الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique
كلية الآداب و اللغات و الفنون
Faculté des lettres, des langues et des arts
جامعة وهران
Université d'Oran

قسم اللغة العربية وآدابها

أَثَر السِّيَاق اللُّغَوِي فِي تَفْسِير الرَّازِي

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللسانيات

إعداد الطالبة:
مختارية بن قبلية

إشراف الأستاذة الدكتورة:
صفية مطهري

أعضاء لجنة المناقشة:

1. أ. د. مختار حبار ..... رئيسا (جامعة وهران).
2. أ. د. صفية مطهري ..... مشرفا ومقررا (جامعة وهران).
3. أ. د. عبد الحليم بن عيسى ..... عضوا مناقشا (جامعة وهران).
4. أ. د. عبد الجليل منقور ..... عضوا مناقشا (جامعة تيموشنت).
5. د. لخضر لعسال ..... عضوا مناقشا (جامعة مستغانم).
6. د. مصطفى غربي ..... عضوا مناقشا (جامعة سيدي بلعباس).

1432هـ/ 2012م.

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

«والله إنّني أتأسف في الفوات عن

الاشتغال بالعلم في وقت الأكل فإنّ

الوقت والزمان عزيز.»

(فخر الدين الرازي)

المقدمة

المقدمة:

بسم الله والحمد لله ولا إله إلا الله وصلِّ اللهم وسلم على سيد الخلق محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه ومن والاه. أمّا بعد:

كثر الحديث –في الآونة الأخيرة– عن السياق وما يتعلق به من دراسات عربية أو غربية، ولعل الدرس الدلالي المعاصر –عربيا كان أم غربيا– يلتقي في الكثير من المعطيات والأدوات لإقامة دراسة سياقية، إلا أنّ الإشكال الذي اهتمّ به الباحث العربي مؤخرا ينحصر –أو يكاد– حول إشكالية السبق بين العرب والغرب في وضع الخطوط الأولى للنظرية السياقية أو الدرس الدلالي عموما، وبالرغم من أنّي استفدت الكثير من مثل هذه الدراسات إلا أنّ الأمر أصبح جليا في الوقت الحاضر، ولم نعد بحاجة إلى تكرار ما قاله غيرنا في هذا الموضوع، ومن هنا اخترت أن أبدأ بما انتهى به هؤلاء؛ أي أن أبحث عن مواضع الاهتمام بالسياق في عينة من التراث الإسلامي.

إنّ الاهتمام بالمدونة الواحدة لم يكن هروبا من التراث اللغوي العربي الواسع أو حتى الدرس اللساني الغربي وإنّما جاء لحاجة ملحّة إلى أعمال تطبيقية مركّزة تُتِم المشروع الذي بدأه عبد السلام المسدي وأحمد مختار عمر وتمام حسان وغيرهم من أجل إثبات سبق العرب وتفوقهم، ولعل مرجعا عربيا واحدا يكفينا لفهم تلك الحقيقة التاريخية التي أخفاها الغرب عن العالم؛ ومن بين المراجع المعاصرة أذكر مثلا:

المقدمة:

o الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، صلاح الدين زرال.

o دلالة السياق، رَدَّة الله بن رَدّة بن ضيف الله الطلحي، رسالة دكتوراه في علم اللغة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

والحق إنّ مثل هذه المؤلفات الثرية قد أعانني على تصويب وتوجيه خُطاي، فوضعت نصب عينيّ هدفا مفاده الإتمام لا التكرار، والله المستعان.

هكذا كانت الفكرة في بدايتها، ثم سعيت إلى تحقيقها على أرض الواقع باختيار مدونة تجمع بين ميزتين: أولاهما؛ الموسوعية التي أقصد بها تداخل مجموعة كبيرة من المعارف والاختصاصات في عمل واحد. وثانيهما؛ خدمة القرآن الكريم. وبهذا وصلت إلى اختيار مدونة في التفسير قيل عنها في البداية أنّها تحوي كل شيء إلا التفسير، ثم أرجع لها الباحثون حقها الشرعي فقالوا إنّ فيها كل شيء مع التفسير؛ وأقصد ههنا "تفسير الرازي" أو ما يسمى "بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب". وما زاد تصميمي على هذه المدونة هو اعتماد صاحبها على طريقتي النقل والعقل معا، مما يُقربنا من أفكار المُؤلِّف –من جهة– وأفكار المتقدمين ممن يتفق معهم أو يعترض –من جهة أخرى– وبالتالي نتمكن من لمس مجموعة لا بأس بها من الآراء التفسيرية المختلفة والمنتقاة انتقاء موضوعيا.

المقدمة:

بعد اختيار المدونة؛ اكتشفت أنّ المجالات التي اخترتها واسعة لدرجة أنّها قد تُخلّ بالبحث، بل هي تصلح لتكون مشروعا بحثيا جماعيا؛ وذلك لكبر المدونة التي تحوي 34 جزءا، ثم لاتساع مجال البحث في السياق القرآني وهذا ما يستدعي مجموعة من الاختصاصات ولاسيما الشرعية والطبيعية منها. هذا بالإضافة إلى إصراري على أخذ نماذج الدراسة من مواضع مختلفة من المصحف الشريف، ففكرة السورة الأنموذج كانت لتحصرني في جزء من عمل الرازي فقط مما لا يتيح لي التعرف على آرائه المختلفة. ولهذا اخترت أن أحصر بحثي في السياق اللغوي الذي سيُبقيني داخل دائرة التخصص حتى في حال التجائي إلى المقامات الخارجية لكلامه عزّ وجلّ؛ لذلك عنونت بحثي بـــ : "أثر السياق اللغوي في تفسير الرازي".

أما عن الطُرق والأدوات والمصطلحات التي اعتمدها فهي في الغالب من التراث العلمي العربي فهو الأنسب لدراسة مدونة في تفسير القرآن الكريم، لاسيما وأنّ صاحبها قد جمع فيها آراء سابقيه من علماء العربية، فلا يمكنني هاهنا أن أفضل مصطلحات فيرث – مثلا– على مصطلحات عبد القاهر الجرجاني. ثم إنّ المنهج السياقي الغربي الذي وإنْ عُرف بتطوّره وتعدّد أدواته، إلا أنّه كان ليوقعني في التكرار والاستطراد والتوسّع لغير داع، فأصحابه قد ميّزوا بين السياق المقامي والسياق اللساني، بينما يجمع علماء العرب بين

المقدمة:

النوعين في كل خطوة من خطوات البحث، والنوعان متكاملان ويمشيان بالتوافق، ولاسيما في مجال تفسير القرآن، فقد نستعين بالسياق المقامي –مثلا– للكشف عن سياق لفظة معينة وسط جاراتها، فنستعين بسبب نزول الآية أو سياق الموقف أو ما شابه، وهنا يحدث التداخل بين نوعي السياق. أما إذا ميّزت بين هذين الأخيرين في دراستي؛ فسأكون قد ميّزت بين تخصّصين؛ أوّلهما: تخصص علوم القرآن –كمجال عام– يعين على تقصي السياق المقامي، وثانيهما: علم اللغة –وهو مجال تخصصي– لتقصي السياق اللغوي. ومن هنا أقول: إن اختيار عنوان البحث لا يعني إقصاء المقام وإنما يهدف إلى التركيز على الجانب اللغوي من الظاهرة السياقية.

إنّ اطلاعي على بعض البحوث والأطروحات العلمية التي سبقتني في الحديث عن الرازي أو عن السياق جعلني أبحث عن الاختلاف والبعد عن التكرار لإثراء مكتبة البحث العربية، ولهذا اخترت أن أقسّم بحثي إلى:

1. **مداخل منهجية:** ألج بها إلى صلب الموضوع محاولةً تقريب فكرة السياق اللغوي إلى المتلقي، مع التأكيد على مدى اهتمام علماء العربية والعلوم الشرعية به، ولاسيما الرازي.

2. **الفصل الأول**: وخصّصته للسياق الصوتي والصرفي؛ بحيث تعرضت في البداية إلى السياق الصوتي ودوره في تفسير القرآن، مراعية بذلك دراسة الظواهر الصوتية القرآنية كدلالة الأصوات في السياق والفاصلة القرآنية وفواتح السور والوقف والابتداء (المفصل). ثم انتقلت بعد ذلك إلى السياق الصرفي، باحثة عن دور التنوعات والتبدّلات الصرفية للأفعال والأسماء في الدلالة، مع التركيز على ظاهرة تناوب الصيغ في القرآن الكريم. وأشير ها هنا إلى أنّ إدماج السياق الصوتي مع الصرفي جاء لسبب موضوعي، حيث اكتشفت بعد الاطلاع المكثف على المدوّنة أنّ الرازي لم يكن من مؤيّدي فكرة الدلالة الطبيعية وإن أقرّ بوجودها، فهي لا تأخذ من اللغة الحجم الذي يجعلها معيارا يقاس عليه، وعلى الرغم من اهتمام الرازي بالصوت وتأثره بابن سينا في ذلك إلا أنّه لم يستثمر هذا الجانب في شرح الآي الكريم، وقد اقتصر اهتمامه بهذا الموضوع على الفاصلة القرآنية وبعض الظواهر الصوتية الصرفية، ومن هنا كان مزج المستويين أنسب.

3. **الفصل الثاني**: وفيه أعرج إلى السياق النحوي، لإلقاء الضوء على بعض الظواهر التركيبية التي تخضع للسياق؛ كالتقديم والتأخير، وعلاقة السياق بالإعراب، وسياق الحروف، والوصل والفصل، والمطابقة، والنكرة والمعرفة ومرجع الضمير.

المقدمة:

4. **الفصل الثالث**: وأخصّصه للسياق المعجمي والدلالي وهو جزء لا يتجزأ من الدراسات التفسيرية القرآنية باختلاف مناهجها، حيث يعتمد المفسرون على المداخل المعجمية كمرحلة أولى للوصول إلى المعنى، هذا بالإضافة إلى الاهتمام بمباحث معجمية أخرى؛ كالمشترك اللفظي، والمترادفات، والمجمل والمتشابه، والعام والخاص... على أن لا تخرج الدراسة عن إطار الظواهر السياقية.

خاتمة: أخصصها لتبيان نتائج البحث.

ويبدو لي أنّ المنهج الوصفي التحليلي هو الأنسب لمثل هذه المواضيع اللغوية لما له من مزايا، حيث يتيح فرصة الملاحظة والتدقيق والاستنتاج العلمي وأحيانا المقارنة. وأستند في عملي هذا على مجموعة من المصادر والمراجع المنحصرة في المجالات الآتية الذكر:

- ❖ كتب الرازي باختلاف موضوعاتها.
- ❖ كتب تناولت الرازي بالدراسة.
- ❖ الدراسات النحوية الفقلغوية القديمة.
- ❖ الدراسات اللغوية واللسانية الحديثة (الدلالية على وجه الخصوص).
- ❖ كتب التفاسير وعلوم القرآن.

وغيرها من المؤلفات التي تخدم الموضوع بشكل أو بآخر، ومن أهم الكتب التي استعنت بها بعد مؤلفات الرازي؛ أذكر:

- إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني (403 ه)، تحقيق السيد أحمد صقر.
- دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية.
- بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، فاضل صالح السامرائي.
- التركيب والدلالة والسياق – دراسات تطبيقية، محمد أحمد خضير.
- دلالات الظاهرة الصوتية في القرآن الكريم، خالد قاسم بني دومي.

تجمع هذه الدراسة –إذا– بين بحرين؛ بحر السياق اللغوي الذي اخترته مجالا للبحث، وبحر المدونة الأنموذج، وهذا ما يتطلب بعض الشروط التي أوضحتها في الأسطر القليلة السابقة، والتي ألخّصها في النقاط التالية:

- التقيّد بمجالي البحث (السياق اللغوي والمدونة) قدر المستطاع.
- الابتعاد عن تكرار ما قيل في هذا الموضوع، وما أكثره.
- تركيز البحث على القضايا السياقية فقط: كدراسة أسباب اختيار صوت وعدم اختيار آخر بدلا من دراسة الدلالة الصوتية، ودراسة سبب اختيار صيغة صرفية معيّنة

وعدم اختيار غيرها بدلا من دراسة دلالات الصيغة الصرفية، وهكذا بالنسبة لمجال النحو وكذا المعجم والدلالة. وفي هذا ضمان لعدم الخروج عن الشروط المذكورة.

- الاهتمام المكثف بالجانب التطبيقي للاستفادة أكثر من المدونة، ولاسيما أنّها تأخذ قيمتها –بالدرجة الأولى– من القرآن الكريم.

وفي ختام هذه الكلمة أتوجّه بالشكر والعرفان والتقدير إلى مَن أشرفت على عملي هذا وعلى ما سبقه في مرحلتي التدرج وما بعد التدرج؛ إلى الأستاذة الدكتورة صفية مطهري؛ لِما وفّرته لي من رعاية ونصيحة وتوجيه، ولا أنسى أن أشكر كل من ساهم بشكل أو بآخر في إتمام هذه الأطروحة، من أساتذة وزملاء وأقارب، وأنهي كلامي كما بدأته بذكر من لا فضل إلا فضله، راجية منه عزّ وجلّ أن يتقبل مني هذا العمل وأن يغفر لي وللرازي أي زلة أو تقصير في حق كتابه الحكيم، وما الكمال إلا لله ومنه التوفيق.

مداخل منهجية

مداخل منهجية:

1. مدخل إلى السياق:

تنهل الدراسات الدلالية للقرآن الكريم من مجالات علمية كثيرة؛ ينتمي بعضها إلى علوم اللغة، وبعضها الآخر إلى علوم القرآن؛ فلا أحد ينكر أهمية المعجمية والصرف والنحو والصوتيات وأسباب النزول ومناسبة النزول وعلم "المكي والمدني" وعلم القراءات و"الناسخ والمنسوخ"... في كشف معاني القرآن الكريم، ويتّضح ذلك جليّا من خلال تتبع المنهجيات المتبعة من طَرف المفسرين. وإذا عُدنا إلى بدايات الدرس اللغوي العربي، سنجد أنّ أصحابه كانوا السبّاقين إلى الاهتمام بالسياقات الخارجية والداخلية للخطاب باعتبارها عاملا رئيسا في صنع المعنى، فهُم أصحاب المقولة الشهيرة: "لكل مقام مقال"؛ "لأنّ صورة *المقال* speech event تختلف في نظر البلاغيين بحسب *المقام* context of situation وما إذا كان يتطلب هذه الكلمة أو تلك وهذا الأسلوب أو ذاك من أساليب الحقيقة أو المجاز والإخبار أو الاستفهام وهلم جرا ومن عباراتهم الشهيرة في هذا الصدد قولهم: (لكل كلمة مع صاحباتها مقام)... وكان البلاغيون عند اعترافهم بفكرة *المقام* متقدمين ألف سنة تقريبا على زمانهم لأنّ الاعتراف بفكرتي *المقام والمقال* باعتبارهما أساسين متميّزين من أسس تحليل

مداخل منهجية

المعنى يعتبر الآن في الغرب من الكشوف التي جاءت نتيجة لمغامرات العقل المعاصر في دراسة اللغة."[1]

تجسّدت فكرة السياق اللغوي في الدراسات العربية القديمة في فكرة النظم عند بعض العلماء من أمثال عبد القاهر الجرجاني، أو فكرة الرصف عند آخرين، وجاءت هذه الخطوة الجبارة نتيجة نضوج الدرس النحوي عند العرب، فقد مرّ هذا الأخير بمراحل رآها الباحثون كالآتي:[2]

1) المرحلة الأولى: تميّزت بالبحث المطلق في جميع علوم اللغة.

2) المرحلة الثانية: تم فيها فصل النحو عن البلاغة وذلك للحفاظ على القرآن من خطر اللحن.

3) المرحلة الثالثة: اجتماع النحو بالبلاغة.

وتعتبر المرحلة الثالثة الأهم على الإطلاق لما لها من دور في إثراء الدرس النحوي والبلاغي على حد سواء، وهي مرحلة اكتفى فيها العلماء من عالم القاعدة ليبحثوا عن عالم مكمل يعطيهم مساحة حرية أكبر للتفكير والتحليل، فكانت نظرية النظم الجرجانية بادئة خير على الدراسات الدلالية العربية وبالأخص السياقية منها.

---

[1] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 337 (بتصرف).

[2] الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، صلاح الدين زرال، ص 409.

مداخل منهجية

تعتبر نظرية النظم أول نظرية واضحة القواعد، إلا أنّها لم تكن السباقة إلى اكتشاف أهمية السياق في فهم النصوص، لذلك لا بأس من الإشارة أوّلا إلى رأي الجاحظ، فهذا الأخير لم يعلن عن نتائج واضحة في هذا الموضوع، لكنّه لمّح إلى ذلك بطريقة أو بأخرى؛ "حيث اهتم بقضية مطابقة الكلام لمقتضى الحال، من خلال سياق المعنى الذي يناسب حال المخاطب، وأدرك أن تحقق المطابقة يعدّ مقياسا لجودة الكلام ولن تتحقق هذه المطابقة إلا ببلوغ الكلام حظا غير يسير من البلاغة والإصابة."[1]

ومن النصوص التي توحي باهتمام الجاحظ بالسياق نذكر –مثلا– قوله في البيان: "قال جهابذة الألفاظ ونقاد المعاني: المعاني القائمة في صدور العباد المتصوّرة في أذهانهم والمتخلجة في نفوسهم والمتصلة بخواطرهم والحادثة عن فكرهم مستورة خفية وبعيدة وحشية ومحجوبة مكنونة وموجودة في معنى معدومة لا يعرف الإنسان ضمير صاحبه، ولا حاجة أخيه وخليطه، ولا معنى شريكه والمعاون له على أموره وعلى ما يبلغه من حاجات نفسه إلا بغيره. وإنما تحيا تلك المعاني في ذكرهم لها وإخبارهم عنها واستعمالهم إياها. وهذه الخصال هي التي تقربها من الفهم وتجليها للعقل وتجعل الخفي منها ظاهرا والغائب شاهدا والبعيد قريبا. وهي التي تلخص الملتبس وتحل المنعقد وتجعل المهمل مقيدا والمقيّد مطلقا والمجهول معروفا والوحشي مألوفا والغُفل موسوما والموسوم معلوما وعلى

[1] السياق الأدبي، دراسة نقدية تطبيقية، محمود محمد عيسي، ص 17.

مداخل منهجية

قدر وضوح الدلالة وصواب الإشارة وحسن الاختصار ودقة المدخل، يكون إظهار المعنى. وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح وكانت الإشارة أبين وأنور، كان أنفع وأنجع. والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذي سمعت الله تبارك وتعالى يمدحه ويدعو إليه ويحث عليه. وبذلك نطق القرآن. وبذلك تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف الأعجام."[1] أي أنّ البيان هو أن ينجح المتكلم في إفهام المستمع فيعي هذا الأخير ما كان مستورا عنه وما تعلق بالسياقات الخارجية المحيطة بالمتكلم ذاته، أو بمعنى آخر: تكون هذه المعاني الناجمة عن تفاعل المتكلم مع ظروف محيطه خفية فيحاول الإفصاح عنها بما يخدم أفكاره من ألفاظ وتراكيب فيختار منها ما يصيب الهدف، ويكون بذلك قد اهتم بالسياق اللغوي لخدمة عناصر المقام.

تجلى اهتمام الجاحظ بالمقام في معظم خطوات البحث عن مفهوم البيان، ونلمس ذلك –مثلا– في تعريفه للسان، حيث يقول: "وصف بعض البلغاء اللسان فقال: اللسان أداة يظهر بها حسن البيان، وظاهر يُخبر عن الضمير، وشاهد ينبئك عن غائب، وحاكم يُفصل به خطاب، وناطق يرد به الجواب، وشافع تُدرك به الحاجة، وواصف تعرف به الحقائق، ومُعزٍ ينفى به الحزن، ومؤنس تذهب به الوحشة، وواعظ ينهى عن القبيح، ومزين يدعو إلى الحسن، وزارع يحرث المودّة، وحاصد يستأصل الضغينة، وملهم يوفق

[1] البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق درويش جويدي، ج 1، ص 56.

الأسماع."[1] وهذا النص كما نرى يتطرّق إلى عناصر سياقية مختلفة مما جعل البعض يحدّد من خلاله أنواع السياق على الطريقة الغربية الحديثة، وهذا ما فعله صلاح الدين زرال حينما جعل السياق الاجتماعي متمثلا في (ظاهر يخبر به عن ضمير) و(ناطق وشافع)، والسياق التاريخي في (شاهد ينبئك عن غائب)، والسياق النصي في (حاكم يفصل به الخطاب) و(واصف)، والسياق النفسي في (معزّ ومؤنس وواعظ).[2] ونحن إن كنا نختلف مع الباحث في مقارنته هذه إلا أنّنا نلمس ما لمسه من اهتمام الجاحظ بكل ما يؤثر في الخطاب، سواء كان ذلك من داخله أم من خارجه.

ومن الدراسات العربية القديمة التي اهتمت بالسياق نذكر أيضا القاضي عبد العزيز الجرجاني الذي اقترب من الجاحظ كثيرا، لكنّ رأيه في هذا الموضوع "كان أكمل، وأوضح من حيث علاقة المضمون بالشكل الخارجي، بل إنّه ليكاد يُلغي هذه الثنائية أعني المضمون والشكل، فيجعل الشكل هو المضمون الظاهر، والمضمون هو الشكل المستتر، غير أنّه اتفق مع الجاحظ في أنّ المضمون لا يتحدد بعيدا عن الشكل الخاص الذي

[1] المصدر نفسه، ج 2، ص 270.

[2] يُراجع، الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، صلاح الدين زرال، ص 437.

يتشكل منه، أي أنّ أي مضمون (أو معنى) يتشكل بعدّة أشكال"[1] لكن المقام يستدعي شكلا واحدا ملائما فقط.

بالرغم من اهتمام علماء العربية ببعض الظواهر السياقية، إلّا أنّهم لم يصلوا بدراساتهم إلى نظرية متكاملة، وبقي كل شيء على حاله إلى أن ظهر عبد القاهر الجرجاني ونظريته في النظم، وهو واحد من أهمّ العلماء الذين كان لهم التأثير الواضح في الفخر الرازي[2]، حيث قدّم لمن لحقه الكثير من الأدوات والحلول لتأليف مختلف النصوص أو فهمها، ومن بين ما اشترطه على الناظم ترتيب الألفاظ بحسب ترتيب المعاني في النفس، حيث يقول عن الكلِم: "أنك تقتضي في نظمها آثار المعاني، وتُرتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس. فهو إذن نظم يعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض،

---

[1] السياق الأدبي، دراسة نقدية تطبيقية، محمود محمد عيسي، ص 19.

[2] هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي (من قبيلة أبي بكر رضي الله عنه لا التميمي) البكري نسبا، القرشي الطبرستاني الأصل الرازي المولد، الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب، وابن خطيب الري، الفقيه الشافعي (في الفقه)، الأشعري (العقائد)، يسمى بالإمام (عند الأصوليين)، الأصولي، المتكلم، المناظر، المفسّر، المولود في 25 رمضان 544ه (أو 543ه) والمتوفى في يوم عيد الفطر سنة 606ه وهو من العلماء الذين تأثّروا بالتراث الشرقي القديم (الفارسي واليوناني). يراجع تفصيل سيرته في: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، ج 4، ص 248... 252. ويراجع أيضا بعض التحقيقات لكتبه؛ من مثل: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق الشيخ طه عبد الرءوف سعد، ص 76، ... 104. ومناقب الإمام الشافعي (إرشاد الطالبين إلى المنهج القويم)، تحقيق أحمد حجازي السقا، ص 3، 4. والإشارة في علم الكلام، تحقيق هاني محمد هاني محمد، ص 10، ... 16. والشفاعة العظمى، تحقيق أحمد حجازي أحمد السقا، ص 19، 20. وأحكام البسملة (وما يتعلق بها من الأحكام والمعاني واختلاف العلماء، تحقيق السّيد إبراهيم، ص 7، 12. عجائب بسم الله الرحمن الرحيم، إعداد وتقديم: محمود شلبي، ص 9، 19. يراجع أيضا بعض المراجع الحديثة المهتمة بشخص الرازي وتراثه، وبعلماء التفسير عموما، من مثل: الإمام فخر الدين الرازي من خلال تفسيره، عبد العزيز المجدوب، ص 23، ... 42. الذات الإلهية عند فخر الدين الرازي، إعداد عمر التريكي، إشراف علي الشابي، ص 13، ... 24. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ج 01، ص 206، 207.

وليس هو النظم الذي معناه ضم الشيء إلى الشيء كيف جاء واتفق. وكذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشي والتحبير، وما أشبه ذلك مما يوجب اعتبار الأجزاء بعضها مع بعض، حتى يكون لوضع كل حيث وضع علة تقتضي كونه هناك، وحتى لو وضع في مكان غيره لم يصح."[1]

يُؤكّد الجرجاني أنّ فكرة النظم على ارتباطها بالنحو إلا أنّها قد تصل إلى درجة عالية من الصنعة مما يجعلنا نبتعد عن النزعة التقعيدية أو بالأحرى نتعداها؛ حيث يقول في ختام حديثه عن الفصاحة: "قد فرغنا الآن من الكلام على جنس المزية، وأنّها من حيز المعاني دون الألفاظ، وأنّها ليست لك حيث تسمع بأذنك، بل حيث تنظر بقلبك، وتستعين بفكرك، وتعمل رويتك وتراجع عقلك، وتستنجد في الجملة فهمك."[2] وهذا ما يوضح تماما مدى سعي الجرجاني إلى اكتشاف ما هو أهم من القاعدة؛ إنّه السياق، فكانت نتائجه أساسا من أسس الدراسات اللغوية والأدبية والشرعية... عند العرب.

وفي هذا الموضوع يقول محمود محمد عيسي إنّ الجرجاني "قد رأى إنّ المعنى له مستويان: المستوى النفسي، والمستوى اللغوي، أي مستوى الوعي قبل أن يتلبس باللغة، ثم المستوى الآخر الذي يكتسب الأبعاد الخاصة بعد إبرازه في أسلوب لغوي، وهذا

[1] دلائل الإعجاز، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، عبد القاهر الجرجاني، ص 97.

[2] المصدر نفسه، ص 108.

المستوى الأخير: أي مستوى المعنى في إطار التفاعل بين دلالات الألفاظ مع دلالات التركيب، أو ما يسميه عبد القاهر (النظم) هو ما نحن بصدده، لأنّه لا يتحدد بعيدا عن السياق. وقد عبّر عبد القاهر عن هذين المرحلتين من مراحل المعنى بتعبيرين آخرين في بعض المواضع، التعبير الأول: الغرض، وهو الفكرة قبل أن تتشكّل أو تصاغ في أسلوب. والتعبير الثاني: هو المعنى، وهو ما نتج عن تفاعل دلالات الألفاظ مع دلالات النحو."[1]

تعتبر الدراسة السياقية –إذن– عاملا مشتركا بين العديد من التخصصات، لذلك اعتمد عليها الأصولي والمفسر واللغوي والبلاغي والأديب والناقد، وأيا كانت الاختلافات من حيث الأدوات أو التعريفات فإنّ الغاية هي ذاتها؛ إنّها البحث عن السياقات الداخلية والخارجية المؤثرة في الخطاب قصد تحليله وفهمه، فالسياق الأدبي مثلا هو: "الطريقة التي يعبّر بها المبدع عن القيمة محور التجربة، سواء أكانت هذه الطريقة منطلقة من الارتباط بالقيمة واستدعائها تشكيلا معيّنا، أم منطلقة من التشكيل لاحتوائه على قيمة لها أبعاد خاصة."[2] أي أنّ العمل الفني اللغوي ينشأ "من خلال نهج – تنصيص لبناء أنظمة المعنى بمساعدة استراتيجيات يمكن التحقق منها للاستعمالات اللغوية، حيث يظل هذا البناء للمعنى مرتبطا بالعمليات اللفظية (أي يكون له دائما سياقه الخاص

[1] السياق الأدبي، دراسة نقدية تطبيقية، محمود محمد عيسي، ص 22، 23.

[2] المرجع نفسه، محمود محمد عيسي، ص 6.

فقط.)"[1] والسياق في البلاغة هو: "مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته. أي أنّ التعبير الأدبي لا بد أن يحوي معنى يناسب السامع، وهذا المعنى يتطلب شكلا فصيحا، ولن يكون المعنى مناسبا لمقتضى الحال، إلا إذا جاء التعبير مصورا لأبعاد هذا المعنى، تلك الأبعاد التي تتولّد في أثناء السياق تبعا لدرجات الانفعال."[2]

إن البحث في موضوع "أثر السياق اللغوي في تفسير الرازي" يستدعي بالضرورة اللجوء إلى آراء علماء العربية على اختلاف تخصصاتهم، ولاسيما آراء الجرجاني، لكن ذلك لا يمنع أبدا من التعريج على آراء بعض علماء الغرب، وعلى رأسهم أعلام المدرسة الاجتماعية الانجليزية[3] –وفي مقدّمتهم العالم البريطاني فيرث– وهم من وضعوا حجر الأساس للدرس السياقي الغربي؛ و"يعتمد هذا الاتجاه من اتجاهات المدرسة الإنجليزية اعتمادا كبيرا على آراء برونسلاو مالينوفسكي العالم الأنثروبولوجي البولندي الذي ترك أثرا كبيرا في كلتا المدرستين الإنجليزيتين الأنثروبولوجية واللغوية. إنّ دراسات مالينوفسكي قد أدّت به إلى نظريات قيمة في اللغة فيما يتعلق بدراسة (الكلام الحي) بوجه خاص: لقد وصل مالينوفسكي إلى أنّ اللغة ليست كما يرى التعريف التقليدي

---

[1] النص والمعنى – مدخل لغوي فلسفي إلى علم للأدب خاص بدلالة النص، من كتاب: إسهامات أساسية في العلاقة بين النص والنحو والدلالة (مجموعة مقالات مترجمة)، زيجفريد شميت، ترجمة وتعليق سعيد حسن بحيري، ص 246، 247.

[2] السياق الأدبي – دراسة نقدية تطبيقية، محمود محمد عيسي، ص 7.

[3] يراجع تفصيل أعمال هذه المدرسة في: مدارس اللسانيات – التسابق والتطور، جفري سامسون، ترجمة محمد زياد كبة، 225... 251.

وسيلة من وسائل توصيل الأفكار والانفعالات أو التعبير عنها، أو نقلها. فمثل هذا لا يعدو أن يكون وظيفة واحدة من وظائف اللغة، ورأى أنّ اللغة كما يمارسها المتكلمون في أي جماعة من الجماعات إنّما هي نوع من السلوك، ضرب من العمل، إنّها تؤدي وظائف كثيرة غير التوصيل."[1] ولكشف أسرار اللغة البشرية لابد من فهمها داخل محيطها الخارجي، ومن هنا قد تترتب بعض الصعوبات الناجمة "من حقيقة أنّ الطريقة التي ننظر بها إلى العالم تعتمد إلى حد ما على اللغة التي نستعملها، فبما أنّنا نصنف أشياء خبرتنا بمساعدة اللغة، فإنّ التعرف على العالم والتعرف على اللغة يصبحان فعاليتين لا يمكن فصلهما، وبالتالي يتقرر عالمنا إلى حد ما بلغتنا."[2] ومن هذا المنطلق اعتمدت دراسات مالينوفسكي ومن بعده فيرث على مصطلح (سياق الحال) context of situation بطريقة جديدة أعطته قيمة أكبر، فهو عندهم: جملة العناصر المكونة للموقف الكلامي (أو للحال الكلامية)، وهذه العناصر كثيرة؛ أذكر منها:[3]

1) شخصية وثقافة المتكلم والسامع ومن يشهد الكلام، وعلاقة ذلك بالسلوك اللغوي...

---

[1] ينظر، علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، ص 251.

[2] علم الدلالة، أف. آر. بالمر، ترجمة مجيد الماشطة، ص 53.

[3] يراجع، المرجع السابق، ص 252، 253.

2) العوامل والظواهر الاجتماعية المتعلقة باللغة والسلوك اللغوي الخاصين بمن يشارك في الموقف الكلامي؛ مثل: حالة الجو والوضع السياسي ومكان الكلام، إلخ. وكذلك الانفعالات والاستجابات الملاحظة على من يشهد الموقف الكلامي.

3) أثر النص الكلامي على المشتركين، كالإقناع، أو الألم، أو الإغراء أو الضحك، إلخ.

وعن ذلك يقول جون لايتز: "إنّ اللغوي حين يكوِّن نظرية سياق مقنعة، يجب أن يعتمد في تفسير الوحدات الكلامية على نظريات العلوم الاجتماعية ونتائجها بصورة عامة، وهو بذلك يسهم في هذه النظريات، وتشمل هذه العلوم (العلوم الاجتماعية) بشكل خاص علم النفس وعلم المجتمعات الإنسانية (الأنثروبولوجيا) وعلم الاجتماع."[1]

ويقصد بالسياق (contexte) المشتق من الكلمة اللاتينية contextus "المسرح اللغوي الذي تُستخدم فيه الكلمة"[2] وهو متمثّل في أمرين مختلفين هما:[3]

1. عناصر النص السابقة أو اللاحقة للجملة أو لمجموعة الكلمات أو الكلمة.
2. مجموع الظروف المرافقة للواقعة: إرجاع الحدث إلى سياقه التاريخي.

أو بتعبير آخر هو: [1]

---

[1] اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، جون لايتز، مراجعة يوئيل عزيز، ص 242.

[2] علم الدلالة المقارن، حازم علي كمال الدين، ص 243.

[3] Larousse, dictionnaire encyclopédique, illustré, (contexte).

1. مجموع عناصر النص المحيطة بعنصر لغوي (كلمة أو جملة...).

2. مجموع الظروف المتعلقة بالحدث. (السياق الاقتصادي مثلا).

ونفهم من هذا إذا "أنّ سياق الوحدة الكلامية يشمل لا النص المشارك المجاور فحسب (إن وجد)، بل يشمل كذلك الميزات ذات العلاقة المباشرة بظرف النطق."[2]

ووِفقا للمنهج السياقي؛ يشقّق فيرث المعنى إلى خمسة وظائف أساسية مكوّنة، هي:[3]

1) الوظيفة الأصواتية للصوت باعتباره مقابلا إبداليا، فالأصوات لها مواضعها في السياق وفي نظام العلاقات الذي يدعوه البنية الأصواتية للغة، phonetic structure of language.

2) الوظيفة المعجمية للمبنى أو الكلمة، بوصفها مقابلا إبداليا.

3) الوظيفة التصريفية.

4) الوظيفة التركيبية...

---

[1] Le Robert plus, dictionnaire de la langue française, (contexte).

[2] اللغة والمعنى والسياق، جون لايتز، ترجمة عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، ص 228.

[3] يُنظر، المعنى وظلال المعنى – أنظمة الدلالة في العربية، محمد محمد يونس علي، ص 119، 120. ويُنظر أيضا: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، محمد محمد يونس علي، ص 28... 30.

5) الوظيفة الدلالية، ولا تأتي هذه الوظيفة إلا بالتحقق السياقي contextualization للقولة في موقف فعلي معيّن، ويسمى هذا السياق بسياق الموقف.

لا تختلف طريقة المفسّر في تعويله على العناصر السياقية اللغوية والمقامية عما جاء حديثا في النظرية السياقية الغربية؛ فإن عرّجنا إلى ما قام به فيرث فسنجده قد استخدم السياق في نظريته "بمفهوم واسع بحيث يشمل السياق الصوتي، والصرفي، والنحوي، والمعجمي، ولا يظهر المعنى المقصود للمتكلم إلا بمراعاة الوظيفة الدلالية للألفاظ المستخدمة."[1] فما فعله المفسّرون من عدم إقصاء سياق الموقف أثناء دراسة السياق اللغوي هو ما فعله الغرب: "ولئن كانت نظرية فيرث تعوّل معوالا كبيرا على التحققات السياقية المتوالية عبر المستويات اللغوية المختلفة ابتداء بالسياق الصوتي، ومرورا بالسياق الصرفي، والنحوي والمعجمي، وانتهاء بالسياق الدلالي، فإنّ سياق الموقف هو العامل الأخير، والحاسم في تحديد المعنى."[2]

تعدّ النظرية السياقية دراسة اجتماعية بالأساس فهي تعطي لعلاقة الإنسان بمحيطه أهمية كبرى في دراسة الوقائع اللغوية، ونلمس ذلك في الخطوة التي خطاها أصحاب هذه

[1] مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، محمد محمد يونس علي، ص 28.
[2] نفسه، ص 31.

مداخل منهجية

المدرسة حينما "اعترض فيرث على ما ذهب إليه أوجدن وريتشاردز من أنّ المعنى هو علاقة في العقل بين الحقائق "facts" والأحداث "events" من جانب، والرموز أو الكلمات التي تُستخدم للإشارة إليها من جانب آخر. ويشير إلى أنّه بما أنّنا لا نعرف إلا القليل جدا عن العقل، ونظرا إلى أنّ دراستنا اجتماعية أساسا، فينبغي أن نكفّ عن علاقة الازدواجية بين العقل والجسم، الفكرة والكلمة، ونعوّضها بالإنسان الكامل، في ارتباطه ببني جنسه، كما أنّه لا يحذو حذو أوجدن وريشاردز في اعتبار المعنى علاقات في عمليات كامنة، بل يرى أن ينظر إلى المعنى على أنّه ((علاقات موقفية في سياق الموقف context of situation)) وهو كذلك ((مركّب من العلاقات السياقية))."[1]

"لعل من أهم مزايا هذه النظرية موضوعيتها، وعدم خروجها عن بنية اللغة، والسياق الثقافي المحيط بها. وقد سنح منهجها السياقي الطريق للمهتمين باللغة أن يوجّهوا اهتماماتهم إلى العناصر اللغوية نفسها، والأنماط التي تنتظم فيها بدلا من صرف انتباههم إلى العلاقات النفسية بين اللغة، والخارج، أو إلى العمليات النفسية التي تحدث في الدماغ. وكذا فإنّ العناية بالسياق تعني مراعاة سمة من أهم السمات المتأصلة في طبيعة اللغة، وهي السمة التراكمية للعناصر اللغوية؛ إذ يتسنى للمهتمين باللغة من خلال رصد أهمية هذه السمة،

[1] يُنظر، المعنى وظلال المعنى – أنظمة الدلالة في العربية، محمد محمد يونس علي، ص 117، 118.

وتطبيقاتها أن يكتشف الدور الذي يؤديه تسلسل العناصر اللغوية، وتفاعل بعضها مع بعض عمليتي الفهم والإفهام الضروريتين في عملية التخاطب اللغوي."[1]

وفقا للوظائف التي حدّدها فيرث[2]، نجد أنّ الدّراسات السياقية تنشقّ عموما إلى نوعين:[3] نوع لغوي وآخر مقامي. وإنْ طبّقنا ذلك على القرآن الكريم؛ سنجد أنّ السياق المقامي فيه هو مجموع الظروف الخارجية المحيطة بالخطاب، وهي في الغالب اجتماعية وثقافية وانفعالية (متعلقة بنفس المتلقي أو شخوص الخطاب القرآني)، بالإضافة إلى المواقف أو الأحوال المختلفة. "وفكرة المقام هذه هي المركز الذي يدور حول علم الدلالة الوصفية في الوقت الحاضر وهو الأساس الذي ينبني عليه الشق أو الوجه الاجتماعي من وجوه المعنى الثلاثة وهو الوجه الذي تتمثل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود ساعة أداء (المقال). ومن المعروف أنّ إجلاء المعنى على المستوى الوظيفي (الصوتي والصرفي

---

[1] مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، محمد محمد يونس علي، ص31، 32.

[2] وهو لا يختلف عن الجرجاني في المبدأ، والفارق بينهما هو فارق العصر والأدوات واللغة والمدوّنات المدروسة.

[3] لقد قيل الكثير في مسألة أنواع السياق، وهناك من يزيد أنواع أخرى كالسياق الثقافي والنفسي... وقد عولجت هذه المسألة من قبل الكثير من طلاب التدرج وما بعد التدرّج، وهي مشروحة في معظم كتب علم الدلالة، ولكي لا أكرّر ما قيل آثرت عدم التفصيل فيها هاهنا وأترك ذلك ليتّضح من خلال التطبيق. وللاستزادة في الموضوع يُراجع: علم الدلالة (دراسة وتطبيق)، نور الهدى لوشن، ص 98، ... 102. ومدخل إلى علم الدلالة، فرانك بالمر، ترجمة خالد محمود جمعة، ص 91... 110، وأيضا: = 167... 181. وأيضا: في علم الدلالة، دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفضليات، عبد الكريم محمد حسن حبل، ص 63، و73. وأيضا: علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ص 69، ... 71.

والنحوي) وعلى المستوى المعجمي فوق ذلك لا يعطينا إلا (معنى المقال) أو (المعنى الحرفي) كما يسميه النقاد (أو معنى ظاهر النص) كما يسميه الأصوليون."[1]

وضع المفسرون القدامى شروطا لمن أراد أنْ ينتظم في التفسير، وأكثر هذه الشروط يصبّ في السياق والمقام وما يحيط بالقرآن من ظروف وملابسات لا بدّ للمفسّر من الوعي بها قبل مباشرته التفسير.[2] "ويحتم الأصوليون على من يتصدى لاستخراج الأحكام من القرآن أمورا لا ينبغي أن يغفل عنها هي في الواقع (مقام) للفهم. فعليه مثلا:

1) ألا يغفل عن بعضه في تفسير بعضه.

2) ألا يغفل عن السنة في تفسيره.

3) أن يعرف أسباب نزول الآيات.

4) أن يعرف النظم الاجتماعية عند العرب.

فهذه العناصر الأربعة يمكن اختصارها في كلمة (مقام) فلا ينبغي لمن يتصدى لتفسير آية أن يغفل عن مقامها."[3]

أما السياق اللّغوي في القرآن الكريم، فيضم مجموعة من السياقات الفرعية وفقا لمستويات اللغة؛ وهذه الأخيرة توجه المفسّر الذي يتتبّع أثر الظواهر الصوتية القرآنية في

---

[1] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 337.

[2] يراجع، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نهر، ص 269.

[3] السابق، ص 348.

تحديد معاني الآيات، ويحتاج أيضا إلى اعتبار السياق الصرفي والنحوي، بالإضافة إلى السياق المعجمي الذي يُعدُّ من أساسيات الدراسات التفسيرية القرآنية باختلاف مناهجها، حيث يعتمد المفسرون على المداخل المعجمية كمرحلة أولى للوصول إلى المعنى ومن ثَمّ يخضعونها للمعالجة داخل سياقها كمرحلة ثانية. والجدير بالذكر أنّ الأصوليين قد تفوّقوا على غيرهم في هذه النقطة، حيث استثمروا عناصر السياق اللغوي بالطريقة التي حدّدتها النظرية النظمية (البلاغية) بقدر استثمارهم للعناصر الخارجية.[1] وقبل البحث في جزء من هذا الموضوع والذي اخترنا أن يكون عن أثر السياق اللغوي في تفسير الرازي، لا بأس من التعرف على طبيعة هذه المدونة.

2. الرازي والتفسير:

أنتقل الآن إلى الحديث عن صاحب المدونة الأنموذج وتجربته مع علم التفسير، لنقترب من موضوع السياق اللغوي عنده، ولعل المطّلع على مؤلفات الرازي يعرف أنّ التفسير الكبير هو أهمّها على الإطلاق، والسبب يعود إلى أهميّة علم التفسير من جهة، وضخامة العمل من جهة ثانية، دون أن ننسى مكانته في قلب المؤلف، حيث يخبرنا في وصيته عن روعة البحث في الموضوعات القرآنية التي تغني عما سواها قائلا: "ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدت في

[1] يراجع تفصيل ذلك في: دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر سليمان حمودة، ص 223، ... 233.

القرآن العظيم، لأنّه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات، وما ذاك إلا للعلم بأنّ العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية."[1] وبالرّغم من ندم الرازي على خوضه مضمار المناهج الفلسفية والكلامية إلا أنّ تفسيره لم يبتعد عن المنهج العقلي وهو نوع من أنواع التفسير بالرأي.

"والمراد بالرأي هنا (الاجتهاد) وعليه فالتفسير بالرأي، عبارة عن تفسير القرآن بالاجتهاد بعد معرفة المفسر لكلام العرب ومناحيهم في القول، ومعرفته للألفاظ العربية ووجوه دلالاتها، واستعانته في ذلك بالشعر الجاهلي ووقوفه على أسباب النزول، ومعرفته بالناسخ والمنسوخ من آيات القرآن، وغير ذلك من الأدوات التي يحتاج إليها المفسّر."[2] أي أنّ ترجيح رأي ما لا يكون إلا بوجود قاعدة من الآراء التفسيرية اللغوية وغير اللغوية، بمعنى أنّ اعتماد العقل لا يكون إلا بالمرور على النقل. "وتطبيق الاجتهاد بالرأي قد مارسه السلف الصالح على نحو عملي واسع النطاق حكما وقضاء وإفتاء، لدى اتساع رقعة الدولة الإسلامية، نتيجة بروز وقائع جديدة بظروف مختلفة، وتعدد حاجات الأمة، واختلاف الأحوال، مما دعاهم إلى البحث والنظر في العلل والحكمة الظاهرة التي يمكن تبينها لاستنباط

[1] اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين محمد الرازي، ومعه كتاب: المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، طه عبد الرءوف سعد، ص 81، 82.

[2] التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ج 01، ص 183.

الأحكام من النصوص، وتطبيقها على الواقعة المعروضة، بظروفها القائمة، عامة كانت أو خاصة؛ تحقيقا لمقاصد النصّ والمصلحة للأمة."[1]

شهد موضوع التفسير بالرأي الكثير من الأخذ والرّد بين الدارسين؛ فهناك من أجازه، وهناك من رفضه رفضا قاطعا، وانطلاقا من ذلك وفّق البعض بين الرأيين ليثبت أنّ هذا النوع من التفسير يتفرّع إلى نوعين: نوع محمود ونوع مذموم.[2] والنوع الأول هو الذي انتمى إليه تفسير الرازي. ومن شروط هذا الاتجاه أن يكون المفسّر ملمّا بعلوم كثيرة؛ هي: علم اللغة، وعلم النحو، وعلم الصرف، وعلم الاشتقاق، وعلوم البلاغة (المعاني والبيان والبديع)، وعلم القراءات، وعلم أصول الدين، وعلم أصول الفقه، وعلم أسباب النزول، وعلم القصص، وعلم الناسخ والمنسوخ، والأحاديث المبينة لتفسير المجمل والمبهم، وعلم الموهبة.[3] "وإنّ الناظر إلى ((مفاتيح الغيب))، ولو نظرا سطحيا يدرك بغاية اليسر أنّ الإمام الفخر قد تضلّع في هذه العلوم، وتبحّر فيها إلى أبعد مدى، وليس هذا فقط بل إلى جانب كلّ هذه العلوم علوم أخرى التزمها بحكم منهجه الحكمي العلمي، من ذلك أخذه

---

[1] علم التفسير أصوله وقواعده، خليل الكبيسي، ص 65.

[2] يراجع تفصيل ذلك في: علم التفسير أصوله وقواعده، خليل الكبيسي، ص 77. و التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ج 01، ص 189، ومناهج المفسرين في العصر الحديث – بين النظرية والتطبيق، منصور كافي، ص 107.

[3] يراجع تفصيل ذلك في: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ج 01، ص 189، ... 192.

بعلم المنطق والفلسفة، وعلم الهيئة، والعلوم الطبيعية... فأضاف بذلك أصنافا أخرى إلى قائمة العلوم التي سطّرها قبله أئمة الدين."[1]

قد يعيب البعض على الرازي طريقته في التأليف؛ كونه استثمر حوصلة آراء المتقدمين في أعماله، وقد يطرح السؤال حينها: أين تبرز شخصية الرازي من كل هذا الزخم العلمي؟ إلا أنّ التدقيق في كل ما أنتجه هذا العالم قد يمحي أيّ تساؤل من هذا القبيل، فالرازي لم يكن ذاك التلميذ المتقيّد بإنجازات مشايخه، بل إنّا لنجده متبحّرا في الحضارات والعقائد والمذاهب على اختلافها، فها هو ينتقل من فكر أرسطو إلى فكر الشافعي من دون أي حرج، ويستدل بالآراء اللغوية للزمخشري المعتزلي مع أنّه لا يتفق مع المعتزلة[2]، بل إنّ تفسيره الكبير جاء للرد عليهم، وهو لا يتوانى عن تقديم الآراء المختلفة التي قد يتفق معها أو يختلف، ويرتبها ترتيبا موضوعيا متسلسلا، ثم ينتقد ما يجب انتقاده، ويصادق على ما يراه صائبا، إلى أن يصل في الأخير إلى النتيجة المرضية، و قد حافظ الرازي في تأليفه لتفسيره على المنهجية نفسها طوال العمل، بل ويُلاحظ ذلك حتى على الجزء الذي شُكّك في نسبته إليه[3].

---

[1] الإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسيره، عبد المجيد المحدوب، ص 65، 66.

[2] يراجع تفصيل ذلك في: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي، ص 125.

[3] يُنظر تفصيل الكلام عن مسألة الشك هذه في: أعلام الدراسات القرآنية في خمسة عشر قرنا، مصطفى الصاوي الجويني، ص 215.

مداخل منهجية

يرجع الرازي في تفسيره للذكر الحكيم إلى معظم علوم عصره –كما سبق أن ذكرنا– فهو يبدأ من آي القرآن ليعود إليها، لكنه لا يقطع هذا الشوط إلا بعد مروره على كل ما يمت للموضوع بصلة. فيأخذ من علم الكلام والفلك وعلوم القرآن والحديث واللغة وأخبار الأمم وعلوم الطبيعة وغيرها. وهذا ما جعل التفسير الكبير موسوعي[1] الطابع؛ فشساعة الموضوع هي نتيجة طبيعية لكتاب اهتم بكل ما يخدم معاني القرآن، وكيف لا يكون كذلك وهو الإنجاز الذي تبحّر في كلام الله عزّ وجلّ، فسبحان من قال: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا**﴾[2]. والغريب أنّ بعض العلماء لم يفهموا الغاية من الاستطراد في هذا العمل، فاعتبروا أنّ "فيه كل شيء إلا التفسير"[3]، ولعل السبب في فكرتهم هذه هو المنهج المختلف الذي اتبعه المؤلف، لكنّ الدراسات الحديثة فهمت ذلك وأعطت لتلك المدوّنة حقّها، وأثبتت فعلا أنّ "فيه كل شيء مع التفسير".

يتضح مما سبق أنّ موسوعية فكر الرازي والإعجاز القرآني دفعا المؤلِّف إلى الاهتمام بكل ما يحيط بآي القرآن من الداخل ومن الخارج إيمانا منه بأنّ الكتاب الحكيم هو مجمع العلوم الدنيوية والأخروية. ومن هنا كان الاهتمام بالسياق شيئا ضروريا لا غنى عنه. ولأنّ

[1] يراجع تفصيل ذلك في: الإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسيره، عبد العزيز المجدوب، ص 70، ... 74.

[2] الكهف الآية 109.

[3] يُنظر، فخر الدين الرازي، فتح الله خليف، ص 41، 42.

مداخل منهجية

الرازي كان مهتما بعلوم اللغة التي تعتبر المدخل الأساسي لفهم كلامه عزّ وجلّ؛ كان اهتمامه بالسياق اللغوي أمرا ضروريا مكمّلا للقاعدة اللغوية. ومن هنا كان تأثّره بنظرية النظم واضح المعالم.

يظهر اهتمام الرازي بالسياق في جوانب عديدة من أعماله، فنلمسه مثلا في ذكره للمناسبات بين الآيات بعضها مع بعض، وكذلك بين السور مع بعضها بعض[1]، كما يظهر أيضا في اهتمامه بالعلاقات الداخلية بين مكوّنات الخطاب، فهاهو يتحدّث عن علاقة الدليل بمستويات اللغة وعلومها، وكذا بمختلف المباحث العقلية والنقلية فيرى إنّ الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة: "عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل لافتقاره إليه وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة."[2]

ونتيجة لهذا الاهتمام الواضح بالخصائص النظمية للقرآن الكريم فإنّنا نتوقع لأوّل وهلة أنّ الرازي هو من العلماء المهتمين بإنجازات عبد القاهر الجرجاني، وهذا ما نتأكّد منه

---

[1] يراجع، التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، ص 209.

[2] محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، ص 51.

فعلا بعد تصفّحنا للتفسير الكبير، حيث نجده يستشهد بآرائه البلاغية؛ كقوله: "وأقول: إن الشيخ عبد القاهر الجرجاني، ذكر أن الاسم يدل على التمكين والاستمرار والفعل على التجدد والحدوث، قال ومثاله في الاسم قوله تعالى: ﴿**وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ**﴾ [الكهف: 18] وذلك يقتضي كون تلك الحالة ثابتة راسخة، ومثال الفعل قوله تعالى: ﴿**قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ**﴾ [يونس: 31] وذلك يدل على أنه تعالى يوصل الرزق إليهم ساعة فساعة، هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر."[1]

اقتنع الرازي بأنّ إنجاز الجرجاني يُخوّله بأن يكون مدرسة بمعنى الكلمة، وجعله إماما لمن تبعه في المنهج، فيذكره في تفسيره على أنّه صاحب النظم حين يستعين برأيه في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[2] حيث يقول: "أن نجعل كلمة ﴿**إِلَّا**﴾ في قوله: ﴿**إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾ استثناء منقطعا لكن بمعنى هو في كتاب مبين، وذكر أبو علي الجرجاني صاحب "النظم" عنه جوابا آخر فقال: قوله: ﴿**وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ**﴾ ههنا تم

[1] تفسير الرازي، مجلد 5، ج 15، ص 145.

[2] يونس الآية 61.

الكلام وانقطع ثم وقع الابتداء بكلام آخر، وهو قوله: ﴿**إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾ أي وهو أيضا في كتاب مبين. قال: والعرب تضع "إلا" موضع "واو النسق" كثيرا على معنى الابتداء، كقوله تعالى: ﴿**لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ * إِلَّا مَنْ ظَلَمَ**﴾ [النمل: 11] يعني ومن ظلم."[1] والملاحظ أنّ إنجازات الرازي في مجال النظم القرآني قد مثّلت نظرية النظم أحسن تمثيل، حيث كمّلت المشروع الذي قام الجرجاني بتحديد قواعده تمهيدا لدراسة القرآن الكريم، ومن بعده ما قالته العرب من شعر ونثر، لذلك يمكننا أنْ نعتبر الشق المهتم بنظم القرآن من مدونة تفسير الرازي عملا تطبيقيا لنظرية الجرجاني على القرآن الكريم بكامله[2]، وتعتبر هذه المسألة واحدة من المسائل السياقية التي سنعالجها في هذا العمل.

[1] تفسير الرازي، مجلد 6، ج 17، ص 107، 108.

[2] لا نزعم هاهنا أنّ الرازي قد تفطّن لكل المواضيع النظمية الموجودة في القرآن الكريم، أو أنّه كان مصيبا في كلّ آرائه؛ وإنّما نقصد أنّ اهتمامه بهذه النظرية كان واضحا من خلال تفسيره للقرآن الكريم بكامله، وهذا الذي لم يفعله الجرجاني الذي انشغل بالتنظير أكثر من التطبيق من أجل وضع أسس نظريته هذه.

الفصل الأول:

السياق الصوتي و الصرفي

الفصل الأول: السياق الصوتي والصرفي:

I. السياق الصوتي

1. الصوت عند الرازي:

يُعدّ الحديث عن مدى اهتمام الرازي بالسياق الصوتي في القرآن مبكرا الآن، فللولوج إلى هذا الموضوع لابد من التعرف على الآراء الصوتية لصاحب المدونة، لذلك سأعمل بدأً على الربط بين التنظير والتطبيق في تفسير الرازي ومن ثم كشف مدى استغلال الظواهر الصوتية السياقية في فهم آي القرآن.

تهتم الدراسات اللغوية القديمة والحديثة بالصوت الإنساني ابتداء من نشأته وإصداره إلى استقباله واستيعاب حمولاته الدلالية، وينشأ هذا الأخير "من ذبذبات مصدرها عند الإنسان الحنجرة. فعند اندفاع النفس من الرئتين يمر بالحنجرة فيُحدث تلك الاهتزازات التي بعد صدورها من الفم أو الأنف، تنتقل خلال الهواء الخارجي على شكل موجات حتى تصل إلى الأذن."[1]

[1] الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ص 7.

لقد انتبه الرازي في وقت مبكر إلى مصدر الصوت البشري، بل وانتبه أيضا إلى علاقة الدرس الصوتي بالعلوم الطبيعية عموما وعلم التشريح[1] على وجه الخصوص؛ وفي ذلك يقول: "لا شك أن هذه الكلمات إنما تحصل من الأصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن أسباب وجوده ولا شك أن حدوث الصوت في الحيوان إنما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعندها يجب البحث عن حقيقة النفس وأنه ما الحكمة في كون الإنسان متنفسا على سبيل الضرورة وأن هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب إخراجه وعند هذا تحتاج هذه المباحث إلى معرفة أحوال القلب والرئة ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين وأما الحرف فيجب البحث أنه هل هو نفس الصوت أو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له وأيضا لا شك أن هذه الحروف إنما تتولد عند تقطيع الصوت وهي مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والأسنان والشفتين فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس ويجب أيضا البحث عن أحوال العضلات التي باعتبارها تتمكن

[1] تجدر الإشارة ها هنا إلى أنّ الرازي كان طبيبا؛ وقد ورد ذكره في كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة؛ يراجع: ج 2، ص 23... 31. "ولعل وجوده ضمن طبقات الأطباء دليل كاف على أنّ له مساهمة في هذا العلم قد تكون مساهمة ذات بال، وإن لم تظهر آثارها ونتائجها لوفرة الاختصاصات التي تنازعته واستنفدت طاقات جهده وعمله." ينظر تفصيل ذلك في: الإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسيره، عبد العزيز المحدوب، ص 168.

الحيوانات من إدخال الأنواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث لا تتم دلالتها إلا عند الوقوف على علم التشريح ."[1] ومن هنا يوزع الرازي اهتمامه إلى فرعين:

1. اهتمام بالصوت الحيواني –عموما– وما يتعلق به من أسباب وأعضاء.

2. اهتمام بالحرف وهو الصوت بعد تقطيعه وإعطاءه طابعا بشريا عقليا.

وما يهمنا بالدرجة الأولى في العملية اللسانية هو الحرف الذي يحوي في داخله مفهوم الصوت، وعن ذلك يضيف الرازي: "فالإنسان عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج يحبسه في المحابس المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فتتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه."[2] ثم تتواصل العملية اللسانية خارج الجهاز النطقي لتتلقفها الأذن؛ لذلك يرى الرازي إنّ:"الحرف والصوت كيفيات محسوسة بحاسة السمع"[3].

وقد اختلف العلماء في حامل الصوت؛ هل يبقى هو الهواء نفسه دائما أم أنّه الهواء والأجسام عموما؟ لكنّهم اتفقوا في نقطة مهمة، حيث أثبتوا "بتجارب لا يتطرق إليها الشك أنّ كل صوت مسموع يستلزم وجود جسم يهتز؛ على أنّ تلك الهزات قد لا تدرك بالعين في بعض الحالات. كما أثبتوا أنّ هزات مصدر الصوت تنتقل في وسط غازي أو

[1] تفسير الرازي، مد 1، ج 1، ص 23، 24.
[2] نفسه، ص 28.
[3] نفسه، ص 24.

سائل أو صلب حتى يصل إلى الأذن الإنسانية."[1] وهذا ما يتفق مع رأي الرازي القائل: "اختلفوا في أنّه هل يعتبر في السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى السماخ: فعندنا أنّه غير واجب خلافا للفلاسفة والنظام، لنا أنه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه جدار صلب لأن الهواء النافذ في مسام ذلك الجدار لا يبقى على الشكل الأول الذي باعتباره كان حاملا للحروف، ولأنّه كان يجب أن لا يدرك جهات الصوت، كما أنا لا نلمس الشيء إلا حال وصوله إلينا، لا جرم لا ندرك بمجرد اللمس جهة وصوله."[2] ومن هنا ينفي الرازي كون وصول الهواء إلى الأذن شرطا من شروط السمع. لكن السؤال المطروح هنا هو؛ هل يشترط السمع ليكون الكلام كلاما؟ وللجواب عن ذلك عقَدت المبحث التالي.

- **كلام النفس:**

من بين القضايا التي يُعتقد أنّها وليدة الدراسات اللسانية الغربية المعاصرة هي مسألة "الطبيعة النفسية للصورة السمعية" وهي قضية ليست غريبة عن الأنموذج المدروس. ويقرّها الرازي حينما يقول: "الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على أن الكلام والقول اسم لهذه الألفاظ والكلمات، أما مثبتو كلام النفس فقد اتفقوا على أن ذلك المعنى النفساني يسمى

[1] الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ص 5.

[2] محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، ص 111، 112.

بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن والأثر والشعر: أما القرآن فقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ**﴾ [المنافقون 1] وظاهر أنهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لأنهم أخبروا أن محمدا رسول الله وكانوا صادقين فيه، فوجب أن يقال إنهم كانوا كاذبين في كلام آخر سوى اللفظ وما هو إلا كلام النفس... وأما الأثر فما نُقل أن عمر قال يوم السقيفة : ((كنت قد زورت في نفسي كلاما فسبقني إليه أبو بكر)) وأما الشعر فقول الأخطل [الكامل] :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جُعل اللّسانُ على الفؤاد دليلا"[1]

وبهذا يثبت الرازي أنّ الكلام إما لساني وإما نفسي وهو رأي قريب جدا من فكرة الطابع النفسي للعلامة اللسانية، وإذا قارنّا كلامه بما جاء في الدرس اللساني الحديث، فسنجد أنّ الفكرة ليست سوسيرية كما يعتقد البعض، وإنّما هي إشكالية قديمة أعادها دوسوسير إلى مجال البحث، حيث يرى إنّ العلامة هي كيان نفسي، ويقول عن الصورة السمعية إنّها: "ليست الصوت المادي، الذي هو شيء فيزيائي صرف، بل هي الدفع النفسي لهذا الصوت، أو التمثل الذي تهبُنا إيّاه شهادة حواسنا، إنّ الصورة السمعية هي حسّية، وإذا ما دعوناها *مادية* فإنما تكون في هذا المعنى فضلا عن مقابلتها مع التصور الذي هو العبارة الأخرى للترابط الأكثر تجريدا بشكل عام وعندما نلاحظ لساننا الخاص، فإنّ

[1] تفسير الرازي، مد 1، ج 1، ص 31، (بتصرف).

الصفة النفسية لصورنا السمعية تبدو جيدا، إذ بوسعنا أن نتحدّث إلى أنفسنا أو أن نستظهر ذهنيا مقطعا شعريا من غير تحريك الشفتين أو اللسان."[1] وما ذلك –في رأيي– سوى توضيح للفارق الزمني بين لحظة نشوء الفكرة في ذهن المتلقي ومحاولة صياغتها صياغة لسانية، وبين لحظة صدورها من الجهاز النطقي في شكلها النهائي. ومن هنا نصل إلى مرحلة أخرى تقتضي البحث في علاقة المعنى باللفظ، أو ما يَصطلح عليه الدرس السوسيري بثنائية (الدال/ المدلول).

- **علاقة اللفظ بالمعنى عند الرازي:**

يُعتبر قانون الاعتباطية من أهم النتائج التي عالجها دوسوسير في محاضراته، وهو يقرّ بأنّ بساطته لا تتعارض مع خطورة وأهمية نتائجه[2] وتعد هذه الفكرة من القضايا الفقلغوية القديمة التي عالجها علماء العربية منذ زمن بعيد، وقد نلمس في دراساتهم –فعلا– خطورة هذا القانون؛ حيث أوصلتهم الفكرة إلى طرح الكثير من التساؤلات فيما يخص أصل اللغة، وطُرح –حينها– السؤال عن اللغة العربية: هل هي توقيف أم اصطلاح؟ وممن أجابوا عن هذا السؤال؛ ابن فارس الذي يرى: "إنّ لغة العرب توقيف. ودليل ذلك قوله جلّ ثناؤه:

[1] محاضرات في الألسنية العامة، فرديناند دو سوسير، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، ص 88.

[2] يراجع، نفسه، ص 90.

﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[1] فكان ابن عباس يقول: علّمه الأسماء كلها، وهي هذه التي يتعارفها الناس من: دابة، وأرض، وسهل، وجبل، وحمار، وأشباه ذلك من الأمم وغيرها."[2] وهذا الرأي الذي يرجحه ابن جني أيضا، غير أنّه يُقرّ بأنّ أكثر أهل النظر يرجّحون فكرة التواضع والاصطلاح لا الوحي والتوقيف.[3]

تعدّدت الآراء في قضية أصل اللغة، وهي على اختلافها مذكورة في معظم الكتب الفقلغوية؛ حيث يلخص لنا السيوطي –مثلا– معظم ما قيل مع ذكر الحجج، ومن بين ما نقله؛ رأي الرازي في المحصول حيث يقول: "الألفاظ إما أن تدل على المعاني بذواتها، أو بوضع الله إياها، أو بوضع الناس، أو يكون البعض بوضع الله والباقي بوضع الناس."[4] والأوّل هو مذهب عباد بن سليمان وهو فاسد عند المحققين والمتوقفين. أما رأي الرازي الخاص فيلخصه كعادته بعد سرد الآراء المختلفة قائلا: "وجوابه أنّ الواضع إن كان هو الله فتخصيصه الألفاظ بالمعاني كتخصيص العالَم بالإيجاد في وقت من بين سائر الأوقات؛ وإنْ كان هو الناس فلعله لتعيّن الخَطران بالبال؛ ودليل إمكان التوقف احتمال خلق الله تعالى الألفاظ ووضعها بإزاء المعاني، وخلق علوم ضرورية في ناس بأن تلك الألفاظ موضوعة

---

[1] البقرة الآية 31.

[2] الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسُنن العرب في كلامها، ابن فارس، تح أحمد حسن بسج، ص 13.

[3] يراجع، الخصائص، ابن جني، تحقيق، محمد علي النجار، ج 1، ص 40.

[4] ينظر، المزهر في علوم اللغة و أنواعها، عبد الرحمن جلال الدّين السيوطي، شرح محمد أحمد جاد المولى وعلى محمد البجـــــاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ج 1، ص 16.

لتلك المعاني. ودليل إمكان الاصطلاح إمكان أن يتولى واحد أو جمع وضع الألفاظ لمعان، ثم يُفهموها لغيرهم بالإشارة، كحال الوالدات مع أطفالهن. وهذان الدليلان هما دليلا إمكان التوزيع."[1]

استترفت قضية أصل اللغة البشرية الكثير من وقت وجهد العلماء على اختلاف اتجاهاتهم وألسنتهم، في حين لم تصل النتائج إلى الحجم المطلوب، لهذا صار من غير اللائق طرح الإشكال من جديد في وقتنا الحاضر، حيث "قرّرت الجمعية اللغوية في باريس عدم مناقشة هذا الموضوع نهائيا أو قبول أي بحث فيه لعرضه في جلستها كما أن كثيرا من العلماء ذوي الشهرة في علم اللغة أمثال: (بلومفيلد) و(فيرث) لم يتعرّضوا لدراسة هذا الموضوع بشكل علمي أو بصورة تنبئ عن أهمية البحث فيه."[2] وهذا ما رآه ماريو باي حين صرح بأنّه: "لا أحد يعرف متى أو أين أو على أي صورة ابتدأ الكلام الإنساني[3]، على الرغم من وجود افتراضات كثيرة في الموضوع. إننا نعرف جيدا أنّه لا يوجد على سطح

[1] ينظر، المزهر في علوم اللغة و أنواعها، عبد الرحمن جلال الدّين السيوطي، ج 1، ص 17.

[2] علم اللغة، حاتم صالح الضامن، ص 95.

[3] يُفترض أنّ أهل الكتاب –على الأقل يعرفون أنّ الكلام البشري ابتدأ مع تعليم الله سبحانه وتعالى لآدم الأسماء كلها، والإشكالية المطروحة فعلا هي: هل اللغة التي نطق بها آدم وذريته في أوّل الزمان هي كل اللغات أم هي لغة واحدة بعينها؟ وبالتالي كيف تفرقت اللغة البشرية الواحدة إلى عدد هائل من اللغات؟ والواضح من هذه الأسئلة أنّ أكثر ألفاظ اللغات البشرية نتج عن الاصطلاح وإلا لما تطورت وتغيرت بمرور الزمن.

الأرض أي جماعة إنسانية –مهما قل حظّها من الحضارة والمدنية– بدون لغة تتفاهم وتتبادل الأفكار بها."[1]

بعد طرح فكرة أصل اللغة؛ نعود إلى المنطلق لنتعرف على رأي الرازي في علاقة الدال بالمدلول؛ أو ما يَصطلح عليه "*مسألة الاختلاف في كون العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هو عين العلم بالمدلول أم لا*" ويجيب عليه بأمور ثلاث: "العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم، والعلم بذات المدلول كالعلم بأنّه لا بد له من مؤثر، والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول، أما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ***ومستلزم له***، وأما العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو مغاير أيضا للعلم بذات الدليل والمدلول لأنّه علم بإضافة أمر إلى أمر والإضافة بين الشيئين مغايرة لهما فالعلم مغاير للعلم بهما. ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلا عليه، لأنّ العلم بإضافة أمر إلى أمر يتوقف على العلم بالمتضايفين، فالعلم بكون الدليل دليلا على المدلول يتوقف على العلم بوجود المدلول، فلو كان العلم بوجود المدلول مستفادا من العلم بكون الدليل دليلا عليه لزم الدور وأنّه محال."[2] فالعلاقة الناجمة من اتحاد الدليل بالمدلول في الاستعمال المعيّن لا تعني وجود علاقة تلازمية في الاستعمالات المختلفة للدليل.

---

[1] أسس علم اللغة، ماريو باي، ترجمة وتعليق أحمد مختار عمر، ص 38، 39.

[2] محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، ص 50.

إنّ أيّ محاولة لإعادة صياغة نص الرازي بمصطلحات عصرية وبسيطة قد يقرّبنا – ولو نسبيا– إلى ما جاء به دو سوسير عن الدال والمدلول حيث يقول: "هذان العنصران يرتبطان فيما بينهما ارتباطا وثيقا قويّا، كما يدعو الواحد منهما الآخر."[1] وقوله: "الرابط الجامع بين الدال والمدلول هو اعتباطي، وببساطة أكثر يمكن القول أيضا: إنّ العلامة الألسنية هي اعتباطية، وذلك لتعريفنا العلامة إنّها مجموع ما ينجم عن ترابط الدال بالمدلول."[2]

أما عن مسألة تحوّل الاعتباطية المطلقة إلى اعتباطية نسبية في حال التركيب فيقول الرازي: "والإشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب؛ لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها إفادة وضعية أما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية إلى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق."[3] وهذه القضية ذاتها هي التي يتحدّث عنها دو سوسير ويستنتج منها أنّ تركيب مجموع علامات اعتباطية يعطينا علامة معلّلة نسبيا، أيّ أنّ السبب في ضم بعضها إلى بعض معروف، أما كون ذلك نسبيا فهو راجع إلى طبيعة العلامة المفردة ذاتها.[4]

---

[1] محاضرات في الألسنية العامة، فرديناند دو سوسير، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، ص 89.

[2] نفسه، ص 89.

[3] نفسه، ص 34.

[4] يراجع تفصيل ذلك في، المصدر السابق، ص 158... 161.

يرى عبد السلام المسدي إنّ الرازي: "نفذ إلى جوهر القضية من خلال الموازنة بين اللفظ المفرد واللفظ المركب، كما فعل قبله أبو نصر الفارابي، ولكنه أقام المقارنة على ازدواجية الوضع والعقل كعنصرين مكوّنين لثنائي تقابلي بالضرورة فانتهى بحسّ لساني على غاية من الدقّة إلى إثبات عقلانية الدلالة انطلاقا من اعتباطية الدلالة الإفرادية. وما يمكن أن نشتقه من تحليلات الرازي بالاستقراء المباشر ودونما استنطاق متضاعف هو أنّ المركب عقلنةٌ للمفرد من حيث يذيبه ذاتيا في علاقات ترابطية تصهر خصائص الأجزاء في مجموع سمات الكل."[1]

إنّ إصرار سوسير على قانون الاعتباطية لدرجة القول بنسبية التعليل فيما يبدو معللا، جعله يهمل السياقات الخارجية في دراسته للكلام، فالاعتباطية ههنا هي: "أفهوم جذري، لأنّه يكرّس استقلالية اللغة عن الواقع. يمكن اعتبار النموذج السوسيري، بسبب تأكيده على البُنى الداخلية في منظومة الإشارة[2]، مساندا لموقف يرى إنّ اللغة لا تعكس الواقع، إنّما تُشيّده."[3] وتبقى هذه النقطة هي أهم ما انتقد من قبل اللسانيين فيما بعد، حيث اعترفت الدراسات الإغريقية والعربية القديمة بأهمّية المرجع، في حين قرّر دو سوسير إلغاءه من الدراسة الوصفية التي تُعنى بالنظام الداخلي للنص وحسب.

---

[1] التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، ص 176.

[2] أي: العلامة.

[3] ينظر، أسس السيميائية، دانيال تشاندلِز، ترجمة طلال وهبة، مراجعة ميشال زكريا، ص 63.

