

جامعة قطر

كلية الآداب والعلوم

استثمار طرق الدلالة عند الأصوليين في غير الأحكام

نماذج من القرآن الكريم

إعداد

سلطان عبد الله مهيب

قُدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات

كلية الآداب والعلوم

للحصول على درجة الماجستير في

اللغة العربية وآدابها

يناير 2020/1441

©2020. سلطان عبد الله مهيب. جميع الحقوق محفوظة.

لجنة المناقشة

استُعرضت الرسالة المقدّمة من الطالب سلطان عبد الله مهيبوب تاريخ مناقشة الرسالة، ووُوفِقَ عليها كما هو آتٍ:

نحن أعضاء اللجنة المذكورة أدناه، وافقنا على قبول رسالة الطالب المذكور اسمه أعلاه. وحسب معلومات اللجنة فإن هذه الرسالة تتوافق مع متطلبات جامعة قطر، ونحن نوافق على أن تكون جزءاً من امتحان الطالب.

سلطان عبد الله مهيبوب

المشرف الرئيس على الرسالة

أ.د. عبدالسلام حامد

المشرف المساعد على الرسالة

أ. مراد بوضايه

تمّت الموافقة:

الأستاذ الدكتور إبراهيم الكعبي، عميد كليّة الآداب والعلوم

المُلخَص

سلطان عبد الله مهيبوب، ماجستير في اللغة العربية وآدابها:

يناير 2020.

العنوان: استثمار طرق الدلالة عند الأصوليين في غير الأحكام- نماذج من القرآن الكريم
المشرف على الرسالة: أ.د. عبدالسلام حامد

يهدف هذا البحث إلى توظيف طرق الدلالة عند الأصوليين في غير الأحكام، بواسطة نماذج مستقاة من القرآن الكريم؛ بحثاً عن كفاءتها في استخراج المعاني غير التكليفية، وعن مساحات جديدة من الضوابط والآليات والنتائج الخادمة لعلمي اللغة والأصول، والتي من شأنها الإسهام في تحويل ملكة الاستنباط إلى مهارة صناعية. بالإضافة إلى رصد العقبات والعوارض التي تعترض تطبيق هذه الطرق مباشرة.

وقد اعتمد البحث طرق الدلالة عند جمهور المتكلمين إلى جوار المنهج التكاملي الذي تتكاتف فيه المناهج مع طرق الرصد والتحليل؛ وذلك للإجابة عن سؤال رئيس، هو: أيمن استثمار طرق الدلالة عند الأصوليين في غير الأحكام (المعاني التكليفية) في القرآن الكريم أم هي أدوات مقصورة على انتزاع الأحكام فحسب؟ وعنه تتفرع أسئلة أخرى.

ومن أهم نتائج البحث أن طرق الدلالة أدوات لغوية عامة غير مقصورة على استخراج المعاني التكليفية، وأنها صالحة لاستخراج المعاني غير التكليفية من القرآن الكريم على جهة الخصوص، وأن النتائج المتوصل إليها نافعة في إثراء مستويات اللغة وفي فض بعض مواطن النزاع والخلاف. وفي البحث تبين أن هناك سلسلة من العقبات والعوارض غير القياسية في اللغة ينبغي مراعاتها قبل تطبيق هذه الطرق على النصوص.

شكر وتقدير

في مُؤْتَنَف باقة الوداد، أتقدم بالشكر إلى أمي -متّع الله بها-، وأبي -رحمه الله-؛ على

ما قدمه من رعاية وإيمان بي وبقدراتي، لم يخذلاني قط في حياتي كلها.

كما أتقدم بالشكر إلى شخي العلامة وأبي العلمي والروحي أبي حزم عبد الرحمن الحلمي،

فقد صبر نفسه على تأديبي وتعليمي المروءة والأخلاق والبحث والتدقيق، بكى لبكاي وضحك

لضحكي، وآزرني بقليله وكثيره. أرجو من الله تعالى ألا أخيب أمله فيّ، وأن أكون له كأبي يوسف

إلى أبي حنيفة، و(أبو يوسف أبو حنيفة).

ولا يفوتني أن أشكر الشيخ الوالد سلطان التركي على رعايته إياي ودعمه لي، آمن بي

وعقد عليّ آماله. أسأل الله ألا يُريه مكروها في نفسه ولا في أحبائه، وأن يُمتّعه بصحته وعافيته

أبداً. ولا أنسى شكر مشرفي الرئيس أ. د. عبد السلام حامد، ومشرفي المساعد د. مراد بوضايه

على ما قدّمه من توجيه ونصح ومراجعة وتعليم وصبر عليّ وعلى شغفي العلمي.

وفي هذا المقام، أحب أن أشكر جامعة قطر وقسم اللغة العربية على اختيارهم إياي ضمن

الحاصلين على منحة (مساعد تدريس وأبحاث)، ثقتهم بي تعني لي الكثير. ولا أنسى شكر رئيس

القسم أ. د. رشيد بوزيان على جهة الخصوص إزاء رعايته ودعمه الكريم وتشجيعه.

وأخيراً، أزف حبات القلوب إلى أصحابي الذين لم يتركوني وحدي في الدوحة: عبد العزيز

العسكر مُدارسي الأحب، وعبد الله قائد، وعبد الله قاسم، وأسامة، وعلي المالكي، ورائد العمادي،

والشيخ مم مختار، والشيخ سالم القحطاني، وغيرهم من الذين لم أنكرهم بلساني لتمام انعقاد ذكركم

في قلبي.

الإهداء

إلى الذي فتح بيته ومكتبته ونصرني بعلمه وماله واتخذني ابنه الوحيد..

إلى أبي الشيخ العلامة عبد الرحمن بن أسعد الحكي.

فهرس المحتويات

شكر وتقدير.....	ث
الإهداء.....	ج
قائمة الرسوم التوضيحية.....	ض
مقدمة البحث.....	1
أهمية البحث.....	1
أهمية الموضوع.....	3
مشكلة البحث.....	4
أسئلة البحث.....	6
أهداف البحث.....	6
فرضيات البحث.....	7
الإطار النظري.....	8
الدراسات السابقة.....	10
منهج البحث ومصادره.....	11
صعوبات البحث.....	13
هيكل البحث.....	14

17	الفصل الأول سبل الاستثمار
18	توطئة
18	أولاً- الدلالة
18	أ. مفهوم الدلالة
19	ب. أقسامها
20	ج. دلالة اللفظ الوضعية
20	د. دلالة الالتزام
21	ثانياً- طرق الدلالة
22	أ. المنطوق
22	ب. المفهوم
25	ثالثاً- الدلالة والقصد
25	أ. عند العلماء عموماً
25	في اللغة
26	في الأصول
28	في التداوليات
30	ب. عند الشاطبي
30	موقف الشاطبي

31	أولاً- تركيبية المعنى.....
32	ثانياً- جمهورية المعنى.....
32	ثالثاً- أمية المعنى.....
32	تحليل موقف الشاطبي.....
36	تفسير موقف الشاطبي.....
38	المبحث الأول الاستثمار الأصلي.....
39	المطلب الأول- المنطوق غير الصريح.....
39	الفرع الأول- الاقتضاء.....
40	تطبيق.....
40	1. اقتضاء درء التعارض.....
42	2. الاقتضاء اللغوي.....
44	3. اقتضاء الإفادة.....
45	4. الاقتضاء الواقعي.....
45	5. الاقتضاء التاريخي.....
46	6. الاقتضاء التنزيهي.....
47	7. الاقتضاء العكسي.....
47	8. اقتضاء المفهوم.....

9. الاقتضاء السياقي 48
- الفرع الثاني- الإيماء 50
- تطبيق 52
- الفرع الثالث- الإشارة 57
- التطبيق 58
- أولا- باعتبار محل النطق 59
- أ. باللفظ 59
- ب. ترتيب اللفظ 60
- ج. بسياق اللفظ 61
- د. بعموم اللفظ 62
- ثانيا- باعتبار الموضوع 63
- أ. استخراج التاريخ والعادات 63
- ب. استخراج السلوك 64
- ج. استخراج الغيب 65
- ثالثا- باعتبار الوضوح والخفاء 66
- أ. إشارة ظاهرة 66
- ب. إشارة خفية 67

68	المطلب الثاني- المفهوم.....
68	الفرع الأول- مفهوم الموافقة.....
70	التطبيق.....
70	أولا- طريق الأولى.....
70	أ. التنبيه بالأدنى على الأعلى.....
72	ب. التنبيه بالأعلى على الأدنى.....
73	ثانيا- طريق المساواة.....
74	الفرع الثاني- مفهوم المخالفة.....
76	التطبيق.....
77	أولا- باعتبار الألفاظ.....
77	أ. ما يكون بواسطة الألفاظ مباشرة.....
78	ب. ما يكون بواسطة حصر التقديم والتأخير.....
78	ج. ما يكون بطريق نفي القيد.....
79	ثانيا- باعتبار قوة السياق.....
82	ثالثا- باعتبار قوة الحجاج التقويضي في نصوص التنزيل.....
86	المطلب الثالث- الفروق بين الطرق.....
86	الفرع الأول- الفروق بين الطرق نظريا.....

88	الفرع الثاني- الفروق بين الطرق تطبيقيا
90	المبحث الثاني الاستثمار التبعي (غير المباشر)
91	المطلب الأول- الاستثمار في النحو
92	(إن)
93	اللام
94	(إن)
96	(إلا)
97	(هل)
98	(أو)
98	(لعل)
99	واو العطف
101	المطلب الثاني- الاستثمار في المعجم
102	الفرع الأول- استنباط المعاني
105	الفرع الثاني- تفسير الاشتقاق
106	1. الإسعاد
106	2. الرائع
107	3. السهم

108	الفرع الثالث- توجيه الخلاف في الاشتقاق.....
108	1. العقد.....
109	2. الباقعة.....
111	الفرع الرابع- التطور الدلالي.....
111	1. الشريفة.....
113	2. التفرج.....
114	المطلب الثالث- الاستثمار في البلاغة.....
116	النموذج الأول.....
119	النموذج الثاني.....
121	النموذج الثالث.....
124	المطلب الرابع- الاستثمار في التاريخ.....
127	الفرع الأول- عند الأمم السابقة.....
128	الفرع الثاني- عند العرب.....
132	خلاصة الفصل.....
137	الفصل الثاني العوارض والعقبات.....
138	توطئة.....
141	المبحث الأول مبادئ أساسية لفهم العوارض والعقبات.....

142	المطلب الأول- المبادئ الداخلية
142	الفرع الأول- منطق اللغة الطبيعي
149	الفرع الثاني- مفهوم الفائدة
154	المطلب الثاني- المبادئ الخارجية
154	الفرع الأول- أثر العُجْمَة على العربية
161	الفرع الثاني- السياق
166	الفرع الثالث- بيئة الخطاب
168	أولا- معرفة المخاطب
171	ثانيا- معرفة المحيط الخارجي (البيئة)
178	المبحث الثاني العوارض والعقبات
179	المبحث الثاني- العوارض والعقبات
180	المطلب الأول- الصفة الكاشفة
191	المطلب الثاني- ما خرج مخرج الغالب
195	المطلب الثالث- ما خرج مخرج التنويع
201	المطلب الرابع- الخطاب بالأوهام والاعتقادات
210	المطلب الخامس- وصف التعيين
216	المطلب السادس- عدم تعلُّق الإرادة بغير جهة الكلام

221	المطلب السابع- ما خرج مخرج الذهول.....
226	المطلب الثامن- ما خرج مخرج الحكاية.....
231	المطلب التاسع- دلالة التأخير.....
239	المطلب العاشر- تقريب الغائب بلغة الشاهد.....
241	المطلب الحادي عشر- المجرد عن لوازمه.....
244	الفرع الأول- المجرد عن لازمه المعجمي.....
248	الفرع الثاني- المجرد عن لازمه الصرفي.....
252	الفرع الثالث- المجرد عن لازم الأمر والنهي.....
256	الفرع الرابع- المجرد عن لازم اشتقاقه (ما تنوسي أصله).....
259	المطلب الثاني عشر- المجاز.....
267	خلاصة الفصل.....
273	الخاتمة.....
279	قائمة المصادر والمراجع.....

قائمة الرسوم التوضيحية

- الشكل رقم 1 الدلالة من حيث اللفظ.....23
- الشكل رقم 2 دلالة اللفظ الوضعية.....23
- الشكل رقم 3 دلالة الالتزام من حيث حصولها في الذهن.....23
- الشكل رقم 4 دلالة الالتزام من حيث الوضوح.....24
- الشكل رقم 5 طرق الدلالة.....24

مقدمة البحث

الحمد لله الذي فطر الإنسان على اللغة، وزوّده بجهاز اكتسابها، وفَتّق أشدّاقه وأنبت أسنانه ودلق لسانه، ونفخ فيه ملكة إبداع البيان، والصلاة والسلام الله وسلم على النبي العربي أفصح الأنام، أما بعد:

فمنذ أنزل الله كتابه باللغة العربية، لم تتوقف حركة التأليف في تراثنا ولم تقتر. بفضل هذا الدين الخالد، توالدت العلوم وتناسلت المناهج، فكان التفسير والحديث وأصول الفقه والنحو واللغة والبلاغة وأصول الدين، وغيرها من العلوم التي حاول أن يحصيها (طاش كبرى زاده)، فانتهى إلى أنها تجاوزت مئات العلوم⁽¹⁾.

وهذه العلوم، وإن بدت متنافرة، فهي بمنزلة العلم الواحد. والكتب التي خلفها القدماء، وإن كانت ألوانا مختلفة وأصنافا شتى، فهي بمنزلة الكتاب الواحد. والمناهج التي ورثناها عنهم، وإن تعددت، فهي في أصلها العميق منهج واحد. ولا غرو في ذلك، فالمشرب واحد، هو القرآن، والجميع يرد من ينبوعه، ويقتبس من مشكاته، ويجري بريحه، ويشيم بروقه، وينتجع رياضه.

أهمية البحث:

ولإيماني بجدوى الدراسات البيئية وأثرها في اكتشاف الفراديس الأبيكار والرياض الأنف، اخترنا أن يقف موضوع البحث في منطقة وسط بين علم اللغة وعلم الأصول. وهما علمان نوّه السلف بذكاء أصحابهما؛ ففي أصحاب العربية يقول الشافعي: "أصحاب العربية جن الإنس،

(1) ينظر: طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة، ج1، ص75.

يبصرون ما لا يبصر غيرهم"⁽²⁾، وفي أصحاب الأصول يقول السبكي: "إن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون"⁽³⁾.

وقد بدا لي بعد الفحص والمشورة، بناء على ما في هذين العلمين من مساحات بينية واسعة= أن يكون الموضوع في طرق الدلالة عند الأصوليين، بشقيها المنطوق والمفهوم، أو المنظوم والمعقول. وعلم الأصول علمٌ غايته "الوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية"⁽⁴⁾، وهي غاية صرّح بها واضع هذا العلم، وهو الشافعي، في كتابه (الرسالة)⁽⁵⁾. ولأن الغزالي كان يسمي الأحكام (ثمرات)، ويسمي طرق الدلالة (طرق الاستثمار)⁽⁶⁾، اخترت تسمية هذا البحث: "استثمار طرق الدلالة عند الأصوليين في غير الأحكام- نماذج من القرآن الكريم". وأريد بمفردات العنوان ما يلي:

- (الاستثمار): (التوظيف)، وقد فضّلنا استعمال (الاستثمار)؛ تأسيا بلغة الغزالي.
- (طرق الدلالة): وهي وجوه الدلالة، الملفوظة والمفهومة، على ما سيأتي إن شاء الله في توطئة الفصل الأول.
- (في غير الأحكام): في غير المعاني التكليفية، وعلم أصول الفقه علم كما قدّمْتُ تُستنبط به الأحكام الشرعية بأدلتها.

(2) ابن أبي حاتم الرازي: آداب الشافعي ومناقبه، ص112.

(3) تقي الدين السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج، ج1، ص7.

(4) الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص7.

(5) ينظر: الشافعي: الرسالة، ص34. تعريف أصول الفقه: "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية

الفرعية عن أدلتها التفصيلية". تاج الدين السبكي: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ج1، ص242.

(6) ينظر: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ص7.

وعلى هذا، فالبحث يسعى إلى استثمار كفاءة طرق الدلالة في المعاني غير التكليفية؛ أي: في غير الغرض الذي وُضعت لأجله في هذا العلم. على أن تكون نماذج الاستثمار مستقاة من القرآن الكريم؛ فقد قال ابن مسعود: "من أراد علم الأولين والآخرين فليُنَوِّرِ القرآن" (7)؛ أي: فليُنَقِّب فيه بالتفكّر، وفي الأثر: "لا يكون الرجل فقيهاً كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة" (8).

والبحث، بوجه من الوجوه، (استثمار للاستثمار)؛ لأن فكرته تقوم على استثمار طرق الدلالة التي أسماها الغزالي بـ(طرق الاستثمار)، إذ فيه سُوِّطَ طرق الدلالة في استخراج المعاني غير التكليفية من القرآن الكريم (9)؛ بحثاً عن مساحات جديدة من الضوابط والآليات والنتائج التي تخدم علمي اللغة والأصول. وقد استروحت النفس إلى هذا الموضوع بعد إمعان نظر في مباحث الألفاظ في علم الأصول وتعلق به كلف.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في وقوعه وسطاً بين اللغة والأصول، ومن المعلوم أن الدراسات العابرة للتخصصات أو الدراسات البينية مظنة كبيرة لنتائج غنية تفتح آفاقاً جديدة وتمد جسوراً لا يتأتى مداها بلزوم الفن الواحد. وفي علم الأصول، بالنظر إليه مجرداً عن غايته، مباحثٌ وأدواتٌ لغوية صريحة، وفي ترحيلها إلى علم اللغة واستثمارها في غير غرضها الأصلي = خدمةٌ للعلوم بلا شك. هذا، وقد نص السبكي على وجود تدقيقات لغوية ونحوية أودعها الأصوليون في كتبهم،

(7) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج1، ص454. ابن عقيل الحنبلي: الفنون، ج2، ص575. الطبراني: المعجم الكبير، ج9، ص135، رقم الحديث: 8664.

(8) السيوطي: الإتقان، ج2، ص121.

(9) وهنا يجدر التنبيه أنه ليس في إيراد آيات الأحكام من القرآن ما ينقض شرط البحث؛ وإنما الشرط هو استخراج ما ليس حكماً تكليفاً، واستخراج غير الأحكام يكون من الآيات جميعاً سواء كانت آيات أحكام أو غير أحكام.

توصلوا إليها فيما قال: "باستقراء خاص من كلام العرب وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو"⁽¹⁰⁾. ولا عجب، فكلام العرب متسع جدا.

كما تكمن أهمية الموضوع أيضا في تقاطعه مع علم التفسير⁽¹¹⁾؛ لأجل النماذج المستقاة من القرآن الكريم، فهي نماذج تتطلب مفاتشة كتب التفسير بأنواعها، نقلية كانت أم عقلية، إلى جوار الكتب التي تتصل بعلوم القرآن عموما ككتب مشكل القرآن ونكته. ومما يزيد في أهمية الموضوع، أنه يحاول أن يعالج البدهيات المسكوت عنها، وفي البدهيات يختبئ شطر من المعرفة؛ لشدة ما يُغفل عنها.

مشكلة البحث:

ويمكن إيجازها في أمرين:

الأول: أن الأصوليين، انطلاقا من غاية علمهم، قصروا -بالحكم الأغلبي- تطبيق طرق الدلالة على استخراج الأحكام، حتى أوهم ذلك عدم فاعليتها في غير الأحكام⁽¹²⁾، وكأنما هي أدوات صيغت لمجرد الأحكام لا الدلالة عموما، فإذا قيل: (أصول الفقه)، لم ينصرف الذهن لغير الأحكام الخمسة، وهي: الوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكرهية، والإباحة.

⁽¹⁰⁾ تقي الدين السبكي: الإبهاج في شرح المناهج، ج1، ص7.

⁽¹¹⁾ وعلم التفسير في اصطلاح أهله: "علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية، والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب، وتتميمات لذلك". السبكي: التقييد الكبير، ج1، ص200.

⁽¹²⁾ ويبدو أن غلبة استعمالها في استخراج الأحكام من كلام الشارع= أحد أسباب الخلاف في صلاحية هذه الطرق على الكلام عموما، فقد حكى الكيا الهراسي خلافا وقع في قواعد الأصول المتعلقة بالألفاظ: أهي تختص بكلام الشارع أم تجري على كلام الأدميين؟ ينظر: السيوطي: شرح الكوكب الساطع، ج1، ص237.

ومع تقدم حركة التأليف الأصولي عبر التاريخ، ازداد تأكيد أهل الفن على طرح كل ما لا صلة له بالأحكام من كتبهم. ومن هؤلاء الشاطبي، فقد شنع على الأصوليين تعرضهم إلى أمور غير فقهية، يقول: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبغي عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية"⁽¹³⁾. وكذلك ابن القيم، فهو بعد أن تعرض لكلام أهل الفقه وأصوله في تفضيل السمع على البصر بدليل الترتيب الذكري= قال: "ولا أدري ما يترتب على هذه المسألة من الأحكام حتى تذكر في كتب الفقه"⁽¹⁴⁾.

الثاني: أن مبحث طرق الدلالة، على حيويته وحركيته، وقع في مغبة توريث المثال جيلاً بعد جيل، وفي جمود تناقل التعريفات سفراً بعد سفر؛ حتى جمد وأخذ إلى السكون. وقد عد الأمير الصنعاني شح الأمثلة في كتب الأصول في جملة مزالق الأصوليين؛ لأن كتبهم، بسبب هذا العيب، تحولت إلى ملازم مجردة من الأدلة حتى صارت كالألغاز والأحاجي⁽¹⁵⁾. ومن هذا المدخل أيضاً، قدّم ابن خلدون كتاب سيبويه على كتب المتأخرين في النحو؛ لاشتمال كتاب سيبويه على الأمثال والشواهد، ولتجرّد كتب المتأخرين منها⁽¹⁶⁾. ولقد تطوّرت ظاهرة (ترك المثال) أو (التهوين من شأنه) أو (التهاون في تدقيقه) في مراجعة الأصول النظرية، حتى قيل: "البحث في المثال ليس من شأن الرجال"⁽¹⁷⁾، و"النظر في المثال ليس دأب المحققين"⁽¹⁸⁾.

(13) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص37.

(14) ابن القيم: بدائع الفوائد، ج1، ص70-71.

(15) ينظر: الأمير الصنعاني: مزالق الأصوليين، ص62.

(16) ينظر: ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص773.

(17) الكبيسي: مفاهيم الألفاظ ودلالاتها عند الأصوليين: ص81.

(18) البابرتي: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، ج1، ص145. والتسامح في أمر المثال دون الشاهد عند ذكر القاعدة على مجرد الفرض والاحتمال= هو امتداد لهذه الظاهرة، ينظر أيضاً: الشنقيطي: نشر البنود على مراقبي السعود، ج2، ص244.

أسئلة البحث:

ومن هنا، يتطلع هذا البحث إلى الإجابة عن سؤال رئيس، هو: أيمن استثمار طرق الدلالة عند الأصوليين في غير الأحكام (المعاني التكليفية) في القرآن الكريم أم هي أدوات مقصورة على انتزاع الأحكام فحسب؟

وعن هذا السؤال تتفرع الأسئلة الآتية:

- ما طرق الدلالة؟ وهل هي أدوات لغوية عامة؟
- كيف يمكن الاستفادة من طرق الدلالة في ضبط النشاط الدلالي لدى البلاغيين والمفسرين وغيرهم ممن يعالج النص القرآني في غير الأحكام؟
- أباستطاعة الطرق أن تسهم في وضع ضوابط لإحكام عملية الاستنباط أو رؤية قاعدية عامة؟
- هل يمكن توظيف طرق الدلالة في إثراء دراسة مستويات اللغة النحوية والمعجمية والبلاغية وغيرها من المستويات؟
- وهل ثمة عقبات أو عوارض تقف في طريق تطبيق هذه الطرق مباشرة؟
- وأخيراً، هل للمثال دور رئيس في إحياء الأفكار أو ترسيخها أو مراجعتها؟

أهداف البحث:

يتطلع البحث إلى إحراز جملة من الأهداف، هي على النحو الآتي:

- 1- تأكيد صلاحية طرق الدلالة عند الأصوليين في غير الأحكام.

- 2- تفجير الممكنات والطاقات المودعة في النص؛ باستثماره في غير أغراضه الأصلية،
أي: في غير المعاني التي ساق المتكلم عبارته من أجلها.
- 3- الإسهام في تحويل ملكة الاستنباط في غير الأحكام من نشاط تلقائي إلى مهارة
صناعية ذات ضوابط.
- 4- توظيف النتائج المتوصل إليها بواسطة طرق الدلالة في إثراء مستويات اللغة، أو في
فض بعض مواطن النزاع والخلاف.
- 5- رصد العقبات والمزالق والفخاخ التي تعترض استخراج غير الأحكام بهذه الطرق
مباشرة.
- 6- ترحيل مبحث لغوي في غير مظانه إلى ساحة اللغة حيث مظانه؛ لتأكيد وحدة العلوم.
- 7- تأكيد أهمية التمثيل؛ أي: ضرب الأمثال، في بلورة النظريات وحكها.

فرضيات البحث:

والبحث يفترض ما يلي:

أولاً: أنه لا غنية لدراس اللغة والأدب عن دراسة طرق الدلالة؛ فبها تصطاد الدلالات،
وتُفجّر المعاني، وتُستولد الأفكار. وابن جُزَيّ، في مقدمة تفسيره، عد أصول الفقه من تمام عُدّة
المفسر، وقد تحسّر على تضييع أكثر المفسرين لها، يقول: "وأما أصول الفقه فإنها من أدوات
تفسير القرآن. على أنّ كثيراً من المفسرين لم يشتغلوا بها. وإنما لنعم العون على فهم المعاني

وترجيح الأقوال⁽¹⁹⁾. وفي هذا البحث، أفترض ما ذهب إليه ابن جُزَي، ونزيد بأن الأصول من جملة عدة اللغوي أيضا.

ثانيا: أن طرق الدلالة صالحة في استخراج المعاني غير التكليفية كالمعاني الذوقية والبلاغية واللطائف وغير ذلك. وقد أومض ابن تيمية إلى هذا، حين أكد صلاحية هذه المفاهيم في خطاب الآلاء والوعد والوعيد بقوله: "هكذا فإن باب التنبيه والقياس كما يكون في خطاب الأحكام يكون في خطاب الآلاء وخطاب الوعد والوعيد"⁽²⁰⁾،

ويُفهم من فحوى كلامه وجود من قَصَرَ الطرق على استخراج الأحكام بقصد أو بغير قصد، وهو يريد بالتنبيه والقياس مفهوم الموافقة بشقيه على ما سيأتي إن شاء الله.

