University of Tehran Press

Arabic Language and Literature

Online ISSN: 2423-6187

Home Page: https://jal-lq.ut.ac.ir

The Forgotten Metaphors in Surah Al-Mulk
(A Semantic and Rhetorical Study)

Hadi Rezwan[1*] | Marthad Naderi[2]

1. Corresponding Author, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Kurdistan, Iran. Email: hrezwan@uok.ac.ir
2. Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Language and Literature, University of Kurdistan, Kurdistan, Iran. Email: mar3ad.n@gmail.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received September 14, 2022
Revised January 28, 2022
Accepted February 01, 2023
Published online 17 June 2023

Keywords:
Dead metaphor,
Rhetoric,
Semantics,
Surah Al-Mulk,
The truth, and the trope.

ABSTRACT

Indeed, the words used by users of any language nowadays differ from what their ancestors used. Because they have changed literally and spiritually over time, it has changed their form occasionally. Metaphor is a process that changes the meaning of the words at first virtually; then, by spreading the metaphor and increasing its usage among people, its virtual meaning of life ends. Meanwhile, metaphor has no virtual meaning; it is full of truth and is called a dead metaphor. Therefore new words appear in the language that did not exist before. This situation reveals the hidden importance of the study of dead metaphors. Because these metaphors are essential for word development, this article intends to find the dead metaphors in Surah Al-Mulk with a descriptive-analytical method. Therefore it has extracted about twenty of them. And believes that their number is more than what is mentioned in this article. But discovering further cases needs other research.

Cite this article: Rezwan, H. & Naderi, M. (2023). The Forgotten Metaphors in Surah Al-Mulk (A Semantic and Rhetorical Study). *Arabic Language and Literature*. 19 (3), 237-252. DOI: 10.22059/jal-lq.2023.348306.1291

© Hadi Rezwan, Marthad Naderi. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: http//doi.org/10.22059/jal-lq.2023.348306.1291

جامعة طهران

مجلة اللغة العربية وآدابها

موقع المجله: https://jal-lq.ut.ac.ir

الترقيم الدولي الموحد الإلكتروني: ٦١٨٧-٢٤٢٣

الاستعارات المنسيّة في سورة الملك؛ دراسة دلاليّة بلاغيّة

هادي رضوان[١*] | مرثد نادري[٢]

١. الكاتب المسئول ، قسم اللغة العربية وآدابها ، كلية اللغات والآداب ،جامعة كردستان ، كردستان ، إيران. البريد الالكتروني: hrezwan@uok.ac.ir

٢. كلية اللغات والآداب ،جامعة كردستان ، كردستان ، إيران. البريد الالكتروني: mar3ad.n@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:
محكمة

تاريخهای مقاله:
تأريخ الاستلام: ٢٠٢٢/٠٩/١٤
تأريخ المراجعة: ٢٠٢٣/٠١/٢٨
تأريخ القبول: ٢٠٢٣/٠٢/٠١
تأريخ النشر: ٢٠٢٣/٠٩/١٢

الكلمات الرئيسة:
الاستعارة الميّتة ،
الحقيقة والمجاز ،
سورة الملك ،
علم البلاغة ،
علم الدّلالة ".

الملخص

إنّ الكلمات الّتي يستخدمها اليوم أهل أيّة لغة ، ليست بالضّبط نفسَ الكلمات الّتي كان يستخدمها آباؤهم في العصور المتقدّمة؛ فإنّه قد اعتورتها عبر التّاريخ تطوّرات لفظيّة ومعنويّة كثيرة أحدثت في صورتها تغييرا بين الحِين والآخَر. والاستعارة عمليّة يتطوّر من خلالها بدايةً دلالاتُ المفردات بصورة مجازيّة ، ثمّ بعد تفشّي الاستعارة وتزايد عدد استعمالاتها بين النّاس ، يتغيّر مكانها على الطّيف الّذي يمثّل المراحل الّتي تمرّ بها من بداية حياتها إلى نهايتها ، فيقترب من القطب الّذي يمثّل مرحلة موتها. إذا وصلت الاستعارة إلى هذا القطب ، فإنّها عندئذ فاقدةٌ حياتها المجازيّة وداخلة في نطاق الحقيقة وتسمّى الاستعارة الميّتة. هكذا تتولّد مفردات جديدة في اللّغة لم تكن موجودة من قبل. هذا الشّيء يُظهر الأهمّيّة الكامنة في دراسة الاستعارات الميّتة لأنّها من العوامل الرّئيسة لإنتاج المفردات. ومن جانب آخر ، فإنّ المعاني الدّقيقة الّتي تختبئ وراء كواليس هذه الاستعارات راجعة إلى العلاقة الّتي لا تنقطع حتّى بعد موتها؛ علاقتها بوجوهها المجازيّة. فكما لا ينكر نسب الإنسان وعلاقته بفروعه وأصوله حتّى بعد موته ، فإنّه لا تنقطع أيضا علاقة الاستعارة الميّتة بوجهها المجازيّ على الرّغم من اختفائه. إذن يُستحَقّ الاهتمامُ بدراسة تأصيليّة تبيّن هذا الوجه الاستعاريّ للعثور على الجوانب المختفية من معاني المفردات. يرمي هذا المقال إلى الكشف عن الاستعارات الميّتة في سورة الملك معتمدا على المنهج الوصفيّ التّحليليّ ، فاستخرج حوالي عشرين من هذه الاستعارات في هذه السّورة ، ويعتقد أنّ عددها يكون أكثر ممّا جاء في هذا المقال ، ولكنّ العثور على المزيد منها بحاجة إلى دراسات أخرى.

العنوان: رضوان ، هادي و نادري ، مرثد (٢٠٢٣). الاستعارات المنسيّة في سورة الملك؛ دراسة دلاليّة بلاغيّة. *مجلة اللغة العربية وآدابها* ، ١٩ (٣) ٢٣٧-٢٥٢.
DOI: http//doi.org/10.22059/jal-lq.2023.348306.1291

© هادي رضوان ، مرثد نادري. الناشر: دار جامعة طهران للنشر.
DOI: http//doi.org/10.22059/jal-lq.2023.348306.1291

المقدمة وكليّات البحث

إشكاليّة البحث

في القرن الثّامن عشر الميلاديّ، أشار الفيلسوف الإيطاليّ الشّهير جامباتيستا فيكو (Giambattista Vico) إلى هذه النّقطة أنّه يصنع جميع مفردات اللّغة على أساس الاستعارة، والاستعارة تشكّل معظم هيكل اللّغة. ويشدّد جان بُول (Jean-Paul) على أنّ الاستعارة هي أوّل عمليّة في صنع وحدات اللّغة (صفوي، ١٣٨٣ش، ٥-٦). بداية، منذ أن طرح ميشال بريال (Michel Jules Alfred Bréal) (١٨٧٩م) الكلام عن علم الدّلالة، اعتبر الاستعارة من أهمّ عمليّات تطوّر المعنى وتحدَّثَ كثيرا عن هذا الموضوع. واعتبر ليونارد بلومفيلد (Leonard Bloomfield) (١٩٣٥م) أيضا الاستعارة من أهمّ العوامل في تطوير المعنى (صفوي، ١٣٨٣ش، ٦).

إنّ دراسة المفردات من هذا المنظار لا تستغني عن الأصول العلميّة الخاصّة بعلمي البلاغة والدّلالة؛ لأنّ البلاغة تعالج في محورها البيانيّ مبحثي المجاز والاستعارة مهتمّة بعناصرهما الجماليّة والأسلوبيّة، ودورهما الأدبيّ والفنّيّ، في حين يبحث علم الدّلالة عنهما من منطلق التّطوّر الدّلاليّ دون التّطلّع إلى دورهما الأدبيّ والفنّيّ (الحاج عبد الله، ٢٠١٦م، ١٨٥). فقد قال بعضهم إنّ تخصيص الدّلالة، وتعميمها، وتغيير مجال استعمال الكلمة من أهمّ مظاهر التّطوّر الدّلاليّ ثمّ اعتبروا المجاز المرسل والاستعارة من القسم الأخير (عبد التواب، ١٤١٠ق، ١٩٤).

الاستعارات الميّتة القرآنيّة قسمان: فالأوّل يشمل الاستعارات الّتي كانت تستعمل في عصر النّزول استعمال المفردات الحقيقيّة، أو تحوّلت إلى حقائق حتّى نهاية ذلك العصر. والثّاني يشمل الاستعارات الّتي كانت تستعمل في عصر القرآن استعمالا مجازيّا، ولكنّها صارت حقائق في العصور اللّاحقة. لا يطمح هذا المقال لدراسة كلا النّوعين، لأنّها تأخذ وقتا طويلا وتحتاج مجالا أوسع. فعلى هذا، اختير النّوع الأوّل للتّحقيق حول جوانبه وفق المنهج الوصفيّ التّحليليّ بالنّظر في سورة الملك. ويجب التّنبيه بأنّ هذا المقال يدرس المفردات الّتي ذُكرت جذورها المعنويّة في المعاجم ويَترك الكلمات الّتي لم تُذكر أصولها. كذلك إذا كانت تختلف آراء المعاجم حول أصل كلمة بحيث لم يكن ممكنا اختيار واحد منها بأسلوب علميّ أو منطقيّ، فتُترك تلك الكلمة جانبا. هذه الدّراسة تهدف إلى معرفة الاستعارات الميّتة في سورة الملك، والتّعرّف على الجانب البلاغيّ الأهمّ في هذه الاستعارات، وتجيب على الأسئلة التّالية:

١- ما هي الاستعارات الميّتة الّتي جاءت في سورة الملك؟

٢- ما هو الجانب البلاغيّ الأهمّ في هذه الاستعارات؟

خلفيّة البحث

الكتب

لأبي عبيدة مَعْمَر بن المثنّى (المتوفّى سنة ٢١٠ق) كتابٌ بعنوان «مَجاز القرآن». هذا الكتاب لا يدرس المجاز بالاصطلاح البيانيّ، فإنّه ليس المجاز عنده إلّا طريق الجواز إلى فهم اللّفظة القرآنيّة (الرضي، ١٩٥٥م، ٥). هذا لا يعني أنّ الكتاب يخلو بأسره من بيان المعاني المجازيّة لمفردات القرآن، فإنّه قد اختار المعنى المجازيّ عند شرحه لبعض الكلمات (خواجه علي، ١٣٩٠ش، ٧١)؛ دون أن يُسمّيَها مجازات بالمعنى البيانيّ.

تحدّث ابن قتيبة (المتوفّى سنة ٢٧٦ق) في كتابه «تأويل مشكل القرآن»، عن المجاز والاستعارة بالتّفصيل. وأمّا تعريف المجاز عنده فإنّه أعمّ من التّعريف السّائد في العصر الحاضر فهو يعُدّ التّمثيل، والقلب، والتّقديم، والتّأخير، وغيرها من المجاز (ابن قتيبة، ١٩٧٣م، ٢٠). وأساس الاستعارة عنده ليس التّشبيهَ فحسب، فإنّه قد عدّ السّببيّة والمجاورة أيضا أساسين للاستعارة.