تُشكل مسألة ذاتية الدلالة نقطة اختلاف بين علماء اللغة، فقد يقول البعض بها، حيث أنّ " المعنى اللغوي قوامه من المعرفة الحية التي يتعاطى فيها الإنسان الكائنات والأشياء ويدركها بالمشاهدة، وكأنه يحيا فيها، ويدرك معها المعاني التي تغمرها، ولعل أليق نعت توصف به هذه المعرفة أنّها فطرية، على معنى أنّها تنبع من الوعي الإنساني الفطري والاستبصار، وإنما نستأنس في ذلك بقوله تعالى: ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ [1]" [2] فالمعرفة الفطرية إذا: "هي معرفة تقترن بالمشاهدة، وتتعلق بالحسي والمعنوي، كأن يعرف الإنسان أنّ هذا اللون أحمر وذاك أخضر، ويعرف الألم الذي يعانيه واللذة التي يجدها، وكأن يحكم بمغايرة الأحمر للأخضر، وتضاد الوجود للعدم." [3]

وقد يرفض البعض فكرة الدلالة الذاتية؛ ومن هؤلاء الرازي الذي لا ينكر وجودها كظاهرة جزئية من الظواهر اللغوية وإنّما يعتبر أنّ "دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد لنا أنها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة، والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعينة والمعاني المعينة وإلا لزم أن يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال."[4]

---

[1] الروم الآية 30.

[2] التركيب اللغوي للأدب (بحث في فلسفة اللغة والاستطيقا)، لطفي عبد البديع، ص 85.

[3] نفسه، ص 86.

[4] نفسه، ص 33.

وعلى الرغم من موقف الرازي الواضح من مسألة الدلالة الذاتية إلا أنّه يستثني قائلا: "وقد يتفق في بعض الألفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم لأن هذا اللفظ يشبه صوته وكذا القول في اللقلق وأيضا وضعوا لفظ الخضم لأكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لأكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لأن حرف الخاء يشبه صوت أكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص."[1] وقد وردت في أبواب كثيرة يلخّصها ويرتبها عبد السلام المسدي كالآتي: "فالمنطلق هو فكرة المضاهاة ثم تتركز تحليليا بما يسميه إمساس الألفاظ أشباه المعاني أو سوق الحروف على سمت المعنى المقصود، مشتقا منه معنى المساوقة ويعني مساوقة الصيغ للمعاني ومقيما مبدأ التعديل والاحتذاء، ثم مستطردا إلى فكرة تقارب الحروف بتقارب المعاني، إلى أن يجرّد المكتتر الأوفى المتمثل في مفهوم التصاقب."[2]

تبقى فكرة ابن جني مستبعدة من الدرس الدلالي عند الرازي، ولا سيما في تفسيره الكبير، وهذا ما عبّر عنه علنًا في الكثير من الآراء النظرية، وهو نفسه الأمر الذي سنتأكد منه في الجانب التطبيقي من العمل، ومن بين ما قال الرازي في هذا الموضوع: "اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لأنه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1 ص 33.

[2] التفكير اللساني في الحضارة العربية، عبد السلام المسدي، ص 81، 82.

لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال وأجيب عنه بأنه يحتمل أنه إذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى وحينئذ يندفع الدور."[1] والدليل القاطع على صحّة هذا الرأي هو عدم فهم الأجنبي للألفاظ التي يراها ابن جني ومن اتبعه ألفاظا طبيعية.

من بين الأدلة التي يوردها الرازي؛ نذكر له نصا يوضح فيه ما يحيط بالكلام من سياقات لغوية وغير لغوية، مما يلعب دورا في إعطاء الدلالات النهائية؛ حيث يقول: "دلالة الألفاظ على معانيها ظنية لأنها موقوفة على نقل اللغات ونقل الإعرابات والتصريفات مع أن أول أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحادا ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن وأيضا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم النقل وعدم الإجمال وعدم التخصيص وعدم المعارض العقلي فإن بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ إلى المجاز ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن أولى أن يكون ظنا والله أعلم."[2] ومن هنا نكون قد اقتربنا نوعا ما من فكرة السياق –عموما– والسياق الصوتي على وجه الخصوص،

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1 ص 34.
[2] نفسه، ص 38.

وقبل الانتقال إلى الجانب التطبيقي لا بأس من الاقتراب أكثر من آراء الرازي اللسانية، ولاسيما وضعه للعلامات اللسانية ذات الطابع الصوتي في مقابل العلامات غير اللسانية، وهي دراسة عُرفت عند دو سوسير وأتباعه بالسيميولوجيا.

- **العلامات اللسانية وغير اللسانية:**

يقودنا النقب في النتاج العلمي اللغوي لعلماء الأمّة الإسلامية إلى إثبات سبقهم على نظرائهم من علماء الغرب المحدثين، ويكفي أن نبدأ من أي نقطة سوسيرية للوصول إلى ما يقابلها وأكثر في مؤلفات الجاحظ والرازي والإمام الشافعي وعبد القاهر الجرجاني وغيرهم، وقد توصلنا إلى ذلك عندما ناقشنا فكرة اعتباطية العلامة اللسانية، مما يحفّزنا على الاستمرار في البحث عن العناصر الأساسية لدراسة أثر السياق اللغوي في التفسير الكبير، ومن أهم تلك العناصر العلامة اللسانية وتموقعها داخل أنظمة التواصل البشري.

قبل الخوض في هذا المطلب لا بأس من التنويه إلى أنّ فكرة السبق ليست من قبيل العصبية العرقية –أو ما شابه– بل هي وليدة الاقتناع بالنتائج الجبارة التي توصل إليها مجموعة من الباحثين العرب والمسلمين، ويحضرني ههنا قول الدكتور عبد السلام المسدي: "أما النتيجة المبدئية التي آل إليها ((نسيان)) تراث العرب في اللغويات العامة فهي حصول قطْعٍ في تسلسل التفكير اللساني عبر الحضارات الإنسانية، فنهضت الحضارة الغربية على

حصيلة التراث اليوناني أساسا ولكن في معزل عن مستخلصات ثمانية قرون من مخاضِ التفكير اللغوي عند العرب. وإذا جاز لنا أن نبسط مصادرة في البحث أمكننا أن نقرّر افتراضا أنّ أهل الغرب لو انتبهوا إلى نظرية العرب في اللغويات العامة عند نقلهم لعلومهم في فجر النهضة لكانت اللسانيات المعاصرة على غير ما هي عليه اليوم، بل لعلها كانت تكون قد أدركت ما قد لا تدركه إلا بعد أمد."[1]

نعود إلى قضية الأنظمة التواصلية عند الرازي، لنبدأ بالحديث عن العلامات اللسانية التي اهتم بها في تفسيره للقرآن الكريم، وهو واحد من بين من صنفوا نظامها ضمن الأنظمة الأخرى حيث يقول: "في الحكمة في وضع الألفاظ للمعاني: وهي أن الإنسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج إلى أن يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به إلى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والإشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما في القلوب والضمائر بهذه الألفاظ ويدل عليه وجوه: أحدها: أن النفس عند الإخراج سبب لحدوث الصوت والأصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ومعونة بخلاف الكتابة والإشارة وغيرهما والثاني: أن هذه الأصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال فعند الاحتياج إليه تحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضي والثالث: أن

[1] التفكير اللساني في الحضارة اللسانية، عبد السلام المسدي، ص 23.

الأصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية فإذا جعلنا لكل واحد من المعاني واحدا من تلك الكلمات توزعت الألفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد في الإشارة والتصفيق فلهذه الأسباب الثلاثة قضت العقول السليمة بأن أحسن التعريفات لما في القلوب هو الألفاظ."[1]

قد ندهش حينما نقرأ ما قاله دوسوسير في عصرنا هذا، ونتساءل: ما الجديد في ما قاله؟ وماذا أضاف؟ حينما أصرّ قائلا: "إنّ اللغة –وهي أكثر منظومات التعبير انتشارا وتعقيدا– هي أيضا أكثرها تمييزا، وبهذا المعنى فإنّ الألسنية تغدو المشرف العام لكل أعراضية[2]، على الرغم من أن اللغة ليست سوى منظومة معينة."[3] ومن هنا نستشف فعلا رجاحة رأي المسدي في نصه السابق حينما تأسّف على إهدار الغرب للجهد والزمن للوصول إلى نتائج علمية سجلها التاريخ من قبل في مدونات العرب.

وفي الموضوع ذاته؛ ينقل السيوطي عن الرازي وعن أتباعه قولهم: "السبب في وضع الألفاظ أنّ الإنسان الواحد وحده لا يستقل بجميع حاجاته بل لابد من التعاون، ولا تعاون

---

[1] الرازي، مد 1، ج 1، ص 35، 36.

[2] الأعراضية هو المصطلح الذي اختاره المترجمان كبديل لما نعرفه اليوم بالسيميولوجيا، ولعلهما بذلا جهدا في اختيار المصطلحات المتجذرة في الدراسات العربية الإسلامية، فأخذا المصطلح من علم الأعراض الذي تطوّر على يد ابن سينا، والله أعلم.

[3] محاضرات في الألسنية العامة، فرديناند دو سوسير، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، ص 90.

إلا بالتعارف، ولا تعارف إلا بأسباب؛ كحركات، أو إشارات، أو نقوش، أو ألفاظ توضع بإزاء المقاصد، وأيسرها وأفيدها وأعمّها الألفاظ؛ أما أنّها أيسر فلأنّ الحروف كيفيات تعرض لأصوات عارضة للهواء الخارجي بالتنفس الضروري، الممدود من قبل الطبيعة، دون تكلف اختياري. وأما أنّها أفيد فلأنها موجودة عند الحاجة معدومة عند عدمها. وأما أنّها أعمّها فليس يمكن أن يكون لكل شيء نقش؛ كذات الله تعالى والعلوم، أو إليه إشارة كالغائبات؛ ويمكن أن يكون لكل شيء لفظ. فلما كانت الألفاظ أيسر وأفيد وأعمّ صارت موضوعة بإزاء المعاني."[1]

وخلاصة الأمر عند الرازي موجزة في قوله: "ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام اللساني إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضمائر ولو قدرنا أنهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما في الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاما أيضا."[2]

هكذا يصنف الرازي النظام اللساني ضمن باقي الأنظمة[3]، ويفصح عن قيمته بينها بسبب اعتماده على الصوت الصادر عن الجهاز النطقي، وكذا بسبب سهولة استعماله،

---

[1] ينظر، المزهر، السيوطي، ج 01، ص 38.

[2] تفسير الرازي، مد 01، ج 01، ص 36، 37.

[3] يُنظر أيضا، دلالة السياق، رَدّة الله بن رَدّة بن ضيف الله الطلحيّ، رسالة دكتوراه في علم اللغة، جامعة أم القرى، ج 1، ص 109، ... 111.

ويبدو الاهتمام بالعلامة اللسانية طبيعيا في كتاب التفسير الكبير وهو المهتم بفهم كلامه عزّ وجلّ، إلا أنّنا نجد اهتماما أكبر بالعلامات غير اللسانية في كتابه "الفراسة (دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنّهم كتاب مفتوح)".

يستدل فخر الدين الرازي في تبيانه لفضل علم الفراسة بالقرآن والسنة والعقل[1]، ومن بين ما استدل به قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ**﴾[2] وقوله: ﴿**تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ**﴾[3] وقوله: ﴿**فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ**﴾[4] وقوله: ﴿**سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ**﴾.[5]

يشبّه الرازي علم الفراسة بالطب لاعتماده على العلم الطبيعي، فهو دليل إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم استنادا إلى أشكالهم وألوانهم وأقوالهم، والمقصود بالأقوال هاهنا طريقة الكلام من لهجات وعيوب في النطق وما إلى ذلك، وهذا مختلف عن دراسة العلامات اللسانية. وإنا لنجد الرازي يفتح هذا الموضوع في تفسيره للبسملة، فينفي إمكانية

[1] يراجع، الفراسة (دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنّهم كتاب مفتوح)، فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق مصطفى عاشور، ص 19.

[2] الحجر الآية 75.

[3] البقرة الآية 273.

[4] محمد الآية 30.

[5] الفتح الآية 29.

تغيّر جواهر النفوس تغيّرا جذريا، ويربط ذلك بطبيعة الأشخاص[1]، ولعل هذا الرأي نابع من فهمه لعلم الفراسة.

يقسّم الرازي الفراسة إلى قسمين بحسب انعدام الأمارات أو وجودها، ويذكرنا هنا بما وصل إليه الطب النفسي الغربي المعاصر فيما يخص الحاسة السادسة والتخاطر وما شابه، فيقول: "أحدهما: أن يحصل خاطر في القلب أنّ هذا الإنسان من حاله وخُلقه كذا وكذا من غير أن يحصل هناك علامة جسمانية، ولا أمارة محسوسة. والسبب فيه: ما ثبت أنّ جواهر النفوس الناطقة مختلفة بالماهيات، فمنها ما يكون في غاية الإشراق والتجلي، والبعد عن العلائق الجسمانية، ومنها ما لا يكون كذلك[2]... القسم الثاني من هذا العلم: وهو الاستدلال بالأحوال الظاهرة على الأخلاق الباطنة فهو علم يقيني الأصول ظني الفروع."[3]

يبين فخر الدين الرازي في كتاب الفراسة الفرق بين هذا العلم وما يقترب منه من علوم أخرى، ويكمن وجه التشابه في اعتماد تلك العلوم على العلامات غير اللسانية

---

[1] يقول الرازي: "وإنّ كل من راعى أحوال نفسه علِم أنّ له منهجا معيّنا وطريقا مبيّنا في الإرادة والكراهة والرغبة والرهبة. وأنّ الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها الطبيعية، وإنّما تأثير الرياضة في أن تضعف تلك الأخلاق ولا تستولي على الإنسان. فأما أن ينقلب من صفة أخرى فذلك محال. وإليه الإشارة بقوله عليه الصلاة والسلام: ((الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)) وبقوله عليه الصلاة والسلام: ((الأرواح جنود مجندة.))" عجائب بسم الله الرحمن الرحيم، فخر الدين الرازي، إعداد وتقديم محمود شلبي، ص 172.

[2] يستدل الرازي هاهنا بالرؤيا الصالحة.

[3] الفراسة (دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنّهم كتاب مفتوح)، فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق مصطفى عاشور، ص 21، 22 (بتصرف).

والأمارات بأنواعها، ومن بين ما ذكر: قيافة الأثر (تتبع أثر الأقدام والأخفاف والنعال في الطرق القابلة للأثر)، وقيافة البشر (النظر في بَشَرات الناس وجلودهم وأعضائهم...)، وعلم مهندسي المياه ومستنبطيها (اكتشاف مواقع المياه الباطنية وإخراجها إلى الأرض)، ومثل ذلك استنباط معادن الفلِزّات، والاستدلال بأحوال البروق (أو تأمّل أحوال السحاب على نزول الغيث أو عدم نزوله...) وغيرها من العلوم[1]. وفي كل هذا دليل على أنّ دراسة العلامة غير اللسانية لم تكن حكرا على الدرس السيميائي الحديث فقط، و لم تكن ملامحها في التاريخ متجسّدة في أعمال الإغريق وحسب، وإنّما للعرب والأمة الإسلامية حظ كبير منها أيضا.

لم يكن الرازي صاحب سبق في الحديث عن الأنظمة التواصلية غير اللسانية، وإنما ورث ذلك من فكر سابقيه من جهابذة الأمة، ولاسيما الجاحظ الذي تفوّق في هذا المجال، بل وإنّ المتصفّح لكتب الجاحظ ليذهل حينما يجد مصطلحات سيميائية يظنها الغرب معاصرة من مثل: الأمارة والإشارة وغيرها.

يولي الجاحظ اهتماما كبيرا لكل ما له دور في صنع البيان أو بالأحرى في البلوغ إلى درجة الفهم والإفهام، لذلك نجده ينتقل من الحديث عن اللفظ إلى الحديث عن الإشارة؛

[1] يراجع، الفراسة (دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنّهم كتاب مفتوح)، فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق مصطفى عاشور، ص 25... 33.

فيقول: "قد قلنا بالدلالة باللفظ، فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان، وبالثواب وبالسيف. وقد يتهدّدُ السوط والسيف فيكون ذلك زاجرا رادعا ويكون وعيدا وتحذيرا."[1] ويُقرّ الجاحظ بأهمية الإشارة في العملية التواصلية، بل ويعدّها شريكة للفظ "ونعم العون هي له ونعم الترجمان هي عنه وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تُغني عن الخط!"[2]

هذا ويذكر صاحب البيان والتبيين أنظمة تواصلية أخرى غير الإشارة؛ وهي الخطّ والعقد (الحساب) والنصبة، وعن هذه الأخيرة يقول: "وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ والمشيرة بغير اليد. وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض وفي كل صامت وناطق وجامد ونامٍ ومقيم وظاعن وزائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة والعجماء مُعْربة من جهة البرهان."[3] ولتوضيح ما جاء في التعريف يردف الجاحظ كلامه بمثال مفاده: "قال خطيب من الخطباء حين قام على سرير الإسكندر وهو ميت: الإسكندر كان أمس أنطق منه اليوم وهو اليوم

[1] البيان والتبيين، الجاحظ، ج 1، ص 57.
[2] نفسه، ص 57.
[3] نفسه، ص 59، 60.

أوعظ منه أمس. ومتى دلّ الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان صامتا وأشار إليه وإن كان ساكتا."[1]

يتضح لنا من كل ما سبق أنّ الفارق الأساس بين الأنظمة التواصلية اللسانية وبين نظيراتها غير اللسانية هو الصوت البشري الدّال، ومن هنا كان الاهتمام بالجانب الصوتي للعلامة في المرتبة الأولى من أي دراسة لغوية، ومن بين المباحث التي اهتم بها الرازي في هذا المجال: مبحث الصوت والحرف.

- **الصوت والحرف:**

يعتمد الرازي في دراسته الصوتية على آراء ابن سينا، خاصة وأنّه يشترك معه في الاهتمامات العلمية ولاسيما الطبية، لذا نجده يوافق ويصادق –أحيانا– على ما ورد في كتاب "أسباب حدوث الصوت" وينتقده –أحيانا أخرى– ومن بين الآراء التي لم ترضه ما تعلّق بماهية الصوت، حيث يقول: "ذكر الرئيس أبو علي بن سينا في تعريف الصوت أنه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع وأقول: أن ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به، بل هذا

[1] البيان والتبيين، الجاحظ، ج 1، ص 60.

الذي ذكره إن كان ولا بد فهو إشارة إلى سبب حدوثه لا إلى تعريف ماهيته."[1] ففكرة ابن سينا هاهنا صائبة إلا أنّها لا تقودنا إلى تعريف الصوت.

يواصل الرازي بحثه عن حقيقة الأصوات بالرجوع إلى سجل الدراسات القديمة، إلا أنّه لا يرضى بالكثير مما قيل، ومن أمثلة ذلك ما نصُّهُ: "يقال إن النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم وأبطلوه بوجوه: منها أن الأجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوت ومنها أن الأجسام مبصرة وملموسة أولا وثانيا وليس الصوت كذلك ومنها أن الجسم باق والصوت ليس كذلك وأقول: النظام كان من أذكياء الناس ويبعد أن يكون مذهبه أن الصوت نفس الجسم إلا أنه لما ذهب إلى أن سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال به أنه يقول إنه عين ذلك الهواء."[2]

ومن بين تلك الآراء أيضا ما يذكره الرازي في قوله: "قال بعضهم: الصوت اصطكاك الأجسام الصلبة وهو باطل؛ لأن الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل: الصوت نفس القرع أو القلع وقيل أنه تموج الحركة وكل ذلك باطل ؛ لأن هذه الأحوال مبصرة والصوت غير مبصر والله أعلم."[3] و"قيل سببه

---

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1 ص 39.

[2] نفسه، ص 39.

[3] نفسه، ص 39. وهو موافق لرأي ابن سينا، يراجع: أسباب حدوث الصوت، ابن سينا، تحقيق محمد حسان الطيّان ويحي مير علم، ص 56... 58.

القريب تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه إلى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الهواء فإنه أمر يحدث شيئا فشيئا لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون وأما سبب التموج فإمساس عنيف وهو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع ويرجع في تحقيق هذا إلى كتبنا العقلية حد الحرف."[1]

أما ما يراه الرازي في ماهية الحرف فهو نفسه ما قاله ابن سينا؛ حيث يورد نصّه قائلا: "قال الشيخ الرئيس في حد الحرف: إنه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة[2] والثقل تميزا في المسموع."[3]

وفي تقسيمه للحروف؛ ينتهج الرازي منهجا وصفيا دقيقا، لذلك لا نجد فرقا بين ما قال به وبين ما يقال حاليا في الدرس اللساني المعاصر، حيث يقول: "الحروف إما مصوتة وهي التي تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها أو صامتة وهي ما عداها أما المصوتة فلا شك أنها من الهيئات العارضة للصوت وأما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء وهي لا توجد إلا في الآن الذي هو آخر زمان حبس

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1 ص 39. وهو موافق لرأي ابن سينا، يراجع: أسباب حدوث الصوت، ابن سينا، تحقيق محمد حسان الطيّان ويحي مير علم، ص 56... 58.

[2] جاء في رواية أخرى: في الحدّة. يراجع: أسباب حدوث الصوت، ابن سينا، تحقيق محمد حسان الطيّان ويحي مير علم، ص 60.

[3] ينظر تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1 ص 39. أسباب حدوث الصوت، وابن سينا، تحقيق محمد حسان الطيّان ويحي مير علم، ص 60.

النفس وأول زمان إرساله وهي بالنسبة إلى الصوت كالنقطة بالنسبة إلى الخط والآن بالنسبة إلى الزمان وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات وإنما هي أمور تحدث في مبدأ حدوث الأصوات وتسميتها بالحروف حسنة لأن الحرف هو الطرف وهذه الحروف أطراف الأصوات ومباديها ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر ثم هذه على قسمين: منها ما الظن الغالب أنها آنية الوجود في نفس الأمر وإن كانت زمانية بحسب الحس مثل الحاء والخاء فإن الظن أن هذه جاءت آنية متوالية كل واحد منها آني الوجود في نفس الأمر لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فإنها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره."[1] والمقصود بالنوع الأول من الصوامت الحروف الانفجارية، بينما يعني النوع الثاني الحروف الرخوة أو الاحتكاكية أو الاستمرارية، وهو تقسيم موفّق.[2]

ينفي الرازي كون الحركة والسكون في الحروف ظاهرةً محسوسة أو متعلقة بذات الصوت، فيوضح ذلك قائلا: "الحرف لا بد وأن يكون إما ساكنا أو متحركا ولا نريد به حلول الحركة والسكون فيه لأنهما من صفات الأجسام بل المراد أنه يوجد عقيب الصامت

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 39.

[2] الأصوات العربية المتحولة وعلاقتها بالمعنى، عبد المعطي نمر موسى، ص 42.

بصوت مخصوص."[1] ويفصّل أنواع الحركات في مجال قابل للامتداد؛ منطلقه الحركة (المصوت القصير) وآخره هو الطول الذي قد يضيفه المتكلم لتلك الحركة حسب حاجته الكلامية، فيقول: "الحركات أبعاض المصوتات والدليل عليه أن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان إلا هذه الحركات ولأن هذه الحركات إذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا."[2] و"الصامت سابق على المصوت الذي يسمى بالحركة بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال."[3]

- **البصمة الصوتية:**

ومن المباحث الصوتية التي تحدّث عنها الرازي قضية البصمة الصوتية التي عرفها العلم الحديث، وصارت تستعمل للكشف عن هوية صاحبها بأجهزة خاصة، حيث يقول: "اعلم: أنّ الأعضاء مخصوصة. وهي: الحلق والحنجرة واللسان والأسنان والشفتان. ثم إنّك ترى جميع الناس، مع اشتراكهم في هذه الآلات مختلفين في الأصوات، حتى إنّك لا ترى في الدنيا إنسانين يتشابه صوتاهما من جميع الوجوه، فلولا أنّ الصانع القادر الحكيم خصص خلق كلّ إنسان وحنجرته ولسانه وأسنانه (وشفتيه) بكيفيّات مخصوصة، لأجلها صار هو

[1] تفسير الرازي ، مجلد 1، ج 1، ص 40.
[2] نفسه، ص 40.
[3] نفسه، مجلد 1، ج 1 ص 40.

مختصا بذلك الصوت المعيّن، وإلا لم يحصل ذلك الاختصاص."[1] ويرجع الرازي هذه الظاهرة إلى القدرة الإلهية وحسب، وينفي أن يكون لها علاقة بالوراثة أو الطبع أو الأفلاك والأنجم، وكان من المفروض أن ينسب ذلك إلى سبب مجهول، لأنّ قدرة الخالق تتجلى في كل ما خَلق، والعلم يسخّر لمعرفة الأسباب الدنيوية التي تظهر بها معجزاته عزّ وجلّ، وقد توصّل علم الوراثة الحديث إلى تبيان سبب الفروق الموجودة بين البشر، فالصبغي الوراثي للشخص الواحد يحمل كمّا هائلا من الرسائل الوراثية التي تمزج بين المكوّنات الموجودة في الأجيال السابقة (الآباء والأجداد...) لتصنع نوعيّة وراثية خاصة وفريدة من نوعها، ومن هنا كان التفرّد في بصمة الأصبع وبصمة الصوت وكذا الشكل العام حتى في حال وجود تشابه كبير بين بعض الأشخاص.

- **البعد الخطي للعلامة:**

وبعد الحديث عن الصوت وأنواعه وصفاته وكيفية حدوثه، ننتقل الآن إلى الحديث عن طريقة تركيبه في الكلام. فالحروف تتراكب في اللفظ وفق نظام خاص يجعل الكلام كله متّصفا بالصفة الخطية، فالدال –على رأي دو سوسير– يمتد في الزمن فيمثل اتساعا ويقاس في بعد واحد هو الخط.[2] و"عناصر الدوال الخطية تظهر الواحد بعد الآخر مشكلة

[1] مناقب الإمام الشافعي (إرشاد الطالبين إلى المنهج القويم)، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، 109.

[2] يراجع، محاضرات في الألسنية العامة، فاردينان دو سوسير، ترجمة، يوسف غازي، مجيد النصر، ص 92.

في ذلك سلسلة، وما أن تتمثل هذه العناصر كتابة وما أن تستبدل التعاقد الزمني للعلامات الخطية بالخط الفضائي حتى تبدو هذه الصفة مباشرة."[1] وقد وردت فكرة الصفة الخطية للعلامة في مؤلفات علماء العربية، فالجاحظ مثلا يرى بفكرة التأليف، ويرى إنّ "الصوت هو آلة اللفظ وهو الجوهر[2] الذي يقوم به التقطيع وبه يوجد التأليف. ولن تكون حركات اللسان لفظا ولا كلاما موزونا ولا منثورا إلا بظهور الصوت. ولا تكون الحروف كلاما إلا بالتقطيع والتأليف."[3]

وتتضح فكرة البعد الخطي للدال أكثر في آراء الرازي، فالكلام عنده متركب من الحروف والأصوات و"الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية"[4] ثم إنّ "الحروف التي منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لأن الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرها."[5] ولأنّ الغرب يجهل الكثير عن نتائج الدرس اللغوي العربي؛ نجد دو سوسير يتأسّف لإهمال بيان هذا المبدأ بسبب بساطته، فهو –

[1] يراجع، محاضرات في الألسنية العامة، فاردينان دو سوسير، ترجمة، يوسف غازي، مجيد النصر، ص 92.

[2] هذا المصطلح هو نفسه الذي اعتمده يلمسلف في تحديده لثنائية (الجوهر/ الشكل)، وهي عند الجاحظ عبارة عن ثنائية: (الجوهر/ التقطيع والتأليف).

[3] البيان والتبيين، الجاحظ، ج 1، ص 58.

[4] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 40.

[5] نفسه، ص 40.

على رأيه- جوهري ونتائجه لا تُحصى، وأهمّيته توازي أهمية قانون الاعتباطية.[1] ونحن نجيب دو سوسير: إن قانوني الاعتباطية والصفة الخطية لم يُهملا من قِبل علماء اللغة العربية وإنّما كان على باحثي الغرب الرجوع إلى الأرشيف الفكري والعلمي للأمة الإسلامية لاكتشاف عكس اعتقاداتهم.

2. دور السياق الصوتي في تفسير الرازي:

اهتم المتكلم العربي منذ القدم بالاختيار الدقيق للأصوات المستعملة في كلامه، فبغض النظر عن ظاهرة اتفاق الأصوات مع دلالة الألفاظ -التي كنا قد تحدثنا عنها- نجد ظاهرة أخرى مؤكّدة بالأدلة الاستعمالية، وهي ظاهرة التلاؤم[2] الصوتي داخل السياق، وقد تبدو هذه المسألة بعيدة عن الدلالة السياقية التي يرتكز عليها هذا البحث[3]، إلا أنّنا نعتبرها دليلا واضحا على اهتمام المتكلم العربي بالتوفيق بين وحدات الخطاب من أجل خلق لحمة لغوية متكاملة. لذلك نعتبر هذه الظاهرة ميزة من ميزات العربية؛ "ومن يتتبع تراكيب هذه اللغة

---

[1] يراجع، محاضرات في الألسنية العامة ، فاردينان دو سوسير، ترجمة يوسف غازي، مجيد النصر، ص 92.

[2] "التلاؤم هو: مراعاة الاعتدال في نظم الحروف بحيث لا تكون مخارجها متقاربة من بعضها قربا شديدا، ولا بعيدة عن بعضها بعدا شديدا، فالقرب الشديد يجعل النطق أشبه شيء بمشي المقيد، والبعد الشديد يجعله بمنزلة الطفر." المعجزة القرآنية، بغدادي بلقاسم، ص 311.

[3] تعتبر الدلالة السياقية أساس هذا البحث لأنّه يبحث عن أثر السياق اللغوي في تفسير القرآن الكريم، فما يهمنا -ههنا- بالدرجة الأولى هو المستوى الدلالي.

ويتدبر أثر الأسباب اللسانية فيها، لا يجد كلاما يعدل كلام العرب في العذوبة والبيان، وفي الاختصار ونهج التأليف بين حروف الكلمة الواحدة، حتى إنهم قد يراعون مواضع الحروف من معانيها، فيجعلون الحرف الأضعف فيها والألَين والأخفى والأسهل والأهمس، لما هو أدنى وأقل وأخفى عملا وصوتا؛ ويجعلون الحرف الأقوى والأشدّ والأظهر والأجهر، لما هو أقوى عملا وأعظم حسا."[1] كما أنّ العرب تتفادى في كلامها المجاورة بين الأصوات المتجانسة، فتعمل بذلك على تسهيل نطق اللغة العربية، حيث "لا يكاد يجيء في الكلام ثلاثة أحرف من جنس واحد في كلمة واحدة، لصعوبة ذلك على ألسنتهم؛ وأصعبها حروف الحلق، فأما حرفان فقد اجتمعا، مثل أحد، وأهل، ونخع، غير أنّ من شأنهم إذا أرادوا هذا أن يبدءوا بالأقوى من الحرفين ويؤخروا الألين، كما قالوا: وَرَل، ووتد؛ فبدءوا بالتاء مع الدال، وبالراء مع اللام؛ فذُق التاء والدال، فإنّك تجد التاء تنقطع بجرس (صوت) قوي، واللام تنقطع بغتة؛ ويدلك على ذلك أيضا أنّ اعتياص اللام على الألسن أقلّ من اعتياص الراء، وذلك للين اللام."[2]

لا تكتسب اللغة العربية رونقها ونغمها الصوتي الخاص من التلاؤم الصوتي لوحده، بل تلجأ إلى ظواهر صوتية أخرى، تنطوي معظمها ضمن ما يسمى بالنسق الصوتي؛ وهو

[1] تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، ج 1، ص 107.
[2] ينظر، نفسه، ص 104.

"التوزيع العادل المتناسب بين الحركات والسكنات، وبين المدّات والغنّات، وبين مواضع الاتصال والوقف، ولهذا النسق تأثير عجيب، وهو الذي يعطي القرآن لحنه الغريب المميّز له عن سائر الألحان الأخرى."[1]

اتضح لنا مما سبق –إذا– أنّ العرب قد اهتموا اهتماما فائقا بعلاقة الأصوات ببعضها البعض داخل السياق اللغوي، بل اهتموا في بعض الأحيان بعلاقة الصوت بالسياق المقامي، وبعد أن تأكّدنا من كل هذا، ننتقل إلى موضوعنا الأهم، وهو اهتمامهم بالسياق الصوتي في القرآن الكريم. وهم بذلك لا يختلفون عن أعلام المدرسة السياقية الغربية إلا من حيث جدّة البحث وحداثة الأدوات والمصطلحات، فأصحاب هذا الاتجاه من الغرب قد وعوا في وقت متأخّر عن العرب أنّ "الصِّيتة –باعتبارها وظيفة في السياق– يتمّ تحديدها بـــ ((دراسة الصوت في علاقته بالسياقات الأصواتية التي يظهر فيها، وفي علاقته بالأصوات الأخرى التي يمكن أن تحلّ محلّه في تلك السياقات، أو بعبارة أخرى في علاقته بسياق النظام الصياتي الكامل.))"[2]

اختلف العلماء في حصر وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، ولربما اتفقوا على أهمها وهي: الإعلام بالغيب وأمية الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم بديع النظم، وقد نتجاوز

[1] المعجزة القرآنية، بغدادي بلقاسم، ص 312.

[2] يُنظر، المعنى وظلال المعنى – أنظمة الدلالة في العربية، محمد محمد يونس علي، ص 119.

التعداد إلى غير نهاية، فلا زالت المعجزات القرآنية تُثبت يوما بعد يوم بفضل تطوّر العلم والتكنولوجيا في وقتنا هذا، ومن هنا يدخل الإعجاز العلمي كوجه بارز من وجوه الإعجاز القرآني. أما ما يهمنا نحن في مسألة السياق الصوتي فهو كون القرآن: "بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يُعلَم عجز الخلق عنه."[1]

تمثل عجز البشر (ولاسيما العرب) عن الإتيان بسورة من مثل القرآن الكريم في عدم القدرة على مجاراته شكلا وموضوعا، إلا أنّ الجانب الذي جعلهم يحسون فعلا بالعجز هو الجانب جمالي في القرآن الكريم، ذلك أنّ قريش ومن جاورها من العرب هم رواد الشعر والفصاحة، وقد تحدّى القرآن الكريم "العرب ثم جميع الخلق بأن يأتوا بمثله ثم أخبر أنّهم لن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا. فقد تحداهم أولا بأن يأتوا بعشر سور مثله إن كانوا يرون أنّه مفترى فقال: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** (13) **فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ** (14)﴾[2] فلما انقطعوا وقامت الحجة عليهم تحداهم بأن يأتوا بسورة من مثله وأخبر أنهم لن يفعلوا فانقطعوا أيضا وقامت الحجة عليهم، قال تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**

[1] إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، ص 35.

[2] سورة هود.

وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (23) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ(24)﴾[1] وأكّد التحدي بقوله: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾.[2]" [3]

من الواضح إذا أنّ الجانب الصوتي الجمالي كان له الدور الكبير في جذب العرب للوهلة الأولى ومن ثم كان لابد من انجذابٍ إلى ما حواه القرآن من موضوعات ومعجزات، "ومن الواضح أنّ القرآن الكريم كان يأخذهم بروعة بيانه وأنّهم لا يملكون أنفسهم عن سماعه ولذلك سعوا إلى أن يحولوا بين القرآن وأسماع الناس. سعوا إلى أن لا يصل إلى الأذن لأنّهم يعلمون أن مجرد وصوله إلى السمع يُحدث في النفس دويّا هائلا وهِزّة عنيفة وقد حكى الله عنهم هذا الأسلوب فقال: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ**﴾[4]"[5] وقد رق قلب بعض العرب بسبب سمعهم القرآن، ومنهم سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي سمع سورة **طه** فأسلم.[6]

---

[1] سورة البقرة.

[2] سورة الإسراء الآية 88.

[3] التعبير القرآني، فاضل صالح السامرائي، ص7.

[4] سورة فصلت الآية **26**.

[5] السابق، ص8.

[6] ينظر، إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، ص 27.

لم يتوقف الأمر عند هذا؛ بل"كان صناديد قريش وأعتاهم محاربة للرسول وأشدّهم كيدا له ونيلا منه لا يملكون أنفسهم عن سماعه، فكان كل من أبي جهل وأبي سفيان والأخنس بن شريق يأخذ نفسه خلسة لسماعه في الليل والرسول في بيته لا يعلم بمكانهم ولا يعلم أحد منهم بمكان صاحبه حتى إذا طلع الفجر تفرقوا حتى إذا جمعتهم الطريق تلاوموا وقال بعضهم لبعض: لا تعودوا فلو رآكم بعض سفهائكم لأوقعتم في نفسه شيئا، ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة الثانية عاد كل رجل منهم إلى مجلسه فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا وجمعتهم الطريق فقال بعضهم لبعض مثل ما قال أول مرة ثم انصرفوا. حتى إذا كانت الليلة الثالثة أخذ كل رجل مجلسه فباتوا يستمعون له حتى إذا طلع الفجر تفرقوا فجمعتهم الطريق فقال بعضهم لبعض: لا نبرح حتى نتعاهد لا نعود فتعاهدوا على ذلك ثم تفرّقوا. وقد أخبر الله نبيه بهذا الأمر فقال: ﴿**نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا**﴾[1]" [2]

ومن هنا نصل إلى نقطة تهمنا في هذه الدراسة مفادها أنّ القرآن الكريم يتميّز عن الكلام البشري في أمور لا تحصى؛ ومنها "لحنه الموسيقي الغريب، فهو لا يشبه أيّ لحن

[1] سورة الإسراء الآية 47.

[2] التعبير القرآني (دراسات بيانية في الأسلوب القرآني)، فاضل صالح السامرائي، ص8.

آخر. وأوضح دليل على ذلك، أن تسمع للقرآن وسط مجموعة من الأصوات الأخرى فستجد له لحنًا مميّزا لا يمكن أن يلتبس عليك بغيره، حتى ولو لم تفهم منه شيئًا."[1]

قد يعتقد المطّلع غير المتمعن للقرآن الكريم أنّ الموسيقى وتناسق الأصوات وتلاؤمها هي من قبيل الإعجاز الجمالي وحسب، أما المتمعن فيرى "إنّ التعبير القرآني تعبير فني مقصود. كل لفظة بل كل حرف فيه وُضع وضعا فنيا مقصودا، ولم تُراع في هذا الموضع الآية وحدها ولا السورة وحدها بل روعي في هذا الوضع التعبير القرآني كله."[2] ولأنّ الجانب الصوتي في القرآن الكريم هو أوّل ما يصل إلى المستمع، فإنّ الباحثين قد اهتموا به اهتماما بليغا من كل النواحي، فراح البعض يحصي تردد بعض الحروف في سور معينة ومن ثم البحث في الأسباب السياقية (الداخلية والخارجية) لهذا التعداد، وراح آخرون ينظرون إلى مسألة التناسق الصوتي بين الكلمات المتجاورة، وراح غيرهم يدققون في علاقة الفاصلة القرآنية بمضمون الآيات... وما إلى ذلك من ظواهر صوتية قرآنية. ومن بين ما انتبه إليه بعض العلماء –مثلا– مسألة "دور الصوت في ترتيب السور القرآنية" بحيث نلاحظ مثلا توالي الحواميم وذوات (الر)، كما نلاحظ أيضا ترتيب بعض السور بحسب الوزن في

[1] المعجزة القرآنية، بغدادي بلقاسم، ص 113.

[2] التعبير القرآني (دراسات بيانية في الأسلوب القرآني)، فاضل صالح السامرائي، ص 9.

اللفظة؛ كآخر (تبت) وأول الإخلاص[1] في قوله تعالى: ﴿**فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ**﴾[2] ثم: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾[3].

ولعلماء البلاغة دور كبير في إيضاح مزايا الظواهر الصوتية الجمالية في إعجاز القرآن الكريم، وفي فضل هذا النوع يقول ابن خلدون: "واعلم أنّ ثمرة هذا الفن إنّما هي فهم الإعجاز من القرآن لأنّ إعجازه في وفاء الدلالة منه بالألفاظ في انتقائها وجودة رصفها وتركيبها. وهذا هو الإعجاز الذي تقصر الأفهام عن إدراكه. وإنّما يدرك بعض الشيء منه من كان له ذوق بمخالطة اللسان العربي وحصول ملكته فيدرك من إعجازه على قدر ذوقه."[4] ولم تحض البلاغة باهتمام المتقدمين من أهل التفسير إلى أن "ظهر جار الله الزمخشري ووضع كتابه في التفسير وتتبع آي القرآن بأحكام هذا الفن بما يبدي البعض من إعجازه فانفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير لولا أنّه يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة. ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السنة مع وفور بضاعته من

[1] ينظر، أسرار ترتيب سوَر القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق رضى فرج الهمامي، ص 14.

[2] المسد الآية 5.

[3] الإخلاص الآية 1.

[4] المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، ص 489.

البلاغة."[1] ولعل من أشهرهم الفخر الرازي الذي ألّف تفسيره خصيصا للرد على تفسير الزمخشري.

إذا فقد "أدرك ابن خلدون –وكان عدوا للاعتزال– القيمة الأدبية للكشاف فدعا من تمكنه أداته من علوم العقيدة والشريعة إلى النظر فيه؛ ليفيد منه رأيا عميقا في الإعجاز الأدبي، شرط أن يكون حذرا على معتقده، وذلك لأنّ الزمخشري يأتي بالحجج على مذهب المعتزلة ويؤيّدها عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة."[2] وهذا الرأي قريب جدا من آراء الرازي الذي لم يُنكر على الزمخشري فضله وتفوّقه في الدرس اللغوي والبلاغي داخل إطار علم التفسير.

لقد اهتم البلاغيون وعلى رأسهم عبد القاهر الجرجاني بالجانب الموسيقي للقرآن الكريم ضمن البحث البلاغي فقط، لكنّهم لم يعطوه بعدا تطبيقيا دلاليا كبيرا، لأنّهم اعتمدوا على النظم القائم على الطاقة النحوية، بينما يعتمد بعض المفسّرين المحدثين –من أمثال الرافعي– على النظم القائم على الطاقة الصوتية.[3] لذلك نجد الرازي –مثلا– وهو المتأثّر بالجرجاني– مقلّا في دراسته للظواهر السياقية الصوتية، وهذا ما سأوضحه فيما بقي من هذا الفصل، ولتكن بداية الجانب التطبيقي بالبحث في فواتح السور وعلاقتها بالسياق.

---

[1] المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، ص 490.

[2] الدراسات الأدبية لأسلوب القرآن الكريم في العصر الحديث، محمد أحمد الأشقر، ص 164.

[3] نفسه، ص 165.

- **فواتح السور والسياق الصوتي:**

اختلف المفسرون في شرح فواتح السور، وامتنع بعضهم عن شرحها باعتبارها ألفاظا غيبية ورأوا إنّ معناها عند الله سبحانه وتعالى فقط، وقد أورد لنا الرازي في تفسيره الكبير وبعض كتبه شيئا من تلك الآراء؛ ومنها: "أنها أبعاض أسماء الله تعالى، قال سعيد بن جبير: قوله (آلر، حم، ن) مجموعها هو اسم الرحمن، ولكنا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي."[1] وقيل "إن كل واحد منها دال على اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته، قال ابن عباس رضي الله عنهما في ﴿**الم**﴾: الألف إشارة إلى أنه تعالى أحد، أول، آخر، أزلي، أبدي، واللام إشارة إلى أنه لطيف، والميم إشارة إلى أنه ملك مجيد منان، وقال في: ﴿**كهيعص**﴾ إنه ثناء من الله تعالى على نفسه، والكاف يدل على كونه كافيا، والهاء يدل على كونه هاديا، والعين يدل على العالم، والصاد يدل على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس أنه حمل الكاف على الكبير والكريم، والياء على أنه يجير، والعين على العزيز والعدل."[2] وآراء أخرى عديدة يذكرها الرازي لتبيان بعض اجتهادات العلماء التي اتفق مع بعضها و لم يتفق مع الأخرى، المهم أنّ في ذلك تبيان لاهتمام هؤلاء بالجانب الصوتي في

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 6، 7.
[2] نفسه، ص 7.

تفسير آي القرآن، وما نلحظه من خلال ما سبق هو أنّ السياق الداخلي لفواتح السور لم يسمح بإيضاح الغموض، وهذا ما جعلهم يلجئون إلى سياقات مفترضة تكاد تكون غيبية.

ومن طرائف ما وصل إليه العقل البشري في تفسير ﴿الم﴾ هو التفسير الصوتي الذي مفاده: "الألف من أقصى الحلق، وهو أول مخارج الحروف، واللام من طرف اللسان، وهو وسط المخارج، والميم من الشفة، وهو آخر المخارج، فهذه إشارة إلى أنه لا بد وأن يكون أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس إلا الله تعالى."[1] فلفظ ﴿الم﴾ كما نرى جاء مرتبا بحسب مخارج الأصوات فعبّر لنا عن البداية والوسط والنهاية كما جاء في قول الرازي، وفي ذلك حكمة كبيرة.

ومن بين الإشكالات التي طُرحت في تفسير فواتح السور هي إشكالية الإعراب، فهذا الأخير كما نعلم متعلّق بالسياق اللغوي والمقامي معا، فكيف لنا أن نعرب هذه الألفاظ التي جاءت في بداية السورة من جهة ومبهمة المعنى من جهة أخرى، ومن هنا يطرح الرازي السؤال: "هل لهذه الفواتح محل من الإعراب أم لا؟ فنقول: إن جعلناها أسماء للسور فنعم، ثم يحتمل الأوجه الثلاثة، أما الرفع فعلى الابتداء، وأما النصب والجر فلما مر

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 9.

من صحة القسم بها، ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل على قوله، كما لا محل للجمل المبتدأ وللمفردات المعدودة."[1]

كما نرى أنّ الرازي يميل كثيرا إلى كون تلك الفواتح أسماء للسور، ويؤكد على ذلك في شرحه –مثلا– لذوات ﴿**الر**﴾ فيقول: "وقوله: ﴿**الر كِتَابٌ**﴾[2] معناه أن السورة المسماة بـــ ((**الر**)) كتاب أنزلناه إليك لغرض كذا وكذا فقوله: ﴿**الر**﴾ مبتدأ وقوله: ﴿**كِتَابٌ**﴾ خبره وقوله: ﴿**أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ**﴾ صفة لذلك الخبر."[3] والواضح هنا أنّ الرازي قد وجد الحل المثالي لشرح الفواتح، ففكرة كونها تسمية للسورة تعطيها علاقة سياقية متينة مع الآيات، كما أنّ هذه الفكرة مستوحاة أساسا من اللحمة السياقية الرابطة بين فواتح السور وما بقي من آيات، وقد تكون هذه اللحمة معنوية كما يتضح في المثال الأخير. وقد تكون صوتية كما سنرى في المثال الموالي.

ومن بين ما أشار إليه الرازي في موضوعنا هذا هو دور التشاكل الصوتي بين حروف الفواتح وبين ما يليها في التفسير، مع العلم أن هذه الظاهرة تنتمي إلى السياق الصوتي لما لها من دور في ربط الأصوات ببعضها وفق نظام معيّن، ومن ذلك أذكر تمييز المفسرين

---

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 13.

[2] سورة إبراهيم الآية 1.

[3] نفسه، مجلد 7، ج 19، ص 64.

واللغويين بين الآية وبعض الآية في قوله: "اتفقوا على أن قوله ﴿**الر**﴾[1] وحده ليس آية، واتفقوا على أن قوله ﴿**طه**﴾[2] وحده آية. والفرق أن قوله: ﴿**الر**﴾ لا يشاكل مقاطع الآي التي بعده بخلاف قوله: ﴿**طه**﴾ فإنه يشاكل مقاطع الآي التي بعده."[3] وكون ﴿**الر**﴾ بعض آية فهذا دليل على أنّها جزء من جملة وبالتالي سنصل إلى إثبات علاقتها السياقية النحوية بباقي الأجزاء وذلك استنادا على علاقتها السياقية الصوتية، ومن هنا نصل إلى فهم ما وصل إليه الرازي من كون ﴿**الر**﴾ مبتدأ وبالتالي اسما للسور، والله أعلم. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا؛ هو: هل اهتم الرازي بالسياق الصوتي اهتماما مدروسا أم أنّه كان نتيجة لحالات الضرورة فقط، وللإجابة عن ذلك جعلت المبحث الموالي بعنوان "دلالة الأصوات في السياق".

- **دلالة الأصوات في السياق:**

قد يظن المطلع على هذا العنوان أنّنا بصدد إعادة ما قلناه عن الدلالة الطبيعية أو ما يسمى بالدلالة الصوتية[4]، إلا أنّنا كنّا قد فصلنا في هذه المسألة في بداية الفصل، ووصلنا إلى

---

[1] سورة يونس الآية 1.

[2] سورة طه الآية 1.

[3] تفسير الرازي، مجلد 6، ج 17، ص 3.

[4] هناك "دلالة صوتية مستمدة من طبيعة الأصوات؛ فكلمة (تنضخ) كما يحدثنا كثير من اللغويين القدماء تعبر عن فوران السائل في قوّة وعنف. وهي إذا قورنت بنظيرتها (تنضح) التي تدل على تسرب السائل في تدؤده وبط، يتبيّن لنا أنّ صوت الخاء في الأولى له دخل في دلالتها، فقد أكسبها في رأي أولئك اللغويين تلك القوّة وذلك العنف. وعلى هذا فالسامع يتصوّر بعد

أنّ الرازي لم ينكر تلك الظاهرة وإنّما قلّص من حجمها و لم يعطها الحجم الذي أعطاه إياها ابن جني. أما عن الدلالة الوظيفية للفونيم فهي أيضا شيء معروف ومفروغ منه وقد أعطته الدراسات الصوتية كفايته، وما يهمنا نحن من هذه الدراسة –ههنا– هو علاقة بعض الأصوات بالسياق. وفي ذلك يقول لطفي عبد البديع: "أما مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع، ونهج ملتئب عند عارفيه مأموم، وذلك أنّهم كثيرا ما يجعلون أصوات الحروف على سمت الأحداث المعبر بها عنها، فيعدلونها بها، ويحتذونها عليها وذلك أكثر مما نقدره وأضعاف ما نستشعره."[1]

تعلّق الدرس الدلالي منذ نزول القرآن الكريم بكلّ المباحث اللغوية وغير اللغوية، وعلى رأس تلك المباحث نجد علم الأصوات، و"لا شك أنّ كثيرا من علماء اللغة العرب والنقاد وعلماء التجويد والقراءات القدامى قد لفتوا النظم في وقت مبكّر إلى التمثيل الصوتي للمعاني، وكيف تؤدي الأصوات المعينة دلالاتها من خلال جرسها وتدلّ صيغ بعض الكلمات على معانيها."[2] لكن منهم من لم ينتبه إلى العديد من المسائل الصوتية الأخرى ولاسيما تلك التي لها علاقة بالسياق الخارجي، أذكر منها العوامل المؤثرة على صوت

سماعه كلمة (تنضخ) عينا يفور منها النفط فورانا قويّا عنيفا." ينظر، الأصوات العربية المتحوّلة وعلاقتها بالمعنى، عبد المعطي نمر موسى، ص 77. ويراجع الأصل في: الخصائص، ابن جني، ج 2 ص 158. ويراجع تفصيل ذلك في: دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص 66.

[1] التركيب اللغوي للأدب (بحث في فلسفة اللغة والاستطيقا)، لطفي عبد البديع، ص 91.

[2] علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نهر، ص 444.

المتكلم مما يكسبه طابعا خاصا، إنه جانب ذاتي "يتميّز به كلّ إنسان، يتضح في ألفاظه، وفي نغمته، وصوته، ولهجته، مما يؤكّد ضرورة النظر إلى الدرس الصوتي نظرا جديدا، لا بدراسة مخارج الحروف، وأوصاف الأصوات اللغوية، وإنّما يتجاوز ذلك بالكشف عن النظام الصوتي وهو متفاعل مع الألفاظ التي يختارها المتكلم، أو منشئ النصّ اللغوي، وما يحيط بهذا الاختيار، أو الإنشاء من ظروف السياق وملابساته."[1] ويرجعنا هذا إلى علم الفراسة الذي ألّف فيه الرازي كتابا، وكنا قد أشرنا إليه أثناء الحديث عن العلامات اللسانية وغير اللسانية، ففي طيات هذا المؤلَّف يقول الرازي: "في اعتبار الأحوال المذكورة بحسب الأصوات: وتقريره أنّا نشاهد أنّ الإنسان حال استيلاء الغضب عليه يصير صوتُه حادا خفيفا؛ والسبب فيه: أن عند استيلاء الغضب عليه تخرج الحرارة الغريزية من الباطن إلى الظاهر فيسخن ظاهر البشرة، والحرارة توجب توسيع المنافذ وتفتيح السدود في آلات الصوت. وهذه الأحوال توجب صيرورة الصوت غليظا ثقيلا. وأما الخوف فإن الأمر يكون بالعكس من ذلك فإنّ الحرارة الغريزية تنحصر في الباطن؛ فيستولي البرد على الظاهر وذلك يوجب تضييق المجاري من آلات الصوت؛ وذلك يوجب صيرورة الصوت حادا ودقيقا."[2]

---

[1] ينظر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نهر، ص 281.

[2] الفراسة (دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنّهم كتاب مفتوح)، فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق مصطفى عاشور، ص 35، 36.

وبغض النظر عما جاء في النص من آراء فيزيولوجية، فإنّ الرازي –الذي أهمل الدلالة الطبيعية للألفاظ للأسباب التي ذكرناها سلفا– لم يهمل أثر الصوت في السياق كلّيا، وذلك لاقتناعه –على الأقل– بتحوّل شدة الصوت وكذا لهجة المتكلم بحسب السياق. وبالرغم من كون الرازي مقلا في حديثه عن دلالة الأصوات إلا أنّي حاولت التنقيب عن بعض الاهتمامات الصوتية السياقية في التفسير الكبير، وقد توصلت إلى بعضها، وهي كالآتي:

- التنغيم:

تعتبر ظاهرة التنغيم من الظواهر الشفوية التي لم يتمكّن الرسم الإملائي من تدوينها، فهي على الرغم من كونها ظاهرة صوتية إلا أنها تبقى خارجة عن حدود التركيب اللغوي، لأنّها تلحق بالكلام بحسب غرض المتكلم. وبالرغم من انتباه العلماء القدامى إلى بعض الظواهر التنغيمية؛ إلا أنّ فكرتنا عنها لم تكتمل إلا في عصرنا هذا، حيث "برهنت التجارب الحديثة على أنّ الإنسان حين ينطق بلغته لا يتّبع درجة صوتية واحدة في النطق بجميع الأصوات، فالأصوات التي يتكون منها المقطع الواحد تختلف في درجة الصوت وكذلك الكلمات تختلف فيها."[1] ويعتبر التنغيم من قرائن التعليق اللفظية وهو الإطار الصوتي الذي

[1] الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، ص 103.

تقال به الجملة في السياق.[1] وبالرغم من أنّه لا يتجسّد كتابة، أو بالأحرى لا يدخل في نطاق التقطيع المزدوج إلا أنّه ذو قيمة لسانية لا تنكر.[2] خاصة إذا تعلّق الأمر بالتنغيم الدلالي بنوعيه التعبيري والنحوي، حيث لا يقتصر الأوّل "على التأكيد أو الانفعال أو الدهشة والغضب وما إلى ذلك، ولكنه يشمل كل مناحي التنغيم المصاحب للكلام فهو شمولي حتى وإن كان القول مجرد إخبار، فللإخبار نغمته الخاصة به وللسرد الكلامي نغمته الخاصة به." [3] أما الثاني (=التنغيم النحوي) فلم يلق حظّه من دراسات اللغويين العرب لتعلّقه بالخطاب الشفوي أكثر من الخطاب الكتابي الذي يعتمد على التراكيب والأدوات النحوية.[4]

يقارن تمام حسان بين الصيغة الصرفية للمفردة والصيغة التنغيمية للجملة ليكتشف سرّ التشابه الذي يجمع بينهما؛ فيقول: "ونحب هنا أن نعقد شبها بين هذه الصيغ الصرفية التي للكلمات وبين صيغ أخرى تنغيمية تتصل بالمعاني النحوية التي للجملة لا للباب المفرد. فالجمل العربية تقع في صيغ وموازين تنغيمية هي هياكل من الأنساق النغمية ذات أشكال

[1] يراجع، اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 226.

[2] مبادئ في اللسانيات العامة، أندريه مارتيني، ترجمة سعدي زبير، ص 78.

[3] عناصر تحقيق الدلالة في العربية – دراسة لسانية، صائل رشدي شديد، ص 90.

[4] يراجع، نفسه، ص 93، 94.

محددة فالهيكل التنغيمي الذي تأتي به الجملة الاستفهامية وجملة العرض غير الهيكل التنغيمي لجملة الإثبات وهن يختلفن من التنغيم عن الجملة المؤكدة."[1]

إذا كان التشابه كبيرا بين القواعد الصرفية للمفردة والقواعد التنغيمية للجملة فلا بأس من القول: إنّ لكل جملة "صيغة تنغيمية خاصة فاؤها وعينها ولامها وزوائدها وملحقاتها نغمات معينة بعضها مرتفع وبعضها يتفق مع النبر وبعضها لا يتفق معه. وبعضها صاعد من مستوى أسفل وبعضها هابط من مستوى أعلى، فالصيغة التنغيمية منحنى نغمي خاص بالجملة يعين على الكشف عن معناها النحوي كما أعانت الصيغة الصرفية على بيان المعنى الصرفي للمثال."[2] أضِف إلى ذلك أنّ "التنغيم في الكلام يقوم بوظيفة الترقيم في الكتابة غير أن التنغيم أوضح من الترقيم في الدلالة على المعنى الوظيفي للجملة. وربما كان ذلك لأنّ ما يستعمله التنغيم من نغمات أكثر مما يستعمله الترقيم من علامات كالنقطة والفاصلة والشرطة وعلامة الاستفهام وعلامة التأثر وربما كان ذلك لسبب آخر."[3]

يتّضح مما سبق –إذا– أنَّ التدوين قد حرمنا من الإحساس بالكثير من الملامح الدلالية للنصوص المسجّلة، وقد يجعلنا ذلك نلوم على الرسم الخطي تقصيره هذا، فالحقّ "الذي لا شك فيه أنّ الكتابة إذا كان لها على النطق ميزة الدوام وإمكان الاستحضار مرة أخرى

---

[1] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 226.

[2] نفسه، ص 226.

[3] نفسه، ص 226، 227.

وإعادة التجربة وتخطي حدود الزمان والمكان فإنّ النطق له عليها ميزة الحياة والحركة والموقف الاجتماعي وربما أصبحت له قدرة مشاركتها عنصر الدوام وإمكان الاستحضار مرة أخرى وإعادة التجربة وتخطي حدود الزمان والمكان بعد اختراع أشرطة التسجيل والإذاعة والتلفزيون[1] وفي كل هذه المخترعات يحتفظ النص بدلالة النغمة وبالموقف الاجتماعي ويزيد التلفزيون عليها الاحتفاظ بتعبيرات الملامح وحركات أجزاء الجسم كالرأس واليدين مما يجعل الموقف أقرب شيء إلى الحياة."[2]

انتبه بعض علماء السلف إلى تصنيفات دلالية تنغيمية بحسب المقام، كما فعل الدركزلي حين قال: "ينبغي أن نقرأ القرآن على سبع لغات: فما جاء من أسمائه تعالى وصفاته فالتعظيم والتوقير، وما جاء من المفتريات عليه فبالإخفاء والترقيق، وما جاء على ردها فبالإعلان والتفخيم، وما جاء في ذكر الجنة فبالشوق والطرب، وما جاء في ذكر النار والعذاب فبالخوف والرهب، وما جاء من ذكر الأوامر فبالطاعة والرغبة، وما جاء من ذكر المناهي فبالإبانة والرهبة."[3] لكنّ الواضح أنّ مثل هذه التوجيهات لم تكن ذات علاقة

[1] هذا بالإضافة إلى الإنترنت الذي ظهر في أيامنا، وهو يتيح إمكانية استحضار الخطاب المرئي متى شئنا؛ ويكون ذلك متوفرا على بعض المواقع من مثل اليوتيوب (http://www.youtube.com)، ولا ننسى أيضا ظاهرة "الكتب الصوتية" المتاحة على الإنترنيت والتي تعين –على الأقل– المتلقي المكفوف على مطالعة جزء من بحر ما يُؤلف من كتب دون عناء.

[2] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 227.

[3] يُنظر، أثر الوقف على الدلالة التركيبية، محمد يوسف حبلص، ص 17، 18.

بالطابع العلمي الذي أعطاه المحدثون لظاهرة التنغيم، كما أنّه لا يعطينا الوصف الصحيح لكيفيات التنغيم في كل مقام.

يأخذ الحديث عن التنغيم في مدونة الرازي منحى مختلفا باعتبار أنّ الظاهرة حديثة الاكتشاف نوعا ما، لكنها بالرغم من ذلك فهي ليست بالغريبة عن الدرس اللغوي العربي القديم، ولو أنّها لم تأخذ حقها الذي تستحقّه، وقد يرجع ذلك إلى اتحاد لغة التدوين عند العرب واعتمادها على القاعدة النحوية أكثر من القاعدة التنغيمية. وعلى الرغم من هذا فإننا نجد الرازي ينتبه أثناء حديثه عن الفراسة إلى اختلاف درجة الصوت باختلاف المزاج كما سبق أن ذكرنا حين تطرقنا إلى العلامة اللسانية والعلامة غير اللسانية.

من بين الظواهر التنغيمية التي أخذت بعض الأهمية في المدونة؛ ظاهرة التفخيم والترقيق التي رُبطت بالجانب الدلالي للمفردة. ولتوضيح الغاية من تفخيم اللام في اسم الجلالة ((**الله**)) يبدأ الرازي بذكر الدليل الصوتي قائلا: "أطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي قوله الحمد لله والسبب فيه أن الانتقال من الكسرة إلى اللام المفخمة ثقيل؛ لأن الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعل والانتقال من التسفل إلى التصعد ثقيل وإنما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة

أو منصوبة كقوله: ﴿**اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ**﴾ [الشورى: 19] وقوله: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾ [الإخلاص: 1] وقوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ**﴾ [التوبة: 111]."[1]

أما عن السبب الاستعمالي الدلالي لهذه الظاهرة فيقول صاحب التفسير الكبير: "قالوا المقصود من هذا التفخيم أمران: الأول: الفرق بينه وبين لفظ اللات في الذكر. الثاني: أن التفخيم مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم. الثالث: أن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان وأما هذه اللام المغلظة فإنما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل في الثواب؛ وأيضا جاء في التوراة يا موسى أجب ربك بكل قلبك فههنا كان الإنسان يذكر ربه بكل لسانه وهو يدل على أنه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا أدخل في التعظيم."[2]

وعن اللام في اسم الجلالة ينبهنا الرازي أيضا إلى اعتقاد البعض بوجود إدغام للامين، و"لأرباب الإشارات والمجاهدات ههنا دقيقة وهي أن لام التعريف ولام الأصل من لفظة الله اجتمعا فأدغم أحدهما في الثاني فسقط لام المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على أن

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 101.
[2] نفسه، ص 101.

المعرفة إذا حصلت إلى حضرة المعروف سقطت المعرفة وفنيت وبطلت وبقي المعروف الأزلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان."[1]

ومن هنا يظهر لنا أنّ الرازي لم يُهمل الدلالة الصوتية كلّيا، وإنما أعطاها حجما أقل من الدلالات الأخرى كما سيتضح فيما بقي من مباحث. ونظرا لشُحّ المادة في هذا الموضوع؛ ارتأيت الانتقال إلى البحث في نقطتين مهمتين، هما: المفصل والفاصلة القرآنية في السياق.

- **الوقف والابتداء (المفصل):**

الوقف ظاهرة صوتية متعلّقة بالمستويات اللسانية جميعها، لذلك اهتمّ به القراء والمفسرون وعلماء الصوت والصرف والنحو، بالإضافة إلى علماء الدلالة المحدثين، وهو في اللغة "أصلٌ واحد يدلُّ على تمكُّثٍ في شيء ثمّ يقاس عليه. منه وَقَفْتُ أقِف وُقوفا... ولا يقال في شيء أوقَفْتُ إلا أنّهم يقولون للذي يكونُ في شيءٍ ثمّ يُترع عنه: قد أوقف."[2] وهو الكف عن الفعل والقول.[3]

---

[1] نفسه، ص 102.

[2] مقاييس اللغة، ابن فارس، و ق ف، ج 6، ص 135 (بتصرّف).

[3] الوقف بين النحويين والقراء، عبد المعطي جاب الله سالم، ص 8.

يرى القرّاء –وهم من يمثل الدرس الصوتي العربي الأوّل– إنّ الوقف هو "قطع الصوت آخر الكلمة زمنا ما، أو هو قطع الكلمة عما بعدها مع التنفس."[1] وقيل إنّ ذلك يكون عادة بنيّة استئناف القراءة.[2] أما علماء الصرف فيعرفونه على أنّه السكوت على آخر الكلمة اختيارا لجعلها آخر الكلام، أو هو قطع النطق عند آخر الكلمة.[3] أما الابتداء فهو "في عُرف القراء: الشروع في القراءة بعد قطع أو وقف."[4] لذلك كان الاهتمام بالابتداء لاحقا بالاهتمام بالوقف وتابعا له؛ والابتداء المقصود في دراسات العلماء هو ما يشكّل مع الوقف مفصلا في النطق والمعنى معا. وهم يرون إنّه "أثر من آثار الوقف، فما يأخذه الوقف من الحكم يتبعه في ذلك الابتداء غالبا، ويعزز هذا المفهوم أنّك حينما تطالع كتبهم تراهم ينصون على مواضع الوقف دون الابتداء، وإن ذكروا الابتداء لا يذكرون حكمه كالوقف، بل يشيرون إلى موضعه."[5]

[1] الوقف بين النحويين والقراء، عبد المعطي جاب الله سالم، ، ص 8.

[2] الوقف عند الصرفيين والقراء، جابر محمد محمود البراجة، ص 8.

[3] يُنظر، نفسه، ص7.

[4] يُنظر، وقوف القرآن وأثرها في التفسير – دراسة نظرية مع التطبيق على الوقف اللازم والمتعانق والممنوع، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، ص 17.

[5] وقوف القرآن وأثرها في التفسير – دراسة نظرية مع التطبيق على الوقف اللازم والمتعانق والممنوع، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، ص 21.

ويميّز القراء بين نوعين من الوقف: أوّلهما ما اختصّ بكيفية النطق بالحرف أو الحركة عند الوقف، وثانيهما ما اختصّ بالمعنى في الآية من حيث تمامه وعدم تمامه.[1] والأوّل خاصّ بعلم القراءات والدرس الصوتي فقط، بينما يهمّ الثاني القراء وعلماء التفسير.

لقد اهتمّ القدماء بظاهرة الوقف اهتماما بالغا، ولاسيما القراء وعلماء التجويد؛ "فقد بلغت عنايتهم به بأن وصفوه وصفا علميا دقيقا، وأفردوا له مؤلفات كاملة، وتتبعوه موضعا موضعا على امتداد [النصّ] القرآني بعد أن عرّفوا به، وحدّدوا أنواعه، وفصلوا القول في أهمّيته في توجيه المعنى والتأثير عليه. ولم يقف حديثهم عند مستوى التنظير بل تجاوز ذلك مرحلة رصد مواضع الوقف على امتداد [النصّ] القرآني إلى بيان ميداني لأثر الوقف على المعنى في كلّ موضع، وهو عمل تطبيقي فريد تجاوز مرحلة تحليل المثال إلى التطبيق الكامل لأثر ظاهرة تنتمي إلى مستوى الأصوات على مستويات لغوية أخرى (مستوى التراكيب، ومستوى الدلالة)، ورصد قيمتها على تراكيب نصّ بأكمله هو القرآن الكريم."[2] وقد كانت هذه الجهود نقطة الانطلاق التي حدّدت مسار دراسة الوقف عند الباحثين العرب على اختلاف تخصّصاتهم وغاياتهم.

[1] وقوف القرآن وأثرها في التفسير – دراسة نظرية مع التطبيق على الوقف اللازم والمتعانق والممنوع، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، ص 14.

[2] أثر الوقف على الدلالة التركيبية، محمد يوسف حبلص، ص 18، 19.

عالج علماء اللغة المحدثون أيضا مسألة الوقف، وأعطوها أهمّية أكبر حينما درسوها كظاهرة استعمالية بشرية، وقد ساعدهم في ذلك تراثهم العربي المتعلّق بالدراسات القرآنية على اختلاف مناهجها ومآربها، بالإضافة إلى نتائج البحث اللساني الغربي الحديث، فهذا تمّام حسان مثلا يدرسه دراسة حديثة ويربطه بالسياق في قوله: "يدل الوقف بوسائله المتعددة على موقع هو طابعه، ***مفصل*** من مفاصل الكلام يمكن عنده قطع السلسلة النطقية chain of utterance فينقسم السياق بهذا إلى دفعات كلامية spoken groups تعتبر كل دفعة منها إذا كان معناها كاملا واقعة تكلمية speech event منعزلة أما إذا لم يكن معناها كاملا كالوقف على الشرط قبل ذكر الجواب مثلا فإن الواقعة التكلمية حينئذ تشتمل على أكثر من دفعة كلامية واحدة."[1]

نأتي الآن إلى رأي المفسّرين الذين اهتموا "بكيفية فهم الآيات القرآنية وأسباب نزولها، ومعانيها وأحكامها، ومقاصدها التي ترمي إليها؛ وذلك بالرواية أو الدراية. وهذه المعاني والمقاصد تتعلّق بتركيب الجملة؛ الذي يختلف حسب الوقف والابتداء."[2] ولهذا السبب فإننا نجد الرازي يركّز كثيرا على ظاهرتي الوقف والابتداء في تفسيره الكبير، فهما تجمعان بين المستوى الصوتي والنحوي والدلالي في آن واحد، لكنّه وجّههما كمعظم

[1] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 270.

[2] الوقف والابتداء في ضوء اللسانيات الحديثة، أحمد عارف حجازي، ص 118.

المفسرين إلى خدمة معنى الجملة حيث يعينه المفصل على تبيان محلها من الإعراب، فلم يأبه إلى طريقة تبدل درجة الصوت حسب السياق وإنما اهتم بموقع الوقف وبالتالي الابتداء وفقا للسياق اللغوي، وأحيانا المقامي، وقد استند في ذلك إلى التنوعات السياقية وما تقدمه من احتمالات معنوية مقبولة، فاعتمد على آراء سابقيه قبل الوصول إلى رأيه الخاص.

يبدأ الرازي حديثه عن الوقف –أثناء توظيفه لأغراض تفسيرية– من الدلالة، فيضع احتمالات معنوية مختلفة ليُجرّب نقصها أو صحّتها أو تمامها، ونلمس ذلك في تفسيره لقوله تعالى من سورة الفاتحة: ﴿**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾: حيث "أجمعوا على أن الوقف على قوله بسم ناقص قبيح وعلى قوله بسم الله أو على قوله بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى قوله بسم الله الرحمن الرحيم تام. واعلم أن الوقف لا بد وأن يقع على أحد هذه الأوجه الثلاثة وهو أن يكون ناقصا أو كافيا أو كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص والوقف على كل كلام مفهوم المعاني إلا أن ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا والوقف على كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما."[1] فالمعنى كما نرى هو الفيصل الحاسم الذي سخّره الرازي لتحديد موضع الوقف ومن بعده الابتداء.

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 100، 101.

يستند الرازي في حديثه عن المفصل على آراء القراء على اختلاف درجات القوة في رواياتهم، وعلى الرغم من اعتماده لرواية حفص عن عاصم في الأساس؛ إلاّ أنه لا يغفل الروايات الأخرى حين الحاجة، فيشير حتى إلى الروايات الضعيفة، وهو يُرجّح رواية على أخرى بالاعتماد على الدلالة النحوية للجملة، ونرى ذلك مثلا في تفسيره للآية الثانية من سورة البقرة حين يقول: "الوقف على ﴿**فِيهِ**﴾ هو المشهور، وعن نافع وعاصم أنهما وقفا على ﴿**لَا رَيْبَ**﴾[1] ولابد للواقف من أن ينوي خبرا، ونظيره قوله: ﴿**قَالُوا لَا ضَيْرَ**﴾[2] وقول العرب: لا بأس، وهي كثيرة في لسان أهل الحجاز؛ والتقدير: ﴿**لَا رَيْبَ فِيهِ**﴾ ﴿**فِيهِ هُدًى**﴾[3]. واعلم أن القراءة الأولى أولى؛ لأن على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى، وفي الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى، والأول أولى لما تكرر في القرآن من أن القرآن نور وهدى والله أعلم."[4] وهنا كما نرى استعانة بالسياق النحوي للجملة وكذلك بالسياق القرآني المتكامل، حيث تثبت آيات أخرى أنّ الوقف على ﴿**فِيهِ**﴾ هو الأقرب إلى العقل.

---

[1] البقرة الآية 2.

[2] الشعراء الآية 50

[3] البقرة الآية 2.

[4] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 20، 21.

