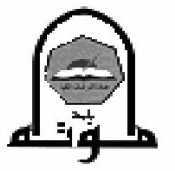


جامعة مؤتة

عمادة الدراسات العليا

شعرية الشاهد المجازي في البلاغة العربية

إعداد الطالبة

رسمية علي عطوة الضمور

إشراف

الأستاذ الدكتور زهير المنصور

رسالـــــة مقدمـــة إلى عمادة الدراسات العليـــا

استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير

في الأدب قســـــم اللغـــة العربيـــــة وآدابهـــا

جامعـــة مؤتـــــة، 2010م

الآراء الواردة في الرسالة لا تُعبر بالضرورة عن وجهة نظر جامعة مؤتة

بسم الله الرحمن الرحيم

MUTAH UNIVERSITY
Deanship of Graduate Studies

جامعة مؤتة
عمادة الدراسات العليا

نموذج رقم (14)

قرار إجازة رسالة جامعية

تقرر إجازة الرسالة المقدمة من الطالبة رسميه علي عطوه الضمور الموسومة بـــ:

شعرية الشاهد المجازي في البلاغة العربية

استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في **اللغة العربية.**

القسم: اللغة العربية.

	التوقيع	التاريخ	
أ.د. زهير أحمد المنصور		2010/04/12	مشرفاً ورئيسا
أ.د. إبراهيم عبدالله البعول		2010/04/12	عضواً
د. جمال محمد مقابلة		2010/04/12	عضواً
د. احمد صالح الزعبي		2010/04/12	عضواً

عميد الدراسات العليا
أ.د. نضال صالح الحوامدة

MUTAH-KARAK-JORDAN
Postal Code: 61710
TEL :03/2372380-99
Ext. 5328-5330
FAX:03/ 2375694
e-mail: dgs@mutah.edu.jo sedgs@mutah.edu.jo
http://www.mutah.edu.jo/gradest/derasat.htm

مؤته – الكرك – الاردن
الرمز البريدي :61710
تلفون :03/2372380-99
فرعي 5328-5330
فاكس 03/2 375694
البريد الالكتروني
الصفحة الالكترونية

الإهـــــــداء

إلى مَنْ غَرسَ بذرة الخير والصدق في نفسي... إلى روح والدي الطاهرة.

إلى من أرضعتني معنى العطاء، والولاء، والإخلاص... إلى والدتي الحبيبة.

إلى روحِ مَنْ حلَّ صامتاً، ورَحَلَ صامتاً... فلذة كبدي مراد.

إلى زوجي الذي اتكأتُ عليه؛ لأجني ثمرةَ هذا الجهد.

إلى أبنائي: سُرى ويوسف وعمر ونور الهدى ومهند، الذين منحوني الدافعية وســرَّ الطموح.

أهدي هذا العمل المتواضع

رسمية علي الضمور

الشكـــر والتقديـــر

أتوجهُ بجزيل الشكر وعظيم الامتنان إلى أستاذي الفاضل الأستـ ـاذ الدكتور زهير المنصور لتفضلهقبول الإشراف على هذه الرسالة، ورعايته لـ هذا الجهـــد، حيـــث منحني من نصحه وحلْمِه وعِلْمِه ما جعلني مدينةً له في إنتاج هذا الجهد.

والشكر موصول إلى اللجنة الكريمة المكوّنة مـــن الأســـتاذ الـــدكتور إبـــراهيم عبدالجواد البعول، والدكتور جمال مقابلة، والدكتور أحمد الزعبي، لتكرمهم بمناقشة هذه الرسالة وإبداء الرأي فيها.

ولا يفوتني أن أسجِّل كلمة شكر وعرفان لكل مَنْ كان له يد فـــي إكمـــال هـــذه الدراسة.

رسمية علي الضمور

فهــرس المحتويــات

المحتـــــوى	الصفحة
الإهــداء	أ
الشكر والتقدير	ب
فهرس المحتويات	ج
قائمة الملاحق	هـ
الملخص باللغة العربية	هـ
الملخص باللغة الإنجليزية	ز
المقدمــة	1
الفصل الأول: مفهوم الشعرية في الدراسات النقدية الحديثة	**4**
الفصل الثاني: دراسة المجاز في البلاغة العربية	**18**
1.2 مفهوم المجاز	18
2.2 المجاز في البلاغة العربية	21
1.2.2 المجاز عند علماء العرب	21
2.2.2 المجاز عند البلاغيين العرب القُدماء	26
3.2.2 مدرسة الجاحظ	31
4.2.2 مدرسة الإعجازيين	34
5.2.2 مدرسة الفلاسفة أو المتكلمين	41
الفصل الثالث: أنواع المجاز	46
1.3 المجاز المُرسل	47
1.1.3 علاقات المجاز المُرسل	47
2.3 المجاز العقلي	53
1.2.3 العلاقة في المجاز العقلي	55
3.3 المجاز بالحذف	62
1.3.3 أنماط الحذف	65
4.3 المجاز بين النفي والإثبات	74
الفصل الرابع: مستويات الشعرية في الشاهد المجازي	**77**
1.4 بنية المجاز	77
2.4 قاعدة المجاز المُرسل	80

المحتـــــوى	الصفحة
3.4 تحليل الشواهد	84
1.3.4 إبلاغية المجاز المُرسل في القرآن الكريم	84
2.3.4 المجاز المُرسل في السُّنة النبوية	87
3.3.4 المجاز المُرسل في الشعر العربي	90
4.3.4 القيمة الجمالية للمجاز المُرسل	97
الخاتمة	100
المراجع	102
الملاحق	112

قائمة الملاحـــق

رمز الملحق	عنوان الملحق	الصفحة
أ	فهرس الآيات القرآنيـــة الكريمـــــة	111
ب	فهرس الأحاديث النبوية الشريفـــــة	115
ج	فهرس الأبيـــــات الشعريـــــــــة	117

الملخص

شعرية الشاهد المجازي في البلاغة العربية –دراسة وتحليل-

رسمية علي الضمور

جامعة مؤتة، 2010م

تتناولهذه الدراسة والموسومة بـشعّرية الشاهد المجازي في البلاغة العربية " واحدة من الركائز الأساسية للدراسات الأسلوبية في اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وهي تكشف عن قضية الانحراف بين لغة الفن واللغة المعيارية.

إن الشعرية تبحث في وجود لغة الشعر، وتعنى بالكشف عمّا يجعل الشعر شعراً، وكلما ارتفع مستوى الشعرية في النص اقترب من مو طن السحر في الشعر وجعله يتجاوز حدود الوزن والقافية ، ويدخله في جماليات الشعر ويكشفُ عن كوامنه المثيرة.

وقد تبين من خلال الدراسة أن الشعرية لم تكن حكراً على عصر دون الآخر، فقد وُجدت قديماً وحديثاً، وأن مفهوم الشعرية يدخل تحت مسماه مجموعة من المفاهيم والمصطلحات اللصيقة به التي من شأنها أن تدخل في إطار العلاقة بين المنشئ والمتلقي، مثل : الدال، والمدلول، والإثارة، والسياق، والانزياح، وانتقال الدلالة.

وأخيراً فإن الشعرية في الشاهد المجازي تتباين مستوياتها تبعاً لتباين طرائق تناولها لدى المبدعين، بهدف إظهار الدور البلاغي الذي يضطلع به الشاهد المجازي عن طريق تحليل التشكيل اللغوي للبنى تحليلاً عميقاً بعيداً عن السطحية، حيث تتجلى قدرة المبدع على التعامل مع مستويات اللغة وثقافة المتلقين.

Abstract

The poetic Metaphor in Arabic Language

Rasmiah Ali Al-Domour

Mut'ah University, 2010

This study takes that is featured by the poetic metaphor in Arabic as one of the base for stylistic studies in the used prononcation in a different way to relate the concreate and the abstract meaning, and reveals the mis leading case between the art language and the standard language.

Poetic searchers reveals that the poetic language and reveals what is a poetry? as for as the poetry is existed in the text it will be a poetry magic and exceeds its musical rhyme of meaning and will enter the beauty site of the text and reveals what most wonderful sites are available.

Through this study, it is discovered that poetry wasn't for one age, it is discovered in the past and present, the poetry concept enters a group of concepts stuck to it in which enters the relation frame between the writer and the receiver such as the concreate and the abstract, stimulation, context, misleading and transferring the proof.

Al last, poetry in metaphoric text differs in levels according to the ways being taken by language users, aiming to show the poetic role that the metaphoric proof carries by analyising the language forms for the fundamentals, deeply analyised, while the power of the good user clarifies by dealing with language levels with the education of the addressee

المقدمـــــة:

قال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[1].

تتناولُ هذه الدراسة والموسومة بـ"شعرية الشاهد المجازي في البلاغة العربية موضوعاً حديثَ العهد في الدراسات العربية الحديثة "، مع أن له جذوراً في الدراسات العربية القديمة.

إن الدراسات الحديثة تقدم البلاغةَ في ثوبٍ جديد، لكن التراث الأصيل يظلُّ خالداً خصوصاً إذا جاء بلغة الخلود لغة القرآن الكريم، فكان مما دفعني إلى تناول هذا الموضوع أكثر من عامل، يأتي في مقدمتها شغفي بهذا الموضوع من مواضيع البيان ثم قلة الدراسات المقدمة حول الشعرية في الأدب العربي التي تتعلق بموضوع المجاز تحديداً، وما يمكن أن يضيفه هذا الموضوع للبلاغة العربية.

ولا أخفي ما كان لتوجيهات أستاذي الفاضل الدكتور زهير المنصور، من دورٍ كبير في تناول هذا الموضوع، حيث كان هادياً، ومرشداً، وناصحاً، مُتابعاً لما يمكن الاعتماد عليه من مصادر البحث الرئيسة.

لقد جاءت الدراسة في أربعة فصول، وقدفرضت طبيعة الدراسة في الفصلين الأول والثاني المنهج المُتبع المنهج الوصفي، وهي دراسة نظرية تناولت فيها مفهوم الشعرية قديماً وحديثاً، والمصطلحات التي تنضوي تحت هذا المفهوم، حيث بدت الشعرية مفهوماً غير واثقٍ من نفسه، تعددت حوله الدراسات وتشعبت. أما الفصل الثاني فقد تناولتُ فيه مفهوم المجاز عند البلاغيين القدماء والمحدثين. وعرّجت فيه على قضية تُعدُّ مهمةً في المجاز وهي قضية إنكار المجاز أو المجاز بين الإثبات والنفي، ودللتُ بآراء البلاغيين والفلاسفة وعلماء الكلام، أما الفصل الثالث فقد خصص للدراسة التطبيقية، واشتملت العناوين التي تضمنت أنواع المجاز المدروسة في البحث، من شرح وتفصيل لعلاقات المجاز في كلٍّ من المجاز المُرسل، والمجاز العقلي، والمجاز بالحذف مشيرةً إلى قيمة كلِّ واحدٍ من أنواع المجاز السابقة، وما يترك من أثرٍ بليغ في نفس المتلقي.

---

(1) سورة الإسراء، الآية85.

فالمجازُ بأنواعه يحتلُّ مساحةً واسعةً في فضاء البلاغة العربية والقرآن الكريم والسنة النبوية، وفي معجم الشعراء العرب.

أما الفصلان الثالث والرابع فقد خُصصا للدراسة التطبيقية، حيث تناولت في الفصل الثالث شرح وتفصيل علاقات المجاز المُرسل، والمجاز العقلي، والمجاز بالحذف، وتناولت في الفصل الرابع تحليل الشواهد القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة تحت عنوان "الإبلاغية في إعجاز القرآن الكريم وإبلاغية الحديث النبوي الشريف"، وهما مصدرا الشريعة الإسلامية المعجز، فالشعرية لا تتناسبُ مع إعجازية القرآن، وفصاحة الرسول الكريم، أم الشواهد الشعرية في القصيدة العربية ، فتناولتها من حيثُ شعريتها، وعمدتُ إلى تحليل البنية التحتية للشاهد ، منطلقةً من درجة الصفر، موضحةً مدى التمرُّد والانزياح الذي تحدثه علاقات المجاز المُرسل تحديدًا حيث هو موضوع الدراسة الأساس؛ لإفساح المجال أمام الدارسين لدراسة الشعرية في ألوان البلاغة الأخرى، ثم اختتمت الدراسة بالحديث عن جماليات المجاز المرسل، التي تزيده رونقاً وحُسناً، وقد لا يحتاج صاحبُ الذوق الرفيع والشعرية المرهفة إلى الاستدلال بها، فهي ليست بمنأى عن حسِّه وذوقه، ولم أكن معنيةً في هذه الدراسة - بمجمل الشواهد الشعرية، إنما اخترتُ مجموعةً منها للاستدلال والتوضيح، حيث قامت منهجية الدراسة على جمع الشواهد من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وأشعار العرب من المصنفات والمصادر البلاغية القديمة، ثم اختيار الأنسب منها والأكثر شيوعاً لدى البلاغيين للتحليل والوقوف على الطاقات الشعريةالكامنة في الـ شواهد المختارة. واتخذتُ من تقسيم البلاغيين أنموذجاً لتقسيم الدراسة، خدمةً لمنهجية البحث، ولهدف الدراسة الرئيسي وهو الكشف عن قدرات اللغة الفنية الكامنة في الشاهد المجازي.

إن الشعريةَ تفترضُ وجودَ لغة الشعر، وهي تكشف عن قضية الانحراف بين لغة الفن واللغة المعيارية، وكلما ارتفع مستوى الشعرية في النص اقترب من موطن السحر في الشعر وجعله يتجاوز حدود الوزن والقافية والمعنى، ويدخله في جماليات الشعر، ويكشف عن كوامنه المثيرة، والشعريةُ لم تكن حكراً على عصرٍ دون الآخر، فقد وجدت قديماً وحديثاً، وتتباين مستوياتها تبعاً لتباين طرائق تناولها لدى

المبدعين بهدف إظهار الدور البلاغي الذي يضطلع به الشاهد المجازي عن طريق تحليل التشكيل اللغوي للبنى تحليلاً عميقاً بعيداً عن السطحية؛ فتتجلى قدرة المبدعِ على التعامل مع مستويات اللغة وثقافة المتلقين.

أما عن مصادر الدراسة،فقد توزعت بين القديم والحديث، و قد اجتزأت من المصادر القديمة الشواهد الشعرية لكل علاقة، واستنترتُ بكتب التفسير وكتب النقد والبلاغة لتحليل الشواهد.

واللهَ أسألُأن أكونَ قد وفقتُ في هذه الدراسة، وأضفتُ شيئاً جديداً، فإن كان ذلك فبمنّةٍ من الله عزَّ وجل وفضلٍ منه، وإن كان غير ذلك فحسبي الجُهدُ وأجرهُ.

الفصل الأول

مفهوم الشعرية في الدراسات النقدية الحديثة

الشعرية مصطلح قديم حديث في الوقت ذاته، وهو مصطلح شائك يبحث في فضاءات فسيحة ومتنوعة، يتناول البحث في قوانين الخطاب الأدبي، ذلك أن الشعرية علم غير واثق من موضوعه إلى حد بعيد كما وصفه بعض النقاد - فلا يمكن الاكتفاء بمفهوم الشعرية العام ؛ لأنه ينطوي على اختزال مخل يخفي قضايا مهمة لا بد من أن تطرح للبحث[1].

إن مادة **شَعَرَ** اللغة تدل على العلم والفطنة، يقال : شَعَرَ به، أي علم، وأشعره الأمر وأشعره به أعلمه إياه وشعر به : عقله، وتطبق كذلك على الكلام المخصوص بالوزن والقافية، يقال شَ عَرَ رجل: أي قال الشعر، والشعر منظوم القول، وقائله، الشاعر، وسمي شاعر لفطنته[2]، يقول ابن منظور: والشعر منظوم القول، غلب عليه لشرفه، بالوزن والقافية، وإن كان كل علم شعراً[3].

يمكن الحديثعن تأسيس خلفية تاريخية للشعرية تـ بدأ عند اليونان مع أرسطو، وعند العرب مع عبدالقاهر الجرجاني (471هـ أو 474هـ) وحازم القرطاجني (648هـ)[4].

وفي الغرب بدأت الشعرية منذ العصور اليونانية القديمة، وكان قد تشكل مظهر مشابه للفكرة في الوقت نفسه، أو حتى في وقت مبكر في الصين والهند، وفي إطار خلفية تاريخية غربية، اقترح حديثاً "أبرامس" (Abramse) نمذجة للنظريات الشعرية التي تفسر موقعها التاريخي أيضاً، وهو يبني نمذجة على ما يسميه

---

(1) ناظم، حسن، مفاهيم الشعرية، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994م، ص6.

(2) ابن منظور، أبوالفضل جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج4، مادة شعر، ص410.

(3) نفسه، مادة شعر.

(4) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص20.

العناصر الأدبية المكونة للعملية الأدبية : المؤلف، القارئ، العمل، العالم، وأول كتاب بهذا الصدد هو كتاب "أرسطو" "فن الشعر"، وعني أرسطو بقدرة الشعر على أن يولد أو يحاكي المواقف الإنسانية والوقائع ، وفرضيته الأساسية: هي أن الشعر أكثر فلسفة وصرامة من التاريخ[1].

وهذه النظرة أدت إلى تغيير مفهوم الشعرية، مما أدى إلى انقسام النقاد إلى مجموعتين متقابلتين[2]، تؤكد الأولى ماهية الشعر، بينما تؤكد الثانيةما يُعنى به الشعر من تصورات مسبقة عن الشكل والموضوع وأنماط الأسلوب.

إن شعرية "أرسطو" اجتراحاً بكراً تمثلها الشعريات التي بنيت بعدها [3]، في حين فقدت الصورة الشعرية مع الشكليين الروس مفهومها القديم الذي يعطيها صفة الهيمنة، وبدئ ببلورة مفاهيم كلية تنطوي على قوانين الأعمال الأدبية التي أجملت بمصطلح واحد وهو الشعرية، وهي قوانين الخطاب الأدبي وهذا هو المفهوم العام والمستكشف منذ أرسطو وحتى الوقت الحاضر[4].

ويعد "رومان ياكبسون" المنظِّر الأول من بين النقاد الذين نظروا للشعرية في العصر الحديث، فقد انطلق في شعريته من منظور لساني، وهو يعد الشعرية جزءاً لا يتجزأ من اللسانيات لاهتمامها بقضايا البنية اللسانية موضوع ذلك العلم [5]، الذي يعالج الوظيفة الشعرية في علاقتها مع الوظائف الأخرى للغة، وتهتم الـ شعرية بالمعنى الواسع للكلمة بالـ وظيفة لا في الشعر فحسب، حيث تهيمن هذه الوظيفة على

---

(1) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص21.

(2) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص21.

(3) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص25.

(4) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص5.

(5) تودوروف، الشعرية، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2، ص24.

الوظائف الأخرى للغة، وإ نما تهتم بها خارج الشعر، حيث تعطـــي الأولويـــة لهـــذه الوظيفة، أو تلك على حساب الوظيفة الشعرية[1].

تبحث الشعرية في قوانين الخطاب الأدبي عبر اجرائياتها الخاصة، ومرجعهـــا الأول والأخير هو الخطاب الأدبي نفسه، وقد برهن بدءاً الشكليون الروس نجاعـــة المقارنة الحديثة على ق وانين الخطاب، ويتضح إذن أن مرجع كل الـــشعريات هـــو الخطاب الأدبي، وبعبارة أخرى : "إنها تعالج عناصر ثابتة ومـــستقلة ومـــع وحـــدة المرجع وثباته فإنها تتنوع عبر مفاهيمها"[2].

ويقدم "تودوروف" وهو واحد من نقاد الشعرية الحديثة اعترافاً صريحاً بأن كتب لشعراء ابتداءً من عصر النهضة، ليست إلا تعليقات على كتـــاب "أرســـطو" فـــي الشعرية[3]، وهو يحاول –أي "تودوروف"- أن يزيح التناقض الزائف بـــين لفظـــة الشعرية ومفهومها الذي طرحه، ويستند في هذا المفهوم إلى "فاليري"الذي يقـــول : يبدو لنا أن اسم "شعرية" ينطبق عليه إذا ما فهمناه بالعودة إلى معناه الاشـــتقاقي، أي اسمها لكل ما له صلة بإبداع أو تأليفها، حين تكون –اللغة في آنٍ واحـــد- الجـــوهر والوسيلة لا بالعودة إلى المعنى الضيق الذي يعني مجموعة من القواعد أو المبـــادئ الجمالية ذات الصلة بالشعر[4].

إن "تودوروف" كان قـــد أعطى مدلولات متنوعة لمصطلح الشعرية، ومثلت تلك المدلولات حصراً مفهوماً مكثفاً لكل المحاولات التي هدفت إلى بناء نظرية أدبيـــة، ويتمثل تحديده في أنَّ مصطلح الشعرية يدل على : أي نظرية داخلية للأدب، وهـــذا هو المعنى الذي يهم "تودوروف"وبالتالي تفهم الشعرية بأنها ا مقترحـــات لتوســـيع

---

(1) ياكبسون، رومان، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقـــال، الـــدار البيضاء، ط1، 1988م، ص35.

(2) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص9.

(3) تودوروف، الشعرية، ص23.

(4) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص19.

المقولات التي تسمح لنا بالق بض في آنٍ واحد - على الوحدة والتنوع في الأعمـــال الأدبية[1].

وكما يرى "حسن ناظم" فإن "رولان بارت" حدد موضوع الشعرية مستنداً إلـــى الفرق الدقيق بين الأثر الأدبي والنص، فالأثر الأدبي هو إنتاج المؤلف الحقيقي، أما النص فهو إنتاج القارئ الذي يوسع أبعاد النص بالقراء ة، نـــص لل مؤلـــف ونـــص للقارئ، ويبدو أن "تودوروف" حاول أن يحدد موضوع الشعرية، استناداً إلـــى مـــا ذهب إليه "بارت"، لكنه نفى أن تكون ثمة إمكانية للأثـــر الأدبـــي فـــي أن يكـــون موضوعاً للشعرية طبقاً لما تقدم، ذلك أن الأثر الأدبي عمـــل موجـــود وموضـــوع الشعرية هو العمل المحتمل، أي العمل المولد للنصوص اللانهائية[2].

ويستنتج حسن ناظم أن "تودوروف" يركز على قضية القارئ المنتج باعتبار أن العمل الأدبي بوصفه نصاً وليس أثراً أدبياً [3]، وتتعدد الاستنباطات من باحث لآخر، ويكوندفه الباحث استخراج ما بداخل النص؛ أي أن النص هو التطبيق العملـــي للشعرية.

أما "جيرار جينيت" فيعنى بما يسمى "جامع النص"، وهي وجهة نظر مفادهـــا أنّ النص ليس موضوع الشعرية، بل ما يسميه "التعالي النصي" أي ما يجعل النص في علاقة خفيّة أم جليّة مع غيره م ن النصوص، وبهذا يدخل ضمن "التعـــالي النـــصي" التناص –حسب "جوليا كرستيفا"- الذي هو التواجد اللغوي لنص ما في نص آخـــر، ويقع ضمن التعالي النصي علاقة التداخل التي تقرن النص بمختلف أنماط الخطـــاب التي ينتمي إليها النص، وفي هذا الإطار تدخل الأجناس وتحديداتها ، وهي المتعلقـــة بالموضوع والصيغة والشكل، ويصطلح جينيت على المجموع (جامع النص)، وفي هذا السياق ومن وجهة نظر أ خرى- ليس موضوع الشعرية هو مجموعة الأعمال الأدبية والموجودة ولكنه الخطاب الأدبي نفسه، كأصل مولد لعـــدد لا نهـــ ائي مـــن النصوص، والشعرية فرعٌ من الدراسة نظري غذيّ بوساطة البحث التجريبي، غير

(1) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص34.

(2) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص34.

(3) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص33.

أنه لا يتشكل بها [1]. والشعرية يجب أن تجيبنا عن سؤال مطروح دائماً: ما هو الأدب؟ أي أن نخضع الأدب إلى وجود نظري وتطبيقي والاهتمام بأنماط الخطاب الأدبي المختلفة.

مما تقدم يمكن القول إنَّ "جينيت" يرى أن جامع النص هو موضوع الشعرية، في حين يرى "بارت" و"تودوروف" أن عملية القراءة في إيجاد معنى النص الأدبي، أي أن رأي "جينيت" تنظيري و"بارت وتودوروف" رأيهما تطبيقي.

أما "جان كوهين" فإن "الشعرية لديه لا تختلف عما لدى سابقيه، في كونها علماً يحتاج للبرهنة، ولكنه يُعنى بصفة خاصة بـ "الانزياح"، ويشرح هذا المفهوم عند تفريقه بين الشعر والنثر بقوله "المنهج المتبع في مسألة التمييز بينهما لا يمكن إلا أن يكون منهجاً مقارناً، ويعني الأمر هنا مواجهة الشعر بالنثر، ولكون النثر هو اللغة الشائعة يمكن أن نتحدث عن معيار يعد القصيدة انزياحاً عنه [2]. ويؤكد كوهن أن الشعرية هي علم موضوعه الشعر [3]، والانزياح عنده يعني وجود تقليد شعري يحدد العرف العام، وهذا يقتضي أن يكون انحرافاً وانزياحاً عن هذا التقليد الشعري، لذا تبحث الشعرية عنفي تمييز الأساليب، وهو يرى أن من الممكن تشخيص الأسلوب "بخط مستقيم"يمثل طرفاه قطبين : القطب النثري الخالي من الانزياح، والقطب الشعري الذي يصل فيه الانزياح إلى أقصى درجة[4].

ويؤكد كوهن أن الهدف ليس دراسة الأدب أو اللغة الأدبية، وإنما دراسة الشعر أو اللغة الشعرية، بل إنه يطمح إلى تأسيس علم للشعر، أي للشعرية التي تبحث عن شكل الأشكال[5].

---

(1) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص33.

(2) كوهن، جان، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986م، ص15.

(3) كوهن، بنية اللغة الشعرية، ص9.

(4) نفسه، بنية اللغة الشعرية، ص24.

(5) نفسه، بنية اللغة الشعرية، ص9.

والشاعر عند "كوهن" لا يتكلم كما يتكلم الناس، ولغته شاذة، وهذا الشذوذ يمنحها أسلوباً، والشعريةهي علم الأسلوب الشعري [1]، كما أنه يعتبر اللغة الشعرية ظاهرة أسلوبية بالمعنى العام للمصطلح، والقاعدة التي يركز عليها هي أن الشاعر لا يتحدث كما يتحدث الناس، ولغته غير عادية، وهذا الشيء غير العادي هو الذي يمنح اللغة أسلوباً يسمى الشعرية، وهو الذي يبحث خصائصه في علم الأسلوب الشعري[2].

ومن المعلوم أن محاولة تأسيس شعرية حديثة ترجع إلى الشكليين الروس الذين كان يدفعهم إحساس بضرورة إقامة علم للأدب، بمعنى وضع مبادئ مستمدة من الأدب نفسه، حيث تكون هذه المبادئ بمثابة منهجية غير ثابتة، وتخضع لتغيرات طبقاً لمتطلبات التطبيق، وبهذا المعنى يكون المنهج الشكلي غير منطو على منهجية محددة، تخضع لها الدراسات الأدبية، فمنهج الأدب كموضوع للدراسة هو المهم؛ أي أن ما يميز الشكلانية هو موضوع وليس نظرية[3].

إذن فالشكليون لا يستندون إلى نظام منهجي ناجز إ نهم يبحثون في (الواقعية الأدبية)[4]وهذا ما جسده ياكبسون بعبارته الشهيرة : "إن موضوع العلم الأدبي ليس هو الأدب وإنما الأدبية م ا يجعل الـ عملَ أدبياً"، وبهذا يكون البحث منصباً على أدبية الأدب[5].

ويعتبر كتاب أرسطو اليوناني "فن الشعر" أول كتاب عني بموضوع الشعرية، وفي الجانب الآخر كانت نظرية النظ م عند عبدالقاهر الجرجاني ، وقد وصفت دراسات عبدالقاهر الجرجاني أنها بذ ت للنقد صرحاً عالياً لم يصل إليه أحد من قبل، ومن بعد فذوقه يقف عند دقائق الأساليب ومختلف الصور الأدائية والبيانية، فهو ذروة النقد العربي.

---

(1) الموسى، خليل، قراءات في الشعر العربي الحديث والمعاصر، اتحاد الكتاب، سنة 2000م.

(2) كوهن، بنية اللغة الشعرية، ص35.

(3) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص79.

(4) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص79.

(5) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص79.

ويقول بعض النقاد: لدينا كتب نقد منهجي لا يظن أن الأوروبيين قد وضعوا في أدبهم خيراً منها، وخير مثل لتلك الكتب هو "الموازنة بين الطائيين للآمدي" متوفي 370هـ، و"الوساطة بين المتنبي وخصومه للجرجاني"[1]، وفي تراثنا النقدي العربي يبدو أننا نواجه مفهوماً واحداً بمصطلحات مختلفة، ومن هذه المصطلحات : شعرية أرسطو، نظرية النظم للجرجاني، والأقاويل الشعرية المستندة إلى المحاكاة والتخيل عند القرطاجي[2].

إن مفهوم العرب للشعرية ينطلق من فهمهم للشعر من خلال أركان هي : اللفظ والمعنى والوزن والقافية، كما عرفه قدامة بن جعفر (337هـ)في قوله : "الشعر قول موزون مُ قَفّي يل على مع نى"[3]. وقد نشأ الأصل الشعري العربي في الجاهلية شفوياً ضمن ثقافة صوتية سماعية، وقد ولد الشعر الجاهلي نشيداً كان الصوت فيه بمثابة النسيم الحي[4]، وكان الإنشاد والذاكرة بمثابة الكتاب الذي ينشر الشعر الجاهلي ويحفظه[5]وقد بدا الإيقاع في الجاهلية سجعاً كما ير جح معظم الباحثين، فالسجع هو الشكل الأول للشفوية الشعرية الجاهلية[6].

لقد كانت فرضية قدامة بن جعفر (337هـ) منطلقاً لتصور الشعرية بوصفها تحدد أركاناً للشعر تتمثل باللفظ والمعنى والوزن والقافية، وكان عمود الشعر ممثلاً للأسس الشعرية العربية، وهي : شرف المعنى وصحته، وجزالة اللفظ واستقامته، والإصابة في الوصف " -ومن اجتماع هذه الأساليب الثلاثة كثرت سوائر الأمثال وشوارد الأبيات- والمقاربة في التشبيه والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من

---

(1) الجرجاني، عبدالقاهر. (392هـ)، أسرار البلاغة، شرح وتعليق محمد عبدالمنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، ط2، 1076م، ج1، ص13.

(2) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص11.

(3) ابن جعفر، قدامة نقد الشعر، تحقيق : محمد عبدالمنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص15.

(4) أدونيس، علي أحمد سعيد الشعرية العربية، دار الآداب، بيروت، ط 1، 1985م، ط2، 1989م، ص5.

(5) نفسه، الشعرية العربية، ص6.

(6) نفسه، الشعرية العربية، ص10.

لذيذ الوزن، ومناسبة المستعار منه للمستعار له، ومشاكلة اللفظ للمعنى ...." لقد كانت قضية عمود الشعر إرهاصاً متقدماً بوضع أسس علمية لتفسير الإبداع الشعري، وربما تكون النظرية الجرجانية أعلى تلك الأسس التي حاولت أن تستنبط قوانين الإبداع[1].

ويقول عبدالقاهر الجرجاني : "إن نظم الكلام تقتفي فيه آثار المعاني، وليس الغرض بنظم الكلام إن توالت ألفاظها في النطق، بل إن تناسقت دلالاتها، وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاها العقل "، وهذا ما يذهب إليه النقاد المحدثون، فاللغة عندهم حين يستعملها الشاعر تصبح لغة شعرية لا لأنها في ذاتها لها هذه الخاصية، لأنها خضعت للتجربة الشعرية في نفس الشاعر، ومقتضيات التعبير عن هذه التجربة، فالشاعر يريد إنتاج تركيب معين من خلال اللغة ذات الطبيعة التحليلية، وإحداث الأثر التركيبي من خلال أداة تحليلية يمثل أعظم نجاح للشعر[2].

ويكاد يكون الناقد الإيطالي "بندوكروتشيه (1952)" متأثراً بمذهب عبدالقاهر تأثراً كبيراً، فقد اعتد بالشكل الأدبي، ورأى الحقيقة الجمالية فيه لا في المضمون، كما ذهب إليه عبدالقاهر، فالشكل عنده هو النظم عند عبدالقاهر، والمضمون عنده صورة قريبة من المعنى عند عبدالقاهر [3]وهذا ما يثبت أنّ هناك تجانساً في الأفكار والأسس النقدية التي تخضع لها التجربة الشعرية في نفس الشاعر، وأنَّ الجرجاني صاحب السبق في ذلك.

وذكر عبدالقاهر الجرجاني في كتابه "أسرار البلاغة" عن ابن رشيق المتوفى (456هـ) في كتابه "العمدة" إنه قال: "أن اللفظ جسم وروحه المعنى، فلا يمكن الفصل بينهما، إذ هما متلازمان، وكان رأيه في ذلك قريباً من مذهب "أرسطو" في العلاقة بين اللفظ والمعنى، فإن عبدالقاهر كان من أعظم النقاد العرب الذين اهتدوا إلى هذه العلاقات بين الألفاظ والمعاني في النص الأدبي، وسماها النظم [4]، وجعل

---

(1) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص26.

(2) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص24.

(3) نفسه، أسرار البلاغة، ص24.

