل بالقوة، والمكانة عند رب العرش جلّ وعلا، وأنه أمين على الوحي.[1]

3- الحـــــالية/ إطـلاق اسم الحال وإرادة المحلّ

- **قال تعالى:** ﴿ إِنَّ ٱلۡمُتَّقِينَ فِي ظِلَٰلٖ وَعُيُونٖ ﴿٤١﴾ وَفَوَٰكِهَ مِمَّا يَشۡتَهُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾ **المرسلات/ 41،42.**

بمعنى :"هم مستقرون في ظلال".[2]

فالمراد " أنهم مستقرون في فنون الترفه وأنواع التنعم".[3] وهو مجاز مرسل علاقته الحالية.

إِنَّ ٱلۡمُتَّقِينَ فِي ظِلَٰلٖ وَعُيُونٖ"

معنى ظاهر ← العلاقة الحجاجية: الحالية ← إرادة المحلّ "الظلال والعيون"

معنى ضمني

- **قوله تعالى:** ﴿ وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ ﴿١﴾ ﴾**التين/1**، هذا قسمٌ أقسم الله به، ومنه من فسّر (التّين والزيتون) بأنه قسمٌ بالمواقع التي تنبت فيها، وهي بلاد الشّام وفلسطين وبيت المقدس؛ التي كانت مهدًا للرّسالات السّماوية بدليل أن الله عطف عليها (جبل الطور)، وهو من باب المجاز المرسل من باب إطلاق الحال وإرادة المحلّ على رأي أكثر المفسرين.[4]

---

[1] الإبداع البياني في القرآن العظيم، محمد علي الصابوني، ص397.
[2] الكشاف، الزمخشري، 291/6.
[3] روح المعاني، الألوسي، 178/29. ومفاتيح الغيب، الرازي، 282/30.
[4] تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (ت310ه)، تحق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 2001م، 503/24. والكشاف، الزمخشري، 401/6.

إطلاق الحال (التين والزيتون) ⟵ العلاقة الحجاجية: الحالية ⟵ إرادة المحلّ (المواقع التي تنبت فيها)

ومن الشواهد الشعرية قول المتنبي في ذمّ كافور:

إنِّي نَزَلْتُ بِكَذَّابِينَ ضَيْفَهُم عَن القِرَى وعَن التِّرحَالِ مَحْدُود

والذي قصده المتنبي أنه نزل ببلد كذّابين، لأن (الكذّابين) لا يُنزل بهم، وإنما ينزل بمكانهم، فكلمة (كذّابين) مجاز مرسل علاقته الحالية لحلولهم في المكان، والقرينة (نزلت).[1]

4- المحلـــيّة/ إطـــلاق المحلّ وإرادة الحال

● **قوله تعالى:** ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُدۡخِلُهُمۡ رَبُّهُمۡ فِي رَحۡمَتِهِۦۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡمُبِينُ ﴿٣٠﴾ ﴾**الجاثية/ 30.**

في الآية مجاز مرسل علاقته المحلية؛ أي: يدخلهم ربهم في الجنة؛ لأنها مكان تنزُّل رحمة الله، والرّحمة لا يمكن أن يسكنها أحد؛ لأنها أمر معنوي، أما الجنة فهي مكان سُكنى المؤمنين الأبرار، وهي مكان نزول الرّحمة والرّضوان.[2]

ومن الشواهد الشعرية قول الشاعر العباسي محمد بن عبد الملك الزيات:

إلاّ مَن رَأى الطِّفلَ المُفارِقَ أُمَّهَ بَعِيدَ الكِرَى عَيْناهُ تَنْسَكِبانِ

فقد أراد بلفظة (عيناه) دمعهما؛ لأنه هو الذي ينسكب، فالعلاقة محليّة، لأن الدّمع حال في العينين، والقرينة (تنسكبان).[3]

---

[1] ينظر: في البلاغة العربية –علم البيان-، حسن البنداري، مكتبة الأنجلو المصرية، 1989م، القاهرة، ص113.
[2] الكشاف، الزمخشري، 5/ 489. والإبداع البياني في القرآن العظيم، محمد علي الصابوني، ص301.
[3] ينظر: في البلاغة العربية –علم البيان-، حسن البنداري، ص114.

● **قال تعالى:** ﴿ وَفُرُشٍ مَّرۡفُوعَةٍ ﴿٣٤﴾ ﴾**الواقعة/ 34.**

" الفُرش: جمع فِراش بكسر الفاء، وهو ما يُفرش.

ومرفوعة: وصفٌ ل(فرش) أي مرفوعة على الأسِرَّة: أي ليست مفروشة في الأرض، ويجوز أن يراد بالفرش الأسرّة من تسمية الشيء باسم ما يحلّ فيه".[1]

وجاء في "البرهان في علوم القرآن": "فُرش أي: نساؤه".[2]

وهو ما نقله الزمخشري في الكشّاف ، قال:" فُرش: جمع فراش، وقيل هي: النّساء؛ لأن المرأة يُكنّى عنها بالفراش مرفوعة على الأرائك".[3]

وَفُرُشٍ مَّرۡفُوعَةٍ

إطلاق المحلّ (النّساء أو الأسرّة) ← العلاقة الحجاجية: المحلية ← إرادة الحال (وصفٌ للفُرش)

● **قال تعالى:** ﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرۡيَةٍ عَتَتۡ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِۦ فَحَاسَبۡنَـٰهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَّبۡنَـٰهَا عَذَابًا نُّكۡرًا ﴿٨﴾ ﴾**الطلاق/8.**

أي: "كثير من أهل قرية".[4]

فالمراد: أهل القرية، من باب تسمية الحال باسم المحلّ.[5]

وَكَأَيِّن مِّن قَرۡيَةٍ

إطلاق المحلّ (القرية) ← العلاقة الحجاجية: المحلية ← إرادة الحال (كثير من أهل القرية)

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 27/ 300.
[2] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 281/2.
[3] الكشّاف، الزمخشري، 27/6.
[4] روح المعاني، الألوسي، 140/28.
[5] الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، محمد حسن سلامة، ص359.

● **قال تعالى:** ﴿ يُرۡسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيۡكُم مِّدۡرَارًا ﴿١١﴾ ﴾ **نوح/11.**

أي: "كثير الدّر ورأى السيلان والسماء والسحاب أو المطر".[1]

فالمراد بالسماء المطر؛ لأن المطر ينزل من جهة السّماء، ففي الآية مجاز مرسل أُطلق المحلّ على الحال، وعلاقته المحليّة، ومعنى الآية: إذا رجعتم إلى الله أغدق عليكم أبواب الرّزق، فأنزل عليكم المطر بكثرة ووفرة فأخرج لكم به الزّرع.[2]

● **قال تعالى:** ﴿ فَلۡيَدۡعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾ ﴾ **العلق/17.**

جاء في تفسير الطبري: "فليدع أبو جهل أهل مجلسه، وأنصاره من عشيرته وقومه، والنادي هو المجلس".[3]

فَلۡيَدۡعُ نَادِيَهُۥ

إطلاق المحلّ (المجلس أو النادي) ← العلاقة الحجاجية: المحلية ← إرادة الحال: أهل المجلس

5- اعتبـــار مـا كـان:

● **قال تعالى:** ﴿ قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ فَٱعۡتَرَفۡنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلۡ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ ﴿١١﴾ ﴾ **غافر/11.**

في الآية مجاز مرسل؛ لأن المراد بالميتتين الاثنتين خلقهم أمواتا أولا ثم إمامتهم عند انقضاء آجالهم ثانيا، والمراد بالإحياء من الإحياءة الأولى، وإحياءة البعث، ففي تسمية خلقهم أمواتا إماتة مجاز مرسل لأنه باعتبار ما كان.[4]

[1] روح المعاني، الألوسي، 73/29.
[2] الإبداع البياني في القرآن العظيم، محمد علي الصابوني، ص373.
[3] تفسير الطبري، الطبري، 536/20.
[4] المصدر نفسه، 290/20. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 335/18. الكشاف، الزمخشري، 334/5.

قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ

اعتبار ما كان (أمواتا ثم أحياء) ← العلاقة الحجاجية: اعتبار ما كان → اعتبار ما سيكون (أحياء ثم أمواتا)

ومن الشواهد الشعرية، قول الشاعر:

لا أَركبُ البَحرَ إنِّي أَخافُ مِنهُ المَعاطِبَ

طِينٌ أنا وهو مَاءٌ والطِّينُ فِي المَاءِ ذَائِب

فكلمة (الطّين) مجاز مرسل؛ لأنه جسم آدميّ، والعلاقة اعتبار ما كان؛ لأن أصل الإنسان الطين حيث خلق منه.[1]

6- باعتبـــــار مـــا سيكون:

● **قال تعالى:** ﴿ رَبِّ هَبۡ لِي مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠٠﴾ فَبَشَّرۡنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٖ ﴿١٠١﴾ ﴾ **الصّافات/** .100.101

وقوله عز وجل:﴿فَأَوۡجَسَ مِنۡهُمۡ خِيفَةٗۖ قَالُواْ لَا تَخَفۡۖ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٖ ﴿٢٨﴾ ﴾ **الذّاريات/28.**

حيث وصف الغلام بصفتيْ الحِلم والعِلم، حين مولده، وهو لا يكون كذلك إلا بعد حين، ووراء المجاز في الآيتين طمأنة إبراهيم عليه السلام بأن الغلام سيبلغ مبلغ الرّجال، وأنه سيُؤتى الحكمة ويكون حليمًا عليمًا.[2]

[1] ينظر: في البلاغة العربية –علم البيان، حسن البنداري، ص114.
[2] تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، درا الفكر، ط1، 1981م، 151/26. والكشاف، الزمخشري، 220/5.

- **قوله تعالى:**﴿ إِنَّكَ إِن تَذَرۡهُمۡ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرٗا كَفَّارًا ﴿٢٧﴾ ﴾ **نوح/27.**

في الآية مجاز مرسل علاقته باعتبار ما سيكون، أي يلدوا أولادًا مآلهم ومصيرهم أن يصبحوا فجّارا كفّارا عند بلوغهم.[1]

قال الفخر الرازي:" فإن قيل: كيف عرف نوح ذلك؟ فالجواب أنه عرف ذلك بالاستقراء، فإنه لبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما، فعرف طباعهم وجرّبهم، وكان الرجل ينطلق بابنه إلى نوح –عليه السلام– فيقول له: يا بنيّ احذر هذا فإنه كذّاب، وإن أبي أوصاني بمثل هذه الوصيّة، فيموت الكبير وينشأ الصغير على ذلك، لذلك حكم عليهم أنهم سيصيرون كفّارا فجّارا".[2]

- **في قوله تعالى:**﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ رَبَّهُمۡ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ زُمَرًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَا سَلَٰمٌ عَلَيۡكُمۡ طِبۡتُمۡ فَٱدۡخُلُوهَا خَٰلِدِينَ ﴿٧٣﴾ ﴾ **الزّمر/73.**

أي:" ادخلوها مقدرين الخلود فيها، فإن من دخل مدخلا كريما مقدّرا ألاّ يخرج منه أبدا، كان ذلك أتمّ لسروره ونعيمه، ولو توهّم انقطاعه لتنغصّ عليه النّعيم الناجز مما يتوهمه من الانقطاع اللاحق".[3]

7– إطلاق اسم الجزء على الكلّ:

نماذجه في الرّبع الأخير من القرآن الكريم على كثرتها، منها:

- **قوله تعالى:**﴿ وَجَعَلَهَا كَلِمَةَۢ بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾**الزّخرف/28.**

المراد بالكلمة هنا كلمة التوحيد وهي "لا إله إلاّ الله"، ففي الآية مجاز مرسل أطلق الجزء وهي (الكلمة) وأراد الكلّ وهي كلمة التوحيد الخالص.[4]

---

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 214/29. الكشاف، الزمخشري، 219/6. والبرهان في علوم القرآن، الزركشي، 278/2.
[2] مفاتيح الغيب، الرازي، 146/30.
[3] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 280/2.
[4] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 194/25. والإبداع البياني في القرآن، محمد علي الصابوني، ص296. والإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، محمد حسن سلامة، ص295.

وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً

إطلاق الجزء (الكلمة) ← العلاقة الحجاجية: الجزئية ← إرادة الكلّ (كلمة التوحيد)

- **قال تعالى:**﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَنصُرُواْ ٱللَّهَ يَنصُرۡكُمۡ وَيُثَبِّتۡ أَقۡدَامَكُمۡ ۝٧﴾ **محمد/07.**

قال ابن عاشور:" تثبيت الأقدام: تمثيلٌ لليقين وعدم الوهن بحالة من ثبتت قدمه في الأرض فلم يَزل، فإن الزّلل وَهَنٌ يُسقط صاحبه، ولذلك يُمثّل الانهزام والخيبة والخطأ بزلل القدم".[1]

وأكّد هذا النّص "بتكرار معنى الفعل وهو تثبيت الأقدام ورسوخها في مواطن القتال ومواضع الحرب، مما يؤدي إلى النّصرة؛ أي أن الله يقابل مجرد الأخذ بأسباب النّصر ومؤازرة دين الله ونصرة رسوله، بنصرٍ جازمٍ محقّق من قبله تعالى للمؤمنين".[2]

ففي الآية ،إذن، مجاز مرسل علاقته الجزئية بمعنى: يثبّتكم، وعبّر بالأقدام لأن الثّبات والزّلل يظهران فيها.

- **قوله تعالى:**﴿ كُلُّ مَنۡ عَلَيۡهَا فَانٖ ۝٢٦ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَـٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ۝٢٧﴾ **الرّحمن/26،27.**

"وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَـٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ"

معنى ظاهر — معنى ضمنيّ

إطلاق الجزء (الوجه) ← العلاقة الحجاجية: الجزئية ← إرادة الكلّ (ذات الله)

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 85/26. البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 280/2.
[2] التفسير البلاغي الميسّر، عبد القادر حسين، دار غريب للطباعة والنشر، دط، القاهرة، د ت، 56،55/26.

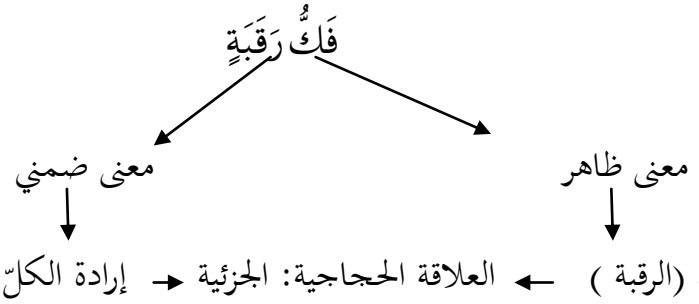
أطلق الوجه وأراد به ذات الله جلّ وعلا، والمعنى: كل من على وجه الأرض يموت ويبقى الحيّ القيّوم، وهذا المجاز مشهور عند العرب يقولون: أرسل الأمير عيونه بمعنى: أرسل الرّجال يأتونه بالأخبار.[1]

قال ابن كثير:" عبّر بالوجه عن الذّات ومثل هذه الآية قوله تعالى:﴿ وَلَا تَدۡعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ لَهُ ٱلۡحُكۡمُ وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٨٨﴾ ﴾ **القصص/88**.

أي: إلا الله، فهو إخبار بأنه هو الحي الدائم الباقي الذي تموت الخلائق ولا يموت".[2]

- **قوله تعالى:**﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ ﴾ **البلد/13/12**.

فالمراد بالرقبة: العبد أو الأَمَة من الرّقيق، أطلق الجزء وأراد الكلّ، وإيثار التعبير بهذا الجزء (الرقبة) في مثل هذا المقام، مقام الحثّ على تحرير الرّقيق وإنقاذهم من ذلّ العبودية هو الملائم لأنه يشير إلى موضع وضع الأغلال وهو الرّقاب.[3] وهذا مكمن القيمة الحجاجية لتوظيف المجاز في الآية.



- **قوله تعالى:** ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرۡكَعُواْ لَا يَرۡكَعُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾ **المرسلات/48**.

فقد عبّر عن الصلاة بالقيام والرّكوع، وتلك أجزاء من الصلاة وركن من أركانها.

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 252/27. والجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 131/20.
[2] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 320/13.
[3] الكشاف، الزمخشري، 58/6. ومن بلاغة النّظم القرآني، بسيوني عبد الفتاح فيود، ص291.

وكذلك في قوله تعالى:﴿ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ۩ ﴿١٩﴾ ﴾ **العلق/19**.

إذ عبّر عن الصلاة بالسّجود، فكل جزء في الآيتين عبّر به عن الصلاة مهمٌّ في موضعه، وكأن معناه هو المراد تحقيقه.[1]

كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب

إطلاق الجزء (السّجود) ← العلاقة الحجاجية: الجزئية → إرادة الكلّ (الصلاة)

- **قوله تعالى:**﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ **القيامة/22،23**.

أطلق الوجوه وأراد بها أصحابها المؤمنون.[2] "فالوجه المراد به جميع ما تقع به المواجهة لا الوجه وحده. وقد اختلف في تأويل "الوجه" الذي جاء مضافًا إلى الله في مواضع من القرآن، فنقل ابن عطية عن الحذاق أنه راجع إلى الوجود، والعبارة عنه بالوجه مجاز؛ إذ هو أظهر الأعضاء في المشاهدة وأجلّها قدراً، وقيل –وهو الصواب– هي صفة ثابتة بالسّمع، زائدة على ما توجبه العقول من صفات الله تعالى ".[3]

وهو ما أشار إليه الله تعالى في موضع آخر، يقول: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ﴿٣٨﴾ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ﴿٣٩﴾﴾ **عبس/38،39**. ففي الآية مجاز مرسل أطلق الوجوه وأراد بها أصحابها؛ أي أصحاب تلك الوجوه.[4]

وكذلك قوله في موضع آخر:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ ﴿٢﴾ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ ﴿٣﴾ ﴾**الغاشية /2،3** .

قال الزركشي:"يريد الأجساد؛ لأن العمل والنَّصَب من صفاتها، وأما قوله:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ

[1] البرهان في علوم القرآن، الزّركشي، 265/2.
[2] الكشاف، الزمخشري، 270/6.
[3] البرهان في علوم القرآن،، الزركشي، 264/2.
[4] الكشاف، الزمخشري، 319/6. والإبداع البياني في القرآن العظيم، محمد علي الصابوني، ص395.

﴿ ﴾ **الغاشية**/8، فيجوز أن يكون من هذا؛ عبّر بالوجوه عن الرّجال، ويجوز أن يكون من وصف البعض بصفة الكلّ لأن التنعّم منسوب إلى جميع الأجساد".[1]

ومن الشّواهد الشّعرية لهذا النوع من علاقات المجاز المرسل قول الشاعر:

كَم بَعَثْنَا الجَيْشَ جَرَّا رًا وَ أَرْسَلْنَا العُيُونا

فليس المراد حقيقةً العيون، بقرينة (أرسلنا)، لاستحالة إرسال العيون وحدها، وإذًا فقد عبّر بالعيون عن (الجواسيس) مجازا مرسلا علاقته الجزئية، لأن العين جزء من الجاسوس،[2] ومن ذلك إطلاق القافية على القصيدة في قول معن بن أوس المزني في ابن أخته:

أُعَلِّمُهُ الرِّمايَةَ كُلَّ يَومٍ فَلَمَّا اشتَدَّ سَاعِدُهُ رَمَانِي

وَ كَم عَلَّمتُهُ نَظْمَ القَوافِي فَلَمّا قَال قَافِيةً هَجَانِي

فقد ذكر لفظ (القافية) وهو يريد (القصيدة) ، والقافية جزء منها، فأطلق الجزء وأراد الكلّ.[3]

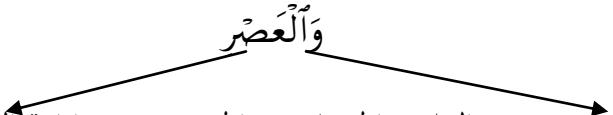
- **قوله تعالى:** ﴿ وَٱلۡعَصۡرِ ۝١ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ۝٢ ﴾**العصر/ 1،2.**

جاءت لفظة (العصر) معرفة باللام وهو تعريف العهد الذّهني؛ أي: كل عصر.[4]

فالمراد بالعصر: الوقت والزمان، ولا يراد به وقت العصر الذي يعقبه المغرب.[5]

جاء في التفسير الكبير:"العصر هو الدّهر".[6]

[1] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 264/2.
[2] ينظر: في البلاغة العربية، حسن البنداري، ص112.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص112.
[4] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 530/30.
[5] الكشاف، الزمخشري، 427/6.
[6] مفاتيح الغيب، الرازي، 612/20.

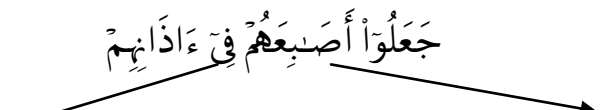


8- إطلاق اسم الكلّ على الجزء

● **قوله تعالى:** ﴿ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوۡتُهُمۡ لِتَغۡفِرَ لَهُمۡ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ وَٱسۡتَغۡشَوۡاْ ثِيَابَهُمۡ وَأَصَرُّواْ وَٱسۡتَكۡبَرُواْ ٱسۡتِكۡبَارٗا ۝٧ ﴾**نوح/ 7.**

جاء في تفسير ابن عاشور:" أطلق اسم الأصابع على الأنامل على وجه المجاز المرسل بعلاقة البعضية، فإن الذي يُجعل في الأذن الأنملة لا الأصبع كلّه، فعبّر عن الأنامل بالأصابع للمبالغة في إرادة سدّ المسامع بحيث لو أمكن لأدخلوا الأصابع كلّها".[1]

فالمراد: رؤوس الأصابع، فهو إطلاق الكلّ وإرادة الجزء.[2]



● **قوله تعالى:** ﴿ وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡۖ وَإِن يَقُولُواْ تَسۡمَعۡ لِقَوۡلِهِمۡۖ كَأَنَّهُمۡ خُشُبٞ مُّسَنَّدَةٞۖ يَحۡسَبُونَ كُلَّ صَيۡحَةٍ عَلَيۡهِمۡۚ هُمُ ٱلۡعَدُوُّ فَٱحۡذَرۡهُمۡۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ ۝٤ ﴾ **المنافقون/4.**

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 195/29.
[2] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 262/2. والإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، محمد حسن سلامة، ص371.

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ

إطلاق الكلّ (الأجسام) ← العلاقة الحجاجية: الكلّية ← إرادة الجزء (الوجوه)

فالمراد: وجوههم؛ لأنهم لم يَرَ جُملتهم.[1]

9- إطلاق اسم الخاص وإرادة العام

- **قوله تعالى:**﴿ ۞ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ وَإِن يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ ۖ كَأَنَّهُمْ خُشُبٌ مُّسَنَّدَةٌ ۖ يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ ۚ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ ۚ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۖ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٤﴾ ﴾ **المنافقون/4**.

أي: الأعداء.[2]

فالآية تصفهم "بالجُبن والخَوَر.قال مقاتل والسُّدِّيُّ: أي: إذا نادى منادٍ في العسكر –إن انفلتت دابة، أو أُنشدت ضالّة- ظنّوا أنهم المرادون، لما في قلوبهم من الرّعب {...}وفي قوله تعالى "فاحذرهم" وجهان: أحدهما: فاحذر أن تثق بقولهم، أو تميل إلى كلامهم. والثاني: فاحذر مُمايلتهم لأعدائك، وتخذيلهم لأصحابك".[3]

- **قوله تعالى:** ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرَتْ ﴿١٤﴾ ﴾**التكوير/14**.

أي: كلّ نفس.[4]

[1] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 263/2.
[2] الكشاف، الزمخشري، 125/6.
[3] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 502،501/20.
[4] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 271/2.

10- إطلاق اسم العام وإرادة الخاص

- **قال تعالى:**﴿ تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرۡنَ مِن فَوۡقِهِنَّۚ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِۗ أَلَآ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ٥ ﴾ **الشورى/5.**

أي للمؤمنين، بدليل قوله تعالى في موضع آخر:﴿ ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِمۡ عَذَابَ ٱلۡجَحِيمِ ٧ ﴾ **المؤمن/7.**[1]

وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن فِي ٱلۡأَرۡضِ

إطلاق العام (جميع من في الأرض) ← العلاقة الحجاجية: العموم → إرادة الخاص (المؤمنون)

فأطلقت لفظة (لمن في الأرض) على العموم وأريد منها (المؤمنين) بصفة خاصة.

- **قوله تعالى:**﴿ مَا تَذَرُ مِن شَيۡءٍ أَتَتۡ عَلَيۡهِ إِلَّا جَعَلَتۡهُ كَٱلرَّمِيمِ ٤٢ ﴾**الذّاريات/42.**

أي: شيء يحكم عليه بالذهاب، بدليل قوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا فَأَصۡبَحُواْ لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمۡۚ كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡمُجۡرِمِينَ ٢٥ ﴾**الأحقاف/25.**[2]

[1] المصدر نفسه، 271/2.
[2] البرهان في علوم القرآن، الزركشي،272/2.

11- إطلاق اسم الجمع وإرادة المثنى

- **قوله تعالى:**﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيۡهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ٤ ﴾**التحريم/4**.

فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَا

إطلاق الجمع (القلوب) ← العلاقة الحجاجية: إضافة المثنى إلى الجمع ← إرادة المثنى (قلوبكما)

أطلق اسم القلوب على القلبين.[1]

12- مجاز بالحذف/ النقصان

- **قوله تعالى:** ﴿ كَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَبۡلِهِم مِّن قَرۡنٖ فَنَادَواْ وَّلَاتَ حِينَ مَنَاصٖ ٣ ﴾**ص/3**.

القرن: مائة عام وهو زمان لا يُهلك، والمراد إهلاك أهله، ففي الآية مجاز حذف؛ حذف المضاف وأقيم المضاف إليه محله.[2]

جاء في روح المعاني:" (كَمۡ أَهۡلَكۡنَا مِن قَبۡلِهِم مِّن قَرۡنٖ): وعيدٌ لهم على كفرهم واستكبارهم ببيان ما أصاب أضرابهم.

و(كم): مفعول (أهلكنا)، و(من قرن) تمييز. والمعنى: قرنًا كثيرا أهلكنا من القرون الخالية".[3]

- **قوله تعالى:**﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ فَوَيۡلٞ لِّلۡقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ٢٢ ﴾**الزّمر/22**

[1] المصدر نفسه، 273/2.
[2] الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، 126/18. والإبداع البياني في القرآن الكريم، الصابوني، ص278.
[3] روح المعاني، الألوسي، 163/23.

في الآية مجاز بالحذف حُذف جوابه، وتقديره: "كمن هو أعمى القلب، مطموس نور البصيرة، ودلّ على هذا المحذوف ما بعده، وهو قوله تعالى:﴿ فَوَيۡلٞ لِّلۡقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ﴾ وهم الذين لم يشرح الله صدورهم للإسلام فكانت قلوبهم قساوة فُطروا عليها فلا تسلك دعوة الخير إلى قلوبهم.

واستعيرت (على) استعارة تبعية أو تمثيلية للتمكّن من النور".[1]

13- مجاز بالزيادة

- **قوله تعالى:** ﴿ فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗاۖ يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١ ﴾**الشورى/ 11.**

جاء في التحرير والتنوير:" (ليس كمثله شيء) أقحمت كاف التشبيه على (مثل) وهي بمعناه؛ لأن معنى المِثل هو الشبيه، فتعيّن أن الكاف مفيدة تأكيدا لمعنى المِثل، وهو من التأكيد اللفظي باللفظ المراد من غير جنسه".[2]

وقد "ذكره الأصوليون، وللنحويين فيها قولان: أحدهما: أن "مثل" زائدة والتقدير: ليس كهو شيء.

والثاني: وهو المشهور: أن الكاف هي الزائدة وأن "مثل" خبر(ليس)، ولا خفاء أن القول بزيادة الحرف أسهل من القول بزيادة الاسم".[3]

14- إطلاق اسم الضدين على الآخر

- **قوله تعالى:** ﴿ هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ ٦٠ ﴾**الرحمن/ 60.**

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 381/23. تفسير ابن كثير، 122/12. الكشاف، الزمخشري، 299/5.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 46/25.
[3] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 275/2.

جاء في الكشاف:" (هل جزاء الإحسان) في العمل (إلا الإحسان) في الثواب".[1]

سمي الأول إحسانا لأنه مقابل لجزائه وهو الإحسان، والأول طاعة، كأن قال: هل جزاء الطاعة إلا الثواب.[2]

هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ

فعل الشرط(هل جزاء الإحسان)← العلاقة الحجاجية: الضدية←جواب الشرط(إلا الإحسان)

15- إطلاق صيغة مقام أخرى

وله صور منها:

فاعل بمعنى مفعول كقوله تعالى:﴿ فَأَخَذۡنَٰهُ وَجُنُودَهُۥ فَنَبَذۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡيَمِّۖ وَهُوَ مُلِيمٞ ﴿٤٠﴾ ﴾ **الذّاريات/40.**

بمعنى: "الذي يجعل غيره لائما عليه، أي: وهو مذنب ذنبًا يلومه الله عليه".[3]

جاء في الكشاف:" مُليم: آتٍ بما يُلام عليه من كفره وعناده".[4]

ومنه أيضا قوله تعالى: ﴿ فَهُوَ فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ ﴿٧﴾ ﴾**القارعة/7.**

وصف الحياة بأنها "راضية مجاز عقلي؛ لأن الراضي صاحبها راضٍ بها، فوصفت به العيشة لأنها سبب الرّضى أو زمان الرّضى".[5]

[1] الكشاف، الزمخشري، 18/6.
[2] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 283/2.
[3] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 10/27.
[4] الكشاف، الزمخشري، 617/5. وتفسير ابن كثير، 220/13.
[5] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 514/30.

ومنه مجيء المصدر على فعول:

كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءٗ وَلَا شُكُورٗا ۝٩ ﴾ **الإنسان/9.**

(لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءٗ وَلَا شُكُورٗا): "الشُّكور: مصدر بوزن الفُعُول كالقعود والجلوس، وإنما اعتبر بوزن الفُعول الذي هو مصدر (فَعل) اللازم؛ لأن فعل الشّكور لا يتعدى للمشكور بنفسه غالبا بل باللام، يقال: شكرت لك".[1]

فالمراد في الآية ليس الجمع هنا، بل المراد: لا نريد منكم شكرا أصلا.[2]

ومنها إقامة الفاعل مقام المصدر:

كقوله تعالى: ﴿ لَيۡسَ لِوَقۡعَتِهَا كَاذِبَةٌ ۝٢ ﴾**الواقعة/2.**

أي: تكذيب.

كاذبة:" يجوز أن يكون اسم فاعل من (كذب) المجرد، جرى على التّأنيث للدلالة على أنه وصف لمحذوف مؤنث اللفظ، وتقديره هنا (نفس) أي: تنتفي كل نفس كاذبة.

ويجوز أن يكون من (كذَب) المتعدي مثل الذي في قولهم: كذَبَت فلانًا نفسه، أي: حدّثته نفسه، وإطلاق وصف الكذب في جميع هذا استعارة؛ بتشبيه السّبب للفعل غير المثمر بالمخبر بحديث كذب".[3]

ومنها إقامة المفعول مقام المصدر:

كقوله تعالى:﴿ بِأَييِّكُمُ ٱلۡمَفۡتُونُ ۝٦ ﴾**القلم/6.**

[1] المصدر السابق، 385/29،386.
[2] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 285/2.
[3] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 282/27.

أي: الفتنة. و"المفتون: اسم مفعول، وهو الذي أصابته الفتنة، ويجوز أن يكون (المفتون) مصدرًا على وزن المعقول بمعنى العقل، والمجلود بمعنى الجَلْد، والميسور لليسر...".[1]

ومنها مجيء المصدر بمعنى المفعول:

كقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ مَبۡلَغُهُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱهۡتَدَىٰ ﴿٣٠﴾ ﴾ **النّجم/30.**

أي: من العلوم.[2]

ومنه فعيل بمعنى الجمع:

كقوله تعالى: ﴿ إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدۡ صَغَتۡ قُلُوبُكُمَاۖ وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيۡهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ ظَهِيرٌ ﴿٤﴾ ﴾ **التحريم/4.**

"ظهير: فوجٌ مظاهر له، كأنهم يد واحدة على من يعاديه، وقرئ: تظاهرا، وتتظاهرا وتظاهرا".[3]

16- إضافة الفعل إلى ما ليس له في الحقيقة

- **قوله تعالى:** ﴿ وَلِمَنۡ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴿٤٦﴾ ﴾ **الرّحمن/46.**

أي: مقامه بين يديّ.[4]

- **قوله تعالى:** ﴿ فَكَيۡفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرۡتُمۡ يَوۡمٗا يَجۡعَلُ ٱلۡوِلۡدَٰنَ شِيبًا ﴿١٧﴾ ﴾ **المزمل/17.**

[1] المصدر نفسه، 29/66،67.
[2] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 2/288.
[3] الكشاف، الزمخشري، 6/159.
[4] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 2/292.

نسب الفعل إلى الظرف لوقوعه فيه، ويحتمل معناه: يجعل هَوْله.[1]

ومعنى الآية: أنه لما كان يوم القيامة تملؤه أحداث مرعبة تملأ النّفس هولاً يتسبّب عنها لشدّتها الشيب، وكان هذا اليوم ظرفا لتلك الأحداث صحّ أن يُسند الشّيب إليه، وقد أجاز ذلك شدّة الارتباط بين الأحداث وظرفها.[2]

إن اعتماد المجاز يتيح للمخاطب مُتَّسعًا في تصريف الكلام إلى وجهة تخييلية في سبيل إيقاع الأثر النّفسيّ في القارئ أو المتلقي، وهذه الصور –من المجاز اللغوي التي أتت عليها الدّراسة– الملاحظ أنها تحرّر العبارة من حدود الدّلالة والوضع اللغوي الضّيق، ليكون وقعها على متلقيها أبلغ؛ فإضفاء صفة بشرية على اسم جامد يباغت القارئ ويقنعه، وبذلك يوسّع اللغة ويُبعد عنها النّمطية والقولبة فيما يبدو بين الاتساع في اللغة والفعالية الحجاجية تفاعلية.[3]

إن الصور من هذا النوع –المجازي– تتّخذ وظيفة حجاجية أكثر من غيرها، وفي جانبها الحجاجي يجب ألاّ تُفهم هذه الوظيفة فقط في معناها الاستدلالي العقلي المحض، بل تؤخذ بعين الاعتبار الوظيفة النّفسية؛ أي ذلك الأثر الذي يتركه المجاز بمعناه الواسع في النّفس فيجعل المخاطِب منخرطًا في ما يدّعيه الخطاب المجازي من دعوى.[4]

وعليه فإن التّصوير في الخطاب القرآني هو بمثابة آلية حجاجية تحضر فيه بكثافة انسجامًا مع خصوصية أهله، أهل البلاغة والبيان.

إضافة إلى الأقسام الكثيرة والعلاقات المتعددة للمجاز اللغوي، هناك ،أيضا، صور في الرّبع الأخير من القرآن الكريم للقسم الثاني من أقسام المجاز وهو المجاز العقلي، وقد جعله البلاغيون في

[1] المصدر السابق، 257/2،292.
[2] ينظر: من بلاغة القرآن، أحمد بدوي، نهضة مصر للطباعة والتوزيع، القاهرة، 2005م، ص171.
[3] ينظر: آليات الحجاج القرآني، عبد الجليل العشراوي، ص317.
[4] ينظر: المرجع نفسه، ص326.

إسناد الفعل أو ما يشبهه إلى غير فاعله الأصيل لملابسته له، وحكمة هذا الإسناد قيامُ ما أُسند إليه الفعل بدور رئيسي في الجملة، وقد يكون هو الرّكن الذي لا يتم العمل بدونه.[1]

من شواهد المجاز العقلي في الرّبع الأخير من القرآن الكريم ما يلي:

- **قوله تعالى:** ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ لِتَسۡكُنُواْ فِيهِ وَٱلنَّهَارَ مُبۡصِرًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشۡكُرُونَ ﴿٦١﴾ ﴾**غافر/61**.

من المعلوم أن النهار ليس له عينان يبصر بهما، لأنه ليس بذي روحٍ يُبصر الأشياء، وإنما لإشراقه وضيائه يُبصر النّاس فيه الأشياء، ففي الآية مجاز عقلي وهو من إسناد الشيء إلى زمانه؛ لأن النهار زمان للإبصار، بمعنى جُعل النهار مضيئاً لتبصروا فيه مصالحكم، ومن باب إطلاق اسم الفاعل وإرادة اسم المفعول؛ أي تُبصر فيه الأشياء، وتُرى فيه جميع الأمور.[2]

وَٱلنَّهَارَ مُبۡصِرًا

إطلاق اسم الفاعل (مبصرا) ← العلاقة الحجاجية: الفاعلية → إرادة اسم المفعول (ما تُبصر فيه الأشياء)

ومن المجاز العقلي الإسناد إلى الجنس والفاعل –على الحقيقة– أحد أفراده كما في **قوله تعالى:**

﴿ فَنَادَوۡاْ صَاحِبَهُمۡ فَتَعَاطَىٰ فَعَقَرَ ﴿٢٩﴾ ﴾**القمر/29**.

فهم يقولون:" بنو فلانٍ قتلوا فلانًا، والقاتل أحدهم، وإسناد الفعل إلى الجنس كله وهو لأحد أفراده ينبئ بأنه قد تمّ بعلمهم، ووقع برضاهم".[3]

[1] ينظر: أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، ص287.
[2] ينظر: الإبداع البياني في القرآن العظيم، محمد علي الصابوني، ص285.
[3] ينظر: الكشاف، الزمخشري، 660/5،661.

والتعاطي: "يُطلق ويُراد به الإقدام على الفعل العظيم والتحقيق هو أن الفعل العظيم يقدم كلّ أحدٍ فيه صاحبه ويبرئ نفسه منه، فمن يقبله ويُقدم عليه يقال تعاطاه، كأنه كان فيه تدافعٌ فأخذه هو بعد التّدافع".[1]

- **قوله تعالى:**﴿ إِذَا وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ ۝١ لَيۡسَ لِوَقۡعَتِهَا كَاذِبَةٌ ۝٢ خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ ۝٣ ﴾ **الواقعة/1–3.**

الواقعة: اسم من أسماء القيامة؛ سميت واقعة لتحقق وقوعها، وفي قوله:﴿ خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ ﴾ مجاز عقلي؛" لأن القيامة لا تخفض ولا ترفع، إنما الخافض والرّافع هو رب العزة والجلال، أي يخفض الله فيها أقواما إلى أسفل السّافلين، ويرفع فيها أقواما إلى أعلى عليين، فنسبة (الخفض) إليها مجاز عقلي، كقول العرب: أنبت الرّبيع الزّرع، والمنبت هو الله تعالى لا الرّبيع".[2]

ومن المجاز العقلي ما يدل عليه الإسناد إلى الزمان من المبالغة في وقوع الأحداث، فكأن الزمان يشارك في صنعها وإحداثها.

تأمل **قوله تعالى:** ﴿ فَكَيۡفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرۡتُمۡ يَوۡمٗا يَجۡعَلُ ٱلۡوِلۡدَٰنَ شِيبٗا ۝١٧ ﴾**المزمل/17.**

إن إسناد الجعل إلى اليوم (ظرف زمان) ينبئ بشدّة الأهوال التي تشيب الولدان.[3]

- **قوله تعالى:**﴿ فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٖ دَافِقٖ ۝٦ ﴾**الطارق/5،6.**

[1] مفاتيح الغيب، الرازي، 55/29.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 281/27.والكشاف، الزمخشري، 20/6. والإبداع البياني في القرآن العظيم، الصابوني،ص333.
[3] بين المكنية والتبعية والمجاز العقلي، بسيوني عبد الفتاح، مؤسسة المختار، ط1، القاهرة، 2010م،ص 58.

أُسند اسم الفاعل (دافق) إلى الماء والماء ليس فاعلاً للدّفق بل مفعولاً، فالفاعل الحقيقي للدّفق هو صاحب الماء، وبين الدّفق والماء ملابسة هي وقوع الدّفق عليه، كما أن بين الماء وصاحبه ملابسة هي تعلّق الدّفق بكل منهما.[1]

ووراء التّجوّز في الآية الكريمة بإسناد اسم الفاعل (دافق) إلى مفعوله (الماء) دلالة على سرعة اندفاع الماء وشدّة تدفقّه، وأن صاحبه لم يعد بوسعه التّحكم فيه والسّيطرة عليه بعدما أخذ في التدفق، وهذا ينبئ برجوع الخلق لله وحده، ويؤذن بعجز الإنسان وضعفه، فالله وحده خالق المنى، ومخرجه من الإنسان، ودليله قوله تعالى في موضع آخر:﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾**الواقعة**/58،59.[2]

ومن المجاز العقلي أيضا قوله تعالى:﴿ إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ﴿١﴾ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢﴾ ﴾**الزلزلة**/1،2.

أُسند الإخراج إلى (الأرض) وهي مكانه، والذي يُخرج منها أثقالها هو الله تعالى، وكل من المسند (أخرج) والمسند إليه (الأرض) مستعمل في معناه الحقيقي.

وفي هذا الإسناد تخييل محرّك ومثيرٌ، فأنت ترى الأرض فاعلة جاهدة تخرج أثقالها، وهذه الإضافة في قوله (أثقالها) تُشعر بأنها أثقال هائلة جِسام من حيث كانت أثقال هذا الكوكب الهائل الضّخم الذي حمل الجبال والبحار،... والمقام مقامُ ذِكر السّاعة وما فيها من هول وفزع، وتَصوُّر الأرض وهي جاهدة تخرج الأثقال في هذا الوقت الفزع واقعٌ أحسن موقع، ثم فيه إشارة إلى أنها لا تُبقي في باطنها شيئا؛ لأنها تقذف بنفسها كلّ ما انطوى في طيّاتها.[3]

[1] ينظر: المرجع السابق، ص58.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص59.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص88.

فتوظيف المجاز العقلي في الآية يدل على حركة الأرض واضطرابها؛ "لأن هذا أدخل في التّهويل كأنه تعالى يقول: إن الجماد يضطرب لأوائل القيامة، أَمَا آن لك أن تضطرب وتتيقظ من غفلتك".[1]

- **قوله تعالى:** ﴿ إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا ۝١٠ ﴾**الإنسان/10**.

أُسند العبوس إلى اليوم من باب إسناد الشيء إلى زمانه، كنهاره صائم.[2]

إِنَّا نَخَافُ مِن رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا

اليوم ⟵ العلاقة الحجاجية: إسناد الشيء إلى زمانه ⟶ العبوس

- **قوله تعالى:**﴿ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧ ﴾ **القارعة/7**.

العيشة: المراد بها صاحبها، ففي الآية مجاز عقلي، والمعنى: هو في عيشة هنيئة سعيدة يرضى عنها صاحبها.[3]

ففي الآية أُسند اسم الفاعل (راضية) إلى (عيشة)، والعيشة مرضية لا راضية، فأسند (الرضا) إلى (العيشة) لتلبسه بها من حيث وقوعه عليه، وتلبّسها بصاحبها من حيث تعلّق (الرضا) بكل منهما.

ويدل هذا التجوّز على عِظم النّعيم الذي أعدّه الله للمؤمنين في الجنّة، كما يُشعر بكمال الرضا والألفة، فالمؤمن يألفُ عيشته وهي تألفه، وما بُني على الرّضا والألفة والمحبة فإنه يدوم ويبقى.[4]

الملاحظ على الأمثلة السابقة –للمجاز العقلي– أن القصد فيها إلى الإسناد والإشادة بقوة الملابسات (الفاعلية، المفعولية، إسناد الفعل إلى الجنس، الإسناد إلى الزمن،...) لا إلى تصويرها

[1] مفاتيح الغيب، الرازي، 58/32.
[2] الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، محمد حسن سلامة، ص383.
[3] المرجع نفسه، ص429.
[4] بين المكنية والتبعية والمجاز العقلي، بسيوني عبد الفتاح فيود، ص74.

وتشبيهها، لذلك وجب على الباحث في موضوع المجاز العقلي أن يقف على المغزى الذي يتّجه إليه المجاز في الجملة، ويعرف مواضع الاهتمام فيها وجِهة التّركيز، عندئذ يتسنى له تحديد نوع المجاز والحكم عليه بأنه مجاز عقلي حتى لا يلتبس مع الأساليب البيانية الأخرى (خاصة الاستعارة التبعية والمكنية).

خلاصة القول بعد هذا العرض لصور المجاز (بنوعيه المرسل والعقلي)في الرّبع الأخير من القرآن الكريم:

– إن الصورة في القرآن الكريم تمتلك طاقة حجاجية نظرا لتنوعها بتنوّع مخاطبيها، وتباين كفاياتهم النفسية والثقافية والعقدية، ومراعاتها لهذه المكوّنات يبعث فيها وهجًا يضيء طريق المعنى لمتلقيها، وإذ تعتمد المجاز توسّع من دائرة خيال المخاطب وتجعله ينخرط إيجابا في اكتشاف المعنى المراد وبنائه، لتعزّز فرص التوجّه نحو الفعل أو عدمه.

–كذلك فإن الخطاب القرآني لا يتّجه إلى العقل وحده، ولا يلقي المعاني في النّفس مجردة من ظلالها ووقعها، وإنما يسعى إلى التّأثير الوجداني بعد الحجّة المقنعة، ليعزّز مناطق الشّعور الإنساني بتصويره، كما غزا مناطق التفكير العقلي بحججه.

الفصل الثالث

حجاجية الاستعارة –الرّبع الأخير من القرآن الكريم أنموذجًا–

-**المبحث الأول**: الاستعارة كآلية مجازية بين التّقليد العربي والمنظور الغربي.

-**المبحث الثاني**: نظريات الاستعارة.

-**المبحث الثالث**: حجاجية الاستعارة في القرآن الكريم –الرّبع الأخير أنموذجا–

تقديـــم:

لا يخفى على الباحث في عالم الاستعارة تلك الهيمنة التي فرضتها على سائر الخطابات الإنسانية أدبية كانت، أم غير أدبية، بل تجاوزتها إلى اللغة اليومية. وهذا ما يترجم الأهمية البالغة لهذه المسألة؛ إذ نجد كثيرا من الاستعمالات اللغوية ذات أصل استعاري التصق به على كثرة استعماله، وهنا توضع الدراسة أمام القضية الشائكة قضية اللفظ والمعنى، ولا يعنيها منها-القضية- إلا ما هو مسلّم به، وهو أن المعاني أوسع من الألفاظ، فاللغة لا تملك زمام المعاني إلا إذا لجأت إلى الاستعارة.

فلما كانت المعاني غير متناهية كما تقدم القول إذا قورنت بالألفاظ التي لا يمكن أن تحتوي المعاني والأسماء المتجددة، كانت حاجة اللغة الدائمة إلى التوسّع والتجديد، فيلجأ الإنسان إلى البحث عن أنسب الألفاظ لهذه المعاني والأشياء ليكون الاستعمال الاستعاري هو الحل لهذا القصور اللفظي "فتحيد الألفاظ عن معناها الأصلي إلى معانٍ استعارية جديدة تصبح ملتصقة بها، بل تصبح في الغالب معانٍ حقيقية".[1]

ولا يمكن إنكار الاستعمال الاستعاري على اللغة بصفة عامة إلى درجة العدول عن الاستعمال الحقيقي لبعض المعاني إلى الاستعمال الاستعاري، إذ لا يمكن لأيّ لغة حماية نفسها من هذا الانزلاق الذي يمسّ المعاني، والنتيجة في مثل هذا الحال هي تقلص المسافة بين المعنى الحقيقي والمعنى الاستعاري، بل قد يذوب المعنى الحقيقي في المعنى الاستعاري، وهذا ما نجده غالبا في اللغة الأدبية والفنية.[2]

إن تاريخ النقاش حول الاستعارة هو تاريخ جملة من التنويعات على بعض البديهيات من قبيل تحصيل الحاصل،إذ يتفق الباحثون على أن "الاستعارة حيلة تمكّن من الحديث مجازيّا"،[3] إن

[1] البلاغة وتحليل الخطاب، حسين خالفي، ص136.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص137.
[3] السيميائية وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005م، ص235.