إنّ اعتماد علماء التفسير على آراء القراء لا يعني أنّ القراءة تعتمد على الجانب الصوتي للجمل القرآنية، وإنّما هذا راجع إلى أسبقية جهود القراء فقط، وفي مقابل ذلك نجد أنّ علماء القراءات أنفسهم اعتمدوا على تقنيات تفسيرية، وبالأخصّ نحوية، فنظروا في دلالة الجملة لتحديد موضع الوقف والابتداء، وعن ذلك يقول مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار: "وإذا تأمّلت في هذا العلم وجدته يرجع إلى علم التفسير، إذ الوقف أثر عن فهم المعنى، ومن اختار وقفًا فقد فسّر. ولذلك كان على القارئ أن يحرص على فهم المعنى قبل أن يقف، لكي يختار الوقف الصحيح المناسب للمعنى المراد في الآية، وهذا فيه خطر؛ لأنّ في هذا بيان أنّ هذا مراد الله سبحانه."[1]

نواصل حديثنا عن المثال السابق لنجد أنّ الرازي قد اعتمد بشكل مكثّف على علاقة السياق الصوتي بالسياق النحوي؛ فيحدّد الاحتمالات الدلالية التي يقترحها السياق النحوي، حين يقول: "محل ﴿**هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**﴾ الرفع؛ لأنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر مع ﴿**لَا رَيْبَ فِيهِ**﴾ لِـــ ﴿**ذَلِكَ**﴾، أو مبتدأ إذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه، ويجوز أن ينصب على الحال، والعامل فيه الإشارة، أو الظرف، والذي هو أرسخ عرقا في البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحا، وأن يقال: إن قوله: ﴿**الضَّالِّينَ * الم**﴾ جملة برأسها، أو

[1] وقوف القرآن وأثرها في التفسير – دراسة نظرية مع التطبيق على الوقف اللازم والمتعانق والممنوع، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، ص 30.

طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها، و﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ**﴾جملة ثانية، و﴿**لَا رَيْبَ فِيهِ**﴾ ثالثة و﴿**هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**﴾ رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض، والثانية متحدة بالأولى وهلم جرا إلى الثالثة، والرابعة."[1]

بعد أن حدّد الرازي تلك الدلالات النحوية؛ يلجأ إلى السياق الدلالي ليُثبت صحّة اقتراحاته، فيحاول أن يجزّئ السياق العام إلى سياقات جزئية متعلّقة بالجملة، وهذا ما يسهّل عليه تحديد المفاصل التي قد تجمع بين جزء من آخر السورة بما يلحقه من أول السورة الموالية، والمقصود هاهنا سورتا الفاتحة والبقرة، حيث يقول: "بيانه: أنه نبه أولا على أنه الكلام المتحدي به، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقرير الجهة التحدي ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب، فكان شهادة بكماله ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين، فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله، ثم لم يخل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق من نكتة، ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر. الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد،

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 23، 24.

وإيراده منكرا."[1] وفي حديث الرازي هذا ما يُثبت فعلا أنّ الإعراب لا يكون إلا بعد فهم المعنى، الذي هو التفسير، وهذا العلم يعتبر أساسا من الأساسات التي يقوم عليها علم الوقف.[2] وفي ذلك ما يبرر اضطرابنا في تصنيف بعض المباحث في موضوعنا هذا، فما نراه ضمن السياق الصوتي –مثلا– قد يراه آخر ضمن السياق النحوي.

نبقى دائما في النموذج المختار للدراسة، ونتعرّف على باقي اقتراحات الرازي، حيث نجده يركّز في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[3] على مسألة تعلّق الآيات ببعضها البعض، فإن كنّا قد نوينا حالة إعرابية معينة لجملة معيّنة؛ كان علينا أن نواصل في المسار الإعرابي نفسه في قراءتنا للآيات الموالية، حيث سنختار الدلالة الإعرابية المكمّلة للدلالة السابقة، وفي هذا يقول الرازي: "في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة: أحدها: أن ينوي الابتداء بـــ ﴿**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ**﴾ [البقرة: 3] وذلك لأنه لما قيل: ﴿**هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**﴾ [البقرة: 2] فخص المتقين بأن الكتاب هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول: ما السبب في اختصاص المتقين بذلك؟ فوقع قوله: ﴿**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ**﴾ إلى قوله: ﴿**وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ جوابا عن هذا السؤال،

---

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 24.

[2] يراجع، وقوف القرآن وأثرها في التفسير – دراسة نظرية مع التطبيق على الوقف اللازم والمتعانق والممنوع، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، ص 33.

[3] البقرة الآية 5.

كأنه قيل: الذي يكون مشتغلا بالإيمان وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد وأن يكون على هدى من ربه. وثانيها: أن لا ينوي الابتداء به بل يجعله تابعا ﴿لِلْمُتَّقِينَ﴾ ثم يقع الابتداء من قوله: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾ كأنه قيل أي سبب في أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى؟ فأجيب بأن أولئك الموصفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا وبالفلاح آجلا. وثالثها: أن يجعل الموصول الأول صفة ﴿الْمُتَّقِينَ﴾ ويرفع الثاني على الابتداء و﴿أُولَئِكَ﴾ خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله تعالى."[1]

نستنتج إذن أنّ الرازي قد أعطى أهميّة كبيرة للمفصل القرآني في تفسيره للقرآن الكريم، وقد بدأ من النقطة التي انتهى إليها القراء، وسخّر هذه الظاهرة لترجيح الدلالات النحوية الملائمة، فانطلق من المعنى ليمرّ بالصوت ثم النحو ويعود مرّة أخرى إلى المعنى، وكلّ هذا من أجل أن يكتشف مفاصل الكلام في السياق القرآني بكامله. أما عن الفرق الذي يميّز بين إنجاز الرازي مع أمثاله من علماء التفسير وبين القراء فهو المنطلق؛ حيث يعتمد الرازي على موقع الوقف المقترح من قبل القراء لتحديد التفسير الأقرب إلى العقل، بينما يسلك القرّاء الوجهة العكسية في أعمالهم، حيث يعتمدون على معنى الآيات لتحديد

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 34، 35.

المفاصل القرآنية. وقد اكتشفنا من النموذج المدروس أنّ المفصل لا يتموقع دائما في نهاية الآية ليُشكّل بدوره الفاصلة القرآنية، بل ارتباطه بالمعنى قد يجعل الجملة تجمع –كما رأينا– بين عناصر من آيتين متلاحقتين، بل ومن سورتين متلاحقتين. ومن هنا نصل إلى الحديث عن ظاهرة صوتية سياقية أخرى تُسمى بالفاصلة القرآنية.

- **الفاصلة القرآنية في السياق:**

الفاصلة هي: "كلمة آخر الجملة، وهي بالنسبة للآية كقافية الشعر، وقرينة السجع، تقع في الخطاب لتحسين الكلام بها، وسميت كذلك لأنّه ينفصل عندها الكلامان."[1] وهي تظهر في بعض القرآن وتختفي في بعضه، ولشبهها بالسجع ادعى قوم من كفار قريش أنّ القرآن شعر، وزعم الملاحدة أنّ فيه شعرا، ومن أهل الملة من يقول: إنّه كلام مسجّع، إلا أنّه أفصح مما قد اعتادوه من أسجاعهم[2]... "ومن ادعى ذلك لم يكن له بدّ من أن يصحح أنّه ليس من قبيل الشعر، ولا السجع، ولا الكلام الموزون غير المقفى."[3]

---

[1] المعجزة القرآنية، بغدادي بلقاسم، ص 276، 277.

[2] يراجع، إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني (403 ه)، تحقيق السيد أحمد صقر، ص 50.

[3] نفسه، ص 50. ويراجع رد الباقلاني على تلك الآراء بالأدلة في فصل "في نفي الشعر من القرآن" وفصل "في نفي السجع من القرآن" ص 51... 65.

بيّن العلماء في أكثر من موضع أنّ الفاصلة متعلّقة بالمعنى قبل تعلقها بالشكل، وفي ذلك إعجاز مزدوج، وهو لا يتسنى لآدمي، وقد نجم عن هذا الرأي تفطّن "القارئ المثالي للقرآن الكريم" إلى تلك اللحمة السياقية "الشكلية/ المعنوية"، ولاسيما تلك المتجسدة في الفواصل، وتمكّن الكثير بفضل ذلك من حفظ كلام الله بطريقة أسهل، "وبسبب تميّز القرآن بهذه الخاصية يسهل على من أوتي قدرا من الفهم أن يكشف أيّ خطأ يقع فيه القارئ من هذه الناحية، ذكر العز بن عبد السلام المتوفى سنة 660 ه في كتابه (الفوائد في مشكل القرآن) إنّ بعض العرب سمع رجلا يقرأ: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ**﴾[1] فأخطأ القارئ فقرأ والله غفور رحيم، فقال: هذا إغراء بالسرقة، وصحح القارئ الخطأ فقرأ ﴿**وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾ فقال: هذا كلام الرب عزّ وجلّ."[2] نرى إذا: إنّ "الفاصلة ترد وهي تحمل شحنتين في آن واحد، شحنة التوقيع الموسيقي، وشحنة المعنى المتمم للآية."[3]

تعدّ مسألة كون المعنى سابقا للفظ في الفاصلة القرآنية واحدة من الأدلّة المثبتة لعدم احتواء القرآن على السجع؛ "لأنّ السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يؤدي

[1] سورة المائدة الآية 38.

[2] يُنظر، المعجزة القرآنية، بغدادي بلقاسم، ص 280.

[3] الدراسات الأدبية لأسلوب القرآن الكريم في العصر الحديث، محمد أحمد الأشقر، ص 172.

السجع. وليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع من القرآن، لأنّ اللفظ يقع فيه تابعا للمعنى."[1]

وإذا انتقلنا إلى آراء الرازي فسنجده قد فهم دور الفاصلة القرآنية في السياق جيّدا، فلم يمرّ عليها مرور الكرام باعتبارها مكوّنا جماليا معجزا في القرآن الحكيم، بل استثمرها لتفسير الكثير من الآيات القرآنية؛ وهذا الانطباع قد تشكل لدينا بمجرد إلقاء نظرة على مواضع من تفسيره الكبير مما حفّزنا على تتبع آرائه في هذا المبحث وذلك من خلال مجموعة منتقاة من النماذج:

– قال تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[2]: وأثناء تفسير هذه الآية يفهم الرازي جيّدا العلاقة الدلالية التي تجمع الفاصلة بمثيلتها السابقة، وهذا ما يسمى بائتلاف الفواصل مع ما يدل عليه الكلام[3]، ويتفطّن إلى أنّ الله عزّ وجلّ قد "قال في آخر هذه الآية: ﴿**لَا يَعْلَمُونَ**﴾ وفيما قبلها: ﴿**لَا يَشْعُرُونَ**﴾ لوجهين: الأول: أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلي نظري وأما أن النفاق وما فيه من البغي يفضي إلى الفساد في الأرض فضروري جار مجرى المحسوس. الثاني: أنه ذكر السفه وهو جهل، فكان ذكر العلم أحسن

[1] إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني (403 ه)، تحقيق السيد أحمد صقر، ص 58.

[2] سورة البقرة الآية 13.

[3] الفاصلة في القرآن، محمد الحسناوي، ص 285.

طباقا له والله أعلم."[1] فناسبت الفاصلة ﴿**لَا يَشْعُرُونَ**﴾ شعور المؤمنين بالفرق بينهم وبين المنافقين، كما ناسبت الفاصلة ﴿**لَا يَعْلَمُونَ**﴾ جهل المنافقين كونهم سفهاء، وشكّلت تضادا مدعّما للدلالة المبتغاة. فكان الجانب الجمالي –هاهنا– لاحقا للجانب المعنوي كما نرى. وتضيف الباحثة خُلود العُموش: إنّ الرازي قد "اعتمد في هذه الموازنة على الاتساق المنطقي، والاتساق الدلالي والاتساق الموضوعي، وموافقة النصّ للحقيقة الخارجية."[2] فراعى بذلك السياق المقامي واللغوي معا.

– قال تعالى: ﴿**فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى**﴾[3]: وجاء الفعل ﴿**تَشْقَى**﴾ في هذه الآية مناسبا لنظام الفواصل الملاحظ على الآيات المجاورة، لكنه كما نرى دال على الإفراد لا على التثنية،[4] وهنا يتساءل الرازي: "لِمَ أسند إلى آدم وحده فعل الشقاء دون حواء مع اشتراكهما في الفعل. الجواب من وجهين: أحدهما: أن في ضمن شقاء الرجل وهو قيم أهله وأميرهم شقاءهم كما أن في ضمن سعادته سعادتهم فاختص الكلام بإسناده إليه دونها مع المحافظة على رعاية الفاصلة. الثاني: أريد بالشقاء التعب في طلب القوت وذلك على الرجل دون المرأة، وروي أنه أهبط إلى آدم ثور

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 69.

[2] الخطاب القرآني – دراسة في العلاقة بين النص والسياق، خلود العموش، 280.

[3] سورة طه الآية 117.

[4] ينظر آراء بعض العلماء بالتفصيل في: التركيب والدلالة والسياق – دراسات تطبيقية، محمد أحمد خضير، ص 56.

أحمر وكان يحرث عليه ويمسح العرق عن جبينه."[1] وخلاصة القول هاهنا: إنّ ورود الفاصلة في هذه الآية لم يأت لمجرد إضافة الحسن على كلامه عزّ وجل وحسب، فسبحان من وضع لكل صغيرة وكبيرة سببا، فالفاصلة هنا جاءت مناسبة للإفراد، فإن ورد الفعل "تشقى" في صيغة التثنية (آدم وحواء) اختفت الفاصلة واختفى معها تخصيص الرجال بالشقاوة الواقعة بسبب متاعب العمل ومسؤولية إعالة الأسرة، واختفى الطابع الجمالي المعجز.

– قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِي فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى**﴾[2]: وعن الفاصلة في هذه الآية؛ يورد الرازي رأيين رأيين مختلفين؛ أحدهما يقر بدور الفاصلة في السياق، والثاني يهمله، فيقول: "ذكروا في قوله: ﴿**وَلَا تَخْشَى**﴾ ثلاثة أوجه. أحدهما: أن يستأنف كأنه قيل وأنت لا تخشى أي ومن شأنك أنك آمن لا تخشى. وثانيها: أن لا تكون الألف هي الألف المنقلبة عن الياء التي هي لام الفعل ولكن زائدة للإطلاق من أجل الفاصلة كقوله تعالى: ﴿**فَأَضَلُّونَا**

[1] تفسير الرازي، مد 8، ج 22، ص 117، 118.
[2] طه الآية 77.

السَّبِيلَا﴾ الأحزاب الآية 67 ﴿**وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا**﴾ الأحزاب 10[1]. وثالثها: أن يكون مثل قوله:

وتضحك مني شيخة عبشمية كأن **لم ترى** قبلي أسيرا يمانيا"[2]

وما يهمنا نحن في موضوعنا هذا هو الرأي الأول الذي يعطي الفاصلة أهمية سياقية، بحيث يستبعد حالة الجزم ويفضّل فكرة استئناف الكلام، ليكون الأصل في الجملة هو: "وأنت لا تخشى".

– قال تعالى: ﴿**سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى**﴾[3]: يعالج الرازي معنى هذه الآية مرتكزا بشكل كبير على الفاصلة القرآنية، حيث يجعلها الفيصل بين أن يكون الفعل "تنسى" للإخبار أو أن يكون للنهي، فيبدأ أولا بتفحّص السياق المقامي للآية الذي يدور كله حول فكرة الإخبار عن بعض المعجزات التي أُيّد بها الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم ينتقل إلى السياق اللغوي ليثبت صحّة فرضيته، حيث يقول: "هذه الآية تدل على المعجزة من وجهين الأول: أنه

[1] يرى بعض الدارسين إنّ كل زيادة في المباني القرآنية لها فائدة دلالية، وأنّ الفواصل تتعدى دائما الوظيفة الجمالية إلى الوظيفة الدلالية، لذلك يقول فاضل صالح السامرائي: "فمدّ (الظنون) وأطلقها، وذلك لأنهم ظنوا ظنونا كثيرة مختلفة فأطلقها في الصوت مناسبة لتَعدّدها وإطلاقها. ولو قال: (الظنون) لوقف على الساكن والساكن مقيّد، فناسب إطلاق الألف إطلاق الظنون." بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، فاضل صالح السامرائي، ص 41.

[2] تفسير الرازي، مد 8، ج 22، ص 88.

[3] الأعلى الآية 6.

كان[1] رجلا أميا فحفظه لهذا الكتاب المطول من غير دراسة ولا تكرار ولا كتبة، خارق للعادة فيكون معجزا، الثاني: أن هذه السورة من أوائل ما نزل بمكة، فهذا إخبار عن أمر عجيب غريب مخالف للعادة سيقع في المستقبل وقد وقع فكان هذا إخبارا عن الغيب فيكون معجزا، أما قوله: ﴿**فَلَا تَنْسَى**﴾ فقال بعضهم: ﴿**فَلَا تَنْسَى**﴾ معناه النهي، والألف مزيدة للفاصلة، كقوله: ﴿**السَّبِيلَا**﴾ [الأحزاب: 67][2] يعني فلا تغفل قراءته وتكريره فتنساه إلا ما شاء الله أن ينسيكه، والقول المشهور أن هذا خبر والمعنى سنقرئك إلى أن تصير بحيث لا تنسى وتأمن النسيان، كقولك سأكسوك فلا تعرى أي فتأمن العرى، واحتج أصحاب هذا القول على ضعف القول الأول بأن ذلك القول لا يتم إلا عند التزام مجازات في هذه الآية منها أن النسيان لا يقدر عليه إلا الله تعالى، فلا يصح ورود الأمر والنهي به، فلابد وأن يحمل ذلك على المواظبة على الأشياء التي تنافي النسيان مثل الدراسة وكثرة التذكر. وكل ذلك عدول عن ظاهر اللفظ. ومنها أن تجعل الألف مزيدة للفاصلة وهو أيضا خلاف الأصل ومنها أنا إذا جعلناه خبرا كان معنى الآية بشارة الله إياه بأني أجعلك بحيث لا تنساه، وإذا جعلناه نهيا كان معناه أن الله أمره بأن يواظب على الأسباب المانعة من النسيان وهي

[1] أي الرسول صلى الله عليه وسلم.

[2] هناك من يرى إنّ الألف في "السبيلا" وكذلك في "الرسولا" (وهي الفاصلة التي سبقتها) إنّما تخدم الجانب الجمالي لأنّها من الفواصل، وتخدم الجانب السياقي أيضا، فالمقام هنا هو مقام صراخٍ ومدّ للصوت وهو حال من أحوال أهل النار. يُراجع تفصيل ذلك في: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، فاضل صالح السامرائي، ص 40.

الدراسة والقراءة، وهذا ليس في البشارة وتعظيم حاله مثل الأول، ولأنه على خلاف قوله: ﴿**لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ**﴾ [القيامة: 16]."[1] وإذا عملنا بهذا الرأي وفهمنا دلالة الخبر بدلا من الدلالة على النهي، وجدنا أنّ الفاصلة تخدم المعنى كخدمتها للجانب الجمالي من الآيات. ويبقى لنا الآن أن ننظر في موضوع قريب من السياق الصوتي، أين يصبح للصوت دورا في تحقيق دلالة المفردة، وهو السياق الصرفي.

II. السياق الصرفي:

1. توطئة:

ينحدر معنى الصرف من التغيّر والتبدّل، وجاء في المقاييس: "(صرف) الصاد والراء والفاء معظم بابه يدلُّ على رَجْع الشيء. من ذلك صَرَفتُ القومَ صَرفًا وانصرفوا، إذا رجَعتَهم فرَجَعوا. والصّريف: اللبن ساعة يُحلب ويُنصرف به. والصَّرف في القرآن التّوبة؛ لأنّه يُرجَع به عن رتبة المذنبين..."[2] ويُقال: "صَرف الله تعالى عنك السوء. وحفظك من صرْفِ الزمان وصُروفه وتصاريفه."[3]

---

[1] تفسير الرازي، مد 11، ج 31، ص 132.

[2] مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 3، مادة صرف، ص 342، 343.

[3] أساس البلاغة، الزمخشري، مادة (صرف)، ص 528.

أما مصطلح الصرف عند علماء العربية فهو: العلم الذي تُعرف به كيفية صياغة الأبنية العربية، وأحوال هذه الأبنية التي ليست بإعراب ولا بناء، فعلم الصرف يدرس بناء الكلمة.[1] وقد عرّفه علماء الغرب المحدثون بتعاريف ليست بالبعيدة عما قاله العرب، فهذا ماريو پاي مثلا يقول: "والموضوع الأساسي، أو موضوع الدراسة في علم الصرف هو دور السوابق واللواحق والتغيّرات الداخلية التي تؤدي إلى تغيير المعنى الأساسي للكلمة."[2]

إنّ موضوع دراستي هاهنا يبتعد قليلا عما اعتدنا عليه في الدرس الصّرفي التعليمي الذي وبالرغم من جلال مهمتّه في تقويم اللسان الناطق بالعربية، إلا أنّ الكثير ينفر منه بسبب جفاف التقعيد ودقّته، مما جعل البعض يشبهه بعلم الرياضيات. حيث سنلج هذا العلم من باب السياق، مما يستدعي التمعّن في اختلاف دلالات المفردات وأشكالها وفقا لمتطلبات السياق بنوعيه اللساني والمقامي.

2. تأثّر الصيغ الإفرادية بالسياق القرآني:

انتبه الدارسون منذ بداية المحاولات الأولى لفهم القرآن الكريم إلى خصوصية السياق الصرفي المحيط بالآيات الكريمة، حيث تلعب التنوعات والتبدّلات الصرفية للأفعال والأسماء دورها في صنع المعنى. وقد تفطّن المحدثون من علماء الأمةّ إلى أهميّة هذه الدراسة، فعاودوا

[1] يُنظر: التطبيق الصرفي، عبده الراجحي، ص 7. ويُنظر: بهجة الطرف في فن الصرف، حسن رمضان فحلة، ص 9.
[2] أسس علم اللغة، ماريو پاي، ترجمة وتعليق أحمد مختار عمر، ص 53.

النظر في هذه الظاهرة بإمعان، مستعينين بما جاء في المصادر الأولى من خطوط عريضة، فوجدوا ما يذهل العقل أمامه، فهذا فاضل صالح السامرائي يوضح لنا الفكرة حينما يُصرّح: "ولا شك أنّ كلّ مفردة وُضعت وضعا فنيّا مقصودا في مكانها المناسب، وأنّ الحذف من المفردة مقصود، كما أنّ الذكر مقصود، وأنّ الإبدال مقصود كما أنّ الحذف مقصود، وكلّ تغيير في المفردة أو إقرار على الأصل مقصود له غرضه."[1] ومن هنا نكتشف أنّ فكرة "كل زيادة في المبنى تؤدي إلى زيادة في المعنى" هي فكرة قاصرة، والبديل عنها هو قولنا: "كل تغيير في المبنى يُؤدي إلى زيادة في المعنى".

إنّ الحكم على أيّ خطاب بَشري بالفصاحة لا يكون إلاّ بتوفّر مجموعة من الشروط، ولعل الأساس فيها هو فصاحة الألفاظ التي لابدّ "أن لا تكون مخالفة للقياس الصرفي، لأنّ هذا يجعلها خارجة عن المألوف الذي درج عليه العرب في اشتقاق الكلمات، وهذه المخالفة للقياس تجعلها غريبة، ثقيلة على اللسان، نابية على السمع."[2] ولتحقيق هذا الشرط لابد من تمحيص وتدقيق في متطلبات السياق الداخلي والخارجي للخطاب، ومن ثم ربطها بمستويات اللغة جميعها، وهذا ما يعجز عن بلوغ الكمال فيه عقل بشري.

[1] بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، فاضل صالح السامرائي، ص 6.

[2] المعجزة القرآنية ، بغدادي بلقاسم، ص 101.

يسعى المرسل غالبا إلى الرقي بخطابه، فتتفاوت درجة الجودة بحسب إمكانياته، ولا يحتاج المتكلم ها هنا إلى التكلّف والصنعة بقدر ما يحتاج إلى الإبداع، "فالصنعة في الشكل لا تحقق فنا، إنّما الفن هو امتزاج بين المضمون وصورته، بحيث تكون هذه الصورة محتوية على أبعاد المضمون، تأتلق من خلاله، ويكون الموضوع مستدعيا هذه الصورة معانقا لها، ومن ثم يتحقق لهذا الكلام جوهر الفن، المتمثل في: الإقناع والتأثير، وهذا التأثير ناشئ عن تجسّد اللفظ وتصوّره، فهو الذي استثاره معنى معين، مرتبط بإحساس معيّن، في سياق خاص، ولا شكّ أنّ هذا الشكل يمكن أن يتغيّر إذا تغيّر السياق؛ لأنه حينئذ –أي السياق– يتطلب شكلا جديدا."[1]

هكذا يتبين لنا أنّ السياق اللغوي المتكامل هو غاية صعبة المنال، ولو تسنى للبشر بلوغه لما كان هناك نقد أدبي، لذلك يبقى المتكلم العربي المسلم متعلقا بالإعجاز اللغوي في القرآن الكريم؛ أين يجد الكمال على كل المستويات، ومن بينها المستوى الصرفي؛ حيث يشكّل السياق الصرفي القرآني وجها من وجوه الإعجاز في كلامه عزّ وجلّ.

"والقرآن الكريم الذي يمثّل الأنموذج الأمثل للغة العربية، انصبّت عنايته على إذكاء حرارة الكلمة، وحدَب البيان القرآني على تحقيق موسيقى اللفظ في الجملة، وتناغم الحروف في تركيبه، وتعادل الوحدات الصوتية في مقاطعه، فاختار لكل سياق ألفاظه الخاصّة التي لا

[1] السياق الأدبي – دراسة نقدية تطبيقية، محمود محمد عيسي، ص 20.

تغني عنها ألفاظ غيرها."[1] ويمكننا أن نلمس هذه التنوعات السياقية للألفاظ في المستوى الصرفي من خلال معالجة مجموعة من القضايا التي ميّزت اللغة العربية عموما والقرآن الكريم على وجه الخصوص، كظاهرة تناوب الصيغ أو ما يُسمى أيضا بالانفتاح الدلالي في المستوى الصرفي.[2]

- **تناوب الصيغ:**

تعالِج ظاهرة تناوب الصيغ في القرآن الكريم كلامه عزّ وجلّ على أنّه سياق واحد كامل متكامل، بحيث تظهر المفردة بشكلها الأصلي في بعض السياقات الجزئية، وتظهر بشكل مختلف في سياقات أخرى، وقد يصيب هذا الاختلاف بعض أجزاء المفردة متأثرا بعملية حذفٍ أو إبدالٍ أو إدغام. وهذا ما جعل بعض الدارسين يلحقون هذا المبحث بالدراسة الصوتية؛ فأطلقوا عليه عنوان "المتقابلات في الظاهرة الصوتية"، والحقيقة إنّها ظاهرة صوتية صرفية لتعلّقها بالمستويين معا. وقد يظهر التناوب حينما تستعمل صيغة صرفية بدل أخرى في إطار ما يسمى بتعدد دلالات الصيغة الصرفية، ويكون لذلك أسباب

[1] ينظر، دلالات الظاهرة الصوتية في القرآن الكريم، خالد قاسم بني دومي، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، وجدارا للكتاب العالمي، عمان، الأردن، ط 01، 2006 م، ص163.

[2] يراجع تفصيل ذلك في: مباحثات لسانية في ظواهر قرآنية، مهدي أسعد عرار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2008، ص 19... 23.

متعلقة إما بالسياق الصوتي الجمالي للخطاب، أو بالسياق الصرفي للمفردات، أو كلاهما معا وهذا هو الغالب.

وقبل الانتقال إلى دراسة بعض النماذج من التفسير الكبير؛ لا بأس من الإشارة إلى أنّ هذه المسألة لم تلق حظها من الدراسات اللغوية والبلاغية إلا في عصرنا هذا، ولتوضيح ذلك لا أجد حرجا من ذكر بعض الآراء المعاصرة حول الإبدال والحذف وعلاقتهما بالسياق القرآني. أما الإبدال فهو ظاهرة تربط بين صيغتين متقابلتين، والتقابل هنا ليس بين مستعمل قديم متروك ومستعمل جديد منطوق. وإنما التقابل هو بين ما يقرره النظام وما يتطلبه السياق، أي بين القواعد الصوتية وبين الظواهر الموقعية.[1]

ظاهرة الإبدال كثيرة في القرآن الكريم، وتتضح أهميّتها في السياق جليّة حينما نتتبع المفردة في استعمالاتها بين الآية والأخرى؛ ولنأخذ على سبيل المثال الثنائية (المصّدقين/ المتصدّقين) حيث يقول عز وجلّ: ﴿**إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ**﴾[2] ويقول: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ**﴾[3] ويقول أيضا: ﴿**وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ**﴾[4].

[1] يراجع، اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 275.

[2] سورة الحديد 18.

[3] سورة يوسف 88.

[4] سورة الأحزاب 35.

وردت المصّدقين في سورة الحديد مبدلة مدغمة لتناسب السياق العام للسورة وهو ذكر الإنفاق والنهي عن البخل. فحقّقت بذلك مجموعة من الدلالات السياقية الفرعية التي يمكن تحديدها في:[1]

1. الإكثار من الصدقة.
2. إخفاء الصدقة والسّرية فيها.
3. لصوق صفة التصدق بهؤلاء.

أما المتصدّقين المذكورة في سورة يوسف والأحزاب فلم يلحقها أي تغيير صرفي لأنّها تناسب:[2]

1. دلالة الإطلاق: الله عز وجلّ يجزي المتصدقين مطلقا على اختلاف درجات تصدّقهم، وعلى تعدّد حالاتها.
2. دلالة التكلّف: حمل النفس على التصدّق.

أي إنّه "لو قال: (إنّ الله يجزي المصّدّقين) لأفاد بذلك أنّ الله يجزي المبالغين في الصدقة دون منْ لم يبالغ. وهذا غير مراد فإنّ الله يجزي على القليل والكثير وهو يجزي

[1] يراجع، دلالات الظاهرة الصوتية في القرآن الكريم، خالد قاسم بني دومي، ص 187.
[2] يراجع، نفسه، ص 188.

المتصدق والمصدّق، فقوله: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ**﴾ [1] يدخل فيه المصّدقون ولو قال: (يجزي المصّدّقين) لم يدخلِ المُقِلّون في صدقاتهم، والله أعلم."[2]

أنتقل الآن إلى الحديث عن الحذف، ولا بأس هنا من الإشارة إلى ما نبه إليه تمام حسان حين قال: "لا ينبغي لنا أن نفهم الحذف على معنى أنّ عنصرا كان موجودا في الكلام ثم حذف بعد وجوده ولكن المعنى الذي يفهم من كلمة الحذف ينبغي أن يكون هو الفارق بين مقررات النظام اللغوي وبين مطالب السياق الكلامي الاستعمالي."[3]

أما عن الحذف في صيغ القرآن الكريم، فهناك الكثير من الأمثلة التي توضّحه؛ ولعل أشهرها الثنائية التي طالما حيّرت القارئ لكتاب الله عزّ وجلّ، وهي: اسطاع/ استطاع؛ ونجدها مثلا في قوله تعالى: ﴿**فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا**﴾[4] "وهذه الآية قالها ربنا في السدّ الذي صنعه ذو القرنين من قطع الحديد والنحاس المُذاب...قال: ﴿**فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ**﴾ أي: يصعدوا عليه، فحذف التاء، والأصل، (استطاعوا)، ثمّ قال: ﴿**وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا**﴾ بإبقاء التاء. وذلك أنّه لما كان صعود السد الذي هو سبيكة من قطع الحديد والنحاس أيسرُ من نقبِهِ وأخفّ عملا، خفّف الفعل للعمل الخفيف،

---

[1] سورة يوسف 88.

[2] بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، فاضل صالح السامرائي، ص 48.

[3] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 298.

[4] سورة الكهف الآية 97.

فحذف التاء، فقال: ﴿**فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ**﴾ وطوّل الفعل فجاء بأطول بناء له للعمل الثقيل الطويل فقال: ﴿**وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا**﴾ فحذف التاء في الصعود وجاء بها في النقب."[1]

وفي سورة الكهف أيضا، ترد الثنائية ذاتها في المضارع (تستطع/تسطع) في قوله تعالى: ﴿**سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا**﴾[2] ثم في قوله: ﴿ **ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا**﴾[3]. ففي الآية الأولى؛ أُثبتت التاء "لتناسب الثقل النفسي الذي كان موسى –عليه السلام– يعيشه في خضمّ حيرته في تأويل الأحداث وتعليلها، وأنّ حذف التاء في الآية الثانية... جاء لزوال الهمّ الذي سيطر عليه، والثقل النفسي الذي عاشه. فقد لاحظ السياق زوال الثقل النفسي، فحذفت التاء من الفعل "تسطع" لتشارك التخفيف النفسي عند موسى، بخفّة في حروف الفعل."[4] وينظر فاضل صالح السامرائي إلى الأمر من ناحية المدّة الزمنية التي يستغرقها الخضر لإنجاز عمله؛ "ذلك أنّ المقام في الآية مقام شرحٍ وإيضاحٍ

[1] التعبير القرآني، فاضل صالح السامرائي، ص 77.
[2] سورة الكهف الآية 78.
[3] سورة الكهف الآية 82.
[4] ينظر، دلالات الظاهرة الصوتية في القرآن الكريم، خالد قاسم بني دومي، ص 206.

وتبيينٍ، فلم يحذف من الفعل. وأما الآية الأخرى، فهي مقامُ مُفارقة و لم يتكلّم بعدها بكلمة وفارقه فحذف من الفعل."[1]

أنتقل الآن إلى مدوّنة الرازي لأبحث عن بعض ما استثمره من ظواهر صرفية سياقية في تفسيره، والواضح أنّ الرازي قد اهتمّ ببعض تلك الظواهر وأهمل بعضها الآخر فمرّ عليه مرور الكرام، وهذه بعض النماذج المختارة:

● أوّل ما اخترت من نماذج؛ الدراسة لفظٌ من ألفاظ جملة الاستعاذة، وهي –كما نعلم– ليست بآية إلا أنّ لها من الأهمية ما جعل المفسرين يخصّصون لها الكثير من المباحث؛ وما نلحظه في هذا المثال هو أنّ لفظة الرجيم ترد بصيغة فعيل وهي ذاتها الصيغة التي جاءت بها لفظة رحيم في البسملة وفي هذا تبيان للفرق الحاصل بين المقامين: الرَّجيم معناه المرجوم "فهو فعيل بمعنى مفعول. كقولهم: كف خضيب أيْ مخضوب ورجل لعين أي ملعون."[2] وفي ذلك تلاؤم صوتي ودلالي بين سياق الاستعاذة وبين سياق البسملة التي تلحق بها؛ "فالمقام الأول: هو الفرار وهو قوله: ﴿**أعوذ بالله من الشيطان الرجيم**﴾ والمقام الثاني: هو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله: ﴿**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾."[3] ولو وردت

[1] بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، فاضل صالح السامرائي، ص 21.
[2] تفسير الفخر الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 68.
[3] نفسه، ص 91.

لفظة المرجوم عوض الرجيم لما أحسّ القارئ بتلك النقلة الحاصلة من المقام الأوّل إلى المقام الثاني، وفي ذلك أيضا راحة نفسية ناجمة من الإعجاز الموسيقي لكلامه عزّ وجلّ.

● قد تتعرض المفردة للإضافة مثلما نراه في الثنائية (مرضعة/مرضع)؛ حيث استبدل لفظ مرضع بلفظ مرضعة في قوله تعالى: ﴿**يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُمْ بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ**﴾.[1] والمرضع -كما نعرف- لفظ مختصّ بالمؤنث فقط، لذلك لا يحتاج إلى علامة تأنيث، ولهذا يتساءل الرازي قائلا: "فإن قيل: لم قال مرضعة دون مرضع؟ قلت المرضعة هي التي في حال الإرضاع... والمرضع شأنها أن ترضع، وإن لم تباشر الإرضاع في حال وصفها به... وقوله: ﴿**عَمَّا أَرْضَعَتْ**﴾ أي عن إرضاعها أو عن الذي أرضعته وهو الطفل..." [2] أي أنّ تاء التأنيث في هذا المثال قامت بدور غير دورها الأصلي، حيث حملت لنا دلالة مباشرة الفعل في الزمن الحاضر، بينما يدل اختفاؤها على دلالة الاستمرارية في الفعل، لذلك تناوبت الصيغتين للدلالة على موقفين مختلفين.

[1] سورة الحج الآية 2.

[2] تفسير الرازي، مد 8 ج 23 ص 5.

● الثنائية (خوْف/تخوّف) في قوله تعالى: ﴿**أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ فَإِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ [1]: والسؤال المطروح هنا: لماذا لم يقل خوف؟ ولأنّ كل إضافة في القرآن الكريم لها علّتها الدلالية أو اللغوية... فإنّ البحث عن جواب ههنا مطلوب، والبداية تكون من تتبع المعنى المعجمي للمفردة، لنجد أنّ "التخوف تفعل من الخوف، يقال خفت الشيء وتخوفته والمعنى أنّه تعالى لا يأخذهم بالعذاب أوّلا بل يخيفهم أولا ثم يعذّبهم بعده، وتلك الإخافة هو أنه تعالى يهلك فرقة فتخاف التي تليها فيكون هذا أخذا وردا عليهم بعد أن يمر بهم قبل ذلك زمانا طويلا في الخوف والوحشة."[2] و"التخوف هو التنقص. قال ابن الأعرابي يقال: تخوفت الشيء وتخفيته إذا تنقصته."[3] وهي لغة هذيل.

أما عن سبب ورود هذه المفردة فيجيبنا الرازي موفقا بين المعنيين فيقول: "أنه تعالى خوفهم بخسف يحصل في الأرض أو بعذاب ينزل من السماء أو بآفات تحدث دفعة واحدة حال ما لا يكونون عالمين بعلاماتها ودلائلها، أو بآفات تحدث قليلا قليلا إلى أن يأتي الهلاك على آخرهم." [4] أي أنّ صيغة التفعّل دلت على التدرج والتنقص في مراحل العذاب، لذلك كانت الأنسب للسياق.

---

[1] سورة النحل الآية 47.

[2] تفسير الرازي، مجلد 7، ج 20، ص 33.

[3] نفسه، ص 33.

[4] نفسه، مجلد 7، ج 20، ص 34.

● قد يحدث أن ترِد المفردة في قراءةٍ بالحذف وفي قراءة أخرى بالإضافة كقوله تعالى: ﴿**مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾[1] وفي ذلك يقول الفخر الرازي: "اختلف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرأ مالك يوم الدين ومنهم من قرأ ملك يوم الدين."[2] ولم يكن هذا الاختلاف اعتباطا كما قد نظن، وإنّما لكل رأي قاعدة يرتكز عليها، ويبذل الرازي هاهنا جهدا في تفصيل تلك الآراء التي ألخصها فيما يلي:

1. حجة من قرأ مالك وجوه[3] :

- أن فيه حرفا زائدا فكانت قراءته أكثر ثوابا.
- أنه يحصل في القيامة ملوك كثيرون. أما المالك الحق ليوم الدين فليس إلا الله.
- المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما أن الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحدة منهما عن الأخرى إلا أن المالكية سبب لإطلاق التصرف والملكية ليست كذلك فكان المالك أولى.
- أن الرعية يمكنهم إخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم أما المملوك فلا يمكنه إخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت أن القهر في المالكية أكمل منه في الملكية.

---

[1] سورة الفاتحة الآية 4.

[2] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 212.

[3] يراجع، نفسه، ص 212، 213.

o أن الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال عليه الصلاة والسلام :كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته. ولا يجب على الرعية خدمة الملك .أما المملوك فإنه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل بأمر إلا بإذن مولاه.

إذن فالانقياد والخضوع في المملوكية أتم منه في كونه رعية، وهذه هي الوجوه الدالة على أن المالك أكمل من الملك.

2. حجة من قال إن الملك أولى من المالك وجوه منها: [1]

أن كل واحد من أهل البلد يكون مالكا أما الملك لا يكون إلا أعظم الناس وأعلاهم فكان الملك أشرف من المالك.أنهم أجمعوا على أن قوله تعالى: ﴿**قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ**﴾ [2]: لفظ الملك فيه متعين ولولا أن الملك أعلى حالا من المالك وإلا لم يتعين.

● كذب/ كذّب: وردت اللفظتان في قراءتين مختلفتين لقوله تعالى: ﴿**وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ**﴾ سورة البقرة من الآية 10. ولا بد هنا من وجود أسباب سياقية أو لغويّة لكل قراءة، وهنا يقول الرازي: "في هذه الآية قراءتان. إحداهما: ﴿**يَكْذِبُونَ**﴾ والمراد بكذبهم قوله: ﴿**بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ**﴾. والثانية: "يكذّبون" من كذّبه الذي هو

[1] يراجع، تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 213.
[2] سورة الناس، الآية 1، 2.

نقيض صدّقه، ومن كذّب الذي هو مبالغة في كذَب، كما بولغ في صدَق فقيل صدّق."[1]

فإن أجاز السياق الاستعمالين جازت القراءتين من دون إشكال.

● أذهب/ ذهب: وهي واحدة من الثنائيات التي تشكل تناوبا في السياق القرآني، مما جعل الرازي يستفسر في قوله: "لم قال: ﴿**ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ**﴾[2] و لم يقل أذهب الله نورهم والجواب: الفرق بين أذهب وذهب به أن معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهبا، ويقال ذهب به إذا استصحبه ومعنى به معه، وذهب السلطان بماله أخذه قال تعالى: ﴿**فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ**﴾ [يوسف: 15] ﴿**إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ**﴾ [المؤمنون: 91] والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه ﴿**وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ**﴾ [فاطر: 2] فهو أبلغ من الإذهاب وقرأ اليماني "أذهب الله نورهم".[3] فالنور هنا لم يذهب إلى اللاوجود، وإنّما أخذه الله سبحانه وتعالى منهم.

● نزّل/ أنزل: وهي ثنائية تناوِب بين صيغتي "فعّل" و"أفعل" لأغراض سياقية، حيث يرى الرازي: إنّ الله عزّ وجلّ "قال: ﴿**نَزَّلْنَا**﴾[4] على لفظ التنزيل دون الإنزال لأن المراد النزول على سبيل التدريج، وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون: لو

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 66.
[2] سورة البقرة من الآية 17.
[3] السابق، ص 76.
[4] سورة البقرة من الآية 23.

كان هذا من عند الله ومخالفا لما يكون من عند الناس لم يترل هكذا نجوما سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقا حينا فحينا بحسب ما يظهر من الأحوال المتجددة والحاجات المختلفة فإن الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو أنزله الله تعالى لأنزله على خلاف هذه العادة جملة ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً**﴾ [الفرقان: 32] والله سبحانه وتعالى ذكر ههنا ما يدل على أن القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقريره أن هذا القرآن النازل على هذا التدريج إما أن يكون من جنس مقدور البشر أو لا يكون، فإن كان الأول وجب إتيانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدريج، وإن كان الثاني ثبت أنه مع نزوله على التدريج معجز وقرئ "**على عبادنا**" يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمته."[1]

● يخدعون/ يخادعون: تظهر هذه الثنائية في القراءات المختلفة لقوله عزّ وجلّ: ﴿**يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ**﴾[2]. حيث "قرأ نافع وابن كثير وأبو عمر "**وما يخادعون**" والباقون "**يخدعون**" وحجة الأولين: مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الأول، وحجة الباقين أن المخادعة إنما تكون بين اثنين، فلا يكون

[1] تفسير الفخر الرازي، مد 1، ج 2، ص 116.

[2] سورة البقرة الآية 9.

الإنسان الواحد مخادعا لنفسه."[1] ولو تمعنّا في سياق الآية جيّدا لوجدنا أنّ السياق يحتمل القراءتين، فالإنسان يخدع نفسه باعتباره واحد، ويخادع نفسه إذا اعتبرنا أنّ جانب الشّر فيه يخادع جانب الخير، والله أعلم.

● مطهّرة/ طاهرة: ﴿**وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾[2] والسؤال هنا: "هلا قيل طاهرة؟ الجواب: في المطهرة إشعار بأن مطهِّرا طهرهن وليس ذلك إلا الله تعالى، وذلك يفيد فخامة أمر أهل الثواب كأنه قيل إن الله تعالى هو الذي زينهن لأهل الثواب."[3] وفي ذلك دلالة إضافية ملحوظة، نلمسها من خلال التأثّر النفسي الذي سيحسّ به القارئ، والذي سيجعله متمسّكا بانضمامه إلى أهل الثواب.

● بِاسْم/ بِسْم: ترد لفظة "اسم" في البسملة وفي سورة العلق مقترنة بباء الجرّ لكنّها تختلف في الموضعين من حيث الرسم، حيث "حذفوا ألف اسم من قوله بسم الله وأثبتوه في قوله: اقرأ باسم ربك." [4] ومن بين أسباب هذه التفرقة يذكر الرازي سببا سياقيا مفاده أنّ: "كلمة بسم الله مذكورة في أكثر الأوقات عند أكثر الأفعال فلأجل التخفيف حذفوا الألف

---

[1] تفسير الفخر الرازي، مد 1، ج 2، ص 64.

[2] البقرة الآية 9.

[3] السابق، ص 130.

[4] نفسه، مد 1، ج 1، ص 103.

بخلاف سائر المواضع فإنّ ذكرها قليل."[1] فحذْف الألف في البسملة يجعلنا نحسّ بخصوصيّتها وتعلّقها بمعظم الأعمال التي نقوم بها يوميا، أو لِنَقُل: بالمواقف التي تستدعي تلفظها؛ كقراءة القرآن والشروع في الأكل والشرب والخطبة والعمل وما إلى ذلك؛ إنّه – إذن– رسم خاص لجملة خاصّة جدا.

3. الاسم والفعل ومتطلبات السياق:

إنّ الحديث عن المفاضلة بين الاسم والفعل داخل الجملة هو حديث عن متطلبات السياق اللغوي ككل، حيث تتطلّب الجملة عنصرا تركيبيا معيّنا بمواصفات معجمية وصرفية ونحوية خاصة، وإن كانت المواصفات المعجمية واضحة ولا إشكال فيها، فلماذا يرجّح السياق استعمالها بصيغة الفعل هنا وبصيغة الاسم هناك؟ وهذا ما أريد استيضاحه في هذا المبحث. وقد اخترت أن أضعه في هذا الفصل المتعلّق بالسياق الصرفي لأخرجه من المبحث النحوي التقليدي المتمثل في ((الجملة الاسمية والجملة الفعلية))، فالجملة هنا ليست سوى الوسط السياقي الذي تحيى فيه المفردة فتأخذ لها شكلا صرفيا معيّنا، والفرق بين نوعي الجملة ليس سوى ذاك الفارق الموجود بين صيغتي الفعل والاسم.

[1] نفسه، ص 103.

اهتم النحاة بمسألة المفاضلة بين الاسم والفعل وصنفوها ضمن المواضيع النحوية المهمة، ففهموا الفرق بينهما على أنّه الفرق بين دلالة الثبوت والاستمرارية في الجملة الاسمية، ودلالة التجدد والتغيّر للجملة الفعلية.[1] وفي طريقة فهمهم هذه وعي كبير بتداخل وتكاتف العناصر اللغوية والدلالية من أجل إنتاج المعنى المقصود. وإن كانت طريقة الدراسة عند النحاة مختلفة عن طريقة الدلاليين، فإنّ طريقة البلاغيين تبقى قريبة جدا منهم لتعلّقها بسياق المدوّنة، فالتطبيق على النماذج الكلامية هو وحده الكفيل في إثبات أحقية الاسم أو الفعل. وبين هذا وذاك نجد الرازي يعالج القضية من وجهة نظر العالم العقلي والنحوي والبلاغي والمفسر.

يحدد الرازي أولا معايير عقلية ولغوية يرجح بها أولوية الاستعمال بين الاسم والفعل فيقول: "الأظهر أن وضع الأسماء سابق على وضع الأفعال ويدل عليه وجوه: الأول: أن الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشيء من الأشياء في زمان معين فكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ. الثاني: أن الفعل يمتنع التلفظ به إلا عند الإسناد إلى الفاعل أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير أن يسند إليه الفعل فعلى هذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج إلى الفاعل والغني سابق بالرتبة على المحتاج

[1] يراجع، الجمل المحتملة للاسمية والفعلية، محمد رزق شعير، ص 28.

فوجب أن يكون سابقا عليه في الذكر. الثالث: أن تركيب الاسم مع الاسم مفيد وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر أما تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البتة بل ما لم يحصل في الجملة الاسم لم يفد البتة فعلمنا أن الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الأظهر تقدمه عليه بحسب الوضع."[1] ونفهم من كل هذا أنّ الأصل في الاستعمال هو الجملة الاسمية، أما الجملة الفعلية فتأتي في المرتبة الثانية لتُحقّق غرضا سياقيا معيّنا كما سيتضح من خلال تطبيقات الرازي على القرآن الكريم.

ومن أمثلة ما جاء في هذا الموضوع عند الرازي؛ استفساره عن استعمال اسم ((الحمد)) في الفاتحة بدلا من الفعل، مع أنّ الجملة الفعلية لا تُخلّ بالمعنى العام للآية؛ فإنّه "تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ**﴾ وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه: أحدها: أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده أما لما قال ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ**﴾ فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين فهؤلاء سواء حمدوا أو لم يحمدوا وسواء شكروا أو لم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم. وثانيها: أن قولنا الحمد لله معناه أن الحمد والثناء حق لله وملكه فإنه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد فقولنا الحمد لله معناه أن الحمد لله حق يستحقه لذاته ولو قال أحمد الله لم يدل ذلك على

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 107.

كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد أولى من اللفظ الدال على أن شخصا واحدا حمده. وثالثها: أنه لو قال أحمد الله لكان قد حمد لكن لا حمدا يليق به وأما إذا قال الحمد لله فكأنه قال من أنا حتى أحمده؟ لكنه محمود بجميع حمد الحامدين مثاله ما لو سئلت: هل لفلان عليك نعمة؟ فإن قلت نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا ولو قلت في الجواب: بل نعمه على كل الخلائق فقد حمدته بأكمل المحامد ورابعها: أن الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والإجلال فإذا تلفظ الإنسان بقوله أحمد الله مع أنه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا لأنه أخبر عن نفسه بكونه حامدا مع أنه ليس كذلك أما إذا قال الحمد لله سواء كان غافلا أو مستحضرا لمعنى التعظيم فإنه يكون صادقا لأن معناه أن الحمد حق لله وملكه وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشتغلا بمعنى التعظيم والإجلال أو لم يكن فثبت أن قوله الحمد لله أولى من قوله أحمد الله ونظيره قولنا لا إله إلا الله فإنه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا أشهد أن لا إله إلا الله لأنه قد يكون كاذبا في قوله أشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين: ﴿**وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ**﴾ [المنافقون: 1] ولهذا السر أمر في الأذان بقوله أشهد ثم وقع الختم على قوله لا إله إلا الله."[1]

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 197، 198.

يتّضح من النص السابق أنّ الدراسة السياقية للآية قد دعّمت القاعدة الدلالية التي حددت دلالة الاسم في الثبوت والاستمرار، فاسم ((الحمد)) في الفاتحة دلّ على ثبوته فهو لله يستحقه لذاته، وهو مستمرّ من الأزل إلى الأبد، فإن كنا نرى أنّ الفعل يدل يحمل ما يحمله من الدلالة على الزمن، فإنّ الاسم هاهنا يدلّ على كلّ الزمن، لأنّ: "الحمد لله له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل أما تعلقه بالماضي فهو أنه يقع شكرا على النعم المتقدمة وأما تعلقه بالمستقبل فهو أنه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى: ﴿**لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ**﴾ [إبراهيم: 7] والعقل أيضا يدل عليه وهو أن النعم السابقة توجب الإقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم إذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى وأبواب معرفته ومحبته وذلك من أعظم النعم فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلق عنك أبواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك أبواب الجنان فتأثيره في الماضي سد أبواب الحجاب عن الله تعالى؛ وتأثيره في المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ولما كان لا نهاية لدرجات الله فكذلك لا نهاية للعبد في معارج معرفة الله ولا مفتاح لها إلا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة."[1] ومن هنا نجد أنّ سياق الآية وحده كان الكفيل بتحديد الإضافة الدلالية الناجمة عن استعمال الاسم لا الفعل.

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 202.

تُعالج مسألة الترجيح بين الاسم والفعل معالجة دلالية في الغالب –كما رأينا– لكنّها تنحصر عموما في الدلالة التركيبية (الصرفية والنحوية)، وهذه الطريقة وإن كانت تقترب من الدراسة السياقية إلا أنّها تلجأ إلى القاعدة أكثر من المدونة، ومن هنا نجد أنّ أمثل دراسة سياقية في التراث العربي تكمن في مسألة الفروق التي –وإن اشتُهرت في الحقل المعجمي– إلا أنّها تمسّ كل الحقول، وبالأخص الحقل التركيبي، حيث انتبه القدامى إلى وجود تشابه كبير بين بعض الجمل ولاسيما القرآنية، في مقابل وجود اختلاف في بعض العناصر على المستوى الصرفي أو النحوي أو المعجمي، وشكّل ذلك عندهم منطلقات جديدة للبحث، ومن بين ما استفسروا عنه: سبب استعمال الاسم في سياق والفعل في سياق آخر، أو استعمالهما معا في سياق واحد؛ ومثال ذلك في التفسير الكبير:

- يُخرج/ مُخرج: في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ**﴾[1] وفي هذا المثال يرى الرازي أنّ "لفظ الفعل يدل على أن ذلك الفاعل يعتني بذلك الفعل في كل حين وأوان. وأما لفظ الاسم فإنه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة، وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجاني لهذا مثلا في كتاب "دلائل الإعجاز" فقال: قوله: ﴿**هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ**﴾ إنما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله: ﴿**يَرْزُقُكُمْ**﴾ لأن صيغة الفعل تفيد أنه تعالى

[1] الأنعام الآية 95.

يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة."[1] ومن هنا فإنّ قوله عزّ وجلّ: ﴿**يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ**﴾ يناسب مقام الحديث عن الحياة المستمرة التي تبدأ بفعل ﴿**يُخْرِجُ**﴾ وتستمر إلى غاية الممات، وهو مقام يوافقه استعمال الفعل، بينما يناسب قوله: ﴿**وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ**﴾ مقام الموت الذي لا يتجدد، بل يبدأ وينتهي في حينه، وهو مقام يوافقه استعمال الاسم.

- آمَنَّا/ بمؤمنين: في قوله: ﴿**وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ**﴾[2]: والسؤال المطروح هنا هو: "كيف طابق قوله: ﴿**وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ**﴾ قولهم: ﴿**آمَنَّا بِاللَّهِ**﴾ والأول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل، والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل؟ والجواب: أن من قال فلان ناظر في المسألة الفلانية، فلو قلت إنه لم يناظر في تلك المسألة كنت قد كذبته، أما لو قلت إنه ليس من الناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه، يعني أنه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك؟ فكذا ههنا لما قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم أما لما قال: ﴿**وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ**﴾ كان ذلك مبالغة في تكذيبهم، ونظيره قوله: ﴿**يُرِيدُونَ أَنْ يَخْرُجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ**

[1] تفسير الفخر الرازي، مجلد 5، ج 13، ص 81.

[2] البقرة الآية 8.

﴿مِنْهَا﴾ هو أبلغ من قولهم: وما يخرجون منها."[1] أي أنّ دلالة الاستمرارية والثبوت المستوحاة من الاسم قد أضافت مع سياق الآية معنى المبالغة والتصاق الصفة. وهذا ما يدعم النتائج الماضية التي تثبت أنّ الترجيح بين استعمال الاسم واستعمال الفعل في الجملة الواحدة لا يتم إلا بالنظر في متطلبات السياق العام، سواء أتعلق الأمر بالسياق اللغوي الداخلي أم بالسياق المقامي الخارجي.

4. الزمن والسياق:

تنتمي دراسة الزمن إلى المستويين الصرفي والنحوي معا، لكنها تختلف اختلافا واضحا، حيث يعتمد دارس الزمن الصرفي للفعل على التوزيع، فيضع كل تركيزه صوب السوابق واللواحق[2] "إذ هو وظيفة صيغة الفعل مفردة خارج السياق فلا يستفاد من الصفة التي تفيد موصوفا بالحدث ولا يستفاد من المصدر الذي يفيد الحدث دون الزمن."[3] بينما يحتاج دارس الزمن النحوي إلى تتبع السياق اللغوي والمقامي معا[4]، فينظر في أجزاء الجملة كما ينظر في ظروف صدورها. فهو "وظيفة في السياق يؤديها الفعل أو الصفة أو ما نقل

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 62، 63.

[2] السمات التفريعية للفعل في البنية التركيبية، مقاربة لسانية، أحمد حساني، ص 6... 13.

[3] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 240.

[4] يراجع مثلا: زمن الفعل في اللغة العربية قرائنه وجهاته، دراسات في النحو العربي، عبد الجبار توامة، ص 10.

إلى الفعل من الأقسام الأخرى للكلم كالمصادر والخوالف." [1] لذلك لا مانع إن اخترنا تصنيف هذا المبحث في هذا الفصل على اعتبار أنّنا ندرس الصيغة الصرفية داخل سياقها اللغوي، وهي دراسة تكاد تكون نحوية لولا ابتعادنا عن الاهتمام بالتقعيد الذي قد يُبعدنا نسبيا عن الدلالة السياقية وإن كان وليد نتائجها.

حدّد علماء النحو دلالة الزمن بحدود الصيغ الصرفية، وقرّروا أنّ الفعل دال على الحدث بمادته وعلى الزمان بهيئته، وقد استنتجوا ذلك من الاستعمال العربي "وهو منهج سليم، إلا أنّ تأثّرهم بالتعريف المنطقي للفعل دون أن يذكروا أيّ تفصيل لمعنى الدلالة ولنوعية العلاقة بين الدال والمدلول واختيار ما يلتقي ومنهجهم في تعيينها وتحديدها، أو هم أنّهم يذهبون إلى أنّ دلالة الفعل على الزمن دلالة طبيعية وليست وضعية (اصطلاحية)، فلاحظ عليهم علماء أصول الفقه ذلك، وحاولوا التماس الطرق والمبرّرات، لتصحيح وضع دلالة الفعل."[2] فربطوها بعناصر السياق الداخلي والخارجي، كما أخضعوها إلى المنهج العقلي، وأعطوها أبعادا فلسفية أيضا، وهذا ما سنحاول الكشف عنه في مدونة الرازي الأنموذج.

[1] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 240.

[2] دراسات في الفعل، عبد الهادي الفضلي، ص 21.

يوظف الرازي مسألة الزمن في فهمه لفلسفة الحياة، حيث ينطلق من زمن الفعل ليجد نفسه واصفا للزمان الذي يعيشه أي إنسان، ولتباين الأزمنة يمعن الرازي عقله مستندا إلا أدلة قرآنية؛ فيقول: "للعبد أحوال ثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل؛ أما الماضي فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى: ﴿**وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا**﴾ [مريم الآية 9] وكان ميتا فأحياه الله تعالى كما قال: ﴿**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ**﴾ [البقرة: 28] وكان جاهلا فعلمه الله كما قال: ﴿**وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ**﴾ [النحل: 78] والعبد إنما انتقل من العدم إلى الوجود ومن الموت إلى الحياة ومن العجز إلى القدرة ومن الجهل إلى العلم."[1] ففكرة الخلق والحياة والموت متعلّقة في باطنها بالأزمنة الدنيوية المتمثّلة في الماضي والحاضر والمستقبل.

هكذا يتفلسف الرازي في مسألة الزمن بطريقته العقلية ليصل إلى حكمة من بحر الحكم المستلهمة من القرآن الكريم. كما أنّه لا يُهمل الجانب الصرفي من الموضوع، فيستعين به للتفسير، فإن لم يكفه انتقل إلى السياق للبحث عن جواب. كأن يقول: "أعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيهما؟ والحق أنه حقيقة في

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 217.

الحال مجاز في الاستقبال وإنما يختص به بحرف السين وسوف." [1] فإن اتصل بهاتين السابقتين اكتفى بمعناه الصرفي، أما إذا استغنى عنها ودل على المستقبل فيكون ههنا قد ارتكز على عناصر سياقية أخرى نابعة من معنى الاستعاذة ذاتها. ثم يطرح الرازي بعض الأسئلة التي يهمنا منها: لِمَ وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل و لم يقع بين الحاضر والماضي؟ ويجيب: قوله: ﴿**أَعُوذُ**﴾ يدل على أن العبد مستعيذ في الحال وفي كل المستقبل وهو الكمال فهل يدل على أن هذه الاستعاذة باقية في الجنة؟! [2] وهذا ما لا يعرفه إلا الخالق عزّ وجلّ.

ومن بين الأسرار التي يكشفها لنا السياق القرآني في مسألة الزمن؛ دلالة الماضي على الاستقبال حيث "نجدها في بعض التراكيب في اللغة العربية قد خالفت الدلالة الأصلية التي وضعت لها وأصبحت دالة على الاستقبال بوجود قرينة لفظية أو معنوية خلصتها لتلك الدلالة، من ذلك قوله تعالى: ﴿**أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾**3**" [4]. فالمبنى الصرفي لكلمة **أتى** هنا "على وزن فَعَلَ، وفَعَلَ في الماضي، غير أنّها تحوّلت وأصبحت في بمعنى **سيأتي**، وهذا نتيجة السياق الذي وردت فيه. ومثل هذه التعابير والتراكيب اللغوية كثير في القرآن الكريم، من ذلك مثلا قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ**

---

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 95.

[2] يراجع، نفسه، ص 95.

[3] سورة النحل الآية 1.

[4] الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، صفية مطهري، ص 168.

الْكَوْثَرَ﴾[1] فأعطيناك بمعنى نعطيك. وبهذا فإنّ الفعلين أتى وأعطى، قد ناب الماضي مناب المستقبل فيهما ودلّ دلالته وذلك لتحقيق إثبات الحدث وصدقه، فأمر الله آتٍ ووعد الله لرسوله بإعطائه الكوثر كذلك هو حقيقة وصدق."[2]

انتبه الرازي إلى هذه القضية جيّدا، فهو لا يكتفي بدلالة الزمن الواضحة في الفعل، بل نجده يذهب بدلالة الفعل ذاته إلى السياق القرآني ليتأكد من النتيجة، وقد يجد احتمالات أخرى غير تلك الظاهرة، ومثال ذلك فعل "**خَتَمَ**" في قوله تعالى: ﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾[3] حيث "يجوز أن يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد أخبر أنه يعميهم قال: ﴿**وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا**﴾ [الإسراء: 97] وقال: ﴿**وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا**﴾ [طه: 102] وقال: ﴿**الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ**﴾ [يس: 65] وقال: ﴿**لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَهُمْ فِيهَا لَا يَسْمَعُونَ**﴾ [الأنبياء: 100]."[4] وبهذا ينبهنا الرازي –ضمنيا– إلى تلاشي تلك العلاقة التلازمية بين زمن الفعل في معيار الصرف وزمن الفعل في السياق، بل العملية في نظره قابلة للأخذ والرد كما رأينا.

---

[1] سورة الكوثر الآية 1.

[2] الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، صفية مطهري، ص 168، 169.

[3] البقرة 7.

[4] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 52.

يرى علماء الأصول –ومن بينهم الرازي– إنّ الفعل لا يدلّ دائما على الزمن المعيّن المحدد له، إذ قد يدلّ على زمن آخر."[1] وهو أمر لم يتجاهله علماء العربية القدامى، إلا أنّهم لم يصرّحوا به في دراساتهم، بل حاولوا أن يجعلوا لتلك الظواهر قوانين تحدّدها، "ولما كانت قواعدهم التي وضعوها عزيزة على أنفسهم لم يخطر ببالهم أن يعيدوا النظر في نظام الزمن في ضوء مطالب السياق وساغ لهم في حرصهم على القواعد أن ينسبوا اختلاف الزمن إلى الأدوات فقالوا إن "لم" حرف قلب وإن "إذا" ظرف لما يستقبل من الزمان... والخلاصة أنّ النحاة لم يحسنوا النظر في تقسيمات الزمن في السياق العربي إذ كان عليهم أن يدركوا طبيعة الفرق بين مقررات النظام ومطالب السياق ثم أن ينسبوا الزمن الصرفي إلى النظام الصرفي وينسبوا الزمن النحوي إلى مطالب السياق... وما دام الزمن النحوي وظيفة في السياق يؤديها الفعل والصفة الخ؛ فلابد أن تلعب القرائن الحالية والمقالية دورها كاملا في تحديد هذا الزمن."[2] هذا دون أن نغفل دلالة الفعل الوضعية، فمن شأنها هي الأخرى أن توحي لنا بأزمنة مختلفة عما نتوقعه صرفيا أو نحويّا.

اهتمّ الرازي بالزمن السياقي للآيات، لكنّه يظن في الكثير من الأحيان أنه بين يدي الدراسة القواعدية، حيث ينبهنا –مثلا– إلى بعض صيغ الأفعال التي إذا جاورت بعض

[1] دراسات في الفعل، عبد الهادي الفضلي، ص 22.

[2] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 243 (بتصرف).

الأدوات فإنها تأخذ زمنا غير الظاهر في صِيَغِها الصرفية، كالفعل المضارع "ترى" الذي يلي "لو"، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ**﴾[1]: "﴿**وَلَوْ تَرَى**﴾ ولو عاينت وشاهدت، لأن لو ترد المضارع إلى الماضي كما ترد **إن** الماضي إلى المضارع."[2] لذلك يمكننا أن نقول أنّ الرازي قد زاوج بين الدراسة اللغوية والدراسة السياقية للزمن، وذلك بحسب النموذج الذي يدرسه.

ومن بين المواضيع المتعلقة بالزمن في آي القرآن الكريم؛ ينتبه الرازي إلى الزمن المتعلق بالحياة الآخرة الذي وإن كان مستقبلا بالنسبة لنا إلا أنه كثير الورود بصيغة الماضي في كلامه عز وجل، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَئِنْ أَخَّرْنَا عَنْهُمُ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَعْدُودَةٍ لَيَقُولُنَّ مَا يَحْبِسُهُ أَلَا يَوْمَ يَأْتِيهِمْ لَيْسَ مَصْرُوفًا عَنْهُمْ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ**﴾[3]. وهنا يستفسر الرازي قائلا: "لم قال: ﴿**وَحَاقَ**﴾ على لفظ الماضي مع أن ذلك لم يقع؟ والجواب: قد مر في هذا الكتاب آيات كثيرة من هذا الجنس، والضابط فيها أنه تعالى أخبر عن أحوال القيامة بلفظ الماضي مبالغة في التأكيد والتقرير."[4] ومثل ذلك قوله

---

[1] الأنفال الآية 50.

[2] تفسير الرازي، مد 5، ج 15، ص 149.

[3] هود الآية 8.

[4] السابق، مد 6، ج 17، ص 159.

تعالى: ﴿**يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوِرْدُ الْمَوْرُودُ**﴾[1] "فإن قيل: لِم لَم يقل: يقدم قومه فيوردهم النار؟ بل قال: يقدم قومه فأوردهم النار بلفظ الماضي. قلنا: لأن الماضي قد وقع ودخل في الوجود فلا سبيل البتة إلى دفعه، فإذا عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل على غاية المبالغة."[2] والسؤال المطروح هنا هو: هل تدل هذه الظاهرة على دلالة المبالغة فقط أم أنها تتعدى ذلك إلى دلالات أخرى؟

وللإجابة عن التساؤل السابق، لا بأس من الاطلاع على بعض أحوال الكفار يوم القيامة، وفي ذلك يقول الرازي: "بين الله تعالى حكمه في الكفار، وذكر من أحوالهم أمورا ثلاثة: أحدها: قوله: ﴿**قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِنْ نَارٍ**﴾[3] والمراد بالثياب إحاطة النار بهم كقوله: ﴿**لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ**﴾ [الأعراف: 41] عن أنس، وقال سعيد بن جبير من نحاس أذيب بالنار أخذا من قوله تعالى: ﴿**سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطِرَانٍ**﴾ [إبراهيم: 5] وأخرج الكلام بلفظ الماضي كقوله تعالى: ﴿**وَنُفِخَ فِي الصُّورِ**﴾ [الكهف: 99]، ﴿**وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ**﴾ [ق: 21] لأن ما كان من أمر الآخرة فهو كالواقع."[4] ونرى من ذلك أنّ صيغة الماضي لا تستعمل للزمن الدال على الحياة الآخرة

---

[1] هود الآية 98.

[2] تفسير الرازي، مد 6، ج 18، ص 45.

[3] الحج الآية 19.

[4] السابق، مد 8، ج 23، ص 21.

لغرض المبالغة وحسب، وإنما نجدها مناسبة له وكأنّ الحدث قد وقع فعلا، وهذا لأنّ المسلم يؤمن بكل ما جاء في كلامه عز وجل لدرجة أنّه يحس بحدوثه كله في وقت مضى.

ومن طرائف ما وصل إليه الرازي في مسألة الزمن السياقي ما قاله عن الزمن المتعلق بفعل التوبة أو ما يتعلق به من ألفاظ، حيث يمتزج الماضي والمستقبل في شكل عجيب، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ [1] "واعلم أن قوله: ﴿**إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ**﴾ إخبار عما في المستقبل، أي لا أعود إلى هذا العمل، ثم أشتغل بالاعتذار عما مضى، فقال: ﴿**وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾ وحقيقة التوبة تقتضي أمرين: أحدهما: في المستقبل، وهو العزم على الترك وإليه الإشارة بقوله: ﴿**إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ**﴾ والثاني: في الماضي وهو الندم على ما مضى وإليه الإشارة بقوله: ﴿**وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ**﴾"[2]

ومن خلال ما سبق نصل إلى ما وصل إليه تمام حسان حين قال: "إذا كان النحو هو نظام العلاقات في السياق فمجال النظر في الزمن النحوي هو السياق وليس الصيغة المنعزلة وحيث يكون الصرف هو نظام المباني والصيغ يكون الزمن الصرفي قاصرا على معنى الصيغة

[1] هود الآية 47.

[2] تفسير الرازي، مد 6، ج 18، ص 5.

يبدأ بها وينتهي بها ولا يكون لها عندما تدخل في علاقات السياق. فلا مفر إذا من النظر إلى الزمن في السياق نظرة تختلف عما يكون للزمن في الصيغة لأن معنى الزمن النحوي يختلف عن معنى الزمن الصرفي من حيث إن الزمن الصرفي وظيفة الصيغة وإن الزمن النحوي وظيفة السياق تحددها الضمائم والقرائن."[1] أي أنّ الفعل قد يدل على الزمن بهيئته، وقد يدل بقرينة، وقد تقوم القرينة بسلب دلالته على الزمن.[2] وربما توحي لنا الدراسة السياقية للزمن عند الرازي بأكثر من ذلك بكثير، حيث يُقنعنا بأنّ الدراسة التركيبية (النحوية والصرفية) لا توصلنا لوحدها إلى الحقيقة المرجوّة، والقرائن اللسانية[3] تحتاج في الكثير من الأحيان إلى التكاتف مع العناصر المقامية التي تكمّلها، ولعلّ الدليل القاطع على ذلك هو ما رأيناه عن الزمن المتعلق بيوم القيامة، أو ما رأيناه عن الزمن المتعلّق بفعل التوبة، وهي دلالات لا تصلنا إلا باتّحاد السياق اللساني والمقامي.

[1] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 242.

[2] يراجع، دراسات في الفعل، عبد الهادي الفضلي، ص 27.

[3] على الرغم من تعلّق القرائن اللسانية (أو اللفظية) بالسياق إلّا أنّها تعالج في الغالب معالجة قواعدية. ينظر على سبيل المثال: زمن الفعل في اللغة العربية قرائنه وجهاته، دراسات في النحو العربي، عبد الجبار توامة، ص 12، 68، ومواضع أخرى من المؤلّف.

الفصل الثاني:
السياق النحوي

1. النحو والسياق:

تمتع المتكلم العربي القديم –قبل نزول الوحي– بلغة فصيحة خالية من اللّحن، فكانت الفصاحة متوارثة بين الأجيال، و لم يكن من داع إلى التقعيد للغة حينها، بل كان الاستعمال والاكتساب كافيان لإنجاز خطاب خال من الزلل، وكان ذلك إلى أن دخل جُلّ العرب في الإسلام، وكذلك العجم، حينها لقت العربية رواجا بين قبائل الأمة على اختلاف أصولها ولهجاتها ولغاتها، "ولما نشأ الجيل الثاني في الإسلام اضطربت السلائق، وذلك بعد أن كثُر الدخيل وعلِقتْه الألسنة لدورانه في المعاملات وتنزّله من الاجتماع منزلة المعاني الثابتة، فانحرفت به ألسنة الحضر عن نهجها العربي، وخيف من تمادي ذلك على لسان العرب من الفساد، فوضع أبو الأسود الدؤلي أصول النحو؛ ثم كان الناس يختلفون إليه يتعلمونها منه، وهو يُفرّع لهم ما كان أصله... ومن خشيتهم فساد اللسان، كانوا يأخذون أولادهم بالإعراب أخذا شديدا، حتى كان ابن عمرو رضي الله عنهما يضرب بنيه على اللحن تقويما لهم."[1]

ليس حديثنا هاهنا عن بداية النحو، وإنما أوردنا هذا النص لنطرح بعض الأسئلة التي من شأنها توضيح فكرة السياق النحوي؛ ومن الأسئلة التي تراودني أذكر: كيف كان

[1] مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، ج 1، ص 239 (بتصرّف).