(4) نفسه، أسرار البلاغة، ص25.

بينها تعالقاً وبأن كلا منها سبب في الآخر، فهو يرى أن الجمالية في الشعر هي في هذا التعالق بين الألفاظ في العبارات وبين المعاني.

ولا يغفل عبدالقاهر أهمية المعاني الثانوية ودلالتها الجمالية في النص الأدبي سواء أكانت معاني لزومية، أو من مستتبعات التراكيب، فهي التي تعطي للأسلوب دلالته البلاغية وتمنحه قيمته الجمالية [1]، لقد جعل "عبدالقاهر" النظم وحده هو المظهر الأساسي للبلاغة، وهو الذي يبرز قيمة النص الجمالية.

إن نظرية النظم –بشموليتها وإثارتها- كانت مركز إلهام وتطوير للكثير من الأفكار اللاحقة،ومن بين تلك الأفكار المحاولة التصريحية لـ "أدونيس" للتعرف على شعرية النص الأدبي من خ لال تفتيق ذ وة النظرية الـ جرجانية في النظم، وتعتمد محاولته على التمييز بين وظائف الكلام، ويصنفها إلى ثلاث وظائف:

1. الإخبارية: (الإعلام، الرواية، ...).
2. البرهنية: (التحليل، التدليل، ...).
3. التخيلية: (الجمال، الشعر، ...).

وتكمن الخاصية الشعرية في الابتعاد عن اللغة بوصفها أداة للتواصل المنطقي والاقتراب من لغة غامضة وغير منطقية، فتتغلب اللغة الأخيرة على محدودية اللغة الأولى من خلال ما سُمي بـ(المجاز)، وهذا (المجاز) يشحن اللغة بطاقة جديدة[2].

أما "حازم القرطاجني" (684هـ) في كتابهمنّهاج البلغاء، وسراج الأدباء " فقد وصل ذرى التفكير النقدي والبلاغي في تراثنا، إذ يشير إلى تركيز الوظيفة الأدبية على (الرسالة) وعلى توحدها مع السياق، حيث هما عمودا هذه الوظيفة، ويأتي (المرسل) و(المرسل إليه) كدعامات وأعوان لتحقيق هذه المفاعلة، ثم يركز على ان اللغة هي لب التجربة الأدبية، وحقيقتها، وعلى أن الإبداع يكمن في توظيف اللغة توظيفاً جمالياً، يقوم على مهارة الاختبار وإجادة التأليف، وهذه عناصر المدرسة البنيوية[3].

---

(1) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص27.

(2) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص29.

(3) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص31.

وإذا كانت بعض الشعريات -لا سيما البنيوية - قد أهملت عملية التلقي، فإن القرطاجني في إطار شمولية مقاربته، يضع المتلقي عنصراً رئيساً في مقاربة الشعر؛ ليبحث ع نصر التأثير فيه من خلال التخييل، ولم يكن التخييل منحصراً في عملية التلقي، ولم يكن التخييل منحصراً في عملية التلقي، بل إنه مع المحاكاة شكل الفرضية الأرسطية التي انطلق منها "القرطاجنة" والمتمثلة في أن الشعر تخييل ومحاكاة، فتشكل المحاكاة في مخيلة المبدع وما ي نتج عن ذلك من أثر وتأثير عند المتلقين بحيث يكون التخييل هو ردة الفعل أو الأثر المصاحب لفعل تشكل المحاكاة، ولا يمكن التغافل عن أن هناك عناصر من عناصر "ياكبسون" لدى "القرطاجني" بحيث يمكن تحديدها في:

1. الرسالة (وهو ما يرجع إلى القول نفسه).
2. المرسل (وهو ما يرجع إلى القائل).
3. السياق (وهو ما يرجع إلى المقول فيه).
4. المرسل إليه (وهو ما يرجع إلى المقول له)[1].

ويرى حسن ناظم أن "حازماً القرطاجني" يشير إلى معنى اللفظة الشعرية إشارة تقترب –إلى حد ما - من معناها العام، أي قوانين الأدب ومنه الشعر، ويرى أيضاً أن "القرطاجني" لم يكن المرجعية الأكيدة للشعرية الحديثة، بل نجد في قوله لمحة خاطفة من معنى الشعرية الحديثة[2].

والنقاد العرظروا إلى الشعر من خلال أركانه الأساسية المتعارف عليها :
الوزن والقافيةاللفظ والمعنى مع تفاوت في اعتم اد بعضهم على بعض الأركان الأربعة وإغفال الأخرىفقدامة بن جعفر اعتمد على أن الشعر : قول موزون مقفّ ى يدل على معنى " وأضاف الآمدي إلى عنصري الوزن والقافية عناصر فنية في تعريفه للشعر، وكذلك فعل ابن خلدون [3]. وقد أضاف ابن رشيق إلى الأركان

---

(1) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص30.

(2) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص13.

(3) الظاهريأبو عبدالرحمن بن عقيلمعنى الشعر أولاً، مجلة قافلة الزيت، مجلد 23، عدد4، ربيع الثاني، ص22.

الأربعة السابقة قضية "النية" في حين يكاد يتفق الجميع على ارتباط القضية بالإحساس أو الشعور ارتباطاً وثيقاً لأ ن ما يشعر به الشاعر، وما يحس به مغاير تماماً لما يحس به الآخرون، فكلام الشعراء غير عادي، كما يرى الكثير من النقاد، وأجد نفسي مقتنعة فيما قالوا : فشعريةُ الشعور تفجّر مكنونات الشاعر التي تتولد نصّاً شعرياً شعورياً.

إن مهمة الشعرية هي كشف القيمة الجمالية في النص، بحيث يكون هناك عملية تبادلية بين القارئ والنص، فالقارئ يحاور النص ويستخرج دلالاته ويستشعر قيمته، والنص كذلك يحاور القارئ ويجعل منه منتجاً فاعلاً.

والجاحظهو أسبق من الجرجاني والآمدي والقرطاجني، فيرى أن اللغة الـ عربية تفوق لغات العالم كلها، وأن العرب مّعدن الفصاحة التامة "، وأن الفصاحة ليست في مجرد الإفهام، وإنما هي الإفهام على مجرى كلام الفصحاء من العرب، ومعنى ذلك أن الفصاحة في اللفظ، وليست في المعنى، وبما أن المعنى مشترك عام بين الأمم كلها، واللفظ مقصور خاص، فإن الشعرية ليست في المعنى، وإنما هي في اللفظ، ومن هنا تنبع القيمة الشعرية مما هو مقصور خاص : اللغة، إذ لا سبيل إلى أن نعرف امتياز شعر ما وتفرده، إلا بمعرفة الشيء الذي يفرده عن سواه، وهذا الشيء بالنسبة إلى الشعر العربي، هو في رأي الجاحظ لفظه ووزنه[1].

إن "أدونيس"محاولته الوصول إلى جذر الحداثة الشعرية عند العرب يرى : أن الشعرية العربية تخالف مثيلتها الغربية قائلاً : "إن جذور الشعرية العربية بخاصة والحداثة الكتابية بعامة، كامنة في النص القرآني، من حيث أن الشعرية الشفوية الجاهلية تمثل القدم الشعري، وإن الدراسات ا لقرآنية وضعت أسساً نقدية جديدة لدراسة النص، بل ابتكرت علماً للجمال جديداً ممهدة بذلك لنشوء شعرية عربية جديدة[2]. أي أن "أدونيس" ربط الحداثة باللغة الشعرية، فالشعر رؤيا وإحساس، واللغة وسيلته، وهو يرفض أن يرى الشعرية خارج الوزن الشعري.

---

(1) أدونيس، مفاهيم الشعرية، ص34.

(2) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص75.

والتصور الذي يقدمه "كمال أبو ديب " للشعرية هو وظيفة مما يسميه (بالفجوة أو مسافة التوتر) وهو مفهوم لا تقتصر فاعليته على الشعرية، بل إنه الأساس في التجربة الإنسانية بأكملها، وهو خصيصة مميزة أو شرط ضروري للتجربة الفنية أو بشكل أدق للمعاينة أو الرؤية الشعرية بوصفها شيئاً مميزاً عن ا لتجربة أو الرؤيا العادية اليومية[1].

وتستند شعرية "أبي ديب"في مفهوم الفجوة : مسافة التوتر بدءاً إلى مفهومين نظريين هما: العلائقية والكلية، فالشعرية خصيصة علائقية؛ أي أنها تجسد في النص شبكة من العلاقات التي تنمو بين مكونات أولية سمتها الأساسية أن كلا منها ي مكن أن يقع في سياق آخر دون أن يكون شعرياً، لكنه في السياق الذي تنشأُ فيه هذه العلاقات، وفي حركته المتواشجة مع مكونات أخرى لها السمة الأساسية ذاتها يتحول إلى فاعلية خلق للشعرية ومؤشر على وجودها، ويوصف الارتباط بين مفهوم العلاقة ومفهوم الكلية بأنه ضروري، فا لشعرية عند "أبو ديب" تحدد بوصفها بنية كلية، ولا تحدد على أساس ظاهرة مفردة، فتستنبطها من الوزن أو القافية أو التركيب، ... الخ. ولهذا فالتحديد هنا تحديد بنيوي متواشج ينظر إلى العلاقات بين مكونات النص على المستويات كافة، وقد صرح أبو ديب " أن شعريته شعرية لسانية، فهو يعتمد - في تحليلاته- على لغة النص، أي مادته الصوتية –الدلالية[2].

لا يمكن إنكار العلاقة الجدلية بين النص والقارئ، وعلى الشعرية أن تكتشف القيمة الجمالية في النص، وهذه الجمالية في الاستقبال والتلقي هي التي تكشف سر خلود النص، ذلك أن القارئ هو الذي يقو م بتأويل النص الأدبي وهذا ما يثبت علاقة الشعرية بالتلقي، وهو ما أثبته "أبو ديب" في مفهوم "الفجوة، مسافة التوتر".

إن الشعرية لم تستند عبر تاريخها الطويل إلى منهجية واحدة إلا أنها حصرت في العصر الحديث، حيث اتبعت مع الشكليين الروس والذين جاؤوا بعدهم - المنهجية اللسانية[3].

---

(1) أبو ديب، كمال، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1، 1947م، ص14.

(2) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص123.

(3) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص9.

من المؤكد أن مفاهيم الشعرية مختلفة ومتنوعة، والتاريخ الكلي للشعرية ليس سوى إعادة تفسير للنص الأرسطي، طالما أن مفهوم الأدب كما أسسه "أرسطو" هو محاكاة[1]، فهل الشعرية هي علم الشعر أم علم الأدب؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال مما انتهت إليه المعالجات النقدية بأن الشعرية هي علم الأدب بوصفها عن قوانين الخطاب الأدبي في كل من الشعر والنثر، إلا أن المعالجة ليست نهائية أو حتمية، بل هي تقرير ضروري[2].

ويرى "عبدالله الغذامي": أن الشعرية مصطلح جامع يصف اللغة الأدبية في النثر وفي الشعر، ويقوم في نفس العربي مقام (Poetics) في نفس الغربي، ومن الواضح أن لفظة الشعرية مشتقة عن شاعر، وبالتالي فهي ألصق بالشعر، وبهذا ينتفي الاستثناء الذي اتخذه "عبدالله الغذامي" ذريعة في تفضيل لفظة (الشاعرية) على لفظة (الشعرية) بحا على حد سواء لصيقين بالشعر من دون النثر [3]، وهذا ما يشير إلى أن النتيجة السابقة غير حتمية وغير نهائية.

وقد أشار "أحمد مطلوب" في بحثه "الشعرية" إلى أن الشعرية مصدر صناعي ينحصر معناه في اتجاهين : يمثل الأول "فن الشعر وأصوله التي تتبع للوصول إلى شعر يدل على شاعرية ذات تميز وحضور"، ويمثل الثاني الطاقة المتفجرة في الكلام المتميز بقدرته على الانزياح والتفرد، وخلق حالة من التوتر ". وما تحدث عنه "أحمد مطلوب" يعود إلى "جان كوهن"، فالاتجاه الأول يمثل الأصول، والثاني يمثل نتيجة الأصول، والشعرية بوصفها علماً موضوعه الشعر تندرج ضمن الاتجاه الأول، وبوصفها انزياحاً تندرج ضمن الاتجاه الثاني، وبهذا يكون من الصعب إخضاع الشعريات إلى تصنيف يؤطرها في اتجاهات عامة[4].

---

(1) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص9.

(2) نفسه، مفاهيم الشعرية، ص83.

(3) الغذامي، عبدالله، الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، السعودية، ط 1، 1985م، ص19.

(4) ناظم، مفاهيم الشعرية، ص16.

وما يمكن قوله من خلال ما طرح في الشعرية من آراء وأقوال جعلت منها علماً يتأرجح بين الشعرية والنثر، فإن الشعرية في مفهومها ومنهجها تختلف عند الناقد الغربي عنها عند الغربي وإن كان هناك بعض التوافق - ولعل هذا يعود إلى الاختلاف في الرؤى والمضامين تبعاً للاختلاف في المتغيرات العقائدية والحضارية والتاريخية، إلا أنه لا يمكن إغفال أو تجاهل التأثير والتأثر، وهذا لا ينبغي أن يمحو الهوية المميزة لثقافة كل منها.

على ضوء ما تقدم يمكن استخلاص آراء في الشعرية قدّمها "حسن ناظم" في كتابه "مفاهيم الشعرية" على النحو الآتي:

1. الشعرية هي قوانين الخطاب الأدبي، وهذا هو المفهوم العام والمستكشف منذ أرسطو حتى الوقت الحاضر.
2. الشعرية متنوعة بتنوع الأجناس الأدبية والفنية، ومتنوعة بأنواع الجنس الواحد، فهلك الدراما، وشعرية اللوحة .. الخ، كما أن النظريات التي وضعت للكشف عن قوانين الإبداع، هي نظريات مختلفة ومتعددة.
3. الشعرية ذلك الفرع من اللسانيات الذي يعالج الوظيفة الشعرية في علاقاتها مع الوظائف الأخرى للغة، وهي تهتم بالمعنى الواسع للكلمة، وبالوظيفة الشعرية لا في الشعر فحسب، حيث تهيمن هذه الوظيفة على الوظائف الأخرى للغة.
4. يمكن للشعرية أن تُعرف بوصفها الدراسة اللسانية للوظيفة الشعرية، في سياق الرسائل اللفظية عموماً وفي الشعر على وجه الخصوص، هذا ما قاله ياكبسون.
5. هناك اختلاف في آراء اللغويين لشعرية الانزياح أو الانحراف.

فالانحراف عند ريفاتير مختلف عن الانحراف عند كوهن على مستوى النص، فما يميز أسلوبية ريفاتير من شعرية كوهن هو أن الانحرافات الأسلوبية عند ريفاتير يحددها القارئ، في الوقت الذي يكون فيه اللغوي هو المحدد للانحرافات في شعرية كوهن.

6. أدونيس ربط الحداثة باللغة الشعرية، فالشعر رؤيا وإحساس واللغة وسيلته.

7. الشعرية خصيصة علائقية، أي أنها تجسّد في النص شبكة من العلاقات التي تنمو بين مكونات أوليّة سمتها الأساسية أن كلاً منها يمكن أن يقع في سياق آخر دون أن يكون شعرياً، لكنه في السياق الذي تنشأ فيه هذه العلاقات، وفي حركته المتواشجة مع مكونات أخرى لها السمة الأساسية ذاتها يتحول إلى فاعلية خلق للشعرية ومؤشر على وجودها.

ومن غير الممكن إغفال دور القارئ (المتلقي) في علاقته بالشعرية، فهناك سمة تكاملية بين القراءة والشعرية، وهذا يعني أن دخول القارئ في مجال الشعرية لا يؤدي إلى ا لإخلال بموضوعيتها، ما دام هذا القارئ لا يعني ذاتاً أو شخصاً يقع خارج النص الأدبي، بل إن ثمة نمطاً من القراء متماهون بالنص الأدبي، أي أن لهم أدواراً نصيّة محضة، ومنهم القارئ الضمني، وهكذا ضمنت نظرات التلقي عدم الإخلال بموضوعية الشعرية.

الفصـــل الثاني
دراســـة المجاز في البلاغة العربيـــة

1.2 مفهوم المجاز

عند الحديث عن المجاز لا بدَّ للذهن من أن يستحضر الحقيقة، وهذه ثنائية قائمة على الأصل والفرع.

يقول ابن الأثير وابن عربي : الحقيقةُ هي الأصل، والمجاز هو الفرع، ولا يُعْدَلُ عن الأصل إلى الفرع إلا لفائدة[1].

وقد وقف البلاغيون العرب دهشين إزاءَ المجاز، فبعضهم يعدّه الأسلوب الأهـــم في التعبير اللغوي، وبعضهم يرى أنه يحوي محاسن الكلام من اســـتعارة وتـــشبيه وتمثيل وقلب وتأخير وحذف وتكرار وبعضهم يعتبره اللغـــة بِ رُمتهـــا[2]، ويلعـــب عنصرا الزمان والمكان دوراً مهماً في تحديد حقيقة الـ لفظ ومجازيته، فما يُعتبر فـــي مكانٍ ما حقيقياً قد يكون في مكان آخر مجازياً والعكس صحيح، ولنـ أخذ مثالاً علـــى ذلك كلمة "وطيس" التي تحولت من فرع إلى أصل؛ أي أنها كانت مجازاً فأصـــبحت حقيقة، فلفظ "وطيس" عندما ورد على لسان النبي العربي عليه الصلاة والـــسلام - يومَ حنين إذ قال : الآن حَمِي الوطيس، إنما ورد مجازاً، فقد نسينا أن الوطيس هـــو التنور وأصبحنا نستعملُ هذا اللفظ كلفظ مرتبط بـــالحرب، أو بالقتـــال، أو بالنـــار المتأججة، وهكذا فقد تحول المجاز إلى حقيقة والفرع إلى أصل [3]، ولا يتسع المجالُ هنا لذكر الكثير من الكلمات التي قد يكون الاستعمال الحقيقي لها كان فـــي الأصـــل مجازياً، وربما تكون معظم المفردات المستعملة كذلك.

---

(1) عبدالجليل، عبدالقادر، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2002م، ص434.

(2) أبو حمدان، سلالإبلاغية في البلاغة العربيـــة، منـــشورات عويـــدات، بيـــروت، ط 1، 1991م، ص165.

(3) نفسه، الإبلاغية في البلاغة العربية، ص173.

وكان ممّا قاله عبدالقاهر الجرجاني في أسرار البلاغة عن ابن رشيق في العمدة: كثيراً ما تستعملُ العربُ المجاز، وتعده من مفاخر كلامها؛ فإنه دليل الفصاحة ورأس البلاغة، والمجاز في كثير من الكلام أبلغُ من الحقيقة وأحسن وقعاً في القلوب والأسماع[1].

إن لفظة مجاز قد ألفت -لحدٍ- في الأوساط الثقافية قبل أن يتحد معناها الاصطلاحي، وهذه اللفظة لم تستخدم اصطلاحاً إلا في أواخر القرن الثالث الهجري[2].

المجاز لغةً:

الموضع، جزتُ الطريقَ وجُزتَ الموضع جوزاً ومجازاً أي سارَ فيه وسلكه [3]، وجاز الشيء يجوزه إذا تعدّاه وحقيقتهُ الانتقال من مكانٍ إلى مكان [4]، وهذا ما أجمعَ عليه اللغويون والمعجميون في تعريفاتهم.

المجازُ في الاصطلاح:

هو دلالة اللفظ على غير ما وُضعَ له في أصل اللغة، فإذا عُدِّلَ باللفظ ما يوحيه أصل المعنى –في اللغة- سُمي مجازاً؛ لأن اللفظ تجاوز معناهُ الموضوع له إلى معنى آخر، لم يرد في المعنى الأصلي بل استعمل في معنى فرعي لا يُعدُّ من حقيقته[5]، كقولنا: "زيدٌ أسدٌ"، فإن زيداً إنسانٌ، والأسدُ هو هذا الحيوان المعروف، فقد جزنا من الإنسانية إلى الأسدية؛ أي عبرنا من هذه إلى هذه لوصلةٍ بينهما، وتلك

---

(1) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص265.

(2) الحمراني، مهدي صالح، المجاز في البلاغة العربية، دار الدعوة، ط 1، 1394هـ-1974م، ص41.

(3) ابن منظور، مادة جَوَزَ، ص326.

(4) الزوبعي، طالب محمد؛ حلاوي، ناصر، البلاغة العربية البيان والبديع، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، ص64.

(5) نفسه، البلاغة العربية البيان والبديع، ص64.

الوصلة هي صفة الشجاعة [1]والوصلة يُعبَّر عنها بوجه الشبه، وأستطيعُ القول : إنها القاسم المشترك بين ركني التشبيه الأساسيين.

وعند البحث في معنى المجاز اصطلاحاً وجدتُ أن معظم البلاغيين يتفقون في تعريفاتهم وإن اختلف وتعددَ استخدامهم للمفردات اللغوية.

فالجرجاني يقول: "هو كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعاً، لملاحظة بين ما تجوز بها إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها".

فإذا قلت: "رأيتُ بحراً"، فإنه تبادر إلى الذهن من هذه العبارة أنه البحر الحقيقي، ولا تستطيع أن تقول : إنك تعني به الرجل الكريم، ولكن المعنى يتغير إذا كان القول: "رأيتُ بحراً يسير في القافلة "؛ فإن عبارة يسيرُ في القافلة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي لكلمة البحر فتفهم أنها جاءت على المجاز، وقُصد به الرجل الكريم، ومثلها إذا قلت: "رأيتُ أسداً يكرُّ بسيفه، فإن كلمة أسد جاءت على المجاز ؛ لأن الأسد لا يستعمل السيف، ويفهم أنه يراد منها الرجل الشجاع، وهذا ما يعبر عنه بالقرينة.

وهناك أمران ينبغي ذكرهما في هذا المجال وهما:

الأول: أن المجاز يتضمن عملية تطوير اللفظ وتحصيل المعاني المستحدثة بما لا تستوعبها اللفظة إذا بقيت على وصفها الأصلي أي أن الاستعمال المجازيّ أوجدَ صلةً مبتكرة بين اللفظ في استعماله (الحقيقي) وبين معناه الجديد المنقول له (المجازي)، فهناك رابطة بين الأصل والفرع لا يمكن تجاهلها.

الثاني: بُدَّ للمرء من أن يُعدَّ نفسه إعداداً لغوياً ، ليستطيع أن يفرق بين المعنى الذي وضعت له الكلمة والمعنى الذي استعملت فيه وخرجت إليه، وأن يتذوق الكلام ويبدع في إيجاد الفرق بين استعمال اللفظ بمعناه الحقيقي والمجازي، فكلمة (الصدع) مثلاً وضعها العرب بمعنى شق الأشياء القبلية واستعملها القرآن في التبليغ والجهر، وذلك في قوله تعالى: "فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين"[2].

---

(1) بدوي، معجم البلاغة العربية، دار المنارة، جدة، دار الرفاعي، الرياض، ط 3، ص147.

(2) الزوبعي؛ حلاوي، البلاغة العربية البيان والبديع، ص64.

من هنا تبرز ثقافة المتلقي ومعالجته للنص في مقدرته على معرفة الانزياح الذي ينتج عن الاستخدام المجازي للفظ.

يمكن القول إن للكلمة معنيين، الأول حقيقي وضعت له الكلمة، والثاني : مجازي تجاوزت إليه الكلمة، وخرجت عن معناها الأول، وهذا يتطلب وجود قرينة لتثبت أن المعنى الحقيقي الأول ليس هو المطلوب، وإنما المعنى المجازي، ومن الملاحظ أن هناك صلة أو علاقة بين المعنيين ولولاها ما استطاع المرء أن يتجاوز بالكلمة من معناها الأول (الحقيقي) إلى معناها الثاني (المجازي) الذي استعملت فيه[1].

ويكادُ يجمعُ البلاغيون في تعريفاتهم على أنه : الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وهي التي تدخله في المجاز، والمجاز يأخذُ مساحةً واسعةً على صعيد اللغةويقوم بوظيفة إبلاغية بيانية لا يمكن إنكارها، وحيثُ إنه من اللغة كما العقدُ في عنق الحسناء.

2.2 المجاز في البلاغة العربية:

1.2.2 المجاز عند علماء العرب:

قبل البدء في الحديث عن المجاز عند البلاغيين العرب تجدرُ الإشارة إلى معرفة الأمم الأخرى لِـ "المجاز"، ويُعتبر "أرسطو طاليس" ممن أشار إلى هذه الظاهرة قديماً، فقد أشار في كتابه "فن الشعر" إلى هذه الظاهرة، حيث قال:

(المجاز نقل اسم يدل على شيء إلى شيء آخر، والنقل يتم إما من جنس إلى نوع، وإما من نوع إلى جنس، أو من نوع إلى نوع أو بحسب التمثيل)، فالنقل من الجنس إلى النوع يظهر في نحو : "هنا توقفت سفينتي" ذلك لأن الإرساء ضربٌ من التوقف[2].

ومثال النقل من النوع إلى الجنس يظهر في : "أجل لقد قام أحمدُ بآلافٍ من الأعمال الجيدة"، وذلك لأن المقصود من كلمة (آلاف) هو كثير، وأما النقل من نوع

---

(1) الزوبعي؛ حلاوي، البلاغة العربية البيان والبديع، ص64.

(2) طاليس، أرسطو، فن الشعر، ترجمة عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصري، ص56.

إلى نوع فيظهر في : "انتزع الحياة بسيفٍ من نحاس"، وذلك لأن انتزع هنا تفيد معنى قطع، وقطع تعني انتزع، وكلا القولين يدل على مُضي الأجل".

وأما نقل التمثيل فيكون في جميع الأحوال التي تكون نسبة الجدّ الثاني إلى الأول كنسبة الرابع إلى الثالث، لأن الشاعر سيستعمل الرابع بدلاً من الثاني ، والثاني بدلاً من الرابع، فالنسبة بين الشيخوخة والحياة كالنسبة بين العشية والنهار، ولهذا يقال عن العشية أنها (شيخوخة النهار، وعن الشيخوخة أنها عشية النهار)[1].

وتثبت الدراسات أن مفهوم المجاز شاع في الدراسات البيانية الأوروبية مثلما شاع عند أرسطو، وقد أشارت دائرتا المعارف البريطانية والأمريكية إلى ذلك، وتحديداً إلى مفهومي: النقل والمشابهة[2].

وكان أرسطو قد أشار سابقاً إلى ذلك؛ لأن أرسطو أخذ من دائرة المعارف البريطانية، فقد ذكر "رجاردز" أن أرسطوا غير هو الذي قال : "إن أعظم شيء إطلاقاً هو الإطلاع على المجاز ... إنه علاقة لأن صنع المجازات الجيدة يتضمن إدراك المشابهات" فهو يرى :أنّ الإجادة في المجازا ت معناه الإجادة في إدراك الأشباه"[3].

ومن غير الممكن إنكار ما كان للثقافة اليونانية من أثر في البحث المجازي؛ لأن المجاز نشأ من جهة المتكلمين وهؤلاء اطلعوا على ثقافة الإغريق، وهذا ما أكده بعض الأساتذة المحدثين، ومنهم طه حسين وأمين خولي، ومحمد مندور، فإذا كانت الروح المجازية عربية النشأة، فإن المصطلح المجازي الموضوع إزاء ذلك النوع من التأويل بتأثير الكتاب الأرسطي [4]. ويمكنني القول: إن الترجمة فقدت معناها لعدم وضوح معنى مستقر للـ فظة مجاز التي اختلطت في معناها عند أرسطو بلفظة تغيير، وربما يكون هناك تلاعب في الألفاظ بفضل الترجمة؛ لأن كلمة تغيير غير مألوفة في الأوساط الأدبية الثقافية.

---

(1) طاليس، فن الشعر، ص58.

(2) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص13.

(3) نفسه، المجاز في البلاغة العربية، ص14.

(4) نفسه، المجاز في البلاغة العربية، ص48.

يمكن القول إن التأثير اليوناني واضح في البلاغة العربية ، لكن هذا لا يعني أن أصول البلاغة العربية يونانية تحديداً في لفظة المجاز ، لورود بعض الأمثلة في البلاغة العربية المشابهة لما ورد عند أرسطو أو غيره أو لمجرد أنهم استخدموا لفظة كانت موجودة أصلاً عند الغرب.

ويمكن الاستدلال على ذلك من ملاحظة أرسطو في أنه لا يوجد اسم محددٌ في بعض أحوال التمثيل، فمثلاً أن (نثر الحب) يُسمى البذر، ولكن إذا أريد التعبير عن أشعة الشمس وهي تنثر أشعتها قد لا يوجد لفظ مشابه تماماً، ومع ذلك فإن نسبة الفعل إلى أشعة الشمس هي بعينها نسبة البذر إلى الحب، لهذا يُقال : (تبذر نوراً إلهياً)، وقد يكون هذا تأثير الترجمة.

وبالعودة إلى تأثير الثقافة الغربية في البلاغة العربية وخصوصاً الثقافة اليونانية، فقد أشار إلى ذلك الإمام ابن تيمية (ت728هـ) ورأيه في أن المجاز نشأ بتأثير المتكلمين، وهؤلاء اطلعوا على الثقافة الإغريقية وفلسفة الإغريق، وهناك من يرد أصول البلاغة العربية إلى البلاغة الأجنبية، منهم طه حسين وأمين الخولي وغيرهم، لكنهم اختلفوا في أقدمية ترجمة كتاب (الخطابة) لأرسطو، وكيف تسنى للأدباء العرب الإطلاع عليه وخصوصاً الجاحظ الذي مات سنة (255هـ).

إن مسألة حمل الألفاظ على خلاف ظاهرها كانت معروفة في الجاهلية، ومثل هذا التأويل عُرف بشكل قوي ومبكر بين المذاهب والفرق الإسلامية؛ وذلك رغبةً منها في فهم ذلك الصنف من الآيات والأحاديث النبوية، لذا يمكن القول : إن روح المجاز لم تنشأ عن ترجمة كتاب الخطابة لتأخر هذه الترجمة، بل يمكن القول : إن كتاب المجاز لم يصدر عن روح أرسطو[1].

لقد صدر لباب المجاز عن روحٍ عربية ولكن لا يمكن إغفال تأثير الثقافة الأجنبية.

---

(1) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص13.

وأما الهنود فقد نقل عنهم تعريف البلاغة وهو "وضوح الدلالة، وانتهاز الفرصة، وحسن الإشارة"وقولُ بعض أهل الهند : "جماعُ البلاغة البصر بالحجة، والمعرفة بمواقع الفرصة"[1].

وفي[*] ذكر الصحيفة الهندية قال معمر أبو الأ شعث: قلتُ لبهلة الهندي أيام اجتلب يحيى بن خالد أطباء الهند مثل منكة وبازيكر وسندباد وغيرهم: "ما البلاغةُ عند الهند؟ قال بهلةُ : عندنا في ذلك صحيفةٌ مكتوبة ولكن لا أحسن ترجمتها ولم أعالج هذه الصناعة فأثقُ من نفسي بالقيام بخصائصها ، وتلخيص لطائف معانيها، وقال أبو الأشعث: فلقيتُ بتلك الصحيفة التراجمة فإذا فيها:

"أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش، ساكن الجوارح، قليل اللحظ، متخير اللفظ، لا يكلم سيد بكلام الأمة ولا الملوك بكلام السوقة، ويكون في قواه فضل التصرف في كل طبقة، ولا يدقق المعاني كل التدقيق ولا ينصح الألفاظ كل التنقيح، ...إلى أن انتهى بقوله : "ولكل وهن مقدارٌ من الجهل"[2]. ولم أجد أنني بحاجة إلى أن أثبت كلَّ ما وردَ في الصحيفة في هذا البحث، فقد اكتفيتُ بما كتب أحمد مطلوب عنها.

يتضح أن هذه الصحيفة قسمان ينتهي الأول بقوله : "وعلى وجه الاستطراف والتطرُّف"ويبدأ الثاني من قوله : "قال:ومن علم حق المعنى ". ولا يعلم مقدار هذه الصحيفة، هل تنتهي قبل "قال" ويكون ما بعدها من كلام الجاحظ أو أنها كلها ما ترجم عن الهندية؟ فقد ذكر ابن قتيبة وهو معاصر للجاحظ القسم الأول وحده وذكرها أبو هلال العسكري (395هـ) كلها، وعند قراءتها يتضح أنها من الصحيفة

---

(1) الجاحظ،أبو عمرو بن بحرالبيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، ج 1، ص88.

* للمزيد انظر الجاحظ، البيان والتبيين.

(2) مطلوب، أحمد، البلاغة عند الجاحظ، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، 1983م، سلسلة دراسات، (342)، ص138.

الهندية؛ لأنه بدأها بقوله و"قال حكيم الهند ..،"وحينما قال ثانية : "قال: وأعلمُ أن حق المعنى..." كان الانسجامُ واضحاً في التعبير[1].

أما الجاحظ فقد بدأها بقوله :قال أبو الأشعث فلقيتُ بتلك الصحيفةِ والتراجمة فإذا فيها: أول البلاغة..،"وقال بعد ذلك :قال ومن علم "، وبذلك يحار الباحث، وبداية كلامه يعني أن القائل الثاني هو أبو الأشعث أو الجاحظ نفسه، ومهما يكن فقد أكدَّ ابن قتيبة نصفها الأول، وأثبتَ أبو هلال العسكري الصحيفة كلَّها وليس للدارس من مناص إلا أن يأخذ برواية الجاحظ وأبي هلال، ويعتبرُ الصحيفة كلَّها هندية ما دام النص الهندي غير معروف[2]*.

