



كناية القصة القرآنية بحث في المصطلح

الأستاذ الدكتور بيان شاكر جمعة بكري الكبيسي
كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة الأنبار
قسم اللغة العربية
bayanalbakry@gmail.com

الباحث : محمد عياده حمد خليفه الدليمي
كلية التربية للعلوم الإنسانية - جامعة الأنبار
قسم اللغة العربية
MOh22h2012@uoanbar.edu.iq

الكلمات المفتاحية: الخطاب ، الكنائي ، القصة ، الاصطلاح ، الفواصل القرآنية .

كيفية اقتباس البحث

الدليمي ، محمد عياده حمد خليفه ، بيان شاكر جمعة بكري الكبيسي ، كناية القصة القرآنية
بحث في المصطلح ، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، نيسان ٢٠٢٥، المجلد: ١٥، العدد: ٢.

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.

مسجلة في
ROAD

مفهرسة في
IASJ



Metaphor of the Qur'anic story: Research on the term

Muhammad Ayada Hamad Khalifa

Department of Arabic Language,
College of Education for Human
Sciences, Anbar University, Iraq

Prof. BAYAN Shaker Juma

Department of Arabic Language,
College of Education for Human
Sciences, Anbar University, Iraq

Keywords : Discourse, metonymy, story, terminology, Quranic commas .

How To Cite This Article

Khalifa, Muhammad Ayada Hamad , BAYAN Shaker Juma, Metaphor of the Qur'anic story: Research on the term, Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, April 2025, Volume:15, Issue 2.



This is an open access article under the CC BY-NC-ND license
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

[This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Abstract

This research aims to explain the context of metonymic discourse in the Holy Qur'an in terms of rhetorical convention within the rhetorical and rhetorical schools of Arab rhetoricians, which constituted a major turning point within the rhetorical lesson in the Arab rhetorical heritage. This research examined the most important rhetorical connotations according to which the metonymic discourse proceeded within the surahs of the Holy Qur'an. In this research, I also noticed the difference between Arab rhetoricians regarding the reason for the introduction of metonymic discourse into verses and how to interpret the apparent meaning when understanding those verses.

The disagreement in providing the rhetorical concept of metonymy did not illustrate the reality of the formation of the two schools (rhetorical and theological), and this was clearly evident in Al-Jahiz's theories of metonymy and its discourse. I found some scholars combining the terms insinuation and metonymy, and this is what I support by providing one



meaning for both terms. Despite the great status of the scholars of rhetoric in the second century and after; however, they sometimes neglected to separate between the term metonymic discourse and what it entailed of content with the rest of the modern terms such as insinuation and explicit expression without meaning. The metonymic discourse after Al-Qayrawani Al-Maghribi took a different approach than those who preceded him, as he established foundations for metonymy and its discourse through which it is distinguished from the rest of the rhetorical arts.

ملخص البحث :

يهدف هذا البحث إلى بيان مواطن الخطاب الكنائي في القرآن الكريم من حيث الاصطلاح البلاغي داخل المدارس البيانية والكلامية للبلاغيين العرب والتي شكلت منعطفاً رئيسياً داخل الدرس البلاغي في الموروث العربي البلاغي ، إذ تتبعت في هذا البحث أهم الدلالات البلاغية التي سار وفقها الخطاب الكنائي داخل سور القرآن الكريم ، كما لاحظت في هذا البحث الاختلاف الحاصل بين البلاغيين العرب على علة دخول الخطاب الكنائي داخل الآيات وكيفية تفسير المعنى الظاهر عن فهم تلك الآيات .

لم يكن الخلاف في إيراد المفهوم البلاغي للكناية مصوراً لحقيقة تشكل المدرستين (البيانية والكلامية) ، وهذا ما بدا جلياً في تنظيرات الجاحظ للكناية وخطابها . لقد وجدت بعض العلماء يجمع بين مصطلحي التعريض والكناية ، وهذا ما أعضده من خلال إيراد معنى واحداً لكلا المصطلحين . على جلالة قدر علماء البلاغة في القرن الثاني وما تلاه ؛ إلا أنهم تغافلوا الفصل في بعض الأحيان بين مصطلح الخطاب الكنائي وما احتجن تحته من مضمون مع بقية المصطلحات المحدثثة كالتعريض والتصريح باللفظ دون المعنى . أخذ الخطاب الكنائي بعد القيرواني المغربي منحى مغايراً عما سبقه ، إذ وضع للكناية وخطابها أسساً تتميز من خلالها عن بقية الفنون البلاغية .

١ - البحث مستل من رسالة الطالب (محمد عيادة حمد خليفة) جامعة الأنبار / كلية التربية للعلوم الإنسانية / قسم اللغة العربية ، إشراف الاستاذ الدكتور : بيان شاكر جمعة بكري الكبيسي .

أولاً: الكناية مصطلحاً ومفهوماً

تعد الكناية من الأساليب البلاغية التي تتدرج ضمن علم البيان في البلاغة العربية، وكان لها نصيب من التطور والتغير الذي طرأ عليها نتيجة لاختلاف العصور الأدبية وفهم البلاغيين لها

كُنَايَةِ الْقِصَّةِ الْقُرْآنِيَّةِ بَحْثٌ فِي الْمِصْطَلَحِ

منذ عصر القدماء وحتى عصرنا الحديث، ولكن هذا الأسلوب ظل مرتبها بنظام الجملة العربية المكونة من مسند ومسند إليه، وما نظم إليه هنا محاولة تأسيس علاقة نقدية بين هذا الأسلوب وبين القصة والسرد عموماً.

ولكي نكون على بينة من خطواتنا المقبلة في دراستنا هذه سنحاول الإمام أولاً بأسس التفكير البلاغي العربي حول الكناية، لكي نتمكن فيما بعد من فهم مفهوم الكناية وإمكانية توظيفها في دراسة السرد عموماً.

وقبل ذلك لا بد أن نتعرف على المعنى المعجمي للكناية، ففي اللسان يُستعمل لفظ (كني) للتعبير عن الستر، وكُنِيَ الرؤيا هي الأمثال التي يضربها ملك الرؤيا، يكنى بها عن أعيان الأمور، أي الرموز المستعملة في المنام، وكنوت عنه إذا ورّيت عنه بغيره^(١)، ومن هذه المعاني نلاحظ علاقة المصطلح بمعاني: الستر والرمز والتغطية والتورية، وهي معان ستكون حاضرة في المعنى الاصطلاحي للفظ.

وفي الاصطلاح البلاغي يعد أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) من أقدم الذين عرضوا للكناية وهي عنده ما يفهم من الكلام والسياق ولكنه لم يعرف بالمصطلح^(٢)، إذ قال عن قوله تعالى: (أو لامستم النساء)^(٣)، : "كناية عن الغشيان"^(٤)، أو النكاح، وهذا ما يبين لنا أن الانتقال عنده من معنى اللفظ الذي يمكن أن يطابق الحقيقة إلى معنى آخر هو المراد، يسمى كناية، ومثله فعل مع قوله تعالى: (أو جاء أحد منكم من الغائط)^(٥)، إذ قال: "كناية عن إظهار لفظ قضاء الحاجة في البطن"^(٦)، وفسر علاقة هذا اللفظ بالحقيقة في موضع آخر فقال: "كناية عن حاجة ذي البطن، والغائط الفيح من الأرض المتصوب وهو أعظم من الوادي"^(٧)، إذ من غير الممكن أن يأتي أحد إلى مكان منخفض من الأرض في البادية العربية قديماً، دون أن تكون غايته قضاء الحاجة، وهذا ما يوجب الوضوء، ولكن القرآن الكريم استعمل الكناية ترفهاً، وهنا يتضح لنا أنه يستعمل المصطلح (الكناية) في مفهومها الدقيق، ولكنه لم يعرف به ولم يوضح أنواعها واكتفى باستعمال المصطلح في تفسير المعنى.