المتكلم العربي يميز بين وظائف عناصر الجملة؟ وكيف كان ينطق الحركات الإعرابية دون أن يدرك القاعدة النحوية؟ ومن ثمّ كيف تمكن واضع النحو من تقعيد هذه اللغة الثرية؟ والجواب عن هذا كلّه ينحصر في كلمة واحدة فقط؛ إنّه السياق. فالمتكلم العربي القديم، كان يتقن لعبة التنظيم والتوفيق بين أمرين: أولهما؛ عناصر الخطاب مع بعضها البعض، وثانيهما: عناصر الخطاب مع الظروف الخارجية المحيطة بها، أو ما يسمى بالمقام.

كانت فكرة تأصيل النحو إذا وليدة حاجة ماسّة، لكن أعمال العلماء لم تتوقف هنا، بل تطوّرت لدرجة أنّ البعض جرّب طريقا آخر يستغني فيه عن جفاف التقعيد، فكان ذلك سببا في وجود بعض العلوم ومن بينها علم المعاني، وفي هذا الموضوع نورد نصا لتمام حسان يعبر فيه عن رأيه ورأي معظم اللغويين في علمي النحو والمعاني، مبيّنا الفرق الشاسع بين الدراسة السياقية المرنة والدراسة القواعدية الجافة فيقول: "يحلو للكثيرين من أساتذة اللغة العربية في أيامنا هذه أن يشيروا إلى ما يعتبرونه نقطة ضعف في النحو العربي وهو ارتباطه الشديد بطابع الصناعة حتى إنه يعرف أحيانا باسم (صناعة النحو) ثم خلوه من الارتباط بالمضمون مما جعله يبدو في نظرهم جسدا بلا روح، والمضمون الذي يقصده هؤلاء هو موضوع علم المعاني، فهم يقولون إنّ علمي النحو والمعاني لا يمكن الفصل بين أحدهما وبين الآخر إلا مع التضحية بالمعنى على مستوى

العلمين جميعا ويوغلون في المحاجة فيقولون إنّ ما تركه لنا عبد القاهر الجرجاني من دراسات في دلائل الإعجاز وغيره يعتبر إشارات ذكية إلى الطريق الذي كان على النحاة أن يسلكوه بدراستهم للنحو وبخاصة ما قام به عبد القاهر من دراسته (للنظم) في اللغة العربية."[1] لكن الواقع يقول: إنّ لكل علم وقته وظروفه وأهدافه. فعلم البيان كان وليد عصر اكتفى أهله من القاعدة وحفظوها، فاحتاجوا إلى الانتقال من تلك المرحلة إلى مرحلة جديدة مكملة. وحديثنا عن هذين العلمين لا يعني انعزالهما عن بعضهما البعض، بل هو تبيان لاختلاف المنهج فقط، بينما يبقى العِلمان متكاملان، فلا أحد منهما يستغني عن الآخر.

وبالرغم من كون علم المعاني وباقي علوم البلاغة صناعة مثل النحو إلا أنّ "البلغاء في إطار شكلية البلاغة... ربما فطنوا إلى أنّ اللغة ظاهرة اجتماعية وأنّها شديدة الارتباط بثقافة الشعب الذي يتكلمها وأنّ هذه الثقافة في جملتها يمكن تحليلها بواسطة حصر أنواع المواقف الاجتماعية المختلفة التي يسمون كلا منها (مقاما) فمقام الفخر غير مقام المدح وهما يختلفان عن مقام الدعاء أو الاستعطاف أو التمني أو الهجاء وهلم جرا."[2]

[1] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 336.

[2] نفسه، ص 337 (بتصرف).

نفهم مما سبق إذا أنّ الدراسات السياقية عند العرب جاءت في بدايتها نتيجة للاهتمام بالجانب الدلالي للجملة ومكوناتها، "وليس بخاف على الذين يهتمون بجهد الجرجاني، أنّ دلالات الألفاظ التي يريدها لا تعني الدلالة الوضعية فحسب، ودلالات النحو كذلك لا تعني التركيب المعياري؛ لأنّ الألفاظ كدوال على معانيها، لا تكتسب دلالاتها الفنية، ومن ثم لا تكتسب بلاغتها وحيويتها ومناسبتها للسياق إلا إذا دخلت في علاقات تركيبية مع غيرها من الألفاظ."[1] وهذا ما نسميه اليوم بالسياق اللغوي.

وبالرغم من هذا التطور الذي شهدته المدرسة النظمية، إلا أنّ فكرة السياق لم تكن بعيدة كل البعد عن اهتمامات النحويين، فكان السياق في الكثير من الأحيان هو الفيصل في إعطاء القاعدة أو في معالجة الجمل القياسية والشاذة على السواء؛ "لكن السؤال الذي يطرح نفسه باستمرار، هل النحاة في أثناء وضعهم القواعد كان لجوؤهم للسياق وسيلة أم هدفا؟ لأنّنا كثيرا ما نلفي الدارسين يشبّهون النحو العربي بالمدرسة الوظيفية الغربية، بل يعدون الدراسات العربية التراثية وظيفية، مع أنّ الدراسات الوظيفية قامت على أنقاض الدراسات البنيوية، مما يعني بداهة أنّ الإجراء مختلف في كل الأحوال."[2]

[1] السياق الأدبي، دراسة نقدية تطبيقية، محمود محمد عيسي، ص 23.

[2] الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، صلاح الدين زرال، ص 409، 410.

وللإجابة على الاستفسار المطروح؛ يلجأ الباحث صلاح الدين زرال إلى الاستعانة بآراء مختلفة ليصل إلى "أنّ النحاة حرصوا أن تكون الغاية هي الشكل بعدّه الأسَّ في بناء اللغة؛ فلم يكن همّهم الانشغال بالجانب الجمالي للكلمة وارتباطها بالواقع أو العالم الخارجي، وهذا ما بنت عليه البنيوية حين أقرّت بموت المؤلف مؤقتا أو إجرائيا لتدخل الذات في التأويل، والفرق بينهما أنّ النحو العربي قوامه النصّ إضافة إلى المعرفة الناتجة عن الاحتكاك بالنص، والبنيوية قوامها المعرفة، ولذلك نجد أنفسنا إزاء النحو العربي في حيرة وتيهٍ من خلال امتزاج المفهوم الشكلي والتواصلي."[1] وذلك لا يتأتى إلا لمن فهم أهميّة المقال والمقام، لذلك نجد أنّ نحاة العربية قد اهتموا بالتقعيد والسياق في آن واحد.

إنّ ما يثبت اهتمام العالم النحوي في الدراسات العربية بالسياق فعلا —حتى إن كان وسيلة لا غاية– هو اهتمامهم بمصطلح الإفادة، وهذا ما نجده عند فخر الدين الرازي وإن لم يكن نحويا بالدرجة الأولى، لكن لا ننس أنّه العالم الأصولي والمفسر الموسوعي الذي اهتم بجل علوم عصره، ومنها النحو خصوصا واللغة عموما؛ والإفادة المعنوية عنده هي التي "يجري فيها الإيجاز والاختصار وسائر أنواع المحاسن والمزايا، فلأجل أنّ حاصلها عائد إلى انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه من اللوازم. واللوازم كثيرة، وهي تارة تكون قريبة، وتارة تكون بعيدة — لا جرَم صحّ تأدية المعنى

[1] الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، صلاح الدين زرال، ص 411.

الواحد بطرق كثيرة، وصحّ في تلك الطرق أن يكون بعضها أكمل من بعض في إفادة ذلك المعنى وتأديته، وبعضها أضعف وأنقص."[1] وكلام الرازي هذا هو ما يدفعنا فعلا إلى البحث في السياق النحوي من خلال التفسير الكبير، لكن ليس قبل فهم هذه العلاقة التي نلمسها بين النص والسياق.

إنّ أي محاولة منا لفهم السياق تستدعي بالضرورة الانطلاق من النص، فهو الجانب المادي المحسوس من العملية الكلامية، ويلزمنا ذلك أن نفهم العلاقة بين هذين العنصرين؛ وهذا ما يقترحه علينا فان دايك حينما يصرّح: "إنّ تحرير موضع النزاع الوحيد الذي ينبغي لفت الانتباه إليه هو ما يتعلق بوجوه التشابه والاختلاف بين النص والسياق."[2] وهذا ما فعله جون لايتز أيضا حين وجد أنّ "جمل النص القائمة بذاتها وبقايا الجمل و[تعابير كلامية] ثابتة كلها تعتبر نصا بالنسبة لسياق وحداتها الكلامية بغض النظر عن استخدامها ضمن امتدادات أوسع من النص أم لا."[3] أي أنّ فهم سياق الجملة يبدأ بملاحظة العلاقة بين عناصرها الصوتية والإفرادية قبل كل شيء، وذلك باعتبارها نصا بحدّ ذاتها –وهذا ما استنتجناه فعلا من الفصل السابق– ومن ثم يمكن الانتقال إلا سياق الجمل المتجاورة وعلاقاتها مع بعضها البعض.

---

[1] موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح دغيم، ص 74.

[2] النص والسياق – استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنيني، ص 304.

[3] اللغة والمعنى والسياق، جون لايتز، ترجمة عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، ص 221.

ومن بين العناصر المؤثرة على النصّ؛ اعتبار أحوال المتلقي الذي صُمّمت العملية الكلامية خصيصا له، ولذلك يستفسر فان دايك قائلا: "حالما يوجد لدينا اعتبار تداولي مخصوص بتراكيب سياقية كالبنيات المعرفية والاعتقادية والمآرب والأفعال وغيرها، يطرح التساؤل لماذا لا نزال نحتاج إلى تحليل مستوى الخطاب وليس إلى وصف سياق الجمل؟ مثلا لكي نقدم تأويلا ضروريا نوعا ما إلى الجمل كإعطاء تعريف تصحيحي للأفراد بالقياس إلى جمل سبق وجودها في متوالية الخطاب، يمكننا أيضا أن نؤول جملة متّصلة بجملة أخرى تلفظ بها سابقا في نفس سياق التحاور. وسبق مثل هذه الجمل، حينما يتلفظ بها، يجب أن يعدّل ويغير من معرفة المخاطب، حتى يستطيع أن يؤول جملة مدخلة، جديدة بالنظر إلى هذه المعرفة المحصلة من تأويل الجمل السابقة." [1]

تعتمد أي دراسة تداولية على توقع الدلالات المفهومة من قبل المخاطب، ولتحقيق ذلك يضع المحلل نفسه في موقع المتكلّم، فهذا الأخير يقف في معظم الأحيان "موقفا خاصا من السامع. ويتضح هذا الموقف في اختيار الكلمات وترتيبها. والبلاغة العربية منذ نشأتها تحاول استقصاء هذا الموقف، ولا تكتفي بما قد نسميه الاهتمام التلقائي بالسامع، بل تسعى إلى ما يشبه العمد والاحتفاء بمواقف معيّنة. وقد احتفت البلاغة –كما

[1] النص والسياق – استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنيني، ص 304.

نعرف- بوجوه من الخداع والرياء المقبول وغير المقبول. ولا تزال فكرة السامع محتاجة إلى المزيد من البذل إذا أردنا أن نحسن تصور ما قاله المتقدمون."[1]

إنّ محاولتنا لفهم السياق لا تقتضي فقط الاهتمام بالمخاطب، بل يقتضي الأمر اهتماما مشابها بكل العناصر التواصلية، كالمرسل والوسيلة والرسالة واللغة والمرجع، وإن فعلنا ذلك عمليا نكون قد ربطنا بين مختلف العناصر المقالية والمقامية، ومن هنا نقول: "إنّ نطق الجملة يشمل من ناحية عملية وعلى الدوام وضع هذه الجملة في سياق معين، وهذا يعني عملية جعل نتاج النطق متماسكا ومترابطا بالنسبة للسياق الذي يظهر فيه... إنّ النص والسياق يتمم أحدهما الآخر."[2]

نفهم من كل ما سبق أنّ السياق هو المسئول عن تحديد معنى الوحدة الكلامية، ويتم ذلك "على مستويات ثلاثة متميّزة في تحليل النص، فهو يحدد أولا أية جملة تمّ نطقها -إن تمّ فعلا النطق بجملة- ثانيا إنّه يخبرنا عادة أيّة قضية تمّ التعبير عنها -إن تم التعبير عن قضية- ثالثا إنّه يساعدنا على القول إنّ القضية تحت الدرس قد تم التعبير عنها بموجب نوع معيّن من القوة اللاكلامية دون غيره. ويكون السياق في الحالات الثلاث هذه ذا علاقة مباشرة بتحديد ما يقال حسب المعاني المتعددة التي يحملها الفعل

[1] اللغة والتفسير والتواصل، مصطفى ناصف، ص 11.

[2] اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، جون لايتز، مراجعة يوئيل عزيز، ص 221.

(يقول)."[1] والذي يجب الإشارة إليه –على الدوام– هو أنّ الاهتمام بالمكونات الكلامية واللاكلامية ليس من صنيع الدرس الدلالي الغربي المعاصر –كما سبق أن أشرنا– بل هو نتاج أي فهم صحيح للخطاب التواصلي اللغوي عبر الحضارات، ومن هنا لا يجب أن نجعل من فكرة أسبقية العرب أو الغرب موضوعا مهما في حدّ ذاته، بقدر ما يجب أن نبيّن جهود علماء البشرية في هذا المجال، ولو أنّ الأولوية تتطلب البداية بما هو أسبق وأقرب إلى اللغة المدروسة، وأقصد هاهنا جهود علماء العربية الذين توصّلوا إلى "فكرة *الرصف*، وهو يعني مراعاة وقوع الكلمات مجاورة لبعضها حيث يعدّ هذا الوقوع أحد معايير تحديد دلالة الكلمة، إنّ تسييق الصيغة اللغوية يعدّ المنفذ المهم لتحديد مجالها الدلالي، فلا يمكن أن ترد الصيغة بمعزل عن السياق النفسي أو الاجتماعي الثقافي، بل يحصل التجاور بين مجموع الصيغ اللغوية داخل التركيب وهو ما يمكن التعبير عنه بمصطلح *النظم*، كما سماه قديما الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز."[2]

يرى صاحب النظم إنه: "لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه. ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ ترتيباً ونظماً، وأنك تتوخى الترتيب في المعاني، وتعمل الفكر هناك فإذا تم لك ذلك أتبعتها الألفاظ، وقفوت بها

[1] اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، جون لايتز، مراجعة يوئيل عزيز، ص 222.

[2] علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي – دراسة، منقور عبد الجليل، ص 91.

آثارها. وأنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أنْ تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنّها خدم للمعاني، وتابعة لها ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق."[1] فالوصول إلى القاعدة لا يكون إلا بالوصول إلى المعنى المقصود؛ وبين هذا وذاك يميّز الجرجاني بين علمين متكاملين، هما: أصول النحو وعلم النحو؛ حيث يطلق "على القوانين المعيارية للنحو (أصول النحو). ويطلق مصطلح (علم النحو) على الفروق بين الأساليب المختلفة في الكلام من حيث التقديم والتأخير...إلخ. هي إذن فروق في الدلالة تحول الكلام من مستوى إلى مستوى آخر، هذه الفروق هي مدار المعنى والدلالة، هي فروق فردية تحدد مستويات الكلام الأدبي، وهذه الفروق ترجع إلى المتكلم لا إلى طبيعة اللغة، فالمتكلم هو الذي يقيم علاقات يتوخى فيها معاني النحو وليس قواعده."[2]

إنّ فكرة النظم إذا قريبة مما دعت إليه البنيوية الأوروبية من اهتمام بالوقائع الداخلية للغة، فاللغة –على رأي دو سوسير– لا تعرف إلا ترتيبها الخاص، وإذا قارنّاها بلعبة الشطرنج فسنجد في هذه الأخيرة حدودا واضحة بين ما هو خارجي وما هو داخلي. ويمكن التمثيل للخارجي بمسألة انتقالها من بلاد فارس إلى أوربا، أما الداخلي

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 100.

[2] السياق الأدبي، دراسة نقدية تطبيقية، محمود محمد عيسي، ص 24.

فيمس القطع الخشبية والنظام الذي تخضع له، فإذا بدّلنا هذه الأخيرة بقطع عاجية لن نكون قد أحدثنا أيّ تغيير في المنظومة، لكن الأمر يكون كذلك إذا ما أنقصنا أو زدنا من عدد القطع.[1]

إنّ "معنى الوحدة الكلامية يتجاوز ما يقال فعلا، إذ أنّه يتضمن أيضا ما هو مقصود ضمنا (أو ما يفترض مسبقا)، وللسياق صلة وثيقة بهذا الجزء من معنى الوحدات الكلامية."[2] فمقصدية المتكلّم ونيّته قد توصلنا إلى فهم يختلف عن ما وصلنا بعد تلقي جملة معيّنة خارج سياقها، وهذا ما فهمه علماء البلاغة العرب حينما ميّزوا –مثلا– بين الحقيقة والمجاز.

تتحكم مقصدية المتكلم –إذن– في جزء كبير من العملية التواصلية، ويتم وفقها ترتيب الوحدات الكلامية وفقا للأفكار المعبّر عنها، وهذا ما يوضحه صاحب النظم حينما يقول: إنّ "اللفظ تبعٌ للمعنى في النظم، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيه في النفس، وأنّها لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتاً وأصداء حروف لما وقع

[1] يراجع، محاضرات في الألسنية العامة، فرديناند دو سوسير، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، ص 37.

[2] اللغة والمعنى والسياق، جون لايتز، ترجمة عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، ص 222.

في ضمير ولا هجسَ في خاطرٍ أن يجب فيها ترتيب ونظم، وأن يجعل لها أمكنة ومنازل، وأن يجب النطق بهذه قبل النطق بتلك."[1]

إنّ أهم مسألة يهتم بها محلل أي نص هي ترتيب الألفاظ بحسب ترتيب المعاني مما يجعلنا ننتقل من مستوى الألفاظ إلى مستوى الجمل، وفي هذه الحالة "لا نعرف أي محتوى للقضية يجري التعبير عنه ما لم نعرف أية جملة من الجمل يجري نطقها، وإضافة إلى ذلك إذا تضمنت الجملة تعبيرا واحدا أو أكثر من التعابير متعددة المعنى فإنّنا لا نستطيع أن نعرف حسب أي معنى من تلك المعاني استخدمت تلك التعابير، وعليه فإنّ السياق يعتبر عاملا مهما في تحديد محتوى القضية لأمارات معينة من نقوش الكلام في مناسبات مختلفة من النطق."[2]

من الواضح إذا أنّ فهم معنى الخطاب لا يتمّ إلاّ بالانتقال إلى الجملة وفهم سياقها الداخلي والخارجي، وقد يُرجع البعض المزيّة إلى فهم الأسلوب الذي يُحيلنا إلى مقصدية المتكلم، وإن كان هذا صحيحا فإنّ ذلك لا يخرج عن إطار الدراسة السياقية بنوعيها. ومن ذلك ما يراه الذي يستشهد برأي الطبري لإثبات دور الأسلوب في فهم المعنى، في قوله: "كلام المخاطب قد لا يكفي في فهمهِ معرفةُ الألفاظ وتراكيب الجملة، بل يُحتاج

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 102.

[2] اللغة والمعنى والسياق، جون لايتز، ترجمة عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، ص 223.

إلى معرفة الأسلوب الذي استعمله المتكلّم، ففي قوله تعالى: ﴿**قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ**﴾ [هود: 87] تجد أنّ قولهم: ﴿**إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ**﴾ ظاهره المدح، ولكن السياق يدلُّ على أنّ هذا الأسلوب أسلوبُ تَهَكُّم وسخرية."[1] والواقع أنّه لا يمكننا التعرّف على نوع الأسلوب إلا باطلاعنا على كتب التفاسير وتفحّصنا للظروف التي قيلت فيها الجملة لسيدنا شعيب، وقد يعيننا في ذلك السياق الصوتي إذا ما نغّم القارئ الجملة بنغمة دالة على السخرية، وهذا لا يصدر إلا عن قارئ متمكّن من علمي التفسير والقراءات على الأقل.

لقد انتبه الرازي إلى مسألة الدلالة التركيبية، وميّز بينها وبين الدلالة اللفظية التي لا تقتضي في الغالب وجود علاقة بين اللفظ والمعنى[2]، وفي ذلك يقول: "اللفظ إما أن يكون مهملا وهو معلوم أو مستعملا وهو على ثلاثة أقسام: أحدها: أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء من المعاني البتة وهذا هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل وثانيها: أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء أصلا حين هو جزؤه أما باعتبار آخر فإنه يحصل لأجزائه دلالة على المعاني كقولنا عبد الله فإنا إذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل

[1] التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار، ص 35.

[2] لقد فصّلنا في هذه المسألة أثناء حديثنا عن علاقة اللفظ بالمعنى عند الرازي في صفحات الفصل الأول (السياق الصوتي والصرفي).

لشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلا أما إذا جعلناه مضافا ومضافا إليه فإنه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على شيء آخر وهذا القسم نسميه بالمركب وثالثها: أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبارات وهو كقولنا: العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا نسميه بالمؤلف."[1]

أما إذا أردنا إخضاع هذه الأقسام إلى المعالجة النظمية؛ فلا يحق لنا ذلك إلا فيما تعلق بالمركب والمؤلف، وهذا ما يؤكد عليه الجرجاني، حيث يرى إنّه ينبغي للعاقل "أن يعلم أن ليس لنا إذا نحن تكلمنا في البلاغة والفصاحة مع معاني الكلم المفردة شغل، ولا هي منا بسبيل، وإنما نعمد إلى الأحكام التي تحدث بالتأليف والتركيب. وإذ قد عرفت مكان هذا المزية والمبالغة التي لاتزال تسمع بها، وأنّها في الإثبات دون المثبت فإن لها في كل واحد من هذه الأجناس سبباً وعلة."[2]

ويُفصّل الرازي في القضيّة حينما يقسّم المسموع المفيد بحسب حالة اللفظ والمعنى؛ فيرى إنّ: "المسموع المفيد ينقسم إلى أربعة أقسام: لأنه إما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا كقولنا الإنسان حيوان وغلام زيد وإما أن يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة والنقطة بل قولنا الله سبحانه وتعالى وإما أن يكون اللفظ مفردا

[1] تفسير الرازي، مد 1، ج 1، ص 32.

[2] دلائل الإعجاز، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، عبد القاهر الجرجاني، ص 114.

والمعنى مؤلفا وهو كقولك إنسان فإن اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة وإما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال."[1] ومن هنا يكون الرازي قد فهم جيدا علاقة العملية التركيبية بالمعنى، وهو هنا مدرك لما رآه الجرجاني حول عملية البناء الذي لا يخضع إلى قانون معيّن، إنّه متحوّل وغير نهائي، خاضع لنية المرسل وأغراضه؛ لذلك يقول صاحب النظم: "واعلم أن مما هو أصل في أن يَدقّ النظر، ويغمُضَ المسلك في توخي المعاني التي عرفتَ أن تتحد أجزاء الكلام، ويَدْخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثانٍ منها بأول، وأن يحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعًا واحدًا، وأن يكون حالك فيها حالَ **الباني**، يضع بيمينه ههنا في حال ما يضع بيساره هناك. نعم وفي حال ما يبصر مكان ثالث ورابع يضعهما بعد الأولين. وليس لما شأنه أن يجيء على هذا الوصف حد يحصره وقانون يحيط به، فإنه يجيء على وجوه شتى وأنحاء مختلفة."[2]

إنّ الفهم الجيّد لعلاقة البناء بالسياق هو الذي جعل معظم علماء اللغة –على اختلاف لغاتهم ووجهاتهم وأزمنتهم– يهتمون بالجملة داخل سياقها، حتى وإن أنكر البعض ذلك ظاهريا "ولما كانت الجمل بسبب تركيبها التراتبي، تتحدد كوحدة نظرية في النحو، وليست كمتوالية من الألفاظ المفردة (المتلفظ بها) (كصيغ صرفية مورفيمية أو

[1] تفسير الرازي، مد 1، ج 1، ص 32.

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 133.

مركب لفظي)، صارت إذن تراكيب الخطاب الكلية حاصلة –على الأقل على مستوى من التحليل اللساني– تعامل فيه ضروب الخطاب أو فقراته معاملة الوحدات النظرية. وبوجه خاص لا تجري القواعد الكلية الكبرى على محتويات الاعتقاد / المعرفة الخاصة بالمستعملين للغة، وإنما تجري على متواليات الجمل أو القضايا. وبهذا الاعتبار فنحن نعتمد على الفارق بين القواعد النحوية أو القواعد المنطقية والضوابط من جهة أولى، والخطط الفنية الإستراتيجية والعمليات أو الإجراءات من ناحية ثانية. وتعتمد هذه الأخيرة على مواد لسانية (معلومات مدخلة) مستقيمة، أعني متواليات الألفاظ، والألفاظ المركبة والجمل." [1]

يتعلق المستوى النحوي بأمرين؛ هما: السياق النحوي والإعراب، لذلك طرح الكثير من الباحثين قديما وحديثا مسألة الأولوية بينهما، فهاهو الجرجاني يعطي الأهمية الكبرى للأوّل حين يركز على ظاهرة النظم التي تخضع لخيارات المتكلم فتخدم مقاصده وظروفه، أما إذا ردت هذه العملية إلى التحليل الإعرابي فسنجدها موافقة له، ومطبّقة لقواعده القياسية والاستثنائية، وفي ذلك يقول صاحب النظم: "واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشك أن لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويُبنى بعضها على بعض. وتُجعل هذه بسبب من تلك. هذا ما لا يجهله

[1] النص والسياق – استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنيني، ص 305.

عاقل، ولا يخفى على أحد من الناس. وإذا كان كذلك فبنا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبتها ما معناه وما محصوله. وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً. أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر، أو تُتبع الاسم اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول، أو تأكيداً له، أو بدلاً منه، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة، أو حالاً، أو تمييزاً، أو تتوخى في كلامٍ هو لإثبات معنى أن يصير نفياً أو استفهاماً أو تمنياً، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا معنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضُمِّنت معنى ذلك الحرف – وعلى هذا القياس."[1]

تأخذنا العلاقة التلازمية بين النظم وعلم النحو إلى طرح التساؤل الآتي: هل يُفترض أن يعرف كل متكلم قياسي القواعد النحوية للغة التي يستعملها كي يتمكن من نظم خطاب ما؟ وقد يجيب البعض بنعم عملا بالمعنى الظاهري لكلام الجرجاني، إلا أنّ الحقيقة تأخذنا إلى تقسيم النحو إلى قسمين: قسم استعمالي يكتسبه المتكلم عن طريق ممارسته للغته، وقسم آخر علمي يعمل به كل متخصص في مجال النحو. وبالتالي نفهم سر تمتع بعض الأميّين –مثلا– بقدرة فائقة على النظم دونما علم بقواعد النحو المقننة للغة

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 101.

التي يستعملها حتى وإن كانت لغة دارجة، فإن سألته: لماذا وضعت هذا اللفظ بدلا من ذاك، أو لماذا حذفت أو قدمت وأخّرت...؟ لم يجبك، وهذا ما يقصده صاحب النظم.[1]

ومن هنا نخلص إلى أنّ النظم يمشي بالتوازي مع الجانب الاستعمالي للنحو، بينما تأتي الدراسة الإعرابية في المرحلة الثانية بغية ردّ الكلام إلى قواعده ومن ثم فهم ما عناه الناظم بالضبط. ويقول الجرجاني في ذلك: "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها. وذلك أنّا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه."[2]

إنّ تأثر الرازي بالجرجاني وبنظريته جعله يهتم بالسياق النحوي في تفسيره للقرآن الكريم، حيث يعينه السياق في الكثير من الأحيان على إيجاد الإمكانات الإعرابية المحتملة، ونلمس ذلك في تفسيره للبسملة، حين يقول: "أجمعوا على أن إعراب ﴿**الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾ هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الأول إلا أن الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم وأما النصب فعلى تقدير،

[1] لنأخذ على سبيل المثال حالة الشعوب المستعمرة التي يُحسن بعض أفرادها استعمال لغة المستعمر مشافهة بسبب احتكاكه به دون أن يدرس نظامها الخاص.

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 122، 123.

بسم الله أعيّن الرحمن الرحيم."[1] فسواء أجررنا أم رفعنا أم نصبنا فنحن هاهنا لا نخل بالمعنى، وذلك فقط لأنّنا استعنّا بالسياق النحوي و لم نزغ عنه. والواضح أنّ الرازي قد اعتمد هنا على القرائن المقالية للوصول إلى العامل، وهذا هو المنطقي؛ لأنّ الابتداء من العامل لا يمكنه إجلاء خفايا الخطاب، "وإذا كان العامل قاصرا عن تفسير الظواهر النحوية والعلاقات السياقية جميعها فإنّ فكرة القرائن توزع اهتمامها بالقسطاس بين قرائن التعليق النحوي معنويّها ولفظيّها ولا تعطى للعلامة الإعرابية منها أكثر مما تعطيه لأية قرينة أخرى من الاهتمام. فالقرائن كلها مسئولة عن أمن اللبس وعن وضوح المعنى ولا تستعمل واحدة منها بمفردها للدلالة على معنى ما وإنما تجتمع القرائن متضافرة لتدل على المعنى النحوي وتنتجه لا كما يأتي حاصل الجمع من اجتماع المفردات المعدودات بل كما يأتي المركب الكيميائي من عناصر مختلفة."[2]

ووفقا للسياق النحوي يناقش الرازي إمكانية إعراب فواتح السور مبتدءاً بسؤال: "هل لهذه الفواتح محل من الإعراب أم لا؟ فنقول: إن جعلناها أسماء للسور فنعم، ثم يحتمل الأوجه الثلاثة، أما الرفع فعلى الابتداء، وأما النصب والجر فلما مر من صحة

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 103.

[2] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 232.

القسم بها، ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل على قوله، كما لا محل للجمل المبتدأ وللمفردات المعدودة."[1]

نصل هنا إلى ما وصل إليه تمام حسان في مسألة إغناء فهم القرائن المقالية عن فكرة العامل النحوي الذي قال به النحاة، والذي أخذ اهتماما أكبر من حجمه، حيث: "اتجه النحاة بقولهم بالعامل النحوي إلى إيضاح قرينة لفظية واحدة فقط هي قرينة الإعراب أو العلامة الإعرابية فجاء قولهم بالعامل لتفسير اختلاف هذه العلامات بحسب المواقع في الجملة فكانت الحركات بمفردها قاصرة عن تفسير المعاني النحوية."[2] والواضح أنّ الرازي وبالرغم من اهتمامه بالعلامات الإعرابية إلا أنّه أعطى الأولوية للسياق بنوعيه (اللغوي والمقامي)، ونجد ذلك في مواضع عديدة من تفسيره، ونذكر هاهنا قوله: "من أين يدل قوله: ﴿**لَا رَيْبَ فِيهِ**﴾ على نفي الريب بالكلية؟ الجواب: قرأ أبو الشعثاء ﴿**لَا رَيْب فِيهِ**﴾ بالرفع. واعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية، والدليل عليه أن قوله: ﴿**لَا رَيْبَ**﴾ نفي لماهية الريب ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من أفراد الماهية، لأنه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبتت الماهية، وذلك يناقض نفي الماهية، ولهذا السر كان قولنا: "لا إله إلا الله" نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى. وأما قولنا: ﴿**لَا رَيْبَ**

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 13.

[2] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 231.

﴿فِيهِ﴾ بالرفع فهو نقيض لقولنا: "**ريب فيه**" وهو يفيد ثبوت فرد واحد فذلك النفي يوجب انتفاء جميع الأفراد ليتحقق التناقض."[1]

يتجلى لنا مما سبق أنّ الاحتمالات الإعرابية التي يقدّمها المفسّر ليست سوى طرق مختلفة لفهم كيفية تركيب الجملة وأسباب استعمالها، فالعملية التركيبية لا تخضع لقانون ثابت، بل هي وليدة لحظة معيّنة تجمع بين متكلّم ومخاطب في ظروف خاصة، وهذا ما يوضحه الجرجاني حينما يصرّح قائلا: "وإذ قد عرفت أن مدارَ أمرِ النظم على معاني النحو، وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها. ثم اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرضُ بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض."[2]

ومن بين التركيبات التي يوليها الرازي اهتماما مسألة تركيب الاسم الموصوف مع صفته، وهي متعلّقة في الغالب بالسياق الاستعمالي لأسماء الله الحسنى، وهنا يوضّح أنّ "اسم كل شيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزء ماهيته أو على الأمر الخارج عن

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 20.

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 128.

ماهيته أو على ما يتركب عنهما."[1] وأنّ "من أراد أن يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فإنه يذكر اسمه أولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات مثل أن يقول: زيد الفقيه النحوي الأصولي إذا عرفت هذا فنقول: إن كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فإنه يذكر أولا لفظة الله ثم يذكر عقيبه صفات المدائح مثل أن يقول: الله العالم القادر الحكيم ولا يعكسون هذا فلا يقولون: العالم القادر الله."[2]

ينتبه الرازي –من خلال اهتمامه بمسألة الفروق– إلى وجود مواضع في القرآن الكريم تسبق فيها الصفة الموصوف؛ وهذا أمر استدعاه السياق القرآني، ومن أمثلة ذلك قوله: "فإن قيل: أليس أنه تعالى قال في أول سورة إبراهيم: ﴿**الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ * اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ**﴾ [إبراهيم: 1، 2]؟ قلنا: ههنا قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع وحينئذ يزول السؤال؛ لأنه لما جعله مبتدأ فقد أخرجه عن جعله صفة لما قبله وأما من قرأ بالجر فهو نظير لقولنا: هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد أنه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل بل المعنى أنه لما قال هذه الدار ملك للعالم الفاضل

[1] محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، ص 207.

[2] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 145.

بقي الاشتباه في أنه من ذلك العالم الفاضل؟ فقيل عقيبه زيد ليصير هذا مزيلا لذلك الاشتباه ولما لم يلزم ههنا أن يقال اسم العلم صار صفة فكذلك في هذه الآية."[1]

أما في الاستعاذة، فتُذكر الصفة بعد الموصوف؛ يقول الرازي: "الشيطان اسم والرجيم صفة ثم إنه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكأنه تعالى يقول إن هذا الشيطان بقي في الخدمة ألوفا من السنين فهل سمعت أنه ضرنا أو فعل ما يسوءنا ؟ ثم إنا مع ذلك رجمناه حتى طردناه وأما أنت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لألقاك في النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل ﴿**أَعُوذُ بالله مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيم**﴾."[2]

تعتبر الدراسة النظمية عند الجرجاني –ومن تأثر به– دراسة فكرية تحتاج إلى التمعن وإعمال البصيرة، وبالتالي يمكن القول إنّها وصلت في وقت مبكّر إلى انتهاج المنهج الوصفي الذي يهتم باللغة كما هي بزلاتها ومحاسنها، وعن ذلك يقول الجرجاني: "فإن قلت: أفليس هو كلاماً قد اطرد على الصواب وسلم من العيب؟ أفما يكون في كثرة الصواب فضيلة؟ قيل: أما والصواب كما ترى فلا لأنا لسنا في ذكر تقويم اللسان والتحرز من اللحن، وزيغ الإعراب. فنعتد بمثل هذا الصواب. وإنما نحن في أمور تدرك

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 145، 146.
[2] نفسه، ص 93.

بالفكر اللطيفة. ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم، فليس درك صواب دركاً فيما نحن فيه حتى يشرف موضعه، ويصعب الوصول إليه، وكذلك لا يكون ترك خطأ تركاً حتى يحتاج في التحفظ منه إلى لطف نظر، وفضل روية، وقوة ذهن، وشدة تيقظ. وهذا باب ينبغي أن تراعيه، وأن تعنى به، حتى إذا وازنت بين كلام وكلام دريت كيف تصنع، فضممت إلى كل شكل شكله، وقابلته بما هو نظير له، وميزت ما الصنعة منه في لفظه، مما هي منه في نظمه."[1]

عمل بعض علماء البلاغة على تبيان مواضع الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم على تحديد مواضع الاستعارة، وتمييز الحقيقة من المجاز، وتحديد أنواع الأساليب الموظفة، لكنّ الكثير منهم غفل عن أنّ هذه الأمور تنطلق أساسا من بعض مكونات الجملة، ومثال ذلك ما قيل عن الإعجاز في قوله تعالى: ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾[2] حيث فهم الكثير من المفسرين والبلاغيين فكرة الاستعارة من خلال الفعل (اشْتَعَلَ)، ومن بينهم الرازي الذي يقول بلسان الزمخشري: "قال في "الكشاف" شبه الشيب بشواظ النار في بياضه وإنارته وانتشاره في الشَعر وفشوه فيه وأخذه كل مأخذ كاشتعال النار ثم أخرجه مخرج الاستعارة ثم أسند الاشتعال إلى مكان الشعر ومنبته وهو الرأس وأخرج الشيب

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 137.

[2] مريم الآية 4.

مميزا و لم يضف الرأس اكتفاء بعلم المخاطب أنه رأس زكريا فمن ثم فصحت هذه الجملة."[1]

نلاحظ إذا أنّ إحدى نقاط الإعجاز البلاغي في تلك الآية تكمن في إسناد فعل الاشتعال إلى الرأس، وقد انهج الرازي في تفسيره لهذه المسألة نهج الزمخشري ومن قبله الجرجاني الذي يقول: "ومن دقيق ذلك وخفيِّه أنك ترى الناس إذا ذكروا قوله تعالى: ﴿**وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا**﴾ لم يزيدوا فيه على ذكر الاستعارة و لم ينسبوا الشرف إلا إليها، و لم يروا للمزية موجباً سواها. هكذا ترى الأمر في ظاهر كلامهم، وليس الأمر على ذلك. ولا هذا الشرف العظيم، ولا هذه المزية الجليلة، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة. ولكن لأن سلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيء، وهو لما هو من سببه فيرفع به ما يسند إليه ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوباً بعده مبيناً أن ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول إنما كان من أجل هذا الثاني ولما بينه وبينه من الاتصال والملابسة كقولهم :طاب زيد نفساً، وقر عمرو عيناً، وتصبب عرقاً، وكرم أصلاً، وحسن وجهاً. وأشباه ذلك مما تجد الفعل فيه منقولاً عن الشيء إلى ما ذلك الشيء من سببه. وذلك أنا نعلم أنّ اشتعل للشيب في المعنى، وإن كان هو للرأس في اللفظ. كما أن طاب للنفس، وقر للعين، وتصبب للعرق، وإن أسند

[1] تفسير الرازي، مد 7، ج 21، ص 165.

إلى ما أسند إليه، يبين أن الشرف كان لأن سلك فيه هذا المسلك، وتوخي به هذا المذهب، أن تدع هذا الطريق فيه، وتأخذ اللفظ فتسنده إلى الشيب صريحاً فتقول: اشتعل شيب الرأس والشيب في الرأس. ثم تنظر: هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة؟ وهل ترى الروعة التي كنت تراها؟ فإن قلت: فما السبب في أن كان *اشتعل* إذا استعير للشيب على هذا الوجه كان له الفضل، و لم بان بالمزية من الوجه الآخر هذه البينونة فإن السبب أنه يفيد مع لمعان الشيب في الرأس الذي هو أصل المعنى الشمول، وأنه قد شاع فيه، وأخذه من نواحيه، وأنه قد استغرقه، وعم جملته، حتى لم يبق من السواد شيء، أو لم يبق منه إلا ما لا يعتد به. وهذا ما لا يكون إذا قيل: اشتعل شيب الرأس، أو الشيب في الرأس."[1] لذلك كان الشطر الأهم من الجانب الإعجازي في هذه الآية راجع إلى الفعل وعلاقته بباقي الأجزاء المذكورة والمحذوفة من الجملة.

ومن المواضيع السياقية المتعلقة بتركيب الجملة؛ موضوع الخبر وفروقه، وقد أولى له الجرجاني أهمية خاصة في نظريته، حيث يقول: "إنّا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه. فينظَرَ في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: *زيد منطلق* و*زيد ينطلق* و*ينطلق زيد* و*منطلق زيد* و*زيد المنطلق* و*المنطلق زيد* و*زيد المنطلق* و*زيد هو منطلق*. وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: إن تخرجْ

[1] دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص 139.

أخرجْ، وإن خرجتَ خرجتُ، وإن تخرج فأنا خارجٌ، وأنا خارج إن خرجتَ، وأنا إنْ خرجتَ خارج. وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: جاءني زيد مسرعاً، وجاءني يُسرعُ وجاءني وهو مُسرعٌ، أو هو يُسرع، وجاءني قد أسرعَ، وجاءني وقد أسرع. فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له..."[1]

كثر الحديث عند أهل البلاغة عن حالات خروج الخبر عن وظيفته الأصلية، وقد استندوا في فهم هذه الظاهرة على مختلف العناصر السياقية، ومن أهمّ ما درسوه في هذا الموضوع مسألة دلالة الخبر على الدعاء. وقد انهج الرازي نهجهم في تفسيره للظاهرة، ومن أمثلة ما درسه لفظ الاستعاذة الذي ورد بأشكال مختلفة في القرآن الكريم، حيث شكّل نوعا خاصا من أساليب الدعاء[2]؛ ونجد ذلك في قوله عزّ وجلّ: ﴿**قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ**﴾[3] وقوله: ﴿**قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا**﴾[4] وقوله: ﴿**قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ**﴾[5].

ومن أمثلة ذلك أيضا ما جاء في جملة الاستعاذة التي أولاها الرازي اهتماما خاصا لما لها من فوائد، حيث يفسّر لنا الطريقة التي عُبّر بها عن الدعاء بلفظ الخبر، فيقول:

---

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 123.

[2] يراجع تفصيل ذلك في: من أساليب القرآن، إبراهيم السامرائي، ص 24.

[3] البقرة 67.

[4] مريم 18.

[5] يوسف 23.

"﴿**أَعُوذُ بِاللَّهِ**﴾ لفظه الخبر ومعناه الدعاء والتقدير: اللهم أعذني. ألا ترى أنه قال: ﴿**وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**﴾ [آل عمران: 36] كقوله: أستغفر الله أي اللهم اغفر لي والدليل عليه أن قوله: ﴿**أَعُوذُ بِاللَّهِ**﴾ إخبار عن فعله وهذا القدر لا فائدة فيه إنما الفائدة في أن يعيذه الله فما السبب في أنه قال أعوذ بالله و لم يقل أعذني؟ والجواب أن بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى: ﴿**وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ**﴾ [النحل: 91] وقال: ﴿**وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ**﴾ [البقرة: 40] فكأن العبد يقول أنا مع لؤم الإنسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت: أعوذ بالله فأنت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بأن تفي بعهد الربوبية فتقول: إني أعيذك من الشيطان الرجيم."[1] ولعل الفرق بين فعل الأمر وفعل المضارع راجع أيضا إلى الفرق بين ضمير المتكلم الذي ينتقل من ظهور إلى الإضمار، ومن هنا يستتر شخص المتكلّم خلف الفعل ((أعوذ)) ليزيد من تواضع العبد أما المعبود.

ومن بين الأسئلة التي قد تتبادر إلى الذهن بعد التمعّن في طريقة الدعاء في الاستعاذة هو: سبب اختيار الفعل بدلا من الاسم هاهنا، فلماذا لم يقل: معاذ[2] الله؟

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 95.

[2] ويقال أيضا: العياذ والعوذ. يراجع تفصيل ذلك في: أساس البلاغة، الزمخشري.

كمثل قوله عزّ وجلّ: ﴿**قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ**﴾[1]. والجواب نلمسه من فهمنا لسياق هذه الآية، حيث يقول الرازي: "طلب من الله أن يعيذه من ذلك العمل."[2] أي أنّ الاستعاذة هاهنا من أمر معيّن وحسب بعكس الاستعاذة التي نتلفظ بها قبل قراءة القرآن، وهي استعاذة من وساوس الشيطان جمعاء، والفرق كما نرى نابع من تناوب الاسم والفعل في الجملة، وهذا فرق من فروق الخبر التي يذكرها الجرجاني: "وهو فرق لطيف تمس الحاجة في علم البلاغة إليه. وبيانه أن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدده شيئاً بعد شيء. وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تجدد المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء فإذا قلت :زيد منطلق. فقد أثبت الانطلاق فعلاً له من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيئاً فشيئاً بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك: زيد طويل وعمرو قصير. فكما لا تقصد ههنا إلى أن تجعل الطول أو القصر يتجدد ويحدث، بل توجبهما وتثبتهما فقط، وتقضي بوجودهما على الإطلاق، كذلك لا تتعرض في قولك: زيد منطلق. لأكثر من إثباته لزيد. وأما الفعل فإنه يقصد فيه إلى ذلك، فإذا قلت: زيد ها هو ذا ينطلق. فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءاً فجزءاً،

[1] يوسف 23.

[2] تفسير الرازي، مجلد 6، ج 18، ص 95.

وجعلته يزاوله ويزجيه."[1] فالفرق بين الاسم والفعل في هذا السياق يكمن في الثبوت والاستمرار.

ومن بين فروق الإثبات عند الجرجاني أيضا ما يورده في قوله: "أنك تقول: *زيد منطلق* و*زيد المنطلق* و*المنطلق زيد*. فيكون لك في كل واحد من هذه الأحوال غرض خاص، وفائدة لا تكون في الباقي، وأنا أفسر لك ذلك: اعلم أنك إذا قلت: *زيد منطلق* كان كلامك مع من لم يعلم أن انطلاقاً كان لا من زيد ولا من عمرو فأنت تفيده ذلك ابتداء، وإذا قلت: *زيد المنطلق* كان كلامك مع من عرف أن انطلاقاً كان إما من زيد وإما من عمرو فأنت تعلمه أنه كان من زيد ودون غيره."[2] وفي ذلك كله تحقيق لشرط مهم من شروط النظرية السياقية الحديثة التي تَعتبر أنّ المتلقي هو "العنصر الثالث من العملية الكلامية بعد المتكلم والكلام، ولا يمكن الاستغناء عنه، ذلك أنّ الكلام إنما قيل له، ولابد من معرفة جميع ما يحيط به ليسهل علينا تحليل الكلام، ولا يمكن لنا أن نتبيّن كنه الكلام إلا أن نتعرف على المتلقي، فننظر هل الكلام مناسب له، وهل يمكن للمتلقي أن يفهم ظاهر الكلام وباطنه، وهل يمكن له أن يدرك حقيقة ما أقول؟"[3] والنتيجة أنّ الجرجاني –وهو صاحب التأثير الواضح على تفسير الرازي في جانبه النظمي– قد أولى

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 192.

[2] نفسه، ص 194، 195.

[3] عناصر تحقيق الدلالة في العربية – دراسة لسانية، صائل رشدي شديد، ص 174.

اهتماما واضحا بالسياق المقامي، حيث اعتبر حال المخاطب من جهل بالموضوع أو سبق معرفة به عنصرا هاما من العملية التواصلية.

إنّ تأثر الرازي بنظرية النظم هو العامل الأهم في استثمار العناصر السياقية في العملية التفسيرية، حيث فهم المفسّر في عمله التطبيقي لتلك النظرية على القرآن الكريم أنّ الدلالة النحوية لا تفهم إلّا من فهمنا للمقام إلى جانب المقال، وأنّ العملية الإعرابية لا يجب أن تكون في كلّ الأحوال معيارية، لذلك نجده يقدّم في غالب الأحيان اقتراحات إعرابية مختلفة للجملة الواحدة، أو للجمل المتجاورة، وذلك بالاعتماد على الاحتمالات السياقية، ومثال ذلك فهمه لدلالة الخبر من خلال السياق، حيث اكتشف أنّها تتداخل في الكثير من الأحيان مع الدلالة على الصفة، ومثال ذلك ما جاء في تفسير الآيتين الأولى والثانية من سورة البقرة، حيث يقول الرازي: "أن يكون ﴿**الم**﴾ مبتدأ و﴿**ذَلِكَ**﴾ مبتدأ ثانيا و﴿**الْكِتَابُ**﴾ خبره والجملة خبر المبتدأ الأول ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل، كأن ما عداه من الكتب في مقابلته ناقص، وإنه الذي يستأهل أن يكون كتابا كما تقول: هو الرجل، أي الكامل في الرجولية الجامع لما يكون في الرجال من مرضيات الخصال، وأن يكون الكتاب صفة، ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود، وأن يكون ﴿**الم**﴾ خبر مبتدأ محذوف أي هذه ﴿**الم**﴾ ويكون ﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ**﴾ خبرا ثانيا أو بدلا على أن

الكتاب صفة، ومعناه هو ذلك، وأن تكون هذه ﴿**الم**﴾ جملة و﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ**﴾ جملة أخرى وإن جعلت ﴿**الم**﴾ بمنزلة الصوت كان ﴿**ذَلِكَ**﴾ مبتدأ وخبره ﴿**الْكِتَابُ**﴾ أي ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل، أو الكتاب صفة والخبر ما بعده أو قدر مبتدأ محذوف، أي هو يعني المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب."[1]

نفهم مما سبق أنّ دلالة الخبر السياقية تختلف عن دلالته النحوية، حيث نضطّر في الكثير من الأحيان إلى استعمال المصطلحات النحوية من مثل: الخبر والصفة والحال، في حين أنّنا نقصد دلالة سياقية واحدة رئيسة؛ هي دلالة الإخبار، وهذا يوصلنا إلى نتيجة مهمة من نتائج الجرجاني؛ والتي مفادها أنّ "الحال خبر في الحقيقة من حيث إنك تثبت بها المعنى لذي الحال كما تثبت بخبر المبتدأ للمبتدأ، وبالفعل للفاعل. ألا تراك قد أثبت الركوب في قولك: *جاءني زيد راكباً* لزيد إلا أن الفرق أنك جئت به لتزيد معنى في إخبارك عنه بالمجيء وهو أن تجعله بهذه الهيئة في مجيئه و لم تجرد إثباتك للركوب و لم تباشره به بل ابتدأت فأثبت المجيء ثم وصلت به الركوب فالتبس به الإثبات على سبيل التبع للمجيء وبشرط أن يكون في صلته. وأما في الخبر المطلق نحو *زيد منطلق* وخرج عمرو فإنك مثبت للمعنى إثباتاً جردته له، وجعلته يباشره من غير واسطة، ومن غير أن

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 19.

تتسبب بغيره إليه فاعرفه."[1] والمقصود من كلّ هذا أنّ الصفة والحال والخبر هي أحوال سياقية مختلفة لظاهرة واحدة هي الإخبار، وفي ذلك توضيح لقوّة العلاقة الموجودة بين جهود أهل النحو وبين جهود أهل البلاغة. وهذا التكامل هو الذي سنسعى إلى توضيحه من خلال المبحث القادم، والمتعلّق بسياق الحروف.

2. الحروف والسياق:

لطالما عولجت الحروف من قِبل النحويين في الدرس اللغوي العربي، فاختلفوا في حصر أنواعها، حيث عمد البعض إلى تضييق دائرتها، بينما فعل البعض عكس ذلك، وقد حصرها القدامى في كونها ما جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل، نحو: ثمّ، وسوف، وواو القسم ولام الإضافة، ونحوها.[2] بينما وسّع المحدثون مفهومها وسمّوها بالأداة حتى شملت عندهم بعض النواسخ الفعلية.[3] وقد اعتمدت الفرقتان في تحديد وظائف هذا النوع على الأحوال السياقية المختلفة، إلا أنّها أثقلت الدرس اللغوي بمحاولة صياغة القوانين المعيارية المتحكمة في تلك الوظائف. لكنّ ذلك لم يمنع علماء البلاغة من الانتباه إلى الدور

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 191.
[2] يراجع، الكتاب، سيبويه، ج 1، ص 12.
[3] يُنظر، الأدوات النحوية ودلالاتها في القرآن الكريم، محمد أحمد خضير، ص 8.

النظمي الهام الذي تلعبه الحروف في العملية الكلامية، فأولوها أهميّة لا تقل عن أهمية الأسماء والأفعال.

انتبه الجرجاني أثناء تسطيره لمبادئ النظرية النظمية إلى تحكّم السياق في تحديد الدلالة الوظيفية للحرف، وجعل هذه المسألة من الأولويات التي يتوخاها الناظم، حيث "ينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في خاص معناه، نحو أن يجيء بـــ **ما** في نفي الحال وبـــ **لا** إذا أراد نفي الاستقبال، وبـــ **إن** فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـــ **إذا** فيما عُلم أنه كائن."[1] حيث يترك الناظم نفسه لمتطلبات السياق فيخضع لها دون أن يُخلّ بالقاعدة اللغوية أو بالعملية التواصلية، فيُوصل الفكرة ويَأْمَنُ اللبس.

احتذى الرازي حذو أستاذه الجرجاني في مسألة الترجيح بين الحروف بحسب غرض الناظم، حيث نجده يطرح بين الفينة والأخرى أسئلة يكتشف من خلالها الفرق بين الاختيار والآخر، كاستعمال ((إن)) دون ((إذا)) في قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ 23 فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ**

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 123.

وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ 24﴾[1] فيقول: "فهلا جيء بإذا الذي للوجوب دون "إن" الذي للشك الجواب فيه وجهان: أحدهما: أن يساق القول معهم على حسب حسبانهم، فإنهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام. الثاني: أن يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه: إن غلبتك، وهو يعلم أنه غالبه تهكما به."[2] أي أنّ اختيار الحرف المناسب في هذه الآية ناسب نفسية المتلقي الواثق من نفسه، الذي بدا له في الأوّل أنّه قادر على محاكاة ما جاء به التنزيل الحكيم، وكان لابد له أوّلا أن يقتنع بضعفه أمام كلام الخالق، ومن ثمّ يشعر بالانهزام الذي يناسبه أسلوب التهكّم.

إنّ الحديث عن وظائف الحروف في السياق القرآني وطيد الصلة بما جاءت به كتب النحو القديمة والحديثة، ولا أحد يُنكر أنّ هذا الموضوع قد لاقى حظّه الوافر من البحث والتنقيب، وأنّ الحديث في هذا الموضوع قد يكون من باب التكرار والاجترار، ولهذا أردت أن أصوّب بحثي وجهة عيّنة خاصة رأيت الرازي قد انشغل بها كثيرا في تفسيره الكبير، وأقصد هاهنا حروف الجرّ، على أنْ أترك حروف العطف لمبحث الفصل والوصل. ومن بين ما اخترت من حروف الجر؛ أذكر:

---

[1] سورة البقرة.

[2] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 120.

- **الباء الزائدة:**

توظَّف باء الجرّ في السياق اللغوي بحسب قصد المتكلم مما يعدّد دلالاتها في الاستعمال، وهذا ما جعل العلماء يختلفون في تعداد أنواعها[1]، وما ذلك إلا لمحاولتهم تقنين الأحوال السياقية وإرجاعها إلى القاعدة، وفي تلك الحروف يقول ابن فارس مثلا: "الباء تكون للإلصاق، وللإعمال، وفي موضع عن، وفي موضع من، وتكون للمصاحبة، وتقع موقع مع، وتقع موقع في وعلى، وتكون للبدل، ولتعدية الفعل، وللسبب، وتكون دالة على نفس المخبر عنه وظاهرها يوهم أن الإخبار عن غيره، ومنها الملصقة بالاسم والمعنى والطرح، ومنها باء الابتداء، ومنها باء القسم."[2] إلا أنّ الأغلبية ترى إنّ "الإلصاق هو المعنى الأصلي للباء عند القدماء. وهو المعنى الغالب عليها عند المتأخرين."[3] وفي ذلك يقول ابن معط الزواوي:[4]

والباء للإلصاق قد تُزاد كما تُـــزادُ مِنْ فلا تُرَادُ

شَاهِدُهُ كفَى به شَهيدًا وما به مِنْ أَحَد من زِيدَا

[1] يراجع، مجال الفعل الدلالي ومعنى حرف الجر المصاحب، إبراهيم الدسوقي، ص 81 ... 84.

[2] الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسُنن العرب في كلامها، ابن فارس، تح أحمد حسن بسج، ص 67.

[3] السمات الدلالية لحروف الجرّ، منصوري ميلود، ص 50.

[4] البيتين 138 و139 من ألفية ابن معط الزواوي.

ويضيف صاحب الشرح: "للباء معان أعمها: الإصاق: لأنّها وضعت لتعدية الفعل القاصر إلى المفعول. وإذا عديته إليه فقد ألصقته به. وإضافته إليه نحو: مررت بزيد. أي التصق مروري بالمكان الذي فيه زيد. وبه داء أي التصق به. وقيل معنى الإلصاق إضافة الفعل إلى ما لولاها لما أمكنت الإضافة إليه نحو: خاض الماء به. ويقال: الإلصاق والإلزاق والإلساق بالصاد والزاي والسين." [1] وهذا قريب من رأي سيبويه الذي يقول: إنّها "للإلزاق والاختلاط، وذلك قولك: خرجت بزيدٍ، ودخلت به، وضربته بالسوط: ألزقت ضربك إياه بالسوط. فما اتسع من هذا في الكلام فهذا أصله." [2]

أما الرازي فيرى إنّ الباء الزائدة: "على أربعة أوجه أحدها للإلصاق وهي كقوله: ﴿**أَعُوذُ بِاللهِ**﴾ وقوله: ﴿**بِسْمِ اللَّهِ**﴾ وثانيها للتبعيض عند الشافعي رضي الله عنه وثالثها لتأكيد النفي كقوله تعالى: ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾ [فصلت: 46] ورابعها للتعدية كقوله تعالى: ﴿**ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ**﴾ [البقرة : 17] أي أذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى في؛ قال: [من الرجز]

حل بأعدائك ما حل بي

[1] شرح ألفية ابن معطي، عبد العزيز بن جمعة الموصلي، تحقيق ودراسة، علي موسى الشوملي، ج 1، ص 388.

[2] الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 4، ص 217.

أي: حل في أعدائك، وأما باء القسم وهو قوله بالله فهو من جنس باء الإلصاق."[1]

يذكر الرازي مباحث عقلية عديدة عن باء الإلصاق في قوله ﴿**أَعُوذُ بِاللهِ**﴾ وهي متنوعة بين ما له صلة بالقاعدة اللغوية وما له صلة بسياق الاستعمال، أما في تعريفها فيقول: "البصريون يسمونه باء الإلصاق والكوفيون يسمونه باء الآلة ويسميه قوم باء التضمين واعلم أن حاصل الكلام أن هذه الباء متعلقة بفعل لا محالة؛ والفائدة فيه أنه لا يمكن إلصاق ذلك الفعل بنفسه إلا بواسطة الشيء الذي دخل عليه هذا الباء فهو باء الإلصاق لكونه سببا للإلصاق وباء الآلة لكونه داخلا على الشيء الذي هو آلة."[2]

أما عن الباء في الاستعاذة فقد اتفق على أنّها متعلقة بفعل مضمر، وقد استنتج الرازي وغيره هذا الاستنتاج استنادا إلى السياق الذي اقتضى ذلك؛ ويبرر رأيه قائلا: "لما ثبت أنه لا بد من الإضمار فنقول: الحذف في هذا المقام أفصح والسبب فيه أنه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله أعوذ بالله بذلك الحكم المعين أما عند الحذف فإنه يذهب الوهم كل مذهب ويقع في الخاطر أن جميع المهمات لا تتم إلا بواسطة الاستعاذة بالله وإلا عند الابتداء باسم الله ونظيره أنه قال الله أكبر و لم يقل فإنه أكبر من الشيء

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 96.
[2] نفسه، ص 95.

الفلاني لأجل ما ذكرناه من إفادة العموم فكذا هنا."[1] إذا فالاستعاذة مع الحذف مناسبة لكل المقامات، فلا يجد المتكلم نفسه مضطرا لذكر الأمر الذي استدعى منه التلفظ بالاستعاذة، ومن هنا صارت ملازمة لكلامه حين الابتداء في أي عمل، ومهما كان نوعه.

وفي المباحث الكثيرة التي ذكرها الرازي عن باء الإلصاق، نجد اهتماما كبيرا بأثر السياق في تحديد الأحكام الشرعية، وكذا بأثر الألفاظ –وعلى رأسها الباء– في تحديد سياق الكلام، وهنا يعطينا نماذج من مسائل أصحاب أبي حنيفة حول هذه الباء، أذكر منها: "إذا قال الرجل لامرأته: أنت طالق بمشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق وهو كقوله: أنت طالق إن شاء الله ولو قال: لمشيئة الله يقع لأنه أخرجه مخرج التعليل وكذلك أنت طالق بإرادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لإرادة الله يقع أما إذا قال : أنت طالق بعلم الله أو لعلم الله فإنه يقع الطلاق في الوجهين ولا بد من الفرق وثانيها قال في كتاب الأيمان لو قال لامرأته: إن خرجت من هذه الدار إلا بإذني فأنت طالق فإنها تحتاج في كل مرة إلى إذنه ولو قال: إن خرجت إلا أن آذن لك فأذن لها مرة كفى ولا بد من الفرق." ومن هنا يتضح لنا مدى أهمية حروف الجرّ في تحديد الدلالات، بل وفي فهم السياقات التي سبقت عملية الكلام ووجّهتها.

[1] تفسير الرازي، ص 95، 96.

عندما نتحدّث عن السياق فلابد من الحديث عن المقصدية، واستعمال الباء في الاستعاذة لا ينحصر في مقصد واحد كما يتضح مما سبق، ولهذا السبب بالذات أُضمر الفعل، لكن القصد الواضح الذي توصّل إليه الرازي بعد كل هذا التفصيل يلخصه في قوله: "كل العلوم مندرج في الكتب الأربعة وعلومها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلوم الفاتحة في ﴿**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾ وعلومها في الباء من بسم الله قلت لأن المقصود من كل العلوم وصول العبد إلى الرب وهذا الباء باء الإلصاق فهو يلصق العبد بالرب فهو كمال المقصود."[1] فما أعظم هذا الحرف الذي يجعل العبد أقرب إلى خالقه.

يرى بعض العلماء أنّ الحروف التي حملت معاني القرآن الكريم شريفة وفي الوقت ذاته عجيبة، بل راحوا يفسّرون الألفاظ حرفا حرفا، وجعلوا لكل حرف دلالة أخذها من أسماء الله الحسنى، ونحن وإن استغربنا الأمر لافتقاره الأدلة العلمية، إلا أننا لا نتجرأ على إنكاره لما له من علاقة بالجانب الروحي لا العقلي، وإن أوردنا شيئا من هذا القبيل فإنه على السبيل الذكر لا غير، وقد استشهد الرازي ببعض الآراء الموافقة لهذا المذهب، ومن بين ما أورده في ذكر عجائب (بسم) جعله الباء مشتقا من البر، والسين من

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 97.

السميع، والميم من الملك.[1] وهذه القضية وإن كانت بعيدة عن موضوعنا إلا أنّها تنبّهنا إلى ما أحسّ به العلماء القدامى تجاه كل حرف من حروف اللسان العربي.

- **من:**

وردت كلمة ((من)) على وجوه أربعة: ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة.[2] ولها فوائد لا ندركها إلا من التدبر وفهم سياق الآيات، ونلمس ذلك مثلا في قوله تعالى: ﴿**وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ**﴾[3] وفي ذكر فوائدها يقول الرازي: "أحدها: أدخل من التبعيضية صيانة لهم، وكفى عن: الإسراف والتبذير المنهي عنه. وثانيها: قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم، كأنه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به."[4] فلو قال: تنفقون مما رزقناكم، لما أخذت النفقة أولوية في فكرة الآية، وما نستنتجه هو أنّ ((من)) دلّت على النهي عن التبذير والإسراف عن طريق دلالتها الوظيفية على التبعيض، ودلّت على أهمّية الإنفاق عن طريق رتبتها في الكلام.

أما قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ**

[1] عجائب بسم الله الرحمن الرحيم، فخر الدين الرازي، إعداد وتقديم: محمود شلبي، ص 216... 219.

[2] يراجع، المصدر السابق، ص 98.

[3] البقرة الآية 3، الأنفال الآية 3، الحج الآية 35، القصص الآية 54، السجدة الآية 16، الشورى الآية 38.

[4] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 32.

مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾[1] ففيه استعمال غزير للحرف ((من)) وحروف جرّ أخرى، وجاء في التأويل: "أن قوله تعالى: ﴿**مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ**﴾ أي ومن الحجارة ما يترل وما ينشق ويتزايل بعضه عن بعض، عند الزلازل من أجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم إليه بالدعاء والتوبة. وتحقيقه أنه لما كان المقصود الأصلي من إهباط الأحجار في الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى في قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في حصول ذلك الهبوط، فكلمة ((من)) لابتداء الغاية فقوله: ﴿**مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ**﴾ أي بسبب أن تحصل خشية الله في القلوب، الوجه الثالث: ما ذكره الجبائي وهو أنه فسر الحجارة بالبرد الذي يهبط من السحاب تخويفا من الله تعالى لعباده ليزجرهم به."[2] واختلاف الآراء في اكتشاف الدلالة الوظيفية من هذه الآية راجع إلى الفهم المختلف للسياق، حيث تظهر للبعض على أنها لابتداء الغاية، وللبعض الآخر على أنّها للتبعيض.

- **على:**

معنى ((على)) الحرفية: "الاستعلاء إما حقيقة نحو: زيد على السطح، وعلى الفرس، وعليه درع. وفي التنزيل ﴿**فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ فَقُلِ**

[1] البقرة الآية 74.

[2] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 3، ص 128.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّانَا مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[1]. وإما مجازا نحو: عليه دين. كأنّه يلزمه له علا عليه. ولذلك يقال: ركبه الدين. وفلان علينا أمير. لأنّه علا عليهم في المترلة والمرتبة. وأما نحو توكلت على الله واعتمدت عليه، وقوله تعالى: ﴿**وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا﴾**[2] فهي بمعنى الإضافة والإسناد، أي أضفت توكلي وأسندته إلى الله لا للاستعلاء. فإنها لا تفيده هاهنا حقيقة ولا مجازا."[3] إلّا أنّ الدلالة على الاستعلاء هي الغالبة على معظم الحالات الاستعمالية.

ومثال ما قلناه ما جاء في الذكر الحكيم: ﴿**أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾**[4] الذي يظهر منها أنّ "معنى الاستعلاء في قوله: ﴿**عَلَى هُدًى**﴾ بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره "فلان على الحق، أو على الباطل" وقد صرحوا به في قولهم: "جعل الغواية مركبا، وامتطى الجهل" وتحقيق القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل، لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكأنه

---

[1] المؤمنون الآية 28.

[2] الفرقان الآية 58.

[3] شرح ألفية ابن معطي، عبد العزيز بن جمعة الموصلي، تحقيق ودراسة، علي موسى الشوملي، ج 1، ص 408.

[4] البقرة 5.

تعالى مدحهم بالإيمان بما أنزل عليه أولا، ومدحهم بالإقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا."[1]

- **اللام:**

يقول ابن معط:[2]

واللام للتخصيص والتمليك كما تقول المال للتمليك

وهي عند سيبويه لام الإضافة "ومعناها الملك واستحقاق الشيء. ألا ترى أنّك تقول الغلام لك، والعبد لك، فيكون في معنى هو عبدك. وهو أخٌ له، فيصير نحو هو أخوك، فيكون مستحقا لهذا كما مستحقا لما يملك. فمعنى هذه اللام معنى إضافة الاسم."[3] والواضح هنا أنّ دلالات لام الجر متقاربة لدرجة أنّ الكثير من العلماء يسميها لام الملك.[4] وقد يزيد عدد دلالاتها ليتفرع إلى: انتهاء الغاية – الملك والاستحقاق – شبه التمليك – التعدية – التعليل – النسب – القسم الصيرورة – التبيين – التبليغ – زائدة – الاستعلاء – الظرفية – المعية – المجاورة – ابتداء الغاية – الترتيب – العندية.[5]

---

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 35.

[2] الدرة الألفية، ابن معط الزواوي، البيت 137.

[3] الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 4، ص 217.

[4] يراجع، السمات الدلالية لحروف الجرّ، منصوري ميلود، ص 40.

[5] يراجع تفصيل ذلك في: مجال الفعل الدلالي ومعنى حرف الجر المصاحب، إبراهيم الدسوقي، ص 149 ...155.

أما الرازي فيرى –من خلال سياق سورة الفاتحة– إنّ دلالات اللام ثلاث، وهي مجتمعة كلها في قوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ**﴾ وفي ذلك يقول: "اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة أحدها: الاختصاص اللائق كقولك الجل للفرس. وثانيها: الملك كقولك الدار لزيد. وثالثها: القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان واللام في قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فإن حملته على الاختصاص اللائق فمن المعلوم أنه لا يليق الحمد إلا به لغاية جلاله وكثرة فضله وإحسانه وإن حملته على الملك فمعلوم أنه تعالى مالك للكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده وإن حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لأنه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته فالحمد لله بمعنى أن الحمد لا يليق إلا به وبمعنى أن الحمد ملكه وملكه، وبمعنى أنه هو المستولي على الكل والمستعلي على الكل."[1] ومن هنا نرى أنّ الرازي قد استغلّ فهمه للسياق من أجل ضبط القاعدة المتحكّمة في إعطاء الدلالة الوظيفية لحرف اللام، فوجد أنّها ثلاث دلالات هي: الاختصاص، والملك، والقدرة والاستيلاء.

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 198.

3. الحذف والسياق:

لقد توصّلنا في حديثنا عن السياق الصرفي إلى أنّ الحذف في المفردة مقصود، وأنّه وإن شكّل نقصا في المبنى فإنّه لا يمثّل على مستوى المعنى إلا الزيادة، وفهمنا من ذلك أنّ كل تغيير في المبنى يقابله زيادة في المعنى، وما قلناه عن أجزاء المفردة حاصل –ولا شك– في أجزاء الجملة، وهذا ما حاول أهل اللغة والبلاغة والتفسير فهمه كلّ بطريقته، وإن كان النحاة قد قيّدوا هذه الظاهرة بشروط للجواز والوجوب، أو بأنواع وأسباب وأهداف وما شابه... فإنّ أهل البلاغة قد ربطوا ذلك بالجانب النظمي المتقن الذي ينمّ عن عبقرية صاحبه إن تعلّق الأمر بالكلام البشري، أو عن الإعجاز الإلهي إن تعلق الأمر بالقرآن الحكيم.

الحذف والاختصار من سنن العرب؛ "يقولون: والله أفعل ذاك؛ نريد لا أفعل. وأتانا عند مغيب الشمس، أو حين أرادت، أو حين كادت تغرب."[1] وهو دربٌ من دروب البلاغة لما له من تأثير على العملية التواصلية، فهو "باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر، أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون

[1] المزهر، السيوطي، ج 1، ص 331.

بياناً إذا لم تبن."[1] وهو ليس من المجاز، لأنّ الكلمة المحذوفة لم تنقل عن معناها، أي أنّ "ترك الذكر وإسقاط الكلمة من الكلام لا يكون نقلا لها عن أصلها، إنّما يُتصوّر النقل فيما دخل تحت النطق."[2] فإنْ وجدنا في الجملة حذفا ومجازا، كان المجاز من المذكور لا من المحذوف.

للحذف فوائد جمّة تتنوّع بين الفائدة الجمالية التأثيرية، وبين الفائدة الدلالية، وللحذف هدف تعليمي مستوحى من القرآن الكريم، والقاعدة فيه: "ألا يعطي المعلم تلاميذه معلومة يستطيع أن يأخذها منهم، فقط عليه أن يوجههم ويعينهم بالمناقشة الهادفة ثم يتركهم يستنبطون المعلومة بأنفسهم وبهذا يكونوا إيجابيين مع الدرس والمدرس كما تكون المعلومات التي يستنبطونها بأنفسهم أكثر ثباتا واستقرارا في أذهانهم."[3] وهذا ما يحدث تماما عند مواجهتنا لأيّ ظاهرة حذف في القرآن الكريم، حيث نسعى إلى فكّ أي غموض قد نلقاه فيها، وإن كان ذلك لا يصل إلى درجة اللبس أبدا، وهذا شرط من شروط جواز الحذف.

بالغ النحاة العرب في تقنين هذه الظاهرة الجمالية الدلالية، وحصروها داخل حدود تقعيدية، فحاولوا تحديد أسباب ورودها في اللغة، "ولا يفوتنا أنّ هذه الأسباب

---

[1] دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص 170.

[2] أسرار البلاغة، الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، ص 417.

[3] الحذف البلاغي في القرآني الكريم، مصطفى عبد السلام أبو شادي، ص 152.

ليست عللا عقلية بعيدة عن الواقع اللغوي –وإنّما هي أحكام أو نتائج استخلصها القدماء من الاستقراء الوصفي المباشر للغة، ومن معرفتهم بخصائص الصيغ والتراكيب العربية، إنّها بمثابة وصف تقريري وتفسيري في آن واحد للظاهرة في مواضعها المختلفة."[1] وإن كانت هذه العملية تنطلق من السياق أساسا إلا أنّها لا تمثّل إلا مجموعة احتمالات افترضها الدارسون بحكم تجربتهم الكبيرة مع الاستعمال اللغوي، وهذا لا يعني أنّهم فهموا الحذف في كل المقامات الممكنة، لأنّ العملية الكلامية خاضعة دائما إلى عناصر سياقية مختلفة، ولعل أهمها على الإطلاق: غرض المتكلم، وحالة المخاطب، واللغة المشتركة.

يحاول الرازي من خلال عمله التطبيقي على القرآن الكريم فهم ظاهرة الحذف من سياقها اللغوي والمقامي، وهو ينتهج هاهنا نهج الجرجاني أيضا، ويترك التقعيد جانبا إلى أن يضطرّ إلى الاستشهاد به لا غير. والملاحظ من خلال اطلاعنا على بعض النماذج التطبيقية من المدونة أنّ الرازي لم يَزح عن نهجه في فهم هذه الظاهرة، لذلك سنمثل بنموذجين فقط تكملة لِما قلناه في الفصل السابق عن الحذف الصرفي:

- المثال الأوّل عن الحذف في البسملة، والذي أشار إليه العنصر اللغوي المتمثل في حرف الباء، ذلك أنّ "الجار والمجرور لا بد له من متعلّق، وليس بمذكور، فيكون

[1] ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر سليمان حمودة، ص 31.