الرّضيّ (المتوفّى سنة ٤٠٦ق) تطرّق في كتابه «تلخيص البيان في مجازات القرآن»، إلى موضوع المجاز في جميع سور القرآن واحدة تلو الأخرى، إلّا إذا لم تشتمل سورة -بزعمه- على شيء من المجاز. وأمّا بالنّسبة إلى أسلوبه في تقسيم

المجازات حسَبَ المصطلحات البلاغيّة فإنّه لم يقسّمها على هذا الأساس؛ لأنّ هذه المصطلحات لم تكن موجودة في عهد الرّضيّ (الرضي، ١٩٥٥م، ٥٧).

السّيوطيّ (المتوفّى سنة ٩١١ق) متأثّر في كتابه «الإتقان في علوم القرآن»، بكتاب «البرهان» للزّركشيّ (المتوفّى سنة ٧٩٤ق)، ويذكر فيه جوانب من المجازات القرآنيّة. يقول السّيوطيّ أنّه قد لخّص «مجاز القرآن» للعزّ بن عبد السّلام (المتوفّى سنة ٦٦٠ق)، وسمّاه «مجاز الفرسان إلى مجاز القرآن» (السيوطي، ١٤٢٦ق، ج٤: ١٥٠٨). يبدو أنّ هذا الكتاب قد طبع ولكن لم نعثر عليه.

للصّبّاغ (١٣٩٢ش) كتابٌ ترجم إلى الفارسيّة بعنوان «استعارههای قرآن». هذا الكتاب دراسة حول الاستعارة، والمجاز العقليّ، والكناية، والتّشبيه، والتّمثيل في القرآن. يعتقد المؤلّف أنّه لا توجد في الاستعارات صورة يمكن تسميتها الاستعارةَ القاصرة. حتّى لو كانت موجودة، فإنّها استعارات مبهمة ومتروكة لم يعد لها تأثيرٌ اليوم (الصباغ، ١٣٩٢ش، ١٠٥).

المقالات

رضايي، وحسيني (١٣٩٠ش) يحلّلان في مقالتهما "تصويرپردازی هنری در قرآن با تکیه بر تشبیه، مجاز، استعاره و کنایه»، خصائص التّشبيه والاستعارة والمجاز والكناية في الآيات التي تومئ إلى مواقف المؤمنين والجاحدين أمام القرآن، ويتوخّيان الكشف عن مقدرة القرآن، وأهدافه في التّصوير الفنّيّ، وميزات الصّور القرآنيّة بالنّسبة إلى سائر النّصوص الأدبيّة.

شاملی، ودادپور (١٣٩٥ش) في مقالة بعنوان «**بحثی دربارهی استعارههای مفید و غیر مفید در قرآن کریم: چالش تلاقی دو رویکرد جرجانی و زبانشناسی نوین به استعاره**»، يقسّمان الاستعارات القرآنيّة إلى المفيدة وغير المفيدة وفق نظريّة الجرجانيّ. ثمّ يدرسان صدقهما على كل قسم من التّقسيمات الحديثة للاستعارة. وحريّ بالذّكر أنّ موضوع الاستعارات النّشطة والمندثرة في هذا المقال له صلة بموضوع الدّراسة الحاضرة؛ غير أنّه لا يعدو أن يكون بضعةَ أمثلة فحسب.

الأبحاث الجامعيّة

بوتشاشه (٢٠٠٤م) يدرس في أطروحته: «نماذج من الاستعارة في القرآن وترجماتها باللّغة الإنجليزيّة»، مدى نجاح المترجمين في ترجمة الاستعارات القرآنيّة. إنّ الباحث يعتمد كثيرا في دراسته هذه على أساليب ترجمة الاستعارة لدى بيتر نيومارك، فيدرس أربع ترجمات لعشرين نموذجا من الاستعارات القرآنيّة.

خواجه عليّ (١٣٩٠ش) في رسالته: «من جماليّات الاستعارة في القرآن الكريم»، يدرس جمال الاستعارة بالنّظر إلى أنّ جمالها لا يتركّز في البؤرة الاستعاريّة فحسب، وإنما يرتدّ في بعض الأحيان إلى سمات أسلوبيّة أخرى.

إنّ الدّراسات السّابقةَ لم تتناول موضوع الاستعارات المنسيَّة في القرآن، ولا يوجد فيها شيءٌ من هذا الموضوع إلّا النّزر اليسير المتناثر بين ثنايا بعضها وعلى الرّغم من ضآلة هذه الإشارات فإنّها أحيانا غير دقيقة، لا تُوَفّي الموضوعَ حقّه. هذا المقال محاولة للكشف عن هذه الاستعارات في سورة الملك ويتحرّى جوانب من المسائل المتعلّقة بهذه الاستعارات.

نبذة من المباحث المتعلّقة بالمجاز والاستعارة في علمي البلاغة والدّلالة

بالنّسبة إلى علم البلاغة، فإنّه بعد أن اقترح له العلماء تعاريف شتّى، استطاع السّكّاكيّ (المتوفّى سنة ٦٢٦ق) أن يقدّم لها تعريفا دقيقا لفت أنظار البلاغيّين (رسولي، ١٣٨٠ش، ٩٦). جاء في مفتاح العلوم: «اعلم أنّ المعاني هو تتبّع خواصّ تراكيب الكلام في الإفادة وما يتّصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره» (السكاكي، ١٤٠٧ق، ١٦١). وقال الخطيب القزوينيّ (المتوفّى سنة ٧٣٩ق) بعده: «البلاغة في الكلام: مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته» (الخطيب، ١٤٣١م، ١٠).

وأمّا علم الدّلالة فإنّه يقال له في العربيّة «علم المعنى» بإفراد لفظة المعنى. وسمّاه بعضهم «السّيمانتيك» أخذا من الإنجليزيّة أو الفرنسيّة، وهو علم يعنى بدراسة المعنى (عمر، ١٩٩٨م، ١١). وعرّفه بعضهم بأنّه «ذلك الفرع [من علم اللّغة] الّذي يدرس الشّروط الواجب توفّرها في الرّمز حتّى يكون قادرا على حمل المعنى» (عمر، ١٩٩٨م، ١١).

الحقيقة والمجاز

«الحقيقة في الأصل فعيل بمعنى فاعل، من "حقّ الشّيء" إذا ثبت، أو بمعنى مفعول من "حقّقته" إذا أثبتّه، ثمّ نقل إلى الكلمة الثّابتة أو المثبتة في مكانها الأصليّ، والتّاء فيها للنّقل من الوصفيّة إلى الاسميّة» (التفتازاني، ١٣٩٥ش، ج٢: ٨٣). والحقيقة في الاصطلاح هي: «الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التّخاطب» (التفتازاني، ١٣٩٥ش، ج٢: ٨٣).

والمجاز في اللّغة: إمّا مصدر جزتُ المكان إذا تعدّيته، وإمّا اسم للمكان الّذي يجاز فيه (فاضلي، ١٣٩٤ش، ١٨٤). وهو في الاصطلاح ضربان: مجاز مفرد ومجاز مركّب. «أمّا المفرد فهو: الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له، في اصطلاح به التّخاطب، على وجه يصحّ، مع قرينة عدم إرادته» (الخطيب، ١٤٢٤ق، ٢٠٤). «وأمّا المجاز المركّب فهو اللّفظ المركّب المستعمل فيما شبّه بمعناه الأصليّ تشبيه التّمثيل للمبالغة في التّشبيه، أي: تشبيه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين أو أمور بالأخرى، ثمّ تدخل المشبّهة في جنس المشبّه بها مبالغة في التّشبيه؛ فتذكر بلفظها من غير تغيير بوجه من الوجوه» (الخطيب، ١٤٢٤ق، ٢٣١). ولم يَخرُج التّفتازانيّ عن إطار هذا التّعريف للمجاز المركّب الّذي يسمّى التّمثيل أيضا.

الاستعارة

الاستعارة: «استعمال للّفظ في غير ما وضع له لعلاقة المشابهة بين المعنى الأصليّ والفرعيّ، مع قرينةٍ مانعةٍ عن إرادة المعنى الحقيقيّ» (فاضلي، ١٣٩٤ش، ٢٠٤). إنّ هذا التّعريف نال قبول البلاغيّين، فلا بأس بالاكتفاء به هنا وترك التّعاريف الأخرى. هذا وللاستعارة ثلاثة أركان: المستعار منه وهو المعنى المنقول عنه، والمستعار له وهو المعنى المنقول إليه، والمستعار وهو اللّفظ الدّالّ على المعنى المنقول عنه .(فاضلي، ١٣٩٤ش، ٢٠٥).

ماهيّة الاستعارات المنسيّة

يحدث التّطوّر في معنى المفردات أكثر من غيره من أجزاء اللّغة (طاهرينيا ومحمودي، ١٤٣٩ق، ٢٦٧). على أيّة حال، فإنّ التّطور الدّلاليّ النّاتج عن المجاز يحدث حيث تتلازم كلمتان لفترة طويلة، فتكسب إحداهما نتيجةَ التّلازم الطّويل عدّةَ دلالات مختلفة وتَدخل هذه الدّلالات الجديدة معاجم اللّغة. مثالٌ لهذه العمليّة هو استخدام مفردة «الزّجاجة» بمعنى «القارورة». والأصل أن يقال «[القارورةُ المصنوعةُ من] الزّجاج». فتطوّر معنى الزّجاج المعروف الّذي هو «الجسم الصّلب الشّفّاف» من معناه الأصليّ إلى معنى جديدٍ وهو القارورة أو القنّينة، وكما يلاحَظ فإنّ عدد الكلمات المستخدَمة قد تقلّلت أيضا (صفوي، ١٣٩٨ش، ٤٩-٥٠). والمعنى الجديد قد دخل المعاجم، كما جاء في معجم اللّغة العربيّة المعاصرة مثلا الزُّجَاجَة بمعنى القارورة (عمر وآخرون، ١٤٢٩ق، ج٢: ٩٧٣).

الاستعارات الّتي نُسيت وجهتها الاستعاريّة بهذه الطّريقة، تسمّى «الاستعارات الميّتة»، وانتُخب لها في هذه الدّراسة اسم «الاستعارات المنسيّة»؛ لأنّ وجهتها الاستعاريّة قد نُسيت، وباتت تستخدم استخدام المفردات الحقيقيّة. هذا النّوع من الاستعارات يندرج تحت الاستعارات المقومسة (Lexicalized Metaphors) وهي تلك الّتي دخلت دلالاتُها قواميسَ اللّغة (خلفي، ٢٠١٤م، ٨٤). يبدو أنّ أوّل مَن بيّن الفرق بين الاستعارة الحيّة (live metaphor)، والاستعارة الميّتة (dead metaphor) هو بلاك (Black) (١٩٦٢م)، ثمّ بعده سادوك (Sadock) (١٩٧٤م). يعتقد سادوك أنّ الاستعارة الحيّة هي استعارة جديدة لم يشع استعمالها ولم تسجّل في معاجم اللّغة بعد، بينما شاع استعمال الاستعارة الميّتة بحيث اعتبروها حقيقة، فدخلت المعاجم (صفوي، ١٣٨٣ش، ٩؛ أفراشي، ١٣٨١ش، ٨٥-٨٧).