وفي فتاواه، تأكيداً لصلاحية الطرق في غير الأحكام، طبّق دليل الإيماء والمخالفة على قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾⁽²¹⁾، فاستخرج بدلالة الإيماء أن الإحسان علة قرب الرحمة من المحسنين، وإلا لما كان لتسميتهم بالمحسنين فائدة، واستخرج بدلالة المخالفة أن رحمة الله بعيدة عن غير المحسنين⁽²²⁾.

الإطار النظري:

وهو على النحو الآتي:

⁽¹⁹⁾ ابن جزي: التسهيل لعلوم التنزيل، ج1، ص18.

⁽²⁰⁾ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج15، ص218.

⁽²¹⁾ [الأعراف:56]

⁽²²⁾ ينظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج15، ص27.

أولاً: سأعتمد طرق الدلالة كما هي عند المتكلمين لا الفقهاء؛ لأن طريقتهم عليها الجمهور.
علما بأن علم الأصول يخضع لمدرستين، هما:

- الأولى: مدرسة المتكلمين، وهم الشافعية، ينتزع أصحابها القاعدة من الدليل دون نظر إلى التوفيق بينها وبين الفروع، وهي مدرسة الجمهور.

- والثانية: مدرسة الفقهاء، وهم الحنفية، ينتزع أصحابها القاعدة بعد مراعاة ما يندرج من فروع، وهذا هو نهج الفقهاء⁽²³⁾.

ثانياً: في الفصل الثاني المخصص للعقبات والعوارض غير القياسية، سأتبني فلسفة الجانب العنيف في اللغة عند (جان جاك لوسركل)، وهو جانب متبقي في اللغة لا يقبل النظام، عصي على التعقيد والتقييس؛ إذ "ليس هناك نظام من دون متبقي يُخربه"⁽²⁴⁾، وهذا الجزء، عند (لوسركل) يُعني اللغة ولا ينقض عراها، وحقّه أن يُعالج باعتباره جزءاً متبقياً عنيفاً دون محاولة تعديده.

وفلسفة (سركل) تتقاطع مع باب عقده ابن جني في الخصائص بعنوان: (باب في شجاعة العربية)، وهو يريد بالشجاعة وجود مساحة مودعة في العربية يمارس على متنها المتكلم السليقي حرية واسعة في التعبير تؤهله للتضحية أحياناً بمقتضيات القياس والأصل⁽²⁵⁾.

ثالثاً: في المساحة التي سنخصصها للمجرد عن لزمه، سأستفيد من مبحث الافتراضات السابقة "presupposition" في النظرية التداولية كما يقدمها جورج يول⁽²⁶⁾. وهو مبحث تتقاطع

⁽²³⁾ ينظر: الكبيسي: مفاهيم الألفاظ ودلالاتها عند الأصوليين: ص9.

⁽²⁴⁾ لوسركل: عنف اللغة، ص 333.

⁽²⁵⁾ عن شجاعة العربية، ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2، ص362.

⁽²⁶⁾ ينظر: جورج يول: ص51 وما بعدها.

فيه اللغة بالمنطق؛ لاعتماده على دلالة الالتزام، وصلته بما يذكره الأصوليون في باب (ما لا مفهوم له) خصوصا وسائر الطرق عموما = وثيقة جدا، وأحسب أن في توظيف (الافتراضات) إثراء وإغناء لما عند الأصوليين وما عند التداوليين معا.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة علمية، بحسب ما اطلعتُ وما قادني إليه جهدي، هدفها استثمار طرق الدلالة في غير الأحكام في القرآن الكريم، أي: في تفعيل هذه الطرق لاستخراج المعاني (غير التكليفية) من القرآن الكريم. لاسيما أن هذه الدراسة، بالإضافة إلى استثمار طرق الدلالة في القرآن = تُعنى بالبحث عن العقبات والعوارض التي تقف إزاء تطبيق هذه الطرق مباشرة، على النسق السابق المذكور في مشكلة البحث وأسئلته.

وهذا لا يعني أن ما في هذه الدراسة تخلو منه الكتب، إنما هو متناثر في بطون الكتب التراثية وتضاعيف المصادر، موزع في إشارات كلام السلف وتنبهاتهم. ولا يعني أيضا أنه لا توجد دراسات استفادت من أصول الفقه، أو قامت بترحيل طرق الدلالة من علم الأصول إلى علم اللغة، بل الدراسات في ذلك كثيرة جدا، يصعب حصرها فضلا عن التعريف بها، لاسيما مع شيوع التداوليات وتحليل الخطاب ودراسات المضمير بأخرة.

وأبرز هذه الكتب في رأينا كتاب (علم التخاطب الإسلامي) للدكتور محمد محمد يونس⁽²⁷⁾، وفيه يعالج مباحث الأصوليين من جهة لسانية/تداولية عموما في غير شروط بحثي. ويؤخذ على المؤلف أنه، على سهولة لفظه وإشراق عرضه للأفكار وحسن تخريجه المسائل وربطه إياها

⁽²⁷⁾ ينظر: محمد محمد يونس: علم التخاطب الإسلامي.

باللسانيات = لم يخرج عن الأمثلة الموروثة، ولم يزد على ما فيها شيئاً من القرآن، وقد نظر إليها من ذات الزاوية المتعلقة بالأحكام، وليس يُلام على ذلك؛ فبحثه ليس معنياً بهذا. والكتب الأخرى ليست بأحسنَ حالاً من هذا الكتاب في هذا الجانب، أعني توريث المثال أو النظر إليها من جهة الملحظ التكليفي. وهي على حال، لا تتقاطع مع قيود بحثي، والتعريف بما لا يتقاطع مع فكرة البحث وقيوده = فعل زائد عن غرض البحث.

منهج البحث ومصادره:

وأما المنهج المتبع في هذا البحث، فدلالي أصولي تكاملي، تتكاتف فيه المناهج مع طرق الرصد والتحليل، كالوصف والاستقراء والاستنباط والمقارنة والتأريخ. وكل ذلك بحسب الحاجة التي تستلزمها طبيعة البحث. ومصادر البحث هي:

- القرآن الكريم، وذلك فيما يتعلق بالنماذج التطبيقية.
 - كتب الأصول التراثية، وكتب الدلالة، وذلك فيما يتعلق بالجانب النظري.
 - كتب التفسير ومشكل القرآن ونكته، وذلك فيما يتعلق بمادة البحث الاستنباطية.
- بالإضافة إلى غيرها من الكتب، فكتب التراث عموماً لا تخلو من نكت واستخراجات تعتمد على الكتاب الحكيم.

وفي سبيل تكميل المنهج على الصورة المرصية، يجدر التنبيه على ما يلي:

أولاً: أن التمثيل سيكون حاضراً في البحث باعتباره جزءاً من عملية تأسيس الأفكار ونحتها، فهو بذلك تمثيل مؤسس لا مؤكّد فحسب. واعتماد الأمثلة في التنظير والحدود باب معتمد في المنطق، يُسمى (التعريف بالمثال)؛ وفيه يُستعان على تعريف الشيء بذكر بعض أفرادهِ ومصاديقهِ.

وقد بيّن ابن تيمية أن التعريف يحصل بالمثال، مؤكداً أنه غير منبوذ، بل هو أجود في بعض الأحيان⁽²⁸⁾.

والحاجة إلى الأمثلة ستكون أشد مع الظواهر غير القياسية التي سأعرض لها في الجانب العنيف من اللغة، ك(الصفة الكاشفة)، و(الخطاب على الأوهام والاعتقادات)، و(خروج الكلام مخرج الغالب)، وغير ذلك. وجلها مباحث، بحسب غلبة الظن، تفريقاً غير مجموعة والتنبيه عليها فضلاً عن تأصيلها = يتطلب تسليط ما يكفي لإثبات أنها ظواهر. وعلى ذلك، فالأمثلة مقصودة لذاتها وجزء رئيس من الكتابة، وهي منتزعة من غمّرات المصادر ومُخدّرات المدونات من غير مظانها.

ثانياً: أن البحث لن يُفرد للمنطوق الصريح مطلباً من المطالب؛ لأنه المعنى المباشر الذي يقضي به كل ما نتقوه به، فأفعال الأمر تفيد الأمر، وأفعال النهي تفيد النهي، وحروف المعاني بحسب دلالاتها المنصوص عليها، ودلالة الألفاظ بحسب ما تنص عليه دواوين اللغة والمعاجم، وهكذا. وعلى هذا، فالأجزاء المعتبرة من الطرق هي: الملفوظ غير الصريح، والمفهوم. وقد راعيت في ترتيبها درجة قوتها في سلم الاستدلال، فبدأنا بالاقتضاء، فالإيماء، فالإشارة فمفهوم الموافقة، فمفهوم المخالفة.

ثالثاً: أن الإحالة ستكون على موضع الشاهد في القرآن. بالإضافة إلى توثيق الأقوال ما أمكن إلى قائلها أو من نبّهوا عليها أو من أدرجوها في حر كلامهم في التراث. علماً بأن البحث لا يهدف إلى استعراض كل ما قيل في الآية؛ فهذا أمر لا ينهض به غير الفرق البحثية، وأكثر

⁽²⁸⁾ ينظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص121. ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص44.

الأمثلة لاسيما في الفصل الثاني تُعنى بإيراد القول لا القائل، والرأي لا صاحبه، والاستنباط لا المستنبط. كما أن البحث سينتخب من الأقوال المقدار اللازم والمتعلق بالمتن؛ مخافة التطويل أو تشتيت القارئ عن الأهم، وهو ملحظ الاستدلال أو جهة النظر في القول المنقول، ولا يعني هذا - وهو بدهي - أن المنقول في الآية = هو القول اليتيم الذي ليس إلى جواره أقوال أخرى. وفي الهامش بإذن الله سيجد المطالع ما يكفي من الإحالات اللازمة. وحين توضع إحالة عقيب ملحظ استدلال أو استخراج أو نكتة في المتن = فهذا يعني أن هناك من لحظ هذا الملحظ في التراث؛ فلا تخلو الفكرة من سلف صالح.

صعوبات البحث:

وكما هو معلوم، لا يخلو بحث علمي من صعوبات، لاسيما الصعوبات الشخصية. ولكني هنا أود أن أشير إلى بعض الصعوبات المتعلقة بمتن البحث، وهي أن البحث يقوم على مئات البطاقات والجزازات؛ وذلك لحساسية النماذج، فهي من القرآن الكريم، وهذا يستلزم مني مزيدا من التحري والتوثيق والعودة المستمرة إلى المصادر، ومثل هذا الظرف الخاص قد يلقي بظلاله على إشراق العبارة وانطلاقة القلم. علما بأن البحث قد أُعيدت صياغته ثلاث مرات؛ بحثا عن العبارة الأوضح والأقصد والأقرب من الموضوعية.

ومن الصعوبات أنني أسعى إلى تأصيل ما يورده السلف من خطرات وإشارات في تقاريق كلامهم؛ كيما تكون مباحث مستقلة متماسكة كالحَبَرَات اليمانية، موطأةً كالطريق الميتاء

اللاحب⁽²⁹⁾، ولا يخفى ما في ذلك من عقبات. والولع بالفكرة الشرود والمعنى النادر = قديم جدا، فعن بعض السلف، كما روى المبرد، أنه قال: "ضوال الكلام أحب إلي من ضوال الإبل"⁽³⁰⁾.

ومما يجدر التنبيه إليه في هذا السياق، أنني سأعتمد علامة الترقيم (=)، إذا طال عهد الكلام، تنبيهها على محط الفائدة أو على تنمة الكلام؛ أسوةً بالشيخ محمود شاكر في التحقيق والكتابة⁽³¹⁾.

هيكل البحث:

وعلى ما سبق كله، يتوزع هذا البحث في فصلين اثنين، على النحو الآتي:

الفصل الأول - (سبل الاستثمار)، وفيه أسلط الاهتمام على الجانب القياسي في اللغة، وهو يشتمل على:

- التوطئة: وفيها أتناول المقدار المعتبر من الدلالة الذي تقوم عليه الطرق، ثم خريطة عامة لطرق الدلالة، ثم الدلالة والقصد عند العلماء عامة وعند الشاطبي خاصة.
- المبحث الأول - (الاستثمار الأصلي)، وفيه أطبق طرق الدلالة مباشرة على نماذج من القرآن لاستخراج المعاني غير التكليفية، وهو يشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول - المنطوق غير الصريح، وفيه دلالة الاقتضاء، والإيماء، الإشارة.

⁽²⁹⁾ الحبرات اليمانية: جمع حبرة، بُرد يمانى فاخر متقن النسج. الطريق الميتاء: الطريق المسلوك، مفعال من الإيتان. ينظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، (ج1، ص238)، (ج4، ص378).

⁽³⁰⁾ التوحيدي: البصائر والذخائر، ج8، ص27.

⁽³¹⁾ تكلم حاتم العوني عن هذه العلامة مع الإحالات على من استعملها، ينظر: قاضي مارستان: أحاديث الشيوخ الثقات، ج1، ص338.

المطلب الثاني - المفهوم، وفيه دلالة الموافقة، والمخالفة.

المطلب الثالث - الفروق بين الطرق، نظريا وتطبيقيا.

- المبحث الثاني - (الاستثمار التبعي)، وفيه أحاول تفعيل هذه الطرق في جوانب فرعية تخدم النحو والمعجم والبلاغة والتاريخ؛ ولأجل ذلك سميته بالاستثمار التبعي، وهو يشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول - الاستثمار في النحو.

المطلب الثاني - الاستثمار في المعجم.

المطلب الثالث - الاستثمار في البلاغة.

المطلب الرابع - الاستثمار في التاريخ.

- خلاصة الفصل.

الفصل الثاني - (العوارض والعقبات)، وفيه أنقل الاهتمام إلى الجانب العنيف والشجاع من اللغة، وهو جانب يعكّر صفو تطبيق طرق الدلالة مباشرة، وفيه يظهر الجانب الزئبقي أو غير المسطري من الكلام، أعني الجانب غير القياسي، وهو يشتمل على:

- توطئة، وفيها أعرض بإيجاز لفلسفة الجانب المتبقي والشجاع في اللغة.
- المبحث الأول - (مبادئ أساسية لفهم العوارض والعقبات)، وهي أربعة مبادئ.
- المبحث الثاني - (العوارض والعقبات)، وهي اثنا عشر مطلباً، كما يلي: (الصفة الكاشفة) - (ما خرج الغالب) - (ما خرج مخرج التنوع) - (الخطاب بالأوهام والاعتقادات) - (وصف التعيين) - (عدم تعلّق الإرادة بغير جهة الكلام) - (ما خرج

مخرج الذهول) - (ما خرج مخرج الحكاية) - (دلالة التأخير)، (تقريب الغائب بلغة

الشاهد) - (المجرد عن لوازمه) - (المجاز).

• خلاصة الفصل.

ثم الخاتمة، وفيها أبرز النتائج والمقترحات.

اللهم ارزقني الفهم والإفهام، والبيان والتبيين، قَرِّبني من الرأي الخمير، وعلمني استنباط الفكر،

وأبعدني عن الرأي الفطير والعجلة إلى البدوات والكلام القضيبي، ولا تجعل نصيبي من العلم لذة

الكلام فيه دون العمل بمقتضاه، إنك أنت الكريم الوهاب.

الفصل الأول سبل الاستثمار

ويشتمل على:

- توطئة.
- المبحث الأول- الاستثمار الأصلي.
- المبحث الثاني- الاستثمار التبعية.

توطئة:

وفيها أعرض للدلالة المعتبرة في هذا البحث مع المقدمات اللازمة لفهم طرق الدلالة عند

الأصوليين، ثم أعرض للدلالة والقصد؛ لقيام كثير من أجزاء البحث عليهما:

أولاً- الدلالة:

أ. مفهوم الدلالة:

- في اللغة:

من دلّه على الشيء إذا سدده إليه وهداه⁽³²⁾، وهي دلالة ودلالة ودلولة، والفتح أعلى لغة⁽³³⁾.

وعند الراغب، اسم عام لكل ما يتوصل به إلى معرفة الشيء⁽³⁴⁾.

- في الاصطلاح الأصولي:

يعرفها السبكي بأنها "كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر"⁽³⁵⁾، وهو تعريف مسور

بالاحترازات المنطقية كما هو بين⁽³⁶⁾.

ومن جانب تخاطبي، يعرفها القرافي بأنها "فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى أو جزأه أو

لازمه"⁽³⁷⁾؛ فما يدور بين المتكلم والسامع من تقاهم هو الدلالة. ولتجنب المجاز وتخطي بعض

⁽³²⁾ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج11، ص248-249. ينظر: الزمخشري: أساس البلاغة، ج1، ص295.

⁽³³⁾ ينظر: الجوهري: الصحاح، ج4، ص1698.

⁽³⁴⁾ ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص317.

⁽³⁵⁾ التاج السبكي، الإبهاج، ج1، ص204.

⁽³⁶⁾ للاطلاع على الاحترازات، ينظر: ياسين أحمد: الفروق الأصولية، ص62.

⁽³⁷⁾ القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص23.

اللوازم الصناعية، يزيد القرافي بأن الدلالة هي "إفهام السامع لا فهم السامع"⁽³⁸⁾؛ لأن الإفهام، من حيث الصيغة، يستلزم وجود فاعل ومفعول، الأول يصدر عنه الإفهام، والثاني يحصل له الفهم.

ب. أقسامها:

تختلف أقسام الدلالة باختلاف اعتبارات التقسيم، وهي تنقسم باعتبار اللفظ إلى دلالة لفظية وغير لفظية.

- فأما **الدلالة اللفظية**، فتتقسم ثلاثة أقسام:

أولاً: عقلية، نحو: دلالة الكلام من وراء ستار على وجود متكلم.

ثانياً: طبيعية، نحو: دلالة الأنين على المرض.

ثالثاً: وضعية، نحو: دلالة لفظ المسجد على البناء المعروف.

- وأما **الدلالة غير اللفظية**، فتتقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً:

أولاً: عقلية، نحو: دلالة الأثر على المؤثر.

ثانياً: طبيعية، نحو: دلالة الاحمرار في الوجه على الخجل.

ثالثاً: وضعية، نحو: دلالة إشارات المرور⁽³⁹⁾.

⁽³⁸⁾ المرجع نفسه: ص32.

⁽³⁹⁾ ينظر: الكبسي: مفاهيم الألفاظ ودلالاتها عند الأصوليين، ص13. ينظر: عبد السلام راجح: مفهوم المخالفة وأثر الاختلاف في الفقه والقانون، ص17-18.

ج. دلالة اللفظ الوضعية:

دلالة اللفظ الوضعية، عند الأصوليين، هي المخصوصة بالنظر؛ لما تتمتع به من انضباط وشمول للقصد وإحاطة بالمعاني، وفق ما ذكر ابن أمير الحاج⁽⁴⁰⁾. وهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أولاً- دلالة المطابقة: وهي دلالة اللفظ على تمام ما وُضع له حقيقةً، كوضع (زيد) للدلالة على رجل، أو مجازاً كوضع (أسد) للدلالة على الشجاع. ثانياً- دلالة التضمن: وهي دلالة اللفظ على جزء ما وُضع له، نحو: دلالة (البيت) على السقف والأبواب والجدران، ودلالة (الإنسان) على الحيوان أو على الناطق. ثالثاً- دلالة الالتزام: وهي دلالة اللفظ على خارج معناه الملازم له، نحو: دلالة العدد (أربعة) على أنه زوجي لا فردي⁽⁴¹⁾.

د. دلالة الالتزام:

تحتل دلالة الالتزام مساحة كبرى في طرق الدلالة؛ وذلك لقيام جل الطرق عليها، كما سنرى بإذن الله. وهي تنقسم باعتبارات مختلفة. فمن حيث حصولها في الذهن، تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أولاً: لزوم ذهني وخارجي، نحو: لزوم الشجاعة للأسد. ثانياً: لزوم ذهني فحسب، نحو: لزوم البصر للعمى.

⁽⁴⁰⁾ ينظر: ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ج1، ص99.

⁽⁴¹⁾ ينظر: محمد العريني: دلالة الإشارة، ص63. ياسين أحمد: الفروق الأصولية، ص67.

ثالثاً: لزوم خارجي فحسب، نحو: لزوم السواد للغراب.

ومن حيث الوضوح، تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

أولاً: لزوم بين بالمعنى الأعم: يلزم فيه تصور اللازم والملزوم، نحو: لزوم العلم للإنسان.

ثانياً: لزوم بين بالمعنى الأخص: يكفي فيه تصور الملزوم وحده، نحو: لزوم الزوجية للأربعة.

ثالثاً: لزوم غير بين: يحتاج إلى دليل، نحو: لزوم الحدوث للعالم⁽⁴²⁾.

وفيما ذكر البابرّي، فإن أهل المنطق يشترطون في الالتزام أن يكون ذهنياً؛ لحصول الفهم دونه، أما أهل الأصول وأهل البيان فيتوسعون؛ إذ "يطلقون اللفظ على لازم المسمى سواء كان اللزوم ذهنياً أو خارجياً"⁽⁴³⁾، ومن ذلك الالتزام البياني الذي يقع بسلطان العرف أو الغلبة أو القرينة، كما هو مبسوط في كتب البلاغيين والأصوليين⁽⁴⁴⁾، وعليه المعتمد في هذا البحث.

ثانياً - طرق الدلالة:

ينطلق جمهور المتكلمين في تقسيمهم الدلالة من منطلق لفظي، فهي إما منطوقة، أو مفهومة، بخلاف الفقهاء الذين يطلقون في قسمتهم من القصد والسياق⁽⁴⁵⁾. وبحسبنا، كما قدّمنا، يعتمد قسمة جمهور المتكلمين. وفيما يلي خارطة عامة لقسمتهم دون التعرض للتمثيل والشرح المفصل، إذ الغرض منها هو التمهيد والتطريق لما سيأتي في الفصل الأول بإذن الله.

⁽⁴²⁾ ينظر: الكبسي: مفاهيم الألفاظ ودلالاتها عند الأصوليين، ص13.

⁽⁴³⁾ البابرّي: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، ج1، ص209.

⁽⁴⁴⁾ ينظر مثلاً: بهاء الدين السبكي: عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ج2، ص10-11. حسن العطار: حاشية

العطار على شرح الجلال، ج1، ص12. الزركشي: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ج1، ص336.

⁽⁴⁵⁾ عن قسمة الأحناف، ينظر: محمد العريني: دلالة الإشارة، ص67.

أ. المنطوق:

وهو ما يدل عليه اللفظ في محل النطق، ويراد بمحل النطق: المذكور (الملفوظ)⁽⁴⁶⁾. ويشترط الأمدي لها القطعية بقوله: "ما فهم من دلالة اللفظ قطعاً في محل النطق"⁽⁴⁷⁾. وهو ينقسم إلى قسمين:

- صريح: دل عليه اللفظ بطريق المطابقة أو التضمن.

- غير صريح: دل عليه اللفظ بطريق الالتزام، وهو على ثلاث صور: دلالة اقتضاء، ودلالة إيماء، ودلالة إشارة، وسيأتي بيانها لاحقاً بإذن الله.

ويسمى الأمدي الصريح بدلالة المنظوم، وهو ما دل بصيغته ووضعه، وغير الصريح بغير المنظوم، وهي ما دل بغير صريح صيغته ووضعه⁽⁴⁸⁾.

ب. المفهوم:

وهو ما يدل عليه اللفظ لا في محل النطق⁽⁴⁹⁾؛ والمراد بذلك: في محل السكوت. يقول الجويني هو: "ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت عنه لا يذكر له على قضية التصريح"⁽⁵⁰⁾، وحاصل (المفهوم) أنه معنى لا يستند إلى المنطوق استناداً مباشراً، ومتعلق الحكم فيه أو المسند إليه غير مذكور. وهو ينقسم إلى مفهوم موافقة، ومفهوم مخالفة، وسيأتي شرحهما لاحقاً.

⁽⁴⁶⁾ ينظر: ابن الحاجب: مختصر المنتهى الأصولي بشرح العضد، ج2، ص171.

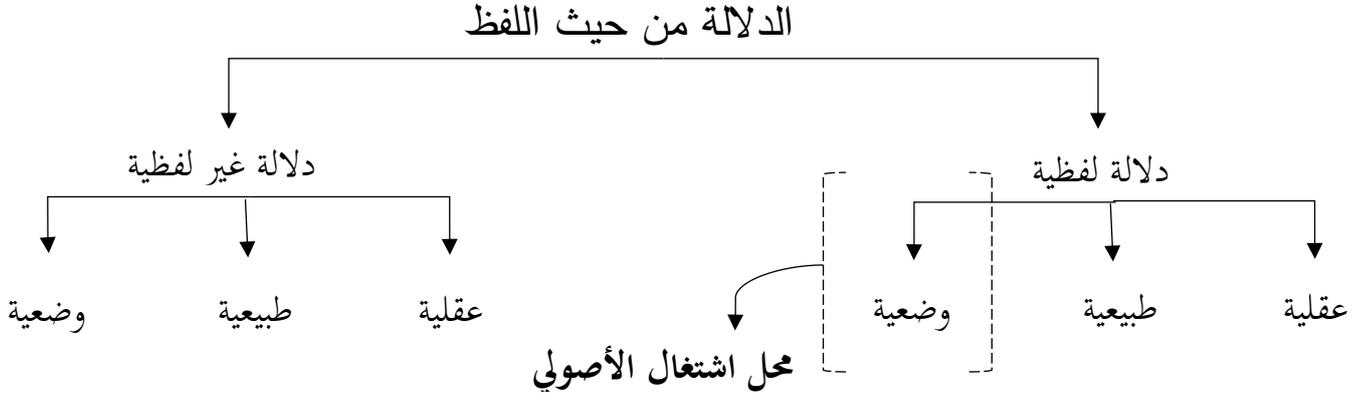
⁽⁴⁷⁾ الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص66.

⁽⁴⁸⁾ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص64.

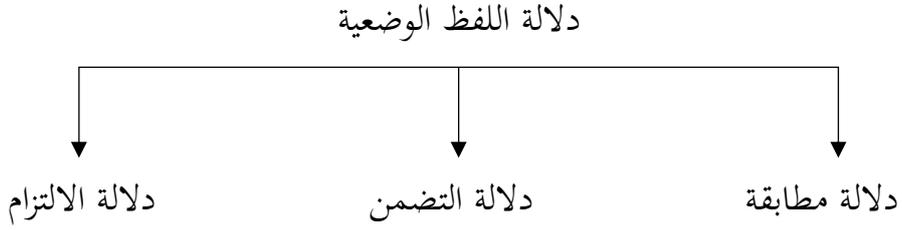
⁽⁴⁹⁾ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص66.