مقدّرا."[1] وهذا موضح في قول الرازي: "الباء من ﴿**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾ متعلقة بمضمر فنقول: هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما وأن يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز أن يكون متقدما وأن يكون متأخرا فهذه أقسام أربعة أما إذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك: أبدأ باسم الله وأما إذا كان متقدما وكان اسما فكقولك: ابتداء الكلام باسم الله وأما إذا كان متأخرا وكان فعلا فكقولك: باسم الله أبدا وأما إذا كان متأخرا وكان اسما فكقولك: باسم الله ابتدائي."[2] وهي احتمالات أربع يقدّمها السياق للرازي ليستغلّها في وضع بعض الافتراضات الإعرابية الناجمة عن تناوب الألفاظ بين الاسمية والفعلية، وكذا تناوبها في الرتبة.

انطلق الرازي في اقتناعه بوجود الحذف في البسملة من باء الجر التي تقدّمت الجملة، فشكّلت قرينة لفظية تُضاف إلى القرينة المقامية المتمثلة هاهنا في فكرة ابتداء الأعمال بالبسملة، والنتيجة أنّ: "قوله ﴿**بِسْمِ اللَّهِ**﴾ معناه أبدأ باسم الله فأسقط منه قوله أبدأ تخفيفا فإذا قلت بسم الله فكأنك قلت أبدأ باسم الله والمقصود منه التنبيه على أن

[1] دلالات التقديم والتأخير في القرآن الكريم، دراسة تحليلية، منير محمود المسيري، ص 150.

[2] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 99.

العبد من أول ما شرع في العمل كان مدار أمره على التسهيل والتخفيف والمسامحة فكأنه تعالى في أول كلمة ذكرها لك جعلها دليلا على الصفح والإحسان."[1]

وقد ذهب البعض يبحث عن مكان الحذف في قوله: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ**﴾ مشيا على طريق تفسير البسملة، وقد أنكر عليهم الرازي ذلك استنادا إلى السياق؛ فيقول: "من الناس من قال: تقدير الكلام قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لأن الإضمار إنما يصار إليه ليصح الكلام وهذا الإضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه: الأول: أن قوله الحمد لله إخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له وهذا كلام تام في نفسه فلا حاجة إلى الإضمار. الثاني: أن قوله الحمد لله يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله سواء حمدوه أو لم يحمدوه لأن ما بالذات أعلى وأجل مما بالغير. الثالث: ذكروا مسألة في الواقعات وهي أنه لا ينبغي للوالد أن يقول لولده اعمل كذا وكذا لأنه يجوز أن لا يمتثل أمره فيأثم بل يقول إن كذا وكذا يجب أن يفعل ثم إذا كان الولد كريما فإنه يجيب ويطيعه وإن كان عاقا لم يشافهه بالرد فيكون إثمه أقل فكذلك ههنا قال الله تعالى الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا كان إثمه

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 155.

أقل."[1] فالحمدلة ذكرٌ بينما تبقى البسملة جملة خاصة ذات استعمال سياقي خاص كما رأينا.

● ومن أمثلة الحذف في القرآن الكريم ما نستشعره من القرينتين: (واو العطف) و(من) في قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ**﴾[2]. فإن قيل: بم تعلق قوله هذا؟ "قلنا: بمحذوف تقديره: ونسقيكم من ثمرات النخيل والأعناب أي من عصيرها وحذف لدلالة نسقيكم قبله عليه. وقوله: ﴿**تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا**﴾ بيان وكشف عن كنه الإسقاء."[3] فالواضح بعد معاينتنا لسياق الآيات السابقة أن الحديث جاء عن النعم المتعلّقة بالشرب، وذلك في قوله: ﴿ **وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ * وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ * وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**﴾[4] حيث تدرّج الحديث عنها من الأهم إلى الأقلّ أهميّة، فخصّصت الآية 65 للماء وهو من

---

[1] نفسه، ص 203.

[2] النحل الآية 67.

[3] تفسير الرازي، مجلد 7، ج 20، ص 58.

[4] النحل الآية 65، 66، 67.

الضروريات، والآية 66 للبن وهو من الأساسيات، ثم الآية 67 للسكر وهو من الكماليات. فكان المحذوف فعل السقي أو الشرب لا الأكل.

والسؤال المطروح هنا: إن كان المقصود بالسكر المشروب، فهل هو الخمر؟ والجواب يستنتجه الرازي من السياق المقامي، فيقترح حلّان: الأوّل أنه الخمر لأنّ فترة نزول هذه الآية هي فترة ما قبل تحريم الخمر، والثاني يفهمه من السياق الاستعمالي حينما يجعل السَكَر دالا إما عن الخمر أو على الرزق الحسن كالرُّب والخل والدبس والتمر والعنب.[1] وإن تفكّرنا في الموضوع جيّدا، نجد أنّ الله سبحانه وتعالى قد تحدّث عن مشروبات ثلاث تخرج من مصادر مختلفة من حيث النقاء والنجاسة؛ وهي هاهنا كالتمهيد للحديث عن المشروب المعجز وهو العسل الذي يتعلّق مباشرة بموضوع سورة النحل؛ والمشروبات الثلاث هي:

1) الماء: ويترل نقيا من السماء الصافية من دون أي نجاسة.

2) اللبن: ويخرج نقيا من بطون الأنعام، من بين الفرث[2] والدم، وهي من النجاسات.

[1] يراجع، تفسير الرازي، مد 7، ج 20، ص 59.

[2] الفرث: سرجين الكرش (المصدر نفسه، مد 7، ج 20، ص 55). والفَرث ما في الكَرِش (مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 4، ص 498).

3) السَكر: ويخرج من الفواكه النقية الطيّبة، وإن كان هناك اختلاف في كونها نجاسة، إلا أنّ شربها رِجسٌ لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾[1] والرجس من الاختلاط، وهو "القَذَر؛ لأنّه لَطخٌ وخَلْط."[2] وفي كل هذا تدرّجٌ قريب من العقل والقلب يكمِّل التدرج الذي ذكرناه عن ترتيب المشروبات بحسب الأهميّة. وبالحديث عن التدرج والترتيب نكون قد اقتربنا من ظاهرة لغوية سياقية أخرى، هي ظاهرة التقديم والتأخير.

4. التقديم والتأخير:

تُعتبر ظاهرة التقديم والتأخير في عناصر الجملة ظاهرة سياقية في الأساس، فهي تخضع إلى رغبة المتكلم وغاياته والظروف المحيطة بخطابه، ولأنّها أصبحت جزءا من الكلام؛ راح النحاة يُحاصرونها بالتقعيد والتدقيق، فجعلوا لها شروطا كثيرة تكاد تنفّر المتلقي من هذه الظاهرة الجميلة، وبالرّغم من ذلك فلا يسعنا هاهنا إلى أن نشيد بأعمالهم

[1] المائدة الآية 90.

[2] مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 2، ص 490.

هذه، لأنّها حفظت الوقائع الكلامية بصورتها الاستعمالية، وحمتها من أيّ تغيير أو تشويه ولاسيما من قبل المعرَّبين من الأقوام الأخرى.

إنّ ما فعله سيبويه وغيره من تقعيد للظاهرة إنّما هو ناجم من فهمهم الصحيح لأهمّية السياق، حيث عمدوا في البداية إلى حصر الاحتمالات اللغوية والسياقية المختلفة للجملة الواحدة، ومن ثمّ صاغوا لنا تلك القوانين التي تسمح بالتقديم والتأخير أحيانا[1]، وتمنعه في أحيانٍ أخرى، فإذا عدنا إلى المثال التقليدي "ضرب موسى عيسى" سنجد أنّه يرفض أيّ تغيير على مستوى الرتبة، لكنّ الحقيقة في رأيي هي أنّنا بهذه الطريقة قد أعطينا أهمّية للسياق اللغوي للجملة بمفردها، ونحن في هذا الموضع لم نقدّم احتمالات لوجود جمل أخرى مجاورة، فإن قلنا مثلا: "من ضرب موسى؟" وردّ المخاطب منغّما كلامه بنغمة فيها بعض التردد: "ضرب موسى عيسى" بشرط أن يضع فاصلا زمنيا مرتبطا بنغمة خاصة بين قوله "ضرب موسى" وقوله: "عيسى"، سنجد أنّ الجملة قد اخترقت القاعدة لأغراض سياقية؛ ولتكن هي تردد المخاطب في قول الحقيقة، وستكون بذلك قد أدّت معنى الجملة "ضرب عيسى موسى" دونما إعطاء أيّ أهمية لاختفاء الحركات الإعرابية، فالسياق كما نرى هو السيّد، وهو منبع القواعد النحوية، لكنّه

[1] يُراجع تفصيل ذلك في: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري، تحقيق إميل بديع يعقوب، ج 1، ص 115، ... 119. ويُراجع مبسّطا في: التطبيق النحوي، عبده الراجحي، 106، ... 109.

لاتساعه لا يُمكن حصره، لذلك يبقى ما وضعه النحاة من تقعيد للظاهرة السياقية هو جزء بسيط مما هو موجود في الواقع.

إنّ ما استنبطتُه من المثال السابق لا يختلف كثيرا عما قاله فان دايك حينما صرح: إنّه "ينبغي التأكيد على أن تقديم خطاب ما لا يمكن أن يكون دائما ممثلا بواسطة السياق. فقد ينتج عدد محدود من الأفراد والخواص إحالة مباشرة ذات علاقة في السياق، وسائر الأفراد والخواص والعلاقات قد تتطلب إدراجا وإدخالا بواسطة خطاب سابق. وعلى نحو مخصوص ينبغي أن يحدد التأويل النسبي للجمل في المتواليات سواء أكانت المتوالية قد وقع التلفظ بها تحقيقا أم لم يقع. وذلك أنّ صفة الذاتية والاستمرارية أو اختلاف المواجهات، والصيغ الزمانية والأفراد والمحمولات يجب أن تتحدد بالنسبة لمتواليات الجمل أو القضايا. ولا يمكن أن تعطى إلا باعتبار ما يعلم المشاركون في التخاطب أو يعتقدونه في لحظة ما من السياق الذي تم فيه التلفظ بالمتوالية. وهناك عوالم معيّنة لا يكون التوصل إليها إلا من خلال وجود صريح لعبارات الجمل السابقة. ويصدق هذا بالنسبة لاستعمال المحمولات كالتلفظ المختصر والاستنتاج والتلخيص وما يقابل ذلك من وضع الأسماء، وكذلك الظروف الحالية النحوية الخاصة بالخطاب." [1]

[1] النص والسياق – استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنيني، ص 305.

كان هذا ما رأيناه في التقديم والتأخير من وجهة نظر الدرس اللغوي عموما والدلالي على وجه الخصوص، أما أهل البلاغة فيرونه من باب آخر؛ إنّه باب الجمال وحسن القول بما لا يتعارض مع الفهم والإفهام، لذلك عدّدوا أغراضه[1] وفقا للسياقات الداخلية والخارجية، وهو عندهم "باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية. لا يزال يفتَرُّ لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة. ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك، ولطف عندك أن قدم فيه شيء وحول اللفظ من مكان إلى مكان."[2] وهذا الذي يجعل المتلقي يتتبّع العملية الكلامية بإمعان وتبصّر، فيعود بعقله إلى الأمام ثم ينتقل به إلى الخلف مكتشفا أسرار المرسل بطريقة هي قمة في البلاغة.

أما عن فخر الدين الرازي، فهو يعالج القضية بطريقة سلِسة وسهلة، لا نحتاج فيها إلى سبق معرفة مستفيضة بآراء النحويّين، لأنّه يجعل الأمر في إمكانية التقديم والتأخير مربوطا بشدة الاهتمام.[3] تاركا لعقله العنان في فهم أغراض الناظم، وما الشروط والقواعد التي وضعها أهل اللغة والبلاغة –في الحقيقة– سوى تحصيل حاصل لما وصلت إليه عقولهم. وإنّه لمن المنطقي أنْ نقول: إنّ وضع القاعدة اللغوية لا يكون إلا بفهم

[1] يُنظر تفصيل ذلك في: سورة يس – دراسة دلالية، ثلجة شتاح، رسالة ماجستير، ص 113.

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 143.

[3] يراجع، تفسير الرازي، مجلد 6، ج 18، ص 98.

الأحوال المختلفة للظواهر اللغوية وفقا لاختلاف المواقف والمقاصد، وبالتالي يتبوأ التقعيد المرتبة الثانية بعد العملية النظمية، فهو لاحق لها لا سابق.

يقول الجرجاني في مسألة ترتيب عناصر الكلام: "إن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنّها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس وجب اللفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق، فأما أن تتصور في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكراً في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطل من الظن ووهم يتخيل إلى من لا يوفي النظر حقه. وكيف تكون مفكراً في نظم الألفاظ، وأنت لا تعقل لها أوصافاً وأحوالاً إذا عرفتها عرفت أن حقها أن تنظم على وجه كذا؟"[1] أي أنّ العلاقات التي تربط أجزاء الجملة "هي من معاني النحو، رتّبت معاني الكلم على أساسها في النفس ورتّبت الكلم على نسق معانيها في الخارج. ومن هنا كانت الألفاظ في الخارج –باعتبارها دالة على معانيها– تربطها العلاقات التي هي معاني النحو."[2]

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 99، 100.

[2] نظرية عبد القاهر في النظم، درويش الجندي، ص 54.

يبدأ الرازي عادة في تحليله للظاهرة بسؤال؛ وهو حين يطرحه فإنّما يكون بصدد تحفيز عقله على فهم الجملة داخل سياقها العام، ومن هنا ينتقل إلى الإجابة دونما تعريج على ما قالته القاعدة النحوية، ونستشهد هاهنا ببعض الآيات التي درسها، وهي:

● قوله تعالى: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ**﴾[1]: يبدأ الرازي تفسيره لهذه الآية بسؤال مفاده: "لو قال يتربص المطلقات: لكان ذلك جملة من فعل وفاعل، فما الحكمة في ترك ذلك، وجعل المطلقات مبتدأ، ثم قوله: ﴿**يَتَرَبَّصْنَ**﴾ إسناد الفعل إلى الفاعل، ثم جعل هذه الجملة خبرا عن ذلك المبتدأ."[2] أما الجواب فيستوحيه من آراء صاحب النظم وأدلته، وإن كانت النماذج القرآنية مختلفة، وهنا يقول: "قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني في كتاب ((دلائل الإعجاز)): إنك إذا قدمت الاسم فقلت: زيد فعل فهذا يفيد من التأكيد والقوة ما لا يفيده قولك: فعل زيد، وذلك لأن قولك: زيد فعل يستعمل في أمرين أحدهما: أن يكون لتخصيص ذلك الفاعل بذلك الفعل، كقولك: أنا أكتب في المهم الفلاني إلى السلطان، والمراد دعوى الإنسان الانفراد الثاني: أن لا يكون المقصود ذلك، بل المقصود أن تقديم ذكر المحدث عنه بحديث كذا لإثبات ذلك الفعل، كقولهم: هو يعطي الجزيل لا

[1] من سورة البقرة الآية 228.

[2] تفسير الرازي، مجلد 2، ج 6، ص 81.

يريد الحصر، بل أن يحقق عند السامع أن إعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ**﴾ [النحل: 20] ليس المراد تخصيص المخلوقية وقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكُفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ**﴾ [المائدة: 61] وقول الشاعر:

هما يلبسان المجد أحسن لبسة *** شجيعان ما اسطاعا عليه كلاهما

والسبب في حصول هذا المعنى عند تقديم ذكر المبتدأ أنك إذا قلت: عبد الله، فقد أشعرت بأنك تريد الإخبار عنه، فيحصل في العقل شوق إلى معرفة ذلك فإذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق لمعشوقه، فيكون ذلك أبلغ في التحقيق ونفي الشبهة."[1] وفي تقديم المطلقات في الآية الأنموذج إخبار عن الموضوع الأساسي فيها، وهو يدور عموما حول هذه الفئة من الناس بالذات وما يجب أن تعرفه من أحكام.

● أنتقل الآن إلى مثال آخر أورده الرازي في تفسيره الكبير، وهو يوضح فيه ظاهرة عدم ترتيب الأحداث بحسب ورودها في الزمن لغاية سياقية، وأقصد ها هنا جملة الاستعاذة التي ننطق بها قبل قراءتنا للقرآن الكريم، والتي أخّر الحديث عنها في قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**﴾ [2] فقيل: "دلّت هذه الآية على

[1] تفسير الرازي، مجلد 2، ج 6، ص 81.

[2] النحل الآية 98.

أن قراءة القرآن شرط وذكر الاستعاذة جزاء والجزاء متأخر عن الشرط فوجب أن تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن ثم قالوا : وهذا موافق لما في العقل لأن من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم فلو دخله العجب في أداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث مهلكات وذكر منها إعجاب المرء بنفسه ؛ فلهذا السبب أمره الله سبحانه وتعالى بأن يستعيذ من الشيطان لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة."[1]

وينفي الرازي أن نأخذ بظاهر الآية فنجعل من الاستعاذة أمرا لاحقا بفعل القراءة، فيصرّح: إنّهم "قالوا: ولا يجوز أن يقال: إن المراد من قوله تعالى: ﴿ **فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ**﴾ أي إذا أردت قراءة القرآن فاستعذ كما في قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ**﴾ [المائدة: 6] والمعنى إذا أردتم القيام إلى الصلاة لأنه يقال: ترك الظاهر في موضع الدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل."[2]

أما السبب السياقي لهذا الترتيب اللازمني فيستوحيه الرازي من قول جمهور الفقهاء: "لا شك أن قوله: ﴿**فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ**﴾ [النحل: 98] يحتمل أن يكون المراد منه إذا أردت وإذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 64.
[2] نفسه، ص 64.

الآية وبين الخبر الذي رويناه ومما يقوي ذلك من المناسبات العقلية أن المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان عند القراءة قال تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ**﴾ [الحج: 52] وإنما أمر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب."[1] فتقديم الاستعاذة في الزمن الواقعي هو أمر ضروري إذا، لكن استيعاب الهدف من الاستعاذة –وهو طرد الشيطان الرجيم في كل لحظة من لحظات قراءة القرآن الكريم– هو السبب السياقي في تأخيرها ظاهريا في الجملة.

- أذهب الآن إلى مثال يبعدنا عن الاستدلال بقضايا التركيب، ويوجّهنا مباشرة إلى الدليل المعنوي، كتسبيقه عزّ وجل لذكر الرحمن عن ذكر الرحيم في البسملة، وفي ذلك يرى الرازي إنّ "الرحمن: اسم خاص بالله والرحيم: ينطلق عليه وعلى غيره. فإن قيل: فعلى هذا الرحمن أعظم فلم ذكر الأدنى بعد ذكر الأعلى؟ والجواب: لأن الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الحقير اليسير حكي أن بعضهم ذهب إلى بعض الأكابر فقال: جئتك لمهم يسير فقال: اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا كأنه تعالى يقول: لو اقتصرت على ذكر الرحمن لاحتشمت عني ولتعذر عليك سؤال الأمور اليسيرة ولكن كما علمتني رحمانا تطلب مني الأمور العظيمة فأنا أيضا رحيم ؛ فاطلب مني شراك نعلك

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 64.

وملح قدرك كما قال تعالى لموسى: (**يا موسى سلني عن ملح قدرك وعلف شاتك.**)"[1]

فسبحان الخالق الذي قرّب المسافة بينه وبين مخلوقه أثناء الدعاء، بل ودعاه إلى طلب ما قد يخجل من طلبه من البشر.

- أما المثال الذي سأورده في هذه الخطوة فله علاقة بالفهم الصحيح لعقيدة المسلم، وذلك في تقديم الله سبحانه وتعالى للضمير في قوله: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ**﴾، والسبب يلخّصه الرازي قائلا: "لو قيل نعبدك لم يفد نفي عبادتهم لغيره لأنه لا امتناع في أن يعبدوا الله ويعبدوا غير الله كما هو دأب المشركين أما لما قال إياك نعبد أفاد أنهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله."[2] أما عن تقديم ذكر الحمد على ذكر الله فيقول: "قوله الحمد يحتمل أن يكون لله ولغير الله فإذا قلت لله فقد تقيد الحمد بأن يكون لله أما لو قدم قوله نعبد احتمل أن يكون لله واحتمل أن يكون لغير الله وذلك كفر؛ والنكتة أن الحمد لما جاز لغير الله في ظاهر الأمر كما جاز لله لا جرم حسن تقدم الحمد أما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله إياك على نعبد فتعين الصرف للعبادة فلا يبقى في الكلام

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 210.
[2] نفسه، ص 221.

احتمال أن تقع العبادة لغير الله."[1] فما أعجب هذه اللغة التي إن أخّرنا فيها ضميرا اخترقنا قاعدة شرعية هي لبّ العقيدة وأساسها؛ إنّها مسألة التوحيد.

● ومن أمثلة التقديم والتأخير في القرآن الكريم ما تعلّق بعلوم الطبيعة والحياة في قوله تعالى: ﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ**﴾[2]. ففي الترتيب المعتمد ههنا إشارة إلى أهميّة كلّ عضو من تلك الأعضاء في الجسم، فـــ "من الناس من قال: السمع أفضل من البصر، لأن الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر، والتقديم دليل على التفضيل، ولأن السمع شرط النبوة بخلاف البصر، ولذلك ما بعث الله رسولا أصم، وقد كان فيهم من كان مبتلي بالعمى، ولأن بالسمع تصل نتائج عقول البعض إلى البعض، فالسمع كأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف، والبصر لا يوقفك إلا على المحسوسات، ولأن السمع متصرف في الجهات الست بخلاف البصر، ولأن السمع متى بطل بطل النطق، والبصر إذا بطل لم يبطل النطق. ومنهم من قدم البصر، لأن آلة القوة الباصرة أشرف، ولأن متعلق القوة الباصرة هو النور، ومتعلق القوة السامعة الريح."[3]

---

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 221.

[2] سورة البقرة من الآية 7.

[3] السابق، مجلد 1، ج 2، 54، 55.

ولما كان السمع من شروط النبوة وتلقي الوحي، فإنّه مهم أيضا في إيصالها إلى الغير، ذلك "أنّ السمع بالنسبة إلى تلقي الرسالة أفضل من البصر، ففاقد البصر يستطيع أن يفهم ويعي مقاصد الرسالة فإنّ مهمة الرسل التبليغ عن الله. والأعمى يمكنه تبليغه بها ويتيسر استيعابه لها كالبصير، غير أنّ فاقده لا يمكن تبليغه بسهولة. فالأصم أنأى عن الفهم من الأعمى، ولذا كان العميان علماء كبار بخلاف الصم. ولكون متعلق ذلك التبليغ كان تقديم السمع أولى."[1] أي أنّ تقديم السمع على البصر ترتب عن أهميّة السمع في إنجاح العملية التواصلية التي تنبني عليها أي رسالة سماوية، وإن كان البصر هو الأهم في بعض المواقف والأعمال الحياتية، فإنّ هذه الأخيرة جميعها لا تضاهي المهمة الأولى التي خُلق الإنسان من أجلها، إنّها عبادة الخالق عزّ وجلّ. ثمّ إنّ الإنسان حينما يلج إلى هذه الحياة، فإنّه يتعرّف عليها عن طريق السمع أولا، فنستقبله بالأذان والإقامة، ومن ثمّ تتفتّح عيناه للتعرّف على عالمه، ولا يكون ذلك دفعة واحدة، بل يكون بالتدريج على عكس السمع. وفي ذلك إضافة إلى ما قاله الرازي عن أسباب التأخير والتقديم في ذكر السمع والبصر.

- وكمثال قريب من السابق نذكر قوله تعالى: ﴿**نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ**

[1] التعبير القرآني، صالح فاضل السامرائي، ص 55، 56.

مُتَشَابِهٍ﴾[1] حيث يتعلّق هذا المثال بعلوم الطبيعة أيضا –وبالأخص "علم النبات" و"علم التغذية"– الذي يتدخّل بنتائجه ليفسّر أسباب التقديم والتأخير[2]، وهنا يقول الرازي صاحب الفكر الموسوعي: "ولما ذكر ما ينبت من الحب أتبعه بذكر ما ينبت من النوى، وهو القسم الثاني فقال: ﴿**وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ**﴾ وههنا مباحث: البحث الأول: أنه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر النخل، وهذا يدل على أن الزرع أفضل من النخل. وهذا البحث قد أفرد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا."[3] ثم يفصّل في ذكر أنواع النبات فيقول: "اعلم أنه تعالى ذكر ههنا أربعة أنواع من الأشجار. النخل والعنب والزيتون والرمان، وإنما قدم الزرع على الشجر لأن الزرع غذاء، وثمار الأشجار فواكه، والغذاء مقدم على الفاكهة، وإنما قدم النخل على سائر الفواكه لأن التمر يجري مجرى الغذاء بالنسبة إلى العرب ولأن الحكماء بينوا أن بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابهة في سائر أنواع النبات، ولهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام: "أكرموا عمتكم النخلة، فإنها خلقت من بقية طينة آدم" وإنما ذكر العنب عقيب النخل لأن العنب أشرف أنواع الفواكه..."[4]

---

[1] الأنعام الآية 99.

[2] يراجع مثلا: دلالات التقديم والتأخير في القرآن الكريم، دراسة تحليلية، منير محمود المسيري، ص 737.

[3] تفسير الرازي، مد 5، ج 13، ص 94.

[4] نفسه، ص 95.

● ومن أمثلة التقديم والتأخير ما تعلّق التشريف[1] والتقدير، كقوله عزّ وجل: ﴿**وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ**﴾[2] حيث "بدأ الله بذكر المشاة تشريفا لهم، وروى سعيد بن جبير بإسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن الحاج الراكب له بكل خطوة تخطوها راحلته سبعون حسنة وللماشي سبعمائة حسنة من حسنات الحرم، قيل يا رسول الله وما حسنات الحرم قال الحسنة بمائة ألف حسنة)".[3]

● ومن أمثلة هذه الظاهرة أيضا ما تعلّق بالأحكام الشرعية، كالذي جاء في ذكر الحجاب؛ حيث أنّ الله تعالى لما أنزل الحجاب استثنى المحارم بقوله: ﴿**لَا جُنَاحَ عَلَيْهِنَّ فِي آبَائِهِنَّ وَلَا أَبْنَائِهِنَّ وَلَا إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ إِخْوَانِهِنَّ وَلَا أَبْنَاءِ أَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَائِهِنَّ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ وَاتَّقِينَ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا**﴾[4] وقد رتّب المولى عزّ وجلّ تلك الفئات وفق اقتراب علاقة الرحم؛ لذلك "قدم الآباء لأن اطلاعهم على بناتهن أكثر، وكيف وهم قد رأوا جميع بدن البنات في حال صغرهن، ثم الأبناء ثم الإخوة وذلك ظاهر. إنما الكلام في بني الإخوة حيث قدمهم الله تعالى على بني الأخوات، لأن

---

[1] يراجع مثلا مسألة تشريف الذكر على الأنثى في مواضع والأنثى على الذكر في مواضع أخرى في: أسرار التقديم والتأخير في لغة القرآن الكريم، محمود السيد شيخون، ص 85.

[2] الحج الآية 27.

[3] تفسير الرازي، مد8، ج 23، ص 26.

[4] الأحزاب الآية 55.

بني الأخوات آباؤهم ليسوا بمحارم إنما هم أزواج خالات أبنائهم، وبني الأخوة آباؤهم محارم أيضا، ففي بني الأخوات مفسدة ما وهي أن الابن ربما يحكي خالته عند أبيه وهو ليس بمحرم ولا كذلك بنو الإخوة."[1]

نتبيّن مما سبق أنّ الرازي قد اقتفى في دراسته لظاهرة التقديم والتأخير في القرآن الكريم خُطى عبد القاهر الجرجاني و لم يخرج عن الإطار الذي وضعه في كتابيه "دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة" ومفاده: إنّ الشأن في التقديم والتأخير ليس في الجودة وإنّما "الشأن في أنه ينبغي أن يعرف في كل شيء قدّم في موضع من الكلام مثلُ هذا المعنى، ويفسر وجه العناية فيه هذا التفسير. وقد وقع في ظنون الناس أنّه يكفي أن يقال: إنه قُدّم للعناية، ولأن ذكره أهم، من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية وبم كان أهم. ولتخليهم ذلك قد صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم، وهونوا الخطب فيه حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرب من التكلف. و لم تر ظناً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه."[2] ولا أحد يُنكر أنّ فخر الدين الرازي قد وظّف العلوم التي حصّلها جميعا في تفسير القرآن الكريم، واستثمرها لفهم بعض الظواهر الخاضعة للسياق؛ كظاهرة

[1] تفسير الرازي، مد9، ج 25، ص 199.

[2] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 145.

التقديم والتأخير التي نحن بصدد الحديث عنها، فرأينا فخر الدين الرازي اللغوي والمفسّر والفقيه الأصولي والطبيب...

5. الوصل والفصل:

الوصل والفصل مبحث من مباحث علم المعاني، ويُقصد به "العلم بمواضع العطف والاستئناف والتهدي إلى كيفية إيقاع حروف العطف في مواقعها أو تركها عند عدم الحاجة إليها."[1] ومعرفة مواضع الوصل والفصل من أساسيات العملية النظمية، وعنها يقول الجرجاني: "اعلم أن العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها، والمجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد أخرى من أسرار البلاغة ومما لا يتأتى لتمام الصواب فيه إلا الأعراب الخلص، وإلا قوم طبعوا على البلاغة، وأوتوا فناً من المعرفة في فوق الكلام، هم بها أفراد .وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك أنّهم جعلوه حداً للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال :معرفة الفصل

[1] الميسر في البلاغة العربية، ابن عبد الله شعيب، ص232.

من الوصل .ذاك لغموضه ودقة مسلكه، وأنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كمل لسائر معاني البلاغة."[1]

يميّز الجرجاني بين ثلاثة مواضيع متقاربة؛ هي: العطف والوصل والفصل. ويؤكّد أنّ فهم هذه الظواهر يحتاج إلى ترتيب بحسب الأولويات، أيّ أنّه يترتب علينا أن ننظر إلى فائدة العطف في المفرد أولا، ثم نعود إلى الجملة فننظر فيها، ونتعرف حالها.[2] وتُقابل المصطلحات (اتصال وانفصال وعطف) بالترتيب نفسه المصطلحات (ارتباط وانفصال وربط):[3]

1) والارتباط ينشأ بين المعنيين داخل الجملة الواحدة، أو بين الجملتين، إذا كانت العلاقة بينهما وثيقة، تُشبه علاقة الشيء بنفسه، فتُغني تلك العلاقة عن الربط بأداة.

2) والانفصال هو: انعدام العلاقة بين المعنيين، يستوي في ذلك انعدامها بين الجملة وما يُجاورها من جمل، وانعدامها بين المُكوّن وما يُجاوره من مكوّنات. وإذا كانت العلاقة منعدمة بين طرفين، فلا حاجة إلى الربط بينهما بأداة.

---

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 232.

[2] يراجع، المصدر نفسه، ص 232.

[3] يراجع، نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مصطفى حميدة، ص 146 (بتصرف).

3) والربط هو الواسطة بين الحالتين السابقتين؛ فهو علاقة تصطنعها اللغة بين معنيين داخل الجملة الواحدة أو بين الجملتين؛ لأمن اللبس في فهم إحدى الحالتين السابقتين، أي لأمن لبس الارتباط، أو لأمن لبس الانفصال. فاللغة تلجأ إلى الربط حين ترى أنّ ثمّة علاقة بين طرفين، لكنّها علاقة غير وثيقة، فإذا تركتَ الطرفين متجاورين بالربط فربّما فُهم أحيانا أنّ العلاقة بينهما وثيقة، وربما فُهم في أحيان أخرى أنّ العلاقة بينهما منعدمة. ولولا هذه الفكرة ما نشأت أدوات الربط في اللغة العربية.

أخذ موضوع العطف حقّه من الدراسات العربية النحوية، بينما بقي موضوع الفصل والوصل حبيس الدراسات البلاغية التي اتبعت في الكثير من الأحيان طريقة النحويين في حصر أنواع الظاهرة ومواضع وقوعها، حيث توقّع أهل البلاغة الحالات السياقية الممكنة لحالتي الوصل والفصل، ثمّ حوّلوها إلى قوانين صارمة، مما أبعد الموضوع عن خط الدلالة السياقية الذي رسمه الجرجاني حينما أكّد على الناظم مراعاة أن "يُنظر في الجمل التي تسردُ فيعرفَ موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء، وموضع الفاء من موضع *ثم* وموضع *أو* من موضع

أم، وموضع *لكن* من موضع *بل*."[1] لذلك فسياق الجمل هو وحده الكفيل بفهم هذه الظاهرة.

يلجأ الرازي إلى ظاهرة الفصل والوصل في حلّ الكثير من الإشكالات؛ والتي أذكر من بينها: تحديد مواضع المفصل القرآني، وتبيان الاختلافات الدلالية بين الجمل المتجاورة؛ وقد أوردنا أثناء حديثنا عن المفصل مقولة مهمة للرازي يعتمد فيها على هذه الظاهرة، وارتأينا إعادة ذكرها هاهنا لزيادة الفائدة، ونصّها: "إن قوله: ﴿**الم**﴾ جملة برأسها، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها، و﴿**ذَلِكَ الْكِتَابُ**﴾ جملة ثانية، و﴿**لَا رَيْبَ فِيهِ**﴾ ثالثة و﴿**هُدًى لِلْمُتَّقِينَ**﴾ رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم، حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق، وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض، والثانية متحدة بالأولى وهلم جرا إلى الثالثة، والرابعة. بيانه: أنه نبه أولا على أنه الكلام المتحدي به، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقرير الجهة التحدي ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب، فكان شهادة بكماله ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين، فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله، ثم لم يخل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق من نكتة، ففي الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه، وفي الثانية ما في التعريف من

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 123.

الفخامة، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر ـــ الذي هو هدى ـــ موضع الوصف الذي هو هاد، وإيراده منكرا."[1] وقد أدّى الانفصال بين الجمل كما نرى إلى تحديد المفصل من جهة، وتبيين الفوارق البلاغية بين الجمل، حيث تميّزت كل جملة عن جاراتها بظاهرة بلاغية خاصة.

من بين ما يميّزه الرازي في دراسته للقرآن الكريم؛ ظاهرة التناوب، أو الفروق، حيث ينتبه في الكثير من الأحيان إلى وجود تشابه كبير بين موضعين مختلفين، ثم يجد فارقا بسيطا يفصل بينهما، ومن هذا تناوب الفصل والوصل في الاستعمال، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿**أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[2] يقول الرازي: " لم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله: ﴿**أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾ [الأعراف: 179] قلنا: قد اختلف الخبران هنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمت فإنهما متفقان لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء واحد، وكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمعزل."[3]

أما عن الاستئناف بدون عطف، فيستشهد الرازي بقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ**

[1] تفسير الرازي، مد 1، ج 2، ص 24.

[2] البقرة الآية 5.

[3] السابق، ص 35.

يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾[1]: ثم يتساءل: "كيف ابتدأ قوله: ﴿**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ و لم يعطف على الكلام الذي قبله؟ الجواب: هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة. وفيه أن الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم استهزاء العظيم الذي يصير استهزائهم في مقابلته كالعدم، وفيه أيضا أن الله هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين، ولا يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم باستهزاء مثله."[2]

ومن جمل الوصل في القرآن الكريم؛ عطف الأمر على غير الأمر أو النهي، كالذي في قوله تعالى: ﴿**وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾[3]. فعلام كان هذا العطف؟ والجواب يجعله الرازي من وجوه: "أحدها: أنه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه. إنما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول: زيد يعاقب بالقيد والضرب، وبشر عمرا بالعفو والإطلاق. وثانيها: أنه معطوف على قوله: ﴿**فَاتَّقُوا**﴾ كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني أسد بإحساني إليهم. وثالثها: قرأ زيد بن علي ﴿**وَبَشِّرِ**﴾ على لفظ المبني للمفعول عطفا على أعدت."[4] أي أنّ الأمر هنا عُطف إما

---

[1] البقرة الآية 14، 15.

[2] تفسير الرازي، مد 1، ج 2، ص 71.

[3] سورة البقرة الآية 25.

[4] السابق، ص 126.

باعتباره وصفا، أو عُطف على فعل أمر خاص بفاعل آخر، أو أنّ الذي عُطِف ليس بفعل أمر أصلا وهذا مستنتج من قراءة قرآنية مختلفة.

ومن عجائب الإعجاز في القرآن الكريم، عطف الجملة الفعلية على سابقتها الاسمية، وهو إن حصل في الكلام البشري فسيكون قبيحا، فما الفائدة في التزامه في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ**﴾[1] وعلى ماذا عطف ﴿**وَأَقْرَضُوا**﴾؟ والذي عند الرازي "أن الألف واللام في المصدقين والمصدقات للمعهود، فكأنه ذكر جماعة معينين بهذا الوصف ثم قبل ذكر الخبر أخبر عنهم بأنهم أتوا بأحسن أنواع الصدقة وهو الإتيان بالقرض الحسن، ثم ذكر الخبر بعد ذلك وهو قوله: ﴿**يُضَاعَفُ لَهُمْ**﴾ فقوله: ﴿**وَأَقْرَضُوا اللَّهَ**﴾ هو المسمى بحشو اللوزنج كما في قوله:

إن الـــثمانيـــن وبلغـــــتها *** قد أحوجت سمعي إلى ترجمان"[2]

وقد يحدث أن يعطف الاسم على الفعل بعكس المثال السابق؛ كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ**

[1] الحديد الآية 18.

[2] السابق، مجلد 10، ج 29، ص 219.

ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾[1] والسؤال الذي يطرحه الرازي هنا هو: "إنه قال أولا: ﴿**يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ**﴾ ثم قال: ﴿**وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ**﴾ وعطف الاسم على الفعل قبيح، فما السبب في اختيار ذلك؟ قلنا: قوله: ﴿**وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ**﴾ معطوف على قوله: ﴿**فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى**﴾ وقوله: ﴿**يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ**﴾ كالبيان والتفسير لقوله: ﴿**فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى**﴾ لأن فلق الحب والنوى بالنبات والشجر النامي من جنس إخراج الحي من الميت، لأن النامي في حكم الحيوان."[2] أي أنّ العطف هاهنا لم يكن على الجملة السابقة، بل كان على الأسبق، والسياق هو الذي أوضح ذلك.

6. المطابقة:

قبل التطرق إلى ظاهرة المطابقة في السياق القرآني، لا بأس من التعرف أولا على معنى المطابقة في المعاجم، والمطابقة من (ط ب ق)؛ يقول ابن فارس: "الطاء والباء والقاف أصلٌ صحيح واحد، وهو يدلُّ على وضع شيء مبسوط على مِثله حتى يُغطِّيَه. من ذلك الطَّبَق. تقول: أطبقْت الشيءَ على الشيء، فالأول طَبَق للثاني؛ وقد تطابقا.

[1] الأنعام الآية 95.

[2] تفسير الرازي، مجلد 5، ج 13، ص 81.

ومن هذا قولهم: أطبق الناسُ على كذا، كأنّ أقوالهم تساوَتْ حتى لو صُيِّر أحدهما طِبقا للآخر لصَلَح."[1] ويقول الزمخشري: "طابق بين الشيئين: جعلهما على حذوٍ واحد"[2]

المطابقة في الكلام إذن هي أن تكون عناصره متطابقة من حيث الشخص والعدد والجنس... ولعل العنصر الأوّل هو الأهم؛ حيث "يسمح صنف الشخص من تعيين العلاقة الموجودة بين الفعل وفاعله بحسب ما يُشير إليه هذا الأخير."[3]

تبدو فكرة المطابقة منطقية لدرجة كبيرة، ويظهر لنا أنّ توفّرها في الجملة شيء بديهي، فإذا أصاب الجملة عطب في هذا المجال فإنّها في نظر المنطق خاطئة، لكن هذا ما لا نلمسه على أرض الواقع دائما، فالاستعمال يثبت وجود حالات كثيرة تُخترق فيها هذه القاعدة، لكن بشرط أن يتطلّب السياق ذلك، وفي هذا الشأن يقول جون لايتز: "إنّ ما يجري قوله في وحدة نص يفترض أن يكون وثيق الصلة بما قد قيل توا في وحدات النص التي تسبقه مباشرة، وذلك في حالة عدم وجود أي مؤشر سياقي يفيد عكس ذلك."[4]

---

[1] مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 3، ص 439.

[2] أساس البلاغة، الزمخشري، مادة ط ب ق، ص 576.

[3] يراجع، Hervé -D. Béchade, Phonétique et morphologie du Français moderne et contemporain, p 249.

[4] اللغة والمعنى والسياق، جون لايتز، ترجمة عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، ص 220.

إذا فمتطلبات السياق وحدها لها القدرة على كسر قاعدة المطابقة، وقد وجدتُ أثناء قراءةٍ من قراءاتي للقرآن الكريم الكثير من الجمل التي حوت هذه الظاهرة، فكنت أدوّن ما وقعت عليه بصيرتي، ثم أبحث له عن تفسير في مدوّنة الرازي، فكنت أجد الجواب تارة، وأفقده تارة أخرى، وكنت في أحيان أخرى أتفاجئ باختفاء ظاهرة كسر المطابقة في رواية حفص عن عاصم التي اعتمدها الرازي في حين أنها متواجدة في رواية ورش عن نافع الذي أعتمده خارج نطاق البحث.

هكذا إذن كانت بداية الخيط في اكتشاف خفايا هذه الظاهرة في القرآن الكريم، إلى أن وجدت بعض المراجع الحديثة التي تهتم بالأمر اهتماما مباشرا ودقيقا، من مثل دراسات فاضل صالح السامرائي، ومحمد أحمد خضير وغيرهم، وقد كتب هذا الأخير فصلا كاملا في هذا الموضوع عنونه بـــ:"العلاقة بين المطابقة العددية والسياق في الدراسات اللغوية والقرآنية" يقول فيه: "الهدف من هذه الدراسة هو الكشف عن وعي دارسي القرآن بمخالفة النص القرآني للمطابقة العددية، وإبراز اختلافاتهم في تبرير الظاهرة، وتأويلاتهم للخروج عن المطابقة، سواء أكانت تلك التبريرات لغوية تنتمي إلى السياق اللغوي، [أو] غير لغوية تنتمي إلى السياق الخارجي الذي يعتمد على ظروف

ومناسبات النص، من أحاديث مفسرة للنصّ، أو أسباب نزول، أو ربط النص بما في الواقع الخارجي من أحداث، أو أحكام شرعية."[1]

يعتمد البحث عن حالات كسر المطابقة في الجملة على المرجع الذي يعتبر محور الكلام، ومن هنا يمكن أن نقول: إنّ مميِّز العدد في جميع مفردات الجملة أو الخطاب يتبع العدد الذي ورد به المرجع؛ لكن، ماذا لو وردت مفردة بدلالة عدد مختلفة عن تلك التي جاء بها المرجع؟ هل يكون ذلك خللا في الجملة أم هو مقصود؟ هذا ما يجب أن نتفحّصه إذا كان المتكلم من بني البشر، أما إذا تعلّق الأمر بكلامه عز وجلّ فلا بدّ من استقصاء الأسباب اللغوية والدلالية لهذه الظاهرة، ولابد أن نضع نصب أعيننا دائما أنّ القرآن لم يأت أبدا بحشو، فسبحان من جعله كاملا في الشكل والمضمون. ولكي أُبرز ما قلته على أرض الواقع؛ أورد هذه النماذج:

- طائفتان/اقتتلوا / بَيْنَهُمَا:[2]

قال تعالى: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**﴾[3].

يقول الرازي: "قال: ﴿**اقْتَتَلُوا**﴾ و لم يقل *اقتتلا*، وقال: ﴿**فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا**﴾ و لم يقل بينهم، ذلك لأن عند الاقتتال تكون الفتنة قائمة، وكل أحد برأسه يكون فاعلا

[1] التركيب والدلالة والسياق – دراسات تطبيقية، محمد أحمد خضير، ص 49.

[2] تنظر أمثلة أخرى مشابهة في: المرجع نفسه، ص 93... 100.

[3] سورة الحجرات من الآية 9.

فعلا، فقال: ﴿**اقْتَتَلُوا**﴾ وعند العود إلى الصلح تتفق كلمة كل طائفة، وإلا لم يكن يتحقق الصلح فقال: ﴿**بَيْنَهُمَا**﴾ لكون الطائفتين حينئذ كنفسين."[1] والنتيجة أنّ مقام القتال هو الذي استدعى الجمع ومقام الصلح هو الذي استدعى التثنية، فحالة عدم التطابق الظاهري كما رأينا جاءت لغرض سياقي، وجعلت المعنى أبلغ.

- نخرجكم/ طفلا:

قال تعالى: ﴿**أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ**﴾ و"الطفل اسم للواحد لكنه وضع ههنا موضع الجمع لأنه يفيد الجنس، ويبين ما بعده أنه يراد به الجمع ونظيره قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا**﴾ [الحج: 5]."[2] وجاء المفرد مناسبا لمقام وصف خلق جنس الإنسان عموما و لم يقصد به مجموعة معيّنة من الأطفال كمثل قوله في سورة النور: ﴿**وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ**﴾[3] أضِف إلى ذلك أنّ المفردة "طفل" ترد بالإفراد والجمع في كلام العرب، وهذا ما جعلها أكثر ملائمة للمقام.

- إنّي رسول/ إنا رسولا/ إنا رسولُ:

---

[1] تفسير الرازي، مد 10، ج 28، ص 117.

[2] نفسه، مد 8 ج 23 ص 9.

[3] الآية 59.

قال تعالى: ﴿**إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [1] وقال: ﴿**إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ**﴾ [2]؛ والواضح أنّ الدلالة العامة متقاربة في الآيتين، لكن المفردة "رسول" تنتقل من الإفراد في سورة الشعراء إلى التثنية في سورة طه، وقد علل الرازي ذلك بتأكيده على الملائمة السياقية اللغوية، لكنه لم يعلّل سبب الاختلاف بين الآيتين، حيث يرى إنّ:[3]

- الرسول اسم للماهية من غير بيان أن تلك الماهية واحدة أو كثيرة والألف واللام لا يفيدان إلا الوحدة لا الاستغراق.
- الرسول قد يكون بمعنى الرسالة قال الشاعر:

لقد كذب الواشون ما فهت عندهم *** بسر ولا أرســـلتهم برسول

- أنهما لاتفاقهما على شريعة واحدة واتحادهما بسبب الأخوة كأنهما رسول واحد .
- المراد كل واحد منا رسول.
- قال ذلك لا بلفظ التثنية لكونه هو الرسول خاصة.

[1] سورة الشعراء الآية 16.

[2] سورة طه الآية 47.

[3] يراجع، تفسير الرازي، مد 8، ج 24، ص 113، 114.

بهذا يقنعنا الرازي بالتفاصيل اللغوية التي أفردت ما يُفترض أن يثنى، ونجده ههنا قد استند إلى آراء مختلفة اقترب بعضها من الجانب الدلالي وابتعد بعضها الآخر.[1] ويتحرى لنا فاضل السامرائي السبب من السياق العام للسّورتين، حيث يرى إنّ سورة الشعراء –وبالرغم من ورود اسم هرون فيها– تحوي نقاشا بين فرعون وموسى متفردا، فجاءت التثنية واضحة في الضمير المتصل "نا" وكذا "الألف" في "قُولا" مما يشير إلى وجود هرون، وجاء الإفراد في لفظة "رسول" ليوضح أنّ المخاطب لفرعون هاهنا هو موسى. ويستشهد السامرائي في هذا الموقف بآية من سورة الزخرف قائلا: "ولما لم تكن أيّة إشارة إلى هرون في الزخرف قاله بإفراد الضمير والرّسول: ﴿**إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾.[2] "[3]

- حوله/نورهم:

﴿**مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ**﴾[4]: والسؤال: "كيف مثلت الجماعة بالواحد؟ والجواب من وجوه: أحدها: أنه يجوز في اللغة وضع "الذي" موضع "الذين" كقوله:

---

[1] ينظر آراء بعض العلماء بالتفصيل في: التركيب والدلالة والسياق – دراسات تطبيقية، محمد أحمد خضير، ص 54... 56.

[2] الزخرف الآية 46.

[3] بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، فاضل صالح السامرائي، ص 104.

[4] البقرة الآية 17.

﴿**وَخُضْتُمْ كَالَّذِي خَاضُوا**﴾ [التوبة: 69] وإنما جاز ذلك لأن "الذي" لكونه وصلة إلى وصف كل معرفة مجملة وكثرة وقوعه في كلامهم، ولكونه مستطالا بصلته فهو حقيق بالتخفيف، ولذلك أعلوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا فيه على اللام وحدها في أسماء الفاعلين والمفعولين. وثانيها: أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذي استوقد نارا. وثالثها: وهو الأقوى: أن المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وإنما شبهت قصتهم بقصة المستوقد. ومثله قوله تعالى: ﴿**مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ**﴾ [الجمعة: 5] وقوله: ﴿**يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ**﴾ [محمد: 20] ورابعها: المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله: ﴿**يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا**﴾ [غافر: 67] أي يخرج كل واحد منكم."[1]

- قلوبهم/ سمعهم/ أبصارهم:

تظهر هذه الثلاثية في قوله تعالى: ﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ**﴾[2] أما سبب ورودها هكذا بدون مطابقة فيفسّره الرازي في قوله: "إنما جمع القلوب والأبصار ووحد السمع لوجوه: أحدها: أنه وحد السمع، لأن لكل واحد

[1] تفسير الفخر الرازي، مد 1، ج 2، ص 75.
[2] سورة البقرة من الآية 7.

منهم سمعا واحدا، كما يقال: أتاني برأس الكبشين، يعني رأس كل واحد منهما، كما وحد البطن في قوله: "كلوا في بعض بطنكم تعيشوا" يفعلون ذلك إذا أمنوا اللبس، فإذا لم يؤمن كقولك. فرشهم وثوبهم وأنت تريد الجمع رفضوه. الثاني: أن السمع مصدر في أصله، والمصادر لا تجمع يقال: رجلان صوم، ورجال صوم، فروعي الأصل، يدل على ذلك جمع الأذن في قوله: ﴿**وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ**﴾ [فصلت: 5] الثالث: أن نقدر مضافا محذوفا أي وعلى حواس سمعهم. الرابع قال سيبويه: إنه وحد لفظ السمع إلا أنه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع، وذلك يدل على أن المراد منه الجمع أيضا، قال تعالى: ﴿**يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ [البقرة: 257] ﴿**عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ**﴾ [المعارج: 37] قال الراعي:

بها جيف الحيدى فأما عظامها *** فبيـــض وأما جلدها فصليب

وإنما أراد جلودها، وقرأ ابن أبي عبلة (وعلى أسماعهم)."[1]

والواضح من الآراء التي أوردها الرازي أنّه جمع بين ما تقتضيه القاعدة وما يفرضه السياق، وما يهمنا نحن هو الرأي الأوّل الذي ركّز على المقام، فأحوال الأشخاص هي التي حدّدت نوع التركيب، فكانت المطابقة متوفرة بين القلوب والأبصار ظاهريا، بينما اختفت في السمع، والحقيقة أنّ هؤلاء الأشخاص اتحدوا في كل شيء إلا القلوب

[1] تفسير الفخر الرازي، مد 1، ج 2، ص 54.

والأبصار، فإذا اتحد المكان؛ سيكون لكلٍ قلبه وبصيرته، ولكلٍ وجهة يرى من خلالها ما تلتقطه عيناه، أما ما تلتقطه الأذن فهو واحد فكان مفردا.

- ظلمات/ رعد/ برق:

قال تعالى: ﴿**أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ**﴾[1] وفي تفسير هذه الآية يتساءل الرازي عن السبب في عدم المطابقة من حيث العدد فيما بين المعطوفات، فيقول: "هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات؟ الجواب: الفرق أنه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج إلى صيغة الجمع، أما الرعد فإنه نوع واحد، وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع"[2] والواضح هنا أنّ الرازي قد رجع إلى السياق الخارجي واستند إلى تعدد أنواع الظلمات واختلافها، بعكس الرعد والبرق، فكلاهما يكون بشكل واحد معروف عند الناس.

- آيات/ مقام – تتوبا/ قلوبكما – الملائكة/ ظهير:

[1] البقرة من الآية 19.

[2] تفسير الفخر الرازي، مد 1، ج 2، ص 80.

تظهر هذه الثنائيات في آيتين مختلفتين جمع بينهما الرازي للاستشهاد؛ الأولى في قوله تعالى: ﴿**فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا**﴾[1] والثانية في قوله: ﴿**إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ**﴾[2]

في الآية الأولى يوضح الرازي حالة عدم المطابقة العددية بين لفظة "آيات" الواردة بصيغة الجمع ولفظة "مقام" الواردة بصيغة المفرد، فيقول: "فإن قيل: الآيات جماعة ولا يصح تفسيرها بشيء واحد، أجابوا عنه من وجوه الأول: أن مقام إبراهيم بمنزلة آيات كثيرة، لأن ما كان معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو دليل على وجود الصانع، وعلمه وقدرته وإرادته وحياته، وكونه غنيا منزها مقدسا عن مشابهة المحدثات فمقام إبراهيم وإن كان شيئا واحدا إلا أنه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة كان بمنزلة الدلائل كقوله ﴿**إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا**﴾ [النحل: 120] الثاني: أن مقام إبراهيم اشتمل على الآيات، لأن أثر القدم في الصخرة الصماء آية، وغوصه فيها إلى الكعبين آية، وإلانة بعض الصخرة دون بعض آية، لأنه لان من الصخرة ما تحت قدميه فقط، وإبقاؤه دون سائر آيات الأنبياء عليهم السلام آية خاصة لإبراهيم عليه السلام وحفظه

[1] آل عمران الآية 97.

[2] التحريم الآية 4.

مع كثرة أعدائه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدين ألوف سنين فثبت أن مقام إبراهيم عليه السلام آيات كثيرة الثالث: قال الزجاج إن قوله ﴿**وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا**﴾ من بقية تفسير الآيات، كأنه قيل: فيه آيات بينات مقام إبراهيم وأمن من دخله، ولفظ الجمع قد يستعمل في الاثنين، قال تعالى: ﴿**إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا**﴾ [التحريم: 4] وقال عليه السلام: "الاثنان فما فوقهما جماعة" ومنهم من تمم الثلاثة فقال: مقام إبراهيم، وأنّ من دخله كان آمنا، وأنّ لله على الناس حجّه."[1]

يورد الرازي في النص السابق دليلان سياقيان، **الأول** مقامي متعلّق بعدد المعجزات التي اتصلت بمقام إبراهيم، **والثاني** لغوي متعلّق بالجملة: ﴿**وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا**﴾ وهي في رأي الزجاج آية ثانية من الآيات البينات، والاثنان نوع خاص من الجماعة، فالتثنية ليست سوى عادة لغوية، بدليل أنّها غير موجودة في معظم اللغات البشرية، بل وهي غير مستعملة في معظم اللهجات العربية أيضا. لذلك قد يستعمل لفظ الجمع في الاثنين كما حدث في الآية الرابعة من سورة التحريم في قوله: ﴿**قُلُوبُكُمَا**﴾ فهل لذلك سبب سياقي؟

[1] تفسير الرازي، مد 3، ج 8، ص 138.

"قوله: ﴿**إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ**﴾ خطاب لعائشة وحفصة... ﴿**فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا**﴾ أي عدلت ومالت عن الحق، وهو حق الرسول عليه الصلاة والسلام، وذلك حق عظيم يوجد فيه استحقاق العتاب بأدنى تقصير... والمراد بالجمع في قوله تعالى: ﴿**قُلُوبُكُمَا**﴾ التثنية، قال الفراء: وإنما اختير الجمع على التثنية لأن أكثر ما يكون عليه الجوارح اثنان اثنان في الإنسان كاليدين والرجلين والعينين، فلما جرى أكثره على ذلك ذهب بالواحد منه إذا أضيف إلى اثنين مذهب الاثنين."[1] فلما جرت العادة عند العرب على جمع الأعضاء عند التثنية من مثل: أرجلكما وأعينكما، قيل قلوبكما لا قلبيكما على الرغم من انفراد القلب في الجسم، ونحن نعلم أنّ القرآن نزل محافظا على العادات اللغوية للعرب.

أما "قوله تعالى: ﴿**وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ**﴾أي بعد حضرة الله وجبريل وصالح المؤمنين ﴿**ظَهِيرٌ**﴾ أي فوج مظاهر للنبي صلى الله عليه وسلم، وأعوان له وظهير في معنى الظهراء، كقوله: ﴿**وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا**﴾ [النساء: 69] قال الفراء: والملائكة بعد نصرة هؤلاء ظهير، قال أبو علي: وقد جاء فعيل مفردا يراد به الكثرة كقوله تعالى: ﴿**وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا * يُبَصَّرُونَهُمْ**﴾ [المعارج: 10، 11]."[2] فلفظ "ظهراء" وإن

[1] تفسير الرازي، مد 11، ج 30، ص 39 (بتصرف).
[2] نفسه، ص 40.

كان في صيغة الجمع لا يناسب السياق الذي يدور حول الكثرة لا الجمع، والجمع كما نعرف هو ما زاد عن الإفراد، وقد يعبّر أحيانا عن القلة.[1]

- في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ**﴾[2] وجهان: "أحدهما: أنه نادى النبي صلى الله عليه وسلم ثم خاطب أمته لما أنه سيدهم وقدوتهم، فإذا خوطب خطاب الجمع كانت أمته داخلة في ذلك الخطاب. قال أبو إسحق: هذا خطاب النبي عليه السلام، والمؤمنون داخلون معه في الخطاب وثانيهما: أن المعنى يا أيها النبي قل لهم: إذا طلقتم النساء فأضمر القول، وقال الفراء: خاطبه وجعل الحكم للجميع، كما تقول للرجل: ويحك أما تتقون الله أما تستحيون، تذهب إليه وإلى أهل بيته."[3]

ومن بين وجوه المطابقة ما يمسّ الجنس، فتكون المفردة موافقة لنوع المرجع تذكيرا أو تأنيثا، وقد تُكسر هذه القاعدة في القرآن الكريم لغرض سياقي معجز مثير للذهن محفّز على التفكير، ومن أمثلة هذه الظاهرة أذكر مايلي:

- جُمِعَ/ الشَّمْسُ، الْقَمَرُ:

[1] يراجع تفصيل ذلك، وآراء علماء آخرين، وأمثلة أخرى مشابهة في: التركيب والدلالة والسياق – دراسات تطبيقية، محمد أحمد خضير، ص 76... 78.

[2] الطلاق 1.

[3] تفسير الرازي، مد 11، ج 30، ص 27.

قال تعالى: ﴿وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾[1] والسؤال هنا: لماذا لم يقل جُمعت؟ قال الفخر الرازي: "قال الفراء: إنما قال جمع، و لم يقل: جمعت لأن المراد أنه جمع بينهما في زوال النور وذهاب الضوء، وقال الكسائي، المعنى جمع النوران أو الضياءان وقال أبو عبيدة، القمر شارك الشمس في الجمع، وهو مذكر، فلا جرم غلب جانب التذكير في اللفظ، قال الفراء، قلت: لمن نصر هذا القول: كيف تقولون: الشمس جمع والقمر؟ فقالوا: جمعت، فقلت ما الفرق بين الموضعين؟ فرجع عن هذا القول."[2] فأما الرأي الأول والثاني فقد تعلقا بالسياق الخارجي، وهو مظهر من مظاهر يوم القيامة، حيث يفسر البعض هذا الاجتماع بالاتحاد، بينما يفضل البعض تفسيره باتحادهما في اختفاء النور والضوء واتصافهما بالظلمة، بينما يعتمد الرأي الأخير على السياق اللغوي، حيث أنّ القمر مذكر فغلب على الشمس المؤنثة، إلا أنّ الفراء قد انتقد هذا الرأي حينما لعب بمواضع الكلم وحوّل الجملة إلى: الشمس جمع والقمر، وبيّن أنّ الرأي السابق الذكر خاطئ، ولو كان صحيحا لقيل: الشمس جمعت والقمر، وهذا لا يتفق مع محتوى الآية.

- اللَّيْلَ، النَّهَارَ، الشَّمْسَ، الْقَمَرَ/ يَسْبَحُونَ:

[1] القيامة الآية 9.

[2] تفسير الرازي، مد 11، ج 30، ص 198.

قال تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ**﴾[1]

يقول الفخر الرازي في تفسير هذه الآية: "احتج أبو علي بن سينا على كون الكواكب أحياء ناطقة بقوله: ﴿**يَسْبَحُونَ**﴾ قال والجمع بالواو والنون لا يكون إلا للعقلاء، وبقوله تعالى: ﴿**وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ**﴾ [يوسف: 4]، والجواب: إنما جعل واو الضمير للعقلاء للوصف بفعلهم وهو السباحة "[2] فالرازي –كما نرى– لا يتفق تماما مع ابن سينا، وإنما يقرّ بأنّ فعل السباحة خاص بالأحياء فناسبه جمع العاقل. لكنّنا إذا تأمّلنا رأي بن سينا، وجدناه قريبا من الصحة، بحيث أنّ الجماد يصبح حيا إذا تعلّق الأمر بمسألة التسبيح والسجود وما شابه، وذلك لقوله عزّ وجلّ: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ**﴾[3] وقد يجيب البعض بأنّ (من) تخص العاقل فقط، أما الطير فهو حيوان له لغته التي يسبّح بها وإن كان غير عاقل، ولا ذِكر للجماد في هذه الآية. وللرد على هذا الاستفسار نستشهد بقوله تعالى: ﴿**يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ**

[1] الأنبياء الآية 33.

[2] تفسير الرازي، مد 8، ج 22، ص 157.

[3] النور الآية 41.

وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[1] و"ما" هنا متعلّقة بغير العاقل، وهذا دليل على أنّ الحي والجامد، والعاقل وغير العاقل؛ الكل مشترك في عبادة الله عزّ وجلّ، فكان قوله تعالى: ﴿**يَسْبَحُونَ**﴾ من الإعجاز القرآني.

- ريح/رياح:

قال تعالى: ﴿**وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾**[2] ويجوز في هذه الحالة استعمال المفردة في الجمع أو في الإفراد، لكن ذلك من الناحية اللغوية فقط، أما ما يقتضيه المقام فهو الإفراد، ذلك أنّ "المسخر لسليمان كانت ريحا مخصوصة لا هذه الرياح، فإنها المنافع عامة في أوقات الحاجات ويدل عليه أنه لم يقرأ إلا على التوحيد فما قرأ أحد الرياح."[3] وفي سياق مشابه (سياق التخصيص)؛ ترد المفردة ريح في آيات عديدة، وتبقى صيغة الجمع صالحة للدلالة على الجانب الطبيعي الذي تتضح من خلاله فوائد هذه الظاهرة الطبيعية، ولإثبات هذا الفرق السياقي، لا يكون أمامنا سوى قراءة مجموعة من الآيات القرآنية المتنوعة بين السياقين، ليتّضح الأمر بدقة:

---

[1] التغابن الآية 1.

[2] سبأ الآية 12.

[3] تفسير الفخر الرازي، المجلد 9، ج 25، ص 218.

❖ قال تعالى: ﴿أَمْ أَمِنْتُمْ أَنْ يُعِيدَكُمْ فِيهِ تَارَةً أُخْرَى فَيُرْسِلَ عَلَيْكُمْ قَاصِفًا مِنَ الرِّيحِ فَيُغْرِقَكُمْ بِمَا كَفَرْتُمْ﴾[1].

❖ قال تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ﴾[2].

❖ قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ﴾[3].

❖ قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾[4].

❖ قال تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾[5].

نفهم في الأخير أنّ ظاهرة مخالفة المطابقة هي وجه من وجوه الإعجاز القرآني، فإن كان للمتكلّم القياسي قدرة جبارة في جعل عناصر الخطاب مطابقة للمرجع دون أي زلّة، فإنّ ذلك راجع إلى قصور تفكيره واعتماده على المنطق والبديهة، ومن هنا نجد أنّ كسر المطابقة هي مغامرة قد يُجرّبها الإنسان ليُثبت قدرته على مجابهة عقله القاصر

[1] الإسراء الآية 69.
[2] الأنبياء الآية 81.
[3] الأعراف الآية 57 .
[4] إبراهيم الآية 18.
[5] الحجر الآية 22.

واقتدائه بما جاء في القرآن الكريم، وفي ذلك صعوبة فائقة. ولا ننسى أنّ هذه الظاهرة الإعجازية لم تأت لتعجيز الإنسان وحسب، بل هي ضرورة سياقية يستدعيها الطابع الخاص للقرآن الحكيم الذي "جاء منجما ليعطي أحكاما في تلك الوقائع، وربما نزلت الآية في واحد من الناس يحدده سبب النزول، ولكن القرآن –وهو كتاب التشريع الأوّل– لا يقف عند تفسير الواقعة، ولا يقتصر الحكم على من اقتصرت فيه الآية، بل يجعل الحكم عاما يصدق على كل ما يشبه الواقعة وقد كان ذلك سببا في مجيء الخطاب بالجمع في واقعة تختص بالإفراد."[1] أو لِنَقُل: كان ذلك السبب الرئيس، وقد رأينا أسبابا أخرى تجلّلت في كل نموذج استشهدنا به من كلامه عزّ وجلّ.

7. النكرة والمعرفة:

التنكير والتعريف ضدّان، وقد أخذا هذه العلاقة من التضاد الواقع بين (نكر) و(عرف) في معظم الاستعمالات؛ من مثل: أنكر واعترف، ومنكَر ومعروف... و"تقول عَرَف فلانٌ فلانًا ومعرفة. وهذا أمر معروف."[2] وتدلّ مادة (نكر) "على خلاف المعرفة

[1] التركيب والدلالة والسياق – دراسات تطبيقية، محمد أحمد خضير، ص 68.

[2] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 4، مادة عرف، ص 281.

التي يَسكن إليها القَلب. ونَكِرَ الشَّيءَ وأنكَره: لم يَقْبَلْه و لم يعترِفْ به لسانُه."[1] "وقيل نَكِر أبلغُ من أنكَر. وقيل: نَكِر بالقلب وأنكَر بالعين."[2] وفي علم النحو: الأصل في الاسم النكرة والفرع فيه المعرفة.[3]

تعتبر أداة التعريف (ال) وحدة لغوية مميّزة؛ "إلا أنّ المسائل الأساسية لدراسة التعريف والتنكير لا تبحث في مصطلحات نظرية الأداة. كما يتم زيادة على ذلك شرح مقولة التخصيص خارج مسألة وظائف الأداة وقبل بحثها. وينطلق علماء القواعد العرب من مقدمة نظرية تقول إن معاني (التعريف) و(التنكير) تختص بها جميع وحدات اللغة ذات المعنى. ويعتبر أيضا أن هذه الوحدات تتمتع بهذا المعنى أو ذاك لمقولة التخصيص بطبيعتها وجوهرها، وليس نتيجة لاستخدام الأدوات. إنّ مثل هذا الطرح للقضية يستهدف كشف الطبيعة اللغوية البحتة لمعاني التعريف والتنكير. ويبدو لنا أنّه مجرد مرحلة من مراحل الدراسة العامة لمقولة التخصيص والأداة. إنّ الدراسة في هذه المرحلة تنطلق من قيام وحدات اللغة بوظيفتها في الكلام والأخذ بعين الاعتبار لمعنى التعريف والتنكير الذي تختص به تلك الوحدات، وتنتهي الدراسة بتصنيف تلك المعاني. ولا يبدأ

[1] معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 5، مادة نكر، ص 476.

[2] أساس البلاغة، الزمخشري، مادة نكر، ص 990.

[3] يُراجع: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام الأنصاري، ج 1، ص 63.

الباحث بدراسة خصائص استعمال الأداة إلا بعد تحديد الوضع الطبيعي للأشياء."[1] ومن هنا تسهم مجموعة من العناصر اللغوية داخل الجملة في تهيئة الأرضية لعمل الأداة، فتكون القاعدة اللغوية قاصرة أحيانا في فهمها لهذه الظاهرة، ويبقى اللجوء إلى السياق اللغوي هو الحلّ الأمثل.

تعتمد ظاهرة التنكير والتعريف على سياق الجملة بشكل واضح، فهذا الأخير وحده هو الذي يُقرّر نوع الاسم، فإن استدعى التنكيرَ شكّلّ التعريف خللا في الجملة لا محال، والعكس كذلك، لذلك يؤكّد سيبويه على هذه الفكرة قائلا: "اعلم أنّ المعرفة لا تُوصف إلا بالمعرفة، كما أنّ النكرة لا تُوصف إلا بالنكرة."[2] ونظرا لأهمّية هذه الظاهرة، نجدها قد شغلت بال البلاغيين هم أيضا، فدرسوها دراسة دلالية في إطار سياق الجملة.

تفطّن الجرجاني إلى علاقة التعريف والتنكير بعناصر الجملة، فهو ينفي أن تكون اختيارية، وليؤكّد ذلك؛ نجده ينطلق من السياق العام لبعض الأبيات الشعرية ثم ينتقل إلى التحليل وفق ما تقتضيه دلالة الجمل، وهذه الأبيات هي:

قول البحتري: [3]

بلونا ضرائب من قد نـــرى فما إن رأينا لفتح ضريبـــا

---

[1] نظرية أدوات التعريف والتنكير، وقضايا النحو العربي، غراتشيا غابوتشان، ترجمة جعفر دك الباب، ص 42.

[2] الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج 2، ص 6.

[3] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 125.

هو المـــرء أبدت له الحادثا ت عزماً وشيكاً ورأياً صليبـــا

تنقَّل في خُلُقَيْ ســـــؤدُدٍ سماحاً مُرَجَّى وبأساً مَهيبـــا

فكالسّيفِ إن جئته صارخاً وكالبـــحر إن جئته مستثيبـــا

قول إبراهيم بن العباس[1]:

فلو إذ نبا دهر وأنكر صاحبٌ وسلط أعداء وغاب نصير

تكون عن الأهواز داري بنجوةٍ ولكن مقادير جرت وأمور

وإني لأرجو بعد هذا محمداً لأفضل ما يرجى أخ ووزير

ثم يُقرّر الجرجاني إنّه "ليس إذا راقك التنكير في سؤدد من قوله: ((تنقّل في خلقيْ سؤدد)) و((في دهر)) من قوله: ((فلو إذ نبا دهر)) فإنه يجب أن يروقك أبداً وفي كل شيء. ولا إذا استحسنت لفظ ما لم يُسمَّ فاعله في قوله: ((وأُنْكِرَ صاحبٌ))، فإنه ينبغي أن لا تراه في مكان إلا أعطيته مثل استحسانك ههنا. بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد، والغرض الذي تؤمُّ، وإنما سبيل هذه المعاني سبيل الأصباغ التي تعمل منها الصور والنقوش .فكما أنك ترى الرجل قد تهدّى في الأصباغ التي عمل منها الصورة والنقش في ثوبه الذي نسج إلى ضربٍ من التخيّر والتدبّر في أنفس الأصباغ، وفي مواقعها، ومقاديرها، وكيفية مزجه لها، وترتيبه إياها، إلى

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 126.

ما لم يتهد إليه صاحبه فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب، وصورته أغرب، كذلك حال الشاعر والشاعر في توخيهما معاني النحو، ووجوهه التي عَلمْتَ أنّها محصول النّظم."[1] ومن هنا يخرج صاحب النظم بنتيجة مفادها: أنّ القرار في اختيار النكرة أو المعرفة يعود إلى الموضع أولا ثم المعنى ثم غرض المتكلم.

إنّ الفائدة من التعريف والتنكير إذن معلومة، حيث يختار المتكلم بين أن يعرّف بالشيء أو أن يتركه نكرة بحسب الشروط التي ذكرها الجرجاني في تحليله السابق الذكر، لكنّا قد نجد في بعض الجمل –ولاسيما في القرآن الكريم– ورود بعض الألفاظ التي توحي في علاقاتها مع جاراتها على أنّها سترد معرّفة، إلا أنها تنكّر، والعكس كذلك، وفي ذلك ما يُثير الفكر ويُحرّكه، ومثل ذلك تنكير ﴿**حَيَاةٍ**﴾ في قوله تعالى: ﴿**وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ**﴾[2] والسبب في هذا الاختيار أنّ: "لهذا التنكير حسنا لا تجده للتعريف: والسبب في ذلك أنّ المعنى على الازدياد من الحياة لا الحياة من أصلها، وذلك لا يحرص عليه إلا الحي، فأما العادم للحياة فلا يصحّ منه الحرص على الحياة ولا على غيرها. وإذا كان الأمر كذلك كان المعنى: ولتجدنّهم

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 128، 129.

[2] البقرة الآية 96.

أحرص الناس –ولو عاشوا ما عاشوا– على أن يزدادوا إلى حياتهم في ماضي الوقت وراهنه حياة في الذي يستقبل. فكما أنّك لا تقول ها هنا: أن يزدادوا إلى حياتهم الحياة، بالتعريف، وإنّما تقول حياة –إذا كان التعريف يصلح حيث تراد الحياة على الإطلاق كقولنا كل أحد يحب الحياة ويكره الموت– كذلك الحكم في الآية."[1] وفي ذلك يقول الرازي باختصار: "وإنما قال: ﴿**عَلَى حَيَاةٍ**﴾ بالتنكير لأنها حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أبيّ ﴿**عَلَى الحَيَاةِ**﴾"[2] فالتنكير عند الرازي يدل غالبا على الكمال، وقد تحدّث عنه في أكثر من موضع.