الاستعارة هي ألمع الصور البيانية، ولأنها ضرورة تقتضيها جلّ الكتابات على اختلافها وذلك لكثافتها المعنوية، بل أكثر من ذلك فهي قبل كل شيء موضوع تفكير فلسفي، ولغوي وجمالي ونفسي.[1]

لقد تجاذب هذا المصطلح –الاستعارة– مجموعة من الأنساق المفهومية، فكل حقل يتعامل معها من حيث أنها أداة للمعنى وفق تصوراته، وأساليبه في الفهم والتفسير، وهذا ما ستحاول الدراسة توضيحه.

[1] ينظر: المرجع السابق، ص233.

المبحث الأول: الاستعارة كآلية مجازية بين التقليد العربي والمنظور الغربي

لعل من بين الأسباب التي دعت الباحثين إلى إثراء النقاش في أمر الاستعارة هو أن البحث فيها هو ذاته انعكاس لتطورات في حقول معرفية كثيرة، فالفلسفة الموضوعية التي سادت الفكر اللساني لعهد طويل تختزل الاستعارة في طبيعتها اللغوية؛ أي إحلال كلمة محل أخرى على أساس التشابه بين دلالتي الكلمتين، كما أدت النظريات التي تركز على جمالية وشعرية الاستعارة إلى ظهور نظرية التفاعل – سيأتي الحديث عنها- التي لا تهتم بطبيعة الاستعارة اللغوية فقط بل بتأثيرها أو وقعها الجمالي على القارئ أو المستمع.[1]

إلا أنه لا ينبغي عدم عدّ ذلك نقصا في رؤية الاستعارة من قبل الباحثين، بل يستحسن اعتبار النظريات المتعددة رؤى تركز على جانب واحد أو أكثر من قضية متعددة الأبعاد والجوانب.[2]

أولا/ الاستعارة في التقليد العربي

- **عند القدماء:**

تأثرت معالجة الدّارسين العرب للاستعارة بالمعنى اللّغوي للفعل "استعار"، وهو طلب العارية (وهي نقل الشيء من حيازة شخص إلى شخص آخر حتى تصبح تلك العارية من خصائص المعار إليه والإلصاق به، وبهذا المعنى كانت ذات صلة بالمعنى الاصطلاحي الذي عُرفت به لدى علماء البلاغة، لما في نقل اللّفظ من معنى عُرف به في أصل اللغة إلى معنى آخر لم يُعرف به هذا اللّفظ، حتى يصبح هذا اللّفظ من الدّلائل عليه، وذلك المعنى من لوازم هذا اللّفظ)[3]، أي الشيء المستعار، وهو ما يعني أن التّعبير الاستعاري هو مظهرٌ لنوعٍ من السّلفة أو القرض يتم بين الكلمات التي تتشابه معانيها، ورغم الاختلافات في فهم الاستعارة بين ناقد أو كاتب وآخر، إلا أن فكرة النّقل كانت مركزية في فهم الاستعارة.

---

[1] ينظر: دراسات في الاستعارة المفهومية، عبد الله الحراصي، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، ط3، عمان، 2002م، ص12.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص13.
[3] الاستعارة وأثرها في الأساليب العربية، محمود السيد شيخون، دار الهداية، ط2، القاهرة، 1994م، ص5.

لقد دارت التّحديدات البلاغية للاستعارة حول مفهوم واحد، وإن تباينت صيغ التعبير عنه ممثّلا بالنّظر إلى الاستعارة بوصفها استعارة شيء لشيء آخر، أو بوصفها تسمية شيء باسم شيء آخر، أو تعليق العبارة على غير ما وُضعت له في أصل اللغة، وهو ما سيتضح مع آراء بعض علماء العربية.

_ابن قتيبة (ت276هـ):

من الأوائل الذين تناولوا مسألة المجاز في القرآن –سبق الحديث عنه– قال في باب الاستعارة:"فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة، إذا كان المسمى بسبب من الأخرى، أو مجاورا لها أو مشاكلا، فيقولون للنبات نوءٌ لأنه عن النوء عندهم...".[1]

فهو يربط في تحليله للاستعارات القرآنية بما روي من تفسير لها في بعض المواضع، لكنه في أكثر المواضع يذكر الأصل الذي يرى أن الاستعارة قد اشتقت منه، "فمن الاستعارة في كتاب الله قوله تعالى:﴿ يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾**القلم**/ 42، أي عن شدة من الأمر، وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته والجدّ فيه شمّر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشّدة".[2]

_الرّماني (ت386هـ):

الاستعارة عنده :"تعليق العبارة على غير ما وُضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة، والفرق بين الاستعارة والتشبيه أن ما كان من التشبيه بأداة التشبيه في الكلام فهو على أصله لم يُغيّر عنه في الاستعمال، وليس كذلك الاستعارة، لأن مخرج الاستعارة مخرج ما العبارة ليست له في أصل اللغة{...}وكل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة بيانٍ لا تنوب منابه الحقيقة، وذلك أنه لو كانت

[1] تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص137.
[2] المصدر نفسه، ص140.

تقوم مقامه الحقيقة، كانت أولى به، ولم تجز الاستعارة، وكل استعارة فلا بد لها من حقيقة، وهي أصل الدّلالة على المعنى في اللغة".[1]

فالرّماني يضع المجاز (الاستعارة) مقابلا للحقيقة، وخروجا عن الأصل أو الوضع.

_أبو هلال العسكري (ت395هـ):

تضمن تعريف العسكري بيانا لوظيفة الاستعارة ، وفائدتها، قال:" الاستعارة نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرضٍ، وذلك إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه، وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة، ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالا".[2]

وعرض العسكري بعض الشواهد القرآنية للاستعارة، ووازن بين بعض المتشابه من الآيات، ورأى أن ما فيه مجاز أو استعارة أبلغ مما جاء على الحقيقة. قال:" ومن ذلك قوله تعالى:﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾ ﴾ **النساء**/ 124،﴿ لَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً ﴿٤٩﴾﴾**النساء**/ 49 أبلغ من قوله تعالى:﴿ إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْـًٔا ﴿٦٠﴾ ﴾مريم/60، وإن كان في قوله تعالى:﴿لا يظلمون شيئا﴾ أنفى لقليل الظلم وكثيره في الظاهر".[3]

[1] ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، ط3، مصر، ص75،76.
[2] الصناعتين، العسكري، تحق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952م، ص268.
[3] المصدر نفسه، ص268.

_ابن المعتز (ت399هـ):

تحدّث ابن المعتز عن الاستعارة * في كتابه "البديع"، فقال:" من الكلام البديع قوله تعالى:﴿ وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ۝٤ ﴾**الزخرف**/ 4،{....} وإنما هو استعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عُرف بها، مثل "أم الكتاب" ومثل "جناح الذّل"".[1]

ويكشف تعريف ابن المعتز للاستعارة عن فهم موضوعي لها، إذ لم يضع الاستعارة في مقابل الحقيقة –باعتبارها نوعا من المجاز–وإنما وضعها في مقابل العرف والاستعمال الشائع.

_عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ أو 474هـ):

إضافة إلى فكرة النقل الاستعاري –كما تقدّم الحديث– ظهرت نظريات أخرى حاولت تفسير الاستعارة ،كان أبرزها فكرة الادّعاء* التي طرحها الجرجاني، وهي فكرة تقوم على "نظريته حول النّظم، فالمجاز لديه لا يتم على مستوى الألفاظ، وإنما على مستوى المعاني".[2]

وبحسب هذه الرؤية هناك نوعان من أنواع الدلالة هما: المعنى ، ومعنى المعنى، حيث تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تنقل من اللفظ معنى، ثم يُفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر.[3]

فالتعبير: (خرج زيد)، يدل دلالة مباشرة على معنى اللفظ وهو خروج زيد، أما قولك: (رأيت أسدا)، فقد ادّعيت في إنسان أنه أسد وجعلته إياه، ولا يكون الإنسان أسدا.[4]

---

* يذكر أن ابن المعتز رأى أن هناك نوعين من الاستعارة، إحداهما بديعية (ابتكار) والأخرى غير بديعية، قال:" ومثل قول القائل: الفكرة مخ العمل، فلو كان قال: لب العمل لم تكن بديعا". ففوله: الفكرة مخ العمل كانت خرقا للمعتاد، وتغريبا للمألوف من القول، فالعلاقة جديدة بين اللفظ والمعنى. ينظر: كتاب البديع، ابن المعتز، شرحه وحققه:عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، بيروت، 2012م، ص11.
والأسلوبية والبيان العربي، محمد عبد المنعم خفاجي وآخرون، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1992م، ص32.

[1] ينظر: كتاب البديع، ابن المعتز، شرحه وحققه:عرفان مطرجي، ص11. وعلم البيان بين القدماء والمحدثين، حسني عبد الجليل يوسف، ص34.

*معنى الادّعاء أن المشبه يدخل في المشبه به ويساويه في الصفة المشتركة بينهما. ينظر: أساليب الحجاج في البلاغة العربية، محمد الواسطي، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، 153/3.

[2] دراسات في الاستعارة المفهومية، عبد الله الحراصي، ص14.

[3] ينظر: البلاغة وتحليل الخطاب، حسين خالفي، ص59.

[4] ينظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهرالجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص67.

_فخر الدين الرّازي (ت606هـ):

ناقش الرازي في كتابه "نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز" تعريف الرّماني للاستعارة فقال: قال علي بن عيسى:" الاستعارة استعمال العبارة لغير ما وضعت له في أصل اللغة**" وهذا باطل من وجوه أربعة:

الأول: أنه يلزم أن يكون كل مجاز لغوي استعارة، وهو باطل، لأن المجاز أعمّ من الاستعارة، ولأنه ليس كل مجاز من باب البديع، وكل استعارة من باب البديع.

الثاني: أن تكون الأعلام المنقولة من باب المجاز.

الثالث: استعمال اللفظ في غير معناه للجهل بذلك يجب أن يكون مجازا.

الرابع: أنه لا يتناول الاستعارة التخييلية.

فالأقرب أن يقال:" الاستعارة ذكر الشيء باسم غيره، أو إثبات ما لغيره له لأجل المبالغة في التشبيه" ولك أن تقول: الاستعارة عبارة عن جعل الشيء الشيء، أو جعل الشيء للشيء لأجل المبالغة في التشبيه".[1]

- **عند المحدثيـــن**

تتجاوز الرؤية المعاصرة الإطار الذي وضع فيه القدماء الاستعارة من كونها نقل العبارة من موضع استعمالها في أصل اللغة، يقول جابر عصفور:" من المؤكد أننا –في كل استعارة أصلية– لسنا إزاء طرفين ثابتين متمايزين، وإنما إزاء طرفين يتفاعل كل منهما مع الآخر ويعدل منه، إن كل طرف من

** قال ابراهيم أنيس:" إننا ننظر إلى ما يسمى بالحقيقة والمجاز على أنه مظهر للتطور الدلالي في كل لغة من اللغات، وأبرز نواحي الضعف في علاج القدماء للحقيقة والمجاز أنهم وجهوا كل عنايتهم إلى نقطة البدء في الدلالة، وركزوا نظرتهم نحو نشأتها، فتصوروا ما سموه بالوضع الأول، وتحدثوا عن الوضع الأصلي كأنما قد تم هذا الوضع في زمن متعين، وفي عصر خاص من عصور التاريخ، ولم يدركوا أن حديثهم عن نشأة الدلالات ليس في الحقيقة إلا خوضا في النشأة اللغوية للإنسان، تلك التي أصبحت من مباحث ما وراء الطبيعة، والتي هجرها المحدثون بعد أن يئسوا من إمكان الوصول في شأنها إلى رأي علميّ مرجّح..". دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، القاهرة، 1984م، ص128.

[1] نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، ص81،82.

طرفي الاستعارة يفقد شيئا من معناه الأصلي، ويكتسب معنى جديدا نتيجة لتفاعله مع الطرف الآخر داخل سياق الاستعارة الذي يتفاعل بدوره مع السياق الكامل للعمل الشعري أو الأدبي".[1]

وعلى هذا الأساس فالمتلقي ليس إزاء معنى حقيقي ومعنى مجازي هو ترجمة للأول، بل هو –في الحقيقة– إزاء معنى جديد نابع من تفاعل السياقات القديمة لكل طرف من طرفي الاستعارة داخل السياق الجديد الذي وُضعت فيه، وبهذا الفهم لا تصبح الاستعارة من قبيل النقل أو التعليق أو الادّعاء، وإنما تصبح –لو أخذنا أبسط أشكالها فيما يقول ريتشاردز Richaeds–:"عبارة عن فكرتين لشيئين مختلفين يعملان معا خلال كلمة أو عبارة واحدة تدعم كلتا الفكرتين، ويكون معناها –أي الاستعارة– محصلة لتفاعلهما".[2]

وقد خلص يوسف أبو العدوس إلى أن النظرية التفاعلية للاستعارة ترتكز "على أن الاستعارة عملية خلقٍ جديدٍ في اللغة، ولغة داخل لغة، فيما تقيمه من علاقات جديدة بين الكلمات، وبها تحدث إذابة لعناصر الواقع من أجل تركيبها من جديد، وهي في هذا التركيب الجديد كأنها منحت تجانسا كانت تفتقده، وهي بذلك تثبت حياة داخل الحياة التي تعرف أنماطها الرتيبة".[3]

وقد لخص يوسف أبو العدوس أهم المرتكزات التي تعتمد عليها النظرية التفاعلية في النقاط التالية:

1-الاستعارة تتجاوز الاقتصار على كلمة واحدة.

2-الكلمة أو الجملة ليس لها معنى حقيقي محدد بكيفية نهائية، وإنما السياق هو الذي ينتجه.

3-الاستعارة لا تنعكس في الاستبدال، ولكنها تحصل من التفاعل أو التوتر بين بؤرة الاستعارة والإطار المحيط به.

4-أن المشابهة ليست العلاقة الوحيدة في الاستعارة فقد تكون هناك علاقات أخرى.

---

[1] الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، 1992م، ص226،227.
[2] المرجع نفسه، ص227.
[3] النظرية الاستبدالية للاستعارة، يوسف أبو العدوس، حوليات كلية الآداب، الكويت، 1990م، ص49.

5-الاستعارة ليست مقتصرة على الهدف الجمالي والقصد التشخيصي، ولكنها ذات قيمة عاطفية وصفية ومعرفية، أو بتعبير شامل "نحيا بها".[1]

الجدير بالذكر هنا أن دراسة يوسف أبو العدوس قامت على مقابلة النظرية الاستبدالية مع تلك النظريات الحديثة التي ظهرت في الغرب، وأهمها النظرية التفاعلية، والنظرية السياقية؛ فالاستبدالية تتلخص في أن الاستعارة علاقة لغوية تقوم على المقارنة شأنها في ذلك شأن التشبيه، ولكنها تتمايز عنده بأنها تعتمد على الاستبدال، أو الانتقال بين الدلالات الثابتة للكلمات المختلفة، أي أن المعنى لا يُقدم بطريقة مباشرة، بل يقارن أو يستبدل بغيره على أساس من التشابه، فإذا كنا نواجه في التشبيه طرفين يجتمعان معا، فإننا في الاستعارة نواجه طرفا واحدا يحلّ محلّ طرف آخر، ويقوم مقامه لعلاقة اشتراك شبيهة بتلك التي يقوم عليها التشبيه.[2]

وقد أشار الباحث أيضا إلى أوجه الاختلاف بين النظريتين الاستبدالية والسياقية عند ريتشاردز؛ الذي يرى أن الكلمة لا يمكن أن تُفهم إلا من خلال السياق، وعلاقتها مع الكلمات الأخرى، والشكل لا يمكن أن ينفصل عن المضمون، ويرى ريتشاردز أن الاستعارة:" تعني أنه توجد عندنا فكرتان لشيئين مختلفين يعملان معا المشبه والمشبه به، مرتكزين على فكرة أو على عبارة، ونتيجة التفاعل بين الحدّين أو الشيئين يأتي المعنى، فالاستعارة ليست فقط تحويلا أو نقلا لفظيا لكلمات معينة، إنما هي كذلك تفاعل بين السياقات المختلفة".[3]

ثانيـا/ الاستعارة في المنظور الغربي

يعرّف ديمارسيه Dumarsais في مختصره "المجازات"* les tropes الاستعارة بوصفها "محسّنا تُنقل transporte بفضله الدلالة الحقيقية لاسم ما إلى دلالة أخرى لا تناسبها إلا بفضل تشبيه

[1] ينظر: المرجع السابق، ص49،50.
[2] ينظر: علم البيان بين القدماء والمحدثين، حسني عبد الجليل يوسف، ص 57.
[3] النظرية الاستبدالية للاستعارة، يوسف أبو العدوس، ص51.
* لقد ساهم هذا المؤلَّف في تقوية الاهتمام بصور التعبير المعنوية القائمة على المجاز، وبذلك وضع التعارض بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي في مركز التفكير البلاغي...كما جعل البلاغة تفكيرا في التصوير التعبيري. ينظر: البلاغة بين التخييل والتداول، محمد العمري، ص74.

يوجد في الذهن. إن كلمة مستخدمة بمعنى استعاري تفقد دلالتها الحقيقية وتكتسب دلالة جديدة لا تتبادر إلى الذهن إلا بفضل المقارنة التي يقام بها بين المعنى الحقيقي لهذه الكلمة وبين المعنى الذي يقارن به: وعلى سبيل المثال فعندما يقال: إن الكذب يتزيّن في الغالب بألوان الحقيقة، نجد أن "الألوان" في هذه الجملة لم تعد لها دلالتها الحقيقية والأولية، إن هذه الكلمة لم تعد تسِم هذا الضوء المغير الذي يجعلنا نرى الأشياء بيضاء أو حمراء أو صفراء، وإنما أصبحت تدل على المظاهر".[1]

ويبيّن **ديمارسيه** أن الدّال الاستعاري يفقد جزء من عناصره المكونة لدلالته الشاملة، أي أنه يفقد جزء من معانمه sèmes ،وقد تبنى هذه الفكرة البلاغيون المحدثون مثل **إ. كونراد** القائلة:" حينما نستخدم استعارة ما، فإننا نكون مجبرين على إهمال كثير من الصّفات التي يستدعيها اللفظ الاستعاري في استعماله العادي".[2]

وكذلك يحذو **م.لوكيرن** نفس الحذو :"إنه لمن الضروري أن نستحضر مفهوم الصّفة attribut وهذه الصّفة المهيمنة هي سمة المشابهة التي تُتّخذ أساسا لإقامة الاستعارية{...}الانتقاء المعنمي الذي يتحقق بفضل الأوالية الاستعارية يقتضي إذن انتظاما لعناصر الدلالة".[3]

فحينما نقول عن شخص ما إنه (أسد) يعني أننا نقول إنه يتّصف بقوة الأسد وأبّهته وخيلائه، إلا أن السياق وحده الذي يسمح بضبط الصفة المختارة بالقصد، وتعود هذه الواقعة إلى ما يسميه **شارل بالي** التحويل المعجمي.[4]

في حين يرى كل من **رينيه ديرفن Rene Dirven** و **وولف باربوت Wolf Parpotte** (1985م) أن الاستعارة "موضوع مراوغ، فقد قاومت طوال 2000سنة كل محاولات تطويرها داخل

[1] البلاغة مدخل لدراسة الصور البيانية، فرانسوا مورو، تر: محمد الولي، عائشة جرير، أفريقيا الشرق، المغرب، 2003م، ص31.
[2] المرجع نفسه، ص31، 32.
[3] المرجع نفسه، ص32.
[4] ينظر: المرجع نفسه، ص32.

نظرية متماسكة، وستظل تفعل ذلك دوما، إن الاستعارة يُنظر إليها على أنها تقرير ميتافيزيقي عن العواطف، وهي تنتهك دائما مبادئ الخطاب العلمي في الوضوح والدقة والممكن إثباته".[1]

إن جزء هاما من تجارب الإنسان وسلوكاته وانفعالاته استعاري من حيث طبيعته، وإذا كان الأمر كذلك فإن نسقه التصوري يكون مبنيا جزئيا بواسطة الاستعارة، وبهذا لن تكون الاستعارات تعابير مشتقة من "حقائق" أصلية، بل تكون هي نفسها عبارة عن حقائق (هذه الحقائق المثبتة في النسق التصوري للإنسان هي التي تجعله يدرك العالم من حوله ويمارس فيه تجاربه بشكل استعاري) بصدد الفكر البشري والنسق التصوري البشري.[2]

[1] التفكير الاستعاري في الدراسات الغربية، أحمد صبرة، مجلة علامات، ج 49، مج 13، جدة، 2003م، ص478،479.
[2] ينظر: الاستعارات التي نحيا بها، جورج لايكوف، مارك جونسن، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط1، 1996م، ص12.

المبحث الثاني: نظريات الاستعارة

يمكن تصنيف نظريات الاستعارة منذ أرسطو إلى اليوم إلى تصورين أساسيين هما: المقارنة والتفاعل، ففي المقارنة تظل الحدود بين الأشياء كما هي، بحيث يحتفظ كل عنصر استعاري بماهيته، ويتم ربطه مع غيره في سياق يؤدي دورا محددا، أما في التفاعل فإن هذه الحدود تذوب وتتلاشى لتنتج شيئا جديدا، وقد خرج عن هذين التصورين عدة نظريات يمكن ردّها كلها إلى واحدة منهما.

١ – النظرية الاستبدالية (المقارنة):

تؤكد هذه النظرية أن الاستعارة علاقة لغوية تقوم على المقارنة شأنها شأن التشبيه، ولكنها تتمايز عنه بأنها تعتمد على الاستبدال **substitution**، أو الانتقال بين الدلالات الثابتة للكلمات المختلفة، أي أن المعنى لا يقدم فيها بطريقة مباشرة بل يقارن أو يستبدل بغيره على أساس من التشابه".[1]

وفكرة الاستبدال القائمة على النقل تتضمن طرفين تحدث بينهما عملية مقارنة، إذن فالمقارنة هي لبّ نظرية الاستبدال، والمقارنة تستدعي التشبيه، وحسب التصور الغربي للاستعارة فإن كثيرا من الأمثلة يمكن أن تستخدم معه أداة التشبيه أو ما يسميه **ورنر أبراهام** Werner Abrahem " Like relation" لتتحول الجملة من استعارة إلى تشبيه، ويرى هذا الأخير أن التداخل بين الاستبدال والمقارنة تام بحيث إن كل الأمثلة التي تصلح للاستبدال تصلح أيضا للمقارنة، إن المقارنة هي إحدى النظريات التي ما تزال تجد لها أنصارا حتى الآن.[2]

[1] ينظر: النظرية الاستبدالية للاستعارة، يوسف أبو العدوس، ص9.
[2] ينظر : التفكير الاستعاري في الدراسات الغربية، أحمد صبرة، ص498.

التصوّر الأرسطي لمفهوم الاستعارة:

سيطر المعتقد الأرسطي لمفهوم الاستعارة في العديد من الدراسات البلاغية القديمة والحديثة على أنها مجرد نقل، إذ يرى أرسطو أن كل اسم إما أصيل؛ أي ما نستعمله كلنا، أو لغة؛ أي ما يستعمله أهل بلد آخر، أو استعارة أو زينة، أو موضوع،...الخ.[1]

وقد عرف أرسطو الاستعارة بقوله:" هي نقل * اسم شيء إلى شيء آخر".[2]

فكلمة "نقل" في تعريف أرسطو يمكن أن تعني استبدال، أي استبدال لفظ بلفظ وقد تعني كذلك نقل المعنى من تعبير إلى تعبير آخر.

إن حديث أرسطو عن الانتقال اللغوي في الاستعارة، وأشكال هذا التبديل في مواقع الدلالات والمدلولات يعدّ أساسا مركزا تفرعت منه الفروع في الأبحاث البلاغية بعد ذلك لدى الدارسين الأوربيين، وقد تداخلت فيها النظرات اللغوية والنقدية والبلاغية، إلى أن بدأ علم الدلالة ينحو منحاه علما مستقلا بقضاياه ومناهجه، ومنطلقاته على يد **بريال** و**دارمستيتر** و**بول Paule**، وزُكبت مسائل جديدة من تفاعل التصنيفات التي وضعها هؤلاء وأسلافهم لضروب المجاز المرسل والاستعارة، ولما عُرف بتغيرات المعنى وتطوراته –الدلالة–.[3]

يحلّل أصحاب النظرية الاستبدالية الأمثلة الاستعارية التي تواجههم بطريقة تعتمد على الإبدال والمقارنة –كما سبق القول– إذ يحللون جملة (**محمد أسد**) مثلا على النحو التالي:

---

[1] ينظر: النظرية الاستبدالية للاستعارة، يوسف أبو العدوس، ص11. وكتابه أيضا:الاستعارة في النقد الأدبي، ص54.

* تقوم فكرة النقل عند أرسطو كالتالي:

1-النقل من الجنس إلى النوع: أي استبدال الجنس بالنوع، ومثال ارسطو في ذلك: (هنا توقفت سفينتي) باعتبار أن الإرساء ضرب من التوقف.

2-النقل من النوع إلى الجنس: مثال ذلك: (لقد قام أوديسوس بآلاف من الأعمال المجيدة) لأن (آلاف) معناها (كثير) والشاعر استعملها مكان (كثير). ينظر في بقية الأنواع: فن الشعر، أرسطوطاليس، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، لبنان، ص58،59. والاستعارة الحية، بول ريكور، تر: محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2016م، ص59 وما بعدها.

[2] النظرية الاستبدالية للاستعارة، يوسف أبو العدوس، ص11.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص16.

إن الغرض من إبدال كلمة مباشرة بأخرى استعارية غرض أسلوبي، والتعبير الاستعاري يمكن أن يشير إلى شيء مجسّم لا يوجد على هذا النحو تماما في التعبير الحرفي، ومن المفروض أن يعطي هذا سرورا للقارئ، لقد تحولت أفكاره عن (محمد) إلى هذا (الأسد) غير المقصود، ثم استمتع بحل هذه المشكلة، ولاحظ براعة الكاتب في إخفاء جزء من معناه.[1]

إن فكرة المقارنة في الاستعارة ما تزال لها أصداؤها في الدّراسات الغربية على الرغم من أن **جون سيرل John Searle** قد وجّه لها طعنا حادّا في أثناء حديثه عن تداولية الاستعارة، كما وجّه طعنا مماثلا لفكرة التفاعلية، وقد ردّ على هذا الهجوم **صامويل ليفين Samuel Levin** الذي كتب بحثا عن "المناهج المعيارية والاستعارات الأدبية **Standard Approches and litrary metaphores**"، ويرى في نقد سيرل لهذه النظرية نقدا مصطنعا، لذلك حاول أن يبين مواطن القوة في هذه النظرية، والكيفية التي تعمل بها في الاستعارات.[2]

بعد الذي تقدّم الحديث فيه توصلت الدراسة إلى أنه لا يكاد تركيز أصحاب النظرية الاستبدالية يخرج عن نقطتين مهمتين هما:

1-إن الاستعارة تزيين ووشيٌ لاحقٌ باللغة، وأثرها ينبع من تمازج المألوف مع غير المألوف، ومن هذا التمازج يمكن الحصول على عنصري التجلية والإدهاش؛ التجلية تستقى من الأداء اللغوي، والإدهاش ينبثق من تقديم لذة ذهنية يُتوصّل إليها من إدراك المشابهة الناتجة بواسطة البناء الاستعاري.

2-إن الاستعارة لا تتعلق بكلمة معجمية واحدة، وهي تحصل باستبدال لفظة استعارية بلفظة حقيقية.

[1] ينظر: المرجع السابق، ص20.
[2] ينظر: التفكير الاستعاري في الدراسات الغربية، أحمد صبرة، ص501.

٢ – النظرية التفاعلية:

- **تصوّر ريتشاردز للاستعارة:**

جاء عن ريتشاردز ما نصّه:"... تلاحظ النظرية التقليدية أنماطا قليلة من الاستعارة، وتحصر المصطلح ببعض هذه الأنماط، ولذلك تجعل الاستعارة مسألة لفظية؛ أي مسألة تحويل أو استبدال للكلمات، في حين أنها في الأساس استعارات وعلاقات بين الأفكار (...) وعندما نسأل: كيف تعمل اللغة؟ فإننا في الواقع نسأل: كيف يعمل الفكر والشعور وكل أنماط النّشاط الذّهني، كيف نتعلم أن نعيش؟ وكيف يمكن أن ننقل ذلك الشيء العظيم، أعني ملكة الاستعارة إلى الآخرين؟ وهو عظيم لأنه في حقيقة الأمر الملكة التي نحيا بها على الرغم مما يقوله أرسطو".[1]

يقرّ ريتشاردز من خلال نصه هذا أن الاستعارة مسألة طبيعية في اللغة والتفكير الإنساني، وهو ما يمكن البرهنة عليه بالملاحظة المجردة، إذ من الصعب صياغة ثلاث جمل في أي حديث اعتيادي سلس دون اللجوء إلى الاستعارة، فهي ظاهرة لا يخلو منها حتى الخطاب العلمي الجاف الذي لا يمكنه الاستغناء عنها، وهو ما يجعل من الاستعارة الملكة التي نحيا بها.

وركّز الباحث لبناء تصوّره عن الاستعارة على فكرتين أساسيتين هما:[2]

1-نقد الاعتقاد الذي يطلق عليه خرافة المعنى الخاص؛ والذي يرى أن الكلمات ذات معاني ثابتة ومحدّدة، فرفض ريتشاردز هذا الحصر للكلمات في إطار وحيد ومقنن، ودعا إلى ضرورة فتح مجال تعدد المعاني واختلافاتها؛ إذ أن طريقة استعمال اللغة تؤكد ذلك، فالكلمات تُحوّل معانيها حسب السياق الذي وردت فيه والاستعمال المتعدد.

[1] فلسفة البلاغة، إيبور أرمسترونغ ريتشاردز، تر: سعيد الغانمي، ناصر حلاوي، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ص95،96.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص93-95.

2-القول بتفاعل اللغة والفكر، حيث يرفض ريتشاردز الفصل بينهما، ويؤكد على ضرورة التفاعل بين الطرفين، وهو ما يفضي إلى تعريفه للاستعارة * كونها جمعا لفكرتين مختلفتين تعملان معا، وتستندان إلى كلمة واحدة، أو عبارة واحدة، يكون معناها حاصل تفاعل هاتين الفكرتين، وبذلك يعدّ التعبير الاستعاري عنده سمة رفيعة من سمات الأسلوب لأنه يعطينا فكرتين في فكرة واحدة انطلاقا مما تفعله كل فكرة في الأخرى، أو ما تفعله الفكرتان معا فينا.

إننا نجد تنوعا هائلا من أنماط التفاعل بين الأفكار بتداخل مختلف أجزاء البنى الغائبة، والذي يعمل السّياق على استدعائها، ومن هنا يطرح ريتشاردز دور المتلقي في الكشف عن جوانب السياقات المختلفة لمعنى الكلمة، والذي يختلف من واحد لآخر باختلاف مهارات الأشخاص وقدراتهم المعرفية.

إن ملخص أبحاث ريتشاردز حول الاستعارة تكمن في أن هذه الأخيرة تنفتح على تعدّد تفاعل الجوانب الثقافية والاجتماعية والنفسية، فهي تعدّ بذلك وسيلة للفهم والمعرفة للكشف عن كُنُه الأشياء. ضف إلى هذا فالاستعارة أداة لا يمكن تفاديها في أي مجال خطابي، شعريا كان أم خطابا يوميّا، أم خطابا علميّا، بل إنها مكوّن أصليّ ومتجذّر في اللغة، فاللغة لا تقوم بدونها.

- **تصوّر ماكس بلاك Max Black**

يحدّد **بلاك** الاستعارة بقوله:" وبصفة عامة فحينما نتحدث عن استعارة في صيغتها البسيطة نسبيا فإننا نحيل على جملة –أو عبارة- حيث تستعمل بشكل استعاري بعض الكلمات، في حين أن الكلمات الأخرى مستعملة بشكل غير استعاري، وحينما تستخدم كلمات ما باعتبارها كلها استعارية فإننا نكون بصدد المثل **proverbe** أو التمثيل **allégorie** أو الأحجية **énigme**"[1].

ويعطي **بلاك** مثالا لذلك: (**لقد صرف الرئيس المناقشة**)، فالمتلقي هنا بصدد حالة من حالات الاستعارة وهي واقعة في كلمة واحدة على الأقل (إنها هنا كلمة "صرف") المستعملة بشكل

* يطلق ريتشاردز على طرفي الاستعارة" الحامل والمحمول"، والتمييز بين الطرفين عنده يعد من الخطوات المهمة في التحليل الاستعاري، يقول:" الخطوة الأولى أن نضع مصطلحين نستطيع بهما التمييز بين ما سماه الدكتور **جونسون** الفكرتين اللتين تعطينا إياهما الاستعارة بأبسط أشكالها، دعونا نسميها الحامل والمحمول". فلسفة اللغة، ص101.

[1] الاستعارة الحية، بول ريكور، تر: محمد الولي، ص20.

استعاري، وأن كلمة واحدة من الكلمات الأخرى مستعملة بشكل حرفي، إننا سندعو –يقول بلاك– الكلمة (صرف) **بؤرة** الاستعارة **focus**، وسنطلق **إطار frame** على بقية الجملة التي تتحقق فيها.[1]

إن النظرية التفاعلية للاستعارة تولي اهتماما بالمتلقي في عملية فهم وتأويل الاستعارة؛ بحيث تلعب الظروف السّياقية والخارجية دورا مركزيا للكشف عن هذا التّفاعل، على اعتبار أن الاستعارة عملية ذهنية بين فكرين نشيطين يتم بواسطتها إدراك الشيء غير المعتاد في طرفي الاستعارة عن طريق شيء آخر معروف، كما تمكّن من النّظر إلى هذا المعتاد نفسه نظرة جديدة غير مألوفة.[2]

يتلخص إنجاز ماكس بلاك حول الاستعارة أنه أخرجها من أحياز اللعبة اللفظية الزخرفية وأدرجها في مجال أرحب يشمل بالإضافة إلى الشعر ولغة التداول اليومي المجالات العلمية والفلسفية.

[1] ينظر: المرجع السابق، ص 20.
[2] ينظر: الاستعارة في النقد الأدبي الحديث، يوسف أبو العدوس، ص129 وما بعدها.

المبحث الثالث: حجاجية الاستعارة في الرّبع الأخير من القرآن الكريم

إن القرآن لغة لكل عصر يسمعها كل إنسان فيرى فيها الجديد، ولهذا اعتمد القرآن الكريم في استعاراته على صفات ثابتة في الشيء لا تتبدل عبر الأجيال، وأسباب ثباتها وتجدّدها تعود إلى:

1-اعتمد القرآن الكريم على صفات ثابتة لا تتغير في الشيء المستعار، كالاستعارة من الظواهر الكونية، أو صفات ثابتة في المخلوقات والجمادات والنباتات التي يعرفها كل عربي.

2-الاستعارة من صور ذهنية ثابتة واضحة في عقل كل عربي، ومرتبطة ببيئته وتجاربه الحياتية، وتوظيفها كوسيلة توضيح وبناء مفاهيم عن أشياء وأفكار جديدة.

3-المستعار له تتحول استعارته إلى صفة ثابتة فيه لا تتغير، لأن النص القرآني يصدر حكما ثابتا عليه لا يمكن أن يبدّل أو يتغيّر.

4-الهدف من أغلب الاستعارات إصدار أحكام أبدية تنطبق على قطاعات كبيرة ممن تشملهم هذه الاستعارات لا يتغير على مدى الدّهر.

5-الغاية أيضا من الاستعارات القرآنية غاية تفهيمية، وبناء بنية تصويرية لأشياء جديدة،[1] فهي استعارات مفهومية وليست جمالية فحسب، وهو ما يدخل ضمن نظرية الاستعارة المفهومية التي نادى بها **لايكوف Lakoff**، حيث تصبح "الاستعارة أداة مَفهَمة وتمثيل وتصوّر يعمّ كل مظاهر الفكر بما في ذلك المفاهيم المجردة، والمتصلة بالمجالات الأساسية من قبيل الزمن والأوضاع والمكان والعلاقات والأحداث، والتغيرات وما إليها"[2].

فالاستعارة إذن "ظاهرة مركزية غالبة في دلالة الكلام العادي اليومي، وهي جزء من الفكر من حيث مثلت أداة في تصوّر العالم والأشياء وتمثّلها في جميع مظاهرها".[3]

[1] ينظر: الاستعارة القرآنية والنظرية العرفانية، عطية سليمان أحمد، جامعة السويس، دط، دت، ص18.
[2] نظريات لسانية عرفنية، الأزهر الزناد، دار محمد علي للنشر، ط1، تونس، 2010م، ص142،143.
[3] المرجع نفسه، ص142.

لقد بلغت الاستعارة في القرآن الكريم حدّ الإعجاز فيه، فهي لون من ألوان التصوير التي اتّخذها، وواحدة من الأدوات التي استعملها في التعبير عن معانيه، فهو "يعمد إلى هذه الصورة التي رسمها فيعطيها ألوانها وظلالها، ثم لا يلبث بعد ذلك أن يضيف إليها الحركة فالحوار، فإذا هي شاخصة تسعى".[1]

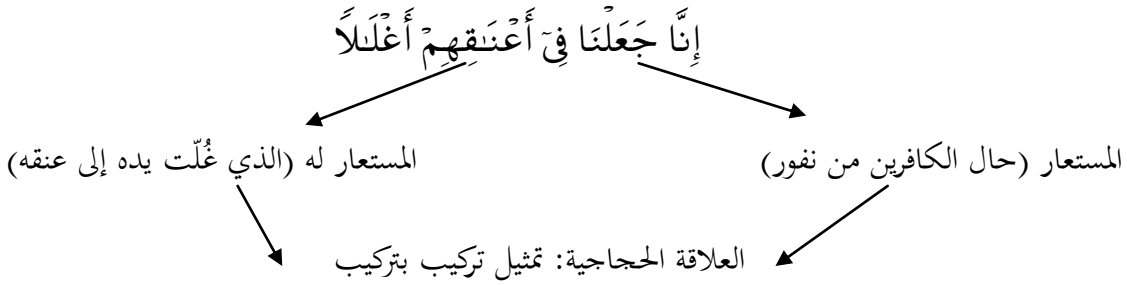
من نماذج الاستعارة في الربع الأخير من القرآن الكريم :

الاستعارة التمثيلية: هي ما استعير فيها تركيب لتركيب، وكان الجامع فيها هيئة منتزعة من عدة أمور.[2]

فهي إذن تقوم على التّصوير وتمثيل المعنى، تبدع في انتقاء اللغة والأساليب للتعبير عن المعنى الذّهني المراد بيانه، ومن الظواهر الأسلوبية لتراكيب الاستعارة التمثيلية في الرّبع الأخير من القرآن مايلي:

- **التوكيد:** توظيف التوكيد في الاستعارات التمثيلية توكيد للمعنى المراد تمثيله، مما يزيد الاستعارة دقةً وبلاغةً في التعبير عن المعنى المقصود.[3] ومنها :

- **قوله تعالى:**﴿ إِنَّا جَعَلۡنَا فِيٓ أَعۡنَٰقِهِمۡ أَغۡلَٰلٗا فَهِيَ إِلَى ٱلۡأَذۡقَانِ فَهُم مُّقۡمَحُونَ ۝٨ ﴾ **يس**/08.



[1] التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن، عبد العزيز بن صالح العمار، ص67.
[2] ينظر: الاستعارة وأثرها في الأساليب العربية، محمد السيد شيخون، دار الهداية للطباعة والنشر، ط2، القاهرة، 1994م، ص68.
[3] ينظر: التعبير القرآني، فاضل السامرائي، دار عمار، ط4، عمان، 2006م، ص125.

ففي الآية استعارة تمثيلية؛ حيث شبّه حال الكافرين في امتناعهم عن الهدى والإيمان بمن غُلّت يده إلى عنقه بالسلاسل والأغلال فأصبح رأسه مرفوعا لا يستطيع خفضا لها، وبمن سُدّت الطرق في وجهه فلم يهتد لمقصوده، وذلك بطريق الاستعارة التمثيلية.[1]

فإذا قلنا: كيف يُفهم من الغلّ في العنق المنع من الإيمان حتى يُجعل كناية؟ يقول الرازي:" نقول المغلول الذي بلغ الغلّ إلى ذقنه وبقي مقمحاً رافع الرأس لا يبصر الطريق الذي عند قدمه، وذكره بعده أن بين يديه سدّا ومن خلفه سدّا، فهو لا يقدر على انتهاج السبيل ورؤيته، وقد ذكر من قبل أن المرسل على صراط مستقيم فهو الذي يهديه النبي (ص) إلى الصراط المستقيم العقلي جعل ممنوعا كالمغلول الذي يجعل ممنوعا من إبصار الطريق الحسّي. ويحتمل وجها آخر وهو أن يقال: الأغلال في الأعناق عبارة عن عدم الانقياد، فإن المنقاد يقال فيه إنه وضع رأسه على الخط، وخضع عنقه والذي في رقبته الغلّ الثّخين إلى الذقن لا يطأطئ رأسه، ولا يحركه تحريك المصدّق، ويصدق هذا قوله تعالى:"مقمحون"، فإن المقمح هو الرافع رأسه كالمتأبى وكأنه تعالى قال:﴿ إِنَّا جَعَلۡنَا فِيٓ أَعۡنَٰقِهِمۡ أَغۡلَٰلٗا فَهِيَ إِلَى ٱلۡأَذۡقَانِ فَهُم مُّقۡمَحُونَ ٨ ﴾لا يخضعون الرّقاب لأمر الله".[2]

وهذه الجملة بدل اشتمال من جملة ﴿ لَقَدۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَىٰٓ أَكۡثَرِهِمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ٧﴾ **يس**/7 ، فإن انتفاء إيمانهم يشتمل على ما تضمنته هذه الآية من جعل أغلال في أعناقهم حقيقة أو تمثيلا.

[1] ينظر: الكشاف، الزمخشري (ت538ه)، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوّض، ، 166/5. والإعجاز البلاغي في القرآن، محمد حسن سلامة، دار الآفاق العربية، ط1،القاهرة، 2002م، ص263. والإبداع البياني في القرآن العظيم في الأمثال والتشبيه والتمثيل والاستعارة والكناية مع الإمتاع بروائع الإبداع، محمد علي الصابوني، ، ص269.

[2] مفاتيح الغيب، الرازي، 44/26،45.

والجعل: تكوين الشيء،[1] أي جعلنا حالهم كحال من في أعناقهم أغلال، فهي إلى الأذقان فهم مقمحون، فيجوز أن يكون تمثيلا بأن شُبّهت حالة إعراضهم عن التدبّر في القرآن، ودعوة الإسلام والتأمل في حججه الواضحة بحال قوم جعلت في أعناقهم أغلال غليظة.

وذكر (فهي إلى الأذقان) لتحقيق كون الأغلال ملزوزة إلى عظام الأذقان بحيث إذا أراد المغلول منهم الالتفات أو أن يطأطئ رأسه وجعه ذقنه، فلازم السكون وهذه حالة تخييل هذه الأغلال وليس كل الأغلال مثل هذه الحالة.

وهذا التمثيل قابلٌ لتوزيع أجزاء المركب التمثيلي إلى تشبيهِ كلِّ جزءٍ من الحالين بجزء من الحالة الأخرى، بأن يشبّه ما في نفوسهم من النّفور عن الخير بالأغلال، ويشبّه إعراضهم عن التّأمل والإنصاف بالإقماح.[2]

والفاء في قوله (فهي إلى الأذقان) عطف* على جملة (جعلنا في أعناقهم أغلالا)، أي جعلنا أغلالا، أي فأبلغناها إلى الأذقان.

والمقمح: بصيغة اسم المفعول المجعول قامحا، أي رافعا رأسه ناظرا إلى فوقه، يقال: قمحه الغُلّ: إذ جعل رأسه مرفوعا وغضّ بصره، فمدلوله مركّب من شيئين.[3]

- **في قوله تعالى:**﴿أَوَلَمۡ يَرَوۡاْ أَنَّا خَلَقۡنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ أَنۡعَٰمٗا فَهُمۡ لَهَا مَٰلِكُونَ ٧١﴾ **يس**/71.

يسعى المرسل إلى إنجاز فعل إقناعي بتوسّله أسلوب الاستفهام؛ فالجمهور يعتقد شيئا والمرسل يصوغ ما يريد إقناعهم به عن طريق الاستفهام، وبحسب نظرية الأفعال الكلامية ينهض الاستفهام من

[1] محيط المحيط، بطرس البستاني، مكتبة لبنان، بيروت، 1987م، ص112.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور ،349/22.
* ينظر: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري (ت761ه)، حققه وخرج شواهده: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، دار الفكر، ط1، دمشق، 1964م، 424/1.
[3] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 350/22. والكشاف، الزمخشري، 177/5.

الناحية التخاطبية على فكرة مفادها اعتقاد المتكلم أو من يطرح التساؤل أن المتلقي يملك الإجابة عنها، لكنه سيلزم بها لفظا ومعنىً، "فكثيرا ما يكشف الاستفهام عما يريده السّائل ضمنيّا، عن طريق التنغيم أو الموقف الذي ورد فيه".[1]

معنى ذلك أن السّياق المقامي الذي يعدّ أهم مرتكزات التداولية له دور في الكشف عن مقاصد المتكلّم؛ لأنه –السياق– عبارة عن معطيات مشتركة بين طرفيْ الخطاب.

والآية الكريمة افتتحت باستفهام:[2] وهو إنكار وتعجيب من عدم رؤيتهم شواهد النّعمة.[3]

وتبرز قيمة هذه الروابط في كونها أدوات تحقق النّظم، وتحقّق العلاقة المرجعية في داخل النصوص، والنص والخطاب هو مجموعة من الأبنية اللغوية المختلفة، هذه الأخيرة عبارة عن "خليط من الروابط والعوامل تتطلب النّظر في الوجود والفروق بينها للوقوف على أيها أقوى حجاجيا، أو ما يتولد عن تعاملها من فروق".[4]

إن استعارة عمل الأيدي الذي هو المتعارف في الصّنع إلى إيجاد أصول الأجناس بدون سابق منشأ من توالد، أو نحوه فأسند ذلك إلى أيدي الله تعالى لظهور أن تلك الأصول لم تتولد عن سبب، كقوله: "والسماء بنيناها بأيدٍ".

ف(من) في قوله (مما عملت) ابتدائية لأن الأنعام التي لهم متولّدة من أصول حتى تنتهي إلى أصولها الأصلية التي خلقها الله كما خلق آدم، فعبّر عن ذلك الخلق بأنه بيد الله **استعارة تمثيلية** لتقريب شأن الخلق الخفيّ البديع مثل قوله:" لما خلقتُ بيدي"، وقرينة هذه الاستعارة ما تقرر من أن ليس كمثله شيء وأنه لا يشبه المخلوقات، فذلك من العقائد القطعية في الإسلام.[5]

[1] أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي، مثنى كاظم صادق، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، 2015م، ص139.
[2] ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، 11/1.
[3] تفسير التحرير والتنوير،ابن عاشور، 67/23.
[4] نظرية الحجاج في اللغة، شكري المبخوت، سلسلة كلية الآداب منوبة، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، د ط، د ت، ص377.
[5] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 68/23. والكشاف، الزمخشري، 191/5 وما بعدها.

وتقديم (لها) على (مالكون) الذي هو متعلقه لزيادة استحضار الأنعام عند السامعين قبل سماع متعلقه ليقع كلاهما أمكن وقعٍ بالتقديم وبالتشويق، وقضى بذلك مراعاة الفاصلة. وعدل عن أن يقال: فهم مالكوها إلى (فهم لها مالكون) ليتأتى التنكير فيفيد بتعظيم المالكين للأنعام الكناية عن تعظيم الملك؛ أي بكثرة الانتفاع وهو ما أشار إليه تفصيلا وإجمالا قوله تعالى:(وذلّلناها لهم) إلى قوله (ولهم فيها منافع ومشارب).[1]

● **في قوله تعالى:**﴿ خُذُوهُ فَٱعۡتِلُوهُ إِلَىٰ سَوَآءِ ٱلۡجَحِيمِ ﴿٤٧﴾ ثُمَّ صُبُّواْ فَوۡقَ رَأۡسِهِۦ مِنۡ عَذَابِ ٱلۡحَمِيمِ ﴿٤٨﴾ ذُقۡ إِنَّكَ أَنتَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡكَرِيمُ ﴿٤٩﴾ إِنَّ هَٰذَا مَا كُنتُم بِهِۦ تَمۡتَرُونَ ﴿٥٠﴾ ﴾ الدّخان/48-50.

