

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم



كلية الآداب والفنون

قسم الأدب العربي

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في التراث النقدي العربي ومناهج القراءة الحديثة:

تلقي مجاز القرآن في التراث النقدي العربي القديم

- تأويل مشكل القرآن - أنموذجا -

تحت إشراف الدكتوراه:

د. مكايي خيرة

من إعداد الطالب:

قوميدي الهادي

السنة الجامعية : 2014 - 2015 م

# مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

لا يقتصر الخطاب القرآني في محاوراته للقارئ على الإستعمال الحقيقي بل يمرق عن أصل

الوضع، وتلك سنة اقتضاها الكلام البشري بصفة عامة نظرا لتناهي الألفاظ وما كان متناهيا عجز أن

يستوعب ما لم يتناه، إذ البحث في مسألة مجاز القرآن ليس بالأمر الجديد، فمنذ القرن الثاني للهجرة

بدأ تأليف كتب مستقلة وعديدة أهمها - على سبيل المثال لا الحصر - كتاب البيان والتبيين، الحيوان

للجاحظ، كتاب الخصائص لابن جني والتي ضمت في جوهرها كثيرا من القضايا المختلفة والمسائل

المتباينة : كالتلميح، والتعريض، وقليل اللفظ الذي يغني عن الكثير، بل وحتى التجوز والتشبيه

والإستعارة والكناية ...

ومن أجل ذلك تعرض النقاد للتوسع في مصطلح المجاز مستندين في ذلك إلى وسائل

إجرائية عديدة هي تبع لمرجعياتهم الثقافية والدينية، فانبرت أقلامهم تحلل النص المعجز وبيان سر

بلاغته وفق إعجازه وفق ما تمليه الذات القارئة من شرح وتوضيح لهذا المصطلح.

و مما ينبغي الإشارة إليه أن الجرجاني أكد على هذا المصطلح و اعتبره ركنا أساسا لا يمكن ن

الإستغناء عنه سواء في النص القرآني أو العمل الأدبي " الخطاب الشعري والنثري " ، وبحسب هذا

التصور أصبح وسيلة معتمدة لا يستهان بها في قراءة أي صنيع أدبي، ولهذا الأمر شرفت قيمته وعلت

منزلته.

فبواسطة هذه الآلية استطاعت زمرة من النقاد تسليط معايير الجودة والرداءة على النص وفك

شفراته بالتفسير والتأويل ، و في هذا المضمار تعددت القراءات التي كانت وليدة الثقافة العربية

والدخيلة عليها جراء الاحتكاك بالثقافات الأخرى والترجمة عنها. إذ إنها صارت كينونة مركوزة في  
الذهنية العربية .

ومن أجل أن نفهم كيفية تلقي الظاهرة المجازية في سياقها التاريخي وكيف تحكمت المعطيات  
التاريخية العقدية والكشف على بعض المنظورات المتفرقة والدالة على حضور طرائق تلقي المجاز  
واختلاف مفهومه من مستوى إلى آخر ومن زمن إلى آخر، كان السعي منا لتحقيق مشروع واسع  
الأفق يتماشى ونظريتي التلقي المعاصر.

فوقع اختيارنا على موضوع وسم ب: تلقي مجاز القرآن في التراث النقدي العربي القديم  
تأويل مشكل القرآن أنموذجا، إذ تتبعنا مواطن اختلاف المفهوم وآلياته وتقنياته من ناقد لآخر والتي  
تتقاطع مع النظريتي الحديثة، وذلك من خلال بعض التفسيرات القديمة، والتي تظهر جليا في كتاب "  
تأويل مشكل القرآن " لابن قتيبة، محاولين عقد القران بين ذلك الموروث النقدي والفكري والأدبي  
وبين ما توصلت إليه النظرية النقدية الحديثة من تقنيات ومقومات، وإجراءات تحليلية في مجال  
التأسيس للمفهوم .

وعليه فإنّ إشكالية هذا البحث تتوزع بين المقاربة النقدية لظاهرة تراثية هي ظاهرة المجاز في التراث  
النقدي العربي القديم ، وفق آليات حديثة متعلقة بمجمل النقد، مختصة في مقارنة نسق النص وبين  
تحليل الخطاب الذي يمنح البحث بعده الإجرائي، ويوجّه جانبه التطبيقي من خلال استقراء  
النصوص، ومن هنا يعد كتاب تأويل مشكل القرآن المرجع الهام الذي اجتلب من مدونة التراث،  
والتي ما فتئت تفتح مصراعيها لأي قارئ، فراودتنا أسئلة كثيرة منها: ما حقيقة المجاز عند بعض

النقاد باختلاف مذاهبهم ونزعاتهم؟ وما الدافع إلى القول بالتجوز في النصوص وهل هذا راجع إلى طبيعتها؟ وكيف تلقى ابن قتيبة النص القرآني وما موقفه من القول بالمجاز؟ وما هي آليات المجاز عنده؟ وهل المعرفة اللغوية وحدها تؤمن بالمعنى السليم للنص؟

فقد استقطبتنا لخدمة هذا البحث جملة أسباب تتراوح بين الذاتي والموضوعي، فأما الذاتية تتمثل في محبة الإطلاع على المنجزات التراثية التي مالت إليها الآذان في الصغر، وانزوت إليها النفس في الكبر، بغية تطوير المعارف العلمية والمنهجية، أضف إلى ذلك اختيارنا لكتاب تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة الذي يعد ركنا من أركان النقد الأدبي القديم يستدرج الباحث من خلال عنوانه إلا أن يتطلع فيه بالبحث والقراءة، حتى يزيد قيمة مضافة إلى البحث العلمي خصوصا وأن الدراسات التي تناولته اعتبرته كمؤرخ للدراسات البلاغية وقلّ أن نجد اهتمامها به ليس غير.

وأما عن الأسباب الموضوعية فهي متنوعة، منها ما يتعلق بمجال التخصص الذي نرتقي إليه، وهو "التراث النقدي العربي ومناهج القراءة الحديثة" حيث ننشد من خلال هذا استنطاق تلکم الآلية البلاغية والمتمثلة في المجاز، والربط بينها وبين ما سنه النقاد القدامى في قراءتهم للنص القرآني وفق ما يتماشى مع مناهج القراءة النقدية الحديثة، أما الجانب التراثي فيظهر جليا في اختيارنا للنقد العربي القديم وعلى وجه الخصوص كتاب تأويل مشكل القرآن، والجانب المتعلق بمناهج القراءة يتلخص مضمونه في قراءة على ضوء منهج التلقي المبني على اقتناص صياغة المفهوم في دراسات النقاد القدامى.

وإيماننا منا بأن البحث العلمي عمل تكاملي، تتضافر فيه الجهود السابقة واللاحقة من أجل الوصول إلى نتائج وأحكام من شأنها خدمة المسار العلمي، وهي الغاية التي توخاها البحث العلمي، ولذلك كان لا بد من الرجوع إلى الدراسات والبحوث التي كتبت في الموضوع ولعل من الدراسات التي تلقفت هذا الموضوع كتاب (مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك) لطارق النعمان، وكتاب المجاز وأثره في الدرس اللغوي لمحمد بدري عبد الجليل وغيرها من الدراسات .

وفي بحثنا هذا كان السير وفق خطة منهجية تتمثل في مقدمة ومدخل وثلاثة فصول وخاتمة، فلفصل الأول الموسوم بعنوان "المجاز بين المفاهيم العربية والغربية" حاولنا فيه استجلاء اتساعية المجاز من خلال الحاضنة التي ترعرع فيها المصطلح وعن أهم مشاغله الروحية والجمالية، وهو موزع على ثلاثة مباحث حيث حاولنا في المبحث الأول شرح وتحليل تلقي المجاز في الفكر العربي القديم وأما المبحث الثاني تناولنا فيه مسألة التلقي الحديث للمجاز وأثره على إنتاج المعنى، والمبحث الثالث فقد واصلنا البحث في تلقي المجاز عند المحدثين ولكن من منظور النص المدون .

ثم انصب اهتمامنا في الفصل الثاني على قضية المجاز من منظور النقاد القدامى فتطرقنا في المبحث الأول إلى المجاز بين المفهوم والتأسيس عند أبي عبيدة متبعا صور اختلاف الظاهرة وتشابها عند وعند نقاد آخرين، انطلاقا من إرهاباته الأولى وتناولنا في المبحث الثاني ظاهرة المجاز عند الفراء فحاولنا الكشف عن الآلية من جهة التأصيل وخرق المعيارية النحوية وأما المبحث الثالث تحدثنا فيه عن أثر المجاز في الفعل البياني عند الجاحظ من زاوية الفهم والإفهام التي استهدفت بالدرجة الأولى القارئ .

ثم خصصنا الفصل الثالث المعنون بـ "آليات تلقي المجاز عند ابن قتيبة" للقراءة التطبيقية التي شملت الفصول السابقة، استهدف مسألة المجاز في كتاب تأويل مشكل القرآن من ناحية التأسيس للنص، وقد تضمن مبلّغ ثلاث، فكان المبحث الأول منه مخصصاً لدراسة أثر المعتقد في تلقي المجاز حاولنا فيه أن نستجلي تلك العوامل المتحكمة في وقائع تلقي هذه الظاهرة وفهمها ابتداءً من سياق تاريخي معين يقوم بتحديد التصور المفهومي للمجاز، وخصصنا المبحث الثاني للكشف عن البيان في نظر ابن قتيبة المتعلق بالأبحاث البلاغية التي وردت في كتابه، باعتبار أنّ المجاز مكوّن أساسي من مكونات تلك الأبحاث، والذي قدّمه ابن قتيبة تحت مفهوم التأويل. ثم تلاه المبحث الثالث والذي تضمن آليات التجوز في النص القرآني وقد كان هذا المبحث تطبيقياً كما أقرت على هذا كثير من الدراسات، بل إنّ هذا الفصل وسابقه، كلّ موحد لدراسة تطبيقية شاملة.

ومن هذا المنطلق حاولنا أن نعالج ظاهرة تلقي المجاز في التراث النقدي العربي القديم وفق منهجية وصف ظاهرة المجاز وتتبعها من حيث النشأة والتطور والانتشار ثم تطرقنا لبعض الآليات والأدوات التي اتبعتها النقاد في إرساء دعائم هذه الظاهرة في النقد العربي القديم من حيث التأصيل أو التعريف أو المقارنة أو التطبيق.

ثم ختمنا البحث ببعض النتائج، وتقدّم بعض الملاحظات، التي من شأنها أن تثري الموضوع وتكسبه بعده العلمي والأكاديمي.

ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نتقدّم بجزيل الشكر إلى الأستاذة المشرفة رئيسة المشروع د.

مكاوي خيرة، فإليها منا أسمى عبارات التقدير، والتي ما برحت تغدقنا بنصائح وتوجيهات كنا في

حاجة ماسة إليها ، بغية إخراج هذا البحث في هذه الحلة التي تليق بمقامه ، كما نتقدم بالشكر إلى لجنة المناقشة - سلفا - على تكبدها عناء قراءة البحث وتقييمه ومناقشته.

# الفصل الأول

مفاهيم المجاز بين الثقافة العربية والغربية

المبحث الأول تلقي المجاز في الفكر العربي القديم

المبحث الثاني تلقي المجاز في الفكر الغربي الحديث

المبحث الثالث التلقي والمجاز الحديث - قراءة جديدة -

# المبحث الأول

تلقي المجاز في الفكر العربي القديم

1. المجاز لغة .

2. المجاز اصطلاحاً

## 1 المجاز لغة:

كانت مادة ( المجاز ) شائعة الإستعمال عند العرب وكيف لا وهم الذين عرفوا الصحراء ومناهاها والمهامة ومفازاتها، وهي التي وسمتهم بميسمها فكان تطاحنهم وتنازعهم بالغ الأثر ينتجعون إذا ما المطر عز، ويصطرعون إذا ما النخوة استثيرت، فكان نهارهم أياما مشهورة وحروبا مسعورة أسرفوا في الحديث عنها إسرافها في التنكيل بهم والنيل منهم، فهم ينتصرون فيفخرون ويدوون، أو يظلمون فيعلمون- ولم يكن العربي بالذي يلين إذا خوشن - وهم ينهزمون فيفخرون" <sup>1</sup> أو يلجأون فيثأرون- ولم يكن العربي بالذي يست هان به في المغازي- وكان ليلهم بالحياة مفعما من نار توقد إلى ضياء تشوى وضيء يرتقب في الإسقرار، ومن سفر على الراحلة تحمله في الرضا والغضب راضية بدينه هذا، وتنال منه حديثا يقصر أو يطول- وهي التي قاسمتها أمور وشاركتها همومه وهي بعد وسيلته التي يصل بها، فلم يكن هناك شيء في بيئته طبع له طواعيتها حلا وارتحالا يبدأ بها جسرة ليصل بها ساهمة >> فلم يكن غريبا مع ذلك كله أن تملأ الناقاة شعر العربي ولغته >> <sup>2</sup>

ولم يكن بد لقاطع الصحراء، وسالك البيد من أن يتودد إلى الذين يمر بهم من القبائل ينال جوارهم ليجد إنفاذا والسراب يعبث وسط الطريق... ضاقت أرزاقهم وقلت مطالبهم، فكثرت رحلاتهم يتلمسون غناء فيما نزل بهم هربا من ضيق إلى فرج ومن حزن إلى سهل ومن شدة إلى رخاء ومن عسر إلى يسر ومن قيد إلى الإتساع، واتسعت لغتهم وعاء، وتلونت أساليبيهم معبرة من مخزون العقول، كاشفة عن مكنون النفوس هربا من ألم واقع على أمل مثال، وكان لهم منها ما جعلها مناط الأعجاز ومظنة التحدي .

<sup>1</sup> - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تح محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، ط2، 1431، ص100

<sup>2</sup> - محمد بدري عبد الجليل : المجاز وأثره في الدرس اللغوي، دار النهضة بيروت، ط1، 1976، ص 39

وعلى هدي من قطع الشيء تدور معاني هذه الصيغة على اختلافها فنجد الإنفاذ والإجازة، وما قيل للطريق مجاز إلا لأنه مكان يجوزه الناس عند الانتقال من أحد جانبيه إلى الآخر قال امرئ قيس :

فَلَمَّا أَجْرْنَا سَاحَةَ الْحَيِّ وَانْتَحَى \* \* \* \* \* بِنَا بَطْنُ حَبْثٍ ذِي قِفَافٍ عَقْنَقِلٍ<sup>1</sup>

وفي الحديث الصراط " فأكون أنا وأمتي أول من يجيز عليه " ومنه قوله تعالى " وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ " بمعنى جاز الموضوع<sup>2</sup>

ومن الرواية الأخرى نجد ربطا من الراغب إذ جاز شيء كأنه لزم جواز الطريق وعليه كانت الجوزاء لأنه يعترض وسط السماء أو لبياض الوسط أو الكواكب الثلاثة التي في وسطها<sup>3</sup> وعليه التخفيف والتسهيل والتيسير بما هي وسط بين الشدة واليسر وما إلى ذلك من معاني .

ثم استعمل المجاز فيما يشبه الطريق من الامور التي تتخذ وسيلة إلى بعض الأغراض فقالوا جعل محمد ذلك الأمر مجازا إلى حاجته أي اتخذ وسيلة إلى قضائها مع شيء من هذا الوسط، ثم استعملت هذه الكلمة في العلوم لمعاني خاصة سواء أكان هذا الإستخدام استعمالا في غير ما وضعت له بعامية أم لونا من ألوانم التخصيص، وتساءلوا بعد هذا هل هو مفعل بمعنى فاعل أو مفعول؟

وقصارها أن لفظ المجاز مشترك لفظي بين ثلاثة معان : يستعمل بمعنى الزمان وقع فيه الحدث فيكون اسم زمان، ولم يقل به أحد أو يستعمل بمعنى الحدث الذي هو الجواز فيكون مصدرا ميميا بمعنى الجواز أي الانتقال من حال إلى غيرها مبالغة في جوازه عن مكانه الاصيلي حتى كأنه عين الجواز حيث نصبت له قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له، وقال به صاحب الأسرار، وبمعنى مكان وقع فيه الحدث أي مفعل بمعنى فاعل من جاز إذا تعدى كالمولى بمعنى

<sup>1</sup> - ابن قتيبة : الشعر والشعراء، تح أحمد شاكر، دار المعارف بمصر، ط1966، 2، ص105

\* - سورة يونس: الآية - 90 -

<sup>2</sup> - ابن منظور : لسان العرب مادة (جوز)، تح عبد علي مهنا، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1 ص216

<sup>3</sup> - محمد بدري عبد الجليل : المرجع نفسه ص39

الوالي، سمي به لأنه متعدد من محل الحقيقة إلى محل المجاز أي معبر وطريق من جاز المكان لا بمعنى تجاوزه بل بمعنى سلوكه وسار فيه ووقع جوازه فيه فهو يجاز فيه كالعاج والمزار لأن اللفظ المجازي محل الجواز<sup>1</sup> فإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بالمجاز على أنهم جاوزوا به موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه لأنه ليس بموضع أصلي لهذا اللفظ ولكنه مجازه ومتعداه يقع فيه، واستظهر ذلك كثيرون<sup>2</sup> مما سار في تعريفاتهم للبيان بما هو إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة .

فالذي نص عليه هنا أن الجذر اللغوي لكلمة -المجاز- يتصرف إلى عدة معاني ترتقي به من المحسوس والبين الواضح الذي قد يراه الإنسان إلى المجرد غ ير المرئي كقولهم تجوز في الكلام إذا ابتعد عن المعنى الأول المتبادر إلى الذهن لذلك عرف ابن رشيقي (ت 463) المجاز بقوله " ومعنى المجاز طريق القول ومأخذه، وهو مصدر جزت مجازا كما يقال قمت مقاما"<sup>3</sup> فهذا الطريقي في القول والانتقال من معنى إلى آخر يتضمن ضرورة مؤداها إن الكلمة ليس لها استقرار على حالة واحدة، فلذلك كانت الكلمة "أغلب ماتستعمل في الانتقال الذي فيه معنى الصيرورة التي هي فعل الإنسان وقد تكون متعلقة بالأشياء دون تدخل الإنسان، تنقل الشيء إلى غيره أو تسير به من مبتداه إلى الغاية التي ترجى منه، لكنه عملية في أصلها حقيقة كامنة أصالة في الأشياء، وهي مترتبة ومصحقة بوجود الإنسان، لكن لا تجوز للإنسان طالما لم تكن الأشياء قابلة ومستعدة، وإلا فإن فعل الإنسان مترتب على مفعول به وهو الكلام<sup>4</sup>، فهذا العمل الإنساني سيكون أحد محددات اللفظة -المجاز- في استعمالاتها التفسيرية والنحوية.

## 2- المجاز في الإصطلاح:

<sup>1</sup> - أبي سهل السرخسي: أصول السرخسي، تح أبو الوفاء الأفعاني، دار المعرفة، بيروت، 1973 ج1/ص170

<sup>2</sup> - محمد جوهر فلمبان: المجاز اللغوي وأثره في إثراء اللغة العربية، رسالة ماجستير ص25

<sup>3</sup> - ابن رشيقي القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تح محي الدين عبد الحميد، مطبعة الحجاز، القاهرة، ط1/1964، ص262

<sup>4</sup> - عباس أمير: المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2008

يجمع الباحثين أن نزول القرآن كان أهم حدث جدّ في تاريخ الشعوب العربية الإسلامية، وإبراز قيمة هذا المنعرج الحاسم ألصق به بعض المهتمين بالحضارة الغربية لفظة (الحدث)<sup>1</sup> حتى ليبدّل على النقلة التي أحدثتها في صنف القراءة الذي أتى ليبددها ويجوّل مجراها على كافة المستويات والأصعدة.

ولذا ما ميز هذا الحدث إن صح هذا التعبير أنّه اتخذ من شكله اللغوي طابع القداسة، فكانت معجزته من

خصائص اللغة في الرسالة وجودتها مما بدا التسليم له شاملا بالتفوق والسبق ولا ربما نجد لهذا الأمر الاعتراض

>> يكون على شخص الرسول صلى الله عليه وسلم أشدّ بروزا منه على الرسالة أو على الإرسال ذاته <<<sup>2</sup>

ومن ثمّ فإنه ظل بمثابة المركز العلوم التي نعرفها اليوم، ومن ضمنها بالطبع البلاغة في قطاعاتها الكلامية إضافة إلى

ما صاحب النشاط التأويلي للمفسرين والأصوليين من ضرورة توظيف آلة البلاغة في فهم النص القرآني سواء

لتقريب النص للمتلقّي أو لتأصيل بنية الحكم انطلاقا من بنيته اللغوية وما فرض هذا الجانب من مساهمات لغوية

وبلاغية وتأويلية وكذا مساهمة مضادة أيضا للبلاغة والتأويل والمجاز.

وصحيح أن مقابل هذا الجناح القرآني للبلاغة كان هناك جناح آخر مشغول بالخطاب الإنساني، وهو جناح

يبدأ من الشعر نفسه، ومن شروح الشعر ويتنوع مع الجاحظ (255) في تجاوز حدود الشعر، ولكن هذا لا

يعني أن تلك الإمتدادات قد استمرت بالكتابة، فإن هذا الجناح لم يكن بمقدوره أن يستغني عن شقه الأصلي ألا

وهو البلاغة القرآنية .

وبهذه الطريقة لم تستطع البلاغة الإنسانية أن تستقل بجدول أعمالها المستقل وظلت محكومة بالأولويات

والرؤى التي فرضتها الحماسة الدينية والعقائدية التي صاغها ورسخها هذا الجناح، فكانت إذن البلاغة الإنسانية في

دور التابع في معظم الأحوال دون قدرة لصياغة مقولات خاصة بها، على أساس أنه لم تكن لها مقاربة مستقلة

عن تلكم الحساسية الدينية، ولذا فيقدر ما أفادت صورة البلاغة وحق لها ذلك، بقدر ما أثقلت بمعاييرها بأساليب

<sup>1</sup> - PUF CORAN AU DRAZ.INITATION ABDELLAH MOHAMED .p07

<sup>2</sup> - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي الطبعة الرابعة 1998 ص 34

إديولوجية على نوع من التعصب الكلامي خصوصا وأن الحفل الثقافي العربي المعلن عن تفوقه البياني والمصاحب لرسالة أشرف المرسلين يواجه صورا من عرقيات وإثنيات وعقائد لم تكن أقل شراسة في رد فعلها واستجابتها، وهي وإن كانت تنتمي إلى حضارات قد انحارت وتقوضت فإن مخزونها الثقافي لا زال حيا نابضا، فاستطاع هذا العربي الذي انشقت عنه ديانتها الجديدة الذي أصبح وقتئذ سائد عصره في مجمل الخطابات.

وفي ظل هذا التهيأ التاريخي برزت الحاجة إلى ضرورة تأسيس ترسانة ثقافية تقوم على صورة المجاز كواحد من تلك الصور العقلية التي تقوى على الرد على أولئك الخصوم الذي بدأ عددهم يزيد ويكثر في ظل هذه الهجمة المضادة ضد قضية الإعجاز القرآني ومحاولة زعزعة صلاحيتها فلم يكن لتلكم الذات سوى لغتها المجازية الماثلة في القرآن، ومن قبل في مجمع معارفها الشفاهية والارتجالية الموروثة وعلى رأسها الشعر ديوان علمهم ومنتهم حكهم الذي به يأخذون وإليه يصيرون والذي لم يكن لهم علم أصح منه <<<sup>1</sup> حتى تشبثت بهويتها، بما ينتمي إلى ثقافتها، وما من سبيل إلا تلك القوة الرمزية التي يتمتع بها، ولكن السؤال الذي يطرح هنا أليس في وسط هذا المشهد المواجه للأخر أن تكون لوسيلة المجاز صورة نمطية أخرى لرسم وصياغة القارئ؟ بالطبع لم يكن بوسع العقل القارئ أن يدرك إلا فيما نذر، ما يمكن أن ينجم ويترب عن تثبيت وإسقاط مجموعة المسلمات العقائدية الخاصة بخطاب مصدره إلهي، على خطاب آخر مصدره إنساني وهو ما لعب ولربما ما زال يلعب أدوارا خطيرة وفعالة في تشكيل وصياغة العديد من التصورات والمفاهيم حول طبيعة اللغة وظواهرها أو حول الإجراءات التحليلية المجازية المقترحة من قبل القراء في قراءتهم لأنواع الخطاب البشري، >> وحتى لحق الآخرين في إعادة قراءة الخطاب القرآني من منظورات مغايرة للسلف <<<sup>2</sup> وهذا فضلا أن استجابات القراء لتلك الظاهرة تحولت إلى حربة من حراب التشكيك التي تلاعب بها القارئ مشتغلا جهل الأخر بلغته.

<sup>1</sup> - أحمد رحمان، قضية قراءة النص القرآني (د، ط)، (د، ت) 2009، ص 12

<sup>2</sup> - ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء تحقيق محمد شاکر، مطبعة المدني، القاهرة، د، ت ج 1 ص 24

إنّ كل هذه العوامل التي تشكلت نظرة القارئ للأخروعلقاته به كان له إنعكاس على تشكل صورة المجاز وبلورت معناه، ومن ثمة جعلت المجاز وسيطا إجرائيا للخطاب الإنساني ذاته مما فرض ملاحظه عليه وترك آثارا جد مميزة على مختلف الخطابات، لكن على الرغم من كل تلك المحاولات لربما الماحية لصورة الآخر كان هذا الآخر دوما يترك أثره ومجازه في هذه الخطابات "كثيرا ماظلّ ينظر إليها بوصفها هوامش للبلاغة أو لشيء آخر"<sup>1</sup>

ولذا فإنّ تبني نظرية القراءة في مباشرة هذا الموروث سيمثل تفاعلا بينه وبين الحداثة قصد فهمه في ذاته واستجلاء أبعاده التي يتضمنها، ثم لمحاصرة مظاهر المعاصرة فيه التي يمكن استحضارها اليوم للمساهمة بها في تغذية النقاش القائم، هذا فضلا أنه في مقابل المجاز أسئلة عديدة تتشكل حوله لا حل لها، إضافة إلى ماتصوغه طبيعة هذه الأسئلة من صور ومفاهيم للمجاز أي تلك الأسئلة حول المجازات الموجودة داخل التراث، وعمّا إذا كانت توجد أي رؤى تحاول حصر هذا المفهوم في نظام لغوي أو الظاهرة اللغوية، وحول ما الذي يمنع أن تنشأ قراءات تحاول أن تساؤل وتقارب الظاهرة إنطلاقا من التراث وبمحا عن تصورات ضمنية لمفاهيم المجاز التي ما زالت تحول بيننا وبينها حواجز كثيرة، إذ على الرغم من كل الإدعاءات وكثرة ما كتب عن بعض هذه النصوص فإنها لم تتحول بعد >> إلى أن تكون جزءا من نسيج متننا الثقافي لأننا قد دأبنا دوما أن نكتبها كهامش ونخضعها لوضعية الهامش"<sup>2</sup> في حين تغدو هذه النصوص هي المرتكز الحاسم في تطور مفهومي المجاز وبيان الترابطات القائمة بين مختلف حلقاته بما يكفي أن ينتج لهذه النصوص إعادة توظيفها من جديد عسى في كل ذلك أن نسكنه مخزونها الفكري والأدب حتى تؤسس بذلك لنظرية أدبية تبلور فعلا للمفهوم الإصطلاحي عبر التاريخ .

<sup>1</sup> - طه حسين، البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، المكتبة العلمية بيروت، د.ت ص11

<sup>2</sup> - جابر عصفور، بلاغة المقومعين، مجلة ألف، العدد الثاني عشر، الجامعة الأمريكية بالقاهرة 1996 ص12

وعبر هذا وذلك الإرتحال داخل عوالم المجاز وخارجه كانت أسئلة أخرى تتشكل حول المجاز واللغة والبلاغة وغيرها من أسئلة البداية والنهاية التي لا حلّ لها، هذا فضلا عن صور ومفاهيم التي تبلورت داخل التراث لقراءة المجاز ومدى اختلاف كل قراءة عن أخرى التي كانت تصنع تاريخا نقديا لظاهرة، وهو ما سيمكننا عبر هذه الرحلة أن نطرح عدة تساؤلات تفرض نفسها على عنوان البحث من أجل الوصول إلى غاية التي كانت تحرك تلك القراءات والكيفية التي تمت بها قراءة الفعل المجاز وعن ماذا كان يكتب للمجاز مفهوما؟ وما الذي تعنيه مثل هذه الكتابة؟ ولماذا كان يهرب المجاز أو يتوارى حين تتسلط عليه المفاهيم؟ ألاّ المفاهيم ليست سوى مجازات تكلست ومع ذلك ما زالت تدعى لأنفسها حقيقة المقصد الإلهي أم أنّ مستوى تحديد الكلام ارتبط بوجود الحقيقة في الشاهد أم الغائب؟ وهذا القدر من الأسئلة هو ما نراه صالحا للإجابة على سؤال يتعلق تحديدا: متى نشأ القول بالمجاز القرآني عند العرب أو بعبارة أخرى متى عرف ظهور تلقيه؟ أو بعبارة أخرى من أين يمكن أن نبدأ الحكيم، حكي حكاية المجاز؟

أ\_ المجاز في القرآن :

استعمل النص القرآني الألفاظ بدقة محكمة، قد يظهر ذلك على أنه استمرار للمنحة الإلهية عند من يؤمن بأن الله علم آدم أسماء الأشياء، فكانت اللغة توقيفا منه، فالقرآن يرسخ مفهوم الهداية و يبين للناس بوضع الأسماء إزاء مسمياتها بدقة حتى لا يحدث اللبس، وينقطع العذر، وتبلغ الحجة مدارك السامعين، ويتحقق معها التكليف، ولا يكون المصطلح القرآني مشكلا يلبس معه مراد المتكلم من كلامه، لذلك كان لابد لمن يريد فهمه من ضوابط يتوقف بها على معنى كلامه تعالى، منها معرفة معاني الألفاظ النص، فإن الزركشي يقول في شروط المفسر " ولهذا لا يستغني عن قانون عام يعول عليه في تفسيره عليه، ويرجع في تفسيره إليه، من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها، وسياقه، وظاهره، وباطنه"<sup>1</sup> وحتى لا يحدث إشكال في فهم دلالات الألفاظ ف" الإشكال المصطلحي إشكال

<sup>1</sup> - الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تح أبو الفضل إبراهيم، مكتبة التراث، (د.ط.وت)، ج 1ص15

عظيم، لا يقدر قدره إلا الراسخون في العلم، وقد كان هم النبوت، منذ آدم عليه السلام، تسمية الأشياء بمسمياتها، وضبط كلمات الله عزوجل لكيلا يعترتها تبديل أو تغيير، والدين منذ كان، تعريف وتثبيتا لمفاهيم المصطلحات الأساسية التي يقوم عليها التصور الصحيح للكون والحياة والإنسان<sup>1</sup> بحيث تضبط مدلولات الكلمات كما جاءت في النص، ولا تكون المعرفة اللغوية المجردة وحدها سبيلا إلى المعرفة دلالة اللفظ، لأن النص القرآني " يخرج اللفظ عن كونه مجرد لفظ، لأنه يحمل اللفظ طاقات دلالية لم يعهدها أحد في تلك الألفاظ قبل نطق القرآن بها"<sup>2</sup>

ومعرفتها شرط لفهم دلالتها، وما كانت فيه اللغة من معاني قبل النص فهي شرائط بنية قائلها" فلما جاء الله - جل ثناؤه- بالإسلام حالت الأحوال- ونسخت الأديان، وأبطلت الأمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت، فعنى الآخر الأول"<sup>3</sup> ولذلك احتيج لفهم الكلمات إلى وسيلة أخرى همها شحن النص القرآني بمعاني جديدة.

### ب\_ ميلاد المجاز في حقل الخطاب القرآني:

قال تعالى: << لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ >> تحتل هذه الآية القرآنية مكانة بالغ الأهمية في الوعي الإسلامي، لأنها تحدد موقع كل فرقة من القرآن، وبتلءا على هذه الآية أصبح الرأي الذي يقسم القرآن إلى قسمين، آيات محكمات مفهومة واضحة لذاتها، وآيات متشابهة، لا يمكن معرفة معناها إلا وفق قرائن خارجية، التي تعد من أهم المفاتيح لتفسير القرآن .

<sup>1</sup> - الشاهد البوشيخي: ( مصطلح الامة بين الإقامة والتقويم والإستقامة)، مؤلف مشترك بالرابطة المحمدية للعلماء المغرب، دار ابي رراق للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 2008، ص13

<sup>2</sup> - طه جابر العلواني: خصائص لسان القرآن، مؤلف مشترك، بالرابطة المحمدية للعلماء المغرب، دار ابي رراق للطباعة والنشر، الرباط، ط1، 2008، ص32

<sup>3</sup> - أحمد بن فارس: الصحاحي في فقه اللغة، تح مصطفى الشويصي، مؤسسة البدر للطباعة والنشر، بيروت، 1963، ص78

وقد اتفق الكثير من المتكلمين المبكرين على أن الآيات المتشابهة يجوز التجوز فيها على ضوء الآيات المحكمة<sup>1</sup> ولكنهم اختلفوا من جهة أخرى في تحديد المحكم والمتشابه، فاعتقدت المعتزلة مثلاً أن المحكم هو كل ما يشير إلى تنزيه الله تنزيهاً تاماً يبعده عن أي مشابهة مع خلقه، أما الآيات المتشابهة فهي التي تحمل معنى المشابهة، ومن الضروري أخذ به بالتجوز وفقاً للمحكم<sup>2</sup>

فالمتشابه من القرآن يعني الغامض الذي يحمل أكثر من معنى في بنيته ومن ثمة يحتاج إلى المتلقي ليرجح معناه الذي يدل عليه ولا يتضح الأمر إلا بالنظر الدقيق<sup>3</sup> من طرف العلماء الراسخين التي ذكرتهم الآية في ثناياها . ولقد حذرت الآية في صعيد منها على اتباع المتشابه ووصفت من يفعل ذلك بأنه يتغني الفتنة لنشر الزيغ والضلال ويصدق هذا على معارضة الكتاب بعضه ببعض بالجدال فيه، وأن الجدل فيه مقيد باتباع المتشابه<sup>4</sup> لما في قلب صاحبه من الهوى والشهوة، فيحمل الألفاظ على مراده لا مراد النص "يتعلقون بذلك وحده بأن لا ينظروا إلى ما يطابقه من محكم ويردوه إليه وهو إما بأخذ ظاهره غير المراد له تعالى، أو أخذ أحد بطونه الباطلة وحينئذ يضربون القرآن بعضه ببعض ويظهرون التناقض بين معانيه إحداهم وكفراً"<sup>5</sup> لذلك جاء عن النبي بعد أن قرأ هذه الآية " فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه، فهم الذين عنى الله فاحذروهم"<sup>6</sup>

وقد اختلف النقاد في صدد شرح هذه الآية " وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم " هل الراسخون هم من يعلمون معانيه الخفية أم أنه مختصة بالله وحده وأهم داخلون بالتسليم علم متشابهه لله وقد كانت الآية أنفة الذكر دخلت لغموض المراد منها في المتشابه نفسه كما قال الزركشي " ومن حيث تردد الوقف فيها بين على (إلا

<sup>1</sup> - جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تح فواز زمزلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ص480

<sup>2</sup> - عبد الجبار الهمداني: متشابه القرآن، تح عدنان زرزور، القاهرة، (د،ط) (د،ت) ص28-30

<sup>3</sup> - الألوسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، (د.ت) ج80/3

<sup>4</sup> - الشاطبي: الإعتصام، تح أحمد عبد الشافي، دار الشريعة الجزائر، (د.ط) (د.ت)، ج1/ص41

<sup>5</sup> - الألوسي: روح المعاني، ج82/3

<sup>6</sup> - الشاطبي: الإعتصام، ص41

الله) وبين أن يكون على ( والراسخون في العلم) وتردد الواو في ( والراسخون) بين الإستئناف والعطف ومن ثم ثار الخلاف.

وفي الحقيقة فإن الجمهور قد اعتبر الواو للعطف وذلك انطلاقاً من روايات تؤيد هذه الفكرة، نذكر منها قولاً لابن عباس " أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله " الأمر الذي يدل على أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه، أما القول إن المتشابه لا يعلمه إلا الله فهذا خلاف الإجماع .

ومن هذا المنطلق يتضح لنا حقبقة مؤداها من أن النصوص القرآنية لا تجري على ظواهرها كلها ابتداءً من رؤى الآية بل هناك مخالفة للظاهر لا يفهم هذه المخالفة إلا من أوتي رسوخاً في العلم الديني واللدني، وما وقع فيه أصحاب الظاهر من عدم اعتبار المجاز في القرآن لتناقض صريح بينته هذه الآية إذ كيف اعتقدوا بظاهر النص من جهة واعتقدوا في الوقت ذاته بأن هناك معاني للمتشابه لا يعلمها إلا الله من جهة أخرى" فكيف يخالف الظاهر وقد تقرر عنده معناه الظاهر" <sup>1</sup> ولعل الأمر الذي نبرر به اتجاههم هو أن أهل الظاهر لم ينكروا المجاز جملة وتفصيلاً بل أنكروا وابتعدوا عن ذلك النوع من المجاز المبعد عن المقاصد القرآنية، فنقد هؤلاء للمجاز من هذا المنطلق هو جائز ولكن رفضهم للمجاز ككل أمر خاطئ" فالإنسان لا يبني قصرًا ويهدم مصرًا" <sup>2</sup>

وهذا الأمر يعني أن أهل الظاهر لو عرفوا أشكالاً أخرى من المجاز الذي يبقى وفيها للمقاصد النص لما كانوا رفضوه وهذا الأمر يؤدي بنا إلى سؤال مفاده ماهو المجاز الذي قصدت في الآية القرآنية أن الله والراسخين في العلم يعلمونه؟ وكيف يكون وفيها لمقاصد النص ؟

إن المجاز هو الكشف عن المعنى المراد، وإذا كان المحكم يكشف عن معناه فإن المتشابه هو مناط التدبر والترجيح للمعنى، ولا يوجد شيء في القرآن لا يستطيع البشر معرفته، فالمطلوب في المجاز بوصفه كشفاً عن المعنى، البدء من

<sup>1</sup> - عبد الحكيم أحمر: سؤال العالم ( ابن عربي وابن تيمية من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت ط1، 2011، ص297

<sup>2</sup> - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح عبد الرحمان بن محمد بن القاسم العاصمي، مطبعة دار المرانية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة

الأولى، 1392ص182

مراد الخطاب ثم صياغة المفاهيم المتعلقة بهذا المراد على عكس الفرق المغالية في المجاز التي كانت تبدأ مشروعها في التجوز من مفاهيم مسبقة ثم تبحث عنها في النصوص لعلها توافق مفهومها.

هذه الطريقة تضيع موضوعية الخطاب وتجعله تابعا للمتلقي وخاضعا لمفاهيمه التي يجب أن يتلون الخطاب بلونها  
ف" طريق أهل الضلال والبدع يجعلون الألفاظ التي أحدثوها هي الأصل، ويجعلون ما قاله الرسول والله تبعاً لهم"<sup>1</sup>

وهذه هي المشكلة الأساس التي أبعدت البعض عن المجاز دون تمييز، فقصد النص هو أمر موضوعي لا يمكن أن نجعله نسبياً خاضعاً لميولنا في الفهم وفي الوقت نفسه فإن موضوعية النص لا تعني بأي حال إلغاء دورنا كبشر في فهمه ولكن يجب أن يكون هذا الفهم مناسبة لما نريد أن نسقط عليه من مفاهيم.

## 2\_1 المجاز عند مفسري القرآن:

قد تبدو مسألة تاريخ ظهور المجاز، وظهور تباشيره الأولى مسألة ملتبسة بعض الشيء في تصور دارسي البلاغة العربية، إذ يوجد ما يشبه الإجماع على أنّ هذا الدال يقترن ظهوره بظهور أول كتاب يحمل جزءاً من عنوانه وهو كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى (ت 208 هـ) لكننا في الواقع، إذا ما رجعنا إلى وراء قليلاً لكي نحدد بعد هذا المفهوم كيف كان يطلق عليه تبعاً لواقع السياق؟ لوجدنا أنّ ابن عباس - وهو من أوائل المفسرين كان لديه إحساساً مبكراً بتعدد الوجوه في التعبير القرآني ينبئ عن تصور ما لإمكان تعدد الدلالة، فقد شاع عنه استخدامه لمصطلح "المثل" في تحليله لبعض السور القرآنية، الذي كان يهتدي به إلى تخريج الآيات على خلاف ظاهرها، ويظهر هذا جلياً في الإشكال الذي اعترض على عمر ابن الخطاب عن معنى قوله تعالى >> أَيَوَّدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ << \* فكانت

<sup>1</sup> - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ص 296

\* - سورة البقرة الآية - 265

الإجابة من ابن عباس أن قال: هذا مثل ضربه الله فقال: >>أيود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير حتى

إذا ما كان أحوج ما يكون إليه وقرب أجله ختمه بعمل أهل الشقاء>><sup>1</sup>

والمتمعن في هذه الرواية إن صحت، أنّ الآية الكريمة التي حاول ابن عباس تعديل قراءتها تحدد مفهوم المثل بأنه

المعنى أو المغزى من وراء القصة وأحداثها الظاهرية المحسوسة، وهو بهذا التحديد لا يخرج عن نطاق المجاز إذ إنّ كلاهما فيهما معنى التشبيه والتجسيم .

وقد كان هذا الإحساس التأويلي يهديه في كثير من الأحيان إلى تخرّج الآيات على مقتضى المفهوم من اللغة وما

يتيح من إتساع بالإستعمال، وإن لم ينص على تحديد الظواهر اللغوية بدقة كما سيفعل من سيأتي بعده، يقول

في قوله تعالى >>اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ>> \* قال: >>اللَّهُ سبحانه هادي أهل السموات

والأرض>><sup>2</sup> إذ إنّ ما وجد في هذا القرن من تأملات لغوية ومحاولات لدراسة المعنى القرآني، كان الحافز عليها

إسلامياً خالصاً، وكانت محاولة ابن عباس لتوسيع المعنى المحاولة الأولى لخدمة النص القرآني .

وهذا في الحقيقة جهد تأويلي يتجاوز مطلب الفصاحة والوضوح في تعويض الألفاظ بعضها ببعض، بل يتعداه

ذلك ليحمل المؤول معاني اللفظة الأصلية معاني ودلالات جديدة، و إلى هذا التعدد في المعاني، أشار علي بن أبي

طالب بقوله: "القرآن حمال أوجه"<sup>3</sup> وتوالى بعد ابن عباس مفسرون خطوا خطوات واسعة في هذا الاتجاه منهم "

مجاهد " تلميذه الذي يعد رائداً للمعتزلة في تأويلاتهم التي تهدف إلى إعمال العقل في حرية واسعة خصوصاً في

الآيات التي تبدو ظاهرها بعيداً، وهي التأويلات والمجازات التي استنكرها العلماء منه وجعلهم يتقون تفسيره وذلك

<sup>1</sup> - الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمد شاکر، مكتبة ابن تيمية القاهرة ط2 د.ت ج17 ص 295

\* - سورة النور الآية(35)

<sup>2</sup> - البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن، دار ابن حزم الطبعة الأولى ، 2002ص909

<sup>3</sup> - جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن ص142

في عديد من الآيات التي فسرها تفسيرا مجازيا كقوله تعالى: { وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاطِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ } \* حيث يقول << تنتظر ثواب ربها >><sup>1</sup>

وفي قوله تعالى من سورة البقرة { وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ } \* ينقل الطبري عنه تفسيره أنه كان يقول << مسخت قلوبهم ولم يمسخوا قردة، وإنما هو مثل ضربه الله لهم >><sup>2</sup> كل تلك التفسيرات ستجعل مجاهد يقترب من المنهج الإعتزالي أكثر ما تباعده عنه، خصوصا في توظيفه بعض آيات جديدة في فهمه للنص القرآني التي سيتناوله اللاحقون على أنها من صنف المجاز، حتى عدّه جولد تسيهر رائدا لهم في مسائل كثيرة في المجاز، وينحصر تأثيرهم عليهم في أنهم << جعلوا الطريقة المجاز تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة على التشبيه >><sup>3</sup>

وقبل أن ينتهي القرن الأول من الهجرة كان مقاتل بن سليمان (ت 150 هـ) وهو من أصحاب الميول الاعتزالية- قد أخرج كتابه "الأشباه والنظائر" كمعطى جديد رافعا شعار الرسول الله صلى الله عليه وسلم : "لا يكون الرجل فقيها حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة"<sup>4</sup>، فكان هذه الاستعراض للوجوه هو إثبات للأهلية الفقهية، بامتلاك القدرة على تصريف وجوه الآيات، وبذلك استطاع مقاتل أن يتجاوز الحظر المفروض على علم التأويل، فجاء ما قام به في كتابه كاختراق لهذا الحظر، ولكن مع الخضوع له، فعرض النتائج، دون أن يبين الخلفية المنهجية التي قادته إلى هذه النتائج، والتي يعرفها كل من عرف قواعد التأويل القائم على إرجاع المشابهات إلى المحكمات بدلالة التناظر القرآني، وعن طريق هذا الرد النسخي يتم تصريف وتكثير وجوه تلك الألفاظ، في عملية

\* - سورة القيامة -22-

<sup>1</sup> - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن تح عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة الجزء الواحد والعشرون (د، ط) (د، ت) ص428

\* - سورة البقرة الآية-64-

<sup>2</sup> - محمد الألوسي البغدادي، روح المعاني ج 1 / ص283

<sup>3</sup> - نصر حامد أبوزيد، الإنجاز العقلي في التفسير-دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي الطبعة الثالثة 1996 ص99

<sup>4</sup> - جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن ص100

عبورية ينتقل فيها من الوجه الظاهر إلى الوجه الباطن، فلم يكشف منهجه هذا، وإنما كل الذي قام به هو تصريف وجوه المفردات، ثم الاستشهاد عليها بنماذج قرآنية تمثلها وتدل عليها، عند التعويض فيها، كذلك اقتصر في تصريفه على جملة من كلمات القرآن، ولم يستهدف بالتصريف كل كلمات كتاب، وعندما يبدأ في تناوله للمفردة القرآنية بالقول مثلاً: "تفسير كلمة (الموت) على خمسة وجوه، الأولى كلها معان فرعية، كأن يشاربها في القرآن إلى النطف، أو إلى الضال أو إلى جدوبة الأرض وقلة النبات أو إلى ذهاب الروح، وهذا المعنى الأخير هو المعنى الأصلي الذي يشير إليه بقوله >> الموت، ذهاب الروح بالأجل، الذي لا يرجع صاحبه إلى الدنيا فذلك قوله تعالى { إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ }\*

وهكذا استمرت هذه الدراسة تقترب خطوة إلى الأمام انطلاقاً من قناعة تنظر إلى التفسير بوصفه معادلاً إجرائياً للمجاز، بدليل معرفة **مقاتل** أن القرآن في ظل المجاز لا يتناهى علمه، كما يدل على ذلك ظاهرة تكثير الوجوه، وما يتيح التعويض بها في النصوص بصورة غير قابلة لتخيل التحديد لها، وينتج عن التعويض تعدد وجوه بصورة تقع خارج الإحصاء.

يضاف إلى ذلك، أننا في عنوان نص كتاب الاشباه والنظائر، لنطلع على الجانب الباطن المسكوت عنه الذي ينطوي على الفكرة المنهجية، أي علم المجاز، لنجد الكتاب في الوقت الذي يتبدى أنه يصمت في الوجه الظاهر منه ويتقي الإفصاح عن علم المجاز باعتباره منهجاً لفقهاء الكتاب، وعن ولاية أهل البيت باعتبارها قضية القضايا في الحياة السياسية- في الوقت الذي يجهر وجهه الباطن بالمنوع، ويفضح المستور، ويصرخ بالمحجوب، ويعلو صوته معلناً المخدور متجاوزاً كل الخطوط الحمر، والحواجز والحدود والمحرمات " وتتصف هذه القراءة حينها بأنها غير بريئة"<sup>1</sup> إلا أنه مع ذلك تعطي للنص أبعاداً تأويلية غير حقيقية أي ذات أثر موضوعي ومن هنا تبدى

\* - سورة الزمر الآية-29-

<sup>1</sup> - لوي ألتوسير، قراءة رأس المال ترجمة تيسير الشيخ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق الجزء الأول 1948 ص 09

التراث داخله وخارجه محمومًا يمثل هذه التضمينات الميتافيزيقية نظرًا لما تمثل فيها من سرّيات مقولة القصد والنية على مستوى عمليات التأويل، بحيث تحول كل فعل تأويلي يعمل في ظلها إلى فعل تفتيش وتنقيب عن الضمائر والسرّيات الخفية التي لن يعكسها الخطاب بقدر ما يعكسها صورة نمطية عن خطاب آخر سابق أو خطاب آخر مشتبه سواء كان قد سبق أو ما زال يتم انتظاره، وهو ما يجعل النص المجازي فعلاً ميتافيزيقياً خالصاً ومنفصلاً تماماً وإلى حد بعيد عن النص المقول، إذ تبدو عملية الأثر مذهبي هنا واضحة في إرجاع النص إلى نص آخر أو حتى لنمط ما إلى نمط آخر مما تعطي هذه المقارنة بين النصوص المتعينة روابط وحلقات حوارية تنمو يوماً بعد يوم .

ثم إن الحديث عن المجاز عند المفسرين سيجرن إلى الحديث عن المجاز عند علماء أصول الفقه الذين استطاعوا أن يضعوا مجموعة من الضوابط والمعايير في شأن فهم النص القرآني والتي أهلت النص أن يكون قابلاً للعملية المجازية من زاوية أصولية .

## 2\_2 المجاز عند الأصوليين:

لقد قام المجاز في حقل التشريعي الإسلامي بدور كبير الأهمية بلا منازع، ذلك أن الرأي يعد أصلاً من الأصول الأولى بعد حجية النص القرآني والسنة النبوية

من هذا المنطلق، فإننا نجد في كثير من السياقات أن أصحاب هذا الإتجاه لم يتناولوا الأصول الثابتة للمسائل الجزئية الفرعية وإنما كان همهم الوحيد منصبا إلى ما يتصل بالنص وهو موضوع بحثهم، وما معاييرهم التي ارتضوها إلا قواعد تنظم دراسته، وتهيئ لاستنباط الأحكام منه .

ولما كان هذا الإتجاه يحرص على وضع المعايير التي تستنبط بها الأحكام وأهمها النصوص "القرآن والسنة"، فإن الترتيب موضوعات هذا العلم يقوم في أساسه على فهم هذا العلم، وقد تجلّى ذلك في ترتيب موضوعاتهم وكان

كتاب المعتمد أحد هذه الكتب حتى لقب كتابه بقاعدة هذا العلم وأركانه<sup>1</sup> وقد سلك في ترتيبه منهجا يقدم لنا بنية علم أصول الفقه وإن كان بعض المؤلفين يسلكون مسلكا آخر في ترتيب أبواب كتبهم.

وأوجب صاحب هذا الكتاب "تقديم أقسام الكلام، وذكر الحقيقة منه والمجاز وأحكامهما وما يفصل بينهما على الأمر والنواهي ليصح أن نتكلم في أن الأمر إذا استعمل في الوجوب كان حقيقة"<sup>2</sup>

فدراسة الحقيقة والمجاز لدى الأصولي لم تكن دراسة لذاتها بل إنها أحد المعايير التي تتصل بتفسير النص ولحجوا الطريق لمعرفة الخطاب اللغوي بمعايير مضبوطة لذلك بحث الأصوليين في اللغة ورأوا أنه الأصل الذي يبنى عليه الإتصال بين الله تعالى والانبياء، ومعرفة اللغة ضرورة لفهم فحوى الخطاب، فإن كان الخطاب "نصا لا يحتمل كفى معرفة اللغة"<sup>3</sup>

بيد أن الخطاب قد يتطرق إليه الإحتمال ولذلك فإن معرفة المراد منه حقيقة لا تكون إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ، وتعدد القرائن الدالة على فحوى الخطاب قد تكون لفظا مكشوفاً كقوله تعالى "وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ"<sup>\*</sup> والحق هو العشر<sup>\*\*</sup> وحين لا يكون المعنى مكشوفاً فإننا نعرف فحوى الخطاب بالإحالة على دليل العقل كقوله تعالى "وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ"<sup>\*</sup> وفي قوله عليه الصلاة والسلام "قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ أَصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَانِ" ذلك ان الله تعالى لا يمكن ان يوصف بما يوصف به المخلوقون، ولذلك لا تحمل الصفات في الآية

<sup>1</sup> - عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، تح محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، ط1/ 1988، ص98

<sup>2</sup> - ابن جني: الخصائص، تح علي النجار، دار الهدى، بيروت (د.ت)، (د،ط) ج2/ص444

<sup>3</sup> - أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تح سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، ج1/ص339

\* - سورة الأنعام - 142-

\*\* - أريد بالحق ما كان يتصدق به المساكين يوم الحصاد، وكان ذلك واجبا حتى نسخه افتراض العشر ونصف العشر

\* - سورة الزمر الآية - 64-

والحديث على ظاهرها، ويرد الزمخشري (ت) أن "الغرض من هذا الكلام إذا أخذته كما هو في جملته ومجموعه تصوير عظمته والتوفيق على كنهه جلاله لا غير، من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو المجاز"<sup>1</sup> وحمل قوله تعالى "وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ"<sup>2</sup> \*على التخيل وعلى هذا فسر صاحب الإتصاف التخيل في هذا الموضوع بالتمثيل"<sup>2</sup>

ولفهم فحوى الخطاب قرائن أخرى تدل على ما يقصد من الكلام، وهي قرائن خارجة عن النص نفسه، وإنما يؤتى بها لتعين على فهمه، هي قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوبق ولواحق لاتدخل تحت المحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهد من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو جنس آخر حتى توجب علما ضروريا أو توجب ظنا، وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتبع فيه القرائن ولذلك يرى ابن يعيش أنه إذا ظهر المعنى بقريئة حالية أو غيرها لم يحتج إلى اللفظ المطابق، فإن أتى به جاز وكان كالتأكيد"<sup>3</sup>

وأفاد علماء البلاغة من القرائن الحالية إفادة، وجعلت من حسنات المتكلم الذي يرى مواضع الكلم، كما يعرف طرائق الإبانة عن معانيها، ومن هؤلاء البلاغيين ابن المقفع وهو الذي جمع بين تصوره للبلاغة وإحسان المتكلم للدلالة على المعنى بواسطة القرائن الحالية، فقد قال في صدد حديث عن البلاغة "إسم جامع لمعاني تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الإستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الإحتجاج، ومنها ما يكون جوابا ومنها ما يكون ابتداء، ومنها ما يكون سجعا وخطبة، ومنها ما يكون رسائل فعامة ما يكون من هذه الأبواب للوحي فيها، والإشارة إلى المعنى"<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - جار الله محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979 ج3/ص340

<sup>2</sup> - جار الله محمود بن عمر الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، ج3/ص408

<sup>3</sup> - موفق الدين ابن يعيش: شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ج1/ص165

<sup>4</sup> - الجاحظ: البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة الخانجي، 1975، ج1/ص40

وبهذا وضع علماء الأصول طريقاً لفهم النص وفق معايير دقيقة مستندين في دراستهم إلى القرآن الكريم، فكانت أبحاثهم تتميز بمنهج العلمي الذي يمكن الأخذ به في الدراسات الشعرية والنثرية.