قد تخرج دلالة التنكير عن معنى "الكمال" أحيانا، فتعبّر عن "بعض الشيء"، كالذي لاحظه الرازي في لفظ **ليل**؛ في قوله تعالى: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[3] حيث يستفسر أوّلا عن سبب توظيف لفظ ((ليل)) وبعد ذلك عن سبب وروده نكرة، فيقول: "فإن قيل: الإسراء لا يكون إلا بالليل فما معنى ذكر الليل؟ قلنا: أراد بقوله: ﴿**لَيْلًا**﴾ بلفظ التنكير تقليل مدة الإسراء وأنه أسرى به في بعض الليل

[1] نظرية عبد القاهر في النظم، درويش الجندي، ص 68.
[2] تفسير الرازي، مد 1، ج 1، ص 188.
[3] الإسراء الآية 1.

من مكة إلى الشام مسيرة أربعين ليلة، وذلك أن التنكير فيه قد دل على معنى البعضية."[1] فالواضح هنا أنّ لفظة ليل لم توظّف إلاّ بغرض تيبان مدّة الإسراء، ولولا ذلك لما وُظّفت، وهذا الذي يجعل احتمال المعرفة هاهنا مرفوضا من وجهة نظر السياق.

أما عن دلالة التعريف؛ فهي الأخرى قد نجدها في ألفاظ قد نراها قابلة لاحتمال التنكير أو التعريف دونما إخلال بالمعنى، إلّا أنّ التدبّر والإمعان في فهم سياق الآية قد يوصلنا إلى عكس ما توقعناه؛ قال عزّ وجلّ: ﴿**وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾[2] وهي في ظاهرها لا تختلف عن قولنا: "أولائك مفلحون"، لكنّ معناها الدقيق ينفي هذا التوقع، حيث يرى الرازي إنّ "معنى التعريف في ﴿**الْمُفْلِحُونَ**﴾ الدلالة على أنّ المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم يفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن إنسانا قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو؟ فقيل زيد التائب، أي هو الذي أخبرت بتوبته، أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحون فهم هم، كما تقول لصاحبك: هل عرفت الأسد وما جبل عليه من فرط الإقدام؟ إن زيدا هو هو."[3] فالتعريف في هذا الموضع يجعل هؤلاء هم المعنيّون مباشرة بالفلاح، فإن ذُكرَ ذُكرُوا معه.

---

[1] تفسير الرازي، مد 7، ج 21، ص 123.

[2] سورة البقرة من الآية 5.

[3] السابق، مد 1، ج 2، ص 35.

وقد ترد في الجملة لفظتان متعلّقتان ببعضها البعض دلاليا، إلّا أنّهما تختلفان من حيث التعريف والتنكير، كقوله عزّ وجلّ: ﴿**وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ**﴾[1] والثنائية المقصودة في هذه الآية هي: (جنات/ الأنهار)، وعنها يقول الرازي: "لم نكرت الجنات وعرفت الأنهار؟ الجواب: أما الأول فلأن الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنات، وأما تعريف الأنهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير إلى الأجناس التي في علم المخاطب، أو يشار باللام إلى الأنهار المذكورة في قوله: ﴿**فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ**﴾ [محمد: 15]"[2] فالنكرة هنا –إذا– تدلّ على تعدّد الأنواع، والمعرفة على أنّ النوع واحد معروف، أي أنّ الله سبحانه وتعالى بيّن أنّ الجنّات تختلف بحسب أعمال المؤمن ودرجته في الجنّة، وهذا واضح في التنكير، بينما تبقى الأنهار –وإن اختلفت– مكوّنا من مكوّنات الجنة على العموم، والغرض هنا هو تبيان كثرة الأنهار الموجودة في تلك الجنات لا نوع الأنهار، والله أعلم.

[1] سورة البقرة من الآية 25.

[2] تفسير الرازي، مد 1، ج 2، ص 128.

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ ظاهرة التعريف والتنكير هي الأخرى ظاهرة سياقية يستغلّها المتكلّم ليحقّق أغراضه، فلا تكون اختياراته عشوائية كما لمّح إلى ذلك الجرجاني فيما سبق من كلام.

8. مرجع الضمير:

الضمير قسم من أقسام الكلام، وهو يدل على عموم الحاضر أو الغائب، وإذا أخذناه باعتباره مبنى من مباني التصريف، فهو عبارة عن ما يحمله من معان شخصية وعددية وجنسية. إذ يعبّر عن حالات التكلم أو الخطاب أو الغياب، وحالات الإفراد أو التثنية أو الجمع، وحالتي التذكير والتأنيث.[1]

تنبع الأهمية التي تأخذها الضمائر في الكلام من قدرتها على التحكم في جزء كبير من الخطاب، فهي بالإضافة إلى قدرتها على تحقيق التطابق ومنع التكرار والالتباس، تمتلك ميزة جعلت اللغويين يصنفوها قسما مستقلا بذاته بين أقسام الكلام. ويتعلق الأمر هنا بالشخص[2]؛ و"يؤدي مفهوم الشخص في الصرف العربي إلى توزيع مُثلثي اعتباطي تبنّته

[1] يراجع، الضمائر في قصة غادة أم القرى –لأحمد رضا حوحو، مختارية بن قبلية، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 2007، ص 31.

[2] يراجع، نفسه، ص 62.

اللغة العربية، وحددت المتكلم بالشخص الذي يتكلم، والمخاطب بالشخص الذي يوجَّه إليه الكلام، والغائب بالشخص أو الحيوان أو الجماد الذي يدور عنه الكلام"[1].

يحدد فوزي حسن الشايب فائدة استعمال الضمائر في الخطاب قائلا: "أما الإيجاز فظاهر، لأنك تستغني بالحرف الواحد عن الاسم بكامله، فيكون ذلك الحرف كجزء من الاسم، وأما الإلباس[2]، فلأن الأسماء الظاهرة كثيرة الاشتراك، فإذا قلت: زيد فعل زيد. جاز أن يتوهم في زيد الثاني أنه غير الأول، وليس الأسماء الظاهرة أحوال تفترق بها إذا التبست، وإنما يزيل الالتباس منها في كثير من أحوالها الصفات... والمضمرات لا لبس فيها. فاستغنت عن الصفات، لأن الأحوال المقترنة بها قد تغني عن الصفات..."[3].

يدل الضمير على الحضور والغيبة، ويعتمد على المرجع أو المفسر الذي من شأنه توضيح صورة الاسم الذي أضمر وعوّض بالضمير، إلا أن هذا المرجع لا يكون كاف للدلالة على أحوال التكلم والخطاب والغيبة في معظم الحالات. لهذا فإن الضمير هو الذي يصبح –في هذه الحالة– مسئولا عن تمييز الشخص. فإما أن يقوم بالتمييز عن

[1] الألسنية العربية، ريمون طحان، ج 1، ص 153.

[2] قد يكون المقصود الالتباس.

[3] ضمائر الغيبة أصولها وتطورها، فوزي حسن الشايب، ص 11.

طريق شكله إذا كان ظاهرا، أو أن يعتمد على قرينة في الفعل الذي يتصل به إذا كان مستترا.[1]

يعد المرجع أو المفسر العنصر السياقي الذي تعتمد عليه الضمائر من جهة، ومن جهة أخرى فإنها تدل بذاتها على الأشخاص، بالرغم من عدم اكتفاء الشخص الثالث بذاته في أثناء التركيب حيث يحتاج إلى اسم صريح يأخذ منه مرجعه، في حين يستغني الضميران الآخران على ذلك.[2] وهذا لا يعني أن المتكلم والمخاطب لا يحتاجان إلى مفسر، إنما الأمر يتعلق بطبيعة هذا المفسر، الذي يختلف في الحضور عنه في الغياب.[3] إذا فالضمير «لا بد له من مفسر يبينه، فإن كان لمتكلم أو مخاطب فمفسره حضور من هو له، و إن كان لغائب فمفسره لفظ و غيره، فغير اللفظ نحو قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ**﴾[4] أي القرآن.»[5]، مع العلم أن هذا الجزء من الآية هو بداية السورة، و المفسر هنا لم يُتلفظ به لأنه غني عن التفسير.

---

[1] يراجع، الضمائر في قصة غادة أم القرى –لأحمد رضا حوحو، مختارية بن قبلية، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 2007، ص 112.

[2] يراجع، الضمائر في العربية في ضوء اللسانيات الحديثة، صالح خديش، ص 34.

[3] السابق، ص 63.

[4] سورة القدر. الآية 1.

[5] ضمير الغائب مستقصى في القرآن الكريم، علي محمود النابي، ص 18.

تتمثل علاقة الضمائر بالسياق إذن في مسألة المرجع أو المفسر، ولتبيان أهمية هذا الأخير نأخذ مثالا عن "تعبير خارج السياق وخارج المقام مثل: هو *قال له*. هذا القول لا يحتوي على غموض على مستوى المعنى؛ إنّه لا يتعلق إلا بغموض على المستوى المرجعي."[1] فمرجع ضمير الغائب "هو" يختلف عن مرجع ضمير الغائب "ه" وكلاهما مبهم بسبب فصل الجملة عن السياق، ولا يتأتى لنا كشف كنههما إلا بإرجاع الجملة إلى الخطاب التي وردت فيه، وبالتالي إخضاعها إلى السياق من جديد.

أوّل ما يلفت انتباهنا أثناء حديثنا عن توظيف الضمائر في القرآن الكريم هو أنّ المتكلّم الفعلي هاهنا هو الله جلّ قدره: "فهو تارة يخاطب الرسول صلى الله عليه وسلم، وتارة يخاطب الكافرين، وتارة يخاطب الناس جميعا، فمن كان له أدنى عقل يدرك أنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي يتكلّم."[2] إلاّ أنّ الضمائر الواردة في القرآن الحكيم تخص أشخاصا وأشياء مختلفة يحدّدها السياق، وضمير المتكلّم في القرآن الكريم لا يعود دوما على المتكلّم الفعلي؛ وهو الله سبحانه وتعالى، وإنّما يعود في الكثير من المواضع على غيره، كشخصيات القصص قرآني مثلا.

[1] علم الدلالة، كلود جرمان وريمون لوبلان، ترجمة نور الهدى لوشن، ص 48.

[2] المعجزة القرآنية، بغدادي بلقاسم، ص 115.

يعطي الرازي للضمائر حقها من البحث والتحليل في تفسيره الكبير، ومن أولى المسائل التي تطرق إليها في هذا الموضوع مسألة الأسماء الحاصلة لله تعالى من باب الأسماء المضمرة، فيقول: "اعلم أن الأسماء المضمرة ثلاثة: أنا وأنت وهو وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا: أنا؛ لأن هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد إلى نفسه وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه وأوسط هذه الأقسام قولنا: أنت؛ لأن هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا فلأجل كونه خطابا للغير يكون دون قوله أنا ولأجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون أعلى من قوله: هو؛ فثبت أن أعلى الأقسام هو قوله: أنا وأوسطها: أنت وأدناها: هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الألفاظ أما لفظ أنا؛ فقال في أول سورة النحل: ﴿**أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا**﴾[1] وفي سورة طه: " ﴿**إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا**﴾[2] وأما لفظ أنت فقد جاء في قوله: " ﴿**فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ**﴾[3] وأما لفظ هو؛ فقد جاء كثيرا في القرآن أولها في سورة البقرة في قوله: " ﴿**وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ**﴾[4] وآخرها في سورة المزمل وهو

[1] النحل: 2.
[2] طه: 14.
[3] الأنبياء: 87.
[4] البقرة: 163.

قوله: " ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾[1] وأما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم آخر سوى هذه الأربعة ؛ فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون أنه قال : " ﴿آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ﴾[2] ثم بين الله تعالى أن تلك الكلمة ما قبلت منه."[3]

ثم يواصل شارحا الدلالات السياقية للضمائر العائدة على ذات الخالق عزّ وجلّ: "أما قوله: لا إله إلا أنا؛ فهذا الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحد إلا الله أو من ذكره على سبيل الحكاية عن الله ؛ لأن تلك الكلمة تقتضي إثبات الإلهية لذلك القائل وذلك لا يليق إلا بالله – سبحانه – واعلم أن معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله: أنا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل إلا للحق سبحانه وتعالى؛ لأن علم كل أحد بذاته المخصوصة أكمل من علم غيره به لاسيما في حق الحق تعالى فثبت أن قوله لا إله إلا أنا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال إلا للحق تعالى وأما الدرجة الثانية وهي قوله: لا إله إلا أنت؛ فهذا يصح ذكره من العبد؛ لكن بشرط أن يكون حاضرا لا غائبا: لكن هذه الحالة إنما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا تنبيه على أن الإنسان ما لم يصر غائبا عن كل الحظوظ لا يصل إلى مقام المشاهدة وأما

---

[1] المزمل: 9.

[2] يونس: 90.

[3] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 136.

الدرجة الثالثة وهي قوله: لا إله إلا هو؛ فهذا يصح من الغائبين."[1] وفي هذا المشهد الذي صوّره لنا الرازي ما يُذهل العقل، فتحليله لدلالة الضمائر في السياق قد يجعلنا ننس أنّ هذه الألفاظ هي في الحقيقة مفرغة دلاليا، وهذا هو الفرق بين ما يورده المعجمي في معجمه، وما يصل إليه الدلالي والمفسّر في فهمه للفظة داخل سياقها.

إنّ كون الضمائر من الألفاظ المفرغة دلاليا يجعلها كما سلف الذكر تابعة للمرجع الذي قد يختفي لسبق العلم به أو لكونه معروفا وخاصا، وقد يكون ذكر المرجع لاحقا لذكر الضمير، ويكون ذلك لغرض بلاغي يستدعيه السياق، كقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[2] و"الضمير في فسواهن ضمير مبهم، وسبع سموات تفسير له كقوله رُبّه رجلا، وفائدته أن المبهم إذا تبين كان أفخم وأعظم من أن يبين أولا لأنه إذا أبهم تشوفت النفوس إلى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوف، وقيل الضمير راجع إلى السماء، والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماءة، والوجه العربي هو الأول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن وإخلاؤه من العوج والفطور وإتمام خلقهن."[3] فالسبب السياقي كما نرى هو حاجة المخاطب إلى التمعّن في هول السماوات السبع والتي لا تتمّ إلا بتشوّقه لمعرفة كنهها

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 136.
[2] البقرة الآية 29.
[3] السابق، مد 1، ج 2، ص 154.

أوّلا، ولا سيما أنّ الضمير المتصل "هنّ" قد قدّم أمارات توحي بالعدد (=الجمع) وبالجنس (=مؤنث = جماد)، والنتيجة هي سبع سماوات معلّقات بلا عماد، فسبحان من سوّاهن.

ومثل ذلك في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ**﴾[1] و"الضمير في قوله: ﴿**وَقَدَّرَهُ**﴾ فيه وجهان: الأول: أنه لهما، وإنما وحد الضمير للإيجاز، وإلا فهو في معنى التثنية اكتفاء بالمعلوم، لأن عدد السنين والحساب إنما يعرف بسير الشمس والقمر، ونظيره قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ**﴾ [التوبة: 62] والثاني: أن يكون هذا الضمير راجعا إلى القمر وحده، لأن بسير القمر تعرف الشهور، وذلك لأن الشهور المعتبرة في الشريعة مبنية على رؤية الأهلة، والسنة المعتبرة في الشريعة هي السنة القمرية، كما قال تعالى: ﴿**إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ**﴾ [التوبة: 36]"[2] فالتعداد الشمسي يعتمد على مواصلة الحساب من دون انقطاع، ودونما أي إشارة من الشمس التي لا توحي لنا إلا ببداية اليوم

[1] يونس الآية 5.

[2] تفسير الرازي، مد 6، ج 17، ص 32. ينظر أيضا: ضمير الغائب مستقصى في القرآن الكريم، علي محمود النابي، ص 314.

أو انقضائه، بعكس القمر الذي يخبرنا عن بداية الشهر وانقضائه وبالتالي عن تعداد السنين.

وقد يحدث أن يلتبس علينا أمر مرجع الضمير (المفسّر) مما يستدعي إمعانا في سياق الجمل المتجاورة، بحثا عن أي مؤشّر، ومثال ذلك الضمير المتصل (الهاء) في ﴿**يَعْرِفُونَهُ**﴾ وذلك في قوله عزّ وجلّ: ﴿**وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (145) الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ** (146)﴾[1]

قيل إنّ الضمير في ﴿**يَعْرِفُونَهُ**﴾ يعود على الرسول صلى الله عليه وسلم، وقيل إلى أمر القبلة، وقيل العلم وهو رأي الرازي[2]، وهذه الاحتمالات كلّها مأخوذة من السياق، وإذا دقّقنا فيها سنجد أنّ:

– الرسول صلى الله عليه وسلم؛ ورد ذكره قبل الضمير الغائب (الهاء) في شكل ضمائر الخطاب (ت – ك – أنت)، مما لا يشكل تطابقا على مستوى الشخص (التكلّم والخطاب)، ومن هنا يتحتّم علينا إلغاء هذا الاحتمال.

[1] سورة البقرة.

[2] يراجع: ضمير الغائب مستقصى في القرآن الكريم، علي محمود النابي، ص 101، 102، 103.

– القِبلة ذُكرت في قوله تعالى: ﴿**قِبْلَتَكَ**﴾ وهي لا تتطابق مع الضمير المتصل (الهاء) من حيث الجنس (تأنيث/ تذكير)؛ مما يستدعي إلغاء هذا الاحتمال أيضا.

– العِلم ذُكر في قوله تعالى: ﴿**مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ**﴾، وهو مطابق لضمير الغائب (الهاء) في الشخص والعدد والجنس، مما يجعله المرجع الأنسب.

ومما سبق نكتشف أنّ السياق اللغوي وحده كان الفيصل في الحكم على تلك الآراء، وبالتالي انتقاء الاحتمال الأنسب. أما الطريقة التي اتبعها الرازي لإصدار هذا الحكم فهي كون العلم أقرب ما جاء قبل الضمير، بينما ينفي الرازي ورود القِبلة في السياق بينما لاحظنا نحن ورودها في الآية التي سبقت مباشرة، ونصّ ذلك هو قوله: "أحدها: أن الضمير إنما يرجع إلى مذكور سابق، وأقرب المذكورات العلم في قوله: ﴿**مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ**﴾ [البقرة: 145] والمراد من ذلك العلم: النبوة، فكأنه تعالى قال: إنهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون أبناءهم، وأما أمر القبلة فما تقدم ذكره البتة. وثانيها: أن الله تعالى ما أخبر في القرآن أن أمر تحويل القبلة مذكور في التوراة والإنجيل، وأخبر فيه أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والإنجيل، فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى. وثالثها: أن المعجزات لا تدل أول دلالتها

إلا على صدق محمد عليه السلام، فأما أمر القبلة فذلك إنما يثبت لأنه أحد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة إلى أمر النبوة أولى."[1]

تعوِّل الضمائر كثيرا –كما رأينا– على المطابقة، والعكس صحيح، لكنّنا نجد في الكثير من الأحيان أنّ الخطاب قد ينتقل من الغياب إلى الحضور بشكل مفاجئ، والأمر دوما خاضع للعبة السياق ومتطلباتها، ونجد ذلك مثلا في سورة الفاتحة، وبالذات في الثنائية: (الحمد لله/ إياك نعبد وإياك نستعين)، وهنا يستفسر الرازي كعادته: "لقائلٍ أن يقول: قوله ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ**﴾[2]؛ كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله: ﴿**إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ**﴾[3] انتقال من لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب فما الفائدة فيه؟ قلنا: فيه وجوه: **الأول**: أن المصلي كان أجنبيا عند الشروع في الصلاة فلا جرم أثنى على الله بألفاظ المغايبة إلى قوله مالك يوم الدين ثم إنه تعالى كأنه يقول له حمدتني وأقررت بكوني إلها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد أنت قد رفعنا الحجاب وأبدلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل إياك نعبد. الوجه **الثاني**: إن أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام لما

[1] تفسير الرازي، مد 1، ج 1، ص 130. وينظر أيضا: ضمير الغائب مستقصى في القرآن الكريم، علي محمود النابي، ص 102.

[2] الفاتحة، الآية 2، 3، 4.

[3] الفاتحة، الآية 5.

سألوا ربهم شافهوه بالسؤال فقالوا: ﴿**رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا**﴾ [الأعراف: 23] ﴿**رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا**﴾ [الحشر: 10] ﴿**رَبِّ هَبْ لِي**﴾ [الشعراء: 83] ﴿**رَبِّ أَرِنِي**﴾ [الأعراف: 143] والسبب فيه أن الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وأيضا العبادة خدمة والخدمة في الحضور أولى. الوجه **الثالث**: أن من أول السورة إلى قوله إياك نعبد ثناء والثناء في الغيبة أولى ومن قوله إياك نعبد. وإياك نستعين إلى آخر السورة دعاء والدعاء في الحضور أولى. الوجه **الرابع**: العبد لما شرع في الصلاة وقال نويت أن أصلي تقربا إلى الله فينوي حصول القربة ثم إنه ذكر بعد هذه النية أنواعا من الثناء على الله فاقتضى كرم الله إجابته في تحصيل تلك القربة فنقله من مقام الغيبة إلى مقام الحضور فقال: إياك نعبد وإياك نستعين."[1]

وخلاصة ذلك نوجزها في الجدول الآتي:

[1] تفسير الفخر الرازي، مد 1، ج 1، ص 225.

	دلالة الشخص في الضمائر	
	الغياب	الخطاب
الدلالات السياقية للضمائر	الحجاب	رفع الحجاب
	الثناء	السؤال والدعاء
	البعد	الاقتراب

وفي ختام حديثنا عن الضمائر نذكّر بأهمّيتها السياقية التي تتلخّص في تحكّمها في مرجعية الخطاب، كما أنّها دليل المتلقي إلى معرفة نسبة التطابق بين عناصر جملة. دون أن ننسى أنّ الضمائر التي تنتمي إلى الصيغ الحيادية والتي تعتبر مفرغة دلاليا من الناحية المعجمية تحمل وراءها دلالات خفية تأخذها من موقعها داخل السياق بنوعيه اللغوي والمقامي.

الفصل الثالث:
السياق المعجمي الدلالي

1) الدلالة عند الرازي:

يحمل التفسير الكبير في طيّاته ما يعجز الباحث عن حصره في ميدان معين من العلوم والمعارف، وقد أخذت العلوم اللغوية حظا وفيرا من هذا الزخم، وهذا ما لاحظناه خلال ما مرّ من مباحث، حيث لمسنا الرازي اللغوي والنحوي والبلاغي، ولمسناه أيضا عالَم تشريحٍ الذي يشتغل على فهم أسرار الصوت البشري، ونريد هاهنا التعرف على ما وصل إليه هذا العالم الموسوعي في فهمه لعلاقة الدال بالمدلول في إطار السياق طبعا، وقبل ذلك لا بأس من التطرق إلى بعض المصطلحات الدلالية التي اهتمّ بها الرازي في تفسيره الكبير، ولتكن البداية بمصطلح "الكلمة".

- **الكلمة:**

يرى الرازي إنّ الكلمة واحدة من مجموع ألفاظ شبيهة، وهي: الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة، ولفهمها لابد من فهم تلك الألفاظ جميعها، ويدخل تحت جنس الكلمة أنواع ثلاثة هي: الاسم والفعل والحرف. ويرى الرازي أيضا إنّه لفهم الكلمة

لابد من البحث عن كونها من الألفاظ المترادفة أو من الألفاظ المتباينة وبتقدير أن تكون ألفاظا متباينة فإنه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل."[1]

ولفهم لفظ "كلمة" يلجأ الرازي إلى البحث عن معناها الجامع معتمدا على التقليبات، وملخص ما وصل إليه أجعله في الجدول الآتي:[2]

التقليبة	المعنى الخاص	المعنى الجامع
ك ل م	– الكلام: يقرع السمع ويؤثر فيه، كما يؤثر في الذهن إذا أفاد معنى. – الكلام: ما غلظ من الأرض، وذلك لشدّته. – الكلم: للجرح وفيه شدّة.	القوّة والشدّة.
ك م ل	الكامل أقوى من الناقص	القوّة.
ل ك م	معنى الشدّة في اللّكم ظاهر.	الشدّة.
م ك ل	بئر مكول: قل ماؤها، فأصبح ورودها مكروها، فحصل نوع من الشدّة.	الشدّة.
م ل ك	– ملكت العجين: أمعنت عجنه فاشتد وقوي.	القوة والشدّة.

[1] الرازي، مد 1، ج 1، ص 23.

[2] يراجع، نفسه، ص 27.

	– ملك الإنسان: نوع قدرة. – أملكت الجارية: لأنّ بعلها يقدر عليها.	

أما في السياق القرآني فيرى الرازي إنّ لفظ كلمة لا تخرج عن المعنى الجامع للتقليبات السالفة الذكر، حيث يقول: "لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومين آخرين. أحدهما: يقال لعيسى كلمة الله، إمّا لأنّه حدث بقوله "كن" أو لأنّه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك، والثاني: أنّه تعالى سمّى أفعاله كلمات، كما قال تعالى في الآية الكريمة: ﴿**قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي**﴾ [الكهف الآية 109] والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدّم والله أعلم."[1]

- **الاسم والمسمى:**

لا تعدّ قضية الاسم والمسمى ذات أهمية بالغة في المباحث الكلامية، إلا أنّ الرازي يشير إليها كغيره من قبيل الفضول[2]، ويورد في ذلك رأي شيخه الأشعري –رحمه الله– قائلا: "الاسم قد يكون عين المسمى كقولنا: الله، وقد يكون غيره كقولنا: الخالق والرازق،

[1] تفسير الفخر الرازي، مد 1، ج 1، ص 27.

[2] يراجع: الإشارة في علم الكلام، فخر الدين الرازي، تحقيق ودراسة هاني محمد حامد محمد (يراجع هامش التحقيق)، ص 282.

وقد يكون لا هو ولا غيره كقولنا عن الله إنّه عالم وقادر، وذكر الأستاذ أبو منصور[1] عن بعض الأصحاب أنّ الاسم مشترك، فقد يراد به التسمية، وقد يراد به المسمى."[2]

هذا وقد أثبت ابن جني فساد القول بأنّ الاسم هو المسمى بدليل نحوي قائلا: "ولو كان إياه لم تجز إضافة واحد منهما إلى صاحبه؛ لأنّ الشيء لا يضاف إلى نفسه. (فإن قيل لم لم يضف الشيء إلى نفسه). قيل لأنّ الغرض في الإضافة إنما هو التعريف والتخصيص، والشيء إنّما يعرفه غيره؛ لأنّه لو كانت نفسه تعرفه لما احتاج أبدا أن يعرف بغيره؛ لأنّ نفسه في حالي تعريفه وتنكيره واحدة، وموجودة غير مفتقدة. ولو كانت نفسه هي المعرِّفة له هي أيضا لما احتاج إلى إضافته إليها؛ لأنه ليس فيها إلا ما فيه، فكان يلزم الاكتفاء به، عن إضافته إليها. فلهذا لم يأت عنهم نحو هذا غلامه، ومررت بصاحبه، والمظهر هو المضمر المضاف إليه. هذا مع فساده في المعنى؛ لأنّ الإنسان لا يكون أخا نفسه أو صاحبها. فإن قلت: فقد تقول: مررت بزيد نفسه، وهذا نفس الحق، يعني أنّه هو الحق لا غيره."[3]

---

[1] هو الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، تراجع ترجمته في هامش التحقيق من كتاب: الإشارة في علم الكلام، فخر الدين الرازي، تحقيق ودراسة هاني محمد حامد محمد، ص 282.

[2] نفسه، ص 282، 283.

[3] الخصائص، ابن جني، تحقيق، محمد علي النجار، ج 3، ص 24.

■ **الفرق بين الدليل والأمارة:**

أما عن الفرق بين الدليل والأمارة فيقول الرازي: "الدليل: هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول، والأمارة هو الذي يلزم من العلم بها ظن وجود المدلول."[1] ويعقب عليه المحقق قائلا: "الدليل والأمارة هي الذي يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول."[2]

■ **المرجع:**

قد يظنّ بعض المتحمّسين إلى المدارس اللسانية الحديثة أنّ فكرة إقصاء المرجع هي فكرة سوسيرية[3] محضة، إلا أنّ الرجوع إلى الدراسات اللغوية القديمة يوصلنا إلى أنّ أفكار دوسوسير لم تكن سوى تتمة لما قاله السابقون. ونحن نعلم أنّ علماء العربية القدامى قد تأثّروا كثيرا باليونان واعتمدوا مناهجهم بعد أن عدّلوها وجعلوها أكثر ملائمة لعقيدتهم الإسلامية، وقد كان الرازي ممن أخذوا الكثير من الفكر الأرسطاليسي[4] مثلما أخذ من العلامة الشافعي[5]؛ ومن هنا فلن ندهش حينما نجد فكرة إقصاء المرجع في كتاب كالتفسير

---

[1] محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، ص 50، 51.

[2] نفسه، ص 51 (هامش التحقيق).

[3] نسبة إلى فاردينان دو سوسير.

[4] ويؤكّد البعض على "وجود جانب كبير من الآراء الرواقية في منطقه." مع العلم أنّ الرواقيين عملوا بفكرة التقسيم إلى تصوّر وتصديق وهذا ما يوافق الرأي الأرسطاليسي. ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام – واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، علي سامي نشار، ص 43.

[5] يعتبر "الشافعي في العالم الإسلامي وفي الدراسات الإسلامية مقابلا لأرسطو في العالم الهليني وفي الدراسات اليونانية." واهتم الشافعي بالمنهج القياسي فقام بتحليله "وعرضه في صورة منظّمة، وأضاف إليه أبحاثا كثيرة أهمّها المباحث البيانية التي لم يكن الصدر الأول في حاجة إليها، حين كان الكلام ملكة للعرب. وتوسع في جميع المباحث الأصولية التي عرفت من قبل وأكمل

الكبير؛ حيث يقول صاحبه: "المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لأن المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذاك بالذات هو الأمور الذهنية وبالعرض الأشياء الخارجية فإذا قيل: إن القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور."[1] وكأنّنا به يقول مثلما قال دوسوسير: "إنّ العلامة اللسانية لا تربط شيئا باسم بل تصوّرا بصورة سمعية."[2]

يعمل الرازي جاهدا على توفير الأدلة الكافية لإثبات اعتباطية العلامة، أو كما يقول في المسألة الخامسة عشرة –من كتاب أصول الدين– التي عنونها بـــ (الكلام صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات): "والدليل عليه: هو أنّ الألفاظ الدالة على الأمر مختلفة بحسب اختلاف اللغات، وحقيقة الأمر ماهية واحدة فوجب التغاير. وأيضا اللفظ الذي يفيد الأمر إنما يفيده لأجل الوضع والاصطلاح، وكون الأمر أمرا ماهية ذاتية لا يمكن تغيرها بحسب تغيّر الأوضاع، فوجب التغاير، فثبت أن الأمر ماهية قائمة بالنفي يعبر عنها بالعبارات المختلفة."[3] أما في اللسانيات المعاصرة فهاهو دوسوسير من جديد يستعين بالمثال ذاته حينما يتحدّث عن العلامات الطبيعية ولاسيما تلك العبارات العفوية التي تمليها الطبيعة، فيقول:

=بعضها. وأقام فروع المذهب على الأصول." ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام – واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، علي سامي نشار، ص 83، 84.

[1] تفسير الرازي، مجلد 01، ج 01، ص 35.

[2] محاضرات في الألسنية العامة، فرديناند دو سوسير، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، ص 88.

[3] أصول الدين، فخر الدين الرازي، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، ص 64.

"... ولكن بالنسبة لمعظمها فمن الممكن نفي وجود أي رابط ضروري بين الدال والمدلول. وفي هذا المجال يكفي أن نقارن بين لغتين لنرى كم هي مختلفة هذه العبارات من لغة إلى أخرى."[1]

قد يبدو لنا وجه الشبه بين الفكرتين كبيرا للوهلة الأولى، إلا أنّ البحث في نتاج الرازي الهائل يوصلنا إلى أنّه قد توسّع في شرح هذه القضية، بل ودعّمها بالتمثيل وهو أنسب طريقة للإفهام. أما دوسوسير فترك فكرته مقتضبة لدرجة أنّها أصبحت الشرخ الواضح في دراساته ككل، بل وأصبحت محل انتقاد العلماء والباحثين من بعده؛ ومن بينهم Ogden & Richards اللذان تحدثا في كتابهما *معنى المعنى* عن ضرورة تناول العلاقة بين الكلمات والأفكار من جهة، والأشياء المشار إليها من جهة أخرى.[2]

وفي السياق نفسه؛ نجد الرازي يقول: "للألفاظ دلالات على ما في الأذهان لا على ما في الأعيان ولهذا السبب يقال: الألفاظ تدل على المعاني لأن المعاني هي التي عناها العاني وهي أمور ذهنية والدليل على ما ذكرناه من وجهين: الأول: أنا إذا رأينا جسما من البعد وظنناه صخرة قلنا إنه صخرة فإذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا إنه طير فإذا ازداد القرب علمنا أنه إنسان فقلنا إنه إنسان فاختلاف الأسماء عند اختلاف التصورات

[1] محاضرات في الألسنية العامة، فرديناند دو سوسير، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، ص 92.

[2] يراجع، مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، ص 45.

الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجية. الثاني : أن اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان إذا قال إنسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال أما إذا قلنا أنها دالة على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الإنسانين وذلك لا يتناقض."[1]

يقول د علي زوين في هذه القضية: "ويبقى الاستدلال الذي استدل به فخر الدين الرازي وأتباعه من القائلين بالصور الذهنية غير مستوفٍ لمقولته فإنّ الناظر للشبح من بعيد يعبر عما يراه في ظنه، فإذا رآه حجرا أطلق عليه لفظ الحجر، وإذا رآه شجرا أو شيئا آخر أطلق عليه ما يناسبه من الألفاظ، فالعملية كلها تعبير عن المرئي الخارجي سواء كان ظنا أم يقينا، فإذا تحقق له ما رآه أنّه شجر فهل يطلق عليه لفظ حجر؟"[2]

ثم يسعى د علي زوين بعد هذا الرأي إلى تبيان إيجابيات رأي الرازي ومن وافقه من الأصوليين قائلا: "ولكن لرأيهم قيمة أعلى ومرتبة أكبر من رأي الذين قالوا بالماهيات الخارجية، وذلك لأنّهم جعلوا للصورة الذهنية وجودا في الذهن والخارج، فالوجود في الذهن تفسر به المدلولات المعنوية، والموجود في الخارج تفسر به المدلولات المادية، فلم يعترضهم في نظريتهم فتق يحتاج إلى رتق كالذي رأيناه عند أصحاب الماهيات الخارجية،

[1] تفسير الرازي، مجلد 01، ج 01، ص 34.

[2] منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين، ص 123.

وبذلك تبدو أفكارهم أكثر التحاما وتناسبا –وإن كان على نحو شكلي– من سابقيهم. والأهم من ذلك أنّهم عقدوا علاقة بين أشياء ثلاثة: اللفظ والذهن والخارج، وهي علاقة قريبة من فكرة المثلث الدلالي الذي وضح لنا العلاقات بين الرمز والفكرة والشيء."[1]

نلمس من المثالين المقدمين من قبل الرازي أنّ الحديث ههنا يثبت أنّ إقصاء المرجع في الدراسة اللغوية لا يمكن أن يكون كليّا، وإنّما يقتضي الأمر إقرارا للهيئة التي يظهر بها المرجع في سياق معيّن فينشأ في أذهاننا التصوّر المناسب، وبذلك أمسك الرازي بالعصا من الوسط؛ فلم يوقعه إهماله للمرجع في شرك إلغاء السياقات المتحكمة في الخطاب كما فعل دوسوسير، فهذا الأخير قد تناقض مع نفسه حينما خطط لدراسة العلامة في كنف المجتمع مع إلغاء الواقع أو ما يسمى بالمرجع؛ وبالتالي إلغاء السياق الاجتماعي وبتر النص عن التاريخ[2]. أما الرازي فلم يخرج في فهمه للقرآن الكريم عن مبادئ علم التفسير، فاعتمد على أسباب النزول ومناسبة النزول والناسخ والمنسوخ وغيرها من العناصر المقامية. فأثبت بذلك ما أثبته علماء الغرب المعاصرون حينما رأوا أنّ الجانب الاعتباطي من العلامة يساعد على تبيان أهميّة السياق.[3]

---

[1] منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين، ص 123، 124.

[2] ينظر، أسس السيميائية، دانيال تشاندلِر، ترجمة طلال وهبة، ص 63.

[3] ينظر، نفسه، ص 64.

لم يقف الرازي في حديثه عن المرجع عند فكرة الإقصاء، بل واصل بحثه في حالات يكون فيها هذا الأخير علامة ذوقية، حيث يقول: "قد يقال في بعض المعاني: إنه لا يمكن تعريفها بالألفاظ مثل أنا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزذ فيقال: إنه لا سبيل إلى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وأيضا ربما اتفق حصول أحوال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية إذا عرفت هذا فنقول: أما القسم الأول فالسبب فيه أن ما به يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطبرزذ ما وضعوا له في اللغة لفظة معينة بل لا يمكن ذكرها إلا على سبيل الإضافة مثل أن يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزذ فلما لم توضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو أنهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير وأما القسم الثاني: وهو أن الإنسان إذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما أدركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه لأن السامع ما لم يعرف المسمى أولا لم يمكنه أن يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم أن يتصوروا كون هذه الألفاظ موضوعة لها فلا جرم امتنع تعريفها أما لو فرضنا أن جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها ألفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الأحوال بالبيانات اللفظية – فهكذا

يجب أن يتصور معنى ما يقال إن كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالألفاظ." [1] وما نستخلصه من القول هو أنّ جهل المتلقي للمرجع قد يكون سببا في عدم وضع الألفاظ الدالة عليه، وحتى وإنْ حاول المتكلم اصطلاح اللفظ المناسب فإنّ ذلك لن يحقق عملية التواصل، وبالتالي فتركه أولى.

وقد نجد حالات مشابهة للمثال السابق، حيث يكون للمرجع الغامض تسمية، إلا أنّ المتلقي العادي قد يستقبلها على أنّها دالة عن الشيء المترتَّب عن حدوث المرجع في الواقع، وعن ذلك يقول الرازي: "المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور مثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب إلى جانب أمر معلوم لكل أحد أما الذي يقول به بعض المتكلمين – وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال – فهو أمر خفي لا يتصوره إلا الخواص من الناس وإذا كان كذلك وجب أن يقال: الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال."[2] فاصطلاح الألفاظ إذا، هو مهمة تقتضي مراعاة أحوال المتكلّمين والمتلقين معا فهُما أهم العناصر في العملية التواصلية على الإطلاق.

[1] تفسير الرازي، مد 1، ج 1، ص 35.
[2] نفسه، ص 35.

2) الوحدة المعجمية داخل السياق اللغوي:

قد يبدو الحديث عن المعجم والسياق من المتناقضات فالأول قائمة من المفردات وهو جزء من اللسان؛ بحيث يشكل مع الأنظمة اللسانية تكاملا واضحا، والثاني جزء من الكلام. فما العلاقة بين هذا وذاك؟

وقبل التمييز بين المصطلحين وتحديد العلاقة بينهما، لابد من توضيح الفرق بين اللسان والكلام؛ حيث "تعطي النّظريات اللسانية اليوم معنى أكثر تحديدا لمصطلح اللسان، الذي يذكرنا بالمعيار: وهو يناقض بذلك ***الكلام parole*** عند دو سوسير أو ***الخطاب*** عند بنفنيست. فاللسان عبارة عن مجموعة من القوانين التنظيمية، والتي تدخل في إطار اللسان الطبيعي، وتُحدد ببساطة من التراكيب الملازمة لها، والتي تمثّلها بالإجماع علوم اللغة، وفي مقابل ذلك فإنّ ***الكلام والخطاب*** يعتبران بمثابة العمل الفعلي المباشر للنظام اللساني، سواء أُأخذ هذا الأخير بعين الاعتبار أم غُيّر من قبل المتكلم أثناء كلامه."[1] فاللسان إذا صامت لأنه نظام، والنظام لا ينطق بل هو الكلام الذي يفعل في إطار هذا النظام.[2] وقد يعتقد

[1] Joseph Courtès, Analyse sémiotique du discours: de l'énoncé à l'énonciation, p 10.

[2] يراجع، اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 316 (يستعمل تمام حسان مصطلح اللغة لا اللسان).

البعض أنّ الكلام يحتوي تنظيما مستقلا عن تنظيم اللسان، لكن الصحيح أنّ الكلام لا يملك إلا أن يجسد تنظيم اللسان.[1]

وبعد اتضاح الفرق بين اللسان والكلام نعود إلى طرحنا الأول، ونقول إنّ المعجم المتمثل في تلك القائمة من الكلمات التي لا تخضع إلى نظام معيّن يمدّ اللغة (=اللسان) بمادة عملها وهي الكلمات المختزنة في ذاكرة المجتمع.[2] حيث تبقى على ما هي عليه حتى يحولها الاستعمال إلى ألفاظ ذات دلالات متنوعة، بمعنى "إنّ الكلمة في المعجم صورة صامتة مفردة في ذهن المجتمع، أو صورة كتابية مفردة، والصورة دائما غير حقيقية، وحين يلتقطها المتكلم يحوّلها من الصورة إلى الحقيقة الحسية (سمعيا أو بصريا)، من الإفراد (وهو طابع المعجم) إلى السّياق الاستعمالي (وهو طابع الكلام)، وذلك عندما يحرك بها لسانه ناطقا أو يده كاتبا، فيتحول اعتبارها من كلمة إلى لفظ، ففرق ما بين الكلمة واللفظ هو فرق ما بين اللغة والكلام."[3] وهو أيضا الفرق بين المعجم والسياق.

وبعد جلاء اللبس ووضوح الفرق بين المعجم والسياق، يمكننا تمحّص قضية تعدد المعاني للمفردة الواحدة في المعجم، وقبل الولوج إلى صلب الموضوع لا بأس من الاطلاع

---

[1] يراجع، مبادئ في اللسانيات العامة، أندري مارتيني، ترجمة سعدي زبير، ص 28.

[2] يراجع، نفسه، ص 316.

[3] يراجع، اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 317، وينظر: التحليل الدلالي – إجراءاته ومناهجه، كريم زكي حسام الدين، ج 1، ص 7.

على رأي الرازي أولا؛ وهو الجواب الذي يورده السيوطي ليجيب عن سؤالٍ مفاده: هل يجب أن يكون لكل لفظ معنى؟ يقول الرازي "لا يجب أن يكون لكل معنى لفظ؛ لأنّ المعاني التي يمكن أن تعقل لا تتناهى، والألفاظ متناهية؛ لأنّها مركبة من الحروف، والحروف متناهية، والمركّب من المتناهي متناه، والمتناهي لا يضبط ما لا يتناهى؛ وإلا لزم تناهي المدلولات. قالوا: فالمعاني منها ما تكثر الحاجة إليه، فلا يخلوا عن الألفاظ؛ لأنّ الداعي إلى وضع الألفاظ لها حاصل، والمانع زائل، فيجب الوضع؛ والتي تندر الحاجة إليها يجوز أن يكون لها ألفاظ وألا يكون."[1] ومثال ذلك ما أوردناه في حديثنا عن حلاوة الطبرزذ، فهي نادرة الاستعمال، لذلك لم يرد لها لفظ مفرد، بل عُبّر عنها بالمركب.

يتحدّث الرازي في النصّ السابق عن عالم المعاني غير المتناهي بعكس عالم الألفاظ المحدود وإن كان شاسعا، وهذا سبب من الأسباب التي جعلت اللفظ الواحد يحمل من المدلولات ما أمكنه على ألا يسبب أي التباس أثناء الاستعمال، وهذا الرأي يكاد يكون مُتّفقا عليه، لكنّ المحدثين قد اعتمدوا عليه لتقسيم أنواع المعنى؛ حيث يرى البعض "إنّ تعدد المفاهيم التي يدل عليها اللفظ تعني أنّ هذا اللفظ له معنى مركزيا هو *النواة*، ومعان هامشية ثانوية اكتسبها بفعل دورانه المتجدد في أنساق كلامية مختلفة، حتى أضحى المعنى المركزي

[1] ينظر، المزهر، السيوطي، ج 01، ص 41.

يدور في فلك المعاني الثانوية التي لا تفاضل بينها وأصبح طريق رفع اللبس في الدلالة يمر عبر السياق اللغوي أو الخطابي أو معاينة المقام الذي يتمثل في المعطيات الخارجية والنفسية."[1] ويكون ذلك عن طريق "ملاحظة معاني الكلمة المفردة من خلال النصوص المختلفة، وفي معظم الأمثلة تبدو الكلمة كأنها تحتوي على معنى مركزي Central meaning يشتق منه عدد من المعاني الأخرى. ويمكننا أن نميّز أو نتصوّر بعض الأوجه من الصلة بين كل من هذه المعاني والمعنى المركزي الظاهر. وفي بعض الحالات تكون فيها الصلة دقيقة، أو أنّ المعاني الهامشية تبتعد جدا عن المعنى المركزي بحيث تجعل أي صلة تاريخية بينهما غامضة."[2] ومن هنا يمكننا "أن نشبّه الدلالة بتلك الدوائر التي تحدث عقب إلقاء حجر في الماء، فما يتكون منها أولا يعد بمثابة الدلالة المركزية للألفاظ، يقع فهم بعض الناس منها في نقطة المركز، وبعضهم في جوانب الدائرة أو على حدود محيطها. ثم تتسع تلك الدوائر وتصبح في أذهان القلة من الناس وقد تضمنت ظلالا من المعاني لا يشركهم فيها غيرهم."[3]

ويرى البعض أنّ المعنى نوعان؛ سياقي ومجازي، وكلاهما يعطينا المعاني المعجمية، حيث يحدد السياق "دلالة الكلمة على وجه الدقة وبوساطته تتجاوز كلمات اللغة حدودها

---

[1] علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي – دراسة ، منقور عبد الجليل، ص 89.

[2] منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين، ص 185.

[3] دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ص 106.

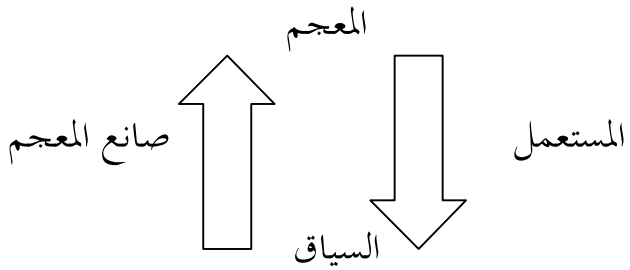
الدلالية المعجمية المألوفة لتفرز دلالات جديدة، قد تكون مجازية، أو إضافية، أو نفسية، أو إيحائية، أو اجتماعية، أو غير ذلك من الدلالات التي سماها بعض المحدثين، بمسميات خاصة، أو اصطلح عليها آخرون بمصطلحات معيّنة، وهي في واقع الأمر ليست بحاجة إلى ذلك ما دمنا نستطيع ردّها على تعدد المصطلحات والتسميات إلى كلّ من الدلالة السياقية، والدلالة المجازية."[1]

وهناك من يميّز بين نوعين من المعاني؛ هما: المعنى المعجمي والمعنى السياقي، وذلك من حيث أنّ "للسياق أهمية كبيرة في تحديد المعنى وتوجيهه. ومعظم الكلمات من حيث المفهوم المعجمي دالة على أكثر من معنى واحد، فالذي يحدد هذه المعاني ويفصّلها هو السياق في مورد النص، لذلك نلاحظ إنّ اللّغويين يصفون المعنى المعجمي للكلمة بأنّه متعدد ويحمل أكثر من معنى واحد، في حين يصفون المعنى السياقي لها بأنّه واحد لا يحتمل غير معنى واحد."[2] وبالرغم من كون المعنى السياقي هو الأساس في أي تصنيف معجمي، إلا أنّ الوعي بهذا الأخير مهم جدا؛ "لأنّ معرفة معنى الكلمة، أو معانيها وهي خارج الاستعمال

[1] علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نهر، ص 236.

[2] منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين، ص 185.

الحقيقي كما ورد في المعجمات هو المنطلق الرئيس لتلمس الدلالة التي استعملت فيها تلك الكلمة داخل السياق."[1] ولو أنّ هذا الرأي يخصّ مستعمل المعجم لا صانعه.



لكن الواضح أنّ العملية الكلامية لا تميّز بين المعاني المركزية والمعاني الهامشية، فالمتكلم القياسي لا يلجأ إلى المعجم للانتقاء وإنّما يعتمد على كفاءته اللغوية، وتجربته اللسانية، ويتحكم في ذلك كله ما يسمى بالمقام، ومن هنا نصل إلى ما رآه تمام حسان حينما قال: "وأوضح ما في علم البيان من مباحث هو الدلالات الاستعمالية للكلمة. والمعروف أنّ الواضع يضع الكلمة أولا للمعنى الحقيقي العرفي وليس للمعنى المجازي الفني ولكن كلمات اللغة دائما وفي كل مجتمع أقل بكثير جدا من تجارب هذا المجتمع فلو أنّ المجتمع اكتفى باستخدام الكلمات في معانيها الحقيقية لأصبحت تجاربه التي تعبر اللغة عنها

[1] علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نهر، ص 439.

محدودة ولضاع معظم تجارب المجتمع في متاهات النسيان لأنّ الكلمة عقال المعنى والمعنى الشارد بلا عقال لابد له أن يضل ويختفي ويضيع للأبد."[1]

وتجدر الإشارة في هذا الموقف إلى أن البعض ذهب إلى نفي المعنى المركزي للكلمة، وذلك راجع إلى انتباههم للدور الكبير الذي يلعبه السياق، بل جعلوه المتحكم في معاني الألفاظ على الإطلاق، فرأوا إنّ "الكلمة ليس لها معنى خارج السياق."[2] أما معانيها التي تسمى معجمية فهي في الحقيقة سياقية، حيث "إنّ القسم الأكبر للمعجمية تهيمن عليه نظرية الاستعمال."[3] ومن خلال ما سبق تتضح أهمية السياق جلية، إلا أن هذا مبدأ "مبالغ فيه، فلاشك أن هناك معنى واحدا على الأقل تحمله الكلمة بشكل أساسي أو مركزي وينبثق عنه معان أخرى خلال السياق الكلامي."[4] ولا ننس ههنا أن ننوه إلى أنّ الكلمة لا تخضع للسياق المقامي وحسب، وإنّما هي جزء من السياق اللغوي الذي يربطها بعلاقة متينة مع جاراتها، ولا يكون ذلك إلا إذا اتفقت مع البقية صوتيا وصرفيا ونحويا ودلاليا.

نفهم من كل ذلك إذا أنّ "نظام اللغة نظام متشابك العلاقات بين وحداته، ومفتوح دوما على التجديد والتغيير في بنياته المعجمية والتركيبية، حتى غدا تحديد دلالة الكلمة

---

[1] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 320.

[2] علم الدلالة، كلود جرمان وريمون لوبلان، ترجمة نور الهدى لوشن، ص 44.

[3] نفسه، ص 46.

[4] في اللغة – دراسة تمهيدية منهجية متخصصة في مستويات البنية اللغوية ، أحمد شامية، ص 153.

يحتاج إلى تحديد مجموعة من السياقات التي ترد فيها، وهذا ما نادت به النظرية السياقية التي نفت عن الصيغة اللغوية دلالتها المعجمية."[1] فالدلالة إذا ليست سوى "علاقة تضايف معينة بين الدال والمدلول."[2] هته العلاقة التي يتلاعب بها المرسل، ليجعلها مناسبة لمقصديته، وسياق خطابه، فنحن "نستخدم عادة معلومات سياقية دون مستوى اليقظة في تفسيرنا للوحدات الكلامية اليومية. ولهذا فإنّ معظم حالات الغموض، نحوية كانت أم معجمية تمرّ من غير أن نعي بها."[3]

يتضح لنا مما سبق أنّ قضية المعنى المركزي والمعنى الهامشي أو ما شابهها من قضايا تنبع من الملاحظة الدقيقة للعلاقة بين حدّي العلامة اللسانية، ذلك أنّ "فكرة الدال والمدلول تتحرك من ظاهر شكل اللفظ إلى دلالته. ومن ظاهر النص إلى بنيته العميقة، وبهذا التصور تتحوّل اللغة إلى مرادف للفكر من ناحية وإلى رمز لوجودنا من ناحية أخرى، ويصبح النص مرادفا للبنية الثقافية للمتكلمين من ناحية ثالثة."[4] ومن هذا المنطلق؛ يصبح المجال أمامنا واسعا للبحث والتحليل، لأنّ "الكلمة سواء في المعجم أم في داخل النّص، لا تشير إلى دلالة واحدة أو مدلول ثابت؛ بل إلى سلسلة لا نهائية من الدلالات، وبناء على هذا التصور

---

[1] علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي – دراسة، منقور عبد الجليل، ص 88.

[2] علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، عادل فاخوري، ص 13.

[3] اللغة والمعنى والسياق، جون لايتز، ترجمة عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، ص 223.

[4] التحليل الدلالي – إجراءاته و مناهجه، كريم زكي حسام الدين، ج 1 ، ص "د" من المقدمة.

فإنّ دلالات الألفاظ كما نجدها في المعجم مجرد نقطة انطلاق لسلسلة بحث لا نهائي عن المعنى الذي يتعدد ويختلف باختلاف السياقات والنصوص."[1] ولهذا؛ يصبح "من الأفضل اعتبار البنية المعجمية للغة –بنية مفرداتها– شبكة واسعة معقدة من علاقات المعنى، أي إنها تشبه نسيج العنكبوت الواسع المتعدد الأبعاد، يمثل كل خيط فيه إحدى هذه العلاقات وتمثل كل عقدة فيه وحدة معجمية مختلفة"[2]

وزبدة القول: إنّه من غير المعقول إنجاز بحث معجمي دون اللجوء إلى السياق المقامي، الذي "يضم المتكلم والسّامع أو السامعين والظروف والعلاقات الاجتماعية والأحداث الواردة relevant في الماضي والحاضر ثم التراث والفولكلور والعادات والتقاليد والمعتقدات والخزعبلات."[3] فهذا النوع من السياق "يصاحب اللفظ مما يساعد على توضيح المعنى، وقد يكون التوضيح بما ترد فيه اللفظة من الاستعمال، وقد يكون ما يصاحب اللفظ من غير الكلام مفسرا للكلام؛ وقد تكون العلاقة بين هذا الكلام وبين شيء آخر، كلاما كان أم غير كلام، داعيا إلى استعمال اللفظ بالطريقة التي يستعمل بها في

[1] نفسه.

[2] اللغة والمعنى والسياق، جون لايتز، ترجمة عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، ص 83.

[3] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 352.

اللغة."[1] والمقصود من كل هذا ظواهر لغوية ومقامية وسيميائية كثيرة تصاحب عملية التواصل اللغوي، كالإيماء والتنغيم وخدمة المقصدية[2] وربط اللفظة بجاراتها... وما إلى ذلك. وهذا ما نلحظه في الصناعة المعجمية في التراث العربي القديم، إذ "يمكن عدّ صنيع المعجميين العرب القدامى في أكثر أوجهه وصفا للاستعمال الفعلي للغة، وهذا الوصف مستند أساسا إلى ملاحظتهم السياق أو المقام الذي تجري فيه اللغة نشاطا تواصليا، لا يمكن الوقوف على دلالة بعض نصوصه الإبداعية من غير الإحاطة بالظروف التاريخية أو الاجتماعية، أو السياسية، أو الدينية، أو الأعراف والتقاليد والأذواق التي أحاطت به، والحيّز الزماني والمكاني الذي أنتج فيه، أو اكتنف لحظات إبداعه، وهو حيّز مقامي حالي أساسا."[3]

يعتبر السياق بنوعيه –إذن– عاملا مهما في إنجاح العملية التواصلية، فيخدم مقصدية المرسل من جهة ويحقق الفهم للمتلقي من جهة أخرى "وبينما يكون الموقف التواصلي جزءا واقعيا، على وجه تجريبي، من عالم حقيقي، يوجد فيه عدد كبير من الأحداث، مما ليس لها ارتباط متسق مع العبارة (سواء كموضوع أو كفعل)، من نحو درجة حرارة المتكلم أو

---

[1] المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، محمد أحمد أبو الفرج، مط دار النهضة العربية، ط 1 (1966م)، ص 116.

[2] تعتبر المقصدية عنصرا سياقيا في غاية الأهمية لدرجة أنّه كان القاعدة التي بُنيت عليها النظرية التداولية Pragmatics وكان ذلك "نتيجة حتمية بعدما أُعطي الاعتبار في مرحلتين متتاليتين للمتكلم ومقاصده، ثم للنص خالصا." راجع تفصيل ذلك في: الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، صلاح الدين زرال، ص 389.

[3] علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نهر، ص 284، 285.

طوله أو كون العشب ينمو، فإنّ السياق هو عبارة عن تجريد عالي الصورة المثالية مأخوذ من مثل هذا الموقف، وهو يحتوي فقط على أحداث تعين على نحو مطرد مناسبة العبارات المتواطئ عليها. وجزء من مثل هذه السياقات قد يكون على سبيل المثال أفعال كلام المشاركين وتكوينهم الداخلي (معرفتهم، واعتقاداتهم، وأغراضهم، ومقاصدهم)كما قد تكون الأفعال المنجزة ذاتها وبنياتها والصفة الزمانية والمكانية للسياق حتى يمكن وضعها في محل من عالم ممكن متحقق." [1]

إنّ تحديد هذا البحث بمجال السياق اللغوي لا يُغني عن الرجوع إلى المقام بين الفينة والأخرى، لكن ذلك لا يكون إلا لخدمة هدف البحث، بينما تقتضي الضرورة اكتشاف تلك اللحمة القوية التي تجمع بين اللفظة ومعناها من جهة وبين اللفظة وجاراتها من جهة أخرى. "فالسياق إذا يتطلب تعبيرا يناسبه، بحيث يحقق هذا التعبير بعدين أساسيين: بعد المعنى الذي يفهم المتلقي، وبعد التأثير الذي يتحقق من طريقة التشكيل اللغوي، والتصوير الفني. ولا شك في أنّ مناسبة المعنى للسياق تقتضي طريقة تشكيل معيّنة فإذا وقعت اللفظة في سياقها حسنت، وإذا لم تأتلف مع السياق قبحت."[2]

[1] النص والسياق – استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنيني، ص 257.

[2] السياق الأدبي – دراسة نقدية تطبيقية، محمود محمد عيسي، ص 8.

وليس من كلام نرى فيه إعجازا وكمالا في هذا المجال وغيره إلا كلامه جلّ جلاله، فمهما فصُح الإنسان وتمكّن من صنع توليفة من الألفاظ للإيفاء بغرضه، إلا أنّه يعجز عن ملئ كلّ الثغرات، فقد يختار لفظا من المترادفات دون تدقيق، أو يقدم ويؤخر لإعطاء صبغة جمالية على مستوى الشكل دون مراعاة المضمون... أو ما شابه من هفوات بشرية. أما في القرآن الكريم الذي لا يقارن بأي خطاب –والعياذ بالله– فإنّنا لا نجد لفظا معينا في موضع معيّن وفي صورة اشتقاقية معيّنة إلا وكان لذلك سبب، وقد تتضح الأسباب أمام العلماء وقد تخفى، وهذا ما تسعى إلى كشفه أجيال متلاحقة من الباحثين.

قبل الحديث عن تصور الرازي للوحدة المعجمية التي تتحوّل من كلمة في لغة جماعة لغوية ما إلى لفظة مستعملة فعلا؛ لا بد من الرجوع إلى آراء صاحب مدرسة النظم، لاسيما أنّه واحد ممن تأثر بهم صاحب التفسير الكبير، فهو يقول: "لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس، ثم النطق بالألفاظ على حذوها لكان ينبغي ألا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم، أو غير الحسن فيه، لأنّهما يحسان بتوالي الألفاظ في النطق إحساساً واحداً، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئاً يجهله الآخر."[1] لذلك تبقى العملية الكلامية مرتبطة بعقل المتكلم وإمكانياته اللغوية ومقصديته والظروف المحيطة

[1] دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، ص 98.

به، والمخاطب الذي يوجه إليه الكلام، وهذا ما يصنع الاختلاف بين المتكلمين حتى في حال الاشتراك في الموضوع ذاته.

والفكرة المستخلصة من قول الجرجاني يلخصها هادي نهر في قوله: "البلاغة في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، والكلام ضروب ومقامات على قدر مقامات الأحوال، وسياقاتها زمانا ومكانا وأعرافا، وثقافة، وارتفاع شأن الكلام في الحسن، والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب؛ لأنّ البلاغة العربية ليست ألفاظا فقط، ولا معان فحسب، ولكن ليس هذا بل ألفاظ يعبّر بها عن معان على وفق أنظمة، وضوابط محدّدة موصوفة."[1]

إنّ عدم فهم المتلقي للخطاب –إذا– قد يعود إلى أسباب كثيرة، ولعل من أهمّها جهل بعض عناصر السياق اللساني أو المقامي، أو اختلاف درجة الفصاحة بين طرفي الخطاب، وبالتالي عدم القدرة على فهم أي تغيير في عناصر الخطاب أو في موقعها في الكلام أو ما شابه، فالقضية إذا تبقى سياقية كما نرى. و"بناء على ما تم توضيحه تجدر الملاحظة إلى أنّ الاستعمال العادي للغة لا تتخلله صعوبة التفسير إلا استثناء، على اعتبار أنّ كل تعبير يُقدّم ضمن عالم من الخطاب الخاص؛ أي في مجال أو سياق معلوم ومحدد. ولكّن بعض الغموض الحقيقي الذي يتحقق على مستوى العرض للخطاب يكون معزوا إما إلى

[1] علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نهر، ص 456.

رغبة مقصورة على دراسة الغموض بصفة تبرز التلاعب بالكلمات وتبديل مواقع الحروف الأولى في كلمتين أو أكثر للاستعمالات اللغوية ذات المعاني المزدوجة. "[1]

قد يكون الغموض في الخطاب راجعا -إذن- إلى قصد المرسل لذلك أو إلى وجود ثغرة في اللحمة السياقية، وهذا ما يصح إذا كنّا نتحدّث عن خطاب بشري، أما ونحن بصدد اكتشاف بعض خبايا السياق القرآني فالأمر يختلف، ولاسيما أنّ القرآن نزل على قوم برعوا في فنون القول فكان معجزا لهم، وفي الوقت ذاته نوضح نقطة مهمة؛ وهي كون القرآن جاء لخدمة البشر في الحياتين الأولى والآخرة، لذلك لا يمكننا أن ندّعي غموضه، وإنّما هي قراءات مختلفة لكلامه عزّ وجل تولّدت من اختلاف الآراء والكفاءات، وفي ذلك رحمة للمسلمين، كما أنّ بعض الآيات التي كانت تبدو غامضة في الماضي باتت اليوم واضحة للمتلقي المعاصر الذي شهد تقدم العلم، وهذا الأمر معروف في القرآن الكريم، حيث جعله الله جلّ جلاله صالحا لكل مكان ولكل زمان، فلازلنا نقرأه ونعاود وكأننا نقرأه لأول مرة، والحلاوة هاهنا ترجع إلى أمور إعجازية كثيرة؛ من بينها غزارة الدلالات المستوحاة من الآية الواحدة دون تناقضها. ويزداد الأمر إمتاعا إذا استعان المتلقي بمكان النزول وأسبابه ومناسبة السور، ونهَل من آراء اللغويين والبلاغيين فجمع ما أمكنه من العناصر السياقية المقامية واللسانية.

[1] علم الدلالة، كلود جرمان وريمون لوبلان، ترجمة نور الهدى لوشن، 50.

إن كان السياق مهمّا لتحديد معنى أي خطاب بشري إذا، فما بالك بالقرآن الكريم، حيث يعتبر بكامله لحمة متكاملة، فيفسر بعضه ببعض، ومن هنا تتضح أهمية السياق القرآني الذي يبقى قاعدة من ضمن القواعد الرئيسة التي يحتاجها أي مفسّر[1]. وهذا ما سنستوضحه من التفسير الكبير.

وقبل الشروع في الجانب التطبيقي من هذه المسألة؛ ننوه إلى أنّ هذه الدراسة لن تكون معجمية، وإنّما ستكون تتبعا للفظة في الآيات الشريفة والنظر في مدى مناسبتها للسياق اللساني القرآني. بمعنى الإجابة بلسان الرازي عن بعض التساؤلات من مثل: لماذا اختيرت هذه اللفظة بالذات دون الأخرى، وماذا يمكن أن تضيفه إلى جاراتها، وماذا أضافت إلى الجانب الجمالي المعجز في القرآن الكريم؟

وفي البداية؛ لا بأس من ذكر واحد من الأدلة التي تثبت اهتمام الرازي بالسياق اللغوي للفظ، وهو اهتمامه بالإفادة المعنوية التي: "يجري فيها الإيجاز والاختصار وسائر أنواع المحاسن والمزايا، فلأجل أنّ حاصلها عائد إلى انتقال الذهن من مفهوم اللفظ إلى ما يلازمه من اللوازم. واللوازم كثيرة، وهي تارة تكون قريبة، وتارة تكون بعيدة – لا جرَم صحّ تأدية المعنى الواحد بطرق كثيرة، وصحّ في تلك الطرق أن يكون بعضها أكمل من

[1] يراجع، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي، ص 140.

بعض في إفادة ذلك المعنى وتأديته، وبعضها أضعف وأنقص."[1] واللوازم التي يتحدّث عنها الرازي ليست سوى العناصر السياقية على اختلافها. ولدراسة بعض النماذج عن دراسة الألفاظ داخل السياق القرآني في التفسير الكبير؛ اخترت أن أبدأ بعينة أردتها أن تكون بعنوان ((أسماء الله الحسنى والسياق)).

❖ أسماء الله الحسنى والسياق:

لقد سعى الكثير من العلماء[2] إلى الاهتمام بأسماء الله الحسنى من جوانب عديدة، كإحصائها وشرحها وترتيبها خدمة للمسلم الذي يسعى إلى حفظها واستعمالها في الدعاء عملا بقوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**] الأعراف الآية 180 وقوله: **قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾.[3] "وقد ثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه قال: «**إنّ لله تسعة وتسعين اسما مائة**

[1] موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح دغيم، ص 74.

[2] من مثل: أحمد تقي الدين بن تيمية، ومحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، والشيخ عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ومحمد بن صالح العثيمن، ومحمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي، ومحمد محمود النجدي، وسعيد بن علي بن وهف القحطاني... وغيرهم الكثير.

[3] الإسراء الآية 110.

إلا واحدا من أحصاها دخل الجنّة»[1] أي من حفظها، وفهم معانيها ومدلولها، وأثنى على الله بها، وسأله بها، واعتقدها دخل الجنة. والجنة لا يدخلها إلا المؤمنون. فعُلِمَ أنّ ذلك أعظم ينبوع ومادة لحصول الإيمان، وقوته وثباته. ومعرفة الأسماء الحسنى بمراتبها الثلاث: إحصاء ألفاظها وعددها، وفهم معانيها ومدلولاتها، ودعاء الله بها."[2] وتبعا لذلك كانت جل الأعمال التي قدمت في هذا الموضوع معجمية بدرجة كبيرة، لكنها وبالرغم من ذلك لم تبتعد عن الاستعمالات السياقية للاسم في القرآن الكريم.

سيكون الحديث عن السياق المعجمي إذا مختلفا عن ما جاء في تلك الكتب ومكملا لها، فالسؤال المطروح هنا ليس: ما المدلول الذي يحمله كل اسم من أسماء الله الحسنى؟ وإنما هو: لماذا وُظّف هذا الاسم هاهنا من دون بقية الأسماء الحسنى؟ فبدلا من أن نتساءل مثلا عن معنى "عليم أو قدير" نتساءل عن سبب توظيفهما في قوله تعالى: ﴿**أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ**﴾[3] فنبين علاقة العلم بكل شيء والقدرة على كل شيء بالإنجاب والعقم، ولعل الأمر واضح هنا، فالله وحده العالم بما سيكون وما هو كائن في الأرحام، والله وحده قادر على رزق الآدمي بالذكر والأنثى أو جعله عقيما وإن تدخّل البشر في ذلك، فليس ما يقوم به الطبيب –مثلا– إلا مسببا من المسببات التي تدخل

[1] رواه البخاري ومسلم.

[2] شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، ص 7.

[3] الشورى الآية 50.

في إطار قدرة الله وقدره، وسبحان من يقول: ﴿**مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾.[1]

اهتم الرازي بتفسير أسماء الله الحسنى بشتى الطرق، فدرسها داخل السياق وخارجه، وتفلسف في فهمها أيما فلسفة، فهو يثبت لنا صعوبة فهم كنهها فهما كاملا لتعلّقها بالخالق عزّ وجلّ، وإن كان بعضها قابلا للإلحاق بالمخلوقات فإنّ معناه هاهنا مختلف كلّ الاختلاف عن كونها أسماء لله عزّ وجل، ومن أدقّ الأدلة على ذلك حديثه عن الثنائيات: الأول/ الآخر، والظاهر/ الباطن، ونصه: "أعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان: أما المكان فهو الفضاء الذي لا نهاية له والخلاء الذي لا غاية له وأما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الأزل إلى ظلمات عالم الأبد كأنه نهر خرج من قعر جبل الأزل وامتد حتى دخل في قعر جبل الأبد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ولا لاستقراره مترل فالأول والآخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكمال هذه الأربعة الرحمن الرحيم فالحق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا ووسع الزمان أولا وآخِرا وإذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق تعالى كان مترها عن المكان والزمان."[2]

---

[1] مريم الآية 35.

[2] تفسير الرازي، مد 01، ج 01، ص 248.

إنّ توضيح فكرة اللامحدودية للزمان والمكان هي دليل على أنّ البشر يعجز عن فهم بعض الحقائق المتعلقة بالمخلوقات، فكيف به وهو يفهم ما تعلّق بذات الله عزّ وجلّ. ومن هنا تبقى طاقة الإنسان محدودة في استيعاب مثل هذه الحقائق، مما يقوّي اليقين الذي بداخله. وبالرغم من صعوبة البحث في معاني أسماء الله الحسنى، يبقى إخضاعها لسياق أمرا أكثر سهولة وأوفر فائدة، لما له من دور في تقريب المعنى إلى العقل البشري.

ويواصل الرازي في فكرته متطرقا لأسماء أخرى، حيث يشرح لنا الفرق بين الفهم البشري القاصر لألفاظ الأسماء الحسنى وبين المعنى الحقيقي الذي لا يمكن لعقل أن يعيه كاملا؛ فيقول: "واعلم أن الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون من العلو علو الجهة ويفهمون من الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الأوهام فهو عظيم لا بالجثة عال لا بالجهة كبير لا بالمدة وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزه عن الحجمية وكيف يكون عاليا بالجهة وهو منزه عن الجهة؟ وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة إلى ساعة؛ فهي محدثة فمحدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة؟ فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبرياء عظمة وعظمته عظمة علو وعلوه علو جلال فهو أجل من أن يشابه

المحسوسات ويناسب المخيلات وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون وأعظم مما يصفه الواصفون وأعلى مما يمجده الممجدون."[1]

ونظرا لتلك الأسباب يفضّل الرازي معالجة الأسماء الحسنى في السياق وهو يعي تماما: "أنّ بين الخلق وبين أسماء الله تعالى مناسبات عجيبة والعاقل لا بد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر."[2] كما أنّ اللحمة السياقية التي تصنعها هذه الأسماء مع بقية أجزاء الجملة، بل والجمل، هي التي جعلت من المتعبّد يتقن الذكر والدعاء بتوظيفه للاسم المناسب لرغبته واحتياجاته، فإذا طلب الرحمة قال الرحيم، وإذا طلب المغفرة قال الغفور، وإذا طلب الرزق قال الرزّاق، وهلمّ جرا. وعن ذلك يقول الرازي في موضع آخر: "الجنسية علّة الضمّ. فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى معين، فكل نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم. فإذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعا."[3]

أمثلة نموذجية:

- **اللّه**: أوّل ما أبدأ به من تمثيل؛ هو اسم الجلالة، الذي يتقصى الرازي استعماله دون غيره في قوله: ﴿**أَعُوذُ بِاللَّهِ**﴾ فيقول: "إنما قال: ﴿**أَعُوذُ بِاللَّهِ**﴾ و لم يذكر اسما آخر بل

[1] تفسير الرازي، مد 01، ج 01، ص 252.

[2] نفسه، ص 144.

[3] عجائب بسم الله الرحمن الرحيم، فخر الدين الرازي، إعداد وتقديم محمود شلبي، ص 172.

ذكر قوله: ﴿**اللَّه**﴾ لأن هذا الاسم أبلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الأسماء والصفات لأن الإله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك إلا إذا كان قادرا عليما حكيما فقوله: ﴿**أَعُوذُ بِاللَّهِ**﴾ جار مجرى أن يقول أعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك لأن السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله لأن السارق عالم بأن ذلك السلطان وإن كان قادرا إلا أنه غير عالم فالقدرة وحدها غير كافية في الزجر بل لا بد معها من العلم وأيضا فالقدرة والعلم لا يكفيان في حصول الزجر لأن الملك إذا رأى منكرا إلا أنه لا ينهي عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه أما إذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فههنا يحصل الزجر الكامل؛ فإذا قال العبد ﴿**أَعُوذُ بِاللَّهِ**﴾ فكأنه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشيء من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام."[1] فاسم الجلالة (الله) قد ناسب سياق الاستعاذة وكان شاملا لمجموعة من الأسماء الحسنى، لذلك ورد ههنا منفردا وكان كافٍ للزجر.