ومما ورد في تعليق أحمد مطلوب على الصحيفة في كتابه، وأول ما يُلاحظ في هذه الصحيفة أن حكيم الهند يربط بين البلاغة والخطابة واشترط شروطاً للخطيب، وهي شروط تخصُّ هيئته وجوارحه، وتشمل ألفاظ خطبته التي ينبغي أن تكون متميزة، ثم انتقل إلى ما يُسمى"مطابقة الكلام لمقتضى الحال " وهو قاعدة ظلت عمدة البلاغيين في فهم البلاغة وتعريفها، وأوصى الخطيب ألاّ يسرف في تنقيح كلامه وتهذيبه إلا إذا صادف حكيماً أو فيلسوفاً علمياً، وكان قد نظر في صناعة المنطق نظر تمحيص وتدقيق[3].

ويضم القسم الثاني من الصحيفة مطابقة اللفظ للمعنى مطابقة تامة، وأن يكون المتكلم ذاكراً لما عقد عليه أول كلامه، وأن يكون اللفظ أنيقاً[4].

يتضح أن الصحيفة يتجلى فيها لكل مقامٍ مقال، وأن يُخاطب كُل إنسانٍ بمقدار مقامه وفهمه، وعلى المتحدث أن يكون عارفاً نفسه، وأن لا يتجاوز الحدَّ في حديثه، فَرحِم الله امرأً عرفَ قَدْرَ نفسهِ.

---

(1) مطلوب، البلاغة عند الجاحظ، ص138؛ انظر العسكري، أبو هلال . (ت395هـ). الصناعتين، حققه وضبطه محمد مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1981م، ص34.

(2) نفسه، البلاغة عند الجاحظ، ص139.

* للمزيد انظر الجاحظ، البيان والتبيين، ج1، ص93.

(3) مطلوب، البلاغة عند الجاحظ، ص139.

(4) نفسه، البلاغة عند الجاحظ، ص39.

وما وردَ في الصحيفة هو من الأسس العامة التي كان البلاغيون يـ وردونها فـي كتبهم، وكان الكتاب يوصون بها المتأدبين، ولكن الجاحظ وهو الواسع الثقافة حَرَصَ كلحراص على ترجمتها وإدخالها في كتابه ونقلها عنه آخرون كابن قتيبة وأبـي هلال، وأشار إلى كتب الهند في حكمها وأسرارها وسيرها وعللها، لكنه لـم يـذكر أسماءها أو ينقل عنها[1].

والمتصفح لصحيفة بشر بن المعتمر المثبتة في كتاب "البيان والتبيين" للجـاحظ، يجد أنه ما قاله بشر يتفق والصحيفة الهندية فيما ينبغي للمتكلم أو الخطيب أن مـع مقولة: لكل مقام مقال " وهناك ربطٌ بين البلاغة والخطابة وشروط الخطيب، وأقدار المستمعين، حيثُ يقسم قدر الكلام على قدر المعاني، وتقسم الأخيـرة علـى قـدر المقامات، فللعامة قدْر وللخاصة قدرٌ.

ومن ظريف ما قاله بشر عن اللفظة : "وتجد اللفظة لم تقع موقعها ولم تصر إلى قرارها وإلى حقها من أماكنها المقسومة لها، فلا تكرهها على اغتـصاب الأمـاكن والنزول في غير أوطانها "[2]، هذا مما ورد في الصحيفة حيثُ مَرَّ بشر بن المعتمـر بإبراهيم بن حبلة بن مخرمة السكوني الخطيب، وهو يعلم فتيانهم الخطابة، فوقـف بشر فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد أو ليكون رجلاً من النظارة، فقـال بـشر : اضربوا عما قال صفحاً واطووا عنه كشحاً، ثم دفع إلـيهم صـحيفةً مـن تحبيـره وتنسيقه، فلما قرئت على إبراهيم قال: "أنا أحوجُ إلى هذا من هؤلاء الفتيان"[3].

2.2.2 المجاز عند البلاغيين العرب القُدماء:

إن العرب هم أهل الفصاحة والبلاغة، وقد يكونُ الحديثُ عن باب المجاز عنـد البلاغيين العرب شائكاً وليس بيسير التناوُل، ولكن عدمَ اليسر والصعوبة يتكافأُ مـع متعة التذوق والبحث وربط المعلومات بعضها ببعض، ومدّ خيوط التواصـلُ بينهـا للخروج برؤية دقيقةٍ واضحةٍ.

---

(1) مطلوب، البلاغة عند الجاحظ، ص140.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ص97.

(3) نفسه، البيان والتبيين، ص95.

إن "مجاز القرآن" لأبي عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة 210هـ من أقدم الكتب التي اتخذت من المجاز اسماً لها وإن لم يكن المجاز فيه بمعناه الذي تعارف عليه البلاغيون[1]. فهو لم يقصد بكلمة مجاز معنى الانتقال في الكلام كما ذهب الأستاذ محمد زغلول وإنما قصد به وجه الكلام ومأخذه أو ما يعبر به عن معنى الآية كما ذهب الإمام ابن تيمية[2].

لقد ظلَّ هذا الكتاب مرجعاً أصيلاً بين الدارسين طوال العصور، فقد اعتمد عليه كلٌّ من جاء بعده من البلاغيين والدارسين والمهتمين، ومنهم ابن قتيبة والطبري وابن دريد و غيرهم كثيرون[3]، فعندما وقف أبو عبيدة على الآية: ﴿وَالنَّهَارَ مُبْصِراً﴾[4]، قال إن هذا القول له مجازان : أحدهما أن العرب وضعوا أشياء من كلامهم في موضع الفاعل والمعنى أنه مفعول لأنه ظرف يفعلُ فيه غيره، لأ ن النهار لا يبصر، ولكنه يبصرُ فيه الذي ينظر، وفي القرآن: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾[5]، وإنما يرضى بها الذي يعيشُ فيها، وقد حملَ على هذا النوع من الكلام قول جرير.

لقد لُمتنا يا أم غيلانَ في السُّرى ونمت وما ليل المطيّ بنائم

فالعرب تضعُ أشياءَ مكان أشياء فهي تضعُ الفاعلَ موضع المفعول ، وقد تطلق لفظ المفرد على الجماعة، وغير ذلك من مهارة الحذق والتصرّف، وكان أبو عبيدة يعرف هذا كلّه لكنه لم يطلق عليه لفظ المجاز بل أطلق عليه لفظ النقل.

إن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادثٌ بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحدٌ من ا لصحابة ولا التابعين لهم ولا أحدٌ من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل بن أحمد وسيبويه وأبي عمرو

---

(1) مطلوب، البلاغة عند الجاحظ، ص85.

(2) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص57.

(3) أبو عبيدة، معمر بن المثنى، مجاز القرآن، مكتبة الخانجي، مصر، ج1، ص17.

(4) سورة يونس، الآية67.

(5) سورة الحاقة، الآية 21.

بن العلاء وغيرهم، وأول من عُرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه "مفهوم المجاز ومجاز القرآن"[1]. كما أسلفت سابقاً.

وعند الحديث عن المجاز عند العرب لا بُدَّ من تقسيم الأمر إلى قسمين : أحدهما يتعلق بالمجاز عند البلاغيين القدماء والآخر يتعلق بالمجاز عند البلاغيين المحدثين المعاصرين، وسأتحدث في هذا الفصل عن المجاز عند البلاغيين القدماء.

من أقدم كتب التفسير التي عالجت الموضوع الكتاب المعروف بِـ "تنوير المقياس"وهو تفسير الصحابي الجليل ابن عباس المتوفى سنة (68هـ)[2]، غير أن هناك طعناً في صحة نسبة هذا الكتاب لابن عباس، لكن هذا الأمر لا يفقد الكتاب قيمته العلمية، وهذا يعني أن نسبة الكتاب هي للمتقدمين الذين اعتنوا بالبحث المجازي.

إن موقف صاحب الكتاب من النص المجازي موقف لغوي، فقد وقف عند قوله تعالى: ﴿ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ﴾[3]ولم يزد على أن قال بمنفعة إيمانهم، وأن قوله : ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾[4]، يعني: "لم يربحوا في تجارتهم فقد خسروا"[5].

أستطيع أن أقول : إنني اطّلعت على عدد من الكتب التي عالجت النصوص المجازية، وفي مقدمة هذه الكتب المجاز في البلاغة العربية لتوفيق مهدي السامرائي الذي يكاد يكون من أكثر المؤلفات التي عرضت تبويباً مفصلاً ومنسقاً للمجاز.

لقد كان سيبويه الـ متوفى سنة 180هـ أول من عالج النصوص المجازية في كتابه، وهو يقف عند قسم من النصوص وقفة تشعرُ بأنه مدرك أنها لا تحمل على ظاهرها، إذ لو حملت على الظاهر ما استقام المعنى، والعرب إنما تفعل ذلك على سبيل الاتساع والإيجاز في كلامها.

---

(1) مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ج 3، 1407هـ-1987م، ص194.

(2) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص46.

(3) سورة البقرة، الآية17.

(4) سورة البقرة، الآية16.

(5) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص64.

فقد تنبه إلى أن العقل قد يستعمل اللفظ ولا يُراد معناه، وعقد لذلك باباً وذكر أمثلة كثيرة في الموضوع، قال سيبويه (وهذا ما جاء على اتساع الكلام والاختصار) قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[1]، إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا.

كما وأشار أبو زيد القرشي المتوفى سنة 170هـ إلى المجاز بشكل عام، عندما جعل عنوان مقدمة كتابه الشهير "جمهرة أشعار العرب " اللفظ المختلف ومجاز المعاني" قائلاً في القرآن مثل ما في كلام العرب من اللفظ المختلف ومجاز المعاني وعلّق على الآية الكريمة : ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾[2]، بقوله: يعني أهل القرية[3]، المجاز هنا مجاز مرسل علاقته المحلية.

ومن المعاصرين لسيبويه الذين تناولوا النصوص المجازية تناولاً لغوياً أبو زكريا يحيى الفرّاء المتوفى سنة 207هـ، فقد تناول الآية الكريمة : ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾[4][5]، بقوله: ربما قال القائل كيف تربح التجارة وإنما يربح التاجر؟

وهذا من كلام العرب ربح بيعك وخسر بيعك، فحسُن القول بذلك لأن الربح والخسارة إنما يكونان في التجارة فعلم معناه[6].

أستطيع القول: إن سيبويه والفرّاء اتفقا في موقفهما من النصوص المجازية، فهما يريان أن الأساليب تأتي على جهة التوسع في الكلام.

ولا تختلف كتب التفسير عن كتب أصول الفقه في تناولها للنص المجازي، فموطّأ مالك الذي توفي سنة 179هـ يُعَدُّ من كتب الفقه التي عالجت النصوص المجازية، وهو جملة أحاديث مبوبّة على الطريقة الفقهية ، وأغلبها غير

---

(1) سورة يوسف، الآية82.

(2) سورة يوسف، الآية82.

(3) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص53.

(4) سورة البقرة، الآية16.

(5) أبو العدوس، يوسف، المجاز المرسل والكناية، منشورات الأهلية، ط1، 1998م، ص16.

(6) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص53.

مشروح، أما المشروح منها فشرحها على الطريقة اللغوية كقول رسول الله –صلى الله عليه وسلم - لأحدهم:لعّلك من الذين يصلّون على أوراكهم؟ قال : قلتُ لا أدري والله". قال مالك: "يعني الذي يسجد ولا يرتفع على الأرض يسجد وهو لا صق بالأرض"[1].

أما كتب أصول الفقه فيُعدُّ كتاب (الرسالة) للشافعي الذي عاش بين (150هـ-204هـ) أول من ألف في هذا الباب.

وهذا يؤكد أنَّ الإمام الشافعي كان يعرف اتساع العرب في كلامها [2]، فقد ذكر أن العرب قد تضع اللفظ العام وتريد به العام، وقد تضع اللفظ العام الظاهر وتريد به العام والخاص وقد لا تريد به إلا الخاص، وقد تضع اللفظ ولا تريد به ظاهرة، وذكر الشافعي أن كلّ ذلك يعرف من السياق[3].

لقد استشهد الشافعي لكل ما ذكر بآيات من القرآن الكريم، فمما حمله على العام ولا يراد به غيره قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[4]، قال الشافعي: هذا عام لا خاص فيه ،"ومما نزل عامّ ويراد به العموم والخصوص قوله تعالى : ﴿مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الْأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ﴾[5]، قال الشافعي: "وإنما أريد به من أطاق الجهاد من الرجال وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النبي أطاق الجهاد أم لم يطقه، ففي الآية الخصوص والعموم"[6].

أما الأصمعي فهويعرف كمن عاصره من البلاغيين أن العرب قد تنقل الألفاظ عن معانيها القديمة إلى معانٍ جديدة والجاحظ نسب له هذا القول : "فللعرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ

---

(1) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص50.

(2) مدكور، محمد سلام، المدخل للفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، ط2، ص189.

(3) الشافعي،محمد بن إدريس ، الرسالةتحقيق أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط1، ص52.

(4) سورة الزمر، الآية62.

(5) سورة التوبة، الآية120.

(6) الشافعي، الرسالة، ص54.

موضع آخر ولها حينئذٍ دلالات أ خرى، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل"[1].

ومن خلال قراءتي لتفسير الطبري المتوفى سنة 310هـ في معالجته للنصوص المجازية وهو من علماء التفسير، فقد وجدت أنه في تفسيره يجانب الاستعمال الاصطلاحي للألفاظ متبعاً النهج المتقدم في معالجة النصوص المجازية.

3.2.2 مدرسة الجاحظ:

ومن خلال الإطلاع على الكتب والمؤلفات التي تحدثت عن النصوص المجازية في دراسات البلاغيين والنقاد تبين أن الجاحظ بفضل علمه وصدق حسّه وسعة إطلاعه يكاد يقف في منبع تيار البحوث الاصطلاحية البيانية، وهو صاحب مدرسة مجازية، فقد كانت مدرسته القوام الذي شيدت عليه الدراسات المجازية بعده.

لقد أدرك الجاحظ أن الألفاظ تنتقل من معنى إلى آخر، وأن المعاني الجديدة تغيّر كثيراً من دلالة الألفاظ[2]، وهو لم يختلف في ذلك عن سابقيه أو معاصريه.

لقد أعطى الجاحظ هذا الفن أهمية كبيرة وجعله في الجهة الأخرى من الكلام على الحقيقة، قال : "وتسمّوبأسماء العلم على المجاز من غير حقيقة "، وقال: "رغم أن أفكار الطبيعة مخلوقة على المجاز دون الحقيقة "[3]. كما ويعد الجاحظ من أوائل المؤلفين الذين تحدثوا عن المجاز بوضوح، وخرج به من دائرة التفسير إلى مجال البلاغة، إلا أنه لم يُشر إلى المجاز المرسل بصراحة، وتظهر إشارة الجاحظ إلى المجاز من خلال تعليقه على الآية الكريمة"**إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً** "، حين قال"وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأ نبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدّواب، ولم ينفقوا منها درهماً واحداً في سبيل الأكل "، ثم قال :"قال الله تعالى : "**إنما يأكلون في بطونهم ناراً**" وهذا مجاز آخر[4].

---

(1) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص58.

(2) مطلوب، البلاغة عند الجاحظ، ص48.

(3) نفسه، البلاغة عند الجاحظ، ص86.

(4) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص20.

إن في الآية مجازاً مرسلاً علاقته سببية لان عقاب المجرمين الذين سيدخلون النار مُسبب عن أكلهم أموال اليتامى بالباطل.

وقد تعرّض الجاحظ لطعن الملحدين على آية ﴿يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ﴾[1]، قائلاً: "فالعسل ليس بشراب، وإنما هو شيء يحول بالماء شراباً، أو بالماء نبيذاً، فسماه شراباً إذ كان يجيء من الشراب.

وهذا من المجاز الذي علاقته اعتبار ما يكون كما تقول العرب وهو من الأساليب المفروضة.

إن دراسة للجاحظ للمجاز لا تقوم على الرصد وتحديد الأنواع كما فعل المتأخرون ومنهم إبراهيم عبدالقادر المازني ومصطفى ناصف، فالناظر في كتبه يجد أمثلة للمجاز المرسل، قال : "ومن هذا الشكل الراوية، والراوية هو الحمل نفسه وهو حامل المزادة، فسميت المزادة باسم حامل المزادة، ولهذا سمّوا حامل الشعر والحديث راوية"[2].

وقد أجاز الجاحظ أن يـ ضع الناسُ كلامهم حيثُ أحبّوا، إلا في المعاملات خشية الالتباس، أي أن المجاز أسلوب أدبي أكثر منه أسلوباً علمياً، وهذه الثقافة مبكرة إلى الفصل بين لغة العلم ولغة الأدب[3].

هذا وقد عرض الجاحظ المجاز فيما عرض له في استطراداته الواسعة الـ ممتعة، وفي كتاب "الحيوان" حديث يمكن عدّه من الأصول البلاغية في فهم المجاز وتحديد معناه، وعلى هدي هذا الكلام سار العلماء بعده في محاولات التحديد والحضر والتقسيم.

أستطيع القول: إن للجاحظ فضل السبق في الوضوح ورسم محاولات التحديد في هذا الموضوع، وقد سار تلامذته على نهجه وترسّموا خطاه، ولعـ لّ ابن قتيبة المتوفي سنة 276هـ هو أول من انتفع بهذا الجهد في كتابه المشهور "تأويل مشكل القرآن".

---

(1) سورة النحل، الآية69.

(2) الجاحظعمرو بن بحرالحيوان، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، ط 1، 1356هـ،-1938م، ج2، ص223.

(3) مطلوب، البلاغة عند الجاحظ، ص87.

حاول ابن قتيبة أن يعرّف المجاز، ويعطي أمثلة عليه، ويتضح ذلك في قوله : "وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها طرق القول ومأخذه، ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، وا لحذف، ...". وهو يخلط بين الاستعارة والمجاز، حينما يرى أن العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المُسمّى بها بسبب من الأخرى أو مجازاً لها، أو مشاكلاً، فيقولون للنبات نوء ... ويقولون للمطر سماء، لأنه من السماء ينزل، فيقال: ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم، قال الشاعر:

إذا سقط السماء بأرض قومٍ رعيناهُ وإن كانوا غضابا[1]

ابن قتيبة يخلط بين المجاز والاستعارة، فهو في البيت لم يذكر المجاز بالاسم، في حين وضع الآية الكريمة: ﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾[2]،في باب الاستعارة مع أن البلاغيين صنّفوها ضمن المجاز المرسل.

يتضح من هذا غياب تحديد مفهوم المجاز عند ابن قتيبة أو الخلط بين المجاز والاستعارة، ومن خلال اطّلاعي على آراء البلاغيين والشواهد القرآنية والشعرية وجدت أنّ الكثير منهم لم يفرّق بين الاستعارة والمجاز، ويضعهما في باب التشبيه، ومنهم ابن المعتز المتوفى سنة 296هـ والآمدي ابو القاسم المتوفى سنة 370هـ.

ويعلق الرّماني أبو الحسن المتوفى سنة 384هـ على الآية الكريمة : ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾[3] بقوله: و"هذا مستعار وحقيقته حتى تضع أهل الحرب أثقالها " فجعل وضع أهلها الأثقال وضعاً لها على جهة التفخيم بشأنها، ولم يُشر الرّماني إلى المجاز الفعلي الموجود في الآية، الذي استقرَّ عليه علماء البلاغة المتأخرون[4].

---

(1) طبانة، بدوي، علم البيان، دراسة تاريخية فنيّة في أصول البلاغة العربية، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ص125.

(2) سورة الشعراء، الآية84.

(3) سورة محمد، الآية4.

(4) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص25.

أما ابن جني المتوفي سنة 392هـ فقد عقد باباً خاصاً للفرق بين الحقيقة والمجاز، لكنه لم ينص على المجاز المرسل، ولم يذكر علاقاته[1].

لقد استطعت أن أستنتج من خلال إطّلاعي على ما كتبه النقاد والبلاغيون العرب القدامى الذين جاءوا بعد الجاحظ أمثال : أبو الحسن أحمد بن فارس، والباقلاني، والشريف الرضي، وابن رشيق وابن سنان الخفاجي، أنهم لم يشيروا فيما عالجوه من نصوص تتعلق بالمجاز إلى اسم المجاز، فوضعوه في باب الاستعارة كأبي هلال العسكري والباقلاني، في حين أنّ ابن سنان الخفاجي لم يُشر من قريب أو بعيد إلى المجاز المرسل وعلاقاته، أما الرماني فقد أطلق مصطلح المجاز على النصوص المجازية كلها.

ومن خلال تتبُّع مفهوم المجاز وخصوصاً المجاز المرسل عند البلاغيين القدماء، من المُلاحظأنهم لم يسمّوا المجاز المرسل بهذا الاسم، لأنهم خلطوا بينه وبين الاستعارة والتشبيه، ومن الأمثلة الكثيرة الدوران عند القدماء الآية الكريمة : ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[2].

لقد كان المجاز أحد النتائج البديهيَّة لفصاحة العرب ولإعجاز القرآن الكريم الذي برهن على بلاغة لا تُبارى، ثم جاءت أحاديث الرسول الكريم –صلى الله عليه وسلم- في الطبقة العليا من فصاحة العرب، وكان الحديث النبوي الشريف قد مدّ تيار البلاغة بينابيع الفصاحة والبيان، فظهرت المؤلفات الكثيرة والدراسات التي تخدم القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة، وهذه الدراسات ليست بمنأى عن الخوض في المجاز الذي هو تتويج لفصاحة العرب وذوقهم الجميل؛ لذا وجدت نفسي مسوقةً للحديث عن أثر الإعجاز القرآني في البلاغة العربية وخصوصاً أسلوب المجاز.

---

(1) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص25.

(2) سورة يوسف، الآية82.

4.2.2 مدرسة الإعجازيين:

لا شك أن القرآن الكريم قد أثّر تأثيراً بالغاً في نشأة البلاغة، فقد عكَفَ العلماء على دراسة القرآن والبحث في سرّ إعجازه، فقالوا: "إنّ أحق العلوم بالتعليم هو علم البلاغة، لأنه إذا أهمل وأخلّ بمعرفة الفصاحة فيه، لم يقع علمه بإعجاز القرآن"[1].

لقد أُلفت كتب كثيرة تتناول القرآن من زواياه المتعددة وموضوعاته المختلفة، ومنها: مجاز القرآن لأبي عبيدة، ومعاني القرآن للفرّاء، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة، وإعجاز القرآن للباقلاني، ودلائل الإعجاز لعبدالقاهر، والبرهان في علوم القرآن للزركشي وغيرهم كثيرون، فكان العرب يعتمدون في الحكم على ذوقهم الجميل وحسّهم المرهف ثم جاء دورُ علماء اللغة الذين كان لهم كبير الأثر في إثراء هذا العلم من دراساتهم وأبحاثهم المختلفة [2]، وكثيراً ما كان العرب يدركون بالذوق الجميل والحسّ المرهف التمييز بين مقاصد الكلام، ولكن ما إن اعتنق الأجانب الإسلام وهؤلاء لم تسعفهم اللغةُ العربية الفهم، لأنهم ليسوا كأبنائها حتى احتاجوا إلى سُبُل الفصاحة والبلاغة والبيان، ومن هنا برز دور علماء اللغة والفقه والتفسير في وضع أسس وقواعد الدراسات اللغوية.

ويتوقف ابن قتيبة في كتابه **تأويل مشكل القرآن** " عند واحد من وجوه الإعجاز القرآني وهو الإيجاز الذي يُراد به المعاني الكثيرة المتعددة في الألفاظ القليلة مثل الإعجاز في قوله: "**لا يصدعون عنها ولا ينزفون**"، فقد نفى عن الجنة بهذين اللفظين جميع عيوب الخمر، وجمع بقوله: "ولا ينزفون" عدم العقل، وذهاب المال، وغفلة الشراب، وهذه الآية تعرض لإيجاز وحجز في وصف خمر أهل الجنة[3].

إذا كان القرآن عربياً، جارياً على نمط أساليب العرب، ففيم كان الإعجاز إذن؟ لقد نشط العلماء لإبراز أساليب إعجاز القرآن وتعددت وجهات النظر، فمن قائل: إن

---

(1) العسكري، الحسن بن عبدالله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، الصناعتين، حققه وضبطه محمد مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1981م، ص1.

(2) حسين، عبدالقادر، المختصر في تاريخ البلاغة، دار الشروق، بيروت، لبنان، ص8.

(3) ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1410هـ-1989م، ص43.

سبب الإعجاز هو ما فيه من تنبؤ بأشياء تقع في المستقبل، ثُمَّ وقعت بالفعل، مما يدل على أنه ليس من صنع البشر، فمن العلماء من رأى أن سبب الإعجاز هو الحديث عن التاريخ القديم ، والرسول عليه الصلاة والسلام - أميّ لا يقرأ ولا يكتب، ولا يجالس الرهبان، ولا ممن يمكن أن يستقي منهم هذا التاريخ، ورأت طائفة ثالثة أن سبب الإعجاز هو أن الله صرف العرب أن يأتوا بمثله، إن كان في قدرتهم الإتيان بمثله[1].

ومن العلماء من يرى أن سبب الإعجاز في القرآن "ما يحتويه من شريعة باقية خالدة، فهو يخاطب الأجيال كلها، والأجناس كلها، فليس ما فيه من الإعجاز خاصاً بالعرب، وإنما إعجازه يعم الجنس البشري كله، ويرى آخرون أن سبب الإعجاز يرجع إلى ما فيه من فصاحة وبلاغة ساحرة، وأسلوب فريد، وتأثير عميق، لكنهم لم يوضحوا الأسباب، وكيف تكون؟ بل اكتفوا بالقول : إن بلاغة القرآن أمرٌ يدرك ولا يعلّل، بحسّ ولا يوصف[2].

أيَّاً كان السبب فالبحث والاستقصاء يطولان، وليست هذه الدراسة مجال للإطالة أو الخوض في هذا الموضوع الذي يطول ويتسع ، لكني أردت أن اعرض له لصلة تربط موضوع الإعجاز بمجاز البحث المدروس، واكتفيتُ بإيراد مثال بسيط من كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة يوضحُ ذلك.

ومن المجاز ما جاءت له معانٍ ، مختلفة فتأولته الأئمة بلغاتها، فجاءت معانيه على وجهين أو أكثر من ذلك، قوله تعالى: ﴿وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ﴾[3]، ففسروه على ثلاثة أوجه؛ قال بعضهم :على قصدٍ، وقال بعضهم :على مَنْعٍ، وقال آخرون : على غضبٍ وحِقْدٍ"[4].

إن سبب الإعجاز يرجعُ إلى ما في القرآن الكريم من بلاغة ساحرة، وأسلوب فريد، وتأثير عميق، وهؤلاء الذين خاطبهم القرآن الكريم، كانوا لا يعجبون بشيء

---

(1) حسين، المختصر في تاريخ البلاغة، ص23.

(2) نفسه، المختصر في تاريخ البلاغة، ص23.

(3) سورة القلم، الآية25.

(4) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص130.

قدر إعجابهم بحسن البيان، وبلاغة القول، وقد رأوا في القرآن الكريم نوعاً من البيان لم يعرفوه من قبل فانجذبوا إليه واعترفوا بتأثيره وخرّوا له صاغرين أمام بلاغته وحلاوته"[1].

وقد ألّفت كتب كثيرة تُعنى بإعجاز القرآن للفرّاء، والزجّاج، والجاحظ، وغيرهم، وكتاب "مجاز القرآن" لأبي عبيدة هو أول كتاب يبحث في أسلوب القرآن، ويوازن بينه وبين كلام العرب، لينتهي من الموازنة إلى أنه نمط من ذلك الكلام[2].

ومن أمثلة جاء على أسلوب المجاز مجاز ما حُذف وفيه مضمر، قال تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[3]. فهذا محذوف فيه ضمير مجازه: وسلهل القرية، ومن في العير ، و[4]اضح أن في الآية الكريمة مجازاً مُرسلاً علاقته المحلية أي اسأل أهل القرية، ذكر الحالّ وأراد المحلّ ، فالقرية لا تُسأل إنما يُسأل من فيها من الناس، والمجاز في كلمة القرية وهي محلٌ للساكنين، والعلاقة غير المشابهة، وهذا المثال كثير الدوران عند النحويين والباحثين.

ومثلما كانت جهود أبي عبيدة في مجاز القرآن والذي اعتبر أول كتاب يبحث في أسلوب القر آن كما أسلفت، كان عبدالقاهر الجرجاني المتوفى سنة 471هـ يُعدُّ بحق مؤسس علم البيان في البلاغة العربية، وقد ارتأيت أن أعرضَ لهُ في هذا البحث لما لجهوده من أهميةٍ في النص المجازي.

عبدالقاهر الجرجاني علم من أعلام النقد والبيان في تاريخ الثقافة العربية، بل هوبوأ البلاغة العربية ومبتكر نظرياتها عند كثير من الدارسين [5]، فقد أسس مدرسة بيانية قوامها الذوق وعمق النقد والفهم والتحليل للأدب، والموازنة بين شتى

---

(1) حسين، المختصر في تاريخ البلاغة، ص22.

(2) نفسه، المختصر في تاريخ البلاغة، ص21.

(3) سورة يوسف، الآية82.

(4) أبو عبيدة، مجاز القرآن، ص8.

(5) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص78.

مأثوراته، وهو الذي عرض بمسائل البيان بالتفصيل وأفاد منه جميع من أتى بعده من رجال البيان والبلاغة[1].

لقد وضع ا لجرجاني يده على الجهات التي يدخل فيها المجاز إلى الجملة من خلال نظرية الإسناد التي تقول : الكلام يتألف كما هو معروف من أجزاء هي : الأسماء والأفعال والحروف ...، فالكلام يؤدي فائدة ما إلا إذا انتظمت تلك الأجزاء بكيفيات خاصة، وبغير هذا الانتظام تُصبح تلك الأجزاء مجرد أصوات هائمة خالية من المعنى[2].

ويركز الجرجاني بشدة على المثبت والإثبات، فلو قلت : ضرب زيدٌ، أو زيدٌ ضاربٌ، ففي هذه الحالة ثبت الضرب فعلاً أو وصفاً، ولو قلت: ما ضرب زيدٌ أو ما زيدٌ ضاربٌ، انتفى الضرب عن زيد، وأخرجته عن أن يكون فعلاً له، أو يكون أحدهما منفياً والآخر منفياً عنه، فالجملة تشتمل على ركنين أساسيين هما : المبتدأ والخبر والفعل والفاعل [3]، إذن اختصت الفائدة بالجملة، التي إما أن تكون مثبتة بشيء مثبت ومثبت إليه، وعملية هي الإثبات، و كذلك شيء منفي بمثل ما هو للإثبات.

لقد استطاع الجرجاني، بعد أن عرف هذا الأصل الكبير، أن يعرف مَدْخل المجاز في الكلام، ومكانه فيه أهو في المثبت أم في الإثبات؟ وعلى أساس من نظرية الإسناد قسّم المجاز إلى:

1. مجاز لغوي: يقع في الإثبات.
2. مجاز عقلي: يقع في الإثبات.

---

(1) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص71.

(2) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص86.

(3) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص316.

ومن الأمثلة التي حملها الجرجاني على المجاز اللغوي قوله تعالى: ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ﴾[1]، إن الله أجرى اسم الحياة على ما ليس بحياة تشبيهاً وتمثيلاً، ثم اشتق الفعل "أحيا" واللغة هي التي اقتضت أن تكون الحياة اسماً للصفة التي هي ضد الموت، ومن الأمثلة التي حملها على المجاز العقلي قوله تعالى: ﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾[2]، فقد أثبتت الآية الكريمة الفعل لما لا يثبت له فعل إذا رجعنا إلى المعقول[3].

وفي الآية الكريمة فأحيينا به الأرض بعد موتها معنى الحياة هو حياة النبات والزهور، والمجاز هنا لا يمكن، وما اعتبره الجرجاني من المجاز اللغوي الواقع في المثبت، لا يمكن دخوله في كلمة "أحيينا" دون إضافة، فكيف يتصور دخول المجاز في المفرد، وهو يحتاج إلى قرينة وعلاقة، فمجرد وجود القرائن والعلاقات يقتضي عدم دخول المجاز في المفرد المستقل، ويوجب دخوله في المفرد المتفاعل أي على صورة من صور الإثبات [4]، هذا هو رأي السامرائي في الجرجاني، حيث يقول السامرائي: لا أدري كيف انتهى الجرجاني إلى نتيجة دخول المجاز في المثبت؟ وهو قد أكد أثناء شرحه لنظرية الإسناد أن الفائدة لا تحصل من الاسم وحده أو من الفعل وحده، فالجرجاني أشار إلى هذه النقطة الخطيرة ولم يأبه بها[5].

وفي رأيين في الهوامش لطه حسين وأحمد بدوي أثبتهما مهدي السامرائي، في كتابه المجاز في البلاغة العربية أنّ المجاز العقلي من ابتداع الجرجاني، وأنّ المجاز اللغوي هو حصيلة ما تأثر به الإمام بأرسطو.

أما أحمد بدوي فيقول : إن من عادة الجرجاني أن ينسب الآراء التي تنسب إلى أصحابها، وهو كذلك لم يتحدث عن أرسطو أو يؤيد أفكاره، وقد يكون الاتفاق بين

---

(1) سورة فاطر، الآية9.