تشخيص الاستعارات المنسيّة

هناك فرق كبير بين الاستعارة الحيّة والميّتة وهو أنّ الاستعارة الحيّة بحاجة إلى وجود قرينة لإدراك معناه؛ بينما لا تحتاج الاستعارة الميّتة إليها (صفوي، ١٣٨٣ش، ١٢). ويمكن اعتبار حذف القرينة الّتي كان يتوقّف إدراك الاستعارة عليها، السّببَ الرّئيسَ لموتها (صفوي، ١٣٨٣ش، ١٣). إذن يبدو التّمييز بين الاستعارات الحيّة والميّتة ممكنا بالنّظر إلى احتياجهما إلى القرينة أو عدمه.

إنّ معاجم اللّغة ذات أهمّيّة قصوى في التّمييز بين الاستعارات الحيّة والميّتة. وقد مرّ أنّ المعنى الاستعاريّ يدخل المعاجم إذا ماتت الاستعارة (صفوي، ١٣٨٣ش، ٩). فإن كان المعنى الاستعاريّ لكلمة قد ذكر في المعاجم كمعنى أصليّ لها، فعند ذلك يمكن القول بأنّ الاستعارة قد ماتت؛ بينما لا توجد هذه الخصوصيّة في الاستعارات الجديدة الحيّة.

هناك أمر آخر وهو أنّ المعنى المجازيّ عندما يعامَل معاملة الحقيقة -بعد أن أصبح شائعا معروفا بين النّاس- يصبح أساسا لتسميات جديدة ولنحت أفعال جديدة؛ أي إنّ الكلمة إذا اكتسبت معنى مجازيّا ثمّ شاع بين النّاس، أخذوا يصرّفونها إلى تصاريف مختلفة على أساس المعنى المجازيّ دون النّظر إلى معناها الحقيقيّ ويجعلون تصاريفها أسماءً على المعاني المختلفة والأشياء الجديدة وينحتون منها أفعالا بالنّظر الى المعنى الجديد، وليس من الضّروريّ لكلّ استعارة ميّتة أن تكون لها مشتقّات على أساس معناها المجازيّ حتما.

إنّ التّمييز بين الاستعارات الحيّة والميّتة ليس سهلا، فإنّه ليس بينهما حدود واضحة تميّزهما كلّيّا. ووفقا لمعرفة أهل أيّة لغة عن الجمل التّشبيهيّة الأساس للاستعارة، تقع كل استعارة على طيف يكون أحد قطبيه الوهميّين الاستعارة الحيّة والآخر الاستعارة الميّتة (انظر الصّورة: ألف). فيمكن مثلا أن يعتقد أحدٌ أنّ استعارة «الورد» لصاحب الوجه الطّلِق أكثر استعمالا وتكرارا من استعارة «القمر» لصاحب الوجه الجميل، بينما يعتقد آخر عكسَه. هذا ما يدلّ على أنّ معرفة أفراد المجتمع عن الجمل التّشبيهيّة المكوّنة للاستعارة تختلف من فرد إلى فرد (صفوي، ١٣٩٨ش، ١٤٧).

الصّورة «ألف»: «الطّيف الّذي يمثّل المراحل الّتي تمرّ بها الاستعارة من بداية حياتها إلى نهايتها»

الاستعارات المنسيّة في سورة الملك

هذه السّورة مكّيّة وتدو ر موضوعاتها حول العقيدة وأهدافها الرّئيسة عبارة عن: «إثبات عظمة اللّه وقدرته على الإحياء والإماتة، وإقامة الأدلّة والبراهين على وحدانيّة ربّ العالمين، ثمّ بيان عاقبة المكذّبين الجاحدين للبعث والنّشور» (الصابوني، ١٤٠١ق، ج٣: ٤١٤).

الآيات: ١-١٠

﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ ...﴾ (الملك: ١). اليد كما قال ابن عاشور استعارة للقدرة والتّصرّف ثمّ يمثّل لذلك بقول العرب: مَا لِي بِهَذَا الْأَمْرِ يَدَانِ (ابن عاشور، ١٩٨٤م، ج٢٩: ١٠). وهذه من الاستعارات المنسيّة، فإنّ مثل هذه العبارات يستعمل استعمالا لا يكاد يوجد فيه إلمام إلى المعنى المجازيّ عند استعماله، وإنّ النّاس يستعملونه في جميع شؤون الحياة كما يقولون: الأمر بيدي، وبيده مفتاح حلّ المشاكل وما إلى ذلك من الاستعمالات الشّائعة. وممّا يؤكّد على هذا هو أنّ بعضا من المعاجم اعتبروا معنى القدرة واحدا من معاني اليد. قال ابن الأثير: «وفي حديث يأجوج ومأجوج: «قد أخرجتُ عبادا لي، لا يدان لأحدٍ بقتالهم»، أي: لا قدرة ولا طاقة» (ابن الأثير، ١٤٣٠ق، ج٢: ٩٢٧). وجاء في الصّحاح: «واليد: القوّة، وأيّده، أي: قوّاه» (الجوهري: ١٤٣٠ق، ١٢٧٧). فتبيّن أنّ هذا المعنى من المعاني المعجميّة لليد. ومن جانب آخر، فإنّ اشتقاق لفظة «التّأييد» بمعنى «التّقوية» يعتبر دليلا على أنّ المعنى قد صار حقيقة في المفردة.

﴿... وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الملك: ١). «الشّيء» معروف وأصله -على الرّغم من عدم تصريح المعاجم به- أن يستخدم بالمعنى المادّيّ. وذلك لأنّ علماء اللّغة يعتقدون أنّ المعنى المادّيّ يمكن أن يكون آصل بالنّسبة إلى المعنى المعنويّ (عمايرة، ١٤٢٢ق، ٧٥٩) ، والمعنى الحسّيّ أسبق وجودا من المعنويّ المجرّد (الصالح، ٢٠٠٩م، ١٨٠). وواضح أنّ استخدام لفظة «الشّيء» للأمور المعنويّة استعارة وراءها تشبيه للأمور المعنويّة بالأشياء المادّيّة. وجاء في غير واحد من المعاجم أنّ الشّيء تستخدم في الأمور المادّيّة والمعنويّة على سواء؛ كما قال الزّبيديّ نقلا عن الرّاغب: «الشّيْءُ: عِبارة عَن كُلِّ موجودٍ إِمَّا حِسًّا كالأَجسام، أَو مَعْنىً كالأَقوال» (الزبيدي، د.ت: ج١: ٢٩٣). فيدرك من كلامه أنّ المعنى المجازيّ أصبح من المعاني المعجميّة الحقيقيّة للمفردة، واستخدامها بمعناها المعنويّ ليس بحاجة إلى وجود القرينة.

﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ ...﴾ (الملك: ٢). كان «الخلق» في الأصل من قولهم: «خلق الخرّاز الأديم، والخيّاط الثّوب [بمعنى] قدّره قبل القطع» (الزمخشري، ١٤١٩ق، ج١: ٢٦٤). ولذلك كان الزّمخشريّ يعتقد أنّه من المجاز: «خَلَق الله الخلق». وذلك لأنّه كما يقدّر الخيّاط الثّوب قبل أن يقطعه فإنّ الله -تعالى- أوجد الخلق على تقديرٍ أوجبته حكمته (الزمخشري، ١٤١٩ق، ج١: ٢٦٤). ثمّ اعترض إبراهيم أنيس على الزّمخشريّ لرؤيته هذه تجاه الحقيقة والمجاز؛ لأنّ مثل هذه الحالات لا يمكن اعتبارها من المجاز، فإنّه صار حقيقة بعد ذيوعه (أنيس، ١٩٧٦م، ١٣٢). تعطي نظريّة موت الاستعارة الحقّ لإبراهيم أنيس في هذا الموضوع. فإذا قيل مثلا: «أُحِبّ الخالق» من دون قرينة حاليّة أو مقاليّة، فلا يتبادر إلى الذّهن معنى الخيّاط أو الخرّاز أصلا وأبدا وإنّما يُفهم من هذا الكلام حبّ المتكلّم لله -تعالى-. فكيف يمكن أن تكون الخالق هنا استعارةً مع أنّها لا تصحب أيّة قرينة؟!

﴿... وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ (الملك: ٢). جاء في مقاييس اللغة: «الْعِزّ مِنَ الْعَزَازِ، وَهِيَ الْأَرْضُ الصُّلْبَةُ الشَّدِيدَةُ» (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج٢: ٣٤٥). وقال الرّاغب: «العِزَّةُ: حالةٌ مانعة للإنسان من أن يُغلب. من قولهم: أرضٌ عَزَازٌ. أي: صُلْبَةٌ» (الأصفهاني، ١٤١٢ق، ٥٦٣). يبدو أنّ مادّة «عزّ» كانت في الأصل مختصّةً بالأرض العَزاز. إذا كان هذا صحيحا، فلا يبقى مجال للشّك في أنّ «العزّة» كان في الأصل استعارة، وهي أنّهم عندما رأوا الأرض الصّلب لا يتبقّى عليها أثر، سمّوا الإنسان الّذي يَغلب ولا يُغلب «عزيزا» استعارةً بجامع الصّلابة وصعوبة التّأثير في كليهما. ولكن هناك شيء يدفع إلى الشّكّ في صحّة هذا الرّأي وهو أنّ بعض المعاجم أمثال تاج العروس ذكرت أنّ «العزّ في الأصل القوّة والشّدّة والغلبة والرّفعة والامتناع» (الزبيدي، د.ت، ج١٥: ٢١٩). وهذا مخالف لقول "ابن فارس" و"الرّاغب". مع هذا، هناك ما يعطي الرّجحان لقولهما؛ لأنّ المعنى الحسّيّ أسبق وجودا من المعنويّ كما مرّ. فهذا يعزّز رأي ابن فارس والرّاغب لأنّه يجعل المعنى المادّيّ أصلا. إذن هناك أمور يمكن التّمسّك بها لترجيح رأيهما إلّا أن تظهر أدلّة لإثبات خلافه.