يشمل اسم الجلالة (**اللَّه**) كل الأسماء الحسنى من حيث المعنى، لكنّه يختلف عنها من حيث الشكل، حيث يوضح لنا الرازي بعض عجائب هذا اللفظ الذي كلما تعرّض لحذف بقي في إطاره المعنوي ذاته، واختصارا لما ورد في الموضوع أذكر النقاط التالية:

[1] تفسير الرازي، مد 01، ج 01، ص 93.

- إذا حذفنا الألف من (**اللَّه**) بقي الباقي (**للَّه**) وهو مختص به سبحانه. كقوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[1] وقوله: ﴿**وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[2].

- إذا حذفنا من (**للَّه**) اللام الأولى بقيت على صورة (**له**) كما في قوله تعالى: ﴿**لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾[3] وقوله: ﴿**لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ**﴾[4].

- إذا حذفنا اللام الباقية كانت البقية (**هُو**) وهو يدل عليه سبحانه، كما في قوله: ﴿**قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**﴾[5] وقوله: ﴿**هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ**﴾[6].

قد يبدو ما جاء من عجائب (**هُو**) بعيدا عن الدراسة السياقية وأنّه من باب التفكر والتمعن في محتوى اللفظة من أصوات، إلا أنّنا إذا ركّزنا فيما سبق جيّدا، نجد أنّ الرازي كان ينظر إلى اسم الجلالة على أنّه اسم شامل لباقي الأسماء الحسنى، فهو يحوي الكل من ناحية المعنى، ويحوي البعض من ناحية الشكل، وكلّ ذلك متوفّر في السياق القرآني، كما أنّ أنواع الحذف التي طبّقت على اسم الجلالة، جعلته يحصل على أسماء أخرى لها المعنى

---

[1] الفتح الآية 4 والفتح الآية 7.

[2]. المنافقون الآية 7.

[3] الزمر الآية 63، والشورى الآية 12.

[4] التغابن الآية 1.

[5] الإخلاص الآية 1.

[6] غافر الآية 65.

المحوري نفسه لهذا الاسم، وقد أثبت الرازي ذلك باعتماده على آيات من مواضع سياقية مختلفة.

- **هُو**: يخصّص الرازي لهذا الاسم مساحة هائلة من بحثه في أسرار ﴿**بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ**﴾ ففي هذه الآية من العجائب ما يوصلنا إلى معاني أسماء الله الحسنى كاملة وأكثر، وقد خصّص الرازي للبسملة كتابا كاملا للوصول إلى خباياها، وهو يرى إنّ ﴿**هُو**﴾ هو أشرف المذكورات ونهاية في التوحيد[1]، ويقول عنه أيضا: "واعلم أن لفظ **هو** فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه وبعضها لا يمكن."[2] ولعل الفوائد التي عدّدها الرازي كثيرة، ومعظمها مستوحى من سياقات مختلفة من القرآن الكريم، مما يستوجب التلخيص والتبسيط والتصرف، لتكون كما هو آت[3]:

1) إذا قال الرجل: يا هو فكأنه يقول: من أنا حتى أعرفك ومن أنا حتى أكون مخاطبا لك... فلهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغائبين؛ فقال: يا هو.

[1] يراجع تفصيل ذلك أيضا في: عجائب بسم الله الرحمن الرحيم، فخر الدين الرازي، إعداد وتقديم محمود شلبي، ص 141... 162.

[2] نفسه، ص 141، 142.

[3] يراجع تفصيل ذلك في؛ تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 137... 141.

2) أن هذا اللفظ كما دل على إقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم؛ ففيه أيضا دلالة على أنه أقر بأن كل ما سوى الله تعالى؛ فهو محض العدم... كما قال تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ**﴾[1] [القصص: 88].

3) أن العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله تعالى؛ لأنه إذا قال: يا رحمن؛ فحينئذ يتذكر رحمته فيميل طبعه إلى طلبها؛ فيكون طالبا للحصة... وقس عليه سائر الأسماء أما إذا قال : يا هو ؛ فإنه يعرف أنه هو وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله وهناك يحصل في قلبه النور التام والكشف الكامل.

4) أن جميع الصفات المعلومة عند الخلق إما صفات الجلال وإما صفات الإكرام؛ أما صفات الجلال فيفسرها الرازي على أنّها نفي للنقائص وما شابهها، بينما يرى إنّ صفات الإكرام هي كونه عزّ وجلّ خالقا للمخلوقات مرتبا لها على النظم الأكمل، وهذا ما لا يمكن وصفه لتعذّر فهم الكمال والوصول إليه، فإن كانت النفس مستغرقة في عالم الحس والخيال استعمل صاحبها هذين النوعين من الصفات، فإذا تجاوزت عالم الحس ترك تلك الأذكار ليقول: يا هو.

[1] ورد الاسم "هو" في هذه الآية في قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾.

5) أن المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق إلى الله والشوق إلى الله ألذ المقامات وأكثرها بهجة وسعادة إنما قلنا : أن المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق إلى الله ؛ وذلك لأن كلمة هو ضمير الغائب إذا ذكر هذه الكلمة علم أنه غائب عن الحق ثم يعلم أن هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة وإنما كانت بسبب أنه موصوف بنقصانات الحدوث والإمكان ومعيوب بعيب الكون في إحاطة المكان والزمان فإذا تنبه العقل لهذه الدقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات ؛ فعند هذا يعلم أن كل المحدثات والإبداعيات غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وتعالى وعرف أن هذه الغيبة إنما حصلت بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستغناء.

6) ... قولنا في الحق سبحانه وتعالى **"يا هو"** هذا تصور محض خال عن التصديق ثم إن هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة وهو أعظم المقامات.

7) ... لأنه تعالى مخالف بذاته المخصوصة وبهويته المعينة لكل ما سواه ولما كان كذلك امتنع أن تكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة فإذا كان كذلك فقد انسدت أبواب التعريفات بالنسبة إلى هويته المخصوصة وماهيته المعينة فلم يبق طريق إليه إلا من جهة واحدة وهو أن يوجه الإنسان حدقة عقله وروحه إلى مطلع نور

تلك الهوية على رجاء أنه ربما أشرق ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله متوجهة إليها فيستسعد بمطالعة ذلك النور فقول الذاكر يا هو توجيه لحدقة العقل والروح إلى الحضرة القدسية على رجاء أنه ربما حصلت له تلك السعادة .

8) ... العبد إذا قال "**يا هو**" وتجلى لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب أن يستولي على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة وعلى فكره الغفلة فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية معزولا عن الالتفات إلى شيء سواها وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة إلا أن يقول بعقله هو وبلسانه هو.

9) قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى: إذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي وإذا ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملئه. وإذا ثبت هذا فنقول: أفضل الأذكار ذكر الله بالثناء الخالي عن السؤال قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى: من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: العبد فقير محتاج؛ والفقير المحتاج إذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال فإذا قال الفقير للغني يا كريم كان معناه أكرم وإذ قال له يا نفّاع كان معناه طلب النفع وإذا قال يا رحمن كان معناه ارحم فكانت هذه الأذكار جارية مجرى السؤال

وقد بينا أن الذكر إنما يعظم شرفه إذا كان خاليا عن السؤال والطلب أما إذا قال يا هو كان معناه خاليا عن الإشعار بالسؤال والطلب فوجب أن يكون قولنا هو أعظم الأذكار.

- **الرحمن الرحيم**: من (رحم) "الراء والحاء والميم أصلٌ واحد يدلّ على الرقة والعطف والرأفة. يقال من ذلك رَحِمَه ويَرْحَمُه، إذا رقّ له وتعطّفَ عليه. والرّحم والمرحمة والرّحمة بمَعنى. والرّحم: علاقة القرابة، ثمّ سُمِّيت رَحِمُ الأنثى رَحِمًا من هذا، لأنّ منها ما يكون ما يُرحم ويُرق له الولد."[1] والرحمن الرحيم هو الله عزّ وجل، وقد منّ على بعض عباده بشيء من هذه الصفة، وجعلها عند البشر درجات، و"كلّ رحمة تصدر من غير الله فهي إنّما دخلت في الوجود بإيجاد الله. فيكون الرحيم في الحقيقة هو الله تعالى."[2] فكيف نرحم بعضنا إذا لم يمنحنا الله عزّ وجل القدرة على ذلك؟!

درس الرازي اسمي"الرحمن والرحيم" في أكثر من سياق، ولاسيما في البسملة، لكنّ ما ما يلفت الانتباه فعلا هو اهتمامه بالسبب السياقي الذي جعل البسملة تختفي في سورة التوبة[3]، حيث يقول: "لما كانت سورة التوبة مشتملة على الأمر بالقتال لم يكتب في أولها بسم الله الرحمن الرحيم وأيضا السنة أن يقال عند الذبح: باسم الله والله أكبر ولا يقال:

---

[1] مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 2، مادة ر ح م، ص 498.

[2] عجائب بسم الله الرحمن الرحيم، فخر الدين الرازي، إعداد وتقديم محمود شلبي، ص 203.

[3] يُنظر آراء مختلفة حول العلاقة الصوتية والدلالية التي تربط البسملة بآخر السورة السابقة وأول السورة الموالية في: الفاصلة في القرآن، محمد الحسناوي، ص 198.

بسم الله الرحمن الرحيم؛ لأن وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما وفقك لذكر هذه الكلمة في كل يوم سبع عشرة مرة في الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب وإنما خلقك للرحمة والفضل والإحسان والله تعالى الهادي إلى الصواب."[1] فمقام القتل والقتال لا يتلاءم مع فكرة الرحمة ومن ذلك لم تُذكر البسملة في بداية هذه السورة.

- **النور**: وهو نوعان: حسّي كهذه العوالم التي لم يحصل لها نور إلا من نوره. ومعنوي يحصل في القلوب والأرواح بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلّم من كتاب الله وسنّة نبيّه...[2]

وجاء في معظم الكتب المصنّفة لأسماء الله الحسنى: "نور السماوات والأرض" لقوله صلى الله عليه وسلّم: "**اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض ومن فيهنّ...**"[3] ولأسباب أخرى يستقصيها الرازي في تفسيره مستهلا بسؤال، حيث يقول: "هل يجوز إطلاق لفظ النور على الله، قال الله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ [النور: 35] وأما الأخبار فروى أنه قيل لعبد الله بن عمر: نقل عنك أنك تقول الشقي من شقي في بطن أمه فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الله خلق الخلق في ظلمة ثم ألقى

---

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 159.

[2] يراجع، شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، ص 96.

[3] رواه البخاري ومسلم.

عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور شيء فقد اهتدى ومن أخطأ فقد ضل فلذلك أقول : جف القلم على علم الله تعالى."[1] ثم يواصل الرازي قائلا: "واعلم أن القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه: الأول: أن النور إما أن يكون جسما أو كيفية في جسم والجسم محدث فكيفياته أيضا محدثة وجل الإله عن أن يكون محدثا. الثاني: أن النور تضاده الظلمة والإله مترّه عن أن يكون له ضد. الثالث: أن النور يزول ويحصل له أفول والله مترّه عن الأفول والزوال وأما قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**﴾ فجوابه أن هذه الآية من المتشابهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية وأيضا فإنه تعالى قال عقيب هذه الآية ﴿**مَثَلُ نُورِهِ**﴾ [النور : 35] فأضاف النور إلى نفسه إضافة الملك إلى مالكه فهذا يدل على أنه في ذاته ليس بنور بل هو خالق النور."[2] ويرى الرازي إنّ النور الذي ألحقه بنفسه هو المعرفة.[3]

ثم يعود الرازي ويستفسر من جديد: ما المقتضي لحسن إطلاق لفظ النور عليه؟ ومن ثم يقدّم وجوها مختلفة؛ هي كالآت:

---

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 117.

[2] نفسه، ص 117.

[3] يراجع تفصيل ذلك في: عجائب القرآن الكريم، فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق وتخريج الأحاديث، الشيخ عرفان بن سليم العشاحسونة الدمشقي، ص 64... 77.

"الأول: قرأ بعضهم لله نور السموات والأرض وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة والثاني: أنه سبحانه منور الأنوار ومبدعها وخالقها؛ فلهذا التأويل حسن إطلاق النور عليه. والثالث: أن بحكمته حصلت مصالح العالم وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة ومن كان ناظما للمصالح وساعيا في الخيرات فقد يسمى بالنور يقال: فلان نور هذه البلد إذا كان موصوفا بالصفة المذكورة. والرابع: أنه هو الذي تفضل على عباده بالإيمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الأنوار ويدل عليه القرآن والأخبار: أما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية: ﴿**نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ**﴾ [النور : 35]"[1]

نرى إذا أنّ الرازي قد عمل في فهمه لمعنى النور على التمييز بين دلالته الحقيقية وبين الدلالة التي يكتسبها حينما يكون اسما من أسمائه عزّ وجلّ، وهذا ما يُقرّه معظم المفسّرين الذين اتفقوا على أنّ النور هو:

1) صاحب النور، أي أنّه خالقه، لا أنّه الضياء نفسه.

2) سبب المصلحة، أي به سبحانه استقامت الأمور، فسمي نورا بهذا المعنى.

3) أنّه بما بيّن وأوضح بحججه وبراهين وحدانيّته قد نوّر السموات والأرض.[2]

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 117.

[2] أسماء الله الحسنى، دراسة في البنية والدلالة، أحمد مختار عمر، ص 79.

نستنتج مما سبق أنّ الرازي حاول تفسير لفظ "النور" بفهمه داخل سياقات قرآنية مختلفة، وتوصّل في الأخير إلى أنّ هذا النور مختلف عما ألفناه في حياتنا، بل هو خالق كلّ نور مادي أو معنوي. وهذا المثال وما سبقه كافٍ -في رأيي- ليُثبت ما قلناه عن الألفاظ القرآنية التي لا يكفينا لفهمها معجم من المعاجم العربية، إنّها جزء لا يتجزأ من السياق الداخلي والخارجي للقرآن الكريم. ولتوضيح ذلك أكثر أنتقل إلى عيّنة أخرى من الألفاظ، والتي اخترت أن تكون بعنوان: دلالة أسماء الأماكن في السياق القرآني.

❖ دلالة أسماء الأماكن في السياق القرآني:

يأخذ المكان حيّزا كبيرا من الخطاب القرآني، سواء تعلق الأمر بالقصص أو بالتشريع الإسلامي، لذلك يتوجب على المتلقي أن يدرك أهمية أسماء الأماكن في توضيح الخفايا المعنوية، وأن يتعرّف على موقعها من السياق المقامي واللساني للخطاب عن طريق ربطها بالمكونات الأخرى؛ كالأشخاص والزمان والأحداث... دون أن ننسى موضع اسم المكان من السياق الجمالي الذي يتجلّى في الظواهر الصوتية والبلاغية الإعجازية.

لطالما اهتم الباحثون بعنصر المكان وعلاقته بالمتكلم والمتلقي باعتباره الحيّز الذي تحدُث فيه عملية الكلام[1]، وباعتباره موطنا لمجموعة من العوامل النفسية والاجتماعية والثقافية... المؤثرة في الخطاب. وعن ذلك يقول فان دايك: "توجد لدينا مجموعة لا متناهية

[1] راجع، عناصر تحقيق الدلالة في العربية – دراسة لسانية، صائل رشدي شديد، ص 177...180.

من السياقات الممكنة التي يستطيع أن يكون له فيها أوضاع مخصوصة أعني حالة سياق واقعي. ويتحدد السياق الواقعي بفترة من الزمان والمكان بحيث تتحقق النشاطات المشتركة لكل من المتكلم والمخاطب وبحيث تستوفي خواص (الآن) و(هنا) من الوجهة المنطقية والفيزيائية والمعرفية."[1] ويتعلّق كل هذا بالسياق المقامي الذي يحيط بالمتكلم/ المخاطب أثناء التواصل اللغوي أو حتى غير اللغوي.

إنّ ما ذكره فان دايك وغيره في هذه المسألة مناسب لأيّ خطاب بشري، لكن الأمر مختلف بالنسبة للقرآن الكريم الذي نزل من قِبل الخالق عز وجل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم عن طريق سيدنا جبريل عليه السلام، ثم انتقل من رسولنا الكريم إلى كافة الناس. وبالرغم من هذا الاختلاف في نوعية الخطاب، وعدم جدوى مقارنته مع الخطاب البشري، إلاّ أنّ مسألة البحث في مكان نزول الآيات تبقى ضرورية، لكنها ولأهميّتها أصبحت علما قائما بذاته؛ يطلق عليه "علم المكي والمدني"، وهو ميدان لا ينفصل عن علم الدلالة لما له من صلة مع الدراسة السياقية، ذلك أن الباحث يجد نفسه ملزما بتتبع السياق؛ تارة لمعرفة مكان النزول، وتارة أخرى لمعرفة نوعية الخطاب ومضامينه وفقا لمكان نزوله، "إذن فقد كان أمام علماء القرآن طريقان: الأوّل أن يكون مكان النزول معروفا واضحا منقولا وحينئذ كانوا ينظرون إلى أثر مكان النزول في صياغة النص وأسلوبه وطبيعة

[1] النص والسياق – استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنيني، ص 258.

المخاطبين، وموضوع الخطاب، أو أن يلتبس مكان النزول على العلماء فيحاولون تبيّنه من خلال أسلوب الخطاب وموضوعه، والمخاطبين فيه. وكلا الطريقين يفضي إلى فهم واضح لجدلية العلاقة بين النص والسياق."[1]

أما في مجال الدراسات الدلالية البحتة، فيكون بإمكاننا إلقاء الضوء على المكان بطريقة مختلفة، وذلك عن طريق دراسة أسماء الأماكن في مجموعة من السياقات القرآنية. وقد ورد في الكتاب الحكيم أسماء لأمكنة ومواقع عديدة، تعلّقَ بعضها بقصص الأنبياء والأقوام والصالحين، مثل؛ مكة والأيكة وطوى ومصر والمسجد الأقصى والطور وبابل والحجر والأحقاف والجودي وبدر وحنين ويثرب والكهف والرقيم...وتعلق البعض الآخر بالتشريع والمناسك وما شابه ذلك، مثل؛ المسجد الحرام وعرفات والمشعر الحرام...وفيما يلي مجموعة من الأمثلة التي تمكّننا من كشف أسرار أسماء الأماكن داخل السياق القرآني. ولتكن البداية بأصل البلدان "أم القرى".

قال تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ**﴾[2]. تحمل هذه الآية مجموعة من السياقات البلاغية والتاريخية التي يوضّحها الرازي قائلا: "﴿**لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى**﴾ أي لتنذر أهل

[1] الخطاب القرآني – دراسة في العلاقة بين النص والسياق، خلود العموش، ص 153.

[2] سورة الشورى، الآية 07.

أم القرى لأنّ البلد لا تعقل وهو كقوله: ﴿**وَسْئَلِ القَرْيَةَ**﴾[1] وأمّ القرى أصل القرى وهي مكّة وسمّيت بهذا الاسم إجلالا لها لأنّ فيها البيت ومقام إبراهيم، والعرب تسمي أصل كل شيء أمّة حتى يقال هذه القصيدة من أمّهات قصائد فلان. ومن حولها: من أهل البدو والحضر وأهل المدر."[2]

أما سياق الموقف الذي وُظّفت لأجله "أم القرى" بدلا من "مكة" فيحتاج إلى تمعّن، والواضح أنّ استعمال هذه التسمية مناسب لسياق الآية، ذلك أنّها تعمل على رسم صورة المركز (الأمّ) في ذهن المتلقي وصورة ما حوله ﴿**وَمَنْ حَوْلَهَا**﴾، وهنا يرى الرازي إنّ الرسالة موجّهة أولا لأهل مكة وما جاورها، ثم للعالمين؛ لقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ**﴾[3]. هذا ما رآه الرازي[4]؛ لكنّ العلم الحديث أثبت أكثر من ذلك. حيث اكتُشف مؤخرا أنّ مكة هي مركز الكرة الأرضية ومركز الكون بكامله، والدليل العلمي هو: إنّ خط الطول الذي يمر بمكة وبأماكن أخرى هو الخط الذي يربط بين شمال الأرض وجنوبها بالتدقيق مما يجعل الانحراف المغناطيسي منعدما على طول الخط، وهذا دليل على أنّ مكة هي مركز الكون وهذا مناسب لتسميتها بأمّ القرى والله أعلم.

---

[1] سورة يوسف، الآية 82.

[2] تفسير الفخر الرازي، مجلد 09، ج 27، ص 133، 134.

[3] سورة سبأ، الآية 28.

[4] يراجع، السابق، ص 134.

يرد المكان نفسه في القرآن الكريم بتسميات عديدة، من بينها "بكّة"، قال عزّ وجلّ: ﴿**إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ**﴾[1]. قيل: "بكة ومكة اسمان لمسمى واحد، فإنّ الباء والميم حرفان متقاربان في المخرج فيقام كل واحد منهما مقام الآخر...وفي اشتقاق بكة وجهان: الأول: أنّه من البك الذي هو عبارة عن دفع البعض بعضا...سميت مكة بكة لأنّهم يتباكّون فيها أي يزدحمون في الطواف...الوجه الثاني: سمّيت بكة لأنّها تبك أعناق الجبابرة لا يريدها جبار بسوء إلاّ اندقت عنقه."[2]

باعتبار أنّ مكة و بكة تسميتان لمسمى واحد، فما سبب ورود هذه التسمية الأصلية في هذه الآية، بعكس معظم الآيات التي ذكرت فيها باسم "البلد الآمن والأمين" و"أم القرى" أو بنسبتها إلى "الكعبة الشريفة" بذكر "البيت الحرام" و"المسجد الحرام"...؟ والجواب الذي لم أجده في تفسير الرازي في رأيي هو أنّ الآية الكريمة لا تتحدّث عن حرمة البيت أو المحرّمات أو الجهاد وما شابه، بل تتحدّث عن نقطة البداية، ﴿**إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ**﴾ في صورة تشبه ولادة الطفل، الذي إذا خرج للحياة سارعنا إلى البحث عن اسم يناسبه، وإذا كبر بحث لنفسه عن كنية. وهنا يتبيّن أنّ ظهور تسمية بكة كان مناسبا للمقام، وهذا من الإعجاز القرآني. مع العلم أن مسألة البداية هنا هي مسألة جدلية،

[1] سورة آل عمران، الآية 96.

[2] تفسير الفخر الرازي، مجلد 03، ج 08، ص 135 (بتصرف).

فالبعض يفسر الآية على أنّ الكعبة هي أوّل بيت مبارك وضع للعبادة من حج وعمرة وتوجه في الصلاة، ويفسرها البعض الآخر بأنّ الكعبة هي الأولى في الوضع والبناء، أي أنها أوّل ما خلق على الأرض، بالإضافة إلى تفاسير أخرى قريبة من الرأيين.

أمّا "مكّة" فوردت في قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ مِن بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرا**﴾[1]. في هذه الآية، يخاطب الله سبحانه وتعالى المسلمين، "أي هُوَ بتقدير الله، لأنّه كفّ أيديهم عنكم بالفرار، وأيديكم عنهم بالرجوع عنهم وتركهم، وقوله تعالى: ﴿**بِبَطْنِ مَكَّةَ**﴾ إشارة إلى أمر كان هناك يقتضي عدم الكف، ومع ذلك وجد كف الأيدي، وذلك الأمر هو دخول المسلمين ببطن مكة"[2]. "بطن مكّة" إذا تدل على أنّ قريش كانت في مركز قوة لسببين: أولهما: كثرة العدد والاحتماء في بطن مكة. وثانيهما: تواجد الرجال مع النساء والأطفال مما يستدعي القتال. وفي الوقت ذاته؛ كان على المسلمين الاجتهاد في الجهاد لأنّهم خارج بطن مكّة في العراء فهم غير آمنين. والواضح أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم، كان يعرف كل شيء مسبقا، وكان على ثقة بأنّ الأمور ستجري بشكل سلمي، لذلك بادر إلى الدخول في بطن مكة على الرغم من ضعف موقعه.

[1] سورة الفتح، الآية 24.

[2] تفسير الفخر الرازي، مجلد 10، ج 28 ص 89، 90.

"مكة"؛ هذه التسمية (الأصلية) مناسبة لسياق الآية التي تتحدّث عن السلم والفتح دون الحديث عن القتال والتحريم، ومن عجائب القرآن الكريم أنّ الآية التالية تتحدّث عن صدّ الكفار للمسلمين سابقا، وحينها يُذكر المكان نفسه أو بالأحرى جزء منه وهو الكعبة التي تقع في بطن مكة، لكن هذه المرة بقوله تعالى: ﴿**هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ**﴾[1] فما سر ورود تسمية المسجد الحرام في القرآن الكريم؟

تتكرّر تسمية "المسجد الحرام" و"البيت الحرام" في مواطن عديدة من القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلاَ تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاء الْكَافِرِينَ**﴾[2] وقوله: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحِلُّواْ شَعَآئِرَ اللّهِ وَلاَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلآئِدَ وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ**﴾[3]. والواضح أنّ السياق –ههنا– يدور حول التحريم والأشهر الحرم مما

[1] سورة الفتح، الآية 25.

[2] سورة البقرة، الآية 191.

[3] سورة المائدة، الآية 02.

يُناسب استعمال اسم المسجد الحرام والبيت الحرام بدلا من الكعبة، وتتناسب التسمية بالآية اللاحقة[1] التي يدور موضوعها حول المحرّمات من البهائم.

وفي مكان ليس بالبعيد، تتواجد عرفات وكذلك المشعر الحرام، قال تعالى: ﴿**لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُواْ اللّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِن كُنتُم مِّن قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّآلِّينَ**﴾[2]. جاء في التفسير الكبير: "﴿**عَرَفَاتٍ**﴾ جمع عرفة، سميت بها بقعة واحدة...وكأنّ كل قطعة من تلك الأرض عرفة فسمي مجموع تلك القطع بعرفات."[3] وقيل عرفات هو موضع يوم عرفة الذي أخذ تسميته من سياقات تاريخية ولغوية مختلَف فيها؛ فيقال إنّها من المعرفة، ذلك أنّ "آدم وحواء التقيا بعرفة فعرف أحدهما صاحبه فسمي اليوم عرفة والموضع عرفات."[4] وقيل: "سمي الموضع عرفات لأنّ إبراهيم عليه السلام عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة."[5] وروايات أخرى عديدة. وقيل "من الاعتراف لأنّ الحجاج إذا وقفوا في عرفة اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء، ولأنفسهم بالفقر والذلة والمسكنة

[1] انظر سورة المائدة، الآية 03.
[2] سورة البقرة، الآية 198.
[3] تفسير الفخر الرازي، مجلد 02، ج 05 ص 166.
[4] نفسه، ص 166.
[5] نفسه، ص 167.

والحاجة."[1] وقيل: "من العرف وهو الرائحة الطيبة"[2] فمن عادة العرب أن يقولوا: "ما أطيب عرفه، وعرّف الله الجنّة: طيّبها"[3].

أمّا ﴿**الْمَشْعَرِ**﴾ فهو: "المعلم وأصله من قولك: شعرت بالشيء إذا علمته...فسمّى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام، لأنّه معلم من معالم الحج." واختلف العلماء في كون المشعر الحرام تسمية لمزدلفة أم لقزح، وهنا يعود الرازي لرأي الزمخشري الذي يعتمد على السياق اللساني كثيرا، فيقول: "الأصحّ أنه قزح، وهو آخر حدّ المزدلفة والأوّل أقرب، لأنّ الفاء في قوله: ﴿**فَاذْكُرُواْ اللّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ**﴾ تدلّ على أنّ الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الإفاضة من عرفات، وما ذاك إلا بالبيتوتة بالمزدلفة."[4] ومن ذلك يتبيّن أنّ حرف الفاء –وهو جزء هام من السياق اللّساني للآية– عامل رئيس في معرفة الموقع المقصود من "المشعر الحرام". أما من وجهة نظر السياق المقامي؛ فذكر الموضع بهذه التسمية يناسب الحديث عن شعائر الله تعالى "وهي أعلام الحج من أعماله."[5]

---

[1] تفسير الفخر الرازي، مجلد 02، ج 05، ص 167.

[2] نفسه، ص 167.

[3] أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، مادة عرف، ص 624.

[4] السابق، ص 171.

[5] أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، مادة شعر، ص 494.

أما تسمية البلد فهي كثيرة في الكتاب الحكيم، كقوله عزّ وجلّ: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَـــذَا الْبَلَدَ آمِناً وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ الأَصْنَامَ**﴾ [1] "والمراد: مكة آمنا ذا أمن."[2] وهنا يسأل سيدنا إبراهيم: "أن يزيل عنها الصفة التي كانت حاصلة لها، وهي الخوف، ويحصل لها ضد تلك الصفة وهو الأمن، كأنّه قال هو بلد مخوف فاجعله آمنا."[3]

ومن هنا نفهم أنّ سيدنا إبراهيم كان متخوّفا من هذا المكان الذي قاده إليه ربّه، وكأنّه يخشى المجهول الذي ينتظره وذريّته، فبالرّغم من إيمانه القوي بقدرة الله تعالى على حماية هاجر وإسماعيل من أيّ أذى، إلاّ أنّه لا يمكننا إلغاء عاطفة الأب التي لم ينزعها عزّ وجل من قلب الرسل والأنبياء. وبالإضافة إلى هذا الإحساس الذي جعل سيدنا إبراهيم يطلب أمن هذا البلد، لا ننس أن المنطقة غريبة عنه، فهو لم يعرفها إلا عن طريق الوحي، فكان من الطبيعي أن يذكر البلد دون تسميته باسمه الحقيقي، أضِف إلى ذلك أنّ المكان لم يكن مأهولا قبل تلك اللحظة، فهو لم يأخذ صفة البلد إلا ابتداءا من وصول تلك الأسرة المباركة، وهذا مناسب تماما للسياق، والله أعلم. أما بعد حصول صفة الأمن على هذا المكان، أصبح من الملائم تسميته بالبلد الآمن. وعن ذلك يقول السامرائي: "وأمّا من حيث

[1] سورة إبراهيم، الآية 35.

[2] تفسير الفخر الرازي، مجلد 07، ج 19 ص 114.

[3] نفسه.

الأمن فهو البلد الآمن قبل الإسلام وبعده، دعا له سيدنا إبراهيم عليه السلام بالأمن قبل أن يكون بلدا وبعد أن صار بلدا."[1]

ومن الأماكن التي أخذت حظّا كبيرا من قصص سيدنا موسى وبني إسرائيل: "الطور" "قال ابن عباس: أمر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من أصله حتى قام فوقهم كالظلة، وكان المعسكر فرسخا في فرسخ فأوحى الله إليهم أن اقبلوا التوراة و إلا رميت الجبل عليكم، فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها فسجدوا للفزع سجودا يلاحظون الجبل، فلذلك سجدت اليهود على أنصاف وجوههم."[2]

ترد هذه التسمية منفردة أو مضافة إلى سينين أو سيناء، لكنها لا تدلّ إلاّ على مكان واحد في سياق الخطاب القرآني بكامله. قال تعالى: ﴿**وَطُورِ سِينِينَ**﴾[3] وقال: ﴿**وَشَجَرَةً تَخْرُجُ مِن طُورِ سَيْنَاء تَنبُتُ بِالدُّهْنِ وَصِبْغٍ لِّلْآكِلِينَ**﴾[4] قال صاحب الكشاف: "طور سيناء وطور سينين لا يخلو إمّا أن يضاف فيه الطور إلى بقعة اسمها سيناء وسينون، وإمّا أن يكون اسما للجبل مركبا من مضاف ومضاف إليه كامرئ القيس وبعلبك فيمن أضاف...وقيل هو جبل فلسطين وقيل بين مصر وأيلة، ومنه نودي موسى عليه السلام،

[1] التعبير القرآني (دراسات بيانية في الأسلوب القرآني)، فاضل صالح السامرائي، ص 348.

[2] تفسير الفخر الرازي، مجلد 01، ج 3 ص 105.

[3] سورة التين، الآية 02.

[4] سورة المؤمنون، الآية 20.

وقرأ الأعمش سينا على القصر."[1] ويقول عزّ من قائل: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُواْ مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُواْ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾[2] "وأما قوله تعالى: ﴿**وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ**﴾ فنظيره قوله تعالى: ﴿**وإذْ نتقنا الجبل فوقهم كأنّه ظُلّةٌ**﴾[3] ... قيل إنّ الطُور كل جبل. قال العجاج:

دانى جناحيه من الطُور فمرّ تقضّيَ البازي إذا البازي كسر"[4]

أما الخليل فيفسر تسمية "الطور" استنادا إلى السياق التركيبي، حيث ينقل عنه الرازي قوله: "إنّ الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الأقرب، لأنّ لام التعريف فيه تقتضي حمله على جبل معهود عرف كونه مسمّى بهذا الاسم، والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة عليه وقد يجوز أنْ ينقله الله تعالى إلى حيث هم فيجعله فوقهم وإن كان بعيدا منهم لأنّ القادر على أن يُسكن الجبل في الهواء قادر أيضا على أن يقلعه و ينقله إليهم من المكان البعيد."[5]

---

[1] الكشاف، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ج 03، ص 45. أو انظر، تفسير الفخر الرازي، مجلد 08، ج 23، ص 81.

[2] سورة البقرة، الآية 63.

[3] سورة الأعراف، الآية 171.

[4] تفسير الفخر الرازي، مجلد 01، ج 3 ص 105.

[5] نفسه، ص 105.

قال تعالى: ﴿**وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيّاً**﴾[1]. والأيمن "من اليمين أي من ناحية اليمين والأيمن صفة الطور أو الجانب"[2]. "وفي قوله: ﴿**وَقَرَّبْنَاهُ**﴾ قولان: أحدهما: المراد قرب المكان عن أبي العالية قربه حتى يسمع صرير القلم حيث كتبت التوراة في الألواح. والثاني: قرب المترلة، أي رفعنا قدره وشرفناه بالمناجاة..."[3]. وبالاستناد إلى سياق هذه الآية يمكننا أن نقترب من معنى قوله عزّ وجل: ﴿**يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنجَيْنَاكُم مِّنْ عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى**﴾[4]. "ووجه المنفعة فيه أنّه أنزل في ذلك الوقت عليهم كتابا فيه بيان دينهم وشرح شريعتهم."[5]. إذا فالحدث هو ذاته، ذلك أنّ الموعد كان مع سيدنا موسى، لكنّ الرسالة كانت موجهة في الأساس إلى بني إسرائيل.

من الواضح إذاً أنّ الطور لا يُذكر إلا بذكر سيدنا موسى أو بني إسرائيل، وهذا دليل على أنه هو المكان نفسه في السياق القرآني بكامله كما سلف أن ذكرت. والطور من الأماكن الشريفة، فقد أقسم به الله تعالى في قوله: ﴿**وَالطُّور 1 وَكِتَابٍ مَّسْطُورٍ 2 فِي رَقٍّ**

[1] سورة مريم، الآية 52.
[2] تفسير الرازي، مجلد 07، ج 21، ص 213.
[3] نفسه.
[4] سورة طه، الآية 80.
[5] السابق، مجلد 08، ج 22، ص 90.

مَّنشُورٍ3 وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ 4 وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوعِ 5 وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ 6﴾[1] "إنّ الأماكن الثلاثة وهي: الطور، والبيت المعمور، والبحر المسجور، أماكن كانت لثلاثة أنبياء ينفردون فيها للخلوة بربهم والخلاص من الخلق والخطاب مع الله، أمّا الطور فانتقل إليه موسى عليه السلام، والبيت محمد صلى الله عليه وسلم، والبحر المسجور يونس عليه السلام، والكل خاطبوا الله هناك فقال موسى: ﴿**أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاء مِنَّا إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاء وَتَهْدِي مَن تَشَاء**﴾[2] وقال: ﴿**أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ**﴾[3] وأما محمد صلى الله عليه وسلم فقال: (السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، لا أحصي ثناء عليك كما أثنيت على نفسك) وأمّا يونس فقال: ﴿**لَّا إِلَهَ إِلَّا أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾[4] فصارت الأماكن شريفة بهذه الأسباب، فحلف الله بها."[5] وإضافة إلى هذا السياق التاريخي، هناك سياق آخر صوتي بلاغي صنع من أسماء تلك الأماكن صورة جمالية في غاية الإعجاز؛ أقصد هنا الفاصلة القرآنية في "الطور" و"البيت المعمور" و"البحر المسجور".

---

[1] سورة الطور.

[2] سورة الأعراف، الآية 155.

[3] سورة الأعراف، الآية 143.

[4] سورة الأنبياء، الآية 87.

[5] تفسير الفخر الرازي، مجلد 10،ج 28، ص 224، 225.

هكذا يتضح إذًا الدور الفعّال لأسماء الأماكن في الخطاب القرآني؛ حيث تمكّننا الدراسة السياقية لهذه المكونات اللسانية من تحقيق مجموعة من النتائج المهمة التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

- خدمة اسم المكان للسياق القرآني.
- إمكانية تحديد مواقع الأماكن من خلال السياق.
- علاقة المكان بالزمان والأشخاص والأحداث في القصص القرآني.
- توافق اسم المكان مع السياق اللساني عموما، والسياق البلاغي على وجه الخصوص.
- علاقة الأمكنة بالتشريع القرآني.

❖ أسماء الأشخاص والسياق القرآني:

يُعتبر القصص القرآني وجها من وجوه الإعجاز في كلام الله عزّ وجلّ لما فيه من قصص الأقوام الغابرة، وهو أيضا رحمة من الله أنزلها على عبده ورسوله **محمد** عليه أفضل الصلوات والتسليم، وعلى بقية عباده من المسلمين، فخفّف عنه بتلك القصص التي حملت تجارب الرسل والأنبياء والصالحين مع أقوامهم، وما حملته من مصائب وامتحانات لعباد الله المتّقين، فزال همّ النبي وازداد إيمانا على إيمان. ولا يزال القصص القرآني وسيظل يؤثرّ على

المسلم، فيعلمه من تجارب الغابرين، فيتعلّم الصبر من سيدنا أيوب، ويتعلّم مقاومة إغراءات السلطة والمال من سيدنا سليمان، ويتعلّم من سيدنا نوح المثابرة والسعي وراء الهدف وإن طال، وهلمّ جرا.

جاء القصص القرآني إذًا لتعريفنا بتجارب الأقوام السابقين، الأتقياء منهم والأشقياء، فحمل من الأسماء ما حمل، واختلفت الروايات في شرح تفاصيل تلك القصص، فاستعانوا بالسياق القرآني كاملا، واستنجدوا بالأحاديث الشريفة، بل وراح البعض ينهل من الإسرائيليات بالرغم مما فيها من أمور زائفة، فحاولوا أن يأخذوا ما يتفق مع القرآن الكريم والحديث الشريف، وإن كانت هذه الطريقة منبوذة عند الكثير من العلماء، لما فيها من خطر الوقوع في المحرف والمزيّف. أمّا ما يهمّنا في هذا الموضوع فهو ما تعلّق بالسياق اللغوي الدلالي، لذلك اخترت دراسة عيّنة من أسماء الأعلام داخل السياق القرآني، لتبيان ما لذلك من دور في إزالة الغموض.

من أكثر الأسماء ورودا في القرآن الكريم اسم "مريم" عليها السلام، كما أنّه الاسم الوحيد الذي ورد لامرأة بالرغم من ورود قصص كثيرة عن شخصيات نسائية[1]، وقد ورد

[1] لم تذكر أسماء النساء في القرآن الكريم ما عدا السيدة مريم، ومثال ذلك: أم موسى وأخته: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَقَتَلْتَ نَفْسًا فَنَجَّيْنَاكَ مِنَ الْغَمِّ وَفَتَنَّاكَ فُتُونًا فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَى قَدَرٍ يَا مُوسَى﴾ طه الآية 40. ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي

اسم مريم في معظم السياقات مقترنا باسم سيدنا عيسى بغرض التأكيد على نسبته لأمّه، وبالتالي التأكيد على وحدانية الله عزّ وجلّ، ومن مثل ذلك قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ**﴾[1] أو قوله: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[2].

=وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ القصص الآية 7. ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ القصص الآية 10. امرأة فرعون: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ القصص الآية 9. ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ التحريم الآية 11. زوج آدم (حواء): ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ البقرة الآية 35. امرأة نوح ومرأة لوط: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ﴾ التحريم الآية 10. امرأة أبي لهب: ﴿وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ المسد الآية 4. امرأة العزيز: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ يوسف الآية 30.

[1] البقرة الآية 87.

[2] المائدة الآية 17.

كما ورد اسم مريم منفردا في سياقات أخرى، ومعظمها تلك التي تحدّثت عن فترة ما قبل وضع وليدها، كقوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ**﴾[1].

نعود إلى التفسير الكبير لنجد الرازي ينتبه إلى تفصيل آخر، وهو نسبة السيدة مريم إلى هارون، في قوله تعالى: ﴿**يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا**﴾[2]. وهنا يقع الإشكال، حيث لا يوضّح سياق الآية هويّة هذا الشخص، ومن هنا كانت الاختلافات[3]، حيث يقول الرازي: "وأما هرون ففيه أربعة أقوال: الأول: أنه رجل صالح من بني إسرائيل ينسب إليه كل من عرف بالصلاح، والمراد أنك كنت في الزهد كهرون فكيف صرت هكذا، وهو قول قتادة وكعب وابن زيد والمغيرة بن شعبة ذكر أن هرون الصالح تبع جنازته أربعون ألفا كلهم يسمون هرون تبركا به وباسمه. الثاني: أنه أخو موسى عليه السلام وعن النبي صلى الله عليه وسلم إنما عنوا هرون النبي وكانت من أعقابه وإنما قيل أخت هرون كما يقال يا أخا همدان أي يا واحدا منهم. والثالث: كان رجلا معلنا بالفسق فنسبت إليه بمعنى التشبيه لا بمعنى النسبة. الرابع: كان لها أخ يسمى هرون من

[1] آل عمران الآية 36.

[2] مريم الآية 28

[3] تُراجع: الاختلافات في: قصص الأنبياء، ابن كثير، تحقيق عبد الرحيم بن حسن الخليفي، ص 505، 506.

صلحاء بني إسرائيل فعيرت به، وهذا هو الأقرب لوجهين: الأول: أن الأصل في الكلام الحقيقة وإنما يكون ظاهر الآية محمولا على حقيقتها لو كان لها أخ مسمى بهرون. الثاني: أنها أضيفت إليه ووصف أبواها بالصلاح وحينئذ يصير التوبيخ أشد لأن من كان حال أبويه وأخيه هذه الحالة يكون صدور الذنب عنه أفحش."[1]

فالإشكال كما رأينا ناجم عن عدم توفّر الحقائق المقامية للحدث، فإن كان المقام هو مقام عتاب وتوبيخ؛ ناسبه فكرة أنّ هارون هو رجل صالح من بني إسرائيل كان ينسب إليه كل من هو صالح، أو أنّها من نسل سيدنا هارون نبي الله وأخ سيدنا موسى، أو أنّ لها أخ صالح اسمه هارون. أما إذا كان المقام مقام سبّ واحتقار ناسبه أن تكون قد نسبت إلى شخص غريب عنها نُعِتَ بالفسق، وذلك بغرض استفزازها والطعن في سيرتها الطّيبة.

أما الافتراض الأصح في رأي الرازي فهو أن يكون لها أخ اسمه هارون، وذلك لسببين متعلّقين بالسياق اللغوي، وهما:

- عدم توفر العناصر السياقية المقامية مما يستدعي الرجوع إلى السياق اللغوي، وبالتالي اعتبار الكلام من جنس الحقيقة لا المجاز.

- توفّر القرائن السياقية اللغوية القريبة من فكرة الأخ الصالح، وهي ذكر الأبوين الصالحين، مما يناسب مقام التوبيخ أكثر، فإن كانت أخلاق أفراد العائلة سيئة والعياذ بالله،

[1] تفسير الرازي، مد 7، ج 21، ص 190، 191.

كان وقع التوبيخ أخفّ بكثير على الموبّخة. وهذا ما نلمسه فعلا من قصّة السيّدة مريم التي تأثّرت أيّما تأثر لما أصابها من اتّهام وهي المرأة الناسكة العابدة بشهادة الكلّ.

أنتقل الآن إلى الحديث عن النموذج الثاني، وقد اخترت أن يكون عن الثنائية (إبراهيم/عزير)، حيث ورد في قصّتيهما أنّهما استفسرا عن كيفية إحياء الله سبحانه وتعالى للموتى، فجاء في قصة عزير قوله تعالى: ﴿**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾[1] وفي قصة إبراهيم قوله: ﴿**وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾[2]. وبالرغم من تشابه الفكرتين إلا أنّ اسم سيدنا إبراهيم قد ذكر في الآية، بينما استبدل اسم عزير باسم الإشارة "الذي"، والسبب يتقصاه الرازي من السياق اللغوي للآيات؛ فيقول: "أنّه تعالى لم يسمّ عزيرا حين قال: ﴿**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ**﴾ [البقرة الآية 259] وسمى ههنا إبراهيم مع أنّ المقصود من البحث في القصتين شيء واحد، والسبب أنّ عزيرا لم يحفظ الأدب، بل قال: ﴿**أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾ وإبراهيم حفظ الأدب فإنّه أثنى على الله أوّلا بقوله: **رَبِّ** ثمّ دعا حيث قال: **أَرِنِي** وأيضا أنّ إبراهيم لما راعى الأدب جعل

[1] البقرة الآية 259.

[2] البقرة الآية 260.

الإحياء والإماتة في الطيور، وعزيرا لما لم يراع الأدب جعل الإحياء والإماتة في نفسه."[1]

ولعلّ السبب الرئيس في الاختلاف بين الآيتين راجع إلى عنصر من عناصر السياق اللغوي وهو الفرق بين اسمي الاستفهام ﴿أَنَّى﴾ و﴿كَيْفَ﴾. مع العلم أنّ عزيرا كان عبدا صالحا حكيما، و لم يشكّ في قدرة الله على إحياء الموتى، بل قال ما قاله متعجبا.[2] لكنّه لم يُحسن اختيار الأسلوب المناسب للتعبير عن حيرته.

نرى إذا إنّ الرازي قد نظر إلى هذه المسألة من منظار السياق القرآني المتكامل، حيث قارن بين آيتين متقاربتين في الفكرة والمقام، ثم انتقل إلى السياق اللغوي فانتبه إلى إقصاء اسم عزير في مقابل ذكر اسم سيدنا إبراهيم، ومن هنا شرع في المقارنة بين المقامين ليكتشف أنّ الفرق الرئيس تمثّل في أدب الكلام، وقد شكّلت هذه الفكرة حجّة من الحجج الإحدى عشر التي ردّ بها الرازي على الشبه التي اتُهم بها خليل الله[3]، وأثبت بذلك عصمته مثل بقية الأنبياء.

وبعد إلقاء نظرة على عيّنة من معاجم الألفاظ داخل السياق اللغوي للقرآن الكريم، أنتقل إلى دراسة بعض الألفاظ المنتقاة من مواضع مختلفة علّ ذلك يوصلنا إلى نتائج أخرى مختلفة.

---

[1] تفسير الفخر الرازي، مجلد 3، ج 7، ص 36.

[2] يراجع، قصص الأنبياء، ابن كثير، تحقيق عبد الرحيم بن حسن الخليفي، ص 470، 471.

[3] يراجع، عصمة الأنبياء، فخر الدين الرازي، ص 38، ... 42.

❖ألفاظ منتقاة داخل السياق القرآني:

سبق أن تحدّثنا عن الفرق بين المعجم والسياق، ورأينا إنّ "الكلمة في المعجم لا تفهم إلا منعزلة عن السياق وهذا هو المقصود بوصف الكلمات في المعجم بأنها (مفردات) على حين لا توصف بهذا الوصف وهي في النص حاشا بعد استخراجها منه لتحديد معناها المناسب. وإنّ تعدد معنى الكلمة في المعجم يرجع إلى صلاحيتها للدخول في أكثر من سياق وثبوت ذلك لها بسبق استعمالها في نصوص عربية قديمة وحديثة. ومن صلاحيتها للدخول في أكثر من سياق يأتي تعدد معناها واحتماله في حالة الإفراد."[1]

إن فهمنا لكلّ ذلك يزيل عنّا أيّ التباس في مسألة تعدد المعنى، لكن يبقى لنا بعد ذلك أن نجيب عن أسئلة أخرى؛ من مثل: ما الداعي لذكر لفظة دون غيرها مع اقترابهما في المعنى، وما الداعي لاستعمال لفظة قد يراها البعض حشوا أو زيادة؟ وأسئلة أخرى مشابهة، والأجوبة لا تكون إلا من معالجة القرائن السياقية المحيطة باللفظ والمسبّبة في استعماله. ولتوضيح المبتغى من تلك الاستفسارات أُمَثِّل ببعض الألفاظ المنتقاة من السياق القرآني:

- **اسم**: وأقصد لفظة "اسم" في البسملة. فإذا نظرنا سطحيا إلى هذه الجملة وجدنا أنّ ظاهرها هو: "بالله الرحمن الرحيم"، لكنّ التعمّق في الجملة والتمعّن في سياقها اللغوي والمقامي معا سيوصلنا لا محال إلى سبب استعمال اللفظة الأنموذج، وفي ذلك يقول الرازي:

[1] اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 323، 324.

"قال أبو عبيد: ذكر الاسم في قوله: بسم الله صلة زائدة والتقدير: بالله قال: وإنما ذكر لفظة الاسم إما للتبرك وإما ليكون فرقا بينه وبين القسم وأقول: والمراد من قوله: بسم الله قوله: ابدءوا ببسم الله وكلام أبي عبيد ضعيف؛ لأنا لما أمرنا بالابتداء؛ فهذا الأمر إنما يتناول فعلا من أفعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب أن يكون المراد ابدأ بذكر الله والمراد: ابدأ ببسم الله وأيضا فالفائدة فيه أنه كما أن ذات الله تعالى أشرف الذوات؛ فكذلك ذكره أشرف الأذكار واسمه أشرف الأسماء فكما أنه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الأذكار وأن يكون اسمه سابقا على كل الأسماء وعلى هذا التقدير؛ فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة."[1] فلفظة "اسم" في البسملة ليست زائدة إذا، بل هي عنصر مهم في هذا السياق، وهي التي تصنع الفارق بين الذكر والبسملة، فنحن نذكر ذات الله ونستعمل في ذلك كل أسمائه الحسنى وعلى رأسها اسم الجلالة، كأن نقول: الحمد لله وسبحان الله، وإذا بدأنا أيّ أمر فيه خير؛ نقول: "بسم الله" فنكون قد سبّقنا أشرف الأسماء على أي ذكر أو صلاة أو عمل صالح...

- **ضامر**: أنتقل الآن إلى لفظة أخرى انتقيتها من سورة الحج، وهي لفظة "ضامر" وإلى جانبها لفظة "رجال" في قوله تعالى: ﴿**وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ**

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 100. وانظر: عجائب بسم الله الرحمن الرحيم، فخر الدين الرازي، ص 22.

ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾[1] "الرجال المشاة واحدهم راجل كنيام ونائم وقرئ رجال بضم الراء مخفف الجيم ومثقله ورجال كعجال عن ابن عباس رضي الله عنهما وقوله: ﴿**وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ** أي ركبانا والضمور الهزال ضمر يضمر ضمورا، والمعنى أن الناقة صارت ضامرة لطول سفرها. وإنما قال: ﴿**يَأْتِينَ**﴾ أي جماعة الإبل وهي الضوامر لأن قوله: ﴿**وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ**﴾ معناه على إبل ضامرة فجعل الفعل بمعنى كل ولو قال يأتي على اللفظ صح وقرئ يأتون صفة للرجال والركبان."[2] ووُظّفت لفظة "ضامر" هنا بدلا من دابة أو جمل... أو حتى بدلا من "ركبان" لأنّ الموقف هاهنا يدلّ على بُعد السّفر ومشقته على الحاجّ من جهة، وعلى الدواب من جهة أخرى، وهذا مقام لا يليق به إلا لفظ ضامر.

- **أمّه**: في قوله تعالى: ﴿**فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ**﴾[3].

أمّ من "أ م م" ومنها أُمُّه أي والدته، وإِمَامٌ وأُمَّة وأَمَامَ وأُمِّيٌّ وأمة... وهي جميعا من أصل الشيء، فتقول: "ما لكَ إلا أمّك وإن كانت أَمة. وفداك بأمَّيه: بأمّه وخالته أو جدّته. وهو أمّي، وفيه أُمِّيَّة. وأمّة محمد خير الأمم. وخرجوا يؤُمّون البلد. وذهبوا آمة مكة: تِلقاءها؛ وهو إمامهم، وهم أئمّتهم؛ وهو أحقّ بإمامة المسجد، وبإمّة المسجد؛ وهو يؤمّ

[1] الحج الآية 27.
[2] تفسير الرازي، مد8 ج 23 ص 26.
[3] القارعة الآية 9.

قومه، وهم يأْتمّون به... وهو من أمّهات الخير: من أصوله ومعادنه."[1] وسمّيت مكّة بأم القرى أي أصل القرى كما سبق أن ذكرنا.[2]

"أما قوله تعالى: ﴿**فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ**﴾ ففيه وجوه: أحدها: أن الهاوية من أسماء النار وكأنها النار العميقة يهوى أهل النار فيها مهوى بعيدا، والمعنى فمأواه النار، وقيل: للمأوى أم على سبيل التشبيه بالأم التي لا يقع الفزع من الولد إلا إليها وثانيها: فأم رأسه هاوية في النار ذكره الأخفش، والكلبي، وقتادة قال: لأنهم يهوون في النار على رؤوسهم وثالثها: أنهم إذا دعوا على الرجل بالهلاك قالوا: هوت أمه لأنه إذا هوى أي سقط وهلك فقد هوت أمه حزنا وثكلا، فكأنه قيل: ﴿**وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ**﴾[3] فقد هلك."[4]

● **المومنون:** قال تعالى: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ**﴾[5] فهل هذه الأفعال واجبة على المؤمنين فقط؟ ولماذا تذكر لفظة ((الناس)) بدلا منها؟ وهل يعني هذا أنّ غير المؤمن خارج عن إطار هذا التكليف؟ "اعلم أنه تعالى قال: ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ وإنما خصهم بذلك لأن غيرهم لا يلزمه غض البصر عما لا يحل له ويحفظ الفرج عما لا يحل له، لأن هذه الأحكام كالفروع

---

[1] أساس البلاغة، الزمخشري، مادة أ م م، ص 20.

[2] يراجع مبحث "أسماء الأماكن في السياق القرآني" من هذا الفصل.

[3] القارعة الآية 8.

[4] تفسير الرازي، مد 11، ج 32، ص 69.

[5] النور الآية 30.

للإسلام والمؤمنون مأمورون بها ابتداء، والكفار مأمورون قبلها بما تصير هذه الأحكام تابعة له، وإن كان حالهم كحال المؤمنين في استحقاق العقاب على تركها، لكن المؤمن يتمكن من هذه الطاعة من دون مقدمة، والكافر لا يتمكن إلا بتقديم مقدمة من قبله، وذلك لا يمنع من لزوم التكاليف له."[1] فقبل أن توجه كلامك لغير المؤمن وتنصحه بغض البصر أو ما شابه، عليك أن تنصحه بأن يكون مؤمنا، ومن هنا كان الوعظ في محلّه، لكن ذلك لا يعني أن الكافر لا يحاسب على عدم غض البصر.

أما ما بقي من ألفاظ نموذجية فسأعالجها في ما يلي من مباحث، ولتكن الخطوة القادمة هي: المشترك اللفظي في السياق القرآني.

3. المشترك اللفظي في السياق القرآني:

المشترك عند علماء الأصول هو "اللفظ الموضوع لمعنيين على التساوي في الاستحقاق، دون أن يكون أحد المعنيين بأولى من الآخر في ارتباطه بذلك اللفظ."[2] وذلك "كقوله جلّ ثناؤه: ﴿**فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ**﴾[3] فقوله: ﴿**فَلْيُلْقِهِ**﴾ مشترك بين الخبر وبين الأمر، كأنّه قال: فاقذفيه في اليم يُلقِه اليم. ومحتمل أن يكون اليمُّ أُمر

[1] تفسير الرازي، مد 8، ج 23، ص 182.

[2] مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، محمد محمد يونس علي، ص 68.

[3] طه الآية 39.

بإلقائه."[1] وقد شكلّ هذا النوع من الألفاظ نقطة نقاش بين ذوي الاختصاص، حيث "اختلف الناس فيه؛ فالأكثرون على أنّه مُمكن الوقوع لجواز أن يقع إما من واضِعيْن، بأن يضع أحدهما لفظا لمعنى، ثم يضعُه الآخر لمعنى آخر، ويَشتهر ذلك اللفظ بين الطائفتين في إفادته للمعنيين؛ وهذا على أنّ اللغات غير توقيفية؛ وإما من واضع واحد لغرض الإبهام على السامع حيث يكون التصريح سببا للمفسدة... والأكثرون أيضا على أنّه واقعٌ لنقل أهل اللغة ذلك في كثير من الألفاظ. ومن الناس من أوجب وقوعه؛ قال: لأنّ المعاني غيرُ متناهيةٍ والألفاظ متناهية، فإذا وُزِّع لزم الاشتراك. وذهب بعضهم إلى أن الاشتراك أغلب – قال: لأنّ الحروف بأسرها مشتركة بشهادة النحاة."[2]

نفهم مما سبق إذن أنّ العلماء قد أرجعوا السبب في وضع المشترك إلى أمور كثيرة، كتعدّد الواضعين، أو تعدّد اللهجات واللغات، أو استعمال المجاز، أو لتطوّر اللغة الواحدة[3]، وقد يضيف البعض أسبابا أخرى؛ كالحاجة إلى مصطلحات علمية جديدة، أو تعدّد المعاني الصرفية، أو تشابه بعض الصيغ الصرفية لاعتبارات إعلالية بين اسم الفاعل والمفعول كلفظ

---

[1] الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسُنن العرب في كلامها، ابن فارس، تح أحمد حسن بسج، ص 207.

[2] المزهر في علوم اللغة و أنواعها، عبد الرحمان جلال الدّين السيوطي، شرح محمد أحمد جاد المولى وعلى محمد البجـــــاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ج1، ص 369.

[3] يراجع: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، محمد محمد يونس علي، ص 71، 72.

"مختار".[1] أما الرازي فقد نظر إلى المشترك اللفظي من منظار أوسع، حيث تفادى الحديث عن الأسباب الثانوية التي ساهمت في وضعه واهتمّ بالسبب الرئيس الذي يكمن في طبيعة اللغة، ذلك أنّه: "لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالألفاظ لأن الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بإزائه."[2] فلا علاقة إذن بين عدد الماهيات وعدد المسميات، أما عن كيفية وضع الأسماء لتلك المسميات فتكون في ثلاثة أشكال مختلفة: "يُسمى الشيئان المختلفان بالاسمين المختلفين، وذلك أكثر الكلام كرَجل وفَرس. وتُسمى الأشياء الكثيرة بالاسم الواحد، نحو: *عين الماء* و*عين المال* و*عين السحاب*. ويسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة، نحو: *السيف* و*المهند* و*الحسام*." [3] والنوع الثاني فيما ذُكر هو ما يسمى بالمشترك.

وتبعا لما مضى؛ يرى الرازي أنّ: "اللغة محدودة الألفاظ، سواء بلغت مفرداتها ألوفا أم ألوفَ ألوف. واللغة العربية المستعملة تبلغ ثمانين ألف مادة، والمحتملة تصل إلى اثني عشر ألف ألف مادة. أما المعاني والأفكار والعلوم ففي نمو مطّرد، وإذا قصرنا اللفظة الواحدة على

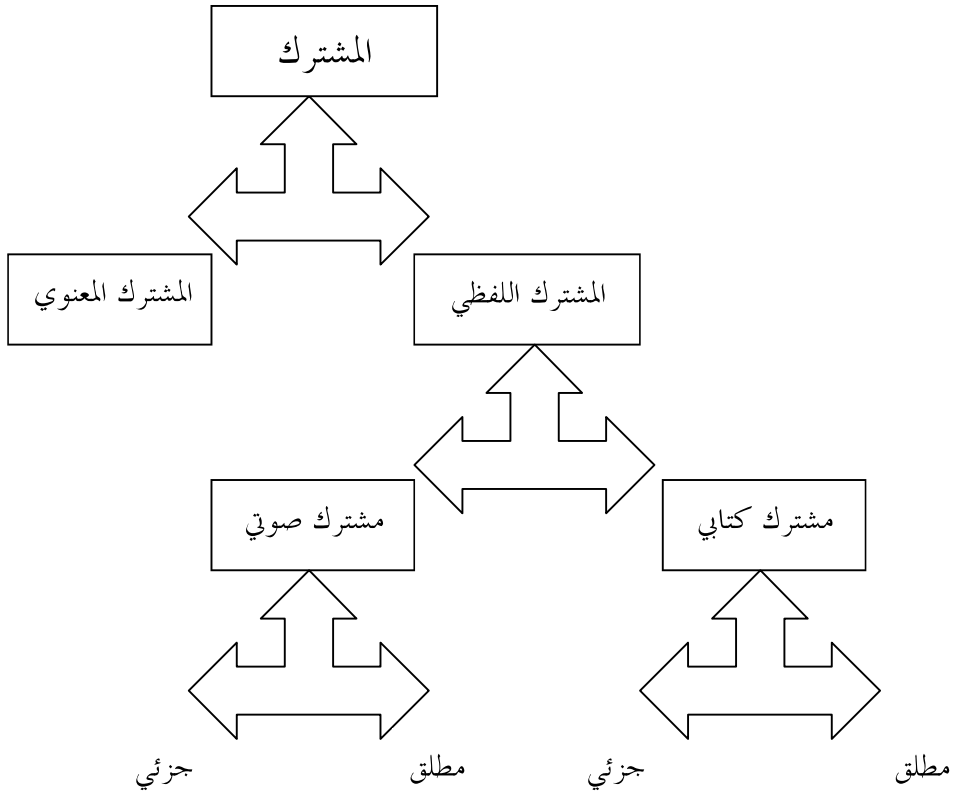
[1] يراجع، دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر سليمان حمودة، ص 87، 88.

[2] الرازي، مد 1، ج 1، ص 34.

[3] الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسُنن العرب في كلامها، ابن فارس، تح أحمد حسن بسج، ص 59.

فكرة واحدة فقد يأتي الزمان، تربو فيه أفكار الإنسان على ألفاظه."[1] ولهذا كانت ظاهرة المشترك أمرا معقولا ولابد منه.

اهتم الرازي بالمشترك وأعطاه مساحة أكبر من تلك التي حدّدها له أهل اللغة، حيث جمع فيه أنواعا كثيرة، ثم فرّعها إلى فروع يلخصها محي الدين محسّب كما هو آت:[2]



[1] يُنظر، نظرات في علم دلالة الألفاظ عند أحمد بن فارس اللغوي، غازي أحمد طليمات، حوليات كلية الآداب، الحولية الحادية عشر، ص 22.

[2] علم الدلالة عند العرب – فخر الدين الرازي نموذجا، محي الدين محسَّب، ص 170.

ونظرا لأهميّة ظاهرة الاشتراك اللفظي، نجد أنّ الرازي قد استغلها حتى في إثبات بعض الآراء العلمية والكلامية؛ مثلما ورد في حديثه عن "وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي".[1]

ترتكز ظاهرة المشترك اللفظي على السياق بشكل واضح، بحيث لا تأخذ المفردة معناها إلا باتحادها مع جاراتها، ولهذا اهتم به الرازي في تفسيره للقرآن الكريم، وأعطاه حقه من الدراسة السياقية. وهذا ما نلحظه مثلا في تفسيره للفظ "كتاب"؛ حيث يقول: "اتفقوا على أن المراد من الكتاب القرآن قال: ﴿**كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ**﴾ [ص: 29] والكتاب جاء في القرآن على وجوه: أحدها: الفرض ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ**﴾ [البقرة: 178] ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ**﴾ [البقرة: 183] ﴿**فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا**﴾ [النساء: 103] وثانيها: الحجة والبرهان ﴿**فأتُوا بِكِتَابِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِين**﴾ [الصافات: 157] أي برهانكم. وثالثها: الأجل ﴿**وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ**﴾ [الحجر: 4] أي أجل. ورابعها: بمعنى مكاتبة السيد عبده ﴿**وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾ [النور: 33] وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة."[2]

[1] يراجع تفصيل ذلك في: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين الرازي، ص 69.
[2] تفسير الرازي، مد 1، ج 2، ص 15.

لا يتعلّق المشترك اللفظي بفئة كلامية معيّنة، وإنما هو متعلّق بأقسام الكلام ككل، والشرط الوحيد في تحقّقه هو أن يكون مشتركا بين معنيين مختلفين أو أكثر دون وقوع في اللبس، وقد يقع الاشتراك في فئة الحروف والأفعال مثل الأسماء، ذلك أنّ: "الأفعال الماضية مشتركة بين الخبر والدعاء؛ والمضارع كذلك، وهو أيضا مشترك بين الحال والاستقبال، والأسماء كثيرٌ فيها الاشتراك؛ فإذا ضممناها إلى قسمي الحروف والأفعال كان الاشتراك أغلب."[1] وهذا ما يراه الرازي الذي اختلف مع بعض الأصوليين في هذه النقطة بالذات، حيث وُجّهت إليه بعض الانتقادات، التي مفادها: "أنّ الأصل في الماضي أن يدلّ على الخبر، وأنّ دلالته على الإنشاء خاصة بصيغ العقود ونحوها، واشتراك المضارع مختلف فيه، وأنّ أحد المعنيين حقيقة فيه والآخر مجاز، والأصحّ في الأمر أنّه الوجوب."[2] لكنّ الرازي كان محقا –على الأقل– فيما يتعلّق بتعدد دلالات الحروف، وتردد صيغة الأمر بين الوجوب والندب.[3]

يرجع اتساع قائمة الألفاظ المشتركة عند الأصوليين أيضا إلى اعتبارهم للأضداد نوعا من المشترك، بعكس ما يراه أهل اللغة الذين يعتبرون اشتراك اللفظ بين متضادين ظاهرة

---

[1] المزهر في علوم اللغة و أنواعها، عبد الرحمان جلال الدّين السيوطي، شرح محمد أحمد جاد المولى وعلى محمد البجـــــاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ج1، ص 370.

[2] يُنظر، دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر سليمان حمودة، ص 92.

[3] يُراجع، نفسه، ص 92.

خاصة وفريدة من نوعها بين اللغات، وهذا الذي جعلهم يهتمون بها أيّما اهتمام، حيث ألّفوا فيها الكثير من الكتب على عكس المشترك اللفظي. "وهذا الاهتمام الخاص بظاهرة التضاد عند القدماء يرجع إلى ما تثيره من إشكالات خاصة فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم."[1] وهذا ما يُقِرّ به السجستاني حينما يتحدث عن سبب تأليفه لكتاب الأضداد، حيث يقول: "حَمَلَنا على تأليفه أنَّا وجدنا من الأضداد في كلامهم[2] والمقلوب شيئا كثيرا، فأوضحنا ما حضر منه، إذ كان يجيء في القرآن: الظّنُّ يقينا وشكّا، والرّجاء خوفا وطمعا، وهو مشهور في كلام العرب، وضدّ الشيء خلافه وغيره."[3] ولعلّ من أسباب التأليف في هذا الموضوع أيضا هو الدفاع عن قوّة اللغة العربية، حيث يقول الأنباري في مقدمة كتابه "الأضداد": "هذا كتاب ذكر الحروف التي تُوقعها العرب على المعاني المتضادة، فيكون الحرفُ منها مؤدِّيا عن معنيين مختلفين، ويظنّ أهل البدع والزّيغ والإزراء بالعرب، أنّ ذلك كان منهم لنُقصان حكمتهم، وقلّة بلاغتهم، وكثرة الالتباس في محاوراتهم، وعند اتصال مخاطباتهم..."[4] لذلك يجيب عن تساؤلاتهم هذه بكتاب كامل يُثبت فيه جماليات هذه الظاهرة وأسبابها.

---

[1] دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد المالكي، ص301.

[2] أي العرب.

[3] كتاب الأضداد، أبو حاتم السجستاني، ص 79.

[4] كتاب الأضداد، محمد أبو القاسم الأنباري، ص 01.

نظر علماء الأصول إلى ظاهرة الأضداد من وجهة مختلفة، حيث اختلفوا مع اللغويين في كون هذه الظاهرة خاصة، لأنّها عندهم لا تتعدى أن تكون من المشترك اللفظي، فاختلاف المعاني التي يجمعها اللفظ الواحد يحمل في طياته احتمال التضاد، لذلك نجد أنّ الرازي قد اهتمّ بهذا النوع من الألفاظ ضمن اهتمامه بمختلف ألفاظ المشترك، فعالجها داخل سياقاتها المختلفة، حيث عمل على تفسيرها وفق ما يقتضيه السياق الداخلي أولا، فإنْ عجز يلجأ إلى السياق الخارجي، وقد يستعين حينها بالحديث الشريف –مثلا– كما فعل في تفسيره للفظ "القرء"[1]، حيث يقول: "الأقراء في اللغة وإن كانت مشتركة بين الأطهار والحيض إلا أن في الشرع غلب استعمالها في الحيض، لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((دعي الصلاة أيام أقرائك)) وإذا ثبت هذا كان صرف الأقراء المذكورة في القرآن إلى الحيض أولى."[2] وهو بهذا لا يختلف مع اللغويين في المبدأ، لكنّه يضع حدّا فاصلا بين المعاني اللغوية الاستعمالية وبين المصطلحات الشرعية.

4. المتشابه والسياق:

المتشابه من ش ب ه؛ يقال: "شِبهٌ وشَبَه وشبيه، وفيه شَبَه منه، وقد أشبه أباه وشابهه، وما أشبهه بأبيه. وفي الحديث ((اللبن يُشَبَّه عليه)) وتشابه الشيئان واشتبها، وشبّهته به

[1] يُعتبر لفظ القرء منطلق الخلافات التي نشأت بين علماء اللغة وعلماء الأصول، خاصة أنّ اللغويين نظروا إلى هذه اللفظة من منظار اختلاف الاستعمال بين اللهجات العربية؛ يُراجع: دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر سليمان حمودة، ص 89.

[2] تفسير الرازي، مد 2، ج 6، ص 84.

وشبّهته إيّاه، واشتبهت الأمور وتشابهت: التبست لإشباه بعضها بعضا. وفي القرآن المحكم والمتشابه. وشُبّه عليه الأمر: لُبِّس عليه، وإياك والشبهات: الأمور المشكلات. ووقع في الشبهة والشّبهات..."[1] أما عن معناه الاصطلاحي فهو: "الآيات المتكرّرة في موضوع واحد متقارب المعنى مع اختلاف في لفظها أو نظمها أو كليهما."[2]

المتشابه مصطلح من مصطلحات علوم القرآن، وهو مأخوذ -كما رأينا- من الالتباس والاشتباه والإشكال، لذلك احتاج المفسّر إلى السياق العام للقرآن من أجل فكّ لُبسه، ويكون ذلك بواسطة الآيات المحكمات المقابلة للآيات المتشابهات؛ قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾[3]

فصّل الرازي في مسألة المحكم والمتشابه وأعطى للمصطلحين تفريعا ثنائيا جديدا، وفي ذلك يقول: "اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى، فإما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى، وإما

---

[1] أساس البلاغة للزمخشري، مادة "ش ب ه" ص 477.

[2] دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى عليه السلام، دراسة نظرية تطبيقية، فهد بن شتوي بن عبد المعين الشتوي، رسالة ماجستير، ص 100.

[3] آل عمران الآية 7.

أن لا يكون فإذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص، وأما إن كان محتملا لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحا على الآخر، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء، فإن كان احتماله لأحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهرا، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولا، وأما إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معا مشتركا، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملا، فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصا، أو ظاهرا، أو مؤولا، أو مشتركا، أو مجملا، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم. وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحا لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا أن ذلك يسمى متشابها إما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للإثبات في الذهن، وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقا لاسم السبب على المسبب." [1]

[1] تفسير الرازي، مد 3، ج 7، ص 157. يُراجع أيضا: موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح دغيم، ص 290، 291.

نكتشف من خلال هذا النص مجموعة من المصطلحات المتشابكة التي يلخصها لنا الدكتور محي الدين محسَّب كالآتي:[1]

- المحكم: مصطلح يطلق على الألفاظ ذات الوضوح الدلالي، ويشتمل على:

* النص: وهو اللفظ الدال على معنى راجح مانع من الغير.

* الظاهر: وهو اللفظ الدال على معنى راجح غير مانع من الغير.

- المتشابه: مصطلح يطلق على الألفاظ الغامضة دلاليا، ويشتمل على:

* المؤوّل: وهو اللفظ الدال على معنى مرجوح بدليل منفصل.

* المجمل: وهو اللفظ الدال على معنيين لا ترجيح بينهما.