(2) سورة إبراهيم، الآية25.

(3) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص89.

(4) نفسه، المجاز في البلاغة العربية، ص91.

(5) نفسه، المجاز في البلاغة العربية، ص92.

الإمام وأرسطو عائد إلى طبيعة العمل الفني التي تتشابه في اللغات [1]، ومهدي السامرائي يؤيد أحمد بدوي قائلاً : إن رأي بدوي أقرب إلى الوجاهة لما فيه من الاحتراز، فأدلة طه حسين ظنيّة ليس من شأنها أن تحملنا على القول : أن الجرجاني تأثر بأرسطو[2].

أما بالنسبة للمذهب الذي يؤمن بدخول المجاز في القرآن الكريم واللغة، فقد آمن به أغلب رجال البلاغة ومنهم عبدالقاهر الجرجاني الذي يرى : "أن حاجة ماسة بطالب الدين إلى المجاز من جهاتٍ يطول عدّها وللشيطان من جانب الجهل به أي المجاز، وهو داخل خفية يأتيهم من جهاتٍ يطول عدّها، حيث لا يشعرون ويلقيهم في الضلالة من حيثُ ظنّوا الهداية[3].

يتضح من القول السابق أنّ الإمام الجرجاني يرى أن وجود المجاز في اللغة ضروري، بل يربط عدم وجود المجاز في اللغة بالجهل في الدين وإفساده، أي لا معنى للنص اللغوي إ نْ لم يتضمن المجاز، ويكون لألفاظه معانٍ ودلالات عميقة، وكما أسلفت: فإن المجاز هو أبرز ما يلفت النظر في بلاغة العرب، ناهيك عن قيمة المجاز في النص القرآني الكريم الذي هو أحد مظاهر إعجازه، ولا يخفى أن كتاب تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة هو دليل واضح على ذلك، حيث كان باب المجاز أهم الأبواب التي انتظمها الكتاب.

فالإمام عبدالقاهر الجرجاني يرى أن (الخطأ فيه مورط صاحبه وفاضحٌ له ومسقط قدره جاعله ضحكة يتفكه به)، وأن أقل ما يجب أن يعرفه منكر المجاز في القرآن هو:أن(التنزيل كما لم يقل ب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها ... كذلك لم يقضِ بتبديل عادات أهلها ولم ينقلهم عن أساليبه وطرقهم، ولم يمنعهم مما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع)[4].

---

(1) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص89.

(2) نفسه، المجاز في البلاغة العربية، ص89.

(3) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص341.

(4) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص149.

وفي كتابالبلاغة العربية بين الناقدين الخالدين عبد القاهر الجرجاني وابن سنان الخفاجي"العاطي غريب علي علام مقارنة بين رؤية كل منهما إلى المجاز وأنواعه، تتضح فيما يلي:

1. تعريف كلٍّ منهما إلى المجاز، حيث لم يتعرض ابن سنان لبيان أصل المجاز كما تعرض الجرجاني واكتفى بتعريف المجاز فقط.
2. ينحصر المجاز عند عبدالقاهر في المجاز اللغوي، ومنه المجاز المرسل وفي المجاز الحكمي أو العقلي كما يسميه المتأخرون، أما ابن سنان فقد انحصر المجاز عنده بحسب التعريف الذي يتضمن المجاز اللغوي ومنه المجاز المرسل والاستعارة[1].
3. تعريف عبدالقاهر أدق وأشمل من تعريف ابن سنان، كما أن ابن سنان لم يتعرض للمجاز الحكمي وعبدالقاهر ذكره بالتفصيل وأشاد بقيمه، في حين أن ابن سنان لم يذكر تعريفاً للمجاز المرسل إنما ذكر له أمثلة منها : قال تعالى: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[2]، حمل اللفظ على اللفظ فخرج الانتقام، لأن الله لا يمكرُ سبحانه[3].

5.2.2 مدرسة الفلاسفة أو المتكلمين:

إن للفرق الإسلامية يداً طولى في التفطن إلى حمل قسم من نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف على خلاف ظاهرها، إن وقفة المذاهب والفرق تمثل المرحلة الأولى فيالبحث المجازي والتي تؤكد أن دوافع البحث داخلية، إذ إنَّ هذه الفرق نشأت كما هو معروف في أواخر القرن الأول الهجري، وأوائل القرن الثاني في الوقت الذي لم يكن فيه للترجمة الأجنبية مساس بموضوع المجاز[4].

---

(1) عبدالعاطي، علاَّم، علي، غريب، البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين عبدالقاهر وابن سنان، دار الجيل، بيروت، ص198.

(2) سورة آل عمران، الآية54.

(3) عبدالعاطي، علاّم، البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين، ص223.

(4) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص32.

اعتمد العرب قديماً على ذوقهم وإحساسهم في تفضيل نص على آخر، ولكن هذا الذوق والإحساس لم يسعفهم كثيراً حينما دخل ا لأجانب والمولدون في الإسلام وهؤلاء لم تسعفهم العربية ولم يسعفهم ذوقهم وإحساسهم كما هو الحال عند العرب ما أدى إلى فساد الذوق وقصور الطبع، وهذا ما ضمّ دور علماء اللغة من لغويين ومتكلمين، وكذلك المذاهب والفرق.

لقد اختلف رجالُ المذاهب والفرق في قدراتهم العقلية وثقافاتهم التي يفهمون بها نصوص القرآن والحديث، ومع ذلك فإنه يمكن اعتبار المذاهب والفرق باعثاً قانونياً في حركة البحث في المجاز وذلك للمنافسة الشديدة التي حصلت بينها في فهم نصوص القرآن والحديث، فكانت القدرية والجبرية والمعتزلة والشيعة وأهل السنة[1]، وسأعرضُ بإيجاز آراء هذه الفرق في تفسير بعض النصوص القرآنية وأحاديث الرسول –صلى الله عليه وسلم-.

فالقدرية، وهي فرقة نمت بذورها في زمن الرسول –عليه السلام- واشتدت في زمن المتأخرين من الصحابة، تقوم على إنكار قضاء الله وقدره، فهم يرون : (أن الخير والشر من أنفسهم، وأرادوا بذلك تنزيه الله عن الظلم وفعل القبيح).

ولذلك لجأت هذه الفرقة إلى حمل الألفاظ القرآنية والنبوية التي تتعلق بالقدر والاستطاعة على خلاف ظاهرها، ومنهم الجعد بن درهم مثلاً الذي زعم (أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم الله موسى تكليماً)[2].

والجبرية، وهي حركة ظهرت بوادرها في حياة الرسول –عليه السلام- كذلك واشتدت في زمن المتأخرين من الصحابة، وهذه تقول بالاضطرار إلى الأعمال وأنه ليس للإنسان حرية في اختيار أعماله، ومن أبرز علمائها جهم بن صفوان، وهو من الجبرية الخالصة الذي آمن بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات

(1) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص26.

(2) نفسه، المجاز في البلاغة العربية، ص27.

كلها وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتضنيان)، وقال:إن حركة أهل الجـ نة تنقطع وأن قوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾[1]، لا يعني أكثر من التوكيد والمبالغة دون الحقيقة[2].

أما **المعتزلة**وهم كذلك يتأولون كل آية وحديث تأويلاً مجازياً خصوصاً تلك التي تتصادم مع بعض أصولهم [3]، وهؤلاء ينزهون الذات الإلهية عن كل ما فيه شيءٌ من الجسمية وبما أن الله منزه عن الجسمية وعن كل ما يخص البشر، لذلك لا يمكن أننراه بدليل قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[4]، وهم كذلك كغيرهم من الفرق يذهبون إلى تأويل كل آية وحديث لا يتفق مع أصولهم التوحيدية.

لقد كان تأويل المعتزلة للآية الكريمة :و"اصنع الفلك بأعيينا " لا يعني أن لله عيناً وإنما المقصود هو (دة العناية والحراسة). وكذلك قول النبي -عليه السلام -: ستر"ون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر "، يعني: أنكم ستعرفونه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوى[5].

أما **الشيعة**، وهي فرقة كبيرة، تتفق نظرتهم لحدٍ كبير مع نظرة المعتزلة ولم يكن بينهم وبين المعتـ زلة خلافٌ إلا في مسال قليلة، ويعود السبب في ذلك إلى أن الكثير من شيوخ الشيعة تتلمذوا على شيوخ المعتزلة، ويعـ تمد الشيعة كذلك على التأويل عندما يرون أن ظاهر النص لا يتفق مع عقائدهم، لا يقصد منه وصف الجنة الأخروية، بل المقصود منه وصف الجنة الدنيوية ببركة أئمتهم، وهم يغالون في التأويل، حيث أنهم ذهبوا إلى التأويل الباطني واعتقدوا أن للظواهر القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشرة[6].

أما **السنة**قد توسطوا الفرق كلَّها، قال الإمام الغزالي : "وأما أهل السنة والجماعة فقد توسطوا بينهم فلم ينفوا الاختيار عن أنفسهم بالكلية ظاهر آيات القضاء

---

(1) سورة المائدة، الآية119.

(2) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص27.

(3) نفسه، المجاز في البلاغة العربية، ص28.

(4) سورة الشورى، الآية11.

(5) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص29.

(6) نفسه، المجاز في البلاغة العربية، ص30.

والقدر عن الله بالكلية و"قد وقف أهل السنة عند ظا هر آيات الصفات المعارضة لفكرة التجسيم والتشبيه والرد على أولئك الذين يشبهون الله بالإنسان، وقسم كبير من أهل السنة كالظاهرية يقفون عند ظاهر النص، وقد تصدى ابن جرير الطبري للرد على المعتزلة في كثير من آرائهم ومعتقداتهم وخصوصاً بعدم رؤية الله تعالى، وكذلك تصدى للقدرية، فالنص عند أهل السنة لا يحمل على خلاف ظاهره، ما لم يأتِ نصٌ أو إجماع متيقن منه أو ضرورة حسن[1].

إنَّ المتتبع لمواقف هذه الفرق يرى أنهم يذهبون إلى تأويل كل آية وحديث لا يتفق مع عقائدهم باستثناء أهل السنة الذين اتخذوا موقفاً وسطاً بين الفرق، كيف لا ودين الإسلام هو دين الوسطية.

ومما لا شك فيه أن ابن البلاغة وأحد فروعها الأساسية وهو المجاز قد أفادت من الدراسات اللغوية التي لم تكن وحدها قد أ ثَّرت في اللغة، فقد كانت طائفةٌ أخرى هي أبعدُ أثراً وأعمق صوتاً وهي طائفة المتكلمين، وهؤلاء اتصلوا بالفكر الأجنبي والثقافة اليونانية، والنظر في النماذج الحديثة، وهذه الطائفة تسلحت بالفلسفة والمنطق لتدافع عن الدين الإسلامي، ولكن الفلسفة والمنطق قد انعكس أثرهما على كل ما يتناولونه.ولهذه الطائفة يرجع الفضل في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وهذا ما أخذ به المتأخرون من علماء البلاغة، وطائفة المفسرين خصوصاً في الكتب التي تناولت القرآن الكريم، وما فيه من معانٍ ومجازٍ في نهاية القرن الثاني الهجري[2].

لقد كان لاختلاف البيئات واختلاف الطوائف ظهور مدرستين بلاغيتين، هما:
المدرسة الأدبية والمدرسة الكلامية، أو كما يسميهما جلال الدين السيوطي :
"طريقة العرب البلغاء، وطريقة العجم وأهل الفلسفة".

لقد عاش معظمُ رجال المدرسة الأدبية في بيئة عربية كالعراق والشام ومصر، وكانوا إلى جانب ذلك شعراء أو كُ تّاباً لهم ذوق أدبي وإحساس صادق، فلم يهتموا باقتباس المنطق والفلسفة في دراساتهم وإنما عوّلوا على الذوق السليم، فشنوا حرباً

(1) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص31.
(2) حسين، المختصر في تاريخ البلاغة، ص10.

على المصطلحات الفلسفية والمنطق، واستعملوا المقاييس الظِّنيَّة في الحكم على النصوص الأدبية، وأكثروا من الأمثلة والشواهد والآيات القرآنية [1]، ومن أعلام هذه المدرسة ابن سنان الخفاجي، وأسامة بن منقذ، وابن الأثير، وابن أبي الأصبع المصري، والطوفي البغدادي، فقد كانوا يرمون إلى: دراسة بلاغة القرآن الكريم والقدرة على تذوق الكلام الجميل[2].

أما المدرسة **الكلامية**، فقد شاعت في المناطق الشرقية من الدولة الإسلامية، حيث يقطنُ خليطٌ من الفرس والترك والتتر، ولعلّ ذلك يعود إلى قدم الدراسة الفلسفية والعلوم العقلية في التراث الفارسي، وإلى ميل الفرس وغيرهم من الأعاجم بطبعهم إلى البحوث العلمية[3].

اهتمت هذه المدرسة بالتعريفات والتحديد والتقسيم المنطقي، واستعمال الطريقة الفلسفية المنطقية في تحديد الموضوعات، وعمدت إلى الإقلال من الشواهد والأمثلة الأدبية والآيات القرآنية، فكان رجالها يكتفون بذكر مثال واحد على كل قاعدة، وربما كان هذا المثال مصنوعاً لا جمال فيه، وقد ظهر في هذه البيئة المشرقية بلاغيون أعلام، مثل الفخر الرازي والسكاكي، فالرازي أول من حاول القضاء على الروح الأدبية والفنية التي سادت في كتابي ع بدالقاهر د"لائل الإعجاز " و"أسرار البلاغة" وذلك في كتابه"نهاية الإيجاز في دراسة الأعجاز ،"ومهد الطريق للس كاكي الذي قسَّم البلاغة إلى علوم ها الثلاثة من معان وبيان وبديع، والسكاكي ينزعُ إلى الدقة والتحديد، لا الرونق والتحسين، وإلى المنطق والفلسفة لا السهولة والبساطة[4]، وقد ظهر هذا في كتابه "مفتاح العلوم" ثم تلخيص لهذا الكتاب، وشروح للتلخيص والمطّلع على هذا الكتاب يرى ذلك بوضوح.

---

(1) حسين، المختصر في تاريخ البلاغة، ص14.

(2) نفسه، المختصر في تاريخ البلاغة، ص14.

(3) نفسه، المختصر في تاريخ البلاغة، ص13.

(4) نفسه، المختصر في تاريخ البلاغة، ص13.

الفصل الثالث

أنواع المجاز

قد يكون المجاز من أهم وسائل التعبير في الحياة، وكان العربُ كثيراً ما يستخدونه في كلامهم حتى أنه يُعد م ن مفاخر كلام العرب، ولا أُبالغ في القول بأن هذا الفن قد نال حظوةً كبيرة وأهمية بالغة عند العرب قديماً وحديثاً.

لقد قسَّم الجرجاني المجاز إلى قسمين:

الأول: المجاز اللغوي: وهو عنده نوعان:

مأجاز يقوم على المشابهة وهو ما يُسمى الاستعارة [1]، وهذا القسم ليس مجال البحث في هذه الدراسة.

ب. مجاز يقوم على غير المشابهة، وإنما يكون لصلة وملابسة بين ما نقلها إليه وما نقلها عنه، وهو ما يُسمى "المجاز المرسل" وهو موضوع الدراسة[2].

الثاني: المجاز العقلي: هو الذي يعتمد على الإسناد [3]، أو المجاز الحكمي، وسمي حكمياً لأن التعبير فيه ليس لغوياً وإنما هو إسناد الشيء لغير ما هو له[4].

وقد قصرتُ الحديث في هذه الدراسة في أنواع المجاز التالية:

1. **المجاز المُرسل.**
2. **المجاز العقلي.**
3. **المجاز بالحذف.**

---

(1) مطلوب، البلاغة العربية البيان والبديع، ص99.

(2) نفسه، البلاغة العربية البيان والبديع، ص199.

(3) نفسه، البلاغة العربية البيان والبديع، ص199.

(4) زايد، محمد خليل، البلاغة بين البيان والبديع، دار يافا العلمية للنشر، 2007م، 1427هـ، ص79.

1.3 المجاز المُرسل:

سُمي هذا المجاز مُرسلاً لأنه لم يُقيد بعلاقةٍ واحدة وإنما له عدةُ علاقات:

1. تحدد المعنى المجازي للفظ.
2. تسأل عن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي.
3. نوع العلاقة يتحدد حسب المذكور، فإن كان المذكور سبباً فالعلاقة سببية، وإن كان محلاً فالعلاقة محلية ... وهكذا[1]، ولا بُدَّ أن تكون العلاقة غير المشابهة لاستبعاد الاستعارة.

وسُمِّي هذا النوع مُ رسلاً لأن الإرسال في اللغة هو الإطلاق، والمجاز الاستعارة مقيد بإدعاء أن المشبه من جنس المشبه به، والمرسل مطلق عن هذا القيد[2].

وكما أسلفتُ كان أول من أطلق على المجاز المُرسل هذا الاسم هو السكاكي، وتبعه بدر الدين بن مالك، والقزويني وغيرهما من البلاغيين.

إن العلاقات في المجاز المُرسل كثيرة، ذكر الخطيب القزويني منها ثماني علاقات، وذكر ابن الأثير عن أبي حامد الغزالي أربع عشرة علاقة، وأوصلها السيوطي إلى حوالي عشرين ، وبلغت عند الإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي ستاً وعشرين علاقة رئيسة، ثم ألحق بالعلاقة الأ خيرة خمس علاقات هو ما عناه الشبكي بقوله إنها عند بعضهم تزيدُ على ثلاثين علاقة [3]، وسأرجيء دالبث عن الكثير من هذه العلاقات إلى الفصل الرابع، حيث الدراسة التطبيقية لعلاقات المجاز المُرسل.

1.1.3 علاقات المجاز المُرسل:

1. **السببية**كون العلاقة سببية إذا كان الـ لفظ المذكور سبباً في معناه المجازي، مثال ذلك: رَعى الجوادُ المطرَ "، ففي كلمة المطر مجاز مرسل، علاقته

---

(1) زايد، البلاغة بين البيان والبديع، ص83.

(2) مطلوب، البلاغة العربية البيان والبديع، ص203.

(3) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص49.

سببية[1] ذلك أن المطر سببٌ في نمو العشب، والجوادُ يرعى العشب ويأكله . فذكر المطر وهو السبب، وأراد العشب ، وكذلك في قوله تعالى : ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[2]، المراد قدرة الله واليد سببٌ فيها، وهذا المثال كثير الدوران عند البلاغيين.

2. **المسببية**: تكون العلاقة مسببية إذا كان اللفظ المذكور ناتجاً عن معناه المجازي، ومن مسبباته مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾[3]، ففي كلمة قوة مجاز مرسل علاقته المسببية [4]، فالقوة مُسببة عن السلاح وهو ما أراد، ومثال ذلك أيضاً قول : "أمطرت السماءُ نباتاً، فالنبات مسببٌ عن نزول المطر وهو المُراد.

وهاتان العلاقتان ذكرتا في كتاب "المجاز المُرسل والكناية " لـ"يوسف أبو العدوس" تحت اسم العلاقة الغائبة، ولأن الذهن ينطلق من العنصر الحاضر للبحث عن العنصر الغائب.

3. **الجزئية**: هي تسمية الشيء باسم جزئه كالعين في الرقيب[5]، وكقوله تعالى: ﴿وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾[6]، أي الأيدي، فأطلق الجزء وهو البنان، ولكنه أراد الأيدي، وكذلك تكون العلاقة جزئية في قول الشاعر:

وكم علمتُه نظم القوافي فلما قالَ قافيةً هجاني[7]

4. **الكلية**: هي أن نسمي الشيء باسم كله، أي نطلق الكل بينما نريد الجزء، مثال: أقام المتنبي في مصر "[8]، فالمتنبي لم يُقم أو يسكن كلَّ مصر، إنما

---

(1) زايد، البلاغة بين البيان والبديع، ص83.

(2) سورة الفتح، الآية10.

(3) سورة الأنفال، الآية60.

(4) زايد، البلاغة بين البيان والبديع، ص83.

(5) مطلوب، البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع، ص205.

(6) سورة الأنفال، الآية12.

(7) مطلوب، البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع، ص205.

(8) أبو حمدان، الإبلاغية في البلاغة العربية، ص166.

سكن جزءاً منها، فالعلاقة على ما أطلق وهي مصر فهي كلية، ومثال ذلك أيضاً إذا قلت : شربتُ ماء النيل "، فأنت لم تشربْ الماء كُلَّه بل شربت جزءاً منه أي ما يروي عطشك مثلاً.

وهاتان العلاقتان كذلك ذكرهما أبو العدوس في كتابه السابق تحت اسم العلاقة الكمية.

5. **السببية**: ما تُسمى اعتبار ما كان، أي تسمية الشيء باسم ما كان عليه[1]؛ كقوله تعالى : ﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾[2]، أي الذين كانوا يتامى في الصغر، أما وقد بلغوا سن الرُّشد الآن فـ يجب إعطاؤهم أموالهم لأنهم مؤهلون للتصرف بها حَسْبَ ما يريدون، وهذا المثال كثير الدوران عند البلاغيين.

ومثال ذلك أيضاً إذا قلت : "شربتُ بُنّاً"أنت شربت قهوةً ولم تـ شرب البُنَّ بحالته الطبيعية، فأطلق البُنَّ وأراد القهوة.

6. **الاستعداد**: وهو اعتبار ما يكون [3]، وهو أن يُسمى الشيء المستعمل باسم ما يؤول إليه في المستـ قبل[4]؛ قال تعالى : ﴿وَلاَ يَلِدُوا إِلَّا فَاجِراً كَفَّاراً﴾[5]، والكل يعلم أن كلَّ مولودٍ يولد على الفطرة لكنه يتبعُ دين آبائه، فالمقصود أن يكون فاجراً كفّاراً في المستقبل، وكذلك إذا قلت : "سأوقدُ النار"، أو "تخرّج في المدرسة وزراعٌ ونوّابٌ".

وهاتان العلاقتان أَطلقَ عليهما أبو العدوس في كتابه السابق اسم العلاقة الزمانية.

7. **الحاليّة**: وهي أن يكون اللفظ المستعمل حالاً في المعنى المُراد، فنطلق اسم الحال ونريد المحل، وذلك مثل قوله سبحانه وتعالى : ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ

---

(1) مطلوب، البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع، ص206.

(2) سورة النساء، الآية2.

(3) مطلوب، البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع، ص206.

(4) عباس، فضل حسن، البلاغة فنونها وأفنانها، دار الفرقان للنشر والتوزيع، طبعة1، 1985م، ص153.

(5) سورة نوح، الآية27.

فَفِي رَحْمَةِ اللّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[1]، والمراد من الآية الكريمة أنهم خالدون في الجنة، والجنة محلٌّ للرحمة[2] وكذلك إذا قلت : نزلتُ بقومٍ كرامٍ "، أي المراد حالُهم ومحلُ إقامتهم، فالقوم حالّون في بيتهم كرام.

8. **المحليّة**: تكون العلاقة محلية إذا كان اللفظ المذكور محلاً للمعنى المقصود، مثل: قرّرت المحكمة تبرئة المتهم "، ففي كلمة المحكمة مجاز مرسل علاقته المحليّة لأنه ذكر المحكمة وهي محلٌّ للقاضي الذي يُصدر الحُكم بتبرئة المتهم[3] وكذلك إذا قلت : ذهبتْ الجامعةُ في رحلةٍ علمية " فالمقصود هم الطلاب الذين ذهبوا ولما كانت الجامعة محلٌّ للطلاب كان المجاز مرسلاً علاقته المحلية.

وكذلك في قوله تعالى : ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[4]، والمراد أهل القرية، فالقرية محلٌّ لهم، وهذا المثالُ أيضاً كثير الدوران عند البلاغيين.

9. **المجاورة**: وهي أن يُسمى الشيء المستعمل باسم ما يجاوره كإطلاق اسم الراوية على المزادة، فالراوية هي الدابة التي تحمل المزادة، والمزادة القربة التي يوضع فيها الماء، فيقولون: "خلت الراوية من الماء "، ويريدون المزادة[5]. وكذلك في قول عنترة:

فشككتُ بالرمح الأصمِّ ثيابه ليس الكريمُ على القنا بمُحرَّم[6]

أي شككتُ ثيابه والمراد قلبه لمجاورة الثياب للقلب، وقد تكون العلاقة محليّة لأن الثياب محل للقلب وهو لابسها.

---

(1) سورة آل عمران، الآية107.

(2) عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، ص153.

(3) زايد، البلاغة بين البيان والبديع، ص84.

(4) سورة يوسف، الآية82.

(5) عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، ص154.

(6) الجارم، علي وأمين، مصطفى، البلاغة الواضحة، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، القاهرة، 2004م، ص192.

وهذه العلاقات الثلاث الأخيرة جمعها أبو العدوس في كتابه "المجاز المرسل والكناية" تحت اسم العلاقة المكانية.

10. الآلية: هو أن تكون الكلمة المستعملة آلة لما هو مراد [1]، ويُقصد بها كون الشيء واسطة في التأثير [2]، أي أن يُذكر اسم الآلة ولكن المراد هو الأثر الذي ينتج عن ذلك ومنه:

قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[3]، أي المراد لغة قومه، واللسان كما يعلم الجميع هو آلة اللغةِ والتعبير عند الإنسان، وفي قوله تعالى: ﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾[4] أي اجعل لي ذكراً حسناً وثناءً ، واللسان هو آلة الذكر الحسن، وهو واسطة في إيصال أي أثرٍ للمتكلم، وفي هذه الآية ورد الكثيرُ من التفسيرات، فمنها من يُرجِّح بأنها قد تكون سببية ؛ لأن اللسان سببٌ في الذكر الحسن والثناء، ومنها من يقول: بأنها آلية لأن الفم محلٌ للسان، وكذلك يمكن أن تكون جزئية ؛ لأن اللسان جزءٌ من الإنسان، وأرجِّح تفسير الآلية، فلو نظرت إلى العين مثلاً أو الأذن في أمثلة أخرى لأطلقت عليها علاقة الآلية، ولكن العلاقة تتحدد في حدود معرفتي بالمعنى المُراد من السياق وإلا ماذا نقول في القدم مثلاً، أليست آلة المشي والسير عند الإنسان؟ ولو أطلق الإنسان لتأويلاته العنان لكان المجاز المُرسل سلسلةً من العلاقات التي لا تنتهي.

لقد ذُكرت علاقات كثيرة للمجاز المُرسل في كتب اللغة وعلوم القرآن، ومما ذُكر من العلاقات التي لم أر ضرورة لإيرادها في هذا البحث، ومنها: الملزومية واللازمية والمطلقية والمقيدية والخصوص واللزوم وغيرها[5].

---

(1) عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، ص153.

(2) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص61.

(3) سورة إبراهيم، الآية4.

(4) سورة الشعراء، الآية84.

(5) مطلوب، البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع، ص208.

وسأكتفي بإيراد مثال واحد لكل علاقة على الترتيب:

1. الملزومية: قال تعالى: ﴿أَمْ أَنزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ﴾[1].
2. اللازمية: ﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾[2]
3. المطلقية: ﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ﴾[3].
4. المقيدية: ﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾[4].
5. الخصوص: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ﴾[5].
6. العموم: ﴿وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾[6].

ومن المجازالمُرسل نوع يُقال له : المجاز المُرسل المركب، وهو كل تركيب استعمل في غير ما وضع له لعلاقة غير المشابهة، وذلك كالجمل الخبرية المستعملة في الإنشاء للتحسر وإظهار الحزن كما في قول ابن الرومي:

بانَ شبابي فعزّ مطلبه وانبتّ بيني وبينه نسبُه

فهذا البيت مجاز مُرس ل مركب علاقته السببية والقرينة حالية، فابن الرومي لا يريُد الإخبار، ولكنه يُشير إلى ما استحوذ عليه من الهم والحزن بسبب فراق الشباب[7].

2.3 المجاز العقلي:

تعريفه: المجاز العقلي كما عرّفه السكاكي –هو الكلامُ المُفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضربٍ من التأول إفادةً للخلاف لا بوساطة وضع كقولك: أنبت

---

(1) سورة الروم، الآية35.

(2) سورة الصافات، الآية143.

(3) سورة الأعراف، الآية77.

(4) سورة آل عمران، الآية64.

(5) سورة الأحزاب، الآية1.

(6) سورة الشعراء، الآية224.

(7) الجارم؛ أمين، البلاغة الواضحة، ص188.

الربيع البقلَ، وكسا الخليفة الكعبة [1].وقال الخطيبُ القزويني : الاسنادُ منه حقيقة عقلية، ومنه مجاز عقلي، والمجاز العقلي هو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى ملابسٍ له غير ما هو له بتأويل وللفعل ملابساتٌ شتى[2].

والإسناد ينقسم إلى قسمين:

1. أن يُسند الفعل أو ما في معناه –كالمصدر واسم الفاعل واسم المفعول إلى غير ذلك مما هو في معنى الفعل- إلى ما هو له في الحقيقة، كقولك:

نصرَ اللهُ الجند . فإسناد النصر إلى الله هو إسناد حقيقي، لأن النصر جاء من عند الله حقيقة، وهذا ما يُسمى حقيقة عقلية، وكقولك أيضاً: أنزل اللهُ الغيثَ.

2. أن يُسند الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له في الحقيقة، كقولك : أنبتَ الربيعُ العشب. فإسناد الإنبات للربيع إسنادٌ لغير ما هو له في الحقيقة، أي إسنادٌ مجازي، ويُسمى هذا الضرب من التعبير "مجازاً عقلياً"؛ لأن العقل هو الذي يتصرف في هذا الإسناد، وسُمي كذلك "مجازاً حكمياً" لأن المجاز ليس في ذات الكلمة، ولا في نفس اللفظ، كما هو في قوله تعالى : ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾[3] فالمجاز ليس في لفظة ربح ذَ فْسِها، ولكنه في الحكم الذي جرى عليها وإسنادها للتجارة، وهذ ا اللون من التعبير تحدث عنه سيبويه في الكتاب[4] والمبرد في الكامل [5]، دون أن يضعا له هذا الاسم، بل اكتفيا بالإشارة إليه والتنويه بشأنه [6]، غير أن عبدالقاهر الجرجاني في كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" ذكر له أسماء متعددة وتحدث عنه التفصيل.

---

(1) السكاكيأبي يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي، مفتاح العلوم، مطبعة دار الرسالة، بغداد، ط1، 1981م، ص185.

(2) القزويني، الخطيب، الإيضاح، شرح الأستاذ محمد عبدالمنعم خفاجي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج1، 1953، ص27.

(3) سورة البقرة، الآية16.

(4) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، ج1، ص169.

(5) المبرِّد، أبو العباس محمد بن زيد بن عبد الأكبر، الكامل، ج1، ص118.

(6) حسين، عبدالقادر، فن البلاغة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2006م، ص84.

وأظهرفيه من روعةٍ، بل اعتبره كنزاً من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المُفْلِق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان، وتابعه في ذلك الكثير من أهل هذه الصناعة[1].

لكن السكاكي ينكر المجاز العقلي ويضعه في باب الاستعارة المكنية، وهو بذلك يُخرجه من علم المعاني، ويدخله في علم البيان [2]، فإذا قلت:أنبتَ الربيعُ البقلَ . أسندتَ فعل الإنبات إلى الربيع الذي هو فاعلٌ على وجه المجاز لأن المنبت الحقيقي هو الله. فالإسناد هنا ليس حقيقياً فكأنك تشبه الفاعل المجازي وهو الربيع بالفاعل الحقيقي وهو الله، ثم تحذف المشبه به وهو الله وترمز إليه بشيءٍ من لوازمه وهو الإنبات وتثبته للمشبه على وجه الاستعارة.

والخطيب القزويني يخرج هذا النوع من المجاز من علم البيان ويدخله في علم المعاني وهو يستنكر في ذلك ما ذهب إليه السكاكي.

أما ملابسات الفعل فهي شتى، فالفعلُ يلابس الفاعل كقوله تعالى : ﴿**خَتَمَ** اللّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[3]، وهنا أسنده إلى الفاعل حقيقة، ويلابسُ المفعول به: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾[4]، وفي المصدر نحو شاعرٌ، وفي الزمان والمكان على الترتيب : نهارُه صائمٌ، ونهر جارٍ، وما جاء في الظرف كذلك، كقوله تعالى: ﴿يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيباً﴾[5]، أي في ذلك اليوم[6]، وسيرد تفصيل هذه الملابسات أو العلائق لاحقاً.

---

(1) حسين، فن البلاغة، ص85.

(2) نفسه، فن البلاغة، ص85.

(3) سورة البقرة، الآية7.

(4) سورة الحاقة، الآية21.

(5) سورة المزمل، الآية17.

(6) الطيبي، شرف الدين حسين بن محمد، التبيان في علم المعاني والبديع والبيان، تحقيق هادي عطية مطر الهلالي، مكتبة النهضة العربية، ص257.

والمجاز العقلي يكون عن طريق التركيب أو الإسناد وهو يأتي على ثلاثة أقسام:

1ما كان طرفاه حقيقتين، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾[1]، فالإسناد هنا حقيقي؛ لأن فعل الإخراج أُسند إلى الأرض حقيقة، فهي التي تخرجُ ما فيها يوم القيامة بإرادة الله عزَّ وجل.

2.ما كان طرفاه مجازيين،كقوله تعالى : ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾[2]، فالمجاز ليس في لفظ ربح، ولكنه في الحكم الذي جرى عليها وفي إسناد الفعل إلى التجارة، والمقصود هو صاحب التجارة، وهذا المثال كثير الدوران عند البلاغيين.