يضفي الأمر بعداً حجاجياً بوصفه قاعدة للإنجاز ، وإن شيوع فعل الأمر في الخطاب القرآني ، ليدل على استمرارية الحدث والزمن ، ولعل مرد ذلك إلى التعليم والاعتبار.[2]
جملة (خذوه) إلخ مقول لقول محذوف دلّ عليه السياق، أي يقال لملائكة العذاب: خذوه.

والعَتْل: القوْد وهو أن يؤخذ بتلبيب أحد فيقاد إلى سجن أو عذاب، وماضيه جاء بضم العين وكسرها.[3]

وقوله (إلى سواء الجحيم) بتنازعه في التّعلّق كلّ من فعلي (خذوه فاعتلوه) لتضمنهما: سوقوه سوقا عنيفا.

و(ثم) للتراخي الرّتبي[4] لأن صبّ الحميم على رأسه أشدّ عليه من أخذه وعتله.

والصبّ: إفراغ الشيء المظروف من الظرف، وفعل الصّب لا يتعدى إلى العذاب لأن العذاب أمر معنوي لا يصب. فالصّب مستعار للتقوية والإسراع فهو تمثيلية اقتضاها ترويع الأثيم حين سمعها.

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 69/23.
[2] ينظر: أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي، مثنى كاظم صادق، ص 144.
[3] ينظر: الكشاف، الزمخشري، 476/5.
[4] ينظرفي معنى (ثم): مغني اللبيب، ابن هشام، 125/1.

فلما كان المحكي هنا القول الذي يسمعه الأثيم صِيغ بطريقة التمثيلية تهويلا، بخلاف قوله (يصب من فوق رؤوسهم الحميم) الذي هو إخبار عنهم في زمنٍ هم غير سامعيه.[1]

ثُمَّ صُبُّواْ فَوۡقَ رَأۡسِهِۦ مِنۡ عَذَابِ ٱلۡحَمِيمِ

المستعار(إفراغ الشيء) ← العلاقة الحجاجية: استعارة تمثيلية ←المستعار له(التقوية والإسراع)

⇩

الغرض: التهويل والترويع

- **في قوله تعالى:**﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ وَأَطۡهَرُۚ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ١٢ ﴾ **المجادلة/12**.

(بين يدي نجواكم) معناه: قبل نجواكم بقليل، وهي استعارة تمثيلية جرت مجرى المثل للقرب من الشيء قبيل الوصول إليه، شُبّهت هيئة قرب الشيء من آخر بهيئة وصول الشخص بين يدي من يرد هو عليه، تشبيه معقول بمحسوس.ويستعمل في قرب الزمان بتشبيه الزمان بالمكان كما هنا.[2]

- **التقديم والتأخير: كقوله تعالى:**﴿ أَفَرَءَيۡتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمۡعِهِۦ وَقَلۡبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةٗ فَمَن يَهۡدِيهِ مِنۢ بَعۡدِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ٢٣ ﴾**الجاثية/23**.

إذا كان الترتيب في أدوات التمييز (القلب فالسمع فالبصر) سببه شرفُ الإدراك، فلماذا قُدّم السّمع على القلب في الاستعارة التمثيلية في الآية السابقة؟ ."إنه لما أُخبر فيها بالإضلال، وكان الضّال أحوجُ إلى سماع صوت الهادي منه إلى غيره نفاه فأصبح لا فهم له في الآيات المسموعة، ولما كان الأصمّ قد يفهم بالإشارة فيعي ما من حقّه وعيُه قال (وقلبه) فبُطل كلُّ وعيٍ يتعلّق بذلك، على أن الأصمّ –

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 316،315/25.
[2] المصدر نفسه، 28 /44. والكشاف، الزمخشري، 67/6.

ولو كان مجنونا- قد يُبصر بعض مضاره ومنافعه فيباشرها مباشرة البهائم، لذلك ختم بقوله (وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَـٰوَةً) فصار لا يُبصر الآيات المرئية".[1]

ومما يبين براعة هذا الترتيب وما يحققه من دلالة في الاستعارة التمثيلية في الآية السابقة أن سورة الجاثية من السور المكية، فهي بذلك تهدف إلى الدعوة إلى الدين الجديد من خلال أسلوب الترغيب والترهيب.

- **التّكرار**: من الأساليب البلاغية، ويراد به التّوكيد والإفهام.[2]

ومن نماذج تكرار الاستعارة التمثيلية قوله تعالى:﴿ وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوۡلَا نُزِّلَتۡ سُورَةٞۖ فَإِذَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ مُّحۡكَمَةٞ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلۡقِتَالُۙ رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ نَظَرَ ٱلۡمَغۡشِيِّ عَلَيۡهِ مِنَ ٱلۡمَوۡتِۖ فَأَوۡلَىٰ لَهُمۡ ﴿٢٠﴾ ﴾**محمد**/20. والآية ﴿ أَمۡ حَسِبَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَن لَّن يُخۡرِجَ ٱللَّهُ أَضۡغَـٰنَهُمۡ ﴿٢٩﴾ ﴾**محمد**/29.

فهي استعارة تبيّن حال المنافقين، وفي تكرارها فضحٌ لهم وتحذير للنبي صل الله عليه وسلّم وللمؤمنين من أولئك الذين يسترون الكُفر ويتظاهرون بالإيمان.

وإذا كان التكرار في الاستعارة السابقة في اللفظ والمعنى، فإن منه ما يكون في المعنى دون اللفظ، ومثاله الاستعارات المتوالية في **سورة فاطر**، قال تعالى:﴿ وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَعۡمَىٰ وَٱلۡبَصِيرُ ﴿١٩﴾ وَلَا ٱلظُّلُمَـٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴿٢٠﴾ وَلَا ٱلظِّلُّ وَلَا ٱلۡحَرُورُ ﴿٢١﴾ وَمَا يَسۡتَوِي ٱلۡأَحۡيَآءُ وَلَا ٱلۡأَمۡوَٰتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُسۡمِعُ مَن يَشَآءُۖ وَمَآ أَنتَ بِمُسۡمِعٖ مَّن فِي ٱلۡقُبُورِ ﴿٢٢﴾ ﴾**فاطر**/19-22.

[1] الاستعارة التمثيلية في القرآن، صفاء حسني عبد المحسن الترك، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2011م، ص109.
[2] تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، شرحه ونشره: أحمد صقر، ص235.

وهي لبيان الفرق بين حال المؤمن وحال الكافر، وورودها في سياق الاستفهام الإنكاري ينفي الاستواء بين الحالين؛ أي فيه تفضيل لحال المؤمن.[1]

الاستعارة التبعية: هي ما صُرّح فيها بلفظ المشبه به دون المشبه، وكان اللفظ المستعار فيها اسم جنس أو فعلا أو حرفا ذا معنى أو صفة مشتقة.[2]

- في قوله تعالى: ﴿ وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظۡلِمُونَ ﴿٣٧﴾ ﴾**يس**/37.

وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ

المستعار (نزع الجلد عن الشاة) ← العلاقة الحجاجية: استعارة تمثيلية ← المستعار له(سلخ النهار من الليل)

⇩

المستعار فيها :فعلٌ (نَسۡلَخُ)

والسّلخ: إزالة الجلد عن حيوانه، وفعله يتعدى إلى الجلد المزال بنفسه على المفعولية، ولذلك يقال للجلد المزال من جسم الحيوان: سِلخ (بكسر السين وسكون اللام) بمعنى مسلوخ، ويتعدى فعل سَلَخ إلى الجسم الذي أزيل جلده بحرف الجر، والأكثر أنه (مِن) الابتدائية،[3] ويتعدى بحرف (عن) أيضا لما في السّلخ من معنى المباعدة والمجاوزة بعد الاتصال.[4]

فمفعول (نسلخ) هنا هو (الليل) وعدّي السّلخ إلى ضمير (الليل) ب (من) فصار المعنى: الليل آية لهم في حال إزالة غشاء نور النهار عنه، فيبقى عليهم الليل، فشبّه النهار بجلد الشّاة ونحوها يغطي ما تحته منها كما يغطي النهار ظلمة الليل في الصباح، وشبّه كشف النهار وإزالته بسلخ الجلد عن نحو

[1] الاستعارة التمثيلية في القرآن الكريم، صفاء حسني عبد المحسن الترك، ص116.
[2] ينظر:في البلاغة العربية علم البيان، حسن البنداري، مكتبة الأنجلو المصرية،د ط، القاهرة،1989م، ص321. و الاستعارة وأثرها في الأساليب العربية، محمد السيد شيخون، ص68.
[3] ينظرفي معاني (من): مغني اللبيب، ابن هشام، 353/1.
[4] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 17/23.

الشاة، فصار الليل بمنزلة جسم الحيوان المسلوخ منه جلده، وليس الليل بمقصود بالتشبيه، وإنما المقصود تشبيه زوال النهار عنه فاستتبع ذلك أن الليل يبقى شبه الجسم المسلوخ جلده.[1]

فليس في الآية دليل على أن أصل أحوال العالم الأرضي هو الظلمة، ولكنها ساقت للناس اعتبارا ودلالة بحال مشاهدة لديهم ففرعٌ عليهم (فإذا هم مظلمون) بناء على ما هو متعارف.

ويظهر التوجّه العملي للاستعارة في الآية السابقة في ارتكازها على المستعار منه، إذ تكون الاستعارة بذلك أدعى من الحقيقة لتحريك همة المرسل إليه إلى الاقتناع.[2]

وقد اعتبر أئمة البلاغة الاستعارة في الآية أصلية تبعية، ولم يجعلوها تمثيلية، من أن المقصود بالتشبيه هو حالة زوال نور النهار عن الأفق فتخلفها ظلمة الليل لقوله (فإذا هم مظلمون)، وإسناد (مظلمون) إلى الناس من إسناد إفعال الذي الهمزة فيه للدخول في الشيء مثل أصبح وأمسى.[3]

- **في قوله تعالى:**﴿ لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧٠﴾ ﴾**يس**/70.

يتعلق قوله (لينذر)بقوله (علّمناه) في قوله تعالى:﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ ﴿٦٩﴾ ﴾**يس**/69، باعتبار ما اتصل به من نفي كونه شعرا ثم إثبات كونه ذِكرا وقرآنا.

والحيّ: مستعار لكامل العقل وصائب الإدراك، وهذا تشبيه بليغ، أي من كان مثل الحي في الفهم.[4]

والمقصود منه: التعريض بالمعرضين عن دلائل القرآن بأنهم كالأموات لا انتفاع لهم بعقولهم .[5]

[1] المصدر السابق، 18/23. والإبداع البياني في القرآن العظيم، محمد علي الصابوني، ص270،
[2] استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2003م، ص496.
[3] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 19/23.
[4] ينظر: الكشاف، الزمخشري، 190/5 وما بعدها.
[5] ينظر: الإبداع البياني في القرآن العظيم، محمد علي الصابوني، ص273.

وعطف (ويحق القول على الكافرين) على (لينذر) عطف المجاز على الحقيقة، لأن اللام النائب عنه واو العطف ليس لام تعليل ولكنه لام عاقبة كلام، ففي الواو[1] استعارة تبعية، فالتقدير: لتنذر من كان حيّا فيزداد حياة، بامتثال الذّكر فيفوز من كان ميتا فلا ينتفع بالإنذار، فيحق عليه القول.[2]

● **في قوله تعالى:**﴿ بَلۡ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهۡتَدُونَ ٢٢ ﴾ **الزخرف**/22.

هذا الكلام مسوق مساق الذّم لهم إذ لم يقارنوا بين ما جاءهم به الرسول (ص) وبين ما تلقوه من آبائهم، فإن شأن العاقل أن يميّز ما يلقى إليه من الاختلاف ويعرضه على معيار الحق.

والأمة هنا: بمعنى الملّة والدّين، كما في قوله تعالى في سورة الأنبياء:﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ ٩٢ ﴾/92.

إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ

المستعار (الأُمّة) ← العلاقة الحجاجية: استعارة تبعية ← المستعار له (الملّة والدّين)

⇩

المستعار فيها : حرفٌ (على)

ف (على)[3]: استعارة تبعية للملابسة والتمكّن.

وقوله: (على آثارهم) متعلّقا*ب(مهتدون) خبر ثان، ويجوز أن يكون (على آثارهم) متعلّقا ب(مهتدون) بتضمين (مهتدون) معنى (سائرون)، أي أنهم لا حجة لهم في عبادتهم الأصنام إلا تقليد آبائهم، وذلك ما يقولونه عند المحاجّة إذ لا حجة لهم غير ذلك.

[1] ينظرفي معاني الواو: مغني اللبيب، ابن هشام، حققه وخرج شواهده: مازن المبارك، 1/ 395.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 23/ 66،67.
[3] ينظر في معانيه: مغني اللبيب، ابن هشام، 152/1 وما بعدها.
* ينظر في مصطلح التعلق: دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص405 وما بعدها.

وجعلوا اتباعهم إياهم اهتداء لشدّة غرورهم بأحوال آبائهم بحيث لا يتأملون مصادفة أحوالهم للحق.[1]

● **في قوله تعالى:**﴿ لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۚ وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ٢١ ﴾**الحشر**/21.

فائدة الإتيان باسم الإشارة القريب (هذا): التعريض لهم بأن القرآن غير بعيد عنهم، وأنه في متناولهم، ولا كلفة عليهم في تدبّره ولكنهم قصدوا الإعراض عنه.

والجبل: مثال لأشدّ الأشياء صلابة، وقلة تأثر بما يقرعه، وإنزال القرآن مستعار للخطاب به، عبر عنه بالإنزال على طريقة التبعية، تشبيها لشرف الشيء بعلو المكان، ولإبلاغه للغير بإنزال الشيء من علو.

والمعنى: لو كان المخاطب بالقرآن جبلا، وكان الجبل يفهم الخطاب لتأثر بخطاب القرآن تأثرا ناشئا من خشيته لله خشية تؤثرها فيه معاني القرآن.

وضرب التصدّع مثلا لشدة الانفعال والتأثر لأن منتهى تأثر الأجسام الصلبة أن تنشقّ وتتصدّع، إذ لا يحصل ذلك لها بسهولة.[2]

والخطاب في (لرأيته) لغير معيّن، فيعمّ كل من يسمع هذا الكلام، والرؤية بصرية، وهي منفية لوقوعها جوابا لحرف (لو) الامتناعية.

وجملة (وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِ) تذييل لأن ما قبلها سيق مساق المثل، فذُيّل بأن الأمثال التي يضربها الله في كلامه مثل المثل، أراد منها أن يتفكروا فإن لم يتفكروا بها فقد سُجّل عليهم عنادهم ومكابرتهم، فالإشارة بتلك إلى مجموع ما مرّ على أسماعهم من الأمثال الكثيرة، وتقدير الكلام: ضربنا هذا مثلا، وتلك الأمثال نضربها للناس.[3]

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 187/25. والكشاف، الزمخشري، 435/5.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 28 /116.
[3] ينظر: الكشاف، الزمخشري، 85/6.

● **في قوله تعالى:**﴿ وَٱلۡأَرۡضَ فَرَشۡنَٰهَا فَنِعۡمَ ٱلۡمَٰهِدُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾**الذاريات/48**

وَٱلۡأَرۡضَ فَرَشۡنَٰهَا

المستعار (تكوين الأرض) ← العلاقة الحجاجية:استعارة تبعية ← المستعار له(فرش البساط)

⇩

المستعار فيها: فعلٌ (فَرَشۡنَٰهَا)

القول في تقديم (الأرض) على عامله وفي مجيء طريقة الاشتغال كالقول في (والسماء بنيناها).

والفرش: بسط الثوب ونحوه للجلوس والاضطجاع، وفي (فرشناها) استعارة تبعية، شبّه تكوين اللهِ الأرض على حالة البسط بفرش البساط ونحوه.

وفي هذا الفرش دلالة على قدرة الله وحكمته، إذ جعل الأرض مبسوطة لما أراد أن يجعل على سطحها أنواع الحيوان يمشي عليها، ويتوسّدها ويضطجع عليها، ولو لم تكن كذلك لكانت محدودبة تؤلم الماشي بله المتوسّد والمضطجع.[1]

● **في قوله تعالى:**﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُوٓاْ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ لِلۡحَوَارِيِّـۧنَ مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلۡحَوَارِيُّونَ نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِۖ فَـَٔامَنَت طَّآئِفَةٞ مِّنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَكَفَرَت طَّآئِفَةٞۖ فَأَيَّدۡنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَىٰ عَدُوِّهِمۡ فَأَصۡبَحُواْ ظَٰهِرِينَ ﴿١٤﴾ ﴾**الصف/14**.

(إلى الله) متعلق ب(أنصاري) ومعنى (إلى) الانتهاء المجازي أي متوجهين إلى الله، شبّه دعاؤهم إلى الدين وتعليمهم الناس ما يرضاه الله لهم بسعي ساعين إلى الله لينصروه، كما سعى المستَنجَد بهم إلى مكان مستنجدهم لينصروه على من غلبه.[2]

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 16/27،17.
[2] الكشاف، الزمخشري، 108/6.

ففي حرف (إلى) **استعارة تبعية**،ولذلك كان الجواب المحكي عن الحواريين مطابقا للاستفهام، إذ قالوا: نحن أنصار الله، أي نحن ننصر الله على حادّه وشاقّه، أي ننصر دينه.

والحواريون: جمع حواري بفتح الحاء وتخفيف الواو، وهي كلمة معربة عن الحبشية (حواريا)، وهو الصاحب الصفي، وليست عربية الأصل، ولا مشتقة من مادة عربية.[1]

ومن استعارة المشتقات قوله تعالى:﴿ وَفِي عَادٍ إِذۡ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلۡعَقِيمَ ﴿٤١﴾ مَا تَذَرُ مِن شَيۡءٍ أَتَتۡ عَلَيۡهِ إِلَّا جَعَلَتۡهُ كَٱلرَّمِيمِ ﴿٤٢﴾ ﴾**الذّاريات**/41،42.

إِذۡ أَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلۡعَقِيمَ

المستعار (صفة في المرأة) ← العلاقة الحجاجية: استعارة تبعية → المستعار له (صفة في الرّيح)

⇩

المستعار فيها: الصّفة (العقيم)

فقد استعير(العُقم) وهو صفة في المرأة تمنع حملها، وفي الرّجل تمنع إنجابه، لصفة في الرّيح وهو المنع من إنشاء المطر وإلقاح الزّرع والشّجر، ثم أثبتت تلك الصفة للرّيح؛ حيث اشتق من (العقم) (عقيم) بمعنى: مانعة من إرسال المطر.[2]

ومنها أيضا قوله تعالى في سورة **التكاثر** :﴿ أَلۡهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ﴿١﴾ حَتَّىٰ زُرۡتُمُ ٱلۡمَقَابِرَ ﴿٢﴾ ﴾1،2.

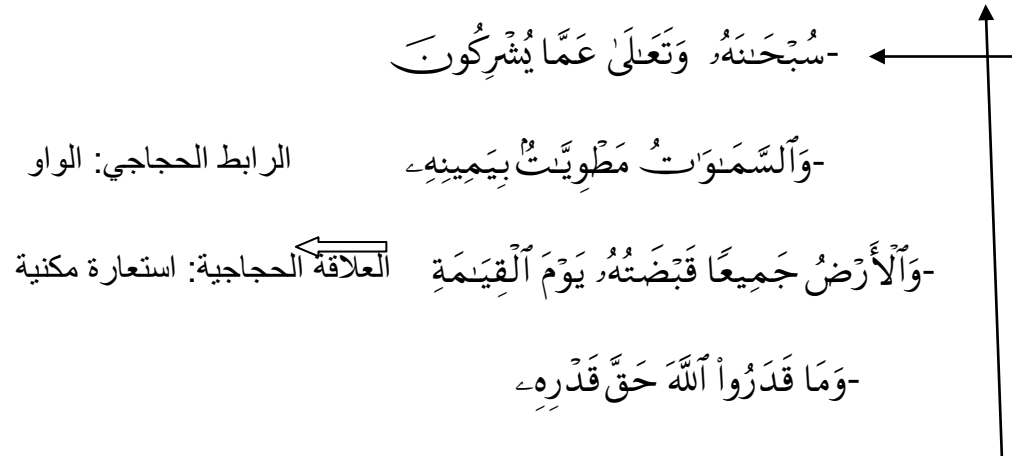
فقد استعيرت الزيارة للموت والإقبار، ثم اشتق من (الزّيارة) الفعل (زار) بمعنى: مات وأقبر.

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 28/200،201.
[2] ينظر: بين المكنية والتبعية والمجاز العقلي، بسيوني عبد الفتاح فيود، ص56.

وفي الآيتين تعريضٌ بالمشركين الذين أنكروا البعث، فالاستعارة هنا واقعة في زمن الفعل دون معناه؛ فهي تعبر عن الدّلالة الزمانية للفعل بصيغة الماضي لإثبات غرضٍ من الأغراض (إنكار البعث).[1]

الاستعارة المكنية: هي التي اختفى فيها لفظ المشبه به واكتفى بذكر شيء من لوازمه دليلا عليه.[2]

- **في قوله تعالى:**﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٦٧ ﴾**الزّمر/67**.



يجوز أن تكون جملة (-وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ) عطفُ* غرضٍ على غرضٍ انتُقل به إلى وصف يوم القيامة، وأحوال الفريقين فيه، وجملة (وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ) اعتراضا، وهو تمثيل لحال الجاهل بعظمة شيء بحال من لم يحقق مقدار صُبرة فنقصها عن مقدارها، فصار معنى (قدروا الله): ما عرفوا عظمته حيث لم ينزّهوه عما لا يليق بجلاله من الشريك في إلهيته.[3]

[1] ينظر: المرجع نفسه، ص56.
[2] ينظر: الاستعارة وأثرها في الأساليب العربية، محمد السيد شيخون، ص68.
* قال الجرجاني متحدثا عن العطف:" واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول فيه: (إنه خفيّ غامض، ودقيق صعب) إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب، وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد تُرك فيها العطف (إن الكلام قد استؤنف وقُطع عما قبله)". دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، ص231. ينظر أيضا: مغني اللبيب، ابن هشام، 424/1.
[3] ينظر: الكشاف، الزمخشري، 320/5. والإعجاز البلاغي في القرآن، محمد حسن سلامة، ص277.

وجميع: أصله اسم مفعول مثل قتيل،وبذلك استعمل توكيدا مثل (كلّ)[1] و(أجمع)، قال تعالى: ﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓاْۚ أَحْصَىٰهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٦ ﴾**المجادلة**/6، وقد وقع (جميعا) هنا حالا من الأرض، واسم الأرض مؤنث، فكان تجريد (جميع) من علامة التأنيث جريا على الوجه الغالب في جريان فعيل بمعنى مفعول على موصوفه.[2]

والقبضة: بفتح القاف المرّة من القَبْض، وبالضم: المقدار المقبوض بالكف.[3]

وطيّ السموات: استعارة مكنية، لتشويش تنسيقها واختلال أبعاد أجرامها، فإن الطيّ ردُّ ولفُّ بعض شقق الثوب، أو الورق على بعضٍ بعد أن كانت مبسوطة منتشرة على نسقٍ مناسب للمقصود من نشره، فإذا انتهى المقصود طوي المنشور، وإثبات الطيّ تخييل.

والباء في (بيمينه): للآلة والسببية.[4]

واليمين: وصف لليد ولا يد هنا، وإنما هي كناية عن القدرة لأن العمل يكون باليد اليمين.[5]

والمقصود من هاتين الجملتين تمثيل عظمة الله تعالى بحال من أخذ الأرض في قبضته، ومن كانت السموات مطوية أفلاكها وآفاقها بيده تشبيه المعقول بالمتخيّل، وهي تمثيلية تنحل أجزاؤها إلى استعارتين.[6]

طيّ السموات ⟵ تمثيل ⟵ لفُّ الثوب أو الورق ⟵ استعارة مكنية

- **في قوله تعالى:**﴿ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ فَٱعۡمَلۡ إِنَّنَا عَٰمِلُونَ ۝٥ ﴾**فصلت**/ 5.

[1] ينظر في معانيها: مغني اللبيب، ابن هشام، 211/1.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 61/24.
[3] الكشاف، الزمخشري، 322/5.
[4] ينظر في معاني حرف الباء: مغني اللبيب، ابن هشام، 108/1.
[5] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 62/24. والكشاف، الزمخشري، 323/5.
[6] تفسير التحرير والتنوير، 63/24.

وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ

المستعار(القلوب) ← العلاقة الحجاجية: استعارة مكنية → المستعار له (الأكنة أو الأغطية)

المراد بالقلوب: العقول. والأكنة: جمع كنان، مثل: غطاء وأغطية وزناً ومعنىً، أثبتت لقلوبهم أغطية على طريقة التخييل، وشُبّهت القلوب بالأشياء المغطاة على طريقة الاستعارة المكنية، ووجه الشبه حيلولة وصول الدعوة إلى عقولهم كما يحول الغطاء والغلاف دون تناول ما تحته.[1]

وتأمل الدور الحجاجي للروابط والأدوات وما تؤديه في توجيه المعنى؛ إذ جُعلت القلوب في أكنة لإفادة حرف (في)[2] معنى إحاطة الظرف بالمظروف، وكذلك جعل الوَقر في القلوب لإفادة تغلغله في إدراكهم.

و(من): في قوله (مما تدعونا إليه) بمعنى (عن)،[3] والمعنى: قلوبنا في أكنة فهي بعيدة عما تدعونا إليه لا ينفذ إليها.

والوقر: بفتح الواو ثِقل السّمع وهو الصّمم، وكأن اللغة أخذته من الوِقر بكسر الراء، وهو الحِمل، لأنه يثقل الدابة عن التّحرّك، فأطلقوه على عدم تحرّك السّمع عند قرع الصوت المسموع.

واجتلاب حرف (من)[4] في قوله (من بيننا حجاب وبينك حجاب) لتقوية معنى الحجاب بين الطرفين، وتمكّن لازمه الذي هو بُعد المسافة التي بين الطرفين لأن (من) هذه زائدة لتأكيد مضمون الجملة. وضمير (بيننا) عائد إلى ما عاد إليه ضمير (أكثرهم).[5]

[1] المصدر السابق، 233/24.
[2] ينظر في معانيه: مغني اللبيب، ابن هشام، 182/1 وما بعدها.
[3] ينظر: المصدر نفسه، 159/1 وما بعدها.
[4] ينظر: الكشاف، الزمخشري، 367/5.
[5] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 234/24.

وعطف (وبينك) تأكيد لأن واو العطف[1] مغنية عنه وأكثر استعمال (بين) أن يكون معطوفا عليه.[2]

إن هذه الروابط (الواو، الفاء،..) هي " مكونات ذات خصائص معجمية محددة تؤثر في التعليق النحوي وتتوزع في مواضع متنوعة من الجمل، وهي كلها عناصر نحوية تسمى روابط حجاجية".[3]

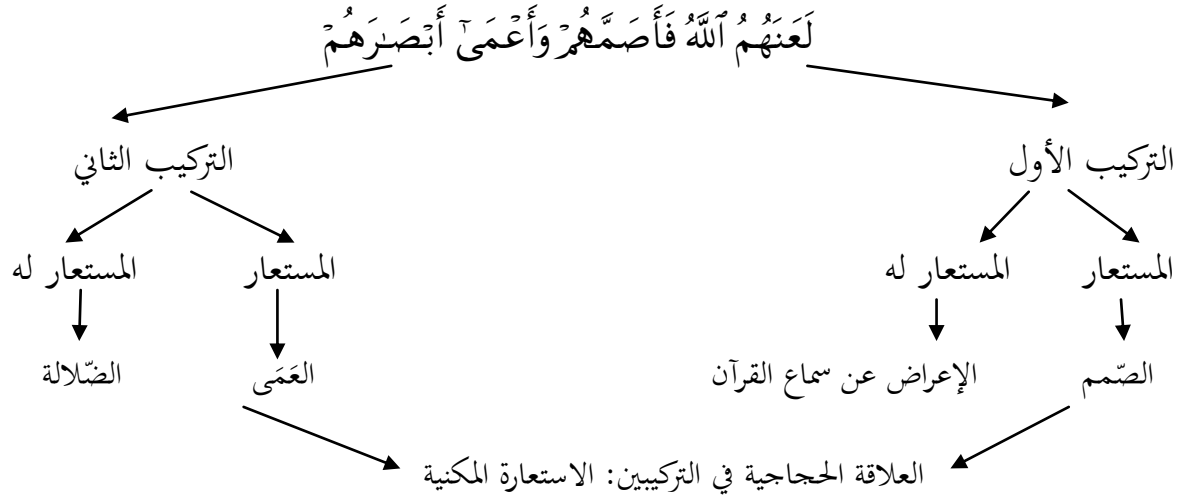
- **في قوله تعالى:**﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمۡ وَأَعۡمَىٰٓ أَبۡصَٰرَهُمۡ ﴿٢٣﴾ ﴾**محمد**/ 23.

الإشارة إلى الذين في قلوبهم مرض على أسلوب قوله آنفا:﴿ وَمِنۡهُم مَّن يَسۡتَمِعُ إِلَيۡكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُواْ مِنۡ عِندِكَ قَالُواْ لِلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴿١٦﴾ ﴾**محمد**/16، ولا يصح أن تكون الإشارة إلى ما يؤخذ من قوله:﴿ فَهَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن تَوَلَّيۡتُمۡ أَن تُفۡسِدُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَتُقَطِّعُوٓاْ أَرۡحَامَكُمۡ ﴿٢٢﴾ ﴾**محمد**/22، لأن ذلك لا يستوجب اللعنة ولا أن مرتكبيه بمنزلة الصم، على أن صيغة المضيّ في أفعال: لعنهم، وأصمّهم، وأعمى، ما لا يلاقي قوله (فهل عسيتم)، ولا ما في حرف (إنْ) من زمان الاستقبال.[4]

واستعير الصّمم لعدم الانتفاع بالمسموعات من آيات القرآن، ومواعيظ النبيّ (ص)، كما استعير العمى هنا لعدم الفهم، على طريقة التمثيل؛ لأن حال الأعمى أن يكون مضطربا فيما يحيط به لا يدري نافعه من ضارّه إلا بمعونة من يرشده، وكثُر أن يقال: أعمى الله بصره، مرادا به أنه لم يهده، وهذه هي النكتة في مجيء تركيب (وأعمى أبصارهم) مخالفا لتركيب (فأصمّهم)، إذ لم يقل: وأعماهم.[5]

---

[1] ينظر في أنواع العطف بالواو ومعانيها: مغني اللبيب، ابن هشام، 393/1.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 24/ 235.
[3] في فن الحجاج والجدل، هدى وصفي، دار الهاني للطباعة والنشر، د ط، القاهرة، 2002م، ص94،95.
[4] ينظر: الكشاف، الزمخشري، 526/5.
[5] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 112/26،113.



● **في قوله تعالى:**﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ﴿٢٤﴾ ﴾محمد/24.

تأمّل استهلال الآية بالاستفهام وهو من الوسائل الحجاجية التي تحفّز المتلقي، لاسيما وأنه يرتبط بالقصدية التي تكمن وراءها ردود أفعال منتظرة، وهذا ما يجعل الاستفهام شديد الإلزام لمشروطية الإنجاز.[1]

فالاستفهام[2] في الآية غرضه التّعجب من سوء علمهم بالقرآن، ومن إعراضهم عن سماعه.

وحرف (أم) للإضراب الانتقالي، والمعنى: بل على قلوبهم أقفال وهذا الذي سلكه جمهور المفسرين، وهو الجاري على كلام سيبويه في قوله تعالى: ﴿ أَمۡ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡ هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ مَهِينٞ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ ﴿٥٢﴾ ﴾الزخرف/52، خلافا لما يوهمه أو توهمه ابن هشام في مغني اللبيب.[3]

[1] ينظر: أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي، مثنى كاظم صادق، ص139.
[2] ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، 11/1 وما بعدها.
[3] ينظر: المصدر السابق، 40/1 وما بعدها.

عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ

المستعار(القلوب) ← العلاقة الحجاجية: استعارة مكنية ← المستعار له(الأبواب أو الصناديق)

والأقفال: جمع قُفْل، وهو استعارة مكنية إذ شبّهت القلوب، أي العقول في عدم إدراكها المعاني بالأبواب، أو الصناديق المغلقة.

وتنكير (قلوب) للتنويع أو التبعيض، أي على نوع من القلوب أقفال.[1]

وإضافة (أقفال) إلى ضمير (قلوب) نظمٌ بديع أشار إلى اختصاص الأقفال بتلك القلوب، أي ملازمتها لها فدلّ على أنها قاسية.[2]

- **في قوله تعالى:**﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَـٰلُكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ۝٢ ﴾**الحجرات**/2.

إعادة النداء[3] للاهتمام بهذا الغرض والإشعار بأنه غرض جدير بالتنبيه عليه بخصوصه، فإن هذا من آداب سلوك المؤمنين في معاملة النبي (ص)، ومقتضى التّأدب .

وهذا أيضا توطئة لقوله:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَآءِ ٱلۡحُجُرَٰتِ أَكۡثَرُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ۝٤﴾**الحجرات**/4، وإلقاء لتربية ألقيت إليهم لمناسبة طرف من أطراف خبر وفد بني تميم.

[1] ينظر: الكشاف، الزمخشري، 526/5.
[2] تفسير التحرير والتنوير، 114،113/26.
[3] ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، 413/1.

والرفع: مستعار لجهر الصوت جهرا متجاوزا لمعتاد الكلام، شبّه جهر الصوت بإعلاء الجسم في أنه أشدّ بلوغا إلى الأسماع، كما أن إعلاء الجسم أوضح له في الإبصار، على طريقة الاستعارة المكنية، أو شبّه إلقاء الكلام بجهر قويّ بإلقائه من مكان مرتفع كالمئذنة على طريقة الاستعارة التبعية.[1]

- **في قوله تعالى:**﴿ وَجَآءَتۡ سَكۡرَةُ ٱلۡمَوۡتِ بِٱلۡحَقِّۖ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنۡهُ تَحِيدُ ١٩ ﴾**ق/19**.

المجيء: مجاز في الحصول والاعتراء، وفي هذه الاستعارة تهويل لحالة احتضار الإنسان وشعوره بأنه مفارق الحياة التي ألفها وتعلّق بها قلبه.

والسَّكرة: اسم لما يعتري الإنسان من ألم أو اختلال في المزاج يحجب من إدراك العقل فيختل الإدراك ويعتري العقل غيبوبة، وهي مشتقة من السَّكر بفتح فسُكون، وهو الغلق لأنه يغلق العقل ومنه جاء وصف السّكران.[2]

والباء[3] في قوله (بالحق) للملابسة، وهي إما حال من (سَكرة الموت) أي متصفة بأنها حق.

والحق: الذي حقّ وثبت فلا يتخلّف، أي السّكرة التي لا طمع في امتداد الحياة بعدها، وإما حال من (الموت) أي ملتبسا بأنه الحق، أي المفروض المكتوب على الناس فهم محقوقون به، أو الذي هو الجِدّ ضد العبث.[4]

وتقديم (منه) على (تحيد) للاهتمام بما منه الحياد، وللرعاية على الفاصلة*.[5]

- **في قوله تعالى:**﴿ أَمۡ تَسۡـَٔلُهُمۡ أَجۡرٗا فَهُم مِّن مَّغۡرَمٖ مُّثۡقَلُونَ ٤٠ ﴾**الطور/ 40**

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 219/26.
[2] ينظر: الكشاف، الزمخشري، 598/5.
[3] جاء في الكشاف للزمخشري أنها للتعدية. ينظر: 598/5.وينظر في معانيه: مغني اللبيب، ابن هشام، 1/ 160 وما بعدها.
[4] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 305/26.
* ينظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص107.
[5] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 306/26.

الاستفهام المقدّر بعد (أم)[1] مستعمل في التّهكم بهم بتنزيلهم منزلة من يتوجس خيفة من أن يسألهم الرسول (ص) أجرا على إرشادهم.

والتّهكّم استعارة مبنية على التشبيه[2]، والمقصود ما في التهكّم من معنى أن ما نشأ عن التهكّم أمر لا ينبغي أن يخطر بالبال.

وجيء بالمضارع في قوله (تسألهم) لإفادة التجدد، أي تسألهم سؤالا متكررا لأن الدعوة متكررة، وقد شبّهت بسؤال سائل.

وتفريع (فهم من مغرم مثقلون) لما فيه من بيان الملازمة بين سؤال الأجر وبين تجهّم من يسأل والتحرّج منه.

والمِغرم: بالفتح مصدر ميمي، وهو الغُرم، وهو ما يفرض على أحد من عوض يدفعه.

والمثقل: أصله المحمّل بشيء ثقيل، وهو هنا مستعار لمن يطالب بما يعسر عليه أداؤه، شبّه طلبه أداء ما يعسر عليه بحمل الشيء الثقيل على من لا يسهل عليه حمله.

و(من) للتعليل[3]؛ أي مثقلون من أجل مغرم حُمل عليهم.[4]

- **في قوله تعالى:﴿ إِذَا وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ ۝١ لَيۡسَ لِوَقۡعَتِهَا كَاذِبَةٌ ۝٢ ﴾الواقعة/ 1،2**

افتتاح السورة بالظرف المتضمن الشرط[5]، افتتاح بديع لأنه يسترعي الألباب لترقّب ما بعد هذا الشرط الشرط الزماني، مع ما في الاسم المسند إليه من التهويل بتوقع حدث عظيم يحدث.[6]

[1] ينظر، مغني اللبيب، ابن هشام، 40/1.
[2] ينظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص450 وما بعدها.
[3] ينظر في معانيها: مغني اللبيب، ابن هشام، 354/1.
[4] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 27 /75،76.
[5] ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، 92/1 وما بعدها.
[6] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 27 /281.

و(إذا) ظرف زمان وهو متعلق بالكون المقدّر في قوله:﴿ فِي جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿١٢﴾ ﴾الواقعة/12، وقوله:﴿ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ﴿٤٢﴾ ﴾الواقعة/42، وضمّن (إذا) معنى الشرط.

والواقعة: أصلها الحادثة التي وقعت، أي حصلت، يقال: وقع أمر، أي حصل. كما يقال: صِدق الخبر مطابقته للواقع، أي كون المعنى المفهوم منه موافقا لمسمى ذلك المعنى في الوجود الحاصل، أو المتوقع على حسب ذلك المعنى.[1]

فراعوا في تأنيثها معنى الحادثة أو الكائنة أو الساعة، وهو تأنيث كثير في اللغة جار على ألسنة العرب لا يكونون راعوا فيه إلا معنى الحادثة أو الساعة أو نحو ذلك.

والمراد بالواقعة هنا: القيامة، فجعل هذا الوصف علما لها بالغلبة في اصطلاح القرآن، قال تعالى (فيومئذ وقعت الواقعة)، كما سميت الصّافة والطامة والآزفة، أي الساعة الواقعة، وبهذا الاعتبار صار في قوله (إذا وقعت الواقعة) محسّن التّجنيس.[2]

و(كاذبة) يجوز أن يكون اسم فاعل من (كذب) المجرد، جرى على التأنيث للدلالة على أنه وصف لمحذوف مؤنث اللفظ، وتقديره هنا: نفس، أي تنتفي كل نفس كاذبة.

ويجوز أن يكون من (كذب) المتعدي مثل الذي في قولهم: كذبت فلاناً نفسه، أي حدّثته نفسه، أي رأيه بحديث كذب، وذلك أن اعتقاد المنكر للبعث اعتقاد سوّله له عقله القاصر، فكأن نفسه حدّثته حديثا كذبته به.

وإطلاق وصف الكذب في جميع هذا استعارة بتشبيه السبب للفعل غير المثمر بالمخبر بحديث كذب، أو تشبيه التسبب بالقول.[3]

[1] ينظر: الكشاف، الزمخشري، 20/6.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 283/27.
[3] المصدر نفسه، 283/27.

- **في قوله تعالى:**﴿ يَوۡمَ تَرَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَسۡعَىٰ نُورُهُم بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَبِأَيۡمَٰنِهِم بُشۡرَىٰكُمُ ٱلۡيَوۡمَ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١٢ ﴾ **الحديد/12**.

الخطاب في (ترى) لغير معيّن، ليكون على منوال المخاطبات التي قبله، أي يوم يرى الرائي، والرؤية بصرية.

و(يوم) مبني على الفتح لأنه أُضيف إلى جملة فعلية، ويجوز كونها فتحة إعراب لأن المضاف إلى المضارع يجوز فيه الوجهان.[1]

وإضافة (نور) إلى ضميرهم وجعل مكانه من بين أيديهم وبإيمانهم يبين أنه نور لذواتهم أُكرموا به.

وانظر معنى هذه الإضافة لضميرهم،وما في قوله (يسعى) من الاستعارة، ووجه تخصيص النور بالجهة الأمام وبالإيمان.

والباء في (وبأيمانهم) بمعنى (عن)[2] واقتصر على ذكر الأيمان تشريفا لها، وهو من الاكتفاء أي وبجانبهم.

والبشرى: اسم مصدر (بشّر)، وهي الإخبار بخبر يسرّ المخبَر، وأطلق المصدر على المفعول وهو إطلاق كثير مثل: الخلْق بمعنى المخلوق، أي الذين تبشّرون به جنات، والكلام على حذف مضافين تقديرهما: إعلام بدخول جنّات كما دلّ عليه قوله (خالدين فيها).[3]

[1] المصدر السابق، 27 /379.
[2] ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام، 159/1.
[3] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 380/27.

وجملة (بشّرناكم) إلى آخرها مقول قول محذوف[1]، والتقدير: يقال لهم، أي يقال من جانب القدس، تقوله الملائكة، أو يسمعون كلاما يخلقه الله يعلمون أنه من جانب القدس.[2]

- **في قوله تعالى:**﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَقَدۡ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلۡحَقِّ يُخۡرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمۡ أَن تُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ رَبِّكُمۡ إِن كُنتُمۡ خَرَجۡتُمۡ جِهَـٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِى تُسِرُّونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعۡلَمُ بِمَآ أَخۡفَيۡتُمۡ وَمَآ أَعۡلَنتُمۡ وَمَن يَفۡعَلۡهُ مِنكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١﴾ ﴾**الممتحنة**/ 1.

في قوله (وَمَن يَفۡعَلۡهُ مِنكُمۡ فَقَدۡ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ) عطف على جملة النهي في قوله تعالى (لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ)، عُطف على النهي التوعّد على عدم الانتهاء بأن لم ينته عما نُهي عنه هو ضالّ عن الهدى.

وضمير الغيبة في (يفعله) عائد على الاتخاذ المفهوم من (لا تتخذوا عدوي)، أي ومن يفعل ذلك بعد هذا النهي والتحذير فهو قد ضلّ سواء السبيل.

و(سواء السبيل) مستعار لأعمال الصلاح والهدى لشبهها بالطريق المستوي الذي يبلغ من سلكه إلى بغيته، ويقع من انحرف عنه في هلكة، والمراد به هنا ضلّ عن الإسلام وضلّ عن الرّشد.

و(من) شرطية الفعل بعدها مستقبل وهو وعيد للذين يفعلون مثل ما فعل حاطب بعد أن بلغهم النهي والتحذير والتوبيخ.[3]

[1] ينظر في وقوع الجملة بعد القول غير محكية به: مغني اللبيب، ابن هشام، 463/2.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 381/27.
[3] المصدر نفسه، 28 /139.

وفي قوله تعالى:﴿ إِن يَثۡقَفُوكُمۡ يَكُونُواْ لَكُمۡ أَعۡدَآءٗ وَيَبۡسُطُوٓاْ إِلَيۡكُمۡ أَيۡدِيَهُمۡ وَأَلۡسِنَتَهُم بِٱلسُّوٓءِ وَوَدُّواْ لَوۡ تَكۡفُرُونَ ٢ ﴾**الممتحنة**/ 2 .

وَيَبۡسُطُوٓاْ إِلَيۡكُمۡ أَيۡدِيَهُمۡ

المستعار (عمل اليد الضّار)← العلاقة الحجاجية: استعارة مكنية ←المستعار له (الضرب والتقييد)

⇩

الغرض هو التهكم والشّتم

فالبسط: مستعار للإكثار لما شاع من تشبيه الكثير بالواسع والطويل، وتشبيه ضده، وهو القبض بضد ذلك، فبسط اليد الإكثار من عملها.

والمراد به هنا: عمل اليد الذي يضرّ، مثل الضرب والتقييد والطعن، وعمل اللسان الذي يؤذي مثل الشتم والتهكم، ودلّ على ذلك (بالسوء)، فهو متعلق ب(يبسطوا) الذي مفعوله (أيديهم وألسنتهم).

وجملة (وودّوا لو تكفرون) حال من ضمير (يكونوا)، والواو واو الحال، أي وهو قد ودّوا من الآن أن تكفروا، فكيف لو يأسرونكم أليس أهم شيء عندهم حينئذ أن يردوكم كفارا، فجملة الحال دليل على معطوف مقدّر على جواب الشرط.

و(لو) هنا مصدرية، ففعل (تكفرون) مؤول بمصدر، أي ودّوا كفركم.[1]

- **في قوله تعالى:**﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ ١٠ ﴾ الصف/10.

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 140/28.

الضمير المستتر في (أدلّكم) عائد إلى الله تعالى، لأنه ظاهر الخطاب أنه موجه من الله تعالى إلى المؤمنين، ويجوز أن يجعل الضمير إلى النبي (ص) على تقدير قول محذوف، وعلى اختلاف الاحتمال يختلف موقع قوله الآتي (وبشّر المؤمنين).

والاستفهام مستعمل في العرض مجازا لأن العارض قد يسأل المعروض عليه ليعلم رغبته في الأمر المعروض، كما يقال: هل لك في كذا؟ أو هل لك إلى كذا؟.[1]

والعرض هنا كناية عن التشويق إلى الأمر المعروض، وهو دلالته إياهم على تجارة نافعة.

وألفاظ الاستفهام تخرج عنه إلى معان كثيرة هي من ملازمات الاستفهام كما نبّه عليه السكاكي في المفتاح.

وجيء بالفعل (أدلّكم) لإفادة ما يذكر بعده من الأشياء التي لا يهتدي إليها بسهولة.

هَلۡ أَدُلُّكُمۡ عَلَىٰ تِجَٰرَةٖ تُنجِيكُم مِّنۡ عَذَابٍ أَلِيمٖ

المستعار (التجارة)←— العلاقة الحجاجية: استعارة مكنية —→ المستعار له (العمل الصالح)

أطلق على العمل الصالح لفظ التجارة على سبيل الاستعارة ،لمشابهة العمل الصالح التجارة في طلب النفع من ذلك العمل ومزاولته والكدّ فيه.

ووصف التجارة بأنها تنجي من عذاب أليم، تجريد الاستعارة لقصد الصراحة بهذه الفائدة، لأهميتها وليس الإنجاء من العذاب من شأن التجارة، فهو من مناسبات المعنى الحقيقي للعمل الصالح.[2]

[1] المصدر السابق، 194/28. والكشاف، الزمخشري، 6/ 160.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 194/28.

خاتمة الفصل:

هذه منتخبات من شواهد كثيرة انتهت إليها الدراسة للاستدلال بها على أن القرآن الكريم كتاب بيانٍ، وخطابٌ مؤسّس على استراتيجيات إقناعية عدّة تمثّل الاستعارة بصورها المختلفة وجها من أوجهها. وقد توصّلت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها:

-إن الصور البلاغية ومنها الاستعارة هي عبارة عن عملية أسلوبية تحرّك الخطاب، وتمنحه وظيفة إقناعية.

-غنى الصور الاستعارية بالعوامل والروابط الحجاجية (حروف المعاني خاصة) مما أدى إلى تحويل الطاقة الحجاجية للملفوظات في محتواها الدلالي، فكانت هذه الروابط آلية من آليات الإقناع التي انبنى عليها الخطاب القرآني.