وأمّا بالنّسبة لكلمة «الغَفور»، فإنّ المعاجم الأمّ متّفقة على أنّ الغَفر في الأصل بمعنى التّغطية كما جاء مثلا في معجم العين: «وأصل الغَفر التّغطية» (الفراهيدي، ١٤٢٤ق، ج٣: ٢٨٥). وجاء في التّاج أيضا: «غَفَرَهُ يَغْفِرُهُ غَفْرا: سَتَرَهُ. وكُلُّ شئٍ سَتَرْتَه فقد غَفَرْتَه. وَتقول العربُ: اصبُغْ ثَوْبَك بالسَّواد فَهُوَ أَغْفَرُ لِوَسَخه: أَي أَحْمَلُ لَهُ وأَغْطَى لَهُ. وغَفَرَ المتَاعَ: جَعَلَه فِي الوِعَاءِ، وَقَالَ ابنُ سِيدَه: غَفَرَ المَتَاعَ فِي الوِعَاءِ يَغْفِرُه غَفْرا: أَدْخَلَهُ وسَتَرَهُ وأَوْعاهُ... إلخ» (الزبيدي، د.ت: ج١٣: ٢٤٦). وهكذا في سائر المعاجم، إلّا أنّ الرّاغب لم يصرّح بداية بمعنى «التّغطية» واستعاض منه بمعنى «الصّون»، فقال: «الغَفر: إلباس ما يصونه عن الدّنَس ومنه قيل اِغفِرْ ثوبك في الوعاء واصبُغ ثوبك فإنّه أغفَر للوسَخ» (الأصفهاني، ١٤١٢ق، ٦٠٩). ولكنّ الأمثلة الّتي جاء بها تناسب معنى التّغطية، وهذا واضح في جملة «اصبُغ ثوبك فإنّه أغفَر للوسخ». ثمّ إنّ الرّاغب في النّهاية يشير إلى هذا المعنى ولكن يبدو أنّه يعتقد أنّ هذا الرّأي ضعيف. بعد أن تبيّن أنّ أصل الغَفر التّغطية، فإنّ المعنى الاستعاريّ وهو «سَتر الذّنوب» قد صار حقيقة في المفردة وصار من المعاني المعجميّة لها وهذا ما لا ينكره أحد. ولا يخفى أنّ صفة الغفور لا تعني التّغطية المحضة ولكنّها بمعنى ساتر الذّنوب، وهذا تسمية على أساس المعنى الاستعاريّ، فيعتبر دليلا على موت الاستعارة.

﴿... يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (الملك: ٤). «حَسَرَه يَحْسُرُهُ، ويَحْسِرُه، حَسْرا، كَشَفَه. والحَسْرُ أَيْضا: كَشْطُكَ الشَّيْءَ، حَسَرَ الشَّيْءَ عَن الشَّيْءِ يَحْسُرُه، ويَحْسِرُه، حَسْرا وحُسُورا: كَشَطَه، فانْحَسر... الخ» (الزبيدي، د.ت: ج١١:

١١). تنقسم المعاجم إلى ثلاثة أقسام في التّصريح بأصالة هذا المعنى أو عدم التّصريح بها. قسم يصرّحون بأصالته، وقسم لا يصرّحون بها ولكن يظهر من خلال كلامهم أنّهم يعتقدون بأصالته، وقسم سكتوا فلا يصرّحون بها ولا يظهر من خلال قولهم ما هو رأيهم تجاه هذه المسألة؟ فالصّحاحُ والنّهايةُ مثلا من القسم الأخير، ومقاييس اللّغة من الثّاني، والرّاغب من الأوّل وهذا دأبه في بيان معاني الكلمات؛ لأنّه يذكر غالبا أصل المعنى ثمّ يتطرّق إلى المعاني اللّاحقة. بناءً على هذا، فإنّ القائلين بأصالة هذا المعنى لا يخالفهم أحدٌ؛ لأنّ القسم الثّاني من أنصارهم والقسم الثّالث محايدون لا يخالفونهم ولا يوافقون. بل الأرجح اعتبارهم من الموافقين؛ لأنّ عدم إشارتهم إلى هذا الموضوع لا يعني مخالفتهم لرأي القسمين الآخرين؛ لأنّهم لو كانوا يرون في قولهما شيئا لأبدوا مخالفتهم إيّاهما.

قال الرّاغب: «والحاسر: المُعْيَا لانكشاف قواه» (الأصفهاني، ١٤١٢ق، ٢٣٥). وجاء في مقاييس اللّغة: «... وحسَرَ البصَرُ إذا كلّ، وهو حسير، وذلك انكشاف حاله في قلّة بصره وضعفه» (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج٢: ٦٢). فتتّضح كيفيّة حدوث الاستعارة في «حسير» بالنّظر إلى ما تقدّم. فإنّهم شبّهوا انكشاف الحال في الضّعف والتّعب بانكشاف الشّيء بعد إزالة ما يستره. ثمّ إنّ هذه الاستعارة ماتت والدّليل هو أنّ المعنى الجديد (وهو الإعياء والتّعب) قد دخل المعاجم. وجمال المعنى قد صار فريدا لوجود هذه الاستعارة الميّتة لأنّ «حسر البصر» لا يعني كلَّه وتعبَه فحسب، بل يعني أنّ تعبه قد بلغ مبلغا من الشّدّة حتّى بان ولم يعد مختفيا يحسّ به صاحبه فقط! فالآية لا تُريد أنّ البصر يكلّ فحسب، بل ترمي بهذه العبارة المختصرة والإشارة الخفيّة إلى أنّ الجهد مهما ازداد للبحث عن خلل في خلق الله بحيث أسفر عن التّعب فاستبان التّعب من فرط الشّدة، فإنّ هذا الجهد لن يصل إلى أيّة نتيجة! هل بعد هذه الدّقّة والبراعة الباهرة من روعة وجمال؟!

﴿وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ...﴾ (الملك: ٦). اتّفق المعاجم على أنّ المعنى الأصليّ لـ«كفر» هو «ستر الشّيء وتغطيته» وقلّما يوجد معجم لا يعتبر هذا المعنى أصلا لهذه الكلمة. ولعلّ من أوضح وأحسن ما قيل في هذا المعنى هو قول الزّبيديّ حيث يقول: «الكُفْرُ، بالضَّمِّ: ضِدُّ الْإِيمَان، ويُفتَحُ، وأَصلُ الكُفْرِ من الكَفْرِ بِالْفَتْح مَصدَر كَفَرَ بِمَعْنى السَّتْر» (الزبيدي، د.ت، ج١٤: ٥٠). فجميع الاستعمالات الّتي تشير إلى السّتر الحقيقيّ يعتبر المعنى الحقيقيّ للكلمة؛ نحو استخدام كافر بمعنى الفلّاح والزّارع أو بمعنى اللّيل المظلم. وجميع الاستعمالات الّتي تريد السّترَ المجازيّ يندرج تحت المجاز. نحو استخدام الكفر بمعنى الجحود وستر الحقّ والاعتقاد بالباطل وغيرها من المعاني. هذه المعاني كلّها من الاستعمال المجازيّ لهذه الكلمة، إلّا أنّها صارت حقائق بسبب ذيوعها وانتشارها الواسع بين النّاطقين. إنّ هذا المعنى الجديد نال من الألفة ما جعله أكثر شيوعا بالنّسبة إلى المعنى الأوّل بحيث إذا سُئل أحد عن معنى «كفر» فإنّ أوّل شيء يتبادر إلى ذهنه هو هذا المعنى الجديد الّذي انحدر من المعنى الأوّل.

﴿تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ ...﴾ (الملك: ٨). يعتقد بعض من أصحاب التّفاسير أنّ الغيظ في هذه الآية الكريمة بمعنى شدّة الغضب أو أشدّه، كما هو واضح في عبارة الكشّاف (الزمخشري، ١٤٣٠ق، ١١٢٥). وعلى هذا الرّأي الألوسيّ (الألوسي، ١٤١٥ق، ج١٥: ١٢)، وابن عاشور (ابن عاشور، ١٩٨٤م، ج٢٩: ٢٤)، وغيرهم. ويعتقد الرّضيّ أنّ الغيظ «من قولهم تَغيّظتْ القِدر، إذا اشتدّ غليانها، ثمّ صارت الصّفة به مخصوصة بالإنسان المغضب» (الرضي، ١٩٥٥م، ٣٣٩). وعبارة المعجم الإشتقاقيّ المؤصّل تؤيّد أيضا أن يكون الغيظ في الأصل بمعنى الحرارة الشّديدة (جبل، ٢٠١٠م، ج٣: ١٥٩٣). وأمّا الزّبيديّ فإنّه يعتقد أنّ «تغيّظت الهاجرة» بمعنى «اشتدّ حرّها» من المجاز (الزبيدي، د.ت، ج٢٠: ٢٤٩). فيكون أصل الغيظ عنده الغضب واستخدامها بمعنى الحرارة مجازيّ. ولعلّه أخذ هذا الرّأي من الزّمخشريّ؛ لأنّه يعتقد بمجازيّة هذه العبارة (الزمخشري، ١٤١٩ق، ج١: ٧١٨). بناء على ما مرّ، يظهر أنّ من بين أصحاب المعاجم من يعتقد أنّ أصل الغيظ هو الحرارة الشّديدة، ثمّ استعمل بمعنى الغضب، ومنهم من يعتقد أنّ العكس صحيح. والأرجح الرّأي الأوّل؛ لأنّ الّذي يجري على أرض الواقع غالبا، هو تشبيه الغضب بالنّار والحرارة، والعكس قليل. ثمّ إنّ تقديم المعنى المادّيّ على المعنويّ امتياز آخر للرّأي الأوّل. لذلك فإنّ الغيظ كان في الأصل بمعنى شدّة الحرارة، ثمّ استعمل بمعنى الغضب ولذلك سمّوا الغاضب مغتاظا، وهذا ممّا يؤيّد موت الاستعارة. ويظهر أثر وجود هذه الاستعارة في الفرق بين الغيظ والغضب؛ لأنّ الغيظ عبارة عن حرارة الغضب في الباطن فلا يصل ضرره إلى الآخرين؛ بخلاف الغضب. هذا المعنى يناسب تماما الصّورةَ الاستعاريّة

المتحجّرة في الكلمة. وإلى هذا المعنى أشار العسكريّ بقوله «والغيظ يقرب من بَاب الْغمّ» (العسكري، ١٤٠٠ق، ١٢٣)؛ يعنى أنّ الغيظ شيء في داخل النّفس ولا يصل ضرره إلى الآخرين كما يكون الغمّ كذلك. وجاء هذا المعنى بعبارات مختلفة في مصادر أخرى مثل الصّحاح. فإنّه قال: «الغيظ غضب كامن للعاجز» (الجوهري، ١٤٣٠ق، ٨٦٦). ويعتقد الزّبيديّ أنّ الغيظ مطلق الغضب، ولكنّه نقل عن الآخرين أنّ «الغَيْظ هُوَ الكَمِينُ والغَضَب هُوَ الظّاهرُ» (الزبيدي، د.ت، ج٢٠: ٢٤٨).

﴿... إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾ (الملك: ٩). قال ابن فارس: «الضَّادُ وَاللَّامُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ، وَهُوَ ضَيَاعُ الشَّيْءِ وَذَهَابُهُ فِي غَيْرِ حَقِّهِ» (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج٣: ٣٥٦). وهذا يختلف قليلا عن قول الرّاغب حيث قال: «الضَّلَالُ: العدولُ عن الطّريق المستقيم، ويضادّه الهداية» (الأصفهاني، ١٤١٢ق، ٥٠٩). البحث هنا يقتضي وقفة قصيرة ومقارنة بين أسلوب الرّاغب وأسلوب ابن فارس في بيانهما لمعاني الكلمات. إنّ ابن فارس يتوخّى غالبا بيان المعنى المشترك الّذي يجمع بين الكلمات الّتي تبدو متفرّقة (من حيث المعنى) ويُعتبر قدرا مشتركا بينها. لذلك فإنّ أصل الكلمة لدى ابن فارس ليس غالبا هو المعنى الّذي يعتبر المعنى السّابق للكلمة ولكنّه هو المعنى المشترك الّذي يحوم حوله فريق من الكلمات الّتي تتّحد في المادّة. ولكنّ الرّاغب يذكر غالبا المعنى الّذي كانت الكلمة بداية تستخدم للدّلالة عليه. وهذا الأسلوب هو الأكثر فائدة للكشف عن الاستعارات الميّتة، مع أنّ ما قاله ابن فارس ليس خطا.