أما منهجهم فيقوم على النظر لمعرفة الدلالة الظاهرة تلك التي لاتوحي بها ظاهرية النص، فيحمل دارسه على التعمق فيها لاكتشاف المعنى الخبيئة ما وراء الألفاظ<sup>\*\*</sup>

وتحصلت لهم انواع من دلالة النص، أحدها: عبارة النص: وعنوا بما صيغته المكونة من مفرداته وجمله، ويفهم منها: المعنى الذي يتبادر من صيغته، ويقصد من سياقه، فهو المعنى الحرفي للنص<sup>1</sup>

والثاني: إشارة النص: وتعني لديهم المعنى الذي لا يتبادر فهمه من ألفاظه ولا يقصد من سياقه، ولكنه معنى

إلتزامي يفهم بالإشارة لا بالعبارة<sup>2</sup> والثالث: دلالة النص: وسموه أيضاً "مفهوم النص" وهو المعنى الذي يفهم من

روح النص ومعقوله<sup>3</sup> والرابع: اقتضاء النص: ويراد بما يفهم من اقتضاء النص: المعنى لا يستقيم الكلام إلا بتقديره

فصيغة النص ليس فيها لفظ يدل عليه، ولكن صحتها واستقامة معناها تقتضيه أو صدقها ومطابقتها للواقع

تقتضيه<sup>2</sup> كقوله تعالى " **وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ\*** أي أهلها لأن القرية لا يصح سؤالها عقلاً فقدر في الجملة محذوف وجعلت الدلالة المجازية.

وتوضح هذه التقسيمات مدى العناية التي أولاهها الأصوليون لفهم النص، وهم إن وجهوا منهجهم في فهم النص

لمعرفة دلالاته من أجل الغاية استنباط الأحكام إلا أن دراستهم يمكن أن تصبح لها شأن لغايات آخر.

ونجد لدى عبد القاهر الجرجاني (ت 471) صوراً من هذه الإفاداة من هذه المعايير التي أشرنا إليها ويتضح الأمر

أكثر حين ننظر في تقسيمه للكلام حيث جعله على ضربين "ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ

وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن- زيد- بالخروج على وجه الحقيقة، فقلت "خرج زيد" وبالإنطلاق عن

<sup>\*\*</sup> - وهذا العمل أقرب ما يكون إلى مفهوم البنية السطحية والبنية العميقة لدى الدارسين المحدثين

<sup>1</sup> - عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، الدار المتحدة، دمشق، 1966، ص123

<sup>2</sup> - ابن فارس: مقاييس اللغة، تح عبد السلام هارون، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، 1402، ج4/ص504

\* - سورة يوسف الآية -82 -

عمرو فقلت " عمر منطلق " وعلى هذا القياس، وضرب آخر: انت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده،

ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه من اللغة ثم تجد لذلك المعن دلالة ثانية تصل بها إلى

الغرض"<sup>1</sup>

فذكره لهذين ضربين يذكرن ا بتقسيمات الدلالة لدى الأصوليين، ويقابل الضرب لدى عبد القاهر ما ذكره

الأصوليون بدلالة عبارة النص- أما الضرب الثاني فتقابله دلالة الإشارة لديهم، وقد جعل الجرجاني مدار الأمر

فيما سماه " معنى المعنى " على الكناية والإستعارة والتمثيل "<sup>2</sup> وقوام نظرتة أن المتكلم حين يطلق اللفظ لا يفيد

غرضه الذي يعنيه من مجرد اللفظ " ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجهه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك

على سبيل الإستدلال معنى ثانيا وإن مقارنة سريعة هنا بين ما أتى به الأصوليين في أبحاثهم وما ذكره عبد القاهر

تبين عمق ما أفاده الجرجاني من هذه الدراسات، بيد أن إحساسه الجمالي جعله يحمل ما أورده علماء الأصول

محملا آخر، فنقل طريقتهم في الإستدلال ليجعلها طريقة بلاغية لفهم دلالة النص القرآني والشعري على وجه

جمالي خالص.

فالمجاز يبقى دائما هو الجهد الذي يصدره المتلقي عندما تكون دلالة النص يكتنفها الغموض بل هو من صميم

فكر المتلقي لأن التجوز هو عملية ترجيح للمعنى على إخراج معاني أخرى من دائرته فالمجاز " من صلب الإجتهد

في نطاق النص، بما هو جهد عقلي ينصب على تفهم المراد من النص لا على ضوء ما يوحي به منطلق اللغة في

معناه الظاهر، بل على أساس ما يرشد إليه الدليل من معنى آخر يصبح هو الراجح الأقوى "<sup>3</sup> ولهذا عرّف بقول

<sup>1</sup> - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، تح محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت (د.ت)، ص262

<sup>2</sup> - عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص263

<sup>3</sup> - الدريني محمد فتحي: المناهج الأصولية في الإجتهد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة رسالة، بيروت، ط3، 1997، ص40

أحدهم" بأنه كل كلام تجوز به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي لنوع مقارنة بينهما في الذات أو المعنى<sup>1</sup> \*\*

وعليه فإن القواعد الدقيقة التي وضعها علماء الأصول لاستنباط الأحكام كانت مدار عملهم فيما بحثوه من قضايا اللغة والدلالة، ولم يكونوا يلتفتون إلا إلى دقة في استنباط الأحكام، ولذلك لم يعبؤوا بدراسة المجاز وأشكاله ومواضعه وإنما كان وكدهم معرفة دلالة الوصول إلى المعنى، وجاءت مقاييسهم للمجاز مضبوطة، فيها الكثير من القواعد، والقليل من التحليل اللغوي للنص، وقد نقلوا بقواعدهم هذه دراسة اللغة بصورة عامة، ودراسة المجاز بوجه الخاص إلى معايير والقواعد، وأرسوا دعائم بالنظر إلى المعيار قبل النظر إلى النص، وإن كانت المعايير مستنبطة من النصوص، إلا أن القواعد أضحت مجردة عن النص، وصارت تقدم على النظر فيه، ولم يبق استقراء جديد للنصوص، لأن القواعد مضبوطة صارت تتحكم في هذا الإستقراء، والحقيقة أن هذا يصحح في مجال الدراسات الأصولية، لكنه لا يتفق والدراسات اللغوية، لأن هذه الدراسات تبتغي من الدارس ألا يحكم القاعدة في النص بقدر ما يجعل النص حيا يؤدي لدارسيه مافيه من معايير وقواعد.

## 3\_2\_ المجاز عند النحاة :

المجاز عند النحاة أعمق من التخريجات اللغوية والنحوية، إنه اكتشاف لبنية النصوص التي لا يستطيع صاحبها أن ينسلخ من مبدأ القاعدة، لأن النحوي هم وانشغاله" النص الذي يحاول القارئ أم يكشف آلياته

<sup>1</sup> - السرخسي: أصول السرخسي، ج/1 ص170

\*\* - المقارنة: هي المناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول إليه سميت بذلك لأن بها يتعلق ويرتبط المعنى الثاني بالأول فينتقل الذهن من الأول إلى الثاني وباشرط ملاحظة المناسبة يخرج اللفظ

وصولاً إلى دلالته ومغزاه"<sup>1</sup> لذلك لامندوحة أن يبدأ أحد شراح كتاب سبويه بالقول " وبقدر الترقى العالم في فهمه ( الكتاب)، يترقى في علم التنزيل، ومشكلات الأقاويل"<sup>2</sup>

فاللغة تستقل بمنطق خاص بها، لا يمكن أن تنفصل عن منطق العقل البشري إنفصالاً كلياً، الأمر الذي جعل من الذات المتلقية لهذا الرصيد اللغوي تحاول العيش مع هذه الحقيقة لعلها تدرك مشكلات الأقاويل وتذلل مشكلة سوء الفهم والإنغلاق لبعض الألفاظ والعبارات المسموعة وإن كانت محاولاتهم هذه مجرد اجتهادات قد تقارب الحقيقة أحياناً وقد تباعد عنها أحياناً أخرى، فهي إذن لاتدعي التخريج الصحيح في فهم مراد القول فقد جاء عن الخليل عن علله وما اعتل به مما سماه عربية هل هو مراد العرب

أم شيء رآه؟ فقال " إن العرب نطقت على سجيته وطباعها وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها، واعتلت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه... فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليات بها"<sup>3</sup>

إن هذا النص يشير بدقة إلى الإحتمال السابق، ويشير أيضاً إلى أن النحويين أمنوا بفكرة إن اللغة نظاماً محكماً يجب اكتشافه، وقد فسروا الظواهر اللغوية وفق هذا التصور والذي يبدو واضحاً أنه يتجاوب مع تصور العالم بوصفه نظاماً محكماً الدلالة دالاً على حكمة خالقه ومديره.

ونحن إذ نريد التحدث عن المجاز في نظر النحاة لا ضير أن نتوقف عند تلك الأمثلة التي عرضها أستاذ النحاة سيبويه (ت 208 هـ) والتي كانت تصب في العملية التأصيلية لمفهوم المجاز وذلك بقصد اكتشاف البعد التاريخي لهذه الظاهرة وكيف تُلقيت من لدنه .

ففي قوله تعالى: {يَأَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ} \* وكذا قوله :

<sup>1</sup> - نصر حامد أبو زيد: التأويل في كتاب سبويه، مجلة ألف عدد الهيرمينوطيقا والتأويل، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1993، ص83

<sup>2</sup> - الأعلام الشنتمري أبو الحجاج يوسف بن سليمان: النكت في تفسير كتاب سبويه، تح رشيد بلحبيب، مطبعة فضالة، المغرب، 1999،

ج1/ص151

<sup>3</sup> - أبو القاسم الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، تح مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط3، 1979، ص66

{ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ } \* فيزعم أنها بمنزلة من يسمع ويعقل لما ذكرهم بلفظ السجود، ويرى في قول

النابعة:

شَرِبْتُ بِهَا وَالِدِيكَ يَدْعُو صِيَاحَهُ إِذَا مَا بَنُوا نَعَشٍ دَنَوْنَا فَتَصَوَّبُوا<sup>1</sup>

إنّ هذه الأشياء ممن تسمع وتعقل بمنزلة الآدميين، فهو فهم عميق يتماشى وطبيعة تحليل النص القرآني ولهذا فقد تعددت ضروب المجاز وتسمياته، حيث شكلت هذه الضروب المختلفة للمجازيات النبرة الخليلية دلالات أسلوبية تجعل من النص مجالاً للجدل والحوار والتأويل، حيث تتعدد معانيه وإيحاءاته، وتتعدد إمكانية التأويل والاحتمال لدى دارسيه .

ولذا فقد عدّ النحاة الحذف في التركيب اللغوي للنص الإبداعي مجالاً هاماً من مجالات المجاز، حيث يترك هذا الحذف للقارئ متعة ولذة عارمة. ولذلك قالوا: " يحذف الفاعل مثلاً لعظمته أو حقارته أو بالعكس للجهل به أو للخوف عليه منه " <sup>2</sup> ونحو ذلك وهو ما يتماشى ونظرة البيانين الذين اعتبروا- الحذف- على أنه صيغة تعبيرية مفادها تقوية الكلام وتوكيده ثم إنّها لما كانت قراءة النص تنبثق أساساً من واقع حركية اللغة التي تثير اهتمام القارئ وجدنا سببويه قد توسع أكثر في تفصيله للإيحاءات التي تشعها ألفاظ النص القرآني، إذ كان المصطلح الأكثر شيوعاً على لسانه << سعة الكلام >> بمثابة النواة التي أنبتت دوح المجاز ليؤول فيما بعد إلى مصطلح سمي بالمجاز في كتابات اللاحقين.

وفي هذا الإطار حرص في مفتتح كتابه على فرز وتمييز أنماط الكلام وفق تصنيف خماسي فمنه: مستقيم حسن، ومحال، ومستقيم كذب، ومستقيم قبيح، ومحال كذب.

\* - سورة النمل الآية-18-

\* - سورة يس الآية-39-

<sup>1</sup> - أبو عثمان الجاحظ: البيان والتبيين .، ج2/ص141

<sup>2</sup> - أبو بشر عمر بن عثمان بن قنبر:، الكتاب تح عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، ط1(د.ت)، ج1/ص213

والأمر الذي يستدعي التنبه في هذا التصنيف هو قوله: << المستقيم الكذب >> ويُعنى به الكلام الخارج عن أصل الوضع حيث لا يمكن أن يفهم من الكذب معناه الخلفي الوضع وإنما يفهم منه التخييل الفني وذلك يتوقف على فهم المتلقي الذي هو أسير البحث عن المعاني والمقاصد .

ومن هذا المنطلق، يمكن القول بأنّ هذا النمط من الكلام كان محكّ الدراسة لكثير من آيات الذكر

الحكيم التي وجهت توجيهها مجازياً، لوعيه بأنّ هذه العبارات قد خرجت عن معناها الأصلي، فقد حمّل سبويه

قوله تعالى << وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا >> \* على الإتساع وفسرها بقوله: <<

إنما يريد أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل ومثّل له بكلامهم: بنو فلان تطوهم

الطريق، وإنما يطوهم أهل الطريق >><sup>1</sup> فقد حاول سبويه من خلال هذا التخريج تقديم تفسيرات مقبولة لشرح

الظاهرة اللغوية من خلال مبدأ الإستقراء، تمهيدا لتصنيف الظواهر مع مثيلاتها بهدف الكشف عن نظام

اللغة >><sup>2</sup>

إنّ مثل هذه النصوص التي أوردناها على اختلاف أطرها المرجعية تشير إلى أنّ النحاة لم يكونوا يعنون

بالبحث عن الشواهد التي تظهر قاعدة ما، وهم يخللون تلكم التراكيب المنضوية تحت باب المجاز، وإنما كانوا

يتبعون التغير الذي حصل في هذا التركيب وما نبني عليه من تحرك في الدلالة، فيكون الكلام حينئذ خارجاً عن

الأصل أو يتجاوز فيكون أدخل في باب المجاز، وهو ما يطلب له أن يحمل على غير ظاهره ليرد إلى أصله

ويستقيم المعنى ف>> قد يرد في كلام العرب ضرب من الكلام على وجه شائع، ولا يستقيم المعنى إلا بتخرجه على

\* - سورة يوسف الآية -82-

<sup>1</sup> - سبويه، الكتاب، ص215

<sup>2</sup> - الزجاجي، الإيضاح في علم النحو، ص66

خلاف ظاهره<sup>1</sup> أو بتعبير آخر أنّ المجاز أساسه الخطاب المخالف للبنية المثالية النموذجية . المفترضة . والأصلية والتي لا بدّ له من تأويل حتى يرد إلى أصله .

وفي الواقع، فإنّ هذه القراءات وإن أثارت عبارتها ضمنياً طرح مفهوم للمجاز فإنها لا تجيبنا عن مفهومه صراحة أصلاً، إلا أنّ من المؤكد هو أنّ لما كانت هذه اللغة "إبداع ولعب إيجابي يخالف فيها المنجز العقل عادة" فرض عليها مقارنة مختلفة تلغي ابتداءً أية احتمالية للحديث عن الصواب القاعدة أو عدمها بل تؤخذ بالإتساع التي تحاول تعيينه كنمط تعبيرى له نظائره داخل النص القرآني ذاته وداخل الخطاب الشعري، وهذا في الواقع، يأخذنا إلى سؤال خاص بوظيفة مصطلح الإتساع في الخطاب النحوي هل يمثل إجراء مجازياً بمعنى ما أم لا؟

في ضوء هذا يمكن القول إنّ هذا المصطلح ظل يشير إلى نفسه، كما ظل في تقديري هو النقطة المخصصة الحاضنة لمصطلح المجاز، خصوصاً وأنّ المجاز كتب عليه وتبدى ذكره منذ القدم في ظل الشعر والكتابة الأدبية، إذ يكفي أن نلمح هذا النوع من التعبير كان حاضراً في دولة الأدب حيث يقول دمنة لكليمة >> إنّ الرجل الأديب الأريب الدهي لو شاء أن يبطل الحق ويحق الباطل أحياناً لفعل، كالمصور الماهر الذي يصور في الحائط تماثيل كأنها خارجة وليست خارجة، وأخرى داخلية وليست كذلك<sup>2</sup>

فمصطلح الإتساع إذا ظهر عند النحويين من مستوى الغياب إلى مستوى الحضور ،ومن مستوى المضمّر إلى مستوى المعلن، إذ مع النحاة سيتم تفسير وتبرير ظواهر لغوية مختلفة وعديدة ذلك بأنّها نتاج الإتساع، ومن هنا أصبحت مقارنة ظاهرة المجاز محدودة لديهم بسبب إرتباطها بفرضيات القاعدة المحكّمة، وهي فرضيات حكموها حتى على مواضع من آي القرآن الكريم بخروجها على نحو العربية حتى تنسجم تلك المواضع بأساليبها الرائعة مع ما افترضوا من قواعد وهو ما أفضى إلى أن يكون هذا الإتساع يشير إلى حد بعيد إلى النص المؤول فضلاً عن تكريسه إلى هيمنة المفهوم المعنى الواحد إضافة إلى ماله إساءة للقراءة إبداعية كما يقولها رولد بلوم،

<sup>1</sup> - محمد الخضر الحسين، القياس في اللغة العربية، دار الحدائق، بيروت الطبعة الثانية 1983 م ص45

<sup>2</sup> - ابن المقفع، كلبلة ودمنة، تح: عبد الوهاب عزام، دار المعارف القاهرة الطبعة الثالثة 1986 م ص15.

ومن ثمت سيكون هناك استنبصارات لبعض الظواهر الدلالية والأسلوبية التي ستقترن لاحقاً بمصطلح المجاز والتي كانت مؤسسة بالكامل على تلك الهفوات.

من هذا المنطلق حاول هؤلاء النحاة مقارنة ماسمع مع ما تقرر من قواعد عندهم فكان التجوز أحد

مخارجهم أمام انكسار القاعدة النحوية التي طبعوها بطابع الشمول وكان لا بد أن يصطدموا بمسائل كثيرة لا تنطبق عليها أحكامهم فلجؤوا بذلك إلى المجاز متخذين منه أداة لصنع النظام اللغوي.

فاللغة بنية محايثة للواقع ولذا فمن الصعب أو غير الممكن أن تخضع لقوالب جامدة وهي الميزة التي جعلت المجاز إلا أن يكون رديفاً لها في انفتاحها وتطورها الدائم، وعلى تعدد معانيها التي بها تتعدد القاعدة النحوية والتي يتزكب منها الكلام، فلذلك كان المجاز يتصاحب في حدوثه مع تغيير في تحديد نوع العلاقة مع الكلمات<sup>1</sup>

وهذه العلاقة الإسنادية المتغيرة التي يكون فيها فعل المجاز إنما بنية احتمالية في العبارة قد تتضمن قدراً من النسبية

تسمح للكلام، الذي يتم به بناء المعمار بقدر من الخلخلة كما يسمح بتحوله وانتقاله، بالنظام ومن داخل

النظام، من بنية مقدرة ومعينة، جملة أو نصاً، إلى بنية أخرى تكون هي أيضاً مقدرة ومعينة جملة ونصاً<sup>2</sup> وما على

النحوي في ذلك إلا أن يحترم طبيعة النص أو يحتمي بالشواهد المقررة واقفاً عليها جاء عن المبرد حين سئل عن

كثرة القواعد ما بيانه: "لا أتقلد مقالة، متى لزميني الحجة قلت ما ذنبي، هكذا قال فلان"<sup>3</sup> فاللغة محتملة المعاني

لا يتوقف سيلها ونبعها لا تلتزم بالمعنى الأحادي لأنها حاملة لشرع ربنا ومادام الأمر كذلك كان المجاز ضرورة فيها

حتى تساير الخلق والخليقة، فالجواز ملكة يأنس بها النص ليفتح بها جماله الفني على القراء من خلال أدائه النحوي

المميز، ومتى رام النحوي أن ينسلخ عن هذا الأمر ويتقيد بالقواعد والقوانين الثابتة فإنه سيحجب عن هذا النص

أي تلميحات أسلوبية وبلاغية، وبدل أن يمنح النص سعة أفق في التعامل مع أساليب العربية قد لا يشمل كل اللغة

<sup>1</sup> - منذر عياشي: التعدد النحوي بين الفراءة الدلالية والنسبية اللغوية، مجلة الثقافات كلية الآداب جامعة البحرين عدد 20، 2003، ص 20

<sup>2</sup> - منذر عياشي: المرجع نفسه، ص 20

<sup>3</sup> - الزجاجي أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق: مجالس العلماء، تح عبد السلام محمد هارون، مطبعة الكويت، ط2، 1984، ص 123

ولا يساير كل ما استنبطوا من قواعد، فلأخذوا بالمجاز الذي لا يجدون فيه حرجا في قراءة النصوص التي تحمل جمالا في رصف معانيها ونظم مبانيها وحكمو على مواضع من آي القرآن بخروجها على نحو العربية، وركنوا إلى المجاز حتى تنسجم تلك المواضع بأساليبها الرائعة بأساليبها الرائعة وتراكيبها الدقيقة مع ما افترضوا من قواعد ومارسوا للنحو من حدود"<sup>1</sup>

وغرضهم في ذلك هو محض اتباع القواعد دون النظر إلى جمال العبارة سبيلهم من التقدير محض التوجيه للقاعدة النحوية ومحض التزام للصناعة الكلامية"<sup>2</sup> هذه الصناعة التي قد تدخل الضيم على اللغة من حيث أرادت نفعها فليس اطراد القياس مراد لذاته، ولا لتحقيقه يحكم على تعابير أصيلة من نص الكتاب بالشذوذ ويطلب لها التجوز وإنما المجاز إظهار لجمال النص واستخراج لما تميزت به بنيته النحوية على غيرها من الإستعمالات المألوفة.

## 2\_4 عند البلاغيين :

حرص البلاغيون العرب على الإهتمام بهذه الظاهرة من منطلق التدليل على تفوق العربية على ما عداها من اللغات، وأنها هذه اللغة ذات نسب إلهي تنقطع عن ألسن أرضية مدنسة حيث جاء في الأثر " إسماعيل عليه السلام هو أول من فتق لسانه بالعربية المبينة" وحيث أنّ الله ألهم إسماعيل العربية إلهاما" وثمت قولاً لا يختلف كثيرا على صعيد هذه الحكاية إلا من حيث إختلافه النسبي في حسه التاريخي، وهو القول الذي نجد نسخته عند ابن سلام إذ يقول: " أول من تكلم بالعربية ونسي لسان أبيه إسماعيل عليه السلام"<sup>3</sup>

أما عند ا **لجاحظ** فإن الحكاية تمّ توسيعها وتنويعها، وتأتي واردة في السياق إعجاز النص القرآني حيث يقول: "وكيف خالف القرآن جميع الكلام الموزون والمنثور، وصار نظمه من أعظم البرهان، ولا بد أن نذكر شأن

<sup>1</sup> - أحمد عبد الستار الجوّاري: نحو القرآن، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1934، ص05

<sup>2</sup> - أحمد عبد الستار الجوّاري: المرجع نفسه، ص26

<sup>3</sup> - ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، تح محمد محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، (د.ت)، ج1/ص9

إسماعيل وانقلاب لغته بعد أربع عشرة سنة وكيف نسي لغته التي ربي فيها" ويأتي هذا النص مشفوعاً بأنّ "العرب أنطق، وأنّ لغتها أوسع"<sup>1</sup>

إذا فخصوصية العربية وفق هذه الرؤى تتمثل في كونها ذات نسب إلهي، إذ هي الدلالة المتكررة في هذه الأقوال، فإنّ هذه الخصوصية لم تكن سوى مجازيتها واتساعها الذي يقرب بالبديع ويفتح الكلام، وهذا ما سنجد لحنه يعاد توزيعه وكتابته من نص إلى نص، ذلك أن الجاحظ سي مهد الطريق أمام الناقد ابن قتيبة لذكره تحت باب "ذكر العرب وما خصهم الله به من العارضة والبيان واتساع المجاز".

وعلى مثل هذا الشغف اللغوي لهذه الظاهرة سار أكثر البلاغيين يعللون البيان التي اختصت به العربية ويفردون لها تميّزها، وإلى هذا المعنى يذهب ابن جنّي (ت392هـ) في جوابه حين سئل عن خصوصية هذه اللغة إذ يقول: فإن قلت: "فإنّ العجم أيضاً بلغتهم مشغوفون ولها مؤثرون".

قيل: "لو أحسّت العجم بلطف صناعة العرب في هذه اللغة، وما فيها من الغموض والرقّة والدقة لاعتذرت". ويشير ابن جنّي في كلامه إلى أنّ اللسان العربي هو الأوسع والألطف، أما لماذا؟ فلأنه الأعمّ ض بإستعارته ومجازيته، وهذا ما يعد بالطبع توزيعاً مختلفاً على نحو ما عرف بالبيان عند غيره..

ونجد ابن سنان (ت466هـ) في هذا السياق، يتوقف إزاء محاولة الإفادة من كل ما سبقه من طروح على هذا المستوى، وهي محاولة تحاول أن تعلق لهذا التفوق وتقرنه ببعض القضايا الترجمة من وإلى اللغة العربية إذ يقول "وما أحسب أنّ العلة فيما ذكرته عن النقل إلى غير اللغة العربية وتباين ذلك، إلّا لأنّ لغتنا فيها من الإستعارات

<sup>1</sup> - الجاحظ: البيان والتبيين، ج1/ص373

والألفاظ الحسنة ما ليس مثله غيرها من اللغات، فإذا نقلت لم يجد الناقل ما يتوصل به إلى نقل تلك الألفاظ

المستعارة بعينها، وعلى هيئتها، لتعذر مثلها في اللغة التي تنقل إليها"<sup>1</sup>

إنه يثير بالتأكيد إشكالية ترجمة المجاز، التي لا يستطيع الناقل مهما أوتي من فراسة أن يترجم هذا المجاز نظرا للفقر

المتأصل في هذه اللغات مقارنة بالعربية صاحبة المجازات والإستعارات لأنّ الناظم أو الناثر إذا حذر عليه موضع

إيراد لفظه، وكانت اللغة التي ينسج منها ذات ألفاظ كثيرة، أخذ ما يليق بالموضع من غير عنق ولا مشقة، وهذا

غير ممكن لولا السعة في كثرة المسميات للمسمى الواحد وتلك فائدة حاصلة بلا خلاف"<sup>2</sup>

ولا يقف عند المجاز كنوع من الشراء للغة بل تعداه إلى ظواهر أخرى لعب المجاز الدور الفاعل فيه، كالمشترك اللفظي

والكناية وعدم التصريح، إلا أنّهم لم يتصالح مع المشترك اللفظي إذ يقول معقبا عليه " هذا وإن قلّ الداعي إليه إلا في

اليسير من المواضع" أما لماذا لم يهتم بهذه الظاهرة اهتمامه بالمجاز؟ فإنّ الجواب يمكن أن نلتمسه في مقدمات كتب

الأضداد للغويين، وهذا ما نجد جوابه عند ابن الأنباري (ت328هـ) حيث يقول: "هذا كتاب الحروف التي توقعها

العرب على المعاني المتضادة، فيكون الحرف منها مؤديا عن معنيين مختلفين، ويظن أهل البدع والإزراء بالعرب أن

كان ذلك لنقصان حكمتهم وقلة بلاغتهم"<sup>3</sup> ومن هنا نستشف بوضوح لماذا كان ابن سنان يتحرج من هذا

النوع إلا لاقترانه باللاعقلانية وعدم الإحكام في تلقيه وهو ما لا يتماشى مع طبيعة تفكيره البلاغي القائم على

الدقة والوضوح في العبارة ولكن بغض النظر الآن عن هذا البعد ستظل الولوج بالمجاز هو الولوج في حد ذاته بهذه

اللغة وصفاءها ونقاءها ونفي للآخر، لكن إلى أي مدى ستنجح هذه الحكاية؟ وهو ما يفرض سؤالاً آخر، إذ

تظل صورة المشترك اللفظي التي يوردها في كتابه تخون هذا القصد وتفضحه وتشي به، ومع ذلك فإنّ خطاب ابن

سنان سيظل يؤكد نفس الجح الذي قدمناه إذ نجده يقول: "أما السعة فالأمر فيها واضح، ومن تتبع جميع

<sup>1</sup> - محمد بن عبد الله ابن سنان: سر الفصاحة تح عبد المتعال الصعيدي، مكتبة صبيح، القاهرة، 1969، ج1/ص284

<sup>2</sup> - محمد بن عبد الله ابن سنان: المرجع نفسه، ج1/ص41

<sup>3</sup> - محمد بن القاسم ابن الأنباري: الأضداد، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1987، ص1، 2

اللغات لم يجد فيها على ما سمعته" ، والغريب أن هذا الأمر لم يقتصر على البلاغيين بل تعدى أمره إلى بعض النقاد مثل ابن رشيق حيث نجده يقول: "العرب كثيرا ما تستعمل المجاز وتعدده من مفاخر كلامها، فإنه دليل الفصاحة، ورأس البلاغة، وبه بانت لغتها عن سائر اللغات"<sup>1</sup> وابن رشيق هنا يتناص مع كثيرين داخل التراث، فهو يتناص مع ابن جني في مقولته عن المجاز بأنه دال على شجاعة العربية، وربما حتى مع ابن سنان الذي يقرن بعض الظواهر من قبيل المشترك اللفظي بمفهوم الإتساع والمجاز، وأنه من المؤكد ستظل صورة المجاز عنده تدل على الثراء وليس علامة الإحتياج إذ يقول "الإستعارة إنما هي من اتساعهم في الكلام اقتدارا ودالة، وليس ضرورة، لأنّ ألفاظ العرب أكثر من معانيهم" وعليه تبقى صورة الإستعارة ليست وليدة فقر والعوزيل هي وليدة القوة والإستعراض للقوة وهذا وفق عبارته أن "الإستعارة إنما هي من اتساعهم في الكلام اقتدارا ودلالة" وهكذا يصوغ ابن رشيق وغيره من البلاغيين مفهوما للمجاز انطلاقا من قراءة قريبة عن هيمنة الآخر بتفنيده حججه وتبني رؤية لغوية المنطق تقريبا، فكأنّ النص المفهومي يحوي خطابين: خطاب الآخر المتحكم في صياغة المفاهيم ، خطاب اقتران هذه الظواهر ببعضها البعض، وهكذا وسع هذا المتلقي للخطاب معجزة نصه لتشمل لسانه ولم يجد بداً إلا مجازها الذي هو صورة تبدو وكأنها تناظر عبر انزلاق مجازي بسيط مقولة شعب الله المختار، مما جعل البعض يسموا المجاز بإتساع لإتساعه فعلا في لغته وفي لغات الآخر.

ولا شك أن نص ابن وهب (ت335هـ) ي طرح إشكالا خاصا حينما يجعل المجاز من قبيل المشترك اللفظي أو أنه يمكن سمعيته بالثروة اللفظية الزائدة عن ثروتها المعنوية والدلالية إذ يقول: " فهم يعبرون عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة ربما كانت مفردة له، وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره، وربما استعملوا بعض ذلك في موضع البعض على التوسع والمجاز"<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج1/ص265

<sup>2</sup> - ابن وهب : البرهان في وجوه البيان، تح أحمد مطلوب وخديجة الحديشي، بغداد، 1968، ص142

إن ابن وهب هنا يختلف اختلافاً كلياً عن ما كان يراه ابن رشيق فهل كان ابن وهب لا يفرق بين المجاز وظواهر الترادف والمشارك اللفظي فالتبست عليه العلاقات؟ هذا الأمر الذي يمكن أن نتصوره عن إصداره لهذه المقولة كان يتحرك في تحديد تصور المجاز انطلاقاً من نزعتة المذهبية التي كانت تحتفي بالمجاز وظواهره المختلفة ويراها وسيلة من وسائل حماية الإنسان التي لا تسمح بالإختلاف وإذا ما عدنا لنص السابق لابن رشيق الذي يبدو المجاز فيه كأنه صورة للإضطراب وضرورة لأن الدوال ليس إزاء المدلولات، إذ إن ثمة انزياحاً ما في علاقة بعضها البعض، وهي دلالة يبدو أن ابن رشيق استشعرها في نص ابن وهب وخشي منها، ومن ثم فإن ابن رشيق لن يكون مستعداً مع تحديد مثل هذه الظلال السلبية أن يتذكر بأن الحاجة أم الإختراع الذي يقرنه في كتابه هذا بالخلق والإبداع"<sup>1</sup>

لن ينتبه إلى هذا فحسب بل نجده يؤكد أن اللغة العربية لغة ثرية تملك ما يكفيها "ألا ترى أن للشيء عندهم أسماء كثيرة وهم يستعيرون له مع ذلك؟ وهكذا فإن العرب لا تتجاوز حاجة وافتقاراً، وعليه فإن المجاز ليس وليد فقر في اللغة وإنما وليد اقتدار وجمال، فالعربية لا تمارس المجاز بحكم الفقر بل إنه علامة على قوة اللغة إذ وفق عبارته: "فإنما استعاروا مجازاً واتساعاً"<sup>2</sup>

وهكذا وسع الوعي العربي معجزة النص القرآني وإعجازه لتمتد وتشمل اللغة أو اللسان النازل به القرآن عبر مجاز مركب مؤسس في آن واحد على علاقات المشابهة، إلا أن هذا المجاز تحول ليصبح يقيناً مطلقاً مسقطاً على الذات ليصوغ وعيها بذاتها من جهة ووعيها بالآخر من جهة ثانية، ومن ثم تحول للعربية سيادة شبه إلهية على ما عداها من لغات لم تكن هي لغة الله المختارة لكتابه المعجز العزيز، مما جعل صورة اللغة تبدو وكأنها تناظر عبر إنزلاق مجازي بسيط مقولة شعب الله المختار مما جعل ترسم المجاز ومفهومه على مستوى العلاقة باللغة والنظرة إليها

<sup>1</sup> - ابن رشيق القيرواني: المرجع نفسه، ج1/ص266

<sup>2</sup> - طارق النعمان: مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك، مطبعة القاهرة، الطبعة 1، 2003ص43

بوصفها اتساعاً، يستثيرها النص في نفس قارئه لتراثه الفني وجماله من خلال أدائه البلاغي المميز، ومتى رام القارئ تقييد النص فإنه يجب بعمله هذا جمال أسلوب النص وتلميحاته البلاغية والأسلوبية.

# المبحث الثاني

## تلقي المجاز في الفكر الغربي الحديث

1) منطلقات نظرية التلقي وعلاقتها بالمجاز

2) المجاز آلية في إعادة قراءة النص القرآني .

منطلقات نظرية التلقي وعلاقتها بالمجاز:

### 1- القواسم الممكنة:

لا يخفي على القارئ أن قراءتنا لكتابات القدامى في تعاملهم مع ظاهرة المجاز ينضوي تحت ما أفرزته هموم جمالية التلقي الحديثة. بل يكاد يحدد أحد مناحيها الأكثر شهرة وتميزا. وهو ما سنحاول الاستفادة من هذا المفهوم العام للتلقي ثم من مفهوم تطبيقات الاتجاه النصي، الذي صاغ فولفغانغ إيزر مبادئه العامة<sup>1</sup> آخذين ما تناسب من كل ذلك في قراءة النص القرآني من جهة، ومساءلة الخطاب الوصفي الدائر حوله أي البلاغة، من جهة أخرى وما مدى اهتمام هذه البلاغة بالقارئ بمفهومه النصي؟ وما الدور الذي أنيط به في تفعيل هذا النص؟ وذلك كله في حدود ما تناله الطاقة وتسمح به المناسبة انطلاقا من مبدأ منهجي عام ما زال اقتناعنا به يتأكد وهو اعتبار النص منطلقا والمرسل والمتلقي، وكل ما يتصل بهما امتدادا..

وإذا كان تعامل جمالية التلقي مع أي نص لا يثير إشكالا مبدئيا من الوجهة المنهجية (وقد يثيره عند التطبيق لاختلاف الاجتهادات)، فإن البحث عن دعم بلاغي لهذا التناول قد يثير الاعتراض مبدئيا من أول وهلة، خاصة إذا نظرنا إلى جمالية التلقي من خلال أدبيات النشأة، باعتبارها ثورة على نمط التأويل الكلاسيكي، وسيزيد الأمر تعقيدا إذا قايضنا الكلاسيكي الغربي بالنص القرآني.

لذلك سيكون من المفيد التأكيد على التعامل مع المبادئ العامة والتحليلات التطبيقية الملموسة وغض الطرف عن الظرفية التاريخية الخاصة بجمالية التلقي الألمانية والخلفيات الفلسفية التي تحكم فرعها منها دون آخر. فبدون هذا الإجراء قد يعد رجما من القول عن جمالية للتلقي في البلاغة القديمة. بل قد يتعذر أيضا الحديث عن جمالية حديثة موحدة. فمما ينبغي الاعتبار به، في هذا السياق اقتناع الدارسين المحثين المطلعين على التوجهات

<sup>1</sup> - فولفغانغ إيزر: آفاق نقد استجابة القارئ، ضمن كتاب نظرية الأدب مطبعة النجاح، المغرب، ط2004، ص112

الحالية في جمالية التلقي التي لا تقبل الانضواء تحت اسم واحد، موحد ومشارك إلا بغض النظر عن بعض المفاهيم الأساسية التي يفترض أنها مشتركة بينها.

فقد لاحظ ناقدنا الحديث محمد الكردي أن من الأحسن مرحليا عدم التدقيق في المفهوم المركزي للنظرية، أي مفهوم المتلقي نفسه. فقال: "إن ما تشير إليه إجمالاً أي نظرية هو التحول العام من الإهتمام بالمؤلف والعمل إلى النص والقارئ"<sup>1</sup> على أنه إذا كان من غير المستبعد العثور على عنصر ما للالتقاء يسمح بالحديث، مع ذلك، عن "علم للتلقي" فيما يخص جميع هذه الطرائق المختلفة، فإنني أقترح أن نقبل م وقتاً أن تولي جميع الطرائق التي تنسب لنظرية التلقي فتح حقل يكون موضوعه متصلاً، في الآن نفسه بالنصوص الأدبية وبلقارئ، غير أنه من الملائم الآن، أن نترك معنى "القارئ" مفتوحاً، فالنظرية ليست تاريخاً للأدب ولكنها تركز على التجربة التي يكتسبها القراء من خلال علاقاتهم بالأعمال أولاً"<sup>2</sup> وبهذه الروح نتعامل مع هذه النظرية إذا صح ثمّ - بعد هذا - نعم الصفة.

ورغم كل هذه الاحتياطات والتحفظات فإننا نجد أنسا كبيراً وارتياحاً لحديث رائد الاتجاه النصي التأويلي إينور عن "النص المخيل" أو "النص الأدبي" عامة، بل نكاد نشعر أحياناً بأنه يعيد طرح الأسئلة نفسها التي طرحها بلاغيون العرب القدامى في سياق تاريخي مخالف، ومع ذلك تبدو متجاوزة للسياقات ومرتبطة بآليات لغوية وفنية مسافرة مع الإنسان في معاناته مع الكون واللغة مهما اختلفت الصيغ وتبدلت الصور. ونحن لا نرهب، مع هذا الموقف، النعوت القيميّة، بل القدحية مثل التعقيدية والمعيارية والجمالية الفلسفية المثالية أو المتأفزيقية لأن الفضاء العربي الإسلامي الذي ترعرعت فيه البلاغة العربية شيء آخر. وهذه قضية لا يسمح المقام بالتوسع فيها، أو استقصاء أوجهها.

<sup>1</sup> - تيري إنجلتون: نظرية الأدب، تر أحمد حسان الهيئة العامة للثقافة، مصر (دط)، 1999، ص 94

<sup>2</sup> - فرانك شوپريجن : نظريات التلقي، تر عبد الرحمن بوعلي، مجلة علامات في النقد، ج 7/ ص 318

فمن المبادئ التي أصر إيزر على تأكيدها في أصل النظرية مبدآن أساسيان أولهما: أن المعنى بحاجة إلى ذات تتصوره وتمثله لأنه نتيجة تفاعل بين النص والقارئ وثانياً أن هذا المعنى يكون حدثاً، أو تجربة معيشة لأنه ينجم عن تأثير معيش يمارسه النص ومادامت الدلالة لا تنجلي من خلال الكلمات، وما دام مسلسل القراءة لا يمكن أن يتصور في مطابقة العلامات اللسانية المعزولة فإن المجموعات الشكلية أو المشكلة هي التي تجعل فهم النص ممكناً واضح الدلالة تحتاج إلى قارئ ليسبر أغوارها.

فعدم فقدان القدرة على التواصل ظاهرة صحية في النصوص الأدبية. فكثير من النصوص تستطيع أن تتكلم حتى وإن ماتت رسائلها ولم يعد لها أي معنى كبير .

ومن المعلوم إن هذان المبدآن يمثلان سياج بلاغة عند عبد القاهر الجرجاني<sup>1</sup> فلا بلاغة إلا في المركب، فليس المحتوى أو الغرض على أهميته مكوناً نوعياً للكلام البليغ، ومن ثم لا يمكن البحث عن معنى النص من خلاله. وهما معا لا يهتمان بالجانب الصوتي الإيقاعي لسببين مختلفين.

## 2- اشتغال النص:

موضوع جمالية التلقي هو اشتغال على النصوص المجازية، أي النصوص الأدبية. ف"ما دام النص الأدبي لا يستطيع أن يعمل - كما يقول إيزر- قبل أن يقرأ فمن المستحيل وصف أثره دون عملية القراءة، فمهمة المحلل هي وصف العملية التحويلية التي تجري حال لقاء النص، كخطاظة لإمكانات كامنة، بالقارئ مزودا هو الآخر بكفاءته ومرجعياته الخاصة. ففي هذا اللقاء بين طرفي العملية "يصدر عن النص تأثير لا يمكن أن يدرس، لا من خلال النص وحده ولا من سلوك القارئ وحده. ومن هنا يمكن أن نستخلص قطبين للعمل الأدبي، قد نسميهما: القطب الفني والقطب الجمالي الأول هو نص المؤلف، والثاني هو التحقق الذي ينجزه القارئ"<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2005، ص178

<sup>2</sup> - فولغانغ إيزر: فعل القراءة- جماليات التجاوب- تر حميد حميداني والجيلالي الكدية، مكتبة المناهل (د.ط)، (د.ت)، ص97

وبعبارة أخرى فإن "النصوص تمثل، على اختلاف أنماطها طرفا (أو قطبا) واحدا من أطراف العلاقة التي

تتعد أثناء عملية التواصل. فالذخائر (المعطيات) والاستراتيجيات تكتفي من النص برسم خطوطه العامة وإقامة

هيكل قواه الكامنة. والقارئ هو وحده الذي يستطيع تحقيق كوامن النص وتعيينها في وقائع، ولذلك فإن بنية

النص هي موضوع بين ذاتي في بنيته الخطاطية"<sup>1</sup>

فلا هو محدد بصورة نهائية، ولا هو مستقل بذاته كما هو الحال مع الموضوعات الواقعية والمثالية المحددة

والمستقلة بذاتها، صحيح أن النص موضوع واقعي لكنه غير محدد بصورة نهائية تامة، كما أنه يعتمد على فعل

الوعي، فهو إذن غير مستقل بذاته، حيث الموضوعات القصصية لا وجود تاما لها إلا بفعل الوعي والإدراك، وبرغم

الحديث الانقلابي، لم يفت إيزر أن يشير إلى ظهور الشعور بضرورة إشراك القارئ، إذ النص "خدروف عجيب لا

وجود له في الحركة، ولأجل استعراضه أمام العين لا بد من عملية حسية تسبقه، وهو يدوم مادامت القراءة، وفيما

عدا هذا لا يوجد سوى علامات سود على الورق"<sup>2</sup>

والتعليق على هذا الكلام يكون أن الكاتب والقارئ يقتسمان بالتساوي لعبة الخيال. ولن يكون لهذه اللعبة

محل إذا ما ادعى النص أنه أكثر من قاعدة للعب.

ونحن نستأذنه، من جهتنا، ما دام الباب مفتوحا في العودة بهذا الإشكال إلى أقدم من ذلك بقرون إلى القرن

العاشر الميلادي/الرابع الهجري وما بعده. وقبل ذلك لا بد أن نتساءل -مع استحضار قولة ستيرن السالفة

واستشهاد إيزر بها- ما الذي تركه الشاعر الكلاسيكي للقارئ ليتخيله؟ وإلى أي حد اهتم البلاغي القديم بهذا

الحيز، ومدى توفيقه في كشفه؟ وهل المشاركة الوحيدة الممكنة للقارئ هي كشف غموض النص؟ أم إعادة بنائه

وتحقيقه؟ هذا ما نتناوله في الفقرة الموالية.

<sup>1</sup> - Roman Ingarden "some Epistemological problems in the cognition of aestheticK in twentieth-century literary theory A Reder.op.cit.p77

<sup>2</sup> - جان بول سارتر: ما الأدب، تر محمد غنيمي هلال، مكتبة النهضة مصر، (د.ط)،(د.ت)، ص43

وقبل ذلك نشير إلى أن تأكيد دور القارئ على حساب النص أو إضرارا به كثيرا ما ارتبط بالمراحل الأولى من تأسيس النظريات أي مراحل البحث عن موقع أو موطئ قدم، أما حين تضع حرب المواقع أوزارها، ويأمن كل على وجوده الشرعي وتبدأ المفاوضات الواقعية لتحديد الحصص المستحقة لكل طرف فإن جمالية التلقي تكف عن محاباة المؤول وردود أفعاله وتعيد الاعتبار للنص الذي يصير شريكا يلتبس أثره بدور المتلقي في عملية تفاعل يصعب فيها التمييز بينهما إن لم يتعذر. وفي هذا الأفق تعطى للنص مزية التوجيه "بشكل مسبق" نحو "نمط" القراءة المناسب له، حتى ينتقل القارئ بدوره من طرح السؤال : ما الذي كان قد قاله النص في السابق ؟ إلى السؤال: ماذا يقول لي النص ؟ وما الذي أقوله أنا بصدد النص؟<sup>1</sup>

إن مُنظِّروا الظاهرة الأدبية وجمالية التلقي على وجه التحديد حين ينطلق من عينة محددة غير ممثلة لكل صور التعبير الجمالي المعبر أديبا عند المتلقين عبر الأجيال يكون كمن يخفي شيئا ثم يتسلى بالبحث عنه والانتشاء باكتشافه. لذلك لا بد لكل بحث في الجمالية، جدير بهذا الاسم أن يكون تاريخيا بقدر ما هو وظيفي. لا نريد أن نصل من خلال هذه الاحتياطات إلى التشكيك في قيمة مبدأ انفتاح النص في حد ذاته، ولكن المطروح بالنسبة إلينا هو التشكيك في مدى جدوى تعميم الفهم (الطليعي) السائد لهذا المفهوم الذي يجد مجاله الأرحب في الأدب الأكثر رمزية وغموضا، ويغض الطرف عن غيره، خاصة حين يصرف نظره إلى المضامين والمغازي. وإلا فقد بحثنا عن إمكانيات تعدد القراءة حتى في التمفصل الدلالي والتقطيع النظامي واعتبرناه صورة من صور انفتاح النص القديم وقابليته للتأويلات المتعددة كما سيأتي<sup>2</sup>.

فلا بد إذن من مناقشة مفهوم التأويل داخل الإشكالية الأدبية لا خارجها، وتنقيته من الرواسب اللاهوتية المتعلقة بالنص المطلق.

. في هذا الإطار ولمزيد من تعميق الإشكالية نتساءل مع إيزر:

<sup>1</sup> - حميد حميداني: القراءة وتوليد الدلالة، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط2، 2007، ص75

<sup>2</sup> - فولغانغ إيزر: وضعية التأويل، الفن الجزئي والتأويل الكلي، ترحفو نزهة وبوحسن أحمد، مجلة دراسات، عددص6، 1962.

. ما الذي يبحث عنه الناقد (المؤول)، أو ينبغي أن يبحث عنه؟

1 - هل يبحث عن معنى خفي وراء العبارة أو الصورة الأدبية، معنى أخفاه المؤلف عن طريق الإلغاز (سواء في صور النص البلاغية أو في بنيته ككل). هذا التصور يعزوه إيزر إلى القرن التاسع عشر ويربطه بمفهوم للأدب يجعله مطلقا وذا طبيعة كونية في طرح الأسئلة العميقة في الوجود الإنساني، وربما ادعى حتى الإجابة عنها، وهو ما دعاه ريفاتير "التدليل" في حاشية سابقة<sup>1</sup>.

وقد يعتبر توجه البحث إلى المعنى الكامن في النص أقدم من القرن التاسع عشر، فنحن نجد في الشروح القديمة عبارات دالة مثل "يعني.." "يريد.." الخ يعقبها أحيانا اجتهاد لإرجاع المعاني إلى مراجعها الواقعية. ولكن هذه العبارات قد تكون خادعة حتى حين ورودها عند أكثر البلاغيين مقصدية، ولذلك وجب الاحتياط والحذر.. فلقد انتقد إيزر اتجاه البحث عن معنى خفي محدد، وهو جدير بذلك النقد. لكونه ينطوي على اعتقاد الناقد (أو غروره أحيانا) بإمكان حصر النص والاستغناء عنه بالخلاصة النقدية التي تدعي أنها زبدته ومغزاه. ونحن ننتقده -زيادة على ذلك- من زاوية أنه لن يجد إلا مهمة بسيطة وجزئية ينجزها لصالح الشعر الكلاسيكي الذي يضع ذلك المعنى وذلك المغزى على الأبواب إلا ما ندر (كما تقدم).

2 - أم إن الأمر لا يتعلق بمعنى خفي موجود سلفا في النص، بل بمعنى ينتج عبر القراءة. فالمؤول يلتقي مع النص عبر أسئلته الخاصة مستحضرا، في الوقت نفسه، أسئلة غيره التي ألقى على النص عبر تاريخ تلقيه، وحين ينتهي من عمله لا يكون النص قد اعتصر وصار جثة هامدة تغني عنه لغة الناقد الواصفة بل يكون مجاله قد زاد اتساعا وقدرة على استيعاب الأسئلة. ومعنى ذلك أن أي تأويل جديد ما هو إلا حلقة في مسلسل تشكل أدبية النص. لقد ثبت أن النصوص الأدبية حتى التي تتناول الكون تناولا تقريريا لا تموت مجرد أنها مباشرة وتقريرية بل تحتفظ بوجودها عبر الأجيال.

<sup>1</sup> - حميد حميداني: المرجع نفسه، ص11

لذلك وجب، في نظر إيزر، إعادة النظر في مفهوم النص الأدبي الذي اعتبر منذ القدم نصا محاكيا تخياليا لكي يستوعب كل النصوص الكلاسيكية وفي هذا الإطار تدخل عودة إيزر لقراءة مفهوم الخيال (أو التخيل) في عمل له لاحق<sup>1</sup> جاء فيه:

"النص الأدبي تشكل تخييلي أو صيغة مخيلة ونقصد بذلك على وجه العموم، أنه بنية مليئة بالفراغات التي تتطلب من القارئ ملؤها حيث إنها تشتغل كمحفز اساسي على التواصل، وبطريقة مشابهة فإن الفراغات هي التي تحدث التواصل في عملية القراءة".

ومن المتوقع أن تؤدي هذه الاجتهادات إلى إعادة النظر في مفهوم المقام الشعري وحدود التداخل الممكنة وبينه وبين المقام الخطابي الإقناعي، هذه الإشكالية التي أرققت الفلاسفة العرب في قراءتهم لأرجانون أرسطو. بعد هذا لا بد من التساؤل عن مشروعية تشغيل تجوز في المعنى لا كإجراء مطلق ولكن كإجراء جزئي داخل عملية القراءة. يبدو أن هذا أمر لا يمكن الاستغناء عنه. فالمرحلة المكوينية بين ظاهر المعنى وباطنه سواء ادعي تحديد ذلك الباطن في وجه واحد (كما في البناء الكلاسيكي) أو بقي مترددا حائرا أمام عدة وجوه (البناء الحدائي) إنما هي مكون شعري يوضع في المحيط البناء العام. ولذلك ينبغي أن يتجاوز التعامل مع النص الكلاسيكي (أو النص الشعبي أيضا) تأويل المعاني والمقاصد إلى المكونات النصية من جهة، وشروط القراءة من جهة ثانية<sup>2</sup>

مع الذي تقدم، هناك صعوبات عملية تطبيقية. فبرغم من تعميم المبادئ فإن مجال التطبيق عند إيزر هو النص السردى، والنص السردى نص تمثيلي أو محاك على وجه العموم، أو هو كذلك، على الأقل، في الأمثلة التطبيقية المعتمدة عنده. وهذا أمر لا يخفيه الباحث، بل يبرره تبريرا بيذاغوجيا قائلا: "إن الاعتماد شبه الكلي على

<sup>1</sup> - عبد العزيز شبل: الأدب العصور الوسطى ونظرية الاجناس، النادي الثقافي بمجدة ط 1، 1994، ص 55

<sup>2</sup> - فولغانغ إيزر: وضعية التأويل، الفن الجزئي والتأويل الكلي، ص 77

النصوص السردية في تفسير مسلسل تحول النص أثناء القراءة وبفعلها، راجع إلى أن هذه النصوص تسمح بتمييز المشكل في أحلى صورته<sup>1</sup>.

لكل ذلك فإن تطبيق هذه النظرية على الشعر عامة والنص القرآني خاصة يقتضي النظر في مبادئها العامة،

ثم التمييز بين المجالات المعتمدة. بل يلزم الدارس الاحتياط من الأحكام التي يصدرها رواد جمالية التلقي في صراعهم من أجل تنحية ما يسمونه "الشكل التقليدي الذي يعتمد على الكشف عن المعنى الخفي"<sup>2</sup>، كما تقدم.

إذ ينصرف حديثهم إلى النقد في القرن التاسع عشر، وإلى النقد الكلاسيكي على وجه التحديد، حيث

يستحضرون تصورا جماليا شموليا ذا خلفية مسيحية. "فمن المعروف -حسب إيزر- أن هيجل يرى أن الفن وصل

إلى نهايته. ولا يخفى على أحد، أن ما كان يعنيه هو أنه لم يعد ممكنا رؤية الفن كمظهر مميز للحقيقة، ليس هناك

اليوم عمل فني يرجع الروح إلى ذاتها، ويغرقها في تأمل ذاتها كما كان يفعل شيلنج Schelling، وحتى العالم

المسيحي لا يمكنه أن يفهم الفن إلا في السياق الشامل للإيمان .

### 3-المجاز آلية في قراءة النص القرآني:

بناء على الخصوصيات التي حاولنا استكشافها آنفا نتوقف الآن عند مجموعة من المداخل المناسبة لقراءة

النص الأدبي القديم وما يناسبها أو يؤيدها من اجتهادات بلاغية كما بلورها القدماء، أو وضع أسسها دون أن

يقتحموها مباشرة لإكراه ما.