3.ما كان طرفاه مختلفين، أي ما كان أحد طرفيه المسند أو المسند إليه - مجازاًدون الآخر [3]، كقولك: أحيا الأرضَ الربيعُ، فالمسند والمسند إليه مجازيان لأن الربيع لا يحيى، إنما الماء المنزل من السماء بقدرة الله هو الذي يحيي، وكذلك استخدام الفعل أحيا كان مجازياً لأن من يُحيي ويميت هو الله عز وجل.

ولا بُدَّ أن تكون في هذا المجاز قرينة وهي إما لفظية كقول أبي النجم:

أفتاهُ قيلُ الله للشمس اطلعي حتى إذا وافاك أُفقٌ فارجعي

وقد تكون غير لفظية كاستحالة صدور المُسند من المُسند إليه أو قيامه، عقلاً مثل: محبتك جاءت بي إليكَ[4].

1.2.3 العلاقات في المجاز العقلي:

لا بُدَّ لهذا النوع من المجاز من علاقة، وهذه العلاقة مانعة من إرادة الإسناد الحقيقي، **وأشهر علاقاته ست وهي:**

---

(1) سورة الزلزلة، الآية2.

(2) سورة البقرة، الآية16.

(3) مطلوب، البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع، ص200.

(4) نفسه، البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع، ص201.

1. **الفاعلية**: ذكر اسم المفعول وأريد اسم الفاعل، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًّا﴾[1]، فإن مفرده "مأتيا"؛ اسم مفعول، ولكن المراد هو اسم الفاعل، أي: أن وعده آت[2].

وكذلكَ إذا قُلتَ : ماءٌ مغمورٌ، فالماء لا يكون مغموراً، بل غامراً[3]، فاسم المفعول مُسند إلى ضمير اسم الفاعل الذي هو بنفس المعنى، وهذا من المجاز العقلي.

2. **المفعولية**: إذا بُني فيه التركيب للفاعل وأسندَ إلى المفعول به الحقيقي، أي : يستعمل اسم الفاعل، والمقصود اسم المفعول ومثاله قوله تعالى : ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾[4] والمراد بها : عيشةٌ مرضيةٌ؛ لأن الرضا يقع عليها ولا يصدر منها فُعلم بذلك مجازيتها، ومع نى النص الكريم : معيشةٌ ذات رضى يرضاها صاحبها[5]، ومثل ذلك أيضاً قوله تعالى : ﴿قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾[6] والمُراد من الآية الكريمة : أن لا معصوم اليوم، فأطلق اسم الفاعل ولكن أراد اسم المفعول.

وفي هذا مثالٌ مشهور في بيت شعرٍ للحطيئة قائلاً:

دع المكارمَ لا ترحل لبغيتها وأقعد فإنكَ أنتَ الطاعِمُ الكاسي[7]

فعجز البيت مناقضٌ لصدره، إذا لا يعقل أن يقصد الحطيئة المدح في قوله : الطاعم الكاسي، لأن هذا يتنافى مع معنى تجريده من المكارم في صدر البيت، فقد قصد بلفظ اسم ا لفاعل الطاعم الكاسي، اسم المفعول : أي المطعوم والمكسو وهو ذمٌ واضحٌ، ولذلك إذا قلت: سبيلٌ منير.

---

(1) سورة مريم، الآية61.

(2) الزوبعي؛ حلاوي، البلاغة العربية البيان والبديع، ص67.

(3) حسين، فن البلاغة، ص90.

(4) سورة القارعة، الآية7.

(5) الزوبعي؛ حلاوي، البلاغة العربية البيان والبديع، ص68.

(6) سورة هود، الآية43.

(7) الزوبعي؛ حلاوي، البلاغة العربية البيان والبديع، ص68.

3. **السببية**: وفيها يُسْند الفعلُ أو ما في معناه إلى سببه، وهذه العلاقة أشهر العلاقات استعمالاً في المجاز العقلي، خصوصاً الواردة في القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً﴾[1]، فقد نُسبت زيادة الإيمان في الآية إلى آيات الله، ولما كان الأصلُ في الإيمان وزيادته صادراً من الله تعالى عُ لم أن زيادة الإيمان –هنا- بالنسبة للآيات مجازٌ عقلي، بوصفها سبباً فيه[2]، ومنه كذلك قولُ الشاعر:

إني لمن معشرٍ أفنى أوائلهم قيل الكماة: ألا أين المحامونا

فالقيلُ لم يُفنِ، وإنما الذي أفنى هو الشجعان، فكان الشجعانُ سبباً في العناء[3].

ولذلك إذا قُلتَ : دكَّ القائد أسوار المدينةِ، فليسَ القائدُ وحدَهُ هو من قامَ بالعمل، وإنما دكّ الجنود الأسوارَ لا بُدَّ من إعمال العقل في مثل هذا النوع من التعبير.

وكذلك في قول المتنبي:

والهمُّ يخترمُ الجسيمَ نحافةً ويُشيبُ ناصيةَ الصبيِّ ويُهْرِمُ[4]

فالحزنُ إذا استولى على المرء أذهبَ وأفنى جسمه القوي، فيصبح هزيلاً، وكذلك فهو يتسبب في ظهور الشيب عند الصبي قبل الأوان، فيصير كالشيخ الهرم بسبب الهمِّ، فقد أسند كل هذا إلى الهمّ الذي هو سببٌ في إظهار الشيب والهرم والهزال.

4. **المصدرية**: وفي هذه العلاقة يُسند الفعل –في التركيب- إلى مصدره، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾[5]، فإسنادُ الفعل -في الآية الكريمة- إلى المصدر إسناداً مجازياً، ولم يُسند إلى الفاعل الحقيقي، وهو

---

(1) سورة الأنفال، الآية2.

(2) الزوبعي؛ حلاوي، البلاغة العربية البيان والبديع، ص69.

(3) مطلوب، البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع، ص202.

(4) عباس، البلاغة العربية فنونها وأفنانها، ص142.

(5) سورة الحاقة، الآية13.

النافخ، فهومجاز عقلي علاقته المصدرية [1]، ومثالُ ذلك أيضاً قــولُ أبــي فراس الحمداني.

سيذكرني قومي إذا جَدَّ جَدّهم وفي الليلةِ الظلماءِ يُفتقد البَدرُ

فقد أسند "الفعل جَدَّ" إلى المصدر "جَدٌّ" بينما الذين يجدون في الحقيقة هــم قــوم الشاعر الذين سيفتقدونه فلا يجدونه ليسَ لأنه مهزوم أو جبان، بل لأنه في الأســر، ولذلك فقد اعتبر إسناد الفعل إلى غير فاعله الحقيقي مجازاً، والفاعل الحقيقــي هــو الجادُّ، وكذلك إذا قلت: ثارت ثورةُ الغاضبين، فقد أسند الفعل إلى مصدره مجازياً.

5. **الزمانية**: وفيها يُسند الفعل –أو ما في معناه- إلى زمان حدوث الفعل، نحــو قوله تعالى: ﴿وَالضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾[2]، فالليل إذا وُصف بالسكون، فسكونه مجازي، لأنه غير قابل للحركات المباشرة التي توصــف بالهــدوء حينــاً، وبالفاعلية حيناً آخر، وإنما المراد به سكون الناس فيه عن الحركات،ومثــال ذلك أيضاً قول طرفة بن العبد:

سُتبدي لك الأيامُ ما كنتَ جاهلاً ويأتيك بالأخبار مَنْ لم تُزود[3]

فقد أُسند الفعل أبدى إلى الأيام وهي الفاعل على ســبيل المجــاز، إذ الفاعــل الحقيقي هو ما يحدثُ في الأيام، ولكن الشاعر أسند الفعل إلى الأيام والعلاقة زمانية. وكذلك تكون العلاقة زمانية إذا قلت فلانٌ يقضي ليله قائماً ونهارهُ صائماً، فزمان الليل القيام، وزمان النهار الصيام، والذي أجاز هذا هو ما بــين الــصيام والقيــام، والنهار والليل من صلةٍ، فكل منهما زمانٌ للآخر[4].

6. **المكانية**: وفيها يُسند الفعل –أو ما في معناه- إلى مكان المُسند إليــه، ومــن ذلك قوله تعالى: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾[5]، فالأنهارُ وعاءٌ

---

(1) حسين، فن البلاغة، ص88.

(2) سورة الضحى، الآية1-2.

(3) الزوبعي؛ حلاوي، البلاغة العربية البيان والبديع، ص70.

(4) نفسه، البلاغة العربية البيان والبديع، ص71.

(5) سورة الرعد، الآية35.

للماء، ومستقرٌ له، وهي مكان الجري، وما يجري منها هو الماء [1]. لذا أُسند الفعلُ في الآية الكريمة تجري إلى الفاعل المجازي وهو الأنهار؛ لأن الله هو الذي يجري بقدرته مياه الأنهار وهو الفاعل الحقيقي، فالعلاقة مكانية، والماء هو الجاري ومكانه الأنهار، فالنهرُ لا يجري إنما يجري الماء الذي فيه.

وكذلك إذا قلت : دُعينا إلى حديقة غنّاء وروضةٍ فيحاء، فالحديقة لا تغني إنما هي مكان للصوت الجميل والرائحة الطيبة، الصوت الجميل للطيور التي تغرِّد والرائحة الطيبة التي تفوحُ من الأزهار، فالمجاز عقلي علاقته المكانية باعتبار الحديقة مكاناً لما فيها.

وكذلك إذا قلت :هذا مشربٌ عذ بٌ، فالعذوبة لا تُسند إلى المشرب وهو مكان الشرب، وإنما هي إلى المياه التي تكون منه، فإسناد العذوبة إلى المشرب، إسنا د مجازي عقلي سوّغته العلاقة المكانية[2].

وإذا تقصيت علاقات المجاز العقلي ألفيتَ في كل علاقة سبباً يتصل بالبلاغة مؤكداً ما قاله عبدالقاهر الجر جاني إمام البلاغة : "إن هذا الضرب من المجاز على حدّته كنزٌ من كنوز البلاغة، ومادة الشعر المُ فْلِق، والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان، والاتساعُ في طريق البيان ،[3]وللمجاز العقلي أثره في البلاغة والتعبي ر، ففيه الإيجاز: فإذا قُلتَ:كسا الأميرُ الكعبة، فإن هذا التعبير أوجز من قولك كسا العمال الكعبة بإذنٍ من الأمير، وفيه المهارة والتركيز في اختي ار العلاقة أيَّاً كان نوعها، فإذا قلت : يجري النهر، فإنك تصور جريان الماء داخل النهرِ وفي حيزه، وليس في مكان آخر[4].

---

(1) الزوبعي؛ حلاوي، البلاغة العربية البيان والبديع، ص71.

(2) نفسه، البلاغة العربية البيان والبديع، ص71.

(3) حسين، فن البلاغة، ص92.

(4) نفسه، فن البلاغة، ص92.

والأمر البليغ في مقاصد المجاز العقلي هو دفع التهمة عن الفاعل الحقيقي، فيسند الفعل فيه إلى سببه كما إذا قلت : فلانٌ قتله جهلة، فكأنك في قولك هذا تبرئ القاتل من جريرة قتله[1].

وما من شكٍ أن لـ لمجاالعقلي شأناً عظيماً فكان العرب ي يُعبر عنه وإن لم يعرف اسمه، وهو كثيرُ الذكر على الألسن سيّار، ومثال ذلك قولك : سنُلقّنُ العدوَّ درساً لن ينساه، وكذلك عندما يقول : فلانٌ رفعه قلمهُ، وهذه الأمثلة كثيرة في الاستعمال اليومي، وهي من المجاز العقلي الذي ارتكز في طبائع الناس.

وللشيخ عبدالقاهر الجرجاني رأيٌ في المجاز العقلي، إذ يقول:

إن المجاز العقلي نوعان:

1. **النوع الأول:** نوع يسهلُ فيه تقدير الفاعل، مثل قوله تعالى: ﴿أُوْلَـئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُواْ الضَّلاَلَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُواْ مُهْتَدِينَ﴾[2]، فإسناد الربح إلى التجارة مجاز عقلي؛ لأن التجارة لا تربح، إنما تكون سبباً في الربح، والتقدير ما ربحو ا في تجارتهم، وهذا مجاز عقلي علاقته السببية [3]، وهذا المثال كثير الدوران عند البلاغيين.
2. **النوع الثاني:** ما لا يسهل فيه تقدير الفاعل، بل يحتاج إلى تأمل ورؤية، ومثال ذلك إذا قلت يزيدك وجهه حسناً إذا ما زدتَ ه نظراً، وهذا مجاز عقلي لأن الوجه سببٌ في زيادته حسناً [4]، وهنا يجبُ إعمال العقل والتدبر في المعنى الذي لا يخلو من الفصاحة والبلاغة وحُسن التعبير.

يقول الشيخ الجرجاني : لا يشترط في كل فعلٍ في المجاز العقلي، أن يكون قد استعمل أولاً في الفاعل الحقيقي، وأن يستعمل بعد ذلك في الفاعل المجازي، ففي

---

(1) حسين، فن البلاغة، ص91.

(2) سورة البقرة، الآية16.

(3) زايد، البلاغة بين البيان والبديع، ص82.

(4) نفسه، البلاغة بين البيان والبديع، ص82.

الآية الكريمة ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾[1] فاعل ربح على الحقيقة هو التجارة، بل قد يستعمل الفعل في فاعله المجازي لأول وهلة ولأول مرة من غير أن يستعمل في فاعله الحقيقي أولاً، ولكن الذين جاءوا بعده ردّوا قوله زاعمين بأن الشيخ قد غابَ عن فكرة الفاعل الحقيقي وهو الله سبحانه وتعالى، كما ورد في المثال السابق يزيّدك وجهه حسناً إذا ما زدته نظراً " فالفاعل الحقيقي للفعل هو الله سبحانه وتعالى، أما الذين ردّوا كلام الشيخ هم الذين اختصر وا كتبه، وأذهبوا كثيراً من رونق ها، وكان أولهم الإمام الرازي، ومن بعد السكاكي ثم الخطيب صاحب التلخي ص، هؤلاء الأعلام الثلاثة هم الذين ردّوا كلام الشيخ زاعمين بأن ه لم يدرك الفاعل الحقيقي، ولولا أن العلامة الفاضل السعد –رحمه الله- سعد الدين التفتازاني ردّ كلام أولئك، وأجاب عن الشيخ لبقي كلام الشيخ غيرَ مقبول عند الكثير من الناس[2].

أما بدوي طبانة، فقد كان له رأي آخر عندما أرادَ أن يحكم على هذا النوع من المجاز، فهو لم ينظر إليه من خلال الكتب الفنية التي لم تفسدها التقسيمات المنطقية، والعلل الكلامية، لم ينظر إليه في كتب ابن جني [3] –الذي استعان بسيبويه واستشهد بأمثلته، فمعظم الشواهد التي استخدمها كان قد سبقه سـ يبويه إليها- ولا في كتب الجرجاني،إنما نظر إليه من خلال الشروح، فقال : "ليت لهذا البحث شيئاً من الأثر في صناعة الأدب أو في النقد، وهذا البحث أولى به أن ينضم إلى مباحث علم الكلام"[4].

ومن براعة السعد أن ردَّ على القوم بلغتهم التي يقبلونها ويعرفونها، فبيّن لـ هم أن كلامهم غير مقبول، لأن الفاعل كما يقول النّحويون - هو مَنْ فعل الفعل أو من قام به الفعل، ولا يُعقل أن يُقال أن الزيادة قام بها الله تبارك وتعالى، فما ذهب إليه الشيخ رجع فيه بحسه المرهف إلى آيات الكتب الحكيم، وإلى كثير من النصوص البليغة، فضلاً عن أن الـ شيخ لا يغيب عن باله أن الله فعّال لما يريد، كل الذي أرادَ أن يقرره

---

(1) سورة البقرة، الآية16. ورد تعريفها سابقاً.

(2) عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، ص148.

(3) حسين، فن البلاغة، ص92.

(4) نفسه، فن البلاغة، ص92.

أن إسناد الفعل للفاعل ليس من الضرورة أن يمر بمرحلتين وهما : إسناد الفعل إلى فاعله الحقيقي أولاً ثم إسناده إلى فاعله المجازي بعد ذلك، بل قد يسند الفعل من أول وهلة إلى الفاعل المجازي، وهذا كلام دقيق، فالسكاكي أنكر المجاز العقلي وعدّه من باب الاستعارة والكناية، ولا يستقيمُ هذا القول عند التطبيق العلمي[1]، وهذا النوع من المجاز فضاءٌ واسعٌ في التعبير، وحسٌّ مرهف في التأويل والإسناد، أضف إلى ذلك البلاغة والفصاحة في القول.

إنّ المجاز العقلي يمثل استجابة واضحة لمنطق العقل وتصوراته، فما وافق تصورات العقل فهو حقيقة وما لم يوافقه إلا بتأويل فهو مجاز[2].

3.3 المجاز بالحذف:

إن الكلمة لا توصف بالمجاز إلا إذا نقلت عن حكم كان لها إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها، ومثال ذلك أن المضاف إليه يكتسي إعراب المضاف في نحو قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[3] والأصل فاسأل أهل القرية، فالحكم الذي يجب للقرية في الأصل، وعلى الحقيقة هو الجر، والنصب فيها مجاز، وهكذا أيضاً "بنو فلان تطؤهم الطريق" يُرادُ به أهل الطريق، فالرفع في الطريق مجاز لأنه منقول إليه عن المضاف المحذوف الذي هو الأهل، والذي يستحقهُ في أصله هو الجر[4].

ومجاز الحذف هو المجاز بالنقصان، وكان الأوائل كسيبويه والفراء قد ذكروه وقالوا أنه على اتساع الكلام، ومثاله أن المضاف إليه يكتسب إعراب المضاف [5]، كما في المثال السابق في قوله تعالى "وأسأل القرية".

---

(1) عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، ص148.

(2) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص113.

(3) سورة يوسف، الآية82.

(4) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص362.

(5) مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ص211.

ويذكرُ أبو عبيدة أن المجاز بالحذف يدور حول مسألتين:

المسألة الأولى: تتعلق هذه المسألة بهذا اللون من الحذف الذي يترتب عليه تغيير في الحكم الإعرابي، وهذا النوع من الحذف يعدّه عبدالقاهر الجرجاني مبحثاً من مباحث البلاغة، ولوناً من ألوان المجاز بوصفه مصطلحاً مقابلاً لمصطلح الحقيقة، وهذا أحد المواطن القليلة التي تدخل فيها معالجة أبي عبيدة لمجاز القرآن في إطار ما يُسمى بلغة التصوير، لكنه لم يتجاوز ذلك بذكر قوة التعبير المجازي وتفوقه على نظيره الحقيقي في التعبير عن المعنى، كما لم يكشف صراحةً عن دواعي القول بمجاز الحذف، وإن كان ذكره له ينبئ عن فطنته إلى ما يُسمى خصائص الفعل الانتقالية في علم اللغة الحديث، أي الخصائص التي تحدد ما يتطلبه في الكلمات التي تدخل معه في علاقات الفاعلية أو المفعولية من صفات خاصة نحو الحيوانية والإنسانية المادية والتجريدية، ومن أمثلة ما يراه أبو عبيدة من مجاز الحذف كلمة العجل في قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾[1]، حيث يرى أبو عبيدة أن مجاز الآية مجاز المختصر، أي "اشربوا في قلوبهم حب العجل"، ومعنى هذا أنه يرى أن المفعول الحقيقي للفعل أشرب إنما هو كلمة حب المحذوفة المضافة إلى العجل، وكما حدث ذلك حل الثاني أي المضاف إليه محلها في النصب على المفعولية[2].

المسألة الثانية: تتعلق هذه المسألة بلونٍ آخر من الحذف لا يترتب عليه تغيير في الحكم الإعرابي بل خللٌ في نظام الجملة كما تصوّره أبو عبيدة، ولذا لا يعتبره البلاغيون داخلاً في إطار مباحثهم البلاغية، ومما مثل به أبو عبيدة لهذا النوع من الحذف قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ﴾[3]، يرى أبو عبيدة أن (أحياءٌ) خبر لمبتدأ محذوف وتقدير الكلام بل هم أحياء أما في قوله تعالى :

---

(1) سورة البقرة، الآية93.

(2) فتيح، محمد، مفهوم المجاز ومجاز القرآن لأبي عبيدة، ص19.

(3) سورة آل عمران، الآية169.

﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1]، فيرى أن "ملة إبراهيم" مفعول لفعل أو اسم فعل محذوفين وتقدير الكلام: بل اتبعوا ملة إبراهيم أو عليكم ملة إبراهيم[2].

ولا يُسمى كل حذف مجازاً، فقد أوضح عبدالقاهر ذلك بقوله : ولا ينبغي أن يُقال أن وجه المجاز في هذا الحذف، فإن الحذف إذا تجرد عن تغيير حكم من أحكام ما بقي بعد الحذف لم يُسمّ مجازاً، هـ ب نفسك قلت : أخوك مجتهدٌ وعمرو، فالخبر هنا محذوف، وليس من الممكن وصف الكلام بأنه مجاز؛ لأنه لم يحدث فيه تغيير حكم فيما بقي من الكلام، بل إن المجاز إذا كان معناه أن تجوز بالشيء موضعه وأصله فالحذف بمجرده لا يستحق الوصف به لأن ترك الذكر وإسقاط الكلمة من الكلام لا يكون نقلاً لها عن أصلها، إنما يتصور النقل فيما دخل تحت الـ نطق، وإذا امتنع أن يوصف المحذوف بالمجاز، بقي القول فيما لا يحذف، وما لم يحذف ودخل تحت الذكر لا يزول عن أصله ومكانه حتى يغير حكم من أحكامه أو معنى من معانيه، أما وهو على حاله والمحذوف مذكور متوهمذلك فيه من أبعد المحال [3]، والرازي قد نقل هذا الكلام وسمى هذا اللون من المجاز المجاز بالنقصان، في حين سماه الآخرون مجاز الحذف، وذكر القزويني وشرّاح التلخيص وغيرهم كلام عبدالقاهر[4]، وأعلم أنه لا يمكن سلب الكلمة دلالتها دون إعطائها دلالة أخرى.

وقد ورد في باب الحذف والاختصار عند ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن " وهو أسبق من الجرجاني أن القرآن الكريم قد احتوى أسلوبه على ثمانية أنماط للحذف والاختصار، ثم دلَّل على ذلك بشواهد كثيرة من الكتاب العزيز سأورد بعضاً منها.

---

(1) سورة البقرة، الآية135.

(2) فتيح، مفهوم المجاز ومجاز القرآن لأبي عبيدة، ص20.

(3) مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، ص211.

(4) نفسه، معجم المصطلحات البلاغية، ص212.

1.3.3 أنماط الحذف:

أما الأنماط الثمانية للحذف فهي:

1. أن تحذف المضاف وتقيم المضاف إليه مقامه، وتجعل الفعل له، كما في قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾[1]،أي أهل القرية [2]، وقد سبق تفسير ذلك، وهذا المثال كثير الدوران عند البلاغيين.

أ2.توقع الفعل على شيئين وهو لأحدهما، وتُضمر للآخ ر فعله، كقوله تعالى : ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾[3]، لأن معنى "أجمعوا" من أجمعَ الأمرَ إذا نواه وعزم عليه، وكما في قول "الفراء":

علّفتها تبناً وماءً بارداً حتى شَتَتْ همّالةً عيناها[4]

أي علفتُها تبناً، وسقيتها ماءً بارداً، لأن الماءَ لا يُعْلَف.

3. أن يأتي الكلام على أن له جواباًفيحذف الجوابُ اختصاراً لعلم المخاطب به كقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾[5]، فقد أرادَ جلَّ وعلا عذّبكم، فحذف عذبكم، وهي جواب أداة الشرط لولا، لعلم المخاطب بها، أي: لولا فضلُ الله عليكم ورحمتهُ لعذبكم.

ومثال هذا النوع من الحذف ما ورد عن أبي ذؤيب، حيث قال:

عصيتُ إليها القلبَ إنّي لأمره سميعٌ، فما أدري أرُشدٌ طلابها[6]

4. حذف الكلمة أو الكلمتين، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾[7]، أي المراد أنه يُقال لهم: أكفرتم، فالحذف هنا في كلمتين.

---

(1) سورة يوسف، الآية82.

(2) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص140.

(3) سورة يونس، الآية71.

(4) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص145.

(5) سورة النور، الآية20.

(6) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص146.

(7) سورة آل عمران، الآية106.

ومن ذلك أيضاً ما قاله ذو الرُّمة:

وقد بدا لذي نُهْيَة أن لا إلى أمِّ سالم[1]

فقد أراد: أن لا سبيلَ إلى أم سالم، فكان الحذف في كلمة، وهذا الحذف يدركه القارئُ ويفهمه.

وقد توقف ابن قتيبة عند بعض الآيات التي أشكلت وغمضت لما فيها من اختصار وإضمار، ومن الآيات التي توقف عندها في هذا المقام قوله تعالى : ﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ ، إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[2]، والإشكال هنا مبعثه استثناء "مَنْ ظلم" مما قبله وهم المرسلون، مع أن المعروف أن الرسل معصومة مغفورٌ لها آمنةٌ يوم القيامة، وقد أورد ابن قتيبة رأياً يقول إن في الكلام إضماراً، كأنه قال : لا يخافُ لدي المرسلون بل غيرهم الخائف، إلا من ظلم ثم تابَ فإنه لا يخاف، ولكن ابن قتيبة يستبعد هذا الرأي؛ لأن العربية لا تلجأ إلى الحذف إلا إذا كان ثمة ما يدل عليه وليس في الآية –كما يرى ابن قتيبة- ما يدل على المحذوف[3].

أما رأي ابن قتيبة في أن الاستثناء صحيح فشرحه بقوله : "والذي عندي فيه – والله أعلم- أن موسى عليه السلام، لما خاف الثعبانَ وولى ولم يعقب، قال الله عز وجل: يا موسى لا تخف إني لا يخاف لديّ المرسلون "، وعلم أن موسى مستشعرٌ خيفة أخرى من ذنبه في الرجل الذي وكزه فقضى عليه، فقال : "إلا من ظلم ثم بدّل حسناً بعد سوء "، أي توبة وندماً لي فإنه يخاف، وإني غفورٌ رحيم، ويشير ابن قتيبة إلى رأي القائلين أن "إلا"هنا بمعنى الواو [4]وكما في قوله تعالى : ﴿وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً﴾[5]، أي أرسلنا أخاهم صالحاً.

---

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص147.

(2) سورة النمل، الآية10، 11.

(3) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص141.

(4) نفسه، تأويل مشكل القرآن، ص141.

(5) سورة الأعراف، الآية73.

5. حذف "لا" في الكلام كقوله تعالى : ﴿قَالُواْ تَاللّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾[1]، أي لا تزال تذكر يوسف.

6. تضمر لغير مذكر كما في قوله تعالى : ﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾[2]، يعني الشمس، ولكنه لم يذكرها قبل ذلك.

7. حذف الصفات، أي حذف حروف الصفات، وهو يقصد بحروف الصفات حروف الجر آخذاً بمصطلح الكوفيين، ومن أمثلة هذا الحذف قوله تعالى : ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً﴾[3]، أي: مكنّا لهم، فقد حذف الحروف الدالة على الصفات، أي حروف الصفات.

وقد عرض ابن قتيبة لهذا الأمر وسار على مذهب الكوفيين في استبدال حرف مكان الآخر، لأنهم يرون أن هذه الحروف تنوبُ عن صفاتها.

فإذا قلت: "زيدٌ في الدار"، فأصل الكلام في رأي الكوفيين أن زيد كائنٌ أو مستقرٌ في الدار، فحذف الصفة وهي كائن، أو مستقر وناب عنها الجار والمجرور، فقيل : زيدٌ في الدار[4].

ومن استعمال القرآن الكريم لحرف الجر "من" مكان في كما في قوله تعالى : ﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾[5]، أي ماذا خلقوا في الأرض.

والعرب قد جرت على الحذف في أساليبها، واعتبرت الإيجاز في كلامها، طالما أنه لا يؤدي إلى خلل في فهم الكلام، فالفراء حين يصادف الحذف في بعض آيات القرآن يجده شيئاً مألوفاً[6].

---

(1) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص141.

(2) سورة ص، الآية32.

(3) سورة الأعراف، الآية155.

(4) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص253.

(5) سورة فاطر، الآية40.

(6) حسين، المختصر في تاريخ البلاغة، ص24.

المجاز عند المحدثين:

ن إعلم البلاغة أُصيب بالجمود بعد السكاكي خصوصاً إذا ما عرفنا أنه أنكر بعض أنواع المجاز ومنها المجاز العقلي.

لقد تلقف السكاكي البلاغة وهي مليئة بالحيوية والنشاط من سابقيه، لكنه لم يسلمها إلى من جاء بعده بتلك الحيوية وذلك النشاط ؛ لأنه تعامل معها بعقليته العلمية وحصرها في قوالب فلسفية قيدت البلاغة وحدّت من نشاطها.

وفي سياق الحديث عن البلاغة عند المحدثين حاولت اتباعَ طريقة ما عُرضَ في المؤلفات النقدية التي بحثت في هذا الموضوع، حيثُ إنّها لم تفصل في الدراسة بين البلاغيين العرب والغربيين.

إن الكتب البلاغية المؤلفة حديثاً تسلك طريقين في الدراسة المجازية:

الطريق الأول: يتمثل في الدراسات الأكاديمية التقليدية التي تعرض الموضوع عرضاً تاريخياً، أو تعرضه على الصورة التي نجدها عند السكاكي وأضرابه.

ولعلّ ما كتبه سيد نوفل في كتابه (البلاغة العربية في دور نشأتها) وشوقي ضيف في كتابه (البلاغة تطور وتاريخ) ومحمد زغلول سلام في كتابه (ضاء الدين بن الأثير)، وبدوي طبانة في كتابه (البيان العربي) يمثل هذا الجانب.

الطريق الثاني: هذا الطريق سلكه أساتذة حاولوا الاستفادة من البلاغات الأجنبية، وهم يتراوحون بين الأخذ بالمعنى التقليدي للمجاز مع محاولة بسيطة للتعبير في طريقة تناول الموضوع، وبين طرح المعاني التقليدية للمجاز جملة[1].

فالأستاذ إبراهيم المازني لا يخرجُ عن المعنى التقليدي بدليل قوله : "والمجاز كما هو معروف هو نقل لفظ ما وضع له في الأصل إلى غيره مما يشاركه في بعض صفاته أو خصائصه لكنّه لم يلتفت إلى تقسيمات المجاز الكثيرة، بل اكتفى بأن قسم المجاز إلى: مجاز لفظي ومجاز شعري، فأما المجاز اللفظي فذلك الذي ينقل فيه اللفظ إلى أشباه ما وضع له، كأن يستعمل لفظ الإشراق للشمس والوجه، وأما

(1) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص132.

الشعري فهو ما يعتمد فيه القائل الرموز كأن يجعل للشمس أيدياً يرمز بها إلى الأشعة[1].

أما مصطفى ناصف فقد نبذ المفاهيم المجازية التقليدية الموجودة في كتب البلاغة العربية أو في الدراسات البلاغية الأوروبية التي لم تخرج عن المفاهيم المجازية الآرسطاطالية[2].

لقد وقف مصطفى ناصف وقفة معارضة للمفاهيم والتقسيمات التي تميز بين عموم المجاز والاستعارة بوجود علاقة المشابهة في الاستعارة وعدم وجودها في أنواع المجاز مستعيناً في وقفته بآراء فلسفية عميقة هي صدى لما هو شائع في الدراسات النقدية الأوروبية حديثاً[3].

إن مصطفى ناصف لا يميل إلى الفصل بين الاستعارة والمجاز بالتحليل الشكلي الرديء الذي يؤدي إلى تمزيق الدلالة المجازية.

ولا يميل كذلك إلى الاعتقاد بوجود مشابهة موضوعية لتمييز الاستعارة من المجاز، وهو كذلك لا يؤمن بمفهوم النقل، فهو لا يؤمن بأن النصوص المجازية تقوم على ثنائية متمثلة بالجزء المنقول منه والجزء المنقول إليه . بل يؤمن أن طرفي الاستعارة في حالة تفاعل مستمر [4]، وقد كان لبروز أمين الخولي -رحمه الله- في أواخر الربع الأول من القرن العشرين أثرٌ كبيرٌ في إبراز المفاهيم البلاغية والتفسيرية ونقد المناهج العلمية، فوازن بين ما صنعه أبناءُ هذا العصر وأسلافهم، وقد كان له تلاميذ يدرسون شواهد القرآن الكريم ومجازاته.

أما مصطفى صادق الرافعي في كتاباته عن إعجاز القرآن، فقد كان من الرواد في بدايات النهضة الأدبية لهذا القرن، وإلى ما أنتجه بأصالة وعمق بدوي أحمد طبانة في كتاباته البيانية المتشعبة، وإلى ما قدمه مصطفى الصاوي الجويني في متابعاته البلاغية، وإلى ما قدمه السيد قطب في "ظلال القرآن"، وما حققه محمد

---

(1) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص133.

(2) نفسه، المجاز في البلاغة العربية، ص134.

(3) نفسه، المجاز في البلاغة العربية، ص134.

(4) نفسه، المجاز في البلاغة العربية، ص136.