-تظهر براعة البيان القرآني في درجات القوة التي تظهر فيها الاستعارات بصورها المصطلح عليها عند علماء البيان (تصريحية، مكنية، تمثيلية، تبعية،...)-كما تبيّن مع الشواهد-

-تكمن بلاغة الاستعارة في القرآن الكريم في إيجازها، لأن اللغة آلة لنقل الأفكار، فكلما كانت أجزاؤها أبسط تركيبا، وأتقن ترتيبا، وصادفت موضعها، وطابقت حال سامعها، أدّت فاعليتها في نفوس السامعين ووصلت إلى المقصود منها.

-تداخل عِلمي البيان والمعاني في آيات الذكر الحكيم وهو وجه من أوجه الإعجاز في القرآن الكريم.

-كثرة توظيف الحجاج بالتمثيل أو الأمثال ؛ لأن هذه الأخيرة عبارة عن بنيات مستمدة من الواقع الماضي بما يختزنه من تجارب إنسانية، وأحداث تاريخية، ذات قيم مجتمعية تحظى باهتمام الأفراد، وتستخدم داخل القول الحجاجي للإقناع بما تقدمه من تصور وتجريد للأشياء، وما تتضمنه من مشابهة يستدعيها سياق القول الحجاجي، نظرا لما تحدثه من تماثلات بينها وبين الأهداف من إدراجها وسوقها.

الفصل الرّابع

حجاجية التشبيه-الرّبع الأخير من القرآن الكريم أنموذجا-

المبحث الأول: التشبيه: المصطلح والمفهوم

المبحث الثاني: في الفرق بين التشبيه والأساليب البيانية الأخرى.

المبحث الثالث: مكانة التشبيه وأهميته.

المبحث الرّابع: حجاجية التّشبيه في الرّبع الأخير من القرآن الكريم.

المبحث الأول/ التشبيه: المصطلح والمفهوم

عرّفه الرّماني (ت384هـ) بقوله:" هو العقد على أن أحد الشيئين يسدّ مسدّ الآخر في حسٍّ أو عقلٍ، ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس. فأما القول فنحو قولك: زيد شديد كالأسد، فالكاف عقدت المشبه به بالمشبه... وأما التشبيه النفسي فنحو تشبيه قوة زيد بقوة عمرو، فالقوة لا تُشاهد ولكنها تُعلم سادّة مسدّ أخرى فتشبه".[1]

وزاد عليه أبو هلال العسكري (ت395هـ) بقوله:" التشبيه: الوصف بأن أحد الموصوفين يَنُوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب مَنَابه أم لم ينب، وقد جاء في الشعر وسائر الكلام بغير أداة التشبيه، وذلك قولك: زيد شديد كالأسد، فهذا القول هو الصواب في العرف وداخل في محمود المبالغة، وإن لم يكن (زيد) في شدته (كالأسد) على حقيقته".[2]

وعرّفه الخطيب القزويني (ت739هـ) بقوله:" التشبيه: الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى".[3]

وللتشبيه تعريفات أخرى كثيرة تتفق كلها على أنه بيان أن شيئا أو أشياء شاركت غيرها في صفة أو أكثر، بأداة هي الكاف أو نحوها ملفوظة أو مقدرة والغرض التقريب بين المشبه والمشبه به في وجه الشبه.

- **أركان التشبيه:**

تواضع البلاغيون على أن للتشبيه أربعة أركان هي:

١-المشبه: هو الركن الرئيس في التشبيه، تخدمه الأركان الأخرى، ويغلب ظهوره، لكنه قد يُضمر للعلم به على أن يكون مقدّرا في الإعراب.

[1] ثلاث رسائل في الإعجاز الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول، ص80،81.
[2] الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، ص239.
[3] الإيضاح في علوم البلاغة: القزويني، تحقيق وتعليق وفهرسة: غريد الشيخ محمد، إيمان الشيخ محمد، ص147.

٢-المشبه به: تتوضّح به صورة المشبه، ولا بد من ظهوره في التشبيه، يشترك مع المشبه في صفة أو أكثر إلا أنها تكون بارزة فيه أكثر من بروزها في المشبه.[1]

٣-وجه الشبه: هي الصفة المشتركة بين الطرفين، وتكون في المشبّه به أقوى وأظهر مما هي عليه في المشبّه، وقد يُذكر وجه الشّبه، وقد يُحذف.[2]

٤-أداة التشبيه: هي كل لفظ دلّ على المشابهة، وقد تكون حرفا أو اسما أو فعلا، قال ابن عاشور:" وأداته الكاف، وكأنّ، ومثل، وشبه، ونحوها، وهي إما ظاهرة نحو: هو كالبحر، وكلامه كالدرّ، أو مقدرة نحو: هو أسد".[3]

- في الفرق بين التشبيه والأساليب البيانية الأخرى

١-التشبيه والمثل و التمثيل:

لقي توظيف المثل عند العرب مجالا واسعا، كونه "ماثلاً في خاطر الإنسان أبدًا؛ أي: شاخصٌ... والمثلُ أعون شيءٍ على البيان".[4]

تجدر الإشارة إلى أن من علماء العربية من جعل التمثيل نوعا من أنواع التشبيه، ومنهم ابن رشيق القيرواني، يتضح ذلك في قوله:" والتمثيل والاستعارة من التشبيه، إلا أنهما بغير أداته، وعلى غير أسلوبه".[5]

أما السّكاكي فقد عرّف التمثيل بأنه:" تعدية الحكم من جزءٍ إلى آخر لمشابهةٍ بينهما، وأنه أيضا مما لا يفيد اليقين إلا إذا علم بالقطع أن وجه الشّبه هو علّة الحكم".[6]

[1] ينظر: علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني)، محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب، المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، لبنان، 2003م، ص147.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص147.
[3] موجز البلاغة، ابن عاشور، المطبعة التونسية، ط1، تونس، دت، ص33.
[4] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، 487/1.
[5] العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، تحق: محمد محي الدين عبد المجيد، دار الجيل، ط4، بيروت، 1972م، ص280.
[6] مفتاح العلوم، السكاكي، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، ص504.

والتمثيل من أضرب التشبيه، هذا ما عبّر عنه عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) بقوله:" والتمثيل ضرب من ضروب التشبيه، والتشبيه عام والتمثيل أخص منه، فكل تمثيل تشبيه، وليس كل تشبيه تمثيلا".[1]

فهذا الزمخشري يؤكد :"أن الأمثال هي زيادة في الكشف وتتميم للبيان، ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأنٌ ليس بالخفيّ في إبراز خبيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق، حتى تريك المتخيّل في صورة المحقق، والمتوهّم في معرض المتيّقن، والغائب كأنه مشاهد، وفيه تبكيت للخصم الألدّ، وقمع لسورة الجامح الأبيّ".[2]

وأما أغراض المثل فكثيرة منها " التذكير، والوعظ، والحث، والزجر، والاعتبار، والتقرير، وتقريب المراد للعقل، وتصويره بصورة المحسوس، فإن الأمثال تصوّر المعاني بصورة الأشخاص لأنها أثبت في الأذهان، لاستعانة الذهن فيها بالحواس، ومن ثم كان الغرض من المثل تشبيه الخفيّ بالجليّ، والغائب بالشّاهد".[3]

ويرجع اهتمام العرب القدامى بالأمثال إلى نيّتهم "جعل الأخبار مقرونةً بذكر عواقبها، والمقدّمات مضمومةً إلى نتائجها".[4]

وإلى هذا ذهب تقدير الزركشي لتوظيف المثل، إذ "يستعمل لإخراج ما لا يُعلم ببديهة العقل إلى ما يعلم بالبديهة، وما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، وما لا قوة له من الصفة إلى ما له قوة".[5]

[1] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني،اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، ص74.
[2] الكشاف، الزمخشري، 190/1،191.
[3] الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، دط، المملكة العربية السعودية، 1933/5،1934.
[4] البرهان في وجوه البيان، ابن وهب، ص119.
[5] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 486/1.

إن المثل ،إذن، يقوم في البلاغة مقام الاستقراء في المنطق، أي أن المثل استقراءٌ بلاغيٌّ وهو بتحديد محمد العمري "حجّة تقوم على المماثلة بين حالتين في مقدمتيهما، ويُراد استنتاج نهاية إحديهما بالنظر إلى نهاية مماثلتها".[1]

فـي الفـرق بيـن المثل والتّمثيل:

أما عن الفرق بين المثل والتمثيل، فإن التمثيل يفوق قيمةً مفهوم المشابهة من حيث درجته الحجاجية، إذ لا يرتبط التمثيل بعلاقة المشابهة دائما، وإنما بتشابه العلاقة بين أشياءٍ ما كان لها أن تكون مترابطة أبدا.[2]

ومن ثم يعتبر عاملا أساسا في عملية الإبداع، يستعمل في الحجاج دون أن تكون له علاقة بالمنطق الصوري، لأنه ينطلق من التجربة بهدف إفهام فكرة، أو العمل على أن تكون الفكرة مقبولة، وذلك بنقلها من مجالٍ إلى مجالٍ مغاير، جريًا على مبدأ الاستعارة.[3]

وقد مزج البلاغيون العرب بين مفهوم المثل والتمثيل، ومنهم عبد القاهر الجرجاني (ت471هـ) باعتبارهما يدلان على معنى واحد، قال:" إن كلّ ما لا يصح أن يسمى تمثيلا فلفظ المثل لا يستعمل فيه أيضا".[4]

فهو يعتبر المثل والتمثيل شيئا واحدا منتزعا من مجموعة تشبيهات عالقة بمواضع متعددة، وبضم بعضها إلى بعضٍ يحدث تشبيه مركّب، من خلال امتزاج عدّة صورٍ في إحداث صورة واحدة، فيكوّنان حقيقةً تمثيلية موحّدة لا تدرك بانفصالهما، لأنها تحصل من توافر عدة جمل وعبارات.[5]

[1] في بلاغة الخطاب الإقناعي، محمد العمري، دار الثقافة، ط1، الدار البيضاء، 1986م، ص68.
[2] Traité de l'argumentation-la nouvelle rhétorique, Perelman et Tyteca, p501 .
[3] ينظر: آليات الحجاج القرآني، عبد الجليل العشراوي، عالم الكتب الحديث، ط1، بيروت، 2016م، ص49.
[4] أسرار البلاغة، الجرجاني، ص75.
[5] ينظر: آليات الخطاب الحجاجي، عبد الجليل العشراوي، ص50. والحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، عبد الله صولة، ص483.

على أن " المثل الحقيقي والتشبيه الذي هو الأَوْلى بأن يسمى تمثيلا، لبُعده عن التّشبيه الظّاهر الصّريح، ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من الكلام، أو جملتين، أو أكثر".[1]

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الجرجاني (ت471هـ) انطلق في تناوله للعلاقة بين التشبيه والتمثيل من فكرة مؤداها "أن التمثيل ضربٌ من ضروب التشبيه، والتشبيه عام والتمثيل أخصّ منه، فكلّ تمثيل تشبيه، وليس كل تشبيه تمثيل".[2]

في حين تناول العلوي مسألة التفريق بين التمثيل والتشبيه، من حيث "أن التفرقة تقع من جهة أن الوجه الجامع إن كان متفرعا من عدة أمور فهو التمثيل، وإن كان مأخوذا من أمر واحد فهو الاستعارة".[3]

وارتباطا بما يفيده التمثيل وقيمته البلاغية والاستدلالية، فالسكاكي يرى أنه:" تعدية الحكم من جزء إلى آخر لمشابهة بينهما، وأنه أيضا مما لا يفيد اليقين إلا إذا علم بالقطع أن وجه الشبه هو علة الحكم".[4]

ومن المحدثين الذين تعرضوا لمسألة المثل والتمثيل الألماني "رودلف زلهايم" الذي بحث في وجه العلاقة بينهما، وكذا مسار تحوّل التمثيل مثلاً، يقول في هذا الصدد:" أما البلاغيون... فإن المثل عندهم حالة خاصة من حالات التمثيل، وهو تشبيه، أو استعارة، أخذ وجه الشبه فيها من أشياء مختلفة، أي أنه بعبارة أخرى جملة استعارة، فإذا شاع مثل هذا التمثيل على الألسنة سُمّيّ مثلاً".[5]

يتّضح من هذه الآراء أن في كلمة التمثيل أو المثل دلالة على التشبيه، الذي يعني المساواة في بعض الجوانب على اختلاف نسبة المساواة التي يحددها السياق، وما فيه من قرينة، وكذلك فهمُ السّامع، وقد يُراد به أيضا تقوية الصفة أو المبالغة فيها.

---

[1] أسرار البلاغة، الجرجاني، ص83،84.
[2] المصدر نفسه، ص74.
[3] الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، العلوي، ص344،345.
[4] مفتاح العلوم، السكاكي، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، ص504.
[5] الأمثال العربية القديمة، رودلف زلهايم، تر: رمضان عبد التواب، مؤسسة الرسالة، ط1، لبنان، 1971م، ص26.

٢-التشبيه والمجاز:

تُنبّه الدّراسة إلى أن العلماء اختلفوا في صلة التشبيه وقربه بالمجاز أو بعده عنه، فقد عدّه بعض البلاغيين من قبيل المجاز كابن رشيق (ت463هـ) وابن الأثير (ت606هـ).[1]

ولعل ابن رشيق أشهر من صرّح بذلك فقال:" وأما كون التشبيه داخلا تحت المجاز فلأن المتشابهين في أكثر الأشياء إنما يتشابهان بالمقارنة على المسامحة والإصلاح لا على الحقيقة".[2]

وأما البعض الآخر فقد ذهب إلى أن التشبيه ليس مجازا، ومن الذين صرّحوا بذلك الجرجاني (ت471هـ) وتبعه السكاكي وغيره.[3]

وقد أشار ابن النقيب (ت698هـ) إلى هذا بقوله:" ذهب المحققون من متأخري علماء هذه الصناعة وحُذّاقها إلى أن التشبيه ليس من المجاز؛ لأنه معنى من المعاني وله ألفاظ تدل عليه".[4]

والواقع أن ما ذهب إليه ابن النقيب يثبت أن كتب البلاغة التي تعرّضت لعلم البيان خاصة منها المتأخرة، لم تجعل التشبيه جزء من المجاز بل جعلت كل مبحث منهما مستقلا عن الآخر.

٣-التشبيه والاستعارة

إن التشبيه شأنه شأن الاستعارة يشكل حامل الفكر التشابهي، وهو حامل لا يقبل الاستبدال، إلا أنه ينبغي الاعتراف بأن بعض النقاد لا يبصرون -وهم يدرسون الاستعارات فقط، أو التشبيهات وحسب في أثر أدبي ما- إلا جزئيا الخيال التصويري الخلاّق لدى الكاتب المدروس، وعلى غرار ما يلاحظ ستيفن أولمان :"فإن المشابهة يتم التعبير عنها في نفس النص، بالتشبيهات تارة، والاستعارات طورا آخر، وإن الفصل المطرد بين نمطي الصورة؛ على غرار ما يفصل بعض المؤلفين، يضل سبيل

[1] معجم المصطلحات البلاغية، أحمد مطلوب، الدار العربية للموسوعات، دط، بيروت، 1427ه، 171/2.
[2] العمدة في محاسن الشعر، ابن رشيق القيرواني، تحق: محمد محي الدين عبد المجيد، دار الجيل، ط5، بيروت، 1402ه، 268/2.
[3] ينظر: معجم المصطلحات البلاغية، أحمد مطلوب، 171/2.
[4] الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن وعلم البيان، محمد ابن النقيب، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 1407ه، ص54. والتصوير البياني دراسة تحليلية لصور البيان، محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، ط3، القاهرة، 1993م، ص176.

البحث يمكن أن يمنع الناقد من إدراك الشبكة العامة للصور والنّزعات العميقة المتحكمة في نشوئها".[1]

إن فكرة قديمة موروثة عن البلاغة القديمة تنظر إلى الاستعارة بوصفها تشبيها مختصرا، يبدو أن كنتليان Quintiliano هو أول من دافع عن فكرة كون "الاستعارة هي على وجه العموم تشبيه مختصر".[2]

هذا المنظور سطحي يقول –فرانسوا مورو– إذ يوجد بين المشابهة والتطابق الاستعاري فارق أبعد من أن يُغضّ عنه الطرف، ولا يمكن تفسيره بمجرد وجود أو حذف أداة التشبيه، ولا شيء يبرهن على أن الفكر يمر بالضرورة عبر التشبيه لأجل خلق الاستعارة، بل هناك من دافع عن فكرة كون "الاستعارة أقدم من التشبيه، يمكن للوهلة الأولى أن نذهب إلى عكس ذلك، ونحن نعتبر هوميروس وتشبيهاته الشهيرة بوصفها قائمة منذ بدأ أصل التاريخ الإنساني... رغم أنه في مرحلة ما قبل هوميروس بكثير يتزاحم عالم إنساني يتكلم دوما بشكل استعاري بواسطة الحكايات والأمثال والقصص الرمزي، والتماثيل والمعابد".[3]

وليس الغرض –من قول فرانسوا– هو تعيين المحسّن الأسبق على الآخر بالرجوع إلى أصول الإنسانية، ولكن الأكيد أن تقديم الاستعارة بوصفها حالة أرقى من التشبيه وأكثرها رشاقة وأشدها عصرية لشيء لا يطابق الواقع.

إن التشبيه في نظر البلاغة التقليدية ليس محسّنُ كلمةٍ، أي مجازا، وإنما هو محسّنُ فكرٍ، وبعبارة أخرى فإن التشبيه يتميز عن الاستعارة بكونه غير "منحرف عن السّنن المعجمي"، فالكلمة لا تدل

[1] البلاغة المدخل لدراسة الصور البيانية، فرانسوا مورو، تر: محمد الولي وعائشة جرير، أفريقيا الشرق، دط، المغرب، 2003م، ص23.
[2] المرجع نفسه، ص24.
[3] المرجع نفسه، ص25.

في التشبيه على شيء آخر مختلف عما تدل عليه في العادة، في حين أن الاستعارة تمتلئ بدلالة جديدة.[1]

إن الاستعارة تتصف بالاختصار والمرونة، ثم إن الاستبدال أو المطابقة بواسطتها يَتِمَّان ضمن نفس الجملة proposition، في حين أن التشبيه يتوزع في الغالب بين جملتين سواء أكانت أداة التشبيه بارزة، أم كانت محذوفة.

مما تقدّم القول فيه، يلاحظ أن التشبيه والاستعارة شيئان؛ بمعنى هناك فروق تفصل بين المصطلحين حسب أقوال العلماء، ومن هذه الفروق ما ذكره ابن النقيب (ت698هـ) في مقدّمة تفسيره، منها:

* أن التشبيه حكمٌ إضافيٌّ لا بد فيه من ذكر مشبه ومشبه به، فإذا قلت: "رأيت أسداً "، فهذه استعارة لم تذكر شيئا حتى تشبهه بالأسد، ولو كان تشبيها لتعيّن على القائل أن يقول:" زيدٌ أسدٌ "، أو "زيدٌ كالأسد"؛ إذ لم يكن غرضه في قوله: "زيد أسد" إلا المبالغة في مدح (زيد) بالشجاعة.

* أن التشبيه لا يكون إلا بأداة غالبا، والاستعارة لا تحتاج إلى أداة، فإذا قلت: " لعبتْ به يد الصّبا" لم يكن كقولك: "فلانٌ له خلقٌ كالصّبا".

* أن الاستعارة أوجز من التشبيه، فإذا قلت :"زيد أسدٌ"، كان أوجز من قولك: "زيد في بسالة الأسد"، فثبت على هذا التقدير أن التشبيه أحد غرضي الاستعارة.[2]

[1] المرجع السابق، ص28.
[2] ينظر: مقدمة تفسير ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن، ابن النقيب، كشف عنها وعلق حواشيها: زكريا سعيد علي، ص133،134.

المبحث الثاني/ مكانة التشبيه وأهميته

حتى وإن تعددت تعريفات البلاغيين للتشبيه، واختلفوا إلا أنهم أجمعوا على أهميته وأثره في الكلام، فقد اتفقوا على شرف قدره، وفخامة أمره في فنّ البلاغة، وذلك "أنه يزيد المعنى وضوحًا، ويُكسبه تأكيدًا، ولهذا أطبق جميع المتكلمين من العرب والعجم عليه، ولم يستغن أحدٌ منهم عنه".[1]

لم يكن التشبيه فنّاً طارئاً، ولا علماً مدخولاً في البلاغة العربية، بل هو من الأسس البيانية التي وطّدت دعائم الفن البلاغي بعامة، وهذا بفضل الخصائص والمميزات التي التصقت به فجعلته في الذّروة من الفنون عند العرب، يضاف إلى ذلك تأثيره النفسي والعقلي؛ إذ ينتقل بالإنسان من أفقٍ إلى أفقٍ، عدا الجانب البلاغي الذي يجمع إلى جنب المبالغة المهذّبة الإيجاز السّاحر، وإلى جنب البيان الرصين التصوير الدقيق.[2]

ولا غرو أن يكون للتشبيه هذه المكانة، وتلك المنزلة، فقد كثُر وروده في كلام العرب، واستخدامهم له في مواضع متنوعة، ومقامات متعددة، ولا عجب في هذا فكلما جاء التشبيه في أعطاف المعاني أفادها كمالًا، وكساها حلّةً وجمالاً.[3]

وقد خصّ الجرجاني التمثيل من التناول وأفرده مساحةً وعمقًا، سواء من النّاحية الجمالية أو الوظيفية، خاصة ما تعلّق بالجانب التّأثيري والحجاجي، وعن مكانته في البلاغة، قال:" واعلم أن مما اتفق العقلاء عليه أن التّمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في مَعْرِضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته، كساها أبّهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشبّ من نارها، وضاعف قُواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة وكَلَفاً، وقَسَر الطِّباع على أن تعطيها محبةً، وشغفاً".[4]

---

[1] الصناعتين، أبو هلال العسكري، تحق: محمد علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، ص243.
[2] ينظر: أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، ط1، بيروت، 1999م، ص79.
[3] ينظر: التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن، عبد العزيز بن صالح العمّار، ص13،14.
[4] أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، اعتنى به: مصطفى شيخ، ميسّر عقاد، ص88.

كما أشار ابن الأثير إلى فوائد التشبيه من المبالغة والبيان والإيجاز.[1] وقد أيّده محمد حسين الصغير في قوله :" فالتشبيه بهذا الاعتبار –وهو أداة بيانية– قد يجمع إلى جنب البيان المبالغة والإيجاز، أما المبالغة فيه فالارتفاع بالمشبه إلى حدّ المشبه به، كقولك: وجهك كالقمر، فمهما بلغ حسنُ الوجه وبهاؤه فإنه لا يبلغ مستوى القمر في سنائه وإشراقه. وأما الإيجاز فهاتان الكلمتان مع أداة التشبيه تقومان مقام إطنابك في صفة الوجه بالنور والجمال والاستدارة، والإشراق، والصفات المناسبة الأخرى. وأما البيان فبحسبه أنه عبّر عما في نفسك تعبيرا مؤثرا سليما بلغت به المراد".[2]

فهذا إذن أثر التشبيه في الكلام، وتلك منزلته في البلاغة عامة، ذلك أنه ليس عنصرا إضافيا في الجملة، ولكنه جزء أساسي لا يتم المعنى بدونه، وإذا سقط من الجملة انهار المعنى من أساسه، فعمله في الجملة أن يعطي الفكرة في صورة واضحة مؤثرة، فهو لا يمضي إلى التشبيه كأنما هو عمل مقصود لذاته، ولكن التشبيه يأتي ضرورة في الجملة، يتطلبه المعنى ليصبح واضحا قويا.

[1] المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، مطبعة مصطفى الباني الحلبي، دط، مصر، دت، 124/2،125
[2] أصول البيان، محمد حسين الصغير، ص65.

المبحث الثالث/ حجاجية التشبيه في الربع الأخير من القرآن الكريم

التشبيه من أكثر الظواهر شيوعا في اللغة العربية، وكثُر في النّظم القرآني، والحديث النبوي، لذلك عنى به الباحثون، واهتمت به الدراسات البلاغية.

إنه لا تخلو آية من آيات القرآن من نكتة لطيفة، أو حكمة طريفة، أو بيان مفحم، فعباراته تأخذ الألباب، وتحيّر العقول بجمالها وبلاغتها، وبهذا كان بيانه كالسّحر يستولي على عقل السامع، ويسلبه إرادته، ويسخّره لأغراضه.[1]

ويكمن البيان القرآني في بلاغة التصوير؛ الذي يعتبر أداة من أدوات أسلوب القرآن، وهو يعبر بالصورة المحسّة المتخيّلة عن المعنى الذهني، والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وأما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر فيردها شاخصة حاضرة فيها الحياة والحركة.[2]

لذلك كان للصورة البيانية أثرها في المعنى، ووقعها في الإبانة عن المقصود من خلال انتظامها في سياقها، والعلاقات التي تنشأ بين كلماتها، والروابط التي تربط الكلام بعضه ببعض، وتجمع بين عناصره، فيرى ما بينها من تنافر أو تضاد أو تلاؤم، كل ذلك في تساند وتناظر وانسجام لتأدية المعنى المقصود.[3]

إن دراسة التشبيه في النظم القرآني تهدف إلى:

1-الوقوف على العناصر التي تتكون منها الصور التشبيهية في النظم الكريم، وكيف تتلاءم العناصر وتُنسّق مع السياق، ومع المعنى المراد تصويره.

[1] ينظر: من بلاغة القرآن، أحمد علي عبد العزيز، دار اليقين، دط، مصر، 1432هـ، ص268.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص268.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص269.

2-إدراك ما يكمن وراء التشبيهات من أسرار ومزايا.

3-الوقوف على مقاصد التشبيه القرآني، وعلى أغراضه التي يرمي إلى تحقيقها...الخ

إنه لمن المعلوم أن التشبيه يوضّح المعنى، ويكسوه حيوية، فهو يكشف الغامض، ويزيل الالتباس، ويقرّب البعيد، ويجعل الغريب مألوفا، والمستوحش مأنوسا، وفيه أيضا تأكيد؛ فهو يريك المعنى في المشبه والمشبه به، ولهذا أطبق جميع المتكلمين من العرب والعجم عليه، ولم يستغن أحد منهم عنه لشرفه، وفضله، وموقعه من البلاغة.[1]

كما أن للتشبيه وظائف عدة، منها أنه يسهّل على الذاكرة حفظ البيانات التي تتلقاها، ما يجعل القارئ يكتفي بالقليل لاستحضار الكثير، ومن هذه الناحية يفيد في الحجاج، وربما اكتسب التشبيه هذه الطاقة الحجاجية من خلقه فضاء واسعاً يراود الخيال، ويسمح بتوسيع أفق المعلومات التي تضمنتها الصورة التشبيهية.[2]

والقرآن الكريم كان يهدف من وراء استخدامه للتشبيه- كغيره من الوسائل الحجاجية- إلى توضيح المعاني، وتعميق أثرها في النفوس، فمجيئه مع آيات النعيم ليشوّق المتلقي له، وفي الجدال ليقنع، وفي الحجاج ليدمغ، أما مجيئه مع آيات التعذيب فليرهّب المتلقي من خلال تقريب صورة العذاب.

ستحاول الدراسة الوقوف على أنواع التشبيه المشهورة من خلال النماذج المنتخبة من الربع الأخير من القرآن الكريم.

1-**التشبيه المفرد:** عرّفه العلوي بقوله:" ما كان التشبيه فيه مقصورا على صورة بصورة من غير زيادة، أو صورة بمعنى"[3]، أو "هو تشبيه الشيء بالشيء بوجه من الوجوه، أو جانب من الجوانب".[4]

[1] ينظر: المرجع السابق، ص277.
[2] ينظر: آليات الحجاج القرآني، عبد الجليل العشراوي، ص300.
[3] الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، العلوي، ص148.
[4] البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حبنّكة، دار القلم، ط1، دمشق، 1996م، 186/2.

ومن تعريفاته أيضا "ما يكون فيه الوصف المشترك محققا في شيءٍ واحدٍ".[1]

من نماذجه في الرّبع الأخير من القرآن:

- قوله تعالى في سورة **يس:**﴿وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾ 39.

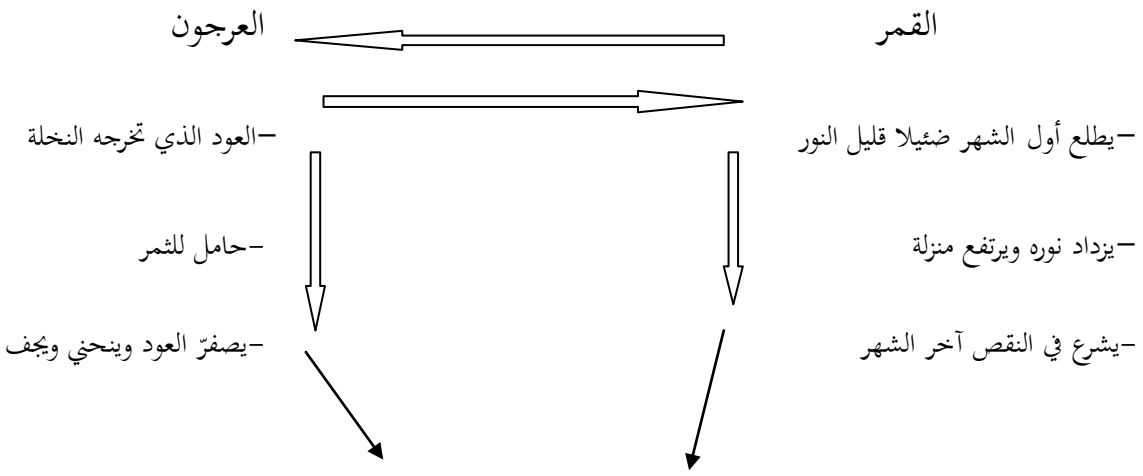
شبّه القمر في نهاية رحلته بالعرجون القديم؛ لأن العرجون القديم لا يشارك القمر في الشكل فحسب، وإنما هناك معانٍ أخرى منها أن –العرجون القديم- كأنه شيء تائه لا يُلتفت إليه، وكذلك القمر في هذه المرحلة تراه ضالا في السماء لا تتعلّق به الأبصار، ومنها أن كلاّ منهما كان موضع العناية ومُتعلّق الأبصار، فالعرجون كان حامل الثّمر والنّفع، والقمر كان مرسل النور والهداية، وقوله (حتى عاد) يطوي قصة رحلة طويلة بدأها هلالاً ثم مضى في مسيرة طويلة حتى عاد،[2]... وهذه النهاية متلائمة كل التلاؤم مع النهايات في آيات السياق، في قوله :﴿ وَءَايَةٞ لَّهُمُ ٱلَّيۡلُ نَسۡلَخُ مِنۡهُ ٱلنَّهَارَ فَإِذَا هُم مُّظۡلِمُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ذَٰلِكَ تَقۡدِيرُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَٱلۡقَمَرَ قَدَّرۡنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلۡعُرۡجُونِ ٱلۡقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾الآيات 37-39.

فالمتأمل للآيات الأولى يجد أنها تفوح بريح العدم، فالنهار بحركته يُسلخ من الليل فتبقى الظلمة والجمود، والشمس تجري أولاً ثم تقف عند مستقرها الأبدي، والقمر يبدأ قصة مسيرته، حتى ينتهي نوره ويعود كأنه موات.[3]

في الآية ،إذن، تشبيه مرسل مجمل وجه الشبه فيه مركب من ثلاثة أشياء: الرقة، الانحناء، الصفرة، ولما ذُكرت فيه الأداة فهو مرسل، ولم يُذكر فيه وجه الشبه فهو مجمل.

[1] التصويرالبياني دراسة تحليلية لمسائل البيان، محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، ط3، القاهرة، 1993م، ص26.
[2] ينظر: معاني القرآن، الفرّاء (أبي زكريا يحي بن زياد (207ه)، عالم الكتب، ط3، بيروت، 1983م، 378/2.
[3] ينظر: صفوة التفاسير، الصابوني، دار القرآن الكريم، ط4، بيروت، 1981م ، 15/3.

العلاقة الحجاجية: المشـــــــابهة



وجه الشبه: الرقة، الانحناء، الصفرة

وقد عرض القرآن الكريم في مواقف كثيرة لوصف أحوال يوم القيامة، مصطنعا التشبيه وسيلة كاشفة، من ذلك قوله تعالى في سورة **القمر**:﴿ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ ۘ يَوْمَ يَدْعُ ٱلدَّاعِ إِلَىٰ شَىْءٍ نُّكُرٍ ۝٦ خُشَّعًا أَبْصَـٰرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ۝٧ ﴾ 6،7.

فالآيات تصف واحدا من أهوال يوم القيامة حين يدعو الدّاعي، وينفخ فيه، أخرى، فيبعث الموتى من قبورهم، ليخرجوا منتشرين في هذا المشهد الحافل، والذي تراه مصوّرا في هذه الكلمات أدق تصوير: شبه الناس حين خروجهم من جوف الأرض وانتشارهم على ظهرها بالجراد المنتشر في الكثرة، والتدافع، الكلّ يتحرك ويموج من غير تحديد، ومن غير تعقّل، وفي كلمة (نّكرٍ) ثقلٌ يحكي صعوبة هذه اللحظات.[1]

فالتشبيه هنا يتناول الكثرة والانتشار على غير نظام، وهو يسلط الأضواء على معنى التخاذل والضعف والوهن الذي يكون عليه الناس حين خروجهم من قبورهم في جو من الهول والخوف.

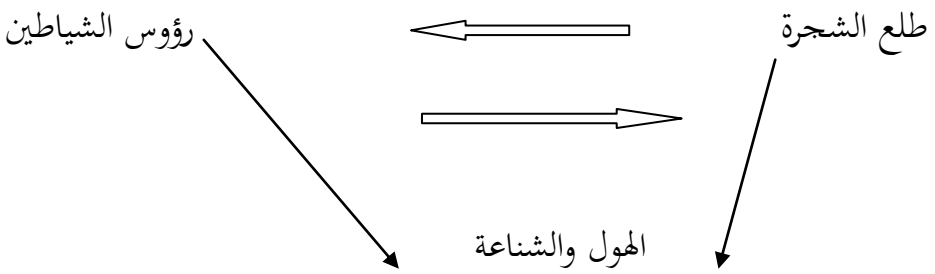
[1] ينظر: المصدر السابق، ص28.

● وليتأمل القارئ روعة التصوير ودقة البيان في قوله تعالى:﴿طَلۡعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾ **الصافات**/ 65. إذ شبّه (طلع الشجرة) وهو حسيّ ب(رؤوس الشياطين) وهو عقلي، واستعمال القرآن لهذا التشبيه جارٍ على عادة العرب في استعمالاتها، لما تتخيّله في الشياطين من صورة مرعبة.[1]

وجاء في "معاني القرآن":"(كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ)، فيه في العربية ثلاثة أوجه: أحدها: أن تشبّه طلعها في قُبحه برؤوس الشياطين؛ لأنها موصوفة بالقبح وإن كانت لا تُرى. والآخر: ان العرب تسمّي بعض الحيّات شيطانًا. ويقال: إنه نبت قبيحٌ يسمّى برؤوس الشياطين، والأوجه الثلاثة يذهب إلى معنى واحد في القُبح".[2]

فهو تشبيه مرسل ذُكرت فيه الأداة (الكاف)، ومجمل لم يذكر فيه وجه الشبه.

العلاقة الحجاجية: المشـــابهة



إن التشبيه حاملٌ لشحنة حجاجية إقناعية أكثر منها جمالية، تُعنى بزخرفة الألفاظ وتقريب المعاني، فلذّة القارئ لا تكون في العبارات السّطحية المتعارف عليها، وإنما في العبارات التي يلفّها الغموض؛ "الذي يدفع القارئ إلى محاورة هذه الصورة والاقتناع بحجج القائل في تعبيره، ولو كان الأمر عكس ذلك لاكتفى سائل أبي عبيدة البلاغي (ت208هـ) بالتّأويل السّطحي للآية الكريمة (طَلۡعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ) لكنه حاورها قصد تبيان حجّتها، فقال: إنما يقع الوعدُ والإيعاد بما قد عُرف مثله

[1] ينظر: صفوة التفاسير، الصابوني، مج3،ص36.
[2] معاني القرآن، الفراء، 387/2.

وهذا لم يُعرف. فقال أبو عبيدة: إنما كلّم الله العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:[1]

أَيَقتُلنِي والمَشْرَفِيُّ مُضَاجِعِي ومَسنُونَةٌ زُرْقٍ كأَنيَابِ أغْوَالِ

وهم لم يروا الغول قطّ، ولما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك واستحسنه السّائل".[2]

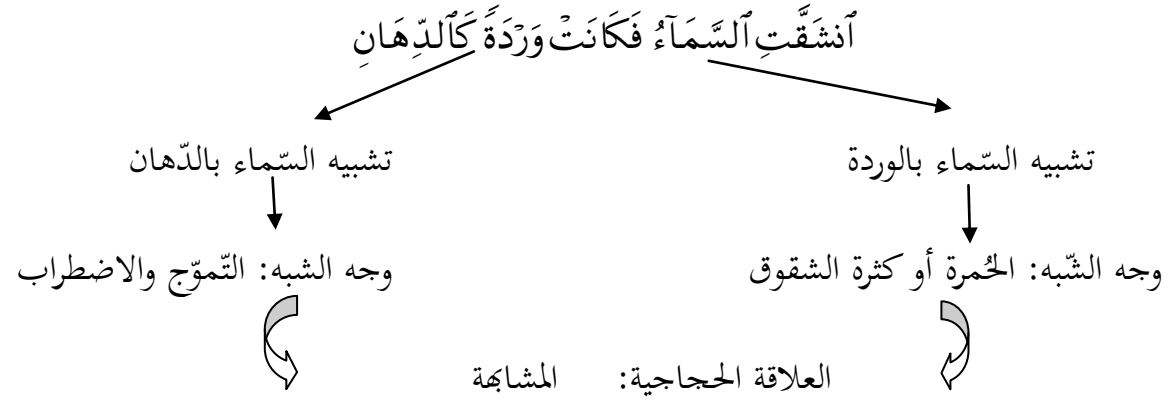
- وفي قوله تعالى في سورة **الرحمن**:﴿ فَإِذَا ٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَكَانَتۡ وَرۡدَةً كَٱلدِّهَانِ ﴿٣٧﴾ ﴾37.

" أي: انصدعت يوم القيامة، (فكانت وردة كالدهان)، أي: كالوردة في الحُمرة، والمراد بها: النور المعروف، وفي الكلام تشبيه بليغ.... ووجه الشّبه الذوبان، وهو في السّماء على ما قيل من حرارة جهنم وكذا الحمرة، وقيل: اللّمعان".[3]

قال ابن عاشور:" وقوله: فكانت وردة، تشبيه بليغ، أي: كانت كوردة. ووجه الشبه قيل شدة الحمرة، أي بتغير لون السماء المعروف أنه أزرق إلى أبيض، فيصير لونها أحمر، ويجوز عندي: أن يكون وجه الشبه كثرة الشقوق كأوراق الوردة.

والدِّهان: بكسر الدال: دُرِديّ الزيت، وهذا تشبيه ثانٍ للسماء في التموج والاضطراب".[4]

[1] ديوان امرئ القيس، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط5، القاهر، د ت، ص33.
[2] التشبيه بين الجمالية والحجاجية نظرات في تراثنا العربي القديم، أمحمد تركي، المجلة العربية مداد المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب، مصر،ع1، 2017م، ص09.
[3] روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين الألوسي، تحق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ ، 113/27،114.
[4] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 261/27.



ومثل هذا التشبيه ما ذكره تعالى في سورة **المعارج**:﴿ يَوۡمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلۡمُهۡلِ ۝٨ وَتَكُونُ ٱلۡجِبَالُ كَٱلۡعِهۡنِ ۝٩ ﴾ 8-9.

والمعنى" تشبيه السماء في انحلال أجزائها بالزيت. والعهن: الصوف المصبوغ، قيل المصبوغ مطلقا، وقيل المصبوغ ألوانًا مختلفة، وهو الذي دَرج عليه الرّاغب والزمخشري... ووجه الشبه بالعهن تفرّق الأجزاء، كما جاءت في آية القارعة﴿ وَتَكُونُ ٱلۡجِبَالُ كَٱلۡعِهۡنِ ٱلۡمَنفُوشِ ۝٥﴾ ، فإيثار العهن بالذِّكر لإكمال المشابهة، لأن الجبال ذات ألوان، وإنما تكون السماء والجبال بهاته الحالة حين ينحلّ تماسك أجزائها عند انقراض هذا العالم والمصير إلى عالم الآخرة".[1]

●ومن روائع التشبيهات أيضا قوله تعالى في سورة **الحاقة** :﴿ وَأَمَّا عَادٞ فَأُهۡلِكُواْ بِرِيحٖ صَرۡصَرٍ عَاتِيَةٖ ۝٦ سَخَّرَهَا عَلَيۡهِمۡ سَبۡعَ لَيَالٖ وَثَمَٰنِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومٗا فَتَرَى ٱلۡقَوۡمَ فِيهَا صَرۡعَىٰ كَأَنَّهُمۡ أَعۡجَازُ نَخۡلٍ خَاوِيَةٖ ۝٧ فَهَلۡ تَرَىٰ لَهُم مِّنۢ بَاقِيَةٖ ۝٨ ﴾ 6-8

إنه تصوير لحال المعاندين في كل زمان ومكان، هؤلاء عاد عندما كفروا بأنعُم الله كان الإهلاك شأنهم، إذ سلّط الله عليهم ريح الدَّبور، وهي لا تفتر ولا تنقطع سبع ليالٍ، وثمانية أيام حسوما، فكانت تقطع رؤوسهم، وتدخل في من أفواههم، وتخرج من أدبارهم، فترى القوم فيها صرعى

[1] المصدر السابق، 159/27. وروح المعاني، الألوسي، 59/29. والكشاف، الزمخشري، 206/6.

هالكين، كأنهم أعجاز نخل خاوية؛ وهي أصول النخل المتآكلة الأجواف، فهل تجد لهم أثرا؟ لقد هلكوا عن آخرهم.[1]

ففي الآية تشبيه: شبه القوم -وهم طوال الأجسام- في هلاكهم بالنخل المتآكلة الأجواف الملقاة على الأرض، بجامع الطول المفرط، وهو تشبيه مرسل مجمل ذُكرت فيه الأداة، وحذف منه وجه الشبه.

●ومن الصور التشبيهية أيضا قوله تعالى:﴿ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝٩ ﴾**القارعة/9**

أي:" فمأواه: هاوية، عبّر عن المأوى بالأم على التشبيه بها".[2]

إذ شبّه النار بالأم "لأن أهلها يأوون إليها كما يأوي الولد إلى أمه".[3]

وفي هذا التشبيه تهكّم بهم، ذلك أن الأم موطن الأمن، والراحة، والحنان، والدفء، بينما الهاوية هي النار الحامية، قال تعالى:﴿ نَارٌ حَامِيَةُۢ ۝١١ ﴾**القارعة/11** ، إذ لا أمن ولا راحة ولا دفء فيها.[4]

وهو تشبيه بليغ.

على أن ابن عاشور فسّر هذه الآية تفسيرا آخر، فهو يرى أنها:" تمثيلٌ لحال من خفّت موازينه يوم القيامة بحال الهالك في الدنيا، لأن العرب يكنّون عن حال المرء بحال أمه في الخير والشر، لشدة محبتها لابنها، فهي أشدّ سرورا بسروره، وأشدّ حزنا بحزنه (...) فاستعمل المركب الذي يقال عند حال الهلاك، وسوء المصير في الحالة المشبّهة بحال الهلاك، ورُمز إلى التشبيه بذلك المركب كما تضرب الأمثال السائرة".[5]

[1] ينظر: أسلوب القرآن بين الهداية والإعجاز البياني، عمر محمد عمر باحاذق، دار المأمون للتراث، ط1، دمشق، 1994م، ص250.
[2] روح المعاني ، شهاب الدين الألوسي، 449/15.
[3] روح البيان في تفسير القرآن، اسماعيل الاستانبولي، دار الفكر، دط، بيروت، دت، 500/10.
[4] ينظر: روح المعاني، الألوسي، 449/15.
[5] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 514/30.

ومنهم من ذهب إلى أن الآية استعارة تصريحية، إذ "عبّر عن المسكن بالأم على سبيل الاستعارة التصريحية، فحذف المسكن وهو المشبه، وصرّح بالأم وهي المشبه به، وذلك لأنهم أهلها الذين يأوون إليها، كما يأوي الولد إلى أمه، فتضمّهم النار كما تضمّ الأم ولدها، فلما كانت الأم كافلة الولد وغايته، ومأواه، ومبيته، كانت النار كذلك للكافر، فحملت لفظة الأم التي هي دلالة على الرّحمة والعطف معنى العذاب الأليم، فأصبحت هذه النار أمهم التي تنتظرهم بفارغ الصبر بعد طول غياب".[1]

ففي البيان القرآني من دقة التشبيه، وروعة التمثيل، وبلاغة الإجمال والتفصيل، وقوة الحجاج، ما يُعجز طوق البشر، ويرمي المعارضين بالعيّ والحصر.

ومن الشواهد الشعرية قول الشاعر:

وأَرضٍ كَأخْلَاقِ الكَرِيمِ قَطَعتُهَا وقد كَحلَ اللَّيلُ السّمَاكَ فأبْصَرَا

ففي البيت تشبيه عطر الأرض بالخُلق الكريم.[2]

وقول امرئ القيس:[3]

أَيَقتُلُنِي والمَشْرَفِيَّ مُضَاجِعي ومَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كَأنيَابِ أغوَالِ

فأنياب الأغوال مما لا يدركها الحسّ لعدم تحقيقها، مع أنها لو أدركت لم تُدرك إلا بحس البصر، وعليه قوله تعالى :(طَلۡعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ).[4]

[1] بلاغة الحذف التركيبي في القرآن الكريم، الإحتباك أنموذجا، عدنان عبد السلام أسعد، دار غيداء، عمان، 1431هـ، ص75.
[2] ينظر: في البلاغة العربية علم البيان، حسن البنداري، ص51.
[3] ديوان امرئ القيس، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص33.
[4] ينظر: في البلاغة العربية، حسن البنداري، ص50.

2-**التشبيه المركّب**: عرّفه ابن عاشور بقوله:" اعلم أن وجه الشّبه إذا كان وصفًا مُنتزعًا من أمرين فأكثر سمي ذلك التشبيه تشبيه التّمثيل سواء كان طرفاه مركبين، أم كان أحدهما أو كلاهما مفردا".[1]

فمثال المركب قول بشار بن برد:

كَأنَّ مُثَارَ النَّقْعِ فَوقَ رُؤُوسِنا وأَسيَافُنَا، لَيلٌ تَهَاوَى كَواكِبُه

وجه الشّبه في البيت هو الهيئة المنتزعة من سقوط أجرام (أجسام) مشرقة، مستطيلة، متناسبة المقدار، متفرقة في جوانب شيءٍ مظلم، وعلى هذا فإن وجه الشبه مركب، وكذلك الطرفان؛ لأنه لم يقصد تشبيه الليل بالنّقع، ولا الكواكب بالسيوف، بل عمد إلى تشبيه هيئة السيوف وقد سُلّت من أغمادها، وهي تعلو وتنخفض، وتضطرب اضطرابا شديدا وتتحرك بسرعة إلى جهات مختلفة، وعلى أحوال تنقسم بين الاعوجاج والاستقامة، والارتفاع والانخفاض، مع التلاقي والتّداخل والتّصادم وكذا في جانب المشبّه به، فإن للكواكب في تهاويها تواقعًا وتداخلًا واستطالة لأشكالها.[2]

أما المفرد كقول النابغة:

لكَلَّفتَنِي ذَنْبَ امرِئٍ وتَرَكتَهُ كَذِي العُرِّ يَكْوِي غَيرَهُ وهو رَاتِعُ

فإنه "شبه نفسه بالبعير المكويّ لمرضِ غيره؛ لأن ذلك هو المقصود، كما شبّه المرء بذي العُرّ وكلا المشبّهين مفرد والمشبّه به الهيئة وتركّب الطرفين معا يستلزم تركّب وجه الشّبه".[3]

ومما نقله الجرجاني في كتابه "أسرار البلاغة" قوله:"... أن يكون الكلام معقودا على تشبيه شيئين بشيئين ضربةً واحدة، إلا أن أحدهما لا يُداخل الآخر في الشّبه ومثاله قول امرئ القيس:[4]

كَأنَّ قُلُوبَ الطّيرِ رَطبًا ويَابِسًا لَدى وَكرهَا العُنَّابُ الحَشَفُ البَالِي

[1] موجز البلاغة، ابن عاشور، ص34. والطراز، العلوي، ص148.
[2] ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، تحقيق وتعليق وفهرسة: غريد الشيخ محمد، إيمان الشيخ محمد، ص157. وفي البلاغة العربية علم البيان، حسن البنداري، ص65.
[3] موجز البلاغة، ابن عاشور، ص34.
[4] ديوان امرئ القيس، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص38.