⁽⁵⁰⁾ الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص166.

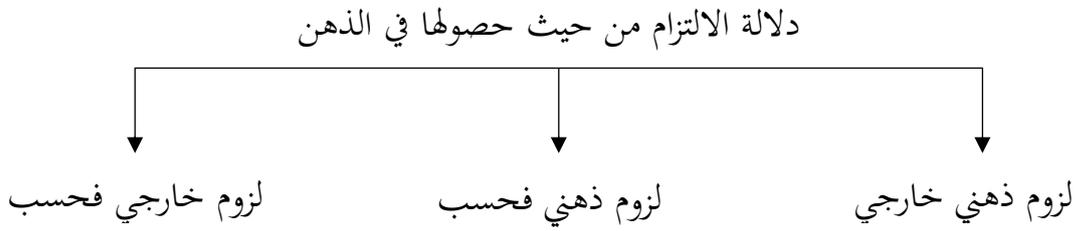
خطاطات توضيحية



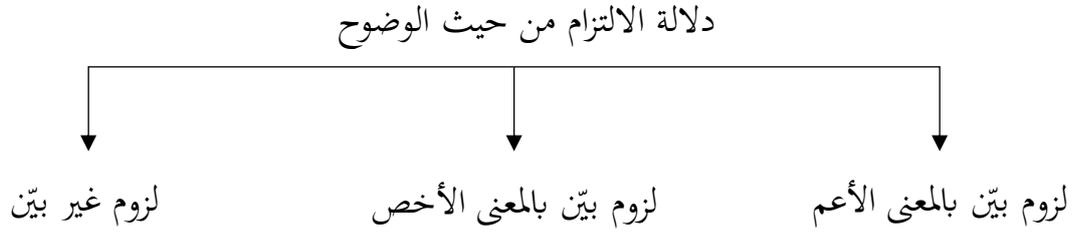
الشكل رقم 1 الدلالة من حيث اللفظ



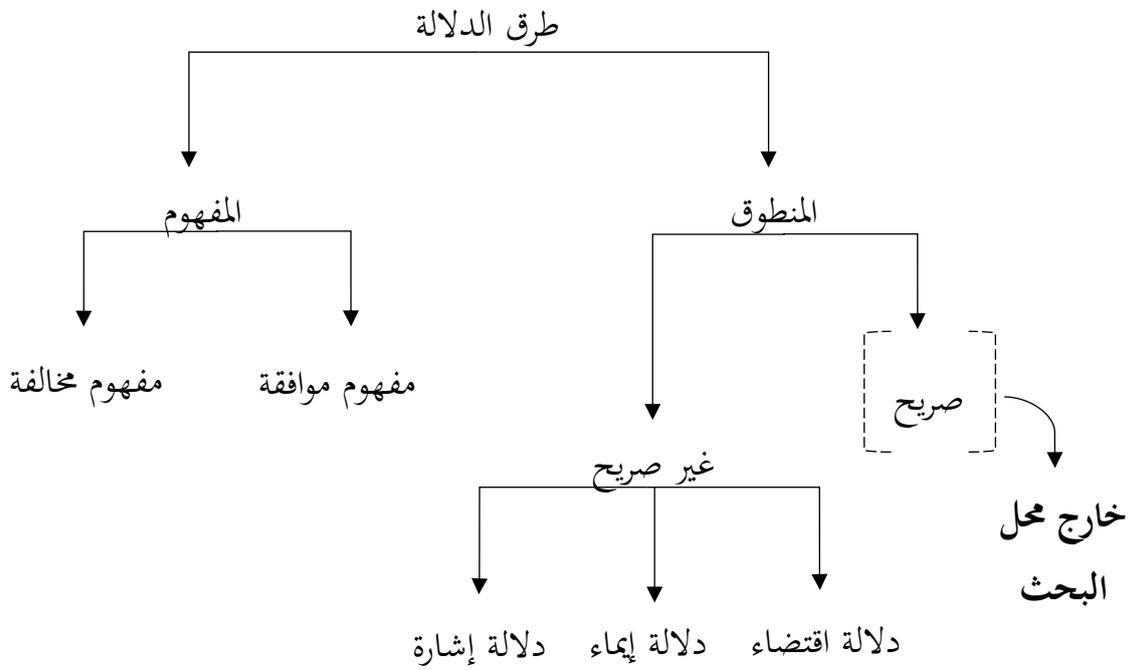
الشكل رقم 2 دلالة اللفظ الوضعية



الشكل رقم 3 دلالة الالتزام من حيث حصولها في الذهن



الشكل رقم 4 دلالة الالتزام من حيث الوضوح



الشكل رقم 5 طرق الدلالة

ثالثاً - الدلالة والقصد:

لما كان البحث يتضمن استخراجات تقع خارج دائرة القصد، كان من اللازم بيان اعتبار الدلالة غير المقصودة. وفيما يلي أستعرض أقسام الدلالة بحسب القصد عند العلماء عموماً، ثم أشفعها بموقف خاص للشاطبي إزاء المعاني الزائدة عن حد القصد؛ لما حشد فيه من الحجج والبرهان.

أ. عند العلماء عموماً:

في اللغة:

الدلالة عند الراغب الأصفهاني اسم جامع لكل ما يتوصل به إلى المعرفة، بألفاظ أو بإشارات أو رموز أو كتابة، سواء أكان ذلك بقصد أم دون قصد⁽⁵¹⁾. وعلى ذلك العسكري، فالدلالة عنده يمكن أن تكون مشفوعة بقصد أو بغير قصد كأفعال البهائم⁽⁵²⁾.

والجاحظ من أقدم من قسم البيان على مراتب⁽⁵³⁾، وهو يقسم الموجودات، بحسب القدرة على

الإبانة، إلى قسمين:

- فصيح ناطق، دلالاته قصدية، يملك القدرة على الإبانة عن نفسه، وهو الإنسان.
- وأعجم، دلالاته مُسْتَنْطَقة، لا يدل بنفسه؛ لأنه بلا إرادة، نحو ما نفهمه من حَمَمَةِ الفرس عند رؤيتها المخلاة، أو من دعاء الهرة لولدها⁽⁵⁴⁾.

⁽⁵¹⁾ ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص316.

⁽⁵²⁾ ينظر: أبو هلال العسكري: الفروق اللغوية، ص68.

⁽⁵³⁾ ومن تقسيمه استفاد جل من كتب بعده.

⁽⁵⁴⁾ ينظر: الجاحظ: الحيوان، ج1، ص27.

وبناء على هذا، يقسم الحكمة، إلى قسمين: حكمة صادرة عن شيء لا يعقل، وأخرى صادرة عن عاقل بها وبعواقبها، وبذلك يستوي عنده العاقل وغير العاقل في جهة الدلالة على الحكمة، ويختلفان في أن العاقل يستدل، وغير العاقل لا يستدل⁽⁵⁵⁾.

وبحسب القصد، يقسم البيان، إلى قسمين:

- قصدي، ويدخل تحته: اللفظ، والخط، والعقد⁽⁵⁶⁾، والإشارة.
- وغير قصدي، يدل على نفسه بلا إرادة، كدلالة الهزال وكُشوف اللون على سوء الحال، ودلالة السمن والنضارة على حسن المعيشة⁽⁵⁷⁾.

وفي البيان والتبيين، أعاد ذكر هذه القسمة، مسميا البيان غير القصدي الصادر عن الجوامد والموات والصوامت وكل مسلوب الإرادة = بدلالة الحال ودلالة النسبة⁽⁵⁸⁾.

في الأصول:

استفاد الأصوليون من تقسيم المناطق للدلالة، فهي عندهم على ثلاثة أنحاء قد تقدّم ذكرها، وهي: العقلية، والطبيعية، والوضعية. وفي هذه الأنحاء الثلاثة، ما هو قصدي وغير قصدي؛ فمثلا (تحرك السيارة) يدل على تحرك الركاب، وهذه دلالة عقلية لا تتطلب القصد، و(البثور) على الوجه

⁽⁵⁵⁾ ينظر: المرجع نفسه: ج1، ص28.

⁽⁵⁶⁾ يريد بالعقد: عقد الأصابع للحساب، وهي طريقة معروفة عند العرب شرحها الألويسي بما يكفي لتصورها، ينظر: الألويسي: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج2، ص379.

⁽⁵⁷⁾ ينظر: الجاحظ: الحيوان، ج1، ص29.

⁽⁵⁸⁾ ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص82-86. يبدو أن مراتب البيان الخمسة قسمة مستفادة من التراث اليوناني؛ فقد ذكرها إبراهيم بن المدبر، وأسند النسبة إلى أرسطو في رسالته العذراء، ينظر: إبراهيم بن المدبر: الرسالة العذراء، ص40.

تدل على المرض، وهذه دلالة طبيعية لا تشتمل على قصد. وإشارة المرور تدل على الوقوف والاستعداد والسير، وهذه دلالة وضعية مقصودة⁽⁵⁹⁾.

ولو عدنا إلى قسمة الجاحظ لمراتب البيان، التي تقدّمت، لوجدنا الجاحظ قد أهمل دلالة الملفوظ غير القصدي في الكلام القصدي نفسه، إلا أن الأصوليين، لعنايتهم بدلالة الألفاظ الوضعية، انتبهوا لها، فقسموا دلالة اللفظ الوضعية، باعتبار القصد، على قسمين: دلالة مقصودة، وغير مقصودة، والثانية سموها دلالة الإشارة، وهي تثبت بلازم الكلام⁽⁶⁰⁾.

وعند ابن القيم، تُصنّف الدلالة اللفظية على صنفين: دلالة حقيقية تابعة لمقصود المتكلم، وهي لا تتعدد، ودلالة إضافية تابعة لفهم السامع، وهي تعدد بحسب حدة أذهان الناس وجلاء عقولهم وصفائها. ويرى أن قصر الدلالة على الدلالة الحقيقية فيه تفريط وتقويت لما في النصوص من غناء وثرء⁽⁶¹⁾.

أما ابن تيمية فهو يقسم الدلالة عموماً، على قسمين:

- ما دل بنفسه؛ أي: بغير إرادة.
- وما دل بدلالة الدال عليه؛ أي: بإرادة صاحبه ومراده.

⁽⁵⁹⁾ ينظر: عبد الرحمن حبنكة: ضوابط المعرفة، ص26 وما بعدها.

⁽⁶⁰⁾ عن الإشارة، ينظر: محمد العريني: دلالة الإشارة في التقعيد الأصولي.

⁽⁶¹⁾ يرد بذلك على الظاهرية، ينظر: ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3، ص116.

القسم الأول سماه: (الدلالة العقلية الطَّبعية)، ومثّل له بنبرة المريض على مرضه، ودلالة البكاء والانتحاب والضحك والتثنُّم، وسيما المؤمنين المنافقين التي تظهر منهم من غير قصد. وبحسب مقدار مُكثّ الدلالة، يقسم الدلالة العقلية الطَّبعية إلى:

- دلالة ملازمتها أبدية، كدلالة المخلوقات على الخالق.
- دلالة ملازمتها مؤقتة، كدلالة جبل ما على إحدى الثرى؛ فهي دلالة مؤقتة بارتحل السكان عن قريتهم.

والقسم الثاني سماه: (الدلالة العقلية الوضعية)، وهي إما بالكلام أو العقد أو اليد أو الإشارة أو الكتابة. وبحسب مقدار ما تحظى به من تواطؤ، يقسمها إلى:

- ما تواطأ عليه اثنان فصاعداً، نحو أن يتفق اثنان على حك الأنف علامةً على الانصراف.
- ما لا مواطأة فيه، غير أن المخاطب يدرك أن المتكلم يقصده، نحو أن يرسل رجل إلى غيره رسالة مضمومة بثياب أو نعل تكون علامةً للمرسل على صدق الرسول⁽⁶²⁾.

في التداوليات:

يقسم غرايس (الدلالة)، انطلاقاً من عنايته بمقاصد الكلام، على قسمين: دلالة طبيعية غير مقصودة، كدلالة الغيم على المطر، ودلالة غير طبيعية قصدية. والثانية يقسمها على ثلاثة أقسام:

- دلالة قصدية خرجت مخرج (الدلالة الطبيعية غير القصدية)، وهي تفسد بمجرد أن يعلم

المخاطب أنها مقصودة، ومثال ذلك: أن يترك رجل بيته مضاء في غيابه يوهم بذلك

السارق أنه موجود.

⁽⁶²⁾ عن كلام ابن تيمية في الدلالة، ينظر: ابن تيمية النبوات، ج2، ص737 وما بعدها.

• دلالة قصدية خرجت مخرج (الدلالة الطبيعية، ولا تتأثر بعلم المخاطب أنها قصدية)،

ومثال ذلك: أن يُناول رجل صديقه صورة فوتوغرافية لامرأته مع غريب تخونه.

• دلالة قصدية (يدري المخاطب أنها قصدية)، كأن يلوح إنسان بيده لإلقاء التحية، فيفهم

المخاطب أنه أرد بالتلويح التحية⁽⁶³⁾.

وفي السيميائيات، تنقسم العلامة إلى: علامة لسانية مقصودة، وعلامة غير لسانية غير

مقصودة، والأولى تدرسها سيميائيات التواصل، والثانية تدرسها سيميائيات الدلالة⁽⁶⁴⁾.

ويُفرّق أصحاب علم الدلالة بين الدلالة والأمانة، فالدلالة عندهم قصدية وُضعت لتشير إلى

مرجع خارجي، سواء أكانت لغوية أم غير لغوية، أما الأمانة فهي بلا تواضع ولا قصد، إنما هي

بمنزلة العَرَض، كدلالة الحمى على المرض⁽⁶⁵⁾.

وعلى ما مضى، نرى أن الدلالة عند العلماء في اللغة والأصول والتداوليات قد اشتملت على

الدلالة غير القصدية إلى جوار الدلالة القصدية، وأن خلو الدلالة من القصد لم يكن سببا لإهمالها

أو طرحها أو عدم اعتبارها. يقول الجاحظ: "ومتى دل الشيء على معنى فقد أخبر عنه وإن كان

صامتا، وأشار إليه وإن كان ساكتا. وهذا القول شائع في جميع اللغات، ومتفق عليه مع إفراط

الاختلافات"⁽⁶⁶⁾.

⁽⁶³⁾ وقد قصر على المستوى الأخير نظريته التعاونية، وهي الدلالة التي يجتمع لها قصد المتكلم ودراية المخاطب، ينظر:

عادل فاخوري: محاضرات في فلسفة اللغة، ص 11-12.

⁽⁶⁴⁾ ينظر: مبارك حنون: دروس في السيميائيات، ص 69-67.

⁽⁶⁵⁾ ينظر: مجموعة مؤلفين: المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث، ص 29-32.

⁽⁶⁶⁾ الجاحظ: البيان والتبيين، ج 1، ص 86.

ب. عند الشاطبي:

وقبل الشروع في إيراد موقف الشاطبي، لابد من معرفة تقسيمه للدلالة؛ فموقفه يترتب بناء عليه، وبعدها نعرض لموقفه ثم نحلله ثم نحاول أن نفسره.

موقف الشاطبي:

يقسم الشاطبي الدلالة، باعتبارها ألفاظا دالة على المعاني، على ضربين:

- دلالة أصلية، وفيها تقع المقاصد والمعاني.
- ودلالة تَبَعِيَّة، خادمة للأصلية، هي بمنزلة الوعاء اللفظي لها أو الصورة اللفظية، وهي لذلك تتلون بحسب الثقافة والمقام والسياق⁽⁶⁷⁾.

ولأن الدلالة التبعية خادمة، فهي صورة القصد لا القصد، ولأنها تتغير بحسب الظروف = استشكل الشاطبي استخلاص المعاني التكليفية بواسطتها.

وقد عطف استشكله هذا بنقله كلامَ القائلين بصلاحية الدلالة التبعية في الأحكام، مع ما احتجوا به من صنيع السلف الأول، نحو استخراجهم أكثر مدة الحيض، وأقل مدة الحمل، وعدم ملكية الولد، وغير ذلك مما هو خارج عن القصد وثابت بالدلالة التبعية.

ثم عطف كلام القائلين بنقله كلامَ المانعين مع ما ساقوه من حجج. وبعدها اختار أن يقف في صف المانعين، حاملا ما احتج به القائلون من استنباطات السلف الأول على مذهبهم = على أنه من باب الاقتداء بالأفعال، يريد بذلك أنها استدلالات ثابتة بغير الوضع اللغوي⁽⁶⁸⁾.

⁽⁶⁷⁾ ينظر: الشاطبي: الموافقات، ج2، ص105.

⁽⁶⁸⁾ ينظر: المرجع نفسه: ج2، ص151-169.

وهذا الموقف من الشاطبي نابع في الأصل من فلسفته إزاء اللغة عموماً والخطاب الشرعي

خصوصاً، وهي فلسفة تقوم على ثلاثة أركان، هي: تركيبية المعنى، وجمهورية المعنى، وأمية

المعنى، على النحو الآتي:

أولاً- تركيبية المعنى:

فالمعاني تثبت بقوة التركيب لا بقوة أفراد الألفاظ، وكل معنى يُطلب من طريق الألفاظ المفردة عند

الشاطبي يفضي إلى التعمق والتكلف، ويُضجّي بالقصد؛ فالعربي الأول لم يكن يدقق الألفاظ، متى

استقام له المعنى تساهل في اللفظ.

ويستدل على ذلك بأمور، منها: نزول القرآن على سبعة أحرف، ووصول الأشعار إلينا بروايات

مختلفة، وتساهل ذي الرمة في رواية بيته الشعري بلفظ يابس أو بئس دون حرج، وعقاب عمر بن

الخطاب لـ(صُبَيْغ) على أسئلته عن ألفاظ القرآن؛ ف"المعنى التركيبي معلوم على الجملة، ولا ينبغي

على فهم هذه الأشياء حكم تكليفي"⁽⁶⁹⁾.

وعلى هذا، ساق أخبار مَنْ عابوا على الشعراء تنقيح أشعارهم، وأخبار مَنْ تُرك الأخذ عنهم بسبب

تنقيحهم؛ كل ذلك لتأكيد أن العرب ما كانت تتبالغ في تنقيح الألفاظ⁽⁷⁰⁾.

⁽⁶⁹⁾ المرجع نفسه: ج2، ص139.

⁽⁷⁰⁾ للاطلاع على جميع شواهد، ينظر: المرجع نفسه: ج2، ص131-139.

ثانيا - جمهورية المعنى:

فالخطاب الشرعي لم يُوجَّه إلى الخاصة، ولم ينزل لطبقة دون طبقة، إنما هبط للعالمين، وهذا يستلزم من المعنى أن يكون جمهوريا، وكل معالجة تدقيقية تعارض بالضرورة -فيما يرى- هذا الأصل الجمهوري.

ثالثا - أمية المعنى:

وهي فرع عن السابق؛ فالجمهور الذي خوطب بالخطاب الشرعي أصالةً = جمهورٌ أمِّيٌّ، ويلزم من ذلك أن الخطاب أمي في بنائه ومعناه، يقول: "الواجب في هذا المقام إجراء الفهم في الشريعة على وزن الاشتراك الجمهوري الذي يسع الأميين كما يسع غيرهم". وعلى هذا، فعلاقة صحة المعنى لدى الشاطبي أن الناظر "لا يحتاج فيه إلى فكر، فإن احتاج الناظر فيه إلى فكر؛ خرج عن نمط الحسن إلى نمط القبح والتكلف، وذلك ليس من كلام العرب، فكذلك لا يليق بالقرآن من باب الأولى"⁽⁷¹⁾.

تحليل موقف الشاطبي:

موقف الشاطبي لا يخلو من ظاهرية إلا أنها ظاهرية في المقاصد بلغت مبلغ إهمال ما سوى المقصود. والتسليم بهذا المذهب يهدم جل ما في التفسير وشروحات الشعر من نكت ومعان ثانوية ولطائف الاستخراجات. والجواب عليه أجمله على النقاط الآتية:

(71) الشاطبي: الموافقات، ج4، ص262.

- بيني الشاطبي فلسفته على التهوين من شأن اللفظ عند العربي، وأسواق العرب كعكاظ وذي المجاز ومجنة وغيرها = ما هي إلا مختبراتٌ لتحكيك الشعر وتدقيق ألفاظه ومعانيه. وكم شاعر قد انحطت رتبته لكلمة أخذت عليه أو كلمتين!⁽⁷²⁾

- بناءً الشعر نفسه يدل على عناية العربي باللفظ؛ إذ قوامه على تخبير الحروف، ومراعاة الكلمات الصالحة للوزن، وانتخاب القوافي، ولا يتم هذا للشاعر بعفو خاطر وسماحة البال.

- تنقيح الشعر لا يحط من الشاعر، وأصحاب الحوليات خير مثال؛ فالأعشى مثلاً كان، من فرط عنايته بألفاظ شعره، يدفعه إلى ابنته حتى تراجعته⁽⁷³⁾، و"الشاعر المجيد المنقح المفلق"⁽⁷⁴⁾ عند العرب يُوصف بأنه (خنديز)، ولا يُترك شعره على تنقيحه إياه.

- الكلام منازل في درجات إعداده، ودقته، ومراعاة لفظيته. فعلى سبيل المثال، الكلام مع الملوك أضبط، وفي مراسلات الزعماء تُتوخى الدقة ويُتجنب اللبس⁽⁷⁵⁾، وعند الكلام بين يدي القاضي والسلطان تُدقق العبارات بما لا تُدقق عند غيرهما؛ فتكاليف الكلام عندهما باهظة⁽⁷⁶⁾، وفي العقود والحلف والطلاق وما كان في منزلتها⁽⁷⁷⁾ = تصبح اللفظية عالية جداً في الكلام. كما أن الكلام المكتوب ليس كالللام المنطوق

⁽⁷²⁾ عن أخبار المحاكمات الشعرية وتنقيح القصائد، يُنظر: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب، ج7، ص328.

⁽⁷³⁾ وهو قد تُقْفها وردبها على ذلك زمانا، ينظر: الأصفهاني: الأغاني، ج16، ص403.

⁽⁷⁴⁾ الأزهرى: تهذيب اللغة، ج7، ص141.

⁽⁷⁵⁾ عن اختلاف الكلام في بنائه ودقته باعتبار المرسل إليه، ينظر: علي بن خلف: مواد البيان، ص78.

⁽⁷⁶⁾ يقول إسحاق الرهاوي: "وينبغي أن يتحفظ [الإنسان] في ألفاظه خاصة في مجالس الملوك والرؤساء فلا يسأل إلا عما يعنيه أمره ولا يجيب إلا عما سُئل عنه". إسحاق الرهاوي: أدب الطبيب، ص159.

⁽⁷⁷⁾ للفقهاء مباحث في الحلف والطلاق مبنية على مراعاة اللفظية، وهي غاية في الدقة، ينظر مثلاً ما قالوه في صور الطلاق اللفظية: ابن قدامة: المغنى، ج7، ص370، 376، 377، 389.

الشفاهي⁽⁷⁸⁾. وعلى هذا، فالتسوية بين هذه المقامات، وافترض أن الكلام رتبة واحدة، كما صنع الشاطبي، بحجة أن العربي متى قام له المعنى تساهل في اللفظ = فيه شطط وحيث.

- عمر بن الخطاب عاقب (صُبَيْغًا) لما يعرفه من شغب (صبيغ) وتعنته في السؤال وتكلفه⁽⁷⁹⁾، لا لمجرد سؤاله عن المعنى الإفرادي. وإلا فعمر نفسه سُئِلَ، وهو على المنبر، عن معنى التخوف فقام إليه هذليّ مجيباً، فاستلمح عمر إجابته وأشاد به ولم يعاقب السائل⁽⁸⁰⁾.

- وعمر نفسه أيضاً أنكر على سحيم بني الحساس قوله: "كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً"، بقوله: "لو قدمت الإسلام على الشيب"⁽⁸¹⁾، وهذه مؤاخذه لفظية.

- وفي الأثر، ورد ما يؤكد عناية الرعيل الأول بالألفاظ، فقد شكوا الصحابة إلى النبي - عليه الصلاة والسلام- عدم قدرتهم على تأدية ما سمعوه باللفظ، بقولهم: "إنا نسمع عنك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك"⁽⁸²⁾.

- وما فهمه الشاطبي من خبر ذي الرمة غير دقيق، فذو الرمة بالخبر الصريح كان يشير على عيسى بن عمر بكتابة أشعاره؛ مخافة تصرّف الأعراب بألفاظها التي سهر

⁽⁷⁸⁾ عن الإعداد والكلام واختلاف مستوى القصديّة في النصوص ولغتها، ينظر مثلاً: محمد العبد: اللغة المكتوبة واللغة المنطوقة، ص 94-95.

⁽⁷⁹⁾ وللسيوطي فصل في صبيغ، جمع فيه أخباره، ويبيّن أنه كان يتعمد المشكل والمتشابه وكثرة الأسئلة. ينظر: السيوطي: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج 1، ص 50.

⁽⁸⁰⁾ ينظر: الواحدي، التفسير البسيط، ج 1، ص 401.

⁽⁸¹⁾ العلائي: الفصول المفيدة في الواو المزيدة، ص 93.

⁽⁸²⁾ ابن حمزة: البيان والتعريف، ج 1، ص 179.

من أجلها، يقول: "أكتب شعري، فالكتاب أعجب إلي من الحفظ، إن الأعرابي لينسى الكلمة قد سهرت في طلبها ليلة فيضع موضعها كلمة في وزنها لا تساويها"⁽⁸³⁾.

- نزول القرآن على سبعة أحرف يدل على مراعاة الشارع للفروقات اللفظية بين القبائل، وعلى التوسيع، لا التهوين من شأن الألفاظ.

- جمهورية المعنى في الخطاب الشرعي لا تلغي خصوصية المعنى فيه؛ فهو جمهوري في جله لا كله، فيه محكم ظاهر، وهو الأكثر الأعم، ومتشابه يعلمه خاصة أهل العلم، يقول تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾⁸⁴.

- عمر بن الخطاب قدم ابن عباس على لذاته، وأدخله بين أشياخ بدر؛ لأجل معنى خاص آتاه الله إياه، فابن عباس فهم بدليل الإشارة المركب من ذكر الاستغفار عقيب مجيء النصر في سورة النصر = دنو أجل النبي⁽⁸⁵⁾، ولم يطرح كلامه عمر ولا أشياخ بدر بحجة أنه غير جمهوري لم يشتركوا في فهمه.

- من بيان القرآن مراعاة مبدأ التفاضل في العقول، يقول ابن تيمية: "ومن المعلوم أنه في تفاصيل آيات القرآن من العلم والإيمان ما يتفاضل الناس فيه تفاضلا لا ينضبط لنا، والقرآن الذي يقرؤه الناس بالليل والنهار يتفاضلون في فهمه تفاضلا عظيما"⁽⁸⁶⁾.