المبارك في "منهل الأدب الخالد " وأحمد أحمد بدوي في كتابه "من بلاغة القرآن "، فكل من هؤلاء قد أفرغ ما في كتابته من سهام مضيئة في التنوير العام بين يدي القرآن، وكان المجاز جزءاً رصيناً مما كتبوا [1]، والدارس لما كتبته عائشة عبدالرحمن "بنت الشاطئ" يجد أنها اقتفت أثر أمين الخولي، وكان المجاز الإسنادي والمجاز اللغوي حافلاً في رصدٍ جديد، وبأسلوب جديد في كتابها "التفسير البياني للقرآن الكريم"[2]، وقد قدمت بنت الشاطئ بحوثاً ليست بالقليلة كانت موضع إعجاب الباحثين احتلّ المجاز فيها مجالاً واسعاً مُفسّرة المجاز القرآني.

أما أحمد مطلوب فقد عرض للمجاز القرآني وأثبت وقوعه في القرآن واللغة على حدٍ سواء، لأن أية لغة لا يمكن أن تبقى محصورة في ألفاظها الوضعية، وأنه لا بدَّ من انتقالها للدلالة على معانٍ جديدة تتطلبها الحياة وتطورها، والمجاز كثير في اللغة العربية و يعد من مفاخرها، وهو دليل الفصاحة ورأس البلاغة، وفي القرآن الكريم كثير من هذا الفن، وإن اختلف الباحثون في ذلك، فرأى بعضهم أن كتاب الله كلُّه حقيقة، وإذا كان معنى الحقيقة الصدق فذلك صحيح، أما إذا كان معنى المجاز العدول في اللفظ من معنى إلى آخر، فليس الأمرُ كذلك لأنه جاء الكثير منه في كتاب الله[3]، وهذا رأي فيه صواب لأن الحقيقة صدق والعكس صحيح، وفي المجاز إعجاز وبيان.

بحث أحمد مطلوب المجاز في القرآن وفي العربية في أغلب كتبه القيّمة فاشتملت عليه "مصطلحات بلاغية" والبلاغة عند السكاكي " و"القزويني" و"شروح التلخيص" وقف عند المجاز موقف الناقد البصير والعارض المنصف في "فنون بلاغية" وأعطى لتقسيماته الفنية بُعداً إحصائياً مبتكراً على أساس معجمي في "معجم المصطلحات البلاغية وتطورها" وكرّس جهداً قيماً للموضوع في "مناهج بلاغية".

وقد زَعَم أحمد بدوي : "إن كثيراً ممن تعرضوا لدراسة المجاز في القرآن الكريم، قد مضوا يلتمسون أمثلته، يبوّبونه ويذكرون أقساماً كثيرة له، حتى بلغوا من

---

(1) الخولي، أمين، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، 1961م، ص163

(2) نفسه، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، ص165.

(3) مطلوب، فن البلاغة، ص84-86.

ذلك حد التفاهة، ومخالفة الذوق اللغوي [1]، وهذا زعمٌ منحصر في جملة من النماذج التي لا تنهضُ دليلاً قاطعاً على صحة الرأي.

وليس هناك دليلٌ واضحٌ من أثر أو تاريخ على ما ذهب إليه عباس محمود العقاد في كتابه "اللغة الشاعرة" من أن المجاز قد انتقل في اللغة العربية من الكتابة الهيروغليفية إلى الكتابة بالحروف الأبجدية، فالمجاز وإن استعمل في اللغات العالمية الحيّة لكنه يدور معها في حدود معينة، وهو بخلاف هذا في لغة القرآن، إذ إنَّ الاستعمال المجازي فيها أساسي وليس أمراً عارضاً لأنه أحد شقي الكلام وطرفيه، وهما الحقيقة والمجاز، والقرآن الكريم جار على سنن العرب، لذا كان المجاز فيه أحد قسيمي الكلام الحقيقة والمجاز.

والغذامي يقرن المفهوم البلاغي للمجاز بالحقيقة ، فيصبح لدينا ما يعرف بثنائية الأصل والفرع، وهو ذو بعد جمالي، والغذامي يوسع هذا البعد ليجعله بعداً كليَّاً قائماً على الفعل الثقافي بهما معاً وهذا البعد يحمل بعدين مهمين هما:

الأول: ينكشف للمتلقي أولياً في جماليات النص، فهذا وإن بدا من الوهلة الأولى غامضاً أو مركباً لكنه يظلُّ مجال الحضور اللغوي.

الثاني: وهو ما يسمى المضمر، وهو البعد الآخر للمجال الكلي، وهذا يتحكم في علاقتنا مع الخطاب، ويؤثر في عقليتنا وسلوكياتنا ويتسع ليشمل الأبعاد كُلَّها، ولا يقف عند حدود اللفظة والجملة، بل يشمل الوظيفة النسقية، وهذا يؤثر ثقافياً، ولكن ربما بدا أن ثمة تحميلاً للمصطلح لما لا يتسع له دلالياً، فالمجاز يظل مرتبطاً بدلالاته الأصلية. وهي دلالة محدّدة بحدود الصور البيانية، وبعد ذلك تطور مفهوم مصطلح حديث يتجاوز الدلالة ليشمل الرمز وهو المجازية المحدودة للمصطلح القديم ليشمل دلالات أخرى من ضمنها التأثير الثقافي[2].

والبلاغيون الغرب مثلهم مثل أهل البلاغة العرب أَوْلَوا المجاز المرسل اهتماماً واسعاً. وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى أن البلاغيين الغرب منذ أرسطو حتى مجيء "بيار فونتانية" في القرن التاسع عشر قد حاولوا تحديد المجاز المرسل وتعريفه، إلا

---

(1) بدوي، أحمد، من بلاغة القرآن، دار النهضة، القاهرة، 1987م، ص224.

(2) الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص68.

أن حديثهم عن هذا الأسلوب البياني جاءَ عاماً ينطبق على معظم الصور البيانية، وقد تمحور تعريفهم له بأنه "استبدال اسم بـ اسم آخر" من ثم إعطاء أمثلة وشرحها، وكان حديث الأب "برنارد لامي" القرن الثامن عشر دليلاً على ذلك، إذ يقول: يُعني المجاز المرسل استبدال اسم باسم آخر، ففي كل مرّة نستعمل فيها اسماً غير الاسم الصالح نكون قد اخترنا وسيلة تعبير تدعى مجازاً مُرسلاً، فعندما يُقال مثلاً: "اجتاح قيصر بلاد الغال" أو "باريس في حالة رعب"، يكون المقصود بالطبع اجتاحت جيوش قيصر بلاد الغال، وشعب باريس في حالة من الذعر الشديد، والعلاقة التي تربط القائد بجيشه والمدينة بسكانها علاقة قوية لدرجة أنه من غير الممكن التفكير بالأول دون أن يتبادر إلى الذهن مباشرة، لذلك فإن تبادل الاسمين لا يسبب أي خلط"[1].

لعلّ ما جاء على لسان الأب "برنارد لامي" لم يوضح تحليلاً لسانياً لبنية المجاز المرسل، وهو في هذا الإطار لا يشكل خروجاً عن النظرة المتحدّرة من أرسطو مباشرة[2]، ويقف "فونتانيه" في الطليعة بين نقاد القرن التاسع عشر، إذ استطاع أن يجري انزياحاً أو انحرافاً على صعيد النظرة إلى المجاز، فقد ميّز بين نوعين من المجاز، فثمّة المجاز المرسل والمجاز الكلي، فإذا كان الأول يقوم على أساس "العلاقة المتبادلة" في الصورة البيانية - بين اسم شيء واسم شيء آخر، فإن الثاني يقوم وحسب، على الصلة القوية بينهما[3].

من الملاحظ أن "فونتانيه" لم يخرج عن جملة المبادئ والأسس التي عرفتها البلاغة العربية قبله، فهو لم يحقق إنجازاً على الصعيد المجازي، وقد اتفقت المبادئ التي تحدث عنها مع الكثير من المبادئ التي عرفتها البلاغة العربية.

لقد مكّن "فونتانيه" البلاغة وجعلها تقوم على ثلاثة محاور أساسية، وهي: المجاز المرسل، والمجاز الكلي، والاستعارة، وقد ميّز عدداً كبيراً من أنواع المجاز

---

(1) انظر: بركة، بسام المجاز المُرسل والحداثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 38، بيروت، 1986م، ص66.

(2) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص41.

(3) أبو حمدان، الإبلاغية في البلاغة العربية، ص167.

المُرسل[1] هذا وقد برزت أسماءٌ كثيرة في أفق البلاغة الغربية أمثال "ميشال لوغوارن" حيث استفاد من العلوم اللغوية الحديثة، وبخاصة الألسنية وعلم الدلالة واستخدمها في حقل الأسلوبية التطبيقية، وتحدث "هنريش بليث" عن المجاز المرسل، فقد حاول بناء أنماط بلاغية جديدة تستوعب إنجازات البلاغة القديمة ويستفيد من اجتهادات الأسلوبية الحديثة، وهذا ما يؤكد الترابط الذي ظلّ قائماً بين القدماء والمحدثين في نظرتهم إلى البلاغة.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك تشابهاً بين الموقفين العربي والغربي إزاء المجاز المُرسل، وهذا ما أشار إليه لسامرائي في كتابه "المجاز في البلاغة العربية، فقد استفاد كلٌ منهما من الآخر، إلا أن هناك فروقاً بينهما، فالعرب لا يحللون المجاز المُرسل من منظار العلاقات التي تربط الأشياء بعضها ببعض؛ لأنهم يلتفتون إلى قراءة النص وتفسيره، ولعلّ هذا يعود إلى طبيعة الدراسات الفكرية عند العرب، ويمكن القول إ ن تعريف المجاز المُرسل عند العرب لا يتعارض معه عند الغرب، فقد اتفق رأيهما أن الفارق بين الاستعارة والمجاز هو في أن الاستعارة تقوم على علاقة المشابهة، في حين أن المجاز المرسل يقوم على علاقة غير المشابهة.

4.3 المجاز بين النفي والإثبات:

إن موضوع المجاز في لغة العرب ودوره في القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهّرة هو من أخطر الموضوعات الخلافية في العصور الأخيرة بين جمهور المسلمين من جهة وبعض مخالفي الجمهور من جهة أخرى، مع أن وجود المجاز في اللغة وفي القرآن والسنة يكاد يكون مجمعاً عليه من علماء الأمة بمختلف تخصصاتهم حتى بداية القرن الثامن الهجري، بل هو إجماع بالفعل، إذ عدد العلماء المنقول عنهم إنكار المجاز في هذه الفترة قليل جداً، والخطورة في موضوع المجاز أن منكريه من بداية القرن الثامن الهجري، وهم فقط الشيخ ابن تيمية وبعض تلاميذه

(1) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص44.

ومقلديه، فقد اتخذوا من إنكارهم وجود المجاز في اللغة أو على الأقل في القرآن والسنة، حجّة لتبرير ما ذهبوا إليه من اجتهادات[1].

إن الخوض في هذه المسألة ليس هو موضوع البحث، ولكن طبيعة الدراسة اقتضت التعريج على هذا الموضوع، ليضيء واحداً من جوانب هذا البحث.

لقد دلّت نماذج من كلام علماء الأمة من السلف الصالح على معرفتهم للمجاز وتنبيهاتهم إلى وجوده مع لفت الانتباه إلى أهم أسباب إنكار الشيخ ابن تيمية له [2]، هذا وقد وجدت دراسات بحثت في موضوع المجاز، وكان منها : مفهوم المجاز بين ابن سينا وابن رشد [3]، والمجاز بين عبدالقاهر الجرجاني وبين ابن سنان الخفاجي[4]، وكل هذه دراسات تفتحُ أفقاً جديداً في باب دراسة المجاز من حيث الإثبات والنفي، ثم إن هناك دراسات في خطورة إنكار المجاز على مباحث العقيدة.

إن جهود السلف الصالح من اللغويين قد أثبتت وجود المجاز في المئة الثانية على يد شيخالنحاة سيبويه، وظهر في بداية الثالثة على يدي الفراء وأبي عبيدة، ونما على يد ابن قتيبة نمواً ملحوظاً، وقد اتخذ منه ابن قتيبة وهو سُنّي ضليع سلاحاً ماضياً للدفاع عن العقيدة وعن القرآن الحكيم، ثم لجأ إليه المبرد في الكشف عن أسرار العمل الأدبي وشاع أمره في كتابه "الكامل" وإن كان مقتصداً في تسمية الأشياء باسمها، وفي القرن الرابع ظهرت مباحث ابن جني في اللغة، فأسهمت في نمو المجاز وكان ابن جني شجاعاً حين درج المجاز في مظاهر شجاعة العربية، وتحدث عن وظيفته البيانية، وحذا ابن فارس حذوه، واقتدى بابن قتيبة[5].

---

(1) كامل، عمر عبدالله، كلمة هادئة في المجاز، سلسلة مفاهيم يجب أن تصحح، ص2.

(2) نفسه، كلمة هادئة في المجاز، ص2.

(3) درايسة، محمود، مفهوم المجاز بين ابن سينا وابن رشد، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، مجلد(12)، العدد(20)، سنة2000م، ص941.

(4) علام، البلاغة بين الناقدين الخالدين، ص197.

(5) كامل، كلمة هادئة في المجاز، ص9.

لم يحدث لمبحث المجاز قبل القرن السابع انتكاسات، فقد كان المجاز مثلَ كل العلوم والفنون بدأ غضَّاً طريّاً ثم استوى ونضج إلى أن جاء عصر ابن تيمية.

لقد كانت قضية المجاز قديماً وحديثاً مثار نزاع وجدل بين المثبتين والنافيين، ويمكن اعتبار الإمام ابن تيمية الذي عاش بين (661-728هـ) وابن قيّم الجوزية الذي عاش بين (691-751هـ) رأس مدرسة الحقيقة، فقد أنكروا وقوع المجاز في اللغة، وقدما من الأدلة الوجيهة يثبت لهما سعة الإطلاع والنظر العميق [1]، وليس هذا البحث مجال دراسة هذه القضية، ولكن يمكن القول: إن هناك مجموعة من الأدلة التي استند عليها من أنكر المجاز من الفقهاء والمتكلمين، منها:

1. إن نوع المجاز نوع من الكذب.
2. إنه يدل على عجز المتكلم، فهو إنما لجأ إلى المجاز لعدم استطاعته أن يعبّر بالحقيقة عن مراده [2]، وهذا الأمر مردود على منظري هذه الفئة، والمجاز إنما يؤتى به لأسلوب بلاغي وجمالي يقتضيه السياق.
3. قولهم: من أين عرفتم أن هذه الكلمة وضعت أول ما وضعت لهذا المعنى؟ ثم استعملت بعد ذلك في معنى آخر[3]، لماذا لم يكن العكس هو الصحيح.

وقد يكون هذا هو أقوى الأدلة في إنكار المجاز، فلماذا لا تكون كلمة "أسد" مثلاً قد وضعت للرجل الشجاع قبل أن توضع للحيوان المفترس، أو أنها وضعت للمعنيين معاً[4]، وهذه قضية بحاجة إلى دراسة واستقصاء ليس هذا البحث مجالها، ولكن يمكن تفنيد هذا الرأي بما يلي:

أولاً: هناك كلمات يمكن تحديد الزمن الذي استعملت فيه استعمالاً مجازياً، فهناك أقوال مأثورة للرسول -عليه الصلاة والسلام- أجمع على أنه لم ينطق بها أحدٌ قبله، كما أن هناك كلمات استعملت استعمالاً مجازياً، وكان الذين استعملوها أول مرة من

---

(1) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص151.

(2) عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، ص132.

(3) نفسه، البلاغة فنونها وأفنانها، ص133.

(4) نفسه، البلاغة فنونها وأفنانها، ص133.

شعراء الجاهلية، وهذا يدلّ على أن بعض الألفاظ كان استعمالها المجازي متأخراً عن استعمالها الحقيقي[1].

ثانياً: هناك فرق بين استعمال الكلمة في ما وضعت له وبين استعمالها في غير ما وضعت له، فإذا استعملت كلمة الشمس وكلمة البحر، وكلمة الأسد فيما وضعت له كل هذه الكلمات، في الأصل فإنها لا تزيدُ في المعنى شيئاً جديداً [2]، ولا تحتاج إلى قرينة، وهي ليست من المجاز في شيء، ولكن حين تستعمل في غير ما وضعت له تضفيعلى المعنى شيئاً جديداً ، وتحتاج إلى قرينة تمنع من إيراد المعنى الأصلي، فاستعمال كلمة الشمس في جملة "الشمس تبعد عن الأرض..." استعمال حقيقي لا حاجة للتأويل والانحراف فيه، بينما يكون استعمالها مجازياً نحو : "بدت شمساً" لأن المعنى يدل على الحُسن والجمال في المرأة.

أما الرأي الأو ل فلا صحة فيه؛ لأن المجاز والكذب بينهما فرقٌ كبير، فالمجاز مبني على التأويل والكذب ليس كذلك، فالمجاز له قرينة تمنع من إيراد المعنى الحقيقي والكذب ليس كذلك[3].

وحسب رأي فضل حسن عباس قد يكون لأولئك الذين أنكروا المجاز عذراً، فإنما كان قصدهم ردّ الكثير من الافتراءات والتأويلات المنحرفة عن كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام، وتلك غايةٌ وقصدٌ مأجور بإذن الله تعالى.

---

(1) عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، ص133.

(2) نفسه، البلاغة فنونها وأفنانها، ص133.

(3) زايد، البلاغة بين البيان والبديع، ص77.

الفصل الرابع
مستويات الشعرية في الشاهد المجازي

إذا كان النظم هوسر الشّعريّة، فما يكون سرّ هـذا الـنظم، إنـه كمـا يجيـب الجرجاني: المجاز، إن محاسن الكلام في معظمها، إن لم نقل كلهـا متفرعـة عـن صناعة المجاز وأدواته، وراجعة إليها [1]؛ فاللغة الـ مجازية "سحر"، إنها تبرز الكـلام في صورة مستجدة ،تعطيك الكثير من المعاني باليسر من اللفظ "، وبهذه اللغة ترى الجماد حيّاً ناطقاً، والأجسام الخرسى مبينة، وهي تريك المعاني اللطيفة التـي هـي خبايا العقل كأنها قد حُسِّمت، وتلطّف الأوصاف الجسمانية حتى تعـود روحانيـة لا تنالها إلا الظنون [2]، ويعلل الجرجاني الأسباب التي تبعث علـى الإعجـاب باللغـة المجازية، فيقول: إن الطبع مبني على أن الشيء إذا ظهر من مكان لم يُعهد ظهو ره منه، وخرج من موضع ليس بمعدن له، كانت النفس أكثر إعجاباً به، وأكثر شغفاً[3]، فالصورة الشعرية لا تظهر ولا تتجلى إلا بعد تثبت عميق وتخيّل لما هو تباعدٌ بـين شيئين، وإذا كان المجازُ يعمل على السحر، فالشعرية هي أداة المجاز يُنظر إليها من خلال القلب والوجدان، هي الخطوط المضيئة التي تشع من درجة الـصفر، فيهـا ينطلق الذهن من العنصر الحاضر باحثاً عن العنصر الغائب الذي تتجلى فيه الرؤية مستنجداً بالفهم والقرائن.

1.4 بنية المجاز:

عندما تفتح شبكة المجاز، فإن الذهن يستحضر الحقيقة، وهذه ثن ائية قائمة علـى الأصل والفرع، والحقيقة هي الشيء الثابت أو الشيء المثبت، والمجاز هو الـشيء المتحوّل أو المنزاح.

---

(1) الجرجاني، أسرار البلاغة، ص26.

(2) نفسه، أسرار البلاغة، ص41.

(3) نفسه، أسرار البلاغة، ص48.

فاللفظ في أصل وضعه يأتي لمعنى واحد، واضحٍ مُدْرك في الذهن، وهو ما أطلق عليه الحقيقة، بعيداً عن سلالم التأويل، والإغراق في بدائل انعكاسية، وتذهب دلالة الوضع في تجديد منطقة الحقيقة، بأن يصطلح لكل دال مدلول، وهذا الوضع يُسمى حقيقة لُغوية، كاستعمال (الكتاب) في المدلول الخاص به، واستعمال (الأسد) للحيوان المفترس، واستعمال (البحر) للحيّز المائي، فهذه كلها دوال لمدلولات الأشياء التي وضعت لها [1]؛ أما إذا قلت: جاءَ الأسدُ، ورأيتُ البحرَ، فقد عنيتَ بالأولى رجلاً شجاعاً، وفي الثانية رجلاً كريماً، أجريتَ انزياحاً أو تحولاً عن المعنى الأصلي لتستخدم في معنى مجازي أُعْمِلَ فيه الذهن.

الحقيقة (دليلٌ لغوي) خاضعٌ للتحوّل من مستوى معين إلى مستوى آخر، والحقيقة إما (لغوية) مثل أسد إذا استعمل بُعرف اللغة الحيوان المفترس، وإما (شرعية) وهي: كل لفظة وضعت لمعنى في اللغة، ثم استعملت في المعنى الشرعي لمعنى آخر، كلفظة الصلاة، فإنها وضعت للدعاء، ثم صارت في الشرع عبارة عن الأركان المعلومة في كيفية أداء العبادة.

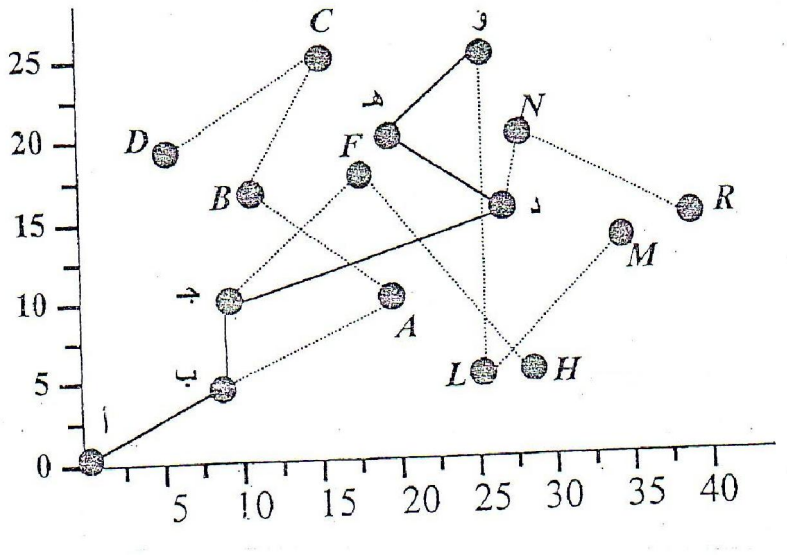
وإما (عرفية) وهو اللفظ الذي نقل عن موضعه الأصلي إلى غيره لغلبة الاستعمال، وصار الوضع الأصلي مهجوراً، كلفظ (الوغى) وهو اختلاط الأصوات في الحرب، ثم تحولت لكثرة الاستعمال، فأصبحت الحرب هي الوغى[2].

---

(1) الجليل، عبدالقادر، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط 1، 1422هـ، 2002م، ص435.

(2) نفسه، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، ص436.

وبما أن الحقيقة دليلٌ لغوي خاضع للتحوُّل، فهناك تصوّر يضم درجـــات ثـــلاث للسياق الواحد، كما يوضحه المخطط التالي[1]:



تمثل النقطة (0) درجة الفراغ (الصفر).

تمثل النقاط (أ، ب، ج، د، هـــ) درجات البنية الأساسية (الاستعمال).

تمثل النقاط: ب A, B, C, D

ج H. F

د R, N

و M, L

درجات التحوّل من البنية الأساسية (التحتية)، فهي تمثل التحولات الآتية:

الدرجة الأول: درجة الصفر (التكوين)

الدرجة الثانية: درجة الاستعمال (الوضع اللغوي) (أ، ب، ج، د، هـــ، و)

الدرجة الثالثة: درجة الانزياح (الممثلة بالخط المنقط):

A, B, C, D, H, F, R, N, M, L

ومع الدرجة الثالثة تتم عملية الانتقال بالدليل اللغوي (الحقيقـــة) عـــن طريـــق الانزياح إلى منصة (الاستعمال المجازي)، فالعدول أو الانزياح هو المجاز[2].

---

(1) عبدالجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، ص437.

(2) نفسه، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، ص437.

المجاز: وحدة لغوية تقوم على الأصول الصوتية (ج، و، ز) وابن منظور، واضح الرؤية، بيّن الحجة، في هذه المتوالية الاشتقاقية للأصل الثلاثي الذي يدل على العبور، والاجتياز، وهو سلوك يتلون وفقاً لمقتضيات الحال، والمقام، ولا بُدَّ لهذا العبور الذي يبدأ من الماديات، متنقلاً إلى المحسوسات، من دليل هو بمثابة العلاقة التي تربط بين الحالين[1]، وهي غير المشابهة في المجاز المرسل.

تستوطن الوحدة اللغوية منطقة المجاز بشروط ثلاثة:

1. لا بُدَّ من وجود علاقة بين المدلول الأول (الوصفي)، والمدلول الثاني (المجازي) وهي الصلة التي يتعلق بها المدلول المجازي، والمدلول الوصفي وتسهل الانتقال الذهني، وإدراك المدلولين.
2. يمكن أن تكون العلاقة قائمة على المشابهة، أو غير المشابهة، وهي في المجاز المرسل غير المشابهة كما هو معروف.
3. لا بُدَّ من وجود قرينة، إما ملفوظة في داخل النص، أو ملحوظة تُدرك من واقع الحال.

إن بنية الأساس في جميع الإحالات هي الحقيقة، أما البنية المتحولة فهي المجاز، والحقيقة والمجاز في بنيتيهما يعتبران ممثلين لحدّي (الأساس)، و(المتحوُّلة) في سلوكيته انحراف وهو المجاز[2].

2.4 قاعدة المجاز المُرسل:

إن أساس المجاز المُرسل يقوم على أبعادٍ نفسية قائمة على التلازم الذهني لحركة الأشياء داخل المحيط، فثنائيات المجاز المُرسل: (السبب والمسبب)، و(الزمان والمكان)، و(الكل والجزء)، و(الحال والمحل)، هي علاقات قائمة على الطرد، والعكس. حيث يشكل المجاز المُرسل والمجاز العقلي ثنائية لانطلاق اللغة إلى فضاءات تتجاوز الحقيقة، وعوالمها المحدودة، وتتخذ بنية المجاز المُرسل طريقها الصياغي عبر شبكة من العلاقات تفرزها القرائن، وأهمها:

---

(1) عبدالجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، ص438.

(2) نفسه، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، ص440.

ألوان العلاقات (القوانين)[1]، وهذه ذكرت بالتفصيل في الفصل الثاني، ولا بُـدَّ من إيراد بعض الأمثلة التطبيقية لتوضيح القاعدة، ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[2]، فهل النار تؤكل؟ طبعاً، لا. إنما أراد الطعام الحرام والطعام مُسبب عن النار، فالمجاز مُرسل علاقته المسببية، وفي قول الشاعر:

لا أركبَ البحر إني أخاف منه المعاطب
طينٌ أنا وهو ماءٌ والطينُ في الماءِ ذائبُ

فالبحر مركوب، تجري فيه السفن، والسفن حالةٌ في البحر، فقد ذكـر الـشاعر المحلّ، وهو (البحر) لكنه أراد الحال لعلاقة بينهما، هي المحلية.

فمن خلال حركة هذه الشواهد التطبيقية والعلاقات والقرائن التي تحكمها يظهـر أن أسلوب المجاز المُرسل يجري فـي البنيـة (الأساسـية)، والبنيـة (المتحـول) (المنحرفة)، أو (المجازية)حيثُ تقوم على رغبة المنشيء بشحن اللفظـة بكميـة مضافة من الدلالة لكي يضعها فـ ي أعلى درجات التكثيف لتتمكن من تخطي الدلالـة الوضعية إلى بناء التجوز، أو الاتساع الصياغي، ويتضح من هذا أن أسلوب المجاز المُرسل يقوم على الطرد، والعكس في:

أ. البنية الخارجية المختزلة.

ب. البنية الداخلية الموسّعة[3].

ولتحقيق البنية الداخلية الموسّعة يجب تجاوز عنصر المشابهة أو علاقة المشابهة كي تتحرر اللفظة من القيود المسلطة عليها، كما وتتطلب النقطتـان (أ+ب) عنـدما تدخلان فضاء النص الـ واسع علاقة عميقة تساعدهما على سبر غور الـنص لحفـظ توازنهما كي تتحقق بنية المجاز المرسل.

---

(1) عبدالجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، ص446.

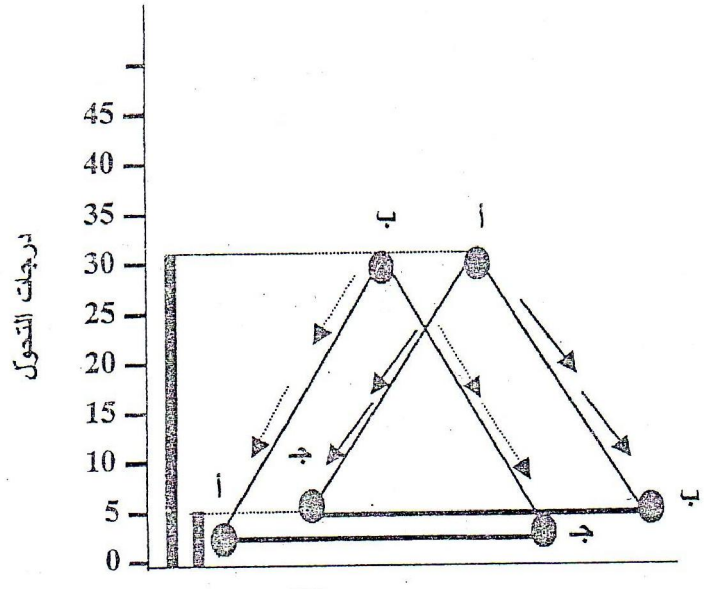
(2) سورة النساء، الآية10.

(3) عبدالجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، ص451.

إن أغلب ضروب المجاز المُرسل تظهر مبالغة بديعة ذات أثرٍ في جعل المجاز رائعاً خلاباً، وبلاغة المجاز المُرسل تكمن في تخير العلاقة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي، بحيث يكون المجاز مصوراً للمعنى المقصود خير تصوير، بدا في الأمثلة السابقة، وهذا ما يولد قوة ضغطٍ مُسلّطة من المنشئ إلى المتلقي في النص، فالهدف هو الوصول إلى أقصى درجات السرعة والإنجاز.

إن الانحراف التصويري في المجاز المُرسل يوجد مواجهة بين قدرة المنشئ، وتصوُّر المتلقي، وهذا ما يجعل المجاز المُرسل ذا أثر بلاغي عميق، يسمو إلى أن يصل أعلى درجات القياس في الأسلوب المجازي.

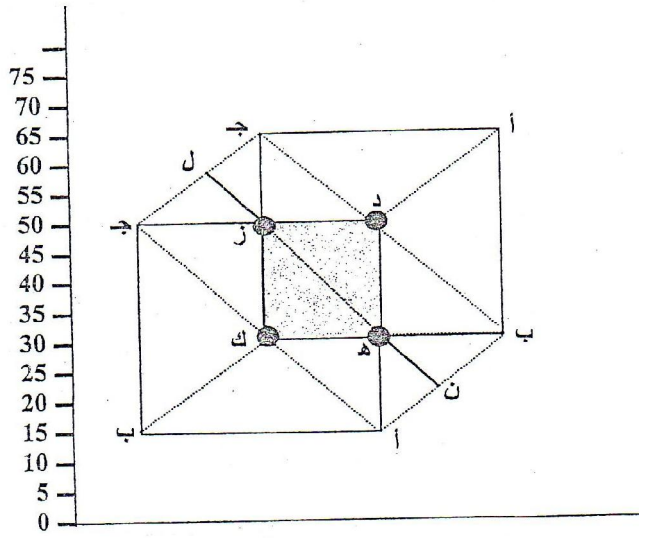
إن الانحراف باعتماده، عاملاً رئيساً في حركة البنية، وصناعة التراكيب المجازية، يمارسُ دوراً مزدوج القيمة الحركية التحولية، أو الانتقالية، فقد تكون من قمة هرم الحقيقة هبوطاً إلى قاعدة المجاز، أو من قمة هرم المجاز هبوطاً إلى قاعدة الحقيقة، بأدوار تبادلية كما في المخطط التالي:



تمثل النقطة (أ) قمة الهرم، والنقطتان (ب، ج) قاعدة الهرم في مرحلة التحوُّل من الحقيقة إلى المجاز، وتمثل النقطة (ب) قمة الهرم، والنقطتان (ج أ) قاعدة الهرم في مرحلة التحوُّل من المجاز إلى الحقيقة[1].

(1) عبدالجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، ص452.

إن حركة مثلث التحوُّل البياني تمارس دورة الطرد، والعكس الفيزيـ ـائيـة كمـا فـي المخطط التالي[1]:



حيث أن (ل ن) مرآة، وأي نقطة تبعد عن المرآة هو بعد خيالها عن المـرآة، حيث أن (ج ل) هو بُعد و (ل ج) خيال ورأس الهرم (أ) هو أبعد نقطة عن المرآة، وكذلك رأس الهرم، وكلما زاد بعد النقطة عن المرآة بَعُد الخيال، هـذا هـو عمـل المجاز من الحقيقة، فكلما ابتعد الانحراف التصويري من المركـز اتخـذ خطوطـاً متعددة في المواجهة بين قدرة المنشيء وتصور المتلقي لترجمة المجاز ضمن أعلى درجات القياس، وكل نقطة تبتعد عن المركز تمارس دوراً مزدوج القيمة الحركيـة التحولية.