ثم استعمل الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) مصطلح الكناية بالمفهوم نفسه الذي استعمله به أبو عبيدة، بل إنه نقل عنه: "قال أبو عبيدة: العارضة كناية عن البذاء قال: وإذا قالوا فلان مقتصد فتلك كناية عن البخل، وإذا قالوا للعامل مستقص فتلك كناية عن الجور"^(٨)، وهذا ما يعد من باب استعمال اللفظ وأن تريد به معنى آخر.

إلا أن الجاحظ يلتفت إلى قضية مهمة في الكناية، فهو يشيد بالمعنى الذي ينتج عنها في موضع، ويجعل الحقيقة والإفصاح أفضل منها في موضع آخر، ويبدو أن ذلك يتعلق عنده

بطبيعة الكلام والهدف منه، فحينما فضل الكناية قال: "ورب قليل يغني عن كثير ... بل رب كلمة تغني عن خطبة وتوب عن رسالة بل رب كناية تربي على إفصاح ولحظ يدل على ضمير" (١)، فإذا كان الموقف متطلبا للكناية، فيكون عندئذ استعمالها أفضل من الإفصاح، اختصارا وتلميحا وترميذا، وهذا ما أوضحه في الرسائل بقوله: "وربما كانت الكناية أبلغ في التعظيم وأدعى إلى التقديم من الإفصاح والشرح" (١).

وفي موضع آخر يجمعها مع التعريض، ويقول عنهما: "لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف" (١)، ولكنه هنا يتناول علاقة الكناية بالإقناع، ففي وضع الإقناع يكون الإفصاح والكشف عن المعاني أفضل من الكناية.

أي أن الجاحظ يميز بين موقفين، الإقناع والتخييل، ففي الإقناع يكون استعمال الحقيقة أفضل، وفي التخييل يكون استعمال الكناية أفضل، وهذا ما لخصه بقوله: "ومن البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة، أن تدع الإفصاح بها إلى الكناية عنها، إذا كان الإفصاح أوعر طريقة، وربما كان الإضراب عنها صفحا أبلغ في الدرك، وأحق بالظفر" (٢)، أي أن الموقف الخطابي، والغرض من الخطاب، وطبيعة الموضوع الذي يراد إنتاج الكلام فيه، هي الأمور التي تبني التفصيل بين الكناية والحقيقة.

وبعد الجاحظ يضيف المبرد (ت ٢٨٥هـ) العلل التي يمكن للمتكلم أن يستعمل بسببها الكناية بدلا من التصريح (٣)، وهي:

١- التعمية والتغطية
٢- الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره، قال الله وله المثل الأعلى: (أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةٌ الصِّيَامِ الرَفَثِ إِلَى نَسَائِكُمْ) (٤)، كناية عن الجماع وهذا القسم عنده من احسن الكناية

٣- التخميم والتعظيم، ومنه اشتقت الكنية كمناداتنا لشخص ما بـ (أبي فلان)، وإذا استعملت مع الصبي فهي للتقاول؛ بأن يكون له ولد، ومع الكبير صيانة لاسمه.

وإذا تجاوزنا معني الرغبة عن اللفظ الخسيس والتعظيم المستعمل في التكنية، فإن العلة الأهم من استعمالها في النصوص الإبداعية هي التعمية والتغطية، فالكناية تعمل على منح النص نوعا من الغموض المطلوب الذي يفتح آفاق التأويل والتفكير والروية.

ويتحدث قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) عن الكناية بمصطلح الإرداف، وقال عنه: "وهو أن يريد الشاعر الدلالة على معنى من المعاني، فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى، بل بلفظ يدل على معنى هو ردفه وتابع له، فإذا دل على التابع أبان على المتبوع" (٥)، مبينا بذلك علاقة



كُنَائِيَّة الْقِصَّة الْقُرْآنِيَّة بَحْثٌ فِي الْمِصْطَلَحِ

اللفظ المستعمل في الكناية بالمعنى المراد، فعلاقتهم الإرداف، أي أن الكناية تستند في بناء المعنى على المعنى الرديف والتابع، الذي يأتي بعد التفكير في المعنى الأول الصريح للفظ، فكثرة رماد القدر سببها الكرم السابق على كثرة الرماد، والمراد من العبارة ما كان السبب والعلّة وهو الكرم.

وهذا ما يبينه بشكل موسع ابن رشيق القيرواني (ت ٤٤٣هـ) الذي تناول الكناية تحت باب الإشارة إذ قال: "ومن أنواع الإشارات الكناية والتمثيل" (١٦)، ولكنه يعود إلى تعريف الكناية باستعمال مصطلح (التتبع)، فيقول: "ومن أنواع الإشارة التتبع وقوم يسمونه التجاوز، وهو أن يريد الشاعر ذكر الشيء فيتجاوزه ويذكر ما يتبعه في الصفة وينوب عنه في الدلالة عليه، وأول من أشار إلى ذلك امرؤ القيس يصف امرأة:

ويضحى فتيت المسك فوق فراشها نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل (١٧)
فقوله: (ويضحى فتيت المسك)، تتبّع، وقوله: (نؤوم الضحى) تتبّع ثان، وقوله: (لم تنتطق عن تفضل)، تتبّع ثالث، وإنما أراد أن يصفها بالترفه والنعمة وقلة الامتهان في الخدمة وأنها شريفة مكفية المؤونة فجاء بما يتبع الصفة ويدل عليها أفضل دلالة" (١٨).

وفكرة ارتباط التعبير الكنائي بما يتبع؛ فكرة مهمة ينبغي الوقوف عندها، فالمرأة التي تنام إلى الضحى امرأة مخدومة ليست بحاجة إلى أن تقيق باكراً، وابن قتيبة يريد تذكيرنا بأن الترف هو الوضع الأول في الوجود الذي تعيشه هذه المرأة، ولكن الشاعر لم يذكر هذا الوضع الأول، وذهب إلى ذكر ما كان ناتجاً عنه وهو النوم إلى الضحى.

وهذا ما سيقود البلاغيين الذين جاؤوا بعد القيرواني إلى الحديث عن علاقة اللازم والملزوم في الكناية، والتي ستقودهم بدورها إلى التمييز بين التشبيه والاستعارة من جهة والكناية من جهة أخرى.

وهذا ما فعله عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، فقد قال عن الكناية: (أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومي به إليه ويجعله دليلاً عليه كقولهم: هو طويل النجاد، يريدون طول القامة، وكثير الرماد يعنون كثير القرى... أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد؟ وإذا كثرت القرى كثرت رماد القدر؟ وإذا كانت المرأة مُتَرْفَةً لها مَنْ يَكْفِيها أَمْرُها، رَدِفَ ذلك أن تنام إلى الضحى" (١٩)، فالجرجاني يذكر علاقة الوجود الأول والوجود الثاني، ويذكر أن اللفظ المستعمل يتعلق بالمعنى التالي والمردف.