- مفهوم الأمية، في تناول الشاطبي، فيه ما فيه، فالشاطبي يحمل بلسان حاله على أنه مرادف للبساطة أو السطحية التي تجعل من كل معالجة ذكية تعمقا وتكلفا. والأمية

⁽⁸³⁾ القلقشندي: صبح الأعشى، ج1، ص65.

⁸⁴ [آل عمران:7]. وللدكتور عبد السلام حامد كلام نفيس في رتب التفسير بحسب اختلاف الأفهام، وفي ما يُفسّر من القرآن وما لا يُفسّر، ينظر: عبد السلام حامد: المعنى في علم الكلام والتفسير والنقد العربي القديم، ص61-65.

⁽⁸⁵⁾ ينظر: السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج3، ص321.

⁽⁸⁶⁾ ابن تيمية: درع تعارض العقل والنقل، ج7، ص427.

لا تعني ذلك؛ إذ لا أحد يشك في نباهة أبي بكر، ولا فطنة عمر، ولا علي، ولا تدبير معاوية، ولا تخطيط خالد، ولا دهاء عمرو.

- القرآن من أوله إلى آخره خطاب حجاجي يُفصح عن عقلية جدلية لدى الأميين، ومن العبث مخاطبة من لا يملك هذا الميزان الحجاجي بهذا الخطاب العقلي. وفي آيات المواريث الدقيقة خير شاهد على ذلك، فهي قائمة على حسابات صارمة يعجز عن ضبطها بعض من ينتمي إلى هذا العصر. هذا، وما بلغنا من نظرات العربي وتأملاته وبدواته الدالة على نباهته وسيلان ذهنه = أكثر من أن يُحصى.

تفسير موقف الشاطبي:

لعل هذا الموقف الصارم من الشاطبي اتجاه القصد وما يتعلق به من مباحث = عائد إلى تداعيات تاريخية ليست بين أيدينا اليوم، وقراءة موقفه باعتبار الأمور التالية قد يساعد على تفهّمه:

- الشاطبي بنى هذا الموقف الصارم مستصحباً سلطان الشريعة، لا سلطان اللغة، وقد يجوز في أحدهما ما لا يجوز في الآخر.
- كان يرد على طائفة بالغت في إضافة المعاني إلى القرآن مبالغة متكلفة، "أضافوا إليه كل علم يُذكر للمتقدمين أو المتأخرين: من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون"⁽⁸⁷⁾.

⁽⁸⁷⁾ الشاطبي: الموافقات، ج2، ص127.

- لعل الناس في زمانه بالغوا في استخراج المعاني الثواني والنكت والغرائب في زمانه
مع تقويت المراد وإهمال القصد⁽⁸⁸⁾.

وفي الختام، نخلص إلى أن المعنى غير القصدي معتبر عند العلماء، مادام مستخرجا بطريق لغوية صحيحة، ولم يكن يعارض المعنى المقصود، ولم يكن في العناية به تقويته للمعنى الأصلي.

⁽⁸⁸⁾ يقول: "فاللزم الاعتناء بفهم معنى الخطاب، لأنه المقصود والمراد، وعليه يبني الخطاب ابتداءً، وكثيراً ما يغفل هذا بالنسبة للكتاب والسنة فتلتبس غرائبه ومعانيه على غير الوجه الذي ينبغي". الشاطبي: الموافقات، ج2، ص140.

المبحث الأول الاستثمار الأصلي

وفيه أُنطبق طرق الدلالة مباشرة على نماذج من القرآن لاستخراج المعاني غير التكليفية، بإفراد كل طريق من هذه الطرق بكلام مستقل. وهذا المبحث يشتمل على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول- المنطوق غير الصريح.
- المطلب الثاني- المفهوم.
- المطلب الثالث- الفروق بين الطرق.

المطلب الأول- المنطوق غير الصريح:

الفرع الأول- الاقتضاء:

يقوم دليل الاقتضاء على مقدمة مضرة، وهي أن النص يكتسب قيمته من قائله، وهذا هو عين ما تؤكد له لسانيات النص⁽⁸⁹⁾. وسبب ذلك أن المتكلم الحكيم ليس كالمتكلم الذاهل أو المجنون أو النائم أو غير البليغ؛ إذ لا يتصور منه الهديان أو التقصير في متطلبات اللغة أو الاستعمال.

ولأن عملية الكلام تقوم على مبادئ التعاون، فالثقة كثيرا ما تدفع المتكلم إلى أن يترخص في العبارة، وأن يحذف ما هو معلوم لدى مخاطبه، وكلما زادت الثقة بين المتخاطبين زاد الحذف في الكلام⁽⁹⁰⁾، يقول أبو عبيدة في مجاز القرآن، يقول: "العرب تختصر لعلم المخاطب بما أُريد به"⁽⁹¹⁾.

وبناء على ما هو معهود من كلام الحكيم، قدّر أهل الأصول محذوفا في بعض النصوص حتى تصدق وتصح عقلا أو شرعا أو لغة⁽⁹²⁾، يقول الأمدي في تعريف الاقتضاء: "ما كان المدلول فيه مضرا، إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به"⁽⁹³⁾، ودافعهم في ذلك هو

صيانة كلام الشارع من اللغو والكذب.

⁽⁸⁹⁾ عن شروط النص السبعة، ينظر: أحمد عفيفي: نحو النص.

⁽⁹⁰⁾ ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص330، 339، 344.

⁽⁹¹⁾ أبو عبيدة: مجاز القرآن، ج1، ص100.

⁽⁹²⁾ وإدخال اللغة في تصحيح الاقتضاء أدق وأحكم، وعليه يتخرّج قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة:62]؛ أي: ممّن أن يرضوه كما نبه نكري. ينظر كلامهم في إدخال اللغة: الأحمدي نكري: دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون)، ج1، ص103. وفيما يأتي إن شاء الله، تقسيم مقترح باعتبار طبيعة البحث المتعلقة بالمعاني غير التكليفية= يزداد فيه الإفادة وتام البلاغة وغير ذلك.

⁽⁹³⁾ الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص64.

وسبب إدخال الاقتضاء في دلالة الالتزام هو أن الاقتضاء تقدير بلازم ما نعلمه من صدق المتكلم وصحة كلامه، ولو كان الكلام نفسه لمتكلم غير حكيم لما احتجنا إلى التقدير لانعدام اللازم السابق عنه.

تطبيق:

وبالنظر إلى كتب التفسير والبلاغة، وبحسب ما اجتمع من شواهد ونماذج، نجد أن أغراض اقتضاء التقدير كثيرة، يدخل بعضها في الأغراض الثلاثة السابقة، وبعضها جدير بأن يُزاد، ويمكن تقسيم الاقتضاء على ضوئها إلى ما يلي:

1. اقتضاء درء التعارض:

وهو على ضربين:

أ. اقتضاء لتعارض عقلي:

نحو قوله تعالى في تحريم المطعومات: ﴿وَمَا أَكَلِ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْنُمْ﴾⁽⁹⁴⁾، على تقدير: وما أكل منه؛ لأن ما أكله صار في حكم العدم⁽⁹⁵⁾. ونحو: ﴿وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَّزَنُوهُمْ

⁽⁹⁴⁾ [المائدة:3]

⁽⁹⁵⁾ ينظر الرازي: أنموذج جليل، ص93. ليس في إيراد آيات الأحكام في القرآن ما ينقض شرط البحث؛ وإنما الشرط هو استخراج ما ليس حكما تكليفيا، واستخراج غير الأحكام يكون من الآيات جميعا سواء كانت آيات أحكام أو غير أحكام، والمعنى هنا لوحظ فيه الجانب العقلي المحض.

يُخْسِرُونَ ﴿٩٦﴾، على تقدير: كالوا لهم أو وزنوا لهم^(٩٧). ونحو: ﴿وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ﴾^(٩٨)، على تقدير: تأتية أسباب الموت؛ لأن الموت لو أتاه لمات لا محالة^(٩٩). ونحو: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾^(١٠٠)، على تقدير: تعاطيها؛ لأن هذه الأشياء من حيث الأصل مخلوقات لله، وعمل الشيطان فيها هو تعاطيها^(١٠١).

ب. اقتضاء لتعارض نصي:

وهو على قسمين: إما داخلي في النص نفسه، أو خارجي لتعارضه مع نصوص أخرى:

- الأول: نحو: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾^(١٠٢)، فالنص أثبت الرمي لفظاً بعد نفيه، وهو على تقدير: وما رميتَ حقاً إذ رميتَ كما بدا، أو ما رميتَ انتهاءً إذ رميتَ ابتداءً. وعلى هذا، فالجهة منفكة^(١٠٣).

^(٩٦) [المطففين: 3]

^(٩٧) ينظر: المبرد: الكامل، ج2، ص340.

^(٩٨) [إبراهيم: 17]

^(٩٩) ينظر: ابن جني: الخاطريات، ص68. ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج12، ص436-437.

^(١٠٠) [المائدة: 90]

^(١٠١) ينظر: الرزاي: أنموذج جليل، ص112.

^(١٠٢) [الأنفال: 17]

^(١٠٣) ينظر: السيوطي: معترك الأقران، ج1، ص325. ينظر: الزجاج: معاني القرآن، ج2، ص407.

- الثاني: نحو: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾⁽¹⁰⁴⁾، على تقدير: لا أنساب تنفع؛ لأنه قد أثبت وجود الأنساب في مواضع أخرى، نحو: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ﴾⁽¹⁰⁵⁾.

2. الاقتضاء اللغوي:

وهو على ضربين:

أ. **اقتضاء تركيبى:** وهو على أشكال متنوعة جدا، نحو: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾⁽¹⁰⁶⁾، على تقدير: يخالفون الله ويعرضون عن أمره؛ لأن الفعل (خالف) لا يتعدى بحرف (عن)⁽¹⁰⁷⁾.

ونحو: ﴿قُلْ إِنْ أَنْتَرَيْتُهُ فَعَلَيْ إِجْرَامِي﴾⁽¹⁰⁸⁾، على تقدير: إن بان أو إن صح أني افتريت؛ لأن الشرط لا يكون إلا مستقبلا⁽¹⁰⁹⁾. ونحو: ﴿ثُمَّ بَدَأَ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جُنَّةً﴾⁽¹¹⁰⁾، على تقدير: بدا البداء؛ حتى لا تخلو الجملة من فاعل، وحتى لا يكون

⁽¹⁰⁴⁾ [المؤمنون:101]

⁽¹⁰⁵⁾ [عبس:34] ينظر: ابن جماعة: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص269. ومثله ما قيل في قوله تعالى: ﴿وَأَخِرُّ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس:10]، على تقدير: آخر دعائهم في كل مجلس، وكل ذكر، فالجنة ليس لها آخر، ينظر: الرزاي: أنموذج جليل، ص184.

⁽¹⁰⁶⁾ [النور:63]

⁽¹⁰⁷⁾ ينظر: الرزاي: أنموذج جليل، ص361. وابن جني ينظر إلى مثل هذه الظواهر على أنها من مجاز الحروف أو من قيام الحروف مقام بعض، وقد غلط ابن تيمية من يرى هذا الرأي، وقال بأنها من باب تضمين الفعل معنى الفعل ثم تعديته تعديته، ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2، ص308. ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص52. وما في المتن أعلاه هو التقدير الأصولي.

⁽¹⁰⁸⁾ [هود:35]

⁽¹⁰⁹⁾ ينظر: ابن جماعة: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص211.

⁽¹¹⁰⁾ [يوسف:35]

الفاعل هو "ليسجننه"، فالفاعل لا يكون جملة على الصحيح⁽¹¹¹⁾. ومثله قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا﴾⁽¹¹²⁾، على تقدير: أن يريكم البرق؛ لأن الفعل لا يكون مسندا إليه في النحو، أما المصدر فيقع مبتدأ⁽¹¹³⁾.

ب. **اقتضاء بلاغي**: وهو ما يتوقف عليه تمام البلاغة، وقد نص عليه العلائي⁽¹¹⁴⁾، ويورده أهل البلاغة في باب إيجاز الحذف⁽¹¹⁵⁾، كالفاء الفصيحة في نحو قوله تعالى: ﴿اضْرِبْ بَعْصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ﴾⁽¹¹⁶⁾، على تقدير: فاضرب فانفجرت⁽¹¹⁷⁾.

وقد يكون لمراعاة قاعدة بلاغية، ففي قوله تعالى ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾⁽¹¹⁸⁾، قدر الطبري محذوفين، هما: **وعلى الأنعام في البر، وعلى الفلك في البحر**⁽¹¹⁹⁾؛ حتى لا ينشأ تضاربُ حصرين أو اختصاصين بتقديم معمولين على عامل واحد، وفي ذلك تناقض لا يخفى؛ فالحصر الأول يقضي بنفي حملهم على ما سوى الأنعام، والثاني يقضي بنفي حملهم على ما سوى الفلك، وبالتقدير تنفك جهة التضارب.

⁽¹¹¹⁾ ينظر: العكبري: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص732. ينظر: الخفاجي: شفاء الغليل، ج2، ص312. وقد نقل ابن هشام قول من أجاز أن يكون الفاعل جملة ثم ساق الحجج في الرد عليه. ينظر: ابن هشام الأنصاري: شرح شذور الذهب، ص175 وما بعدها.

⁽¹¹²⁾ [الروم:24]

⁽¹¹³⁾ ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص344.

⁽¹¹⁴⁾ ينظر: العلائي: الفصول المفيدة في الواو المزيدة، ص150.

⁽¹¹⁵⁾ ينظر: السيوطي: عقود الجمان، ص174-177.

⁽¹¹⁶⁾ [البقرة:60]

⁽¹¹⁷⁾ ينظر: السيوطي: عقود الجمان، ص174-177. والمحذوف في هذا الضرب جملة لا لفظ مفرد، وقد جمع السيوطي طائفة من الأمثلة عليه من القرآن الكريم، ينظر: السيوطي: مقدرات القرآن، ص289.

⁽¹¹⁸⁾ [المؤمنون:22]

⁽¹¹⁹⁾ ينظر: الطبري: جامع البيان، ج19، ص24.

3. اقتضاء الإفادة:

وهو تقدير محذوف لتصحيح الفائدة في الكلام؛ حتى لا يخلو من المعنى أو حتى لا يتوقف بعض ما فيه على نفسه أو حتى لا يُخبر عن الشيء بنفسه، وهو ما يُسمى بالدور⁽¹²⁰⁾.

نحو: ﴿وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾⁽¹²¹⁾، وذلك عند من يرى أن (الإحصاء) هو (العد) بلا فرق، فالآية على تقدير: وإن حاولوا عدّها لا تعدوها⁽¹²²⁾؛ مخافة أن يكون الكلام مدوّراً: (وإن تعدوا لا تعدوا). ومثله: ﴿فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي﴾⁽¹²³⁾؛ لأن تعلق جزائين بالشرط يلزم منه: إذا خفت لا تخافي، وهذا يشبه الدور. وعليه، فالكلام على تقدير محذوفين: فإذا خفت من القتل، فألقيه ولا تخافي من الغرق⁽¹²⁴⁾.

أو نحو: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ﴾⁽¹²⁵⁾، على تقدير: عن معاودة منكر فعلوه؛ حتى يكون للنهي فائدة⁽¹²⁶⁾، ونحو: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾⁽¹²⁷⁾، على تقدير: سفينة صالحة أو غير معيبة، حتى يكون لفعل (الخضر) معنى، وهو خرق السفينة⁽¹²⁸⁾.

⁽¹²⁰⁾ عن الدور، ينظر: الكفوي: الكليات، ص 264.

⁽¹²¹⁾ [النحل: 18]

⁽¹²²⁾ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص 241. فإن قلنا إن الإحصاء بمعنى استقصاء العد اندفع التقدير واستغني عنه.

⁽¹²³⁾ [القصص: 7]

⁽¹²⁴⁾ ينظر: المرجع نفسه، ص 387.

⁽¹²⁵⁾ [المائدة: 79]

⁽¹²⁶⁾ ينظر: المرجع نفسه، ص 111.

⁽¹²⁷⁾ [الكهف: 79].

⁽¹²⁸⁾ ينظر: المرجع نفسه، ص 306.

4. الاقتضاء الواقعي:

وهو تقدير يمليه الواقع المشاهد. نحو: ﴿تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾⁽¹²⁹⁾؛ فالنهر في الواقع لا يجري، وإنما يجري ماؤه، على تقدير: تجري مياهه⁽¹³⁰⁾. و(من تحتها الأنهار)، على تقدير: من تحت أشجارها، أو من تحت أهلها؛ فالأنهار في الواقع تجري على الأرض لا تحتها⁽¹³¹⁾. ونحو: ﴿وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيًا أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ﴾⁽¹³²⁾، على تقدير: ألا تميد بهم، أو: لئلا تميد بهم، وحُذِفَ ذلك لعدم التباسه⁽¹³³⁾.

وعند أبي علي الفارسي، الثمن لا يُشترى، وإنما يُشترى به، ولذلك قَدَّرَ محذوفاً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتُرُوا بِآيَاتِي تَمَنَّا قَلِيلًا﴾⁽¹³⁴⁾، وهو: ذا ثمن⁽¹³⁵⁾.

5. الاقتضاء التاريخي:

وباعت هذا التقدير هو تعارض المنطوق في الظاهر مع الخبر التاريخي، نحو قوله تعالى على لسان إبراهيم: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي﴾⁽¹³⁶⁾، على تقدير: إلى حيث أمرني ربي بالهجرة، وهو الشام، أو: إلى أرض ربي، وحُصِتِ الشام بالإضافة على التشريف، وقيل: على تقدير: طاعة ربي⁽¹³⁷⁾.

⁽¹²⁹⁾ [طه:76]

⁽¹³⁰⁾ ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص 682.

⁽¹³¹⁾ ينظر: الطبري: جامع البيان، ج 1، ص 384. ينظر: الماتريدي: تفسير الماتريدي، ج 10، ص 487.

⁽¹³²⁾ [الأنبياء:31]

⁽¹³³⁾ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج 22، ص 138.

⁽¹³⁴⁾ [البقرة:41]

⁽¹³⁵⁾ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج 2، ص 439. وعند السمين الحلبي أن الاشتراء ضَمَّنَ معنى الاستبدال، ينظر:

السمين الحلبي: الدر المصون، ج 1، ص 319.

⁽¹³⁶⁾ [الصافات:99]

⁽¹³⁷⁾ ينظر: الرازي: أُمُودَج جليل، ص 437.

ونحو قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعَصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾⁽¹³⁸⁾، على تقدير: يعصمك من قتلهم؛ لأنه - عليه الصلاة والسلام - قد شجَّ يوم أحد⁽¹³⁹⁾، ونحو قوله على لسان موسى: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹⁴⁰⁾، على تقدير بعضهم: "أول المؤمنين في زماني"⁽¹⁴¹⁾؛ فقد كان قبله من المؤمنين كثير.

6. الاقتضاء التنزيهي:

وهو تقدير دافعه تنزيه المتكلم الحكيم من العبث أو الظلم أو التجسيد في حق الله وكل ما هو شين. نحو قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾⁽¹⁴²⁾، فهو على تقدير: أمة واحدة في الكفر أو أمة واحدة فاختلّفوا فبعث الله؛ حتى لا يذهب الظن بأن النبيين بُعثوا لتفريق الناس⁽¹⁴³⁾.

ونحو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾⁽¹⁴⁴⁾، فهو على تقدير: إنما قبول التوبة على الله؛ تنزيها للشارع من أن يطلب التوبة⁽¹⁴⁵⁾. وعن ابن عباس، أنه قال في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾⁽¹⁴⁶⁾: وجاء أمر ربك. ومنزع ذلك، عند أصحاب الكلام، أن الانتقال والحركة على الله يستحيلان⁽¹⁴⁷⁾.

⁽¹³⁸⁾ [المائدة:67]

⁽¹³⁹⁾ ينظر الرازي: أنموذج جليل، ص 110.

⁽¹⁴⁰⁾ [الأعراف:143]

⁽¹⁴¹⁾ هناك إجابات أخرى، منها أن أول صارت تعني المبادر الأسرع فحسب، ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص 147.

⁽¹⁴²⁾ [البقرة:213]

⁽¹⁴³⁾ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج 4، ص 110-112.

⁽¹⁴⁴⁾ [النساء:17]

⁽¹⁴⁵⁾ ينظر الرازي: أنموذج جليل، ص 62.

⁽¹⁴⁶⁾ [الفجر:22]

⁽¹⁴⁷⁾ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص 571.

ونحو قوله تعالى: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي﴾⁽¹⁴⁸⁾؛ فهو على تقدير: أن لا تبوء؛ تنزيها لها بيل الصالح من أن يكون قد أغرى بنفسه أو أغرى أخاه إلى القتل، وليس يفعل ذلك مؤمن صالح⁽¹⁴⁹⁾.

7. الاقتضاء العكسي:

وهو تقدير (مزيد) لا تقدير (محذوف)؛ لغاية كغاية الاقتضاء، وهي تصحيح النص. نحو: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ﴾⁽¹⁵⁰⁾، فهو على تقدير حذف حرف (لا): أي ما منعك أن تسجد⁽¹⁵¹⁾، بدليل أنه تعالى قال في موضع آخر: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ﴾⁽¹⁵²⁾، وليس في هذا الموضع حرف (لا). ونحو قوله: ﴿لِنَلَّا يَعلَمَ أَهْلُ الكِتَابِ أَلَّا يَقدِرُونَ﴾⁽¹⁵³⁾، على تقدير: ليعلم أهل الكتاب⁽¹⁵⁴⁾. ونحو: ﴿أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽¹⁵⁵⁾، على تقدير: ليس مثله شيء⁽¹⁵⁶⁾.

8. اقتضاء المفهوم:

وهو تقدير محذوف لتصحيح مفهوم النص لا منطوقه. نحو قوله تعالى على لسان بني إسرائيل لنبيهم موسى - عليه السلام -: ﴿الآن جِئْتُ بِالْحَقِّ﴾⁽¹⁵⁷⁾، فهو على تقدير: الآن جئت بالحق الواضح، فيما ذهب ابن هشام؛ لأن مفهوم الظرف (الآن) يقضي بأن بني إسرائيل كانوا

[المائدة:29]⁽¹⁴⁸⁾

ينظر الرازي: أنموذج جليل، ص102.

[الأعراف:12]⁽¹⁵⁰⁾

ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص347.

[ص:75]⁽¹⁵²⁾

[الحديد:29]⁽¹⁵³⁾

⁽¹⁵⁴⁾ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج29، ص475. وقد استوعب د. عبد السلام حامد صور (لا) الزائدة لفظا لا معنى في القرآن، وبين أن بعضها لا خلاف في زيادة (لا) لتوكيد النفي، وأن بعضها مختلف فيه ومتنازع، وساق من كلام القدامى ما يسد جل ما في الباب. ينظر: عبد السلام حامد: المعنى في علم الكلام والتفسير والنقد العربي القديم: ص67-76.

[الشورى:11]⁽¹⁵⁵⁾

⁽¹⁵⁶⁾ وذلك عند من يرى أن تسليط النفي على مثل المثل فيه إثبات للمثل، ينظر: الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص102.

[البقرة:71]⁽¹⁵⁷⁾

يرون أن نبيهم لم يأت من قبل بالحق، ولولا هذا التقدير "لكفروا لمفهوم هذه المقالة"⁽¹⁵⁸⁾، فهو يعصم الظرف (الآن) من أن يكون متعلقا بالحق مباشرة؛ إنما يجعله متعلقا بقضية وضوحه وتبينه فحسب.

ونحو قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى﴾⁽¹⁵⁹⁾، فهو عند الواحدي على تقدير: (أو إن لم ينفع)؛ ولذلك حتى لا يكون الأمر بالتذكير متعلقا بحالة واحدة هي النفع بمقتضى مفهوم الشرط، فالتذكير ينبغي في كل وقت⁽¹⁶⁰⁾.

9. الاقتضاء السياقي:

وهو تقدير سياقٍ أو مقام سابق يتم به المعنى المقصود الذي سيق من أجله الكلام، ودون هذا التقدير لا يتأتى المعنى المراد. وقد كان حق هذا النوع من الاقتضاء أن يدرج في الاقتضاء البلاغي إلا أنني أفردته تمييزا له.

ففي قوله تعالى مخاطبا الذين أنفقوا رياء بلا إيمان: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا﴾⁽¹⁶¹⁾ = لا يتم لنا معنى التخجيل والتأديب حتى نقدر أن الإيمان سهل جدا، ولو قدر مقدر أن الإيمان صعب أو أن الإيمان غير سهل أو لم

⁽¹⁵⁸⁾ ابن هشام الأنصاري: شرح شذور الذهب، ص123. وقد حكى الطبري عن بعض السلف أن بني إسرائيل ارتدوا بما قالوا، وعقب على كلامهم بأن عبارة بني إسرائيل خرجت منهم مخرج الهفوة ولا يترتب عليها الكفر. ينظر: الطبري: جامع البيان، ج2، ص218. وأبو عبيدة تخلصا من المفهوم تأول الآية قائلا: "أي: الآن تبتينا ذلك، ولم تزل جائيا بالحق". أبو عبيدة: مجاز القرآن، ج1، ص44.

⁽¹⁵⁹⁾ [الأعلى:9]

⁽¹⁶⁰⁾ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج23، ص442. وقيل غير ذلك، نحو أن حرف (إن) على ما النافية، والمنزع واحد، هو التخلص من مفهوم النص. ينظر: الكرمانى: غرائب التفسير وعجائب التأويل، ج2، ص1330. أما ابن كثير فقد أبقى الشرط على مفهومه، فقال: "أي: ذكر حيث تنفع التذكرة. ومن هاهنا يؤخذ الأدب في نشر العلم، فلا يضعه عند غير أهله". ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج8، ص372.

⁽¹⁶¹⁾ [النساء:39]

يستحضر ذلك أصلا= لما انعقد له معنى التخجيل في الآية؛ لأن التخجيل مبني على تقدير سهولة الإيمان الذي ضيَّعه⁽¹⁶²⁾.

ودون تقدير أن المولى -وهو ابن العم- يُغني في معهود المخاطب يوم الكريهة أو شد القتال، وأن المال والبنين ينفعان الرجل = لا يتم معنى الترويع والتخويف في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَىٰ عَنْ مَوْلَىٰ شَيْئًا﴾⁽¹⁶³⁾، وفي: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾⁽¹⁶⁴⁾. تقدير أن الرجل لا يخذل ابن عمه في الدنيا = هو الذي أضفى لترك نصرته في الآخرة معنى الترويع، وقد يبدو هذا التقدير بدهيا؛ لأننا عرب، لكنه ليس كذلك عند بعض المجتمعات التي لا يتناصر فيها أبناء العم، فالتقدير بالنسبة إليهم أخرى بل ضروري؛ حتى يستقيم الترويع لديهم.