### 3-1 - بناء المعنى في قراءة النص :

حين يتحدث -في أدبيات التأسيس لجمالية التلقي- عن المعنى الذي يخفيه النص ويسعى الناقد لاكتشافه،

وباكتشافه يتعرض العمل الأدبي لخسارة جسيمة، إن لم يقتل نهائيا كما سبق، وحين يتحدث عن النص الوثيقة،

<sup>1</sup> - نادر كاظم: تلقي مقامات، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، بيروت ط1، 2003، ص24

<sup>2</sup> - فولغانغ إيزر: وضعية التأويل، الفن الجزئي والتأويل الكلي، ص78

وعن المعنى الجاهز سلفاً، وعن المجاز الكلي، وغير ذلك من العيوب التي تشوب التأويلية القديمة، وبذلك فهو لا يدخل ضمن هموم البلاغة. لذلك فليس هذا ما يعنيه البلاغي حين يتحدث عن الغوص في بحار المعاني لاستخراج كوامنها. المعنى الذي يهيم البلاغي يظل لصيقاً بالنص لا يزياله، وهو يأتي بعد المعنى الغرض. بل لا يعدو الغرض أن يكون سياقاً أو مقاماً وقرينة تطلق المسلسل ثم لا تتحكم فيه. ولتقريب ما نشير إليه نتأمل مع عبد القاهر هذا المثال:

"كثير الرماد"<sup>1</sup>

إن المدح ليس هو نهاية مسلسل القراءة في هذا النص، بحيث يؤدي الانتباه إليه إلى نفض اليد من النص أو احتراقه كما يقال. بل المدح هو بداية المسلسل مترادف المعاني. المدح هو الذي يخبرنا بأن المعنى ليس في ظاهر اللفظ وهذا ما أدى بنا إلى طرح إشكال مفاده هو لماذا المدح؟ وهل هو بداية تردف وراءها كثيراً من المعاني؟

### 3-2- انبعاث القارئ في طلب المعنى:

فطلب المعنى الذي يسمح للنص بالاستمرار في العيش وشغل القراء جيلاً بعد جيل باستراتيجيات مختلفة إلى حدود السخرية من المعنى نفسه كامن في رحلة الذهن عبر المفارقة: المقام يشكك في معنى ظاهر اللفظ فينتقل الذهن إلى المعنى الثاني (إحراق الحطب)، فلا يشفي غليله، ولا يرفع التعارض بين ظاهر اللفظ والمقام فتستمر الرحلة نحو معنى ثالث (إطعام الطعام) فيلبي رابع (الكرم)، ومن خلال الذخيرة تكتمل الحلقة فنصل إلى ما بدأنا به، أي المدح، لتبدأ رحلة أخرى في حواشي المسار العام فليس المدح إذن هو المعنى الشعري لـ"كثير الرماد"، بل المعنى هو الذي يطلب النص من القارئ المرور به واستحضاره اعتماداً على كفاءته وذخيرته، أو بعبارة أخرى

1 - عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 340

فالمعنى مفيد بلاغيا ما دامت يد الوضع الأول ممسكة بالوضع الثاني؛ لم تتخل عنه أو ما دام المعنى الثاني مستندا للمعنى الأول لم ينفصل عنه<sup>1</sup>.

بهذا يتبين أن الانتقال من حديث جمالية التلقي عن المعنى والفهم، في الأعمال السردية، إلى التعبير عن المقاصد وما يخفيه السارد بشتى الحيل ثم يكتشفه الناقد (اعتمادا على المعاني اللغوية للكلمات في مجالين مختلفين) يؤدي لا محالة إلى الخلط. فالتصور الذي يجعل العمل الأدبي يموت عند كشف مخبئه يصدق في أحسن الأحوال على القصص من النمط البوليسي المكرور كما يصدق على الألغاز العارية أو المغسولة حسب تعبير القدماء. ولذلك يكتفى بمشاهدة الفيلم الذي من هذا القبيل مرة واحدة، كما يكتفى بحل اللغز مرة واحدة، كمثل عجوز مخرفة، لا تهتم إلا بإنهار<sup>1</sup>. النص هو بصمات لحظة أفلتت يسعى القارئ جاهدا لإعادة تمثيلها وتمثيلها. لذلك يجب الارتياح في عدد كبير من المصطلحات والنوعت مثل القصد والمعنى منفصلا عن العبارة.

<sup>1</sup> - محمد مشبال: الأثر الجمالي في النظرية البلاغية عند عبد القاهر الجرجاني، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، عدد6، 1992، ص129

# المبحث الثالث

## التلقي والمجاز الحديث

(1) آليات المجاز المدون

(2) مستويات تلقي المجاز

(3) ديناميات المجاز

## 1-التلقي الحديث والمجاز:

يرتبط المجاز بالتلقي بحيث أن طريقة تلقي النص لا تقوم في أغلب الأحوال إلا على علاقات المجاز، فالقارئ ينطلق في عملية تلقي النصوص من عمليات التدليل وما يتوقعه منها وكيف أن سنن الكتابة الذي ألفه سيلاقيه مختلف هذا القارئ، وإذا به يقوم بعملية التجوز لمعطيات النص انطلاقاً من عمليات تلقيه لذلك كان التلقي هذا النص هو الوجه الآخر لعملية المجاز.

## 2-المجاز الحديث :

المجاز في أدق معانيه هو تحديد المعاني اللغوية في العمل الأدبي من خلال تحليل وإعادة صياغة المفردات والتراكيب، ومن خلال التعليق على النص مثل هذا المجاز يركز عادة على مقطوعات غامضة أو يتعذر فهمها، أما في أوسع معانيه فالمجاز هو توضيح مرامي العمل الفني ككل ومقاصده باستخدام اللغة<sup>1</sup> ولذلك لا حدود توطر مجال هذا المصطلح سوى البحث عن المعنى والحاجة إلى توضيحه وتفسيره<sup>2</sup> فهو لا يقتصر على مجال النصوص، ولكنه يشمل كل نشاط فكري هدفه الوصول إلى المعنى، كما أنه ليس حكراً على مذاهب بعينها، فقد أصبح نشاط لغوي وفكري يتعلق بالترجمة والتفسير معناه الرجوع إلى تشكيلات الأولى للمعنى لتفسيره وفهم محتوياته، المجاز يبقى هو النظر فيما تحول إليه المعاني، أي صيروتها وما يؤول لها من أمر يشمل كل مناحي.

<sup>1</sup> - ميحان الرويلي وسعد البازغي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2002، ص88

<sup>2</sup> - ميحان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي ص88

المجاز يسعى المجاز لإزالة اللبس والغموض عن النصوص فهو محاولة للفهم بمعناه الشامل، حيث يهدف لرفع الغموض وصياغة القوانين مضبوطة لتحصيل المعنى من النصوص الفنية وغيرها فنحن بحاجة لها عندما لا يستعاب دلالة الشيء بصورة صريحة أو دون لبس<sup>1</sup> لغموض في نفس النص أو تباعد زمن تلقيه أو غيرها من عوامل سوء الفهم.

إن معضلة الأساسية التي تواجهها الهيرومنيطيقا في هذا العصر هي تحقيق الفهم الموضوعي لنص ما والوصول إلى حقيقة مشتركة أو فهم مشترك مجمع عليه، أو مبرر بقوانين واضحة تحفظ للقارئ دوره الفعال في عملية تحديد المعنى كما تمنح لمعناه مصداقية وقبولاً أمام توالي القراءات التي قد تكون بعيدة عن روح النص ولا تخضع لقانون محكم يمنح الدقة لما يدعيه القارئ، فللمجاز يسعى إلى الحصول على فهم جديد للمعنى مبتعداً عن التحريف والإفساد الذي سببه الإعوجاج والتشويهات والإستعمالات السيئة وغير الوجيهة<sup>2</sup> من طرف القراء عبر

العصور، لذلك لا بد أن تقوم عملية تحديد المعنى في العصر الحديث بمهمة التأسيس لقانون عام للفهم الدقيق، بحيث يؤدي استعماله إلى تحقيق الموضوعية في النصوص التي تهدف إلى بلورة الفهم الدقيق، و تسعى خصوصاً إلى الكشف عن قاعدة نموذجية سواء تعلق الأمر بتبليغ رسالة إلهية أو صياغة أحكام شرعية قصيرة<sup>3</sup>

وإن وظيفته بعيداً عن استعماله كسلاح تشكيكي يستخدم للتحضير لإدراك أحسن لما كان عليه المعنى لما قيل فيه من قبل<sup>4</sup> من مجازات سادت على حساب الفهم الصحيح للنص أصبح المجاز في العصر الحديث مرادفاً لفن تفادي سوء الفهم و بذلك هو آلية أو فن لفهم النصوص وتحليلها ولهذا بنية النص تبقى هي مشترك الأساسي بين القارئ وقائل النص ولا بد من الإهتمام بالنص الذي هو عبارة " عن وسط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى

القارئ"<sup>3</sup> وهنا يقوم المجاز على محاولة للبلوغ المعنى الذي ضمنه المؤلف في نصه، و تتأسس بذلك للعملية المجازية

<sup>1</sup> - هانس غادمير: فلسفة التأويل الأصول والمبادئ والأهداف، تر محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2006، ص61

<sup>2</sup> - هانس غادمير: المرجع نفسه، ص66

<sup>3</sup> - هانس غادمير: المرجع نفسه، ص70

<sup>3</sup> - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص68

جانبان لغوي وذاتي ويحتاج القارئ للأمران للنفاذ إلى المعنى، فالقارئ يبدأ من تعبير ثابت مكتمل ويذهب به إلى معنى أحر قصد منه التعبير، إذ هو أمام لحظتين هما طرفا حلقة التعبير المجازي: اللحظة اللغوية واللحظة السيكلوجية وكلا اللحظتين يؤمنان القارئ من فهم النص، في الجانب اللغوي " اللغة تحدد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره، وللغة وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة ومع أن المؤلف يعدل من معطيات النص إلا أنه لا يغيرها بكامل وإلا صار الفهم مستحيلا، فالمجاز يقوم على إيضاح العمل في علاقاته باللغة، وذلك من حيث بناء عبارته وتفاعل أجزائه. مع قصد المؤلف ذاته .

### 3-آليات المجاز المدون:

الكتابة مساحة محدودة بين المخاطب والمتلقي، فهي تعكس تعابير الحياة الثابتة حسب ديلتاي، إنها تقتضي فعلا مجازيا خاصا يرتبط بالخطاب كالنص حيث لم تعد شروط الكلام المباشرة متاحة بناء على تعاقب السؤال والجواب ولذلك فنحن في المجاز المدون أمام تقنيات خاصة لرفع سلسلة العلامات المكتوبة إلى مستوى الخطاب"<sup>1</sup>، فلكتابة أحالت ما كان فعلا منقزيا في الزمان، وعرضا سيالا إلى ملفوظ مثبت في حيز المكتوب، يتداوله الأفراد على نطاق واسع ويقرأ بقرأة متأنية، في النص المكتوب تغيب وسائل الفهم الثانوية في الإتصال المباشر، وتتوفر في المقابل حرية للقارئ في تلقي معلومات النص وحجمها مما يخفف من ذاكرته، كما يلعب التقسيم الواضح للنص الواسع تسهيلا في عملية استقباله، وتعمل إشارات التقسيم المناسبة والعبارات المؤشرة والروابط العضوية على زيادة فهمه"<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - بول ريكور ، من الفعل إلى النص أبحاث التأويل تر محمد برادة وحسان بورقية دار الأمان ، المغرب ط1،2004،ص54

<sup>2</sup> - ينظر، فولفجانج هاينه من وديترفيهفجر، مدخل على علم اللغة النصي، ترفالغ بن شبيب العجمي، مطابع جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، ط 1419، ص379

فالمجاز المدون يعني الإشتغال على نصوص ثابتة منتهية عملت الكتابة على ضبطها وأصبحت معروفة ومجموعة في نص واحد مؤطر لا تدخله الزيادة بحيث أصبح النص " نسقا سيميوطيقيا مرثيا ومكانيا"<sup>1</sup> و ثم من خلال كتابته تحيد مجموعة من مؤشرات اللانصية المساعدة على الفهم وهو ما يصطلح عليه علماء اللسان بوضعية الخطاب"<sup>2</sup> وهي مجمل الظروف التي جرى فيها فعل التلطف" مكتوبا كان أو شفاهيا حيث يأخذ هذا الفعل مكانه بين المخاطبين مع معرفة هوياتهم والفكرة التي كونها كل الواحد عن الآخر وما يمتلكه هذا عما يعتقدونه الآخر اتجاهه، والأحداث التي سبقت عملية التلطف، وكذا العلاقات التي ينخرط فيها المتكلمون، فهذه الظروف سياقية تختفي من النصوص المكتوبة، ومن هنا لا بد أن تأخذ كل قراءة على حسابها هذه المعاني التي اختفت لحظة تدوين النص .

#### أ- تفاعلية كتابة المجاز:

ليست القراءة مجرد بحث عن معاني النص، فتأثير الكتابة فينا يتجاوز مجرد فهمنا لها، لأن النصوص ليست مجرد تعابير لغوية، بل هي أيضا أداء وفعالية، لها القدرة على حملنا على الفعل كما لها القدرة على جعلنا نفهم المعنى الكامن فيها لذلك فالنظر في النص والتحوز فيه يصبح حركية مرتبطة بما يثيره فينا"<sup>3</sup>.

إن الكتابة تساعد على الفهم السريع وتمكننا من متابعة الأفكار رغم تعقدها وهي " تكشف لنا عن دينامية الفكر، وحركة النفس، كما تدفعنا القراءة للفعل والتفكير فيما نقرأ، فالمتلقي أصبح أمام اعتبارات جديدة تؤثر على تلقيه للنص، وتدفعه للعمل على رفع متنه المكتوب إلى مستوى الكلام"<sup>4</sup> ، وسيأخذ المتلقي من هذه اللحظة بعين الاعتبار التفاوت بين قصد المؤلف ومعنى النص، فالتفاوت بين الكلمات المكتوبة والفعل البشري لها موجود بصورة ظاهرة، والنص الواحد نفسه يمكن أن يفهم باختلاف شديد من قبل أناس مختلفين، لأن الفهم البشري

ليس مرتبط بالمبادئ الكونية مشتركة يخضع لها الجميع ويقرون بها كمسلمات، فللكلمة المكتوبة تحمل من

<sup>1</sup> - تزيطان تودروف، مفاهيم سردية، ترعيد الرحمن، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 1، 2009، ص 11

<sup>2</sup> - تزيطان تودروف، المرجع نفسه ص 53

<sup>3</sup> - ينظر دايفيد جاسبر: مقدمة في الهرميوطيقا، وجيه قانصو، منشورات الإختلاف الجزائر، دار العربي للعلوم، بيروت، طبعة، 1992، ص 1، 22

<sup>4</sup> - ينظر، فولفجانج هاينه من وديتر فيهفجر: مدخل على علم اللغة النصي، ص 379

صعوبات الفهم الشيء الكثير، فالنص لا يتكلم، ولا يمكن أن نقوم باستجوابه، أو أن يطلب منه أن يشرح نفسه بوضوح مثلما نطلب من المتحدث أن يتوقف ويعيد ما قاله بطريقة أوضح، أو يساعدنا على فهم كلمة غير مألوفة، فالنص يبقى صامتا إزاء كل هذا يستطيع القارئ تجاوز صعوبة الفهم بالعودة إلى قائله، وبدرس مقاله، والتعرف على مراده قال الجاحظ(ت 255) منتبها إلى هذا المأزق في إشادة بالكتاب " وقد يشبه الإسم الإسم في صورة تقطيع الصوت، وفي الخط، وفي القرطاس، وإن اختلفت أماكنه ودلائله، فإذا كان كذلك فإنما يعرف فضله بالمتكلمين به وبالحالات والمقالات، وبالذين عنوا بالكلام"<sup>1</sup>

وحتى النصوص المقدسة التي هي كلام الله، فإننا نطلق عليها- الكلام- الذي يتسم بالحضور ويرتبط أساسه بالله الذي هو حاضر في كل نفس، ومع ذلك لا نستطيع أن نسلم بأن ما يقوله الأفراد عنه- النص- هو كلام الله وإنما هو فهمهم له قال علي بن أبي طالب يشكو ممن يظن أن فهمه في القرآن هو مراد الله " القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتي لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال"<sup>2</sup>

#### ب-تعددية القراءة في النص المكتوب :

إن النص حين يرتقي من حيز الملفوظ حيث يكون الكلام حيزا مغلقا ورؤية أحادية، وارتباط بالاشياء إلى حيز الإشارة والرمز، حيث يصير المكتوب نصا مفتوحا ورؤى متعددة، وارتباطا بين الصورة السمعية والبصرية المحددة في نظامها وشكلها مع مفاهيم ذهنية غير محددة، فيخرج القارئ المكتوب إلى القراءة المنتجة لنصوص لا تنتهي عددا"<sup>3</sup> ويصبح الإنسان مرتبطا بهذه النصوص كأنه كائن كتابي " لا يقوله كلامه، ولكن تقوله النصوص التي حلت به واخترعته جسدا"<sup>4</sup> تسيره بلزاميتها وما تفرضه عليه من رؤية محددة لنفسه وللوجود وللآخرين.

<sup>1</sup> - الجاحظ، الحيوان، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، طبعة 2، 1969 ج1/ص306

<sup>2</sup> - الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تح أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، (د،ت) ج5/ص22

<sup>3</sup> - منذر عياشي: الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، ص22

<sup>4</sup> - منذر عياشي: المرجع نفسه، ص23

فلنص المكتوب هو مثل الألفاظ نفسها بقدر ما يوضح فإنه يخفي أيضا والكلمات كما يقول سقراط " لها القوة على الكشف مثلما لها القوة على الخفاء، ويمكن للكلام التعبير عن الأشياء جميعا، كما يمكن أن يحول الأشياء عن طريق الآخر"<sup>1</sup>

### ج- تداولية المجاز في النص المكتوب:

عندما يوضع النص في الكتب يصبح تداوله بين الذين يفهمون الموضوع الذي يتحدث عنه وبين من لا اهتمام لهم به، إذ يصبح لا تميز بين القراء المنسبين وغير المناسبين لذلك قال افلاطون لمخاوره بأن "الكاتب، السابق أو اللاحق، الذي يدعي بأن البحث عن الحقيقة الواضحة والمشروعة، يكون في الخطاب المكتوب، يعرض نفسه لسوء الفهم"<sup>2</sup>

إن النص المكتوب سيكون بحاجة إلى شرح أكثر من الكلام بما يمكن أن يساق إلى من يفهمه وإلى من لا يفهمه، إذ يمنح النص المدون الكثير لقضايا المجاز لان قراءته نفسها مرتبطة أساسا بالوعي ف" القراءة تستلزم قدرا كبيرا من تدخل الوعي، بل أكثر من ذلك فهي عملية ذهنية تقوم على ترجمة عنصر مادي إلى عنصر معنوي، فالقراءة في مقام الأول عملية واعية"<sup>3</sup>

إن التعامل مع النص سيكون بخطوات متأنية تختلف عن تلقيه شفهيًا، إنه يبدأ بالإدراك ثم التعرف، فالفهم ثم التفسير"<sup>4</sup> إن إلتقاء المتلقي مع النص المتجوز فيه مدونا في كتاب هو وعي بالواقع الثقافي والحضاري للمجتمع من خلال تشفير واقعه الموضوعي ضمن نظام سيميوطيقي دال تحتزنه الكتابة وتستدعيه وتظهره وتتوضع على مدلول عبارته في حدها الميسر للتواصل، الذي يحيل على الواقع المادي صعودا إلى مستوى الرمز والإشارة.

<sup>1</sup> - د يفيد كوزنز: الحلقة النقدية الأدب والتاريخ والهيرمنيوطيقا الفلسفية، تر خالد حامد مركز الإنماء الحضاري، سورية، ط2008، ص1، ص11

<sup>2</sup> - أفلاطون: محاورات فيدروس تر ولتر هاملتون نقلا عن دافيد جاسر، مقدمة في الهيرمنيوطيقا، ص5

<sup>3</sup> - سيزا قاسم: القارئ والنص والعلامة والدلالة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط2002، ص12

<sup>4</sup> - سيزا قاسم: المرجع نفسه، ص12

إن الكتابة تختلف عن الكلام المنطوق، من حيث القواعد وتنظيم العلامات، والمتلقي إذا كان يستقبل الرسالة من خلال الكلام الشفهي يتوقع اختلافات عما إذا تلقاها كتابة لإختلاف طبيعة الشفرتين فإِنَّ الوعي بالعلاقة بين الشفاهية والكتابة يؤثر في قضية المعاني الأولى والثواني<sup>1</sup>.

النص المكتوب يقرأ بصمت بعيداً عن الإنشاد والإلقاء ولكن اللغة مهما ابتعدت عن الشفاهية فإن هذا الأصل الشفاهي يبقى سمة لاصقة بها، وحتى الكتابة لن تستغني عن الشفاهية لأن كل النصوص المكتوبة مضطرة بطريقة ما مباشرة أو غير مباشرة على ارتباط بعالم الصوت الموطن الطبيعي للغة كي تعطينا معانيها، وتصبح القراءة تعني تحويل النص إلى الصوت<sup>2</sup>.

#### د- المجاز بين الشفاهية والكتابة :

يستحضر القارئ كل لحظة انبثاق خارج قيود الكتابة، ويظهر معها ما أصبح مختلفاً من بعض العناصر الصوتية التي ليس لها مقابل في الكتابة، إضافة لاحترامه لكل ما استطاعت الكتابة إظهاره بتقنياتها الجديدة في تثبيت الصوت تعزيزاً لمعنى النص قبل التجوز في معانيه

فداسة النصوص والتحليل العميق المتتابع المطول سيصبح أمراً ممكناً مع دخول الكتابة في لاوعي الإنسان، فالطريقة الجديدة في تخزين المعرفة وهي التي تعتمد على النص المكتوب وليس على الصيغ الشفاهية المساعدة على التذكر ستحرر العقل وتدفعه نحو فكر أكثر أصالة وتجريداً، لأن الثقافة الشفاهية تعتمد عملية التفكير داخل أنماط شفاهية حافزة على التذكر صيغت بصورة متقابلة، قابلة للتكرار، في جمل متكررة أو متعارضة أو كلمات مسجوعة، وهذا الفكر الشفاهي المجدول مع نظام الذاكرة، ويكون بلحاجة الحافزة للتذكر مما يغير تركيب الجملة

<sup>1</sup> - ولترج، لونج: الشفاهية والكتابة، تر حسن البنا عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994، ص37

<sup>2</sup> - ولترج، لونج: المرجع نفسه، ص44

نفسها لذلك كان الخطاب المكتوب يعتمد في نقل المعنى على البنية اللغوية ذاتها، لأنه يفتقر إلى سياقات وجودية كاملة وعادية تحيط بالخطاب الشفاهي وتساعد على تحديد المعنى المتجوز فيه"<sup>1</sup>.

فلنص سيكون محكوما بنظام الكتابة الجامد، والمبتعد عن ظروف انتاجه في انفصال تام عن منتجه، وهي محددات يضعها المتلقي في حسابه أثناء محاولة للفهم أو التجوز قال شمس الدين الخوري (ت 637) في صعوبة تفسير كلام

الله، وكلامه ينطبق على كل النصوص المكتوبة قال: "علم التفسير عسير يسير، أما عسره فظاهر من وجوه أنه

كلام متكلم لم يصل الناس إلى مراده بالسماع منه، ولا إمكان الوصول إليه بخلاف الأمثال والأشعار، فإن

الإنسان يمكن علمه بالمراد المتكلم بأن يسمع منه، أو يسمع ممن سمع منه، أما القرآن فتفسيره على وجه القطع

لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك متعذر إلا في آيات القلائل"<sup>2</sup> كما أن التعابير

الشفاهية تخالف المكتوب لأن الصيغ التي تتسم بها الشفاهية أكثر دقة من الكلمات المكتوبة لارتباطها بالمعيش

وبعالم الحياة الإنسانية ومنه تكون القراءة باعتبارها آلية للمعرفة وفعلا حميما ومشاركة وجدانية بين المتلقين، أما

الكتابة فتفصل بين العارف والمعروف وتبني شروط للموضوعية، بعدم الإرتباط الشخصي للقارئ بالنص والقدرة

على الإبتعاد عنه"<sup>3</sup> إذ يكون استقبال النصوص اللغوية اليسيرة والمتعلقة بالإستخدامات الحياتية سهلة الفهم مع

إحاطة المتلقين بظروف الإنتاج، إلا أن الأمر سيزداد تعقيدا في حالة استقبال المتلقي لنصوص الطويلة و الدينية

والشعرية حيث تعمل هذه الأخيرة على اللغة المجازية في تعبير عن الواقع، وهو ما سيؤدي إلى صعوبة تلقيها

واستعابها، فهي مقتطفة من سياقها كما أن المتلقي يكون تحت ضغط الموقف اللساني بحيث تتطلب منه سرعة

الفهم والحفظ لما يقال والقدرة على ترتيب الموقف على أساس ما يدور حول الكلام.

<sup>1</sup> - ولترج، لونج: المرجع نفسه، ص 64

<sup>2</sup> - الزركشي، البرهان ج 1/ص 16

<sup>3</sup> - ولترج، لونج: المرجع نفسه، ص 90

فلتلقي الشفاهي للنصوص يفترض قوة استثنائية في الحفظ والتذكر، فقد كان النقد الشفاهي في ثقافتنا العربية قبل التدوين مثالا على كيفية استقبال النص والحكم عليه في الحدود ما تستدعيه الحافظة من معايير قواعدية تحكم على طريقة صياغة الكلام، وهي قواعد نابعة من الممارسة والمعرفة اللغوية الفطرية والإحتكام للقيم الجمالية المستقرة في المجتمع للحكم على ما جاء في النصوص، فهي ممارسة تفر بأشياء الواضحة وتعتبرها قواعد ثابتة في كل إبداع كالجوانب البلاغية، وهو ما سيجد المتلقي نفسه أمام ضرورة إصدار حكم على ما سمع، أو يتفاعل آتيا مع ما يقال بانطباع كلي.

#### هـ - الكتابة آلية لقراءة المجاز:

الكتابة تحد من حرية الفهم عكس المنطوق، وتميل للتخفيف والإيجاز والحذف، لتخلق صعوبة كثيرة في الفهم، فقد كانت الوصية للكتابة قديما " لا تحملكم الرغبة في تخفيف على حذف معانيه وترك ترتيبه، والإبلاغ فيه، وتوهين حججه"<sup>1</sup> لأن النص المدون يحتاج إلى تجوز في معانيه ليفهم المراد منه كليا وقد يكون قصره أسرع للفهم قال عمر بن عبد العزيز لكتابه " أوجز الكتاب، فإنه أسرع للفهم"<sup>2</sup> لأن النص المدون خاصة إذا كان طويلا يحتاج إلى مهارات للفهم ويتعرض إلى مجازات بعيدة في الفهم إذ القارئ لا تواجهه إشكالية المعاني المتعددة إلا عندما يأخذ الكل بعين الإعتبار، حيث تتبين أحداث وشخصيات ومؤسسات وحقائق الطبيعية أو التاريخية تتشكل كنسق كلي أي كمجموعة دلالية كلية

ومن لم يراعي ذلك سيكون المجاز هو جعل النص ينطق بما يريده القارئ جاء في سبب موت ابن المقفع أنه كتب

أمانا لعبد الله بن علي وقد كان كاتباً لأخيه عيسى عندما خرج على أبي موسى فكان قد احتاط في عملها)

<sup>1</sup> - الجيشاري أبو عبدالله محمد بن عبدوس: كتاب الوزراء والكتاب، تح عبد الله اسماعيل الصاوي، مطبعة عبد الحميد أحمد الحنفي

مصر، ط1357، ص1، ص116

<sup>2</sup> - الجيشاري: المرجع نفسه، ص33

الأمان) ووكدها، واحترس من كل مجاز يقع عليه فيها" <sup>1</sup> ومن هنا فالنص المدون يمنح لقارئ الوقت لتفهمه وشرحه ومن ثم التجوز فيه، وحتى البحث عما يريد فيه، فقد كان واصل بن عطاء يصلي ولا تمر آية فيها حجة على خصومه إلا قطع الصلاة ودونها" <sup>2</sup>

يقوم المجاز المدون على دقة الإستنباط وحمل النص على بعضه البعض ووضع تحت النقد والتجوز فيما يستحق التجوز فيه لتحقيق الإنسجام الكلي لمعانيه فحتى أنبياء بني إسرائيل وضعوا ما دُونَ من قبل تحت النقد ،وتفسير هذا الأدب الذي تم جمعه واكتسب درجة من القداسة لم يكن ليتم إلا بعد دراسة متعمقة في كل أقسامه، وقد وجد الأنبياء المتأخرون أقوال الأنبياء السابقين مجموعة أمامهم فعكفوا على دراستها وتنقيحها من أجل نقدها أو للإعتماد عليها وتفسيرها" <sup>3</sup>

فلنص المدون - كالعهد القديم- يطرح مشاكل مرتبطة بالكتابة كاختلاف الخطوط المكتوب به من الخط العبري الأصيل إلى الخط الآشوري المربع المستخدم الآن، ولم يتوقف الكتبة الذين كانوا يقرؤون التوراة للجمهور عن تعديل النص لتوضيح أقدم النسخ والتدقيق في النص المعترف، حيث يقومون بتعديلات عديدة يدخلونه في الهوامش الصفحات كمقروء وليس كمكتوب إضافة إلى زيادة في الكلمات وحذف فيها وتغيير الكلمات غير الملائمة مكان كلمات آخر مناسبة للمعنى وهذا هو الأفضل في رأيهم.

وكلها ممارسات تهتم بالعبارة المجازية في التعبير حتى تربطها برغبات وفهوم المتلقي وميوله النفسية ومذهبه العقدي، فالعقل الكتابي يسمح بإجالة الفكرة، وتقدير الكلام في أوساط الجمل وتخريجه على ما يظنه أنه مراد قائله، فهو يفحص المكتوب ويدقق في المعاني، ويحيل الفكر وليس من السهولة بمكان أن تقنعه الأنساق الشفوية التي كانت لا ربما تسحر المتلقي في الكلام، فالكتابة المعنى ستصبح وسيلة للتثبيت وحتى للحيلة، والعقل الكتابي هو عقل

<sup>1</sup> - الجيشاري : المرجع نفسه، ص71

<sup>2</sup> - القاضي عبد الجبار، طبقات المعتزلة، تح فؤاد السيد، دار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 1986، ص236

<sup>3</sup> - زلمان شازار: نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، تراجم محمد هويدي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، المجلس الأعلى

للتقافة مصر، 2000، ص21

مفكر متأمل قال العتي مدافعا عن أمية النبي عليه السلام " لم يعلمه الكتابة لتمكن الإنسان بها من الحيلة في تأليف الكلام، واستنباط المعاني، فيتوسل الكفار إلى أن يقولوا اقتدر بها على ما جاء به"<sup>1</sup>

### و- أهمية الكتابة في مجازية النص:

تصبح الكتابة مرادفة للعلم، والكاتب هو العالم لذلك فسر ابن الأعرابي يكتبون في قوله تعالى " أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ" \* بمعنى يعلمون" وفسر ابن الأثير قول النبي عندما بعث معاذًا إلى أهل اليمن "إني بعثت إليكم كاتبًا" أي عالما لأن الغالب على من كان يعلم الكتابة أن عنده علما ومعرفة وكان الكاتب عندهم قليلا وفيهم عزيزا، لأن العقل الكتابي يفتح باب المعاني على مصرعيها ويزيد التساؤل في المعنى ويقدم زناد التجوز ويكون له متسع للتخير بين المعاني ومقارنة اللفظة بغيرها وزيادة وحذف في عناصر الجمل لتحقيق الفهم ولقد سمي مسكويه ذلك ببلاغة قال معرفا "البلاغة تكون مع روية وفكرة وزمان متسع لإنتقاد والتخير والضرب والإلحاق وإجالة الروية لإبدال الكلمة بالكلمة"<sup>2</sup>.

إن الكتابة تفتح لتساؤل عن المعنى وتلح على التواصل ومعايشة الحقيقة في النصوص خاصة الإلهية منها، فالحرف ينقل ويبلغ الروح وفي نفس الوقت يحفظه من الضياع وبينما يفتح العهد القديم في سفر التكوين على الظاهريات المادية، ويفتح العهد الجديد على عمليات التجسيد يفتح القرآن على الجانب العقلي بالحث على مواصلة القراءة في معانيه وستصاحب القراءة والكتابة مثلا النص منذ لحظة تلقيه، وإليه سترد ماسينتهج هذا العقل الكتابي من تجوز في الكلام وتقدير في المعنى.

### 1- مستويات التلقي:

<sup>1</sup> - القلقشندي : صبح الأعشى، دار الكتب المصرية، طبعة 1922 ج1/ص43

\* - سورة القلم -47-

<sup>2</sup> - أبو حيان التوحيدي: الهوامل والشوامل، تح احمد امين والسيد أحمد صقر، الهيئة العامة للثقافة، مصر، 2001، ص285

ولما كانت معطيات النص مفتوحة على تخيلة القارئ فمن الضروري أن يكون النص ليس إلا علاقة جدلية بين النص والقارئ تختلف ردود فعله مختلفة باختلاف استجابته، ومن هنا فنحن أمام استراتيجيتين: استراتيجية لإنتاج وأخرى للتلقي تحققان في تكامل مقصدية النصوص، إذ النص لا يقدم معناه إلا في ضور المتلقي لعلاماته، يستطيع أن يقرأه ويستجيب له، ولا يمكن الحديث عن المعنى بعيدا عن تجاوبات القراء ورد فعلهم، فطمعنى لا يتحقق دون استجابة، فلا يمكن إذن أن يكون داخليا، وإذا لم يكن المعنى داخليا فلا بد أنه الإستجابة نفسها"<sup>1</sup> قد يكون هذا هو المبدأ العام مدخل كل النظريات المهمة بالقراءة على وجه عام، وإن اختلف البعض معها فإنه لا شك يسلم بدور القراء في تعدد فهم النصوص وحتى إساءة فهمها وهي حقيقة ملموسة لا تشوبها ريبية، فالمعنى أصبح يدرك على أنه في موقع وسط بين النص وقارئه، ومن ثم يتحدد من تفاعلها أثناء قراءة نشطة ومنتجة.

### أ تلقى القارئ للنص:

أصبح استحضار القراء في عملية تلقي النصوص وتجاوزها أمرا لا بد منه لا من خلال رصد آثار تدخل القراء في عملية الفهم والتجوز فحسب بل لأن: " النصوص الفنية تتضمن على نحو ثابت مفاتيح لكيفية تجوزها، فالجمهور يُستحضر في النصوص، أو يمثل فيها بكفاية في الأغلب "<sup>2</sup> من خلال بنيتها الموجهة أساسا لقراء محتملين، أو متخيلين سوف يكون تدخلهم أثناء عملية القراءة بالتجوز أمرا مشروعاً، وأن القارئ أو مفهوم الجمهور سيصبح كيانا لا انفكاك له عن مفهوم النصوص الفنية"<sup>3</sup> لأن دورهم يحدد مسار فهم النص الذي يعطي من خلال بنيته اهتماما بقارئه مهما أظهر من حدة تشكل غموضا لدى القارئ .

فللنصوص المتجوز فيها تدفع قارئها ليتأمل ما يقرأ، وتثير فيه ردود فعل يستعين فيها بخياله وذاكرته، ولكنها لا تحدد له بدقة مسار فهمه فهي: " تعطي الأهمية لـ" أفعال الحرية" الواعية عند القارئ أو أن تحمل منه المركز الفعال

<sup>1</sup> - عبد العزيز حمودة ن الخروج من التيه، سلسلة عالم المعرفة الكويت ط 2003 ص99

<sup>2</sup> - سوزان روبين سليمان وإنجي كروسمان، مقدمة كتاب القارئ، تر حسن ناظم- دار كتاب الجديدة بيروت ط 1 2007 ص11

<sup>3</sup> - سوزان روبين سليمان، تنوعات النقد الموجه إلى الجمهور، مقدمة كتاب القارئ، تر حسن ناظم، بيروت ط1، 2007 ص16

لشبكة لا تنتهي من العلاقات، وهو يقوم من بينها بإنجاز شكله الخاص دون أن تؤثر فيه أية ضرورة يفرضها التنظيم نفسه للعمل"<sup>1</sup> فللقارئ يشعر بهذه الحرية" النسبية" في قراءة النص، لأن المعنى لم يصبح منعزلاً عنه وإنما أصبح أثر يعاش"<sup>2</sup> وأصبح الفهم منوطاً به وما على النص إلا أن يكون قادحاً ومحفزاً للعمليات الإدراكية للقراء، إذ أصبح النص بحكم استقلاله الذاتي الإدراكي للأفراد لا يستطيع حتى مراقبة تفسيره لأن عمليات الفهم في تشييدها متعلقة بالذات

فمنذ أن أصبح النص مندرجاً ضمن التعابير المثبتة كتابة، انفتح على إمكانيات متعددة للمعنى، وتحرر هكذا من موقع ميلاده وفيما وراء تعددية معاني الكلمات في التحدث، إلى تعددية معاني النص الذي يدعو إلى القراءة المتعددة، إنها لحظة التحوز بين الفهم المراهن عليه من طرف القارئ واقتراحات المعنى الذي في النص نفسه"<sup>3</sup> فلا يستطيع القارئ فهم لغة النص إلا إذا عرف كيف يقرأ ما بين سطوره، وما لا تعبر عنه تجلياته بشكل واضح حتى يستطيع الإمساك بشكل العمل ومعناه، فهذا راجع لطبيعة النص الذي يمتنع عن تقديم المعنى بشكل ظاهري.

### ب - التلقيني وأثره في تعددية المعنى:

لقد ظهر جلياً أن مشاركة القارئ الفعالة في فهم النص تحدد مسار تلقيه وطرق فهمه، لأنه هو الذي يستلحق الشيفرة التي كتبت بها الرسالة ليحقق معناها، وإلا ظل هذا المعنى مجرد إمكان فحسب"<sup>4</sup> ولهذا أصبح ينظر للقراءة على أنها عملية ذهنية معقدة فيها يتفاوت مستوى تعددية المعاني باختلاف القراء في طريقة تلقيهم للنصوص وبنيتها الكبرى المندرجة في الثقافة، حيث يصبح فعل القراءة في جوهره فعالية لإنتاج المعنى، إذ يتألف من أنشطة متممة ومتزامنة من الاختيار والتنظيم، والحدس والإستيقاق والصياغة والتعديل والتوقعات في مجرى عملية القراءة وأن كيفية إنجاز هذه الفعاليات تختلف من قارئ لآخر، وقد تختلف لدى قارئ واحد في أزمان مختلفة لذلك تتباين

<sup>1</sup> - ا مبرطو إيكو، العمل المفتوح، تر عبد الرحمن بوعلي، دار الحوار، سورية، ط، 2001 ص 17

<sup>2</sup> - فولفجانج إيزر، وضعية التأويل الفن الجزئي والتأويل الكلي تر أحمد بوحسن، ص 58

<sup>3</sup> - هانس روبرت ياوس: عن العقدية تقريظ صغير لفن التأويل ضمن كتاب نظرية الأدب، تر أحمد بوحسن، ص 133

<sup>4</sup> - رومان سلدنك، النظرية الادبية، تر جابر عصفور، دار الطباعة، القاهرة، 1998، ص 16

قراءات الأفراد للنص نفسه من عصر لآخر، كما يقدمون فهما متعدد للنص الواحد بتعدد أشخاصهم، ولكن رغم ذلك قد ينتج عصرا ما عددا أساسيا محدودا من القراءات النموذجية الممثلة لتفكير أفرادهم، مما يجعل قراءات الأفراد نفسها ليست خاضعة تمام الخضوع لأمرجتهم أنفسهم بل للتوجهات الفكرية والإيديولوجية العامة لكل عصر<sup>1</sup> لذلك نستطيع أن نرجع جزءا من إختلاف المعاني المطروحة لتفاوت مستويات التلقي داخل إطار التوجهات الفكرية السائدة في فترات مختلفة، حيث تتحكم البنى الثقافية المسيطرة على تلك الفترة في فهم النصوص.

لقد نُظر للسياق الثقافي على أنه عامل مهم في فهم النصوص، إنه يعمل على إنتاج سلاسل من التقييدات بجانب السلسلة المتضمنة في النص نفسه كعدم ذكر حوادث لدلالة ما ذكر عليها فهي لا تحتاج لتبني النص قصد سبر معانيه الخفية لأنه أشياء مألوفة في المجتمع كامنة فيه تتغير مع الزمن ومعه لي يظهر سبب إختلاف المعنى عند الأفراد من فترة لأخرى<sup>2</sup> وحتى عودة القارئ للنصوص السابقة قصد معرفة معانيها الخبيئة فيها هو شعور أن " تاريخ القراءات المتكررة ليس تحسينا تقديريا باتجاه مقارنة مبادئ العمل المعطاة كما توحى إليه فكرة الإستقلال النصي "<sup>3</sup> ولكنه قراءة جديدة وفق معطيات جديدة والقراء لا يعودون إلى نفس المعنى لأنهم يريدون فهمه على نحو صحيح أو لأنهم يريدون تكرار قراءة صحيحة سابقة بل لشعورهم بأن القراءات السابقة لم تسلك قدرة العمل على أن يفهم بطرق جديدة وربما غير متوقعة"<sup>4</sup> هذا الإختلاف والتكرار للقراءة يكون لحساب نشدان المعرفة لذلك لا يمكن أن يحدث مجاز ما لم يفترض القارئ أن القراءة يمكن أن تمثل تقدما في المعرفة، وأن ثمة معايير للكفاءة ستمكن الآخرين من معرفة سبب أن القراءة التي يقترحها شخص ما هي الأعلى منزلة من قراءة الآخرين.

### ج- تلقي المعنى وأصول المعرفة:

<sup>1</sup> - سوزان روبين سليمان، تنوعات النقد الموجه إلى الجمهور ص 38

<sup>2</sup> - حميد حميداني : القراءة وتوليد القراءة ص 29

<sup>3</sup> - بول . ب. آر مينسترونغ : القراءات المتصارعة التنوع والمصادقية تر، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد الطبعة الأولى 2009، ص 46

<sup>4</sup> - بول . ب. آر مينسترونغ: القراءات المتصارعة ص 46، ص 38

إن كل قراءة للنص هي بشكل خاص فردية منسوبة للذات لذلك تختلف بشكل قد لا يمكن التنبؤ به ، لأن شخصية القارئ وفكره يتدخلان في عملية إنتاج المعنى، وحتى ما يدركه الفرد من العمل ليس هو العمل نفسه ومن الخطأ اعتبارهما شيء واحد<sup>1</sup> ، وإلا جرى ذلك إلى الإجماع على قراءة محددة لنص معين ورفض ما عداها من المعاني الأخر والحكم على أن تلك القراءة قد استنفذت إمكانيات النص الممنوحة.

حاول بعضهم أن يقدم تفسيراً لتفاوت مستويات التلقي عند الأفراد اعتماداً على تباين هم السوسيوثقافي حيث يرى أن الأفراد في بيئتهم لا يتعاملون مع الواقع كما هو وإنما يطبقون منظومة إجرائية معقدة من التمييزات التي اكتسبوها وتعلموا كيف ينجزونها في أوضاع نموذجية من التفاعل مع الآخرين، ويمكن تمييز بعض هذه القيود<sup>2</sup> بيولوجية، نفسية، اجتماعية، ثقافية فكل ما يفعله القارئ ويقول ويحس به هو مشبع بالنماذج والإمكانيات التي انتهت إليه كعضو في النوع والمجتمع والمجموعة اللغوية والثقافية الخاصة بالتطور واللغة والبنيات الاجتماعية والأنظمة الرمزية للثقافة تمكن وتحدد الأعراف المتبعة لأنماط السلوك الخاص، أي إن الفرد يتعرف على إمكانياته المحددة اجتماعياً في أنشطة الناس الآخرين ويتصرف تبعاً لذلك، إن هذه الأنشطة الثقافية تكتسي قيمة علامة، بما فيها بنية الأشكال السيميائية للعبارة حيث أصبحت مندجمة اجتماعياً، ونظراً لإجتماعية الأشكال السيميائية لهذه العبارات، فإن النصوص يمكن أن ينظر إليها باعتبارها متفقا عليها تقدر وتثير العمليات الإدراكية، وما يحدث في ميدان الإدراك الفردي أثناء فهم النصوص لا يتوقف على النص فقط ، ولكن على الوضعية الفردية العامة لحالة الذهن كنتيجة لماضيه وحاضره، فالمتلقي يستعمل النصوص لإنتاج المعاني في ميدان إدراكه وإن كانت النصوص لا تثير بشكل دقيق أو آلي سيرورة الإدراك الخاصة بطريقة منتظرة، فعملية (إنتاج الفهم) كما يسميها شميدت معقدة تتداخل مجموعة من العوامل والعناصر والظروف في تحقيق منها: العوامل الوسيطة كالحو

<sup>1</sup> - تودروف، مقولات السرد الأدبي، ترانسكون سبجان وفؤاد صفا، منشورات اتحاد الكتاب المغرب، الرباط ط 1 1992 ص40

<sup>2</sup> - أمبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي، المغرب ط1، 2000، ص86

والبواعث أو المحددات المتفق عليها في سيرورة إنتاج عملية الفهم ومنها أيضا: عوامل الإستعداد المرتبطة بسيرة حياة المتلقين والتوقعات المتعلقة بمقاصد المنتجين للعوامل الوسيطة.

-الإستعدادات الإدراكية مثل حالة بناءات العالم الفردية، وقدرات الذاكرة ودرجات التسامح اتجاه النصوص المعقدة والمتناقضة والإستراتيجيات مثل إستراتيجية إقامة البنيات الكبرى وإستراتيجية الإستدلال والإنشاء... فالقراءة وإنتاج الفهم هو عمل الإنسان كله في وضعية سيرة حياته وضمن سياقات متعددة والنص هو القادح للسيرورات الإدراكية ومن دون أن يستطيع مراقبتها كلها، وكل ما يتمتع به القارئ من مؤهلات سيعمد إلى توظيفها بمجرد أن يستثيره النص أثناء فعل القراءة باعتباره تفاعل مركب "1

بين أهلية القارئ (معرفة الكون الذي يتحرك داخله القارئ) وبين الأهلية التي يستدعيها النص لكي يقرأ قراءة اقتصادية"2، فالنص ينحو إلى بناء قارئ نموذجي، قارئ نموذجي من مستوى أول يطلق عليه إيكو القارئ الدلالي، ولكن النص لا يكتفي به بل يتوجه إل قارئ نموذجي من مستوى ثان يسميه القارئ الجمالي، وقراءته هي قراءة نقدية يختلف فيها عن الآخرين حيث يستهدف اكتشاف الطريقة التي يشتغل بها المؤلف النموذجي"3 فالقارئ الثاني لا يمكن إرضاءه بسهولة لأنه يركز على لغة النص "3 وفيها الكثير من المعاني الحرفية والمجازية لأن صاحبها فطن من الناحية الجمالية والنقدية.

إن القراءة الجمالية تستدعي قارئاً مزوداً بالمعرفة لكي يفهم إحالات النص وبنياته السطحية والعميقة، وحتى المؤلف يدرك أن نصه لن يتحوز فيه وفق رغبته، بل وفق إستراتيجية معقدة من التفاعلات التي تستوعب داخلها القراء بمؤهلاتهم اللسانية باعتبارها موروثاً اجتماعياً، على أن لا يحيل هذا على اللغة باعتبارها نسقا من القواعد فقط، بل يتسع المفهوم ليشمل الموسوعة العامة التي أنتجها الإستعمال الخاص لهذه اللغة وكذا تاريخ التأويلات

<sup>1</sup> - أمبرتو إيكو: آليات الكتابة السردية تر سعيد بنكراد، سورية، ط2009 ص140

<sup>2</sup> - أمبرتو إيكو: آليات الكتابة السردية، ص142

<sup>3</sup> - أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص285

السابقة للنصوص بما فيها النص المؤول ، إذ قراءة النص الجمالية تستند إلى كثافة الموسوعة النصية للقارئ، وهي كثافة متغيرة وغير ثابتة<sup>1</sup> حيث تجعله يتعاون مع النص في تحقيق مبتغاه الجمالي الذي هو (قصد المؤلف)، لأن المؤلف يقدم للقارئ أثرا يحتاج إلى أن يكمله، ويتم كل ذلك عن طريق الحوار التأويلي بين النص وقارئه.

## 2-ديناميات المجاز :

يعكس الحديث عن ديناميات فعل المجاز الإيجاء بضبط عمليات الفهم، وأن سيرورة القراءة أصبحت تدرك موضوعيا بخطوات واضحة، فأشد الإنتقادات الموجهة لظاهرة المجاز أنه عقدي ويؤيد السلطة وأنه ذاتي غير نسقي ولا يخضع لأية نظرية<sup>2</sup> لكن هذا الفعل المجازي ليس مذهبا باطنيا، ولكنه بفضل نس بطبع تحقيق الموضوعية في الفهم النصوص والخطابات بحيث لا يستطيع القارئ أن يستبد بحيز الفهم في قراءة النصوص، وكذلك يكشف هذا الفعل عن طريقة النص في دفاعه عما يريد قوله، سواء اعتبرناه مقص لصاحبه أم تجاوز يقود زناد الفعل المجاز، وحينما يبدأ المجاز يكون ديناميته الخاصة به تبعا لعواطف المتلقي ومعرفته ومشاغله وأهدافه وكفايته، وللمتمثيل الذاتي، ولمراعاة المتلقين ولقيود ظروف التلقي<sup>3</sup>.

فالمجاز يختلف باختلاف الأفراد واهتماماتهم والمبادئ والأعراف التي يحيون ضمن أطرها الفكرية والاجتماعية، ولكن رغم ذلك نُقِرَّ في مرات عديدة ونحكم بسوء بعض المجازات التي تمتاز بالبعد والتحريف، ونرد ذلك لرغبة القارئ في تجاوز ما يقوله النص وكأن "النصوص تراقب هي بنفسها عملية البحث عن المعنى"<sup>4</sup> ورغم الإحتياجات النصية والدلائل السياقية التي تتيحها النصوص لقارئها نجد أنفسنا أمام الكثير من الدلالات الاحتمالية وليس

<sup>1</sup> - أمبرتو إيكو: آليات الكتابة السردية، ص 143

<sup>2</sup> - هانس روبرت ياوس: عن العقديّة تفريظ صغير لفن التّويل الأدبي ضمن كتاب نظرية الأدب، تر أحمد بوحسن، ص104

<sup>3</sup> - محمد مفتاح: النص من القراءة إلى التنظير شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب ط1، 2000، ص31

<sup>4</sup> - محمد مفتاح: المرجع نفسه ص67

الإلزامية في النصوص المتحوز فيها كما أننا لا نستطيع أن نمنع النص من الخضوع لقراءات أخرى ذكية تلتفت إلى ما لم يلتفت إليه القراء السابقون في قضايا المعنى النصي"<sup>1</sup>

ومشكل تأويل النصوص يبقى رهين خطوات لا نستطيع ردّها كلها لصرامة الأنساق المتبعة في عملية التحوز فـ" المهارات المجازية التي يبيدها أفضل دارسي النصوص تتضمن إجراءات صامتة وحدسية تثبت مقاومتها العالية للصياغة النسقية، ومن هنا صعوبة نقلها على أي نحو مباشر أو شكلي"<sup>2</sup>

### 3- القرائن الدالة في فهم المجاز:

ورغم ذلك يمكن ملاحظة بعض الإجراءات المجازية المتأنية كأمثلة للتفكير في ظواهر أسلوبية وبعض التحولات الدلالية بوصفها مجازات أو خطوات بيد جميع القراء، ومعنى ذلك أننا نقر بالوضوح النسبي لبعض هذه القوانين التي تحكم أي ممارسة لفعل المجاز "غالبا ما نجد صعوبة في معرفة أي نوع من الخطوات التي تقودنا من النص إلى المجاز، إلا أن ذلك لا يعني أن هذه الخطوات فريدة أو حتى خاصة"<sup>3</sup> فهي لا تستطيع أن تظهر وتكون مثار مساءلة، لأنها خطوات واضحة، لها صرامة القانون ومرونة التعامل مع التجربة الفنية الإبداعية، إنها قوانين تختبر من طرف الذوات وترتكز على المشترك بين النص ومتلقيه من خلال فحص ثوابت اللغة والقيم، رغم فرادة الإبداع في كل نص (وحتى ولو كان المعنى المحقق في كل حالة على حدة معنى فرديا، فإن فعل صياغته ستكون له دائما خصائص يمكن التأكيد منها بطريقة تداوتية"<sup>4</sup> يسعى المجاز للوصول إلى المعنى من النص أو إنتاج المعنى منه لأن أبسط تعريف للمجاز هو "إضفاء المعنى على مقطع لساني، بحيث يتم معها استبعاد معان لا تبررها قوانين التحوز ونعني بذلك أن للمجاز حدودا وله القدرة على إيقاف سلسلة المجازات اللامتناهية في نقطة محددة تعتبر هي

المعنى، وهذا يستهدف الذاتية في قراءة النص ويزيل عنها القراءات المنحازة صفة الموضوعية الزائفة التي تتغلف بها

<sup>1</sup> - حميد حميداني: المرجع نفسه ص34

<sup>2</sup> - ربرت شولز: السيمياء والتاويل تر سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص21

<sup>3</sup> - جونثان كلر: مقدمات لنظرية في القراءة، ص280

<sup>4</sup> - فولفانغ إيزر: فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب، تر حميد حميداني وجيالالي الكدبة، منشورات مكتبة المناهل، فاس المغرب، ص1

ف" القول بالمجاز لا محدود من وجهة الإمكانية ، لأن المجاز لا يملك موضوعا، وأنه يجري جريان النهر لا لشيء سوى ذاته، والقول بأن النص لا يملك نهاية من وجهة الإحتمالية، لا يعني أن كل فعل للمجاز يمكنه أن يجوز نهاية سعيدة"<sup>1</sup> . إننا في كثير من المرات نؤكد بطريقة قد تكون حدسية أو أن بعض المجازات بعيدة، وأن حدود خفية قد قام بها القارئ باحتراقها بحيث لا تنسجم مع ما نعتقد أنه قصد مؤلف النص، ولا حتى ما يسمى " قصد النص" وإنما يظهر هذا المجاز قصد القارئ الذي ليس له مبرر من النص سوى خدمة أغراضه، إن هذا سينزع الثقة كما يقول الغزالي عن اللفظ/ النص وقدرته على حماية ما يقوله المستمدة من بنائه اللغوي، والتي تحميه من تلاعب قارئه قال عن الباطنية أنهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن على حسب ما يوجب الإنسلاخ عن قواعد الدين، إذا سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه ويعول عليه"<sup>2</sup> ولذلك غالبا ما تحدد سيرورة المجازات ونتائجه قبل بدء عمليات المجاز نفسها وقبل دخول إلى حلقتها، ويظهر هذا جليا في قبليات القارئ وكيف يحاول إسقاط بعض المعنى على النص، فكما يقول ايزر " كلما صارت التأويلات المختلفة حدا أكثر تضاربا، صارت الشروط المسبقة التي تحكم في تأويل أكثر جلاء"<sup>3</sup> وهذا أمر واضح في كل المجاز العقدي والإبيولوجي التي ميزت حقبا بأكملها وليس أفرادا معينين كما هو مشاهد في العمل الفرق الدينية حتى صار نفس النص نصيرا لكل رأي ديني يدعيه القارئ .