ومن جهة أخرى بين الجرجاني قيمة الإيحاء في التدليل على المعنى المراد، فبما أننا نذهب نحو النتيجة ونذكرها ونريد بها ذكر السبب أو الأصل، فعلاقة اللفظ بالمعنى علاقة إيحاء وإشارة، توجب على القارئ أن يُعمل تفكيره للوصول إلى هذا المعنى المراد.

وفي موضع آخر بين الجرجاني أن قيمة الكناية تكمن في الإثبات والمبالغة، فيقول: "ليس المعنى إذا قلنا: الكناية أبلغ من التصريح، أنك لما كنيت عن المعنى زدت في ذاته، بل المعنى أنك زدت في إثباته فجعلته أبلغ وأكد وأشد، فليست المزية في قولهم: (جم الرماد)، أنه دل على قرى أكثر، بل المعنى أنك أثبت له القرى الكثير من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجاباً هو أشد، وادعيته دعوى أنت بها أنطق وبصحتها أوثق" (٢٠)، فبما أننا نستعمل ما هو تال وردف، فإننا نستعمل نتيجة ما هو مقطوع بصحته، فالكرم لا بد أن ينتج عنه كثرة رماد القدر، وإذا استعملنا الدليل؛ فإنه أشد تأكيداً للكرم، فكأننا نقول أن فلاناً كريم بدليل كثرة رماد القدر، وهذا ما يزيد الجرجاني إيضاحه بقوله: "أما الكناية، فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح، أن كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه، أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها، أكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلاً، وذلك أنك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهرٌ معروفٌ، وبحيث لا يُشك فيه، ولا يُظن بالمُخبر التجوز والغلط" (٢١)، ويزيد الزركشي شرح كون الكناية تعبير بالدليل فيضيف إلى التعريف قوله: (فيدل على المراد من طريق أولى) (٢٢)، فاستعمال الدليل أولى من استعمال النتيجة من أجل مزيد من الإثبات.

وقد أوضح السكاكي (ت ٦٢٦ هـ)، طبيعة العلاقة بين المعنيين الأول والثاني في الكناية فقال: "هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما هو ملزومه، لينتقل من المذكور إلى المتروك" (٢٣)، أي أننا في الكناية ننقل من الملزوم إلى اللازم، فكثرة رماد القدر ملزومة عن الكرم وهو اللازم. وبعد أن بين ذلك انتقل إلى الحديث عن علاقة الكناية بالحقيقة فقال: "إن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها، فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد أن تريد طول نجاهه من غير ارتكاب تأويل مع إرادة طول قامته" (٢٤)، وهذا واضح من خلال كلام البلاغيين السابقين عن الكناية، والأمثلة التي وضعوها لها، ولكنه أول من صرح عن علاقتها بالحقيقة، وجعل مسألة تمييز الكناية من الحقيقة متعلقة بالمتكلم وما يريده.

وهذا ما حدا بابن الأثير (ت ٦٣٨ هـ) إلى القول: "حد الكناية الجامع لها هو أنها كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز" (٢٥)، فبين جواز حمل لفظ الكناية على الحقيقة وعلى المجاز من قبل القارئ، ومثله فعل القرويني (٢٦)،



كُنَائِيَّة الْقِصَّة الْقُرْآنِيَّة بَحْثٌ فِي الْمِصْطَلَحِ

مضيفين بذلك بُعد القراءة إلى مفهوم الكناية، مما يعزز طريقة إدراكها وتمييزها عن الأشكال الأخرى من المجاز.

ثانياً: أقسام الكناية

بعد أن انتهينا من إيضاح أهم الأمور التي تتعلق بالكناية، يجدر بنا الآن أن نتحدث عن أقسامها بشيء من التفصيل مما يكون نافعا لنا في دراستنا لكُنَائِيَّة الْقِصَّة، وأول تقسيم للكناية قدمه البلاغيون يدور حول اللفظ المستعمل في الكناية، فإما أن يكون عن صفة أو عن موصوف أو عن نسبة، فالكناية عن الموصوف كقولنا عن القلب بأنه موطن الاسرار، ونحن بذلك نريد الحديث عن القلب ووصفه ولكننا لا نذكره بالاسم الصريح له، وإنما نذكره بصفات أخرى، والكناية عن نسبة أن ننسب أمراً لآخر له اتصال به، فنقول المجد بين ثوبيه، ونعني بذلك أن المجد له، ولكننا نسبنا المجد إلى الثوب الذي يشتمل عليه، وهذان القسمان لا علاقة لهما بالقصة والسرد، وذلك أنهما أولاً كُنَائِيَّاتٌ جَزْئِيَّةٌ، أي أنها كُنَائِيَّاتٌ عن شخص معين ونسبة معينة، لا يتحقق فيهما التوسع في الكلام، فهما قسمان يعملان داخل إطار الجملة الواحدة ولا يمكنهما أن يتجاوزاها.

وأما الكناية عن صفة أو معنى فإنها مما يمكن أن نوسعه ليشمل خطاباً طويلاً بعد أن نفك قيود الجملة ونظامها عنها، ويقسم السكاكي هذا القسم على نوعين: بعيدة وقريبة، فالقريبة: ما يكون الانتقال فيها إلى المطلوب من دون واسطة بين المعنى المنتقل عنه والمعنى المنتقل إليه، كقولنا: طويل النجاد، فنحن فيها ننتقل من معنى طول النجاد إلى طول القامة مباشرة، بدون وجود وسائط بين المعنى الأول والثاني، وهذا النوع يتضمن تقريباً بسيطاً يتمثل في أن المعنى المنتقل إليه يكون مرة انتقالاً مباشراً، ومرة أخرى يكون انتقالاً عن طريق كناية ثانية، وذلك كقولنا: عريض الوسادة، إذ ننتقل منها إلى عريض القفا، ومن هذه الكناية إلى معنى الغباء والبله، وأما البعيدة فهي ما يكون الانتقال فيها إلى المطلوب بوسائط عديدة، فقولنا: كثير رماد القدر، كناية عن صفة الكرم، ولكننا ننتقل من كثرة الرماد إلى كثرة الاحراق ومن كثرة الاحراق إلى كثرة الطبخ ومن كثرة الطبخ إلى كثرة الضيوف ومنها إلى المطلوب وهو الكرم،^(٢٧).

وبعد أن تنقسم هذا الانقسام يذهب السكاكي نحو وضع اصطلاحات لكل قسم وتفرعات أخرى، فيجعل الكناية القريبة تعريضاً، والكناية البعيدة على ثلاثة أقسام: تلويح، ورمز، وإيماء، فالتلويح ما كانت الوسائط فيه كثيرة مع خفاء عال، والرمز ما كانت الوسائط فيه أقل مع نوع من الخفاء، والإيماء ما كانت الوسائط فيه قليلة ولكن بلا خفاء^(٢٨)، أي أن الكناية عن صفة قسمان: قريبة وبعيدة، والبعيدة ثلاثة أقسام: تلويح ورمز وإيماء.