وذلك أنه لم يقصد إلى أن يجعل بين الشيئين اتّصالا، وإنما أراد اجتماعا في مكان فقط. ولا يكون لمضامّة الرّطب من القلوب إلى اليابس هيئةً يُقصد ذِكرها، أو يُعنى بأمرها، كما يكون ذلك لتباشير الصّبح في أثناء الظّلماء، وكون الشقيقة على قامتها الخضراء، فيؤدي ذلك الشّبه الحاصل من مداخلة أحد المذكورين الآخر واتصاله به، كذلك اجتماع الحَشف البالي والعُنّاب إذ لا فائدة من أن ترى العُنّاب مع الحَشف أكثر من كونهما في مكان واحد، ولو أن اليابسة من القلوب كانت مجموعة ناحيةً، والرّطبة كذلك في ناحية أخرى، لكان التشبيه بحاله، ولذلك لو فرقت التشبيه ههنا فقلت: كأن الرّطب من القلوب عُنّابٌ، وكأن اليابس حَشفٌ بالٍ، لم تر أحد التشبيهين موقوفا في الفائدة على الآخر".[1]

يُفهم من كلام الجرجاني أن التشبيه المركب هو تشبيه صورة بصورة، بحيث تكون الصورة الواحدة مكونة من عدد من العناصر مُزج بعضها ببعض حتى تصير شيئا واحدا لا يمكن فصل أجزائه، ويدخل ضمن هذا النوع من التشبيه: التشبيه الضمني، والتمثيلي.

أما **الضمني**: فهو "تشبيه لا يوضع فيه المشبه والمشبه به في صورة من صور التشبيه المعروفة، بل يُلمحان في التركيب، ويفهمان من ضمن القول وسياق الكلام".[2]

ويرى البلاغيون أن هذا الضرب من التشبيه يؤتى به لبيان إمكان وجود المشبه، وذلك في أمر غريب يمكن أن يخالف فيه، ويدعى امتناعه.[3]

وهذا الذي يُفهم من كلام الجرجاني أن التشبيه الضمني يجئ في عقب معنى "غريب بديع يمكن أن يخالف فيه ويدعي امتناعه، واستحالة وجوده".[4]

[1] أسرار البلاغة، الجرجاني، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، ص141.
[2] التشبيهات القرآنية وأثرها في التفسير، استشهاد أسامة صالح حريري، جامعة أم القرى، 2009م، ص33.
[3] ينظر: أساليب الحجاج في البلاغة العربية، محمد الواسطي، ضمن الحجاج مفهومه ومجالاته، 148/3.
[4] أسرار البلاغة، الجرجاني، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، ص93.

وفائدة هذا الضرب وسبب الأنس به –كما قال الجرجاني– "أن التمثيل يفيد فيه الصحة، وينفي الريب والشّك، ويؤمن صاحبه من تكذيب المخالِف، وتهجّم المنكِر، وتهكّم المعترض، وموازنته بحالة كشف الحجاب عن الموصوف المخبَر عنه حتى يُرى ويُبصر، ويُعلم كونه على ما أثبتته الصفة عليه موازنةٌ ظاهرةٌ صحيحةٌ".[1]

فالتشبيه الضمني هو التمثيل الحسيّ المركب، الذي يذكر للاحتجاج والاستدلال على صحة مقولة المشبه من أجل نفي إنكار المنكر لها، وإقناعه، وهذا هو الفرق الذي يميزه عن التشبيه التمثيلي.

أما **التشبيه التمثيلي**: فعرفه السكاكي بقوله:" اعلم أن التشبيه متى كان وجهه وصفا غير حقيقي، وكان منتزعا من عدة أمور خصّ باسم التمثيل".[2]

وأمثلة هذا النوع من التشبيه – المركب– على كثرتها في الرّبع الأخير، ومن شواهده:

* ومن صور التشبيه المركّب أيضا ما جاء في قوله تعالى في سورة **الصّف** :﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٨﴾﴾**8**.

يقول ابن عاشور: "والكلام تمثيل دالٌّ على حالة الممثّل لهم، والتقدير: يريدون عوق ظهور الإسلام كمثل قومٍ يريدون إطفاء النّور، فهذا تشبيه الهيئة بالهيئة تشبيه المعقول بالمحسوس.

والتشبيه قابل للتفرقة على أجزاء الهيئة؛ فاليهود في حال إرادتهم عوق الإسلام عن الظّهور مشبّهون بقومٍ يريدون إطفاء نور الإسلام فشبّه بمصباحٍ، والمشركون مثلهم ".[3]

● **قوله تعالى في سورة المرسلات** :﴿ إِنَّهَا تَرْمِى بِشَرَرٍ كَٱلْقَصْرِ ﴿٣٢﴾ كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٌ صُفْرٌ ﴿٣٣﴾﴾ 32، 33.

[1] المصدر السابق، ص94.
[2] مفتاح العلوم، السكاكي، ص346.
[3] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 190/28.

يكون هذا من تمام ما يُقال للمكذبين الذين قيل فيهم :﴿ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ مَا كُنتُم بِهِۦ تُكَذِّبُونَ ﴿٢٩﴾﴾ /29، فإنه بعد أن حصل لهم اليأس مما يُنفّس عنهم ما يلقون من العذاب قيل لهم: انطلقوا إلى دخان جهنم في قوله تعالى: ﴿ ٱنطَلِقُوٓاْ إِلَىٰ ظِلّٖ ذِي ثَلَٰثِ شُعَبٖ ﴿٣٠﴾﴾ **المرسلات**/30.

أو ربما شاهدوا جهنم تقذف بشررها فيروعهم المنظر، أو يشاهدونها عن بُعدٍ لا تتّضح منه الأشياء، فيظهر عليهم توقّعهم بأنهم بالغون إليها، فيزدادون رَوعاً وتهويلاً، فيقال لهم: "إن النار ترمي بشرر كالقصر كأنه جمالات صفر"، وقد يكون اعتراضاً في أثناء حكايتهم.[1]

وفي قوله:" كالقصر: تشبيه لشرر النار بالقصر، أي: كل شررة منها كأنها قصر مشير من عظمها، وقيل هو الغليظ من الشّجر"[2].

وقوله: كأنه جمالات صفر: الجمالات: جمع جمالة، وهو اسم جمع طائفة من الجمال.

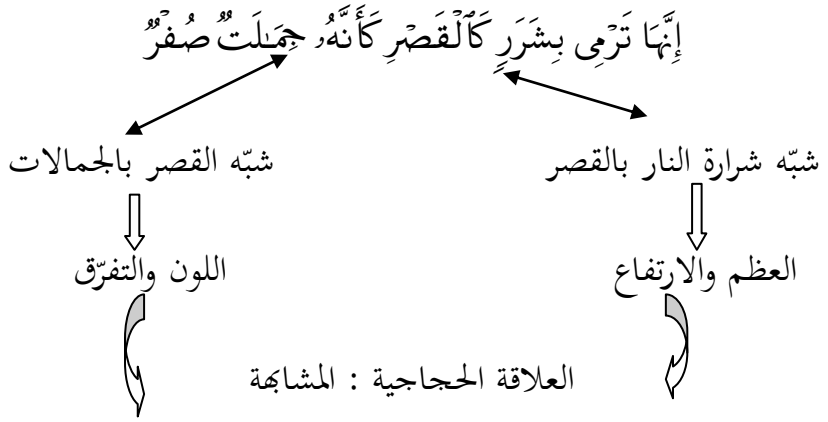
والصفرة: لون الشرر إذا ابتعد عن لهيب ناره.[3]

والضمير في (كأنه)عائد على (الشرر)، وبه يكون فيه تشبيه (الشرر) ب(الجمالات الصفر)، أي: يشبه طوائف من الجمال المتوزعة فِرقاً في لونه وحجمه وحركة تطايره.

قال الطيبي (ت743هـ):" شبّه الشرارة أولا حين تنقض من النار بالقصر في العِظم، وثانيا حين تأخذ في الارتفاع والانبساط فتنشق من أعداد لا نهاية لها بالجمالات في التّفرق واللون والعظم والثقل، وخصّ الحيوان لقصد الحركات".[4]

[1] ينظر: تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 436/29.
[2] نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن أبي بكر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، دط، القاهرة، دت، 178/21.
[3] ينظر: تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 434/29.
[4] التبيان في البيان، شرف الدين الطيبي، دار البلاغة، ط1، بيروت، 1411ه، ص133.

وقد ذهب ابن عاشور إلى أن التشبيه في الآيات تشبيه مركب ،" لأنه تشبيه في هيئة الحجم مع لونه وحركته".[1]



إن في تشبيه الله عزّ وجلّ لشرر النار بالقصر والجمالات تصويرٌ مهوّل ومرهب للنار التي ترمي بشررها فيتطاير ويتطاول، وهنا تكمن بلاغة هذا التشبيه الذي جسّد لنا هذه الصورة ، وقرّبها إلى أذهاننا بربطها بشيء مألوف ومعروف.

ومما لا شك فيه أن آليات التمثيل من أوسع الطرق الاستدلالية استعمالاً، لأنه "يزيد في الكلام معنىً يدل على صحته ذِكر مثال له".[2]

إذ يتوخى المتكلم استعمال التمثيل في الاحتجاج فيقدّمه على أنه "دليل أقوى لصالح النتيجة المتوخاة، وهذه الخاصية المميزة للقول التشبيهي أو الاستعاري تجعله فوق الإبطال؛ ولذلك أكّد الدارسون أنه يعسر على المرء أن يتصور إمكان ورود دليل مضاد بعد التشبيه أو الاستعارة، يخدم النتيجة المعاكسة".[3]

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 434/29.
[2] سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي (ت466ه)، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1982م،ص275.
[3] الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، سامية الدريدي، ص264.

من هنا عمد القرآن إلى التمثيل عند الحجاج بعقد الصلة بين صورتين، ليتمكن من الاجتماع لبيان حجته؛ لأن قيمة التمثيل تتأتى من هذا الاجتماع، ومدى تأثيره في النّفس التي تميل غالبا إلى الاقتناع بالصّور التّمثيلية الواقعية، وبالنتيجة رسوخها في النفس.

ومن صور التمثيل في الربع الأخير من القرآن الكريم ، قوله تعالى في سورة **الجمعة**:﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ بِئۡسَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝٥ ﴾**05**.

ضرب الله لهؤلاء مثلا بحال الحمار يحمل أسفارا لا حظَّ له منها إلا الحملُ دون علمٍ ولا فهمٍ، ذلك أن علم اليهود بما في التوراة أدخلوا فيه ما صيره مخلوطا بأخطاء وضلالات ومتّبعا فيه هوى نفوسهم وما لا يعدو نفعهم الدّنيوي، ولم يتخلقوا بما تحتوي عليه من الهدى والدّعاء إلى تزكية النّفس، وقد كتموا ما في كتبهم من العهد باتباع النّبي الذي يأتي لتخليصهم من ربقة الضلال.[1]

وإطلاق الحمل وما تصرّف منه على هذا المعنى استعارة بتشبيه إيكال الأمر بحمل الحؤمل على ظهر الدّابة، وبذلك كان تمثيل حالهم بحال الحمار يحمل أسفارًا تمثيلا للمعنى المجازي بالمعنى الحقيقيّ. وهو من لطائف القرآن.[2]

نتيـــــجة ↑ (كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢا)

العلاقة الحجاجية: تمثيل **الروابط الحجاجية** : مثل، الذين، ثم، لم، الكاف

مقدّمات (مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا)

[1] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 213/28.
[2] المصدر نفسه، 214/28.

● قوله تعالى في سورة **الفتح**: ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾ ﴾ 29.

في الآية تشبيه تمثيلي في قوله: (كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ) ووجه الشبه فيه منتزع من متعدد، وقد اجتمع المشبه والمشبه به في الالتفات والتكاثر والتكالف، وفي ذلك دعوة إلى التآزر والجماعة والاستعانة.

والمقصود: ذلك الوصف المذكور في التوراة الذي وُصف به للصحابة، وما وُصفوا به في الإنجيل أيضا، وهم كانوا ضِعافاً قليلي العدد، فازدادوا وتقَوُّوا؛ مثل الزّرع الذي أخرج فروخه وفروعه على جوانبه. [1]

وهذا التمثيل " قابل لاعتبار تجزئة التشبيه في أجزائه، بأن يُشبّه محمد صلى الله عليه وسلم بالزارع كما مثّل موسى في الإنجيل، ويشبّه المؤمنون الأوّلون بحبات الزّرع التي يبذرها في الأرض". [2]

هذا إذن مثلٌ ضربه الله لبدء أمر الإسلام وترقيه في الزيادة إلى أن قوي واستحكم، لأن النبي عليه الصلاة والسلام قام وحده، ثم قوّاه الله بمن آمن معه كما يقوّي الطاقة الأولى من الزّرع ما يحتف بها مما يتولّد منها حتى يعجب الزارع. [3]

إن المثل يعدّ قيمة حجاجية؛ لأن له القدرة الكبيرة على جعل المتلقي قادراً على فهم المعنى، واستيعابه من خلال معناه التشبيهي، لينفتح على حقيقة باطنة تؤثر في النفس، وعليه فإن " الوظيفة

[1] ينظر: التفسير المنير، وهبة الزحيلي، 534/13-537.
[2] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 209/26،210. وصفوة التفاسير، الصابوني، مج 3، ص228.
[3] ينظر: الكشاف، الزمخشري، 553/5.

النفسية للمثل ملتصقة فيه التصاقاً في معالجته البلاغية كافة؛ إذ بكل باب من أبواب البيان نلمس الأثر النفسي رفضاً أو استجابةً، من خلال رصد المثل لمهمته التعبيرية".[1]

هذه المهمة تقرّ بأن استعمال التمثيل استعمالا حجاجيًّا بما يقدّمه للمتلقي من تصوّر للأشياء؛ لأن للمثل قاعدة تشكّل قانونا يقوي درجة التّصديق بتقديم حالة خاصة، توضّح القول بطابعه العام، وتقوّي حضور هذا القول في الذهن؛ إذ إن المثل يؤتى به للبرهنة، ولتأسيس قاعدة قصد تقوية حضور الحجة.[2]

3- التشبيه المتعدّد: يُقصد فيه اشتراك الطرفين في عدّة أمور كل منها وجه شبه على حدته، وبهذا يخالف المركّب المنزّل منزلة الواحد، فإن وجه الشّبه فيه الهيئة المنتزعة من عدّة أمور.[3]

●قوله تعالى :﴿وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ ﴿٤٨﴾ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ ﴿٤٩﴾﴾ **الصافات**/ 48،49.

جاء في الكشاف :" قاصرات الطرف: قَصَرْنَ أبصارهن على أزواجهن، لا يَمْددنَ طَرْفاً إلى غيرهم، كقوله تعالى : ﴿ عُرُبًا أَتْرَابًا ﴿٣٧﴾﴾**الواقعة**/37. والعين: النّجل، العيون شبههن ببيض النعام المكنون في الأداحيّ، وبها شبّه العرب النّساء، وتسميهنّ بيضات الخدور".[4]

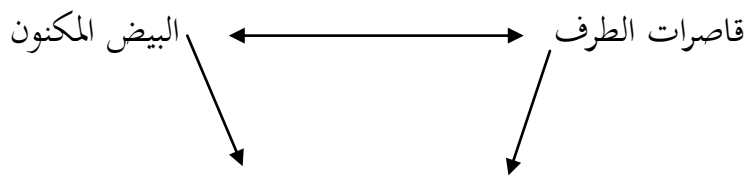
وفسّر ابن عاشور الآيتين بقوله:" قاصرات الطرف: أي حابسات أنظارهن حياءً وغنجاً. والطرف: العين: وهو مفرد لا جمع له من لفظه، لأن أصل الطرف مصدر: طَرَف بعينه من باب ضرب، إذا حرّك جفنيه، فسميت العين طرفا، فالطرف هنا الأعين، أي: قاصرات الأعين، وتقدّم عند قوله تعالى: ﴿ مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُءُوسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ ۖ وَأَفْـِٔدَتُهُمْ هَوَآءٌ ﴿٤٣﴾ ﴾في سورة

[1] الصورة الفنية في المثل القرآني، محمد حسين الصغير، منشورات دار الثقافة والإعلام،دط، الجمهورية العراقية، 1981م، ص350.
[2] ينظر: الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته، عبد الله صولة، ص338.
[3] البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حسن حبنّكة الميداني، 186/2.
[4] الكشاف، الزمخشري، 210/5. وروح المعاني، الألوسي، 118/27.و التفسير الصحيح، حكمت بن بشير بن ياسين، دار المآثن، ط1، المدينةالمنورة، 1999م، مج4، ص202.

إبراهيم/43، وقوله:﴿ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلۡمٌ مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسۡتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضۡلِ رَبِّى لِيَبۡلُوَنِىٓ ءَأَشۡكُرُ أَمۡ أَكۡفُرُۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشۡكُرُ لِنَفۡسِهِۦۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴿٤٠﴾ ﴾في سورة **النمل**/40.

وذكر (عند) لإفادة أنهن ملابسات لهم في مجالسهم التي تُدار عليهم فيها كأس الجنة، وكان حضور الجواري مجالس الشراب من مكملات الأنس والطرب عند سادة العرب.[1]

العلاقة الحجاجية: المشـــابهة



وجه الشبه:الحسن والجمال، والحفظ

والبيض المكنون: هو بيض النعام، والنعام يُكنُّ بيضه في حُفرٍ في الرمل، ويفرش لها من دقيق ريشه، وتسمى تلك الحفر: الأداحيَّ، واحدتها: أُدَّحيّة، فيكون البيض شديد لمعان اللون، وهو أبيض مَشوب بياضه بصفرة، وذلك اللون أحسن ألوان النساء، وقديما شبّهوا الحِسان ببيض النعام.[2]

وجاء في مفاتيح الغيب:" ومعنى هذا التشبيه أن ظاهر البيض بياض يشوبه قليل من الصُّفرة...فكان هذا اللون في غاية الحُسن".[3]

فليتأمل القارئ ما في الوصف والتشبيه في هاتين الآيتين من التراصف وإثارة النفس نحو التعليق بمن تتحقق فيه هذه الأوصاف التي تطمئن إليها الروح، ويتطلع إليها الفكر مع نقاء الصورة، ولطف

[1] ينظر: تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 114/23.
[2] ينظر: المصدر نفسه، 115/23.وجامع البيان، الطبري (ت310ه)، تحق: عبد الله بن عبد المحسن التركي،هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، القاهرة، 2001م، 19/ 537،538. والجامع لأحكام القرآن، القرطبي (ت671ه)، 34/18.
[3] مفاتيح الغيب، الرازي، 138/26.

الاستدراج، ورقة الترغيب المتناهي؛ فقد وصف نساء الجنة بحسن العيون الناظرة إلى أزواجهن فحسب، عفةً وطهارةً، وشبّههن بالبيض المكنون على عادة العرب، في وصف وتشبيه من اشتد حجابه، وتزايد ستره بأنه في كنٍّ عن التبرّج.[1]

فهذا التشبيه (طرفاه: المشبه والمشبه به حسيان أُدركا بواسطة إحدى الحواس الخمس)، ووجه الشّبه فيه متعدّد يشمل عدة صفات منها: الحسن، والجمال، والبياض، والحفظ، والصيانة، ذُكرت فيه الأداة، وحذف وجه الشّبه، وكما مرّ فإن سياق الآيات في بيان نعيم أهل الجنة، ويدل تقييد المشبه به (البيض المكنون) على أن نساء أهل الجنة محفوظات كالدّرة المصونة.

●في قوله تعالى في سورة **القارعة**:﴿ يَوۡمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلۡفَرَاشِ ٱلۡمَبۡثُوثِ ۝٤ وَتَكُونُ ٱلۡجِبَالُ كَٱلۡعِهۡنِ ٱلۡمَنفُوشِ ۝٥ ﴾4-5

إنهم في ضعفهم وتهافتهم كالفراش المبثوث، وهم مستخفون من هول الموقف، وتكون الجبال كالعهن المنفوش، بمعنى كالصوف المنتشر المتطاير، تتفرق أجزاء الجبال وتتطاير في الجو حتى تكون كالصوف المتطاير عند الندف، وإنما جمع عز وجل بين حال الناس وحال الجبال تنبيها على أن تلك القارعة أثّرت في الجبال العظيمة، المتصلبة، حتى أصبحت كالصوف المندوف مع كونها غير مكلَّفة، فكيف حال الإنسان الضعيف المقصود بالتكليف والحساب؟[2].

يقول البيضاوي:" (يَوۡمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلۡفَرَاشِ ٱلۡمَبۡثُوثِ) في كثرتهم وذلّتهم وانتشارهم واضطرابهم".[3]

[1] ينظر: أصول البيان العربي، محمد حسين علي الصغير، ص81.
[2] ينظر: صفوة التفاسير، الصابوني، مج3، ص595.
[3] تفسير البيضاوي، 333/5.

ففي الآية تشبيه مرسل مجمل، لأنه حذف وجه الشّبه، وفي هذا وجوه التشبيه كثيرة منها: الطيش الذي لحقهم، وانتشارهم في الأرض، وركوب بعضهم بعضا الكثرة التي لا غناء لها، والضّعف والتذلّل والتّطاير إلى النار من حيث لا تريد الاحتراق.[1]

ومثله: كالعهن المنفوش في تطايرها، وخفة سيرها، ذكر أداة التشبيه، وحذف وجه الشبه.[2]

يتّضح إذن من كل ما تقدّم الحديث فيه ما يلي:

-إن التشبيه الحجاجي لا يُؤتى به ليكون زينة زخرفية تحسينية، بل ليزيد المعنى وضوحا فيقتنع المتلقي، ذلك أن الصورة التشبيهية أو التمثيلية تتعاون قوى النفس (الفكر والخيال) في فهمها، لذلك كان التشبيه أداة ناجحة في الوصول إلى الهدف.

-إن قوة التشبيه تتأتى من قدرته على التقريب بين عنصرين مختلفين مع محاولة جاهدة لطمس ما بينهما من فروق.

-نظم الأمثال مظهر من مظاهر الإعجاز البياني في القرآن الكريم؛ فهي تحرّك المشاعر، والأحاسيس بما تقدّمه من ألوان الممثلات في صورة ملموسة فتجذب النفوس للتفاعل معها، والاستفادة من صور الهداية التي تعزي بفعل الخير والعمل به، وكذلك تجنب الشر والابتعاد عنه.

-تتضح فعالية الأمثال كطريقة من طرق التربية الإسلامية عن طريقها يمكن تحقيق أهداف التربية التي تسعى إليها خاصة عندما تعرض بطريقة القرآن في أسلوب رقيق يجذب النفوس جذباً، وبما تمتاز به من نظم معجزٍ مؤثرٍ ينفذ إلى أعماق النفوس، وبالتالي يحرّك في الإنسان عاطفته، وميوله، واتجاهه نحو الخير والحق، وهذه كلها مؤثرات إلى طريقة استخدام الأمثال في تحقيق الأهداف التربوية.

[1] إعراب القرآن وبيانه، محي الدين بن أحمد مصطفى درويش، دار اليمامة، ط4، بيروت، 555/16.
[2] ينظر: أسلوب القرآن بين الهداية والإعجاز البياني، عمر محمد عمر باحاذق، ص248.

الفصل الخامس

حجاجية الكناية –الرّبع الأخير من القرآن الكريم

أنموذجًا–

–**المبحث الأول**: الكناية المصطلح والمفهوم.

–**المبحث الثاني**: في الفرق بين الكناية والأساليب البيانية الأخرى.

–**المبحث الثالث**: الكناية: بلاغتها، خصائصها، أقسامها.

–**المبحث الرابع**: موضوعات الكناية في الرّبع الأخير من القرآن الكريم ودلالاتها الحجاجية.

المبحث الأول/ الكناية : المصطلح والمفهوم

إن الباحث في فن الكناية يجد أقوالاً كثيرة متناثرة في مصادر متنوعة، أسهم جمعٌ من العلماء من مفسرين ولغويين ونحويين وأدباء، أسهموا جميعا في تطوير الدلالة للكناية، حتى استقرت بدلالتها الاصطلاحية عند البلاغيين المتأخرين.

أولا / في كتب الفقهاء والمفسرين:

-مجاز القرآن لأبي عبيدة (ت209هـ) :

تناول أبو عبيدة الكناية من خلال تفسيره للعديد من آيات الذكر الحكيم، فقد فسّر المفردات من خلال التراكيب تفسيرا يؤول إلى الكناية، ولكنه لا يشير إلى ذلك مكتفيا بهذه التفاسير اللغوية، كما في قوله تعالى:﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ طُغۡيَٰنٗا وَكُفۡرٗاۚ وَأَلۡقَيۡنَا بَيۡنَهُمُ ٱلۡعَدَٰوَةَ وَٱلۡبَغۡضَآءَ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادٗاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ٦٤﴾المائدة/64؛ قال: خيرُ الله مُمسَكٌ.[1]

وقد يعتبر التركيب مجازا كما في قوله تعالى:﴿فَسَيُنغِضُونَ إِلَيكَ رُؤُوسَهُم﴾ قال: مجازه: فسيرفعون ويحركون استهزاء منهم.[2]

إن الكناية بالمعنى النحوي هو الاستعمال الأساس عند أبي عبيدة؛ أي أنها تؤدي مفهوماً نحويا لا بلاغياً، بوصفها وسيلة تعبير تصويرية، أو تركيبا يشمل مجموعة إشارات لغوية تدل على مدركات ينتقل المتكلم بوساطتها إلى المعنى المطلوب، إذ إن مفهوم الكناية عنده يفيد أنها إحدى وسائل لغة القرآن الفنية.

[1] مجاز القرآن، أبو عبيدة، 170/1 .
[2] المصدر نفسه، 382/1.

وأحيانا يقترب أبو عبيدة من المعنى اللغوي للكناية؛ أي الدلالة على الشيء من غير أن يصرّح به، كما في قوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ ۚ وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ ۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَـٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾ ﴾ **المائدة**/ 6.

قال: كناية عن إظهار لفظ قضاء الحاجة من البطن، وقوله: (أو لامستم النّساء) كناية عن الغشيان".[1]

لقد كانت هذه النظرات من أبي عبيدة بمثابة الخطوة الأولى على طريق التأليف في الكناية، كما أن من جاءوا بعده مباشرة كان موضوع الكناية يتفاوت في بحوثهم بين القبض والبسط، مع اختلاف مصطلحاتهم الدالة عليه.

-تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة (ت276هـ):

ذكر ابن قتيبة في باب " ذكر العرب وما خَصّهم الله به من العارضة والبيان واتساع المجاز" قوله: "فالخطيب من العرب إذا ارتجل كلاما في نكاح، أو حَمالة، أو تخصيص، أو صُلح، أو ما أشبه ذلكن لم يأت به من وادٍ واحد، بل يَفنَّنُ فيختصر تارة إرادة التخفيف، ويُطيل تارة إرادة الإفهام، ويكرّر تارة إرادة التوكيد، ويُخفي بعض معانيه حتى يغمض على أكثر السامعين، ويكشف بعضها حتى يفهمه بعض الأعجميين، ويشير إلى الشيء ويكنى عن الشيء".[2]

[1] المصدر السابق، 155/1.
[2] تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، شرحه ونشره: أحمد صقر، ص13.

إن الكناية عند ابن قتيبة، كما هو ملاحظ، ذات مدلول لغوي؛ بمعنى عدول عن لفظٍ إلى آخر دالٍ عليه، لإظهار المعنى بما يليقُ زيادةً في الدلالة، وتعظيماً للمخاطَب.

وقد خصّ ابن قتيبة الكناية والتعريض بباب أشار فيه إلى أنواع الكناية ومواضعها، وفوائد التعبير بها، ومما ذكره في ذلك قوله:" الكناية أنواع ولها مواضع: فمنها أن تَكْنى عن اسم الرّجل بالأبوة، لتزيد في الدلالة عليه إذا أنت راسلته أو كتبت إليه، إذ كانت الأسماء قد تتفق، أو لتعظّمه في المخاطبة بالكُنية، لأنها تدل على الحُنكة وتُخبر عن الاكتمال".[1]

كما ذكر ابن قتيبة أمثلة للكناية، منها قوله تعالى:﴿ وَيَوْمَ يَعَضُّ ٱلظَّالِمُ عَلَىٰ يَدَيْهِ يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى ٱتَّخَذْتُ مَعَ ٱلرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿٢٧﴾ يَٰوَيْلَتَىٰ لَيْتَنِى لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا ﴿٢٨﴾﴾ **الفرقان**/ 27،28. وعقب على ذلك بقوله: "ففلان كناية عن كل ما يطاع في معصية الخالق، والظالم كناية عن جماعة الظالمين".[2]

ثانيا **/ في كتب البلاغـــــيين**

-الجـــاحظ (ت255هـ)

استخدم الجاحظ مصطلح الكناية بالمعنى اللغوي، وذلك بالكناية عن الشيء الذي يُقبّح ذكره، "فيقال لموضوع الغائط: الخلاء، والمذهب، والمخرج، والكنيف، والمرحاض، والمرفق، وكل ذلك كناية واشتقاق..".[3]

وأحيانا كان يشير إلى علّة التعبير الكنائي وهو: "أن يظهر المعنى بأليق لفظٍ، إما تنويهاً، وإما تفضيلا، كما سمّوا المعزول عن ولايته مصروفاً، والمنهزم عن عدوّه منحازاً".[4]

[1] المصدر السابق، ص256.
[2] المصدر نفسه، ص260،261.
[3] الحيوان، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، 295/5.
[4] رسائل الجاحظ، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، د ط، مصر، د ت، 140/3.

كما أن الكناية عنده مرتبطة بالحال واقتضاء المقام، وهو ما صرّح به في قوله:" لكل ضربٍ من الحديث ضربٌ من اللّفظ، ولكل نوع من المعاني نوع من الأسماء: فالسّخيف للسّخيف، والخفيف للخفيف، والإفصاح في موضع الإفصاح، والكناية في موضع الكناية، والاسترسال في موضع الاسترسال".[1]

-"دلائل الإعجاز"لعبد القاهر الجرجاني (ت471هـ)

يضم الكتاب مادة غزيرة عن الكناية، والجرجاني في أغلب النصوص التي تناول فيها المصطلح تراه إما محدّدا معرّفا لها، أو كاشفا عن بلاغتها ودورها في أداء المعاني، إضافة إلى إيراده بعض النصوص العامة التي أورد فيها الكناية مع أساليب أخرى منبّها بها إلى جوانب أساسية في دلالتها على المعاني.

ومما ساقه الجرجاني في تعريف الكناية قوله:" والمراد بالكناية أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردِفُه في الوجود، فيومئ به إليه، ويجعله دليلا عليه، مثال ذلك قولهم: هو طويل النِّجاد: يريدون طويل القامة، وكثير رماد القدر: يعنون كثير القِرى، وفي المرأة (نؤوم الضحى): والمراد أنها مُترفة مخدومة".[2]

ومن الشواهد الشعرية التي استدل بها قول شاعر:

وَماَ يَكُ فِيَّ مِن عَيْبٍ فَإِنِّي جَبَانَ الكَلْبِ مَهْزُولُ الفَصيلِ

قال الجرجاني معلّقا عليه:" فكما أنه إنما كان من فاخر الشعر، ومما يقع في الاختيار، لأجل أنه أراد أن يذكر نفسه بالقِرى والضيافة، فكنّى عن ذلك بجُبن الكلب، وهُزال الفصيل، وترك أن يُصرّح

[1] الحيوان، الجاحظ، 39/3.
[2] دلائل الإعجاز،الجرجاني، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، ص66.

فيقول: "قد عُرف أنّ جَنابي مألوفٌ، وكلبي مؤدّبٌ لا يهِرُّ في وجوه من يغشاني من الأضياف، وأنّي أَنحر المِتالي من إبلي، وأدع فِصالها هزْلى".[1]

ومن النصوص التي أوردها متحدّثا عن بلاغة الكناية وجمالياتها قوله:" قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التّصريح".[2]

أما تفصيل هذا الإجمال فيظهر في قوله :" والسّبب في أنْ كان يكون للإثبات إذا كان عن طريق الكناية مزية لا تكون إذا كان عن طريق التصريح، أنك إذا كَنّيتَ عن كثرة القِرى بكثرة رماد القِدر، كنت قد أثبت كثرة القِرى بإثبات شاهدها ودليلها، وما هو عَلَمٌ على وجودها، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها نفسها، وذلك لأنه يكون سبيلها حينئذ سبيلَ الدّعوى تكون مع شاهد".[3]

يتبيّن من هذه النصوص أن نظرة الجرجاني فيها تركيز على حدّ الكناية الذي يفرق بينها وبين سائر الأساليب البيانية الأخرى، وفيها وقفة أدق على وظيفة هذا اللون البياني كونه أسلوبا مخصوصا في أداء المعاني، والتعبير عنها.

ثالثا / في كتب الشّراح والملخصين

-" المثل السائر" لابن الأثير (ت637هـ)

الكناية عند ابن الأثير "تقتضي الميل مع المعنى وترك اللفظ جانبا، وقد يتجاذبها كل من الحقيقة والمجاز، بحيث يجوز حملها على الوجهين معا".[4]

[1] المصدر السابق، ص308.
[2] المصدر نفسه، ص70.
[3] المصدر نفسه، ص 247،248.
[4] المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، تحق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى الحلبي، دط، مصر، 1358ه ،193/2.

والملاحظ على قول ابن الأثير أنه لا يرى خلافا بين مصطلحي الكناية والمجاز بل يعتقد أن الكناية قد تكون حقيقة ، كما قد تكون مجازا، وهي قضية لقيت اهتماما من قبل علماء العربية سيأتي التفصيل فيها أكثر في المباحث اللاحقة.

- "الإيضاح في علوم البلاغة" للقزويني (ت739هـ)

القزويني من علماء البلاغة العربية المتأخرين؛ الذين ساهموا في حصر مباحثها، وكان مُعتمدهم ما كتب أسلافهم من البلاغيين، وهذه المرحلة من تاريخ الدّرس البلاغي كان الاهتمام فيها منصبّا على الجمع والشّرح والتّلخيص لمباحث البلاغة.

تناول القزويني مصطلح الكناية، وهي عنده :"لفظٌ أُريد به لازم معناه (أي لازم معناه الحقيقي الصّرف)، مع جواز إرادة معناه حينئذ، كقولك: فلانٌ طويل النِّجاد، أي: طويل القامة، وفلانة نؤوم الضّحى،أي: مُرفّهة مخدومة، غير محتاجة إلى السّعي بنفسها في إصلاح المهمات".[1]

إن المتتبع لهذه التعريفات لدى علماء العربية يلحظ إجماعاً بينهم على أن الكناية ضربٌ من إخفاء المعاني، وتخبئتها وراء روادفها، لهدف تحقيق أغراض يقصد إليها المتكلم، حيث يترك التّصريح بالمعنى الذي يريده، ويعمد إلى روادفه وتوابعه فيومئ بها إليها.

وترجع بلاغة الكناية إلى أنها بمثابة إقامة الدّعوى مشفوعةً بدليلها، فالمعنى إذا جاء مصحوبا بدليله كان أقوى تأثيراً، وأشدّ إقناعاً، ولذا قيل: الكناية أبلغ من التّصريح.

***رابعـــا* / في كتب المحدثـــين**

عرّفها المراغي بقوله:" وفي الاصطلاح تطلق على معنيين:

1-المعنى المصدري الذي هو فعل الكلام، أعني ذكر اللفظ الذي يراد به لازم معناه مع جواز إرادته معه.

[1] الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني ، تحقيق وتعليق وفهرسة: غريد الشيخ محمد، إيمان الشيخ محمد، ص225.

2-اللفظ المستعمل فيما وضع له، لكن لا ليكون مقصودا بالذات، بل لينتقل منه إلى لازمه المقصود، لما بينها من العلاقة واللزوم العرفي".[1]

وتبعه أحمد الهاشمي بقوله:" الكناية لفظٌ أطلق وأُريد به لازم معناه، مع قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الأصلي نحو: (زيد طويل النّجاد) تريد بهذا التركيب أنه شجاع عظيم، فعدلت عن التصريح بهذه الصفة إلى الإشارة إليها، والكناية عنها، لأنه يلزم من طول حِمالة السيف طول صاحبه، ويلزم من طول الجسم الشجاعة عادة، فإذا المراد طول قامته، وإن لم يكن له نِجاد، ومع ذلك يصحّ أن يُراد المعنى الحقيقي، ومن هنا يُعلم أن الفرق بين الكناية والمجاز صحة إرادة المعنى الأصلي في الكناية، دون المجاز فإنه ينافي ذلك".[2]

ويضيف في موضع آخر :" قد تمتنع إرادة المعنى الأصلي في الكناية لخصوص الموضوع، كقوله تعالى:﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشۡرِكُونَ ٦٧﴾ الزمر/67 ، وكقوله تعالى:

﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ طه/5، كناية عن تمام القدرة وقوة التمكّن والاستيلاء".[3]

إن المتتبع لتعريفات العلماء –قدماء ومحدثين– يجدها تُجمع على أن من مميزات الأسلوب الكنائي أنه لا يدل على المعنى مباشرة، ولكنه ينقل المتلقي عن طريق الدلالات ليصل به إلى المعنى المقصود وراء ظلال التراكيب، دون إغفال للوسائط والأوضاع الخارجية (غير اللغوية) فهي أيضا سبب من أسباب قوة المعنى.

[1] علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، أحمد مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 1993م، ص301.
[2] جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد الهاشمي، ضبط وتدقيق وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، دط، بيروت، ص287،288.
[3] المرجع نفسه، ص288.

المبحث الثاني: في الفرق بين الكناية والأساليب البيانية الأخرى

أولا / الكنـاية والمجـــاز

من البلاغيين العرب الذين طرقوا موضوع التفرقة بين الكناية والمجاز السيوطي (ت626هـ)، إذ يرى أن ما بين الكناية والمجاز من فرقٍ يظهر من وجهين:

أحدهما: أن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها، فلا يمنع في قولك: (فلان طويل النِّجاد)، أن تريد (طول نجاده)، من غير ارتكاب تأوّل مع إرادة طول قامته، والمجاز ينافي ذلك، فلا يصحّ في نحو: (رعينا الغيث) أن تريد معنى (الغيث) من غير تأوّل، لأن المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة، وملزوم معاند الشيء معاندٌ لذلك الشيء.

والثاني: إن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم، ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم.[1]

ولا يختلف القزويني (ت739هـ) عما نقله السيوطي في التفرقة بين المصطلحين، جاء عنه قوله:" الفرق بينها وبين المجاز من هذا الوجه؛ أي من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه، فإن المجاز ينافي ذلك، فلا يصح في نحو ذلك: (في الحمام أسد) أن تريد معنى الأسد من غير تأوّل؛ لأن المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة كما عرفت، وملزومُ معاندِ الشيء معاندٌ لذلك الشيء".[2]

ومن المحدثين الذين أثاروا هذه المسألة ما نصّ عليه أحمد يوسف علي من أن الفرق بينهما يكمن في "أن الكناية يجوز فيها إرادة المعنى الحقيقي، والمعنى اللازم، أما المجاز فلا يراد فيه المعنى الأصلي حين تقول: (أتاك الربيع الطّلق يختال ضاحكا)، بل إرادة المعنى المجازي لوجود قرينة لغوية".[3]

---

[1] ينظر: مفتاح العلوم، السكاكي، ص403.
ينظر أيضا: نهاية الأرب في فنون الأدب، أحمد النويري، تحق: علي بوملحم، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، د ت، 52/7.
[2] الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ص225.
[3] البلاغة العربية، أحمد يوسف علي، جامعة الزقازيق، د ط، ص89.

ويضيف صلاح الدين محمد أحمد موضّحا الفرق بين الكناية والمجاز بقوله:" ...في صور المجاز نجد أن المعنى الحقيقي هو المتوارى، وأن المعنى المجازي هو المقصود بالإعلام {....} فلا معنى لإخراج الله الناس من الظلمات الحسية إلى النور الحسيّ، ولا معنى لتعلّق الصدع الحسيّ بتبليغ الرسالة، ولا معنى لوقوع التقطيع الحقيقي عن بني إسرائيل....، فكل هذه الدلالات المباشرة غير مرادة، ولا يستقيم معناها في النّفس والعقل إلا على أساس من التأويل والتجوّز، وذلك بخلاف تراكيب الكناية كما في قوله تعالى:﴿ وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَٱسْتَغْشَوْاْ ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّواْ وَٱسْتَكْبَرُواْ ٱسْتِكْبَارًا ۝٧ ﴾ **نوح/07**.

فالآية تعبر عن موقف الرفض والعناد والاستكبار لقوم نوح عليه السلام، وترسم أفعالهم رسماً يكشف عن أحوالهم النفسية، وما تكنّه صدورهم للحق..وهذا التركيب كناية، ومعناه المباشر يستقيم في العقل وأنه السّبيل إلى المعنى الآخر المقصود من وراء الدلالة المباشرة".[1]

إن المتأمل لهذه التعريفات يجد أنها خلافات لفظية جرّهم إليها النّظر العقلي، والجدل المنطقي، ولا تتجاوز مجرد التّسمية، لأن ذهن السّامع ينتقل من (كثرة الرماد) إلى (الكرم)، ومن (طول النّجاد) إلى (طول القامة)، وليس في حاجة إلى معرفة اللازم والملزوم، وهل هو حقيقة أو مجاز، ففي هذه التعريفات وغيرها إغفال واضح للجانب التذوقي للبلاغة، وتغليب للجانب العقلي المنطقي.

ثـانيا/ الكناية والاستعارة

نقل يحي بن حمزة العلوي في كتابه "الطراز" ما نصّه:" اعلم أن التفرقة بين الكناية والاستعارة ظاهرةٌ، وذلك أنك إذا قلت: (جاءني أسدٌ) فهذا وما شاكله تجوّز بالاستعارة، فأنت إذا أطلقته فالمراد به حقيقته وهو (السّبع)، فلا تحتاج فيه إلى قرينة، وإذا أردت به (الشّجاع) فأنت تحتاج فيه إلى قرينة،

[1] التصوير المجازي والكنائي، صلاح الدين محمد أحمد، ص236.

فهما بالحقيقة وضعان: أحدهما مجازٌ، والآخر حقيقة، فمتى أفاد الحقيقة فإنه لا يفيد المجاز، ومتى أفاد المجاز فإنه لا يفيد الحقيقة بخلاف الكناية".[1]

لقد وضع العلوي للكناية تعريفا جامعا مانعا يدلّ على تمكّنه من المنطق وخبرته التامة بحدوده ورسومه وقضاياه، وحديثه عن الفرق بين الاستعارة والكناية من الجديد الذي لم يسبق إليه، فأكثر القدماء لم يتعرضوا للفرق بينهما، وإن كانت الفروق التي ذكرها تبدو عليها الصّبغة المنطقية الفلسفية.[2]

ويمكن إجمال الفروق بين الكناية والاستعارة في أمور ثلاث هي:

-الأمر الأول: الاستعارة عامة، والكناية خاصة، فكل استعارة كناية، وليس كل كناية استعارة.

-الأمر الثاني: الكناية يتجاذبها أصلان: حقيقة ومجاز، وتكون دالة عليهما معا عند الإطلاق بخلاف الاستعارة، فإن لفظ (الأسد) يستعمل في (السّبع) فيكون دالا عليه، ثم يستعمل في (الشجاع) فيكون دالا عليه، فأما الكناية فهي دالة على الحقيقة والمجاز جميعا عند الإطلاق.

-الأمر الثالث: أن لفظ الاستعارة صريح، ودلالتها على ما تدل عليه من الحقيقة والمجاز على جهة التصريح، بخلاف الكناية فإن دلالتها على معناها المجازي ليس من جهة التصريح، بل من جهة الكناية.[3]

[1] الطّراز، العلوي (حمزة بن يحي)، 191/1.
[2] يراجع أكثر: الأسلوب الكنائي نشأته تطوره بلاغته، محمود السّيد شيخون، مكتبة الكليات الأزهرية، ط1، مصر،1978م، ص42.
[3] ينظر: المرجع نفسه، ص43.

ثـــالثا/ الكنـاية والتشـبيه

ذكر ابن الأثير (ت637هـ) الفرق بين الكناية والتشبيه في قوله:" أما الكناية فقد حُدّت بحدٍّ، فقيل: هي اللفظ الدّال على الشيء على غير الوضع الحقيقي بوصف جامع بين الكناية والمكنى عنه، كاللّمس والجماع، فإن الجماع اسم موضوع حقيقي، واللّمس كناية عنه، وبينهما الوصف الجامع؛ إذ الجماع لمسٌ وزيادةٌ، فكان دالاّ عليه بالوضع المجازي".[1]

ثم يضيف في موضع آخر :" وهذا الحدّ فاسدٌ؛ لأنه يجوز أن يكون حدّا للتشبيه، فإن التشبيه هو اللفظ الدال على غير الوضع الحقيقي لجامع بين المشبه والمشبه به، وصفة من الأوصاف؛ ألا ترى أننا إذا قلنا: (زيد أسد)، كان ذلك لفظا دالا على غير الوضع الحقيقي، بوصف جامع بين (زيد) و(الأسد)، وذلك الوصف هو (الشجاعة)، ومن ههنا وقع الغلط لمن أشرت إليه في الذي ذكره في حدّ الكناية".[2]

فابن الأثير ركّز في تفريقه بين المصطلحين على تعريفهما واستغلال المفاهيم المتقاربة للكناية والتشبيه لمزيد من توضيح دلالتها.

رابـــعا/ الكنـــــاية والتعريض

التعريض :"لفظٌ استُعمل في معناه للتلويح بغيره، نحو قوله تعالى:﴿ قَالَ بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾**الأنبياء**/63؛ نُسب الفعل كبير الأصنام المتّخذة آلهة، كأنه غَضب أن تُعبد الصّغار معه تلويحًا لعابدها بأنه لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون إذا نظروا بعقولهم عن كبيرهم عن ذلك الفعل، والإله لا يكون عاجزا فهو حقيقة أبدا".[3]

[1] المثل السائر، ابن الأثير،192/2.
[2] المصدر نفسه، 192/2.
[3] الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 1563/4.

إن الكناية والتعريض معا من أساليب التعبير عن المعنى يختلف عن الكشف والإفصاح لأن تأثيرهما أو عملهما في العقول مختلف.

ولم يقترن أسلوبٌ بالكناية مثلما اقترن بها مصطلح التعريض، ابتداء من الجاحظ (ت255هـ) في "البيان والتبيين"، وانتهاء ببعض المتأخرين كابن الأثير (ت637هـ) في "المثل السائر"، وقد ورد هذان الأسلوبان مقترنين إما في التعبير كما عند الجاحظ، أو فيما عُقد لهما من باب واحدٍ كما فعل ابن قتيبة "تأويل مشكل القرآن"، أو من حاول التفريق بينهما، وعاب على من قبله الخلط بينهما فجعلهما بابا واحدا،* ولم ترد الكناية منفصلة عن التعريض إلا في بعض المصادر المتأخرة.**

فمما جاء في الفرق بينهما ما ذكره العلوي في "الطراز" من أوجه ثلاثة:

الوجه الأول: أن الكناية واقعة في المجاز ومعدودة منه، بخلاف التعريض فلا يعدّ منه، وذلك من أجل كون التعريض مفهوما من جهة القرينة، فلا تعلّق له باللفظ، لا من جهة حقيقته، ولا من مجازه.