اشتهرت نظرية المعاني الأربعة في تفسير نصوص العهد القديم وكانت بمثابة القانون الذي يجب أن يخضع له النص المقدس وهنا يمكن أن نحصر آليات التؤول الديني للعهدين إذ إن نصوص العهدين تشتمل على معنيين، الأول هو المعنى الحرفي، والثاني المعنى الباطني أو المجازي، وهو المعنى الأساسي لأن المعنى الحرفي يقتل النص (معنى النص) والمعنى المجازي يحيي على أساس هذا التفضيل برزت إلى الوجود نظرية العصرية القديمة والوسيلة والحديثة في المعاني

<sup>1</sup> - أمبرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص178

<sup>2</sup> - أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، تح عبد الرحمن بدوي، الدار القومية، القاهرة، 1964 ص255

<sup>3</sup> - فولغانغ إيزر: آفاق نقد استجابة القارئ تر احمد بوحسن ص73

الأربعة ولذلك فإن تعدد المعاني جعل بعض المؤلفين لم يكتفوا بعددها المذكور، وإنما أعلن بعضهم أن معاني النص ليست محدودة كما أن معاني العهدين غير منتهية بل غير متناقضة، وإنما كل منها يعزز الآخر ولا يلغيه، إذ يجد كل قارئ ضالته من المعاني التي يبحث عنها وفي شروحيها بناء على مقدرته اللغوية.

لقد كان اهتمام بقصد النص واضحاً في محاولة فهم الكلام المقدس، ولم يكن ذلك ممكناً إلا بإخضاع هذه القصدية لسلطة النص نفسه باعتباره كلا منسجماً، فلقد صاغ القديس أوغسطين قانوناً مجازياً مفاده: أن كل مجاز يعطي لجزئية نصية ما يجب أن يشبه جزء آخر من النص نفسه، وإلا فإن هذا المجاز لا قيمة له، و هنا فالإنسجام الداخلي للنص هو الرقيب على فهم القارئ"<sup>1</sup>.

وإذا ما انتقلنا إلى ما صاغته المدرسة الفقهية في تراثنا من ضوابط للفعل المجازي نجد أنفسنا أمام سيرورات محددة لفهم مراد المتكلم (الشرع) قصد امتثاله، وضبط مستجدات الواقع بضابط النص للعمل على تحقيق غايات كبرى، إذ كان التفسير الأصولي هم " بيان معاني الألفاظ ودلالاتها على الأحكام للعمل بها وفق ما تقتضيه عبارات النص "<sup>2</sup> ولا يلجأ للمجاز إلا في حالات مخصوصة تتعذر فيها الدلالة المباشرة، لغموض في المعنى المقصود من الكلام أو لإتساع دلالاته وفق دينا ميات محددة"<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - أمبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، ص 79

<sup>2</sup> - محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413، ص59

<sup>3</sup> - عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه مؤسسة قرطبة، بغداد، ط6، 1976 ص 33

# الفصل الثاني

## المجاز من منظور النقاد القدامى

المبحث الأول المجاز بين المفهوم والتأسيس عند أبي عبيدة

المبحث الثاني المجاز بين المفهوم والمعيارية عند الفراء

المبحث الثالث أثر المجاز في الفعل البياني عند الجاحظ

# المبحث الأول

عند أبي عبيدة المجاز بين المفهوم والتأسيس

(1) تلقي أبي عبيدة للمجاز الإختلاف / التشابه

(2) مجاز القرآن وإشكالية المعنى الإصطلاحي

(3) ظواهر المجاز في مجاز القرآن

## 1\_ تلقي أبي عبيدة للمجاز: الإختلاف / والتشابه :

إذا كان ما يعيننا هو تاريخ تلقي هذه الظاهرة فإن معرفة ذلكم التلقي الأولي وأخص به تلقي النحاة للظاهرة أمر لا بد منه وليس لغياب المصطلح . المجاز . عند أولئك بالمرر لتجاهل تلك حقبة من التلقي لأن تلقي النص في أبسط صورته هو شكل من التجاوب والتفسير الذي يظهره هؤلاء اتجاه هذه الظاهرة ولأن: >> المعنى لا وجود له إلا بواسطة الآخرين ومن أجلهم <<<sup>1</sup> الذين كونوا لنا تاريخ تلقي هذه الظاهرة فلولا تلقي الأول لهذه الظاهرة ما كانت لتتعد وتدرس، فتسمية عديدة التي أخذتها هذه الظاهرة لدليل على أصالتها وعلى حسن استقبالها فالبقاء مؤشر على حسن الإستقبال.

ومن هنا كان بعض النحاة قد أشاروا إلى الظاهرة من بعيد ولم يذكروها بمصطلحها المعهود كمثل الخليل بن أحمد (ت 175هـ) الذي ذكر عدة توجيهات تدخل في باب المجاز {رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ} \* كذكره تنزيل العاقل منزلة غير العاقل ، فقد روى عنه سبويه قوله {وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} \* و{رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ} \* و {يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ} \* أنه بمنزلة ما يقع ويسمع لما ذكرهم بالسجود، وصار النمل بتلك المنزلة ، حيث تحدث عنها كما تحدث عن الأناسي <<<sup>2</sup>

ولم يكن سبويه بأقل إسهاما أيضا في هذا الباب فقد تمهدى في تحليلاته للنصوص إلى المجاز وإن كان يسميه بمصطلح سعة الكلام ومن تمثيلاته في هذا الأمر حمل سبويه قوله تعالى: {وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ} على الاتساع الذي هو مآل كل مجاز وفسر الآية بقوله: >> أن الله تعالى يريد

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت 1982 ص 62

\* - سورة يوسف - 82-

<sup>2</sup> - سبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، المطبعة الأميرية القاهرة 1318 ج 1 ص 240

أهل القرية فاختصر وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل ومثاله : بنو فلان تطوهم الطريق وإنما يطوهم أهل الطريق <<<sup>1</sup>

فسويوه و الخليل بن أحمد هنا كانا مدركين لفعل المجاز كصيغة مقابل الحقيقة لكن سياقهما المعرفي لم يسمح لهما بذكر المصطلح تحديداً انطلاقاً من مجال اهتمامهما بتقرير القاعدة فجاء مصطلحهما تنزيل العاقل منزلة غير العاقل أو. الإتساع إلا نوع من التبرير الذي يخدم اتجاههما النحوي .

وانطلاقاً من هذه التصورات و القراءات الضمنية حول هذه الظاهرة وال تي تؤسس لإرهاصات الأولية حول ظهور مفهوم المجاز، إذ نجد نصاً صريحاً يعطينا صورة أولية لكيفية تلقيه من قبل الأوائل، وهذا النص هو لجهم بن صفوان حيث يذكر لنا الأشعري أن جهما بن صفوان كان يقول : <>إنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وإن الناس تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقول تحركت الشجرة ودار الفلك وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والشمس الله سبحانه.<<<sup>2</sup>

وعلى هذا نجد الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل) يقرروىكرر الرؤية ذاتها متعلقة بجهم وإلى جانب هذا نجد متكلماً سنياً كابن تيمية يسند هو الآخر إلى جهم أنه كان يقول إن الله تعالى لا يتكلم أو يقول :إنه يتكلم بطريق المجاز، بل حتى أن ابن تيمية يقطع بإسناد القول بالمجاز إلى جهم بن صفوان إسناداً حيث يقول عنه : <>إنه كان ينكر أسماء الله تعالى فلا يسميه شيئاً ولا وحياً ولا غير ذلك إلا على سبيل المجاز<<<sup>3</sup>

ولعل مايلفت النظر في هذا النص هو أن ابن تيمية على الرغم من أنه يقرن ظاهرة المجاز بجهم إلا أنه يقول : <>إن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة <<<sup>4</sup> وفي نص آخر يقول لنا فيه إنه <> لم

1 - سويوه، المصدر نفسه ص108

2 - أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، دار إحياء التراث العربي، تحقيق هلموت ريتز الطبعة الثالثة بيروت ص779

3 - ابن تيمية، الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت الطبعة الرابعة 1413هـ، ج1 ص149

4 - ابن تيمية، المصدر نفسه ج1 ص108

يعرف لفظ المجاز في كلام أحد من الأئمة إلا في كلام أحمد على أنه قصد معنى آخر<sup>1</sup> ، وهذا المعنى آخر للمجاز هو ما يحاول ابن تيمية أن ينسبه لأبي عبيدة في كتابه (مجاز القرآن) إذ يقول فيه أنه أول من قال بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عنها .

ولعل ما يعلل هذه التناقضات هو أن عبارات جهم أعيد تلقيها بعد مرحلة لاحقة من الوعي بظاهرة المجاز ، وخصوصاً وأن هذه النصوص التي عرضت كانت تحمل فصلاً بين الحقيقة والمجاز ، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه، لماذا تأخر ظهور هذا المصطلح إلى غاية هذا الوقت رغم أنه ظهر مع جهم بن صفوان. ؟ ولماذا استبدل هذا المصطلح بعدة تسميات كالإتساع أو تنزيل منزلة العاقل غير العاقل - فهل السبب يرجع إلى حساسية القضية التي ربطته بالنص المنسوب إلى جهم الذي قتل كما نعلم على يد مسلم بن أحوز ومن ثمت يكون المصطلح قد غاب نتيجة العواقب الفاجعة لاستخدامه.

فهذه الأسئلة لا تملك إجابة محددة إلا أنه يمكن أن نرد عليها بأن تغييب المصطلح خاصة من كتاب مجاز القرآن كان مدفوعاً بآيولوجية سلطوية همها إتباع الماضي وحنين إليه حيث >> خيرُ القُرُونِ القَرْنُ الذي بُعثُ فيه ثُمَّ الذي يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ <<\*

وعلى هذا نقول إن ابن تيمية يصر على أن تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز مبتدع محدث لم ينطق به السلف .<sup>1</sup> وإنما نطقته قرون البدع والإنحطاط في القرن الرابع وتطرق به بعض العلماء ف توسعوا في تأويل كتاب الله ، وادعوا أن لكل لفظ من القرآن ظاهراً وباطناً فحقت عليه التسمية >> بالطاغوت التي يجب هدمه <<<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - ابن تيمية، المصدر نفسه ص109

<sup>2</sup> - عبدالعظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة (د.ت) ج2/ص 346

ويمكن القول بأن هذه القراءات لم تكن مدفوعة بدوافع ابن تيمية ومحركاته في القراءة وهذا يعني أنها كانت لها دوافع خاصة التي ربما كانت في العديد من الحالات هي النقيض تماما لدوافع ابن تيمية أي هي التحمس الشديد للمجاز والدفاع عن قيمته ، فالقارئ الذي ربي ذائقته وملاً خزينه من الكلام والنصوص المصاغة صياغة تخيلية يحاول جاهداً أن يستنبط من النص دلالة مجازية فلذا >> نجد كلاً من ابن قتيبة والأمدى وعبد القاهر الجرجاني يؤكدان على وجود المجاز في اللغة والقرآن <<<sup>1</sup>

### 1\_1 المصطلح والمفهوم :

يعتبر كل من المفهوم والمصطلح من أهم المؤشرات التي تبين بها ما وصل إلينا من العلم بالمصطلح ومن نضج فيه وتمكن، إذ لا يتسنى أن تبلغ هذه الدرجة من التجريد العقلي إلا بعد عمل تمهيدي طويل ومباشرة متواصلة ، فلا يتصور أن تنشأ عن طفرة وإلهام.

ولعل السؤال الذي يطرح نفسه الآن هو ماذا عسى أن يكون المجاز في (مجاز القرآن) ما لم يكن قسيماً للحقيقة؟  
أهو الحقيقة ذاتها عل نحو ما يقول لنا المستشرق هاينريخ من " إن استخدام أبي عبيدة للمصطلح المجاز يجعله مقارناً للمعنى الكلاسيكي أي يصبح المصطلح عنده إعادة كتابة تفسيرية"<sup>2</sup> لبعض الآيات المشكلة ، ولكن إذا كان التفسير أو إعادة الكتابة التفسيرية هي الحقيقة ، فلما ذا الحقيقة تحديداً؟ وما الذي عسانا أن نطلقه على ماتأتي به الكتابة التفسيرية- علماً بأن المصطلح قد يشير إلى هذا مع ملاحظة أن الحقيقة قد تكون غائبة عن ذلك المتن كما أشار أحد الباحثين القدامى أو بعبارة أخرى فلماذا هذا العنوان بالتحديد والذي يعكس المسارات والأشياء فيشير على ما يفترض أنه الحقيقة بالمجاز وليس باسم الحقيقة وإذا سلمنا جدلاً بهذه إمكانية ونفترض صحته، فلا

<sup>1</sup> - حمزة فاضل يوسف، تأويل القرآن سلطة القارئ أم سلطة النص، مجلة القادسية في الأدب والعلوم التربوية، العدد 2 المجلد الثامن ، 2008 ص 14

<sup>2</sup> - طارق النعمان، المرجع نفسه، ص 103

ريب أن هذا يدفع إلى التساؤل عن الدوافع إلى مثل هذا العنوان الملقب بالمجاز والغياب الشب هالكلي على عين الحقيقة.

وفي هذه الحالة هل نكون أمام نسخة جديدة تبلور لرؤية فريدة من ثنائية الحقيقة/المجاز ؟ أم نحن إزاء نسخة مكررة ومتخفية من رؤى أخرى يعمل عليها النحاة ابتداءً وغاية بما في ذلك فعل التأويل ذاته حتى ولم يكن له أي هدف سوى الوصول إلى الحقيقة؟ لكن ألا يعني هذا لعباً للأدوار بمعنى أن الخطاب الحقيقي سيكون مجازاً، والمجاز هو بذاته سيكون حقيقة وقد يكون أن المفهوم هاستبدل بالحقيقة إشارة إلى الخوف من اقتزان الحقيقة بفعل إنساني إذ يحدثنا أبو عبيدة أن النص المؤول لا يقل مجازية عن النص المؤول المرتبط بالإنسان فيكون بذلك الخطاب القرآني هو المبرز بحكم أنه خطاب الشارح والمجاز هو الحقيقة مادام هذا الخطاب صادراً عن فعل بشري .  
وبهذا يمكن تصور أن أية إجابة عن سؤال كهذا ستكون تبلور لقراءات متصارعة و متضاربة تفضي لنا على تكوين صورة لمجاز القرآن واستخدام دال المجاز فيه على هذا النحو من الإلتباس والإثارة منذ ابن تيمية حتى يومنا هذا ، ومن ثم اتصور المزيد من القراءات التي تكشف على هذا النوع من الإرث المصطلحي إن صح لنا هذا التعبير .

## 1-2-متن مجاز القرآن بين الاختلاف والتشابه :

لعل الجدير بقراءة كتاب مجاز القرآن يدرك إلى أي مدى استجابت إشكالية المصطلح للاختلاف والتشابه التي هيمنت على منظور التلقي لدى أبو عبيدة؟ أو بعبارة أخرى هل تأثر في تقييده للمصطلح بما جاء به النحاة على وجه الدقة إنطلاقاً من رصده لظواهر اسلوبية

( كالحذف ، والتقديم والتأخير واللغو والزيادة والحمل على المعنى)، فهل كانت تلك المقاربة تنطلق من رؤية المعيار كما تجلت عند النحاة أم أنه كان ينظر إليها كمجاز أسلوبى ليس غير.

ويُعد أول إختلاف يقتض رصده هنا هو الإختلاف بين الموضوع كل من المشروعين: موضوع الكتاب الذي يمكن إيجازه: بما لن يخلو بالضرورة من درجة من درجات الإجحاف لكن في الوقت ذاته لن يخلو من قدر غير قليل من الصحة ذلك بلُفه يبيحث في المقام ذاته عن معايير الصواب النحوي و الأداء اللغوي السليم"<sup>1</sup>، أي عن القواعد اللغة المعيارية، وموضوع ( مجاز القرآن) الذي يفترض فيه بالمقابل أنه يبيحث عن تنوع أساليب الأداء اللغوي في خطاب محدد هو الخطاب أو النص القرآني ومن ثم فإن صاحب المشروع الأول حتى وإن أَلجأته طبيعة وغاية موضوعه على المقارنة وإلى التعامل مع النصوص لآتحقق تصوراتها عما يمثل النحوية سيكون أبدا محكوما دوما بتصور مثالي عما ينبغي أن تكون عليه النحوية في حين أن صاحب المشروع الثاني فيما يفترض سيكون محكوما أكثر بالنص الذي يرصده وبلُن يصف أليات عمله وإشتغاله، ناهيك بالطبع عن أن يكون هذا النص هو النص ولا شك أن هذا البعد الأخير في حد ذاته يفرض وضعية مختلفة، إذ إنه يلغى إبتداء أية احتمالية للحديث عن عدم الصواب إلا أنه على ما يبدو ثمة ما يدعو إلى هذا الإختلاف بل ربما إلى حد الإلغاء التام أو إلى حد عدم رؤية هذا الفارق ابتداء أو حتى التساءل عنه أو عما يمكن أن ينتج عنه بحيث سنجد إحدى القراءات ( مجاز القرآن) تقول لنا" إن مجاز القرآن لم يحو من المعطيات البلاغية أكثر مما حوت كتب اللغة الأخرى"<sup>2</sup> دونما انتباه على الفارق الذي يفرضه ابتداء إختلاف المقاربتين : مقارنة لغوية تحكمها بدرجة ما معايير تقنيية وتصورات قبلية عن الصحة والصواب وعن الفصيح والأفصح ولكنها في النهاية أكثر حرية بحكم أن الغالبية العظمى من خطابها المحلل هو الخطاب البشري وكذلك الخطاب الذي تقنن له، ومقارنة تفرض عليها طبيعة موضوعها وحساسيته الدينية أن تكون وصفية ما لم نقل أيضا أكثر من ذلك تبريرية تفسيرية لأي تعبير قد يبدو غير متوافق مع المعايير.

<sup>1</sup> - حمزة فاضل يوسف، تأويل القرآن سلطة القارئ أم سلطة النص ، ص 20

<sup>2</sup> حمادي صمود- التفكير البلاغي عند العرب- منشورات الجامعة التونسية طبعة 1981 ،ص108

إلا أن هذا الإلغاء الذي يكاد يفضي إلى انعدام الفارق بين المقاربتين قد يكون ناتجا فيما نتصور عن مشكلة البحث عن خبايا المصطلح، فالعامل الأول هو أن ( مجاز القرآن) يتتبع ظهور أسلوبية سبق أن لاحظها النحاة كالإضمار والتقدم والتأخير... وهي مصطلحات تعكس حمولة إيديولوجية تحمل حكما معياريا خفيا لا بد له أن يوسع مجال السؤال حول إشكالية المصطلح داخل حقل البلاغة، ومأزق الحمولة الإيديولوجية التي كان على هذين الحقلين دوما أن يرثاها بحكم ولادتها المشروطة من زواج النحو بالمنطق وإذا ما زال لهذا العامل التكويني آثاره الممتدة إلى اليوم في مجال الأسلوبيات الغربية المعاصرة فإن هذا الأمر يبدو أكثر تعقيدا في ظل بلاغة ولدت من زواج النحو بالمنطق لتخدم نصا قرانيا.

أما العامل الثاني الذي ربما قد يكون أفضى إلى الالتباس الذي يدفع على مساواة منظور أبي عبيدة في ( مجاز القرآن) بمنظور من عده من لغويين فرما كان مرتبطا- وكما أسلفت الغشاوة بالخطاب الشارح لأبي عبيدة نفسه، وبكونه يبدو خطابا إحتزاليا مخفضا ومقلصا لزخم وثراء دلالات الصور والتعبيرات التي يجللها ويفسرها لكن مع ذلك فإن هذا الإختزال يفترض أن تعاد قراءته في ضوء الوظيفة المهيمنة على مشروع ( مجاز القرآن) هذه الوظيفة التي تجسدها تماما الحكاية الإطار لتأليف الكتاب إلا أنه دوما قد قرنا استبعاد هذه الحكاية فيكفي أن نقتصر على مفتتح ( مجاز القرآن) ذاته .

حيث عبّر أبو عبيدة في كتابه بقوله " إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين... فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه على النبي صلى الله عليه وسلم أن يسألوا معانيه وعمما فيه مما في كلام العرب مثله من وجوه والتلخيص " <sup>1</sup> وهو ما يشير ابتداء على أن ثمة غاية تعليمية واضحة تهيم على الكتاب ربما كانت مسؤولة إلى حد غير قليل عن هذا التخفيض الذي يتمثل في عملية تعويض الخطاب المشروح بخطاب الشارح إذ نلاحظ هذا التكتيف في خطابه المشروح بالإضافة إلى عوامل إيديولوجية أخرى كانت أحد الأسباب التي دفعت ابن تيمية إلى أن يقول إن المجاز

<sup>1</sup> - أبو عبيدة، مجاز القرآن، تحقيق فؤاد سركين، مطبعة الخانجي، القاهرة، (د،ط)، (د،ت) ص60

لدى أبي عبيدة لم يكن يعنى ما هو قسيم الحقيقة و إنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية كما دفع بعض المعاصرين إلى أن يقولوا "إن كلمة المجاز عنده تعنى الدلالة الدقيقة لصيغ التعبير القرآنية المختلفة" أو يعيد كتابة تلك الآيات ليشير إلى المعنى الكلاسيكي ألا وهو الحقيقة" إن مثل هذه النصوص على اختلاف مرجعيتها تطرح في الواقع سؤالاً وهو كيف يجب أن يكون عليه الخطاب الشارح للمجاز في نص ما أهو خطاب مجازي مكافئ أو خطاب مواز بصورة ما؟ أم هو تحليل للآلية المجاز العاملة في التعبير المقروء.

ومن المؤكد أن كتاب ( مجاز القرآن) يركز على الشق الثاني أي تحليل الآلية المجازية في التعبير المقروء محاولاً تعيينها كنمط تعبيرى له نظائره داخل النص القرآني ذاته وداخل الخطاب الشعري وهذا في الواقع يجربنا إلى تساؤل مرده هل كانت الإستشهادات الشعرية تمثل مجازاً؟

في ضوء هذا يمكن القول إن بؤرة التركيز ليست بؤرة تفسيرية على نحو ما يمكن أن نجد مثلاً في (مجاز القرآن) للشريف الرضي في القرن الرابع الهجري بقدر ما هي بؤرة تحليلية تسعى إلى توصيف آليات العمل والإشتغال داخل النص القرآني وداخل النص الشعري.

إن خطاب ( مجاز القرآن) خطاب توصيفي تحليلي أكثر منه خطاب تفسيري إلا إن مشكل الخاص بمجاز القرآن الذي دفع إلى القول بلذ المجاز فيه لايعنى بما هو قسيم الحقيقة إذ يتمثل في جانب منه في الكيفية التي تم بها تشغيل هذا الدال في خطاب مجاز القرآن.

وبهذا المعنى فإن خطاب الشارح ذاته هو خطاب المشروح، فهل يعنى أن المجاز ليس إلا خطاب الشارح مثلما توهم عبارات ضيف<sup>1</sup> وبالأخص أن بؤرة تركيز الكتاب كما سبق وأشرنا - تحليلية- وتتركز على آلية اشتغال الظاهرة الأسلوبية إذ بهذا يكون الخطاب الشارح مقربة للخطاب المشروح

<sup>1</sup> - شوقي ضيف ، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، الطبعة التاسعة، (د،ت) ص19

ولكن لماذا عبر أبو عبيدة بقوله ( مجاز كذا) في كتابه يساوي تعبير كذا هل يعني المساواة التامة بين الخطاب

الشارح والمشروح؟

أتصور أن الإجابة على هذا السؤال ليست وحيدة وإن كانت وحيدة ستكون بالإيجاب أكثر، إذ سنجد أن

المجاز قد اقترن اقترانا صريحا بالظواهر الأسلوبية ذاتها المتضمنة في الخطاب الشارح، ولعل مراجعة سريعة لمفتتح

الكتاب تكشف هذا بجلاء لا لبس فيه إذ يؤكد أبو عبيدة صراحة بأن: " ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني،

ومن المحتمل من مجاز مختصر، ومجاز ماحذف... وكل هذا جائز قد تكلموا به"<sup>1</sup> لكن إذا كان دال المجاز في (

مجاز القرآن) وظّف هذا الاستخدام المراوغ المزدوج بحيث إنه يشير إلى كل من الخطاب المشروح والخطاب

الشارح فهل هذا يعني أننا إزاء تصور يتجاوز مقولة الأصل ولا يرى الخطاب المجازي المشروح بوصفه انحرافا عن

الأصل المفترض .

ففي الواقع أن مقولة الإحتمال التي يستخدمها أبو عبيدة في بداية توظيفه لأنواع المجاز في هذا النص " ومن

المحتمل من مجاز " وعبارته التي يختتم بها النص السالف " وكل هذا جائز قد تكلم به العرب " قد يغري بمثل هذا

التفسير وهل يعني أن هناك فارقا بين مشروع النحاة وبين مشروع أبي عبيدة.

إن مشكل خطاب ( مجاز القرآن) يتمثل في هذه المفارقة تحديدا بين الغايات والوسائل، بين السعي إلى إدماج

الظواهر المجازية والأسلوبية بوصفها مكونا طبيعيا من مكونات الشفرة اللغوية للعربية وهو ماتمثلة كل من مقولتي (

الإحتمال) وأن " كل جائز قد تكلموا به" وبين استخدام جهاز لغوي مثقل بإبيولوجيا ولكن مع ذلك ستم

الإشارة إلى أن الخطاب الشارح بوصفه خارجا عن الأصل.

<sup>1</sup> - سمير أحمد معلوف، حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز، منشورات اتحاد كتاب العرب 2006 ص 368

في ظل هذا فيما نزعم إن أبعبيدة" كان يرى المجاز بوصفه انحرافا عن الأصل "وإنما ربما أمكن القول إنه كان يراها أصلا بوصفها اتساعا للأصل ولعل ذلك ناتج عن خصوصية النص المقروء ، وفق هذا يمكن القول إن المجاز يشير إلى ظواهر وأنماط أسلوبية متنوعة وأن هذه الأنماط كلها أو جميعها جائزة وم ن ثمة إن المفهوم الضمني للمجاز يتسع ليشمل الظواهر الأسلوبية المتنوعة "أوبعبارة أخرى إن المجاز حقل خاص بأسلوبية اللغة بأوسع معاني الكلمة"<sup>1</sup>.

### 1-3\_ مجاز القرآن وإشكالية المعنى الإصطلاحي:

من المعروف بين الباحثين أن أول من استعمل كلمة المجاز . هو أبو عبيدة وهذا القول غير مسلم به على إطلاقه لأنه لم يكن يعني بالمجاز ماهوقسيم الحقيقة على نحو ما يؤكد لنا شوقي ضيف من أن <<المصطلح المجاز عند أبي عبيدة لم يكن يقصد به المعنى البلاغي الإصطلاحي >><sup>2</sup>

ولكن إذا لم يكن أبو عبيدة يستخدم هذا المصطلح بما هو قسيم الحقيقة فلماذا هذه التسمية تحديدا بالمجاز ليس من المفترض أن يسميه بالحقيقة ويتجنب تلك المسارات والأشياء التي توقع في شبهات القراءة ولكن لعل في استخدام أبي عبيدة لهذا المصطلح ما يوحي به بيانه عن سرتأليفه لهذا الكتاب حيث يروى عنه <>أن الفضل بن الربيع والي البصرة استقدم أبي عبيدة للإستفادة من علمه وفي مجلسه إبراهيم بن إسماعيل الكاتب في قوله تعالى { طَلَعَهَا كَأَنَّه رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ } \* قال إنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله وهذا لا يعرف فقال أبو عبيدة <>: إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم أما سمعت امرئ قيس:

أَيْقُتُلُنِي وَالْمَشْرِفِي مُضَاجِعِي وَمَسْنُونَةٌ زُرُقٌ كَأَنْيَابِ أَعْوَالٍ <<<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - بول ريكور- نظرية التأويل- الخطاب وفائض المعنى ترجمة سعيد الغانمي- المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 2008

<sup>2</sup> شوقي ضيف، المرجع نفسه، ص31

\* - سورة الصافات الآية -65-

<sup>3</sup> أبو عبيدة، المصدر نفسه ص16

ومن خلال هذا يتضح للقارئ أن الآية المسؤولة عنها قد تجاوزت الحضور العيني أو بما يسمى بالصورة الخارجية وهي (صورة الشياطين) وخلقت نوعاً من الغياب في الصورة الذهنية للمتلقى مما أدى إلى إيهام هذه الصورة وانفتاح معانيها، وكأن هذه العبارة التي يصف بها أبي عبيدة مشروعه تكشف لنا عن وعي ضمني بالمجاز، فصحيح أن أبا عبيدة لا يسمى لنا النوع البلاغي الذي تتضمنه الآية إلا أنه في محاولته تقريب الآية بيت ينتمي إلى نفس الظاهرة ذاتها يعكس وعياً لافتاً بإدراك النمط وما يقع من ظواهر مشابهة في مصنفاة ومن ثم فإنه يطلق على مشروعه كلمة المجاز، ولكن لماذا بعض القراءات تشكك في هذا المصطلح كقراءة ابن تيمية وشوقي وغيرها من القراءات المتوافقة معها في حكمها على المجاز بأنه لم يعني المصطلح تحديداً؟

وقد يتم الرد على هذا الاعتراض بأن أبا عبيدة قد استخدم مصطلح المجاز للتعبير أو الوصول إلى الحقيقة، فهو استبدال للمجاز بالحقيقة على مستوى الإشارة نتيجة للخوف من اقتران الحقيقة بـ الفعل الإنساني، وبهذا أصبح كل فعل تأويلي فعل مجازي نظراً لعجز هذه اللغة عن التعبير عن ماهو مطلق أو اللامتناهي ولقد أدرك الداعي أحمد حميد الدين الكرمانى هذا الأمر حين هاجم المعتزلة في قولهم <<بأن الله لا يوصف بصفات المخلوقين >> بإطلاقهم على الله سبحانه وتعالى ما يستحقه غير الله تعالى من الصفات من القول بأنه حي عالم قادر فسائر الصفات >><sup>1</sup> فالأساس الذي كان يعتمد عليه الكرمانى بأن اللغة محدثة ومبتدعة فكيف جازلنا أن نعبر عن هذا الذي هو أصل محدثات ومبتدعات .

في هذا يكون أبو عبيدة قد أدرك أن الآيات والعبارات القرآنية هي خطاب مجازي بالنسبة لتعبير عن الله سبحانه وتعالى فحق على كتابه أن يحمل تسمية أن تكون المجاز ويكون الخطاب الشارح مجازاً مادام صادر عن كائن فان . ولعل التحديد الذي انطلق منه أبي عبيدة في فهمه للمجاز على أن الخطاب هو الوحدة المرجعية لقراءة ومقاربة المجاز، جعل الكثير من السابقين واللاحقين ينفون المعنى الإصطلاحي لـ مجاز القرآن وذلك لإختلاف الرؤية التي

<sup>1</sup> - أحمد حميد الدين الكرمانى، راحة العقل، تحقيق محمد كامل حسين، محمد مصطفى حلمي، دار الفكر العربي، القاهرة ص 50

انطلقت منها القراءة ويشير إلى هذا المعنى حمادي صمود: >>بجاز القرآن على أهمية موضوعه ومنهجه لم يحو

من المعطيات البلاغية أكثر مما حوت كتب اللغة الأخرى وهي مسائل تتعلق بالتركيب لا بما يطرأ على المعنى

الكلمات من تغيير وتبديل، فكان مصطلح المجازي غير معناه الإصطلاحي <<<sup>1</sup>

وهذا التصور الذي انطلق منه الباحث حمادي صمود في قراءته للمعنى الإصطلاحي للمجاز ارتكز في مقارنته

هذه على معاينة المجاز على مستوى التاريخي، ومثل هذا التحديد ليس هو بالمقاربة الوحيدة أو الأفضل لقراءة

المجاز وصورته في التراث خاصة وأن كتاب مجاز القرآن يختلف عن كتب المعيارية الأخرى التي يحاول الباحث أن

يصادره معها فالفارق بين المقارنتين بين ظاهر لا يتطلب إنكاراً

فالمقاربة المعيارية والقاعدة حكمتها معايير الصحة والصواب وكانت لا تتعدى في تحليلها عن الخطاب البشري، أما

مقاربة مجاز القرآن فإنما حكمتها التحليل الديني الذي يرتبط أكثر بالتفسير والتبرير لتعبيرات قد تخرج عن القاعدة

النحوية ولذا انحاز بهذه القراءة (بجاز التي كان يرصد من خلالها ظواهر سبق وأن اطردت عند النحاة قبله منها :

المقدم والمؤخر، والإضمار والإختصار الناتجة عن المعيار يجب مراعاته والأخذ به في الكلام وهذا ما أفضى إلى

القول بأن الحمولة المعيارية الموجودة عند النحاة قارة أيضاً عند أبي عبيدة في (بجاز القرآن) وكل هذا ساهم سواء

من قريب أو من بعيد في الإلتباس الحاصل في أن مجاز القرآن لم يستخدم المعنى الإصطلاحي للمجاز.

وانطلاقاً من هذه التخريجات لمفهوم المجاز عند أبي عبيدة نقول إن الغاية التعليمية المهيمنة في كتاب هرما كانت

مسؤولة إلى حد غير قليل في غموض معنى هذا المصطلح عنده حيث نجده في مفتتح الكتاب يقول: >>إنما أنزل

القرآن بلسان عربي مبين... فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا وحيه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن يسألوا عن

<sup>1</sup> - حمادي صمود، المصدر نفسه ص 98

معانيه،وعما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص ... وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه

الإعراب ومن الغريب والمعاني <<<sup>1</sup>

إذ نرى هذا الدافع التعليمي هو مانحى بأبي عبيدة أن يحتزل الخطاب القرآني رغم زخم وثرء تعبيراته ،وفي ضوء هذا يمكن القول أن بؤرة الكتاب ليست بؤرة تفسيرية على نحو ما نجد في الكتابات اللاحقة للمجاز بل هي بؤرة تحليلية تسعى إلى تشكيل وعي بهذه الآلية انطلاقاً من الخطاب القرآني والخطاب الشعري من أجل تمكين القارئ من مقارنة هذا النص القرآني .

وبهذا المعنى يكون أبو عبيدة قد انطلق من فهم معين لظاهرة المجاز يشير من خلالها إلى عدم تقييد الكلام الله سبحانه وتعالى بالمعيار أو تحديد معين ، وفي ظل هذا الأمر كان يرى المجاز ليس انحراف عن المعيار أو تجاوز له بل كان يرى كل تلك الظواهر الأسلوبية المتضمنة في الخطاب القرآني والتي يعرضها في مفتتح كتابه : >> في القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني ومن المحتمل من مجاز ما اختصر،ومجاز ما حذف،ومجاز ما كف عن خبره،ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع ،ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الإثنين،ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد ومجاز ما جاء الجميع في لفظ الواحد إذا أشرك بينه وبين الآخر مفرد ،ومجاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك ،فجعل الخبر للواحد أو للجميع وكف عن خبر الآخر،ومجاز ما خبر عن الإثنين أو أكثر من ذلك فجعل الخبر الأول منهما ومجاز ما خبر عن الإثنين أو عن أكثر من ذلك فجعل الخبر للآخر منهما،ومجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس... ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناه مخاطبة الشاهد،ومجاز ما الشاهد ومخاطبته مخاطبة الغائب ،ومجاز ما يزداد من حروف الزوائد ويقع مجاز الكلام على إلقائه،ومجاز المضمرة استغناء عن إظهاره ومجاز المكرر للتوكيد،ومجاز الجمل

<sup>1</sup> - أبو عبيدة،المصدر نفسه ص60

استغناء عن كثرة التكرير، ومجاز المقدم والمؤخر، ومجاز ما يحول من خبره إلى خبر غيره بعد أن يكون من سببه فيجعل خبره للذي من سببه ويترك هووكل هذا جائز قد تكلموا به. <<<sup>1</sup>

وعلى هذا يمكن القول إن المجاز يشير إلى الظواهر والأنماط الأسلوبية المتنوعة كلها كما يقول أبو عبيدة جائزة قد تكلمت بها العرب ، وفي هذا الإطار يعرف أن المجاز عند أبي عبيدة آلية لا تقتصر على أنواعه المعروفة كالإستعارة والمجاز المرسل والتشبيه والكناية بل هو تلكم الأساليب المتنوعة سواء على المستوى التركيبي أو المستوى الدلالي أو المعجمي .

#### 1-4 ظواهر المجاز في مجاز القرآن:

أ\_ التشبيه:

يذكر أبو عبيدة التشبيه على نحو صريح في شرحه لقوله تعالى { فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى } شبه بالعرى التي يتمسك بها ، وكذلك بالنسبة لآية النحل { فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ } مجازه مجاز المثل والتشبيه والقواعد الأساس إذا استأصلوا شيئاً قالوا هذا كلام وهو : >> مثل القواعد واحدها قاعدة والقاعدة من النساء التي لا تحيض <<<sup>2</sup> وعلى هذا فأبو عبيدة يشير إلى البعد التصويري للآية والذي يبدو هؤلاء المشركون كالمرأة التي انقطع نسلها ، وأنه بهذه الدلالة المفهومة من التشبيه أقيمت ترابطات وإيحاءات لكلمة (القواعد) التي قد نوى أنها نوع من التأويل وهو ما يعني رصد أبي عبيدة لظاهرة المجاز في وقت مبكر ، وكذلك بالنسبة لآية { قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ } يقول فيها هذا من مجازالموات الذي يشبه تقدير فعله بفعل الآدميين وبنفس النظرة ينظر إلى الآيات { وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ } و { كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى } ولعل ما يمكن القول به في هذا المقام هو أن أبو عبيدة يومية إلى أثر علاقة المجاورة في إنتاج بعض التشبيهات التي تكشف

<sup>1</sup> - أبو عبيدة، المصدر نفسه ص60- 68

<sup>2</sup> - أبو عبيدة، المصدر نفسه ص409

عنها طبيعة الدال عبر الإستعمال اللاوعي ، وبالوغم من هذه الإشارات التي أدلى بها أبو عبيدة إلا أنها كانت نظرات جامدة لم تحمل طابع الإدراك لحقيقة التشبيه بمعناه الإصطلاحي المعروف لأنه لا يمكن للآيات السابقة أن تعد داخلة في نطاق التشبيه، لكن الأمر الذي دعي إلى هذا الخلط في تحديد المصطلحات هو أن مصطلح التشبيه عند أبي عبيدة كان عاما شمل الإستعارة كما شمل أي علاقة مشابهة وخير ما نستدل به على ذلك هو توظيفه إلى جانب صيغة مصدر. تشبيه . صيغة الفعل . يشبه . في تحليلاته كما في الآية { قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ } هنا مجاز الموات الذي يشبه تقديره فعله بفعل الأدميين<sup>1</sup>

### ب\_ التمثيل

أما تحت هذا المصطلح المثل والتمثيل فنجد قوله تعالى { صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ } وهذا مثل للكفار، لأنهم لا يسمعون الحق وهم قد يسمعون غيره، وبكم لا يقولونه، وهم ليسوا بخرس<sup>2</sup>

وهنا يدرك أبو عبيدة لعلاقة البعد المرجعي بالبعد التخيلي في الصورة حيث هم ليسوا صم وبكم وكذلك الآية { عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ } مجاز الآية مجاز التمثيل لأن ما بنوه على التقوى أثبت أساسا من البناء الذي بنوه على الكفر والنفاق، وهو على شفا جرف هار وهو ما يجرف من سيول الأودية فلا يثبت البناء عليه وكذلك بالنسبة إلى الآية { إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ } مجازه إن الذي ييسط كفيه ليقبض على الماء حتى يؤديه إلى فيه لا يتم له ذلك ولا تسقطه أنامله أي تجمعها ، قال ضابيء بن الحارث البرمجي :

فإني وإياكم وشوقاً إليكم كقابضٍ ماءٍ لم تسقهُ أناملُهُ

<sup>1</sup> - أبو عبيدة، المصدر نفسه ص200

\* سورة البقرة -256-

\* سورة النحل -26-

\* سورة يس -40- \* سورة الأنعام -2-

\* سورة فصلت -11-

<sup>2</sup> - أبو عبيدة، المصدر نفسه ص243

يقول >> ليس في يدي من ذلك شيء، كما أنه ليس في يد القابض على الماء شيء وقال: فأصبحت مما كان بيني وبينها من الواد مثل القابض الماء باليد<<<sup>1</sup>

وهنا في هذه الآية لا يتعرض أبو عبيدة للمصطلح بذكره بل اكتفى بالتحليل وإن كانت عدة مواضع من كتابه يصرح فيها بالمصطلح بالدقة فقولهُ { وَإِنْ كَانَ مَكْرَهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ } >> مجازاً المثل كأنه قال وإن كان مكرهم تزول منه الجبال في المثل وعند من لم يؤمن << وعلى هذا فلم يبقى أبو عبيدة عند المصطلح المثل بل ذكر الوظيفة التمثيل وهو ما يسمى بالحجاج، حيث يعلق أبو عبيدة على الآية { وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَصْرِبِهَا لِلنَّاسِ } قائلاً >> مجازها: هذه الأشياء والنظائر نحتج بها، يقال: اضرب لي مثلاً، قال الأعشى :

هَلْ تَذَكُرُ الْعَهْدَ فِي تَنْمُصٍ إِذْ      تَضْرِبُ لِي قَاعِدًا بِهَا مَثَلًا<sup>2</sup>

### ج\_ الإستعارة:

مصطلح الإستعارة لم يرد في كتاب ( مجاز القرآن) صريحاً بل كان يطلق عليها كلمة مجاز مثل قوله في تفسير قوله تعالى { وَوَيْثَبَتْ بِهِ الْأَقْدَامُ } مجازه يفرغ عليهم الصبر وينزله عليهم فيثبتون لعدوهم وفي قوله تعالى { وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى } مجازه ماظفرت ولا أصبت ولكن الله أظفرك وأصاب بك ونصرك، ويقال: رمى الله لك أي نصرك وصنع لك ، ولكن مع ذلك فإننا سنجد مصطلح الإستعارة حضوراً صريحاً في شرح أبي عبيدة لنقائض حيث يقول لنا أبو عبيدة في سياق تعليقه على بيت الفرزدق:

لَا قَوْمَ أَكْرَمُ مِنْ تَمِيمٍ إِذَا غَدَتْ      عَوْدُ النِّسَاءِ يَسْقُنَ كَالْأَجَالِ

<sup>1</sup> - أبو عبيدة، المصدر نفسه ص377

<sup>2</sup> - أبو عبيدة، المصدر نفسه ج2 ص120

\* سورة الأنعام -39-

\* سورة التوبة -109-

\* سورة الرعد-15-

\* سورة إبراهيم -46- \* سورة العنكبوت -43-

>>فقوله عوذ النساء هن اللاتي معهن أولادهن، والأصل في العوذ الإبل التي معها أولادها فنقلته العرب إلى النساء، وهذا من المستعار<<<sup>1</sup> ولعل مرد ورود هذا المصطلح صريحاً في هذا الكتاب في حين أنه لم يصرح به في مجاز القرآن وذلك يرجع إلى أن كثير من الإستعارات في القرآن تدخل في نطاق الحرج، فهي تتعلق بالذات الإلهية، وهو الأمر الذي جعل أبو عبيدة يتغاضى عن ذكر هذا المصطلح خصوصاً وأن تحليلاته في كتابه تتماشى في كثير من الأحيان بأخذ بظاهر اللفظ والقول إلى أمد محدود غايته المعنى القريب وهو الأمر الذي أسقط عليه المعنى الإصطلاحي وجعل الكثير من القراءات لا توافقه في حكم المجاز.

### د\_ الكناية:

نجد أبا عبيدة ينص في كتابه على الكناية في أكثر من موضع مثلاً استشهاده: >>بقوله تعالى { أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ } ليس إكناية عن حاجة ذي البطن، وكذلك فإن عبارة { أَوْ لَأَمْسُتُمُ النِّسَاءَ } هي كناية عن غشيان<<<sup>2</sup>

أبو عبيدة يستعمل فعل . كنى . على كل ما فهم من الكلام ومن السياق من غير أن يذكر اسمه صريحاً في الآية ، فاللفظ الصريح الموضوع للمعنى مستور أو مختلف وراء هذا اللفظ المكنى عنه، وهذا اللفظ المذكور في العبارة لم يوضع في الأصل للدلالة على هذا المعنى، وإنما فهمت تلك الدلالة من مجرى الكلام بشيء من الروية والعقل، ولهذا كانت الكناية >>عنده قريبة من استعمال البلاغيين للدلالة على الإصطلاح البلاغي المعروف<<<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - أبو عبيدة، شرح نقائض جريوالفرزدق، دار الفكر ، ط1996م ، ص145

<sup>2</sup> - محمد زغلول سلام- أثر القرآن في تطور النقد العربي - دار المعرفة القاهرة- ص117

\* سورة الأنفال -11-17-

\* سورة المائدة-06-

<sup>3</sup> - أبو عبيدة، شرح نقائض جريوالفرزدق، ص145

وقد يستعمل اللفظ كناية وكنى أيضا عنده في معنى الضمير وذلك ما بينه تفسيره للآية ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ

السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾\* فظلت أعناقهم إنما هي صنعة الكناية عن القوم التي هي في آخر

الأعناق . يقصد ضمير الجماعة هم . يقول فكأنه في التمثيل فظلت أعناق القوم خاضعين .

وعلى هذا اقتضرت الكناية عنده على الحديث عن المعنى الغائب الذي ليس متكلما ولا مخاطبا على أن

النحويين يطلقون لفظ المكني على كل ضمير مطلقا سواء كان متكلما أم مخاطبا أم غائبا كقولهم حملت وقمت

فهي كناية متصلة ، ومنفصلة قولنا أياه أردت والمستجنة قولنا قام زيد ، فإذا كنينا عنه قلنا . قام . فتستتر الإسم في

الفاعل .

\* - سورة الشعراء-4-

# المبحث الثاني

المجاز بين المفهوم والمعيارية عند الفراء

(1) المجاز قراءة في المفهوم

(2) مظاهر المجاز

(3) إسهام المجاز في بيان النص المعجز

## 1\_ منحى المجاز في قراءة الفراء:

على الرغم من تعدد المفاهيم والتصورات والرؤى التي تناولت ظاهرة المجاز بالبحث والدراسة إلا أنها بدت في مجملها ذات نسق إجرائي واحد حاولت حصر المجاز في النظام اللغوي بغرض فهم الأبعاد التي يرمي إليها النص الأدبي و في هذا المقام استوقفنا تساؤلا مفاده : هل ما زالت آلية المجاز نسخا سار على شاكلة أبي عبيدة ؟ أم أنها كانت مطية ممتدة من أتى بعده ؟

وإذا كان ذلك كذلك فإننا نرى في المدونة التراثية أن من اهتموا بالظاهرة وأذابوا فيها عصارة الأيام والليالي المفسر اللغوي " الفراء " والذي شكل طرحا جديدا جاعلا من النص قبلته التي فرّع عليه مجمل نظرياته النقدية ، فلِذْن ما الفارق النصي بين كتابة أبي عبيدة وكتابة الفراء؟ وكيف حاول أن يكتب عن المجاز مفهوما ؟

سنحاول تسليط الضوء في هذا المقام على الفعل المجازي من خلال الأثر المكتوب والمخالفة والإختلاف وكيف يتوالد المجاز في حضن الكتابات التي تناولته منطوقا ومفهوما .

وإذا كانت الدلالات المقترنة بالتعبير قد استخدم فيها مصطلح المجاز كل من : أبي عبيدة والجاحظ فإن للفراء نظرة محايدة ترى بأن المجاز من التجوز فيا ترى من صاحب هذه التسمية الجديدة ؟ وهل من جديد ينضوي تحت هذه التسمية ؟

فلما كان المجاز مأخوذاً من قولهم : أجاز المكان أو الموضوع أو الطريق : قطعه وكما قد قيل : أعانك الله على إجازة الصراط وكان أيضاً مأخوذاً من مادة تجاوز والتي تعني فيما تعنيه: العفو والصفح ومن خلال هذا استقراء المجالات الدلالية لكلمة مجاز نجد الفراء يشتقه من : الفعل تجوز بوزن " تفعل " ومنه قولهم تجوز عن ذنبه إذا لم يؤاخذ عليه والملاحظ على هذا الإشتقاق اللغوي للفظ والمجاز الذي جاء به الفراء يأتي لمعان قد يفهم منها الحركية والقبول والتسوية ولعل هذا هو السبب في توظيفه له وإسقاطه على النص .<sup>1</sup>

وهناك أمر يستدعي منا التنبيه وهو أن تحرك الفراء وفق هذا المصطلح مادة "تجوز" ينبئ حتماً ببنية لا واعية تكسر جذور محاولات تثبيت طرائق التعبير ومدلولات المعاني ، وعليه تفضي دلالة المصطلح بحركية الكلام وهو يسبح ضمن نسقية الخطاب وبإمكان هذا الإختراق للأصل أن يوضع له القبول في بؤرة القراءة ومن ثمة يكون التسوية وحمل الكلام بعضه على بعض قصد الإتساع وإنتاج الدلالة إذ ليس التجوز عند الفراء إلا تجرد من قيود القاعدة ومحاولة إيجاد طريقة تبرز الوظيفة الجمالية للغة بعدما كانت لا تتجاوز حدود الإفهام والتبليغ " التواصل " ، ولكن ألا يعني هذا أن أي تعبيره خروج عن الأصل؟ ومن ثمة هو تحفيز للقول بحضور الفرع وغياب الأصل<sup>2</sup> .

## 2\_ مظاهر المجاز عند الفراء :

من الجدير بالذكر أنه يمكن القول بأن التخريجات النحوية عُدّت من أهم آليات اللغة التي لها الأثر البالغ في مقصدية الخطاب القرآني إذ إننا نجد الفراء يحاول بكل ما يملك أن يجعل من مظاهر آلية المجاز تحديد العلاقة بين

<sup>1</sup> - منقور عبد الجليل ، النص والتأويل، ديوان مطبوعات الجامعة 2010 ص133

<sup>2</sup> - منقور عبد الجليل، المرجع نفسه، ص154

قواعد النظم وما يحتمله من معنى وذلك في إطار ما تواضع العرب عليه من قوانين تحكم لسانهم ومن هنا جاء هذا البحث ليكشف عن آلية المجاز عند الفراء وما كان يملكه من زاد معرفي ديني مركزا على التقديم والتأخير وأسلوب الإلتفات ... وجعلها محورا للعملية التواصلية من جهة وخرقا لمعيارية التركيب من جهة أخرى يفتح الأفق أمام المتلقي ليستشف بفهمه مكان النص .

### أ\_ التقديم والتأخير :

يمكن القول بأن هذا الباب هو من أشرف أبواب البلاغة والنقد وقد أشار إليه في غير ما آية من القرآن وذلك بغرض إبراز عظمة كتاب الله ونسقيته المحكمة التي لا يكتنفها التنافر ولذلك وجدناه يعرض لقوله تعالى : "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" ويحدث حولها تحريجات كثيرة منها تقديم العبادة على الإستعانة لأن العبادة بحسبه سبب حصول الإعانة وفي تقديم الضمير إياك تعظيم لذات الله تعالى والإهتمام بذكره مع إفادة اختصاص العبادة به سبحانه دون غيره<sup>1</sup> ليصير الكلام حسنا متناسقا ولو قال نعبدك ونستعينك لذهب الإحكام وزالت عنه الجمالية .<sup>1</sup>

وقد يلمح القارئ المتفحص تحريكا آخر للآية يحاول فيه الفراء أن يشير لمعنى نحوي بلاغي : "إياك في الموضعين مفعول بالفعل المذكور بعده وإنما كان التقديم لإفادة الحصر لأن تقديم المعمولات يؤتى به في الكلام لإفادة الحصر . فافتضى قول العبد لفظ -إياك نعبد- أن يعبد الله وحده لا شريك له وقوله "إياك نستعين" اعتراف بالفقر والحاجة أي طلب العون منك على العبادة وعلى أمورنا كلها. كما نجد يعزز معانيه بشواهد مستنبطة من الخطاب الشعري وذلك واضح في قول النابغة :

جَزَى رَبُّهُ عَنِّي عَدِيَّ حَاتِمٍ      جَزَاءُ الْكِلَابِ الْعَاوِيَّاتِ وَقَدْ فَعَلَ

ففي الأصل تقديم عدي وتأخير ربه لأن الضمير على الوجه الأول يعود إلى عدي المتأخر لفظا ورتبة وه نا الإنحراف الدلالي الخارج عن أصل اللغة .

<sup>1</sup> - نواف مسلم العودة ، المسوغات النحوية بين القاعدة والإستعمال ط 3 القاهرة (د،ت) ، ص12

فالقاعدة المعيارية توجب الفصل بين المفعول به وبين الفعل والفاعل في حالة ما إذا اتصل الفاعل بضمير يعود على المفعول به لضمان صحة التركيب ومن أجاز الجري على الأصل دون تقلص المفعول به على الرغم من اتصاله بالفاعل فهو انحراف مقصود ليس غير والقارئ المتفحص لا يتوقف عند هذا فحسب بل نجده أيضا يعرض شاهدا آخر لزهير :

فَلَمْ أَرْقَهُ إِنْ يَنْجُ مِنْهَا وَإِنْ يَمُتْ فَطَعْنُهُ لَا عَسَّ وَلَا بِمُعَمَّرٍ

فالأصل النحوي يحتم صدارة أداة الشرط ثم يأتي بعدها التركيب الشرطي فلا يجوز أن يجعل ما قبلها عاملا فيها كما لا يجوز أن يعمل ما بعدها فيما قبلها<sup>1</sup>.

#### ب\_ مجاز الإلتفات :

فقد يعد هذا الملمح من أهم ملامح الظاهرة المجازية فقد كشف عنه الفراء في النص المعجز والخطاب الشارح كونه يثير حافظة القارئ ويشحنها وهذا الملمح نراه في :

أ - تحول أسماء الإشارة والضمائر :

ومن مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب وه و في الأصل للشاهد قوله تعالى " أَلَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ " مجازه : هذا القرآن ، وقوله أيضا: " حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينَ بِحَمَلِكُمْ " مجازه : وجرين بكم ، وقد يخاطب الشاهد ومجازه الإخبار عن الغائب " مالك يوم الدين " أنه تحدث عن مخاطبة الغائب ثم رجع فخاطب الشاهد فقال: " إياك نعبد " ويسوق الفراء شاهدا لهذا وهو قول عنترة :

شُطَّتْ مَرَارَ الْعَاشِقِينَ فَأَصْبَحَتْ عُسْرًا عَلَى طَلَابِكِ ابْنَةِ مُعَرِّمٍ

واستند أيضا إلى قول أبي كبير الهذلي :

<sup>1</sup> - نواف مسلم العودة، المرجع نفسه، ص 13

\*- البقرة - 1

\*- يونس - 22

يَا لَهْفَ نَفْسِي كَانَ جَدُّهُ خَالِدٌ      وَبَيَاضُ وَجْهِكَ لِلسُّرَابِ الْأَعْمَرِ

وكذا رآه في قول ربنا " براءة من الله " ثم خاطب شاهدا فقال " فسيحوا في الأرض " وهذا الملمح من أهم الملامح في الظاهرة وذكر هنا وهناك لا لشيء إلا لأنه يحدث تناسبا وتناسق بين فقرات النص وبين القارئ ويقرب جمالية التركيب من المتلقي ومن المظاهر التي أشار إليها<sup>1</sup> أيضا في متن كتابه :

### ج\_ مجازية تعدد اللهجات والقراءات :

لما كانت القراءات القرآنية من الشواهد الشواذ في نظر نخاة البصرة والكوفة كان الفراء يستشهد لها ويستهبوها ويحتج لها ، إلا أن الأمر الملفت للنظر يشد انتباهه ذلكم الموقف الفرائي من القراءات القرآنية وإن كان قد نص في كتابه على أن " الكتاب أعرب وأقوى في الحجة من الشعر " حيث وقف عند كثير من القراءات بوعي منه رادًا منكرا مشددا مقبحا مضعفا أو مفاضلا فمن التي أنكرها ولم يعتبرها قوله معلقا على من قرأ : " وَمَا تَنْزَّرَ لَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ " \* برفع النون ، قال الحسن : الشياطين وكأنه من غلط الشيخ ظنّ أنه بمنزلة المسلمين والمسلمون ، ومن القراءات التي شدّها : قراءة " إن ابنك سرّ " قال لا أشتبهها لأنها شاذة، ومن التي ضعفها " لا تحسبن " فقرأها حمزة : لا يحسبن وهي القراءة الضعيفة في العربية والوجه الصحيح أن تقرأ بالتاء<sup>2</sup> . وإذا كان الفراء يتحرج من ردّ القراءة ووصفها بالقبح أو الضعف أو الشذوذ فإنها تعتبر تقنياً للمجاز وعدم العدول عن ظاهر اللفظ بلا مرجح ، وحيث لا مرجح امتنع العدول .