وفي قوله تعالى على لسان إبليس: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَينِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾⁽¹⁶⁵⁾، لا ينعقد للسامع معنى تطميع الشيطان لأدم وحواء -عليهما السلام- ما لم يُقدِّر أن رتبة الملائكة أفضل من رتبة البشر وأن هذا الأمر متقرر عند آدم وحواء، وإلا لما أقدم على المخالفة؛ فالعاقل لا يطمع في شيء دون منزلته ولا يتركب محظورا لشيء أقل مما عنده⁽¹⁶⁶⁾.

⁽¹⁶²⁾ ينظر: السيوطي: عقود الجمان، ص142.

⁽¹⁶³⁾ [الدخان:41]

⁽¹⁶⁴⁾ [الشعراء:88]

⁽¹⁶⁵⁾ [الأعراف:20]

⁽¹⁶⁶⁾ ينظر: الطوفي: الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، ج1، ص435.

وعلى غرار ما سبق، لا ينتظم للإسهاب معنى الإصعاد المتكفل بتوتير السامع وتقليقه في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (34) وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ (35) وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ﴾⁽¹⁶⁷⁾ = ما لم تُقدَّر أن العربي لا يترك صاحبه وبنيه، وأن فراره عنهما من أبعد المستبعدات أو هو كالمستحيل، حتى لو دفع حياته ثمنا لذلك. ولأجل ذلك كان يخرج إلى المعركة الكبرى بحريمه؛ حتى لا يفكر بالنكوص أو الهرب، والنساء كن يقفن، تثبينا لأقدام الرجال في المعارك، من وراء الجيش.⁽¹⁶⁸⁾

وفي قوله تعالى: ﴿ثِيَابٍ وَأَبْكَارًا﴾⁽¹⁶⁹⁾، لا ينعقد لتأخير الأ Bakar معطوفةً معنى التوبيخ والتشريب حتى نقدر أن البكورة في النساء مشتهاة، وهذا بدهي بالنسبة إينا، ولكنه ليس كذلك في بعض المجتمعات الأخرى، وعطف الصفة مع ترك العطف قبلها يفيد تقويتها⁽¹⁷⁰⁾.

الفرع الثاني - الإيماء :

وهو دلالة اللفظ على لازم مقصود للمتكم بإضافة حكم إلى وصف مناسب أو بقران وتضام بين جزأين لو لم يكن أحدهما علة للأخر = لكان بعيدا عن المتعارف عليه في مخاطبات العرب، غير مستساغ عند أهل الفطنة بمقاصد الكلام⁽¹⁷¹⁾.

⁽¹⁶⁷⁾ [عبس:34، 35، 36] ينظر: البقاعي: نظم الدرر، ج21، ص270.

⁽¹⁶⁸⁾ ينظر مثلا ما فعلته هند بنت عتبة والنسوة معها يوم بدر في تثبيت أقدام الرجال بالوقوف خلف الرجال بالدفوف والغناء: ابن هشام: السيرة النبوية، ج67-68.

⁽¹⁶⁹⁾ [التحريم:5]

⁽¹⁷⁰⁾ عن تأخير الأ Bakar، ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج30، ص571. التحرير والتتوير، ج28، ص362. البقاعي: نظم الدرر، ج20، ص196.

⁽¹⁷¹⁾ عند الغزالي، "فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب" الغزالي: المستصفى، ص264. يقول الشنقيطي: "هي أن يقرن الوصف بحكم لو لم يكن الوصف علة لذلك الحكم عابه الفطن بمقاصد الكلام لأنه لا يليق بالفصاحة، وكلام الشارع لا يكون فيه ما يخل بالفصاحة". الشنقيطي: نشر البنود، ج1، ص94.

ودليل الإيماء، في جوهره، يقوم على أن الأصل الذي يميز العقلاء عن غيرهم = هو وجود تيار من روابط التعليل في كلامهم، وإن خلا الكلام من أدوات التعليل والربط. فإذا قال قائل: (الأسعار باهظة، سأتناول البطاطا) علمنا من قرانه بين الجزأين أن البطاطا أرخص من غيرها، وأن رخصها علة تناولها، وبعبارة أصولية: وصفُ الأسعار بأنها (باهظة) وصفٌ مناسب لتناول البطاطا الرخيصة؛ وإلا لكان الكلام بعيدا عن سنن العرب⁽¹⁷²⁾. وإذا قال قائل: عاقبتُ الكاذب، علمنا من وصفه إياه بـ(الكاذب) أنه وصف مناسب خرج مخرج التعليل؛ أي: عاقبتُ الكاذب؛ لأنه كذب. وهذا التعليل غير لفظي كما هو بيّن، إنما هو تعليل ثابت بلازم ما نعرفه من أن العاقل، بتعبير السكاكي، لا يرمي الجمل في كلامه رمي الحصى والجوز من غير طلب انتلاف⁽¹⁷³⁾.

ولأجل ما سبق، كان التعليل بالإيماء تعليلا غير قياسي؛ فهو تعليل يتحصّل بقوة الكلام لا بقوة اللفظ؛ أي: بلازم مدلول الألفاظ لا بوضعها⁽¹⁷⁴⁾، ومن هنا دُكر في تعريفه أنه لازم مقصود، مما يعني أن معرفته تترتب على معرفة المقصود الأصلي. وبالتنبه إلى هذا، ندرك لماذا عدّ أهل الأصول الإيماء من المنطوق غير الصريح⁽¹⁷⁵⁾.

(172) لأمثلة إضافية عن هذا الضرب من التماسك الخالي من أدوات الربط، ينظر: كبير كرامش: اللغة والثقافة، ص100-101.

(173) عن كلامه في ترابط نصوص العقلاء، ينظر: السكاكي: مفتاح العلوم، ص271. وخلو الكلام من الترابط إحدى علامات جنون المتكلم، ويكثر ذلك في نواذر المجانين، كقول أبي أسيد: "كان ابن عمر رضي الله عنه يخف شاربته حتى يرى بياض إبطيه". ولا علاقة بين الجزأين. التوحيدي: البصائر والدخائر، ج4، ص47.

(174) يقول الأمدي: "أن يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعاً لا أن يكون اللفظ دالا بوضعه على التعليل". الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص254.

(175) ينظر: الكبيسي: مفاهيم الألفاظ ودلالاتها، ص43.

وفي البلاغة، تُفصل الجملة عن التي قبلها إذا خرجت مخرج التعليل لها، ويسمى هذا الفصل بـ(الاستئناف البياني) أو (شبه تمام الاتصال)⁽¹⁷⁶⁾. فإذا علمنا أنه تعليل غير قياسي، وأنه مستفاد بقوة التضام والقران = علمنا أنه داخل تحت الإيماء، وإن لم يُنبّه عليه في الأصول، نحو الفصل في قوله تعالى على لسان إبليس: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾⁽¹⁷⁷⁾؛ فنحن بمقتضى قران (أنا خير منه) بـ(خلقتني من نار وخلقته من طين) = نستنبط أن النار في معتقد إبليس أفضل وأشرف، وأنها علة لما يشعر به من تفوق، وإلا لكان الكلام غير مؤتلف. وكما هو بيّن، فالتعليل غير صريح؛ إذ ليس ثمة أداة تعليل صريحة.

وقد تنبه الزمخشري إلى أن الاستئناف البياني تعليل غير صريح حين تعرض لأوجه القراءة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ﴾⁽¹⁷⁸⁾، فد(إنهم) تُقرأ بالكسر على الاستئناف، وتُقرأ بالفتح (أنهم)، وقد علّق على الوجهين بقوله: "كل واحدة من المكسورة والمفتوحة تعليل، إلا أن المكسورة على طريقة الاستئناف، والمفتوحة تعليل صريح"⁽¹⁷⁹⁾، والمفهوم من كلامه أن الاستئناف تعليل غير صريح.

تطبيق:

فمن وصف أهل النعيم بـ(الأبرار) وأهل الجحيم بـ(الفجار) في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (13) وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾⁽¹⁸⁰⁾، نعرف أن النعيم جزء البر، وأن الجحيم جزء

⁽¹⁷⁶⁾ عن شبه تمام الاتصال، ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص237. ويسمى الاستئناف البياني، ينظر: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، ص500. ينظر: محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج6، ص476.

⁽¹⁷⁷⁾ [ص:76]

⁽¹⁷⁸⁾ [الأفعال:59]

⁽¹⁷⁹⁾ الزمخشري: الكشاف، ج2، ص231.

⁽¹⁸⁰⁾ [الانفطار:13، 14]

الفجور⁽¹⁸¹⁾، ومثله: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾⁽¹⁸²⁾؛ فوصفهم بـ(الطهر) مناسب لفعل المس، أي: لطهارتهم مسوه⁽¹⁸³⁾، وليس ثمة تعليل صريح، إنما التعليل تحصل من تعليق الكلام وضمه إلى وصف مناسب.

ومن وصف (المتقين) في قوله تعالى ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾⁽¹⁸⁴⁾ = نفهم أن التقوى هي سبب توجيه البشارة إليهم؛ أي: لتقواهم، ومن وصف القوم باللدد نلتمس أن اللدد هو سبب توجيه الإنذار إليهم.

وفي وصف الجبال بـ(الرواسي) في قوله تعالى: ﴿وَالأَرْضَ مَدَدْنَا هَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونًا﴾⁽¹⁸⁵⁾ من بين أوصافها الأخرى = نجد تشبيها على أن علة إيجاد الجبال هي إرساء الأرض وتثبيتها، وهذا التعليل قد صرح به في موضع آخر من كتاب الله تعالى، هو ﴿أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾⁽¹⁸⁶⁾.

وعن جماعة من السلف⁽¹⁸⁷⁾، القشيري أحدهم⁽¹⁸⁸⁾، أن وصف (الكريم) في قوله تعالى: ﴿مَا عَزَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾⁽¹⁸⁹⁾ = وصف مناسب لما صدر من غرور على جهة تلقين المخاطب أن يقول:

(181) ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص9.

(182) [الواقعة:79]

(183) تناول السلف هذا الأمر في نقاشهم حكم مس المصحف بلا طهارة، ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ج4، ص175.

(184) [مريم:97]

(185) [الحجر:19]

(186) [النحل:15]

(187) ينظر: ابن عطية: المحرر الوجيز، ج5، ص447. ينظر: الثعلبي: الكشف والبيان، ج10، ص146.

(188) ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، ج3، ص697. وعن مواضع على التلقين بالإيماء، ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب،

(ج18، ص504)، (ج22، ص146).

(189) [الانفطار:6]

(غرني كرمك). وهو إيماء خفي، يمكن تسميته بـ(إيماء الإيماء) على غرار مصطلحي (مجاز المجاز) و(معنى المعنى)⁽¹⁹⁰⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾⁽¹⁹¹⁾، اجتمع تعليان: الأول تعليل بطريق الفصل (الاستئناف البياني)، على تقدير: لأنك في الوادي المقدس، والثاني تعليل بالوصف المناسب؛ فمن وصف الوادي بالمقدس نفهم أن علة الأمر بالخلع هي قداسته⁽¹⁹²⁾.

ومما يجدر ذكره في هذا الباب ما يرد من الإيماء على المجاز، ولا غرو في ذلك؛ فالإيماء فرع عن التعليل الصريح، يجري عليه ما يجري على التعليل الصريح. والتعليل بحرف اللام، كما هو معلوم، يكون على المجاز، نحو: (بيته ليضربني)، ونحو قوله تعالى: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾⁽¹⁹³⁾، وسيأتي الكلام عن هذه (اللام) بإذن الله في مبحث الاستثمار التبعي عند اللام المسماة بـ(لام العاقبة).

وكذلك التعليل بالإيماء، فالوصف المناسب، كما يكون للتعليل الحقيقي، يكون للتعليل المجازي، وصورته أن يخرج الوصف المناقض للوصف المناسب مخرج الوصف المناسب، نحو أن يقول قائل: (ضربني الحبيب)؛ أي: بدل أن يكون وصف (الحبيب) مناسباً لأفعال الرحمة

⁽¹⁹⁰⁾ مجاز المجاز يستعمله الزمخشري في معجمه كثيرا، على سبيل المثال ينظر: الزمخشري: أساس البلاغة، ج1، ص147،

289، 484. وعن مصطلح معنى المعنى، ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص263.

⁽¹⁹¹⁾ [طه:12]

⁽¹⁹²⁾ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج22، ص18.

⁽¹⁹³⁾ [القصص:8]

والحنان = كان وصفاً مناسباً لتعليل أفعال العنف، ومثله: (سَخَا البَخِيلُ)، و(سَرَقَ الأَمِينُ) (194).
والاهتمام بهذا الضرب من الإيماء ضعيف في كتب الأصول، بحسب اطلاعي، وفي كتب البلاغة
يتوزع في أبواب مختلفة بغير اسمه، وذكره في هذا الموضع يجمعه في سمط واحد.

واستعمال الوصف المناسب على جهة المناقضة = يكون لأغراض مختلفة، منها: (التهكم
والاستخفاف)، و(المدح بما يشبه الذم والذم بما يشبه المدح)، و(الاستعطاف والاسترحام)،
و(الشكوى)، و(الإخبار عن الواقع)، و(الإرشاد) وغير ذلك، على ما يأتي.

ففي قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (195)؛ (العزیز والكریم) وصفان مناسبان
على المناقضة، فالعزة والكرامة اللتان توجبان صيانة الموصوف بهما وتوقيره = كانتا وصفين
مناسبين لحكم نقيض وهو الإهانة على جهة التهكم، أي: لعزتك وكرامتك نذيقك العذاب (196).
والتعليل المجازي في الآية ثابت بطريقتين: طريق الاستئناف البياني، على تقدير: لأنك أنت العزيز
الكریم، وطريق الوصف المناقض للمناسب.

و(الكریم) في قوله تعالى: ﴿مَا عَزَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾ (197) عند ابن القيم، وصف مناسب على
المناقضة، لمضاعفة التوبيخ لا على التلقين؛ أي: بدل أن يكون كرم المعبود سبحانه علة دافعة
لمزيد طاعة ومزيد طمع بالأجر = كان علة للعصيان والتمرد (198).

(194) ومن أطف الشواهد، وقد أوقفني عليه شخي عبد الرحمن الحكي = قوله - عليه الصلاة والسلام -: "قبل الساعة سنون
خداعة، يكذب فيها الصادق، ويصدق فيها الكاذب، ويخون فيها الأمين، ويؤتمن فيها الخائن". أحمد بن حنبل: مسند أحمد،
ج14، ص171، رقم الحديث: 8459.

(195) [الدخان: 49]

(196) ينظر: ابن عطية: المحرر الوجيز، ج5، ص76-77.

(197) [الأنفطار: 6]

(198) ينظر: ابن القيم: الداء والدواء، ص41.

وفي قوله تعالى على لسان بني إسرائيل: ﴿يَأْخُذْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيًّا﴾⁽¹⁹⁹⁾، (أخت هارون)، لقب مؤول بالصفة المشتقة: (يا أخت الصالح)، وهو وصف مناسب على المناقضة لزيادة التوبيخ، فبدل أن يكون الانتساب إلى الصالحين علة لاجتتاب الزنا= كان علة للنقيض، حاشاها عليها السلام⁽²⁰⁰⁾.

وفي قوله تعالى على لسان إبراهيم -عليه السلام-: ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا﴾⁽²⁰¹⁾، (غير ذي زرع) وصف مناسب في الأصل لعدم الاستيطان والسكنى، فالأصل في الاستيطان أن يكون على المنازل الخصيبة، إلا أنه كان مناسبا للسكنى ها هنا على جهة المناقضة؛ وذلك طلبا للاسترحام وإظهارا لتمام الإخلاص، فهم سكنوا لإقامة العبادة لا غير⁽²⁰²⁾.

وعلى ما سبق، فيما أرى، يتخرج وصف زكريا -عليه السلام- لامرأته ب(العاقرة)، ونفسه ب(الكبير) في مناجاته ربّه: ﴿وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا﴾⁽²⁰³⁾؛ فهما، على الرغم من كونهما في الأصل وصفين مناسبين للشقاء والعجز واليأس من الولد= كانا وصفين مناسبين على المناقضة للإلحاح في الدعاء والتعلق في طلب الولد والرغبة فيه.

[مریم:28] ⁽¹⁹⁹⁾

[مریم:28] ⁽¹⁹⁹⁾ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج21، ص530.

[إبراهيم:37] ⁽²⁰¹⁾

[مریم:28] ⁽²⁰²⁾ ينظر: أسامة حمزة: القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام، ص80.

[مریم:5] ⁽²⁰³⁾

وأخيراً، ذكر ابن عرفة في قوله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾⁽²⁰⁴⁾ أن اتصافهم بالعلم وصف مناسب على جهة المناقضة، فبدل أن يكون موجبا للاختلاف، كان علة للاختلاف، ومعنى الآية لا ينقاد إلا بتقديره⁽²⁰⁵⁾، وبهذا المقدار نكتفي.

الفرع الثالث - الإشارة:

وهي دلالة اللفظ على لازمٍ غير مقصود للمتكلم، لا يتوقف عليه صدق الكلام ولا صحته⁽²⁰⁶⁾. وكما أن حركة اليدين في أثناء الكلام يُفهم منها ما لا يدل عليه نفس اللفظ، فكذلك الإشارة اللفظية يُفهم منها شيء زائد عن المقصود إلا أنه تابع لتركيبه⁽²⁰⁷⁾.

ودلالة الإشارة إضافية تابعة للمستمع أو المخاطب، ولذلك تتعدد وتتفاوت بحسب حدة أذهان الناس وجلاء عقولهم وصفائها، بخلاف الدلالات الأخرى؛ فهي حقيقية تابعة لمقصود المتكلم⁽²⁰⁸⁾.

وبسبب تعلق الإشارة بالمخاطب ومقدار ذكائه، كانت قرينتها، عند أصحاب الفروق، أن

السامع قد يغفل عنها لإقباله على ما دل عليه ظاهرُ الكلام⁽²⁰⁹⁾.

(204) [آل عمران:19]

(205) نقلا عن البسيلى، ينظر: البسيلى: التقييد الكبير، ج1، ص482.

(206) ينظر: الأمدي: الأحكام في أصول الأحكام، ج3، ص64.

(207) ينظر: الغزالي: المستصفي، ص264.

(208) عن المعنى الحقيقي والإضافي، ينظر: ابن القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج3، ص116.

(209) يُنظر: العريني، دلالة الإشارة، ص103.

وتفسيرُ عدم القصد في دلالة الإشارة هو أن الإرادة، في الغالب، لا تنصرف إلى هذا المعنى اللازم. إلا أن الولاّتي، مراعاةً لقداسة المتكلم، حمل عدم قصديتها على ما تجري به في عادة الناس في كلامهم، لا أنها غير مقصودة من قبل الله⁽²¹⁰⁾.

هذا، وجلّ ما يورده أهل البلاغة تحت مستتبعات التراكيب داخل، فيما أرى، تحت باب الإشارة، فجملة (كسا زيد عمرا جبة) تستتبع أن مودة قائمة بين زيد وعمرو، وأن زيدا لديه ما يعطيه، وأن عمرا لا يجد غضاضة في أن يكسى⁽²¹¹⁾. وهذه المعاني فائضة عن قصد المتكلم، وهي افتراضات سابقة لازمة بمثابة مقدمات خرجت مخرج ما هو مسلم به⁽²¹²⁾.

التطبيق:

تتنوع دلالة الإشارة، بحسب ما اجتمع من شواهد وتطبيقات، تنوعا يصعب ضبطه؛ وسبب ذلك هو تباين مستويات الذكاء في المتلقين كما أسلفنا. ويمكن تقسيمها، باعتبارات مختلفة، على الأقسام الآتية:

⁽²¹⁰⁾ ينظر: الولاّتي: إيصال السالك، ص15. العريني: دلالة الإشارة، ص97.
⁽²¹¹⁾ ولا يصح عند محمد أبو موسى إلحاق المستتبعات بالمجاز أو الكناية. عن المستتبعات، ينظر: محمد أبو موسى: المسكوت عنه في التراث البلاغي، ص497-480.
⁽²¹²⁾ عن الافتراضات المسبقة، ينظر: عادل فاخوري: محاضرات في فقه اللغة، ص45 وما بعدها.

أولاً- باعتبار محل النطق:

أ. باللفظ:

فمن إفراد الصديق في مقابل جمع الشافعين في قوله تعالى: ﴿فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ (100) وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ﴾⁽²¹³⁾ = استخرج الزمخشري أن الشفعاء في الغالب أكثر من الأصدقاء، وأن الصديق عزيز ونادر⁽²¹⁴⁾.

ومن جمع الظلمات وإفراد النور في قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾⁽²¹⁵⁾ = استخرج ابن جماعة إشارة بأن الحق واحد والباطل يتعدد⁽²¹⁶⁾.

ومن لازم حرف الامتناع (لو) المسبوق بالاستفهام الإنكاري في قوله: ﴿وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ وَكَانَ اللَّهُ بِهِم عَلِيمًا﴾⁽²¹⁷⁾ = استخرج السيوطي ما يدل على أن الإيمان موافق للفطرة لسهولة⁽²¹⁸⁾.

⁽²¹³⁾ [الشعراء:100، 101]

⁽²¹⁴⁾ ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج3، ص322-323. ينظر: البقاعي: نظم الدرر، ج14، ص59. والراغب التقط من إفراده إشارة إلى تخلي الأصدقاء عن بعضهم، ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص480.

⁽²¹⁵⁾ [البقرة:257]

⁽²¹⁶⁾ ينظر: ابن جماعة: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص119.

⁽²¹⁷⁾ [النساء:39]

⁽²¹⁸⁾ ينظر: السيوطي: عقود الجمان، ص142.

ب. ترتيب اللفظ:

وأريد به التقديمَ الذكري، وأقدم من أشار إليه، من أهل اللغة، هو سيبويه بقوله: "إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم وهم ببيانه أعنى"⁽²¹⁹⁾، وعليه عقد أهل البلاغة وأهل الأصول كثيرا من استخراجاتهم⁽²²⁰⁾.

فمن تقديم السمع على البصر في مواضع من القرآن، نحو: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ﴾⁽²²¹⁾ = استفاد جماعة تفضيل السمع على البصر⁽²²²⁾، ومن قوله: ﴿فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾⁽²²³⁾ = استفاد غيرهم شرف الوجه على سائر الأعضاء⁽²²⁴⁾.

والزركشي، من تقديم السارق على السارقة في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾⁽²²⁵⁾ = استخراج أن السرقة في الذكور أكثر، ومن تقديم الزانية في قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا﴾⁽²²⁶⁾ = استخراج أن الزنا في الإناث أكثر، ومن تقديم الأزواج في قوله: ﴿إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَّكُمْ﴾⁽²²⁷⁾ = ذكر الزركشي أن العداوة في الأزواج أقعد⁽²²⁸⁾.

(219) سيبويه: الكتاب، ج1، ص34.

(220) ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص106. نبه أهل الأصول إلى دلالة التقديم، ينظر: الشاطبي: الموافقات، ج2، ص60. السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص202. ونبه عليها أهل الكتابة والترسل، ينظر: أبو القاسم الكلاعي: أحكام صنعة الكلام، ص213. وقعد لها السهيلي، ينظر: السهيلي: نتائج الفكر، ص278 وما بعدها.

(221) [الإسراء:36]

(222) ينظر: ابن القيم: بدائع الفوائد، ج1، ص70.

(223) [المائدة:6]

(224) ينظر: السهيلي: نتائج الفكر، ص278-279.

(225) [المائدة:38]

(226) [النور:2]

(227) [التغابن:14]

(228) ينظر: الزركشي: البرهان، ج3، ص260-261، ص272.

والبسيلي استفاد من تقديم المال على البنين في قوله تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾⁽²²⁹⁾ =
أن الإنجاب زينة بعد وجود المال، فإذا انعدم كان الأولاد محنة وعذاباً⁽²³⁰⁾.

ج. بسياق اللفظ:

والسياق أقوى من الكلام نفسه، ومن قوته أنه يُغني عن الكلام⁽²³¹⁾، فمن سياق الإعجاب والمدح في قوله تعالى على لسان النساء عن يوسف عليه السلام: ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾⁽²³²⁾ = ننتزع أن الملائكة، بحسب تصور المتكلم والمخاطب، أجمل من البشر بمراحل، ومن سياق التوحيش والتنفير في قوله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾⁽²³³⁾ = أن الشيطان على أقبح صورة في تصور المخاطبين⁽²³⁴⁾.

ومن سياق الوعيد والتهديد والتخويف في قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾⁽²³⁵⁾ = ننتزع أن الإحصاء الكتابي في ثقافة المخاطب أدق من وسائل الإحصاء الأخرى، وأن التوثيق بالكتابة أحفظ للأمر، وإلا لما كان لتخصيص الكتابة فائدة، وهذا المعنى لم يُسَقْ لأجله الكلام أصالةً.

[الكهف:46]⁽²²⁹⁾

⁽²³⁰⁾ ينظر: البسيلي: التقييد الكبير، ج2، ص467. كأنني به -رحمه الله- يجعل الزينة متعلقة باجتماع المال والبنين معاً، على اعتبار المعطوف والعطوف عليه بمنزلة الكلمة الواحدة، نحو (الواو) في قول القائل: (لا تأكل السمك واللبن)، إذا أراد النهي عن الجمع بينهما.

⁽²³¹⁾ ينظر: عبد المجيد الزروقي: أصول الفقه، ص7.

[يوسف:31]⁽²³²⁾

[الصافات:65]⁽²³³⁾

⁽²³⁴⁾ ينظر: السمين الحلبي: عمدة الحفاظ، ج2، ص271.

[النبا:29]⁽²³⁵⁾

د. بعموم اللفظ:

وهو أن يُنتزع المعنى غير القصدي من لازم عموم اللفظ، ولسفيان بن عيينة استخراجات من هذا الضرب كان التوحيدي يصفه بسببها أنه "عجيب الانتزاع"⁽²³⁶⁾.

فمن عموم لفظة (الجهاد)، كان سفيان ينتزع من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾⁽²³⁷⁾ = أن الهداية من نصيب أهل الثغور المجاهدين، وقد كان بمقتضى هذا الاستخراج، إذا اختلف الناس في شيء، رجّح ما عليه أهل الثغور⁽²³⁸⁾.

ومن قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ أَرْضِنَا أَوْ لَنَعُوذَنَّ فِي مَلِئَتِنَا فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ (13) وَلَنُسَكِّنَنَّكُمْ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِهِمْ ذَلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ﴾⁽²³⁹⁾ = استفاد سفيان أيضا أن دار الرجل المؤذي لجاره تورث للجار⁽²⁴⁰⁾؛ لأن الآية توعدت الظالمين عموما، ووعدت من خاف مقام الله وخاف وعيده = بإسكانه الأرض من بعد، والمؤذي لجاره داخل في عموم الظالمين⁽²⁴¹⁾.