الوجه الثاني: أن الكناية تقع في المفرد والمركب، بخلاف التعريض فإنه لا موقع له في باب اللفظ المفرد.

الوجه الثالث: أن التعريض أخفى من الكناية؛ لأن دلالة الكناية مدلول عليها من جهة اللفظ بطريق المجاز، بخلاف التعريض فإن دلالته من جهة القرينة والإشارة، ولا شك أنه كلما كان اللفظ يدل عليه فهو أوضح مما يدل عليه باللفظ، وإن عُلم بدلالة أخرى.[1]

ومن البلاغيين من ذهب إلى التقريب بين الكناية والتعريض كالذي ذكره العسكري (ت395هـ) في التعريف بباب الكناية والتعريض معاً، قال:" وهو أن يكنى عن الشيء ويعرّض به ولا يصرّح".[2]

* ينظر: المثل السائر، ابن الأثير، 191/2.
** من هذه المصادر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز للفخر الرازي (ت606ه)، ومفتاح العلوم للسكاكي (ت626ه).
[1] الطراز، العلوي، ص192-195.
[2] الصناعتين، العسكري، ص368.

ومظهر آخر من مظاهر الاقتران يبدو من خلال التمثيل لهما، والذي لم يُحدّد فيه ما للكناية وما للتعريض، كالذي جاء في كتاب "إعجاز القرآن" للباقلاني (ت 403هـ) الذي أورد مثالا لهما دون أن ينصّ على كونه كناية أو تعريضا، قال:" ومن البديع (الكناية والتعريض) كقول القائل:

وأَحْمَرُ كَالدِّيبَاجِ، أَمَّا سَمَاؤُهُ فرياً، وأمَّا أَرْضُهُ فَمحوَلُ

ومن هذا الباب (لحن القول)".[1]

إن هذا التقارب الذي نلفيه بين مصطلحي الكناية والتعريض، والذي اتّخذ له مظاهر مختلفة في مصادر الدّرس الكنائي، فهما إما مقرونين في التعريف أو التمثيل لهما بنفس الأمثلة دون تمييز، ذلك لأن دلالة التعريض خلاف التصريح، والذي يتّضح من النصوص السابقة أنه كلما ذكرت الكناية والتعريض نُفي التصريح عن دلالتهما، مما يعني أن المفهومين متداخلان لما بينهما من تقارب في الدلالة ،كما يدلّ أيضا على أن إدراك الكناية كمفهوم لم يتبلور بعد، ولهذا استغلت المفاهيم المقاربة للكناية والتعريض واحدا منها لمزيد من توضيح دلالتها.

ومن البلاغيين من فرّق بين المصطلحين كما فعل الزركشي (ت794هـ) في كتابه "البرهان في علوم القرآن"، إذ الكناية عن الشيء :"هي الدلالة عليه من غير تصريح باسمه، وهي عند أهل البيان أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له من اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه ورديفه في الوجود فيوميء به إليه، ويجعله دليلا عليه فيدل على المراد من طريق أوْلى".[2]

أما التعريض الذي سمّاه تلويحاً فهو :"الدلالة على المعنى من طريق المفهوم، وسمي تعريضاً باعتباره يُفهم من عُرض اللفظ؛ أي من جانبه، وسمي تلويحاً ؛لأن المتكلم يلوّح منه للسامع ما يريده، كقوله تعالى: ﴿ قَالَ بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾ **الأنبياء**/63، لأن غرضه بقوله (فاسألوهم) على سبيل الاستهزاء، وإقامة الحجة عليهم بما عرّض لهم

[1] إعجاز القرآن، الباقلاني، مطابع دار المعارف، د ط، مصر،1971م، ص98.
[2] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 300/2.

به من عجز كبيرِ الأصنام عن الفعل، مستدلا على ذلك بعدم إجابتهم إذا سُئلوا، ولم يرد بقوله (بل فعله كبيرهم هذا) نسبة الفعل الصادر عنه إلى الصّنم، فدلالة هذا الكلام عجزُ كبيرِ الأصنام عن الفعل بطريق الحقيقة".[1]

إن الذي يلفت الانتباه حول النصوص السابقة أن المعوّل عليه في فهم الكناية وغيرها من الأساليب هو التمثيل أكثر من الحدّ والتعريف، إلا أن هذه الأمثلة كانت، أيضا، متداخلة تداخل الأساليب.

[1] المصدر السابق، 311/2.

المبحث الثالث: الكناية: بلاغـــــتها، خصائصها وأقســامها

أولا/ بلاغة الكناية وخصائصها

جاء عن أحمد الهاشمي نصٌّ يقول فيه أن:" الكناية مظهر من مظاهر البلاغة، وغاية لا يصل إليها إلا من لَطُفَ طَبعُهُ، وصَفَت قريحَتُه، والسّر في بلاغتها أنها في صور كثيرة تعطيك الحقيقة مصحوبة بدليلها، وفي طيّها برهانها".[1]

إن أسلوب الكناية من أكثر أساليب البيان التي يستطيع المرء من خلالها تجنّب التّصريح بالألفاظ الخسيسة والعبارات المستهجنة التي قد يكون باعثها الاشمئزاز، أو الخوف من النّقد والتعنيف وغيرها، مما يدفع المرء بالخروج عن آداب المجتمع الذي يعيش فيه.

لذلك كانت الكناية الوسيلة التي تيسّر للمرء أن يقول كل شيء، وأن يعبّر بالرّمز، والإيحاء عمّا يجول بخاطره.

إن الكناية مظهر بلاغيّ راقٍ؛ لأنها تقدّم الحقيقة مشفوعة بالأدلة، والمعقول متلبساً ثوبَ المحسوس، والكنايات تعبير عن الحياة الاجتماعية بأحاديث يومية راقية معبّرة عن ثقافة المجتمع وذوقه.[2]

ثانيا/ أقســام الكناية

١ – تُقسّم الكناية تبعا لما تدل عليه إلى ثلاثة أقسام هي:

***الكناية عن صفة:** هي الكناية التي يستلزم لفظها صفة.[3]

---

[1] جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص293.
[2] ينظر: علوم البلاغة، محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب، المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، لبنان، 2003م، ص252.
[3] المرجع نفسه، ص243. وصور الكناية في الكلام النبوي الشريف، حجت رسولي، علي أكبر نور سيده، مجلة إضاءات نقدية، ع9، طهران، 2013، ص60.

ومثال ذلك قوله تعالى﴿ يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ وَيُدۡعَوۡنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾**القلم**/42. وهي كناية عن شدة الهول.[1]

وقد وردت الكناية كثيرا في الشعر العربي القديم والحديث، كقول المتنبي (الطويل):

بلِيتُ بِلَى الأَطْلاَلِ إِنْ لَمْ أَقِفْ بِهَا وُقُوفَ شَحِيحٍ ضَاعَ فِي التُّرْبِ خَاتَمُهُ

ففي الشطر الثاني كناية عن طول الوقوف وهي كناية عن صفة.

وينقسم هذا النوع من الكناية عند البلاغيين إلى قسمين:

أ/ كناية قريبة: وهي التي لا يحتاج فيها للانتقال من المعنى الحقيقي للكلام إلى المعنى المجازي إلى أكثر من خطوة واحدة.[2]

أو هي ما ينتقل الذهن منها إلى المقصود بلا واسطة بين المنتقل عنه، والمنتقل إليه.[3]

كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَعِّرۡ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمۡشِ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَرَحًاۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخۡتَالٖ فَخُورٖ ﴿١٨﴾ ﴾**لقمان/18**؛ كناية عن صفة؛ إذ كنّى عن صفتي التكبّر والفخر بتصعير الخدّ والمرح في الأرض لما بين الصّفتين المذكورتين من تلازم وارتباط.

ب/ كناية بعيدة: ما يكون فيها الانتقال إلى المطلوب بواسطة أو بوسائط.[4]

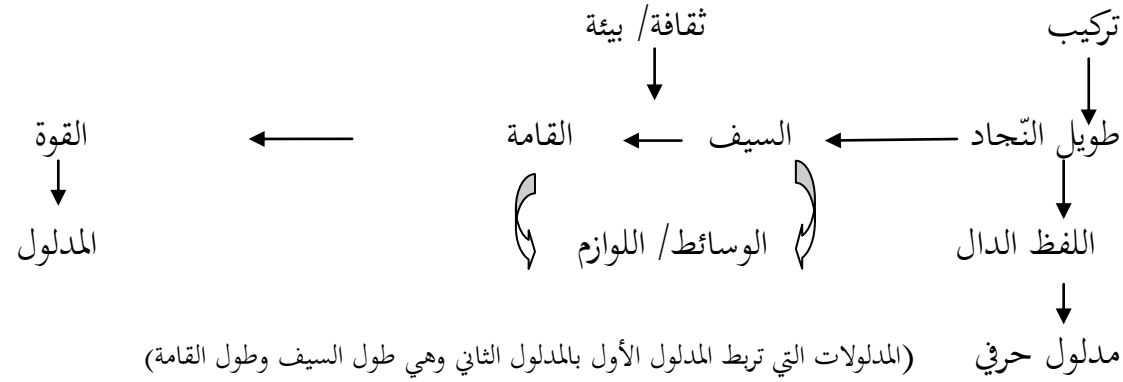
ومن شواهدها في الشعر: قول الخنساء ترثي أخاها صخر:[5]

طَوِيلَ النِّجادِ رَفِيعَ العِمَادِ كَثِيرَ الرَّمَادِ إِذا مَا شَتَا

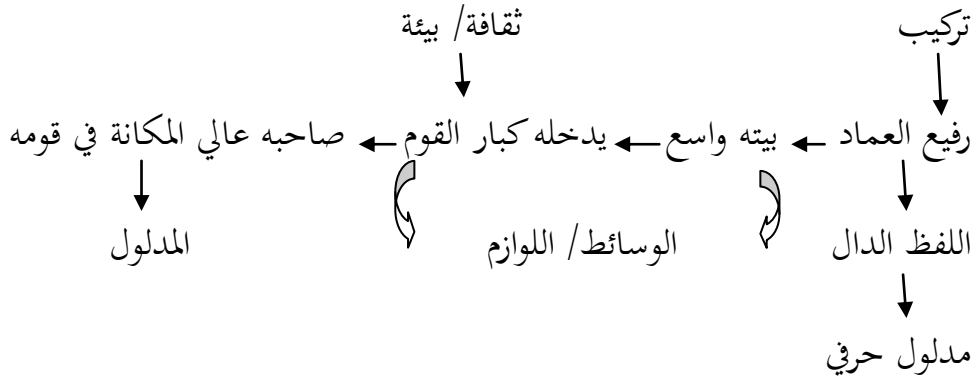
[1] الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، محمد سلامة، ص365.
[2] علوم البلاغة العربية، محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب ،ص245.
[3] جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص288.
[4] المرجع نفسه، ص288.
[5] البيت في الديوان:
طَوِيلَ النِّجادِ، رَفِيعَ العِمادِ سادَ عَشِيرَتَهُ أَمْرِدَا
ديوان الخنساء، اعتنى به وشرحه: حمدو طمّاس، دار المعرفة، ط2، بيروت، 2004م، ص30.

في البيت ثلاث كنايات:

***طويل النّجاد**: فيها وصف لصخرٍ بالقوة، ولكن ذلك لم يدرك إلا من خلال وسائط عدة تنتهي إلى لازم المقصود، ويمكن توضيح ذلك كما يلي:

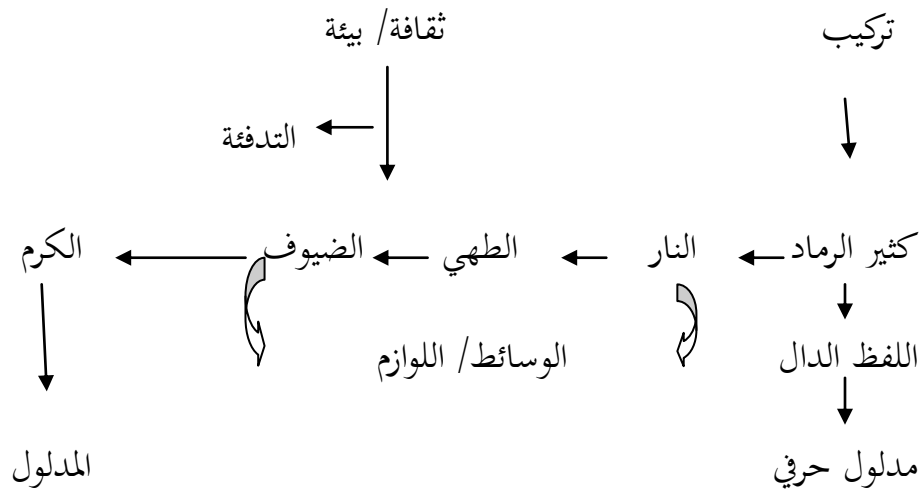


***رفيع العماد**: كناية عن علوّ مكانة صخر في قومه، و(رفيع العماد) بمعنى أن بيته واسع عالٍ، والاتساع والعلو يدل على صلاحه لدخول الضيوف على الخيول، ودخول الضيوف على الخيول يدل على أنهم من كبار القوم، ودخول كبار القوم عليه يلزم أن يكون عالي المكانة في قومه، يمكن توضيح هذا بالمخطط التالي:



***كثير الرماد**: كناية عن الكرم، ولكن صفة الكرم لا تُدرك إلا عبر مرور الكناية بوسائط أو مدلولات تقود الفكر إلى المعنى الأخير الذي انتهت إليه، وهو المعنى المقصود؛ إذ الرماد ناتج عن

اشتعال النار في مادة الخشب مثلا، وكثرة إحراق الحطب واستعماله للطبخ تدل على كثرة الآكلين، أو الضيوف، وكثرة الضيوف تدل على اتصافه بصفة الكرم، وهذا ما يشرحه المخطط التالي:



إن الوقوف على المعاني الأولية التي لا تتعلق بمطلب المتكلم، والتوصل إلى معنى المعنى يتطلب من المتلقي أن يكون محيطاً – إلى جانب العلاقات اللغوية– بالعلاقات غير اللغوية التي يتوقف فهم المتلقي على معرفتها، ومرجعية هذه العلاقات ماثلة في أوضاع البيئة العربية.

***كناية عن موصوف:** هي الكناية التي يستلزم لفظها ذاتًا، أو مفهوماً.[1]

أو هي الكناية التي لا يراد بها صفة ولا نسبة، بل يكون المكنيُّ عنه موصوفا، إما معنىً واحداً (كموطن الأسرار) كناية عن القلب، كقوله تعالى :﴿ أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٖ ١٨ ﴾**الزخرف/18**

ففي قوله :﴿يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ﴾، أي: في الزينة كناية عن موصوف هو البنات.

[1] علوم البلاغة، محمد أحمد قاسم، ص245.

وقوله أيضا: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١﴾ **المسدّ**/1؛ فهي كناية للتصغير والتحقير إذ ليس المراد تكريم أبي لهب بل تشهيره كأبي جهل.[1] وجاءت للتنبيه على مصير أبي لهب وهو اللّهب.[2]

وفي قول الشاعر:[3]

فَلَّمَا شَرِبْنَاهَا ودَبَّ دَبِيبُهَا إلَى مَوْطِنِ الأسْرَارِ قُلْتُ لَهَا قِفِي

وقول المتنبي (البسيط):[4]

سَيَعْلَمُ الجَمْعُ مِمَّنْ ضَمَّ مَجْلِسَنَا بِأَنَّنِي خَيْرُ مَنْ تَسْعَى بِهِ قَدَمُ

ففي قوله (تسعى به قدم) كناية عن موصوف هو الإنسان.

وإما مجموع معانٍ، كقولك: جاءني حيٌّ مستوي القامة، عريضُ الأظفار، كناية عن الإنسان لاختصاص مجموع هذه الأوصاف الثلاثة.

ويشترط في هذه الكناية أن تكون الصفة أو الصفات مختصة بالموصوف، ولا تتعداه، ليحصل الانتقال منها إليه.[5]

كقوله تعالى في سورة **القمر**:﴿ وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ ۝١٣﴾13؛ فقد كنى "ألواح ودسر" عن "السفينة" لأن مجموع الأمرين مجتمعين وصف مختص بالسفينة.[6]

***الكناية عن نسبة:** هي الكناية التي يستلزم لفظها نسبة بين الصفة وصاحبها المذكورين في اللفظ.[7]

[1] ينظر: الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، محمد حسن سلامة، ص442.
[2] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 308/2.
[3] غير منسوب القائل.
[4] ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، د ط، بيروت، 1983م، ص 332.
[5] ينظر: جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص289. وعلوم البلاغة، محمد أحمد القاسم، ص246.
[6] صفوة التفاسير، الصابوني، مج3، 291/26.
[7] علوم البلاغة، محمد أحمد القاسم، ص247.

أو هي "الكناية التي يراد بها نسبة أمر لآخر إثباتا أو نفيا، فيكون المكنيُّ عنه نسبة".[1]

من شواهدها قول البحتري (الكامل):[2]

أَوَ مَا رَأَيْتَ المَجْدَ أَلْقَى رَحْلَهُ فِي آلِ طَلْحَةَ ثُمَّ لَم يَتَحَوَّلِ

ففي قوله (المجد ألقى رحله في آل طلحة) كناية عن نسبة، إذ جعل المجد يحطّ رحاله في ديار آل طلحة، فنَسَب المجد إليهم.

وكقول الشاعر:

إِنَّ المُرُوءة والسَّمَاحَةَ والنَّدى فِي قُبَّةٍ ضُرِبَت عَلى ابن الحَشْرَجِ

فإن الشاعر بجعله لهذه الأشياء الثلاثة (المروءة، السماحة، النّدى) في مكانها المختص به، استلزم إثباتها له.[3]

٢ – الكناية باعتبار الوسائط (اللوازم) والسياق: تنقسم إلى أربعة أقسام

أ–التعريـــض: وهو خلاف التصريح، وهو الكلام الذي يُشار به إلى معنى آخر يُفهم من السياق.

كقوله تعالى:﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾﴾ **البقرة**/209؛ تعريضا بأن قومه أشركوا واتّبعوا أهواءهم وزلّوا فيما مضى من الزّمان؛ لأن الرسول (ص) لم يقع منه ذلك، فأبرز غير الحاصل في معرض الحاصل ادّعاءً.

وقوله (فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ) ؛ فإن الخطاب للمؤمنين والتعريض لأهل الكتاب؛ لأن الزّلل لهم لا للمؤمنين.[4]

[1] جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص288.
[2] ديوان البحتري، د ط، د ت، ص1749.
[3] ينظر: جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص288.
[4] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 312/2.

وفي قوله: ﴿ وَمَا لِيَ لَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدۡنِ ٱلرَّحۡمَٰنُ بِضُرّٖ لَّا تُغۡنِ عَنِّي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾﴾ **يس**/22،23؛ المراد: ما لكم لا تعبدون، بدليل قوله تعالى(**وَإِلَيۡهِ تُرۡجَعُونَ**) ولولا التعريض لكان المناسب (وإليه أرجع).[1]

ومن الشواهد الشعرية قول المتنبي معرّضا بسيف الدولة وهو يمدح كافورا (الطويل):[2]

إذَا الجُودُ لم يُرْزَقْ خَلاصاً مِن الأَذَى فَلا الحَمْدُ مَكسُوباً ولا المَالُ بَاقِيا

ومنه قول الحجّاج معرّضا بمن تقدّمه من الأمراء في ولاية العراق (الرجز):

لَسْتُ بِرَاعِي إبلٍ ولا غَنَمٍ ولا بِجَزَّارٍ عل ظَهْرِ وَضَم *

ولهذا قيل: لا يحسن التعريض إلا ثَلبًا (ذمًّا)، وهو أخفى من الكناية.[3]

ب–التلويح: وهو ما يُشار به إلى المطلوب من بُعدٍ مع خفاءٍ، ويُعنى بالبعد أن ينتقل من الملزوم بواسطة لوازم، وسمي تلويحاً لبعد المطلوب.[4]

فهذه الكناية إذًا تقوم على الإشارة من بعيد.[5]

ومثاله قوله تعالى: ﴿ قُل لَّا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّآ أَجۡرَمۡنَا وَلَا نُسۡـَٔلُ عَمَّا تَعۡمَلُونَ ﴿٢٥﴾﴾ **سبأ**/25؛ فحصل المقصود في قالب التلطّف، وكان حق الحال من حيث الظاهر، لولاه أن يقال: (لا تسألون عما عملنا ولا نسأل عما تجرمون).

---

[1] المصدر السابق، 313/2.
[2] ديوان المتنبي، ص 442.
*الوضم: ما يُقطع من خشبة وسواها.
[3] ينظر: علوم البلاغة، محمد أحمد القاسم، ص248. وجواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص289.
[4] الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ص226.
[5] علوم البلاغة، محمد أحمد القاسم، ص249.

وكذلك مثاله :﴿ ۞ قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُلِ ٱللَّهُۖ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ ٢٤﴾ **سبأ/24** ؛ حيث ردّد الضّلال بينهم وبين نفسهم؛ والمراد: إنّا على هدى وأنتم في ضلال وإنما لم يصرّح به لئلا تصير هنا نكتة، هو أنه خولف في هذا الخطاب بين (على) و(في) بدخول (على) على الحق، و(في) على الباطل؛ لأن صاحب الحق كأنه على فرس جواد يركض به حيث أراد وصاحب الباطل كأنه منغمس في ظلام لا يدري أين يتوجه.[1]

قال السكاكي: "ويسمى هذا النوع الخطاب الممنصف: أي لأنه يوجب أن يُنصف المخاطب إذا رجع إلى نفسه استدراجا لاستدراجه الخصم إلى الإذعان والتسليم، وهو شبيه بالجدل لأنه تصرّف في المغالطات الخطابية".[2]

وكقوله تعالى في موضع آخر:﴿ قَالَ بَلۡ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمۡ هَٰذَا فَسۡـَٔلُوهُمۡ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ٦٣﴾ **الأنبياء/63**. إذ نسب الفعل إلى كبير الأصنام كأنه غضب أن تُعبد الأصنام الصغار معه تلويحا لعابدها، بأنها لا تصلح أن تكون آلهة.[3]

ومن شواهده الشعرية قول الشاعر (الوافر):

وَمَا يَكُ فِيَّ من عَيْبٍ فَإنِّي جَبَانُ الكَلْبِ، مَهْزولُ الفَصِيلِ

فالمراد بقوله: جبان الكلب ومهزول الفصيل: كناية عن كرم الرجل بأسلوب التلويح.[4]

ج–الإيماء أو الإشارة: كناية تتوسّط بين التلويح والرمز، بقلة الوسائط فيها، وبوضوح نسبيّ في العلاقة بين المعنى الحرفي والمعنى المراد.

[1] البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 313/2.
[2] المصدر نفسه، 314/2.
[3] ينظر: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 1563/4.
[4] ينظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص308.

كما أنها تتميز بأنها قليلة الوسائط، لذلك فهي تدل على المعنى دلالة مباشرة، كأنها تومئ إليه.[1]

من شواهدها، قوله تعالى: ﴿ إِذ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ﴿٤﴾ ﴾ **يوسف**/4؛ فهل المقصد بالكواكب والشّمس والقمر في النَّصِّ هي الكواكب الجمادات المعروفة في السّماء؟ أم أنَّ في ذلك إشارة لشيء آخر؟ وكيف رأى النبي يوسف صورة سجودهم؟ هل كان سجود الشمس والقمر سجود جبهة، أم بمعنى الخضوع والإتباع له؟.[2]

وقول أبي تمام في وصف الإبل (الوافر):[3]

أَبَيْنَ فَمَا يَزُرْنَ سِوَى كَرِيمٍ وَحَسْبُكَ أَن يَزُرْنَ أبَا سَعِيدٍ

كناية على أن أبا سعيد كريم لا يخفى كرمه على أحد.

د–الرّمز: هو الذي قلَّت وسائطه مع خفاءٍ في اللزوم بلا تعريض، نحو: فلان عريض القفا، أي: عريض الوسادة، كناية عن بلادته وبلاهته.[4]

كقوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱجْعَل لِّيٓ ءَايَةً ۖ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ۗ وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِيِّ وَٱلْإِبْكَٰرِ ﴿٤١﴾ ﴾ **آل عمران**/41؛ إذ جاءت الكناية بمفهوم الرمز وهو(ما أُخفي من الكلام وأصله الصوت الخفي الذي لا يكاد يفهم) وهو ما دلت عليه الآية الكريمة[5].

[1] ينظر: علوم البلاغة، محمد أحمد قاسم، ص250. وجواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص290.
[2] ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي، 88/18،89.
[3] لم يعثر على البيت في : شرح ديوان أبي تمام،قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، 1994م.ج1.
[4] جواهر البلاغة، أحمد الهاشمي، ص289.
[5] ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي، 44/8.

أو كقول الشاعر (الكامل):[1]

رَمَزَتْ إِليَّ مَخافَةَ بَعْلِهَا مِن غَيرِ أَن تُبْدِي هناك كلاَمها

فقد أشار الشاعر إلى حبيبةٍ على سبيل الخفية.

[1] البيت منسوب لابن هانئ. ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، تحقيق وتعليق وفهرسة: غريد الشيخ محمد، ص232.

المبحث الرابع: موضوعات الكناية في الربع الأخير من القرآن الكريم ودلالاتها الحجاجية

دائما ما تؤدي صور الكناية دورا هامّا في تصوير المعاني، ونقلها على وجه أبلغ وأنسب للمقام، فهي تبرز المعاني المجردة في صور محسوسة، فترسم المعاني في أشكال وصور تراها العين فلا تشكّ النفس في وقوعها، فيكون ذلك أدعى إلى قبولها.

وهي أيضا "ثوب ورداء تستتر فيه المعاني التي يتحرّج المتكلم من التّصريح بها، كما أنها تحرّك الفكر، وتبعث النفس على التأمل في المعنى المباشر لظاهر الكلام، ثم المرور منه إلى المراد عن طريق العلائق والصلات بين ظاهر الكلام والمعنى الكنائي المراد".[1]

إن التعبير بالكناية له منزلة التصوير بالاستعارة، فكل منهما يتصدّر ذائقة فنيّة، وقيمة بلاغية تتعلّق بفن القول، وللكناية في الدرس البياني العربي عموما، والبيان القرآني خصوصا مرتبة متميزة، قال الجرجاني (ت471هـ):" قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح، وأن للاستعارة مزية وفضلا، وأن المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة، إلا أن ذلك ، وإن كان معلوما على الجملة، فإنه لا تطمئن نفس العاقل في كل ما يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته، وحتى يُغلغل الفكر إلى زواياه، وحتى لا يبقى عليه موضع شبهةٍ ومكان مسألة".[2]

إن التعبير الكنائي يحمل دلالات متعددة تحيل على المنشأ الذي نشأ فيه، والموقف الذي تمّ التعبير فيه عنه (السياق)، والقرآن الكريم لم يخلُ من تلك الدلالات ذات البعد الأخلاقي، والاجتماعي، فدلالة التراكيب الكنائية تستند إلى حد بعيد إلى ظاهرة التواضع الاجتماعي لأن بعضها لا يفهم من خلال تجزيء مفاهيمها.

ولقد جمع القرآن الكريم عدة صور للكناية تضيق بسردها واستقصائها هذه السطور، وهي على كثرتها في الربع الأخير، حاولت الدراسة توزيعها بحسب موضوعاتها فجاءت على الصورة الآتية:

[1] التصوير المجازي والكنائي، صلاح الدين محمد أحمد، ص240.
[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص70.

١ –الكناية الجنسية:

الكناية الجنسية يُقصد بها الكناية الدالة على العلاقة الجنسية بين الزوج وزوجته، وقد عبّر عنها القرآن الكريم بالأسلوب الكنائي الموحي، ولم يُصرّح بهذا الفعل في القرآن كلّه، وإنما يُكنّى عنه بألفاظ تدلّ عليه؛ فهو مرة يكنى عنه بالملامسة والمسّ والتقرّب والإفضاء والدخول والإتيان والمباشرة،...إلخ، ومرة يُكنّى عنه بالطمث والفرش المرفوعة،...إلخ.

وإذ لا يصرّح القرآن الكريم بالفعل الجنسي فإنه يعمد باستبدال الألفاظ القبيحة الفاحشة بألفاظ حسنة في التعبير عن المقصود، وبذلك " يتجلى البُعد التهذيبي الذي تنطوي عليه الكناية القرآنية الجنسية،... وتبعث جوا نفسيّا إيحائيّا خاصّا عند المتلقي لها، يختلف عمّا تبعثه الدلالة التي يؤديها التعبير المباشر".[1]

والقرآن الكريم يختار الكناية اختيارا دقيقا في التعبير عن المعنى المراد؛ إذ إن كل كلمة في القرآن موضوعة في موضعها اللائق بها، تؤدي معناها، وتحقق في سياقها أبعادا معنوية ونفسية وجمالية.[2]

وهذا ما ستوضحه الدراسة التطبيقية في المباحث التالية.

– الكناية بالطّمث:

وردت الكناية في قوله تعالى:﴿ فِيهِنَّ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرۡفِ لَمۡ يَطۡمِثۡهُنَّ إِنسٞ قَبۡلَهُمۡ وَلَا جَآنّٞ ٥٦﴾ **الرحمن**/56. ففي قوله(لَمۡ يَطۡمِثۡهُنَّ) كناية عن الجماع بلفظة(الطمث) ،" وذكره الله تعالى بلفظ مجازي مستور في غاية الخفاء بالكناية إشارة إلى قبحه، وفي الآخرة ذكره بأقرب الألفاظ إلى التصريح

[1] الكناية في القرآن الكريم، موضوعاتها ودلالاتها البلاغية، أحمد فتي رمضان الحياني، دار غيداء للنشر والتوزيع، ط1، 2014م، ص79.
[2] ينظر: المرجع نفسه، ص79. ومن بلاغة القرآن، أحمد بدوي، ص57.

أو بلفظ صريح؛ لأن الطمث أدل من الجماع والوقاع لأنهما من الجمع والوقوع إشارة إلى خلوه عن وجوه القبح".[1]

-الكناية بالفُرش المرفوعة:

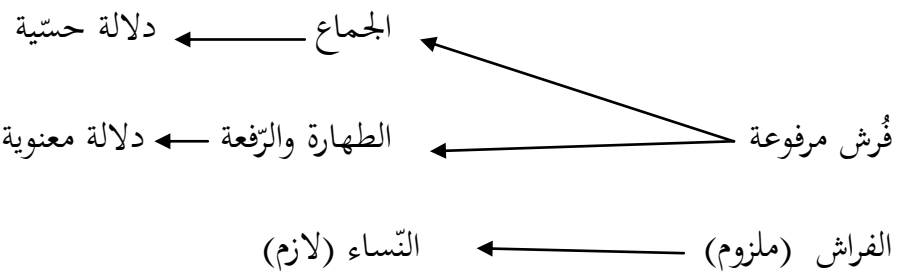
قوله تعالى: ﴿ وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ ﴿٣٤﴾ إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً ﴿٣٥﴾ فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ عُرُبًا أَتْرَابًا ﴿٣٧﴾ لِّأَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴿٣٨﴾ ﴾ **الواقعة/ 34-38**

(فُرش مرفوعة): الفراش ملزوم وأُريد به لازمه، وهي الزوجة في الجنة؛ لأن المرأة يُكنّى عنها بالفراش.[2]

وقال أبو هلال العسكري:" و(فرش مرفوعة) كناية عن النّساء".[3]

وقد دلّ على ذلك قوله تعالى:﴿إِنَّآ أَنشَأْنَٰهُنَّ إِنشَآءً ﴿٣٥﴾ فَجَعَلْنَٰهُنَّ أَبْكَارًا ﴿٣٦﴾ عُرُبًا أَتْرَابًا ﴿٣٧﴾﴾ **الواقعة/35-37** . "هنّ كما قال ابن عباس: متحببات إلى أزواجهن".[4]

وفضلا عن الدلالة الجنسية التي أفادتها "وفُرش مرفوعة"، فإنها موحية بالرّفعة والطهارة، وهي دلالة معنوية فوق الدلالة الحسّية تستدعي إحداهما الأخرى.



[1] مفاتيح الغيب، الرازي، 131/29. وأنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين الشيرازي الشافعي البيضاوي (ت691ه)، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، ط1، بيروت، 174/5.
[2] الكشاف، الزمخشري، 27/6..
[3] الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص368.
[4] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، مج 13، ص375.

-الكناية بالفاحشة:

وفي سياق الكناية عن الزّنا بلفظة الفاحشة يقول تعالى: ﴿ وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ١٥﴾ **النساء**/15.

فقوله (يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ) أي :" يفعلنها، يقال: أتيت أمرًا قبيحًا، أي فعلته وفي التعبير عن الأقدام على الفواحش بهذه العبارة لطيفة، وهي أن الله تعالى لما نهى المكلف عن فعل هذه المعاصي فهو تعالى لا يعين المكلّف على فعلها، بل كأنه ذهب إليها من عند نفسه، واختارها بمجرد طبعه (...) وإنما أطلق على الزّنا اسم الفاحشة لزيادتها في القبح على كثير من القبائح".[1]

٢-الكناية اللّونية

تعدّ العين وسيلة الاتصال المباشر مع الكون، يجذبها اللون بتنوعه مما يجعل الإنسان يتأثر فحينا تتحقق البهجة والسرور، وحينا الكآبة والحزن والنّفور، فللألوان تأثيراتها المختلفة.[2]

فالألوان من الوسائل المهمة التي تُوظّف في التعبير والفهم، ويُلحظ اللون -في الأغلب- من خلال ذكر الألفاظ الدّالة عليه بوصفه مُدركا بصريّا، إذ يستثير ذكر اللون حاسة البصر الخاصة بتوصيل ذبذبات اللون الإيقاعية إلى المخ، وذلك من جرّاء استثارة المراكز العصبية، وتحريكها بواسطة التخييل.

وتكمن إستراتيجية توظيف الألوان في أنها تدعو المتلقي إلى إدراك اللون بعملية ذهنية أكثر منها عملية رصد لألوان مرئية كما هي في الألوان المباشرة.[3]

[1] مفاتيح الغيب، الرازي، 238/9.
[2] ينظر: التدبيج في القرآن الكريم، عبد القادر عبد الله فتحي الحمداني، مقال، مجلة كلية التربية الأساسية، مج11، ع1، 2011م، ص162.
[3] ينظر: الكناية في القرآن الكريم، أحمد الحياني، ص109.

إن قيمة اللون في التعبير الأدبي –سواء كان محصّلا بصورة مباشرة من المفردات، أو يتداعى منها في صورة غير مباشرة– لا يقل أهمية عن العناصر الأساسية الأخرى في بنائه كالموسيقى، والعاطفة، والخيال، لذلك كان حضوره في الشعر أهمية في تلوين صوره، وفي تحريك أجوائه منذ عصر ما قبل الإسلام وحتى اليوم.[1]

ولأهمية اللون في النّص القرآني ،يسعى البحث إلى دراسة الكناية القرآنية اللونية في حدود ما وردت فيه من نصوص قرآنية في الربع الأخير، مبرزا الآيات التي تشكّلت فيها الكناية باللون بنوعيه؛ إما بذكر اللفظ الدّال على اللون مباشرة في التعبير عن المعاني والمشاهد والمواقف النفسية المتنوعة، كالكناية باللون الأبيض والأسود والأخضر،... أو التعبير باللون بصورة غير مباشرة، إذ يُدرك اللون فيها من خلال الصورة الكنائية التي يتغلغل فيها اللون، فيتداعى للمتلقي بطريقة ذهنية، مشيرا بذلك إلى المعاني والإيحاءات المتنوعة، إذ الإيحاء بالمعاني سمة من سمات الكناية باللون، لما فيها من قوة تعبيرية تتجاوز مدلولها الظاهر إلى جملة من المعاني الموحية، فتتصل بالقلوب والنفوس فتلوّنهما بألوانها.

*** الكناية باللون الأسود والأزرق**

–قال تعالى: ﴿ يُعۡرَفُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ بِسِيمَٰهُمۡ فَيُؤۡخَذُ بِٱلنَّوَٰصِي وَٱلۡأَقۡدَامِ ﴿٤١﴾ ﴾ **الرحمن /41.**

الصورة الكنائية ﴿يُعۡرَفُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ بِسِيمَٰهُمۡ﴾، فللمجرمين علامة لونية تميّزهم يُعرفون بها، فقوله (بسيماهم) :فيه إشارة إلى الكناية باللون الأزرق فضلا عن الكناية باللون الأسود، فهما من علاماتهم.

قال الزمخشري :" يعرفون بسيما المجرمين؛ وهي سواد الوجوه، وزرقة العيون".[2]

[1] ينظر: الجمال اللوني في الشعر العربي من خلال التنوع الدلالي، ليلا قاسي حاجي آبادي، مهدي ممتحن، مقال، مجلة دراسات الأدب المعاصر، ع9، 1390هـ، ص85.
[2] الكشاف، الزمخشري، 15/6.

فمن دلالات اللون الأزرق الحزن والكآبة، وقد وظّفه العرب قديما في أشعارهم، وكانوا يطلقونه على الأعاجم، كما وصف الأعشى النّبيط بالزّرق في قوله:[1]

وَ يُرْوِي النَّبِيطُ الزُّرْقُ مِن حَجَراتِهِ دِيَاراً تُرَوَّى بِالأَتِيِّ المُعَمَّدِ

وقال في قصيدة أخرى يصف ساقي الخمر بأنه أزيرق دلالة على أنه أعجميّ:[2]

تَنْخَلُهَا مِن بِكَارِ القِطَافِ أُزَيْرَقٌ آمِنُ إِكْسَادُهَا

وسبب ذلك أنهم يصفون عيون الغرباء بالزّرقة.

وللون الأزرق دلالات عدّة فهو تارة يوحي بالعنف والقسوة، خاصة في مجال الصّراع، وتارة يوحي بالطمأنينة والسّكينة، كما في وصف المياه الصافية السّاجية في قول زهير ابن أبي سلمى:[3]

فَلَمَّا وَرَدْنَ المَاءَ زُرْقًا جِمامُهُ وَضَعْنَ عَصِيَّ الحَاضِرِ المُتَخَيِّمِ

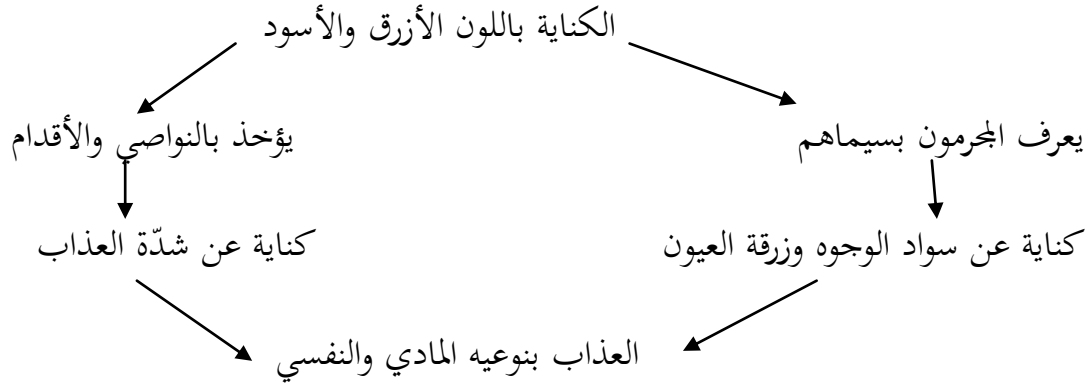
فإطلاق الزُّرقة على الماء لما هو معروف من انعكاس الألوان على المياه إذا كانت محاطة بالأشجار، أو كانت السماء صافية، كل ذلك ينعكس لونه على الماء، فيبدو كأنه ميّال إلى الزّرقة.[4]

وبالرجوع إلى الآية الكريمة، فإن اجتماع اللونين الأسود والأزرق فيه دلالة عميقة على الكآبة، والغمّ، فهما تجسيد لما يعتمل في نفوسهم من شدّة الموقف وهوله، وهو ما صوّرته الكناية الأخرى في قوله تعالى ﴿فَيُؤۡخَذُ بِٱلنَّوَٰصِي وَٱلۡأَقۡدَامِ﴾، وهي كناية عن شدة العذاب وعنفه، بمعنى :"يجمع بين ناصيته وقدمه في سلسلة من وراء ظهره، وقيل تسحبهم الملائكة، تارة تأخذ بالنواصي، وتارة تأخذ بالأقدام".[5]

[1] ديوان الأعشى الكبير (ميمون بن قيس)، شرح وتعليق: محمد حسين، مكتبة الآداب، دط، د ت، ص192.
[2] لم يُعثر على هذا البيت في ديوان الأعشى.
[3] ديوان زهير بن أبي سلمى، شرحه وقدم له: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1988م، ص105.
[4] ينظر: الجمال اللوني في الشعر العربي، ليلا قاسي، ص97.
[5] الكشاف، الزمخشري، 16/6.

وقال ابن عباس :" يؤخذ بناصية المجرم وقدميه فيكسر كما يُكسر الحطب، ثم يلقى في النار".[1]

وتكمن القيمة الحجاجية للكناية باللون الأزرق- التي تواشجت معها الكناية (يُعرف المجرمون بسيماهم) بالمعنى والصورة، فضلا عن الكناية التي صوّرت عذابهم في نار جهنم (فيؤخذ بالنواصي والأقدام)- أنها تُظهر على نحو مخصوص العذاب بنوعيه المادي والنفسيّ الذي يواجهه المجرمون يوم القيامة.



*** قوله تعالى:** ﴿ وَٱلَّذِىٓ أَخۡرَجَ ٱلۡمَرۡعَىٰ ۝٤ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحۡوَىٰ ۝٥ ﴾ **الأعلى/4،5**

المرعى إشارة إلى كل نبات، وما من نبات إلا وهو صالحٌ لخلقٍ مما خلق الله، فهو هنا أشمل مما عهده الإنسان من مرعى أنعامه، فالله خلق هذه الأرض وقدّر فيها أقواتها لكلّ حيّ يدبّ فوق ظهرها، أو يختبئ في جوفها، أو يطير في جوّها.[2]

والكناية باللون في قوله ﴿فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحۡوَىٰ ﴾، والأحوى هو اللون الأسود الذي يؤول إليه المرعى عند ذبوله وموته.

جاء في لسان العرب:" الأحوى: الذي اسودّ من القِدم والعِتق. والأحوى: الأسود من الخضرة".[3]

[1] صفوة التفاسير، الصابوني، مج3، ص298.
[2] ينظر: الكناية في القرآن الكريم، أحمد الحياني، ص125.
[3] لسان العرب، ابن منظور، مج 14، (مادة حوا)، ص207.

أما كلمة (غثاء): " غثا: الغُثاء الهالك البالي من ورق الشجر الذي إذا خرج السيل رأيته مخالطا زَبَده. وقال الزجاج في قوله تعالى﴿ وَٱلَّذِىٓ أَخۡرَجَ ٱلۡمَرۡعَىٰ ۝٤ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحۡوَىٰ ﴾ قيل: معناه أخرج المرعى أحوى أي: أخضر فجعله غثاء بذلك أي يابسا".[1]

وقد دلّ على هذا التحوّل السريع من الخضرة والحياة إلى الموت والبَلى حرف العطف (الفاء) في (فجعله) الذي يفيد التعقيب؛ أي تعقيب على الخروج بالذبول والموت.

أما المعنى الكنائي البعيد لهذه الصورة فهو سرعة زوال الحياة الدنيا التي يغتر بها الإنسان، وهذا المعنى المكنّى عنه يتّسق مع جو السورة والحديث عن الحياة الدنيا والحياة الآخرة في قوله تعالى:﴿ بَلۡ تُؤۡثِرُونَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا ۝١٦ وَٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ وَأَبۡقَىٰٓ ۝١٧ ﴾ **الأعلى/16،17**. وفي هذا الاتساق تكمن بلاغة الكناية.

أخرج المرعى ⟵ كناية عن الحياة والخضرة ⟵ معنى قريب ⟵ معنى بعيد (سرعة زوال الدنيا)

جعله غثاء أحوى ⟵ كناية عن الموت والبلى

*** الكناية باللون الأخضر**

تشير الكناية باللون الأخضر في معناها الحقيقي القريب إلى الحياة المنبثقة من التربة الميتة، أما الكناية باللون الأصفر فتشير إلى الموت، والتحطّم بعد الحياة النامية الزاهية.

ولا يخفى ما في الكناية باللون الأخضر من بعدٍ جماليّ محسوس؛ لأن هذا اللون أكثر سحرا، وأبعد عمقا في تقبله وتأثيره في المتلقي من أي لون آخر، وهو يصبغ الأرض الممتدة على طول البصر،

[1] المصدر السابق، مج15، (مادة غثا)، ص116.

هذا البُعد الجماليّ يتجلى في ارتباطه بالحقول والحدائق، والأشجار، وهذا ارتباط يشير إلى الخصب والرّزق.[1]

وقد ورد في القرآن الكريم وصفُ ملابس أهل الجنة بالخضرة، كما في **قوله تعالى** :﴿ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِـِٔينَ فِيهَا عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ ۚ نِعْمَ ٱلثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٣١﴾ ﴾ **الكهف/31**. وفي قوله أيضا :﴿ عَٰلِيَهُمْ ثِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ ۖ وَحُلُّوٓا۟ أَسَاوِرَ مِن فِضَّةٍ وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا ﴿٢١﴾ ﴾ **الإنسان/21**

وفي **قوله تعالى** :﴿ مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ رَفْرَفٍ خُضْرٍ وَعَبْقَرِىٍّ حِسَانٍ ﴿٧٦﴾ ﴾ **الرحمن/ 76**.

فاللون الأخضر هنا كناية تشير إلى معناها المكنى عنه البعيد، والذي يتمثل في الخلود، أي خلودهم في جنات النعيم، فهو لون يشير إلى النعيم المادي والروحي سواء.

رفرف خضر ⟵ كناية عن الخلود

وفي **قوله تعالى**:﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ ﴾ **يس/80** .

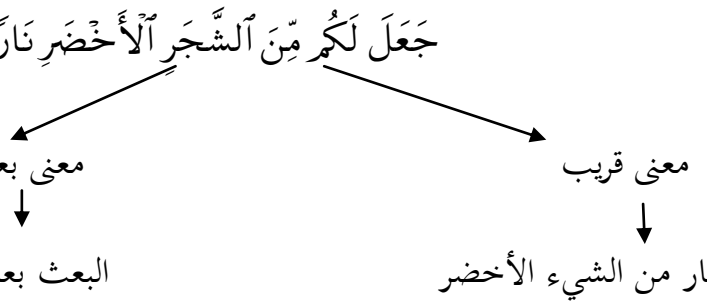
كناية جاءت في سياق إنكار البعث بعد الموت، والذي جعل منها كناية هو "طبيعة الأسلوب الكنائي الذي يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز، كما في هذا التعبير الذي جاء في هذا المثل القرآني".[2]

[1] ينظر: الجمال اللوني في الشعر العربي، ليلا قاسي، ص95.
[2] الكناية في القرآن الكريم، أحمد الحياني، ص122. ومدخل إدراكي لجماليات العلوم الإنسانية والتطبيقية "دراسة موازنة"، أشرف فتحي عبد العزيز، مقال، كلية التربية بالإسماعيلية، جامعة قناة السويس، ص9.