### د\_ مجازية الحذف :

من ضمن ما سيلفت القارئ في قراءته لظاهرة المجاز في معاني القرآن هو ذلكم الوعي التجريدي الفريد من نوعه بنسقه التركيبي وما تخفيه مكنوناته فتحتم على القارئ قراءات متعددة فنجد الفراء يقدم نماذج عن المظهر

<sup>1</sup> - طارق النعمان ، المرجع نفسه ص145

\*- الشعراء- 210-

<sup>2</sup> - طارق النعمان ، المرجع نفسه ص 150

اللطيف ، رصده في الخطاب القرآني وحاول أن يتبعه في النص الشعري : ومن ذلك قول ربنا : " فانطلق الملاء منهم ... " وهذا مختصر فيه ضمير مجازه وانطلق الملاء منهم ثم اختصر فعلم أضر فيه وتواصوا أن امشوا وتنادوا أن امشوا أو نحو ذلك

وأشار إلى قوله تعالى : " ماذا أراد الله بهذا مثلا " فقال هذا من قول الكفار ثم اختصر إلى قول الله وأضر فيه قل يا محمد يضل به كثيرا فهذا من كلام الله<sup>1</sup>

وينتمي إلى هذا ايضا قول الله تعالى " وبالوالدين إحسانا " إذ نجد الفراء يعد هذا من المختصر المحذوف ويؤكد لنا أن العرب تفعل ذلك كثيرا وهو بهذا يحاول أن يرسخ فكرة المجاز للقارئ ويعتبره جزءا للشفرة العامة للغة وإلى هذا المعنى أشار النابغة بقوله:

كَأَنَّكَ مِنْ جِمَالِ بَنِي قَيْسٍ يُقَعِّعُ خَلْفَ رِجْلَيْهِ بِشَنِ

أي كأنك جملٌ والشاهد ذاته يستشهد به الفراء على الحذف اكتفاء بعلم المخاطب حيث يقول ك أنك جمل من جمال بني قيس ولكنهم حذفوا ذلك تخفيفا واكتفاء بعلم المخاطب ونراه يتجسد في قوله تعالى " حتى إذا جاؤوها وفتحت أبوابها فقال هذا مجاز ما كف عن خبره استغناء عنه وهذا يكثر في الأسلوب العربي ويراه ماثلا في قول الأخطل:

خَلَا إِنْ حَيًّا مِنْ قُرَيْشٍ تَفَضَّلُوا عَلَى النَّاسِ أَوْ أَنَّ الْكَارِمَ نَهَشَلًا<sup>2</sup>

وهكذا في كل هذه النماذج يتم تعويض الصيغة المستخدمة بالصيغة الأصلية المحذوفة التي دل عليها الدليل والتي يفترض أن تحقق المطابقة وأنها المالك الأصلي الذي يضمن نسقية التركيبي

### 3\_ إسهام المجاز في بيان النص المعجز:

<sup>1</sup> - شوقي ضيف ، البلاغة تطور وتاريخ ص65

<sup>2</sup> - سمير أحمد معلوف ، المرجع نفسه،-ص 243

نشأت جماعة من علماء المسلمين تسلحوا بمناهج عقلية وعرفوا بقوة البيان وحسن الرأي ونفاد البصيرة وقوة الحججة وعلى رأسهم المعتزلة وكان من هؤلاء الفراء صاحب البيان الرائع والقدم الراسخة في البلاغة يدافع عن القرآن والإسلام دفاعاً مستميتاً ولكن هنا استوقفنا إشكالا مفاده : ما الوسيلة التي اعتمد عليها الفراء في هذا الرد ؟ أو بعبارة أصح ما المنهج المعتمد في الرد على الخصوم فهل اعتمد يا ترى على علم الكلام أم البلاغة أم الأدب؟ إن القارئ لكتاب معاني القرآن يجد بأن الفراء كرس حياته في خدمة القرآن ومن القرآن استمدّ بلاغته بحسن فهم النص وبحسن التعبير عن معانيه الكامنة فيه ببحثه فيما وراء الألفاظ من معاني وصور ذهنية مجردة وعلى هذا جاءت تسمية كتابه معاني القرآن ، والجدير بالذكر أن كتاب معاني القرآن يعتبر الصورة الأولى لكتب النقد والبلاغة<sup>1</sup> التي خلفها لنا الفراء وتحمل خلاصة أفكاره الإعتزالية والنحوية والصرفية والبلاغية منها بل الأدبية ويعبر عن تلك الآراء البيانية بأسلوب عقلي حر، أي لا يحكم المنقول تحكيما جامدا بل يوازن بين المنقول والمعقول وقيام الجدل والخصام حول بيان القرآن من زاوية المجاز بينه وبين أهل الظاهر حتى أن الصراع لم يقتصر على النص المعجز بل خرج إلى أشكال نصية أخرى وتناول أساليب الكلام وفنون التعبير، وهنا تساءل العديد من العلماء أهل الشرع وأهل النقد هل هناك مجاز في القول وهل هذا المجاز واقع في كلام الله تعالى؟ وهل هذا يعتبر من المبالغة أم من الضرورة الكلامية؟ أم هل يمكن أن نعتبر المجاز يعتمد على الصورة البيانية؟ أم نقيسه بمقياس الصدق والكذب؟

من المسلم به أن الفراء لم يرض بأسلوب واحد في معالجة ومدارسة النص منشوره وشعره واعتبر المحاولات الأولى النافية لظاهرة المجاز محاولة قاصرة لا تتعمق في الوصول إلى المعاني ولا تكشف عن حقيقة الألفاظ ولهذا أسماهم بالظاهرية كما أنه لم يعتبر التخريجات التأويلية الأخرى بالمرضية خصوصا وهي تتناول النص القرآني وذلك

<sup>1</sup> - محمد زغلول سلام ، المرجع نفسه ، ص120

يتجلى في إنكاره لقراءة الحسن ومن حذا حذوه ، واعتبر هذه القراءات هدامة تؤدي بمتلقي النص إلى التجاوز  
والبعد عن أسرار البيان القرآني .<sup>1</sup>

## المبحث الثالث

---

<sup>1</sup> - محمد زغلول سلام ، المرجع نفسه ، ص156

## أثر المجاز في الفعل البياني عند الجاحظ

- 1) علاقة المجاز بالبيان
- 2) الجاحظ وواقعية الخطاب القرآني
- 3) ترابط فعل المجاز مع القارئ

### 1\_ مسار تلقي النص القرآني:

إن الانتقال من نمط تلقٍ لآخر لم يحدث اعتباطاً في تاريخ الأدب بل يكون هذا الانتقال نتيجة لمنعطف تاريخي مرّ به الفكر العربي فترك وراءه أثراً كبيراً في أنماط التلقي وهذا ما نجد في قراءات الجاحظ للنص القرآني بتناوله لمهألة البيان .

وفيما يخص التلقي عند الجاحظ نواه مجسداً في تفهم بيانه واستعاراته وتشبيهاته نهجا جديداً إذ يختلف جملة وتفصيلاً عن نهج المفسرين ، واللغويين ، والنحويين بل حتى المذهب الاعتزالي ونجده شقاً لنفسه طريقاً وارتضى رأياً لاءم فيه بين الأسلوب القرآني والبيان العربي بصفة عامة ، حيث نجد دراسته لفنّ التعبير في الآية ، لم يتحده الاتجاه اللغوي المعروف السائد ، بل شغلت بالمعنى العام للآية لا المعنى الجزئي القاصر ، وكان بحثه يشمل السورة بأكملها .

### 1\_1 علاقة المجاز بالبيان عند الجاحظ :

إنّ التلقي للنص القرآني عند الجاحظ في أبسط صورته شكل من أشكال الفهم والتذوق والتفسير والتقييم والتجاوب ، وهو بهذا المعنى فعل ملازم لظهور النص وضمن لاستمراريته ، لأن عملية الكتابة تستلزم عملية القراءة والتلقي بل عملية الكتابة تتضمن عملية القراءة لازماً منطقياً لها .

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن الفعل القرآني للمجاز نشأ إثر احتدام مع الظاهرية حول مجازية النص المقدس، وذلك من خلال تساؤلهم هل هناك مجاز في كلام الله تعالى؟ وهل من مسوغ لذلك؟ حيث فنّد الجاحظ رؤى السابقين في معالجة قضية البيان في الأدب والبلاغة عامة وفي النص الديني خاصة واعتبر محاولات أصحاب اللغة محاولة لا جوهرها لا تتجاوز الظاهر ولا تكشف عن مكانم الألفاظ ولهذا سمّاهم بالظاهرية<sup>1</sup>.

والذي يبدو واضحاً للقارئ عناية الجاحظ بالنص القرآني وهذا ما يتجسّد في كتبه التي كانت تصدر وقتئذٍ وتتفحص قضية الإعجاز وترى أن إعجازه في نظمه وتركيبه ، ويرى أن هذا الإعجاز ماهو إلا تحدّ لجهاذة الفصاحة وأساطين البلاغة يقول في هذا الشأن ما بيانه: "... وكذلك دهر محمد كان من أغلب الأمور عليهم وأحسنها عندهم وأجلّها ، فحين استحكمت لغتهم وشاعت بلاغتهم بعث الله عز وجل فيهم نبياً فتحدّاهم بما لا يشكون أنّهم لا يقدرّون على أكثر منه فلم يزل يقرعهم ويعجزهم وينقصهم على نقصهم حتى تبين لضعفائهم

<sup>1</sup> - عبد العظيم إبراهيم المطعني - المجاز في اللغة والقرآن - مكتبة وهبة القاهرة 1985 ص 56

وعوامهم كما تبين لأقويائهم وخواصهم وكان ذلك من أعجب ما أتاه الله مع سائر ما جاء به من الآيات وضروب البرهان .. " <sup>1</sup>

فمن المؤكد أن تلكم القراءات التي اهتمت بمسألة البيان و رأتها رؤية إعجازية في النص المقدس ليست إلا جزءا من خطاب آخر يتظاهر دائما بأنه المالك الوحيد للحقيقة المطلقة والمعرفة النهائية والذي سيهتم بالمعرفة ويستعرضها كمعطيات جاهزة في ذاتها ولذاتها وفق رؤية محايدة .

والقارئ المتفحص يجد بأن هذه القراءة التي جاء بها الجاحظ وطرقت مسألة الإعجاز لم تكن واضحة عند كثير من القراء وه ذا **الباقلائي** يشير إلى هذا المعنى بقوله : " إن الجاحظ صنّف نظم القرآن لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون ، ولم يكشف عما يلبس المعنى " <sup>2</sup>، والإشكال المتبادر إلى الذهن ما الذي دعى الباقلائي للحط من عمل الجاحظ ويعتبره اجترارا للمتكلمين؟

ومن المؤكد من خلال ما نعرف عن الجاحظ عبر العصور الطوال لم يكن يتناول موضوعا من الموضوعات إلا وترك عليه بصماته واستأثر في معالجته بكتاباته ، فيجعله طريفا ولو كان مبتدلا وأثيرا على النفس ولو كان عارضا مستردلا فكيف الموضوع بحسب إعجاز نصية القرآن ، فأبو عثمان بحسب توجهه لم يكن متشبثا بما يمليه عليه المذهب ، بل كان يحاجج ويجادل بغرض استيفاء المسألة من كل جوانبها ، والقول بالصرفة الذي كان سائدا لم يرتضه ولم يقبل به ، حيث طرق باب الإعجاز ووجدته في البيان ليس غير . وهذه المسألة فصلت بينه وبين شيخه **النظام** فانبرى لتأليف كتابه " الإحتجاج لنظم القرآن " هذا الكتاب الذي هو رفض للقائلين بالصرفة وتفنيده لأرائهم يعبر عن هذا المعنى بقوله : " لأن رجلا من العرب لو قرأ على رجل من خطبائهم وبلغائهم سورة واحدة سواء كانت طويلة أم قصيرة ، لتبين له نظامها ومخرجها ، ولفظها وطبعها وأنه عاجز عن مثلها ولو تحدى بها أبلغ

<sup>1</sup> - محمد زغلول سلام ، المرجع نفسه، ص 77

<sup>2</sup> الباقلائي - إعجاز القرآن تحقيق محمد زغلول سلام مكتبة القاهرة طبعة 1979 ص 18

العرب لظهر عجزه عنها ، ووليس ذلك في الحرف والحرفين والكلمة والكلمتين ألا ترى أن الناس قد تهيأ في طبائعهم وجرى على ألسنتهم ، أن يقول الرجل منهم " الْحَمْدُ لِلَّهِ " ، أو " إِنَّا لِلَّهِ " ، أو " عَلَيَّ اللَّهُ تَوَكَّلْنَا " ، أو " رَبُّنَا اللَّهُ " وهذا كله في القرآن غير أنه متفرق غير مجتمع ، ولو أراد أنطق الناس أن يؤلف من هذا الضرب سورة واحدة طويلة أو قصيرة على نظم القرآن وطبعه لما قدر عليه ، ولو استعان بجميع قحطان بن معدّ عدنان " <sup>1</sup> ويكشف لنا هذا القول أن الخلة التي تربحها بالمذهب قد تهتكت وأن من رمى بعقل صاحبه أبي إسحاق النظام تحت قدميه ووطئه وطأة المتناقل وعلم أن الاقتصار على تفسير العجز بالصرفة مفض للهوس وإلى ماهو أبلغ منه وأفحش وأدرك إدراكا لا ريب فيه أن خليله أبا إسحاق على ذكائه وبعض ما اكتسبه من تذوق للبيان ، فقد ختم على تذوقه ختما بما ألف من اللدد والجدال وحب الغلبة على الخصوم ، فانطمس حسنه ، ومحق ما اكتسب من التذوق محقا لا حياة له من بعده ، أما هو فقد أنجاه فزعه من مثل ما تحبب فيه خليله وهذا ما فطر عليه من تذوق البيان ، ومن أجل أن يتردد فيه متردد فإن البيان القرآني يهز القلوب هزًا ويهيئها على الأريحية ، ويقرع الأسماع قرعا يؤطرها على الإصغاء والإطراق أطرا لا ينكره إلا المعاند .

ولعلّ الجاحظ قد استطاع أن يحلّل مسألة الإعجاز في رأينا نحن ليس مجرد انطلاق من الآيات القرآنية التي يعرفها العربي والعجمي ولكن انطلاقا من الحجاج لآيات التحدي وإثبات عجز العرب من خلال تحليل عاداتهم وتقاليدهم ، فكيف بالباقلاني يقع في هذه المغمرة دون داع ومع ما نعلم أنه اطلع على كتاب نظم القرآن وإن كان هذا الكتاب من خلال ما نعرف من أحسن الكتب التي كتبت عن قضية الإعجاز ، وما كتبه ربما عن إعجازية النص القرآني في كتابه " حجج النبوة " ليدلّ حاضره على غائبه وراهنه على غابره <sup>2</sup> .

<sup>1</sup> - محمود الملا- مداخل إلى القرآن- دار الصادر،(د.ت) 1980 ص160-

<sup>2</sup> - عبد الملك مرتاض، البلاغة الإعجازية، مكتبة الجامعية الجزائر طبعة الأولى 2008 ص122

ويبدو أن هذه الملاحظات التي أبدتها الجاحظ على النص القرآن قد تكون من أوائل ما كتب عن النص القرآني من الوجهتين البلاغية طوراً ، والصوتية والدلالية والجمالية طوراً آخر ، وكان ذلك تمهيداً للبلاغة العربية تعني بالبرهنة على الجمال الفني العظيم ، فتبحث في إعجازه ثم تنتقل منه إلى النصوص الأدبية بعامة ، فتلتبس فيها عناصر البلاغة والبيان انطلاقاً مما وضعت من أسس وقواعد .

## 2\_ الجاحظ وواقعية الخطاب القرآني:

لقد ذكر الجاحظ آيات تصور مواقف البيان والإفهام وكلّ هذه الميزات امتاز بها القرآن فقال : "وذكر الله تبارك وتعالى جميل بلائه في تعلم البيان وعظيم نعمته في تقويم اللسان فقال : " الرَّحْمَانُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ " \* بالبيان والإفصاح ، ويحسن التفصيل والإيضاح ، ومجودة الإفهام وبحكمة الإبلاغ وسماه فرقانا ... إلى أن يقول فهو عربي مبين " ، " إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا " وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ " \* ، " وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً " \*

. ويؤكد الجاحظ هذه الفكرة بقوله: " والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي ، هو البيان الذي سمعت الله عزوجل ويمدحه ، ويدعو إليه ، ويحثّ عليه ، وبذلك نطق القرآن ، وبذلك تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم " <sup>1</sup> .

فالإفصاح والبيان مهمان في إيصال ما نريد وعوّل الجاحظ عند عرضه لقصة سيدنا موسى وفرعون فقال : " وسأل الله عزّ وجلّ موسى بن عمران عليه السلام حين بعثه إلى فرعون بإبلاغ رسالته والإبانه عن حجته والإفصاح عن أدلته فقال عندما ذكر العقدة التي كانت في لسانه : " **واحلل عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا** **قَوِّوَوِّوَلِي** " \* رغبة منه في الإفصاح بالحجة والمبالغة في الدلالة .

ويؤكد الجاحظ وفق هذه الأقوال أنّ لغة القرآن هي لغة البيان إذ نجد هذه الدلالة المتكررة عبر هذه الحكايات على الرغم مما بينها من اختلاف، فهذه الخصوصية الفائقة التي اتسم بها القرآن الكريم ورفعت هذا من شأن الأدب عموما ومن شأن البلاغة والنقد خصوصا . و إذ نراه يلزم المتكلم المبلغ أن من وسائله التي يعتمد عليها في التبليغ عما يجيش بخواطره هو الإبانة التي تعتمد في جوهرها على الحجة والإفصاح وبقدر الكشف عن معانيه النفسية يؤثر في سامعيه وبقدر ضعفه في الإبانة عما يخالجه يمّحه سامعوه . وبذلك تصبح رسالته مشفرة لا معنى لها .

وقد احتفت كتب أبي عثمان الجاحظ تبعا لذلك بأمرين أحدهما صوغ الكلام ومعاييره ومبدأ الإختيار اللغوي، وكلا الأمرين يقومان على أن المتكلم أو صانع النص يقوم عمله على مبدأ عقلي واضح ، فهو لا يلقي كلامه استجابة لما تمليه عليه عواطفه ، بل هو مدقق فيما يقول واع لما يصوغ ، ولهذا نراه ينتهج لنفسه في تفسير آيات القرآن منهجا عقليا ليثبت الحجة أحيانا على من يتولى الرد عليهم ، فنراه يتكلم في تفسير قوله تعالى " **فَمِنْهُمْ**

\* -الرحمان-1-

\* الزخرف -1-

\*النحل- 89-

\*الإسراء-12-

\* طه -26-

<sup>1</sup> - الجاحظ- البيان والتبيين، ج1/ص8

مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ \* ثم ينتقل إلى قوله تعالى: " أَنْهَا تَسْعَى " \* وقولهم في ذلك كله إن ذلك خطأ فيقول في هذا الصدد: وفي هذا الذي جهلتموه ضروب من الجواب ثم يعرض لقوله تعالى: " هَذَا نُزِّلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ " \* قائلاً: إن العذاب الأكبر لا يكون نزلاً ولكن أجرى مجرى كلامهم .

وبهذا يكون المنهج العام الذي سار عليه سابقوه قد أتى على حين من الدهر انقلب فيه إلى منهج جديد ، فلم يعد الأمر مقتصرًا على مشاكلة الألفاظ للمعاني بل هناك فنون من القول أو ضروب من التفنن في التعبير والتجاوز عن ظاهر اللفظ ، فقد تنسحب الألفاظ عن مدلولاتها إلى مدلولات تماثلها ومن هنا جاءت ضروب المجاز معتمدة على مبدأ تحكيم الذوق الفني في أسلوب الآية أي إذا اشتهر فيها الخلاف تعد وجهها من أوجه الطريقة التي اتبعها و تهدف إلى إيضاح الجوانب الدلالية في النص ، وإبراز مدى بلاغة التركيب النسقي المعجز وتصنيفه في أعلى درجات الفصاحة التي لم يعد لهم مثلها في تعبيراتهم وأساليبهم إذ يعبر مشيراً بذلك في وصفه لبيان القرآن: " في كتابنا المنزل الذي يدلنا على أنه كَلَّه صدق في نظمه البديع الذي لا يقدر على الإتيان بمثله أحد من العالمين مع ما سوى ذلك من الدلائل التي جاء بها من جاء به " <sup>1</sup> .

والقارئ المتفحص يجد بأن الجاحظ استطاع بمقدرته الفنية القائمة على تذوق النص وإدراك سر ترتيبها أن يبلور فكرة المجاز انطلاقاً من حومته الطفيفة لمفهوها وصولاً إلى التعمق فيها وسبر جوانبها .

ومن المسلم به أن صانعو الدرس البياني ووضع أسسه ومعالجه هم المتكلمون ولعل ذلك يرجع إلى ترسيخ جذور البحث والمعرفة ومن أجل هذا نجد أبا عثمان ت 255هـ " يعد أول من استعمل المجاز القرآني بالمعنى المقابل للحقيقة وهو بذلك يتقاطع مع ما أشار إليهم البيانيون المتأخرون في كتبهم وعليه فالجاحظ من المصنفين الأوائل

\* -النور-43- \* الواقعة-59-

\* -طه-65-

<sup>1</sup> - الجاحظ- الحيوان تح عبد السلام هارون مكتبة الخانجي مطبعة 2 ج 1969 ص 69

الذي أفرطوا من استعمال لفظ المجاز والإستعارة يتجلى بصورة واضحة في مؤلفيه المشهورين " الحيوان " و " البيان والتبيين " .

فمن اللمع البيانية التي تستهوي القارئ قوله في كتابه الحيوان : " باب آخر في البيان وهو المجاز والتشبيه بالأكل وهو قوله تعالى : " إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَّا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا " \* وعلى مثال هذا قوله تعالى : " أَكَّالُونَ لِلْسُّحْتِ " \* وقد يخاطبون بمثل هذا وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ولبسوا الحلل وركبوا الدواب ولم ينفقوا منها درهما واحدا في سبيل الأكل وتمام الآية : " إِنَّمَّا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا " \* 1 مجاز آخر فهذا كله مختلف وهو كله مجاز .

وعلى هذا يكون مصطلح المجز قد تبلور وتأسس بعد نقاش طويل وخلاف مرير مع أهل الظاهر من اللغويين وأصحاب الحديث وانبثق على إثر ذلك وحدات إجرائية تمثلت أساسا في ردّ ما توهم إشكاله على كلام العرب وأشعارهم ، والمسكّن لاحتدام هذا الصراع هو فعل المجاز الذي هو إجراء يعيد الإنسجام إلى ما يبدو من تنوعات لغوية أو دلالية تظهر على سطح النص ، بحيث نجده يأخذ بهذا حين يعرض لتفسير سورة النحل " يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ " \* يقال فالعسل ليس شرابا إنما هو شيء يحول الماء شرابا أو بالماء نبيذا فسّماه كما ترى شرابا إذ يجيء منه الشراب فقد جاء في كلام العرب :

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا<sup>1</sup>

فزعموا بكلامهم أنهم يرعون السماء وأن السماء تسقط ومتى خرج العسل من جهة بطونها وأجوافها ومن حمل اللغة على هذا لم يفهم عن العرب قليلا أو كثيرا ، وهذا الباب هو من مفاخر العرب في لغتهم وبه وبأشباهه اتسعت دائرتها وبهذا خوطب أهل تامة وهذيانا وبعض كنانة وهؤلاء جميعا أصحاب عسل ، والأعراب أعرف

\* - النساء-10 - \* المائدة-44 - \* النحل -69 -

<sup>1</sup> - الجاحظ - الحيوان ج2/ص246

بكل صمغة سائلة وعسلة ساقطة فهل سمعتم بأحد أنكر هذا أو طعن عليه من هذه بالحجة ؟ ولأن منشأ الخلاف يؤكّد على أن لغة العرب في نظر الجاحظ تقوم على مبدأ التلميح لا التصريح ومن هذا المنطلق يحتاج الطاعنون على لغة القرآن بأن يأتيه بلغة تقوم على ظاهر اللفظ فقط وهو بهذا يرى بأن كل لغة تقوم على الإيحاء الذي يفضي إلى التعدد القرائي ، وفق رؤى وأفكار تنير البصيرة والفهم والتلقي للتركيب المعجز ومن أهم هذه الرؤى بحسب رأي أبي عثمان :

**الإقلال** : يعرفه بقوله : أحسن الكلام ما كان قليله يغنيك عن كثيره .

**الإيحاء الإشارة المجاز** : " ... فذكر المحذوف في موضعه والموجز والكناية والوحي باللفظ ودلالة الإشارة " .

**الكناية** : بل ربّ الكناية تربي عن الإفصاح .

**التضمين** : قال من هذه التي ترد إلى قليل فتقع وليس المضمن كالمطلق .

ولكن هذا من منظور الجاحظ على أن لغة القرآن تقوم على فنية الغموض يقابله الجاحظ بمقياس تواصلية صارم هو الإبانة والإفهام وحكمة الإبلاغ الذي هو أساس اللغة ووظيفتها حيث مدح الله القرآن بجودة الإفهام وحكمة الإبلاغ وعمم ذلك على اللغة الفنية ذاتها فيصبح حذف الفصول وتقريب البعيد جوهر كل عملية إبداعية .<sup>1</sup>

ومن هنا فإن الجاحظ وهو يصوغ مفهومية المجاز ابتغى في ذلك مجادلة الآخر من الظاهرية ومن شاكلهم ليقدم لهم حقيقة الفعل المجازي وليحمل المتلقي إلى المعرفة المطلقة والنهائية لقراءة المعنى القرآني ، ومما يقوي سند هذه الفكرة نحوه يرجع إلى الآية التي سئل عنها " أبو عبيدة " والتي كانت فيما يبدو واضحة لجل القراء يومئذ حيث يقول : " مشيراً إلى قوله تعالى : " إنها شجرة .. " فزعم أناس أنها شجرة في أرض اليمن وهنا تكمن خطورة القراءات التي تصدر عن هذا الفهم الحيادي الفريد لمفهومية المجاز وهو بهذا المنظور يركّز على الإبانة والوضوح التي

<sup>1</sup> - جمال حضري- المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية المؤسسة الجامعة، الطبعة الأولى 2010 ص6

يستشفها القارئ من القرآن الكريم إذ أشارت إلى هذا المعنى كثير من آي القرآن بأنه واضح بيّن ومن ذلك قوله تعالى: "...بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ" ، " ..آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ " .

ونجد أن عنصر الإبانة والوضوح شئى مركزوز في اللغة ووسيلة من وسائلها الإجرائية ، ومن هنا تكمن خطورة الفعل القرائي من منظور الجاحظ فهي تأخذ بتلابيب القارئ على حين غفلة على تصديق وهم المعرفة المطلقة والقراءة النهائية ، فيتلقى تلكم القراءات ليس بوصفها قراءات فحسب بل عرضا بريئا وصادقا لحقيقة النص المقروء ، وكشفا لجوهره المكنون نقول " جوهر " لأن النص المقدم يقدم سمات ثابتة وصورة متعالية كما لو كانت القراءة قد كشفت بالفعل عن النص ، ولا يلتفت أولئك أنهم بذلك إنما يجهزون على النص ويؤذنون بالقضاء على قراءاته إذ ما دام النص قد أغلق باب النظر فيه ، قد جمّدت دلالاته فإن النص القرآني حينئذ سيبقى حقيقة رغم ما استجدّ من الرؤى والتغيرات ، ذلك بأن زمان القراءة ومكانها واللحظة الحضارية التي تمت فيها الأهمية بالمكان ، إذ إن المعطيات هي التي تتحكم في القراءة فتحمل القارئ على أمر معين وإعطاء الأهمية للجانب من جوانب المقروء والتقليل من أهمية الجوانب الأخرى أو إبراز شئى وإهمال شئى آخر .

وإذا كانت ظاهرة المجاز قد أخذت عند السابقين مناهج متعددة كل بحسب موقعه التاريخي والفني فإن ظاهرة الفعل المجازي قد تكتنفت تكثيفا عند الجاحظ وهذا يظهر في جملة النتائج التي خلص إليها حول تحليل النصوص تحليلا لغويا ونحويا بدءا من محلل نصوص القرآن من الصحابة إلى اللغويين " الخليل وسيبويه"<sup>1</sup>

فهذه القراءة تقدم المجاز كما هو في الحقيقة والواقع المطروح بمعنى أن كتابات الجاحظ تحمل في طياتها ردّا على هؤلاء الذين اختاروا مفاهيم تتماشى ونزعتهم الإيديولوجية التي تخرج الضمير السني "المعتزلة" في باب الطعن

<sup>1</sup> - جمال حضري، المرجع نفسه - ص7

في القرآن الكريم ، وهو الأمر الذي دفعه إلى أن يشترط لمن يتعرّض لقضايا الدين أن يكون متكلمًا عالمًا باللغة وذلك قوله: " ولو كان أعلم الناس باللغة لا ينفَعك حتى تكون عالمًا بالكلام " <sup>1</sup>.

ومن هنا يرى المجاز يتضمن الفكرة لسيادة الجماعة التي هي القطب للعملية الدلالية والتي تحمل على توحيد المجتمع لما كان بينه من نشاز ، وتفنييد الآراء الخارجة عن المذهب وهو بهذا يقبّح كل زعم يخرج عن دائرة الجماعة ويمس النص الديني سواء من قريب أو من بعيد ويتجسّد هذا المعنى في ردّه على المشبهة سالكا نَحج أسلافه اللغويين قائلا: " قد كتبت... في الرد على المشبهة كتابا لا يرتفع عنه الحاذق المستغني... " <sup>2</sup>.

ومن جهته ردّ على الظاهرية الذين جمّدوا النص ولم يسبروه إلا بمواضعة اللغة والشعر العربي يظهر هذا في محاولة الجاحظ تأويل سيدنا سليمان للهدهد بالذبح ويرى أن قولهم بتهديد الهدهد بالذبح في غير محله بقوله: " على أنا لو تأولنا الذبح على مثال تأويل قولنا... ". وليس المجاز إلا محلل ومفسر للمعنى السائد وقتئذ الذي لم يكن إلا للنص المعجز من جهة والخطاب الشارح من جهة أخرى ضمن حوالية ثقافية واجتماعية تؤسس لفاعل الفهم والإفهام ، هذا الذي شغل دراسات اللغويين الغرب حديثا " غادمير " ومن حذا حذوه حيث اعتبر هذا الأخير أن عملية الفهم امتداد بين الماضي والحاضر " في كيفية تناول المعنى وفق بنية دلالية معينة تارة وفي تبيان ردّة فعل القارئ حيال الرسالة الخطابية تارة أخرى " <sup>3</sup>.

وهذا ما يمكن إسقاطه على النص القرآني في إحداث هذه الجدلية ذات الشحنة الإيجابية بين نص القارئ والنص المقروء لدى الوعي المعرفي القديم إذ أشار الأصوليون في حلّ إشكالياتهم التي تجدد الحياة بالحركة مع ثبات النص في منطوقه بالمقولة الشهيرة : " العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب " فجعل من عموم اللفظ قاعدة

<sup>1</sup> - الجاحظ - الحيوان ج4/ ص 255

<sup>2</sup> - نصر حامد ابوزيد- الإتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي ط3 1996 ص 111

<sup>3</sup> - محمد بن عباد ، التلقي والتأويل ، مجلة علامات ، العدد 10 ، 1998 ، ص 17

الفهم ومن خصوص السبب قاعدة للإفهام ولكن هذا الذي توصل إليه هؤلاء لم يتجاوز حدود آيات الأحكام والتشريعات .

وهكذا تمثل القاعدة الأصولية المشار إليها قاصرة في نظر الجاحظ تنطبق عليها الحكمة القائلة "لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى" ، فهي غلق لميكانيزمات النص وإذا قلنا غلق لميكانيزماته ، فهذا غلق لعملية الفهم والإفهام اللذان هما ركيزتا العملية المعرفية ، حقا إنما أمام تحديد صريح وتقريع عظيم للظاهرة ومن شاكلهم وهو مؤثر واضح يدل على مقدرة الجاحظ على تحديد المصطلح تحديدا هو من القارئ قريب غير مستبعد ، حيث أجاد فيه إجادة أهله لأن يجعله موضوعا للتحدي والتقريع الموجهين إلى معاصريه من اللغويين والسؤال الذي يستدعي منا الطرح: هل فعل المجاز مقتصر على القارئ في نظر الجاحظ ؟

### 3\_ ارتباط فعل المجاز مع القارئ :

ارتبط الفعل المجازي في التراث النقدي العربي قديما وبالأخص مع أبي عثمان بالقارئ إذ كانت هذه الرؤية هي الخلفية الأساسية التي انطلق منها أبي عثمان والمستشفة في مقولته المشهورة البيان والتبيين ، وقد ساهم بكل ما يملك من مقومات " أن يقرب النص من القارئ متفاعلا ومتحاورا انطلاقا من المصادر القديمة التي أساسها النص أو المعنى النصي " <sup>1</sup> حيث يمكن القول أن من الأسباب الأساسية للاهتمام بالمتلقي وجعله قطبا للعملية المجازية ترجع إلى :

\_\_ التمسك بالمعنى الحرفي دون التعمق في مجاهل النص وسير أغواره سواء النص القرآني أو النص الأدبي .

\_\_ التطور والنمو الإجتماعيين وما صاحبهما من تطور للصراع الفكري والسياسي

<sup>1</sup> - علي مهدي زيتون - إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي، دار المشرق العربي بيروت ط1 1992 ص84

\_\_ الإشتغال بالنص الديني هو متجه بكليته نحو التأثير في المتلقي... الذي ينبغي فهمه وتفهميه للقراءة عامة بدل

النص الأدبي الذي لم يكن له المكانة التي كان عليها من قبل .

هذا ما يفسر احتجاج الجاحظ لمقياس السلامة اللغوية التي كان ينظر إليها من مقولة مفادها : "مدار الأمر والغاية

التي يجري إليها القائل إنما هو الفهم والإفهام" <sup>1</sup>.

فأمام هذه المقولة الصادرة عنه كان من الطبيعي أن يزداد نفوذ القراءة السليمة للمجاز في نصها الديني

والأدبي وإذا قلبنا النظر في الحالة الإجتماعية إلى ما قبل أبي عثمان ألفيناها معزولة عن النص وفهمه ليس لها منه

إلا البعد السطحي الظاهر خشية القول على الله بغير علم وإنما اتسعت دائرة سوء الفهم للنص في القرون التي

تلت عصره حتى أننا نجد من المفسرين على سبيل المثال لا الحصر الإمام الطبري الذي ضمن تفسيره شرحاً وتبياناً

لقارئ النص القرآني أسماه ب: "تأويل آي القرآن"

" فكان رفع الغموض والإبهام عن النص المعجز تأسيساً للممارسة الفعلية لعملية البيان والتبيين" <sup>2</sup> من منظور

الجاحظ ولكن وصف الممارسة لهذه العملية لا تكفي وحدها لبيان ما حدث من غموض وقتئذ، الأمر الذي أدى

به إلى حل الإشكالية ، فضلاً عن عملية المجاز في حدّ ذاتها .

وهذا يقودنا إلى القول بأن عملية الإيضاح والإبانة لم تكن تتقبل بسهولة من طرف القارئ لبعدها ما بينه وبين

النص أو بعبارة أجملّ ابتعاد القارئ عن عملية الفهم والتأويل إذ يمكن القول بأن هذا يجسّد الرقبي الواسع المؤدى

بأبي عثمان إلى إشراك القارئ في النص حتى تكون له وظيفة دينامية تستطيع أن تصل إلى النص وتحلله وتتفاعل

معه .

<sup>1</sup> - الجاحظ- البيان والتبيين ج1/ص76

<sup>2</sup> - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل - المركز الثقافي العربي بيروت ط 2008 ص25

فإذا كان المجاز مصاغاً لدوافع أخلاقية وإيديولوجية فإن هذه الدوافع يتصل اتصالاً وثيقاً بمستقبل الخطاب الذي هو حجر الزاوية في كل ما يصدر عن الفكر النقدي من آراء إذ بنى هذا الفكر مجمل تصوراته وقوانينه على هيكل التلقي .

ولقد شهدنا بوادر هذا الإهتمام عند الجاحظ في مقولته الفهم والإفهام وإخراج الخفي في صورة الجلي كما أن خروجه عن بعض مواضع اللغة كان بدافع المتلقي ، وليس في ذلك تناقض كما قد يتوهم البعض ، لأن سنة الفهم والإفهام أوجدت تغيراً في الإبداع الأدبي إنتاجاً وتقبلاً .

وإذا كان القول بفكرة المجاز موقوفة على القارئ نتيجة دواع فكرية وحضارية فإننا نراها دون شك مستقاة من منهج الاعتزال الذي ينظر إلى اللغة من زاوية الجدال ومدى قدرتها على التأثير والإقناع خدمة لغرض عقائدي ، ومن هذا المنظور حدّد الجاحظ الممارسة الفعلية لعملية البيان وهو ما يفسر تناوله للتفنن في العبارة وضبط المقاييس الأسلوبية لفصاحة النص وبلاغته مما ولد في صلب الموضوع نظريته المستهدفة للقارئ .

ومما يؤكّد هذه الحقيقة أن أبا عثمان صاغ رؤيته للمجاز من منطلق إشراك المتلقي في بلورة المعاني يظهر هذا في قوله : " المعاني مطروحة في الطريق ... " <sup>1</sup> حيث تنبه الجاحظ إلى مزية المجاز والحاجة الماسة إليه وإن كان قد أعفا اسمه في هذا الموضوع فإتساع المعاني تدعو بالضرورة إلى المجاز والألفاظ لا تطابق المعاني في النص الأدبي وهنا يظهر التفاوت الكبير بين الإثنين ، حيث يقوم المجاز بسدّ المسافة بينهما وإن كان حديثه السابق جاء عن اتساع المعاني وقصور الألفاظ مما يتطلب عملية التجوز .

#### 4\_ تجليات المعنى القرآني عند الجاحظ:

إن الإشارة الدالة على القراءة المتعددة للخطاب في التراث النقدي العربي كثيرة ، إذ نجد أبا عثمان من الذين أعطوا تحريكاً لكثير من آي القرآن يتمشى وفهم القارئ حيث يورد الجاحظ في البيان قوله تعالى : { وَمَا يُهْلِكُنَا

<sup>1</sup> - الجاحظ- البيان والتبيين ج/1 ص76

إِلَّا الدَّهْرُ} "مفسرا هذه الآية بقوله الدهر بزعمه هو الله وفسر أيضا قوله عليه الصلاة والسلام مخاطبا حسان بن ثابت: { اهجهم وروح القدس معك } بالعصمة والتوفيق ، مستندا إلى قوله تعالى : { وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا } \* كما وقف عد قوله تعالى { يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ } \* بأن دلالة الكشف والساق توحى بالفرع والهول<sup>1</sup>

ولو أخذنا بظاهر الآية لوجدناه يتنافى ومقام الذات الإلهية . وهذا المعنى يكاد يتفق عليه جل القراء ، فحاول أن يربط المجاز بالقارئ وكأنه بذلك يشير إلى أن المجاز عملية فكرية يمتزج فيها التأمل بالعقل ، إذ ليس بحوزة كل قارئ أن يمتلك آلية المجاز إلا إذا كان ذا عقل راجح وفهم ثاقب له الحنكة بأساليب الكلام وضروبه والإشكال الذي استوقفنا في هذا المقام : هل النص القرآني هو الذي فرض على الجاحظ القول بانفتاحية القراءة أم أن القارئ هو الذي وجد حرية القراءة المتاحة بحسب فهمه وتلقيه ؟

#### 4\_1 المجاز في عرف القارئ :

إذا كان المجاز عند الجاحظ هو كل ما كشف لك عن قناع المعنى فإنه لم يكن يعني أن نأخذ بالمعاني الغامضة المحتملة في كل مورد ومضرب ، بل هو إزاحة الغموض الفني قصد الوصول إلى مقصدية المتكلم إذ إن الكلام عن مقصدية الخطاب في كتب الجاحظ وجدناه متورايا في ثنايا عباراته ، خصوصا عندما يتعلق الأمر بحديثه عن فكرته التي تحمل ثنائية مؤداها :

معنى صريح ظاهر الدلالة ومعنى خفي بعيد الغور بحيث لا تقتصر هذه الثنائية لشرح المعنى وتفسيره للقارئ على الصياغة اللفظية وحدها ، بل نجد ذلك يصل إلى حد ما التنقيب عن مرامي المتكلم وأبعاده ولئن كان ذلك يرجع إلى أسلوب المتكلمين في صياغة كلامهم كذلك ويظهر هذا بارزا في تعليقه على بعض العبارات فقد علق على

<sup>1</sup> - لطفي عبد البديع، فلسفة المجاز بين البلاغة والفكر الحديث ، مكتبة لبنان 1998 ص38

\*-الشورى-49-

\*-القلم-42-

عبارة: " ليس له صديق في السر ولا عدو في العلانية بقوله " <sup>1</sup> هذا كلام ليس يعرف معناه إلا الراسخون في هذه الصنعة ، وقال مرة في حديثه عن " الإشارة " ولولا أن تفسير هذه الكلمة يدخل في باب صياغة الكلام لفسرتها لكم وهذا يعني أن ازدواجية التعبير غاية يجري وراءها المتكلم ليصل بالقارئ إلى المعنى الأصلي المستتر سواء أكان كلامه مما يجري على ألسنة الناس أو كان كلامه بليغا له خصائص فنية معتمدة ، ويتضح هذا من خلال التعليق على العبارة المذكورة آنفا والإعجاب بازدواجية الكلام وإدراجها في نطاق تصوره الكلي الذي يعلي شأن النص . فأبو عثمان يعتبر أن المعنى الخفي هو درجة من درجات الفهم ومن المعلوم أننا نراه يشنّع قراءات معاصريه في حملهم الكلام على غير ظاهره ، لا يتجاوزون دائرة الرواية وإذا طرقتوا فن المجاز فهم فيه مبعدون يظهر هذا جليا في تفنيده لتفسيرات بن سيار الأسواري وغيره، يتحسد هذا في كتابه البيان والتبيين وخصص لذلك فصلا كاملا ولعل هذا التصور حمله للوصول إلى مقاصد المتكلم والكشف عنها ، ولربما من الدوافع التي أدت به إلى تخطئة هؤلاء والتشنيع عليهم هو اهتمامه بالمعنى الأصلي الكامن وراء مقصدية المتكلم وإن كان هذا لا يتوافق والنظريات النقدية الحديثة التي جعلت من مقصدية النص غايتها وبالأنحص نظرية التلقي .

#### 4\_2 فعل المجاز وسلطة المتكلم :

إن الأمر الذي يستدعي منا التنبيه أن الفكرة التي يدافع عنها الجاحظ هي أسبقية المعاني على الألفاظ فالتكلم لا ينظم ألفاظا ليعبر بها عن المعاني بل يتصور معان لها قوالب تسكن إليها ويتجلى ذلك من خلال قوله : " المعاني مطروحة في الطريق .... " وهنا تجدر الإشارة إلى جانب هو في غاية الدقة والأهمية وهو أن أسبقية المعاني لا تعني تأخر الألفاظ بل إن المتكلم عندما تأتيه المعاني يستدعي ألفاظا تناسبها الأمر الذي يستدعي

<sup>1</sup> - أحمد سمير معلوف ، المرجع نفسه ص 368

حضور سلطة المتكلم لأنه هو أب المعاني وليس على القارئ إلا السعي وراءها ، وتتعزز سلطة المتكلم عند

الجاحظ في قوله : " المفهم لك أفضل من المتكلم وكذلك المعلم أفضل من المتعلم " <sup>1</sup>.

ونجده يعنى بمقام المتكلم أيا ما اعتناء بوضع المعايير والأسس حتى يتسنى له تحقيق مبدأ الفهم والإفهام

كاتباعه عن " اللثغة والفأفأة، التتممة والحبسة وإذا كان بهذه الصفات فمعانيه لا تعرف إلا بالإستدلال وهكذا

تزيد سلطة المتكلم على غرار القارئ وذلك قصده من قوله: " أن يكون الإسم يحيط بمعناك ويجلي عن مغزك

والذي لا بد منه أن يكون سليما من التكلّف " <sup>2</sup>

ففي نظره أن من أولى الغايات عنده أن المتكلم المبين هو الذي يسعى إلى الإتصال اللغوي الصحيح من

أقرب طريق وروايته لقول جعفر بن يحيى إلا شاهد على ذلك : " البليغ من طبق المفصل وأغناك عن المفسر "

وليس القصد من وراء هذا إلا تأكيد على منتج الخطاب الذي يعبر عن المعنى بطريقة سلسلة واضحة إما بالإشارة

أو الإيماء أو الكناية " .

فأبو عثمان لم يكن بهذا الفهم بعيدا بأي حال عن إطار الثقافة الدينية التي تصر على ضرورة الإهتمام بالقائل

واعتباره مرتبط الفرس فكلام الله له دلالة مقبولة يستسيغها القارئ ولكن هذه الدلالة لا تنكشف إلا بمعرفة قصد

المتكلم وصفاته الذاتية كما لمعرفة العقلية أما أن يقع في كلام الله دلالة قبل تلك المعرفة العقلية فذلك من المحال لا

يتصور العلماء المحققين وهذا ما عبر عنه بقوله " وفي وجود الإستطاعة وجود العقل والمعرفة وليس يوجد وجودهما

وجود الإستطاعة " <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - الجاحظ البيان والتبيين ج 1 / ص 68

<sup>2</sup> - الجاحظ ، المرجع نفسه، ج 1 / ص 85

<sup>3</sup> - الجاحظ ، الحيوان، ج 5 / ص 55

وإذا كان أبو عثمان لا يتوقف طويلاً أمام القول ولكن مجرد الربط بين الألفاظ والمعرفة العقلية من جانب كان مقدمة بأن يعطي للمتكلم سلطة أكبر لأنه مصدر الحقيقة وهو الأمر الذي فعله كل من كان يحرص على فكرة الإعجاز القرآني وجميع الذين كانوا واقعين تحت تأثير النظرية الإعجازية ساروا هذا الاتجاه .

وكل ما مر معنا أن أبا عثمان لا يعطي للقارئ أي دور في المعرفة والدلالة ومع ذلك يرى أن عملية القراءة ليست سلبية إلى هذا الحد فهناك ضرورة لأن يتوفر هذا القارئ في رأيه عملية فهم تأخذ بصنوف المجاز كالكناية والإستعارة والتشبيه وكل ما يستدعي تأويلاً مرحلياً لا يقود إلى ابتكار المعاني الخاصة ولكن يقوده إلى معاني أهل السنة والجماعة والدليل على ذلك أنه كان يضع حدًا لبعض التفسيرات واعتقد أن كلام الله تعالى لا يضم ولا ينوي ولا يخص ولا يعم بالقصد ، وإنما الدلالة في بنية الكلام نفسه ضرورة الكلام هو الإرادة وهو القصد "1

وما يقود إلى هذه المعاني غير المرضية لقصد الشارع نقص حاصل في قدرة المتكلم والقارئ وعدم كفاية عملهم وأذواقهم في أخذهم المعاني سواء من عدم حصول الفهم الكافي للسامع ودلالات الألفاظ في سياقها أو عدم إبراز المتكلم لمضمون كلامه شيئاً يوحد المعنى .

ومن هنا كان على الجاحظ تحديد نمط النصوص القرآنية قصداً وأن يبحث عن تناسق معاني القرآن وكان مما نوصل إليه إدراك كنهه مكامن النص المعجز الذي يثير حافظة القارئ قصد بلوغ العملية الإبداعية .

فدور القارئ هنا يمثل المحرك الأساس لعملية المجاز بصفته معياراً ثابتاً لهذا الإنحراف المقصود بينما يمثل النص الباعث الذي يرمي بالقارئ في النظر والمجاز ولكن هذا المجاز غير خاضع للزيادة من طرف المتكلم بل إن المعاني المتوصل إليها هي نتاج المعرفة المتكررة لأنها لا تدل إلا على ما يمكن الوصول إليه بالأدلة العقلية القاهرة .

1 - الجاحظ ، المرجع نفسه ج5 / ص59.

وهنا يكمن جوهر الفرق بين النظرية النقدية القديمة والمعاصرة فليس من الضروري أن تنقل نفس الأفكار إلى المتلقي لأن هناك ثلة عوامل تتدخل في سيرورة الإبلاغ كالشروط الزمانية والمكانية بما تتيحه طبيعة المقام من فهم ، إلى جانب أنّ المقصدية نفسها قد أعيد فيها النظر جذريا فالنص لا يعني لنا دوما أفكار واضحة بل هو رحلة بحث واستكشاف ولذلك فليس من الضروري أن تكون مجرد رسالة محددة يراد إبلاغها للقارئ" لأنه هو بدوره سيعيش تجربة القراءة باعتبارها مغامرته الخاصة"<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> - منقور عبد الجليل، النص والتأويل - ص63

# الفصل الثالث

## آليات تلقي المجاز عند ابن قتيبة

المبحث الأول أثر المعتقد في تلقي المجاز

المبحث الثاني البيان في نظر ابن قتيبة

المبحث الثالث آليات التجوز في النص القرآني

# المبحث الأول

## أثر المعتقد في تلقي المجاز

1. البلاغة والعقيدة
2. ثنائية اللفظ والمعنى
3. دواعي الشعر

## 1 البلاغة والعقيدة عند ابن قتيبة :

## 1-1 الكرامية والتشبيه:

يثبت أهل السنة والجماعة كل صفة أثبتها الله - عز وجل - لنفسه وذاته المقدسة و قد أثبتها له عليه الصلاة والسلام من علم وقدرة وإرادة وسمع وبصر وحياة وكلام وجلال وإكرام وجود وعظمة وغيرها من الصفات ، فهم لا يؤولون تأويل المعتزلة لأن التأويل مظنون ، والقول في صفات الباري بالظن غير جائز ولا يعطون ، لأن ذلك وارد في النصوص التي تنكر ذلك ، ولا يشبهون لأنهم يعتقدون أنه " لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ " <sup>1</sup> ولقد قام ابن قتيبة في منتصف ق 3هـ على رأس أهل السنة المناضلين عن مذهبهم ضد تيارات الكلام والإعتزال، واشترك في مناقشات عصره الكلامية ، مثل فيها أهل الحديث والسنة ونازل المعتزلة وغيرهم من أصحاب الفرق والمذاهب وشهر في وجوههم السلاح الذي جرّده في وجوه أصحابه ، وجابههم بالتجريب والقياس والمنطق ، وجادلهم بمثل ما قالوا في الطبيعة والفلسفة والمنطق وقرأ إلى جانب هذا كله بعض ما وقع في يديه من الكتب السماوية وكتب الديانات الأخرى <sup>2</sup> .

ولا يخفى على الدارس أن الوازع الديني كان حافزا مهما دعا العلماء إلى شحذ الهمم للدفاع عن القرآن إثباتا لإعجازه ، ولكن هذا الوازع نفسه جعل العلماء والدارسين يعزفون عن ذكر مسائل مهمة أثناء دراستهم وهذا ما حدث لابن قتيبة وهو بصدد التنظير للبلاغة ولا نجد الرجل يجيد عن ذكر التشبيه ضمن الألوان البلاغية التي تحدث عنها في كتابه فبالإضافة إلى أنه لم يخصه بباب فقد كانت نسبة تواتر المصطلح في الكتاب ضعيفة .

\* - الشورى - 116 -

<sup>1</sup> - للشهرستاني تخرّيج محمد بن فتح الله بدران الملل والنحل ، مصر ، مكتبة الأنجلو المصرية ط 2 842/1<sup>2</sup> - حمادي صمود التفكير البلاغي عند العرب ، ص 318

وفي هذا المقام ونحن بصدد الحديث عن ابن قتيبة وأثر المعتقد البارز الذي أثار على عقيدته استوقفنا إشكالا مفاده فما سبب هذا السكوت وقد رأيناه في الشعر والشعراء كثير الإهتمام به حتى غدا مقياسا من مقاييس الجودة في الشعر القارة ؟ بل إنه تحدث عنه في مواطن من كتابه "تفسير غريب القرآن" وكتاب المعاني الكبير في أبيات المعاني.<sup>1</sup>

ومما ينبغي قوله أن تطور معاني البلاغة وتاريخ تأليف الكتاب لا يفسران ذلك فمن جهة تطور العلم نجد التشبيه المذكورا في صدر المسائل البلاغية التي اهتدى إليها العرب ، وقد ساهم علماء ق 2هـ وبداية ق 3هـ في إرساء معالمه وتوضيح أسسه ومعانيه ، فلا يعقل أن يكون ابن قتيبة جاهلا بكل هذه المعلومات ولا سيما أنه دلّ في عديد مواطن على معرفة دقيقة بمقالات أئمة اللغة في مختلف العلوم العربية والإسلامية .

وافترض أن "تأويل مشكل القرآن" ألف قبل "الشعر والشعراء" يرفع الإستغراب ولا يجيب عن السؤال والحجة في مادة الكتاب نفسه " فمن غير المعقول أن يتفطن مؤلف بجهل البلاغة التي من وسائلها التشبيه والإستعارة ويخصها بلب في ذلكم الطور " <sup>2</sup> خاصة أنها أقل الأبواب تبلورا في الفترات السابقة ويحتاج تصورها إلى الإحاطة بالتشبيه ، لأن قسمها الأكبر يقوم على علاقة المشاكلة والمشابهة .

يمكن القول بأن السبب الوحيد في إعراض ابن قتيبة عن ذكر التشبيه يرجع إلى خوفه على عقيدته من الزيغ أو أن يطعن فيها فقد أتمم بالتشبيه والإنتساب إلى الكرامية وذلك لوقوفه عند ظاهر آيات الصفات ، والرجل ليس بدعا في هذا الأمر بل هو ملتزم بما التزم به الصحابة والتابعون في إمرار آيات الصفات على ظاهرها دونما تأويل ولا تعطيل ولا تشبيه.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - سيأتي الحديث عن التشبيه في موضعه .