المبحث الاول

موقف الكناية من القصة والرمز

مر معنا كيف أن السكاكي وضع للكناية البعيدة مصطلحات فرعية هي التلويح والرمز والإيحاء، وقد اتفق معه في بعض هذه الاصطلاحات ابن الأثير الحلبي^{٢٩}، ومن هذه الاصطلاحات نستطيع الحديث عن علاقة الكناية بالرمز، فالرمز في اللغة: الإشارة إلى شيء مما يُبان بلفظ بأي شيء، أو هو الإيحاء بأي شيء، والرمز الصوت الخفي ويُعبر عن كل إشارة بالرمز، ورمز رأيه ترميزاً: أجاده^{٣٠}، ومنه نرى أن الرمز يعني استعمال اللفظ الذي يعبر عن معنى معين للإشارة إلى معنى آخر.

وهذا ما وقف عنده البلاغيون أيضاً في حديثهم عن مصطلح الرمز، فقد تحدث القبرواني عن أن الرمز من أنواع الإشارة^{٣١}، ويقصد بالإشارة هنا الإشارة العامة التي تحدث عنها الجاحظ بوصفها واحدة من أشكال البيان^{٣٢}، إلا أن الجرجاني يعيد الإشارة إلى اللفظ فيسرد مصطلحات التعريض والكناية والرمز والإشارة سوياً فيقول: (وكذلك إثباتك الصفة للشيء تنبئها له إذا لم تلقه إلى السامع صريحا وجئت إليه من جانب التعريض والكناية والرمز والإشارة كان له من الفضل والمزية ومن الحسن والرونق ما لا يقل قليله)^{٣٣}، وقد استعمل السكاكي كما مر معنا فعلاً مصطلحات التعريض والرمز والإشارة وجعلها أنماطاً للكناية.

وأما المصري فقد ميز بين الرمز المتفق عليه والرمز غير المتفق عليه فقال: (إن المتكلم في باب الوحي والإشارة لا يودع كلامه شيئاً يستدل منه على ما أخفاه لا بطريق الرمز ولا غيره بل يوحى مراده وحياً خفياً لا يكاد يعرفه إلا أحذق الناس، فخفاء الوحي والإشارة أخفى من خفاء الرمز والإيحاء)^{٣٤}، فالرمز يشترط فيه وجود قرينة تدل على المراد، وأما الإشارة والوحي فهي تقترب من الألغاز أكثر.

وقد تناول الأصوليون المواضع التي تتضمن التعبير الكنائي في القرآن الكريم فقالوا عنه: (هو اللفظ الذي استتر المراد منه في نفسه... ولا دخل لقصد المستعمل في جعل الوضع مستتراً أو لا)^{٣٥}، وهذا ما يجعل تقدير القارئ أهم من قصد المتكلم، لأن المتكلم قد يكون أراد ستر المعنى أو يكون أراد المعنى الصريح الحقيقي، ولهذا يذهب الباحثون في الأدب إلى أن (المقاصد ليست طبقة تضاف إلى طبقة أخرى بل هي ذاتية في العبارة)^{٣٦}، وهكذا القصد من الكناية أو معناها المختفي فيها إنما هو معنى مرتبط بالعبارة.

ومن جهة أخرى قال بعضهم حول مسألة المطابقة للحقيقة: (إن المراد صحة الوقوع لا الوقوع حقيقة أي عما يصح أن يقع في كلام متكلم أو مفسر أو من شأنه أن يقع)^{٣٧}،



كُنَائِيَّة الْقِصَّة الْقُرْآنِيَّة بَحْثٌ فِي الْمِصْطَلَح

فالمعنى الأول الذي تستعمله الكناية (كثرة رماد القدر مثلاً) لا يشترط فيه أن يكون قد وقع فعلاً، أو أن يكون المتكلم قد عبر عنه فعلاً بوصفه قد وقع حقيقة، وإنما المقصود أن هذا المعنى لا بد أن يكون واقعاً لكي ينتج عنه المعنى الثاني المراد (وهو الكرم هنا)، وهذا ما يقودنا إلى القول إن القصة تشير إلى معنى فني ولا يشترط فيها أن تكون قد وقعت فعلاً، وهو ما يحصل فعلاً في القصص والروايات الأدبية.

وقد تحدث البلاغيون عن أن معنى الكناية يُستنتج بالعقل والروية، ففي قولنا (كثير رماد القدر) والذي نقصد منه المدح بالكرم، فإننا لا نفيد شيئاً من معنى كثرة الرماد، وهذه العبارة تدعونا إلى التفكير والتأمل والروية فنطلب للعبارة تأويلاً، وحينئذ لا يمكننا أن نصل من المراد بكثرة الرماد سوى كثرة الطبخ ومن ثم معنى الكرم، فنحن إنما نستعمل بهذه الطريقة من التفكير تأملاً ذهنياً في المقصود من العبارة.

وكل سرد قصصي لا بد أن يتم سرده من أجل إيصال فكرة ما أو معنى ما، وهذا المعنى سابق بالتأكيد على مجريات القصة، فالسارد القصصي لديه موضوع ما أو فكرة ما يريد إيصالها، فيختار السرد القصصي باختلاق حكاية ما من أجل إيصال معناه، وكلنا نعرف أن القصة والرواية لا يشترط فيها أن تكون قد حدثت فعلاً، بل المهم طريقة صياغتها، والمعنى المراد إيصاله من خلالها، والقارئ إذا أراد فهم هذا المعنى المراد يجب أن لا يكتفي بالوقوف على أحداث القصة بوصفها أحداثاً حقيقية، بل يجب عليه أن يتأمل في السبب الذي دفع القاص إلى سرد القصة بشكل معين وبالاستناد إلى شخصيات معينة وأحداث معينة.

وحالها كحال الكناية؛ أحياناً ما يكون المعنى المراد من القصة قريباً نتوصل إليه مباشرة، وأحياناً ما يكون بعيداً، وهذا يعني أن تقسيم أنواع الكناية يمكن أن يصلح تنميطاً للقصص عموماً، فثمة قصص تعريضية وقصص رمزية وقصص إيحائية، وذلك اعتماداً على طبيعة العلاقة بين القصة وأحداثها والمعنى المراد منها.

ومن جهة أخرى فإن فن القصة يبنّي عبر مجموعة من العبارات المتتالية، ولا نعني بكُنَائِيَّتِهَا أن تكون كل عبارة منها كناية بلاغية، بل نعني أن بإمكاننا النظر إلى مجمل القصة بوصفها كناية عن معنى آخر مراد من الكاتب، هو غير المعنى المتجسد في دلالة الأحداث التي تجري في القصة، فسرد الأحداث لا يجري في القصة من أجل هذا السرد فحسب بل من أجل إيصال معنى آخر هو الذي كان دافعاً للكاتب إلى أن يؤلف قصته.

إن طبيعة النص المبدع، في كونه يتميّز عن الأنماط التعبيرية الأخرى بتعقده الكبير، أنه نسيج من المسكوت عنه (عدم الظهور على السطح، على مستوى العبارة، ولكن هذا



المسكوت عنه، هو الذي يجب تحقيقه على مستوى تحقق المضمون بالضبط، عن طريق حركات متآزرّة حيّة وواعية من طرف القارئ^(٣٨)، والمعنى الكنائي الذي نريد البحث فيه هو المسكوت عنه في القصة، فكل كاتب للقصة لا ننتظر منه أن يخبرنا لم سرد لنا هذه القصة، ولم سردها على هذا الشكل، ولم سردها في هذا الموضع؟، إذن لدينا أسئلة تتعلق بما يمكن تسميته العلة السردية والعلّة الشكلية والعلّة الموضوعية، ونرى أن التقريب بين القصة والكناية يمكن أن يسهم كثيرا في الإجابة عليها.