لذلك يمكن القول بأنّ الأصل لكلمة «الضّلال» هو العدول عن الطّريق المستقيم، ويتبيّن أنّ استخدامه بمعنى العدول عن الحقّ استعارة. كأنّه شبّه الانحراف عن الحقّ بالعدول عن الطّريق المستقيم، وفيها تصوير. ولا يخفى أنّ المعنى الثّاني بات غنيّا عن القرينة فصار حقيقيّا فذكره المعاجم. وقد ورد في غير واحد من المعاجم أنّ «الضّلال» ضدّ الرّشاد (الجوهري، ١٤٣٠ق: ٦٨٣) وهذا يعني أنّ المعنى الجديد يعدّ من المعاني المعجميّة الحقيقيّة للمفردة.

﴿... في ضَلَالٍ كبيرٍ﴾ (الملك: ٩). «الكبير» استخدمت في الآية لوصف شيء معنويّ والأصل أن تستخدم في الأعيان وإنّ استعماله في الأمور المعنويّة استعارة (الأصفهاني، ١٤١٢ق، ٦٩٦). والمعاجم لم يذكروا هذا الأصل صريحا إلّا الرّاغب وقوله حسن لما فيه من تقديم ما يتّصل بالأشياء الماديّة على ما يتعلّق بالأمور المعنويّة، فإنّ إطلاق صفة الكبير على الأعيان هو الأحرى بالأصالة كما هو واضح. هذه الاستعارة أيضا من الاستعارات الميّتة. والدّليل أنّ المعاجم ذكروا معاني لمشتقّات هذه المادّة منها ما يدلّ على الأمور المعنويّة كما جاء في معجم العين: «كبيرة من الكبائر؛ يعني الذّنوب الّتي توجب لأهلها النّار» (الفراهيدي، ١٤٢٤ق، ج٤: ٦). هذا القول يثبت أنّ المادّة تستخدم في المعاني المعنويّة استخداما حقيقيّا لأنّ الذنب ليس شيئا ماديّا كي يوصف بصفة الكبير حقيقة. ويثبت قول الخليل أيضا أنّهم سمّوا أشياء وأمورا على أساس المعنى الاستعاريّ كما سمّوا بعضا من أنواع الذّنوب «الكبائر». ويوجد أمثلة كثيرة أخرى في القواميس أنّهم عدّوا معاني معنويّةً من ضمن الحقائق الّتي تحيط بها هذه المادّة المذكورة.

﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ...﴾ (الملك: ١٠). قال ابن فارس: «الْعَيْنُ وَالْقَافُ وَاللَّامُ أَصْلٌ وَاحِدٌ مُنْقَاسٌ مُطَّرِدٌ، يَدُلُّ عُظْمُهُ عَلَى حُبْسَةٍ فِي الشَّيْءِ أَوْ مَا يُقَارِبُ الْحُبْسَةَ. مِنْ ذَلِكَ الْعَقْل، وَهُوَ الْحَابِسُ عَنْ ذَمِيمِ الْقَوْلِ وَالْفِعْلِ» (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج٤: ٦٩). ويقول الرّاغب: «العَقْل يقال للقوّة المتهيّئة لقبول العلم... وأصل العَقْل: الإمساك والاستمساك» (الأصفهاني، ١٤١٢ق، ٥٧٧-٥٧٨). والمعجم الإشتقاقيّ المؤصّل أيضا يؤيّد هذا الرّأي، فقال لبيان المعنى المحوريّ للعقل: «حوز في جوف حصين حبسا بحيث لا يذهب أو يضيع. كالدُّرّة في صَدَفها، وكما يحوز الحصن والملجأ من يحتمي به» (جبل، ٢٠١٠م، ج٣: ١٥٠٢). ثمّ يصرّح بأنّ العقل بمعنى الحجر والنّهى أخذ من هذا المبدأ (جبل، ٢٠١٠م، ج٣: ١٥٠٢). وكذا يوجد في غير هذه المعاجم من صرّح بهذا الأصل أو أشار إليه بصورة ضمنيّة. فبالنّظر إلى هذا الأصل، يتّضح أنّ تسمية الحجر بالعقل لم تكن إلّا لأنّه يشبه ما يمسك صاحبه، أي: يأخذه ويقبض عليه؛ لأنّ الحجر يمنع صاحبه من الإتيان بذميم القول والفعل. فهذا الاستعمال كان مجازيّا أوّل ما استعمل ففشا حتّى صار حقيقة ثابتة في المعاجم فلا تحتاج القرينة. وسمّيت على أساس هذه الاستعارة الميّتة الأمور الّتي يدركها البشر بقوّة الحِجْر «المعقولات».

والعقل بالنّظر إلى هذه الاستعارة ليس القوّة المدركة للإنسان الّتي يكشف بها الحقائق الخفيّة ويكسب بها المعارف الجديدة؛ بل «الْعقل هُوَ الْعلم الأوّل الَّذِي يزْجر عَن القبائح وكلّ من كَانَ زاجره أقوى كَانَ أعقل وَقَالَ بَعضهم الْعقل يمْنَع صَاحبه عَن الوقوع فِي الْقَبِيح وَهُوَ من قَوْلك عقل الْبَعِير إِذا شدّه فَمَنَعه من أن يثور» (العسكري، ١٤٠٠ق، ٧٥). فلا يسمّى عاقلا من له القوّة المدركة الّتي تمكّنه من معرفة الحقائق وهو يسيء في تصرّفاته وسلوكه؛ لأنّه ليس لديه ما يزجره عن القبائح.

الآيات: **١١-٣٠**

﴿... فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا ...﴾ (الملك: ١٥). قال الرّاغب: «والمَنْكِبُ مُجْتَمَعُ ما بين العَضُد والكَتِف، وجمْعُه مَنَاكِبُ، ومنه استُعِيرَ للأَرْض. قال تعالى ﴿فَامْشُوا فِي مَناكِبِها﴾ واسْتِعَارَةُ المَنْكِب لها كاسْتِعَارَة الظَّهْر لها في قوله: ﴿ما تَرَكَ عَلى ظَهْرِها مِنْ دَابَّةٍ﴾ ...» (الأصفهاني، ١٤١٢ق، ٨٢٢). وجاء في الصّحاح: «المَنكبُ من الأرض: الموضع المرتفع» (الجوهري، ١٤٣٠ق، ١١٦٧). وقال الخليل: «والمَنْكِبُ: كلّ ناحية من الجبال أو الأرض» (الفراهيدي، ١٤٢٤ق، ج٤: ٢٦٢). ويرى الزّمخشريّ أنّ استخدام المنكب للأرض مجاز ومعناه النّاحية (الزمخشري، ١٤١٩ق، ج٢: ٣٠٢)، واعتقاده بمجازيّة المنكب للأرض كاعتقاده بمجازيّة «خلق الله الخلق» الّتي مرّ الكلام عليها فيما سبق. يكفي هنا ذكر آراء المعاجم، فإنّ هذا المقدار كاف لإثبات أنّ المنكب الّذي هو عضو في الإنسان صار حقيقة بمعنى المواضع المرتفعة من الأرض بعد أن كان تسمية مجازيّة. وعبارة الخليل أوفى عبارة تدلّ على أنّ هذه الكلمة لا تحتاج القرينة؛ لأنّه لم يذكر المنكب مضافا إلى الأرض أو مع أيّة كلمة أخرى تعدّ قرينة لهذا المعنى. لذلك يدرك من كلامه أنّه كان يعتقد أنّ المنكب يدلّ بنفسه على المعنى المذكور من دون قرينة. هذه الاستعارة الميّتة تشبه الّتي في نحو رِجل الكرسيّ وأسنان المشط، ولا يشعر أحد في مثل هذه العبارات بالفرق بين الموضوع والصّورة.

﴿... بَلْ لَجُّوا فِي عُتُوٍّ وَنُفُورٍ﴾ (الملك: ٢١). جاء في مقاييس اللّغة: «اللَّامُ وَالْجِيمُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى تَرَدُّدِ الشَّيْءِ بَعْضِهِ عَلَى بَعْضٍ، وَتَرْدِيدِ الشَّيْءِ. مِنْ ذَلِكَ اللَّجَاجُ، يُقَالُ لَجَّ يَلَجُّ، وَقَدْ لَجِجْتُ عَلَى فَعَلْتُ لَجَجًا وَلَجَاجًا. وَمِنَ الْبَابِ لُجُّ الْبَحْرِ، وَهُوَ قَامُوسُهُ، وَكَذَلِكَ لُجَّتُهُ، لِأَنَّهُ يَتَرَدَّدُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ» (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج٥: ٢٠١). يظهر من هذا الكلام أنّ أصل اللّجّ تردّد شيء ماديّ بعضه على بعض ثمّ استخدم في الأمور المعنويّة ويؤيّد هذا القول ما جاء في المعجم الإشتقاقيّ المؤصّل حيث يذكر أنّ المعنى المحوريّ لهذه المادّة هو: «تراكم بكثافة بالغة للشّيء (الرّخو) في مقرّه... ومنه لجَّ في الأمر: تمادى عليه وأبى أن ينصرف عنه» (جبل، ٢٠١٠م، ج٤: ١٩٥٦). يتبيّن بعد الكشف عن هذا الأصل أنّ استخدام «لجّ» في الأمور المعنويّة من نحو «التّمادي على الأمر وعدم الإنصراف عنه» استعارة. هذه الاستعارة اختفت بسبب الاستخدام المتكرّر وصارت من الحقائق في اللّغة ودخلت المعاجم ثمّ ظهرت اشتقاقات مختلفة على أساس هذا المعنى الاستعاريّ كما سمّوا «التَّمَادِي فِي الخُصومة» «الملاجّة» (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج٢: ٣٥٤).

﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى ...﴾ (الملك: ٢٢). «أهدى»، قال ابن فارس: « الْهَاءُ وَالدَّالُ وَالْحَرْفُ الْمُعْتَلُّ: أَصْلَانِ [أَحَدُهُمَا] التَّقَدُّمُ لِلْإِرْشَادِ، وَالْآخَرُ بَعْثَةٌ لَطَفٍ. فَالْأَوَّلُ قَوْلُهُمْ: هَدَيْتُهُ الطَّرِيقَ هِدَايَةً، أَيْ تَقَدَّمْتُهُ لِأُرْشِدَهُ ...» (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج٦: ٤٢). وهذا المعنى قد أشار إليه الآخرون بعبارات مختلفة لاحاجة بذكرها كلّها؛ لأنّ هذا المعنى واضح لا ينكره أحد. ثمّ جاء في المعجم الإشتقاقيّ المؤصّل: «ومن ذلك التّقدّم توجّها إلى المراد عُبِّر بالتّركيب عن الدّلالة «الهادي: الدّليل» لأنّه يَقْدُم القوم نحو وجهتهم (ليدلّهم)، و «هَدَاه: تقدّمه». ثمّ منه الهدى: الرّشاد والدّلالة ضد الضّلال» (جبل، ٢٠١٠م، ج٤: ٢٢٩٤). هذه الاستعارة أيضا من قبيل استخدام المعنى المادّيّ المحسوس للمعنى المعقول. فإنّهم شبّهوا الإرشاد إلى الحقّ بتقدّم واحد في طريق ليرشِد إلى الوجهة. ثمّ إنّ هذه الاستعارة كثر استخدامها حتّى صار المعنى الثّاني حقيقة في الكلمة بحيث إذا أطلقت الهداية لتبادر إلى الذّهن بداية المعنى الجديد لا القديم. إنّ جميع الأمور الّتي تدلّ على موت الاستعارة مجتمع في هذه الكلمة؛ فالمعاجم ذكروا المعنى الجديد، ويدرك المعنى دون حاجة إلى القرينة، والمعنى الجديد صار أساسا لظهور مشتقّات جديدة تحمل المعنى الجديد؛ كما تدلّ كلمة «المهديّ» -الّتي يسمّون بها- على الّذي هداه الله إلى الحقّ وليس بمعنى من هُدِي إلى المقصد بالمعنى المادّيّ المحسوس.