<sup>2</sup> - حمادي صمود، المرجع نفسه ، ص335

<sup>3</sup> - الكرامية تنسب إلى محمد ابن كرام السجستاني وهي فرقة دينية لها ضلالات دينية كثيرة منها : تجسيم المعبود ، ينظر الفرق بين الفرق ، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي ت 429هـ ، دار الكتب العلمية ، دط، دتا ص161

وحري بنا أن نشير إلى أمر مهم يخص عقيدة ابن قتيبة إذ نجده يبالغ في وقوفه عند ظواهر النصوص ويرفض التأويل والتماس المخرج من مآزق تفسيرها ومن ذلك أنه لما يريد تأويل حديث مثل حديث الصورة يبطل كل التأويلات اللغوية التي تنفي مشابهة الإله لخلقه ويخلص إلى أن الحديث ينبغي الوقوف عند ظاهره الأمر الذي جعل ابن فورك وهو أشعري العقيدة يحمل عليه في مثل هذا وينقده بعد أن يشرح الحديث ويحمله على المحامل الحسنة.<sup>1</sup> وسواء سكت المؤلف عن التشبيه تضليلاً وتقية وخوفاً على العقيدة من نفس الاعتقاد المتهم به فالنتيجة واحدة وهي ضرورة الإحتراز في استخلاص واحترام الأسس العميقة التي تتحرك عليها كل الإفرازات الفكرية لأديب أو لعصر أو لأمة بأسرها ، فلا يتسنى في رأينا قطع النصوص عن أصولها والتأليف فيما بينها بدون مراعاة هذه الأصول .<sup>2</sup>

### 1-2 علاقة البلاغة بالمجاز :

لا يستنكف ابن قتيبة عن التوسل بمصطلح المجاز الذي أحاطت بمفهومه جملة من الريب لتوتره على لسان نخل أخرى لا يثق السنون في سلامة عقيدة نواياهم وليس "تأويل مشكل القرآن" المؤلف الوحيد الذي اختير له هذا العنوان فله في الحديث كتاب مشهور بهذا العنوان وهو "تأويل مختلف الحديث" الذي لا تهمنا تسميته بقدر ما يهمنا تحرك الكلمة في سياقها النصي ، ولكن مؤلفنا لا يترك للمصطلح إطلاقية فنجدد أبعاده رادا إياه إلى حضيرة الإلتباع والإهتداء برأي الأئمة من العلماء<sup>3</sup> إذ نجده يقول : " فألفت هذا الكتاب جامعا لتأويل مشكل القرآن مستنبطاً ذلك من التفسير بزيادة في الشرح والإيضاح ، حاملاً ما لم أعلم فيه مقالا لإمام مطلع على لغات العرب لأري المعاند موضع المجاز وطريق الإمكان ، من غير أن أحكم فيه برأبي أو أقضي عليه بتأويل ."<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - أبو بكر بن فورك، مشكل الحديث وبيانه ، ت 306هـ دار الكتب العلمية ، بيروت 1988م ص 7 .

<sup>2</sup> - حمادي صمود، المرجع نفسه ، ص 335

<sup>3</sup> - حمادي صمود، المرجع نفسه ص 328

<sup>4</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص 23

وربط ابن قتيبة ربطاً محكماً بين مجالات التأويل والمجاز والمحكم والمتشابه ويظهر هذا جلياً فيمن تصفح كتابه " تأويل مختلف الحديث " وقد عني فيه بتنفيذ آراء الجاحظ وتسفيهاها وتسمية ابن قتيبة كتابه " تأويل مشكل القرآن " الغرض ظاهر في التسمية أما مفهوم المتشابه عنده لیتسع فیشمل كل الآيات التي كانت محلاً للطعن في القرآن أو إحداه الشك في بلاغته وعربيته وهذا جدير بأنه كان ضد المعتزلة تماماً ، لا يضع المحكم مناقضاً للمتشابه ولا يرد المتشابه على طريق العرب في التعبير ، وبذلك يعد المجاز وحده هو المدخل للعملية التأويلية ونتيجة لذلك كان من المعقول أن يتسع مصطلح المجاز عنده .

والملاحظ أن ابن قتيبة يتفق مع علماء عصره من علماء النحل الأخرى أنه ليس في القرآن شيء لم يفسره ؟ أو لم يؤول لعدم معرفة العلماء به لا عند السلف ، ولا عند الخلف : " فإننا لا نعلم أنهم تركوا شيئاً منه ، لأنه متشابه لا يعلمه إلا الله ولا يتعاطونه ولا يسألون عنه " <sup>1</sup> .

والمجاز في عرف المتأخرين من المتفقهة والمحدثه والمتصوفة ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترب به وهذا التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف ، فإذا قال أحدهم : هذا الحديث أو النص مؤول أو هو محمول على كذا قال الآخر: هذا نوع من التأويل والتأويل الراجح يحتاج إلى الدليل ، وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان:

أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه ، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً وهذا هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره : " القول في تأويله قوله كذا وكذا واختلف أهل التأويل نحو ذلك ومراد ه التفسير <sup>2</sup>

والمعنى الثاني في لفظ السلف وهو الثالث من مسمى التأويل مطلقاً : هو نفس المراد بالكلام فإن الكلام إن كان طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب ، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر عنه <sup>1</sup> .

<sup>1</sup> - نصر حامد أبو زيد، الإتحاف العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن ص169

<sup>2</sup> - أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، كتب المسائل والأجوبة في الحديث ، تح: محسن خراية (د،ط) (د،ت) ص212

وبين هذا المعنى والذي قبله بون: " فإن الذي قبله يكون المجاز فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والإيضاح ، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني اللفظي الرسمي ، وأما هذا المجاز فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج ، سواء أكانت ماضية أو مستقبلة ، فإذا طلعت الشمس فمجاز مقدر هذا بنفس طلوعها وعلى هذا يكون المجاز من وجهة خارجية ترى بالعين ومجاز الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها ، و تلك لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار إلا أن يكون المستمع قد تصورهما أو تصور نظيرها بغير كلام وإخبار لكن يعرف من صفاتها وأخبارها قدر ما أفهمه المخاطب إما بضرب المثل وإما بالتقريب وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها وإما بغير ذلك .<sup>2</sup>

وعلى هذا الأساس فهم ابن تيمية المجاز وهو عنده مما لا يعلمه إلا الله وإن كنا نفهم معناه وحقيقته فحقائق البيان لا يرى مجازها إلا عند المعاينة والشواهد على ما ذهب إليه تقول إليه كما قال يوسف عليه السلام : { هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ } \* والعلم بتأويلها الذي يجربها كما قال يوسف { لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ } \* أي في المنام { إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا } \* أي قبل أن ياتيكما بالتأويل .<sup>3</sup>

وفي هذا المعنى نجد ابن قتيبة يرجح الحكمة في إنزال الله للمتشابه في القرآن إلى شحذ الهمم وإعمال الفكر ليظهر التفاصيل بين الناس : " وأما قولهم ، م اذا أراد الله بإنزال المتشابه في القرآن من أراد بالقرآن لعباده الهدى والتبيان ؟ فالجواب عنه أن القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها ومذاهبها في الإيجاز والإختصار و إطالة والتوكيد والإشارة وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليها إلا التفنن وإظهار بعضه وضرب الأمثال لما خفي .

<sup>1</sup> - مناع القطان ، مباحث في علوم القرآن ، مؤسسة الرسالة ط15، 1985م ، ص218

<sup>2</sup> - أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى ، جمع وترتيب ، عبد الرحمان بن محمد ، مكتبة المعارف الرباط المغرب ص288—289 والآيات من سورة يوسف { 100 - 07 - 38 }

\* يوسف-100،-38.

<sup>3</sup> - ابن تيمية،المصدر نفسه ، ص288

ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى سيستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس وسقطت

الحنّة وماتت الخواطر ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة ، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة " <sup>1</sup>

ويجوز ابن قتيبة أن يكون المتشابه مجهول عند العوام وعند من لا يعلم ويكون معروفاً عند أهل العلم كما نقول :

هذا خفي العلم ونحن لانريد أنه خفي على جميع الناس وإنما نريد أنه يخفى على جميع الناس ، وإنما نريد أنه يخفى

على بعضهم والمتشابه هو الذي أشبهه غيره ، فالجهلة به تظن أن هذا ذاك ، وذاك هذا قال الله تعالى في وصف

الجنة : { وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا } \* أي متفق المناظر مخلف الطعوم فإذا رآوه قبل التذوق قالوا هذا الذي رزقنا من

قبل. <sup>2</sup>

وقد ذهب بعض الكاتبين إلى إدخال المبهم في المتشابه وجعله قسيماً له ولكن مذهب من ميز بين المبهم والمتشابه

أدق وأوجه ، إذ إنه أصح إدخال بعض أنواع المبهم مثل فواتح السور في المتشابه فهناك أنواع أخرى منه لا تدخل

فيه ولا يمكن أن تعتبر منه <sup>3</sup> .

وابن قتيبة ممن يجعل المشكل مثل المتشابه لا فرق بينهما وأصل التشابه عنده أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر

والمعنيان مختلفان : قال تعالى : { تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ } \* أي يشبه بعضها بعضاً في الكفر والقسوة ومنه يقال اشتبه

علي الأمر ، إذا أشبهه غيره فلم تكد تفرق بينهما وشبهت علي إذا لبست الحق بالباطل ، ومنه قيل لأصحاب

المخاريق أصحاب الشبه لأنهم يشبهون الحق بالباطل .

ثم قد يقال لكل ما غمض ودق متشابه وإن لم تقع الحيرة فيه من وجهة الشبه بغيره ألا ترى أنه قد قيل للحروف

المقطعة في أوائل السور ، متشابه وليس الشك فيها والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها والتباسها بها .

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص86

<sup>2</sup> - ابن قتيبة، المصدر نفسه ، ص101 ، \* آية البقرة -25-

<sup>3</sup> - محمد سعيد رمضان البوطي من روائع القرآن ، تأملات علمية وأدبية في كتاب الله " ، مؤسسة الرسالة دط ، 1996م ص89

ومثل المتشابه "المشكل" وسمي مشكلا لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله ثم يقال لما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل<sup>1</sup>

والتحوز في قضية الحال يتصل بأشكال التعبير الظاهرة ورودها على مستوى أصلي لينكشف المعنى بالدلالة الوضعية وبيان أن الخروج عن مألوف العبارة لا يبدل من ذات المعنى وإنما هو معنى إضافي يتركب على المعنى الأصلي ، ومن هنا برزت ضرورة تزامن وصف الأشكال الأصلية والأشكال المعدولة والبحث في كل مرة عن المصطلح الملائم لنوع العدول أو الخروج عن المألوف وتعليقه بمعنى من المعاني قطعاً لدار العبث اللغوي خاصة والأمر يتعلق بالنص القرآني فالمجاز من هذا المنظور استخراج مجهول من معلوم يستوجب الإنطلاق من مقدمات تصون عن الزلل وتقعن بسلامة النتيجة واستقامة الإستنتاج<sup>2</sup> .

## 2- ثنائية اللفظ والمعنى :

إن مما ينبغي التنبه له بادئ ذي بدء هو أن قضية اللفظ والمعنى ليست من القضايا التي شغلت نقادنا القدامى وحدهم بل يمكن القول دون مبالغة أنها شغلت النقاد في كل أدب لكن ما لا بد من تقريره في هذا السياق هو أن هذه المسألة تعد من كبريات النقد العربي القديم التي أسالت كثيرا من الحبر واستهلكت في معالجتها كثيرا من الجهود دون أن يتوصل فيها إلى رأي موحد حاسم ، فضل الإختلاف بشأها قائما ردحا طويلا من الزمن وما يزال موحد وحاسم الحديث عنها يعود إلى الظهور من حين لآخر حتى في وقتنا الراهن .

ولعل الإشكال الذي استوقفنا في هذا المقام متى بدأ الإهتمام بهذه المسألة ؟

يربط الدارسون عادة بداية الكلام على اللفظ والمعنى بما عرفه القرن الثاني هجري من صراع عنيف حول المسائل

الإعتقادية التي قادتهم إلى إثارة قضية الإعجاز القرآني والبحث في عناصرها ونحن إذا كنا نتجاهل أثر قضية

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص 102 .

\* البقرة- 118-

<sup>2</sup> - حمادي صمود، المرجع نفسه، ص 329

الإعجاز في بحث مسألة اللفظ والمعنى بحثاً حقيقياً فإن مانعته هو أن الإهتمام بالعلاقة بين هذين العنصرين في الأدب والشعر خاصة يرتفع إلى أبعد من ق 2هـ بمدة فسيحة ذلك أننا نجد في النقد الجاهلي ضرباً من العناية بما كما هو الحال في النقد الذي وجهه طرفة بن العبد إلى المسيب بن علس حين سمع قوله<sup>1</sup>:

وَقَدْ أَتَنَسَى الْهَمَّ عِنْدَ احْتِضَارِهِ      بِنَاجِ عَلَيْهِ الصَّيْعَرِيَّةَ مَكْدَمٍ

فقد قال معلقاً ما أحسه من اختلال بين اللفظ المستخدم والغرض العام من البيت "استنوق الجمل "

وإذا كان حديثنا منصباً على ابن قتيبة في هذا فلا ننسى فضله على الكتابة النقدية عصرئذ والبلاغة والأدب لكن يصدر في منهجه عن عقلية منطقية فقد رأى السابقين عليه يدورون في نقدهم حول القضية وأحياناً يفضل أحدهم اللفظ على المعنى والعكس كما فعل الجاحظ مستعيناً بتفكيره المنطقي وأخذ محمد بن مسلم يقلب المسألة على وجوهها فرأى أنها تنحصر في أقسام أربعة :

-- لفظ مع معنى

-- لا لفظ ولا معنى

-- لفظ دون معنى

-- معنى دون لفظ

وهذا هو مقتضى القسمة العقلية وهكذا أورد قوله في مقدمة كتابه الشعر والشعراء "تدبرت الشعر فوجدته أربعة اضرب: ضرب منه حسن لفظه وجاد معناه كقول الشاعر :

فِي كَفِّهِ خَيْرُ رَانَ رِيحُهُ عَبَقِي      مِنْ كَفِّ أَرْوَعٍ فِي عَرْنِينِهِ شَمَمٌ

يَغْضِي حَيَاءً وَيَغْضِي مِنْ مَهَابَتِهِ      فَلَا يُكَلِّمُ إِلَّا حِينَ يَبْتَسِمُ

لم يقل في الهيبة أحسن منه وكقول أوس بن حجر :

<sup>1</sup> - مجلة الموافقات ، مجلة دورية أكاديمية يصدرها المعهد الوطني العالي لأصول الدين ، الخروبة ، الجزائر ع/1993م دار الكلمة للنشر ص 257 .

أَيُّهَا النَّفْسُ أَجْمَلِي جَزَعًا    إِنَّ الَّذِي تَحْدَرِينَ قَدْ وَقَعَا<sup>1</sup>

لم يتددى أحد مراثيه بأحسن منه وكقول أبي ذؤيب:

وَالنَّفْسُ رَاغِبَةٌ إِذَا رَغَبَتْهَا    وَإِنْ تَرُدُّ إِلَى خَيْرٍ تَفْنَعِ

حدثني الرياشي عن الأصمعي أنه قال : هذا أبرع بيت قالته العرب وكقول حميد ابن ثور :

أَرَى بَصْرِي قَدْ رَابِّي بَعْدَ صِحَّةٍ    وَحَسْبُكَ دَاءٌ أَنْ تَصِحَّ وَتَسْلَمَا

لم يقل أحد في الكبر أحسن منه وكقول النابغة :

كَلِّبْنِي لَهُمْ يَا أُمِيمَةً نَاصِبٍ    وَلَيْلٌ أَقَاصِيهِ بَطْنُ الْكَوَاكِبِ<sup>2</sup>

لم يتددى أحد من المتقدمين ولا المتأخرين أحسن منه في الشعر ولا أعرب ومثل هذا في الشعر كثير ليس للإطالة في هذا المعنى وجه وسنراه عند ذكرنا و ضرب منه حسن لفظه وحلا فإذا أنت فتشته لم تجد هناك طائلا كقول الشاعر :

وَلَمَّا قَضَيْنَا مِنْ مَنَى كُلِّ حَاجَةٍ    وَمَسَحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحٌ

وَشَدَّتْ عَلَى حَدْبِ الْمَهَارِيِّ رِحَالَنَا    وَلَمْ يَنْظُرِ الْغَادِي الَّذِي هُوَ رَائِحٌ

أَخَذْنَا بِأَطْرَافِ الْحَدِيثِ بَسِينَا    وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ

فهذه الألفاظ أحسن شيء مطالع ومخارج ومقاطع فإذا نظرت إلى ما تحتها وجدته ولما قضينا من منى أياما وساعات واستلمنا الأركان وغالينا إبلنا الأنضاء ومضى الناس لا ينظر من غدا الرائح ابتدأنا الحديث وسارت المطي في الأبطح وهذا الصنف في الشعر كثير ونحو منه قول جرير:

إِنَّ الَّذِينَ غَدُوا بِبَلِيكَ غَادِرُوا    وَشَلَا بِعَيْنِكَ لَا يَزَالُ مَعِينَا

عَيْضَنَ مِنْ عَبْرَاتِهِنَّ وَقُلْنَ لِي    مَاذَا لَقَيْتَ مِنَ الْهَوَى وَلَقِينَا<sup>1</sup>

<sup>1</sup> - ديوان ابن حجر، تح : محمد يوسف دار صابر بيروت ط2 ص 53

<sup>2</sup> - ديوان النابغة الذبياني تح : كرم البستاني دار صادر بيروت ط دتا ص09

وكقوله :

إِنَّ الْعُيُونَ الَّتِي فِي طَرْفِهَا حُورٌ قَتَلْنَا ثُمَّ لَمْ يُحْيَيْنَ قَتْلَانَا  
يَصْرَعَنَّ ذَاتِ اللَّبِّ حَتَّى لَا حِرَاكَ بِهِ وَهِنَّ أضعْفُ خَلَقِ اللَّهِ أَرْكَانًا<sup>2</sup>

وضرب منه حاد معناه وقصرت الألفاظ عنه كقول لبيد :

مَا عَاتَبَ الْمَرْءُ الْكَرِيمُ لِنَفْسِهِ وَالْمَرْءُ يُصْلِحُهُ الْجَلِيسُ الصَّالِحُ

<sup>1</sup> - ديوان جرير ، تح كرم البستاني ط 1978م دار الكتب ، بيروت للطباعة والنشر ص476

<sup>2</sup> - ديوان جرير، المرجع نفسه ص492

هذا وإن جاد معناه فإنه قليل الماء والرونق كقول النابغة :

خَطَّاطِيفٌ حَجْنٌ فِي حِبَالٍ مَتِينَةٍ تَمُدُّ بِهَا أَيْدٍ إِلَيْكَ نَوَازِعُ<sup>1</sup>

رأيت علماءنا يستحيدون معناه ولا أرى أ لفاظه مبينة لمعنى لأنه أراد أنت في قدرتك علي كخطاطيف وأنا كدلو

تمد بتلك الخطاطيف وعليه أني لست أرى المعنى حسنا كقول الفرزدق :

وَالشَّيْبُ يَنْهَضُ فِي الشَّبَابِ كَأَنَّهُ لَيْلٌ صَاحٍ بِجَانِبِهِ نَهَارُ<sup>2</sup>

وضرب تأخر لفظه ومعناه كقول الأعشى :

إِنَّ مَحَلًّا وَإِنَّ مُرْتَجِلًا وَإِنَّ السَّفَرَ إِذَا مَضُوا مَهَلًا

اسْتَأْثَرَ اللَّهُ بِالْوَفَاءِ وَبِالْحَمْدِ دِ وَوَلَّى الْمَلَامَةَ الرِّجْلَ<sup>3</sup>

وَالْأَرْضُ حَمَالَةٌ لَمَّا حَمَلَ اللَّهْهُ وَمَا إِنْ تَرُدُّ فَعَلًا

يُؤِومًا تَرَاهُ كَشَبِهِ أَرْدِيَةَ الْعَدِ صَبٍ وَيَوْمًا أَدِيمَهَا نَعْلًا وهذا الشعر من منحول لا أعرف فيه شيئاً

يستحسن إلا قوله :

وهو معنى لطيف كقول الخليل بن أحمد الفراهدي :

إِنَّ الْخَلِيظَ تَصَدَّعَ فَطَرَّ بِدَائِكَ أَوْقَعَ

لَوْلَا جَوَارُ حِسَانُ حُورِ الْمَدَامِعِ أَرْبَعُ

أُمُّ الْبَيْنِ وَأَسْمَا ءِ الرَّبَابِ وَبَوَزَعُ

لَقُلْتُ لِلْقَلْبِ ارْحَلْ إِذَا بَدَا لَكَ أَوْدَعُ

<sup>1</sup> - ديوان النابغة ، ص82

<sup>2</sup> - ديوان الفرزدق، تح كرم البستاني ، دار الصناعة للطباعة والنشر، بيروت ، دط 1996م ص372

<sup>3</sup> - ديوان الأعشى ، دار صادر بيروت للطباعة والنشر، دط 1980م ص170

وهذا الشعر بين التكلف رديء الصنعة وكذلك أشعار العلماء ليس فيها شيء جاء عن أسماح وسهولة كشعر الأصمعي وابن المقفع والخليل خلا خلف الأحمر فإنه كان أجودهم ، وأكثرهم شعرا ، ولو لم يكن في هذا الشعر إلا أم البنين وبوزع لكفاه ... وقد يقدر في الحسن قبح اسمه ويزيد في مهانة الرجل فظاظة اسمه وترد عدالة الرجل بشاعة كنيته<sup>1</sup>

وإنما نقلنا هذه الفقرات بتمامها ليتمكن القارئ من متابعة الحديث عن اتجاه ابن قتيبة في موضوع اللفظ والمعنى وليكون حكيما عندما تعرض للذين اعتمدوا على الفقرات ورموا ابن قتيبة بفساد الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبضيق النظر وضعف الذوق وسذاجة السليقة النقدية وبأنه رجل تفكيره خير من ذوقه ونزعتة خير من عمله وأنه حاول أن يورد عن غيره بعض المقاييس فلم يتبصر ولم يعمل حسه ولا عقله ليصفها وصفها الحقيقي<sup>2</sup>. فإذا كان ابن قتيبة قد أغرق في الذاتية من خلال النصوص التي سقناها ومن خلال تقسيمه لأنواع الشعر وتعليقه على النماذج والأمثلة التي ساقها مستشهدا بما فإنه قد استند إلى قراءته الطويلة وما اختزنته في ذاكرته من الشعر الكثير واستمد العون في نقده من ذوقه الثثري ولا يستطيع الناقد المنصف أن يخس حق هذا الناقد العربي الذي غلب عليه الطبع وشاعت في نقده السليقة .

ومن جهة أخرى نرى ابن قتيبة موضوعيا بالغ بالموضوعية في نصوص متعددة يتبينها القارئ الرشيد في مقدمته المشهورة لكتاب الشعر والشعراء ومنها قوله : " ولم أسلك فيما ذكرته من شعر كل شاعر مختار له السبيل من قلد أو استحسّن باستحسانه غيره ولا نظرت إلى المتقدم منهم بعين الجلالة والإقدام لتقدمه وإلى المتأخر منهم بعين الإحتقار لتأخره بل نظرت بعين العدل بين الفريقين وأعطيت كلا حظّه ووفرت عليه حقه " وقوله : " ولم يقصر

<sup>1</sup> - أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الشعر والشعراء قد له الشيخ حسن تميم راجعه وأعد فهارسه عبد المنعم العريان ط 1986/2م دار إحياء

العلوم بيروت ، ص 24-28

<sup>2</sup> - مجلة الأهرام : مجلة شهرية جامعة تصدر عن شيوخ الأزهر ، ج 4 ط 1963 ، ص 425

الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خص به قوما دون قوم، بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عباده في كل دهر، وجعل كل قديم حديثا في عصره " <sup>1</sup>

وليس هذا دفاعا عن ابن قتيبة وجبرا لأوجه القصور النقدية من خلال تناوله لمعنى الشعر وأغراضه وأنواعه، فالقصور عادة بشرية أو قل جبلة بشرية، فابن قتيبة الناقد كان قصير الباع في تناوله للصورة الفنية في الشعر ويشاطر الأستاذ فتحي أحمد الأستاذ، محمد زكي العشماوي فيما ذهب إليه من أن ابن قتيبة قد علق جودة الشعر فيما ذهب إليه من أن ابن قتيبة قد علق جودة على مضمونه مستقلا عن الصياغة والتصوير، ومن أنه جعل للألفاظ دلالات مفردة، أو مستقلة ولم يفتن إلى أن الألفاظ في الشعر ليست أنغاما أو مخارج ومقاطع فقط، وإنما هي ألفاظ تتداخل وتتجاوز بإشعاعاتها حدودها العادية، وتكتسب كل كلمة من التي تليها معاني جديدة ما كانت لتكون لولا السياق الذي جمعها والبناء الذي انتظمها وأن المفارقات في المعاني لا تكون إلا المفارقات في البناء وفي سياق الألفاظ وتداخلها وائتلافها ومن أن المعنى في الشعر عنده هو مجرد المحتوى المنطقي للكلام لأن معنى اللفظ في الشعر ليس مجرد الموضوع المقابل لها بل هو يشمل جميع الإرتباطات التي تبعثها اللفظ مفردة ومجمعة مع غيرها <sup>2</sup>.

والقارئ لتقسيم ابن قتيبة للشعر يجد أن أحكامه القيمية تستند إلى الحكمين تقريريين سابقين هما اللذان أملياها :  
أولهما :

أن اللفظ في خدمة المعنى وأن المعنى الواحد يمكن أن يعبر عنه بألفاظ مختلفة يجلو بعضها ويقصر الآخر .  
ثانيهما :

أنه لا بد لكل بيت من الشعر من معنى .

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، المرجع نفسه، ص 23

<sup>2</sup> - محمد مندور، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث، ط 3 1978م الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية ص 282

فأما اللفظ في خدمة المعنى فنظر جزئي أفسد الكثير من أدبنا العربي ومن نقادنا <sup>1</sup> فما حدود اللفظ؟ وما المراد بالمعنى؟ وما سر جودته عند ابن قتيبة؟ كثيرا ما كتبوا في النقد بعد ابن قتيبة وخاصة المحدثين من نقادنا حاولوا الإجابة عن هذه الأسئلة ولكنها كانت إجابات ناقصة لأنها لم تعد النظر في مقدمة "الشعر والشعراء" وابن قتيبة لم يقل لنا ماهو اللفظ الجيد ولا ما هو المعنى الذي يريد وما سر جودته، وإنما تؤخذ الإجابة على كل هذا من حديثه عن أقسام الشعر ومن شواهد التي ساقها، وينبغي أن نضم إليها ما تتأثر في كتابه من نقد للشعر وأحكام على بعضه مرة بالجودة وأخرى بالإستقباح ولعل أولى الأوصاف بالإعتبار: الوضوح والإبانة، فإنه يبدو من حديثه أن الإبانة شرط أساسي في جودة الشعر، وأنها دليل الطبع، ولذلك لما عاب بيت النابغة (خطا طيف حجن...) <sup>1</sup> عابه بأن ألفاظه غير مبينة عن معناه.

ويبدو أنه يفرد التشبيه فيجعله أمرا مستقلا يجود به الشعر، يدل على ذلك قوله في المقدمة: "وليس كل الشعر يختار ويحفظ على جودة اللفظ والمعنى ولكنه قد يختار على جهات وأسباب منها الإصابة في التشبيه" <sup>2</sup> فالظاهر من الصنيع أنه يجعل التشبيه خارجا عن اللفظ، وعن المعنى، ويردد ذلك في أثناء الكتاب، ومن ذلك ما جاء في ترجمة العباس بن الأحنف: حيث يقول: ومن بديع تشبيه قوله في المرأة إذا مشت:

كَأَنَّهَا حِينَ تَمْشِي فِي وَصَانِفَهَا تَخْطُو عَلَى الْبَيْضِ أَوْ خُضِرِ الْقَوَارِيرِ

وقوله:

قَلْبِي إِلَى مَا حُزْنِي دَاعِي يَكْثُرُ أَسْقَامِي وَأَوْجَاعِي

يعني قلبه، ومن هنا يظهر أنه يقصد بالتشبيه الصريح وما سماه الذين جاءوا بعد من علماء البلاغة "الإستعارة"

وهو يجعل التشبيه في بيت بشار المشهور:

<sup>1</sup> - فتحي أحمد عامر، من قضايا التراث العربي: دراسة نصية نقدية تحليلية مقارنة، الشعر والشاعر، منشأة المعارف بالإسكندرية ص 19

<sup>2</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 23

كَأَنَّ مَثَارَ النَّفْعِ مِنَّا وَمِنْهُمْ وَأَسْيَافُنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ

من جيد التشبيه وقد أطال المتأخرون من علماء البلاغة في امتداح هذا التشبيه مع أن المشبه به غير واقع على ما

صور بشار

ويكاد يجمع الكاتبون من المعاصرين على أن ابن قتيبة لا يعجبه من المعاني إلا أحد أمرين : الفكرة أو المعنى

الأخلاقي والحق أننا إذا تصفحنا كتاب " الشعر والشعراء " نرى ابن قتيبة استحسّن كل المعاني التي يستحسنها

أهل الذوق من الأدباء فهو يستحسن معاني الغزل وفي الهجاء ، وفي المديح بل يستحسن مجرد التصوير البارع ،

دون أن يتضمن أي معنى محبب بجانب ما يستحسن من شعر الفكرة الشعر الأخلاقي فقد جاء في ترجمته لأبي

الشيص :

وَقَفَ الْهَوَىٰ بِي حَيْثُ أَنْتَ فَلَيْسَ لِي مُتَأَخِّرٌ عَنْهُ وَلَا مُتَقَدِّمٌ

ويستعمل المصنف الناقد اللفظ مع مرادف له : (الألفاظ ) يورده في أثناء شرحه وأمثله ، في الحالتين يقصد إلى

مجموع المفردات دون تعيين الأحاد ، ولا يستقيم له مفهوم شامل للعناصر الشكلية يحصرها تجاه المعنى فهو يعلق

على مثال الضرب الثالث ( جاد معناه ، و قصرت ألفاظه عنه ) فيقول : " هذا وإن كان جيد المعنى والسبك فإنه

قليل الماء والرونق " <sup>1</sup> فللسبك مصطلح يقرب من (الصياغة والتركيب ) وهذا ألصق بالألفاظ إذ تحلل مفردة ثم

مركبة ونلاحظ أن سائر الصفات (التي يضمها التقسيم العام :الجيد والرديء) من الحسن والحلاوة والتقصير والتأخر

لا يراد بها اللفظ الواحد وما قد يتبادر إلى الذهن من دلالاته ، بل إن الناقد يربط أجزاء العبارات بالعرض أو

الفكرة التي يدور عليها الكلام ، وهذا ما يدعوه بمصطلح (المعنى) ويستوي هنا معنى البيت أي فكرته العامة التي

يعبر عنها بالصياغة الشعرية وإن اشتمل على أفكار جزئية كما في قول لبيد:

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، المرجع نفسه ، ص328

مَا عَاتَبَ الْمَرْءَ الْكَرِيمَ كَنَفْسِهِ وَالْمَرْءُ يُصْلِحُهُ الْجَلِيسُ الصَّالِحُ<sup>1</sup>

وكذلك مجموعة الأبيات التي يعبر عن فكرة مكونة من جزئيات فإنها تنضوي جميعها تحت كلمة " المعنى " ولا نجد ابن قتيبة حريصا على ذكر مصطلح فرعي هو المعاني ذلك أنه تشغله النظرة العامة إلى الألفاظ والنتيجة الكلية أي الغرض أو المغزى كما في الأبيات المشهورة في كتب النقد القديمة :

## وَلَمَّا قَضَيْنَا مِنْ مَنَى كُلِّ حَاجَةٍ وَمَسَحَ بِالْأَرْكَانِ مَنْ هُوَ مَاسِحٌ

فإن الناقد في هذه الأبيات التي ذكرناها من قبل يهدر قيمة الألفاظ ومدلولاتها الفردية عندما ينقل معانيه ينقل مغزاها بعبارات أخرى تختلف بدرجات متباينة عن العبارات أخرى تختلف بدرجات متباينة عن العبارات المذكورة في الأبيات الشعرية ، فبذا تضيع الملامح الخاصة بأدوات الشاعر التي يكونها وهي اللغة بكل ما فيها من قيم أساسية للألفاظ ثم مكتسباتها السياقية وخصائصها المجازية ، وتآلفها مع جو الحديث بحيث يغدو موقع كل جزء في " عيون الأخبار " فمن ق 2 هـ يستعرض ابن قتيبة موقفا يفسر فيه عمرو بن عبيد المعتزلي البلاغة بأنها : " تخير اللفظ في حسن إفهام " <sup>2</sup> ويدعو إلى أن يؤتى بالألفاظ المستحسنة في الأذان المقبولة عند الأذهان رغبة في سرعة استجابة المستمعين ، أي أن الإشارة تظل عامة تشمل جميع الألفاظ ، لكنها توضح المراد وهو الإنتقاء للأقصر من الصيغ الصرفية وللاكثر تداولاً من بين المترادفات والمتقاربات في الموضوعات المطروقة وإن المعاني لدى هذا المعتزلي هي الأفكار كموضوعات العقائد (تقرير حجة في عقول المكلفين والموعظة الحسنة من الكتاب والسنة ) وإن الناقد ينقل ما في كتاب الهند من تعريف للبلاغة وكذلك قوله لجعفر بن يحيى البرمكي الكاتب وكلاهما لا يخرج مضمونه عما ورد من حدود المعنى واللفظ في كلمة عمرو بن عبيد وآراء ابن قتيبة <sup>3</sup> .

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ، ص23

<sup>2</sup> - ابن جني الخصائص ، قراءة عميقة لهذه الأبيات ، تح : محمد علي النجار ، المكتبة العلمية ، دط دتا 1/ 218

<sup>3</sup> - أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة عيون الأخبار نسخة مصورة من مطبعة دار الكتب العلمية دط دتا 170/2

وقد يبدو من كلامه عن المخارج والمطالع والمقاطع أنه يتحدث عن العنصر الزمني في الصورة الأولى وأن تفتيشه عن المعنى بهذه المثابة يعني بحثه عن عنصره المكاني في الصورة الأولى أيضا فيكون كلامه هنا في غير موضعه هناك ولكننا نلاحظ أنه كان يفهم المعاني التي اشتملت عليها هذه الألفاظ وقد سردها لنا بأسلوبه ليدلنا على أنه فهمها فهما تماما ولكنه كان يبحث عن شيء آخر وراء كل هذا كان يبحث عن الفائدة كما قال وهو لم يحدد لنا نوع الفائدة التي فتش عنها ولكن هذا يعني على كل حال أنه كان يبحث عن الصورة الثانية لهذه الصورة اللفظية.<sup>1</sup>

### 3- دواعي الشعر:

لم يقف ابن قتيبة في نصوصه النقدية التي صدر بها كتابه "الشعر والشعراء" عن تعريف منطقي محدد للشعر ، وإنما شغل بنفسه في تلك المقدمة بما يتعلق من مثيرات ودوافع وموضوعات وفنون وأقسام واتجاهات فهي نصوص توصيفية تقريرية تثير كثيرا من القضايا والمسائل النقدية التي لا تزال لها صداها المؤثر في النقد المعاصر.<sup>2</sup>

يقول ابن قتيبة :

" وللشعر دواع تحث البطيء وتبعث المتكلف منها الطمع ومنها الشوق ومنها الشراب ومنها الطرب ومنها الغضب "

وقيل للحطيئة: أي الناس أشعر ؟ فأخرج لسانا دقيقا كأنه لسان حية فقال : هذا إذا طمع .

وقال أحمد بن يوسف الكاتب لأبي يعقوب الخريمي : مدائحك لمحمد بن منصور بن زياد ، يعني كاتب البرامكة أشعر من مرثيك فيه وأجود فقال : كنا يومئذ نعمل على الرجاء ونحن اليوم نعمل الوفاء . وبينهما بون بعيد .

<sup>1</sup> - عز الدين اسماعيل الأسس الجمالية في النقد العربي ، عرض وتفسير ومقارنة ، دار الفكر العربي ط2 / 1974م ص180

<sup>2</sup> - فتحي أحمد عامر ، من قضايا التراث النقدي العربي ، ص7

وقال أحمد بن يوسف الكاتب لأبي يعقوب الخزيمي : مدائحك لمحمد بن منصور بن زياد يعني كاتب البرامكة ، أشعر من مرثيك فيه وأجود ، فقال : كنا يومئذ نعمل على الرجاء ، ونحن نعمل اليوم على الوفاء . وبينهما بون شاسع .

وهذي عندي قصة الكميت في مدحه بني أمية وآل طالب فإنه كان يتشيع وينحرف عن بني أمية بالرأي والهوى ، وشعره في بني أمية أجود منه في الطالبين ، ولا أجد علة ذلك إلا قوة أسباب الطمع وإيثار النفس لعاجل الدنيا على أجل الآخرة وقيل لكثير يا أبا صخر كيف تصنع إذا عسر عليك قول الشعر ؟ قال : أطوف في الرباع المخلية والرياض المعشبة فيسهل على أرسنة ويسرع إلى حسنه ، ويقال : إنه لم يستدع شارد الشعر بمثل الماء الجاري والشرف العالي والمكان الخضر الخالي<sup>1</sup> .

فمما يفهم من هذا النص أن الدوافع النفسية لا بد منها لإثارة الشعر عند ابن قتيبة إذ لا بد من دافع يدفع الشاعر إلى قول الشعر ويدفع الشعر من خلال الشاعر إلى أن يكون تعبيراً عما يحسه في وجدانه وما يعتمل في خاطره من تجربة تجاربه أو قضية من قضاياها أو موقف من مواقف الحياة أو منظر من مناظر الطبيعة . ولقد أشار ابن قتيبة إلى معنى الإرتياح النفسي الذي يستروح في ظلاله الشاعر وتتهيأ قريحته لقول الشعر ، فال يعكر عليه صفو وجدانه عامل مادي أو عامل معنوي ولعله يريد بذلك ساعات الصفاء الروحي عندما تأخذه حالة من التصوف يجد نفسه عندها مستغرقاً في فكرة من الأفكار التي تلح عليه " وللشعر إشارات يبعد فيها قريبه ويستصعب فيها ريبه وكذلك الكلام في الرسائل والمقامات والجوابات فقد يتعذر على الكاتب الأديب البليغ الخطيب ولا يعرف ذلك من عارض يعترض على الغريزة من سوء غداء أو خاطر أو غمّ " .

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، الشعر والشعراء ص34

ومن هنا فهو يختار للشعر أوقاتا " يسرع فيأتيه ويسمح فيها أبيه ، منها أول الليل قبل تغشي الكرى ، ومنها النهار قبل الغذاء ، ومنها يوم شرب الدواء ومنها الخلوة في الحبس والمسير " ولهذا العلل تختلف أشعار الشاعر ورسائل الكاتب " <sup>1</sup>.

وإذا كان الأستاذ فتحي عامر يرى أن التوفيق جانب ابن قتيبة في هذه الفكرة الأخيرة التي تحدد أوقاتا تناسب فيها خواطر الشاعر ويفيض وعاء شعره لأن الشعر تدفق تلقائي لا يعرف وقتا محددًا فإننا نظن أن أبا محمد وفق إلى ما ذهب إليه لأن بعض الأوقات لها خصوصيات تمتاز بها عن غيرها يعرف هذا الحفاظ الذين يسهل عليهم الحفظ في أوقات دون أخرى ثم إن بعض ما ذهب إليه شواهد قائمة في الشعر العربي كالخلوة في الحبس فإنها مما يؤثر على نفسية الشاعر ، فتجيش عاطفته ويسهل عليه قول الشعر ، وتبقى لابن قتيبة حالة التهيؤ أو الصفاء أو الشفافية التي تسيطر على كل مناحي الجسد ويبقي الجسد خاضعا لأثرها إلى حد كبير وهنا تنتظم المعاني الشعرية وتتسق ، وتستجيب لها الكلمات مؤتلفة في سلك من النظم ، لتبرز روعتها وبهاءها <sup>2</sup>.

ولقد ألمح ابن قتيبة إلى أهمية التأثير في نفسيات الجماهير بالتناسب والمشاركة العاطفية وتحدث عن الشاعر متكلفا ومطبوعا ، وعن المؤثرات والحوافر التي تفعل فعلها في نفسه ، وكان من أوائل النقاد الذين لم يتهيبوا الوقوف عند القضايا النقدية الكبرى ، كما كان من أبرزهم التفافا إلى العوامل النفسية والمبنى الفني الكلي <sup>3</sup>.

ويؤكد ابن قتيبة قيمة الدوافع وأثرها في الإبداع الشعري عن طريق الأمثلة والنماذج التي يسوقها فيذكر قول

الأحوص :

وَأَشْرَفَتْ فِي نَشْرِ مِنَ الْأَرْضِ يَافِعُ وَقَدْ تَغَشِفُ الْأَيْفَاعُ مِنْ كَانَ مَقْصِدًا

ويعلق عليه بقوله : وإذا شفعت الإيفاع مرته واستدرته .

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص35

<sup>2</sup> - فتحي أحمد عامر، من قضايا التراث العربي ص9

<sup>3</sup> - إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، دار الثقافة ، ط2 1978م ، ص98

ويذكر قول عبد الملك بن مروان لأرطأة بن سمية هل تقول الآن شعرا؟

فقال : كيف أقول وأنا لا أشرب ولا أطرب ولا أغضب ، وإنما يكون الشعر بوحدة من هذه الثلاث وقيل

للسنفرى حين أسر: أنشد فقال : الإنشاد على حين المسرة<sup>1</sup>

وهو لا يقصد بهذا المضمون النفسي اللازم في عمل الشعر وضع نظرية نفسية أو إقحام شيء خارج عن الأدب

عليه ، وإنما أراد أن يؤكد صلة الشعر بالنفس والوجدان وتلك حقيقة قديمة وحديثة لا تزال نرى صداها في

دراسات الأدب والنقد المعاصرين حول المذاهب التفسيرية لكل منها .

فالأدب موضوعه الإنسان في ذاته ، وفي استجابة لما حوله وهو في هذا شبيه بعلم النفس ولكن علم النفس يتناول

الظاهر العامة أما الأدب فهدفه الأول إدراك العنصر الفردي المميز لكل إنسان عن أخيه الإنسان .

وتبقى الدوافع النفسية لقول الشعر مما يحسب لابن قتيبة في موضوع علم النفس الأدبي كما سيبلور هذا البحث

ليتطرق إلى جوانب أخرى تساعد على استكناه الشعور عند الشعراء .

<sup>1</sup> - ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ص34—35

# المبحث الثاني

## البيان في نظر ابن قتيبة

1) المجاز

2) التشبيه

3) الإستعارة

## البيان في الدرس البلاغي عند ابن قتيبة :

إن ابن قتيبة وهو بصدد الحديث عن سبب إنزال الله للمتشابه من القرآن لقضية مهمة من القضايا التي ستصبح

فيما بعد مدار نقاش عند الذين أتوا من بعده فيقول: " ولو كان كل فن من العلوم شيئاً واحداً لم يكن عالم

ومتعلم ولا خفي ولا جلي لأن فضائل الأشياء تعرف بأضدادها فالخير يعرف بالشر والنفع يعرف بالضر والحلو

بالممر والقليل بالكثير والصغير بالكبير والظاهر بالباطن وعلى هذا المثال كلام رسول صلى الله عليه وسلم وكلام

صحابته والتابعين رضوان الله تعالى عليهم وأشعار الشعراء وكلام الخطباء ليس منه شيء إلا وقد يأتي فيه المعنى

باللطيف الذي يتخير له العالم المتقدم ويقر بالقصور عنه النقاب المبرز... " <sup>1</sup>

ويضرب لذلك أمثلة من كلام المصطفى صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وفصحاء العرب ثم يومئ إلى ما

اشتملت عليه من غموض في المعنى لا يدرك كنهه إلا العالم بأسرار الكلام وفنونه ويورد أمثلة من الشعر الذي

<sup>1</sup> - ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن، ص 87

اختلف في معناه وهو بذاك يرى أن المتشابه يكتنفه بعض الغموض وهذا الغموض نفسه لون من ألوان البلاغة يدفع إلى البحث والتروي ثم ارتياد الآفاق وراء المعاني المتبقية<sup>1</sup>

وقضية الغموض في البيان العربي شغلت كثيرا من النقاد عدد غير يسير قديما وحديثا ولاغرو فإن المعنى المستتر بنقاب الرقيق من الصنعة أو الفن يشبه نقاب الغائية أجمل من المعنى السافر المكشوف لأن في بعض الوضوح ما تكرهه النفس الإنسانية أو تسرع بالملال منه ومن ذلك ما ذهب إليه عن معنى حديث رسول الله في المستحاضة " خذي فرصة ممسكة"<sup>2</sup> فابن قتيبة يرفض تفسيرات الفقهاء لهذا الحديث قائلا: "والذي عندي في ذلك والله أعلم أن الناس يقولون للحائض احتملي معك كذا يريد عاجلي به قبلك واحتشي به وأمسكي معك كذا يكونون به فيكون ذلك أحسن من الإفصاح".

وللغموض آثار نفسية خاصة المعاني غير المحدودة كالحديث عن عالم الغيب فكلما كان الكلام مشوبا بشيء من الغموض كلما أدى ذلك إلى تصور تلك الصور والمشاهد ماثلة أمامه كأنه يراها يلفها شيء من الرهبة والجلال وللقرآن دقة في هذه الناحية ينبغي الإشارة إليها إذ إنه كثيرا ما يترك جوانب الصور التي تتعلق بيوم البعث والملائكة وغيرها من الكائنات العليا مطلقة غير مقيدة يحوطها الغيب بستر ولا تكاد تلمح إلا خفقات تلقي في الروح ولا توضح الأمر<sup>3</sup>.

ويؤسس بن قتيبة لقضية تتعلق بنظرية النص عندما يعرض لبيت امرئ القيس :

أَعْرَكَ مِنِّي أَنْكَ قَاتِلِي وَأَنْكَ مَهْمَا تَأْمُرِي الْقَلْبَ يَفْعَلِ

فلقد عاب على النقاد القائلين: "إذا كان هذا لا يغر فما الذي يغر إنما هذا كأسير قال: لأسره أعرك مني أني في يديك وفي إيسارك وأنك ملكت سفك دمي".

<sup>1</sup> - محمد زغلول سلام ، أثارالقرآن في النقد العربي ، ص 121

<sup>2</sup> - أبو الحسين مسلم بن حجاج بن مسلم القشيري، الصحيح ، الأزهر، ( دط ) (دت)، ج 13/4

<sup>3</sup> - محمد زغلول سلام ، المرجع نفسه، ص 121.

ويرد أبو محمد رأيهم هذا مشيراً إلى مجاز المعنى من طرف خفي أو ما أسماه النقاد معنى المعنى وهو بذاك يشير إلى فساد رأيهم قال في ذلك : " ولا أرى هذا عيباً ولا المثل المضروب له شكلاً لأنه لم يرد بقوله " حبك قاتلي " القتل بعينه وإنما أراد به أنه قد برح به فكأنه قد قتلني وهذا كما يقول القائل : قتلني المرأة بدلها وبعينها وقتلني فلان بكلامه <sup>1</sup>"

إذن فالشكل الفني لا يقتصر على تصوير العالم الخارجي تصويراً يحقق علاقة اللغة بالأشياء من منطلق المواضعة فهناك علاقة الشاعر باللغة وطريقته الخاصة في تحسس العلم والتعبير عنه بما يوافق ذلك فتخرج اللغة عن مجال الأشياء والكلمات وتصبح أداة تخدم الإنفعالات النفسية وحالات الشاعر ورغباته الدفينة :

فَمَا زَالَ بَرْدِي طَيِّبًا مِنْ ثِيَابِهَا      عَلَى الْحَوْلِ حَتَّى أَنْهَجَ الْبَرْدَ بَالِيًّا

يجب ألا يحكم عليه بالإستجابة لدعواه ومخالفتها للمنطق فقولته يحمل " على التوهم لفرط العشق <sup>2</sup>

### 1/ المجاز:

يستأثر المجاز بقسط كبير من ابن قتيبة وذلك لما له من مزية التصوير والتعبير بأساليب مختلفة عما يخلجه الصدر ويعتمل في العقل وهو يعتبر المجاز قاسماً مشتركاً بين جميع اللغات وضرورة في التعبير لا مناص من ركوها إذ تبين : " لمن قد عرف اللغة أن القول يقع فيه المجاز <sup>3</sup>"

وجدير بالذكر هنا كما أشرنا في الفصل السابق إلى براعة ابن قتيبة في اتخاذه المجاز وسيلة لتصحيح بعض المفاهيم التي أخطأ فيها أهل الكتاب ، فحملوا الكلام على الحقيقة مما ترتب عنه انحراف في العقائد ، وزين وإلحاد " وأما المجاز فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل وتشعبت بهم الطرق <sup>4</sup>"

<sup>1</sup> - ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ص71 والبيت لم أجده في الديوان.

<sup>2</sup> - ابن قتيبة ، المصدر نفسه ، ص263.

<sup>3</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص109.

<sup>4</sup> - ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص103

ولئن كان المجاز من منظور ابن قتيبة توسيع لدائرة البحث في القرآن بالكلام عنه في كلام الله وكتبه المقدسة كالتوراة والإنجيل ، فإنه ذكر تفوق اللغة العربية على سائر اللغات وافتنان أهلها وشدة عارضتهم في البيان واتساعهم إلا المجاز .

وقد اشار إلى هذا المعنى بقوله : " وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنائهم في الأساليب ، وما خص به لغتها دون جميع اللغات فإنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من العارضة والبيان واتساع المجاز ما أوتيته العرب <sup>1</sup> .

ولكي يحقق ابن قتيبة ما كانت تهفو إليه نفسه بحث في تراث السلف عن مفهومية المجاز يتناسب مع ما نظر له ويستعرض تلك المجازات حتى تقوم الإطار العام الموضوعي الذي يتحرك منه بغرض التأويل والإقناع مدعماً ذلك بالحجج النقلية التاريخية ، المنتمين إلى فترة ما قبل الجاحظ والذين اتخذوا من المدونة القرآنية منطلقاً لأبحاثهم من أمثال الفراء وأبي عبيدة فجاء مفهوم المجاز في كتابه مطابقاً لمفهوم المجاز عند أبي عبيدة كما أن الأساليب التي ضبطها لا تخرج عن كون ما ضبطه هذا الأخير ومعاصره الفراء <sup>2</sup> .

ويدخل في المجاز جل فنون البلاغة فيقول : " وللعرب مجازات في الكلام ومعناها طرق القول ومأخذه ففيها الإستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجمع والجميع خطاب الواحد والواحد والجميع خطاب الإثنين والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ولفظ العموم لمعنى الخصوص مع أشياء كثيرة سنها في أبواب المجاز إن شاء الله تعالى " وإذا استقر هذا في خلد الباحث فابن قتيبة يروم الوصول إلى الغاية التي وضع من أجلها مصنفه وهي قوله : " وبكل هذه المذاهب نزل القرآن " <sup>3</sup> والمفهوم من كلام أبي محمد أن القرآن هو من جنس كلام العرب فإن خرج

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، المصدر نفسه ،ص12.

<sup>2</sup> - حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب ، ص329.

<sup>3</sup> - ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ،ص20

عن مألوف الكلام فهو ليس خارجا عن أساليب العرب وعنده أن العرب لا يستوون كلهم في معرفة الغريب والمشكل وما شابهها مما أدخله في أبواب المجاز فيقول: " وكذلك هي في الغريب ليس كلها تستوي في العلم به ولا كلامها كله واضحا عندها ، بل منه المبتذل ومنه الغريب الوحشي الذي إنما يعرفه العالم منهم ، وقد يختلفون في الحروف كما نختلف ويقول العالم في الشيء يسأل عنه في اللغة : لا أعرفه ويعرفه غيره ، فيخبر به " <sup>1</sup>

ومن أجل ذلك وجدنا كل المحاولات البلاغية التي كان منشؤها القرآن تصر إلى أن هذا الكتاب العزيز ينتمي إلى الحضيرة العربية ويجري على أساليبها وبهذا يكون الوقوف على تلك الأساليب وحصرها وتبويبها أساسا في توفير المرجع التاريخي الثابت الدال على أن القرآن مسبوك من المادة اللغوية المشتركة بين جميع العرب وهذا يصل بنا إلى أن خروجه عن المواضع العامة لا يعني خروجه عن المواضع الخاصة " .

فالقرآن نص أدبي فني من حيث تحديده البلغاء والفصحاء بادئ الأمر وأساليبه لا تخرج عن إطار المواضع الخاصة والمتمثلة أساسا في أساليب العرب الفصحاء وهو إياها عدول عن الإستعمال المألوف وهذا يخلصنا إلى فكرة تعد قطب الرحى في نظرية الإعجاز عند العرب من حيث الشكل اللغوي بدون شك ، وهي أننا لا نجد في تاريخ إعجاز القرآن ومؤلفاته الكثيرة من ربط الإعجاز بهذه الوجوه والأساليب والخطب في ذلك سهل يسير إذ للنص القرآني عدول عن العدول فتفوق بذلك عن غيره من الكلام العادي وذلك سر إعجازه وبعد فإن هذه الوجوه تتعلم والعلم والإعجاز مقولتان متضادتان فلا منحنى والحال هذه إلا بالبحث عن مسالك أخرى يفسرونه بها " <sup>2</sup>.

ولما كان هم ابن قتيبة رفع الإشكال عن الآيات المبهمة التي ادعى عليها التعارض والإستحالة فإنه قد قصر اهتمامه على دراسة أساليب العرب التي تأثر بها القرآن دون أن يولي جوانب الإعجاز القرآني عناية كبيرة من حيث الخصائص اللغوية النوعية التي جعلت منه نصا لا يضاهيه نصا <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - ابن قتيبة ، كتاب المسائل والأجوبة ، ص 49

<sup>2</sup> - حمادي صمود ، التفكير البلاغي عند العرب ، ص 318

<sup>3</sup> - أدونيس ، الشعرية العربية ، المنشأة العامة للنشر والتوزيع ط 1989/2 م ، ص 38

ولقد ناقش ابن قتيبة أقوال المعتزلة والمتكلمين في المجاز قائلاً: " ذهب قوم في قول الله عز وجل وكلامه إلى أنه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة وإنما هو إيجاد المعنى وصرفوه في كثير من القرآن إلى المجاز " <sup>1</sup> وينقل أقوالهم في خطاب الله للسماء والأرض ولجهنم كذلك وغيرها مع الشواهد التي اعتمدها ثم يتولى الرد عليهم بقوله: "... يقال الحائط فمال وقل برأسك أي أمله وقالت الناقة وقال البعير ولا يقال في هذا المعنى تكلم ولا يعقل الكلام إلا بالنطق بعينه خلا موضع واحد هو أن نتبين في شيء من الموات عبرة وموعظة فتقول خبر وتكلم وذكر لأنه دل بمعنى فيه فكأنه كلمك ، قال الشاعر:

وَعَظْمَتُ أَحْدَاثِ الصَّمْتِ      وَنَعْتِكَ أَلْسِنَةُ خَفْتِ  
وَتَكَلَّمْتَ عَنْ أَوْجِهِهِ      تَبَلَى وَعَنْ صُورِ سَبْتِ  
وَأَرْتِكَ قَبْرَكَ فِي الْقُبُورِ      وَأَنْتَ حَيٌّ لَمْ تَمُتْ

وقال الكمييت يمدح رجلاً:

أَخْبَرْتَ عَنْ فِعَالِهِ الْأَرْضُ      وَاسْتَنْطَقَ مِنْهَا الْيَبَابُ وَالْمَعْمُورًا <sup>2</sup>

فالمجاز في القول عنده مجازان مجاز لفظي وهو خروج المعنى الأصلي للفظ على معنى آخر لا يمت للأول بصلة إنما هو التماثل في اللفظ وذلك مثل ميل الحائط ، ومجاز معنوي وهو انتقال من معنى لفظ إلى معنى آخر له صلة بالمعنى الأول، مثلما كان الشأن في لفظ القول كذلك الحال في مترادفه كالشكوى والدعاء والنداء والإستخبار في موطن واحد هو أن نتبين في شيء من الموات عبرة وموعظة فتقول خبر وتكلم وذكر، من الألفاظ المجازية التي لها صلة وثيقة بالمعنى الأول .