⁽²³⁶⁾ أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، ج1، 230.

⁽²³⁷⁾ [العنكبوت:69]

⁽²³⁸⁾ ينظر: أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر: ج3، ص70. والآية لم تُسَقْ لذلك.

⁽²³⁹⁾ [إبراهيم:13، 14].

⁽²⁴⁰⁾ ينظر: أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، ج1، ص70.

⁽²⁴¹⁾ المعنى هذا حكم لا خبر، وقد أوردته لمجرد تأكيد المثال السابق.

ثانياً - باعتبار الموضوع:

أ. استخراج التاريخ والعادات:

فمن تقديم عاد على ثمود ذِكْرًا في قصص القرآن، وقوم نوح على عاد = استخراج ابن حجر وغيره أن عادا قبل ثمود تاريخيا، وأن قوم نوح قبل عاد⁽²⁴²⁾.

ومن قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾⁽²⁴³⁾، استخراج سيد قطب أن الحضارة بلغت شأوها في مصر، إذ يلزم من (قطَّعن) استعمالُ الناس في تلك المرحلة للسكاكين، ولا تُستعمل هذه الأدوات إلا مع الترف، وقد أرخ سيد بهذا النص أن استعمال هذه الأدوات في الأكل قديم جدا⁽²⁴⁴⁾.

ومن الامتتان بإخراج الماء والمرعى في قوله تعالى: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا﴾⁽²⁴⁵⁾ = استفاد الجاحظ أن الأصل في مدائن الحضارات أن تُبنى على الماء والكلأ⁽²⁴⁶⁾.

ومن قوله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وِلَا ذِمَّةَ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾⁽²⁴⁷⁾ = كان القشيري يستفيد أن من عادة الكريم عند العرب أنه إذا ظفر وقدر غفر⁽²⁴⁸⁾.

⁽²⁴²⁾ ينظر: العلائي: الفصول المفيدة، ص112. ينظر: الإتيان في علوم القرآن، ج4، ص62.

⁽²⁴³⁾ [يوسف:31]

⁽²⁴⁴⁾ ينظر: سيد قطب: في ظلال القرآن، ج4، ص1984.

⁽²⁴⁵⁾ [النازعات:31]

⁽²⁴⁶⁾ ينظر: الجاحظ: البيان والتبيين، ج3، ص23.

⁽²⁴⁷⁾ [التوبة:8]

⁽²⁴⁸⁾ ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، ج2، ص10. ويشهد لكلامه أنه عليه الصلاة والسلام يوم فتح مكة قال لمشركي قريش: "ما ترون أي فاعل فيكم؟ فقالوا: خيرا، أخ كريم، وابن أخ كريم، قال اذهبوا فأنتم الطلقاء". ابن هشام: سيرة ابن هشام، ج2، ص412

ب. استخراج السلوك:

فمن جواب الله تعالى في قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾⁽²⁴⁹⁾ = كان الإمام مالك يستفيد أن عدم الإجابة جواباً، وأن كثرة الكلام معيب؛ وعلى هذا كان هديه مع المكثرين من الأسئلة⁽²⁵⁰⁾.

ومن سؤال الله تعالى لموسى - عليه السلام - في قوله: ﴿وَمَا تَكُ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾⁽²⁵¹⁾ = استفيد أن من أدب التعامل مع الخجول الذي غلبه الحياء سؤاله عما يعرفه أو عن الشيء الذي لا يغلط فيه؛ فذلك مما يرفع عنه الحرج بالكلام⁽²⁵²⁾. ومن قوله تعالى مخاطباً نبيه - عليه الصلاة والسلام - : ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَبْتَ لَهُمْ﴾⁽²⁵³⁾ = كان عمر بن عبد العزيز يستفيد ما مؤداه أن من إكرام الحبيب إخباره بالعفو قبل إطلاعه على الذنب.

والقشيري كان يستفيد من قوله تعالى: ﴿أَذْهَبَ بِكِتَابِي هَذَا فَأَلْقَاهُ إِلَيْهِمْ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَانظُرْ مَاذَا يَرْجِعُونَ﴾⁽²⁵⁴⁾ = أن الكلام بين يدي الملوك تكاليفه باهظة، ويجلب العناء للمتكلم، وأن الصمت أفضل في مجالسهم؛ لأن سليمان لم يكلف أحداً في ملكه لهذه المهمة إلا الهدهد الذي تكلم⁽²⁵⁵⁾.

⁽²⁴⁹⁾ [الإسراء: 85]

⁽²⁵⁰⁾ ينظر: ابن رجب: بيان فضل علم السلف على علم الخلف، ص 59.

⁽²⁵¹⁾ [طه: 17]

⁽²⁵²⁾ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج 22، ص 24-25.

⁽²⁵³⁾ [التوبة: 43]. ينظر: الاقتباس من القرآن الكريم، ج 1، ص 74.

⁽²⁵⁴⁾ [النمل: 28]

⁽²⁵⁵⁾ ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، ج 3، ص 34. فيه نظر؛ إذ لو سكت الهدهد بحجة أن الكلام يوجب العناء لما دخلت ملكة سبا ولا قومها في الإسلام. وفي ذلك، يقول إسحاق الرهاوي: "وينبغي أن يتحفظ في ألفاظه خاصة في مجالس الملوك والرؤساء فلا يسأل إلا عما يعنيه أمره ولا يجيب إلا عما سُئل عنه". إسحاق الدهاوي: أدب الطبيب، ص 159.

ومن قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾⁽²⁵⁶⁾ = كان الجاحظ يستخرج أن الشكل أفهم عن الشكل، وأكثر تأثيرا عليه وعلى سلوكه؛ لأنه يستروح إلى كلام شبيهه أو من كان في منزلته أكثر من غيره.

ج. استخراج الغيب:

فمن قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾⁽²⁵⁷⁾، ومن قوله: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُهُمْ كَأَن لَّمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ﴾⁽²⁵⁸⁾ = كان القصاب يستفيد أن الميت بعد المساءلة لا يشعر بالزمان ولا بمقدار مكثه في القبر⁽²⁵⁹⁾.

ومن قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا (67) رَبَّنَا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ الْعَذَابِ وَالْعَنُفُومَ لَعْنَا كَبِيرًا﴾⁽²⁶⁰⁾ = كان المأمون يستنبط أن أهل النار على أخلاقهم في الآخرة؛ لأن السعاية في الناس والنميمة من عادة الغوغاء في الدنيا، ولم ينفكوا عنها في النار⁽²⁶¹⁾. والحسن - لعله البصري - كان يستنبط المعنى نفسه من قوله تعالى على لسان المنافقين في الآخرة: ﴿ثُمَّ لَمْ

⁽²⁵⁶⁾ [الأنعام:9]. ينظر: الثعالبي: الاقتباس من القرآن الكريم، ج1، ص82.

⁽²⁵⁷⁾ [البقرة:259]

⁽²⁵⁸⁾ [يونس:45]

⁽²⁵⁹⁾ ينظر: القصاب: النكت الدالة، (ج1، ص591)، (ج2، ص293).

⁽²⁶⁰⁾ [الأحزاب:67، 68]

⁽²⁶¹⁾ ينظر: الثعالبي: الظرائف واللطائف واليوافيت في بعض المواقيت، ص418.

تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴿٢٦٢﴾؛ فقد كذبوا مع علمهم بأن الكذب لا ينفَعهم في الآخرة جريا على عاداتهم في الدنيا؛ فهم منافقون²⁶³.

ثالثا - باعتبار الوضوح والخفاء⁽²⁶⁴⁾:

أ. إشارة ظاهرة:

وهي التي تحتاج إلى أدنى تأمل ونظر، فهي هينة وسهلة. نحو ما استفاده أبو المليح الهذلي، وقيل أبو أيوب، من قوله تعالى: ﴿عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ﴾⁽²⁶⁵⁾، وهو أن كتابة العلم ليست معيبة، بل هي الأصل في حفظ العلم⁽²⁶⁶⁾. وسفيان الثوري كان يرى أن الكاتب هو العالم بالنظر إلى قوله تعالى: ﴿أَمْ عِنْدَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ﴾⁽²⁶⁷⁾.

وقد استفاد أهل الدواوين والإنشاء من وصف الملائكة بالكتابة والكرامة في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ (10) كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾⁽²⁶⁸⁾ = أن الكتابة من فعل الكرام⁽²⁶⁹⁾. والشعبي كان يستفيد من قول الملائكة: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا﴾⁽²⁷⁰⁾ أن قول: (لا علم لي) غير معيب⁽²⁷¹⁾. واستفادت جماعة، كما نقل

⁽²⁶²⁾ [الأنعام:207].

²⁶³ ينظر: أبو الحسن المجاشعي: النكت في القرآن الكريم، ص212. وفي مسند أحمد، أن رجلا من أهل الزرع في الدنيا استأذن ربه بعد دخوله الجنة في الزرع أرضها، فأذن له، فكان زرعه أمثال الجبال. ينظر الحديث بألفاظه: أحمد بن حنبل: مسند أحمد، ج16، ص376، رقم الحديث:10642. وهو شاهد على أن المؤمن أيضا يظل على عاداته الحسنة في الآخرة. ⁽²⁶⁴⁾ هذه القسمة مستفادة من كتاب العريني، ينظر: محمد العريني: دلالة الإشارة، ص145.

⁽²⁶⁵⁾ [طه:52]

⁽²⁶⁶⁾ ينظر: الخطيب البغدادي: تقييد العلم، ص110.

⁽²⁶⁷⁾ [القلم:47]. ينظر: الثعالبي: الاقتباس من القرآن الكريم، ج1، ص187.

⁽²⁶⁸⁾ [الانفطار:10، 11]

⁽²⁶⁹⁾ ينظر: القلقشندي، صبح الأعشى، ج1، ص235.

⁽²⁷⁰⁾ [البقرة:32]

⁽²⁷¹⁾ ينظر: التوحيدي: البصائر والذخائر، ج4، ص184.

الرازي، من قوله تعالى على لسان أهل النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾⁽²⁷²⁾ = أن المعارف تثبت بالسمع وبالعقل لا بمجرد السماع وحده⁽²⁷³⁾.

ب. إشارة خفية:

وهي التي تحتاج إلى زيادة تأمل ونظر؛ لغموض لازمها أو لكونها إشارة مركبة من جهتين، نحو ما استفاده الشبلي من قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ﴾⁽²⁷⁴⁾، وهو أن الحبيب لا يعذب حبيبه، وقد كان ابن مجاهد يعجب لهذا الاستخراج حتى كأنه لم يسمع الآية قط⁽²⁷⁵⁾.

أو نحو ما التقطه القشيري من استعمال لفظه الريح في قوله تعالى: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ﴾⁽²⁷⁶⁾، وهو الإيذان بذهاب ملك سليمان؛ فملكه كالريح لن يبقى منه باليد شيء⁽²⁷⁷⁾.
ومن الإشارة المركبة، ما استخرجه عطاء الخراساني من أن الشبان أسرع بادرة في أداء الحوائج وأسهل في العفو من الشيوخ الكبار، وذلك بالنظر إلى قوله تعالى على لسان يوسف مخاطبا إخوته: ﴿لَا تَتْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ سَيِّغِيرُ اللَّهِ لَكُمْ﴾⁽²⁷⁸⁾، وقوله تعالى على لسان يعقوب مخاطبا أبناءه: ﴿سَوْفَ أَسْتَعْفِرُ لَكُمْ رَبِّي﴾⁽²⁷⁹⁾.

[272] [الملك:10]

[273] ينظر: بدر الدين الرازي: حجج القرآن، ص79.

[274] [المائدة:18]

[275] ينظر: ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص269.

[276] [الأنبياء:81]

[277] ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، ج2، ص513.

[278] [يوسف:92]

[279] [يوسف:98]. ينظر: الثعالبي: الاقتباس من القرآن الكريم، ج1، ص166. ويشهد لهذا الاستخراج أن طول الأمد يُتسى القلب، يقول تعالى: ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحديد:16]. وبالملاحظة، يشهد له أن الطفل أسرعهم إلى الصفح.

المطلب الثاني - المفهوم:

يقسم الأصوليون الخطاب على قسمين: منطوق ومفهوم، وهذا التقسيم يدل على إدراك مبكر ووعي متقدم بسعة مفهوم الخطاب وقوانين التخاطب؛ وذلك لأن الخطاب ليس مقصوراً على الجانب الحرفي منه فحسب، بل هو أوسع من ذلك بكثير. ووجود المفهوم في بنية الخطاب يُعطي المتكلمين قدرة على أن يعنوا بكلامهم أكثر مما قالوه بالفعل، ويُمكنهم في الآن نفسه من تحقيق مبدأ الاقتصاد اللغوي⁽²⁸⁰⁾.

الفرع الأول - مفهوم الموافقة:

وهو إعطاء المسكوت عنه حكماً يوافق حكم المذكور، يقول الأمدى: "هو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق"⁽²⁸¹⁾.

وينقسم على قسمين:

- ما كان بطريق الأولى، وهو أن يكون (المسكوت عنه) أولى بالحكم من المنطوق، ويسمى عندئذ فحوى الخطاب، وله صورتان: التتبيه بالأدنى على الأعلى، والتتبيه بالأعلى على الأدنى.

- ما كان بطريق المساواة، وهو أن يكون (المسكوت عنه) مساوياً للمنطوق في الحكم، ويسمى عندئذ لحن الخطاب⁽²⁸²⁾.

⁽²⁸⁰⁾ جل ما قام به غرايس هو البحث عن المبادئ التي مكّنت المتكلمين من التفاهم خطابياً بأكثر مما قالوه فعلياً؛ والسبب أن الكلام منطوق ومفهوم، وقد سعى بمبادئه أن يردم الهوية الموجودة بين المنطوق والمفهوم، ينظر: عادل فاخوري: محاضرات في فلسفة اللغة، ص 8 وما بعدها. عن صراع المعنى الحرفي مع القصد، ينظر: فرانسوا ريكاناتي: المعنى الحرفي.
⁽²⁸¹⁾ الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 66.
⁽²⁸²⁾ ينظر: الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 67. الكبسي: مفاهيم الألفاظ ودلالاتها عند الأصوليين، ص 47.

وعلاوة مفهوم الموافقة التي تميّزه عن باقي الأدلة أنه يثبت بالبداهة؛ أي: لا يحتاج إلى كد الذهن ولا التأمل ولا الاستنباط، فهو أسبق إلى الفهم من المنطوق أو معه، ولا يكون متأخرا عنه البتة⁽²⁸³⁾، وبسبب ذلك سماه بـ(القياس الجلي) من رأى أن دلالاته ثابتة بطريق القياس لا اللغة⁽²⁸⁴⁾. وقد اختلف القدماء في طريق ثبوته، أهو بقوة اللغة أم بقوة القياس، لاعتبارات تتصل برتبته في سُلّم الاستدلال⁽²⁸⁵⁾، ومما يُرجح أنه داخل في بنية الكلام الداخلي -وهو ما يعيننا من هذا الخلاف- ظهوره على سطح البنية عند التأكيد أو تقوية الكلام، نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾⁽²⁸⁶⁾، وقوله: ﴿يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾⁽²⁸⁷⁾؛ فَمَنْ لا تأخذه السنة لا يأخذه النوم، ومن يعلم السر يعلم الجهر من باب أولى⁽²⁸⁸⁾، إلا أنه قد صُرح بذلك على التأكيد، ودون تقدير أن المفهوم جزء من بنية الكلام لا يتحصّل التأكيد.

وصنيع الجرجاني في باب (الفصل والوصل) يؤكد أيضا أن المفهوم ضمن بنية الكلام، فمن مواضع الفصل بين الجمل أن تكون الجملة تأكيدا لمنطوق الجملة السابقة سواء أكانت تأكيدا لمنطوقها أم مفهومها، نحو قوله تعالى: ﴿حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾⁽²⁸⁹⁾؛ فالجملة الثانية هي تأكيد لمفهوم الأولى، وسبب ذلك أن نفي البشرية عن يوسف في سياق المدح

⁽²⁸³⁾ ينظر: الغزالي: المستصفى، ص 265.

⁽²⁸⁴⁾ ولأجل ذلك، ينكره أهل الظاهر، لإنكارهم القياس، الأمدى: الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 68.

⁽²⁸⁵⁾ ينظر: الكبيسي: مفاهيم الألفاظ ودلالاتها عند الأصوليين، ص 67 وما بعدها.

⁽²⁸⁶⁾ [البقرة: 255]

⁽²⁸⁷⁾ [الأنعام: 3]

⁽²⁸⁸⁾ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج 7، ص 8.

⁽²⁸⁹⁾ [يوسف: 31]

إثبات لملائكيته⁽²⁹⁰⁾، كأن النسوة قلن: (هذا ملك)، فكانت الجملة الثانية تكرر لها فحصل بذلك التأكيد⁽²⁹¹⁾.

وشرط تحقق مفهوم الموافقة هو فهم المعنى أولاً من اللفظ في محل النطق مع تملي المقصود من الكلام وسياقه؛ حتى ينسحب الحكم على المسكوت عنه، لأن إعمال مفهوم الموافقة ينطوي على ادعاء بأن المسكوت أولى بالحكم عند المتكلم أو أنه مساوٍ للمنطوق⁽²⁹²⁾، يقول الغزالي: "ولا يحصل هذا التنبيه ما لم يُفهم الكلام وما سيق له"⁽²⁹³⁾؛ ومن ذلك سموه بـ(الفحوى)؛ لأن ما ظهر للفهم من مطاوي الكلام يشبه رائحة الفحاء - وهي: التوابل - المتصاعدة من القدر⁽²⁹⁴⁾.

التطبيق:

ويمكن تقسيم الشواهد التطبيقية وفق القسمة السابقة، وهي: طريق الأولى، وطريق المساواة، على النحو الآتي:

أولاً - طريق الأولى:

أ. التنبيه بالأدنى على الأعلى:

نحو قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ﴾⁽²⁹⁵⁾؛ وباركنا فيه من باب أولى؛ فالكلام عن المسجد الأقصى⁽²⁹⁶⁾. ونحو: ﴿وَلَأَمَّةٌ

⁽²⁹⁰⁾ ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 229.

⁽²⁹¹⁾ من تعابير تأكيد المفهوم بنطقه قولهم: فلان لا يملك درهما فضلاً عن دينار. نَبّه عليه ابن هشام، يُنظر: ابن هشام

الأنصاري: هذه رسالة جلييلة في توجيه النصب في بعض كلمات النحو، ص 53.

⁽²⁹²⁾ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 67.

⁽²⁹³⁾ ينظر: الغزالي: المستصفى، ص 264.

⁽²⁹⁴⁾ ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، ج 4، ص 480.

⁽²⁹⁵⁾ [الإسراء: 1]

⁽²⁹⁶⁾ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص 270.

مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ﴿٢٩٧﴾؛ والحرّة المؤمنة خير من الحرّة المشركة بالبداهة⁽²⁹⁸⁾. ونحو: ﴿كَلَّا بَلْ لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ (17) وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾⁽²⁹⁹⁾؛ ومن لا يحض على طعام المسكين لا يطعمه من باب أولى⁽³⁰⁰⁾. ونحو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁽³⁰¹⁾، عند من يرى أن نفي مثل المثل نفي للمثل من باب أولى⁽³⁰²⁾. وفي صفة الجنة قال تعالى: ﴿لَّا تَسْمَعُ فِيهَا لِأَغْيَةٍ﴾⁽³⁰³⁾، ولا ما يؤذي السمع من باب أولى، واللغو هو ما لا فائدة فيه⁽³⁰⁴⁾. ونحو قوله: ﴿مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرْشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ﴾⁽³⁰⁵⁾، والظّهارة من باب التنبيه على شرف الأعلى بالأدنى وهو البطانة⁽³⁰⁶⁾. ومثله: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾⁽³⁰⁷⁾، وطولها من باب أولى⁽³⁰⁸⁾. وأيضا: ﴿فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾⁽³⁰⁹⁾.

⁽²⁹⁷⁾ [البقرة: 221]

⁽²⁹⁸⁾ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج2، ص361.

⁽²⁹⁹⁾ [الفجر: 18]

⁽³⁰⁰⁾ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج30، ص333.

⁽³⁰¹⁾ [الشورى: 11]

⁽³⁰²⁾ ينظر: ابن عطية: المحرر الوجيز، ج5، ص28. ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج1، ص112.

⁽³⁰³⁾ [الغاشية: 11]

⁽³⁰⁴⁾ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج31، ص142.

⁽³⁰⁵⁾ [الرحمن: 54]

⁽³⁰⁶⁾ ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج7، ص464.

⁽³⁰⁷⁾ [آل عمران: 133]

⁽³⁰⁸⁾ ينظر: السمين الحلبي، عدمه الحفاظ، ج3، ص52.

⁽³⁰⁹⁾ [البقرة: 259]. يقول السمين: "سكت عن تغيير الطعام تنبيها بالأدنى على الأعلى، وذلك أنه إذا لم يتغير الشراب مع

نزعة النفس إليه فعدم تغيير الطعام أولى". السمين الحلبي: الدر المصون، ج2، ص562.

ب. التنبية بالأعلى على الأدنى:

نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾⁽³¹⁰⁾؛ ويعلم الجهر، فمن يعلم السر وأخفى يعلم الجهر من باب أولى⁽³¹¹⁾. ونظيره: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾⁽³¹²⁾؛ وعليم بالمجهور به من باب أولى، لأن العليم بما يجول في الصدر أقدر على العلم بما يصدر عن الثغر⁽³¹³⁾.

ونحو: ﴿لِيُكَفِّرَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي عَمِلُوا وَيَجْزِيَهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽³¹⁴⁾؛ وسيء الأعمال من باب أولى، إذ مَنْ يُكْفَرُ أَسْوَأَ مَا عَمِلُوا يُكْفَرُ مَا دُونَهُ. وقد خُصَّ أَسْوَأَ مَا عَمِلُوهُ - فِيمَا يَرَى الشُّوْكَانِيُّ - لَأَنَّهُ أَعْظَمُ ضَرَرٍ يُرْجَى دَفْعُهُ⁽³¹⁵⁾.

ونحو: ﴿وَمَا تَذَرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾⁽³¹⁶⁾؛ ولا بأي وقت من باب أولى. وقد خُصَّ المكان بالذكر؛ لأن وجود الإنسان في مكان ما طيلة حياته يوهمه بأنه على علم بمكان وفاته⁽³¹⁷⁾. ونحو: ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾⁽³¹⁸⁾؛ وما لا يعقل. وخُصَّ العقلاء للتنبية بالأعلى على الأدنى⁽³¹⁹⁾.

[7: طه] (310)

(311) ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج4، ص357.

[13: الملك] (312)

(313) ينظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج15، ص36.

[35: الزمر] (314)

(315) ينظر: الشوكاني: فتح القدير، ج4، ص531. وعند الزمخشري، غُيِّرَ بِالْأَسْوَأِ وَالْأَحْسَنِ؛ لِأَنَّ الصَّغَائِرَ فِي عَيْنِ الْمُخْلِصِينَ أَسْوَأَ مَا عَمِلُوا، وَكُلَّ حَسَنٍ يَخْلُصُهُمْ هُوَ الْأَحْسَنُ، يَنْظُرُ: الزمخشري: الكشاف، ج4، ص128.

[34: لقمان] (316)

(317) ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص406.

[66: يونس] (318)

(319) ينظر: السمين الحلبي: الدر المصون، ج6، ص234.

ثانيا - طريق المساواة:

ومن أمثلته، قوله تعالى: ﴿فَإِنْ يَصْبِرُوا فَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ﴾⁽³²⁰⁾؛ وإن لم يصبروا فالنار مَثْوًى لهم أيضا من باب المساواة. والآية خرج التئیس لمن يظن أن في طاقته الصبر على النار أو يحسب أن الصبر يخفف عنه أو يُجملُه⁽³²¹⁾، وفي ذلك يقول الشنفرى:

شكا وشكت ثم ارعوى بعد وارعوت وللصبر إن لم ينفع الشكُّ أجمَلُ⁽³²²⁾

ومنه قوله تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾⁽³²³⁾، وهي آية أشكلت على أصحاب التفاسير؛ لأنها نفت إدراك الشمس للقمر وسبق الليل للنهار، وسكتت عن العكس⁽³²⁴⁾، والمعنى العام - وإدراكه بالطبع يتأتى - هو أن الشمس والقمر يتعاقبان ولا يسبق أحدهما الآخر، وكذلك الليل والقمر⁽³²⁵⁾.

أما نفي العكس فثابت - فيما يظهر - على طريق المساواة، نحو أن يقول الأب لأحد ابنيه: "لا ينبغي لك أن تظلم أخاك" فيسكت؛ أي: ولا ينبغي لأخيك، على المساواة.

ومن اللطائف، فيما يبدو لي، أن الآية قدّمت في الطرف الأول ذكّر الشمس وأخرت ذكر القمر، ثم بخلاف مقتضى قسمة الظاهر أو المتبادر إلى الذهن = أخرت ذكر النهار وقدّمت ذكر الليل

⁽³²⁰⁾ [فصلت:24]

⁽³²¹⁾ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج27، ص557. الزمخشري: الكشاف، ج4، ص196.

⁽³²²⁾ ابن الشجري: مختارات شعراء العرب، ج1، ص21.

⁽³²³⁾ [يس:40]

⁽³²⁴⁾ وفي السلف من فهم من هذا السكوت أن القمر أسرع، وأن النهار أسبق، وقد رُد عليهم. ينظر: الرازي: أنموذج جليل،

ص406. الزمخشري: الكشاف، ج4، ص18. السيوطي: الإكليل في استنباط التنزيل، ص217.

⁽³²⁵⁾ ينظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص193.

في الطرف الثاني؛ وذلك للتنبية على حذفين يدل عليهما هذا الاحتباك، فالآية حذفت إدراك القمر للشمس في الطرف الأول؛ لدلالة انتفاء سبق الليل عليه في الطرف الثاني، وحذفت سُبُقَ النهار لليل؛ لدلالة انتفاء إدراك الشمس للقمر عليه.

الفرع الثاني - مفهوم المخالفة:

وهو إعطاء المسكوت عنه حكماً يخالف حكم المذكور، يقول القرافي في تعريفه: "إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه"⁽³²⁶⁾. وبتعبير آخر، هو أن يتعلق الحكم بأحد وصفَي الشيء على نية نفيه عن الآخر⁽³²⁷⁾.