﴿... أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الملك: ٢٢). قال ابن فارس: «السِّينُ وَالرَّاءُ وَالطَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ، يَدُلُّ عَلَى غَيْبَةٍ فِي مَرٍّ وَذَهَابٍ. مِنْ ذَلِكَ: سَرَطْتُ الطَّعَامَ، إِذَا بَلَعْتَهُ؛ لِأَنَّهُ إِذَا سُرِطَ غَابَ. وَبَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ يَقُولُ: السِّرَاطُ مُشْتَقٌّ مِنْ ذَلِكَ، لِأَنَّ الذَّاهِبَ فِيهِ يَغِيبُ غَيْبَةَ الطَّعَامِ الْمُسْتَرَطِ» (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج٣: ١٥٢). وقال: «الصَّادُ وَالرَّاءُ وَالطَّاءُ وَهُوَ مِنْ بَابِ الْإِبْدَالِ... وَهُوَ الطَّرِيقُ» (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج٣: ٣٤٩). ويعتقد الرّاغب أيضا أنّ الصّراط من «سرطتُ الطّعام»، ثمّ يسعى لتوجيه رأيه فيقول: «وكذا سمّي الطّريق اللّقم، والملتقم، اعتبارا بأنّ سالكه يلتقمه» (الأصفهاني، ١٤١٢ق، ٤٠٧). وجاء في المعجم الإشتقاقيّ المؤصّل: «وليس غريبًا أن يعبِّر عن الطّريق تركيبٌ يعبّر عن البلع، فقد سمّوا الطّريق لَقَمًا بالتّحريك» (جبل، ٢٠١٠م، ج٢: ٩٩٨). فلذلك كان استخدام المفردة بداية صورة من المجاز، إلّا أنّها أصبحت من الحقيقة فيما بعد.

ويترتّب على وجود هذه الاستعارة الميّتة، تسرّب معنى دقيق في كلمة الصّراط؛ معنى يميّزها عن كلمة الطّريق... جاء في غير واحد من المصادر أنّ «انسرط الشّيء في حلقه» بمعنى «سار فيه سيرا سهلا» (الزبيدي، د.ت، ج١٩: ٣٤٢). وقيد السّهولة هذا يوجد في كلمة الصّراط بجانب معناه الّذي هو الطّريق، ولذلك ليس الصّراط بمعنى الطّريق؛ بل بمعنى الطّريق السّهل. وهذا المعنى موافق لرأي العسكريّ حيث قال: «الْفرق بَين الصِّرَاط وَالطَّرِيق والسّبيل أنّ الصِّرَاط هُوَ الطَّرِيق السّهل» (العسكري، ١٤٠٠ق، ٢٩٥). وفي رأي المعجم الإشتقاقيّ المؤصّل تأييد له حيث جاء فيه: «المعنى المحوريّ [لمادّة سرط]: مرور في المسلك الممتدّ بيسر وسهولة: كما يمرّ سالكُ السّبيل الواضح، وكالبَلْع بسهولة» (جبل، ٢٠١٠م، ج٢: ٩٩٨). فليس غريبا أن يكون قيد السّهولة في معنى الصّراط منحدرا من الّذي في «انسراط الشّيء في الحلق».

﴿... وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ...﴾ (الملك: ٢٣). جاء في معجم العين: «وسُمِّيَ الفُؤاد لتفَؤُّده أي لتوقُّده» (الفراهيدي، ١٤٢٤ق، ج٣: ٣٤٩)، ووافقه الرّاغب (الأصفهاني، ١٤١٢ق، ٦٤٦)، وابن فارس حيث قال: «الْفُؤَادُ، سُمِّيَ بِذَلِكَ لِحَرَارَتِهِ» (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج٤: ٤٦٩). تدلّ مادة «فأد» على حُمَّى وشدّة حرارة كما قال ابن فارس (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج٤: ٤٦٩). إنّ تشبيه القلب بالنّار ليس غريبا؛ فكثيرا ما يُسمع من كلام النّاس أنّهم يقولون مثلا: «احترق قلبي»، وما إلى ذلك. ولكنّ النّاطقين لا ينتبهون إلى هذا التّشبيه عندما يستخدمون كلمة الفؤاد وليسوا بحاجة إلى القرينة لفهم معناها. فكلّما أُطلقت، أدركوا معناها ولو كانت خارج الجملة وبعيدة عن أيّة قرينة في السّياق، وهذا يعني أنّ الاستعارة هذه لم تعد مجازا عندهم. ثمّ إنّ هذه الكلمة ظهرت له مشتقّات تلائم المعنى المستحدث. فقد قالوا مثلا: «فُئِدَ الرجلُ فهو مَفؤود أي أصابَه داءٌ في فؤاده» (الفراهيدي، ١٤٢٤ق، ج٣: ٣٤٩). وهذا المعنى ظهر بعد أن صارت الاستعارة مقومسة.

ومن اللّطائف أنّ الفؤاد لم تنقطع بعد علاقتها بمعناه المجازيّ بحيث يقال للقلب فؤادا إذا اعتُبر فيه معنى التّفؤُّد وهو التّوقّد (الأصفهاني، ١٤١٢ق، ٦٤٦). فكلّما استخدم القرآن الكريم هذه الكلمة لم يستخدمها إلّا لما فيه من الإشارة إلى الوعي ويقَظة القلب. وواضح أنّ هذا المعنى قد أتى من اعتبار معنى الحمّى وشدّة الحرارة الّتي كانت تحمله الكلمة قبل أن تصير استعارة للقلب.

﴿قُلْ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ ...﴾ (الملك: ٢٤). قال الخليل: «... وذَرَأَ اللَّهُ الخلق يذرؤهم ذرءا أي خَلَقَهم. والذّرءُ من قولك: ذَرَأنا الأرضَ أي بَذَرْناها» (الفراهيدي، ١٤٢٤ق، ج٢: ٦٨). وابن فارس: «الذَّالُ وَالرَّاءُ وَالْهَمْزَةُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا لَوْنٌ إِلَى الْبَيَاضِ، وَالْآخَرُ كَالشَّيْءِ يُبْذَرُ وَيُزْرَعُ... قَوْلُهُمْ ذَرَأْنَا الْأَرْضَ، أَيْ بَذَرْنَاهَا... وَمِنْ هَذَا الْبَابِ: ذَرَأَ اللَّهُ الْخَلْقَ يَذْرَؤُهُمْ» (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج٢: ٣٥٢-٣٥٣). وقوله: «من هذا الباب»؛ أي: من الأصل الثّاني. وقد جاء هذا في مصادر أخرى لا حاجة بذكر أقوالهم مراعاة للاختصار. يبدو من تتبّع آراء المعاجم أنّ الذّرء -بمعنى الخلق- كانت تستخدم في البداية بمعنى بذر الشّيء وزرعه، ثمّ استخدمت بمعنى الخلق وهذا استخدام استعاريّ لأنّ الخلق شبّه بالبذر والزّرع حيث ينتج عنه التّكثير كما ينتج عنهما. ثمّ اشتقّت كلمات اعتبر فيها المعنى الجديد كما اشتقّت كلمة «الذّرّيّة» بمعنى «نسل الثّقلين وكان ينبغي أن تكون ذُرِّيئة فكثرت فتركت العرب همزها» (جبل، ٢٠١٠م، ج٢: ٧٠٨). وهذا قول الصّحاح أيضا (الجوهري، ١٤٣٠ق، ٤٠٢).

يترتّب على وجود هذه الاستعارة الميّتة أمر آخر وهو أنّ معنى «ذرأ» لا يقتصر في الخلق البحت؛ بل كما يكون الزّرع سببا لتكثير البذور فإنّ «ذرأ» تحمل معنيي الخلق والتّكثير معا. وهذان المعنيان جاءا من الاستعارة الّتي ماتت ولولاها لما ظهر هذان المعنيان. وهذا المعنى قد ذكر في أمّهات من المصادر كما جاء في التّاج: «ذَرَأَ اللَّهُ لخَلْقَ (كَجَعل) يَذْرَؤُهم ذَرْأً: خَلَق، والشَّيْءَ: كَثَّرَه» (الزبيدي، د.ت، ج١: ٢٣٣). ويؤيّد هذا الرّأي قول ابن الأثير: «كأنّ الذّرء مختصّ بخلق الذّرّيّة» (ابن الأثير، ١٤٣٠ق، ج١: ٦٠١)؛ لأنّ خلق الذّرّيّة يعني الخلق والتّكثير.

﴿... وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (الملك: ٢٦). قال صاحب المعجم الإشتقاقيّ المؤصّل أنّ المعنى المحوريّ لمادّة «بون»، أو «بين» هو: «امتداد بين طرفين أو جانبين مع فصل كبير أو اتّساع... ومن ذلك الفصل والتّمييز جاء معنى الوضوح والظّهور؛ لأنّ المفصول المتميّز عن غيره يلفت النّظر» (جبل، ٢٠١٠م، ج١: ١٨١-١٨٢). وقول ابن فارس يؤيّد هذا الرّأي؛ لأنّه يجعل هذه المادّة أصلا واحدا فيقول: «الْبَاءُ وَالْيَاءُ وَالنُّونُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ بُعْدُ الشَّيْءِ وَانْكِشَافُهُ» (ابن فارس، ١٣٩٩ق، ج١: ٣٢٧). ولا يقال إنّ ذكر ابن فارس الانكشافَ في أصل هذه المادّة يغني عن القول بوجود الاستعارة؛ بل المتأمّل في قوله يدرك أنّه لا يريد أنّ المادّة تحمل معنى الانكشاف مستقلّا؛ لأنّه لو كان يعتقد أنّ البين بمعنى الانكشاف المجرّد لما قال إنّه أصل واحد؛ بل كان عليه أن يقول إنّ المادّة أصلان أحدهما بُعد الشّيء والآخر انكشافه. فتبيّن أنّ مراده بالانكشاف ليس منفصلا عن بعد الشّيء؛ بل المراد بالانكشاف هنا، هو ما يحصل نتيجة لبُعد الشّيء وتميّزه عن غيره. لذلك فإنّ استخدام هذه المادّة بمعنى الانكشاف والظّهور استعارة، كأنّ كلّ شيء واضح شبّه بما يبعُد عن غيره ويتميّز عنه. فجميع استعمالات هذه المادّة بمعنى الظّهور والوضوح والانكشاف كانت في البداية استعمالات مجازيّةً معتمدةً على تشبيه الأشياء والأمور الواضحة بما هو منفصل عن غيره. هذا المعنى الجديد كثر استخدامه فصار معنى حقيقيّا لبعض الاستعمالات الخاصّه بهذه المادّة. لذلك يُذكر هذا المعنى في ضمن معانيها المعجميّة واشتقّ منه كلمات منها «البيان» بمعنى وضوح دلالة الكلام.