وبما أن حركة مثلث التحوُّل البيا ـني في المخطط السابق تمارس دورة الطـرد، والعكس الفيزيائية، فإن القمة في (منطقة الحقيقة) عند المثلـث (ب ج) والدرجـة (65) مع النقطة (أ)، بينما تكون القمة في (منطقة المجاز) فـي المثلـث (ب ج) والدرجة (15) مع النقطة (ب) ومنطقتي الحياد (د هـ ز) مع القمة (أ) و(ك هـ ز) مع القمة (ب)[2].

(1) عبدالجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، ص453.

(2) نفسه، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، ص454.

هذه الشواهد السابقة عكست جانبي التحوُّل عن طريق الانحراف الـــذي أفـــرز تراكيب المجاز المتعددة القنوات، كما سجلتها مقاييس البلاغيين المعيارية بواســطة قنوات تصريفية، اعتمدت على ثنائيات متباينة القيم [1]، وقد وَرَدَ تفصيلها في الفصل الثاني من الدراسة.

3.4 تحليل الشواهد:

إن المجاز المُرسل هو موضوع الـ دراسة، وحيث إنه حاضرٌ في القرآن والسنة والشعر، فقد قسّمت الدراسة في هذا الفصل إلى ثلاثة أقسام، يعرض كل واحدٍ منها إلى تحليل الشاهد، وتوضيح العلاقة فيه ضمن عملية إحصائية، جـ معتُ فيها ما توفر لي من الشواهد، وقمت بتحليل بعضها كمثال.

وفيما يخص القرآن الكريم والسنة النبوية، فقد عالجته تحت عنوان "الإعجازية والإبلاغية".

1.3.4 إبلاغية المجاز المُرسل في القرآن الكريم:

القرآن الكريم كلام الله المُعجز الذي تحدّى به البشرية، جاءَ معجزاً في لفظـــه ومعناه وترتيله، وكـ ان للمجاز المُرسل نصيبٌ كبير في هذا الإعجاز، وقـــد فتحـــت الدراسات القرآنية باب البحث في المجاز المُرسل.

لقد جاء القرآن الكريم لفظاً معجزاً بليغاً تحدّ ى العرب بلغتهم، قال تعالى : ﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[2]، جاء القرآن الكريم ليهدممملكة الشعر، قال تعالى : ﴿وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾[3]، وقد تعددت آراء العلماء في إبراز أسباب الإعجاز القرآني وتعددت وجهات النظر، فمن قائـــ ل:

---

(1) عبدالجليل، الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية، ص454.

(2) سورة الإسراء، الآية88.

(3) سورة الشعراء، الآية224.

إن سبب الإعجاز هو ما فيه من تنبؤ بأشياءَ سوف تقعُ في المستقبل، ثم وقعت بالفعل، مما يدل على أنه ليس من صنع البشر[1].

ومنهم من رأى أن سبب الإعجاز هو الحديث عن التاريخ القديم، والرسول -عليه السلام-لا يقرأ ولا يكتب، ولا يجالس الرهبان، ولا ممن يمكن أن يستقي منهم هذا التاريخ، ورأت طائفة أخرى أن سبب الإعجاز هو أن الله صرف العرب أن يأتوا بمثله، إن كان في قدرتهم الإتيان بمثله.

ومن العلماء من يرى أن سبب الإعجاز في القرآن "ما يحتويه من شريعة باقية خالدة، فهو يخاطب الأجيال كلها، و الأجناس كلها: العرب والعجم، والأبيض، والأسود، والأحمر والأصفر، فليس ما فيه من الإعجاز خاصاً بالعرب، وإنما يعمُّ إعجازه الجنس البشري كُلَّه؛ لأنه يخاطب الجميع ويطالبُ الناس قاطبةً بأحكامه، وفيه البينات المثبتة لكل جنس"[2].

ولكن معظم الباحثين وأهل النظر رأوا أن سبب الإعجاز إنما يرجعُ إلى ما فيه من بلاغة ساحرة، وأسلوب فريد، وتأثير عميق.

إن الإبلاغية كمفهوم ترتبط بالعملية الإبداعيّة بالطاقات التعبيرية للغة والطاقة العاطفية التي يبثها المبدع موظفاً هذه الطاقات في التعبير وفي استثمار اللغة، بحيث يكون وقع الكلمة وتأثيرها في المتلقي.

هناك مصطلحات لصيغة بالإبلاغية منها:

1. **انتقال الدلالة**: يتغير معنى المفردات في اللغة، وتنتقل دلالتها من معنى إلى آخر نتيجة لعدة عوامل ترجع في مجملها إلى الاستعمال أو السياق الذي تستعمل فيه المفردة، فد يتغير معنى الكلمة عند انتقال اللغة من الخلف إلى السلف نتيجة لعدة عوامل ونفسية[3].

---

(1) أدونيس، الشعرية العربية، ص35.

(2) حسين، فن البلاغة، ص119.

(3) خليل، حلمي، الكلمة دراسة لغوية معجمية، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1996م، ص113.

إن التطور الدلالي للكلمة يتم ضمن مستويات أقرها علماء اللغة، وهي:

أ. **تخصيص الدلالة:** بمعنى إطلاق الكلمة ذات المعنى العام على معنى خاص، ومن ذلك أثر الإسلام في تغير وتطور دلالة بعض المفردات من العام إلى الخاص، مثل: "الأذان، الركوع".

ب. **نقل الدلالة:** بمعنى تحويل الدلالة، وهذا يجري عادةً في الكلمات التي يربط بينها وبين معناها المعجمي علاقة كأعضاء الجسم.

ج. **تعميم الدلالة:** أي الانتقال بدلالة الكلمة من معناها المعجمي الضيق إلى دلالة أعم وأوسع، مثل كلمة البأس، التي يدل معناها المعجمي على الحرب، ثم أصبحت تطلق على كل شدّة[1].

2. **التداولية:** وهذه توضح مجموعة من الأمور للتمييز بين الاستعمال الحرفي وغير الحرفي، فليس للأقوال الحرفية سوى معنى واحد هو معناها الحرفي، أما الأقوال غير الحرفية فلها معنيان : المعنى الحرفي، والمعنى المجازي (غير الحرفي)، ولا يتحدد الاستعمال الحرفي في المطلق بل قياساً على الفكرة التي يرغب القائل في تبليغها[2].

3. **الاستجابة:** وهذا المصطلح من المصطلحات المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالإبلاغية، وهي تعني مدى تفاعل المتلقي مع النص، فالمتلقي عنصرٌ منتجٌ وحيوي، وهذا ما يؤكد أن مدى استجابة المتلقي للنص الإبداعي يحدد مفهوم الأسلوب؛ فحاجة الأسلوب إلى متلقيه حاجة أكيدة، إذ أنه ينفذ أثره[3].

4. **الانزياح:** يُعد الانزياح أو ما سماهُ بعض المهتمين الابتعاد بالتركيب عن المستوى المألوف إلى مستويات جديدة من التعبير ملمحاً رئيسياً في إبلاغية الشاهد المجازي، والانزياح يظهر في رأي كثير من النقاد على نوعين: إما

---

(1) خليل، الكلمة دراسة لغوية معجمية، ص117.

(2) رويول، آن؛ موشلا، جال، التداولية اليوم (علم جديد في التواصل)ترجمة سيف الدين، وعفوس محمد الشيباني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2003م، ص18.

(3) عياش، منذر، مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، القاهرة، 1990م، ص46.

خروج على الاستعمال المألوف للغة، وإما خروج على جملة من القواعد التي يصيرُ إليها الأداء إلى وجوده، وهو ما يبدو في كلا الحالين كسر للمعيار[1]، إن الانزياح مسألة أساسية في تشكيل جماليات الخطاب بشكل عام.

5. **الأسلوب:** الأسلوب هو الميدان الـ ذي يتناول القيم الإبلاغية للغة التي من شأنها إحداث التأثير الذي يتوخاهُ المبدع، فالمبدع بإمكاناته الخاصة قد يستطيع أن يخلق أشكالاً من الأداء لا تقدمها له اللغة في مواضعها[2].

ويرى منذر عياش أن الأسلوب "حدثٌ يمكن ملاحظته، فهو لساني لأن اللغة أداة بيانه، وهو نفسي لأن الأثر غاية حدوثه، وهو اجتماعي لأن الآخر ضرورة وجوده"[3].

6. **السياق:** إن الإبلاغية بمفهومها الواسع ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالسياق، وبما أن المبدع يسعى إلى إنجاز صور فنية مؤثرة في المتلقي، فلن يتسنى له ذلك إلا من خلال اختيار الكلمة المناسبة، ووضعها في سـ ياق جديد يتناسب ودلالتها الجديدة، وقد أكدَّ الباحثون أن الكلمات في المعجم ذات أبعاد دلالية متعددة تجعلها صالحة للدخول في أكثر من سياق، وهذا يجعلها ذات معانٍ متعددة، وفق السياق المستعملة فيه[4].

وعلى ضوء ما تقدملم يكن القرآن رؤية أو قراءة جديدة للإنسان وا لعالم وحسب، وإنما كان أيضاً كتابة جديدة، وكما أنه يمثل قطيعة مع الجاهلية، على مستوى المعرفة، فإنه يمثل أيضاً قطيعة معها، على مستوى الشكل التعبيري، هكذا كان النص القرآني جذرياً وشاملاً : به وفيه، تأسست النقلة من ثقافة البديهة

---

(1) عياش، مقالات في الأسلوبية، ص81.

(2) عبدالمطلب، محمد، بناء الأسلوبية في شعر الحداثة، دار المعارف، القاهرة، 1995م، ص14.

(3) عياش، مقالات في الأسلوبية، ص37.

(4) خليل، الكلمة دراسة لغوية معجمية، ص155.

والارتقاء إلى ثقافة الرؤية والتأمل، ومن النظرة التي لا تلامس الوجود إلا في ظاهرة الوثني، إلى النظرة التي تلامسه في شموليته نشأةً، ومصيراً، ومعاداً[1].

إن النص القرآني يقرأ بوصفه نصّاً كونياً، روحياً وفكرياً، فلم يكن بالنسبة إلى العرب فطرة وحسب، إنما كان أيضاً ثقافة ورؤية فكرية شاملة، فإنها في الوقت نفسه، شعرية من حيث إنها هي نفسها لغة الشعر الجاهلي، ولئن كانت مقدسة بوصفها لغة نزل بها الوحي الإسلامي، فإن هذه القداسة محايثة للتاريخ، فهي إلى جانب كونها تنقل رؤية الغيب، تنقل ما هو إنساني ثقافي، إنها التعالي والمحايثة في آن[2].

ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾[3]. يلاحظ أن لفظة (ناراً) في علاقة انحرافية مع الفعل (يأكلون)[4]؛ لأن هذا الفعل يتطلب مفعولاً يلائمه ويوافقه في المعنى؛ فالنارُ لا تؤكل، وإنما حصل هذا الانحراف للفظ الأموال غير المشروعة، التي حصلت محلها لفظة (ناراً)، وهذه الأموال الحرام تودي بصاحبها إلى النار، والنارُ مُسببة عن المال الحرام، فالعلاقة مسببية.

إن الارتباط بين الأموال الحرام، والنار ارتباط خارجي؛ لأن طبيعة كل منهما مختلفة عن الأخرى، ويبقى الحقل الدلالي لكل منهما منفصلاً عن الآخر، ومستقلاً بذاته[5].

وفي قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[6]، والرُّجز هي عبادة الأصنام، وهي ما أمرت الآية الكريمة بالابتعاد عنه، فعلاقة الانزياح حصلت في الفعل أهجر، وقَصَدَ

---

(1) أدونيس، الشعرية العربية، ص35.

(2) نفسه، الشعرية العربية، ص42.

(3) سورة النساء، الآية10.

(4) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص57.

(5) نفسه، المجاز المرسل والكناية، ص57.

(6) سورة المدثر، الآية5.

هجر العذاب وهذا العقاب هو في الحياة الآخرة كما هو معروف، و العذاب مُسبب عن عبادة الأوثان، فالمجاز مرسل علاقته المسببية.

وفي قوله تعالى : ﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾[1]، فهل يستطيع الإنسان أن يجعل إصبعه كلَّه في أذنه، إنما المقصود هو أطراف الأصابع، بدليل قوله: "في آذانهم"، إذ استخدم العنصر الحاضر للبحث عن العنصر الغائب، والحاضر هو آذانهم، وهو الدال، والغائب هو المدلول الأصلي الأنامل.

فالكلمة موضع المجاز في هذه الآية الكريمة هي "أصابعهم"، فقد أطلقت وأريد أناملها أو أطرافها؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يضع أصبعه كلها في أذنه، ولكن الغرض الأساسي المقصود من الآية الكريمة هو المبالغة في الإصرار على عدم سماع الحق بدليل وضع الأصابع في الآذان . وهل يعقل أن تدخل الإصبع في الأذن؟ بالطبع، لا، وهنا يظهر مدى تأثير الصورة في المتلقي، وكذلك انسجام لفظة الأصابع مع المدلول الذي انزاحت إليه في الإصرار على عدم سماع الحق، وكأن هناك جهداً في إغلاق الأذن من قبل الكُفّار لبيان مدى ما وصلوا إليه من إلحاد وعصيان، وهذا النوع من المجاز يُطلق فيه الكل ويراد الجزء، فهو مجاز مُرسل علاقته "الكلية".

وفي هذه الآية القرآنية يظهر التحول في البنية الأساسية للكلمة، حيث تنتقل اللفظة من البنية التحتية درجة الصفر أو التكوين، إلى درجة الاستعمال (الوضع اللغوي)، كما لو قُورنت مع لفظة "أصابعكما في المثال التالي : أشارَ الرسام بأصابعه إلى اللوحة، فهل أدت كلمة الأصابع نفس المعنى؟ بالتأكيد، لا.

فقد انحرفت اللفظة في الآية الكريمة عن المستوى المعياري إلى الدرجة الثالثة من البنية التحتية وهي "الانزياح" أو الابتعاد بالتركيب عن المستوى المألوف للكلمة إلى مستوى جديد من التعبير يظهر إعجازية النص القرآني كونه نصاً كونياً روحياً وفكرياً.

---

(1) سورة نوح، الآية7.

وفي قوله تعالى : ﴿وَآتُواْ الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾[1]. إن هذا التعبير له هدفه الديني في إظهار أهمية المحافظة على أموال الأيتام، فهو يشعر الأوصياء بأن هؤلاء الأيتام وإن بلغوا سن الرّشد فإن هذا الوضع لا يقلل شأن المحافظة على أموالهم، فيجب أن تؤدى أموالهم إليهم كاملة غير منقوصة، كما كنتم محافظين عليها في صغرهم، ألا نلمح الإعجاز في هذا التوجيه القرآني الكريم؟ والذي لا بُدَّ فيه من إعمال العقل والرؤية، فهل يستطيع الصغير اليتيم المحافظة على ما ورثَ من أموال، بالطبع لا، إنه أراد بلفظة اليتيم مَنْ كان في صغره يتيماً، أما وقد بلغ مبلغ الرجال فهو لم يَعُد يتيماً، فالمجاز مُرسل، علاقته اعتبار ما كان، وهي زمانية.

وفي قوله تعالى : ﴿فَفِي رَحْمَةِ اللّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[2]، المراد بكلمة الرحمة الجنة، والرحمة هي العنصر الحاضر،أما العنصر الغائب فهو الجنة، إذ الرحمة ليست من المعاني التي يحل فيها الإنسان، ولما كانت الرحمة حالة في الجنة، فالمجاز المُرسل علاقته المحلية.

العلامة: رحمة = الجنة

الوجه الحسي: حاضر

الوجه المعنوي: حاضر

قال تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَه﴾[3]، المقصود ليدعُ كل من يستنصر به ويستنجد من بشر وحجر وآلهة، والأمر هنا للسخرية والاستخفاف، والنادي مكان الاجتماع، فالمجاز المُرسل علاقته المحلية.

ومن المجاز المرسل قوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[4]، المجاز هنا في لفظة الشهر، والشهر لا يُشاهد، وإنما الذي يُشاهد هو (الهلال) الذي يظهر أول ليلة في الشهر، وهنا يظهر الانحراف الذي أحدثته لفظة الشهر في السياق القرآني، فكان

---

(1) سورة النساء، الآية2.

(2) سورة آل عمران، الآية107.

(3) سورة العلق، الآية17.

(4) سورة البقرة، الآية185.

الهلال سبباً في وجود الشهر، فإطلاق الشهر عليه مجاز مرسل علاقته السببية، ولنفرض أن كلمة الشهر استعملت في سياقٍ آخر، مثل : كان الشهرُ الذي انقضى مليئاً بالأحداث، فهل تؤدي كلمة الشهر في هذا المثال نفس المعنى الذي تؤدي في السياق القرآني، بالطبع لا، لقد ظهر الفرقُ واضحاً في الاستعمال الحرفي وغير الحرفي للكلمات في كُلٍّ من الآية الكريمة والمثال السابق.

إن لفظة الشهر تنقلنا إلى مدى استجابة المتلقي للآية الكريمة، فهل كل من يقرأ الآية القرآنية تعنيه لفظة الشهر؟ أم أنها خاصة بعقيدة دينية معينة؟ وهنا يظهر عمل المجاز من الحقيقة، فكلما ابتعد الانحراف التصويري من المركز اتخذ خطوطاً متعددة في المواجهة بين قدرة المنشئ وتصور المتلقي لترجمة المجاز، وهذا ما تمثله حركة التحوُّل البياني التي تمارس دورة الطرد والعكس الفيزيائية.

إن المتتبع للمجاز المُرسل في كتاب الله عز وجل يجد سرَّاً إعجازياً بليغاً استعمل المجازُ من أجله، فضلاً عمّا فيه من إيجاز.

2.3.4 المجاز المُرسل في السُّنة النبوية:

ألفاظُ النّبوة يعمرها قلبٌ متصلٌ بجلال خالقه ، ويصقلها لسانٌ نزلَ عليه القرآن بحقائقه، فهي إن لم تكن من الوحي ولكنها جاءت من سبيله، وإن لم يكن لها دليل، فقد كانت هي من دليله، محكمة الفصول حتى لـ يس منها عروة مفصولة، محذوفة الفضول، حتى ليس فيها كلمة مفصولة، وكأنما هي في اختصارها وإفادتها نبضُ قلب يتكلم، وإنما هي في سموها وإجادتها مظهرٌ من خواطره، عليه أفضل الصلاة والتسليم[1].

(1) الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1990م، ص279.

إن خرجت في الموعظة قلت أنينٌ من فؤاد مقروح، وإن راعت بالحكمة قلت صورة بشرية من الروح في منزع يلين فينفرُ بالدموع، ويشتد فينزو بالدماء، وإذا أراك القرآن أنه خطاب السماء للأرض أراك هذا أنه كلام الأرض بعد السماء[1].

لم يترك مصطفى الرافعي مجالاً لغيره للحديث عن فصاحة رسول الله وبلاغته، فلا أبلغ ولا أروعَ مما قاله في جوامع كلمه -عليه السلام- ألفاظهُ هي البلاغة النبوية حقيقة كأنها فكرٌ صريح، ومجازٌ في حقيقة، إعجاز في إيجاز، وإيجازٌ في إعجاز، فقد قال عليه السلام أنا "أفصحُ العرب، بَيْدَ أني من قريش "، إنه الكلام الذي قلَّ عدد حروفه، وكثرُ عدد معانية، هذا ما قاله الجاحظ في كلامه عليه السلام، فلو وجد العربُ إلى نقضه سبيلاً لنقضوه.

إن أسلوب المجاز المُرسل في قوله صلى الله عليه وسلم -كثير، وهو من الأساليب المعبِّرة المبنية على الإيجاز، وقد حاولتُ جمَعَ ما استطعت من أحاديثه –عليه السلام- التي تتعلق بالمجاز المُرسل، وحللتُ بعضاً منها، حيث لا يتسع البحث لدراستها جميعها.

ففي قوله عليه السلام : "اليد العليا خيرٌ من اليد السُّفلى فيه ما فيه من فضيلة التوجيه والإرشاد، وروعة العفة التي تتوج المسلم دائماً، والمعلوم أن المقصود هو صاحب اليد، واليد هي التي تعطي وتأخذ عبر بها ، فالمجاز مُرسل علاقته الجزئية[2]؛ لأن اليد هي جزء من الإنسان والمُراد هو الإنسان، أطلق الجزء وأراد الكل.

فاليد: هي العلامة الدالة الحاضرة، والمدلول الأصلي غير مقصود فهو غائب.

وصاحب اليد التي تعطي وتمنع هي العلامة الدالة الغائبة، والمدلول مقصود فهو حاضر.

ومنه قوله عليه السلام لأ زواجه:أسّرعكن لحاقاً بي أطولكن يداً ". وفي هذا الحديث مجاز مرسل، ومجاز بالحذف فإذا كان أطول بمعنى الطول المقابل للقصر،

---

(1) الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص279.

(2) عباس،البلاغة فنونها وأفنانها، ص 227؛ انظر المزيد في استعمال اليد في النعمة مجاز مرسل. التفتزاني، سعد الدين التعز، شروح التلخيص، ج4، ص32-35.

فإن اليد مجاز مرسل علاقته السببية لإطلاقه على النعمة، وإذا كان المراد من أطولكن أمدكن، فالمعنى : أمدكن يداً، وهو متعلق بمحذوف قد حُذف للعلم به، فيصير التركيب أمدكن يداً بالعطاء " وعلى هذا لا يكون المجاز مرسلاً، وإنما فيه حذف معمول فقط، فيكون مجازاً بالحذف[1].

استمع إلى قوله عليه السلام : "لا تُشدُّ الرّحال إلا إلى ثلاثة مساجد، المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى "[2]، وأنت تعلمُ أن شدَّ الرّحال ناتج عن العناية والإجلال والاحترام والتقديس، وهذا مسببٌ عن التوجيه في العبادة إلى هذه المساجد، فالمجاز مرسل علاقته المسببية.

ومن ذلك قوله عليه السلام : "كيف أنتم إذا مَرِجَ الدين" في حديث طويل؛ فأصل القول مَرِجَ يَمْرَجُ مأخوذ من العلق، والاضطراب، والمجيء والذهاب، يقال : مَرِجَ الخاتم في الإصبع إذا قلق وتحرك، فكأنه عليه السلام وصف دين الناس على ذلك العهد بالقلق والمرجان، واضطراب الأركان، والمراد هنا أهل الدين وقلة ثباتهم [3]، فالمجاز مرسل علاقته المسببية.

ومنه قوله عليه السلام : "مَنْ سرّه أن ينظر إلى شهيدٍ يمشي على وجه الأرض، فلينظر إلى طلحة بن عبيدالله رضي الله عنه [4]. والشهيد يكون شهيداً عندما يفارق الحياة، وإنما بعده من الأرض بسبب من أسباب الشهادة، فأطلق لفظ الشهيد على طلحة وهو على قيد الحياة، فالمجاز مرسل علاقته اعتبار ما يكون عليه في الحياة الآخرة في الجنة.

فكيفَ يمشي الشهيد على وجه الأرض، والمعروف أن الشهيد هو مَنْ فارق الحياةَ، وبَعُدَ عن الأرض ولم يره الناسُ؛ لأنه في نظرهم في عِداد الأموات، والله عالمٌ بمصيره. ولكن الرسول –عليه السلام- وهو أبلغ العرب وأفصحهم أرادَ

---

(1) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص45.

(2) عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، ص229.

(3) الشريف الرضي، المجازات النبوية، قدّم له وضبط عباراته طه عبدالرؤوف سعد، الطبعة الأخيرة، 1971م، ص54.

(4) رواه البخاري، أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، صحيح البخاري، تحقيق قاسم الشماعي، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، مجلد2، ص506.

باللفظة أن تنزاح عن مفهومها الأصلي المعياري إلى معنى آخر أراده؛ كي يتَّخذ الناسُ طلحة قدوةً يقتدون بها، ولما لمكانة الشهيد من أثر في نفوسهم، فالشهادةُ مُبتغى كل مؤمن بالله وبعقيدته، فقد حَصَلَ انحرافٌ للفظة الشهيد عن مستواها المعياري، وخرجت عن الاستعمال المألوف للغة إلى مستوى جديد من التعبير، جعلها تصعد إلى قمة الهرم المجازي في تأدية المعنى الإبلاغي الجديد، وهو رؤية الناس لشهيدٍ يمشي أمامهم على الأرض وله ارتباطٌ بالحياة، من حيثُ إنه يتنفس ويأكل... الخ، في حين يرتبط الذهن بالعلاقة التي تربط بين لفظ الشهيد وطلحة – وهو على قيد الحياة - في السياق، وهي علاقة غير المشابهة، أي اعتبار ما يكون عليه في الحياة الآخرة في الجنة، وهذه نبوءة من نبوءات النبي –عليه السلام- إخباراً بغيب أطلعه الله عليه.

3.3.4 المجاز المُرسل في الشعر العربي:

يحتل المجاز المُرسل مكانة مميزة في القصيدة العربية، لما يتمتع به من طاقات بيانية كبيرة تقوم على الإيجاز والتلميح، والمجاز يثيرُ بشعريته إعجاب المتلقي، ويدفعه إلى ربط المعاني بعضها ببعض، لتتحقق لديه المتعة، والاستجابة، حيث يحدث المجاز تبادلاً جديداً بين معطيات اللغة، فيستقيم المعنى نصاً بارع الدلالة والإيحاء.

ولتوضيح القيم الـ شعرية في الشاهد المجازي، سأعرض مجموعةً مختارة من الشواهد الشعرية على سبيل المثال لا الحصر، فالمساحة التي يحتلها هذا اللون من البيان كبيرة في الشعر العربي، فلا تكاد تخلو قصيدة من هذا اللون البلاغي الجميل.

وكما هو معروف رياضياً وسبق ذكره في الحديث عن علاقات المجاز المُرسل، فإن الذهن ينطلق من العنصر الحاضر باحثاً عن العنصر الغائب، وهذا ما سيتم العمل به في تحليل الـ شاهد المجازي للوقوف على عنصر الشعرية فيه، والتي تعتبر مركز الإضاءة في الشاهد.

إن اللغة لا تعمل إلا بتوفر وجهي العلاقة اللغوية : الوجه الحسّي، والوجه المعنوي (الدّال والمدلول) ففي قول المتنبي:

له أيادٍ عليَّ سابغةٌ أعدُّ منها ولا أعددها[1]

يقول المتنبي: إن للممدوح عليَّ نعماً شاملة، لا أستطيع أن أحصرها، والأيادي جمع يد وهي النعمة، ويمكن تحليل هذا الشاهد على النحو التالي:

العلاقة الدالة حاضرة (مكتوب/منطوق) وهي اليد.

المدلول الأصلي غير مقصود غائب.

العلامة الدالة غائبة، وهي النعمة.

المدلول مقصود فهو حاضر.

إذن العلامة: يد= نعمة، واليد سببٌ في النعمة.

إذن الوجه الحسّي: حاضر ¢.

الوجه المعنوي: ¢ حاضر

هنا لا بدَّ للذهن من أن يبحث عن العنصر الغائب وهو المدلول، بدليل العنصر الحاضر، وهو العلامة أو الدال، فتكون المحاولة الأولى في اتجاه المعهود، أي مدلولها المستقر في المعجم، وهو "الجارحة"، لكنه فهم غير مستقيم، إذ لا يلائم السياق، فهو مطروح، وهنا يجري البحث في اتجاه آخر، ويعوّل الذهن في ذلك على علاقات التجاور، حيث يقود معنى الجارحة إلى أقرب المعاني وهو الإعطاء، إذ هي وسيلته، والإعطاء يقوده إلى النعمة، فيستقيم المعنى والفهم، ويتوقف البحث[2].

إن المتلقي يفكك خطاب المنشئ ويحلله، فهو كمن يستخرج الجوهرة من الصدفة، وليس كلٌّ من سَبَرَ غَوْرَ البحر أتى بصيدٍ ثمين.

وهنا يدخل تصور المتلقي لما يجول في ذهنه مما ركبه المنشئ، فلا بُدَّ للمتلقي من استحضار ثقافته ومعجمه اللّغوي، ليزيل الغموض الذي يَلُف النص الشعري، أو الغموض الذي يسيطر على اللفظة، إذ لا بُدَّ للمتلقي من إماطة اللثام عن العنصر

---

(1) أبو البقاء العكبري، عبدالله بن الحسين، شرح التبيان على ديوان أبي الطيب المتنبي، المطبعة العامرة الشرقية، ط 1، 1308هـ، ج1، ص188، انظر: أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية.

(2) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص51.

الغائب، فإذا ما حصل ذلك استقام الفهم وأزيل الإغلاق، وإذا كان عكس ذلك كان الإغلاق.

إن اكتشاف الشعرية لا يتمُّ بالسماع وحده، وإنما يجب النظر إلى النص "بالقلب" وتجب "الاستعانة بالفكوإعمال الرؤية، ومراجعة العقل والاستنجاد بالفهم [1]، أستطيع القول: إن الجوارح كُلَّها تكون في عمل مستمرٍ؛ لأن الشعرية مرتبطة بالوزن، والنظم، والطبع، واللغة، والفكر، فملائمة الكلام ليست في المفردات منفصلة، إنها في النسيج الذي يربط العلاقات مجتمعة.

وفي قول جرير بن عطية[2]:

إذا سقط السماءُ بأرض قومٍ رعيناهُ وإن كانوا غضابا

من البدهي إ ن السماء لا تُرعي وتلك قرينةالمجاز التي منعت من إيراد المعنى الحقيقي، فالذي يُرعى هو النبات، ولما كانت السماءُ سبباً في إنبات الزرع والمراد (المطر)، فقد حسُنت هذه الكلمة في موضعها، فالمجاز مُرسل علاقته السببية.

والعنصر الحاضر هو: السماء

الغائب هو: الزرع، والقرينة هي في رعيناه.

إن الارتباط بين السماء والعشب ارتباط خارجي، إذ يشكل الحقل الدلالي لكل منهما وحده قائمة بذاتها منفصلة عن الأخر ى، وحقلا الدلالةفي هاتين اللفظ تين لا يتداخلان، والارتباط بينهما خارجي.

رَعَت-الغنمُ- العشب = النتيجة.

رعت- الغنم- السماء= السبب[3].

إن في البيت شعرية تتجلى في استخدام المفردات جميعها، من حيث الاستخدام السياقي ودرجة تلقي القارئ الذي هو منتج، فيظهر من خلال السياق القوة والشجاعة وربما البطش الذي أراده الشاعرُ في استخدامه لكلمة غِصَابا.

---

(1) أدونيس، الشعرية العربية، ص46.

(2) القيرواني، أبي علي بن الحسين بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط4، ص266.

(3) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص50.

ومن ذلك قول السموأل[1]:

تسيلُ على حدّ الظّباتِ نفوسُنا

وليست على حدّ الظّبات تسيلُ

والمعلوم أن النفس سبب في سيل الدماء، وهي علامة الحياة، وهو يريد بالنفوس الدماء؛ لأنها التي تسيل ووجود النفس في الجسم سببٌ في وجود الدم فيه، فالعلاقة السببية.

العنصر الحاضر هو: النفس.

العنصر الغائب هو : الدماء. أطلق النفس وأراد الدماء، والقرينة المانعة من إيراد المعنى الحقيقي هي "تسيل"فالعلاقة الدالة حاضر ة (مكتوبة/منطوقة) وهي "نفوسنا" والعلامة الدالة (الدماء) غائبة لكن المدلول مقصود فهو حاضر.

العلامة: نفوس = دماء.

الوجه الحسي: حاضر، الوجه المعنوي: غائب.

وهذا ما يزيد التعبير جمالاً ورونقاً جديداً، يدفع المتلقي نحو التأمل، حيثُ إ ن الشاعر يمتلك حرية إضافية في التعبير من خلال استخدام المجاز المُرسل بعلاقاته المختلفة.

ومن روعة البيان وشعرية اللغة في المجاز المُرسلأن ترد علاقتان أو أكثر للشاهد الواحد، كما في قول عنترة[2]:

فشككتُ بالرّمح الأصمِّ ثيابَه ليسَ الكريمُ على القنا بِمُحرَّمِ

وقد ورد البيت في رواية أخرى كما يلي:

"كمشتُ بالرمح الطويل ثيابه" أيكمشّت بالرمح جِسْ مه، والقرينة (كمشّت)؛ لأن الكمش معناه الطعن، وهو لا يكون في الثياب، بل في الأجسام، وإنما عبّر بالثياب لمجاورتها للقلب، فالمجاز مُرسل علاقته المجاورة، ويجوز أن تكون العلاقة محلية، إذ الثياب محل لابسها.

---

(1) انظر: أنا العبسي، عروة بن الورد بن زيد، والسموأل، بن غ ريض بن عادياء الأزدي، دار صادر، بيروت، ص91.

(2) عنترة، أبو المغلى، ديوانه، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، 1970م، ص210.

وقد أراد عنترة أن يصف نَفْسه با لإقدام، ويقول: إن الكريم ليس بمحرمٍ ولا بعزيز على الرماح.

ومن المجاز المُرسل قول المتنبي في ذم كافور[1]:

إني نزلتُ بكذابين ضيفهم عن القرى وعن التّرحال محدودُ

ويعني الشاعرُ: إن الذين نزل بساحتهم كذّابون في وعودهم، ضيفهم ممنوع عن الطعام لبخلهم، وهم يمنعونه الرحيل حتى يظنّ الناس فيهم الكرم وحسن الضيافة، فالمجاز في قوله : بكذابين، وهو العنصر الحاضر، والقرينة نزلتُ أي حللت، فالكذابون لا يُنزل بهم وإنما بمكانهم، فالمجاز مُرسل علاقته الحالية.