يتطرّق الرازي في قضية المحكم والمتشابه –كعادته– إلى مجموعة من الآراء التي قد يتفق معها وقد يختلف، وقد لاحظ أنّ معرفتنا لأحدهما تقتضي معرفتنا للثاني، حيث أنّ "القسم المحكم يكشف عن القسم المتشابه، وأنّ القسم المتشابه يسير في فلك القسم المحكم."[2] كما يورد لنا ما يستدل به من آي القرآن، فيقول مثلا: "ومثاله من القرآن قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ**﴾ [الإسراء 16] فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا، ومحكمه قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ**

[1] علم الدلالة عند العرب – فخر الدين الرازي نموذجا، محي الدين محسَّب، ص 164.

[2] تحليل الخطاب القرآني في ضوء مناهج التفسير – التفسير الكبير أنموذجا، مفلاح عبد الله، أطروحة دكتوراه، جامعة مستغانم، ص 244.

لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ [الأعراف: 28] ردا على الكفار فيما حكى عنهم ﴿**وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا﴾** [الأعراف: 28] وكذلك قوله تعالى: ﴿**نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾** [التوبة: 67] وظاهر النسيان ما يكون ضدا للعلم، ومرجوحه الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾** [مريم: 64] وقوله تعالى: ﴿**لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾** [طه: 52]."[1]

وبالرغم من هذه الجهود إلا أنّ بعض الدارسين رأوا إنّه قد أغفل بعض الأمور الهامة؛ ومن بينها: "إنّ التفرقة التي يصطنعها الرازي بين *المشترك والمجمل* تفرقة اصطلاحية لا أثر لها؛ إذ إنّ اللفظ الذي يدل على معنيين هو *مجمل* أو *مشترك* بالنسبة إليهما. وقد حاول الرازي أن يوضح الفارق بين هذين المفهومين حين قال: «لأنّ كون اللفظ موضوعا لهذا – وحده– ولذاك –وحده– معلوم، فكان مشتركا من هذا الوجه، وأما إن كان المراد منه هذا أو ذاك غير معلوم، فلا جرم كان مجملا من هذا الوجه.» وهي محاولة لا تستقر كثيرا أمام التأمّل، فمثلا لفظ *العين* –وهو المثال الشهير في المشترك اللفظي– قبل دخوله في تركيب يعين أحد مدلولاته هو لفظ *مجمل*، ويظل مجملا إذا لم يفِ التركيب بمهمة هذا التعيين، لأنّه

[1] تفسير الرازي، مد 3، ج 7، ص 157، 158.

في هذه الحالة لا يعلم كون المراد منه: هذا أو ذاك."[1] فالمسألة هنا هي مسألة تركيبية سياقية بعيدة عن دلالة اللفظ الحقيقية التي لا تخرج عن إطار المجمل.

يبدو انشغال الرازي بتلك التقسيمات مجرّد انسياق وراء متطلّبات المنهج العقلي، فلا شكّ أنّ التمييز بين تلك الأنواع هو مجرّد تفرقة بين حالات سياقية مختلفة، وهذا ما يجعل الباحث "يتساءل عن المعايير التي قامت على أساسها مثل هذه التقسيمات. أليست القضية برمتها هي قضية السياق الذي يتم فيه الحدث الكلامي، فهي التي تعطي هذا اللفظ أو ذاك دلالته المقصودة؟"[2] ثم يضيف: "إنّ الرازي نفسه يؤكد –في أكثر من موضع– على فكرة *الدليل المنفصل*، وفكرة *القرينة*، وفكرة *دليل الخطاب*، وهي كلها أمور تنهض من داخل النص أو مما يلابس الحدث الكلامي من *سياق* وقوعه، أو مما يعينه العقل لانصراف جهة الدلالة."[3] أيّ أنّه لم يبتعد عن السياق في فهمه لظاهرة المتشابه أو غيرها، لكنّه قد يخفيها أحيانا بغرض التصنيف والتقسيم العقلي الذي يفرضه عليه منهجه العلمي.

---

[1] علم الدلالة عند العرب – فخر الدين الرازي نموذجا، محي الدين محسَّب، ص 165.

[2] نفسه، ص 166.

[3] نفسه، ص 166.

5. العام والخاص:

اهتم الرازي –كما رأينا في المباحث السابقة– بالتوظيف الصحيح والانتقاء الرصين للألفاظ بغية تحقيق الدلالة المرجوّة، أو ما يُمكن أن نسميه بتحقيق المعادلة السياقية داخل الخطاب، وهذا ما جعله يؤكّد على أنّ "كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم كان وضع اللفظ بإزائه أولى مثل صيغ الأوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه أن الحاجة إلى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي إلى ذلك الوضع كاملا والمانع زائلا وإذا كان الداعي قويا والمانع زائلا كان الفعل به واجب الحصول."[1] ومن بين الحالات الدلالية التي يكون عليها اللفظ حالتي العموم والخصوص.

أما اللفظ الخاص فهو "الذي وُضع للدلالة على شيء معيّن، مثل إطلاق أسماء الشهور على فترات محددة، مثل ((شعبان، رمضان))، وإطلاق الأسماء على المواليد فنقول محمد، علي، عماد، فهذه الأعلام تطلق على أشياء تعرف بها، وهي ألفاظ تدل على ذات واحدة."[2] بينما العام هو "اللفظ الذي يشمل ما تحته من مسميات ويستغرقهم، والعام يفيد العموم لفظا ومعنى مثل: ((المسلمين، والمسلمات)) وقد يدل على العموم من ناحية المعنى

[1] تفسير الرازي، مد 1، ج 1، ص 34.

[2] الدلالة اللفظية، محمود عكاشة، ص 123، 124.

مثل أسماء الجنس: ((قوم، شعب، جيش، رهط))." [1] ومن أمثلة ما جاء في التفسير الكبير عن هذه الظاهرة، أذكر:

■ يقول الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿**الْحَمْدُ لِلَّهِ**﴾: "ههنا ألفاظ ثلاثة: الحمد والمدح والشكر فنقول: الفرق بين الحمد والمدح من وجوه الأول: أن المدح قد يحصل للحي ولغير الحي ألا ترى أن من رأى لؤلؤة في غاية الحسن أو ياقوتة في غاية الحسن فإنه قد يمدحها ويستحيل أن يحمدها فثبت أن المدح أعم من الحمد. الوجه الثاني في الفرق: أن المدح قد يكون قبل الإحسان وقد يكون بعده أما الحمد فإنه لا يكون إلا بعد الإحسان. الوجه الثالث: في الفرق: أن المدح قد يكون منهيا عنه، قال عليه الصلاة والسلام: ((**احثوا التراب في وجوه المداحين**)) أما الحمد فإنه مأمور به مطلقا قال صلى الله عليه وسلم: ((**من لم يحمد الناس لم يحمد الله**)). الوجه الرابع: أن المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من أنواع الفضائل وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة الإنعام والإحسان فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد."[2] ثم يضيف:

[1] الدلالة اللفظية، محمود عكاشة، ص 125.

[2] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 197.

"وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو أن الحمد يعم ما إذا وصل ذلك الإنعام إليك أو إلى غيرك وأما الشكر فهو مختص بالإنعام الواصل إليك."[1]

يبين الرازي من خلال تحليله لألفاظ المدح والحمد والشكر أنّ السياق القرآني لا يحتمل أيّ عملية استبدال، وأنّ اللفظ القرآني وُظّف ليكون وحده المناسب للغرض، فالمدح عام عموم الممدوح والحمد خاص خصوص المحمود، والخاص هنا أنسب من العام. كما أنّ الحمد عام عموم الحامد، والشكر خاص خصوص الشاكر، والعام هنا أنسب من الخاص، لذلك كان الحمد أنسب من المدح والشكر.

■ وفي مثال آخر يبيّن لنا الرازي السبب السياقي من ذكر الخاص بعد العام، فيقول: "اعلم أن قوله: ﴿**الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ**﴾ [البقرة: 3] عام يتناول كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ، سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى عليهما السلام، أو ما كان مؤمنا بهما، ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض، لأن العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية، وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله: ﴿**هُدًى لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ**﴾ [البقرة: 2، 3] فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول: كعبد الله بن سلام وأمثاله بقوله: ﴿**وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ**﴾ لأن في هذا

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 1، ص 197.

التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله تعالى: ﴿**مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ**﴾ [البقرة: 98] ثم تخصيص عبد الله بن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لأمثاله في الدين، فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام."[1] فذكر المؤمنين بدلالة العموم هو بمثابة التمهيد لتشريف من تميّز بالإيمان بالغيب –ومعه الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم– ومن قبله الإيمان بالكتب السماوية جميعها.

■ بعكس ما جاء في المثال السابق؛ قد يذكر الخاص قبل العام في القرآن الكريم، وما قيل في الآية السابقة غير جائز في آيات أخرى إلا إذا سمح السياق به، ودليل ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[2] حيث "خصص الرسول في أول هذه الآية بالخطاب في أمرين، ثم أتبع ذلك بتعميم الخطاب مع كل المكلفين في شيء واحد، أما الأمران المخصوصان بالرسول عليه الصلاة والسلام. فالأول: منهما قوله: ﴿**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ**﴾ واعلم أن ﴿**مَا**﴾ ههنا جحد والشأن الخطب والجمع الشؤون، تقول العرب ما شأن فلان أي ما حاله، قال الأخفش: وتقول ما شأنت شأنه أي ما عملت

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 33.

[2] يونس الآية 61.

عمله، وفيه وجهان: قال ابن عباس: وما تكون يا محمد في شأن يريد من أعمال البر وقال الحسن: في شأن من شأن الدنيا وحوائجك فيها. والثاني: منهما قوله تعالى: ﴿**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا**﴾ واختلفوا في أن الضمير في قوله: ﴿**مِنْهُ**﴾ إلى ماذا يعود؟ وذكروا فيه ثلاثة أوجه: الأول: أنه راجع إلى الشأن لأن تلاوة القرآن شأن من شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل هو معظم شأنه، وعلى هذا التقدير، فكان هذا داخلا تحت قوله: ﴿**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ**﴾ إلا أنه خصه بالذكر تنبيها على علو مرتبته، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ**﴾ البقرة: 98 وكما في قوله: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ**﴾ [الأحزاب: 7] والثاني: أن هذا الضمير عائد إلى القرآن والتقدير: وما تتلو من القرآن من قرآن، وذلك لأن كما أن القرآن اسم للمجموع، فكذلك هو اسم لكل جزء من أجزاء القرآن والإضمار قبل الذكر، يدل على التعظيم. الثالث: أن يكون التقدير: وما تتلو من قرآن من الله أي نازل من عند الله. وأقول: قوله: ﴿**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ**﴾ أمران مخصوصان بالرسول صلى الله عليه وسلم."[1]

[1] تفسير الرازي، مجلد 6، ج 17، ص 105.

ثم يفصح الرازي عن رأيه الخاص فيقول: "وأما قوله: ﴿**وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ**﴾ فهذا خطاب مع النبي ومع جميع الأمة. والسبب في أن خص الرسول بالخطاب أولا، ثم عمم الخطاب مع الكل، هو أن قوله: ﴿**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ**﴾ وإن كان بحسب الظاهر خطابا مختصا بالرسول، إلا أن الأمة داخلون فيه ومرادون منه، لأنه من المعلوم أنه إذا خوطب رئيس القوم كان القوم داخلين في ذلك الخطاب. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ**﴾ [الطلاق: 1] ثم إنه تعالى بعد أن خص الرسول بذينك الخطابين عمم الكل بالخطاب الثالث فقال: ﴿**وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ**﴾ فدل ذلك على كونهم داخلين في الخطابين الأولين."[1] والنتيجة التي نصل إليها بعد النظر في الأمثلة الماضية أنّ ذكر العام دون الخاص أو الخاص دون العام أو العام قبل الخاص أو الخاص قبل العام؛ كلّها أحوال يتطلّبها السياق القرآني، وهي من هنا لا تخضع إلى أي قاعدة لغوية؛ إنّها تتولّد –وحسب– من اتحاد العناصر السياقية اللغوية والمقامية المكوّنة للجملة المعنية.

6. الترادف والسياق القرآني:

الترادف من (ر د ف) وهو يدل على اتّباع الشيء، والترادف: التتابع.[2] "وهو رديفه ورِدفه، وقد رَدِفه وأردفه وارتدفه وتردّفه: ركب خلفه... وجاءوا رُدافى: مترادفين ركب

[1] نفسه.

[2] يُراجع، مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 2، مادة (ر د ف)، ص 503.

بعضهم خلف بعض إذا لم يجدوا إبلا يتفرّقون عليها."[1] فعكس الترادف هو التفرقة، وهما أصل مصطلحي "الترادف" و"الفرق" أو "الفروق".

والترادف عند الرازي: "هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد. قال: واحترزنا بالإفراد عن الاسم والحدّ، فليسا مترادفين، وبوحدة الاعتبار عن المتباينين، كالسيف والصارم، فإنّهما دلاَّ على شيءٍ واحد، لكن باعتبارين: أحدهما على الذّات والآخر على الصفة؛ والفرق بينه وبين التوكيد أنّ أحد المترادفين يُفيد ما أفاده الآخر، كالإنسان والبشر، وفي التوكيد يُفيد الثاني تقوية الأوّل؛ والفرق بينه وبين التابع أنّ التابع وحده لا يفيد شيئًا كقولنا، عطشان نطشان."[2]

يُقرّ الرازي –إذن– بوجود الترادف، ويميّز "بينه وبين الاسم والحد، وبين المتباينين، وبين التوكيد، وبين التابع."[3] ويبدو بذلك معارضا لفكرة الفروق، ويُصرّح بذلك حين يقول: "ومن الناس من أنكره، وزعم أن كلّ ما يُظن من المترادفات فهو من المتباينات؛ إما لأنّ أحدهما اسم الذات، والآخر اسم الصفة أو صفة الصفة. قال: والكلام معهم إما في الجواز، ولا شك فيه؛ أو في الوقوع إما من لغتين، وأيضا معلوم بالضرورة، أو من لغة

---

[1] أساس البلاغة، الزمخشري، مادة (ر د ف)، ص 334 (بتصرف).

[2] ينظر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمان جلال الدّين السيوطي، شرح، محمد أحمد جاد المولى وعلى محمد البجـــــاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ج 01، ص 402، 403.

[3] الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني، تحقيق ودراسة فتح الله صالح علي المصري، (مقدمة المحقق)، ص 7.

واحدة؛ كالحنطة والبُرِّ والقمح؛ وتعسّفات الاشتقاقيين لا يشهد لها شُبهةٌ فضلا عن حجّة."[1]

يعارض الرازي من أنكر وجود الترادف في اللغة العربية، ويرجع ذلك إلى الدواعي الآتية: "أولا: تعدد الوضع وتوسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله، وهو ما يسميه النحاة وأهل اللغة بالافتنان أو تسهيل مجال النظم والنثر، وأنواع البديع، وقد يحصل به التجنيس والتقابل والمطابقة. ثانيا: تسهيل تأدية المقصود بإحدى العبارتين عند تساوي الأخرى."[2] لكن رأي الرازي هذا جعل البعض يُصنّفه ضمن الفريق الذي قيّد حدوث الترادف واشترط له شروطا تحدّ من كثرة وقوعه؛ فهو يرى قصر الترادف على ما يتطابق فيه المعنيان بدون أدنى تفاوت.[3] لكن التساؤل الذي يطرح نفسه في هذه النقطة بالذات هو: هل يقصد الرازي بدفاعه عن ظاهرة الترادف أنّ استعمال المترادفات اختياري وغير خاضع لمتطلبات السياق؟ وهل سنجد في التفسير الكبير ما يُثبت اقتناع صاحبه بفكرة الترادف اقتناعا كليّا؟

لقد لاحظ علماء الأصول كثرة المترادفات في القرآن الكريم، لكنّهم لم يُجيزوا "أن يحلّ لفظ مكان لفظ مهما كان الترادف تاما وقويّا، وذلك لأنّ القرآن الكريم لفظه ومعناه

---

[1] ينظر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمان جلال الدّين السيوطي، شرح، محمد أحمد جاد المولى وعلى محمد البجـــــاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ج 01، ص 403.

[2] ينظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام – واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، علي سامي نشار، ص 51.

[3] يُراجع، علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ص 217، 218.

من عند الله تعالى، والمتعبّد بتلاوته، والمانع هنا شرعي."[1] إلّا أنّ اطلاعنا على بعض نماذج الترادف القرآني المعالجة في التفسير الكبير يجعلنا نلحظ تأرجحا في رأي صاحبه، أي إنّ بإمكاننا أن نميّز بين موقفين مختلفين: [2]

- الموقف الأوّل: يقوم على إنكار وجود الترادف.
- الموقف الثاني: يقوم على التسليم بوجود مترادفات لغوية.

ويتجلى الموقف الثاني من خلال أقواله النظرية، بينما يظهر الأول في الجانب العملي من أعماله، ولاسيما في التفسير، وهذا ما سنبيّنه من خلال النماذج الآتية:

أقام/ أدّى: قبل أن يدلي الرازي برأيه، يقدّم مجموعة الاقتراحات التي جمعها مما اطّلع عليه في مؤلفات الغير، ويُفترض هنا أن يصل إلى نتيجة يُثبت فيها ترادف اللفظتين؛ فيقول: "ذكروا في تفسير إقامة الصلاة وجوها: أحدها: أن إقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من أن يقع خلل في فرائضها وسننها وآدابها، من أقام العود إذا قومه. وثانيها: أنها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ**﴾ [المعارج الآية 34] وقال: ﴿**الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ**﴾ [المعارج الآية 23] من قامت السوق إذا نفقت، وأقامتها نفاقها؛ لأنها إذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي

[1] يُنظر، الترادف في اللغة، حاكم مالك لعيبي، ص 56.

[2] يراجع، علم الدلالة عند العرب – فخر الدين الرازي نموذجا، محي الدين محسَّب، ص 167.

نتوجه إليه الرغبات، وإذا أضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يرغب فيه وثالثها: أنها عبارة عن التجرد لأدائها وأن لا يكون في مؤديها فتور من قولهم: قام بالأمر، وقامت الحرب على ساقها، وفي ضده: قعد عن الأمر، وتقاعد عنه إذا تقاعس وتثبط. ورابعها: إقامتها عبارة عن أدائها، وإنما عبر عن الأداء بالإقامة لأن القيام بعض أركانها كما عبر عنها بالقنوت وبالركوع وبالسجود، وقالوا: سبح إذا صلى، لوجود التسبيح فيها، قال تعالى: ﴿**فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ**﴾ [الصافات: 143]."[1] ثم يخرج بالرأي الذي يراه صائبا فيقول: "واعلم أن الأولى حمل الكلام على ما يحصل معه من الثناء العظيم، وذلك لا يحصل إلا إذا حملنا الإقامة على إدامة فعلها من غير خلل في أركانها وشرائطها؛ ولذلك فإن القيم بأرزاق الجند إنما يوصف بكونه قيما إذا أعطي الحقوق من دون بخس ونقص؛ ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقيوم؛ لأنه يجب دوام وجوده؛ ولأنه يديم إدرار الرزق على عباده."[2] فالمعنى السياقي للقيام في هذه الآية هو إدامة أداء الصلاة دون الإخلال بأركانها وشروطها، وهو بذلك لا يشكل ترادفا حقيقيا مع الأداء على رأي الرازي.

تيقّن/ علمَ: "اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكا فيه، فلذلك لا يقول القائل: تيقنت وجود نفسي، وتيقنت أن السماء فرقي لما أن العلم به غير مستدرك،

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 30.
[2] نفسه، ص 30.

ويقال ذلك في العلم الحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا، فيقول القائل: تيقنت ما أردته بهذا الكلام وإن كان قد علم مراده بالاضطرار، ويقول تيقنت أن الإله واحد وإن كان قد علمه بالاكتساب؛ ولذلك لا يوصف الله تعالى بأنه يتيقن الأشياء."[1] أي أنّ العلم يكون بعد الجهل، واليقين يكون بعد الشكّ.

طائفة/ فرقة: يميّز الرازي بين حدّي هذه الثنائية مستعينا بالسياق القرآني، فيلجأ إلى الآية 122 من سورة التوبة ليفسّر قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ**﴾[2]. فيرى أنّ الله تعالى قال: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ**﴾ و لم يقل وإن فرقتان تحقيقا لمعنى التقليل، لأن الطائفة دون الفرقة، ولهذا قال تعالى: ﴿**فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ**﴾[3]. [4] وبهذا يكون قد فسر بعض القرآن ببعضه، وهذا نابع من اقتناعه بتكامل السياق القرآني.

العذاب/ النكال: "العذاب مثل النكال بناء ومعنى، لأنك تقول أعذب عن الشيء إذا أمسك عنه، كما تقول نكل عنه، ومنه العذب، لأنه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فإنه يزيده، ويدل عليه تسميتهم إياه نقاخا، لأنه ينقخ العطش أي يكسره، وقراتا لأنه برقته عن

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 34.
[2] سورة الحجرات من الآية 9.
[3] التوبة: 122.
[4] يراجع، تفسير الرازي، مجلد 10، ج 28، ص 116.

القلب، ثم اتسع فيه فسمي كل ألم فادح عذابا وإن لم يكن نكالا أي عقابا يرتدع به الجاني عن المعاودة."[1]

الصوف/ العهن: ترد هاتين اللفظتين في القرآن الكريم للدلالة على معنيين متقاربين، حيث وُظّفت (الصوف) للدلالة الحقيقية في قوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ**﴾[2] بينما وُظّف (العهن) بغرض التشبيه؛كقوله تعالى: ﴿**وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ**﴾[3]. وقبل اللجوء إلى السياق، يستعين الرازي بالمعجم فيقول: "ومعنى العهن في اللغة: الصوف المصبوغ ألوانا، وإنما وقع التشبيه به، لأن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود فإذا بست وطيرت في الجو أشبهت العهن المنفوش إذا طيرته الريح."[4] أما في تفسير سورة القارعة، فيؤكد الرازي تلك الدلالة المعجمية بالسياق القرآني، حيث يستعين في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ**﴾[5] بالآية 27 من سورة فاطر قائلا: "واعلم أن الله تعالى أخبر أن الجبال مختلفة الألوان على ما قال: ﴿**وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ**

[1] تفسير الرازي، بمجلد 1، ج 2، ص 55.
[2] النحل الآية 80.
[3] المعارج الآية 9.
[4] تفسير الفخر الرازي، مجلد 11، ج 30، ص 112.
[5] القارعة الآية 5.

سُودٌ﴾ [فاطر الآية 27] ثم إنه سبحانه يفرق أجزاءها ويزيل التأليف والتركيب عنها [فيصبر][1] ذلك مشابها للصوف الملون بالألوان المختلفة إذا جعل منفوشا."[2] وبهذا نجد أنّ الرازي قد اكتفى بالسياق القرآني لتحديد الفرق بين ما يُفترض أنّه من المترادفات، وإن عُدنا إلى إحدى المعاجم العربية سنجد أنّ هذا التحليل وإن كان مختلفا فإنّه لا يُناقض الاستعمال، حيث جاء في المقاييس أنّ: "العين والهاء والنون أصل صحيح يدل على لين وسهولة وقلة غذاء في الشيء... ومن هذا الباب: قضيب عاهن، أي متكسِّر منصهر. ويُقال: في القضيب عهنة، وذلك انكسار من غير بينونة إذا نظرت إليه حسبته صحيحا، وإذا هززته انثنى، ويقال للفقير: عاهنٌ من ذلك."[3] ومن هنا نكون قد تيقّنا من موافقة لفظة (عهن) للسياق، سواء كان المقصود تعدد الألوان –على رأي الرازي– أو اللين والانكسار والانصهار –على رأي– ابن فارس، فهي في كلّ الأحوال معبّرة عن حالة الجبال في يوم القيامة، وهذا يجعلنا نقتنع بفكرة الفروق لا الترادف.

بعثه/أحياه: قال تعالى: ﴿**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ**﴾[4]. يقول الرازي: "أما قوله

---

[1] قد يكون المقصود هو: يصير.

[2] تفسير الرازي، مجلد 11، ج 32، ص 68.

[3] مقاييس اللغة، ابن فارس، ج 4، مادة (ع هـ ن)، ص 175، 176 (بتصرف).

[4] البقرة الآية 259.

تعالى: ﴿**ثُمَّ بَعَثَهُ**﴾ فالمعنى: ثمّ أحياه، ويوم القيامة يسمى يوم البعث لأنّهم يبعثون من قبورهم، وأصله من بعثت الناقة إذا أقمتها من مكانها، وإنّما قال: ﴿**ثُمَّ بَعَثَهُ**﴾ و لم يقل: ثمّ أحياه لأنّ قوله: ﴿**ثُمَّ بَعَثَهُ**﴾ يدل على أنّه عاد كما كان أوّلا حيّا عاقلا فهمًا مستعدًّا للنظر والاستدلال في المعارف الإلهية، ولو قال: ثمّ أحياه لم تحصل هذه الفوائد."[1] وهنا يتجلى تذبذب الرازي بوضوح حينما يجعل معنى بعثه هو أحياه، ثم يشرع بعد ذلك في تحديد الفرق؛ وهو رجوع الشخص إلى الحياة على الهيئة التي كان بها قبل موته.

صراط/ سبيل/ الطريق:

يُناقش الرازي لفظ (**الصراط**) في سورة الفاتحة، ويُحاول إثبات ترادفه مع الألفاظ القريبة منه على الرغم من أنّه واحد من النماذج المعالجة في معظم كتب الفروق. فيقول: "إنما قال الصراط و لم يقل السبيل ولا الطريق وإن كان الكل واحدا لِيكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم؛ فيكون الإنسان على مزيد خوف وخشية."[2] وهنا يتناقض مع نفسه حينما يجعل تلك الألفاظ متّحدة في المعنى، ثمّ يؤكّد أنّ الصراط متعلّق بالقيامة ومذكّر بجهنّم، أي أنّه موافق للسياق. وإن قارنّا رأي الرازي بذلك الذي ذكره أبو هلال العسكري –مثلا– نجدهما يقتربان في المبدأ، ويختلفان في تحديد الفرق الدلالي، حيث يفسّر

[1] تفسير الفخر الرازي، مجلد 3، ج 7، ص 31.
[2] نفسه، مجلد 1، ج 1، ص 229.

الأول داخل السياق القرآني، بينما يشرح الثاني داخل السياق الاستعمالي، حيث يقول: "الفرق بين الصراط، والطريق، والسبيل: أنّ الصراط هو الطريق السهل قال الشاعر:

حَشونا أرضهم بالخيل حتى تركنـــــــــاهم أذلّ من الصراط

وهو من الذلّ خلاف الصّعوبة، وليس من الذّلّ خلاف العز، والطريق لا يقتضي السهولة، والسبيل اسم يقع على ما يقع عليه الطريق، وعلى ما لا يقع عليه الطريق تقول: سبيل الله، وطريق الله، وتقول: سبيلك أن تفعل كذا، ولا تقول: طريقك أن تفعل به، ويُراد به سبيل ما يقصده، فيُضاف إلى القاصد، ويُراد به القصد، وهو كالمحبة في بابه والطريق كالإرادة."[1] والواضح أنّ حجّة الرازي –وإن كان معارضا لمبدأ الفروق– كانت أدقّ لتعلّقها بسياق القرآن الكريم، فهذا الأخير خاص بكل زمان، وموجّه لأيّ متلق مهما كانت قدراته اللغوية والفكرية، بينما اعتمد العسكري على سياقات استعمالية قد يعرفها البعض ويجهلها البعض الآخر.

صيب/ مطر: قال تعالى: ﴿**أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ السَّمَاءِ**﴾[2]. وفي هذا يقول الرازي: "ما الصيب؟ الجواب: أنه المطر الذي يصوب، أي يترل من صاب يصوب إذا نزل ومنه صوب رأسه إذا خفضه وقيل إنه من صاب يصوب إذا قصد، ولا يقال صيب إلا للمطر الجود.

[1] الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، محمد إبراهيم سليم، ص 298.

[2] سورة البقرة من الآية 19.

كان عليه الصلاة والسلام يقول: "اللهم اجعله صيبا هنيئا" أي مطرا جودا."[1] أي أنّ الصيّب هو المطر الذي يقصد به الله سبحانه وتعالى إفادة الخلق، فلا يطلق إلا على المطر النافع. وهو بهذا يشمل الغيث الذي يترل لإغاثة الأحياء، والغيث واحد من الألفاظ التي استشهد بها الجاحظ لإثبات وجود الفروق، حيث يقول: "وقد يستخفّ الناس ألفاظا ويستعملوها وغيرها أحقّ بذلك منها، ألا ترى أنّ الله تبارك وتعالى لم يذكر في القرآن الجوع إلاّ في موضع العقاب أو في موضع الفقر المدقع والعجز الظاهر. والناس لا يذكرون السغب ويذكرون الجوع في حال القدرة والسلامة. وكذلك ذكر المطر لأنّك لا تجد القرآن يلفظ به إلاّ في موضع الانتقام والعامة وأكثر الخاصة يفضلون بين ذكر المطر وذكر الغيث."[2]

قال الجاحظ: "قال قطرب أنشدني ضرار بن عمرو قول الشاعر في واصل:

ويجعل البُرّ قمحًا في تصـــرفه وجانب الرّاء حتى احتال للشعر

و لم يُطقْ مطرًا والقول يعجله فعاد بالغيث إشفـــاقا من المطر"[3]

---

[1] تفسير الرازي، مجلد 1، ج 2، ص 79.

[2] البيان والتبيين، تح درويش جويدي، الجاحظ، ج 01، ص 20. وانظر أيضا، المعجزة القرآنية، بغدادي بلقاسم، ص 254.

[3] البيان والتبيين، الجاحظ، تح درويش جويدي، ج 01، ص 21.

ونفهم من هذا النموذج أنّ أفكار الرازي جاءت موافقة لأفكار الجاحظ على الرغم من اختلافهما في المبدأ، وهذا يضاف إلى ما قلناه سالفا.

انفجرت/ انبجست:

قال تعالى: ﴿**وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾[1] وقال أيضا: ﴿**وَقَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ**﴾[2].

يناقش الرازي الثنائية (انفجرت/ انبجست) أثناء تفسيره لآية البقرة السالفة الذكر قائلا: "أنه تعالى ذكر ههنا: ﴿**فَانْفَجَرَتْ**﴾ وفي الأعراف: ﴿**فَانْبَجَسَتْ**﴾ [الأعراف: 160] وبينهما تناقض لأن الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا. الجواب من ثلاثة أوجه: أحدها: الفجر الشق في الأصل، والانفجار الانشقاق، ومنه الفاجر لأنه يشق عصا المسلمين بخروجه إلى الفسق، والانبجاس اسم للشق الضيق القليل، فهما مختلفان

[1] البقرة الآية 60.

[2] الأعراف الآية 160.

اختلاف العام والخاص، فلا يتناقضان، وثانيها: لعله انبجس أولا، ثم انفجر ثانيا، وكذا العيون: يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه. وثالثها: لا يمتنع أن حاجتهم كانت تشتد إلى الماء فينفجر، أي يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس أي يخرج قليلا."[1] والواضح أنّ الرازي لم يؤكّد –هنا– على أنّ هذه الثنائية تشكّل ترادفا، بل يدخلها في إطار العام والخاص.

يعود الرازي إلى هذه الثنائية في موضع آخر لوضّح أنّها من المترادفات عند البعض، ومن الفروق عند البعض الآخر، لكنّه يميل إلى الأخذ بالفروق؛ حيث يقول: "يقال: بجس الماء يبجس وانبجس وتبجس إذا تفجر، هذا قول أهل اللغة، ثم قال: والانبجاس والانفجار سواء، وعلى هذا التقدير فلا تناقض بين الانبجاس المذكور ههنا وبين الانفجار المذكور في سورة البقرة، وقال آخرون: الانبجاس خروج الماء بقلة، والانفجار خروجه بكثرة، وطريق الجمع: أن الماء ابتدأ بالخروج قليلا، ثم صار كثيرا، وهذا الفرق مروي عن أبي عمرو بن العلاء، ولما ذكر تعالى أنه كيف كان يسقيهم، ذكر ثانيا أنه ظلل الغمام عليهم، وثالثا: أنه أنزل عليهم المن والسلوى، ولا شك أن مجموع هذه الأحوال نعمة عظيمة من الله تعالى، لأنه تعالى سهل عليهم الطعام والشراب على أحسن الوجوه ودفع عنهم مضار الشمس."[2]

---

[1] تفسير الرازي، مد 1، ج 3، ص 94.

[2] نفسه، مد 5، ج 15، ص 29.

فاستعمال اللفظتين في السياق القرآني وفي الموضوع نفسه راجع حسب الرازي إلى دلالة كل واحدة منها على مرحلة مختلفة عن الأخرى[1]، أي بغرض الدلالة على التدرّج والزيادة في النعمة، لذلك فاللفظة الأولى تكمّل الثانية في السياق القرآني.

نكتشف مما مضى أنّ الرازي كان يحسّ بتلك الفروق الموجودة بين الكلمات المتقاربة في المعنى، وهو إن كان يقرّ بوجود الترادف، فإنّ فهمه الجيّد والمتمعّن للسياق القرآني جعله يتناقض مع المبدأ الذي طالما دافع عنه. لكنّه وبالرغم من تناقضه في مسألة الترادف، إلا أنّه لم يتمسّك بفرضيته أثناء تطبيقه على القرآن الكريم، بل ترك نفسه للسياق وما يحمله من دلالات ضمنية، وهذا يُعد له لا عليه.

[1] يتّفق الكثير من الدارسين مع هذه الفكرة؛ وأذكر من بينهم: فاضل صالح السامرائي. يراجع تفصيل ذلك في كتابيه: بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، ص 128. والتعبير القرآني، ص 330.

الخاتمة

الخاتمة:

في خاتمة هذا البحث، نستنتج أنّ الدراسة السياقية تأخذ حيّزا واسعا من ميدان الدراسات الدلالية، كما تحتفظ لنفسها بمكانة مهمة في دراسات علمية مختلفة، وعلى رأسها علم التفسير، وقد نكتشف ذلك جليا في مدوّنة ضخمة مثل مدونة "التفسير الكبير" لفخر الدين الرازي، ولا أقصد ههنا ضخامة الحجم وحسب؛ بل أقصد أيضا ما تحويه من آراء ونظريات ومعلومات هائلة ومتنوعة، وترجع هذه الميزة إلى أسباب عديدة؛ أذكر منها ما يعود إلى صاحب المدونة مباشرة:

- الإمكانيات الفكرية والعلمية الهائلة التي تميّز بها الرازي.
- اعتماد الرازي على طريقتي النقل والعقل معا، واعتماده على كل ما حصّله من مؤلفات الآخرين.
- تطرّقه إلى كل ما يعرفه من آراء منافية أو موافقة لاعتقاداته قصد التمحيص والنقد.
- تخصص المفسّر في مجالات كثيرة، وهذا ما كان سائدا في زمنه، فكان فيلسوفا ومتكلما وأصوليا ومفسرا وطبيبا وفلكيا وكيميائيا ولغويا...

- سعي المؤلف إلى جعل هذه المدونة موطنا لمختلف العلوم التي يقف على قمتها علما التفسير والتأويل، ولعل أهمها: علم اللغة وما يحويه من مباحث كعلم الدلالة وعلم الأصوات وعلم النحو وعلم الصرف والبلاغة...، وكذا علم الفلك، والطب، والفيزياء والكيمياء (على حد اصطلاحنا اليوم)، والفلسفة وعلم الكلام، وعلوم القرآن وغير ذلك.
- جمْع الرازي للكثير من النكت والمواقف التي تزخر بها الثقافة العربية والإسلامية، بل والبشرية مما يدعم آراءه.

وقد توصّلت في هذا البحث إلى مجموعة من النتائج التي ألخّصها في النقاط الآتية:

1. اهتمام الرازي بالمباحث الصوتية:

- اهتمّ الرازي في تفسيره الكبير بالمباحث الصوتية، وأوضح علاقة الدرس الصوتي بالعلوم الطبيعية عموما وعلم التشريح على وجه الخصوص، وقد تأثّر هاهنا بآراء ابن سينا.
- أثبت الرازي أنّ الكلام إما لساني وإما نفسي، وهذا يذكّرنا بما وصل إليه الدرس اللساني الحديث من كون الصورة السمعية للعلامة اللسانية ذات كيان نفسي.
- عالج الرازي قضية "علاقة اللفظ بالمعنى" وبالأخصّ علاقة الدليل بالمدلول، وملخّص ما رآه هو أنّ العلم بذات الدليل مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له، والتغاير

هاهنا يقترب من المصطلح اللساني "اعتباطية" بينما تدل لفظة "مستلزم" على العلاقة التلازمية، أما مصطلحا الدليل والمدلول فبقيا على حالهما عند دو سوسير، وفي ذلك إثبات واضح على أنّ هذه النتائج أصيلة وقديمة في الحضارتين الإغريقية والعربية وهي ليست من صنع اللسانيين المحدثين.

- يرفض الرازي فكرة الدلالة الذاتية كقانون يحكم بين الألفاظ والمعاني، لكنّه لا ينكر وجودها كظاهرة جزئية من الظواهر اللغوية ككلّ؛ ومن هنا نجده يستبعد فكرة ابن جني عن الدرس الدلالي، ولذلك لم يعتمدها في تفسيره الكبير.
- ركّز الرازي على قضية تموقع العلامة اللسانية داخل أنظمة التواصل البشري، فوضّح بذلك أنّ الأنظمة التواصلية البشرية قد تستغني أحيانا عن الجهاز النطقي لإصدار الأصوات الدالة لتعتمد على الإشارات والحركات والنقوش، وقد تستعملهما معا؛ وقد يلجأ الفرد إلى الفراسة لمعرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنّهم كتاب مفتوح؛ وذلك من دون أن يتواصل معهم مشافهة. وقد وضّح الرازي أثناء معالجة هذه المسألة أنّ أيسر تلك العلامات وأفيدها وأعمّها هي الألفاظ.

- ميّز الرازي بين الصوت والحرف، وأوضح أنّ هذا الأخير هو هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع. كما قسّم الصوت إلى مصوّت وصامت.

- انتبه الرازي إلى اتصاف العلامات اللسانية بما نسميه اليوم بالصفة الخطية، وقد أوضح أنّ الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية، فإن حصلت الحروف التي منها تألفت الكلمة دفعة واحدة لم تحصل الكلمة.

- تطرّق الرازي إلى مسألة تفسير فواتح السور التي لطالما شكّلت نقطة اختلاف بين المفسرين، فعالجها أحيانا ضمن السياق الصوتي النحوي، وأحيانا أخرى خارج السياق، وذلك بحسب الآراء التي جمعها، ثمّ الرأي الذي وصل إليه عن طريق التفسير بالعقل.

- تفطّن الرازي إلى دور موقف الغضب في تحويل الصوت من حادّ خفيف إلى غليظ ثقيل.

- من بين المباحث السياقية الصوتية؛ عالج الرازي ظاهرة التفخيم والترقيق داخل السياق، وهي جزء من ظاهرة التنغيم التي يهتم بها الدرس الصوتي الحديث.

- أدرك الرازي أنّ وظيفة الفاصلة القرآنية لا تكمن فقط في الجانب الموسيقي الجمالي، بل تتعداه إلى الجانب السياقي الدلالي، لذلك نجده يربط بين الفاصلة وبين العناصر

السياقية السابقة أو اللاحقة ليكتشف السبب الدلالي ومن بعده الجمالي لاستعمالها في آخر الآية.

- تطرّق الرازي إلى قضية المفصل؛ وأوضح فيه علاقة الوقف والابتداء بالجانب السياقي الصوتي والنحوي والدلالي، لكنّه ركّز عليه لخدمة الدلالة النحوية التي تمكّنه من اقتراح الحالات الإعرابية المحتملة للجملة.
- اتضح لنا في آخر هذا الفصل أنّ الرازي كان مقلا في دراسته للظواهر السياقية الصوتية، لكنّه بالرغم من ذلك عالج بعض الظواهر المتفرّعة من هذا المجال، والتي سبق ذكرها.

2. اهتمام الرازي بالمباحث الصرفية:

- في البداية وضّحنا أنّ السياق الصرفي يشكل وجها من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، حيث تُستغلّ كل ظاهرة صرفية تَلحق بالمفردة استغلالا مقصودًا.
- اكتشفنا أنّ فكرة "كل زيادة في المبنى تؤدي إلى زيادة في المعنى" هي فكرة قاصرة، والبديل عنها هو قولنا: "كل تغيير في المبنى يُؤدي إلى زيادة في المعنى".

- وجدنا أنّ الرازي قد عالج التبدّلات الصرفية داخل السياق القرآني (الحذف والإبدال والإدغام)، وبحث عن أسبابها الدلالية، وهذا ما يعرف في الدرس البلاغي الحديث بظاهرة تناوب الصيغ الصرفية.

- وجدنا أنّ السياق القرآني يحوي بعض الصيغ الصرفية التي تحمل معانٍ مختلفة في سياقات مختلفة، وقد عالج الرازي الكثير من هذه الحالات في تفسيره الكبير.

- بيّن الرازي أنّ الأفضلية في الاستعمال تكون للأسماء دون الأفعال، وبالرغم من ذلك قد وجد أنّ الظاهرة قد تنعكس في الكثير من النماذج القرآنية، والسبب في ذلك دائما يرجع إلى العوامل السياقية.

- بيّن الرازي من خلال تفسيره للقرآن الكريم أنّ تنوع أزمنة الأفعال لا يخضع دوما إلى القاعدة الصرفية بل يخترقها في الكثير من الأحيان لخدمة السياق القرآني.

3. اهتمام الرازي بالمباحث النحوية:

- اهتمّ الرازي في تفسيره بالجانبين التقعيدي والسياقي للنحو العربي، وذلك حسب الحاجة، وقد تأثّر في ذلك بمن سبقه من علماء اللغة، فنجده يستشهد حتى بآراء الزمخشري اللغوية بالرغم من رفضه لفكرة الاعتزال، كما نجده قد تأثّر تأثّرا واضحا بنظرية النظم

للجرجاني، واستثمرها في تفسيره، حيث أكمل ما بدأه سابقه حين طبّق على القرآن الكريم بكامله.

- اكتشفنا أنّ فكرة تقعيد اللغة ولاسيما من الناحية التركيبية قد جاء كنتيجة منطقية للفهم الجيّد لدور السياق في توجيه الكلام، وبعد بلوغ الغاية من صناعة النحو كان لا بدّ من الرجوع إلى الدراسات السياقية لاستخراج المزيد من أسرار هذه اللغة، وكانت البداية الجدّية مع ظهور نظرية النظم.
- جاءت الدراسات السياقية عند العرب في بدايتها نتيجة للاهتمام بالجانب الدلالي للجملة ومكوناتها، وبالتالي التعرّف على العناصر اللغوية ووظائفها وعلاقاتها مع بعضها البعض، وهذا ما نسميه بالسياق اللغوي.
- تحدّث الرازي عن الإفادة وأشار في تعريفها إلى دور اللوازم القريبة والبعيدة في تأدية المعنى الواحد بطرق كثيرة، وقد اقترب ههنا كثيرا من لمس صلب الدراسة السياقية.
- بيّنا العلاقة بين النص والسياق واكتشفنا أنّ أحدهما يكمّل الآخر، وأنّ فهم سياق الجملة يبدأ بملاحظة العلاقة بين عناصرها الصوتية والإفرادية قبل كل شيء. وهذه الخطوة جاءت لتمهّد للدراسة التطبيقية على التفسير الكبير.

- ميّز الرازي بين دلالة المفرد ودلالة المركّب ودلالة المؤلّف، أما ما يهمّ الدراسة النظمية فهما النوعان الأخيران؛ على رأي الجرجاني.
- تبيّن لنا أنّ النظم يمشي بالتوازي مع الجانب الاستعمالي للنحو، بينما تأتي الدراسة الإعرابية في المرحلة الثانية بغية ردّ الكلام إلى قواعده، وبالتالي فهم قصد الناظم.
- يستعين الرازي بالسياق النحوي في الكثير من الأحيان قصد إيجاد الإمكانات الإعرابية المحتملة.
- ناقشنا فكرة خضوع العملية التركيبية إلى السياق من خلال نماذج من المدوّنة المدروسة، ومن بين ما اخترناه من مطالب نذكر: الاسم مع الصفة، والإضافة، ووجه الشبه بين الخبر والصفة والحال، والبدل، وإسناد الفعل.
- تطرّقنا إلى علاقة الزمن النحوي بالسياق.
- عالجنا دور الحروف في توجيه السياق، ومدى استثمار الرازي لهذه الظاهرة في تفسيره.
- تحقّقنا في حديثنا عن السياق الصرفي من فكرة "كل تغيير في المبنى تقابله زيادة في المعنى" والحقيقة أنّ هذه القاعدة تمسّ الجملة كما مسّت المفردة، لذلك تطرّقنا في معالجتنا للسياق النحوي إلى أهم ظواهر التغيير التي قد تصيب بعض عناصر الجملة؛ كالحذف،

والتقديم والتأخير، والفصل والوصل؛ وقد حملت هذه الظواهر من الدلالات السياقية ما جعل الرازي يستغلها في تفسير آي القرآن.

- نظرنا في إشكالية المطابقة بين عناصر الجملة من حيث الشخص والعدد والجنس، ووجدنا أنّ القاعدة لا تطبّق برمّتها دائما، فقد يحتاج السياق إلى كسرها لتحقيق دلالة إضافية، وتوصّلنا بعد دراسة بعض النماذج إلى أنّ اختراق قاعدة المطابقة في القرآن الكريم هو وجه من وجوه الإعجاز.
- عرفنا أنّ المعرفة لا تُوصف إلا بالمعرفة، وأنّ النكرة لا تُوصف إلا بالنكرة، وهو أمر واضح، ثم تساءلنا عن الحالات التي يقف عندها الفكر ويقول: لماذا نكّرنا ها هنا و لم نعرّف؟ أو العكس. واكتشفنا أنّ الأمر دائما خاضع للسياق.
- انتقلنا بعد ذلك إلى مرجع الضمير أو ما يسمى بالمفسّر؛ ووجدنا أنّه العنصر السياقي الذي يُكسب الضمائر وظيفتها المرجعية، وأنّه قد يختفي من الجملة ليتجسّد في حضور المتكلّم أو المخاطب.

4. اهتمام الرازي بالمباحث المعجمية الدلالية:

- قبل الحديث عن اهتمام الرازي بالسياق المعجمي كان لا بد من التعرف على بعض المصطلحات الدلالية وتعريفاتها، لذلك تطرّقنا إلى حديثه عن: الكلمة، والاسم والمسمى، والدليل والأمارة.

- ناقشنا فكرة عقلنة المرجع عند الرازي ورأينا أنّه اقترب من فكرة التقسيم الثلاثي للعلامة، وهذا يعطينا فكرة مسبقة عن اهتمام هذا المفسّر بكل ما يحيط بالقرآن الكريم من ظروف خارجية.

- تحدّثنا عن الوحدة المعجمية داخل السياق اللغوي، ووضّحنا أنّ الاختلاف بين المعجم والسياق لا يدلّ على تنافرهما، بل يدلّ على علاقة تكامل ومنفعة متبادلة، وتحدّثنا في أثناء هذا عن الدلالة المعجمية والدلالة السياقية، كما تحدّثنا عن أهمّية السياق في تحديد الدلالات المعجمية، وقد أشرنا ها هنا إلى اختلاف الآراء في هذا التقسيم الخاص بالدلالة وأوردنا بعض الآراء الواردة في مؤلفات الرازي، بالإضافة إلى رأي صاحب النظم طبعا.

- لإنجاز الشقّ التطبيقي في موضوع السياق المعجمي؛ أخذنا عيّنات مختلفة، جعلناها على شكل عائلات، والتي تمثّلت في: أسماء الله الحسنى، وأسماء الأماكن، واسم العلم، وألفاظ منتقاة.

- انطلق الرازي في فهمه لظاهرة المشترك اللفظي من تحليله للعلاقة بين الماهيات والمسميات، فاكتشف أنّ تلك الظاهرة إنّما تنجم عن إمكانية إعطاء تسميات لفظية لكل الماهيات، والسبب في ذلك هو أنّ هذه الأخيرة غير متناهية ولا يمكن حصرها. ومن هنا كان من الضروري استغلال تسمية معيّنة لمجموعة من الماهيات، بحيث يتم التمييز بين الماهية والأخرى في هذه الحالة بحسب السياق التي وردت فيه التسمية. ومثال ذلك لفظة "كتاب" التي قبل أن تدل على القرآن؛ دلّت في السياق القرآني على: الفرض، والحجة والبرهان، والأجل، ومكاتبة السيد عبده. أما عن الأضداد فهي عند الرازي جزء من المشترك اللفظي لا غير، بحيث لا يهم الأمر عنده إن كانت الماهيات مختلفة أم متضادّة، بل المهم هو اشتراكها في المسمى الواحد.
- تطرّقنا إلى ظاهرة المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، ورأينا أنّ الرازي قد قسّم المحكم إلى نصّ وظاهر، والمتشابه إلى مؤوّل ومجمل؛ وهو تقسيم خاضع إلى الفهم السياقي للآيات، ولاسيما إذا تعلّق الأمر بالمتشابه الذي لا يظهر معناه إلى بتجلّي السياق بنوعيه.
- يستغلّ الرازي فكرة العموم والخصوص أحيانا ليُثبت أحقيّة استعمال لفظة دون الأخرى في مقام من المقامات، ومثال ذلك لفظة الحمد في مقابل لفظتي المدح والشكر. كما يستند إلى السياق ليثبت إن كان المقصود من استعمال بعض الألفاظ هو

العموم أم الخصوص بعكس ما يظهر في الواقع، فمن عادة العرب استعمال العام للخاص والخاص للعام بحسب حاجتهم السياقية.

- تعرفنا على رأي الرازي حول الترادف، وقلنا أنّه من مُثبتيه، لكنّا ألفيناه متأرجحا في رأيه أثناء تفسيره لبعض الألفاظ القرآنية، حيث نجده يحدّد الفوارق بين معاني الألفاظ التي يعُدُّها من المترادفات؛ كالطائفة والفرقة، والأداء والإقامة، والعذاب والنكال، والصوف والعهن، والصراط والسبيل، وغيرها من الثنائيات، ويوضح لنا هذه الفروق انطلاقا من السياقات القرآنية المختلفة، وكأنّه ينسى لوهلة إقراره لظاهرة الترادف في اللغة العربية.

في الختام؛ توصّلنا إلى أنّ الرازي؛ هذا العالم الموسوعي الذي اعتمد على طريقتي العقل والنقل دونما أيّ إشكال، والذي تمتّع بفكره الواسع ومعارفه المتعدّدة، لم يترك وسيلة ناجعة لتفسير القرآن الكريم إلا وطبّقها، فاستغلّ النحو والصرف وفقه اللغة والدلالة والمعجمية وعلم الأصوات والبلاغة وغيرها من المباحث اللغوية والأدبية، و لم يمنعه ذلك من الاهتمام بالسياقات الخارجية والداخلية للذكر الحكيم، فبواسطتها تمكّن من الولوج إلى صلب القضايا الدلالية لآي القرآن، فكان تفسيره بالفعل كبيرا؛ لا بحجمه وحسب، بل

أيضا بالقضايا التي عالجها، والعلوم والمعارف التي وظّفها، والمناهج التي اتبعها، والأكثر من ذلك؛ النتائج التي وصل إليها، فجمع عن حقّ كل شيء مع التفسير.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم: برواية حفص عن عاصم (الرواية المعتمدة في تفسير الرازي).

المصادر العربية:

مصادر الإمام محمد بن عمر فخر الدين الرازي:

1. أحكام البسملة (وما يتعلق بها من الأحكام والمعاني واختلاف العلماء)، تحقيق السّيد إبراهيم، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
2. الإشارة في علم الكلام، تحقيق ودراسة هاني محمد حامد محمد، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، الأزهر، 2009م.
3. أصول الدين، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مط دار السعادة، 2004م.
4. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ومعه كتاب: طه عبد الرءوف سعد، المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، مط دار الطباعة المحمدية، الأزهر، 2008 م.
5. تفسير الفخر الرازي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 01، 1425 هـ - 1426 هـ / 2005 م.

6. الشفاعة العظمى، تحقيق أحمد حجازي أحمد السقا، ط 01، 1988م، مطبعة دار التضامن، القاهرة، مصر، الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.

7. عجائب القرآن الكريم، تحقيق وتعليق وتخريج الأحاديث، الشيخ عرفان بن سليم العشاحسونة الدمشقي، المكتبة العصرية، شركة أبناء شريف الأنصاري، صيدا، لبنان، 2008م، 1428ه.

8. عجائب بسم الله الرحمن الرحيم، إعداد وتقديم: محمود شلبي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 1، 1982.

9. عصمة الأنبياء، صححه وعلّق عليه لأول مرة سنة 1355: إدارة الطباعة المنيرية لصاحبها ومديرها محمد منير الدمشقي، ط 08/ 04/ 2009م، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر والتوزيع، مصر.

10. الفراسة (دليلك إلى معرفة أخلاق الناس وطبائعهم وكأنّهم كتاب مفتوح)، تحقيق وتعليق مصطفى عاشور، مطابع ابن سينا، القاهرة، ومكتبة القرآن، القاهرة، 1987م.

11. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مذيل بكتاب: نصر الدين الطوسي، تلخيص المحصل. تقديم ومراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، مصر، بدون طبعة.

12. مناقب الإمام الشافعي (إرشاد الطالبين إلى المنهج القويم)، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط 01، 2008م، مط دار السلام الحديثة، الناشر المكتبة الأزهرية للتراث، مصر.

مصادر أخرى:

13. أساس البلاغة، محمود بن عمر (أبو القاسم) الزمخشري، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

14. أسرار البلاغة، عبد القاهر الجرجاني، قراءة وتعليق محمود محمد شاكر، الناشر دار المدني بجدة، مطبعة المدني، القاهرة.

15. أسرار التقديم والتأخير في لغة القرآن الكريم، محمود السيد شيخون، دار الهداية للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة الحديثة للطباعة، مصر.

16. إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني (403ه)، تحقيق السيد أحمد صقر، ط 03، دار المعارف بمصر.

17. الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى، أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (- 384ه)، تحقيق ودراسة فتح الله صالح علي المصري، ط 01، 1407ه/ 1987م، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر.

18. أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تصنيف: جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن هشام الأنصاري (-761ه)، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: إيميل بديع يعقوب، دار المتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1418ه/ 1997م.

19. البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ (أبو عثمان)، تح درويش جويدي، مط المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ط 01، 1420هـ/1999م.

20. الخصائص، ابن جني، تحقيق، محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، المكتبة العلمية.

21. الدرة الألفية، زين الدين يحي ابن معط (أبو زكريا) (الزواوي)، نسخة pdf (صحيحة ومقارنة مع ما جاء في الشروح التي اعتمدتها).

22. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تح محمد رضوان الداية وفايز الداية، دار الفكر، دمشق، الطبعة 01، رجب 1428هـ/ أوت 2007م.

23. رسالة أسباب حدوث الحروف، الحسين بن عبد الله بن سينا (أبو علي)، تحقيق محمد حسان الطيّان ويحي مير علم، تقديم ومراجعة شاكر الفحام وأحمد راتب النفاخ، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، سورية، بدون طبعة.

24. شرح ألفية ابن معطي، عبد العزيز بن جمعة الموصلي، تحقيق ودراسة، علي موسى الشوملي، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2007م.

25. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسُنن العرب في كلامها، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (– 395ه)، تح أحمد حسن بسج، مط دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1418هـ/1997م.

26. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يودس السعدي الخزرجي المعروف بابن أبي أصيبعة، المطبعة الوهبية، ط 1، 1299هـ/ 1882م.

27. الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.

28. قصص الأنبياء، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (–744ه)، تحقيق عبد الرحيم بن حسن الخليفي، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، 1427ه – 2006م.

29. كتاب الأضداد، أبو حاتم سهل بن محمد بن عثمان السجستاني (165ه – 255ه)، تحقيق محمد عوْدَة أبو جُرَيّ، مراجعة وتقديم رمضان عبد التواب، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، 1994م، 1414ه.

30. كتاب الأضداد، محمد أبو القاسم الأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، 1411ه، 1991م.

31. الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، مطبعة المدني، ط 3، 1988م.

32. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (– 395ه)، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، ط 1399ه – 1979م، دار الفكر للطباعة والنشر.

33. المقدمة (مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السّلطان الأكبر)، عبد الرحمن بن خلدون، دار ابن الهيثم، القاهرة، مصر، ط 1، 1426هـ – 2005م.

34. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر (أبو العباس) ابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1414هـ/ 1994م.

المراجع العربية:

35. أثر الوقف على الدلالة التركيبية، محمد يوسف حبلص، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1414ه/ 1993م.

36. الأدوات النحوية ودلالاتها في القرآن الكريم، محمد أحمد خضير، 2001م، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مطبعة محمد عبد الكريم .

37. أسرار ترتيب سوَر القرآن، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، تحقيق رضى فرج الهمامي، ط 2009م – 1430ه، شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

38. أسماء الله الحسنى، دراسة في البنية والدلالة، أحمد مختار عمر، طبعة خاصة من عالم الكتب لمكتبة الأسرة بالاشتراك مع الهيئة المصرية العامة للكتاب.

39. الأصوات العربية المتحولة وعلاقتها بالمعنى، عبد المعطي نمر موسى، دار الكندي للنشر والتوزيع، أربد، الأردن، ط 01.

40. الأصوات اللغوية، إبراهيم أنيس، مكتبة نهضة مصر، ط 5، 1984م، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية.

41. أعلام الدراسات القرآنية في خمسة عشر قرنا، مصطفى الصاوي الجويني، ط 1982م، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية (جلال حزي وشركاه).

42. الألسنية العربية، ريمون طحان، دار الكتاب اللبناني، ط 02، 1981م.

43. الإمام الحكيم فخر الدين الرازي من خلال تفسيره، عبد العزيز المجدوب، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، 1976م.

44. بحوث في أصول التفسير ومناهجه، فهد بن عبد الرحمان بن سليمان الرومي، مكتبة التوبة، بدون طبعة.

45. بلاغة الكلمة في التعبير القرآني (دراسات بيانية في الأسلوب القرآني)، فاضل صالح السامرائي، دار عمار للنشر والتوزيع، ط 05، 1430هـ/2009م.

46. بهجة الطرف في فن الصرف، حسن رمضان فحلة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1993م.

47. تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي، ط 04، 1394ه/ 1974م، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.

48. التحليل الدلالي – إجراءاته ومناهجه، كريم زكي حسام الدين، مط، دار غريب.

49. الترادف في اللغة، حاكم مالك لعيبي، 1400ه، 1980م، دار الحرية للطباعة، بغداد، دار الرشيد للنشر، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية.

50. التركيب اللغوي للأدب (بحث في فلسفة اللغة والاستطيقا)، لطفي عبد البديع، دار المريخ للنشر، الرياض، ط 1409هـ/ 1989م.

51. التركيب والدلالة والسياق – دراسات تطبيقية، محمد أحمد خضير، ط 2005م، مطبعة محمد عبد الكريم حسان، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

52. التطبيق الصرفي، عبده الراجحي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1404ه/ 1984م.

53. التطبيق النحوي، عبده الراجحي، دار المعرفة الجامعية، مصر، ط 02، 1999م.

54. التعبير القرآني (دراسات بيانية في الأسلوب القرآني)، فاضل صالح السامرائي، مط جمعية عمال المطابع التعاونية، ط 06، 1430هـ/2009م.

55. التفسير اللغوي للقرآن الكريم، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيّار، ط 01، 1422ه، دار ابن الجوزي، المملكة السعودية.

56. التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، بدون طبعة، النشر: مكتبة وهبة، مصر.

57. التفكير اللساني في الحضارة اللسانية، عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب، مطبعة بوسلامة، تونس، ط 2، 1986م.

58. الجمل المحتملة للاسمية والفعلية، محمد رزق شعير، بدون ط، مكتبة جزيرة الورد، المنصورة.

59. الحذف البلاغي في القرآني الكريم، مصطفى عبد السلام أبو شادي، 1992م، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة.

60. الخطاب القرآني – دراسة في العلاقة بين النص والسياق، خلود العموش، ط 01، 1429هـ/2008م، جدارا للكتاب العالمي، عمان، الأردن، وعالم الكتب الحديث، إربد، الأردن.

61. الدراسات الأدبية لأسلوب القرآن الكريم في العصر الحديث، محمد أحمد الأشقر، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ط 01، 2003م.

62. دراسات في الفعل، عبد الهادي الفضلي، ط 01، 1982م، دار القلم، بيروت، لبنان.

63. دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد المالكي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، 1417ه/ 1996م.

64. دراسة المعنى عند الأصوليين، طاهر سليمان حمودة، 1997م، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع.

65. دلالات التقديم والتأخير في القرآن الكريم، دراسة تحليلية، منير محمود المسيري، ط 1، 1426ه/ 2005م، مكتبة وهبة، القاهرة.

66. دلالات الظاهرة الصوتية في القرآن الكريم، خالد قاسم بني دومي، عالم الكتب الحديث، أربد، الأردن، وجدارا للكتاب العالمي، عمان، الأردن، ط 01، 2006م.

67. دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، ط 05، 1984م، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية.

68. الدلالة الإيحائية في الصيغة الإفرادية، صفية مطهري، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003م.

69. الدلالة اللفظية، محمود عكاشة، 2002م، مكتبة الأنجلو المصرية.

70. الذات الإلهية عند فخر الدين الرازي، إعداد عمر التريكي، إشراف علي الشابي، ط 01، 1988م، الشركة التونسية للتوزيع، – باب سعدون– تونس.

71. زمن الفعل في اللغة العربية قرائنه وجهاته، دراسات في النحو العربي، عبد الجبار توامة، 1994م، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

72. السمات التفريعية للفعل في البنية التركيبية، مقاربة لسانية، أحمد حساني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993م.

73. السمات الدلالية لحروف الجرّ، منصوري ميلود، مؤسسة الطباعة لولاية مستغانم، الجزائر، 1419هـ/ 1998م.

74. السياق الأدبي – دراسة نقدية تطبيقية، محمود محمد عيسي، 2004م، جامعة المنصورة، كلية التربية بدمياط.

75. شرح أسماء الله الحسنى في ضوء الكتاب والسنة، سعيد بن علي بن وهف القحطاني، الشركة الجزائرية اللبنانية، ط 01، 1428ه – 2007م.

76. ضمير الغائب مستقصى في القرآن الكريم، علي محمود النابي، مط دار الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة، ط 01، 1417هـ، 1996م.

77. ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر سليمان حمودة، 1998م، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، مصر.

78. الظاهرة الدلالية عند علماء العربية القدامى حتى نهاية القرن الرابع الهجري، صلاح الدين زرال، ط 01، 1429ه – 2008م، مط الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، منشورات دار الاختلاف، الجزائر.

79. علم التفسير أصوله وقواعده، خليل الكبيسي، ط 01، 1427ه/ 2007م، مكتبة الصحابة، الشارقة، الإمارات.

80. علم الدلالة (دراسة وتطبيق)، نور الهدى لوشن، 2006م، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية، مصر.

81. علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي – دراسة، منقور عبد الجليل، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2001م.

82. علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، هادي نهر، دار الأمل للنشر والتوزيع، الأردن، ط 01، 1427هـ/ 2007م.

83. علم الدلالة المقارن، حازم علي كمال الدين، بدون ط، مكتبة الآداب، القاهرة.

84. علم الدلالة عند العرب – فخر الدين الرازي نموذجا، محي الدين محسَّب، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان، ط 1، 2008م.

85. علم الدلالة عند العرب، دراسة مقارنة مع السيمياء الحديثة، عادل فاخوري، مط، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 2، نوفمبر 1994م.

86. علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ط 05، 1998م، عالم الكتب، القاهرة.

87. علم اللغة مقدمة للقارئ العربي، محمود السعران، ط 02، 1417ه/ 1997م، دار الفكر العربي، القاهرة.

88. علم اللغة، حاتم صالح الضامن، مطبعة التعليم العالي، الموصل، العراق، 1989م.

89. عناصر تحقيق الدلالة في العربية – دراسة لسانية، صائل رشدي شديد، ط 01، 2004م، الأهلية للنشر والتوزيع.

90. الفاصلة في القرآن، محمد الحسناوي، ط 02، 1421ه/ 2000م، دار عمار، عمان، الأردن.

91. فخر الدين الرازي، فتح الله خليف، 1977م، دار الجامعات المصرية، مصر.

92. في اللغة – دراسة تمهيدية منهجية متخصصة في مستويات البنية اللغوية، أحمد شامية، دار البلاغ للنشر والتوزيع، الجزائر.

93. في علم الدلالة، دراسة تطبيقية في شرح الأنباري للمفضليات، عبد الكريم محمد حسن حبل، 1997م، دار المعرفة الجامعية، مصر.

94. اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، ط 03، 1418هـ/1998م.

95. مباحث في اللسانيات، أحمد حساني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994م.

96. مباحثات لسانية في ظواهر قرآنية، مهدي أسعد عرار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2008م.

97. مجال الفعل الدلالي ومعنى حرف الجر المصاحب، إبراهيم الدسوقي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2005م.

98. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن جلال الدّين السيوطي، شرح محمد أحمد جاد المولى وعلى محمد البجـــــاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، لبنان.

99. المعاجم اللغوية في ضوء دراسات علم اللغة الحديث، محمد أحمد أبو الفرج، مط، دار النهضة العربية، ط 01، 1966م.

100. المعجزة القرآنية، بغدادي بلقاسم، مط ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط 1992م.

101. المعنى وظلال المعنى – أنظمة الدلالة في العربية، محمد محمد يونس علي، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 2، 2007م.

102. مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، محمد محمد يونس علي، مط دار الكتب الوطنية، بنغازي، ليبيا، ط 01، جوان 2004م.

103. من أساليب القرآن، إبراهيم السامرائي، ط 02، 1407ه/ 1987م، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

104. مناهج البحث عند مفكري الإسلام – واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، علي سامي نشار، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 3، 1404هـ – 1984م.

105. منهج البحث اللغوي بين التراث وعلم اللغة الحديث، علي زوين، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ط 01، 1986م.

106.موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، ط 01، 2001م.

107.الميسر في البلاغة العربية، ابن عبد الله شعيب، 1992م، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر.

108.نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، مصطفى حميدة، 1997م، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان، مصر، مطبعة دار نوبار، القاهرة.

109. نظرية عبد القاهر في النظم، درويش الجندي، مكتبة نهضة مصر بالفجالة، 1960م.

110. الوقف بين النحويين والقراء، عبد المعطي جاب الله سالم، بدون مطبعة، بدون دار نشر، 1413ه/ 1992م.

111. الوقف عند الصرفيين والقراء، جابر محمد محمود البراجة، مطابع الشناوى، طنطا، مصر، ط 01، 1414ه/ 1993م.

112. الوقف والابتداء في ضوء اللسانيات الحديثة، أحمد عارف حجازي، دار فرحة للنشر والتوزيع، مصر، ط 2008م.

113. وقوف القرآن وأثرها في التفسير – دراسة نظرية مع التطبيق على الوقف اللازم والمتعانق والممنوع، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1431ه.

المراجع الأجنبية المترجمة:

114. أسس السيميائية، دانيال تشاندلِز، ترجمة طلال وهبة، مراجعة ميشال زكريا، بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، ط 1، أكتوبر 2008م.

115. أسس علم اللغة، ماريو باي، ترجمة وتعليق أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط 8، 1419هـ/ 1998م.

116. إسهامات أساسية في العلاقة بين النص والنحو والدلالة (مجموعة مقالات مترجمة)، ترجمة سعيد حسن بحيري، ط 01، 1428ه/ 2008م، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

117. علم الدلالة، أف. آر. بالمر، ترجمة مجيد الماشطة، 1985م، الجامعة المستنصرية، مطبعة العمال المركزية، بغداد، العراق.

118. علم الدلالة، كلود جرمان وريمون لوبلان، ترجمة نور الهدى لوشن، دار الفاضل، دمشق 1994م.

119. اللغة والمعنى والسياق، جون لايتز، ترجمة عباس صادق الوهاب، مراجعة يوئيل عزيز، ط 01، 1987م، دار الشؤون الثقافية العامة "آفاق عربية"، بغداد، العراق.

120. مبادئ في اللسانيات العامة، أندري مارتيني، ترجمة سعدي زبير، مطبعة دار الآفاق.

121. محاضرات في الألسنية العامة، فرديناند دو سوسير، ترجمة يوسف غازي ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية للطباعة، 1986م.

122. مدارس اللسانيات – التسابق والتطور، جفري سامسون، ترجمة محمد زياد كبة، 1417ه، مطابع جامعة الملك سعود.

123. مدخل إلى علم الدلالة، فرانك بالمر، ترجمة خالد محمود جمعة، ط 01، 1997م، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، الكويت.

124. مناهج المفسرين في العصر الحديث – بين النظرية والتطبيق، منصور كافي، 2006م، دار العلوم للنشر والتوزيع، عنابة، الجزائر.

125. النص والسياق – استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي، فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق 2000، (المغرب ولبنان).

126. نظرية أدوات التعريف والتنكير، وقضايا النحو العربي، غراتشيا غابوتشان، ترجمة جعفر دك الباب، مطابع مؤسسة الوحدة للصحافة والطباعة والنشر بدمشق، 1401ه/ 1980م.

المراجع الأجنبية غير المترجمة:

127. Hervé -D. Béchade, Phonétique et morphologie du Français moderne et

contemporain, puf, presses universitaires de france, 1992.

128.Joseph Courtès, Analyse sémiotique du discours: de l'énoncé à l'énonciation.

129.Larousse, dictionnaire encyclopédique illustré, 1997

130.Le Robert plus, dictionnaire de la langue française, France loisirs, avec l'autorisation des editions le Robert, mai 2007.

المقالات العلمية من المجلّات والحوليات الجامعية:

131. ضمائر الغيبة –أصولها وتطورها، فوزي حسن الشايب، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، 1407هـ/1408هـ، 1986م/ 1987م.

132. اللغة والتفسير والتواصل، مصطفى ناصف، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت، العدد 193، رجب 1415ه/ يناير 1995م.

133. نظرات في علم دلالة الألفاظ عند أحمد بن فارس اللغوي، غازي أحمد طليمات، حوليات كلية الآداب، الحولية الحادية عشر، 1410ه/ 1990م، جامعة الكويت.

الرسائل والأطروحات الجامعية:

134. تحليل الخطاب القرآني في ضوء مناهج التفسير – التفسير الكبير أنموذجا، مفلاح عبد الله، أطروحة دكتوراه، 1430ه – 2009م، جامعة مستغانم.

135. دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى عليه السلام، دراسة نظرية تطبيقية، فهد بن شتوي بن عبد المعين الشتوي، رسالة ماجستير، 1426ه، 2005م، جامعة أم قرى، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، المملكة العربية السعودية.

136. دلالة السياق، رَدّة الله بن رَدّة بن ضيف الله الطلحيّ، رسالة دكتوراه في علم اللغة، 1418ه، جامعة أم القرى، السعودية.

137.سورة يس – دراسة دلالية، ثلجة شتاج، رسالة ماجستير، 1429ه – 1430ه/ 2008م – 2009م، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر.

138.الضمائر في العربية في ضوء اللسانيات الحديثة، صالح خديش، رسالة ماجستير، 1412هـ/1413هـ، 1992م/ 1993م ، جامعة قسنطينة، الجزائر.

139. الضمائر في قصة غادة أم القرى – لأحمد رضا حوحو، مختارية بن قبلية، رسالة ماجستير، 2007م، جامعة وهران، الجزائر.

المحتويات

المحتويات

العناوين	الصفحة
المقدمة	أ – د
مداخل منهجية:	2 – 25
1. مدخل إلى السياق	2
2. الرازي والتفسير	18
الفصل الأول: السياق الصوتي والصرفي	26 – 127
I. السياق الصوتي	27 – 92
1. الصوت عند الرازي	27
▪ كلام النفس	30
▪ علاقة اللفظ بالمعنى عند الرازي	32
▪ العلامات اللسانية وغير اللسانية	40
▪ الصوت والحرف	49
▪ البصمة الصوتية	53
▪ البعد الخطي للعلامة	54
2. دور السياق الصوتي في تفسير الرازي	56
▪ فواتح السور والسياق الصوتي	65
▪ دلالة الأصوات في السياق	68
● التنغيم	70
● المفصل: (الوقف والابتداء)	77
● الفاصلة القرآنية في السياق	87

II. **السياق الصرفي**	94 – 127
1. توطئة	94
2. أثر الصيغ الإفرادية في السياق القرآني	95
▪ تناوب الصيغ	98
▪ الاسم والفعل ومتطلبات السياق	111
▪ الزمن والسياق	118
الفصل الثاني: السياق النحوي	128– 241
1. النحو والسياق	129
2. الحروف والسياق	161
3. الحذف والسياق	174
4. التقديم والتأخير	181
5. الوصل والفصل	196
6. المطابقة	203
7. النكرة والمعرفة	216
8. مرجع الضمير	229
الفصل الثالث: السياق المعجمي الدلالي	242 – 340
1. الدلالة عند الرازي	243
▪ الكلمة	243
▪ الاسم والمسمى	245
▪ الفرق بين الدليل والأمارة	247
▪ المرجع	247
2. الوحدة المعجمية داخل السياق اللغوي	254

▪ أسماء الله الحسنى والسياق	269
▪ دلالة أسماء الأماكن في السياق القرآني	284
▪ أسماء الأشخاص والسياق القرآني	289
▪ ألفاظ منتقاة داخل السياق القرآني	305
3. المشترك اللفظي في السياق القرآني	309
4. المتشابه والسياق	316
5. العام والخاص	322
6. الترادف والسياق القرآني	327
الخاتمة	341
قائمة المصادر والمراجع	354
المحتويات	377