ومن جهة أخرى فإن كل نص مبدع بحد ذاته سواء أكان قصة أو خبرا أو أمرا أو نهيا أو غيرها، يحتوي على معنى حرفي، ومعنى تاريخي، ومعنى أخلاقي، ومعنى صوفي، أو روعي^(٣٩)، والقصة تكتنز دوما بكل هذه الأشكال من المعنى، وعلى القارئ أن يأخذها بالحسبان، ويمكنه ذلك عن طريق افتراض أن القصة مكونة من طبقات من المعاني يتراكب بعضها فوق بعض، عليه أن يبتدئ من أدناها (المعنى الحرفي) وصولا إلى أعلاها (المعنى الروحي أو الصوفي)، ومن المثير هنا أن نرى أن الكناية تحمل هذه الطبقات من المعاني؛ الأمر الذي قادنا إلى محاولة التقريب بينهما من أجل تدشين دراسة علمية لهذه المعاني قائمة على المزج بين البلاغة واتجاهات التحليل النقدي المعاصرة.

ومن هذا المنطلق يباح لنا التقريب بين مصطلحي الحقيقة والمجاز من جهة، والقصة الحقيقية والقصة المروية من جهة أخرى، فالقصة الحقيقية شيء وروايتها شيء آخر، وعلى أساس هذا التقريب يمكننا القول أن القصة المروية تمثل انزياحا عن القصة الحقيقية - سواء أوقعت بالفعل أم لم تقع- ومن هذا المنطلق يمكننا أن نستعيد تعريف المجاز: (وهو الكلمة المستعملة في غير ما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها)^(٤٠)، ونريد من هذا التعريف أن يشمل القصة المروية بوصفها مجموعة من العبارات رويت لا من أجل نقل الخبر وما جرى فيها بل من أجل إيصال معنى آخر إلى السامع أو المخاطب، عليه أن يبحث عنه بالتأويل لكي يصل إليه.

ولسائل أن يسأل لم اخترنا مصطلح الكناية كي نقربه من القصة دون أبواب البيان الأخرى؟، وله نقول: إن التشبيه يعتمد على حضور المشبه والمشبه به، وحضورهما يعني ذكر لطرفي الحقيقة والمجاز، وفي القصة فإن ركنا واحدا هو الحاضر، والركن الثاني غائب، لأن الهدف من إيراد قصة شخصية ما أو حدث ما إيصال فكرة أو معنى غائب، وهو ما تقترب فيه القصة من جانبي الاستعارة والكناية، فأما الاستعارة، فإنها تقوم على الإيهام والتخييل، أي لا بد فيها من ادعاء شيء ما غير حقيقي، وهو ما لا يلائم جميع أشكال القصص، وأما الكناية فإنها

كُنَائِيَّة القِصَّة القرآنيَّة بحث في المصطلح

تنطبق تماما على القصة بوصفها ذكرا لجانب حقيقي وقع أو ممكن الوقوع مع إرادة معنى آخر من إيرادها، فالكنائية تجتمع فيها الحقيقة والمجاز، والقصة كذلك تُسرد فيها الحكاية ولكن يراد من سردها معنى مكنون، ومن جهة أخرى فالاستعارة قائمة على المشابهة، وأما الكناية فلا تستند إلى المشابهة بقدر استنادها إلى العلية، ومن هذا المنطلق يمكننا التفكير في علة سرد الأحداث، وسردها بصيغة معينة، وفي مواضع معينة من النص ككل، وحالها هذا يشبه حال الكناية التي يجب أن نسألها من المنطلقات هذه نفسها.

وكل دارس للنصوص الأدبية يعرف جيدا أن القصة لا تُكتب أو تُقال من أجل قولها فقط، فسرد حكاية كما وقعت بالفعل على مسامع شخص ما لا يتعدى الوظيفة الإخبارية، وأما في الأدب والنصوص الإبداعية فإن سرد قصة ما سواء أكانت وقعت بالفعل أم لم تقع في الحقيقة، إنما يأتي من أجل إيصال معنى، هذا المعنى لا يتمثل في مجرد الإخبار، بل يتعداه إلى إيصال فكرة أو الحديث عن موضوع باستعمال القصة، (فاستثمار الرموز في الخطاب الأدبي حين توظف من مرجعياتها التي وجدت فيها وفي سياق خاص تطلبت حقة أو حقب بعينها بخواصها الفكرية والتاريخية أو ابتكارها، يبتغي إحياءها لكي تقول ما يود المؤلف قوله على لسانها أو يعبر عن سلوكها في المحيط الذي استتبنت فيه من جديد، وبذلك تكون الرموز قناع المؤلف الذي يغطي به شخصيته ويظهر الرمز ليؤدي بالنيابة عنه ما يود هو أدائه، محققا بذلك من بين ما يحققه الكثافة والاختزال بالإيحاء الذي يخلقه ويقود إلى تأويلات تتصل به)^(١).

وإذا اقتربت الكناية من الإبداع فتفرق عن كونها مجرد كناية قائمة على الجملة الواحدة أو العبارة الواحدة، وذلك أنها (تدخل منطقة التأويل الذي يدعم الاحتمال المرجح للمعنى المفترض في النص وتسند الإشارات فيه ويحيل إلى خارج النص مما يجعلها تتحول إلى رمز)^(٢)، وذلك أن كلا من الكناية والرمز يشير إلى الأفكار لا إلى الأشياء، فهما لا يحاكيان الواقع، ولا يصورانها وإنما هما انعكاس لما تختلج به نفس الفنان ويومئان ويوحيان بما يريد التعبير عنه^(٣)، ونعلم جيدا أنه ما من قصة إلا وكان الرمز فيها حاضرا، لأن الهدف من سرد قصة ما الإشارة إلى رمزها الكامن فيها.

المبحث الثاني

القصة القرآنية من المغزى.

تستند القصة في القرآن الكريم على إخبار الله سبحانه وتعالى لنا عما حدث للأمم السالفة أفرادا وجماعات من كائنات بشرية أو غير بشرية من أجل الهداية والعبرة والموعظة^(٤)، إذ قال تعالى: (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وان كنت من قبله



لمن الغافلين^(٤٥)، وهي عبارة عن مشاهد من التاريخ في حركة وصور وأصوات، والقصة القرآنية واقعية تخلو من عنصر الخيال الذي يضيفه الكاتب أو الاديب من أجل إضفاء عنصر التشويق على قصته، بل هي معطاة من أجل إيصال معنى من خلالها، أي أن عنصر الإيصال للمعنى فيها يسيطر على عملية السرد وليس التخيل والتشويق واللذة كما في السرد الإنساني.