ولعل ابن قتيبة أول من تعرض لتقسيم المجاز على هذا الوجه كما يذكره بعض الباحثين . <sup>3</sup>

<sup>1</sup> - ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ص106

<sup>2</sup> - أبو العتاهية أخباره وأشعاره ، تح شكري فيصل ، جامعة دمشق دط /1965م ، ص78

<sup>3</sup> - محمد زغلول سلام ، المرجع نفسه ، ص124

ولا يطلق ابن قتيبة مصطلح المجاز على عواهنه دون قيد ولا شرط وإنما يتعامل معه ضمن المسلمات العقديّة التي يدين بها ولذلك ألفيناه يحدّه بإحكام لا يتعدّها .

### أحكام المجاز :

إن أفعال المجاز لا يخرج منها المصدر ولا يؤكد بالتكرار فلا يقال أراد الحائط إرادة شديدة وقالت الشجرة قولاً شديداً وقوله تعالى: { وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا } فوكد بالمصدر معنى الكلام ونفى عنه المجاز ولا يقال ألهمه الله كلمه .

وبهذا المصوغ ينتصر ابن قتيبة للمدرسة التي ينتمي إليها محتكما إلى أحكام البيان ولطالما أثارت هذه الآية ومثيلاًتها جدلاً بين أهل السنة والمعتزلة وفي السياق نفسه يرد على الذين أولوا كلام السموات والأرض وخطاب الله لهما وكذلك مخاطبة جهنم في قوله تعالى: { هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ } \* فما يجوز إلى التعسف والتماس المخارج الضعيفة؟ وما ينفع من وجود ذلك في الآية " .<sup>1</sup>

وبذلك يقرر أن كل ما ورد في كتاب الله من هذا القليل لا يحمل على المجاز إذ لا غرابة في نطق الحيوان وأعضاء الجسم وغيرها مما لا يعقل ولا ينطق قال ابو محمد: " وسائر ما جاء في كتاب الله تعالى من هذا الجنس وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ممتنع على مثل المجازات ثم يقول: " وما نطق في جهنم ونطق السماء والأرض من العجب؟<sup>2</sup>

\* ق-30 .

<sup>1</sup> - ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ص 111

<sup>2</sup> - ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ص 111

والله تبارك وتعالى ينطق الجلود والأيدي والأرجل والطيير بالتسييح قال جل شأنه: { إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَابٌ } \* وقال مخاطبا الجبال: { يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ } \* أي : سبّحي وقال: { وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ } \*

ولقد أشرنا إلى هذا من قبل إلى أن ابن قتيبة تعامل مع التركيب النسقي المعجز من منظور أهل السنة الذين يعتقدون أن مثل نطق الأعضاء والحيوانات وما شاكل هذا في القرآن يحمل على الحقيقة أما إذا تعلق بالمجاز فإنه يحكم ذوقه الأدبي ليكشف عن روعة البيان من غير تعسف أو إرغام للنصوص ، فإن الله لا يعز عليه شيء كما أنه لا يعجزه إنطاق الجماد وغيره من المخلوقات .

ويعرض إلى لون آخر في ثنايا كتابه إلى لون من ألوان المجاز كثر حوله الجدل بين أهل السنة والمعتزلة ويكمن ذلك في ورود صيغة فَعَلَ وأَفْعَلَ في القرآن إذ تجري عليها بعض الأفعال أولها المعتزلة بما يتماشى وعقيدتهم في العدل ومثاله قوله تعالى: { يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ } يقول القدرية وهم المعتزلة عند أهل السنة إنه على جهة التسمية والحكم عليهم بالضلالة ولهم بالهداية ، ولا يرضى ابن قتيبة بهذا التأويل فيرى أنه متكلف حملت فيه ألفاظ اللغة غير ما تحتمل ثم ينسب قائله إلى التناقض مجازة لعقيدتهم على حساب اللغة وقال فريق منهم: يضلهم ينسبهم إلى الضلالة ويهديهم يبين لهم ويرشدهم فخالفوا بين الحكمين ونحن لا نعرف في اللغة أفعلت الرجل نسبته إلى ، وإنما يقال إذا أردت هذا المعنى فقلت تقول : شجعت الرجل وجبنته وشرفنته وخطأته وكفرتة وضللته وفسقتة وفجرتة ولحنته وقرئ: { إِنَّ ابْنَكَ سَرَقٌ } \* ، أي نسب إلى السرقة .

ولا يقال في شيء من هذا كله أفعلته وأنت تريد نسبته إلى ذلك<sup>1</sup>

\* - ص - 18 -

\* - سبأ - 10 -

\* - المدثر - 31 -

\* - يوسف - 81 -

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 124

وجملة ما ذهب إليه ابن قتيبة أن المجاز واقع في القرآن لأنه فن قولي ولكنه محدود بقواعد و أصول يجب مراعاتها والتوقف عندها حتى لا يذهب بقيمته الفنية ولا يتوصل إلى فعل المجاز إلا بدراسة ما جاء مشابها لها في كلام العرب الأفتح وطرق التعبير عندهم ولا يتوسع فيه ولا يحمل غير ما يحتمل وإذا لم يعبأ بآيات العقيدة فيحمل بعضها على المجاز فذلك ليس لضيق فكره وإنما كان يصدر عن قناعات جعلته يقف عند ظاهر تلك الآيات موكلا أمرها إلى الله مع تفسيرها على ما تحتمل اللغة والسنن العربي ولقد تابع صاحب العمدة ابن قتيبة ونقل عنه الفرق بين المجاز والكذب قال: "ولو قلنا للمنكر لقوله: "جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ" كيف كنت أنت قائلًا في جدار رأيته على شفا انخيار، رأيت جدارا ماذا؟ لم يجد بدّ من أن يقول جدار يهيم أن ينقض" أو يكاد أن ينقض أو يقارب أن ينقض وأيا ما قال فقد جعله فاعلا ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ.<sup>1</sup> ولقد وقف ابن قتيبة عند صور من المجاز في باب مخالفة ظاهر اللفظ معناه فقال: "ومنها يجيء المفعول به على لفظ الفاعل كقوله سبحانه: {لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ} \* أي لا معصوم من أمر الله وقوله أيضا: {مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ} \* أي مدفوق<sup>2</sup> وقوله: {فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ} \* مرضى بها وقوله {أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا} \* أي مأمونا فيه. وقوله تعالى {وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً} \* أي : مبصرا بها والعرب إنما تقول ليل قائم وسر كاتم ثم يقول : ومنه أن يأتي الفاعل على لفظ المفعول به ، وهو قليل كقوله : {إِنَّه كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا} .

<sup>1</sup> - محمد زغلول سلام، المرجع نفسه، ص 127

\* - هود - 43-

\* - الطارق - 6-

<sup>2</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 296

\* - الحاقة - 21-

\* - الإسراء - 12-

\* - محمد - 21-

ويقول في موطن آخر : والله تعالى يقول : { فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ } \* وإنما يعزم عليه ويقول تعالى : { فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ } \* وإنما يريح فيها ويقول أيضا : { وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ } \* وإنما كذب به .

ويشير الآمدي إلى صور هذا المجاز ويرى أنه ينبغي أن ينتهي فيه إلى ما انتهت العرب لأن اللغة لا يقاس عليها يقول في قول الشاعر : فالدمع يذهب بعض جهد الجاهد لو كان استقام له أن يقول بعض المجهود لكان أحسن وأليق وهذا أغرب وأظرف ثم يقول الآمدي : { وقد جاء أيضا فاعل بمعنى مفعول قالوا "عيشة راضية " بمعنى مرضية ولمح باصر ، وإنما يبصر به

وأشبهه هذا كثيرة ، ولكن ليس في كل حال يقال وإنما ينبغي أن ينتهي في اللغة إلى حيث انتهوا<sup>1</sup> ولقد بقي المجاز يضم ألوانا شتى من فن القول عند ابن قتيبة كما كان عند من سبقوه إلا أنه وضع له أحكاما وشروطا لا يتعداها إذ إنه أهم أركان البلاغة ومن بابه وقع الخطأ في تأويل آي القرآن الكريم ولسوف يطرق أبو محمد عناصر أخرى من عناصر البيان يكتفي بالإشارة إليها في القرآن ولكن يسهب في ذكرها عند شرح بعض الأبيات الشعرية ، ولعل التشبيه موضوع يستحق كل العناية بعد المجاز ولذلك تبعناه به .

### 3/التشبيه :

تجافى ابن قتيبة عن ذكر فن التشبيه في مصنفه "تأويل مشكل القرآن " لأسباب سبقت الإشارة إليها ، ولكن هذا لا يعني أن الرجل أهمل الحديث عنه في كتبه الأخرى إذ جعله من مزايا الشعر الفاضل الذي يختار ويحفظ " وليس كل الشعر يختار ويحفظ على جودة اللفظ والمعنى ولكنه يختار ويحفظ على أسباب منها الإصابة في التشبيه كقول القائل يصف قمرا :

بِدَانٍ بِنَا وَابْنُ اللَّيَالِي كَانَهُ حُسَامٌ حَلَّتْ عَنْهُ الْعُيُونُ صَقِيلُ

\* - البقرة - 16 -

\* - يوسف - 18 -

<sup>1</sup> - أبو قاسم بن بشر الآمدي ، الموازنة بين الطائيين أبو تمام والبحرّي تح: أحمد صقر دار المعارف بمصر دط /1965م ج1/202

ويؤكد لنا مرة أخرى أن النقاد بنو أحكامهم اتجاه الشعر على أساس التشبيه وفاضلوا بين الشعراء وسبقهم إلى ذلك ذو الرمة وعدهم من المتقدمين لأنه " أحسن الناس تشبيها أجودهم شعرا " <sup>1</sup> ولعل أبا محمد في كتابه الشعر والشعراء أولى فن التشبيه عناية كبيرة ولاغرو ، فإنه أكثر الأساليب انتشارا في الشعر العربي وأكثر الأنواع البلاغية أهمية بالنسبة إلى الناقد القديم ، ومع هذا فإن هذا الفن لم يدرس دراسة شافية تلم بجوانبه ، وإنما اتخذ أولئك النقاد وسيلة للمفاضلة بين الشعراء وتصنيفهم في طبقات ولا يكتفي أبو محمد بالتعليق ولا يكتفي بالتعليق السريع دون تحليل بعض التشبيهات كما زعم الأستاذ حمّادي صمود <sup>2</sup> بل يعرض إلى ما في الأبيات الشعرية من تشبيهات .

ففي بيت امرئ القيس المشهور:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابِسًا      لَدَى وَكْرَهَا الْعِنَابُ وَالْحَشْفُ الْبَالِي <sup>3</sup>

عد ابن قتيبة هذا البيت من التشبيهات الحسنة بقوله : " شبه الرطب بالعناب واليابس بالحشف وشبه بشيئين في بيت واحد فأحسن التشبيه " <sup>4</sup>

ورما اكتفى أبو محمد أحيانا بالإشارة السريعة إلى التشبيه في كتابه " الشعر والشعراء " وإذا تصفحنا كتبه وجدناه يقف عند بعض التشبيهات ويحللها تحليلًا بلاغيًا يستوفي الصورة حقها ، ويبرز خصائصها الفنية فالمشبه والمشبه به لا بد من تقاربهما في وجه الشبه ففي قوله تعالى : { إِنَّهَا تَرْمِي بِشَرَرٍ كَالْقَصْرِ كَأَنَّهُ جِمَالَاتٌ صُفْرٌ } \* يقول ووقع التشبيه للشرر بالقصر في مقاديره ثم شبه في لونه بالجمالات الصفر وهي السود والعرب تسمى السود من

الإبل صفراء ... والشئ إذا تطاير فسقط وفيه بقية من لون النار أشبه شيء بالإبل السود لما يشوبها من الصفرة <sup>5</sup>

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، الشعر والشعراء ، ص 70

<sup>2</sup> - حمادي صمود، المرجع نفسه ، ص 325

<sup>3</sup> - ديوان امرئ القيس ، دار صادر ( د، ط ) ( د، ت ) ص 187

<sup>4</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ، ص 320

\*- الرسائل -33-

<sup>5</sup> - ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن ، تح أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ( د. ط ) ، 1987 ص 167

ويرى ابن قتيبة أن معنى " السائحون " هم الصائمون الممتنعون من الإستمتاع بالشهوات فشبهوا بالسائح في الأرض لا نقطاعها عن الملذات يقول "السائحون " الصائمون والأصل في السائح الذهاب في الأرض ممتنع من الشهوات فشبه الصائم به لإمساكه في صومه عن طعامه وشرابه ومنكوحه<sup>1</sup>

ولا يضيف الزمخشري شيئاً على ما ذكره ابن قتيبة بل ربما نظر إلى ما قاله في تفسير الآية فقال :السائحون هم الصائمون شبّهوا بدوي السياحة في الأرض يطلبونه في مظانهم<sup>2</sup>

والقارئ المتبع لثنايا الكلام الذي فحصه ابن قتيبة يجد ه موظفا التشبيه لتسجيل جودة الشعر ، معتمدا في ذلك على إبراز مفهوم الإبتداع أي البديع الذي كان متعارفا عليه وقتئذ وهو السبق إلى الوجه وبذلك يكون المصطلح جامعا لمعنيين السبق من جهة ، والوجه البلاغي مطلقا من جهة أخرى ، ولقد أورد نصوصا تشهد لذلك منها قوله : " وقد سبق امرؤ القيس إلى أشياء ابتدعها واستحسنها العرب واتبعته عليه الشعراء " وهو أول من شبه الخيل بالعصا والقوة والسباع والظباء والطير فتبعه الشعراء على تشبيهها بهذه الأوصاف وهو أول من شبه الثغر في لونه بشكوك السيال...وأول من شبه الحمار بمقلد الوليد ... وشبه الطلل بوحى الزنبر في العسب .

ويؤكد ابن قتيبة مقدرته الفنية على تذوق النصوص عندما يحلل صورة فنية مثل قول الشاعر:

كَأَنَّ نِيرَانَهُمْ فِي كُلِّ مَنْزِلَةٍ مَصْبِغَاتٍ عَلَى أَرْسَانِ قِصَارٍ

الناس يستحسنون هذا وأنا أرى أن أقول : الأولى أن يشبه المصبغات بالنيران لا النيران بالمصبغات 1 وجملة

الآيات التي اختارها ضمن ما أسماه " حسن التشبيه " تدل على التمحيص في القول والدقة في الإختيار وعدم انسياقه أمام ما أشار إليه من سبقوه ووجهة نظره في المثال الذي سقناه جيدة ، إذ إن وجه التشبيه في المشبه به أقوى وأتم منه في المشبه ذاته .

ولا يفرق بين التشبيه والتمثيل ويعتبر هما شيئا واحدا ، وذلك عندما راح يحلل قول أبي نواس واصفا الديار :

<sup>1</sup> - الزمخشري ، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل ج2/314

<sup>2</sup> - ابن قتيبة ، عيون الأخبار ج2/191

كَأَنَّهَا إِذَا خَرَسَتْ جَارِمٌ      بَيْنَ ذَوِي تَفْنِيدِهِ مَطْرُقٌ<sup>1</sup>

"شبه ما لا ينطق أبدا في السكوت بما قد ينطق في حال وإنما كان يجب الجارم إذا عدلوه فسكت وأطرق

وانقطعت حجته بالديار<sup>2</sup>

ويشير ابن قتيبة إلى ما أسماه البلاغيون بالتشبيهات العقم والعقمي من التشبيهات الكلام الغ امض البعيد عن فهم القارئ ومما سبق إليه عنتره ولم يناع فيه قوله :

وَخَلَا الدُّبَابُ بِهَا فَلَيْسَتْ بِبَارِحٍ      غَرَدًا كَفِعْلِ الشَّارِبِ الْمُتَرَنِّمِ

هَزَجًا يَخْلُكَ ذِرَاعُهُ بِذِرَاعِهِ      فِعْلَ الْمُكَبِّ عَلَى الرِّئَادِ الْأَجْدَمِ

وهذا من أحسن التشبيه<sup>3</sup>

ونقل الحاتمي عن الأصمعي : أن أبا عمرو بن العلاء وخلفا الأحمر ويونس أجمعوا على التشبيهات العقم التي انفرد

بها أصحابها ولم يشركهم فيها غيرهم ممن تقدم معدودات وسجل ابن رشيق ما ذكره الحاتمي في كتابه " العمدة "

ومن ذلك تفظنه إلى ما عرف بالتشبيه المشروط فلما وقف على تأويل قوله تعالى : { وترى الجبال تحسبها جامدة

وهي تمر مر السحاب } يقول في تفسيرها : " يريد أنها تجمع فتسير فهي لكثرتها كأنها جامدة واقفة في رأي العين

وهي تسير سير السحاب وكل جيش غص الفضاء به لكثرتة وبعد ما بين أطرافه فقصر عنه البصر فكأنه في

حسبان الناظر واقف وهو يسير<sup>4</sup>

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ص 547

<sup>2</sup> - ابن قتيبة، المصدر نفسه، ص 547

<sup>3</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 129

<sup>4</sup> - ابن قتيبة، المصدر نفسه ، ص 133

ويعرفه القزويني بقوله: " ويسمى هذا التشبيه المشروط باعتبار أدواته إما مؤكدة وهو ما حذفت منه الأداة مثل الآية المشار إليها سالفاً ، ومما ذكره في تفسير قوله تعالى: { كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ } \* قال العرب تشبه النساء ببيض النعام كقول امرئ القيس :

كِبْكِرِ الْمِغْنَاةِ الْبَيَاضِ بِصُفْرَةٍ      عَدَّاهَا نَمِيرُ الْمَاءِ غَيْرِ الْمُعَلَّلِ

والمكنون المصون يقال كنت الشيء إذا صنته وأكنته إذا أخفيت<sup>1</sup>

وهذا ما عرفه أبي هلال بقوله: " ويصح تشبيه الشيء بالشيء جملة وإن شابهه من وجه واحد " ومن ذلك تشبيه الشيء بالشيئين ومنه قول أوس بن حجر يذكر السريخ :

كَأَنَّ مُدَبَّ النَّمْلِ يَلْتَمِسُ الرُّبَى      وَمُدْرَجَ دُرٍّ خَلْفٍ بَرْدًا فَأَسْهَلًا

يقول أبو محمد " شبه فريد السيف بمدرج الدر ومدب النمل " <sup>2</sup>

وبكل هذه الشواهد التي أوردناها يتبين لنا مدى براعة ابن قتيبة في معاشة النصوص وسبر أغوارها والكشف عن بديع معانيها فرغم أنه لم يقسم التشبيه في الكلام فذلك يدل على فخامة قدرها من تحليلاته وحسبه بذلك فهو من الرواد الأوائل . في علم البيان بصفة عامة وقد درس أيضا بابا هاما من ابواب البلاغة وهو الإستعارة .

#### 4- الإستعارة :

\* - الصافات - 49 -

<sup>1</sup> - محمد زغلول سلام، المرجع نفسه، ص124

<sup>2</sup> - ابن قتيبة، عيون الأخبار، ص85

يلاحظ الباحث المدقق في شؤون البلاغة التي تناولها ابن قتيبة بالشرح والتفصيل أنه أولى فن الإستعارة اهتماما كبيرا

وذلك لأن أكثر المجاز يقع فيها ولقد فهم من الإستعارة فهما واسعا لذلك نجدها قد اشتملت عنده على

الإستعارة المقيدة وغير المقيدة كما شملت الكناية وما عرف عند البلاغيين المتأخرين بالمجاز المرسل<sup>1</sup>

يقول معرفا الإستعارة: العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو

مجاورا لها أو مشاكلا فيقولون للنبات: نوء لأنه يكون من النوء عندهم وهذا فاش في كلامهم طاغ في تعبيراتهم

وأساليبهم<sup>2</sup>

فالفرع الأول من هذا التعريف ينطبق على المجاز المرسل والفرع الثاني ينطبق على الكناية أما الثالث فيصدق على

الإستعارة التي نحن بصدد تتبعها عند ابن قتيبة في الخطاب البلاغي وما تتبعه من ملاحظات نقدية معززين هذا

بجملة من الشواهد تؤكد صحة ما نذهب إليه فمن تلك الشواهد قوله: "يقولون للمطر سماء لأنه من السماء ينزل

بقال مازلنا ننتظر السماء حتى أتيناكم لقول شاعرهم :

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

وسيدرج علماء البلاغة المتأخرين هذا البيت في المجاز المرسل المؤسس على العلاقة السببية وإنما حمله ابن قتيبة على

هذا الفهم اعتماده على أسلافه وبالأخص الجاحظ ويبدو متأثرا به في إيراد الشواهد دون أن يعيد النظر فيه

والإستعارة عنده تكاد تكون مرادفة لكلمة مجاز وإن فهم من كلامه أن المجاز أهم وقد تشمل كذلك ألوانا من

البديع كالمشاكله والمبالغة ونحوها، فالإستعارة من منظوره مثل : ضحكت الأرض إذا أنبتت لأنها تبدي عن حسن

النبات وتفتق عن الزهر كما يفتر الضاحك عن الثغر<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، المسائل والأجوبة، ص80

<sup>2</sup> - أحمد جمال العمودي ، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، مكتبة الخانجي، (د.ت) 1990، ص64

<sup>3</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص150

وفي قوله تعالى: { **وَأَمْرَاتُهُ حَمَّالُهُ الْحَطَبِ** } بين أن إستعمال الحطب في النميمة أمر شائع عن العرب " وهذا من قبيل فلان يحطب علي إذا أغرى به وشبهوا النميمة بالحطب والعداوة والشحناء بالنار لأنهما يقعان بالنميمة كما تلتهب النار بالحطب ، ويقال نار الحقد لا تحبوا فاستعاروا الحطب في موضع التسمية وفي قوله تعالى: { **فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ** } يقول : الذنوب الحظ وأصل الذنوب الدلو فاستعير في موضع النصيب .<sup>1</sup>

وأشرنا إلى أن ابن قتيبة لا يفرق بين الإستعارة المقيدة التي تأتي لغرض بلاغي والإستعارة غير المقيدة التي هي من باب التوسع اللغوي ولا تأتي لفائدة بلاغية ففي قوله تعالى: { **وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر** } يستشهد بأمثلة من هذا الطراز وكلها من الإستعارة غير المقيدة إذا طبقنا عليها مقاييس عبد القاهر حيث إن ابن قتيبة يطلقها إطلاقاً قاصراً دون أن يلاحظ فيها المبالغة أو هي من المجاز المرسل لعلاقة التقيد والإطلاق كما تقرأ ذلك في كتب المحدثين<sup>2</sup> وذلك قول الشاعر :

فَمَا رَقَدَ الْوَالِدَانِ حَتَّى رَأَيْتَهُ      عَلَى الْبِكْرِ يَمْزِيهِ بِسَاقٍ وَحَافِرٍ

فجعل الحافر موضع القدم وقال آخر :

سَأْمَنْعُهَا أَوْ سَوْفَ أَجْعَلُ أَمْرَهَا      إِلَى مَلِكٍ أَظْلَافِهِ لَمْ تَشَقِّقِ

يريد بالأظلاف قدميه وإنما هي في أصل وضعها للبقر والشيء والعرب تقول للرجل غليظ المشافر تريد الشفتين والمشافر للإبل وقال الحطيئة :

فَرَوْا جَارَكَ الْعَيْمَانَ لَمَّا جَفَوْتُهُ      وَقَلَّصَ عَنْ بَرْدِ الشَّرَابِ مَشَافِرِهِ

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، المصدر نفسه ص 150

<sup>2</sup> - عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، ص 30

فعندما يطلق ابن قتيبة أعضاء الحيوان على الإنسان دون أن يشير إلى أن المراد من هذا الإطلاق هو المبالغة في الدم يعطينا الحق في إدراجها في الإستعارة غير المقيدة بالمقياس الجرجاني لأنها عندئذ لا تحمل معنى من المعاني ولا تهدف على غرض بلاغي وإنما حاصل هذا الإطلاق هو من باب التوسع اللغوي ليس غير ، ويبدو أن كثيرا من العلماء ومنهم ابن قتيبة كانوا لا يرون في هذه الأمثلة غير مجرد الوضع أو بعبارة أخرى نقل اللفظ من شيء إلى آخر دون قصد إلى المبالغة في الدم<sup>1</sup>

وبعد أن عرف الإستعارة وجاء على ذلك بأمثلة عطف على ما جاء منها في القرآن فقال " وسنذكر ما في كتاب الله ما جاء منها : { يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ } \* أي شدة الأمر واحتداده وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى المعاناة والجد فيه شمر عن ساقه فاستعير لفظ الساق في موضع الشدة وفي هذا يقول دريد بن الصمة راثيا :

كَمِيشَ الْإِزَارِ خَارِجَ نِصْفِ سَاقِهِ      صَبُورٌ عَلَى الْجَلَاءِ طَلَّاعٌ أَنْجَدٌ<sup>2</sup>

وقال الهذلي :

وَكُنْتُ إِذَا جَارِي دَعَى لِمَضُوفَةٍ اشْمِرْ      حَتَّى يُنْصِفَ السَّاقُ مِنْزِرِي

ومنه قوله تعالى : { وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا } \* ، { وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا } \* والفتيل ما يكون في شق النواة والنقير في ظهرها ولم يرد الله تعالى أنهم لا يظلمون ذلك بعينه وإنما أراد أنهم إذا حوسبوا لم يظلموا في الحساب شيئا بالمقدار المصرح به وهو مقدار حقير هين والعرب إنما تقول ذلك في أغلب شؤون حياتهم ومن ذلك قولهم : " ما رزأته زبالا

<sup>1</sup> - عبد القاهر الجرجاني ، المرجع نفسه ، ص 38--39

\* - القلم - 42

<sup>2</sup> - أبو زيد القرشي ، جمهرة أشعار العرب ، المطبعة الأميرية ، بولاق دط/دتا ص 118

\* - النساء - 76

\* - الإسراء - 71

والزبال ما تحمله النملة ففيها يريدون ما رزأته شيئا ويتحقق هذا من خلال الأمثلة السابقة الذكر في التعريف وهو تحقق الإستعارة بثلاث :

أن يكون المستعار من المستعار له أو من سببه .

أن يكون مجاورا له .

أن يكون مشابها له <sup>1</sup> .

وفي تحليله للإستعارة في بعض آي القرآن يوضح وجهها من وجوهها الثلاثة السابقة ومن ذلك قول ربنا : { فَمِنْهُمْ

مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ } \* أي قتل والنحب النذر وأصل هذا أن رجالا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

نذروا إن بقوا ليصدقن القتال أو ليقتلن هذا ونحوه فقتلوا فقتلوا : لمن قتل قضى نحبه واستعير النحب مكان الأجل

لأن الأجل وقع بالنحب وكان له سببا .

وعلى هذا يمكن القول بأن ابن قتيبة حاول أن يحلل النص ويسبر مكانه من خلال هذا الباب وهو باب

الإستعارة الذي كان يراه هو وباب الكناية وجهان لا ينفصلان ولا يجد فرقا بينهما من خلال الشواهد والأمثلة

التي ساقها ليدلل على صحة رأيه .

<sup>1</sup> ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 173

\* - الأحزاب - 23-

# المبحث الثالث

آليات التجوز في النص القرآني علاقة المجاز بالبيان

1) مجازية الحروف

2) مجازية المفردات

## 1- مجازية الحروف :

عرف سيبويه عند تقسيمه للكلم العربي فقال : الكلم : اسم ، فعل ، حرف جاء لمعنى ، ليس باسم ولا فعل ، فالحرف ما يدل على معنى غير مستقل بالفهم أو هو كلمة تدل على معنى في غيرها<sup>1</sup> وأورد المرادي تعريف الحرف معيدا تعريف سيبويه الحرف كلمة تدل على معنى في غيرها فقط<sup>2</sup> فالحروف تختلف عن الأسماء إنها تجيء في معنى في غيرها وإنما تجيء مؤثرة في غيرها في النفي والإثبات وغير ذلك<sup>3</sup> ، من المعاني والأسماء أما الأفعال فصعانيها في أنفسها قائمة صحيحة ، والحرف ما جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل<sup>4</sup> ، وحمل الحروف بعضها مكان بعض أمر يحتاط له من يعرف القرآن لأن حكمة الله ظهرت في فصاحة بيانه قال ابن جني : هذا باب يتلقاه الناس ساذجا من الصيغة وما أبعده الصواب عنه وأوقفه ذلك أنهم يقولون إن إلى بمعنى مع ويحتجون لذلك بقول الله تعالى : من أنصاري إلى الله أي مع الله ، قال : ولسنا ندفع ذلك ما قالوا لكننا نقول إنه يكون بمعناه في موضع دون موضع بحسب الأحوال الداعية إليه والمسوغة له فأما في كل موضع وعلى كل حال فلا ألا ترى أنك أخذت بظاهر هذا القول غفلا لا قول لزمك عليه أن تقول : سرت إلى زيد وأنت معه وأن تقول زيد في الفرس وأنت تريد عليه<sup>5</sup>.

في بمعنى على :

<sup>1</sup> - سيويه ، الكتاب ، ص 112

<sup>2</sup> - عزيزة فوال بابستي المعجم المفصل في النحو العربي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط 1413 هـ 1992 م ، ص 453

<sup>3</sup> - الحسن بن القاسم المرادي الجني الداني في حروف المعاني تح : فخر الدين قباوة دار الكتب العلمية بيروت 1992 ص 20

<sup>4</sup> - الأعلام الشتمري شرح كتاب سيويه تح رشيد بلحبيب ، المغرب ، 1999 ، ج 1 ، ص 164

<sup>5</sup> - أبو البقاء الكفوي ، معجم الكليات ، تح عدنان درويش ومحمد مصري ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط 1998 ، ج 1 ، ص 394

استعمل القرآن الكريم الحروف بجمالية معبرة خرجت بموجبها هذه الحروف عن إرادة معانيها الأصلية للاستعمالات اقتضى السياق أن تكون هنا لزيادة المعنى فإرادة ما يخالف أصل وضعها أو لحمل الأفعال على معنى في غيرها ، أول ابن قتيبة حرف الجر في - على ، ففي قوله تعالى : **وَلَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ** { \* أي : على جذوع النخل واستشهد بقول الشاعر :

**وَهُمْ صَلَبُوا الْعَبْدِي فِي جِدْعِ نَخْلَةٍ فَلَا عَطْفَتَ جَدَعَانَ إِلَّا بِأَجْدَعَا**

وقول عنزة :

**بَطْلٌ كَانَ تِيَابَهُ فِي سَرْحَةٍ يُحْدَى نِعَالِ السَّبْتِ لَيْسَ بِتَوَامٍ**<sup>1</sup>

والقول في الآية هو لفرعون يهدد السحرة بعد إيمانهم لموسى عليه الصلاة والسلام مستعملا حرف الجر في بدل على ، وهذا من محاسن البيان القرآني ومخالفة لما ينتظره التلقي وما ألفه أفق توقعه فالصلب يكون على الأشياء عاليا والمصلوب يكون على الخشبة أو الجذع لا فيها ، ولما كان الصلب من المقتدر يكون بقوة وعزم وتمكن شبه المصلوب بمن يوضع في الظرف<sup>2</sup> ، قال الزمخشري : شبه تمكن المصلوب في الجذع بتمكن الشيء الموعى في وعائه فهي هنا حرف استعلاء لقول الفراء : يصلح على في موضع في وإنما صلحت في لأنه يرفع الخشبة في طولها فصلحت في وصلحت على لأنه يرفع فيها فيصير عليها<sup>3</sup> ، وقال تعالى { **وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينِ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ** } \* ومعناه : في ملك سليمان .

الباء بمعنى عن :

\* طه - 71 -

<sup>1</sup> - البيت منسوب لسويد بن أبي كاهل ونسب إلى قراد بن حنش في مغني اللبيب 1 / 266

<sup>2</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 567. 78.

<sup>3</sup> - الزمخشري، الكشاف 225/3

\* البقرة - 100 -

حرف الجر الباء قد يأتي بمعنى عن بحسب وروده في الجملة العربية فقد يقع للإلصاق ، وأما وروده بمعنى عن التي تقتضي المجاوزة المضافة إليها<sup>1</sup> ، أمر جعل ابن قتيبة يقول معنى الباء الجارة بمعنى عن لقوله عز وجل { فاسأل به خبيراً }<sup>\*</sup> أي عنه وأنشد لعلقمة بن عبدة :

فَإِنْ تَسْأَلُونِي فِي النِّسَاءِ فَإِنِّي      بَصِيرٌ بِأَدْوَاءِ النِّسَاءِ طَيِّبٌ

أي : عن النساء ، وأنشد لابن أحرر :

تَسْأَلُ بَنُ أَحْمَرَ مَنْ رَأَهُ      أَعَارَتْ عَيْنَهُ أُمَّ حَمْرًا زَرَارًا<sup>2</sup>

الباء عنده ليست على حقيقتها ولكنها تحمل معنى المجاوزة وهو المعبر عنه بموافقة عمل حرف الجر عن ونسب القرطبي هذا القول لجماعة من أهل اللغة وعلى طليعتهم الزجاج كما نسبه أبو حيان للأخفش وخرّج القرطبي هذا التجوز على أن يكون الخبر غير الله والمعنى فاسأل عنه خبيراً ، أي عالماً به أي بصفاته وأسمائه ، وأنكر علي بن سليمان هذا التجوز وقال القرطبي عنه ، وقال أهل النظر ينكرون أن تكون الباء بمعنى عن لأن في هذا إفساد لمعاني قول العرب ولو لقيت فلانا للقيك به الأسد<sup>3</sup> .

عن بمعنى الباء :

عن حرف جر من معانيه المجاوزة كما ذكرنا سالفاً وهي الأكثر استعمالاً مثل ذهبت عن البلد كما تأتي بمعنى البعدية والإستعلاء والتعليل والظرفية والإستعانة والبديلية<sup>4</sup> وتحمل معنى من ، وهذا ما اختاره ابن قتيبة في قوله تعالى : { وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ }<sup>\*</sup> أي بالهوى واستدل على ذلك بقول العرب: رميت عن القوس أي : رميت بالقوس

<sup>1</sup> - المرادي ، الجني الداني ص36

<sup>\*</sup> - الفرقان ، -59-

<sup>2</sup> - البيت رواه ابن قتيبة في أدب الكاتب ص505

<sup>3</sup> - المرادي ، المصدر نفسه ص506.

<sup>4</sup> - القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ج13 / 145

<sup>\*</sup> - النجم -3-

وعند الفراء معنى الآية أن الرسول لا يقول هذا برأيه إنما هو وحي تكذيبا لما قالته قريش في حقه عليه الصلاة والسلام، وتلميحا إلى أن ما يأتي عن النبي من اجتهاد هو وحي لا نطق بالهوى<sup>1</sup>.

إلى بمعنى مع :

قال ابن قتيبة في قوله تعالى: {وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِهِمْ} \* بمعنى مع أموالهم وقال أيضا {مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ} \* أي مع الله<sup>2</sup>. القول في الآية الثانية هو من قول عيسى عليه السلام بعد أن أحس الكفر من اليهود علما لا شبهة فيه كعلم ما يدرك بالحواس قال الزمخشري من أنصاري إلى الله من صلة ، أنصاري مضمنة معنى الإضافة كأنه قيل من الذين يضيفون أنفسهم إلى الله ينصرونني كما ينصرنني أو يتعلق بمحذوف حالا من الياء أي من أنصاري ذاهبا إلى الله ملتجئا إليه ورجح ابن كثير أن المراد على ظاهره بتقدير محذوف قال والظاهر إنه أراد من أنصاري في الدعوة إلى الله وتكون إلى بمعنى على وهي عند أبي علي الفارسي : بمعنى إلى الله يعني الله مستدلا بقوله : يهدي إلى الحق بمعنى يهدي للحق<sup>3</sup>.

على بمعنى من :

جوز ابن قتيبة حرف الجر على معنى من<sup>4</sup> لقوله تعالى {إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ} \* وهذا رأي ابن هشام في المغني قال : على بمعنى على لها تسعة معان من معانيها موافقة من<sup>5</sup> وذكر الآية وهي كذلك عند الفراء مع مزيد من التعليل قال : إذا اكتالوا من الناس ، وهما يتعاقبان من على في هذا الموضع لأنه حق عليه ، فإذا

<sup>1</sup> - الأندلسي، البحر المحيط تح أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ج12/145

\* - سورة النساء - 2-

\* - سورة آل عمران - 52-

<sup>2</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن 571

<sup>3</sup> - الزمخشري، الكشاف ج1/393

<sup>4</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص573

\* - سورة المطففين - 01-

<sup>5</sup> - ابن هشام ، مغني اللبيب عن كتب الأعراب ، تح يوسف بركات دار الأرقم ، بيروت ط1 1999م ، مج/181181

قال اکتلت عليك كأنه قال لك أخذت ما عليك وإذا قال : اکتلت منك فهو كقولك : استوفيت منك <sup>1</sup> ،  
والفراء يضمن معنى الفعل اکتالوا معنى أخذ وا واستوفوا جاء في الجني الداني : والبصريون يذهبون في هذا إلى  
التضمنين أي إذا حكموا على الناس في الكيل واضح أن معنى على هنا أجمل ما يمكن أن يمنحه نظم القرآن للآية  
للدلالة على هذا البيع الذي يستوفي فيه هؤلاء حقوقهم من الناس بالقهر والغلبة والإستعلاء لذلك حسن  
استعمال الحرف على <sup>2</sup> ، قال الزمخشري : لما كان اکتياهم من الناس اکتيا لا يتحامل فيه عليهم كانت على بمعنى  
من .

## الباء بمعنى من :

جاء في جزاء عباد الله المقربين {عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ} \* وأخرى يشرب بها عباد الله قال ابن قتيبة الباء هنا  
في هذا الموضع بمعنى من ، كقول أبي ذؤيب الهذلي :

شَرِبْنَا بِمَاءِ الْبَحْرِ ثُمَّ تَرَفَعْتُ كَلَجَجِ حُضْرٍ لَهُنَّ نَيْحٌ أَي سَحَابٍ <sup>3</sup> شربن من ماء البحر، وهذا القول أكده

الأصمعي الفارسي والكوفيون <sup>4</sup> ، وسياق الآية يتحدث سبحانه عن عين مزاجها كافور يشرب بها الأبرار

{فيفجرونها تفجيرا} \* وجاء حرف الجر بها - إلى غير ما يتوقعه المتلقي لأننا نشرب من العين ، فما معنى يشربون

بها ؟ ، أورد الزمخشري تعليلا لاستعمال هذا الحرف ورأى أن الباء في الآية للإلصاق ، عينا على هذين القولين بدلا

من محل من كأس على تقدير حذف مضاف كأنه قيل : يشربون فيها خمرا خمرا عين أو نصب على الإختصاص

فإن قلت : لم وصل فعل الشرب بحرف الإبتداء أولا ، وبحرف الإلصاق آخر؟ قلت لأن الكأس مبدأ شربهم وأول

<sup>1</sup> - الفراء، معاني القرآن تح محمد على النجار، عالم الكتب ، بيروت ط 3 1983 م ج 3/ 246

<sup>2</sup> - المرادي، الجني الداني ، ص 487

\* - المطففين - 28-

<sup>3</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص 575

<sup>4</sup> - ابن هشام، مغني اللبيب ، 175/1

\* - الإنسان - 6-

غايتهم ، وأما العين فيها يمزجون شراهم فكان للمعنى : يشرب عباد الله كما تقول شربت الماء بالعسل" <sup>1</sup> والباء على هذا المعنى تكون للإصاق وأما القول بـ"يشربون بالعين" معناه يكونون بها وقوله : " يشرب بها " يدل على أنهم نازلون بالعين يشربون منها فهو يدل على القرب والشرب والتمتع حاصل بلذتي القرب والشرب، ومن أجل ذلك أشار الزركشي إلى معنى القرب في قوله : العين هنا إشارة إلى المكان الذي ينبع منه الماء لا إلى الماء نفسه نحو نزلت بعين فصار كقوله : مكانا يشرب به ولا تضمنين في الفعل والباء على أصلها حيث تتحقق متعة الشرب والمزج والتفجير .

## لام الجر بمعنى إلى :

قال ابن قتيبة في قول الحق تبارك وتعالى : { بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا } \* تعني فيما تعنيه أوحى إليها" <sup>2</sup> وقد استشهد على ذلك بقوله تعالى : { الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا } \* أي إلى هذا وقوله عز شأنه : { وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ } \* ، { وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ } \* ذكر العكبري في { أَوْحَى لَهَا } هي بمعنى إليها ورأى أن الفعل أوحى يتعدى بحرف اللام تارة و بـ" إلى " مرة أخرى، ولكن الغالب والمشهور . حسبه . هو تعديتها بـ" إلى " وعدى الفعل أوحى هنا باللام لا بـ" إلى " لمراعاة الفواصل" <sup>3</sup> وهذه التفاتة جمالية لاستعمال الحروف لم ينتبه إليها ابن قتيبة وهو يدافع عن حركية التركيب النسقي المعجز .

## مجازية المفردات:

<sup>1</sup> - الزمخشري،الكشاف ، 4 / 196

\* - الزلزلة - 5-

<sup>2</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص572

\* - الأعراف - 43-

\* - النحل - 68-

\* - النحل - 121-

<sup>3</sup> - أبو البقاء العكبري ، التبيان في إعراب القرآن ، نح محمد الجاوي ، مصر(د،ط) (د،ت) ج2/ص129

خرج نظم القرآن عن مألوف إبداعات البشر لإحاطته بطريقة استعمال اللغة فوضع الألفاظ في مواضعها الصحيحة ، وظهرت من خلالها وجوه الحكمة وبلاغة المعاني ، وقد انتبه متلقو القرآن لتفاوت معاني كلماته بين إرادة الحقيقة والمجاز في أ لفاظه ، لذلك كان تأويلها ومعرفة وجوه معانيها في سياقها أمرا مهما ، فقد جاء عن الصحابة أن الرجل لا يفقه كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها لذلك ، جاء في وصية علي لابن عباس كما مر أن القرآن حمال أوجه وسوء الفهم الكلمة هو تحريف للتركيب المعجز عن مواضعه بنص القرآن الذي ذم اليهود في كثير من المواضع لتحريف كلام الله والتحريف مرادف للتأويل الفاسد للكلام أو تبديل حروفه بما يخرج عنه عن مراد صاحبه منه<sup>1</sup>.

استعمل ابن قتيبة كلمة ( اللفظ الواحد للمعاني المختلفة )<sup>2</sup> ليريد بها الكلمة التي تذكر في أماكن مختلفة وتحمل معان مختلفة وهي نظائر بعضها لبعض ومعانيها المختلفة هي وجوه تأويلها قال في هذا المعنى الزركشي : " الوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الأمة ، والنظائر كالألفاظ المتواطئة " <sup>3</sup> كما أورد عن البعض أن النظائر في اللفظ والوجوه في المعاني ، وضعفه ، لأنه لو أريد هذا لكان الجمع في الألفاظ المشتركة ، وهم يذكرون في تلك الكتب اللفظ الذي معناه واحد في مواضع كثيرة فيجعلون الوجوه نوعا لأقسام والنظائر نوعا آخر كالأمثال ويشير إلى هذا المعنى ابن الجوزي بقوله : " معنى الوجوه والنظائر أن تكون الكلمة الواحدة ذكرت في مواضع كثيرة من القرآن على لفظ واحد وحركة واحدة وأريد بكل مكان معنى غير الآخر فلفظ كل كلمة ذكرت في موضع نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر ، وتفسير كل كلمة بمعنى غير المعنى الآخر هو الوجه ، فإذا النظائر : اسم للألفاظ والوجوه : اسم للمعاني فهذا الأصل في وضع كتب الوجوه والنظائر<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - تفسير القرطبي ج6/113

<sup>2</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص 439

<sup>3</sup> - الزركشي ، البرهان 1/ص102

<sup>4</sup> - ابن الجوزي، نزهة الأعيان النواظري علم الوجوه والنظائر تح، محمد عبد الكريم ط3، (د،ت) ص83

يدل مصطلح الوجوه على المعاني السياقية المختلفة للفظ الواحد أو على المقاصد المختلفة التي تفهم من ورود الكلمة ضمن علاقات الإسناد في الجمل فيتغير معناها تبعاً لذلك .

لقد وسع ابن قتيبة من دلالة كلمة مشكل لتدل على كل ظواهر الغموض والإلتباس والإختلاف والتناقض التي يحسها القارئ حيث يكون منشأ المشكل من تشابه العبارات والكلمات التي تخفى تحتها تغاير المعاني ، يدركها القارئ الفطن ، حيث يتلقاها كاستعمال جديد للغة لم يألفه من قبل ، إننا ننتبه لتغير المعنى مع تغير دوران اللفظ واستعمالاته حيث يمنحه التركيب الجديد معان جديدة تحفز الذهن على البحث عما وراء هذا الإستعمال وفي هذا التشابه قال ابن قتيبة : " أصل التشابه أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر والمعنيان مختلفتان ، قال عز وجل في وصف ثمر الجنة { وَأَتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا } \* أي متفق المناظر ، مختلف الطعوم ، وقال { تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ } \* أي يشبه بعضها بعضاً في الكفر والقسوة .

ومنه يقال اشتبه علي الأمر إذا أشبه غيره فلم تكد تفرق بينها ، وشبهت علي إذ لبست بلحق بالباطل ومنه قيل لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه لأنهم يشبهون الباطل بالحق .

ثم قد يقال لكل ما غمض ودق متشابه ، وإن لم يقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره ، ألا ترى أنه قد قيل

للحروف المقطعة في أوائل السور : متشابه ، وليس الشك فيها ، والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها والتباسها بها.<sup>1</sup>

المتشابه يقوم على المطابقة فلا يحدث تمييز ومن ثم يغمض المراد منه ، أما المشكل فهو الذي يدخل في شكل

غيره فيحدث لذلك لبس فيصبح هو والمتشابه على درجة واحدة من الغموض تتطلب التفكير والتمعن في المراد

منه ، لذلك أورد ابن قتيبة بعض الكلمات التي غمض معناها وأشكلت عاين من وجوه تصرفاتها فقام بتأويلها

معتمداً على أصولها اللغوية وسياق ورودها .

النسيان:

\* - البقرة - 25-

\* - البقرة - 118-

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص 101

جعل ابن قتيبة لفظة النسيان من باب اللفظ الواحد للمعاني المختلفة كما جعل بعض معاني كلمة " النسيان " الجزء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان " <sup>1</sup> ومثل بنحو قوله تعالى: { إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْرَؤُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ } \* قال : أي يجازيهم جزء الإستهزاء ، وقوله جل شأنه : { وَمَكْرُؤًا مَكَرَ اللَّهُ } \* وقوله أيضا : { سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ } \* وقوله : { جَزَاءُ سَيِّئَةٍ مِثْلُهَا } \* ، قال : هي من المبتدئ سيئة ، ومن الله عز وجل جزء " <sup>2</sup> وقوله في قوله تعالى : { فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ } \* فالعدوان الأول ظلم والثاني جزء والجزاء لا يكون ظلما وإن كان لفظه كلفظ الأول .

والقارئ المتفحص في كتابه أدب الكاتب يجد بأن ابن قتيبة قد حمل الأفعال المنسوبة إلى الذات الإلهية على معنى الجزء فالفعل الثاني هو مثل الأول وعلى لفظه تماما ولكن المعنى مختلف ، قال ابن قتيبة معبرا عن كلمة النسيان : النسيان ضد الحفظ كقوله : { إِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ } وقوله أيضا : { لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ } \* والنسيان الترك كقول ربنا : { وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ } \* أي ترك وقوله تعالى : { فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا } \* أي بما تركتم الإيمان بلقاء هذا اليوم قال جلّ شأنه : { إِنَّا نَسِينَاكُمْ } \* أي تركناكم <sup>3</sup>

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص 277

\* - البقرة 14-15

\* - آل عمران - 54-

\* - التوبة - 79-

\* - البقرة - 174-

<sup>2</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص 277

\* - الكهف - 63-

\* - طه - 115-

\* - السجدة - 14-

<sup>3</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص 277

وقوله تعالى : { لَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ } \* أي لا تتركوا ذلك ، وقد وقع الفعل نسي في تراكيب قرآنية مختلفة تتشابه من حيث إيقاع النسيان على أشياء محددة كنسيان العهد من آدم ونسيان الفضل ويوم الجزاء من الإنسان ونسيان منسوب إلى الله كنسيان الكفار .

فيجد القارئ أن ابن قتيبة حمل معنى اللفظ على حسب ما جاء فيه من سياق الآيات فليست كلها على

حقيقتها أشار إلى أن النسيان في قول يونس عليه السلام : { إِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ } وقول موسى عليه السلام : {

لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ } على معنى الترك للحفظ أو غياب التذكر للشيء وهو قريب من معنى السهو والذهول

كما قال التهانوي في تعريف النسيان بأنه هو " عدم للصورة الحاصلة عند العقل من شأنه ملاحظة في الجملة أعم

من أن يكون ، بحيث يتمكن من ملاحظتها متى ما شاء " <sup>1</sup> وهو ما حدث مع النبي ومرافقه فقد اشتغل برؤية

الأمانة عن المكان الذي يطلبان ، فكان أن نسي الحوت وكذلك نسي موسى عليه السلام اشتراط الخضر لأنه "

لم يحفظ ذكره " <sup>2</sup>

أما نسيان آدم عليه السلام فهو في نظر ابن قتيبة على معنى الترك وليس ع دم الحفظ وقد نهي عن الأكل من

الشجرة ، ولو كان أكله منها ناسي لما عوقب وإنما عني به أنه " ترك العهد " <sup>3</sup> والمراد بالترك " أنه ما وصى به من

الإحتراس عن الشجرة وأكل ثمارها " كما قد يراد بالنسيان الذي هو نقيض الذكر لأنه لم يعن بالوصية العناية

الصادقة ولم يستوثق منها بعقد القلب وضبط النفس كما يرى الزمخشري لذلك إذ استنتج أن الآية هي لأبناء آدم

وأهمهم هم المعنيون لأنهم سائرون على أمرهم " ولم يلتفت إلى الوعيد كما لا يلتفتون ، كأنه يقول : إن أساس أمر

ابن آدم على ذلك وعرقهم راسخ فيهم " <sup>4</sup> ، وعليه تفهم الآيات التي وصفت الإنسان بالظلم والترشح لحمل

\* - البقرة - 275-

<sup>1</sup> - التهانوي ، كشف اصطلاحات الفنون ، تح علي الدحروج ، مكتبة لبنان ، ناشرون ط 1996 م ج 2 / 169

2 - التهانوي ، المرجع نفسه ، ج 2 / 169

3- هارون بن موسى ، الوجوه والنظائر ، تح حاتم صالح الضامن ، وزارة الثقافة بغداد العراق ، دط ، 1988م ، ص 249

الأمانة العظيمة دون تقدير العواقب فيكون تركه الأمانة حتى مع تذكرها نسيانا لها وتضييعا فالنسيان " ترك

الإنسان ضبط ما استودع إما لضعف قلبه ، وإما عن غفلة ، وإما عن قصد حتى ينحذف عن القلب ذكره " <sup>1</sup>  
فيكون في حكم من نسي ويكون الجزاء من جنس الفعل والعمل .

وعلى هذا جعل ابن قتيبة النسيان من الله وهو جزاء من الله لمن نسي لقاءه بتركه في العذاب وجاء ذلك معللا

بنسيان أولا قال تعالى : { فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا } \* فجزاء الله من جنس ما عملوا وأشد ، فقد

انهمكوا في الشهوات وألهتهم عن تذكر العاقبة فكانوا في حكم من نسي فكان أن تركهم الله من رحمته <sup>2</sup> وشدد

عليهم العذاب بتوكيد ( إن ) واسمها تشديدا في الإنتقام منهم ليدوقوا العذاب المخلد في النار أو حتى تتداركهم

رحمة الله .

#### الإيمان :

إن حقيقة الإيمان هي من المسائل الخلافية بين الفرق الإسلامية، فأتباع جهنم بن صفوان رأوا أن الإيمان هو المعرفة

، وإن لم يصاحبها عمل ، والمعتزلة أوجبوا العمل مع الإيمان حتى يستحق المرء لقب المؤمن الذي هو مدح ، وقالوا

من تأخر عنه عمله هو في منزلة بين المنزلتين وإن مات على السيئة مات كافرا ، والخوارج تشددوا في الأعمال

وعدوها من الإيمان ومرتكب المعاصي عندهم كافر ، فكان تحديد الإيمان عند ابن قتيبة من المشكل لذلك أورد

تأويل هذه اللفظة في كتابه .

فالإيمان عنده هو : التصديق <sup>3</sup> لقول الحق : { وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا } \* أي بمصدق لنا { وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ } \* ثم

يحدد وجوها للفظتها منها :

<sup>4</sup> - الراغب الأصفهاني ، المفردات ، تح هيثم الطعيبي ، دار إحياء التراث العربي بيروت دط ، 2008 ، ص513

\* - السجدة - 14-

<sup>5</sup> - الزمخشري ، الكشاف ، ج3/ص517

6 - الزمخشري ، الكشاف ، ج3/ صفحة نفسها

<sup>3</sup> - ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ص481

\_\_ العبد مؤمن بالله أي مصدق .

\_\_ الله مؤمن عباده أي مصدق ما وعد عبده وقابل إيمانه .

\_\_ الإيمان: التصديق باللسان دون القلب كإيمان المنافقين { ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا }\*

الإيمان هو الإسلام لأنه يشمل الإنقياد باللسان مع حضور التصديق في القلب أو بغيابه لذلك كان من يصدق ببعض ويكفر ببعض مؤمنا مثل مشركي العرب قال تعالى : { وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون } \* وهو إيمان لا ينفع عند الله يوم القيامة يستدل ابن قتيبة بقوله تعالى : { فَلَمْ يَكُنْ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا } \* لأنهم لم يؤمنوا بكل الرسل والكتب .