والمعنى القريب للكناية :" إبراز الشيء من ضدّه، وذلك أبدعُ شيءٍ، وهو اقتداح النار من الشيء الأخضر، ألا ترى الماء يطفئ النار ومع ذلك خرجت مما هو مشتمل على الماء".[1]

والمعنى الآخر هو قدرته تعالى على إحياء العظام البالية وإعادتها خلقًا جديدًا.[2]

فالتعبير الكنائي قائم على التضاد، "والتضاد من شأنه أن يجلي المعنى المكنى عنه في أعمق صورة؛ فالشّجر الأخضر بما فيه من رواء وماء هو نقيض (النار)، وما تعرضه الكناية هو حالة محسوسة مشاهدة في صورتها ومعناها لكنها تشير إلى المعنى البعيد المكنى عنه وهو إخراج الحياة من الموت، وهكذا يقرّب القرآن إلى الأذهان حقيقة البعث والنّشور فهو يجعل من هذه المحسوسات في الطبيعة القرآنية دليلا حسيّا شاخصًا للعيان يستدل بها على أنهم سيبعثون وأنهم سيحاسبون على ما يقترفون".[3]



وقد وظّف الشعراء العرب الكناية باللون الأخضر، وكأنهم يرون في توظيفهم لهذا اللون معادلا موضوعيّا يتمثل في الشجاعة والقوة. يقول ابن درّاج القسطلي (شاعر أندلسي توفي 421هـ) مادحا نفسه:[4]

وَكَمْ لُجَّةٍ خَضْرَاءَ مِن لُجَجِ الرَّدَى رَكِبْتُ لَهَا في اللَّيْلِ أَظْلَمَ أَدْهَمَا

[1] الكشاف، الزمخشري، 197/5.
[2] تفسير الطبري، 489/19.
[3] التدبيج في القرآن الكريم، عبد القادر عبد الله فتحي الحمداني، ص169.
[4] ديوان ابن دراج القسطلي، حققه وعلّق عليه: محمد علي مكي، المكتب الإسلامي، ط2، دمشق، ص444.

فالشاعر خاض كثيرا من المصاعب والخطوب، عبّر عنها بقوله (لجّة خضراء)، هذه الأخيرة كانت من لجج الموت التي تغلّب عليها بركوبه لأدهَمِه الأسْوَد.

إن حجاجية الكناية التي وظّفها الشاعر هنا تكمن في أن هذه المفردة اللونية (لجّة خضراء) حملت دلالتين: الأولى: العمق الذي هو رمز لونيّ يوحي بالظلام. والثانية: الأخضر الكثيف، فجاءت المفردة اللونية قاتمة مقترنة بالدلالات السابقة.

وفي قول أبي تمام:[1]

لَكُم سَاحَةً خَضْرَاءُ أَنِّي انْتَجَعتُهَا غَدَا فَارِطِي فِيهَا صَدُوقاً ورَائِدِي

بمعنى: لي في ساحتكم ماءٌ ونبتٌ، فما مائي قليل حتى سبقني إليه نازحٌ لم يبق لي في ساحتكم ماء، ولا نَبْتِيَ بقليل.[2]

*** الكناية باللون الأصفر**

يشير اللون الأصفر في أكثر دلالاته إلى الموت والفناء بعد الحياة، وهو ما عبّر عنه **تعالى في قوله:** ﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَجۡعَلُهُۥ حُطَٰمًاۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴿٢١﴾﴾ **الزمر/21**.

استهل الله تعالى الآية بالاستفهام الذي يفيد التعجب ليلفت الانتباه إلى هذه الظاهرة الطبيعية المتكررة في كل زمان ومكان.

[1] شرح ديوان أبي تمام، قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: راجي الأسمر، 273/1.
[2] ينظر: المرجع نفسه، 273/1.

يقول الطبري:" وقوله (فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا) :فتراه من بعد خُضرته ورطوبته قد يَبِس فصار أصفرا، وكذلك الزّرع إذا يَبِس اصفرَّ (ثُمَّ يَجۡعَلُهُۥ حُطَٰمٗا)، والحطام: فتات التّبن والحشيش، يقول: ثم يجعل ذلك الزّرع بعدما صار يَبسًا فُتاتًا متكسّرا".[1]

مما يدل على أن اللون الأصفر يرتبط بقرب الهلاك والمرض ويأتي معبّرا عن كونه نذيرا لفقدان الحياة والحيوية.

وقد تخرج لفظة الألوان عن دلالتها العادية إلى التعبير عن النوع "الأصناف أو الأجناس أو الهيئات"، وهو ما فعله الطبري (ت310هـ) يقول:" (زَرۡعٗا مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥ) يعني: أنواعا مختلفة من بين حِنطة وشعير وسمسم وأُرزٍ، ونحو ذلك من الأنواع المختلفة"[2]

وتبعه الزمخشري بقوله :" مختلفا ألوانه: هيئاته من خضرة وحمرة وصفرة وبياض وغير ذلك، وأصنافه من برّ وشعير وسمسم وغيرها".[3]

وفسّره البيضاوي (ت691هـ) بقوله:"(ثُمَّ تُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥ): أصنافه من برّ وشعير وغيرها، أو كيفياته من خضرة وحمرة وغيرهما".[4]

ففي قوله تعالى﴿ ثُمَّ تُخۡرِجُ بِهِۦ زَرۡعٗا مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَجۡعَلُهُۥ حُطَٰمًا﴾ يمثل حقيقتي: الحياة المتجددة (ثم يخرج به زرعا مختلفا ألوانه) في أزهى صورها، وحقيقة الموت والفناء (ثم يهيج فتراه مصفرّا ثم يجعله حطاما) في صورة حسية مشهودة تتملاها العين، ويحسها الفكر والوجدان، وذلك في عالم النبات الذي يرتبط بالإنسان ارتباطا مصيريا.[5]

---

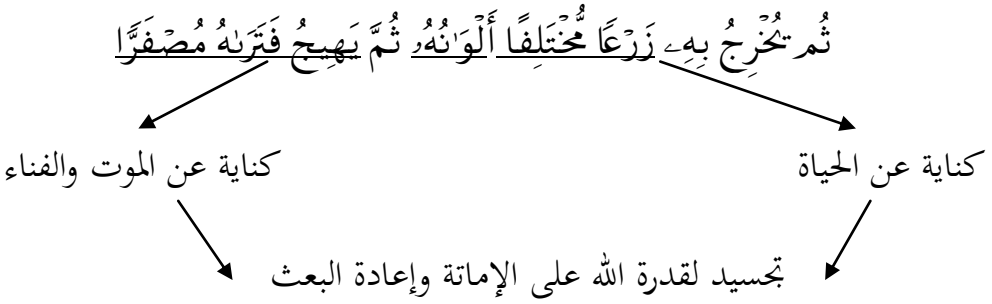
[1] تفسير الطبري، 188/20.
[2] المصدر نفسه، 188/20.
[3] الكشاف، الزمخشري، 298/5،299.
[4] تفسير البيضاوي، 40/5.
[5] الكناية في القرآن الكريم، أحمد الحياني، ص126.

أما الذي يهم في هذا المقام فهي الكناية باللون الأصفر (ثم يهيج فتراه مصفرّا) إشارة إلى معناها القريب وهو الموت المرتبط بالزّرع في كل هيئاته، وأشكاله، وألوانه بعد تحوّله من ذروة الحياة في تشكيلها الجمالي في ألوانه وخضرته ونضرته، إلى الموت في جفافه وتيبسه وزواله.

أما عن المعنى البعيد للكناية فقد أشار إليه عدد من المفسرين، قال ابن كثير :" هكذا الدنيا، تكون خَضرة حسناء، ثم تعود عجوزا شوهاء، والشاب يعود شيخا هرما كبيرا ضعيفا، وبعد ذلك كلّه الموت".[1]

وفسّرها القرطبي بقوله:" والآية فيها تمثيل لحياة الإنسان بالحياة الدنيا، فمهما طال عمر الإنسان فلا بد من الانتهاء، إلى أن يصير مصفر اللون، متحطم الأعضاء، متكسّرا كالزرع بعد نضرته".[2]

إن القيمة الحجاجية للكناية في هذه الآية الكريمة أنها تمثّل المعنى بالطريقة الحسيّة المألوفة للإنسان، ليكون المعنى الذهني مؤثرا في الحسّ والنّفس، وليحقق بذلك الاستجابة النفسية التي يهدف القرآن تحقيقها في المتلقي، فالحياة الدنيا كالزرع تماما في تقلّبه وتحوّله من الحياة إلى الموت، والإنسان يشاهد هذا التقلّب، ويتحسّس هذا التحول في مشهده المتكرر، فلا يغترّ بها ولا ينسى نفسه، وهو يقطع رحلته بين الحياة والموت، فالحياة البشرية لا تعدو أن تكون –في نهاية المطاف– المعادل الإنساني لعالم النبات.



[1] تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، مج 12، ص122.
[2] صفوة التفاسير، الصابوني، مج3، ص76.

وقد وُظّف هذا اللون في عدة مواضع في القرآن الكريم منها ما ورد في **سورة الحديد**/20 في قوله تعالى:﴿ ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٞ شَدِيدٞ وَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٞۚ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ ﴿٢٠﴾﴾.

وقوله تعالى في سورة المرسلات: ﴿ كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٞ صُفۡرٞ ﴿٣٣﴾﴾33.

كَأَنَّهُۥ جِمَٰلَتٞ صُفۡرٞ

⇩

تصوير لشرار النار المتطاير

⇩

دلالة على القوة وشدة الحرارة

⇩

يوحي بالعذاب وسوء المآل

***الكناية باللون الأبيض:**

استخدمه القرآن الكريم في أكثر من موضع تارة منفردا **كقوله تعالى:** ﴿ كَأَنَّهُنَّ بَيۡضٞ مَّكۡنُونٞ ﴿٤٩﴾﴾ **الصّافات/49**.

قال البيضاوي:" شبّههن ببيض النّعام المصون عن الغبار ونحوه في الصّفاء والبياض المخلوط بأدنى صفرة فإنه أحسن ألوان الأبدان".[1]

وتارة مقترنا مع اللون الأسود كما في قوله تعالى:﴿أَلَمۡ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٖ مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهَاۚ وَمِنَ ٱلۡجِبَالِ جُدَدُۢ بِيضٞ وَحُمۡرٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٞ ﴿٢٧﴾﴾

[1] تفسير البيضاوي، 10/5.

فاطر/27. يقول الطبري في تفسيره:" (فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٖ مُّخۡتَلِفًا أَلۡوَٰنُهَا): فسقيناها أشجارا في الأرض فأخرجنا به من تلك الأشجار ثمرات مختلفا ألوانها؛ منها الأحمر ومنها الأسود والأصفر وغير ذلك من ألوانها".[1]

أو كما في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡۖ فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ١٨٧ ﴾187.

ففي الآية تضاد بين اللونين الأبيض والأسود لما في ذلك من تقريب المعنى، إذ الأبيض لون الصفاء والنقاء والوضوح والأسود للإعتام والقتامة.[2]

*** الكناية باللون غير المباشر**

إضافة إلى نماذج الصور الكنائية السابقة التي كنّى فيها القرآن الكريم باللون مباشرة هناك كنايات لونية يُدرك فيها اللون في صورة غير مباشرة، وأكثر هذه الكنايات غير المباشرة في مشاهد يوم القيامة، للدلالة على ثواب المؤمنين وفوزهم بما توحي به من إيحاءات الإشراق والتهلّل والجمال والاستبشار، ومنها للدلالة على عقاب الكافرين وخسرانهم بما تحمل من إيحاءات الغمّ والحسرة والاكتئاب. من ذلك:

[1] تفسير الطبري، 362/19.
[2] ينظر أكثر في دلالات اللون الأبيض: الألوان دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزيتها ودلالتها، كلود عبيد، مراجعة وتقديم: محمد محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2013م، ص59 وما بعدها.

* **قال تعالى:** ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ۝٣٨ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ ۝٣٩ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۝٤٠ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ۝٤١ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ ۝٤٢ ﴾ **عبس/38-42**

فليتأمل المتأمل هذا التقابل القائم على التضاد بين حال الفريقين (المؤمنون والكافرون)، هذا الأخير يمثل الإطار الفنّي الذي يبرز المشهد، ويكشف عن عمق المعاني والإيحاءات للكنايات المتضادة التي تجسّد الحالة النفسية لكل من الفريقين بما يرتسم على الوجوه في صورة حيوية مؤثرة.

فكناية (الأسفار) تصوّر المؤمنين في هذه الصورة المشرقة (وجوه يومئذ مسفرة)؛ إذ يتداعى لون مشرقٌ من وجوههم، قال الزمخشري:" مسفرة: مضيئة متهللة، من (أسفر الصبح) إذا أضاء".[1]

وجاءت الكناية (مسفرة) بصيغة (اسم الفاعل) لتوحي بتمكّن هذا الوصف منهم، ويعمّق هذا المعنى ويصعّده الآية (ضاحكة مستبشرة) بصيغة (اسم الفاعل) أيضا، لتدل على الثبات والدوام؛ أي: "فرحة مسرورة بما رأته من كرامة الله، ورضوانه، مستبشرة بذلك النّعيم الدّائم".[2]

وأكثر الألوان التي تعكس ذلك الموقف هي اللون الأبيض؛ فهو من الألوان الناصعة، يعمل على تكثيف تلك الحالة النفسية المسرورة المبتهجة التي هم فيها.

ويقابل هذه الصورة في إشراقها وسعادة أهلها الصورة الكنائية القاتمة التي ترتسم على وجوه الكافرين ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ ۝٤٠ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ۝٤١ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ ۝٤٢ ﴾ **عبس/40-42** ، إذ اجتمعت كنايتان لونيتان (غبرة) و(قترة) في إخراج صورة الكافرين الفجّار، فمن كناية (غَبرة) يتداعى لون الغبار، وهو من الألوان غير الناصعة.

[1] الكشاف، الزمخشري، 319/6.
[2] صفوة التفاسير، الصابوني، مج3، ص522.

قال الأصفهاني:" ومن الغبار اشتق الغَبرة، وهو ما يعلق بالشيء من الغبار، وما كان على لونه، قال:﴿ وَوُجُوهٌ يَوۡمَئِذٍ عَلَيۡهَا غَبَرَةٌ ﴿٤٠﴾ ﴾عبس/40 كناية عن تغيّر الوجه للغمّ".[1]

والقترة أصلها " من القُتار والقَتَر، وهو الدّخان الساطع من الشّواء والعود ونحوهما، وقال تعالى:

﴿ تَرۡهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴿٤١﴾ ﴾عبس/41 نحو غبرة، وذلك شِبه دخان يغشى الوجه من الكذب".[2]

وقال الزمخشري:" ولا ترى أوحش من اجتماع الغبرة والسواد في الوجه، كما ترى من وجوه الزنوج إذا اغبرت، وكأن الله عزّ وجل يجمع إلى سواد وجوههم الغبرة، كما جمعوا الفجور إلى الكفر".[3]

فالكنايتان تشيران إلى تلك الحالة النفسية لهؤلاء (الكافرون) في ذلك الموقف الذي يواجهونه، وهي حالة يملأها الغمّ والحزن، ومصيرها الخسران والخيبة.

علاقة التضاد:

- وجوه مسفرة ← كناية عن الإشراق والسعادة ← كناية باللون الأبيض غير المباشر
- وجوه عليها غبرة ← كناية عن الحزن والغمّ ← كناية باللون الأسود غير المباشر

وللكناية باللون الأبيض والأسود بطريقة غير مباشرة صور كثيرة في الربع الأخير من القرآن الكريم، منها **قوله تعالى:** ﴿ وُجُوهٌ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ﴿٢٣﴾ وَوُجُوهٞ يَوۡمَئِذِۭ بَاسِرَةٞ ﴿٢٤﴾ تَظُنُّ أَن يُفۡعَلَ بِهَا فَاقِرَةٞ ﴿٢٥﴾ ﴾**القيامة/22-25**.

وفي قوله :﴿ تَعۡرِفُ فِي وُجُوهِهِمۡ نَضۡرَةَ ٱلنَّعِيمِ ﴿٢٤﴾ ﴾**المطففين/24**.

[1] المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مكتبة نزار مصطفى الباز، 463/2.
[2] المصدر نفسه، 508/2.
[3] الكشاف، الزمخشري، 319/6.

وفي قوله أيضا:﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ ۝ ﴾الغاشية/8.

وهي كنايات تصوّر حال المؤمنين والكافرين في مشهد من مشاهد يوم القيامة، وتنبني هذه الأساليب الكنائية على التقابل بين الفريقين.

يتبيّن مما سبق أن الكناية باللون المباشر أو غير المباشر كانت غنية بإيحاءاتها، فهي قيمة فنية في تصويرها للمعاني والمشاهد فيما ترسمه من ظلال حول المعنى، فتوحي أكثر من دلالتها الظاهرة، وهذا النوع من الكنايات يعدّ أسلوبا ذا قوة تعبيرية في تجسيد المعاني العقلية والنفسية في حيوية وقوة تأثير وإمتاع.[1]

٣-الكناية النّفسيّة:

يعدّ التصوير الأداة الشائعة في القرآن، فهو " يعبّر بالصورة المحسّة المتخيّلة عن المعنى الذّهنيّ، والحالة النّفسية، وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني ، والطبيعة البشرية، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها فيمنحها الحياة الشاخصة، أو الحركة المتجددة، فإذا المعنى الذهنيّ هيئة أو حركة، وإذا الحالة النفسية لوحة أو مشهد، وإذا النموذج الإنساني شاخص حيّ، أما الحوادث والمشاهد والقصص والمناظر فيردها شاخصة حاضرة، فيها الحياة، وفيها الحركة، فإذا أضاف إليها الحوار فقد استوت لها كل عناصر التخييل".[2]

فالكناية القرآنية تخرج فيها المعنويات والمجردات، والانفعالات النفسية باللباس الحسّي؛ الذي يكون تأثيره في النفس والذهن أعمق من المجردات، وفي ذلك يقول الرازي:" إلف النفس مع الحسّيات أتمّ من إلفها مع العقليات، فإذا ذكرت المعنى العقلي الجليّ ثم عقبته بالتمثيل الحسيّ فكأنك قد نقلت النفس من الغريب إلى القريب".[3]

[1] ينظر: الكناية في القرآن الكريم، أحمد الحمداني، ص133.
[2] التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط17، القاهرة، 2004م، ص36.
[3] نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، الرازي، ص75.

والكناية النفسية في القرآن الكريم باعتمادها التصوير الحسيّ تسعى إلى إظهار المشاعر الباطنة، والخلجات الشعورية في حركات حسيّة نابضة بالحياة، وتُعرض كل هذه المعاني النفسية في سياقات مختلفة، وأحوال متباينة في الحياة الدنيا، في مواقف متنوعة، وفي الآخرة في بعض مشاهد يوم القيامة المروعة.

من صور الكنايات النفسية في الربع الأخير من القرآن الكريم:

***قال تعالى:** ﴿ وَأَنذِرۡهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡأٓزِفَةِ إِذِ ٱلۡقُلُوبُ لَدَى ٱلۡحَنَاجِرِ كَٰظِمِينَۚ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ ١٨ ﴾**غافر/18**.

يقول البيضاوي:" فإنما ترتفع عن أماكنها فتلتصق بحلوقهم فلا تعود فيتروحوا ولا تخرج فيستريحوا".[1]

فكأن القلوب في هذا المشهد تفارق مواضعها، وتبلغ الحناجر فعلاً من شدّة الضّيق، والكرب الذي صوّرته الكناية (إذ القلوب لدى الحناجر)، وهي إشارة إلى الحالة النفسيّة للظالمين، وما ينتابها من هولٍ، وهلعٍ، وخوفٍ من شدّة الموقف وهوله.

***قال تعالى:**﴿خُشَّعًا أَبۡصَٰرُهُمۡ تَخۡرُجُونَ مِنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ كَأَنَّهُمۡ جَرَادٞ مُّنتَشِرٞ ٧ ﴾ **القمر/7**.

الكناية في (خُشَّعًا أَبۡصَٰرُهُمۡ)؛ بمعنى يغضّون أبصارهم عند خروجهم من الأجداث، لا يرفعونها إلى شيء، وذلك كناية عن ذُلّهم وهوانهم، قال الزمخشري:" وخشوع الأبصار: كناية عن الذّل والانخزال، لأن ذلّة الذّليل وعزّة العزيز تظهران في عيونهما".[2]

[1] تفسير البيضاوي، 54/5.
[2] الكشاف، الزمخشري، 655/5.

وأضاف البيضاوي :" (خُشَّعًا أَبۡصَٰرُهُمۡ تَخۡرُجُونَ مِنَ ٱلۡأَجۡدَاثِ) أي: يخرجون من قبورهم خاشعا ذليلًا أبصارهم من الهول، وإفراده وتذكيره لأن فاعله ظاهر غير حقيقي التأنيث".[1]

فالمتأمل لهذه الصورة الكنائية بما تحمله من شحنة دلالية تعبّر عن الحالة النفسيّة لهؤلاء، والتي تجسّدت في عيونهم فهي خاشعة ذليلة.

والذي صعّد من قيمتها الحجاجية ما أضافته الصورة التشبيهية بعدها، فقد أضافت ملمحاً جديدا زادت الصورة توضيحا وتقريبا إلى الأذهان؛ فقد شبّه الله خروجهم من القبور بالجراد المنتشر، وفيه دلالة على الكثرة؛ إذ يخرجون جموعا منتشرة من هنا وهناك. قال الزمخشري :" الجراد مَثَل في الكثرة والتموّج، يقال في الجيش الكثير المائج بعضه في بعضٍ: جاءوا كالجراد منتشر في كل مكان لكثرته".[2]

وقال الصّابوني :" قال ابن الجوزي: وإنما شبّههم بالجراد؛ لأن الجراد لا جهة له يقصده، فهم يخرجون من القبور فَزِعين ليس لأحد منهم جهة يقصدها".[3]

ومثله ما ذكره عزّ من قائل في سورة القلم/ 43، وسورة النازعات /9.

مما سبق يمكن القول إن الكنايات النفسيّة تعتمد على حركات حسيّة متباينة في تجسيد الحالات النفسيّة، إذ تُظهر بالتصوير الحسيّ الحركي ما يختلج في النفوس من مشاعر وانفعالات، سواء كانت الحركة الكنائية باليد، أو العين، أو الرأس، أو غيرها من أعضاء جسم الإنسان، وهي في ذلك وسائل تعبيرية تُقصد إلى التأثير في النفس والذهن، أكثر من كونها مجرد تعبيرات ذهنية مجردة.

[1] تفسير البيضاوي، 165/5.
[2] الكشاف، الزمخشري، 655/5.
[3] صفوة التفاسير، الصابوني، مج 3، 285/27.

٤ –الكنايات الخُلقيّة:

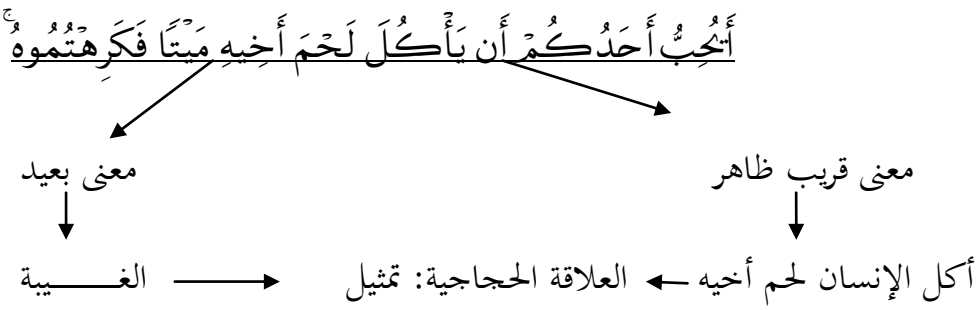
يُقصد بها الكناية التي تتناول موضوعاً يتعلّق بقيمة خُلقية، إيجابية كانت أم سلبية، وموضوعاتها في القرآن الكريم تدور حول: الغيبة والنميمة، البخل والتبذير، التكبّر والتواضع،...وغيرها من الموضوعات المرتبطة بأخلاق الإنسان وسلوكه.[1]

لقد عرض القرآن الكريم لهذه الموضوعات باستخدام الأسلوب الكنائي المصوّر للمعنى، فكان أكثر حيوية وتأثيراً، والذي من شأنه أن يُحدث الاستجابة الشّعورية، والوجدانيّة في المتلقي (قارئاً أو سامعاً)، وهو يتلقى هذه الموضوعات التي يسعى القرآن إلى تثبيتها في ذهنه، ونفسه، أو تنفيره منها.

وهذا ما سيتضّح من خلال النماذج القرآنية المنتخبة من الربع الأخير:

***قال تعالى:** ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾ ﴾ **الحجرات/12**.

الكناية في قوله: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ ، وهي كناية عن الغيبة؛ عرضها القرآن الكريم في صورة تثير كل الاشمئزاز والخوف في النفس.



[1] ينظر: الكناية في القرآن الكريم، أحمد اللحياني، ص163.

والصورة الكنائية هنا تقوم على التشبيه التمثيلي؛ الذي من ورائه يُفهم المعنى المكنّى عنه (الغيبة)؛ إذ شبّه المغتاب أخاه بشخص يعمد إلى أكل لحمٍ آدميٍّ، وهو أكلٌ عن رغبةٍ واختيارٍ.

قال ابن عباس:" الغيبة إدام كلاب الناس".[1]

وقال الزمخشري:" تمثيلٌ وتصويرُ لما يناله المغتاب من عِرض المغتاب على أفظع وجه وأفحشه، وفيه مبالغات شتى منها: الاستفهام الذي معناه التقرير".[2]

وهو أيضا ما ذهب إليه البيضاوي:" تمثيل ما يناله المغتاب من عرض المغتاب على أفحش وجه من مبالغات الاستفهام المقرر، وإسناد الفعل إلى أحدٍ للتعميم وتعليق المحبة بما هو في غاية الكراهة، وتمثيل الاغتياب بأكل لحم الإنسان وجعل المأكول أخًا وميتًا وتعقيب ذلك بقوله (فكرهتموه) تقريرا وتحقيقا لذلك".[3]

فهذه الصورة التشبيهيّة في تداخلها مع الصورة الكنائية صنعت نسيجاً فنّيّاً بديعاً في التعبير القرآني حتى تُجسّد المعنى، وتُحصّل الاستجابة المطلوبة، فجعلت صورة المشبّه به كناية عن صفة الغيبة.

وبهذا التصوير القرآني تتجلى القيم والأبعاد الاجتماعية، وهي أبعاد يحرص عليها القرآن كلّ الحرص، ليس في هذه الصورة الكنائية فحسب، وإنما في السورة التي انتظمت فيها، هذا الربط الذي بين الغيبة والبعد الاجتماعي جسّدته الآية الكريمة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾ **الحجرات/ 13**.

[1] الكشاف، الزمخشري، 584/5.
[2] المصدر نفسه، 584/5.
[3] تفسير البيضاوي، 136/5.

فالآية تحصر "الغرض من اختلاف النوع البشري من الذّكر والأنثى، واختلاف الأماكن والشعوب، والقبائل في غاية واحدة هي (التعارف)، وربط الصّلات الاجتماعية –التي تعمل الغيبة على تمزيقها– على كل طبقاتها، ومراحلها بين الأفراد، والجماعات والأمم".[1]

***قال تعالى:** ﴿ تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١ مَآ أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ ۝٢ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣ وَٱمْرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ ۝٤ ﴾ **المسد/1–4**.

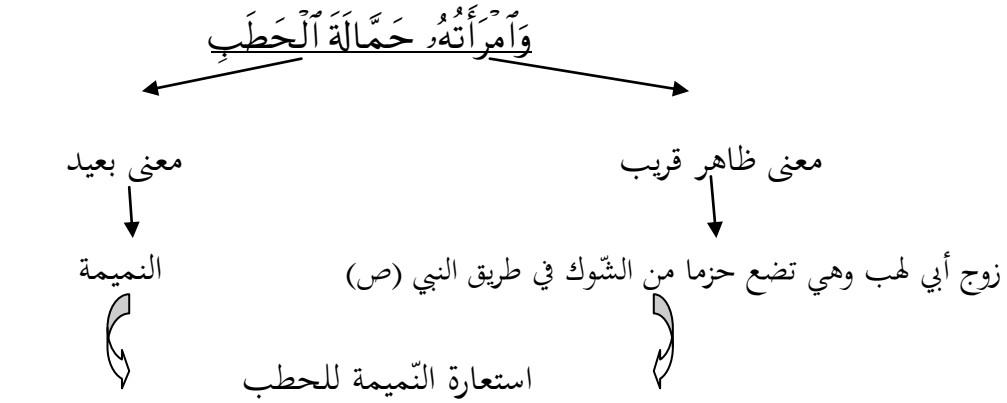
المعنى القريب للصورة الكنائية ﴿ وَٱمْرَأَتُهُۥ حَمَّالَةَ ٱلْحَطَبِ ۝٤ ﴾ كما أشار إليه المفسرون: أن زوج أبي لهب "كانت تحمل حزمةً من الشّوك والحسك فتنثرها بالليل في طريق النبي صلّى الله عليه وسلّم لإيذائه".[2]

أما المعنى البعيد لصورة (حمل الحطب)، فإنه يشير إلى معنى آخر مُكنّى عنه وهو(النميمة)، وقد أورد ابن قتيبة هذا المعنى فيما حكاه عن ابن عباس قوله: "الحطب: النميمة، وكانت تَنُمُّ وتُؤَرِّش بين الناس. ومن هذا قيل : (فلان يحطب عليَّ)، إذا أغرى به؛ شبّهوا النميمة بالحطب، والعداوة والشّحناء بالنار؛ لأنهما يقعان بالنميمة، كما تلتهب النار بالحطب. ويقال: نار الحقد لا تخبو، فاستعاروا الحطب في موضع النميمة".[3]

وأضاف الزمخشري :"كانت تمشي بالنميمة. ويقال للمشّاء بالنمائم المفسدِ بين الناس: يحمل الحطب بينهم؛ أي :يوقد بينهم النائرة ويُورثُ الشّر".[4]

[1] الكناية في القرآن الكريم، أحمد اللحياني، ص165.
[2] الكشاف، الزمخشري،457/6.
[3] تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ص159، 160. وروح المعاني، الألوسي، دار إحياء التراث العربي، د ط، بيروت، ص263.
[4] الكشاف، الزمخشري، 6/ 457.

وهو ما ذهب إليه– أيضا– الراغب الأصفهاني :" (حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ) المسد/4 كناية عن النميمة. وحَطَبَ فلانٌ بفلانٍ سعى به، وفلانٌ يُوقد بالحطب الجَزْل كناية عن ذلك".[1]



لقد جسّدت الصورة الكنائية (حَمَّالَةَ ٱلۡحَطَبِ) بمعنييها القريب والبعيد دلالة السّخرية من أمّ جميل زوج أبي لهب، فضلاً عن خلق النميمة الذي كانت تسعى لنشره بين الناس لينقلبوا أعداء على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.

والذي صعّد من هذه الدلالة، ما حملته الصورة الكنائية بعدها في قوله تعالى :﴿ فِي جِيدِهَا حَبۡلٌ مِّن مَّسَدٍ ۝٥﴾ **المسد/5**. أي :" في عنقها حبلٌ من لَيفٍ قد فُتل فتْلاً شديداً، تُعذّب به يوم القيامة. قال مجاهد: هو طوقٌ من حديد. وقال ابن المسيب: كانت لها قلادة فاخرة من الذّهب، فقالت: واللاّت والعزى لأنفقنها في عداوة محمد، فأعقبها الله منها حبلاً في جيدها من مسد النار".[2]

هذا الذي أشار إليه المفسرون هو المعنى القريب لهذه الكناية، لكن الآية تشير إلى معنى مُكنّى عنه بعيد هو صفة الانقياد الأعمى إلى الأذى، والانتقام من رسول الله والمسلمين، وقد عبّر عنها القرآن في مواضع أخرى.[3]

[1] المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، 162/1.
والتفسير الصحيح، حكمت بن بشير بن ياسين، دار المآثر، ط1، المدينة المنورة، 1999م، مج4، ص679.
[2] صفوة التفاسير، الصابوني، مج 3 ، 30/ 619.
[3] ينظر: الكناية في القرآن الكريم، أحمد اللحياني، ص168.

ويتجلى في سورة (المسد) ملحظٌ فنّيٌّ وجماليٌّ للكناية السابقة، يظهر في تناسق اللفظ، وتناسق الصورة "فجهنم هنا نار ذات لهب يصلاها أبو لهب، وامرأته تحمل الحطب، وتلقيه في طريق محمد (ص)لإيذائه (بمعناه الحقيقي أو المجازي)... والحطب مما يُوقد به اللّهب، وهي تحزم الحطب، فعذابها في النار ذات اللهب أن تُغلّ بحبلٍ من مسدٍ، ليتم الجزاء من جنس العمل، وتتم الصورة بمحتوياتها : الحطب، والحبل، والنار واللهب".[1]

إن براعة هذه الكناية تظهر في تلك الصورة التي ارتسمت في ذهن القارئ أو السامع عن زوجة أم جميل، وهي في حركة دائبة تحمل الحطب، وتُضرم النار، دون أن تدري بأن زوجها هو من سيصلاها.

معنى قريب: حزم الحطب وإضرام النار.

حمّالة الحطب ← معنى بعيد: النميمة

حبل من مسد ← كناية عن الانقياد إلى الأذى والانتقام.

***قال تعالى:** ﴿ فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ ۝٥ ٱلَّذِينَ هُمۡ يُرَآءُونَ ۝٦ وَيَمۡنَعُونَ ٱلۡمَاعُونَ ۝٧ ﴾ **الماعون/ 4-7.**

يعرض الله جلّ وعلا في هذه الآيات صفة خُلقية أخرى وهي كناية عن (البخل)، الذي ينشأ بسبب السّهو عن الصّلاة، ومراءاة الناس.[2]

[1] الكناية في القرآن الكريم، أحمد الحياني، ص169.
[2] ينظر: الكناية في القرآن الكريم، أحمد اللحياني، ص174.

في قوله تعالى: ﴿ وَيَمۡنَعُونَ ٱلۡمَاعُونَ ۝٧ ﴾: كناية لها دلالات كثيرة، منها ما ذكره المفسرون من أن :"الماعون: الزكاة. وعن ابن مسعود: ما يتعاور في العادة من الفأس والقدر والدلو والمقدحة ونحوها. وعن عائشة: الماء والنار والملح".[1]

هذه الصفة (البخل) المجسّدة في هذه الصور والأشكال التي دلّت عليها الآية ناشئة كما يقرر القرآن عن السّهو في الصلاة ﴿ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ ۝٥ ﴾؛ لأن إقامة الصلاة على وجهها الصحيح تنشئ آثارها العملية الخُلقية الإيجابية من خلال تنميتها لغرائز الخير، فالكناية في الآية عن البخل بوصفه قيمة خلقية سلبية.

إن القيمة الحجاجية لهذه الكناية تكمن في التهذيب الخُلقي الذي تبعثه في نفوس المؤمنين فتنفّرهم من البخل والشّح، وتدعوهم إلى الإنفاق في سبيل الله، فتكون بذلك الكناية ﴿وَيَمۡنَعُونَ ٱلۡمَاعُونَ ﴾ تُحقق في سياقها القرآني الاستجابة النفسيّة التي يهدف القرآن إلى بعثها في قلوب المؤمنين، والمتمثلة في تجنّب البخل بوصفه قيمة خلقية سلبية.

*** قال تعالى: ﴿ وَلَٰكِن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝٣٢ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ۝٣٣ ﴾ القيامة/ 32-33.**

الكناية في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ﴾، وهي كناية عن مشية الإنسان الكافر؛ لأن :" المطّ: المدُّ. مَطاَ بالقوم مَطْواً: مدَّ بهم، وتَمطَّى الرّجل: تَمدَّد. والتَّمَطِّي: التبختر ومدُّ اليدين في

[1] الكشاف، الزمخشري، 444/6. وصفوة التفاسير، الصابوني، مج3، 609/30.

المشي. قال ابن الأثير : وهي من المصغرات التي لم يستعمل لها مكبر. وقوله تعالى :﴿ ثُمَّ ذَهَبَ إِلَىٰٓ أَهۡلِهِۦ يَتَمَطَّىٰٓ ﴾ أي: يتبختر".[1]

وجاء في "مفاتيح الغيب":" يتمطط، أي: يتمدد، لأن المتبختر يمدُّ خُطاه".[2]

فالآية تصوّر التكبّر المنبعث من الإعجاب بالنفس من خلال الصورة الحسيّة التي جسّدها السياق القرآني وهي حركة الجسم كلّه، ففي الصورة الكنائية دلالة كراهية التصنّع في المشية (يتمطى).

والذي زاد من بلاغتها هو هذا النسق الخاص للسياق الذي ألقى الضوء على هذه الشخصية المغرورة الغافلة في تبخترها، وإعجابها بنفسها فكان مصيرها إلى التيه والضلال والغفلة.[3]

ذهب إلى أهله يتمطى ←——— كناية عن التبختر والتباهي.

ولهذا النوع من الكناية (الخلقية) صورٌ أخرى في الربع الأخير من القرآن وهي على كثرتها (الحج/28. محمد/7. النور/30،31. غافر/4....)

يتّضح من صور الكنايات الخُلقية أن للكناية وظيفة تعبيرية، وتصويرية في أداء الأفكار والمعاني التي يهدف القرآن إلى تثبيتها في ذهن المتلقي، ونفسه، وقد عبّر القرآن عن تلك المعاني الذهنية المجردة بطريقة الكناية بوصفها أسلوبا مؤثرا؛ باعتبارها أداة فنّية تُحسن التصوير، وأداة إقناعية تُحدث التأثير والاستجابة الوجدانية المناسبة في القارئ أو السامع، وهنا مبلغ كمالها وبلاغتها.

[1] لسان العرب، ابن منظور، مج 15، مادة (مطا)، ص284،285.
[2] مفاتيح الغيب، الرازي، ج30، ص233. والكشاف، الزمخشري، ج6، ص272.
[3] ينظر: الكناية في القرآن الكريم، أحمد اللحياني، ص179.

٥-الكنايات المعرفيّة:

يُراد بها التراكيب الكنائية المتعلقّة بالحواس؛ من سمعٍ، وبصرٍ، وفؤادٍ، والتي بها يتم تحصيل العلم والمعرفة بوصفها أداةً هادية إلى الإيمان بالله، لينفرد بها الإنسان عن بقية المخلوقات الأخرى.[1]

وفي القرآن من الآيات الكثيرة التي تحثّ على تحريك العقل، وآيات تدعو الإنسان إلى التفكير العميق لكل ما يحيط به من موجودات على اعتبار أن الحواس مداخل، ومنافذ للتعقل والتّفكّر، ومن ثمة المعرفة هي التي تعطي الإنسان قيمته وتفرّده، وتبوئه مركزه المسئول سيّدا على العالمين، وخليفة الله في أرضه.[2]

إن القرآن هو المعجزة العقلية الكبرى، وفي ذلك قال السيوطي :"... وأكثر معجزات بني إسرائيل كانت حسيّة لبلادتهم، وقلّة بصيرتهم، وأكثر معجزات هذه الأمة عقلية، لفرط ذكائهم، وكمال أفهامهم، لأن هذه الشريعة لما كانت باقية على صفحات الدّهر إلى يوم القيامة، خُصّت بالمعجزة العقلية الباقية ليراها ذوو البصائر".[3]

وقد صوّر القرآن حال الذين عطّلوا حواسهم، وعقولهم، وبصائرهم من الكافرين، والمنافقين والمشركين، فهم في ضلال وعمى، كأنهم سُلبوا وسائل المعرفة والإدراك، فهم بمنزلة البهائم والأنعام بل أضلّ،مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ ذَرَأۡنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلۡجِنِّ وَٱلۡإِنسِۖ لَهُمۡ قُلُوبٞ لَّا يَفۡقَهُونَ بِهَا وَلَهُمۡ أَعۡيُنٞ لَّا يُبۡصِرُونَ بِهَا وَلَهُمۡ ءَاذَانٞ لَّا يَسۡمَعُونَ بِهَآۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡغَٰفِلُونَ ١٧٩ ﴾**الأعراف/179**.

ومن صور الكنايات المعرفية في الربع الأخير من القرآن الكريم النماذج التالية:

[1] ينظر: المرجع السابق، ص 219.
[2] ينظر المرجع نفسه، ص220.
[3] الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، 1873/5.

***قال تعالى:** ﴿ وَقَالُواْ قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ فَٱعۡمَلۡ إِنَّنَا عَٰمِلُونَ ۝ ﴾**فصّلت/ 05.**

تجتمع في الآية الكريمة ثلاث كنايات وصفية متواشجة في إخراج المعنى المكنى عنه؛ الذي يُجلي العالم الداخلي والنفسيّ للكافرين، كاشفاً عن موقفهم إزاء ما يدعوهم إليه الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فهم يصمون أنفسهم بقولهم :﴿قُلُوبُنَا فِيٓ أَكِنَّةٖ مِّمَّا تَدۡعُونَآ إِلَيۡهِ ﴾، و﴿وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ ﴾، و﴿وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ ﴾؛ فلما تعطّلت قلوبهم بديهي أت تتعطّل آذانهم عن السّمع، فضلا عن حاسة السّمع التي دلّت عليها الكناية ﴿وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ ﴾، وكلها كنايات تُظهر إصرارهم على الكفر.

والأكنّة: الأغطية والواحد كنان.[1]

وهي كناية تصوّر المعنى المراد بأسلوب مجازيّ، فليس ثمة أغطية محسوسة على قلوبهم، أو عقولهم.

كذلك الكناية في ﴿وَفِيٓ ءَاذَانِنَا وَقۡرٞ﴾: "الوَقْر: الثّقل في الأذن، يقال: وَقَرَت أذنه تَقِرُ وتَوْقَرُ".[2]

والأصل في استعمال مادة (وَقْرٌ) أنها للدواب، ثم استعملت في ثقل السّمع.

"وَقْرٌ: الوَقْر: الحمل للحمار وللبغل".[3]

إن التّصوير بهذه الطريقة كناية عن غفلة قلوبهم، وإعراضهم عن الحق، وإصرارهم على الكفر، وتكتمل الصورة مع الكناية الثالثة أين عميت أبصارهم، فوُضع حجاب بينهم وبين الرسول (ص) ﴿وَمِن بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ﴾ .

[1] لسان العرب، ابن منظور، مادة (كنن)،مج13، ص361. والمفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة (كن)، 569/2.
[2] المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة (وقر)، 686/1.
[3] المصدر نفسه، 1/ 687.

قال الزمخشري :"كأن بينهم وما هم عليه، وبين رسول الله (ص) وما هو عليه: حجاباً ساترا وحجابا منيعا من جبلٍ أو نحوه. فإن قلت: هل لزيادة (مِنْ) في قوله: ﴿وَمِن بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ﴾ فائدة؟ قلت: نعم؛ لأنه لو قيل: بيننا وبينك حجاب، لكان المعنى: أن حجابا حاصلا وسط الجهتين، وأما بزيادة (من) فالمعنى: أن حجابا ابتدأ منا وابتدأ منك، فالمسافة المتوسطة لجهتنا وجهتك مستوعبة بالحجاب لا فراغ فيها".[1]

فعلى هذا تكون الكناية قد صوّرت حال الكافرين، وقد أقاموا بينهم وبين رسول الله (ص) حجابا يمنعهم من سماع دعوته إلى الخير، فتكون بذلك تعطلت لديهم وسائل المعرفة والعلم بهذه الحجب الثلاث التي صوّرتها الكنايات: حجاب الأغطية التي تلفّ قلوبهم، وحجاب الصّمم في أسماعهم، وحجاب العمى في أبصارهم، لتجتمع هذه الصور الكنائية في الدلالة التي يهدف السياق القرآني إلى تصويرها، وهي عناد الكفار وإصرارهم على الكفر.[2]

ومما لا يخفى على الباحث هو الجانب الحجاجي لهذه الصور الكنائية؛ الذي يظهر في أثرها الذي أحدثته في نفس المتلقي من حيث ترسيخ المعاني، والصفات بإكسابها ثوب الماديات المحسوسة، وكأنه وقف على القضية مشفوعة بدليلها، وعلى الدعوة في طيّ برهانها.

***قال تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ ءَامَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ۝٣ ﴾ المنافقون/3.**

في قوله تعالى :﴿فَطُبِعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾، كناية قائمة في بنيتها على الاستعارة، كالختم، إذ شبّه قلوب المنافقين بالوعاء المطبوع عليه.

[1] الكشاف، الزمخشري، 367/5. وتفسير البيضاوي، 66/5
[2] ينظر: الكناية في القرآن الكريم، أحمد اللحياني، ص222.

قال ابن منظور:" الطَّبْع: بالسكون: الختم. وبالتحريك: الدَّنَس، وأصله من الوسخ والدَّنَس يغشيان السيف، ثم استعير فيما يشبه ذلك من الأوزار والآثام وغيرها من المقابح. والطَّبْعُ: مَلْؤُك السِّقاء حتى لا تزيد فيه من شدة ملئه".[1]

والطَّبْعُ أوسع في دلالته من الختم، قال الراغب الأصفهاني:" وهو أوسع من الختم".[2]

فقلوب المنافقين تناسبها استعارة (الطَّبع) دون الختم، لأن قلوبهم قد ملئت بالأوزار وغيرها من المقابح، ثم إن فساد الجسد يفسد القلب، بمعنى تتعطّل حواسه السمعية والبصرية فلا تؤدي وظيفتها الحقيقية، فهي قلوب مريضة لا يرجى منها الإيمان.[3]

٦-كنايات عن يوم القيامــة

كثيرة هي الكنايات في القرآن الكريم عن يوم القيامة، ويستخدم القرآن في التعبير عن هذا اليوم ألفاظا متعددة، وكلها تشير إلى انفراط عقد هذا الكون المنظور، باختلال روابطه وضوابطه التي تمسك به في هذا النظام البديع الدقيق، وتناثر أجزائه بعد انغلاقها من قيد الناموس.[4]

والربع الأخير من القرآن الكريم فيه من هذه المشاهد والأحداث، وهي كلها كنايات تحمل في طياتها دلالات موحية تهدف إلى تأسيس أصول الدين الكبرى في القلوب والنفوس، والتي منها: توحيد الله في ألوهيته وربوبيته للكون، والخلائق جميعا.

ومهمة البحث هنا هي إجلاء بعض هذه المعاني وبسطها أمام القارئ بطريقة تجمع بين التصوير الفني والجمالي، وبين التأثير الوجداني النفسي، ومن نماذج الكنايات:

[1] لسان العرب، ابن منظور، مادة (طبع)، مج 8، ص233.
[2] المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مادة (طبع)، 393/2.
[3] ينظر: الكناية في القرآن الكريم، أحمد اللحياني، ص225.
[4] ينظر: في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط32، 2003م، مج6، 3801/30.

***قال تعالى:** ﴿ إِذَا وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ ۝١ لَيۡسَ لِوَقۡعَتِهَا كَاذِبَةٌ ۝٢ خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ ۝٣ إِذَا رُجَّتِ ٱلۡأَرۡضُ رَجّٗا ۝٤ وَبُسَّتِ ٱلۡجِبَالُ بَسّٗا ۝٥ فَكَانَتۡ هَبَآءٗ مُّنۢبَثّٗا ۝٦ وَكُنتُمۡ أَزۡوَٰجٗا ثَلَٰثَةٗ ۝٧﴾ **الواقعة/1–7.**

كما ذُكرت لفظة (الواقعة) في قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفۡخَةٞ وَٰحِدَةٞ ۝١٣ وَحُمِلَتِ ٱلۡأَرۡضُ وَٱلۡجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةٗ وَٰحِدَةٗ ۝١٤ فَيَوۡمَئِذٖ وَقَعَتِ ٱلۡوَاقِعَةُ ۝١٥ ﴾**الحاقة/ 13–15.**

وقعت الواقعة: "المراد: القيامة، وصفت بالوقوع؛ لأنها تقع لا محالة، فكأنه قيل: إذا وقعت التي لا بد من وقوعها، ووقوع الأمر: نزوله".[1]

هذا العدول عن التصريح بلفظ (القيامة) إلى الكناية عنه بلفظ (الواقعة) إنما لإثبات الشاهد والدّليل، وهو حتمية وقوعها، فهي " إذا وقعت لم تكن لها رجعة ولا ارتداد".[2]

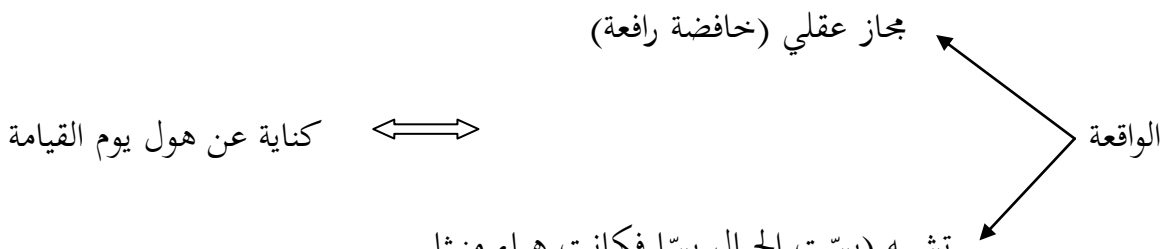
وتحمل هذه الصورة الكنائية من التهويل وتفخيم شأنها، وهذا ظاهر في مطلعها الذي استهل ب(إذا) الشرطية المحذوف جوابها، زيادة على أن لفظة (الواقعة) تفيد العموم والشمول، والشّدة والمبالغة في إثبات المعنى وصورته، فهي من الأسماء المختومة بتاء التأنيث (انتقلت من الوصفية إلى الاسمية)، لذا كانت أغلب أسماء الحشر مؤنثة: كالقارعة، والحاقّة، والطّامة، والصّاخة،.....[3]

والتعريف في (الواقعة):" تعريف الجنس لتمييزها من بين الأجناس لأن في استحضاره زيادة تهويل لأنه حقيق بالتدبّر".[4]

[1] الكشاف، الزمخشري، 20/6. وتفسير البيضاوي، 177/5.
[2] الكشاف، الزمخشري، 21/6.
[3] ينظر: الكناية في القرآن الكريم، أحمد الحياني، ص275.
[4] تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور، 159/27.