وبما أن ما يهمننا من دراسة القصة القرآنية هو الغرض والقصد والمغزى الذي سردت من أجله؛ وبُنيت فيه على صورة معينة، وعُرضت بأسلوب خاص، فإننا لن نتطرق إلى علاقة القصة بالحقبة، لأن هذا المجال لا يمكن القطع به نهائياً، فنحن لا نستطيع معرفة عدد أهل الكهف، ومن غير المهم أن نعرف عددهم، بل المهم أن نتوقف عند المغزى من سردها في موضع معين وعلى شاكلة معينة، وأن نتعرف على مغزاها العام الذي سردت من أجله.

وقد ذكر الباحثون أغراضاً عديدة للقصة القرآنية يمكننا أن نجعلها في:

١. تثبيت فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم ونقل الحقيقة وإيصال الموعظة والعبرة: وهذا ما يظهر في قوله تعالى: (وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك، وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين)^(٤٦)، ومن المهم أن ننبه هنا إلى أن المقصود الأعم من هذه الآية لا يختص بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، بل يعم جميع المسلمين والقارئ لهذه القصص، فنحن حينما نقرأها نأخذ منها العظة والعبرة ويثبت بها فؤادنا أيضاً.

٢. تعد بعض القصص القرآنية إجابة على الكثير من الأسئلة الفكرية التي تتعلق بوجود الإنسان وحياته في الدنيا والآخرة، ومن ذلك مثلاً قصص الخلق الأول والبعث والنشور والعقاب وغيرها، وهذه القصص تساعدنا على التفكير في الوجود الإنساني ومآلاته ومصدره وغيرها^(٤٧).

٣. تعليم الأدب في الحوار والرقعة والتلطف والعطف^(٤٨)، فالحوار أسلوب قرآني عظيم الغرض منه العظة والعبرة أيضاً.

٤. تثبيت القصص التي وردت في الكتب الإلهية السابقة وفق مسارها الصحيح المطابق للحقيقة، وخصوصاً إذا وضعنا في الاعتبار أن تلك الكتب قد نالها التحريف والتغيير وأن القرآن الكريم المصدر الوحيد الباقي على وجه الأرض الذي يروي القصص كما حدثت، لأن الذي يرويها هو الله تعالى مطلق العلم، وهذا ما يتضح أيضاً في سورة الكهف مثلاً.

٦. إثبات صحة رسالة النبي صلى الله عليه وسلم، فإن بعض أخبار الأمم السابقة لا يعلمها إلا الله عز وجل وبعضها الآخر لا يعلمها على الدقة إلا الله تعالى، لقوله عز وعلا: (تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا)^(٤٩) وقوله جل وعلا: (ألم يأتكم نبأ الذين من قبلكم قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم لا يعلمهم إلا الله)^(٥٠)

كناية القصة القرآنية بحث في المصطلح

وربما أفاد بعض الفقهاء من القصص القرآني في التشريع، صحيح أنهم كانوا لا يعدونها مصدرا مركزيا من مصادر التشريع؛ إلا أنهم كانوا يأخذون بها للاستئناس والإضافة والتفصيل، وهذا ما يمكن أن يعد غرضا أو هدفا آخر من أهداف استعمال القصة في القرآن الكريم.

ودليلنا على أهمية هذا المغزى الذي نريد تناوله أن القصة القرآنية اتسمت بالتكرار، فالقصة نفسها يمكن أن ترد في مواضع متعددة من القرآن الكريم، ويتم التركيز في كل موضع منها على جانب ما من جوانبها، بدليل أن القرآن الكريم غالبا ما كان يترك سرد القصة كاملة (ما عدا قصة أهل الكهف وسيدنا يوسف عليه السلام)، لأنه في كل مرة يريد إيصال مغزى مختلف.

إذن قد يأتي التكرار حسب ما تقتضيه الحاجة وما تدعو اليه المصلحة، لأن القصص المتكررة لا تأتي على وجه واحد، وإنما تختلف في الطول والقصر والشدة واللين وذكر بعض الجوانب دون غيرها، وذلك من أجل إعطاء معان مغايرة للمتلقي لم تكن قد حصلت له في المواضع السابقة^(١)، وهذا الشكل من التعبير القرآني يقودنا إلى القول إن القصص غير مكررة بتاتا، ما دامت القصة في كل مرة تورد من أجل غاية مختلفة وبأسلوب مختلف.

وفي الوقت نفسه يمكننا أن ننشئ القصة الكاملة أو التي تقترب من الكمال عن طريق تجميع الأجزاء التي وردت منها مع بعضها، وبهذا نأخذ معنى مختلفا من القصة لا يرتبط بسياقها وموضعها الذي وردت فيه، فقصة آدم عليه السلام جاءت لنا في آيات متعددة؛ لتعطينا في مجموعها قصة كاملة. وفي الوقت نفسه فإن ورودها في كل مرة له مغزى خاص^(٢)، وهذا يعني أن بإمكاننا الحديث عن المغزى الجزئي الذي يتعلق بورود القصة في سورة معينة وفي موضع منها، والمغزى الكلي الذي يمكننا أن نستنتج من متابعة القصة بكاملها.

وفي المقابل أيضا يمكننا الحديث أيضا عن متواليات القصص في القرآن الكريم، فنحن نعلم أن كل سورة ضمت مجموعة من أجزاء القصص، وهذه المتواليات تكتسب معنى آخر لا يتعلق فقط بمعنى القصة أو مغزاها بل بمعنى السورة ككل، وهو ما تحدث عنه النقاد المعاصرون تحت مصطلح متواليات القصص وقالوا حوله: (إن كل قصة قصيرة في سياق المتواليات ليس تجربة شكلية مغلقة ومكتملة، وكل كشف في المتواليات يؤهلنا بطريقة ما للكشف التالي، ويلقي الضوء على العوالم المتضامنة لنتبناها، ويصبح المجلد ككل بهذه الطريقة كتابا مفتوحا يدعو القارئ إلى بناء شبكة من التداعيات تربط القصص مع بعضها البعض، وتمنحها أثرا موضوعاتيا متراكما)^(٣)، وهكذا فقارئ القصص القرآنية حينما يستمر في مطالعة القصص المتواليات في سورة ما فإنه ينبغي أن يحاول لم شتات المعنى منها، بالتركيز على ما يتكرر وما يركز عليه

القصص، مما يسهم في صناعة وحدة وتنظيم للقصص عبر اكتشاف الرابط الذي يجمعها بخيط دقيق.

وهكذا يكون القارئ في قراءته مستندا إلى استراتيجية مركبة من القراءة، فهم الوحدات الصغرى ونعني بها معنى القصص على انفرادها، وفهم الترابط العميق الذي قاد إلى جمعها في سورة واحدة، وفي الحالتين فإن الانتباه إلى المغزى والمعنى الكنائي من إيراد كل قصة على انفرادها، يقود في النهاية إلى وضع تصور حول المغزى الكنائي الشامل لمجموعة القصص في السورة.