انطلق ابن قتيبة من التعريف اللغوي للفظ الإيمان التي يعني التصديق<sup>1</sup> والله المؤمن يعني مصدق ما وعد عباده وقابل إيمانهم ، وهو أيضا المؤمن لهم من عذابه ، فالله هو " المؤمن المصدق بعلمه وقوله وفعله ، لأنه علم بوجدانيته وأخبر بذلك وأظهر من بدائع أفعاله ما يدل على توحيدده " <sup>2</sup> والإيمان عند ابن قتيبة يحصل تصديقا بالشيء في القلب ، ولذلك فارق بين الإسلام والإيمان والتصديق باللسان دون القلب وهو النفاق ، وصاحبه قد يوصف بالإسلام لأنه منقاد مستسلم باللسان والجوارح ولكنه ليس مؤمنا ، وهو المعنى المشهور عند أهل اللغة قال ثعلب " الإسلام باللسان والإيمان بالقلب " ولفظ الإسلام يعني الإنقياد والإستسلام ويكون بالجوارح كما يقرهنا ابن قتيبة : أما الإيمان فهو تصديق بالقلب وهو أشمل من الإسلام وكان الإنقياد والتسليم من شعار المسلم فالإسلام ( الخضوع والإنقياد بما أخبر به عليه الصلاة والسلام ) <sup>3</sup> .

\* - يوسف - 17-

\* - المنافقون - 3-

\* - يوسف - 6-

\* - غافر - 85-

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ، ص481

<sup>2</sup> - عبد العزيز الدريني: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تح: أحمد فريد القاهرة ط1 1430هـ - 2008م ص57

<sup>3</sup> - الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان ، بيروت (د،ط) ، 1987م ص23

وكل ما كان إقرارا باللسان مواطئا فهو إيمان وما كان من غير مواطئة هو إسلام وكل إيمان إقرار وانقياد وليس كل انقياد إقرار ومواطئة للقلب .

### الهدى:

أصل الإشكال في هذه الكلمة لا يعود لخفاء معانيها ولكن بالنسبة لفاعلها ، فإذا ما تعلقت بفعل الإنسان أدت المعاني الإرشاد ، وأما إذا تعلقت بفعل الله تعالى فتعني التوفيق إذ القرآن يقر بأن الله يهدي به من يشاء للخير وأنه تعالى : { يُضِلُّ بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ } \* كما أنه لا يهدي القوم الكافرين ... وفي هذا الإسناد يقع الغموض والإشكال .

ينطلق ابن قتيبة في تأويل لفظ (الهدى) من الجذر اللغوي وهو : الإرشاد<sup>1</sup> حيث قال : أصل هدى أرشد كقوله (عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ) \* ثم يقسم الهداية إلى أقسام بحسب وسائلها :

هداية بالبيان : كقوله تعالى : { وَأَمَّا ثَمُودَ فَهَدَيْنَاهُمْ } \*

وقوله أيضا { أَوْ لَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا } \*

هداية بالدعاء: مثل هداية الأنبياء: { وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ }

هداية بالإلهام للمصلحة : { الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى } \*

هداية بالإمضاء : كقوله { وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ } \* أي لا يَمْضِيهِ ولا يَنْفِذُهُ .

\* - فاطر-8 -

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 443

\* - القصص - 22-

\* - فصلت - 17-

\* - السجدة - 26-

\* - طه - 50-

\* - يوسف - 52-

يظهر أصل كلمة الإرشاد والبيان جلياً في كلمة الهدى فأصله في اللغة : التقدم وعليه يقال : أقبلت هوادي الخيل إذا بدت أعناقها ، و الهادية : العصا لأنها تتقدم ممسكها بيده <sup>1</sup>

والملاحظ على تقسيم ابن قتيبة الهداية إلى أربعة أقسام تتم بوسائل مختلفة كالبيان والدعاء والإلهام والإمضاء وهو تمييز لها من خلال إسنادها لفاعليها فهداية الإمضاء تعني تدخل الإرادة الإلهية لكي لا يستطيع أحد أن يمضي عملاً لا يرضاه الله ، كأعمال الخيانة أي أنه يجرمه توفيقه الذي اختص به عباده الصالحين ، وهذا أمر مثير للجدل قد لا يتقبله متلقو النص على معناه والمراد منه كما قال الكفوي بعد أن قسم الهداية أقساماً قريبة من تقسيم ابن قتيبة " وكل هداية ذكره الله تعالى أنه منع الظالمين والكافرين منها فهي الهداية الثالثة التي هي من التوفيق الذي يختص بالمهتدين " <sup>2</sup> فكيف يهدي الله المهتدين ويضل آخرين ؟.

والأمر الذي يستدعي التنبه أن ابن قتيبة كان على دراية بمشكلة إسناد الهداية في مقابل الضلالة بإرادته سبحانه تعالى وهي مشكلة أوردها في (الإختلاف في اللفظ) قال " ولما اطرد لهم القول على ما أصّلوا - يقصد أهل الرأي - ورأوه أنه حسن الظاهر قريباً من النفوس يروق السامعين ، ويشمل قلوب الغافلين نظروا في كتاب الله تعالى فوجدوه ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهة والمخارج البعيدة وجعلوه عويصاً وألغازاً وإن كانوا لم يقدرُوا من تلك الحيل على ما يصح في النظر واللغة كقوله تعالى : { يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ } \* ينسبهم إلى الضلال { وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ } \* ينسبهم إلى الهداية وما في دلالة نسبتهم إلى ذلك ؟ حتى يعيد وييدي ولو أراد النسبة لقال يضلّهم كما يقال يخوفهم ويفسقهم ويظلمهم أي ينسبهم إلى ذلك ، ولما كان عدل الله يمنع من أن يهدي فرداً ويضل آخر ، فابن قتيبة بحكم مذهبه لا يرى في الآية إشكالا لأن كل هذا واقع من

<sup>1</sup> - ابن فارس أحمد ، كتاب مجمل اللغة ، تح شهاب الدين ابو عمرو ، بيروت ط 1 1994 م - مادة هدى - ص 728

<sup>2</sup> - الكفوي ، معجم الكليات ، ص 955

\* - إبراهيم - 4-

\* - فاطر - 8-

الله المختار في ملكه يفعل ما يشاء ، ويحمل قوله تعالى { **أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ** } \* على ظاهرها لأن الله عدل وهذا من عدله ، قال الفراء في الآية { **إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ** } \* وعند الزمخشري " لا يلفظ بمن يخذل " <sup>1</sup> وعلى هذا فالله عز وجل لا يضل إلا من يعلم أنه لن يؤمن ولا يهدي إلا من يعلم أنه يؤمن والمراد بالإضلال التخلي ومنع الإلطاف وبالهداية : التوفيق واللفظ <sup>2</sup> إذ أول ابن قتيبة لفظة الإضلال في مشكل القرآن بعد لفظة الهدى ولكنه لم يشر إلى نسبه لله تعالى ، وإنما أتى بمعاني الكلمة اللغوية كالحية والذهول والنسيان والهلكة والبطلان وإن كان تأويله يقر بنسبة الكلمة على ظاهرها لله تعالى ، فقد قال ذلك في غير ما موضع وقالوا كيف يضل ويعذب ويكره ويريد ويجول ويكلف؟ وهل قصر فاعل هذا عن أفحش الظلم ونسوا ما يلزمهم في اختلاف الحكمين وأن من ملك البعض ليس كمن ملك الكل ، إن الخلق كله لله يميت ويحي ويصح ويسقم ويتبدئ بالنعم من شاء ويصطفى للرسالة من شاء ويؤيد بالتوفيق ويملأ قلبه بالنور ويعصمه من الذنوب ويجعل من بين يديه ومن خلفه رصدا من الملائكة وأنه لم يرد المعصية لما هيأهم للمعصية ولما ركب فيهم آلة الشهوة كما طبع الملائكة ولا سلط عليهم عدوهم ثم أمرهم بالإحتراس ممن حرس منه السموات بالنجوم... " <sup>3</sup>

## القضاء:

هذه المفردة ارتبطت بكلمة أخرى ولازمتها فأصبحت لا تفهم إلا مقرونة بها وهي كلمة القدر والمسألة من أعقد أوامر الدين ولا يرد الناظر فيها اضطرابا بشهادة الخائضين فيها حتى قالوا(القدر سر الله) والفعل قضى ينصرف إلى وجوه رأى ابن قتيبة أنها تعود إلى أصل واحد هو "الحتم" قال: " أصل قضى : حتم كقول الله { **فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا المَوْتَ** } \* أي حتمه عليها <sup>4</sup> ولكل كلمة استشهد بها ابن قتيبة من القرآن للفعل "قضى" تحمل

\* - المائة - 41-

\* - النحل - 38-

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، الإختلاف في اللفظ والرد على الجهمية تح محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ط1 ، 2001م ، ص 12<sup>2</sup> - الزمخشري ، الكشاف ج2/565<sup>3</sup> - ابن قتيبة ، الإختلاف في اللفظ ص 11

\* - الزمر - 42-

<sup>4</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ، ص 441

عنده معنى الحتم حتى وإن جاءت بمعنى آخر فإن أصلها عنده يعود لذلك المعنى اللغوي وهو فصل الأمر وإبرامه وبلوغ آخره على التمام والإحكام . فأورد ابن قتيبة كلمة " قضى " وجعلها تعبر عن : الأمر في { وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ } \*

الإعلام والإخبار { وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ } \*

الصنع { وَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ } \*

وفي قوله تعالى : { فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرَكُمْ عَلَيْكُمْ غَمَةً ثُمَّ اقضُوا إِلَيَّ } \* كل الأعمال التي يعملها الإنسان ويفرغ منها هي أقضية قضاها .

فاستقبال كلمة القضاء بمعنى الحتم لا يفهم معناها الظاهر في الآية الرابعة من سورة الإسراء لأن قوله تعالى :

{ وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ } \* هي على معنى الإعلام والإخبار لا الحتم لأن الله لا يأمر بالإفساد لذلك قال

أبو هلال العسكري " يجوز أن يكون القضاء في هذه الآيات بمعنى الوحي ، أي أوحينا إلى أنبيائهم <sup>1</sup>

قال هارون بن موسى " أخبرنا بني إسرائيل في التوراة لتفسدن في الأرض مرتين " <sup>2</sup> والإخبار ليس يحتمل شبهة

الأمر لأنه مرتبط بإرادة الله الشاملة في الكون وبقدرته تعالى لا مجرد العلم فقط ، وهو سر قدره في خلقه ، ومنه

فإن كل المقدورات الإلهية هي في علمه السابق قال في الأنفال : { لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا } \* يعني " ليفعل

منه أمراً كان قضاءً في علمه السابق أن يفعل " <sup>3</sup> ويكون قدرة الله تعالى إرادته سبحانه بالأشياء في أوقاتها الخاصة

" فتعلق كل حال من أحوال الأعيان بزمان معين وسبب معين عبارة عن القدر " <sup>3</sup> ويكون القدر بذلك هو التقدير

\* - الإسراء - 23-

\* - الإسراء - 2-

\* - فصلت - 12-

\* - يونس - 71\* - الإسراء - 2\* - الأنفال - 42-

<sup>1</sup> - أبو هلال العسكري ، الوجوه والنظائر ، تح ، محمد عثمان ط1 2007م ص393

<sup>2</sup> - هارون بن موسى القارئ ، الوجوه والنظائر ، ص226

<sup>3</sup> - الحسن بن محمد الدامغاني : قاموس القرآن إصلاح الوجوه والنظائر تح : عبد العزيز سيد الأهل ، دارالملايين بيروت ط4، 1983م ص384 .

والقدر بمنزلة المعد للكيل والقضاء بمنزلة الكيل ، لذلك قال الجرجاني بأن القضاء في الأزل والقدر لا يزال<sup>1</sup> وقال ابن قتيبة قبلها أن معاني اللفظة كلها تعود إلى معاني الحتم.

### الخلق:

إن استقبال هذه الكلمة وتأويلها يرتبط بالتغير الكبير الذي أحدثته العقيدة في النفوس ، فكلمة الخلق تعني في حقه سبحانه الإنشاء والإبداع من العدم كما جاء في القرآن نسبة الخلق للإنسان إذ كيف يفهم من قوله تعالى: { هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ } \* وقوله تعالى: { وَتَخْلُقُونَ إِفْكًَا } \*

وقوله تعالى: { فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ } \* وهل الخلق منه كالخلق من الإنسان فيتفاوت حسن الخلق بينهما والملاحظ على ابن قتيبة أنه عمد إلى القول بمجازية الخلق من أجل تبيان معناها بصورة أوضح عند الله ثم نسبة اللفظة إلى الإنسان ، فالخلق عند الله يعني الإنشاء والإبتداء والتقدير قال: " الخلق والإنشاء والإبتداء " <sup>2</sup> قال الله

تعالى: { هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا } \*

وأصل الخلق : التقدير ومنه قيل خالقة الأديم قال زهير:

وَلَا أَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْدَ ضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرِي

ثم يؤكد أن الخلق من الله يعني أيضا:

-أصل ما قدره الله من خلق الإنسان {وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ } \* أما من جانب الإنسان فهو عنده يحمل

معان:

<sup>1</sup> - الجرجاني ،التعريفات ،ص181

\* - فاطر - 3-

\* - العنكبوت - 17-

\* - المؤمنون - 14-

\* - النساء - 1- 119-

\* - الشعراء - 137-

\* - آل عمران - 48-

<sup>2</sup> - الجرجاني ،التعريفات ،ص181

التخرص والكذب كقوله { **إِنَّ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأُولِينَ** } \*

التصوير كقوله { **إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ** } \*

لقد أصبحت كلمة (خلق) مقصورة في معانيها الحقيقية على الله سبحانه وتعالى لا يستطيع الإنسان أن يدعيها قال الراغب " الخلق أصله التقدير المستقيم ويستعمل في إبداع الأشياء من غير أصل ولا احتذاء " وعليه لا يكون الخلق الذي هو إبداع إلا له سبحانه والخلق لا يستعمل في كافة الناس إلا على وجهين : أحدهما معنى التقدير والثاني الكذب ثم يتناول اسم التفضيل { **تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ** } \* وأنه لا يصح أن يوصف غيره بالخلق أو أن يكون على معنى (أحسن المقدرين) أو على تقدير ما كانوا يعتقدون ويزعمون أن غير الله يبدع فكأنه قيل فاحسب أنها هنا مبدعين موحدين فالله أحسنهم إيجاد على ما تعتقدون " <sup>1</sup> .

إن عمل المسيح عليه السلام يعني الخلق كما يصدر من الله تعالى وإنما يحمل عند ابن قتيبة معنى من معاني التصوير لأنه يصور من الطين كهيئة الطير ، والخلق ابتداء هو لله وحده ، وهذا ما يحرص النص القرآني على إثباته النفي الشريك والند لله تعالى :

{ **ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** } \*

لقد قدمت كلمة التوحيد على وصف (الخالق) في آية الأنعام لتقدم ذكر الشريك وزعم المشركين قبلها أن الله البنات { **وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ** } \* فجاء نفي الشرك وإثبات التوحيد أولاً ثم تلاه ذكر الخلق ، أما في سورة غافر فقدم وصف (الخالق) لأنها سبقت ذكر الخلق قبلها { **لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** } \* فكان الكلام على تثبيت خلق

الإنسان لا على نفي الشريك عنه هنا كما كان في الآية الأولى تقدم (خالق كل شيء) \* أولى <sup>1</sup>

<sup>1</sup> - الراغب الأصفهاني ، المفردات مادة (خلق) ص 164

\*-الأنعام -102 - 101

\* - غافر - 57 -

إن الخلق يتناول كل شيء يراه الإنسان ويفعله ابتداءً من أحقر الأشياء وما يتناوله الإنسان من المأكل والمشرب وانتهاءً لخلق السماوات والأرض التي لا يدعي خلقها أحد ووصولاً إلى الإحاطة والشمول في وصف قدرته سبحانه على الخلق التي تجعل الإنسان مذهولاً جائراً فالله تعالى يخلق ما نعلم و(يخلق ما لا يعلمون) .

### الوحي:

القارئ المتفحص يجد بأن ابن قتيبة حرّك كلمة الوحي في القرآن على عدة معاني بدأها بالتعريف اللغوي قال " الوحي كل شيء دلت به من كلام أو كتاب أو إشارة أو رسالة " <sup>2</sup> وهو عنده أنواع إرسال جبريل بالقرآن قال تعالى { إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ } \*

الإشارة والإيماء بالرمز { فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا } \*

الإلهام { وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ } \* { وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ } .

الإعلام في المنام كقوله تعالى : { وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَ اللَّهُ إِلًّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ } \* .

الإعلام بالسوسة كقوله ( وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ ) \*

الأمر والتسخير كقوله تعالى : { بَانَ رَبُّكَ أَوْحَى لَهَا } \*

\* - الأنعام - 102 -

<sup>1</sup> - ينظر الخطيب الإسكافي ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني : درة التنزيل وغرة التأويل ، تح محمد مصطفى أيدين ، جامعة أم القرى ،

المملكة العربية السعودية ط1 2001م 535/1

<sup>2</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص489

\* - النساء - 63 -

\* - مريم - 11 -

\* - المائدة- 111 -

\* - الشورى - 56 -

\* - الأنعام- 123 -

\* - الزلزلة - 4 -

تدل كلمة الوحي عند ابن قتيبة على ما يدل به من كلام أو إشارة أو رسالة ، أو بالرمز والإيماء دون أن يميل إلى اعتبار الكتابة نوعا من الوحي لأن وحي الله لنبيه زكريا جاء وصفه بالتسبيح كما وصفه بالرمز و " تحريك الشفتين أو الحاجبين أو العينين ولا يكون كتابا " <sup>1</sup> بحسب منظور ابن قتيبة .

إن الوحي يعني التوصل للرسالة بالرمز أو الكلام أو غيرها فلصّل الوحي الإشارة يقال وحيث إليه بطرفي أي أشرت ... ثم صار كل شيء دللت به على شيء وحيا ، وحيث الكتاب وأوحيته إذا كتبت ، لأنك تشير بالكتابة إلى

المعاني التي تريدها وهو بمعنى الإبهام ، وبمعنى الإرسال وبمعنى الرؤيا <sup>2</sup> كما أكد الراغب أن الوحي يتم بالكتابة أيضا قال : " أصل الوحي الإشارة السريعة لتضمن السرعة قبل أمر وحي وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز

والتعريض وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب وبإشارة ببعض الجوارح وبالكتابة " <sup>3</sup> فالكتابة أيضا وحي ومن الأنبياء من يكون وحيه كتابة تظهر له .

جعل ابن قتيبة ما جاء في سورة الشورى من نوع الوحي أو الإعلام في المنام ونرى أنه حملها على التعميم فهو يرى أنها ليست خاصة بالأنبياء ، رغم أنها تضمنت كل أشكال الوحي التي ينم من خلالها التواصل بين الله سبحانه وبين الأنبياء إذا حملت الآية على الخصوص وطرق الوحي التي وصفتها هي :

الوحي من الله بلا واسطة .

الوحي من وراء حجاب .

الوحي من خلال رسول من الملائكة .

لقد جعل ابن قتيبة الوحي من الله بلا واسطة من قبيل ما يتلقى في النوم ، وقد أشكلت هذه الكلمة وغمض

معناها مع مدلولات القول والكلام الذي يخاطب به سائر مخلوقاته وكذلك الإلهام ، فقد ساوى البعض بين هذه

<sup>1</sup> - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ص489

<sup>2</sup> - أبو هلال العسكري ، الوجوه والنظائر ، ص491

<sup>3</sup> - الراغب الأصفهاني ، المفردات ص538

المعاني ، ووحى الله للأنبياء يشبه عندهم إلهام الله لمخلوقاته ، لقد كان ابن قتيبة يدرك ما يعنيه القول بالتسوية بين معاني الإلهام والوحي ، وأن من يحاول ذلك يروم التأكيد على أن الوحي منه سبحانه إيجاد للمعاني ، وهو باب يفتح السؤال عن حقيقة النص القرآني وما المعجز فيه إن كان وحيا للمعنى .

وأشار في هذا المعنى ابن قتيبة بقوله : "ذهب قوم في قول الله وكلامه : إلى أنه ليس قولاً ولا كلاماً على الحقيقة وإنما هو إيجاد للمعاني ، وصرّفوه في كثير من القرآن إلى أن المجاز كقول القائل "قال الحائط فمال " وقل برأسك إلي ، يريد بذلك الميل خاصة لقول بعضهم عن الملائكة { اسْجُدُوا لِآدَمَ } \* هو إلهام منه للملائكة كقوله في سورة النحل : { وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ } \* أي ألهمها وقوله تعالى في سورة الشورى : { وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب } وذهبوا إلى الوحي هنا هو الإلهام وقالوا في قوله تعالى مخاطباً السموات والأرض : { ائْتَيْنَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتْنَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ } \* ولم يقل الله ولم يقلوا ، وكيف يخاطب معدوماً؟ وإنما هذا عبارة لكونهما فكانتا قال الشاعر حكاية عن ناقته قال المثقب العبدى:

تَقُولُ إِذَا دَارَتْ لَهَا وَصِيَّيْ      أَهْدَا دِينَهُ أَبَدًا وَدِينِي

أَكَلُ الدَّهْرِ حَلٌّ وَارْتِحَالٌ      أَمَا يُنْقِي عَلَيَّ وَلَا يَقِينِي

وهي لم تقل شيئاً من هذا ولكنه رآها في حال من الجهد والكلال فقضى بأنها لو كانت ممن تقول لقلت مثل الذي ذكر<sup>1</sup> على أي المعاني سيحمل المتلقي كلمة (وحي) في حالة النص القرآني ؟ وإذا كان المعنى مفهوماً من وحي الله للجماة ولبعض مخلوقاته بأنه إلهام لها ، فكيف معنى الوحي للأنبياء ؟ وهل سيكون بمعنى الإلهام ؟ أم هو كلام حقيقي كقوله تعالى : { وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا } \* بكلام مسموع وهو ما كانت اليهود ومشركو مكة وما

\* - البقرة - 33 -

\* - النحل - 68 -

<sup>1</sup> - الألويسي ، روح المعاني ج 25/ص 56

\* - سورة النساء - 164 -

كان من الكفار خاضوا في معنى تكليم الله لموسى فذهبت قريش واليهود إلى التجسيم فنزلت<sup>1</sup> وأورد القرطبي في سبب نزول الآية قال: "سبب ذلك أن اليهود قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ألا تكلم الله وتنظر إليه إن كنت نبيا كما كلمه موسى ونظر إليه فإننا لن نؤمن لك حتى تفعل ذلك فقال النبي عليه الصلاة والسلام: {إن موسى لم ينظر إليه فنزل قوله تعالى: { وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا } \* فنبى الله موسى سمع كلاما دون أن يرى المتكلم .وعليه فإن ابن قتيبة أكد على المعاني الحقيقية في التركيب " كلم الله موسى تكليما " وأن الوحي كلام حقيقي لأن الجملة المؤكدة بالمصدر كما لاحظ لا تحتل المجاز لأن الفعل المجازي لا يخرج منه المصدر ولا يؤكد بالتكرار فتقول أراد الحائط أن يسقط ولا تقول أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة ، وقالت الشجرة فمالت ولا تقول : قالت الشجرة فمالت قولاً شديداً " <sup>2</sup> والله تعالى يقول : { وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا } فوكد بالمصدر معنى الكلام ونفى عنه المجاز والقول يدخله المجاز حسبه بينما الكلام لا يدخله " ولا يعقل الكلام إلا بالنطق بعينه خلا موضعاً واحداً هو أن تتبين في شيء من الموات عبرة وموعظة فنقول خبر وتكلم وذكر ، لأن ذلك معنى فيه " <sup>3</sup> وعليه يكون الوحي من الله لموسى هو كلامه تعالى حقيقة عند ابن قتيبة لأن القول قد يكون دون لغة وهو معنى قوله يدخل المجاز ، أما الكلام فهو المعقول والمعروف وإذا وكد بالمصدر تعين أنه كلام حقيقي .

إن الذي حمل البعض على اعتبار الوحي إلهاما من الله هو الهروب مما وقع التشبيه ومنه حملوا كلمة (أوحى) على معنى (ألهم) لأنه لا يستقيم معنى الوحي للنبي موسى على أنه كلام حقيقة مثل كلامنا الذي نقوله رغم تأكيده تعالى بأنه كلم موسى تكليما لأن ذلك تشبيه .

<sup>1</sup> - القرطبي، الجامع في أحكام القرآن، ج 16/48

\* - الشورى -57-

<sup>2</sup> - ابن قتيبة ، تأويل مشكل القرآن ، ص 110

<sup>3</sup> - ابن قتيبة ، المصدر نفسه ، ص 111

والمتفحص للكلام يجد بأن نبي الله موسى عليه السلام فهم كلام الله على ما يليق بتنزيهه سبحانه وعدم مشابته لخلقه فكان وحيه بلا واسطة ، وهذا هو امتياز موسى عليه السلام ، جاء في روح المعاني " قال القاضي : إلا وحيًا معناه إلا كلامًا خفيًا يدرك بسرعة وليس في ذاته مركبًا من حروف مقطعة وهو ما يعلم مشافهة كما روي في حديث المعراج وما وعد به في حديث الرؤيا ، والمهتف به كما اتفق لموسى عليه السلام في الطور"<sup>1</sup> وقال الزمخشري : في آية الشورى { وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ } وما صحّ لأحد من البشر أن يكلمه الله إلا على ثلاثة أوجه إما الوحي وهو الإلهام والقذف في القلب أو المنام كما أوحى إلى أم موسى وإلى إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده وقوله : { مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ } مثل : أي كما يكلم الملك المحتجب بعض خواصه وهو من وراء حجاب فيسمع صوته ولا يرى شخصه وذلك كما كلم موسى وكلم الملائكة ، وإما على أن يرسل إليه رسولا من الملائكة فيوحي الملك إليه كما كلم الأنبياء غير موسى وقيل : وحيًا كما أوحى إلى الرسل بواسطة الملائكة { أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا } أي نبيًا كما كلم أمم الأنبياء على ألسنتهم<sup>2</sup> ، وتأويل الزمخشري منسجم مع منطلقاته وقوله في نوع الوحي الأول بأنه إلهام بلا صوت ولا كلام أو من وراء حجاب على أنها تمثيل له بمخاطبة الملوك بأن يسمع صوتًا دون أن يرى قائله أو بواسطة الملك كما كلم غير موسى وهذا ينسجم مع اعتبار القرآن مخلوقًا فيكون كلامه تعالى " من جنس الكلام في الشاهد وهو حروف منظومة وأصوات مقطعة وهو عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ، ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عزوجل ، ويعلمه صلاحًا ويشتمل على الأمر والنهي والخير وسائر الأقسام ككلام العباد "<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - الألوسي، روح المعاني ج25/ص55

<sup>2</sup> - الزمخشري، الكشاف ج4/ص238

<sup>3</sup> - القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تح إبراهيم الأبياري ، مطبعة دار الكتب العلمية ط1 1380هـ 1961م ، ج7/ص3

وعليه يمكن القول بألا ميزة لنبي الله موسى في سماع كلام الله إلا أنه تم معه بلا واسطة فنجد ابن قتيبة يؤمن بأن الوحي كلام الله القديم غير مخلوق<sup>1</sup> لأنه صفة ذاته تعالى لا صفة فعل وأنه من علم الله غير مخلوق ، وقد أتى بحجج من سند الآثار واللغة وقال " وقالوا في كلام الله أنه مخلوق لأن الله تعالى قال { إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا } \* والجعل بمعنى الخلق ولأنه قال { وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ } \* وكل محدث مخلوق وأن معنى { وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا } \* أوجد كلاما سمعه ، فخرجوا بهذا التأويل من اللغة ومن المعقول لأنه معنى تكلم الله أتى بكلام من عنده وترحم الله أتى بالرحمة ... " <sup>2</sup> ولكنه يؤكد بأن الكلام الذي سمعه النبي موسى حقيقة وأن لفظ الوحي تدل على حقيقة الإعلام عن ذلك الكلام ولكن المشكلة هي في هذا التسليم بأن الكلام قديم وحقيقي .

<sup>1</sup> - ابن قتيبة ، الإختلاف في اللفظ ، ص20

\* - الزخرف - 3-

\* - النساء - 164-

<sup>2</sup> - سعد الدين التفتازاني ، شرح العقيدة النسقية ، تح مصطفى مرزوقي ، دار الهدى عين مليلة دط، 2000م ص54

لقد حاول بحثنا أن يستظهر ويخلص إلى تقديم بعض الملاحظات والاستنتاجات، والتي لا ندعي بأنها جديدة وتطرح لأول مرة، بقدر ما نحسبها مهمة لإثراء الموضوع و الإحاطة ببعض جوانبه الخفية وهي تجتمع في عناصر نذكر بعضها منها بحسب ما يأتي :

1- موضوع تلقي المجاز من القضايا التي كانت محك سياق تاريخي مخصوص ، وهذا ما يمكن تجديد الكشف والبحث والتمحيص فيها مع كل قراءة وبعد كل ممارسة تطبيقية ، ذلك أن مصطلح المجاز يتسم بطابعه الإجرائي ، لما يعتمد عليه من أساليب و أسس و قواعد ، و هذا بفضل استعمالته الجديدة داخل النص و تقاطعه مع نظريات القراءة و التلقي .

2- استقبال العرب للنص القرآني بالانبهار لأنهم فقدوا أنموذجا من بليغ الكلام ، وأظهروا ميلا لإعتقاد بأن قائل هذا الكلام يستعين بغيره ، ولكنهم اضطربوا في تحديد فنياته من قائل بالسجع أو بالمجاز ، أو غيرها من القراءات التي تؤسس لرؤى قرائية .

3- قراءة ابن قتيبة الناقدة في كتابه " تأويل مشكل القرآن " تعتبر ردا حاسما على القراءات التي انحرفت بزعمه عن المعنى المراد الأمر الذي أدى به إلى القول بالمجاز في النص القرآني بغرض التبرير والتعليل لأسلوبه الفني الفصيح ، بل إننا نجد يأخذ بمبدأ مطابقة النص القرآني لأساليب التعبير الفنية .

4- إدراك ابن قتيبة أن النص القرآني له درجات في تحديد معانيه، من بينها ظاهرة الغموض التي تتجلى في عدة أساليب منها أسلوب الحذف والتقديم والتأخير والإختصار وغيرها من علاقات الإسناد وإن كان هذا يدعو إلى أن يحتاط المتلقي في فهم هذه الأساليب بإستعمال العرب لها حيث إن استبدال لفظة بأخرى ليس سبيلا سهلا لتحقيق الإنسجام في النص إذ ظاهرة حمل المعاني تقوم على عمليات ثنائية بين ما يريد المتلقي قوله وبين ما يريد أن يؤمنه له اللفظ ، ولذلك كان ابن قتيبة على دراية عميقة بظاهرة المجاز في كتابه " تأويل مشكل القرآن " .

- 5- سلك ابن قتيبة موقفا تبريريا محضا يندرج تحت هاجس الدفاع عن النص القرآني وانتصارا لمذهبه السني لذلك كان الرجل محكوما بمتطلبات تاريخية ، للرد على الخصوم من جهة ،والقول بانسجام النص من جهة أخرى .
- 6- تفاعل ابن قتيبة مع ظاهرة المجاز كآلية تحمل في طياتها ميزات أسلوبية لم يعهد استقرارها في الثقافة العربية القديمة ، إذ أظهر النص القرآني من خلال ذلك حرصا لا حدود له على أن تكون فصاحته في المرتبة العليا لا يشوبها الإبهام والغموض .
- 7- يعتبر مبحث المجاز مبحثا تعليليا عند النقاد إذ إنه يتأسس على أفضلية هذه اللغة وأفضلية الواضح الجلي ويقوم على تقديم الرأي الجماعي المبلور للقراءة السائدة والفاعلة وتقييح القراءات الأخرى التي تتطفل على أشلاء هذه القراءة .
- 8- التأصيل لظاهرة المجاز عند النقاد أجبرت على صياغة قراءة واحدة مناوئة للقراءات الأخرى التي لا تدعي امتلاك الحقيقة في بيان معناه.
- 9- إن المجاز لا يستجيب إلى التفسير الأحادي وإنما يميل إلى التعدد في المعنى، وهذا ما تقره نظرية التلقي الحديثة مع الأبحاث التي قدمها كل من << يابوس و آيزر >> .
- ويمكن القول بأن ما رصدناه من خلال قراءة للمجاز في النقد القديم ليس حقيقة مطلقة تحمل طابع القداسة تقف عندها الأقلام وإنما تبقى الدراسة مستمرة ، طالما أن علاقة القارئ مع النص علاقة تتغير بحسب عوامل الزمان والمكان تبني على الفهم والتلقي .

## القرآن الكريم رواية ورش

### ○ المصادر باللغة العربية

- 1- أبو حيان الأندلسي ، البحر المحيط تحقيق أحمد عبد الموجود ، دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1993م ، ج 12
- 2- أبو العتاهية ، أخباره وأشعاره، تحقيق شكري فيصل، جامعة دمشق، 1965
- 3- أبو عبيدة، شرح نقائض جريروالفرزدق، دار الفكر ، 1996م .
- مجاز القرآن، تحقيق فؤاد سزكين، مطبعة الخانجي، القاهرة، دون تاريخ
- 4- الألويسي: روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة
- 5- الإمام أبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة : الشعر والشعراء ،تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، 1966،
- تأويل مشكل القرآن ،تحقيق أحمد صقر دار التراث ، القاهرة، الطبعة الثانية
- المسائل والأجوبة في الحديث ، الدينوري تحقيق: محسن خرابة .دون طبعة و تاريخ .
- تفسير غريب القرآن ،تحقيق أحمد صقر ، دار الكتب العلمية بيروت ، 1987م
- عيون الأخبار نسخة مصورة من مطبعة دار الكتب العلمية دون طبعة وتاريخ .
- الإختلاف في اللفظ والرد على الجهمية ، تحقيق محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث الطبعة الأولى
- 5- الأمدي أبو قاسم بن بشر ، الموازنة بين الطائين أبو تمام والبحثري تحقيق،أحمد صقردار المعارف بمصر 1965م
- 6- الأنباري، محمد بن القاسم الأضداد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية،بيروت، 1987

- 7- الأعلام الشنتمري شرح كتاب سبويه، تحقيق رشيد بلحبيب، المحمدية، المغرب، 1990 ج1
- النكت في تفسير كتاب سبويه، تحقيق رشيد بلحبيب، مطبعة فضالة، المغرب، 1999.
- 8- ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محي الدين عبد الحميد، مطبعة الحجاز، القاهرة،
- 9- ابن فارس أحمد، كتاب مجمل اللغة تحقيق شهاب الدين أبو عمرو، بيروت الطبعة الأولى 1994
- الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق مصطفى الشويصي، مؤسسة البدر للطباعة والنشر بيروت، 1963
- مقاييس اللغة، تح عبد السلام هارون، مركز النشر، مكتب الإعلام الإسلامي، 1402،
- 10- ابن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي، بغداد 1968
- 11- ابن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمد شاعر، مطبعة المدني، القاهرة
- 12- ابن سنان محمد ابن عبد الله، سر الفصاحة، تحقيق عبد المتعال الصعيدي، مكتبة صبيح، القاهرة، 1969
- 13- ابن تيمية، الإيمان، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1413
- مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمان بن القاسم العاصمي، مطبعة دار المرانية، بيروت، الطبعة الأولى، 1392
- 14- ابن جني، الخصائص، تحقيق: علي النجار، بيروت، دون طبعة وتاريخ .
- 15- ابن المقفع، كليلة ودمنة، تحقيق: عبد الوهاب عزام، دار المعارف القاهرة الطبعة الثالثة 1986م
- 16- ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الاعاريب يوسف بركات، دار الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى، 1999
- 17- ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر تحقيق محمد عبد الكريم، الطبعة الثالثة، دون تاريخ
- 18- الباقلاني - إعجاز القرآن تحقيق محمد زغلول سلام مكتبة القاهرة طبعة 1979

- 19- البغوي أحكام القرآن ومعالم التنزيل في تفسير القرآن تحقيق عبدالله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة ، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى، دون تاريخ
- 20- التفتازاني سعد الدين ، شرح العقيدة النسقية ، تحقيق مصطفى مرزوقي ، دار الهدى عين مليلة دط، 2000م
- 21- التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي الدحروج ، مكتبة لبنان ، ناشرون الطبعة الأولى 1996م ج 2
- 22- التوحيدي أبو حيان: الهوامل والشوامل، تحقيق احمد امين والسيد أحمد صقر، الهيئة العامة للثقافة، مصر
- 23- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السلام هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة الخانجي، 1975، ج 1
- الحيوان تحقيق : عبد السلام هارون مكتبة الخانجي مطبعة 2 ج 2 1969 ص 69
- 24- الجرجاني عبد القاهر أسرار البلاغة، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، ط 1، 1988
- 25- الجيشاري أبو عبدالله محمد بن عبدوس: كتاب الوزراء والكتاب، تح عبد الله اسماعيل الصاوي، مطبعة عبد الحميد أحمد الحنفي مصر، طبعة 1357م
- 26- الخطيب الإسكافي ، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأصبهاني : درة التنزيل وغرة التأويل ، تح محمد مصطفى آيدين ، جامعة أم القرى ، المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى 2001م
- 27- الراغب الأصفهاني ، المفردات، تحقيق هيثم الطعيمي ، دار إحياء التراث العربي بيروت 2008
- 28- الدامغاني الحسن بن محمد ، قاموس القرآن إصلاح الوجوه والنظائر تح : عبد العزيز سيد الأهل ، دارالملايين بيروت ، ط 4، 1983م

- 29- الزجاجي أبو القاسم عبد الرحمان بن إسحاق: مجالس العلماء، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مطبعة الكويت، ط2، 1984،
- 30- الزجاجي أبو القاسم الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، دار النفائس، بيروت، ط3، 1979 .
- 31- الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، مكتبة التراث.
- 32- الزمخشري جار الله محمود بن عمر الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1979 .
- 33- السرخسي أبي سهل، تحقيق: أبو الوفاء الأفعاني، دار المعرفة بيروت، ط1973م
- 34- السيوطي: جلال الدين الإتيقان في علوم القرآن، تح فواز زمري، دار الكتاب العربي، بيروت
- 35- الشاطبي: الإعتصام، تح أحمد عبد الشافي، دار الشريفة الجزائر، (د.ط) (د.ت)
- 36- الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت دط، 1987
- 37- الشهرستاني تخرّيج محمد بن فتح الله بدران الملل والنحل، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية
- 38- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية القاهرة .
- تاريخ الرسل والملوك، تح أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر الطبعة الثانية دون تاريخ .
- 39- العسكري أبو هلال، الوجوه والنظائر، تحقيق، محمد عثمان الطبعة الأولى 2007
- 40- الغزالي أبو حامد: المستصفى من علم الأصول، تحقيق سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة بيروت.
- فضائح الباطنية، تحقيق عبد الحمن بدوي، الدار القومية، القاهرة، 1964
- 41- الفراء، معاني القرآن تحقيق محمد على النجار، عالم الكتب، بيروت ط3 1983م ج3

42-القاضي عبد الجبار: طبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد ، دار التونسية للنشر ، تونس ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، الطبعة الثانية 1986م .

43- المغني في أبواب التوحيد والعدل ، تحقيق إبراهيم الأبياري ، مطبعة دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1380هـ 1961م.

44- القرشي أبو زيد، جمهرة أشعار العرب ، المطبعة الأميرية ، بولاق دون طبعة وتاريخ .

45- الفلقشندي : صبح الأعشى، دار الكتاب المصرية طبعة 1922 م .

46-الهمذاني: عبد الجبار متشابه القرآن، تحقيق : عدنان زرزور، القاهرة .

47- الكفوي أبو البقاء، معجم الكليات تحقيق عدنان درويش مؤسسة الرسالة ، بيروت الطبعة الأولى

1998

48- الموفق الدين ابن يعيش: شرح المفصل، عالم الكتب، بيروت، دون طبعة وتاريخ أبو 49- سيوييه ، بشر

عمر بن عثمان بن قنبر: ، الكتاب تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى دون تاريخ .

مراجع باللغة العربية:

1 -أحمد جمال العمودي ، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، مكتبة الخانجي، 1990

2 -إحسان عباس تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ، دار الثقافة ، الطبعة الثانية 1978م

3 حبد الحكيم أجهر: سؤال العالم ( ابن عربي وابن تيمية من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف، المركز

الثقافي العربي، بيروت ط1، 2011

4 أحمد حميد الدين الكرمانى، راحة العقل، تحقيق محمد كامل حسين، محمد مصطفى حلمي، دار الفكر

العربي، القاهرة

- 5 - أدونيس ، الشعرية العربية ، المنشأة العامة للنشر والتوزيع الطبعة لثانية/1989
- 6 -عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، مؤسسة الإنتشار العربي، الطبعة الأولى بيروت، 2008
- 7 -أحمد عبد الستار الجواري: نحو القرآن، مطبعة الجمع العلمي العراقي، بغداد، 1934،
- 8 -أبو بكر بن فورك مشكل الحديث وبيانه ، ، دار الكتب العلمية ، بيروت طبعة 1988
- 9 -الدريني عبد العزيز،المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى تحقيق أحمد فريد القاهرة الطبعة الأولى
- 1430هـ - 2008م
- 10 - الدريني محمد فتحي، المناهج الأصولية في الإجتهد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1997
- 11 - الشاهد البوشيخي: ( مصطلح الامة بين الإقامة والتقويم والإستقامة)، مؤلف مشترك
- 12 - طه جابر العلواني، خصائص لسان القرآن، مؤلف مشترك بالرابطة المحمدية للعلماء المغرب، دار ابي رراق للطباعة والنشر، الرباط، الطبعة الأولى ، 2008
- 13 - جمال حضري- المقاييس الأسلوبية في الدراسات القرآنية المؤسسة الجامعية الطبعة الأولى 2010
- 14 -حمادي صمود- التفكير البلاغي عند العرب- منشورات الجامعة التونسية طبعة 1981
- 15 - حميد حميداني: القراءة وتوليد الدلالة،المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب،الطبعة الثانية، 2007
- 16 - طارق النعمان: مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك ،ميريت للطباعة والنشر، القاهرة طبعة الأولى 2003م
- 17 - طه حسين، البيان العربي من الجاحظ إلى عبد القاهر، المكتبة العلمية بيروت، دون طبعة وتاريخ

- 18 - لطفي عبد البديع ، فلسفة الجواز بين البلاغة والفكر الحديث مكتبة لبنان 1998
- 19 - محمد أديب صالح: تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الرابعة،  
1413
- 20 - محمد بدري عبد الجليل : الجواز وأثره في الدرس اللغوي، دار النهضة بيروت، الطبعة لأولى، 1976
- 21 - محمد جوهر فلمبان: الجواز اللغوي وأثره في إثراء اللغة العربية، رسالة ماجستير الطبعة الأولى، 1964
- 22 - ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة  
الثالثة، 2002
- 23 - محمد الخضر الحسين ، القياس في اللغة العربية ، دار الحدائث ، بيروت الطبعة الثانية 1983 م
- 24 - محمود الملا- مداخل إلى القرآن- دار الصادر ، بيروت طبعة 1980م
- 25 - منذر عياشي: الكتابة الثانية وفتحة المتعة، المركز الثقافي العربي ، المغرب طبعة الأولى 1998م
- 26 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت 1982
- 27 - محمد سعيد رمضان البوطي من روائع القرآن ، تأملات علمية وأدبية في كتاب الله " ، مؤسسة الرسالة  
، 1996م
- 28 - احمد رحمانى، قضية قراءة النص القرآني دون طبعة ، 2009 م
- 29 - محمد زغلول سلام- أثر القرآن في تطور النقد العربي - دار المعرفة القاهرة
- 30 - منقور عبد الجليل النص والتأويل، ديوان المطبوعات الجامعية ، دون طبعة ، 2010
- 31 - محمد مفتاح: النص من القراءة إلى التنظير شركة النشر والتوزيع ، الدار البيضاء، المغرب طبعة  
الأولى، 2000 م

- 32 - محمد مندور، قضايا النقد الأدبي بين القديم والحديث طبعة الثالثة 1978م الهيئة المصرية العامة للكتاب الإسكندرية
- 33 - مناع القطان، مباحث في علوم القرآن ، ، مؤسسة الرسالة طبعة 15، 1985م
- 34 - نادر كاظم ، تلقي المقامات ، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع ، بيروت الطبعة الأولى 2003 م .
- 35 -نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، دراسات في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي الطبعة الرابعة 1998
- الإتجاه العقلي في التفسير المركز الثقافي العربي طبعة الثالثة ، 1996
- الخطاب والتأويل - المركز الثقافي العربي، بيروت طبعة 2008
- 36- نواف مسلم العودة ، المسوغات النحوية بين القاعدة والإستعمال طبعة الأولى، القاهرة
- 37-عبدالعظيم المطعني، الجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة
- 38-عز الدين اسماعيل ، الأسس الجمالية في النقد العربي ، عرض وتفسير ومقارنة ، دار الفكر العربي الطبعة الثانية، 1974م
- 39- عبد المالك مرتاض ، البلاغة الإعجازية ، مكتبة الجامعة الجزائرية طبعة الاولى 2008
- 40- عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، الدار المتحدة، دمشق، 1966
- 41- عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه مؤسسة قرطبة، بغداد، طبعة السادسة، 1976
- 42- عزيزة فوال بابستي المعجم المفصل في النحو العربي ، دار الكتب العلمية ، بيروت طبعة الأولى ، 1413هـ 1992
- 43- علي مهدي زيتون -إعجاز القرآن وأثره في تطور النقد الأدبي، دار المشرق العربي بيروت الطبعة الأولى 1992

44- فتحي أحمد عامر ، من قضايا التراث العربي ، دراسة نصية تحليلية مقارنة ، منشأة المعارف الإسكندرية  
دون تاريخ .

45- سيزا قاسم: القارئ والنص والعلامة والدلالة، المجلس الأعلى للثقافة، سورية، طبعة 2008

46- سمير أحمد معلوف- حيوية اللغة بين الحقيقة والمجاز- منشورات إتحاد كتاب العرب 2006

47- شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، الطبعة التاسعة ، دون تاريخ

48- هارون بن موسى ، الوجوه والنظائر، تح حاتم صالح الضامن ، وزارة الثقافة بغداد العراق ، 1988م

### المراجع المترجمة:

1. أمبيرتو إيكو: التأويل بين السيميائية والتفكيكية، تر سعيد بنكرادن المركز الثقافي العربي، المغرب ط 1، 2000  
، ص 86

2- بول آرمينسترونغ : القراءات المتصارعة والتنوع والمصادقية تر، فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد ط 2009، 1

3- بول ريكور : من الفعل إلى النص أبحاث التأويل تر محمد براءة وحسان بورقية ، دار الأمان المغرب ط 1 2004 م ،  
ص 46

- نظرية التأويل- الخطاب وفائض المعنى ترجمة سعيد الغانمي- المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 2008

4- تيري انجيلتون: نظرية الأدب، تر أحمد حسان الهيئة العامة للثقافة، مصر(دط)، 1999،

لوي ألتوسير، قراءة رأس المال ترجمة تيسير الشيخ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق الجزء

الأول 1948 ص 09

5- تزفيطان تودروف: مفاهيم سردية، تر عبد الرحمان، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 2000 م

6- تودروف ، مقولات السرد الادبي، ترجمة: الحسين سبحان وفؤاد صفا، منشورات اتحاد الكتاب المغرب، الرباط

ط 1 1992 ص

- 7-جان بول سارتر: ما الأدب، تر محمد غنيمي هلال، مكتبة النهضة مصر، (د.ط)،(د.ت).
- 8- دايفيد جاسبر: مقدمة في الهرمنيوطيقا، وجيه قانصو ، منشورات الإختلاف الجزائر ، دار العربي للعلوم ، بيروت ط 1 2007م
- 9- يفيد كوزنز: الحلقة النقدية الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، تر خالد حامد مركز الإنماء .
- 10- ربرت شولز: السيمياء والتاويل تر سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ، ط 1، 1994 .
- 11-رومان سلدن ك النظرية الادبية ،تر جابر عصفورن دار الطباعة ، القاهرة، 1998.
- فولفانغ ايزر: آفاق نقد استحابة القارئ، ترأحمد بوحسن ،ضمن نظرية كتاب الأدب، القراءة الفهم التأويل ، ترجمة: أحمد بوحسن ، مطبعة النجاح المغرب ط 1 2004 م .
- 12-زلمان شازار: نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترأحمد محمد هويدي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، المجلس الأعلى للثقافة مصر، 2000.
- 13-سوزان رويين سليمان وإنجي كروسمان، مقدمة كتاب القارئ، تر حسن ناظم- دار كتاب الجديدة بيروت ط 1 2007 .
- 14- فولفانغ ايزر: فعل القراءة- جماليات التجاوب- تر حميد حميداني والجيلالي الكدية، مكتبة المناهل.
- فعل القراءة نظرية جمالية التجاوب، تر حميد حميداني وجيلالي الكدية، منشورات مكتبة المناهل، فاس المغرب.
- 15-فولفجانج هاينه من وديترفيهفجر: مدخل على علم اللغة النصي، تر فالح بن شبيب العجمي، مطابع جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية.

الـدواوين :

- 1 -ديوان الأعشى ،تحقيق كرم البستاني :دار صادر بيروت للطباعة والنشر دون طبعة 1980م.
- 2 -ديوان ابن حجر ، تحقيق محمد يوسف ، دار صادر بيروت الطبعة الثانية ، دون تاريخ .
- 3 -ديوان النابغة الذبياني ، تحقيق كرم البستاني ، دار صادر بيروت دون طبعة ودون تاريخ .
- 4 -ديوان الفرزدق ، تحقيق كرم البستاني ، دار الصناعة للطباعة والنشر ،بيروت دون طبعة وتاريخ .
- 5 -ديوان جرير ، تحقيق كرم البستاني ، دار الكتب ، بيروت للطباعة والنشر 1978م

المجلات والدوريات :

- 1- جابر عصفور ،بلاغة المقموعين ، مجلة الألف ، العدد الثاني عشر ، الجامعة الأمريكية القاهرة ، 1996م .
- 2-محمد مشبال: الأثر الجمالي في النظرية البلاغية عند عبد القاهر الحرجاني، مجلة دراسات سيميائية أدبية لسانية، العدد السادس، 1992.
- 3-حمزة فاضل يوسف، تأويل القرآن سلطة القارئ أم سلطة النص،مجلة القادسية في الأداب والعلوم التربوية،العدد الثاني المجلد الثامن 2008
- 4-محمد بن عياد التلقي والتأويل، مجلة علامات العدد العاشر 1998
- 5-مجلة الموافقات ، مجلة دورية أكاديمية يصدرها المعهد الوطني العالي لأصول الدين ، الخروبة ، الجزائر العدد الثاني، 1993.
- 6-مجلة الأهرام :مجلة شهرية جامعة تصدر عن شيوخ الأزهر الجزء الرابع طبعة 1963

المراجع باللغة الفرنسية:

1 MOHAMED ABDELLAH DRAZ. INITIATION AU CORANK. seuil-2008

2-Encyclopedia of contemporary literary theory seuil- 1993

3- Roman Ingarden "some Epistemological problems in the cognition of aestheticK in twentieth-century literary theory A Reder. op. cit. p77

أ	- المقدمة
	الفصل الأول: مفاهيم المجاز بين الثقافة العربية والغربية
2	المبحث الأول: تلقي المجاز في الفكر العربي القديم
3	المجاز في اللغة
5	المجاز في الإصطلاح
9	المجاز في القرآن
10	ميلاد المجاز في الخطاب القرآني
13	المجاز عند مفسري القرآن
17	المجاز عند الأصوليين
22	المجاز عند النحاة
27	المجاز عند البلاغيين
34	المبحث الثاني: تلقي المجاز في الفكر الغربي الحديث
34	منطلقات نظرية التلقي وعلاقتها بالمجاز
34	القواسم الممكنة
36	اشتغال النص
41	المجاز آلية في قراءة النص القرآني
41	بناء المعنى في قراءة النص
42	انبعاث القارئ في طلب المعنى
44	المبحث الثالث: التلقي والمجاز الحديث
45	التلقي الحديث والمجاز
45	المجاز الحديث
47	آليات المجاز المدون
48	تفاعلية القارئ مع مجازية الكتابة
49	تعددية القراءة في نص الكتابة
50	تداولية مجاز نص الكتابة
51	المجازين الشفاهية والكتابة
53	الكتابة آلية لقراءة المجاز

## فهرس المحتويات

54	أهمية الكتابة في مجازية النص
55	مستويات التلقي
56	تلقي القارئ للنص
57	التلقي وأثره في تعددية المعنى
53	تلقي المعنى وأصول المعرفة
58	ديناميات المجاز
61	القرائن الدالة في فهم المجاز
	<b>الفصل الثاني: المجاز من منظور النقاد القدامى</b>
66	<b>المبحث الأول: المجاز بين المفهوم والتأسيس عند أبي عبيدة</b>
67	تلقي أبي عبيدة للمجاز: الإختلاف والتشابه
70	المصطلح والمفهوم
71	متن مجاز القرآن
76	مجاز القرآن وإشكالية المعنى الإصطلاحي
80	ظواهر المجاز في مجاز القرآن
80	التشبيه
81	التمثيل
82	الإستعارة
83	الكناية
85	<b>المبحث الثاني: المجاز بين المفهوم والمعيارية عند الفراء</b>
86	منحى المجاز في قراءة الفراء
87	مظاهر المجاز عند الفراء
87	التقديم والتأخير
89	مجاز الإلتفات
89	مجازية تعدد اللهجات والقراءات
90	مجازية الحذف
91	إسهام المجاز في بيان النص المعجز
93	<b>المبحث الثالث: أثر المجاز في الفعل البياني عند الجاحظ</b>
94	مسار تلقي النص القرآني عند الجاحظ
94	علاقة المجاز بالبيان عند الجاحظ

97	الجاحظ وواقعية الخطاب القرآني
104	ارتباط فعل المجاز بالقارئ
106	تجليات المعنى القرآني عند الجاحظ
107	المجاز في عرف القارئ
108	فعل المجاز وسلطة المتكلم
	<b>الفصل الثالث: آليات تلقي المجاز عند ابن قتيبة</b>
112	<b>المبحث الأول: أثر المعتقد في تلقي المجاز</b>
113	البلاغة والعقيدة
115	علاقة البلاغة بالمجاز
119	ثنائية اللفظ والمعنى
128	دواعي الشعر
132	<b>المبحث الثاني: البيان في نظر ابن قتيبة</b>
135	المجاز
138	أحكام المجاز
142	التشبيه
146	الإستعارة
150	<b>المبحث الثالث: آليات التجوز في النص القرآني</b>
151	مجازية الحروف
151	في بمعنى على
152	الباء بمعنى عن
153	عن بمعنى الباء
153	إلى بمعنى مع
154	على بمعنى من
155	الباء بمعنى من
156	لام الجر بمعنى إلى
156	مجازية المفردات
158	النسيان
161	الإيمان
162	المهدى

## فهرس المحتويات

165	القضاء
166	الخلق
168	الوحي
174	الخاتمة
176	قائمة المصادر والمراجع
188	الفهرس