وكأنما الكلام في بنيته العميقة مشتمل على حكمين ومَحَلَّين، أحدهما نقيض الآخر، وفي بنيته السطحية -أي: محل النطق- قد اكتُفي بالإعلان عن أحدهما، هو المنطوق، مع السكوت عن الآخر لدلالة الخطاب عليه.

ويُسمى مفهوم المخالفة: (دليل الخطاب)؛ لقيامه على تبصّر العبارات في محل النطق، وتمليها والإصغاء لجرسها، مع تدوير الخطاب وتخصّصه جيداً، حتى يخلص أن المسكوت عنه مستحقّ لحكمٍ مخالفٍ للمذكور⁽³²⁸⁾.

ومفهوم المخالفة يتقاطع مع مبدأ الاستقصاء ومبدأ الكم في مبادئ التخاطب التعاونية، ومبدأ الاستقصاء يقضي بتقديم الإفادة القصوى على جهة قصرها على المذكور مع إخراج ما سوى

⁽³²⁶⁾ ينظر: القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص53.

⁽³²⁷⁾ ينظر: الغزالي: المستصفى، ص265.

⁽³²⁸⁾ ينظر: الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص69.

المذكور عنها، والثاني يقضي بأن المتكلم يتكلم بقدر الحاجة، فعبارة: "للرجال" على الأبواب، تعني بمقتضى المبدأين أن الدخول للرجال مسموح، وعلى النساء محظور⁽³²⁹⁾.

ولأن مفهوم المخالفة استلزام خطابي لا منطقي، وذلك لاستناده إلى ما هو خارج النظام من قوانين التخاطب⁽³³⁰⁾ = وضع القدامى شروطا كثيرة لعمله، يجمعها ألا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه⁽³³¹⁾، وهو مراد الجويني بقوله: "من جهة كونه مخصصا بالذكر"⁽³³²⁾، فيخرج بذلك ما خرج في المنطوق مخرج الغالب أو الجواب أو الحادثة أو الخوف أو الواقع أو التوضيح أو فض النزاع أو الترخيم أو التهويل أو الامتنان أو المدح أو الذم، وغير ذلك⁽³³³⁾.

وأما أنواعه، فهي باعتبار مواضع انتزاعها في المنطوق = كثيرة⁽³³⁴⁾، وأخص ها هنا أبرزها بالذكر، على النحو الآتي:

- مفهوم الصفة، نحو: على المحلات الكبيرة ضرائب، مفهومه: ليس على الصغيرة ضرائب.
- مفهوم الشرط، نحو: مَنْ يذاكرُ ينجح، مفهومه: من لم يذاكر لا ينجح.
- مفهوم الغاية، نحو: العمل إلى الساعة الخامسة مساءً، مفهومه: لا عمل بعد الخامسة.
- مفهوم العدد، نحو: جرعة الدواء ثلاث كبسولات، مفهومه: لا أقل ولا أكثر.

⁽³²⁹⁾ ينظر: ألفة يوسف: تعدد المعنى، ص 235-236. ينظر: محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي، ص 254.1

⁽³³⁰⁾ للفرق بين الاستلزام الخطابي والمنطقي، ينظر: عادل فاخوري: محاضرات في فلسفة اللغة، ص 7.

⁽³³¹⁾ ينظر: حسن العطار: حاشية العطار على شرح الجلال، ج 1، ص 323.

⁽³³²⁾ الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 166.

⁽³³³⁾ للاطلاع على شروط المخالفة، ينظر: عبد السلام راجح: دليل الخطاب، ص 199-207.

⁽³³⁴⁾ للاطلاع على سائر أنواع مفهوم المخالفة بأمثلتها الشرعية، ينظر: الكبيسي، مفاهيم الألفاظ ودلالاتها، ص 118.

- مفهوم الاستثناء، نحو: قام الرجال إلا زيدا، مفهومه: زيد لم يقم.
- مفهوم الحصر، نحو: صديقي زيد، مفهومه: غير زيد ليس بصديقي.
- مفهوم اللقب⁽³³⁵⁾، نحو: الدخول للرجال، مفهومه: ليس للنساء الدخول.

على أن جميع الصور اللفظية السابقة - ما عدا التقديم؛ فهو غير لفظي - ترجع، على الصحيح، إلى مفهوم الصفة بمعناه الأصولي لا النحوي، وهو "لفظ مقيد لآخر"⁽³³⁶⁾؛ أي: لفظ جيء به في الكلام ليقول شيوع غيره كما ألمع الجويني - رحمه الله - وشرحه العطار⁽³³⁷⁾.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن مفهوم الصفة مساحة واسعة لكل مظاهر التقييد، بحيث يندرج تحته جميع مخصصات الإسناد (متعلقاته) كالمفعول به أو الجار والمجرور أو الحال أو التمييز أو المفعول المطلق أو الاستثناء أو ما سوى ذلك من المخصصات.

التطبيق:

يختلف مفهوم المخالفة بعض الشيء، بحسب ما اجتمع من شواهد، في تطبيقاته على المعاني غير التكليفية عنه في تطبيقاته المتصلة بالأحكام، وسبب ذلك هو اختلاف طبائع المعاني الخبرية عن الإنشائية، واختلاف الغاية من هذه الطرق، غير أن الجامع بينهما هو وجود حكم مخالف ثابت بالمنطوق.

⁽³³⁵⁾ وهي الأسماء الجامدة، كالأعلام وأسماء الجنس، عن اللقب، ينظر: الكبسي، مفاهيم الألفاظ ودلالاتها، ص120.

⁽³³⁶⁾ حسن العطار: حاشية العطار على شرح الجلال، ج1، ص326.

⁽³³⁷⁾ ينظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه، ج1، ص168. حسن العطار: حاشية العطار على شرح الجلال، ج1، ص327.

ويمكن تقسيم الأمثلة الآتية على ثلاثة اعتبارات، هي: باعتبار الألفاظ، وباعتبار قوة

السياق، وباعتبار قوة الحجاج التقويضي في نصوص التنزيل:

أولاً- باعتبار الألفاظ:

وصورها مختلفة جدا بمقدار ما تحويه سعة اللغة من المباني والتراكيب، منها:

أ. ما يكون بواسطة الألفاظ مباشرة:

نحو أن يستفاد من حرف الجر في قوله تعالى: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبِكُمْ﴾⁽³³⁸⁾ = أن هناك ذنوبا لا

تُغْفَرُ. وقد حمل عليها زين الدين الرازي مظالم العباد⁽³³⁹⁾. ومن الظرف (قبل) في قوله: ﴿قَالُوا

يَا صَالِحُ قَدْ كُنْتَ فِينَا مَرْجُوًّا قَبْلَ هَذَا﴾⁽³⁴⁰⁾ = أن صالحا عليه السلام لم يعد مرجوا لديهم. ومن

وصف القبلة بعدم رضا النبي عنها في قوله: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً

تَرْضَاهَا﴾⁽³⁴¹⁾ = أنه - عليه الصلاة والسلام - لم يكن راضيا عن القبلة السابقة⁽³⁴²⁾. ومن وصف

ما يُعْبَد من دون الله بأنه لا يضر ولا ينفع في قوله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ

وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾⁽³⁴³⁾ = أن المعبود - وهو الله تعالى - يكون منه الضر والنفع⁽³⁴⁴⁾.

⁽³³⁸⁾ [الأحقاف:31]

⁽³³⁹⁾ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص472.

⁽³⁴⁰⁾ [هود:62]

⁽³⁴¹⁾ [البقرة:144]

⁽³⁴²⁾ والرضا المراد هنا، هو رضا المحبة بالطبع لا رضا التسليم والانقياد لأمر الله، ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص13.

⁽³⁴³⁾ [يونس:18]

⁽³⁴⁴⁾ ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، ج2، ص85-86.

ب. ما يكون بواسطة حصر التقديم والتأخير:

فمن تقديم الجار والمجرور (على الكافرين) على عامله في قوله تعالى: ﴿الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ لِلرَّحْمَنِ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا﴾⁽³⁴⁵⁾ = استفاد ابن عباس أن يوم القيامة على المؤمنين هيّن وسهل⁽³⁴⁶⁾. ومن تقديم (عن ربهم) على عامله في قوله: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ﴾⁽³⁴⁷⁾ = استفيد أن المؤمنين يرون ربهم⁽³⁴⁸⁾. ومن تقديم (من أنفسكم) في: قوله: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾⁽³⁴⁹⁾ استفاد ابن العربي أن التزواج مقصور على البشر دون غيرهم، يدفع بذلك مقالة من استجاز وقوع التناكح بين الإنس والجن⁽³⁵⁰⁾.

ج. ما يكون بطريق نفي القيد⁽³⁵¹⁾:

والمراد بالقيد هو كل ما زاد عن حد الإسناد. فمن توجه النفي إلى المفعول به في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ﴾⁽³⁵²⁾، وقوله: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾⁽³⁵³⁾ = استنبط القشيري أنه تعالى يحب المتواضعين المتخاشعين، وأنه يحب عصاة المؤمنين؛ فهم داخلون في عموم المؤمنين⁽³⁵⁴⁾.

⁽³⁴⁵⁾ [الفرقان: 26]

⁽³⁴⁶⁾ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج 16، ص 471.

⁽³⁴⁷⁾ [المطففين: 15]

⁽³⁴⁸⁾ ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، ج 3، ص 701.

⁽³⁴⁹⁾ [النحل: 72]

⁽³⁵⁰⁾ ينظر: السيوطي: الإكليل، ص 163.

⁽³⁵¹⁾ عن حكم نفي القيد وما يترتب عليه من إثبات ما سواه، ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 279-280.

⁽³⁵²⁾ [النحل: 23]

⁽³⁵³⁾ [آل عمران: 32]

⁽³⁵⁴⁾ ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، (ج 1، ص 236)، (ص 2، ص 291).

ومن تسلط النفي على شفاعة الشافعين في قوله: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾⁽³⁵⁵⁾ في صفة الكفار = فَمِهم الرازي أن أهل الإيمان تنفعهم شفاعة الشافعين يوم القيامة⁽³⁵⁶⁾.

ومن تقديم المفعول به على فاعله في حيز النفي في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ الظَّالِمِينَ مَعذِرَتُهُمْ وَلَهُمُ اللِّغْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾⁽³⁵⁷⁾ = استنقيد أن الاعتذار متاح للمؤمنين في ذلك اليوم، وأن التنصل ينفعهم، وأن لهم الرحمة، وأن لهم حسن الدار⁽³⁵⁸⁾.

ومن النفي المودع في جوف الاستفهام الإنكاري في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا (77) أَطَّلَعَ الْغَيْبَ أَمْ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا﴾⁽³⁵⁹⁾ = استفاد القشيري أن آمال المؤمن وظنونه الحسنة في ربه يحققها الله ويصدقها؛ لأنه على عهد معه⁽³⁶⁰⁾.

ثانيا - باعتبار قوة السياق:

قدّمنا أن مفهوم المخالفة سُمي بدليل الخطاب؛ لقيامه على تبصّر السياق وتفحصه. وهنا نرصد ضربا من الاستخراج كانت الهيمنة فيه للمعنى السياقي على ما سواه من المعاني. ولئن كانت المعاني تُستخرج بالألفاظ، فاستخراجها بالسياق من باب أولى، وأبو طالب المكي كان يُسمي هذا الضرب من الاستخراج: "تدبّر الخطاب"⁽³⁶¹⁾.

ولبيان سلطان السياق، نضرب مثلا بقول كعب الغنوي في رثاء أخيه (شبيب):

⁽³⁵⁵⁾ [المدثر: 48]

⁽³⁵⁶⁾ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج3، ص500.

⁽³⁵⁷⁾ [غافر: 52]

⁽³⁵⁸⁾ ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، ص3، ص310.

⁽³⁵⁹⁾ [مريم: 77، 78]

⁽³⁶⁰⁾ ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، ج21، ص441.

⁽³⁶¹⁾ ينظر: أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج1، ص80.

أخي ما أخي، لا فاحشٌ عند بيته ولا ورعٌ عند اللقاء هيوّب⁽³⁶²⁾

= فلو جردناه من السياق، لقلنا إن كعباً نفى عن (شبيب) مجرد الفحش والورع فحسب، وليس في ذلك مزية. فإذا وضعنا النفي في سياق الرثاء علمنا أنه أراد أن يثبت تمام العفة وتمام الشجاعة لأخيه. ولأجل ذلك، ذكر ابن تيمية أن مجرد نفي العيوب في سياق الكمال أو المدح أو نحو ذلك = ليس فيه فائدة؛ "لأن النفي المحض عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء"⁽³⁶³⁾.

وبهذا نعرف أن الباقلاني قد جانب الصواب في حكمه على قول امرئ القيس: "وجيدٌ كجيد الرّيم ليس بفاحش"، بقوله: "ليس بفاحش في مدح الأعناق كلامٌ فاحش"⁽³⁶⁴⁾؛ فالشاعر بمقتضى سياق الغزل والمديح قد أثبت لعنقها اعتدال الطول⁽³⁶⁵⁾.

واستحضر سياق التقديس أو المديح من شأنه أن يدلنا على أن المعنى المراد من نفي صفة مؤكدة عن الشيء = هو إثباتٌ ضدها مؤكداً، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾⁽³⁶⁶⁾، فمفهوم نفي الظلم مؤكداً في هذا السياق هو إثبات تمام العدل مؤكداً لله⁽³⁶⁷⁾، ونحو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾⁽³⁶⁸⁾، فهو إثبات لتمام يقظة الله⁽³⁶⁹⁾.

⁽³⁶²⁾ البغدادي: خزنة الأدب، ج10، ص435.

⁽³⁶³⁾ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج3، ص35.

⁽³⁶⁴⁾ البغدادي: خزنة الأدب ولب لباب العرب، ج10، ص130.

⁽³⁶⁵⁾ وهذا أسلوب معرق، ومنه قول أنس وصف النشاء على النبي: "لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم سباباً ولا فحاشاً ولا لعاناً". البخاري: الجامع المسند الصحيح، ج8، ص13، رقم الحديث: 6031.

⁽³⁶⁶⁾ [فصلت:46]

⁽³⁶⁷⁾ ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص511.

⁽³⁶⁸⁾ [البقرة:255]

⁽³⁶⁹⁾ وهذا النفي سماه الغزالي نفي التقديس، ينظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج4، ص123.

وعلى هذا، فمن سياق الوعد في قوله تعالى: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾⁽³⁷⁰⁾ = نستفيد أن أولياء الله في اطمئنان وأمن وسرور وسعد؛ لأن النفي المحض لا معنى له.

ومن سياق توحيش حال الظالم يوم الحساب في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً (27) يَا وَايَلَنِي لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾⁽³⁷¹⁾ = استخرج القشيري أن المؤمن في الآخرة يُسَرُّ بأخدانه ويفرح بمن اتخذته خليلاً في الله⁽³⁷²⁾.

ومن سياق نعيم أهل الجنة وثوابهم في قوله تعالى: ﴿لَا تَسْمَعُ فِيهَا لِأَغْيَةٍ﴾⁽³⁷³⁾ = استخرج الزجاج أن أهل الجنة لا يتكلمون إلا بالحكمة⁽³⁷⁴⁾. ومن سياق الوعيد والتهديد والتخويف في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾⁽³⁷⁵⁾ = نستفيد أن الإحصاء بغير الكتابة أقل دقة من الإحصاء بغيره.

ومفهوم اللقب ضعيف جداً عند أهل الأصول، إلا أن السياق يقويه عند ابن تيمية، وقد استخرج بمقتضى سياق الامتتان في قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾⁽³⁷⁶⁾ = أن داود لم يفهم، ومن

⁽³⁷⁰⁾ [البقرة: 62]

⁽³⁷¹⁾ [الفرقان: 27، 28].

⁽³⁷²⁾ ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، ج2، ص633-634.

⁽³⁷³⁾ [الغاشية: 11]

⁽³⁷⁴⁾ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج31، ص142.

⁽³⁷⁵⁾ [النبأ: 29]

⁽³⁷⁶⁾ [الأنبياء: 79]

سياق التقرير والوعيد في قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾⁽³⁷⁷⁾ = أن أهل الجنة يرون ربهم⁽³⁷⁸⁾.

ثالثاً - باعتبار قوة الحجاج التقويضي في نصوص التنزيل:

وهو ضرب من الاستخراج قائم على اعتبار نصوص القرآن حجاجية جاءت لتقويض الواقع أو تصحيحه أو قلب ما عليه المجتمع من أمور الجاهلية أو مخاطبته بما هو عليه، فتعدو حينئذ النصوص بمنزلة مرآة تعكس الأحوال المخالفة الأصلية للمخاطبين وواقعهم، وبمقتضى ذلك يمكن استعادة كثير من تفاصيل العالم الموضوعي للمخاطبين زمن التنزيل.

والسلف قد تنبهوا إلى هذا النوع من النصوص في باب (المكي والمدني)، وفي (أسباب النزول)، وفي باب (الناسخ والمنسوخ). وقد كان بعضهم يبالغ في الناسخ والمنسوخ، فأدخل في الناسخ كل ما جاء في القرآن لرفع ما كان عليه الأمر في الجاهلية، ومكي بن أبي طالب كان يرد ذلك؛ لأنه لو عد في الناسخ لكان جل القرآن ناسخاً، "إذ كله أو أكثره رافع لما كان عليه الكفار وأهل الكتاب"⁽³⁷⁹⁾، وتعليق مكي هذا يهمننا جداً؛ فعليه ينعقد مفهوم التقويض.

فمن الأمر بالإحسان إلى الوالدين في مواضع مختلفة من كتاب الله، نحو قوله تعالى:

﴿وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾⁽³⁸⁰⁾ = استخرج ابن عاشور أن كثيراً من العرب في جاهليتهم كانوا قليلي

التوقير لآبائهم، لاسيما إذا كبر الآباء⁽³⁸¹⁾.

[المطففين: 15] ⁽³⁷⁷⁾

⁽³⁷⁸⁾ ينظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج7، ص331-332.

⁽³⁷⁹⁾ السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج3، ص64.

[الإسراء: 23] ⁽³⁸⁰⁾

⁽³⁸¹⁾ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج8-أ، ص158.

ومن أمر العرب بالطاعة والسمع في مواضع تفاريق من القرآن، منها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾⁽³⁸²⁾ = استخرج الشافعي أن العرب كانت تأنف أن تدين بالطاعة وأنها لا تخضع للأمراء، ولذلك أمروا بالطاعة⁽³⁸³⁾.

ومن قوله تعالى: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُمْ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾⁽³⁸⁴⁾ = استدل ابن عاشور على وجود من كان في العرب يعتقد بأن الجن شاركوا في خلق السماوات والأرض، وأن الله قد اتخذهم عضدا⁽³⁸⁵⁾.

وقد ذهب ابن نور الدين في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ﴾⁽³⁸⁶⁾ = إلى وجود من كان يُحل الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله، "فقصد الرد عليهم بالخطاب المتضمن للنفي والإثبات ليكون أبلغ في الرد"⁽³⁸⁷⁾.

ومن النفي في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا﴾⁽³⁸⁸⁾ = نستفيد أن في المخاطبين من كان يتحرج من

[النساء:59] (382)

(383) ينظر: الشافعي: الرسالة، ص73.

[الكهف:51] (384)

(385) ينظر: ابن عاشور: التحرير والتتوير، ج15، ص343.

[الأنعام:145] (386)

(387) ابن نور الدين: تيسير البيان، ج1، ص99.

[النور:61] (388)

مؤاكلة هؤلاء: الأعمى والأعرج والمريض⁽³⁸⁹⁾. ومن قوله: ﴿جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا﴾ في الآية نفسها = نستفيد وجود من كان يرى معرة أن يأكل وحده⁽³⁹⁰⁾.

ومن قوله تعالى في الحج: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾⁽³⁹¹⁾ = نستشف أن في العرب من كان يستغل مثل هذه المواسم للرفث⁽³⁹²⁾ والفسوق والجدال⁽³⁹³⁾.

ومن قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾⁽³⁹⁴⁾ = كان ابن عاشور يستخرج وجود من كانت له مشية بخترية، أو مشية خاصة فيها عنف وجلبة وزهو، يقول: "فكانت هذه المشية من خلال الذين آمنوا على الضد من مشي أهل الجاهلية"⁽³⁹⁵⁾. ومن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا﴾⁽³⁹⁶⁾ = كان يستدل على أنها مشية يتناول فيها البدن مع شدة وطء الأقدام على الأرض⁽³⁹⁷⁾.

⁽³⁸⁹⁾ عن ترك العرب مؤاكلة أصحاب العاهات، ينظر: الجاحظ: البرصان والعرجان والعميان وحولان، ص53، 92، 167. ينظر: السيوطي: الدر المنثور، ج6، ص223.

⁽³⁹⁰⁾ والعرب تعيب من يأكل وحده، ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج12، ص317.

⁽³⁹¹⁾ [البقرة:197]

⁽³⁹²⁾ والرفث، عن ابن عباس، هو الغمز والقبل وغشيان النساء والتعرض لهن بالفحش، ينظر: الطبري: جامع البيان، ج4، ص129.

⁽³⁹³⁾ وقد جمعت طائفة من أخبار اتخاذ بعض الفتيان موسم الحج مواعيد للتعرض للفتيات والحرائر، وأكتفي بالإحالة إلى بعضها، ينظر: الأصفهاني: الأغاني، (ج1، ص154، 103)، (ج2، ص20)، (ج3، ص331)، (ج5، ص96)، (ج13، ص64)، (ج15، ص264)، (ج16، ص52، 110)، (ج19، ص217)، (ج24، ص83).

⁽³⁹⁴⁾ [الفرقان:63]

⁽³⁹⁵⁾ ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج19، ص68.

⁽³⁹⁶⁾ [الإسراء:37]

⁽³⁹⁷⁾ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج15، ص103. وعن تناول العرب في مشيتهم وتبختهم، ينظر مثلا: الأصفهاني: الأغاني، ج13، ص100. أبو بكر الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص115. الواحدي: التفسير البسيط، ج13، ص336. الجاحظ: البرصان والعرجان والعميان وحولان، ص234. المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج2، ص102.

ومن سياق الوعد في صفة الجنة في قوله تعالى: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّنْ لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾⁽³⁹⁸⁾ = نستخرج أن ماء المخاطبين في الغالب آسن؛ فهم يشربون من الآبار الضيقة والركايا والغدران، وكذا أن ألبانهم تقرس وتحمض، وأن خمورهم مرّة، وأن عسلهم يصعب تصفيته من بقايا النحل والأقذاء والشمع⁽³⁹⁹⁾.

ومن وصف شراب الجنة في قوله تعالى: ﴿بَيْضَاء لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ (46) لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾⁽⁴⁰⁰⁾ = نستخرج بسياق النعيم أن خمور الدنيا ليست لذية الطعم، إنما كريهة الرائحة، تستنزف العقل، وتصيب الرأس بالصداع⁽⁴⁰¹⁾.

ومن قوله تعالى في صفة فاكهة الجنة: ﴿وَفَاكِهَةٍ كَثِيرَةٍ (32) لَا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾⁽⁴⁰²⁾ = استخرج أبو طالب، بلازم قوة السياق، أن من عيوب فاكهة الدنيا أنها قليلة وممنوعة ومقطوعة⁽⁴⁰³⁾.

⁽³⁹⁸⁾ [محمد: 15]

⁽³⁹⁹⁾ ينظر: الطبري: جامع البيان، ج22، ص168. ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج28، ص47.

⁽⁴⁰⁰⁾ [الصافات: 46، 47]

⁽⁴⁰¹⁾ ينظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج2، ص61. السمين الحلبي: عمد الحفاظ، ج3، ص182. وأما تلذذ العرب بها في الدنيا، فعائد إلى تغييبها لعقولهم ونفسيها عنهم، ينظر: المعري: رسالة الغفران، ص513.

⁽⁴⁰²⁾ [الواقعة: 32، 33]

⁽⁴⁰³⁾ ينظر: أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج1، ص80. ومن اللطائف التي نقلها أبو حيان التوحيدي أن أبا حازم نظر ذات يوم إلى فواكه منضدة في السوق فقال: "يا مقطوعة ممنوعة". التوحيدي: البصائر والذخائر، ج5، ص30.

المطلب الثالث - الفروق بين الطرق:

تعرضنا فيما سبق لكل طريق من طرق الدلالة استقلالا، وهنا نتساءل: هل هذه الطرق مستقلة بالفعل أم متداخلة؟ وللإجابة عن هذا السؤال، نرصد في هذا المطلب الفروق بين الطرق باعتبارين: باعتبار النظر، وباعتبار التطبيق.

الفرع الأول - الفروق بين الطرق نظريا⁽⁴⁰⁴⁾:

تجتمع طرق الدلالة جميعا في أنها ثابتة بطريق الالتزام، عدا المنطوق الصريح فهو ثابت بطريق المطابقة أو التضمن. إذن، فالإقتضاء والإيماء والإشارة ومفهوم الموافقة والمخالفة = كلها دلالات التزامية من حيث الأصل، غير أنها تختلف عن بعضها داخل دائرة الالتزام.

فمن حيث محل النطق، تجتمع دلالة الاقتضاء والإيماء والإشارة في أنها من المنطوق غير الصريح، ويجمع مفهوم الموافقة والمخالفة في أنهما غير منطوقين؛ أي: يقعان في دائرة المسكوت عنه.

ومن حيث القصد، فدلالة الاقتضاء والإيماء ومفهوم الموافقة والمخالفة = دلالة مقصودة، أما الإشارة فوحدها دلالة غير مقصودة.

ومن حيث الوظيفة، فالإقتضاء لتصحيح النص لغة وعقلا وشرعا، والإيماء لتعليل التضام والقران والوصف المناسب وفق ما يألفه العربي ولا ينبو عنه الطبع السليم، والإشارة لفتح آفاق

⁽⁴⁰⁴⁾ وهذه الفروقات مفرقة في المصادر، وبعضها اجتهاد شخصي، ينظر مثلا: ياسين أحمد: الفروق الأصولية، ص 309 وما بعدها. العريني: دلالة الإشارة، ص 103، 168، 244، 305-306، 311، 329، 345. عبد السلام راجح: دليل الخطاب، ص 52.

الكلام بحسب عقل السامع ونباهته، والموافقة لتمكين المتكلم من بسط حكم المذكور إلى المسكوت عنه، والمخالفة لنفي حكم المذكور عن مقابله في محل السكوت.

ومن جهة السبق، فدلالة الاقتضاء لازمها سابق للنطق؛ إذ التقدير فيها مبني عليه، بخلاف الإشارة؛ فلازمها متأخر عن المنطوق جدا لتعلقه بنباهة المستمع. أما الموافقة فهي تُسابق المنطوق إلى الفهم أو تكون معه، وأما الإيماء والمخالفة فهما مع المنطوق.