﴿... فَمَنْ يُجِيرُ الْكَافِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (الملك: ٢٨). جاء في المعجم الإشتقاقيّ المؤصّل حول معنى أجار يجير: «لما كان عند العرب من حقوق الجيرَة استُعملت المجاورة والإجارة في معنى الحماية... كأنّ «أجاره» أصلها قَبِلَ جواره أو عدّه جارًا له» (جبل، ٢٠١٠م، ج١: ٢٩٥). وما جاء في كتاب «التّحقيق في كلمات القرآن» قريب من هذا جدا: «... وأمّا أجاره: فهو بمعنى الإمالة، أي الجذب إلى نفسه والسّوق إليه لحفظه وحراسته وجعله تحت لوائه ...» (المصطفوي، ١٣٩٣ش، ج٢: ١٦٥). هذا يُظهر الاستعارة الميّتة في هذه الكلمة؛ لأنّ العرب كانت تحفظ الجيرة وتحرسهم فلذلك استعملوا فعل «أجاره» بمعنى حماه ومنعه أن يُظلم. وهذا المعنى كان في البداية مختصّا بالجيرة ولكنّه استُعمل فيما بعد بمعنى الحراسة أو الإغاثة، وفي هذا تشبيه بحراسة الجيرة. ثمّ نالت هذه الاستعارة الاستخدام المتكرّر، لذلك ذكر المعاجم المعنى الجديد من بين المعاني الخاصّة بهذه الكلمة كأنّه معنى حقيقيّ. كما ذكر في اللّسان «أجار الرّجلَ» بمعنى خَفَرَه و«أجرهُ» بمعنى أمّنه (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج٤: ١٥٤). وسمّوا المُعيذَ جارا (ابن منظور، ١٤١٤ق، ج٤: ١٥٥). ولا يخفى أنّ هذا المعنى ليس بحاجة إلى أيّة قرينة.

الاستعارات المنسيّة الّتي مرّ الكلام عنها، كانت ما تيسّر الحصول على جذورها المعنويّة عن طريق المعاجم، ولا يقال إنّ عددها في سورة الملك منحصر فيما جاء في هذا المقال. والعثور على المزيد منها بحاجة إلى دراسة نصوص الجاهليّة وما قبل الإسلام. لهذا يُقترَح على الباحثين أن يدرسوا هذه النصوص للعثور على ما بقي من المفردات الّتي لم تتحدّث المعاجم عن جذورها، أو يدرسوا الاختلافات الموجودة بين المعاجم حول هذه الجذور.

النتائج

سورة الملك تحتوي على عديد من الاستعارات المنسيّة ،وقداستطاع هذا المقال أن يستخرج منها حوالي عشرين من هذه الاستعارات. ولا يستبعد أن يكون عددها أكثر ممّا توصّل إليه هذا المقال، ولكنّ لا يمكن تحديدا القول باستعاريّة التّطوّر في بعض من المفردات؛ لأنّ جذورها المعنويّة قد ضاعت عبر التّاريخ، ولم تسجّل في القواميس، فلا سبيل للوصول إليها إلّا أنّه ليس من غير المحتمل أن يتمكّن أحد من العثور على بعض منها بالتّحقيق في النّصوص المتبقّية من الجاهليّة وما قبل

الإسلام. وعلى أيّة حال ، فإنّه من غير الممكن العثور على جميعها؛ لأنّ معظمها لم يبق له أثر فلا بدّ من أنّه يبقى مفقودا إلى الأبد.

وأمّا من النّاحية البلاغيّة ، فإنّه لا يمكن عدّ الاستعارات المنسيّة من المجاز؛ فلذلك لا يمكن البحث عن جماليّاتها كما يجري في المجازات بالضّبط. ولكنّ هذه الاستعارات تعطي المفردات معانيَ جديدة دقيقة ، ولذلك فإنّ الدّراسة البلاغيّة والجماليّة حول هذه الاستعارات تتعلّق بجانب المعنى إلى حدٍّ كبير ، وهذه المعاني ترجع إلى تلك الاستعارات المنسيّة. وأقلّ شيء يمكن قوله حول ما يتعلّق بجماليّات هذه الاستعارات هو أنّها تلعب دورا مهما في إنتاج المعاني الدّقيقة وتكوين الفروق اللّغويّة.

المصادر

القرآن الكريم

ابن الأثير ، مَجْد الدّين المبارك بن محمّد (١٤٣٠ق) ، *النّهاية في غريب الحديث والأثر* ، تحقيق: الشّيخ خليل مأمون شيحا ، الطّبعة الثّالثة ، بيروت: دار المعرفة.

ابن عاشور ، محمّد الطّاهر (١٩٨٤م) ، *تفسير التّحرير والتّنوير* ، تونس: الدّار التّونسيّة للنّشر.

ابن فارس ، أبو الحسين أحمد (١٣٩٩ق) ، *معجم مقاييس اللّغة* ، تحقيق: عبد السّلام محمّد هارون ، بيروت: دار الفكر.

ابن قتيبه ، ابو محمّد عبدالله بن مسلم (١٩٧٣م) ، *تأويل مشكل القرآن* ، شرح: السّيّد أحمد صقر ، الطّبعة الثّانية ، القاهرة: دار التّراث.

ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدّين محمّد بن مكرم الإفريقيّ (١٤١٤ق) ، *لسان العرب* ، مع حواشي: إليازجيّ وجماعة من اللّغويّين ، الطّبعة الثّالثة ، بيروت: دار صادر.

الأصفهانيّ ، الرّاغب (١٤١٢ق) ، *المفردات في غريب القرآن* ، تحقيق: صفوان عدنان الدّاوديّ ، الطّبعة الأولى ، دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدّار الشّاميّة.

أفراشي ، آزيتا (١٣٨١ش) ، *انديشه‌هايي در معنى‌شناسي (يازده مقاله)* ، الطّبعة الأولى ، طهران: فرهنگ كاوش.

الألوسيّ ، شهاب الدّين محمود بن عبد الله الحسينيّ (١٤١٥ق) ، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسّبع المثاني* ، المحقّق: علي عبد الباري عطيّة ، الطّبعة الأولى ، بيروت: دار الكتب العلميّة.

أنيس ، إبراهيم (١٩٧٦م) ، *دلالة الألفاظ* ، الطّبعة الثّالثة ، مصر: مكتبة الأنجلو.

التّفتازانيّ ، مسعود بن عمر (١٣٩٥ش) ، *شرح مختصر المعاني* ، مع حاشية: شيخ الهند محمود حسن ، الطّبعة الأولى ، مريوان: إمام ربّاني.

جبل ، محمّد حسن حسن (٢٠١٠م) ، *المعجم الاشتقاقيّ المؤصّل لألفاظ القرآن الكريم* ، الطّبعة الأولى ، القاهرة: مكتبة الآداب.

الجوهريّ ، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد (١٤٣٠ق) ، *تاج اللّغة وصحاح العربيّة* ، تحقيق: د. محمّد محمّد تامر ، أنس محمّد الشّاميّ ، زكريّا جابر أحمد ، القاهرة: دار الحديث.

الحاجّ عبد الله ، نسيمة (٢٠١٦م) ، «الدّراسة البلاغيّة وعلاقتها بعلم الدّلالة: دراسة في مفهوم المجاز» ، *مجلّة الدّراسات الأدبيّة واللّغويّة* ، العدد ١ ، السّنة السّابعة ، صص ١٧٧-١٩٦.

الخطيب القزوينيّ ، جلال الدّين محمّد بن عبدالرّحمن بن عمر بن أحمد بن محمّد (١٤٢٤ق) ، *الإيضاح في علوم البلاغة* ، الطّبعة الأولى ، بيروت: دار الكتب العلميّة.

الخطيب القزوينيّ ، محمّد بن عبدالرّحمن (١٤٣١ق) ، *تلخيص المفتاح* ، الطّبعة الأولى ، كراتشي: مكتبة البشرى.

خلفيّ ، حسام الدّين (٢٠١٤م) ، *معايرة ترجمة الاستعارة في رواية The Grapes of Wrath لجون شتاينبك بترجمة سعد زهران إلى العربيّة؛ ربح أم خسارة؟ دراسة تحليليّة ونقديّة* ، أطروحة الماجستير ، المشرف: أ.د. سعيدة كحيل ، جامعة الحاجّ لخضر باتنة ، كلّيّة الآداب واللّغات.

خواجه علي ، عبد الحسين (١٣٩٠ش) ، *من جماليّات الاستعارة في القرآن الكريم* ، رسالة الدّكتوراه ، المشرف: السّيّد علي ميرلوحي ، جامعة أصفهان ، كلّيّة اللّغات الأجنبيّة.

رسوليّ ، حجّت (١٣٨٠ش) ، «تأمّلي در تعريف بلاغت و مراحل تكامل آن» ، *مجلّة شناخت* ، العدد ٣١ ، صص ٨٩-٩٨.

الرّضيّ ، الشّريف (١٩٥٥م) ، *تلخيص البيان في مجازات القرآن* ، المحقّق: محمّد عبد الغنيّ حسن ، الطّبعة الأولى ، القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة.

الزّبيديّ ، السّيّد محمّد مرتضى الحسينيّ (د.ت.) ، *تاج العروس من جواهر القاموس* ، تحقيق: مجموعة من المحقّقين ، الكويت: مطبعة حكومة الكويت.

الزّمخشريّ ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد (١٤١٩ق) ، *أساس البلاغة* ، تحقيق: محمّد باسل عيون السّود ، الطّبعة الأولى ، بيروت: دار الكتب العلميّة.

الزّمخشريّ ، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن أحمد (١٤٣٠ق) ، *تفسير الكشّاف* ، التّعليقات وتخريج الأحاديث: خليل مأمون شيحا ، الطّبعة الثّالثة ، بيروت: دار المعرفة.

السّكّاكيّ ، يوسف بن أبي بكر بن محمّد بن عليّ (١٤٠٧ق) ، *مفتاح العلوم* ، الهوامش والتّعليقات: نعيم زرزور ، الطّبعة الثّانية ، بيروت: دار الكتب العلميّة.

السّيوطيّ ، عبد الرّحمن بن أبي بكر (١٤٢٦ق) ، *الإتقان في علوم القرآن* ، تحقيق: مركز الدّراسات القرآنيّة ، المدينة المنوّرة: مُجَمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف.

الصّابونيّ ، محمّد عليّ (١٤٠١ق) ، *صفوة التّفاسير* ، بيروت: دار الفكر.