ومن المجاز المرسل قول ابن المعتز[2]:

قد انقضت دولة الصيام وقد بشّر سُقم الهلال بالعيد

والذي أراده الشاعر ضعف الهلال، والضعف سبباً عن السقم والسقمُ سبباً في الضعف.

فالمجاز في كلمة سُقم وهي الشاهد في البيت الشعري، والعربي يتعامل مع موجودات الطبيعة، والعلاقة على انتهاء الشعر هي سُقم الهلال كما يعرفه الناس، فالعنصر الحاضر هو السُقم، أما العنصر الغائب الذي يبحث عنه الذهن هو ما ينتج عن هذا السُقم وهو نهاية الشعر ومجيء العيد . فشعرية الكلمة هي في مدلولها الديني الذي أدته، وما يَعْرِف الناس أن السقم سببٌ في الضعف والضعف مُسبباً عن السقم، وهذا المجاز مُرسل علاقته السببية.

ومنه كذلك قول الشاعر يصف غيثاً[3]:

أقبلَ في المستن من ربابةٍ أسنمةُ الأبال في سحابهِ

---

(1) انظر: اليازجي، ناصيف، العُرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، ص549.

(2) انظر ديوان ابن المعتز، ج3، ص78.

(3) المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم، والسيد شحاته، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ج3، ص91.

المستن: الواضح، الرباب:السحاب الأبيض، أسنمة : جمع سنام وهو ما علا من ظهر البعير.

وقد أراد الشاعر بالأسنمة وهو العنصر الحاضر الغيث؛ لأن الأسنمة لا تنـــزل من السماء إنما هي مسببة عن الغيث المُعبّر عنه بأسنمة الآبـ ال، لأنها مـــسببة عـــن النبات الذي ينمو بفعل المطر، فالمجاز مُرسل علاقته المسببية[1].

هذه الشعرية التي تُشعر المتلقي بنوع من الابتهاج والتبشر يتحدان مع صـــور السماء المتخيلة في الذهن، فهو يرى الغيوم مقبلة تعد بالمياه وتـــدفق الخيـــر، وإن الدلالة الأساسية للتركيب الذي قدمت به الصورة لا تُقدّم تلك الفاعلية الناشـــئة عـــن العلاقة التي أوجدها الشاعر بـ ين الدلالة الوضعية للغة، والدلالة المجازيـــة لعلاقـــة المسبب بالسبب.

فالشاعر استعان بمركز الاذ فعال ونقطة التوهج في الـــشاهد "أســـفة الآبـــال ". وانطلق منها ليعبر عن فرحه واستبشاره بقدوم الخير، ويبدو الخيال والإيجازُ جليـــاً في الشاهد، وارتباط المفردات بظروف الناس، معنـ ى هذا كله أن المجاز المُرسل في الشاهد جاءَ شيئاً ملموساً، ومظهراً من مظـــاهر الوجـــود لأشـــياء حيّـــة تنـــبض بالأحاسيس[2].

إن التعبيرات المباشرة للمفردات لا تفي بهدف الانفعال والتأثير في المتلقي، إذ لا بُدَّ من إعطاء المفردة قيمة شعرية تنحرف بها عن اللغة القياسية الـ نمطية، ليتحقق الجمالُ والتأثير في اللغة ومكتـ سباتها الدلالية، وهذا يتأتى من دور القرينة التي تبعـــد اللغة عن مستواها المعياري، فهذا الانزلاق من شيء إلى آخر حققّ لذةً جمالية مـــن خلال العلاقة بين المُسبب أسنمةُ الآبال والسبب "الغيث".

فلو أنك قلت : نبتَ الزرع ورعتالأغنام، فهل تجد إثارة وجمالاً في هذا النمط اللغوي، إنها لغة نمطية مباشرة تفتقر إلى الإثارة والملكة البيانية، أمّا وقـــد اســـتغلَّ الشاعر حسّه الإبداعي ومقدرته في أن جعل اللفـ ظ يبتعد عن المألوف فـــي عمليـــة التوالصمُع المتلقي، فاتجه إلى بناء علا قات جديدة بين التـ راكيب والألفاظ، مستثمراً حيوية اللغة الفنية بالانزياح عن المألوف.

---

(1) عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، ص155.

(2) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص132.

فبمقدار ما تنزلق المفردة عن مستوى درجة الصفر تحقق قدرة شعرية عاليـــة، وتثير المتلقي، وتثيرُ مشاعره، حيث إ ن الشعرية تقاس بمقدار ما تـــوقظ المتلقـــي وتحرك استجابته.

ومن أمثلة المجاز المرسل:

قول الشاعر:

ألما على معن وقولا لقبره سقتكَ الغوادي مربعاً ثم مربعا

المجاز في كلمة "معن" ولكن الشاعر أراد "قبر معن"، فقال: "انزلا بقبر معـــن"، فقد أطلقَ الشاعر الحال وهو "معن" وهو حالٌّ بالقبر وأراد المحل الذي حلّ فيه بعد وفاته وهو "القبر" بدليل "قولا لقبره" وهي القرينة.

ألا تلمح انزياحاً في كلمة "معن" وهي الشاهد؟ ومعن ليس علـــى قيـــد الحيـــاة، فكيف ينزلان به ويحدثانه؟ ! لقد أحدثَ الأسلوبُ تأثيراً في المتلقي، وانجلت الشعرية فيما أراده الشاعر من الرثاء، وهو الدعاء بكثرة السُّقيا للقبر، فقد طلبَ من السحابة التي تنشأُ غدوة أن تسقي قبره أربعة أيام متوالية ثم أربعة أخرى وهكذا، فما علاقة معن بالقبر؟ إنه حالٌ به والقبر محل له، فالشاعر أطلق الحال وأراد المحـــل، وهـــو مجاز مُرسل علاقته الحاليّة.

إن نقطة التوهج أو الانفعال في المثال هي كلمة "معـــن" التـــي انطلـــق منهـــا الشاعر، خصوصاً وأنه يرثي م عن بن زائدة، فكان دور القرينة التي أبعدت اللفظـــة عن مستواها المعياري واضحاً في بناء علاقة جديدة بين التركيب واللفظ من ناحية، وبين استجابة المتلقي الذي استثمر مرونة اللغة وحيويتها من ناحيةٍ أخرى.

لقد كان السبب في لجوء البلاغيين إلى الشاهد الشعري هو قدرة الـــشعـ ر علـــى استيعاب مادة البلاغة، ولكن الاجتزاء كان سمة تميّز الدراسات البلاغيـــة قـــديمها وحديثها، ومهما يكن من أمر فإن الشاهد المجازي المجتزأ من الـــنص الـــشعري، وبالرغم من كثرة ما تُرجم عن الأسلوبيات والبنيويات لم يصادف منها ما يتعامل مع

النصوص الكاملة تحليلاً وتفسير اً، بل تظهر سمة الاجتزاء وكأنها ضرورة يحتمها المنهج[1].

هذلم تقتصر الدراسة على ذ وع واحدٍ من العلاقات، إنما شملت العلاقات جميعها دون تغليب علاقةٍ على أخرى، واتضح من خلال الدراسة كثرة دورا ن الشاهد الواحد عند عدد من البلاغيين، ومجيء أكثر من علاقة في الشاهد الواحد، وهذا يدل على المساحة الواسعة التي يحتلها المجاز المُرسل بالرغم من صعوبة بناء الصورة فيه.

4.3.4 القيمة الجمالية للمجاز المُرسل:

المجاز المُرسل فنٌ متسع رحب، يبسط بينَ يدي المتحدث البليغ ليعبر عما يستجدّ في شؤون الحياة من مدلولات لغوية، إنه يجسد الط اقة المولدة للعمل الإبداعي، ويجعلك تتحرر من أي عائقٍ وقيد لغوي، والمجاز المُرسل ضربٌ من التوسع في أساليب اللغة، وليس أدلّ على ذلك من شيوع هذا اللون بشكل كبير في لغة التعامل اليومية، إنّه الوسيلة التي يسعى المبدع من خلالها إلى تأكيد المعنى وترسيخه في نفس المتلقي، ومن خلاله تتحقق المتعة واللذة عند المتلقي.

إنك في المجاز المُرسل أمام تشكيل جديد للغة، فالمبدع يخترق المعتاد من الصيغ والتراكيب، ويحدث تبادلاً جديداً بين معطيات اللغة بحيث تتغير الدلالة في التركيب الجديد بعيداً عن معيارية اللغة واصطلاحها، والمستوى ا لجديد نتيجة أناةٍ وابتكار لدى المبدع ليفرز ذلك المستوى الفني الرائع من الاستخدام اللغوي.

إنّ المجاز المُرسل يتيح إعادة تركيب الدلالة بحيث تكون مترابطة ومرنة في آنٍ واحد، فالوحدة المعنوية المستعملة في السياق اللغوي تقوم على علاقة مزدوجة:

1. **خارجية** تربط بين الو حدة اللغوية، والواقع الخارجي، بغض النظر عن التمييز بين وجود هذا الواقع فعلياً (في العالم المادي) أو عقلياً (كفكرة أو

---

(1) المطلب، محمد، البلاغة العربية قراءة ثانية، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ط 1، 1997م، ص26.

صورة فكرية عن الواقع المادي)، فكلمة "طاولة" على علاقة بالتصور العقلي للطاولة، وهذه العملية تسمى عملية "المرجع" أو العلامة المرجعية.

2. **داخلية** بين العناصر الدلالية، أو بين مجموعة "السمات"، التي يتألف منها هذا المعنى: ومن هنا فإن العملية الاستعارية تعني التنظيم المعنوي، بينما لا تغير العملية المجازية إلا العلاقة المرجعية، ففي قول دعبل الخزاعي[1]:

لا تعجبي يا سلمُ من رجل ضحك المشيبُ برأسه فبكى

فإن معنى "ضحك" قد تغير وفقد جزءاً كبيراً من مضمونه، في حين أن استعمال مفردة كأس في المعنى المُرسل في "شربتُ كأساً" بدلاً من كأساً من الماء " لا يغير في مضمهاذالدلالي، إنما تمّ بفعل انزلاق مرجعها من الحاوي "الكأس" إلى المحتوى الماء[2].

ويعمل المجاز المُرسل ع لى المحور النظمي، وهو لا يسبب تناقضاً بين نواته الدلالية والسياق الدلالي للعبارة التي يأتي فيها، ففي عبارة "أرسلنا العيون" فعبارة أرسلنا تلزم على المستويين النحوي والدلالي بأن تفسر من الجانب المجازي، فتعني الجواسيس، فمن حيث المعنى الدلالي لا يوجد فرق ذو أهمية بين العيون والجواسيس، إذا ما قيس بذلك الاختلاف بين الإنسان والتاريخ في المثال، فالعيون تعني النظر والتمعن، ومن ثمّ فهي تنسجم مع المعنى الدلالي العام للجملة [3]، فاستخدام المجاز المُرسل هنا يكمل العملية المرجعية الطبيعية للغة، فهو يضيف إلى تسمية الحقيقة المشار إليها معلومات عن الوسيلة الخاصة التي ينظر بها المتكلم إلى تلك الحقيقة[4].

---

(1) ابن الأثير، ضياء الدين، أبو الفتح نصر الله بن أبي الكرم، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، قدّمه وعلّق عليه أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط2، 1973م، ص88.

(2) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص104.

(3) نفسه، المجاز المرسل والكناية، ص108.

(4) نفسه، المجاز المرسل والكناية، ص110.

إن المظاهر الجمالية في العمل الأدبي لا تقتصر على العمل باعتباره موضوعاً خارجياً ولا تقتصر على تجاربنا الشخصية، إنما هي علاقة بين الشيء الجميل والعقل الذي يدركه، ولهذا فإن القيم التعبيرية لأي نص تتلاحم مع القيم المعنوية، ولا سبيل لفصل القيم الأولى عن الثانية إلا من الوجهة النظرية حسب.

ولا بُدّ هنا من العناية بالفصاحة؛ لأن قوام الأسلوب المجازي التجارب المركبة التي تكسبه شيئاً من عدم الوضوح، ولا مناص لمن أراد الحكم على العمل الأدبي من أن يدخل في حسابه القيم اللفظية والمعنوية للنص[1].

ولا يخفى على المتتبع للمجاز المُرسل أنه يعتمد على عملية ذهنية ينتقي العقل فيها وحدة معينة من الوحدات التي يتضمنها مفهوم الكلمة، وهذه العملية بمثابة تركيز أو تبئير يسلط العقلُ منها أضواءه على عنصر معين من الحقيقة دون العناصر الأخرى التي تجاوره[2]، كعلاقة الحاوي والمحتوى في "شربت كأساً" كما سلف، إنها علاقة بين الأشياء بحد ذاتها وهي علاقة حتمية يتم إدراكها مباشرة عند المتلقي.

والمجاز المُرسل ينبئك عن قدرة الأديب الفنان على الإبداع والابتكار، بحيث تتشكل اللغة لديه خلال الصورة المعبّرة - تشكلاً جمالياً يتفرد به، وكأنه يتعامل مع المفردات المنتقاة، وكأنها مواد أولية ذات ميزة معجمية خاصة تزرع في السياق بحيث تجري تبادلاً بين الخواص الدلالية، محققاً أهم مقصدٍ بلاغي وهو الإيجاز، فلا بُدَّ أن يحقق المجاز المُرسل أغراضه ومقاصده في صناعة البيان، وإلا ما فائدة العدول عن الحقيقة إلى المجاز؟

لم يكن في هذه الدراسة مجالٌ للحديث عن جماليات المجاز العقلي، والمجاز بالحذف، لأنهما ليسا موضوع الدراسة الأساس، بل اكتفيت بالإشارة إلى ذلك أثناء الحديث عنهما في الفصل الثالث من هذه الدراسة، وإذا أردت المزيد انظر[3].

---

(1) السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، ص245.

(2) أبو العدوس، المجاز المرسل والكناية، ص112.

(3) **المجاز بالحذف**:

1. الجرجاني، أسرار البلاغة، ج2، ص286.
2. البعول، إبراهيم عبدالجواد، دراسة قيمة الحذف، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد24، العدد5، ص85.

المجاز العقلي:

1. حسين، فن البلاغة، ص91-93.
2. طبانة، علم البيان، دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة العربية، ص141-151.

الخاتمة:

بعد الانتهاء –بفضل الله وحمده- وإكمال هذه الدراسة تبيّن أنّ:

1. الشعرية تبحث في قوانين الخطاب الأدبي، فمرجعها الأول والأخير هو الخطاب الأدبي نفسه، وهي ذات مفاهيم مختلفة ومتنوعة، حيث برزت قديماً في دراسات اللغويين والـ بلاغيين العرب القدماء، وجامع النصوص هو فضاء الشعرية الواسع.
2. الشاهد المجازي تميز بطاقات شعرية هائلة، تعتمدُ على الانزياح اللغوي الذي تجلّى في خرق الشعر لقانون اللغة المعياري، مظهراً الفرق الكبير بين لغة الشاهد المنزاحة، واللغة بمستواها المباشر.
3. المجاز لونٌ من ألوان البيان الذي يتميز بدرجة عالية من التوهُّج والإثارة، بشكل يتيح المجال أمامَ الشاعر أن يطلق لخياله العنان، كي يحلق في فضاءات واسعة، موظِّفاً طاقاته الإبداعية في تقويم اللفظ وتحسين المعنى، والافتنان في التعبير.
4. المجاز المُرسل يحقق الإيجاز، وهو مقصد مـ ـن أهم مقاصد البلاغة، فهو يعين المتكلم على تحقيق غرضه من المدح أو الذم، كما أنه يحمل معنى المبالغة والتهويل.
5. الصورة المثلى التي تتصف بالجمال والجلال تتجلى في النص القرآني المعجز، فهو العماد في اختيار الشواهد، لوقعه الجميل على الأذن، وتأثيره العميق في القلب.
6. العلاقات في المجازالمُرسل قد تصلُ إلى ثلاثين علاقـ ـة، لم تُذكر جميعها في البحث، بل اقتصرت الدراسة على أكثرها شيوعاً، وهي علاقـ ـات عقلية تنتمي لـلإ المنطق الطبيعي للمادة، حيثُ إ ـن أهمية المجاز المُرسل تبدو من خلال انتشاره في الحياة اليومية.
7. الشعرية مفهوم واسع تـ نضوي تحت مسماه مجموعة من المصطلحات ذات الصلة بجمالية الشاهد وروعته، مثل : الدال، المدلول، الانزلاق، الاستجابة،

السياق، وكلُّها مصطلحات مهمة في توضيح العلاقة التـــي تـــربط المبـــدع بالمتلقي.

8. الحقيقة والمجاز يشكلان في اللغة ثنائية رائعة قائمة على الأصل والفرع، ولا يُعدل عن الأصل إلا لغرض لا يتحقق إلا بمقدار انزياح اللفظة من درجـــة الصفر التي تمثل البنية التحتية أو درجة التكوين في النص.

المراجـــع

ابن الأثير، ضياء الدين، أبو الفتح نصر الله بن أبي الكرم. (1973م). **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، قدّمه وعلّق عليه أحمد الحـــوفي، وبـــدوي طبانـــة، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ط2.

ابن جعفر، قدامة . (د.ت). **نقد الشعر**، تحقيق: محمد عبدالمنعم خفـــاجي، دار الكتـــب العلمية، بيروت.

ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، دار الفكر.

ابن قتيبة. (1989م). **تأويل مشكل القرآن**، مركز الأهرام لترجمة والنشر، ط1.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. (د.ت). **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ج4، مادة شعر.

أبو البقاء العكبري، عبدالله بن الحسين . (1308هـــ). **شرح التبيان على ديوان أبـــي الطيب المتنبي**، المطبعة العامرة الشرقية، ط1.

أبو العباس، محمد بن يزيد. (د.ت). **المبرد**، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبـــو الفضل إبراهيم، والسيد شحاته، دار نهضة مصر للطبع والنشر.

أبو العدوس، يوسف. (1998م). **المجاز المرسل والكناية**، منشورات الأهلية، ط1.

أبو حمدان، سمير . (1991م)**الإبلاغية في البلاغة العربية**، منـــشورات عويـــدات، بيروت، ط1.

أبو ديب، كمال. (1947م). **في الشعرية**، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط1.

أبو عبيدة، معمر بن المثنى. (د.ت). **مجاز القرآن**، مكتبة الخانجي، مصر، ج1.

أدونيس. (1985م، 1989م). **الشعرية العربية**، دار الآداب، بيروت، ط1، ط2.

الألباني، محمد ناصر الدين . (1985م). **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، المكتب الإسلامي، بيروت.

البخاري، أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيـــرة . (د.ت). **صـــحيح البخاري**، تحقيق قاسم الشماعي، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة.

بدوي، أحمد أحمد. (1987م). **من بلاغة القرآن**، دار النهضة، القاهرة.

بركة، بسام. (1986م). المجاز المرسل والحداثة**مجلة الفكر العربي المعاصر** ، بيروت، العدد(38)، ص102.

البعول، إبراهيم عبدالجواد . (2009م). دراسة قيمة الحذف، **مجلة مؤتة للبحوث والدراسات**، المجلد(24)، العدد(5)، ص85.

التفتزاني، سعد الدين التعز. (د.ت). **شروح التلخيص**.

تودوروف. (د.ت). **الشعرية**، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط2.

الجاحظ.أبو عمرو بن بحر . **البيان والتبيين**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، ج1.

الجاحظ، أبو عمرو بن بحر . (1356هـ-1938م). **الحيوان**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، ط1،

الجارم، علي؛ أمين، مصطفى . (2004م). **البلاغة الواضحة**، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر، القاهرة.

الجرجاني، عبدالقاهر. (1396هـ-1976م). **أسرار البلاغة** ، تحقيق محمد عبدالمنعم خفاجي، مكتبة القاهرة، ط2.

الجرجاني، عبدالقاهر. (1976م). **أسرار البلاغة** ، شرح وتعليق محمد عبدالمنعم الخفاجي، مكتبة القاهرة، ط2، ج2.

الجرجاني، عبدالقاهر**أسرار البلاغة في علم البيان** ، تحقيق محمد رشيد رضا، دار المنار، ط4.

حسين، عبدالقادر. (2006). **فن البلاغة**، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة.

حسين، عبدالقادر. **المختصر في تاريخ البلاغة**، دار الشروق، بيروت، لبنان.

خليل، حلمي**الكلمة دراسة لغوية معجمية** . (1996م)دار المعرفة الجامعية للا طبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية.

الخولي، أمين. (1961م)**مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب**، دار المعرفة.

درايسة، محمود. (2000). المجاز والحداثة، **مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها**، المجلد(12)، العدد(20)، ص941.

الرافعي، مصطفى صادق . (1990م)**إعجاز القرآن والبلاغة النبوية** ، دار الكتاب العربي، بيروت.

زايد، محمد خليل. (2007م). **البلاغة بين البيان والبديع**، دار يافا العلمية للنشر.

لزاوبعي، طالب محمد؛ حلاوي، ناصر . (د.ت)**البلاغة العربية البيان والبديع** ، دار النهضة العربية، بيروت، ط1.

السامرائي، مهدي صالح . (1974م)**المجاز في البلاغة العربية**، دار الدعوة، ط 1، حماة، سورية.

السكاكي، أبي يعقوبيوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي . (1981م). **مفتاح العلوم**، مطبعة دار الرسالة، بغداد، ط1.

الشافعي، محمد بن إدريس . (د.ت). **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط1.

الشريف الرضي. (1971م). **المجازات النبوية**، قدّم له وضبط عباراته طه عبدالرؤوف سعد، الطبعة الأخيرة، بغداد.

طاليس، أرسطو. (د.ت). **فن الشعر**، ترجمة عبدالرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصري.

طبانة، بدوي. (د.ت). **علم البيان**، دراسة تاريخية فنيّة في أصول البلاغة العربية، دار الثقافة، بيروت، لبنان.

طبانة، بدوي. (د.ت)**معجم البلاغة العربية** ، دار المنارة، جدة، دار الرفاعي، الرياض، ط3.

الطيبي، شرف الدين حسين بن محمد. (د.ت). **التبيان في علم المعاني والبديع والبيان**، تحقيق هادي عطية مطر الهلالي، مكتبة النهضة العربية.

الظاهري، أبو عبدالرحمن بن عقيل . (د.ت). معنى الشعر أولاً**مجلة قافلة الزيت** ، مجلد23، عدد4، ربيع الثاني.

عباس، فضل حسن . (1985م). **البلاغة فنو نها وأفنانها**، دار الفرقان للنشر والتوزيع، طبعة1، عمان.

عبدالجليل، عبدالقادر. (2002م). **الأسلوبية وثلاثية الدوائر البلاغية**، دار صفاء للنشر والتوزيع، ط1، عمان.

عبدالعاطي، علام؛ علي، غريب . (د.ت). **البلاغة العربية بين الناقدين الخالدين عبدالقاهر وابن سنان**، دار الجيل، بيروت.

عبدالمطلب، محمد. (1995م)**بناء الأسلوبية في شعر الحداثة**، دار المعارف، القاهرة.

عبدالمطلب، محمد. (1997م)**البلاغة العربية قراءة ثانية** ، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ط1.

عبدالمطلب، محمد. (1997م)**البلاغة العربية قراءة ثانية**، مكتبة لبنان، ناشرو ن، بيروت، ط1.

العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، تحقيق: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز.

العسكري، أبو هلال . (1981م). **الصناعتين**، حققه وضبطه محمد مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1.

عنترة، أبو المفلس. (1970م). **ديوان عنترة**، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي.

عياش، منذر. (1990م)**مقالات في الأسلوبية**، منشورات اتحاد ا لكتاب العرب، القاهرة.

الغذامي، عبدالله. (1985م). **الخطيئة والتكفير**، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، السعودية، ط1.

فتيح، محمد. **مفهوم المجاز ومجاز القرآن لأبي عبيدة.**

القزويني، الخطيب. (1953م). **الإيضاح**، شرح الأستاذ محمد عبدالمنعم خفاجي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ج1.

القيرواني، أبي علي بن الحسين بن رشيق . (د.ت). **العمدة في محاسن الشعر وأدبه ونقده**، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط4.

كامل، عمر عبدالله **كلمة هادئة في المجاز** ، سلسلة مفاهيم يجب أن تصحح، دار الجيل، بيروت.

كوهن، جان. (1986م). **بنية اللغة الشعرية**، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد بن عبد الأكبر . (د.ت). **الكامل**، عارضه بأصوله وعلّق عليه محمد أبو الفضل إبراهيم، والسيد شحاته، دار نهضة مصر للطبع والنشر.

مدكور، محمد سلام. (د.ت).**المدخل للفقه الإسلامي**دار النهضة العربية، ط 2، بيروت.

مطلوب، أحمد. (1407هـ-1987م)**معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ج3، بغداد.

مطلوب، أحمد. (1980م). **البلاغة العربية المعاني والبيان والبديع**، وزارة التعليم العلي والبحث العلمي، بغداد.

مطلوب، أحمد. (1983م).**البلاغة عند الجاحظ** ، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، ، سلسلة دراسات، ص342، بغداد.

الموسى، خليل. (2000م)**قراءات في الشعر العربي الحديث والمعاصر** ، اتحاد الكتاب، عمان.

الموسى، خليل. (2000م)**قراءات في الشعر العربي الحديث والمعاصر**، اتحاد الكتاب.

ناظم، حسن. (1994م). **مفاهيم الشعرية**، دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1.

ياكبسون، رومان. (1988). **قضايا الشعرية**، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1.

ملحق (أ)
فهرس الآيات القرآنية الكريمة

ملحق (أ)

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

الرقم	الآية القرآنية الكريمة	السورة	رقم الآية
1	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾	النساء	10
2	﴿أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾	فاطر	40
3	﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾	الزمر	62
4	﴿أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً فَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ﴾	الروم	35
5	﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾	النساء	10
6	﴿إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيّاً﴾	مريم	61
7	﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾	البقرة	16
8	﴿تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾	إبراهيم	25
9	﴿تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾	آل عمران	64
10	﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾	محمد	4
11	﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾	ص	32
12	﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً﴾	المائدة	119
13	﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾	البقرة	7
14	﴿ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾	البقرة	17
15	﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾	يونس	71
16	﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ﴾	فاطر	9
17	﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ﴾	الحاقة	13
18	﴿فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾	آل عمران	106
19	﴿فَعَقَرُوا النَّاقَةَ﴾	الأعراف	77
20	﴿فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾	آل عمران	107
21	﴿فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ﴾	الصافات	143
22	﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾	العلق	17
23	﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾	البقرة	16
24	﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾	البقرة	185
25	﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾	الحاقة	21
26	﴿قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ﴾	هود	43

الرقم	الآية القرآنية الكريمة	السورة	رقم الآية
27	﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ﴾	يوسف	85
28	﴿قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾	البقرة	135
29	﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَـذَا الْقُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾	الإسراء	88
30	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾	الشورى	11
31	﴿مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُوا عَن رَّسُولِ اللّهِ وَلاَ يَرْغَبُوا بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ﴾	التوبة	120
32	﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ﴾	الرعد	35
33	﴿وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ﴾	النساء	2
34	﴿وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الآخِرِينَ﴾	الشعراء	84
35	﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً﴾	الأعراف	155
36	﴿وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾	الزلزلة	2
37	﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً﴾	الأنفال	84
38	﴿**وَاسْأَلِ** الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾	يوسف	155
39	﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾	البقرة	2
40	﴿وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾	الأنفال	2
41	﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾	الأنفال	82
42	﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾	المدثر	5
43	﴿وَالشُّعَرَاء يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ﴾	الشعراء	224
44	﴿وَالضُّحَى، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى﴾	الضحى	2-1
45	﴿وَالنَّهَارَ مُبْصِراً﴾	يونس	67
46	﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾	آل عمران	107
47	﴿وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾	نوح	7
48	﴿وَغَدَوْا عَلَى حَرْدٍ قَادِرِينَ﴾	القلم	25
49	﴿وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ﴾	آل عمران	169
50	﴿وَلاَ يَلِدُوا إِلاَّ فَاجِراً كَفَّاراً﴾	نوح	27
51	﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾	النور	20
52	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾	إبراهيم	4
53	﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾	الإسراء	85
54	﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾	آل عمران	54
55	﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ﴾	الأحزاب	1
56	﴿يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ، إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾	النمل	10، 11

الرقم	الآية القرآنية الكريمة	السورة	رقم الآية
57	﴿يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ﴾	النحل	69
58	﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾	الفتح	10
59	﴿يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾	المزمل	17

ملحق (ب)
فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

ملحق (ب)

فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الرقم	طرف الحديث	
1	قوله r : "البسوا من ثيابكم البيض	الألباني، ج3
2	قوله r : "اللهم أحيني مسكيناً، وأمتني مسكيناً	احمد بن حنبل، ج2
3	قوله r : "إذا انتعل أحدكم فليبدأ بيمينه	أحمد بن حنبل، ج2
4	قوله r : "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده	العسقلاني، ج11
5	قوله r : "من قتل قتيلاً له عليه بينة	المجازات النبوية، ج1
6	قوله r : "اليد العليا خيرٌ من اليد السفلى	صحيح مسلم، ج2
7	قوله r : "إن مكة حرّمها الله	البخاري، ج1
8	قوله r : "من أكبر الكبائر أن يسبّ الرجل والديه	مسلم، كتاب الإيمان، ج1
9	قوله r : "عجب ربنا من قوم يقادون إلى الجنة بالسلاسل	البخاري، كتاب الجهاد، ج3
10	قوله r : "من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له	مسلم، كتاب اللقطة، ج3
11	قوله r : "الوالد للفراش وللعاهر الحجر	البخاري، كتاب البيوع، ج2
12	قوله r : "من عاد مريضاً لم يزل في طرفة الجنة حتى يرجع	البخاري، كتاب الزكاة، ج2
13	قوله r : "لا تشدُّ الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد	البخاري، كتاب التطوع، ج1
14	قوله r : "أسرعكن لحاقاً بي، أطولكن يداً	صحيح مسلم
15	قوله r : "اللهم لا تقتلنا بغضبك	مسند ابن حنبل، ج2
16	قوله r : "فلا تبيعوا الدينار بدينارين	مختصر صحيح مسلم
17	قوله r : "أتجعل نهبي ونهب العبيد بين عينيه والأفرع	صحيح مسلم
18	قوله r : "لا تسبّوا الأموات	صحيح البخاري، ج1
19	قوله r : "إني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين	صحيح البخاري، ج2
20	قوله r : "ويل للأعقاب وبطون الأقدام من النار	العسقلاني، ج1
21	قوله r : "لا سبق إلا في نصل أو خف أو حافر	العسقلاني، ج1
22	قوله r : "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً	صحيح مسلم، ج1
23	قوله r : "لا تركب البحر إلا حاجاً	صحيح البخاري، ج2
24	قوله r : "لا أركبُ الأرجوان، ولا ألبس المعصفر	صحيح مسلم، ج3
25	قوله r : "إنما مثل الجليس الصالح والجليس السوء	مختصر صحيح مسلم
26	قوله r : "المستبان ما قالا فعلى البادئ منهما	سنن أبي داوود، ج4

ملحق (ج)
فهرس الشواهد الشعرية

ملحق (ج)

فهرس الشواهد الشعرية

الرقم	مقطع بيت الشعر	الشاعر والديوان
1	وكم علمته نظم القوافي	ديوان معن بن أوس المزني
2	ألا لا يجهلن أحدٌ علينا	ديوان عمرو بن كلثوم
3	أقبلتها غُرد الجياد كأنما	ديوان المتنبي
4	جود الرجال من الأيدي وجودهم	ديوان المتنبي
5	دع المكارم لا ترحل لبغيتها	ديوان الحطيئة
6	ذر الآكلين الماء ظلماً فما أرى	ديوان ابن الرومي
7	سيذكرني قومي إذا جدَّ جِدّهم	ديوان أبي فراس
8	ويمشي به العكاز في الدِّبر تائباً	ديوان المتنبي
9	يحمي إذا اخترطَ السيوفُ نساءنا	ديوان الفرزدق
10	ترتعُ ما رتعت حتى إذا ادّكرت	ديوان الخنساء
11	فما عجولٌ على بدٍّ تطيفُ به	ديوان الخنساء
12	سقاها خروق في المسامع لم تكن	ديوان الفرزدق
13	هي الأمورُ كما شاهدتها دولٌ	أبو البقاء الرمدي
14	خَذَلت على ليلةٍ ساهرةٍ	أوس بن حجر
15	أقمتُ بأرضِ مِصْرَ فلا ورائي	ديوان المتنبي

السيـــــرة الذاتيَّـــــة

المعلومات الشخصيّة:

- **الاسم:** رسميّة علي عطوة الضمور.
- **مكان الولادة:** الكرك.
- **الحالة الاجتماعية:** متزوجة.
- **العنوان:** المرج/الكرك.
- **رقم التلفون:** 0796043596

المؤهلات العلمية:

- بكالوريوس لغة عربي، الجامعة الأردنية، 1980م.
- ماجستير لغة عربية، جامعة مؤتة، 2010م.

الخبرات:

- وزارة التربية والتعليم، 1980-1999م، مدرسة بنات الكرك الثانوية للبنات.
- مدرسة البطريركية اللاتينية/الوسية، 2003- إلى الآن.