ومن جهة أخرى يمكننا الاستفادة من ما طرحه الشكلاوني الروس في تمييزهم بين الحكاية كما وقعت أو يمكن أن تقع في الحقيقة، والحكاية كما تم سردها باستعمال الفجوات والتأكيدات وترتيب الأحداث^(٤)، وسوف نرى أن النص القرآني كثيرا ما يستعمل هذه التقنيات مع القصص فلا يذكر القصة الواحدة كاملة ولا يذكر القصة نفسها بالصيغة نفسها، وذلك أن الله تعالى أراد من كل صيغة من صيغ السرد المستعملة أن يوصل إلينا معنى مختلفا.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ، أما بعدُ :
وفي ختام بحثنا توصلت إلى مجموعة من النتائج الهامة فيه ، التي أحسبها من الركائز الأساسية في الخطاب الكنائي داخل السور القرآنية وهي كالآتي :-

١- وضوح استعمال القرآن الكريم للكناية وخطابها على ظاهر المفهوم البلاغي اذا ما استثنينا من ذلك المفهوم الأصوليين وعلماء الكلام .

٢- لم يكن الخلاف في إيراد المفهوم البلاغي للكناية مصورا لحقيقة تشكل المدرستين (البيانية والكلامية) ، وهذا ما بدا جليا في تنظيرات الجاحظ للكناية وخطابها .

٣- لقد وجدت بعض العلماء يجمع بين مصطلحي التعريض والكناية ، وهذا ما أعضده من خلال إيراد معنى واحدا لكلا المصطلحين.

٤- على جلالة قدر علماء البلاغة في القرن الثاني وما تلاه ؛ إلا أنهم تغافلوا الفصل في بعض الأحيان بين مصطلح الخطاب الكنائي وما احتجن تحته من مضمون مع بقية المصطلحات المحدث كالتعريض والتصريح باللفظ دون المعنى .

٥- أخذ الخطاب الكنائي بعد الفيرواني المغربي منحى مغايرا عما سبقه ، إذ وضع للكناية وخطابها أسسا تتميز من خلالها عن بقية الفنون البلاغية .





٦- شكّلت لديّ دراسة الخطاب الكُنائِيّ داخل فواصل السور القرآنية نقطة هامة للتمييز بين قصة وأخرى داخل السورة ذاتها ؛ لأن الكُنائية شكّلت فاصلة بين نص وآخر مغاير له بالمعنى اللغوي وإن كان ظاهراً دون ضمنٍ .

الهوامش

- ١ - ينظر: لسان العرب، ابن منظور، كني.
- ٢ : ابو عبيدة مجاز القرآن ت محمد فواد سزكين ط ٢ مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨١ ص١٣٦.
- ٣ - سورة النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.
- ٤ - مجاز القرآن، ١: ١٥٥.
- ٥ - سورة النساء: ٤٣، والمائدة: ٦.
- ٦ - مجاز القرآن، ١: ١٥٥.
- ٧ - نفسه، ١: ١٢٨.
- ٨ - البيان والتبيين، ١: ٢٢٠.
- ٩ - البيان والتبيين، ٢: ٧.
- ١٠ :رسائل الجاحظ رسالة نفي التشبيه ت عبدالسلام هارون ج ١ مكتبة الخانجي بالقاهرة ص ٣٠٧
- ١١ : ينظر البيان والتبيين للجاحظ ج ١ ط ٢ ت عبدالسلام هارون بيروت لبنان ص ١١٧
- ١٢ - البيان والتبيين، ١: ٩٢.
- ١٣ :ينظر الكامل في اللغة والادب للمبرد ت محمد ابو الفضل ابراهيم دار الفكر العربي ط ١٩٩٧ ص٢١٦
- ١٤ - البقرة: ١٨٧.
- ١٥ : ينظر نقد الشعر لقدامة بن جعفر المتوفى (٣٣٧) مطبعة الجوائب ١٣٠٢ ص (٥٦_٥٧)
- ١٦ - العمدة، ابن رشيق القيرواني، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، ١: ٣٠٥، دار الجيل، ط ٥، ١٩٨١.
- ١٧ - ديوان امرئ القيس، ص ٤٤
- ١٨ - العمدة، ١: ٣١٣-٣١٤.
- ١٩ :دلائل الاعجاز لعبد القاهر الجرجاني ت السيد محمد رشيد رضا دار المعرفة بيروت ١٩٧٨ ص ٥٣_٥٤
- ٢٠ - ينظر المصدر نفسه، ٧١.
- ٢١ - المصدر نفسه، ٧٢.
- ٢٢ - الدرر الكامنة، ٥: ٧٧.
- ٢٣ : مفتاح العلوم للسكاكي ت نعيم زرزو ط ٢ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٧ ص ١٧
- ٢٤ - المصدر نفسه، ١: ٤٠٣.
- ٢٥ - المثل السائر لابن الاثير ت احمد الحوفي بدوي طبانة ط ١ مطبعة مصر ج ٣ القاهرة ١٩٦٢ ص ٦٢
- ٢٦ - ينظر: الايضاح في علوم البلاغة للقزويني ت ابراهيم شمس الدين دار الكتب العلمية سنة ١٩٧١ ص ٢٤١



- ٢٧ - ينظر مفتاح العلوم، ١: ٤٠٤.
- ٢٨ - ينظر: المصدر نفسه: ١: ٤١٠ - ٤١١.
- ٢٩ - ينظر: جوهر الكنز، ابن الأثير الحلبي، ١٠٦.
- ٣٠ - ينظر: تاج العروس، رمز.
- ٣١ - ينظر: العمدة، ١: ٣٠٦.
- ٣٢ - ينظر: البيان والتبيين، ١: ٨٢.
- ٣٣ - دلائل الإعجاز، ٢٣٧.
- ٣٤ - بديع القرآن، ٣٢١.
- ٣٥ - كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، ٥: ١٢٨٣.
- ٣٦ - فلسفة المجاز، لطفي عبد البديع، ٨٩.
- ٣٧ - المصدر نفسه، ٥: ١٢٨٤.
- (٣٨) إمبرطو إيكو: القارئ النموذجي. ترجمة: أحمد بو حسن. مجلة آفاق / اتحاد كتاب المغرب / العدد ٨-٩ / ١٩٨٨ ص ١٤٠.
- (٣٩) ينظر: مجهول البيان، محمد مفتاح، دار توفيق، الرباط، ط١، ١٩٩٠ ص ٩٠-٩١.
- ٤٠ - مفتاح العلوم، السكاكي، ١٧٠.
- ٤١ - الرمز في الخطاب الأدبي، حسن كريم عاتي، ص ٩، دار الروسم، بغداد، ط١، ٢٠١٥.
- ٤٢ - المصدر نفسه، ٢٧-٢٨.
- ٤٣ - ينظر: السيموطيقا أبعاد ومفاهيم، أمينة رشيد، ص ٤٥، أمينة رشيد، مج ١، ع: ٣، أبريل ١٩٨١.
- ٤٤ - ينظر القصص القرآني، محمد كريم الكواز، ص ٩.
- ٤٥ - سورة يوسف: ٣.
- ٤٦ - سورة هود: ١٢٠.
- ٤٧ - ينظر: الفن القصصي في القرآن، ص ٢٠٠.
- ٤٨ - دروس وعظات وعبر في قصة يوسف عليه السلام: عبد الرحمن عبد القادر المعلمي، ص ٦، الاسكندرية، دار الايمان للطبع والنشر والتوزيع، دار القمة لتوزيع الكتاب، الطبعة الاولى، ٢٠٠٣.
- ٤٩ - سورة هود الآية ٤٩.
- ٥٠ - سورة ابراهيم الآية ٩.
- ٥١ - الاعجاز القصصي في القرآن الكريم، عبد الدائم كحيل، ص ٤.
- ٥٢ - تفسير الشعراوي لمحمد متولي الشعراوي، ت ١٤١٨ هـ. مطابع اخبار اليوم ١٩٩٧. ص. ٢٣٩.
- ٥٣ - القصة، الرواية، المؤلف، تودوروف وآخرون، ص ٨٩، ترجمة خيرى دومة، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٧.
- ٥٤ - ينظر: نظرية الرواية دراسة لمناهج النقد الأدبي في معالجة فن القصة، السيد ابراهيم، ص ١٠٠-١٠١، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٩٨.