الصّالح ، صبحي (٢٠٠٩م) ، *دراسات في فقه اللّغة* ، بيروت: دار العلم للملايين.

الصبّاغ ، توفيق (١٣٩٢ش) ، *استعارههاي قرآن* ، ترجمه: السّيّد محمّد حسين مرعشيّ ، الطّبعة الثّانية ، طهران: نگاه معاصر.

صفويّ ، كورش (١٣٨٣ش) ، «مرگ استعاره» ، *مجلة كلّيّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بمشهد* ، العدد ١٤٤ ، صص ١-١٦.

صفويّ ، كورش (١٣٩٨ش) ، *استعاره* ، الطّبعة الثّانية ، طهران: نشر علميّ.

طاهري‌نيا ، علي باقر؛ محمودي ، أبوبكر (١٤٣٩ق) ، «دور المشاعر النّفسيّة في التّطوّر الدّلاليّ للألفاظ» ، مجلة اللّغة العربيّة وآدابها ، السّنة ١٤ ، العدد ٢ ، صص ٢٦٣-٢٨٤.

عبد التّوّاب ، رمضان (١٤١٠ق) ، *التّطوّر اللّغويّ مظاهره وعلله وقوانينه* ، الطّبعة الثّانية ، القاهرة: مكتبة الخانجي.

العسكريّ ، أبو هلال (١٤٠٠ق) ، *الفروق في اللّغة* ، تحقيق: لجنة إحياء التّراث العربيّ ، الطّبعة الرّابعة ، بيروت: دار الآفاق الجديدة.

عمايرة ، إسماعيل أحمد (١٤٢٢ق) ، «في سبيل معجم تاريخيّ - محاولة في التّأصيل» ، *مجلّة مجمع اللّغة العربيّة بدمشق* ، المجلّد ٧٨ ، الجزء ٣ ، صص ٧٥٥-٧٨٤.

عمر ، أحمد مختار (١٩٩٨م) ، *علم الدّلالة* ، الطّبعة الخامسة ، القاهرة: عالم الكتب.

عمر ، أحمد مختار وآخرون (١٤٢٩ق) ، *معجم اللّغة العربيّة المعاصرة* ، الطّبعة الأولى ، القاهرة: عالم الكتب.

فاضليّ ، محمّد (١٣٩٤ش) ، *دراسة ونقد في مسائل بلاغيّة هامّة* ، الطّبعة الرّابعة ، مشهد: جامعة فردوسيّ؛ طهران: سمت.

الفراهيديّ ، الخليل بن أحمد (١٤٢٤ق) ، *كتاب العين* ، ترتيب وتحقيق: عبد الحميد هنداويّ ، الطّبعة الأولى ، بيروت: دار الكتب العلميّة.

المصطفويّ ، حسن (١٣٩٣ش) ، *التّحقيق في كلمات القرآن* ، الطّبعة الأولى ، طهران: مركز نشر آثار العلّامة المصطفويّ.

Sources

The Holy Quran (In Arabic).

Ibn al-Atheer, Majd al-Din al-Mubarak ibn Muhammad (1430), *Al-Nahaya in Gharib Hadith wa al-Athar*, achieved by: Sheikh Khalil Mamoon Shiha, third edition, Beirut: Dar al-Maarifa, (in Arabic).

Ibn Ashour, Muhammad al-Taher (1984), *Tafsir al-Tahrir wa al-tanwir*, Tunis: Al-Dar al-Tunosiia, (in Arabic).

Ibn Faris, Abu al-Husayn Ahmad (1399), *Mojam Maqaeis al-Logha*, investigated by: Abd al-Salam Muhammad Harun, Beirut: Dar al-Fikr, (in Arabic).

Ibn Qutayba, Abu Muhammad Abdullah bin Muslim (1973), *Tawil Moshkel al-Qur'an*, Explanation: Mr. Ahmed Saqr, Second Edition, Cairo: Al-Turath House, (in Arabic).

Ibn Manzoor, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad ibn Mokrem al-Efriqi (1414), *Lisan al-Arab*, with footnotes: Yaziji and a group of linguists, third edition, Beirut: Dar Sader, (in Arabic).

Al-Isfahani, Al-Ragheb (1412), *Al-Mofradat fi Gharib al-Qur'an*, investigated by: Safwan Adnan Al-Daoudi, first edition, Damascus: Dar Al-Qalam; Beirut: Al-Dar Al-Shamiya, (in Arabic).

Afrashi, Azita (1381), *Andishehaii dar Manishenasi (Yazdah Maqale)*, first edition, Tehran: Farhang Kavosh, (in persian).

Al-Alusi, Shihab Al-Din Mahmoud bin Abdullah Al-Husseini (1415), *Ruh al-Maani fi Tafsir al-Qur'an al-Azeem wa Al-Sab'a al-Mathan*i, Investigator: Ali Abdel-Bari Attia, first edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, (in Arabic).

Anis, Ibrahim (1976), *Dalalat al-Alfaz*, Third Edition, Egypt: Anglo Library, (in Arabic).

Al-Taftazani, Masoud bin Omar (1395), *Sharh Mukhtasar Al-Maani*, with a footnote: Sheikh Al-Hind Mahmoud Hassan, first edition, Mariwan: Imam Rabbani, (in Arabic).

Jabal, Muhammad Hassan Hassan (2010), *Al-Mojam al-Eshteqaqi al-Mo'assal le Alfaz al-Qur'an*, first edition, Cairo: Al-Adab Library, (in Arabic).

Al-jawhari, Abu Nasr Ismail bin Hammad (1430), *Taj Al-Lughah wa Sehah Al-Arabiya*, investigation: Dr. Muhammad Muhammad Tamer, Anas Muhammad al-Shami, Zakaria Jaber Ahmad, Cairo: Dar al-Hadith, (in Arabic).

Hajj Abdullah, Nassima (2016), "Rhetorical studies and their relation with semantics: A study in the concept of figurative speech," *Journal of Al-Dirasat al-Adabiia wa al-Loghawiia*, No. 1, Year Seven, 177-196, (in Arabic).

Al-Khatib Al-Qazwini, Jalal ad-Din Muhammad ibn Abd al-Rahman ibn Omar ibn Ahmad ibn Muhammad (1424), *Al-Idah fi Elm al-Balagha*, first edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, (in Arabic).

Al-Khatib Al-Qazwini, Muhammad bin Abd Al-Rahman (1431), *Talkhis al-Meftah*, first edition, Karachi: Al-Bushra Library, (in Arabic).

Khalafi, Hosam El-Din (2014), *Mo'ayara tarjama al-Este'arah fi rewayat The Grapes of Wrath le John Steinbeck be Tarjamat Sa'ad Zahran ela al-Arabiya, master's thesis*, University of Hajj Lakhdar Batna, Faculty of Letters and Languages, (in Arabic).

Khaja Ali, Abdul-Hussein (1390), *On aesthetics of metaphor in the Holy Quran*, PhD thesis, University of Isfahan, College of Foreign Languages, (in Arabic).

Rasouli, Hojjat (1380), "Ta'ammoli dar Ba'rif -e- Balaghat va Takamol -e- an" *Shenakht Magazine*, No. 31, 89-98, (in persian).

Al-Radi, Al-Sharif (1955), *Talkhis al-Bayan fi Majazat al-Qur'an*, Investigator: Muhammad Abdul-Ghani Hassan, first edition, Cairo: Ehya' al-Kotob al-Arabiya, (in Arabic).

Al-Zabidi, Mr. Muhammad Murtada Al-Husseini (n.b), *Taj al-Arus men jawaher al-Qamus*, investigation: a group of investigators, Kuwait: Kuwait Government Press, (in Arabic).

Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Jarollah Mahmoud bin Omar bin Ahmad (1419), *Asas al-Balagha*, investigation: Muhammad Basil Oyoun Al-Soud, first edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, (in Arabic).

Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Jarollah Mahmoud bin Omar bin Ahmad (1430), *Tafsir al-Kashaf*, the comments and the graduation of hadiths: Khalil Mamoun Shiha, third edition, Beirut: Dar al-Maarifa, (in Arabic).

Al-Sakaki, Yusuf bin Abi Bakr bin Muhammad bin Ali (1407), *Miftah al-Ulum*, footnotes and comments: Naim Zorzour, second edition, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya, (in Arabic).

Al-Suyuti, Abd al-Rahman bin Abi Bakr (1426), *Al-Etqan fi Olum al-Qur'an*, achieved by: Center for Qur'anic Studies, Medina: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, (in Arabic).

Al-Sabouni, Muhammad Ali (1401), *Safwat Al-Tafseer*, Beirut: Dar Al-Fikr, (in Arabic).

Al-Saleh, Sobhi (2009), *Derasat fi Fiqh al-Logha*, Beirut: Dar Al-Elm Le Al-Malayin, (in Arabic).

Al-Sabbagh, Tawfiq (1392), *Este'arehaye Qur'an*, translated by: Seyyed Muhammad Hossein Marashi, second edition, Tehran: Nagah -e- Mo'aser, (in persian).

Safavi, Kourosh (1383), "Marg Istiara," *Journal of the College of literature and Human Sciences in Mashhad*, No. 144, 1-16, (in persian).

Safavi, Kourosh (1398), *Este'are*, second edition, Tehran: Elmi publication, (in persian).

Taherinia, Ali Baqer; Mahmoudi, Abu Bakr (1439 BC), "The Role of Psychological Feelings in the Semantic Development of Words," Journal of Arabic Language and Literature, Year 14, Issue 2, 263-284, (in Arabic).

Abdel-Tawwab, Ramadan (1410), *Al-Tatawwor al-Loghawi Mazaheroh wa Elaloh wa qawaninoh*, Second Edition, Cairo: Al-Khanji Library, (in Arabic).

Al-Askari, Abu Hilal (1400), *Al-Foruq al-Loghwiya*, Investigation: Committee for the Revival of the Arab Heritage, Fourth Edition, Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadeeda, (in Arabic).

Amayreh, Ismail Ahmad (1422), "Fi Sabil Mojam Tarikhi – Mohawala fi al-Tasil", *Journal of the Academy of the Arabic Language in Damascus*, Vol. 78, Part 3, 755-784, (in Arabic).

Omar, Ahmed Mukhtar (1998), *Elm al-Dalala*, Fifth Edition, Cairo: Alam Al-Kotob, (in Arabic).

Omar, Ahmed Mukhtar and others (1429), *Mojam al-Logha al-Arabiya al-Mo'asera*, first edition, Cairo: Alam Al-Kotob, (in Arabic).

Fadhili, Muhammad (1394*), Derasa Wa Naqd fi Masael Balaghiya Hamma*, Fourth Edition, Mashhad: Ferdowsi University; Tehran: Samt, (in Arabic).

Al-Farahidi, Al-Khalil bin Ahmed (1424), *Ketab Al-Ain*, arranged and verified by: Abdul Hamid Hindawi, first edition, Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, (in Arabic).

Al-Mustafawi, Hassan (1393), *Al-Tahqiq fi Kalemat al-Qur'an*, first edition, Tehran: Publishing center of Allama al-Mustafawi's works, (in Arabic).