وتتوالى المشاهد المعبّرة عن هول يوم القيامة من رجّ الأرض، وبسّ الجبال، لتشكّل مقدمة مروعة، فضلا عن الجرس الموسيقي للفظة (الواقعة) الذي يتناسب والسّياق.

إن بلاغة هذه الصورة الكنائية كامن في مضامنها، إذ اجتمع فيها من الأساليب البيانية ما زاد من درجة إقناعها، فهي صورة مركّبة من مجاز عقليّ في قوله: ﴿خَافِضَةٌ رَّافِعَةٌ﴾ والقيامة لا تخفض ولا ترفع، وإنما الخافض والرّافع هو ربّ العزّة والجلال، ومن تشبيه في قوله:﴿وَبُسَّتِ ٱلۡجِبَالُ بَسّٗا ۝٥ فَكَانَتۡ هَبَآءٗ مُّنۢبَثّٗا﴾ ، واجتماع هذه الصّور لتأكيد ذلك المعنى (هول يوم القيامة) وترسيخه في الذهن والحسّ، وإقرار بحقيقة وقوعها.



***قوله تعالى:** ﴿ ٱلۡقَارِعَةُ ۝١ مَا ٱلۡقَارِعَةُ ۝٢ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡقَارِعَةُ ۝٣ يَوۡمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلۡفَرَاشِ ٱلۡمَبۡثُوثِ ۝٤ وَتَكُونُ ٱلۡجِبَالُ كَٱلۡعِهۡنِ ٱلۡمَنفُوشِ ۝٥ ﴾**القارعة/1-5.**

تصوير آخر لمشهدٍ من مشاهد يوم القيامة، عبّر عنه القرآن بلفظة (القارعة)، " وأصل (القرع): الضّرب بشدة وقوة، تقول العرب: قرعتهم القارعة، وفقرتهم الفاقرة، إذا وقع بهم أمر فظيع".[1]

فمن شأن الكناية (القارعة) بما تحمله من شحنة دلالية تنم عن أهوالها العظيمة أن تحدث الاستجابة النفسية التي يهدف القرآن إثارتها في نفوس المتلقين.(ينظر: الحاقة/1-4، عبس/33-37، النازعات/ 34-35، الغاشية/ 1-7، النجم/57-58، غافر/18...)

[1] صفوة التفاسير، الصابوني، مج3، 595/30.

***قال تعالى:** ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّآ أَصْحَٰبَ ٱلْيَمِينِ ﴿٣٩﴾ فِى جَنَّٰتٍ يَتَسَآءَلُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾**المدثر/38-40**

إِلَّآ أَصْحَٰبَ ٱلْيَمِينِ: قال ابن عباس: هم المؤمنون.[1]

وزاد الألوسي: هم المسلمون والمخلصون.[2]

ويقال: "فلان ميمون النقيبة، إذا كان ميمون الأمر، ينجح فيما حاول ويظفر به".[3]

ومن المجاز: "هو عنده باليمين، أي: بمنزلة حسنة".[4]

واليمين أيضا: القوة، قال الشّماخ:[5]

رَأَيْتُ عَرابَةَ الأَوسِيَّ يَسْمُو إِلَى الخَيْرَاتِ، مُنْقَطِعَ القَرِينِ

إِذا مَا رَايَةٌ رُفِعَت لِمَجْدٍ تَلَقَّــاهَا عَرَابــةُ بِاليَمِــينِ

أي: بالقوة.[6]

ومسوّغ استعمال (اليمين) في هذا الموضع للدلالة على القوة، على سبيل المجاز المرسل هو علاقة السببية، فاليمين سبب القوة.

وذكر عبد القاهر الجرجاني أن "الناس يقولون للرجل إذا أرادوا حثّه على الأمر وأن يأخذ فيه بالجد: أخرج يدك اليمنى. وذاك أنها أشرف اليدين وأقواهما، والتي لا غناء للأخرى دونها، فلا عُني إنسان

[1] مفاتيح الغيب، الرازي، 210/30.
[2] روح المعاني، 131/29.
[3] إصلاح المنطق، ابن السكيت (ت244ه)، شرح وتحقيق: أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، دار المعارف، د ط، مصر، د ت، ص355.
[4] أساس البلاغة، الزمخشري (ت538ه)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1998م، مادة (يمن)،392/2.
[5] ديوان الشّمّاخ بن ضرار الذبياني، حققه وشرحه: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، د ط، مصر، د ت، ص335، 336.
[6] لسان العرب، ابن منظور، مادة (يمن)، مج13، ص461.

بشيء إلا بدأ بيمينه فهيّأها لنيله، ومتى ما قصدوا جعل الشيء في جهة العناية جعلوه في اليد اليمنى".[1]

فلفظة (اليمين) مرتبطة بدلالات الخير والبركة، والقوة والعناية.

أما كناية (أصحاب اليمين) إضافة إلى الدلالات السابقة فإنها تدل على أن هؤلاء المؤمنين هم المطلقون من الرَّهْن (كل نفس بما كسبت رهينة) بمعنى: "كلّ نفس رهن بكسبها عند الله غير مفكوك (إلا أصحاب اليمين)، فإنهم فكوا عنه رقابهم بما أطابوه من كسبهم، كما يخلّص الراهن رهنه بأداء الحق".[2]

وفي السياق القرآني ما يُصعّد من دلالة تكريم المؤمنين، وهذا في قوله تعالى: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ ﴾**الآية/42**. وهو استفهام يوحي بإهانة المجرمين، لأن الله خوّل المؤمنين حقّ سؤالهم عن مصيرهم الذي انتهوا إليه، وتتعمق هذه الدلالات أكثر من خلال السياق الذي يعرض إجابتهم واعترافهم ﴿ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ ﴿٤٧﴾ فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ ﴿٤٨﴾ ﴾الآيات 43-48، وهي كناية تشير إلى أهمية الصلاة في الإسلام، فالصلاة رمز الإيمان ودليله، وإنكارها يدل على الكفر.

إن القيمة البلاغية والحجاجية لهذه الكنايات هي المقابلة التي جسّدها القرآن بين صورة المؤمنين (أصحاب اليمين)، ومصير الكافرين، هذا التقابل قائم على علاقة التضاد، وهي علاقة تعمّق المعنى في حسّ المتلقي ووجدانه، وبالتالي حصول الأثر والاستجابة.

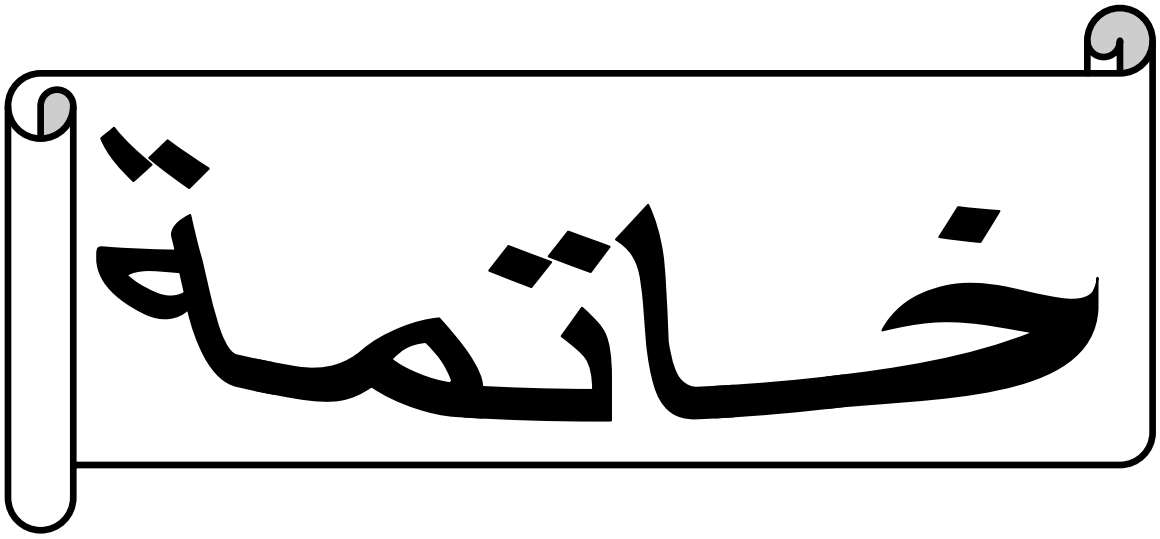
[1] أسرار البلاغة، الجرجاني، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى،ص257.
[2] الكشاف، الزمخشري، 262/6.

من النتائج التي خلُص إليها البحث في موضوع الكناية :

-تراوح مصطلح الكناية عند القدماء بين الغمور والغموض فالوضوح، ومن العموم إلى التخصيص، فهي عند أبي عبيدة غامضة عامة، إذ حصرها في ستر المعنى وراء لفظ آخر غير اللفظ الأصلي، ثم خطت خطوات واسعة على يد عبد القاهر الجرجاني فأخذت صورة المصطلح العلمي، حيث اشترط فيها العبور إلى المعنى المقصود باستعمال معنى غير مقصود، ولكنه رِدفٌ له وتاليه، ثم دخلت الكناية في دائرة المجاز على يد ابن الأثير فقد حملها على جانبي الحقيقة والمجاز، ثم خصصت تخصيصا تامّا على يد القزويني.

-دراسة الكناية عند القدماء تكاد تكون في أغلب الأحيان دراسة تقليدية، فالمتأخر يقلّد المتقدّم في تعريف المصطلح وفي تقسيمه، وينقل شواهده، وأحيانا ينقل تعليقاته على هذه الشواهد دون أن يأتي بجديد، وأحيانا قد يتصرّف لكن تصرّفه يكون محصورا في الصياغة بأن يستبدل لفظا بآخر، وتجدر الإشارة هنا أن دراسات الجرجاني وابن الأثير للكناية كانت فيها الكثير من التجديد والابتكار في تعريف المصطلح، وفي الشواهد، وكذا التناول والصياغة، فإذا كان الجرجاني قد وضع أسس الاتجاه الأدبي، فإن ابن الأثير قد وضع أسس اتجاه جديد في الدرس البلاغي مزج فيه بين الاتجاهين الأدبي والكلامي.

-يختار القرآن الكريم الكناية اختيارا دقيقا في التعبير عن المعنى المراد، إذ إن كل كلمة في القرآن موضوعة في موضعها اللائق بها، تؤدي معناها، وتحقق في سياقها أبعادا معنوية، ونفسية، وجمالية.


خاتمة

لقد صحبت الدّراسة في رحلة البحث هذه أغلب المباحث البيانية كالمجاز والاستعارة والتشبيه والكناية وغيرها، وبيّنت خصائص اشتغال آليات الحجاج في الخطاب القرآني، كما شرحت أهم أدواته الإجرائية في الرّبع الأخير من القرآن الكريم؛ حيث اتّسمت بتنوع الأساليب، ورقي اللغة وجزالتها، وبلاغة الخطاب. أما عن أهم النتائج التي سجلتها الدّراسة فهي كالآتي:

- ذهب البلاغيون العرب إلى اشتمال القرآن الكريم واللغة على المجاز، على أنهم في ذلك ليسوا سواء في اعتماد التأويل المجازي؛ فمنهم المكثر، ومنهم المعتدل، ومنهم المقلُّ، فمن الذين بالغوا في وجود المجاز في اللغة أبو علي الفارسي وتلميذه ابن جني، أما ابن فارس فقد جرى عكس ابن جني؛ إذ عدّ الحقيقة أكثر الكلام، أما الفريق المعتدل فيمثله أغلب علماء العربية كالسكاكي والرازي وابن الأثير والعلوي والقزويني والزمخشري؛ الذين اتفقوا على أن المجاز واقع في عموم اللغة، سواء لغة القرآن أو لغة العرب.

- القول إن المجاز بأنواعه المختلفة من استعارة وتشبيه وكناية يحمل قيمًا حجاجية برهانية، نظرا لكونه أبلغ من الحقيقة، وأحسن موقعًا في الأذهان والأسماع، وأسرع وصولاً إلى القلوب، وسبيلاً حجاجيّا لبلوغ ذروة الإقناع، فهذه الاستعمالات المجازية هي بمثابة حجج وأدلة للإثبات والحجاج.

- يعدّ المجاز في النّص القرآني أحد مسالك الحجاج وهو يجمع بين الهدف الجمالي والحجاجي الإقناعي، ولا يتأتى هذا إلا بطريقة توظيف وجوهه من استعارة وتشبيه وكناية،...إلخ.

- تتصدر الاستعارة بشكل كبير بنية الكلام الإنساني والخطاب القرآني خصوصا، فهي عامل رئيس في التّحفيز والحثّ، وأداة تعبيرية، ومصدرٌ للترادف وتعدّد المعنى، ومُتنفسٌ للعواطف والمشاعر الانفعالية.

- تعود قيمة الاستعارة في التصوير القرآني إلى قدرتها على تخطي الواقع العياني، وإحداث علاقات جديدة بين الأشياء، والكشف عن العلاقات الخفية، والتعاطف بين الأشياء، فهي تدعو الخيال لأن يجمع بين أشياء لم توجد بينها علاقة من قبل، وذلك مناط التأثير في المتلقي.

● الاستعارة بما هي شكل من أشكال الصورة البيانية فهي كثيرة في القرآن الكريم، ومؤدية فيه دورا بارزا في المحاجة والإقناع ترغيباً وترهيباً.

● تعدّ الاستعارة الحجاجية من ضمن الوسائل اللغوية التي يستغلها المتكلم بقصد توجيه المتلقي إلى وجهةٍ للخطاب محدّدة، ومن ثمة تحقيق أهدافه الحجاجية، كما أن الاستعارة الحجاجية أكثر الاستعارات انتشارا لارتباطها بمقاصد المتكلمين وبسياقاتهم التخاطبية والتواصلية، إضافة إلى السمات الجمالية التي تتحلى بها، فمتى رفد الحجاج الجمال أضحى الخطاب أكثر إقناعا، وأقدر على اقتحام عالم المتلقي وتغييره.

● تستمد الاستعارات المستخدمة في الربع الأخير من القرآن الكريم جانبا من جوانب حجاجيتها من انصهارها في بناء صورة المتكلّم المؤثرة في النفوس، فهذه الاستعارات تصوّر اقتدار الله-جلّ ثناؤه- وسلطانه النّافذ حتى تعظم مهابته في نفوس المتلقين، وتعمل هذه الاستعارات على بناء حجة أو صورة المتكلم بوصفها جملة من الصفات والأفعال القادرة على التأثير في المخاطب، واجتذابه لتصديق الخطاب، والعمل بدعواه.

● إن التشبيهات القرآنية لم تقف عند تسجيل وجوه الشّبه المادية بين الأشياء فحسب، بل تجاوزتها إلى المماثلة النفسية ، وتعمقت فيها حتى أضفت عليها حياة شاخصة، وحركة متجددة وذاك جانب مهم في حجاج التشبيه القرآني، إذ يستحضر الذهن بهذا الطابع الحركي للصورة ما غاب عنه، مما يقوي لديه القدرة على تفاصيل الموقف وحيويته.

● القرآن الكريم يسير بأسلوب التشبيه إلى غاية بعيدة من الصدق والقوة، وروعة التأثير، وجودة التصوير، وتقرير الشبه بين الأشياء، وإبراز المعاني البعيدة في صورة حسية مألوفة، حيث يبلغ في ذلك غاية الإيجاز ومنتهى الإعجاز.

● تنبه علماء البلاغة العربية منذ عهد مبكر على دقة البناء المركب في التصوير، وما يحشده من طاقة إيحائية تأثيرية، وعُرف بعناوين مختلفة منها: التشبيه التمثيلي، والتشبيه المركب، وغيرها، والتركيب فيها

يحتاج إلى ضرب من التأول نظرا إلى التعدد، وعدم الاقتصار على زاوية واحدة في التصوير، وبهذا تظهر وظيفته الحجاجية.

- تعدّ الصور التشبيهية بوصفها مظهرا بيانيا مرتكزا حيويا تتأسس عليه الصورة الفنية في الخطاب القرآني، وبذلك فالتشبيه يضطلع بوظيفة جمالية ضمن التراكيب الأدبية، إذ يتقصد بعث اللّذة لدى المتلقي، ولفت انتباهه وإثارته فنيّا.

- تنبع القيمة الحجاجية للمثل القرآني من الوظائف والأدوار التي يقوم بها ترغيباً وترهيبًا، على أساس أن المثل القرآني خطابٌ متلفظٌ به، له مُلْقٍ ومتلقٍ وتتوافر فيه قصدية التأثير، ليجد المتلقي نفسه مطالبا بالاقتناع بصحة ما توصل إليه من نتائج، وأهم تلك الوظائف:

١ -ترتبط الوظيفة التصديقية بعظة ضارب المثل وهو الله سبحانه وتعالى، وكذلك بمكانة من نزل عليه وحياً (محمد عليه الصلاة والسلام) ومن كان واسطة بينهما(جبريل عليه السلام).

٢ -يتم الانتقال في الوظيفة الفعلية بالمتلقي إلى مستوى آخر، وهو التأثير في سلوكه وحمله على إنجاز فعل، أو التزام مُعتقدٍ، أو تركهما بناء على تلك السلطة التصديقية المحققة.

- كلما كانت عناصر التّمثيل منتزعة من المجال الحسّي لتدخل في حيّز الإدراك لدى المتلقي تكون أكثر فاعلية؛ لأن ميل النفس إلى المحسوسات أتمّ منه إلى العقليات، وهذا لزيادة ألفها، ولكثرةٍ تأديها إليها من أجل كثرة طرقه وهي الحواس المختلفة المؤدية إليها.

- تمثل بنية الصورة الكنائية في حدّ ذاتها عاملا حجاجيا فيها، إذ تدفع المتلقي إلى إعمال العقل والروية للكشف عن قناع المعنى الذي تلمّح إليه.

- تتمثل القيمة الحجاجية للكناية في أنها ترفع من قيمة المعنى البعيد الذي تشير إليه في نظر المتلقي، وتعمل على تأكيده في نفسه، والاعتزاز به وتفخيمه.

- إذا كانت الاستعارة ترتكز على مبدأ التشابه، فإن الكناية تعتمد على مبدأ التجاور؛ أي الانتقال من شيء إلى آخر مجاور له.

- تمتلك الصورة البيانية في القرآن الكريم طاقة حجاجية نظرا لتنوعها بتنوع مخاطبيها، وتباين كفاءاتهم النفسية، والثقافية، والعقدية، ومراعاتها لهذه المكونات يبعث فيها وهجا يضيء طريق المعنى لمتلقيها.

- لقد تضافرت سبل الحجاج ومستوياته في القرآن، يعضد بعضها البعض الآخر، وهو ما خلق تنوعا أسلوبيا وخطابيا يشتدّ به الخطاب، وتقوى طاقته الحجاجية الإقناعية، وذاك جوهر الإعجاز البلاغي في الخطاب القرآني.

- إن التعامل مع مصادر التفسير –سيما ذات التوجه البلاغي– يعدّ ملاذا آمنا لفهم كتاب الله، ومنه التدبر الحجاجي للمعاني القرآنية، ومن ثم تقديمها للجمهور عقائد ثابتة قوية حتى يسهل الاقتناع، وهذا مؤشر قوي على أن التراث البلاغي والأصولي العربي أغنى حجاجيا مما قد يتخيله بعضهم.

- إن البحث في حجاج الخطاب القرآني لا يزال مجالا يحتاج لمن ينبري له بالدراسة لأنه يَعِدُ بنتائج علمية قيّمة تخدم الدراسات القرآنية عموما، وبخاصة البلاغية منها والإعجازية.

فهارس عامة

قائمة المصادر والمراجع

فهـــرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية ورش.

-باللغة العربية:

1- بلاغة الإقناع في المناظرة، عبد اللطيف عادل، منشورات ضفاف، ط1، بيروت، 2013م.
2- البلاغة والاتصال، جميل عبد المجيد، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م.
3-التفسير البلاغي الميسّر، عبد القادر حسين، دار غريب للطباعة والنشر، دط، القاهرة، د ت.
4- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد الهاشمي، ضبط وتدقيق وتوثيق: يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، دط، بيروت.
5- دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس،مكتبة الأنجلو المصرية، ط5، القاهرة، 1984م.
6- اللغة والخطاب، عمر أوكان، رؤية للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2011م.
7- المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباجي (ت474هـ)، تحق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، دط.
8-الإبداع البياني في القرآن العظيم، محمد علي الصابوني، المكتبة العصرية، بيروت، 2009م.
9-الإبلاغية في الشاهد البلاغي دراسة وتحليل، نادر عبد الرحمن محمد الوقفي، جامعة مؤتة، 2007م.
10-الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، تحق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، دط، المملكة العربية السعودية.
11-أساس البلاغة، الزمخشري (ت538هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1998م.
12-استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ظافر الشهري، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2003م.
13-الاستعارات التي نحيا بها، جورج لايكوف، مارك جونسن، تر: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ط1، 1996م.

14-الاستعارة التمثيلية في القرآن، صفاء حسني عبد المحسن الترك، جامعة النجاح الوطنية، نابلس، 2011م.

15-الاستعارة الحية، بول ريكور، تر: محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2016م.

16-الاستعارة القرآنية والنظرية العرفانية، عطية سليمان أحمد، جامعة السويس، دط، دت.

17-الاستعارة وأثرها في الأساليب العربية، محمود السيد شيخون، دار الهداية، ط2، القاهرة، 1994م.

18-أسرار البلاغة، الجرجاني، اعتنى به: ميسّر عقاد، مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط1، بيروت، 2013م.

19-أسلوب القرآن بين الهداية والإعجاز البياني، عمر محمد عمر باحاذق، دار المأمون للتراث، ط1، دمشق، 1994م.

20-أسلوبية الحجاج التداولي والبلاغي، مثنى كاظم صادق، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، 2015م.

21-الأسلوبية والبيان العربي، محمد عبد المنعم خفاجي وآخرون، الدار المصرية اللبنانية، ط1، القاهرة، 1992م.

22-إصلاح المنطق، ابن السكيت (ت244هـ)، شرح وتحقيق: أحمد محمد شاكر، عبد السلام هارون، دار المعارف، د ط، مصر، د ت.

23 -أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، ط1، بيروت، 1999م.

24-الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم عند المعتزلة، عماد حسن مرزوق، مكتبة بستان المعرفة، ط1، الاسكندرية، 2005م.

25-الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، محمد حسن سلامة، دار الآفاق العربية، ط1، القاهرة، 2002م.

26-إعجاز القرآن الكريم عند شيخ الإسلام ابن تيمية مع المقارنة بكتاب إعجاز القرآن للباقلاني، محمد بن عبد العزيز العوّاجي، تقديم: حكمت بن بشير بن ياسين ومحمد عمر عبد الله حوية، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، 1427هـ.

27-إعراب القرآن وبيانه، محي الدين بن أحمد مصطفى درويش، دار اليمامة، ط4، بيروت.

28-الألوان دورها، تصنيفها، مصادرها، رمزيتها ودلالتها، كلود عبيد، مراجعة وتقديم: محمد محمود، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2013م.

29-آليات الحجاج القرآني دراسة في نصوص الترغيب والترهيب، عبد الجليل العشراوي، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2016م.

30-الأمثال العربية القديمة، رودلف زلهايم، تر: رمضان عبد التواب، مؤسسة الرسالة، ط1، لبنان، 1971م.

31-الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، تحقيق وتعليق وفهرسة: غريد الشيخ محمد، إيمان الشيخ محمد.

32-البحث البلاغي عند العرب، أحمد مطلوب، منشورات دار الجاحظ للنشر، بغداد، 1982م.

33-البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، ط3، القاهرة، 1984م.

34-البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، محمد العمري، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2005م.

35-بلاغة الحذف التركيبي في القرآن الكريم، الإحتباك أنموذجا، عدنان عبد السلام أسعد، دار غيداء، عمان، 1431هـ.

36-بلاغة الخطاب الإقناعي مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، محمد العمري، أفريقيا الشرق، ط2، المغرب، 2002م.

37-البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حبنّكة، دار القلم، ط1، دمشق، 1996م.

38-البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، محمد العمري، أفريقيا الشرق، المغرب، 1999م.

39-البلاغة العربية في ضوء منهج متكامل، محمد علي بركات حمدي، دار البشير، ط1، عمان، 1992م.

40-البلاغة العربية، أحمد يوسف علي، جامعة الزقازيق، د ط.
41-البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، ط6، القاهرة، 1983م.
42-البلاغة مدخل لدراسة الصور البيانية، فرانسوا مورو، تر: محمد الولي، عائشة جرير، أفريقيا الشرق، المغرب، 2003م.
43- البلاغة والنقد، المصطلح والنشأة والتطور، محمد كريم الكواز، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2006م،.
44-البلاغة وتحليل الخطاب، حسين خالفي، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2011م.
45-بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، محمد عابد الجابري، سلسلة نقد العقل العربي 2، المركز الثقافي العربي، ط9،بيروت، 2009م.
46-البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.
47-بين المكنية والتبعية والمجاز العقلي، بسيوني عبد الفتاح، مؤسسة المختار، ط1، القاهرة، 2010م.
48-تاريخ نظريات الحجاج، فيليب بروتون، جيل جوتييه، تر: محمد صالح ناحي الغامدي، مركز النشر العلمي، ط1، جدة، 2011م.
49-تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، تحق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 1981م.
50-التبيان في البيان، شرف الدين الطيبي، دار البلاغة، ط1، بيروت، 1411هـ.
51-تحليل الخطاب في ضوء نظرية أحداث اللغة، دراسة تطبيقية لأساليب التأثير والإقناع الحجاجي في -الخطاب النسوي في القرآن الكريم، محمود عكاشة، دار النشر للجامعات، ط1، القاهرة، 2013م.
52-التراث النقدي والبلاغي عند المعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، وليد قصّاب، الدوحة، 1985م.
53-التشبيهات القرآنية وأثرها في التفسير، استشهاد أسامة صالح حريري، جامعة أم القرى، 2009م.

54-التصوير البياني دراسة تحليلية لصور البيان، محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، ط3، القاهرة، 1993م.

55-التصوير البياني في حديث القرآن عن القرآن، دراسة بلاغية تحليلية، عبد العزيز بن صالح العمّار، سلسلة الدراسات القرآنية، جائزة دبي للقرآن الكريم، ط1، 2006م.

56-التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، ط17، القاهرة، 2004م.

57-التصوير المجازي والكنائي، تحرير وتحليل: صلاح الدين محمد أحمد، مكتبة سعيد رأفت، ط1، 1988م.

58-التعبير القرآني، فاضل السامرائي، دار عمار، ط4، عمان، 2006م.

59-تفسير التحرير والتنوير، الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

60-التفسير الصحيح، حكمت بن بشير بن ياسين، دار المآثن، ط1، المدينة المنورة، 1999م.

61-تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري (ت310هـ)، تحق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، هجر للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 2001م.

62-تفسير الفخر الرازي المشهور بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، درا الفكر، ط1، 1981م.

63-تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، تحق: نصطفى السيّد وآخرون، مؤسسة قرطبة، ط1، 2000م.

64-التفسير الكبير ومفاتيح الغيب،فخر الدين الرازي (ت604هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،ط1، بيروت، 1981م.

65-تفسير مقدمة ابن النقيب في علم البيان والمعاني والبديع وإعجاز القرآن، ابن النقيب (ت698هـ)، كشف عنها وعلى حواشيها : زكريا سعيد علي، مكتبة الخانجي، د ط، القاهرة، د ت.

66-التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس ، حمادي صمود، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط2، بيروت، 1994م.

67-التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره حتى القرن السادس ،حمادي صمود، منشورات الجامعة التونسية،دط، تونس، 1981م.

68-تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، سلسلة نقد العقل العربي (1)، دار الطليعة،ط1، بيروت، 1984م.

69-تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، حققه وقدم له ووضع فهارسه: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية، ط1، القاهرة، 1955م.

70-التلخيص في علوم البلاغة، القزويني، ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2011م.

71-ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، حققها وعلق عليها: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام، دار المعارف، ط3، مصر.

72-جامع البيان، الطبري (ت310هـ)، تحق: عبد الله بن عبد المحسن التركي،هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، القاهرة، 2001م.

73-الجامع لأحكام القرآن الكريم، القرطبي (ت671هـ)، تحق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 2006م.

74-الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، محمد سالم محمد الأمين الطلبة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، ليبيا، 2008م.

75-الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، سامية الدريدي، عالم الكتب الحديث، ط2، الأردن، 2011م.

76-الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، عبد الله صولة، دار الفرابي، ط2، بيروت، 2007م.

77-الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل بحث في الأشكال والاستراتيجيات ، علي الشبعان، الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت، 2010م.

78-الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، أمينة الدهري، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط1، الدار البيضاء، 2011م.

79-الحقيقة والمجاز، ابن تيمية (تقي الدين أحمد)، تحق: أبو مالك محمد بن حامد بن عبد الوهاب، دار البصيرة، د ط، الاسكندرية، 2002م.

80-الحيوان، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي وأولاده، ط2، مصر.
81-الخطاب الإقناعي في البلاغة العربية، حسن المودن، رسالة دكتوراه الدولة ،2006م.
82-الخطاب الحجاجي أنواعه وخصائصه، هاجر مدقن، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2013م.
83-الخطاب القرآني، دراسة في العلاقة بين النص والسياق، خلود العموش، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2008م.
84-الخطابة، أرسطو طاليس، حققه وعلق عليه: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1979م.
85-دراسات في الاستعارة المفهومية، عبد الله الحراصي، مؤسسة عمان للصحافة والأنباء والنشر والإعلان، ط3، عمان، 2002م.
86-دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة.
87-ديوان ابن دراج القسطلي، حققه وعلّق عليه: محمد علي مكي، المكتب الإسلامي، ط2، دمشق.
88-ديوان الأعشى الكبير (ميمون بن قيس)، شرح وتعليق: محمد حسين، مكتبة الآداب، دط، د ت.
89-ديوان الخنساء، اعتنى به وشرحه: حمدو طمّاس، دار المعرفة، ط2، بيروت، 2004م.
90-ديوان الشّمّاخ بن ضرار الذبياني، حققه وشرحه: صلاح الدين الهادي، دار المعارف، د ط، مصر، د ت.
91-ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، د ط، بيروت، 1983م.
92-ديوان امرئ القيس، تحق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط5، القاهر، د ت.
93-ديوان زهير بن أبي سلمى، شرحه وقدم له: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1988م.
94-رسائل الجاحظ، الجاحظ، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، د ط، مصر، د ت.

95-روح البيان في تفسير القرآن، اسماعيل الاستانبولي، دار الفكر، دط، بيروت، دت.
96-روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني، الألوسي البغدادي (ت1270هـ)، دار إحياء التراث العربي، د ط، بيروت، دت.
97-سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي (ت466هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1982م.
98-سيميائية القرآن بين الحجاج والإعجاز، الصفار محمود، شركة المنى، تونس، 2008م.
99-سيميائية وفلسفة اللغة، أمبرتو إيكو، تر: أحمد الصمعي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2005م.
100-شرح ديوان أبي تمام،قدم له ووضع هوامشه وفهارسه: راجي الأسمر، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، 1994م.
101-صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، ط4، بيروت، 1981م.
102-الصناعتين، العسكري، تحق: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل ابراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1952م.
103-الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت، 1992م.
104-الصورة الفنية في المثل القرآني، محمد حسين الصغير، منشورات دار الثقافة والإعلام،دط، الجمهورية العراقية، 1981م.
105-الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحي بن إبراهيم العلوي،تحق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية صيدا، ط1، بيروت، 2002م.
106-علم البيان بين القدماء والمحدثين، دراسة نظرية تطبيقية، حسني عبد الجليل يوسف، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر،دط، الاسكندرية، 2007م.
107-علم البيان، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية، بيروت، 1985م.
108-علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، محمد النويري، ط1، تونس، 2001م.
109-علوم البلاغة (البديع والبيان والمعاني)، محمد أحمد قاسم، محي الدين ديب، المؤسسة الحديثة للكتاب، ط1، لبنان، 2003م.

110-علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، أحمد مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 1993م.

111-العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، تحق: محمد محي الدين عبد المجيد، دار الجيل، ط4، بيروت، 1972م.

112-فلسفة البلاغة، إيبور أرمسترونغ ريتشاردز، تر: سعيد الغانمي، ناصر حلاوي، منشورات إفريقيا الشرق، الدار البيضاء.

113-الفلسفة والبلاغة مقاربة حجاجية للخطاب الفلسفي، عمارة ناصر، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، بيروت، 2009م.

114-فن الشعر، أرسطوطاليس، تر: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، لبنان.

115-الفوائد المشوّق إلى علوم القرآن وعلم البيان، محمد ابن النقيب، دار الكتب العلمية، ط2، بيروت، 1407هـ.

116-في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 2000م.

117-في البلاغة العربية –علم البيان-، حسن البنداري، مكتبة الأنجلو المصرية، 1989م، القاهرة.

118-في فن الحجاج والجدل، هدى وصفي، دار الهاني للطباعة والنشر، د ط، القاهرة، 2002م.

119-القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، ط1، بيروت، 2001م.

120-كتاب البديع، ابن المعتز، شرحه وحققه:عرفان مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، بيروت، 2012م.

121-الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، تحقيق وتعليق ودراسة: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة العبيكات، ط1، الرياض،1998م.

122-الكناية في القرآن الكريم، موضوعاتها ودلالاتها البلاغية، أحمد فتحي رمضان الحياني، دار غيداء للنشر والتوزيع، ط1، 2014م.

123-لسان العرب، ابن منظور، دار صادر،د ط، بيروت، د ت.

124-اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمان، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1998م.

125-اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1994م.

126-اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، عمارة ناصر، دار الفارابي، ط1، بيروت، 2007م.

127-المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ابن الأثير، مطبعة مصطفى الباني الحلبي، دط، مصر، دت.

128-المجاز العقلي بين الترابط التركيبي والاستبدال، عبد الواحد حسن الشيخ، مكتبة ومطبعة الإشعاع الفنية، ط1، الاسكندرية، 2002م.

129-مجاز القرآن خصائصه الفنية وبلاغته العربية، محمد حسين علي الصغير، دار المؤرخ العربي، ط1، بيروت، 1989م.

130-مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، عارضه بأصوله وعلّق عليه: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة.

131-المجاز المرسل والكناية، يوسف أبو العدوس، الأهلية للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 1988م.

132-المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، د ط، القاهرة، د ت.

133-مجهول البيان، محمد مفتاح، دار توبقال للنشر، ط1، المغرب، 1990م.

134-محيط المحيط، بطرس البستاني، مكتبة لبنان، بيروت، 1987م.

135-معاني القرآن، الفرّاء (أبي زكريا يحي بن زياد (207هـ)، عالم الكتب، ط3، بيروت، 1983م.

136-معجم المصطلحات البلاغية، أحمد مطلوب، الدار العربية للموسوعات، دط، بيروت، 1427هـ.

137-مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام الأنصاري (ت761هـ)، حققه وخرج شواهده: مازن المبارك، محمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، دار الفكر، ط1، دمشق، 1964م.

138-مفتاح العلوم، السكاكي، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية،د ط، بيروت، د ت.

139-المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، مكتبة نزار مصطفى الباز.

140-مفهوم المجاز ومجاز القرآن لأبي عبيدة، دراسة في ضوء جهود نحاة الحالة والنحاة التحويليين، محمد فتيح، ط1، القاهرة، 1989م.

141-المقاربة التداولية، فرانسواز أرمينكو، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، د ت.

142-مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، بيروت، دط.

143-من بلاغة القرآن، أحمد بدوي، نهضة مصر للطباعة والتوزيع، القاهرة، 2005م.

144-من بلاغة النظم القرآني، بسيوني عبد الفتاح فيود، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2010م.

145-مناهج البحث البلاغي عند العرب، دراسة في الأسس المعرفية، عماد محمد محمود البخيتاوي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2013م.

146-منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني، تحق: محمد الحبيب خوجة، دار الكتب الشرقية، دط، تونس، 1966م.

147-موجز البلاغة، محمد الطاهر ابن عاشور، المطبعة التونسية، د ط، تونس، د ت.

148-نحو بلاغة جديدة، محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف الدين، مكتبة غريب، القاهرة.

149-النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، 1995م.

150-نظريات لسانية عرفنية، الأزهر الزناد، دار محمد علي للنشر، ط1، تونس، 2010م.

151-النظرية الاستبدالية للاستعارة، يوسف أبو العدوس، حوليات كلية الآداب، الكويت، 1990م.

152-نظرية الحجاج في اللغة، شكري المبخوت، سلسلة كلية الآداب منوبة، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، د ط، د ت.

153-نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن أبي بكر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي، دط، القاهرة، دت.
154-نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الدين الرازي، مطبعة الآداب،دط، القاهرة، 1317هـ.
155-نهاية الأرب في فنون الأدب، أحمد النويري، تحق: علي بوملحم، دار الكتب العلمية، د ط، بيروت، د ت.
156-الوحدة البنائية للقرآن المجيد، طه جابر العلواني، سلسلة دراسات قرآنية (3)، مكتبة الشروق الدولية، دط، القاهرة.

-باللغة الأجنبية:

157 -Traité de l'argumentation- la nouvelle rhétorique, Ch . Perelman et L. Olbrechts Tyteca , éd –univ de Bruxelles, 2000 .
158- Argumenter, Demontrer , Expliquer : continuite ou repture cognitive, Raymond Duval ,IREM de Strasbourg.
159-Etudes de communication , Jean-claude Anscombre et Oswald Ducrot, L 'argumentation dans la langue, Mardaga Coll, "Philosophie et langue", Claude Gillet, 1983.
160-L'argumentation dans la communication, Philippe Breton, (3e édition), éditions la Découverte, Paris, 2003 .
161-Les Echelles Argumentatives , Oswald Ducrot, Editions de Munuit, Paris, 1989
162-Logique et argumentation , Stefan Goltzberg, Université de Mons.
163-Perelman et Toulmin pour une rhétorique néo-dalectique , Corinne Hoogaert, CEEA , Université libre de Bruxelles .

164-Questions de rhétorique, langage, raison et séduction, M.Meyer, libraire générale Française, Paris, 1993.

المجلات والدّوريات:

165-أساليب الحجاج في البلاغة العربية، محمد الواسطي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسة نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2010م.

166-الآليات الحجاجية للتواصل، ليونيل بلنجر، تر: عبد الرفيق بوركي، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته.

167-بلاغة الخطاب الديني عند الأصوليين (أبو إسحاق الشاطبي نموذجا)، عبد الرحيم وهابي، ضمن كتاب بلاغة الخطاب الديني، إعداد وتنسيق: محمد مشبال، دار الأمان، ط1، المغرب، 1015م.

168-البلاغة وحدود التأويل في الخطاب القرآني، محمد عابد الجابري، إدريس جبري، ضمن كتاب: بلاغة الخطاب الديني.

169-التدبيج في القرآن الكريم، عبد القادر عبد الله فتحي الحمداني، مقال، مجلة كلية التربية الأساسية، مج11، ع1، 2011م.

170-التشبيه بين الجمالية والحجاجية نظرات في تراثنا العربي القديم، أمحمد تركي، المجلة العربية مداد المؤسسة العربية للتربية والعلوم والآداب، مصر، ع1، 2017م.

171-التفكير الاستعاري في الدراسات الغربية، أحمد صبرة، مجلة علامات، ج 49، مج 13، جدة، 2003م.

172-الجمال اللوني في الشعر العربي من خلال التنوع الدلالي، ليلا قاسي حاجي آبادي، مهدي ممتحن، مقال، مجلة دراسات الأدب المعاصر، ع9، 1390هـ.

173-الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج –الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكا، عبد الله صولة، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب منوبة، تونس.

174-الحجاج والاستدلال الحجاجي، عناصر استقصاء نظري، حبيب أعراب، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته.

175-الحجاج والتبادل والتفاعل في ضوء فلسفة القيم، عز العرب لحكيم بناني، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته.

176-الحجاجية المجاز والاستعارة، حسن المودن، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته.

177-الرؤية البلاغية في قراءة النص، ماهر مهدي هلال، مجلة جامعة حضرموت، ع2، مج3، 2003م.

178-صور الكناية في الكلام النبوي الشريف، حجت رسولي، علي أكبر نور سيده، مجلة إضاءات نقدية، ع9، طهران، 2013م.

179-مدخل إدراكي لجماليات العلوم الإنسانية والتطبيقية "دراسة موازنة"، أشرف فتحي عبد العزيز، مقال، كلية التربية بالإسماعيلية، جامعة قناة السويس.

180-مدخل إلى الحجاج، أفلاطون وأرسطو وشاييم بيرلمان، محمد الولي، مجلة عالم الفكر، مج 40، ع2، الكويت.

فهرس الموضوعات

فهـرس الموضوعات:

مقدّمة.....(أ)

الفصل الأول: البيان والحجاج في الدّرس اللساني

- **تمهيد**.....ص01

- **المبحث الأول: علم البيان في الدّرس البلاغي العربي**

- **أولا**/ كلمة البيان في اصطلاح علماء العربية.....ص08

-**ثانيا**/ البيان ووظيفته في الإقناع.....ص10

- **المبحث الثاني: الحجاج بين القدماء والمحدثين التداوليين**

أولا/ الحجاج والبلاغة.....ص13

ثانيا/ الحجاج والتداولية.....ص19

المبحث الثالث: الحجاج في الدّرس اللساني العربي

أولا/ الخطاب الحجاجي عند الأصوليين والمفسرين وعلماء الكلام.....ص24

ثانيا/ الأبعاد الحجاجية في الخطاب الدّيني.....ص27

***الفصل الثاني*: حجاجية المجاز–الرّبع الأخير من القرآن الكريم أنموذجا–**

- توطـئة.....ص33

-المبحث الأول: المجاز في أبحاث اللغويين العرب

- الجاحظ ونظرته للمجاز.....ص38

- المجاز عند ابن قتيبة ضمن كتابه "تأويل مشكل القرآن".....ص40

- المجاز عند عبد القاهر الجرجاني.....ص41

- المجاز عند السكاكي.....ص43

– المبحث الثاني: حجاجية المجاز في الرّبع الأخير من القرآن الكريم.

-علاقات المجاز المرسل من خلال الرّبع الأخير من القرآن الكريم:

1–إطلاق المسبّب وإرادة السبب (المسبّبية).....ص49

2-إطلاق السبب وإرادة المسبّب (السّببية).....ص53

3-الحالية/ إطلاق اسم الحال وإرادة المحلّ.....ص55

4-المحلية/ إطلاق المحلّ وإرادة الحال.....ص56

5-باعتبار ما كان.....ص58

6-باعتبار ما سيكون.....ص59

7-إطلاق اسم الجزء الكلّ.....ص60

8-إطلاق اسم الكلّ على الجزء.....ص65

9-إطلاق اسم الخاص وإرادة العام.....ص66

10-إطلاق اسم العام وإرادة الخاص.....ص67

11-إطلاق اسم الجمع وإرادة المثنى.....ص68

12-مجاز بالحذف/ النقصان.....ص68

13-مجاز بالزيادة.....ص69

14-إطلاق اسم الضّدين على الآخر.....ص69

15- إطلاق صيغة مقام أخرى.....ص70

16-إضافة الفعل إلى ما ليس له في الحقيقة.....ص72

الفصل الثالث: **حجاجية الاستعارة –الرّبع الأخير من القرآن الكريم أنموذجا–**

- المبحث الأول: الاستعارة كآلية مجازية بين التّقليد العربي والمنظور الغربي

- **أولا**/ الاستعارة في التقليد العربي.....ص82

- عند القدماء.....ص82

- عند المحدثين.....ص86

ثانيا/ الاستعارة في المنظور الغربي.....ص88

– المبحث الثاني: نظريات الاستعارة

1– النظرية الاستبدالية (المقارنة).....ص91

2– النظرية التفاعلية.....ص94

المبحث الثالث: حجاجية الاستعارة في الرّبع الأخير من القرآن الكريم

– الاستعارة التمثيلية.....ص98

–الاستعارة التّبعيّة.....ص105

–الاستعارة المكنية.....ص111

الفصل الرّابع: حجاجية التشبيه –الرّبع الأخير من القرآن الكريم أنموذجا–

–المبحث الأول: التشبيه المصطلح والمفهوم.....ص126

–في الفرق بين التشبيه والأساليب البيانية الأخرى:.....ص127

–التشبيه والمثل والتمثيل.....ص127

–التشبيه والمجاز.....ص131

–التشبيه والاستعارة.....ص131

–المبحث الثاني: مكانة التشبيه وأهميته.....ص134

–المبحث الثالث: حجاجية التّشبيه في الرّبع الأخير من القرآن الكريم

1– التشبيه المفرد.....ص137

2– التشبيه المركب.....ص145

3– التشبيه المتعدّد.....ص152

***الفصل الخامس:* حجاجية الكناية –الرّبع الأخير من القرآن الكريم أنموذجا–**

المبحث الأول: الكناية المصطلح والمفهوم ص157

أولا/ في كتب الفقهاء والمفسرين:.....ص157

–مجاز القرآن لابن عبيدة.....ص157

–تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة.....ص158

ثانيا/ في كتب البلاغيين:.....ص159

–الجاحظ.....ص159

–دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني.....ص160

ثالثا/ في كتب الشّراح والمفسرين.....ص161

–المثل السّائر لابن الأثير.....ص161

–الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني.....ص162

رابعا/ في كتب المحدثين.....ص**162**

المبحث الثاني: في الفرق بين الكناية والأساليب البيانية الأخرى:

أولا/ الكناية والمجاز.....ص164

ثانيا/ الكناية والاستعارة.....ص165

ثالثا/ الكناية والتشبيه.....ص167

رابعا/ الكناية والتعريض.....ص167

المبحث الثالث: الكناية: بلاغتها، خصائصها وأقسامها

أولا/ بلاغة الكناية وخصائصها.....ص171

ثانيا/ أقسام الكناية:.....ص171

-الكناية عن صفة.....ص171

-الكناية عن موصوف.....ص174

-الكناية عن نسبة.....ص175

المبحث الرابع: موضوعات الكناية في الرّبع الأخير من القرآن الكريم ودلالاتها الحجاجية

1-الكناية الجنسية.....ص182

2-الكناية اللّونية.....ص184

3-الكناية النّفسية.....ص198

4-الكناية الخلقية.....ص201

5-الكناية المعرفية.....ص208

6-الكناية عن يوم القيامة.....ص211

خاتمة.....**ص218**

-قائمة المصادر والمراجع.....ص224

- **فهرس الموضوعات**.....ص239