المصادر والمراجع

١. الايضاح في علوم البلاغة للقزويني ت ابراهيم شمس الدين دار الكتب العلمية سنة ١٩٧١
٢. الاعجاز القصصي في القرآن الكريم ، عبد الدائم كحيل
٣. البيان والتبيين للجاحظ ج ١ ط ٢ ت عبدالسلام هارون بيروت لبنان
٤. الدرر الكامنة،
٥. الرمز في الخطاب الأدبي، حسن كريم عاتي، ص ٩، دار الروسم، بغداد، ط ١، ٢٠١٥.
٦. السيموطيقا أبعاد ومفاهيم، أمينة رشيد، ص ٤٥، أمينة رشيد، مج ١، ع: ٣، أبريل ١٩٨١.
٧. العمدة، ابن رشيق القيرواني، ت محمد محيي الدين عبد الحميد، ١: ٣٠٥، دار الجيل، ط ٥، ١٩٨١
٨. الفن القصصي في القرآن ، ص ٢٠٠.
٩. ينظر القصص القرآني، محمد كريم الكواز، ص ٩
١٠. القصة، الرواية، المؤلف، تودوروف وآخرون، ص ٨٩، ترجمة خيرى دومة، دار شرقيات للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٩٩٧.
١١. الكامل في اللغة والادب للمبرد ت محمد ابو الفضل ابراهيم دار الفكر العربي ط ١٩٩٧
١٢. المثل السائر لابن الاثير ت احمد الحوفي بدوي طبانة ط ١ مطبعة مصر ج ٣ القاهرة ١٩٦٢
١٣. - بديع القرآن، ٣٢١.
١٤. تاج العروس، رمز.
١٥. تفسير الشعراوي لمحمد متولي الشعراوي ت ١٤١٨ هـ. مطابع اخبار اليوم ١٩٩٧.
١٦. جواهر الكنز، ابن الأثير الحلبي، ١٠٦.
١٧. دروس وعظات وعبر في قصة يوسف عليه السلام : عبد الرحمن عبد القادر المعلمي ، ص ٦، الاسكندرية ، دار الايمان للطبع والنشر والتوزيع ، دار القمة لتوزيع الكتاب ، الطبعة الاولى ، ٢٠٠٣
١٨. دلائل الاعجاز لعبد القاهر الجرجاني ت السيد محمد رشيد رضا دار المعرفة بيروت ١٩٧٨
١٩. رسائل الجاحظ رسالة نفي التشبيه ت عبدالسلام هارون ج ١ مكتبة الخانجي بالقاهرة
٢٠. فلسفة المجاز ، لطفي عبد البديع
٢١. لسان العرب، ابن منظور، كني.
٢٢. مجاز القرآن لأبي عبيدة ت محمد فواد سزكين ط ٢ مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٨١
٢٣. : مجهول البيان، محمد مفتاح، دار توبقال، الرباط، ط ١، ١٩٩٠
٢٤. مفتاح العلوم للسكاكي ت نعيم زرزو ط ٢ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٧
٢٥. نظرية الرواية دراسة لمناهج النقد الأدبي في معالجة فن القصة، السيد ابراهيم، ص ١٠٠ - ١٠١، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨.
٢٦. نقد الشعر لقدامة بن جعفر المتوفى (٣٣٧) مطبعة الجوائب ١٣٠٢



Sources and References

1. Al-Idah fi Ulum Al-Balagha by Al-Qazwini, translated by Ibrahim Shams Al-Din, Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, 1971
2. The Miracle of Narratives in the Holy Quran, Abdul Daim Kaheel
3. Al-Bayan wa Al-Tabyeen by Al-Jahiz, Vol. 1, 2nd ed., translated by Abdul Salam Haroun, Beirut, Lebanon
4. Al-Durar Al-Kamina
5. The Symbol in Literary Discourse, Hassan Karim Ati, p. 9, Dar Al-Rusum, Baghdad, 1st ed., 2015.
6. Semiotics Dimensions and Concepts, Amina Rashid, p. 45, Amina Rashid, Vol. 1, No.: 3, April 1981.
7. Al-Umda, Ibn Rasheeq Al-Qayrawani, translated by Muhammad Muhyi Al-Din Abdul Hamid, 1: 305, Dar Al-Jeel, 5th ed., 1981
8. The Art of Narratives in the Quran, p. 200.
9. See the Quranic stories, Muhammad Karim Al-Kawaz, p. 9
10. The story, the novel, the author, Todorov and others, p. 89, translated by Khairi Doma, Dar Sharqiyat for Publishing and Distribution, Cairo, 1st ed., 1997.
11. Al-Kamil in language and literature by Al-Mubarrad, translated by Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1st ed., 1997
12. Al-Mathal Al-Sa'ir by Ibn Al-Athir, translated by Ahmad Al-Hawfi Badawi Tabana, 1st ed., Misr Press, vol. 3, Cairo 1962
13. Badi' Al-Quran, 321.
14. Taj Al-Arous, symbol.
15. Tafsir Al-Sha'rawi by Muhammad Metwally Al-Sha'rawi, d. 1418 AH. Akhbar Al-Youm Printing Press 1997.
16. Jawhar Al-Kanz, Ibn Al-Athir Al-Halabi, 106.
17. Lessons, sermons and morals in the story of Joseph, peace be upon him: Abdul Rahman Abdul Qader Al-Mu'alimi, p. 6, Alexandria, Dar Al-Iman for Printing, Publishing and Distribution, Dar Al-Qimma for Book Distribution, first edition, 2003
18. Evidence of the Miracle of Abdul Qaher Al-Jurjani, translated by Sayyid Muhammad Rashid Rida, Dar Al-Ma'rifa, Beirut 1978
19. Al-Jahiz's Letters, a letter denying similes, translated by Abdul Salam Haroun, vol. 1, Al-Khanji Library, Cairo
20. The Philosophy of Metaphor, Lutfi Abdul Badi'
21. Lisan Al-Arab, Ibn Manzur, Kuni.



22. The Metaphor of the Qur'an by Abu Ubaidah, translated by Muhammad Fuad Sezgin, 2nd ed., Al-Risala Foundation, Beirut 1981
23. Unknown Statement, Muhammad Miftah, Dar Toubkal, Rabat, 1st ed., 1990
24. Miftah Al-Ulum by Al-Sakaki, translated by Naim Zarzo, 2nd ed., Dar Al-Kotob Al-Ilmiyyah, Beirut 1987
25. The Theory of the Novel: A Study of the Methods of Literary Criticism in Treating the Art of the Story, Sayyid Ibrahim, pp. 100-101, Quba Publishing and Distribution House, Cairo, 1st ed., 1998.
26. Criticism of Poetry by Qudamah ibn Ja'far, who died (337), Al-Jawa'ib Press, 1302