ومن حيث الجهد المبذول، فأبرز ما يميز مفهوم الموافقة أنه يثبت بالبداهة ولا يحتاج إلى كد ذهن، وأبرز ما يميز الإشارة أنها تحتاج إلى تأمل ونظر وتقليب فكر، ولذلك كانت قرينها أن يغفل عنها السامع.

ومن حيث السياق، فجميعها مفتقر إليه، إلا أن حاجة المفهوم بنوعيه إلى السياق أشد، فهو يتوقف على فائدة تخصيص محل النطق بالذكر. وادعاء أن المسكوت أولى بالحكم أو مساوٍ أو على نقيض حكم المذكور = يتطلب فحصا لمحل النطق ثم فحصا للمقصود مع تمل كافٍ للسياق.

ومما يجدر التنبيه إليه، أن علاقة المفهوم بالمنطوق تكاملية لا تجاوزية؛ فهو ليس كالمجاز الذي وُضع لتجاوز المعنى الظاهر إلى غيره، بل هو معنى ينضاف إلى المعنى المنطوق على جهة الأولوية أو المساواة أو المخالفة، ولأجل ذلك عد العز ابن عبد السلام مفهوم الموافقة في الكنايات؛ وسبب ذلك أنه رأى الكناية لا تلغي المعنى المنطوق⁽⁴⁰⁵⁾.

⁽⁴⁰⁵⁾ ينظر: ابن النجار: مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، ج1، ص200-201.

الفرع الثاني - الفروق بين الطرق تطبيقيا:

قد تبدو الحدود الفاصلة بين المفاهيم صارمة على الصعيد النظري، إلا أنها ليست كذلك

في التطبيق. ولا غرو؛ فتقاطعها جميعا في دلالة الالتزام يجعلها تتداخل وتتشابك.

وأثر ذلك ينسحب على نسبة الاستخراج إلى دليل من الأدلة؛ إذ يغدو من الصعب بمكان

فزرُ المعنى المستنبط تحت طريق من الطرق مع عزله عن الطرق الأخرى، فالمعنى الواحد قد

يثبت بأكثر من طريق أو بمجموع الطرق، أو باعتبارات مختلفة، بحيث إذا نظرنا إليه مثلا من

جهة القصد وجدناه من دلالة إشارة، وإذا نظرنا إليه من جهة الحكم وجدناه من دلالة المخالفة، وإذا

نظرنا إليه من جهة الجهد المبذول وجدناه كدلالة الموافقة بدهيا، وهكذا.

فمن قوله تعالى يصف يحيى عليه السلام: ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾⁽⁴⁰⁶⁾، يمكن أن نستفيد

أن الحكم في الأصل لا يُسند في عرف المخاطبين إلى الصغار، وإنما يسند إلى الكبار، يؤكد ذلك

قوله تعالى في يوسف - عليه السلام -: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾⁽⁴⁰⁷⁾. وهذا الاستخراج

إذا نظرنا إليه من جهة القصد فهو إشارة؛ لأن الكلام ما سيق لأجله، وإنما سيق للامتتان. وإذا

نظرنا إليه من جهة الحكم، لمحا فيه دلالة مخالفة؛ فالأصل الذي عليه الناس من سيادة الكبير

وعدم سيادة الصغير = هو في محل سكوت. وإذا نظرنا إليه من جهة الإيماء، شممنا أن تعليق

الامتتان بمرحلة الصبا = يدل على علتة، وإلا لكان إسناد الحكم إلى الصبي لا يفيد الامتتان.

وهذه المعاني جميعا بدهية بوجه من الوجوه، ويمكن بذلك أن تدخل في الموافقة من هذا الوجه لا

غير.

[406] [مريم:12]

[407] [يوسف:22]

وقريب مما سبق في غير القرآن، قول الخنساء في رثاء أخيها:

طويلُ النَّجادِ رفيعُ العِما د ساد عشيرته أمرداً (408)

= إذ يستفاد منه أن الأمرد لا يسود في الأصل، وأن السيادة تكون للشيوخ الكبار، وإلا لما

كان لثنائها على أخيها معنى. وفي هذا الاستخراج تتقاطع الطرق بحسب زاوية النظر.

(408) الأصفهاني: الأغاني، ج15، ص78.

المبحث الثاني الاستثمار التبعي (غير المباشر)

وفيه أعرض لقيمة طرق الدلالة في مستويات اللغة ثم في مستوى واحد غير لغوي وهو

التاريخ. وقد سميته بالاستثمار التبعي ليقابل الاستثمار الأصلي المباشر.

ويشتمل على أربعة مطالب:

- المطلب الأول: الاستثمار في النحو.
- المطلب الثاني: الاستثمار في المعجم.
- المطلب الثالث: الاستثمار في البلاغة.
- المطلب الرابع: الاستثمار في التاريخ.

المطلب الأول- الاستثمار في النحو:

لقد قدّم القدامى إلى العلم خدمة جُلّى بما ألفوه في معاني الحروف؛ إذ جعلوا لكل حرف قائمة خاصة بمعانيه، وقد اختصروا بصنيعهم جل الطريق علينا، فجزاهم الله عنا خير جزاء.

وبتأمل قوائم معاني الحروف المودعة في كتب النحو، يمكن أن نقول: المعاني التي تحملها الحروف على ضربين: إما أصلية مستفادة من الحرف نفسه، أو تبعية مستفادة بقوة السياق. غير أن كتب معاني الحروف تتوسع في إيراد المعاني التي اكتسبها الحرف بالكلام ضمن قائمة معانيه الأصلية، وفي ذلك تكثير للباب، وتحميل للحرف ما لا يطيق، وتشويش للمعنى الأصلي؛ فإيراد المعنى الطارئ للحرف كإيراد المعنى المجازي في المعاجم على أنه معنى معجمي بالوضع. هذا، وقد يرد في قائمة الحرف ما ليس من معانيه لشبهة خفية أو للبس أو لتحامى معنى لازم يقضي به معنى الحرف الأصلي أو نحو ذلك.

وبفضل ما تتمتع به طرق الدلالة من تمييز بين المعنى الإفرادى والمعنى التركيبى، فهي طرق عامة لمعالجة المعاني = يمكن أن نراجع معاني الحروف المنصوص عليها في كتب المعاني أو التفسير، بحيث نعزل المعنى المستفاد بقوة التركيب عن معنى الأصلي للحرف، فيخلص بذلك لنا معنى الحرف وحده.

ومن الجدير قوله، أن ابن هشام الأنصاري كان على وعي بالمعنى الأصلي والتبعي للحرف، وقد نبه في مواضع من كتابه (مغني اللبيب) على معان مستفادة من جهة خارجية حُكيت في الكتب على أنها معان أصلية للحرف⁽⁴⁰⁹⁾.

⁽⁴⁰⁹⁾ كراهيه في بعض معنى حرف أو، أو رأيه في معنى التعليل في إذ: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، ص95، 113.

ومن قبله الزمخشري، فهو يرى أن الحرف قد يُشرب معنى غيره بقوة الكلام، كإشراب حرف (لعل) -وهو للترجي أو الإشفاق- في قوله تعالى: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾⁽⁴¹⁰⁾ = معنى (ليت)، وهذا الإشراب يتسبب به الكلام لا الحرف، وعليه فهو معنى طارئ لا أصيل⁽⁴¹¹⁾، وعده ضمن معاني الحرف تكثير.

وفيما يلي نماذج، أرصد من خلالها معاني بعض الحروف التي سيقت على أنها أصلية، فأراجعها، لنرى بعد الفحص أهي بالفعل أصلية أم طارئة غير ثابتة للحرف.

(إِنَّ):

نقل السيوطي عن ابن جني أن حرف (إِنَّ) يكون التعليل⁽⁴¹²⁾، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁽⁴¹³⁾.

وبالتأمل، نجد أن التعليل مستفاد بطريق الإيماء؛ أي: بقوة الكلام، وهو الاستئناف البياني⁽⁴¹⁴⁾، لا الحرف نفسه، فحرف (إِنَّ) على بابه الأصلي، وهو التأكيد. وقد أُكِّد به؛ لأن الذين يقعون في المعاصي الجسام غالبا تعبت بهم المخاوف والشكوك حتى لربما قنطوا من غفران الله لهم.

⁽⁴¹⁰⁾ [غافر: 36]

⁽⁴¹¹⁾ ينظر: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، ص 379.

⁽⁴¹²⁾ ينظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج 2، ص 174.

⁽⁴¹³⁾ [المزمل: 20]

⁽⁴¹⁴⁾ الاستئناف البياني هو شبه تمام الاتصال، ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 237.

ودليل استفادة التعليل بقوة الكلام لا الحرف = أن التعليل بالاستئناف البياني يحصل بغير

حرف (إن)، نحو: ﴿وَجُودٌ يُؤْمِنُ نَاضِرَةٌ (22) إِلَى رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾⁽⁴¹⁵⁾؛ أي: لأنها إلى ربها ناضرة⁽⁴¹⁶⁾،

ولم يقل أحد -فيما أعلم- أن حرف (إلى) يكون للتعليل.

اللام:

ذكر الثعالبي أن حرف (اللام) يكون للعاقبة أو الصيرورة أو المآل⁽⁴¹⁷⁾، وجميعها بمعنى

واحد، ومثل لها بقوله تعالى: ﴿فَالنَّقْطَةُ أَلْ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾⁽⁴¹⁸⁾؛ أي: لتكون العداوة

عاقبة فعلهم، فما بعد اللام عاقبة النقاطهم لا علتها، وذلك لأن العاقل لا يأخذ الشيء لكي يكون

عدوا له بإرادته.

و(اللام) هنا على أصلها، وهو التعليل، إلا أنه تعليل وارد بطريق المجاز، كما ذكر

الزمخشري⁽⁴¹⁹⁾، والمجاز معنى تركيبى لا إفرادى، وحقه أن يُعزَل. وحمل (اللام) على العاقبة فيه

تضخيم لباب معاني الحروف، وتقويت للذة.

ومن شواهد وقوع (اللام) للتعليل المجازي في القرآن، قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ

لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا﴾⁽⁴²⁰⁾. ومن شواهدا في الأثر، أن ملكا بباب السماء يقول

⁽⁴¹⁵⁾ [القيامة:23]

⁽⁴¹⁶⁾ ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، ج3، ص657.

⁽⁴¹⁷⁾ ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص355. السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج2، ص225. ابن هشام

الأنصاري: مغني اللبيب، ص282.

⁽⁴¹⁸⁾ [القصص:8]

⁽⁴¹⁹⁾ ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج3، ص394.

⁽⁴²⁰⁾ [الأنعام:53]

كل يوم: "لِدُوا لِلتَّرَابِ، وَابْنُوا لِلخَرَابِ"⁽⁴²¹⁾. ومن شواهدها في الكلام العادي، قول الأب لابنه العاصي: ربيتك لتضربني، أو أحسنت إليك لتؤذيني!⁽⁴²²⁾.

ومعنى العاقبة أو الصيرورة غير مدفوع، لكنه لا يثبت بقوة الحرف، هو بمنزلة معنى الإنكار أو التوبيخ أو التقرير في أدوات الاستفهام، وهي معان لا تدفع أصل معنى الاستفهام، إلا أنه لا ينبغي أن تُدرج ضمن معاني أدواته.

(إِنْ):

ذكر ابن قتيبة أن حرف (إِنْ) يأتي بمعنى (إِذ)⁽⁴²³⁾، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾⁽⁴²⁴⁾، ومثّل له الكوفيون بقوله تعالى: ﴿لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾⁽⁴²⁵⁾.

وذكر زين الدين الرازي أنه حرف يأتي بمعنى التعليل، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾⁽⁴²⁶⁾. وعن قطرب، أنه حرف يأتي بمعنى (قد)، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾⁽⁴²⁷⁾.

ونلاحظ أن باعث التوجيهات السابقة هو التخلص من لوازم مفهوم المخالفة المتعلق

بحرف (إِنْ) الشرطية؛ فالأفعال الواقعة بعد الشرط في الأمثلة السابقة متحققة الوقوع، والشرط يوهم

(421) البيهقي: شعب الإيمان، ج13، ص232، رقم الحديث: 10245.

(422) عن استعارة الحروف عموماً، ولام التعليل خصوصاً، ينظر: أحمد التونسي: جامع العبارات، ص371 وما بعدها.

(423) ينظر: ابن قتيبة: المسائل والأجوبة، ص255.

(424) [آل عمران:139]

(425) [الفتح:27] ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ص39.

(426) [البقرة:278] الرازي: أنموذج جليل، ص99.

(427) [الأعلى:9] ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ص39.

بأن الشك يعتورها أو أنها بعيدة أو غير متحققة. و(إن) في جميع الأمثلة شرطية، لكنها على جهات مختلفة، فهي تأتي:

- تارة لإلهاب المشاعر وإذكائها، كقول الأب لابنه العاصي: (أطعني إن كنت أباك!) ولا يفهم من الشرط التشكيك في أبوته ولا تعليق الطاعة بشرط حقيقي⁽⁴²⁸⁾، وإنما الشرط شرط تهييج لا تقييد، لا مفهوم له عند ارتفاع الشرط لسقوط الخطاب أصلاً، أي: فإن لم أكن أباك، فقد سقط عنك الخطاب⁽⁴²⁹⁾. وعلى هذا تخريج: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾⁽⁴³⁰⁾، وقوله تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾⁽⁴³¹⁾، وقوله تعالى على لسان مريم: ﴿إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا﴾⁽⁴³²⁾.

- وتارة بدافع التذكير أو التخجيل والتأديب، نحو قوله عليه -الصلاة والسلام-: "إن كنت عبد الله فارفع إزارك إلى أنصاف الساقين"⁽⁴³³⁾، فهي عبارة خرج الشرط بغرض تذكير المخاطب بعبوديته لله أو تخجيله لا التشكيك في ديانته.

- وتارة بدافع استبعاد الشيء، نحو: (قل لفلان إن سمع لك)، وعليه يتخرج قوله تعالى: ﴿إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى﴾⁽⁴³⁴⁾.

(428) ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ص39-40.

(429) ينظر: البسيلى: التقييد الكبير، ج1، ص368. وكذلك الشرط حين يكون الشرط هو الموضوع، نحو: (إذا زُرقتُ ذكراً فاخنته)، ينظر: عبد المجيد الزروقي: أصول الفقه، ص713.

(430) [آل عمران:139]

(431) [الدخان:7]

(432) [مريم:18]

(433) أحمد بن حنبل: مسند أحمد، ج10، ص373، رقم الحديث: 6263.

(434) [الأعلى:9]. نظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ص35.

- وتارة بدافع التنزل في الجدل، نحو: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾⁽⁴³⁵⁾. وقد حمل بعضهم (إن) الشرطية في الآية على (إن) النافية، احترازاً من مفهوم الشرط⁽⁴³⁶⁾، وهذا فيه تكلف وإذهاب للمعنى، وتجاوز للفاء الرابطة.

والمعاني هذه كلها تتبعية مستفادة بقوة الكلام لا الحرف نفسه. وأما (إن) في قوله تعالى: ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ فهي في أصلها شرطية، لكنها هنا وردت في عبارة (إن شاء الله)، وهي عبارة جامدة، أجزاؤها غير مقصودة، صارت ثقلاً للتبرك، أو هي على تعليم العباد كيف يتكلمون إذا أخبروا عن المستقبل، وكلا التوجيهين حكاه ابن هشام⁽⁴³⁷⁾.

(إِلا):

ذكر الثعالبي أن حرف (إِلا) يأتي بمعنى (لكن)⁽⁴³⁸⁾، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ (22) إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ﴾⁽⁴³⁹⁾. وعن الأخفش والفراء وأبي عبيدة أنه حرف يأتي بمعنى الواو العاطفة⁽⁴⁴⁰⁾، ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةً إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾⁽⁴⁴¹⁾.

والدافع وراء أقوالهم هو التخلص من لوزام مفهوم المخالفة الذي يقضي به الاستثناء، حتى لا يُفهم أنه - عليه الصلاة والسلام - مسيطر على من تولى وكفر مثلاً أو أن للظالمين حجة. وحرف

⁽⁴³⁵⁾ [الزخرف:81]

⁽⁴³⁶⁾ ينظر: ابن جماعة: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص1.

⁽⁴³⁷⁾ ينظر: ابن هشام: مغني اللبيب، ص40.

⁽⁴³⁸⁾ ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص360.

⁽⁴³⁹⁾ [الغاشية:23]

⁽⁴⁴⁰⁾ ينظر: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، ص101.

⁽⁴⁴¹⁾ [البقرة:150]

(إلا) هنا على أصله، وهو الاستثناء لكنه استثناء منقطع، وهو قول الجمهور كما نقل ابن هشام⁽⁴⁴²⁾، ولا حاجة لتكثير معاني الحروف.

(هل):

نقل ابن جني عن بعضهم أن حرف (هل) يأتي بمعنى (قد)، وابن هشام أثبت هذا القول للزمخشري، ومثلوا له بقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾⁽⁴⁴³⁾، وقوله: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ﴾⁽⁴⁴⁴⁾.

و(هل) حرف استفهام لطلب التصديق الإيجابي، كما هو معلوم. واقتضاء أن المتكلم الحكيم منزه من كل عيب = حملهم على القول بأن (هل) يكون بمعنى (قد)؛ فالسائل في الأصل يطلب ما هو خارج عن علمه، وحاشاه تعالى أن يكون كذلك. والاستفهام هنا على بابه، إلا أنه استفهام مجازي لأجل التقرير، والتقرير معنى مستفاد بقوة الكلام، وإيداع هذا المعنى ضمن قائمة معاني (هل) تكثير⁴⁴⁵.

⁽⁴⁴²⁾ ينظر: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، ص101.

⁽⁴⁴³⁾ [الإنسان:1]

⁽⁴⁴⁴⁾ [ق:30]. ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2، ص464. ابن هشام الأنصاري، ص460. ابن منظور: لسان العرب، ج11، ص706.

⁴⁴⁵ وحرف (هل) قد يُضمَّن بقوة الكلام معنى الأمر، ومعنى النفي، نحو: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾، [الأنبياء:108]، ﴿فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ﴾ [الحاقة:8]، كما نص السيوطي، وهذا يعني أن مثل هذه المعاني ليس حقها أن توضع ضمن معاني الحرف الأصلية. ينظر: السيوطي: مقدرات القرآن، ص293-294.

(أو):

ذكر الفراء أن حرف (أو) يأتي بمعنى (بل)، عند قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِثَّةِ آلِ فِ أَوْ

يَزِيدُونَ﴾ (446).

وحرف (أو) -كما هو معلوم- يكون إما للشك أو التخيير أو الإباحة، والذي حدا بالفراء

إلى إضافة معنى (بل) إلى (أو) هو دلالة الاقتضاء، فالمتكلم الحكيم منزّه عن كل عيب، والشك

عيب لا يُنطلق على المتصف بالكمال.

وقد يُسَلَّم للفراء ما ذكر في حالِ كان الشك حقيقياً، غير أن (أو) هنا مستعملة على

المجاز، من باب إخراج المعلوم يقيناً مخرج المشكوك فيه بغرض تصويره للمخاطب؛ لأن

المخاطب إذا رأى مثل هذا العدد يشك ويخمن. وَحَمَلُ (أو) على معنى (بل) يذهب بروعة المعنى،

بالإضافة إلى أنه تكثير للباب (447).

(لعل):

ذكر الثعالبي أن حرف (لعل) يأتي بمعنى (كي)، ومثّل له بقوله تعالى: ﴿وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا

لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (448).

(446) [الصفات:147]. ينظر: الفراء: معاني القرآن، ج2، ص393. ونقله ابن جني، ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2، ص463.

(447) ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2، ص460. تكون على معنى (بل) بشرطين: تقدم نفي أو نهي، وإعادة العامل. ينظر: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، ص91-92.

(448) [النحل:15]. ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص362.

وسبب هذا الصنيع هو التخلص من لوازم الترجي في حق المتكلم الحكيم، حتى لقد حُمِل

حرف (لعل) على معنى التعليل في كل موضع امتنع فيه الترجي الحقيقي⁽⁴⁴⁹⁾.

وحرف (لعل) هنا على بابه، والمتكلم الحكيم قد يُخرج الكلام مخرج الترجي للإشفاق

والتلطف على جهة المجاز⁽⁴⁵⁰⁾، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ

يَخْشَى﴾⁽⁴⁵¹⁾؛ أي: على رجائكما اذهبا⁽⁴⁵²⁾.

واو العطف:

نقل ابن هشام عن جماعة من السلف أن الواو تفيد الترتيب⁽⁴⁵³⁾. وقد راجعهم في ذلك

جماعة آخرون، بإشارات نصوصٍ جاءت فيها الواو دون إفادة الترتيب، نحو: ﴿وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا

وَقُولُوا حِطَّةً﴾⁽⁴⁵⁴⁾، وفي آية أخرى: ﴿وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا﴾⁽⁴⁵⁵⁾، فالمخاطب الأول لم

يقع في نفسه من ترك الترتيب نفور أو شعور بالتناقض.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾⁽⁴⁵⁶⁾، والسجود

بعد الركوع. ومنه قوله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ (12) وَثَمُودُ وَقَوْمُ

لُوطٍ وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ﴾⁽⁴⁵⁷⁾، وفي آية أخرى: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَأَصْحَابُ الرَّسِّ وَثَمُودُ (12)

(449) ينظر: أحمد التونسي: جامع العبارات، ص377

(450) ينظر: المرجع نفسه، ص376

(451) [طه:44]

(452) ينظر: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، ص379.

(453) هم، فيما نقل، قطرب والربيعي والفراء وثعلب وأبو عمر والشافعي. ينظر: ابن هشام الأنصاري: مغني اللبيب، ص464.

(454) [البقرة:58]

(455) [الأعراف:161]

(456) [آل عمران:43]

(457) [ص:12، 13]

وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ وَإِخْوَانُ لُوطَ (13) وَأَصْحَابُ الْأَيْكَةِ وَقَوْمُ تُبَّعٍ ﴿٤٥٨﴾، فقدّم في إحداهما ما أخره في الأخرى، مما يعني أنها لا تدل على الترتيب في نفسها⁽⁴⁵⁹⁾. وهذا الترجيح في حقيقته مستخرج بطريق الإشارة.

غير أن (الواو) قد تتشرب معنى الترتيب في مواضع، نحو: ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (1) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾⁽⁴⁶⁰⁾، ولكنه على كل حال ترتيب طارئ عليها، مستفاد من الكلام بطريق التضام لا الواو؛ أي: بقرينة خارجية⁽⁴⁶¹⁾.

⁽⁴⁵⁸⁾ [ق: 12، 13، 14]

⁽⁴⁵⁹⁾ ينظر: صلاح الدين العلائي: الفصول المفيدة في الواو المزیدة، ص74.

⁽⁴⁶⁰⁾ [الزلزلة: 1، 2]

⁽⁴⁶¹⁾ ينظر: ابن هشام الأنصاري: شرح قطر الندى، ص337.

المطلب الثاني - الاستثمار في المعجم:

المصدر الأصلي للغة هو السماع⁽⁴⁶²⁾، والأصل في دراسة ألفاظها ومعرفة معانيها = هو تلقيها عن الفصحاء الناطقين بها على السجية والطبيعة. والطبقة الأولى من علماء اللغة قد بذلوا ما في وسعهم، فبرزوا إلى الصحراء وتقفروا البوادي لمشاهدة الأعراب والأخذ عنهم، وجل ما حصلوه من معاني عن هذه الطريق = يقع في حيز السماع.

ولكن السماع قد لا يتوافر، وما بلغنا من معاني سماعية محدود، وغير محيط باللغة، ولا يحيط بكلام العرب إلا نبي، كما قال الشافعي⁽⁴⁶³⁾. وفي القياس عندئذ ملاذ؛ فهو رتبة تتلو السماع إذا انعدم، ولو انتهى إلينا جميع ما فاتنا من اللغة لاستغنينا به عن كل انتزاع واستنباط⁽⁴⁶⁴⁾.

وطرق الدلالة أدوات قياسية، من شأنها أن تُسهم في فهم المعجم وتفهّمه بهذا الاعتبار، فتكون بذلك رافداً يمدنا بما يمكن أن نسميه المعاني الاستنباطية، فنضعه إلى جوار ما وصلنا من المعاني السماعية.

وفي هذا المطلب، أسمى إلى إبراز قيمة هذه الطرق في استخراج المعاني المعجمية من القرآن بالاستنباط، أو تفسير أصول الاشتقاق، أو في ترجيح تفسير اشتقاق على تفسير، أو دراسة التطور الدلالي، أو نحو ذلك مما له مسيس واتصال بالمعجم.

⁽⁴⁶²⁾ عن السماع ومتعلقاته، والقياس ومتعلقاته، ينظر: السيوطي: الاقتراح، ص 37-67، ص 73-118.

⁽⁴⁶³⁾ ينظر: الشافعي: الرسالة، ص 49.

⁽⁴⁶⁴⁾ ينظر باب القول على أن اللغة لم تنته إلينا بكليتها: ابن فارس: الصحابي، ص 36.

الفرع الأول - استنباط المعاني:

وفيه نستخرج المعنى المجهول بإعمال دلالة الالتزام في علاقات التوزيع بين أجزاء الكلام؛ انطلاقاً من أن المعنى يمكن الاهتداء إليه بما في السياق من قرائن، فالمتكلم - كما قدّمنا - لا يرمي الكلام رمي الحصى، وإنما يودع في جوف كلامه ما يكفي من القرائن لفهمه.

والشافعي من أوائل من ألمح إلى صلة المعنى بالسياق في كتابه الرسالة، إذ عقد باباً بعنوان: "باب الصنف الذي يبيّن سياقه معناه"⁽⁴⁶⁵⁾. وقد رُوي عن الأصمعي أن قارئاً قرأ عليه:

الألمعي الذي يظن بك الظن نَ كأن قد رأى وقد سمعا

= فسأله: ما الألمعي؟ فأجابه الأصمعي فوراً: (الذي يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمعا)⁽⁴⁶⁶⁾؛ أي أن المعنى مودع في بطن الكلام نفسه، وكذلك سنفترض فيما يأتي ذكره.

فبمفهوم المخالفة المترتب من عطف النظير على النظير في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾⁽⁴⁶⁷⁾ = يمكن لمن يجهل جمع (راجل) على (رجال) = أن يستخرج أن (الرجال) هنا جمع (راجل) لا (رجل)⁽⁴⁶⁸⁾، وإلا لما كان لعطف (الركبان) عليها جامع صحيح.

⁽⁴⁶⁵⁾ الشافعي: الرسالة، ص 64.

⁽⁴⁶⁶⁾ ينظر: التوحيدي: الهوامل والشوامل، ص 191.

⁽⁴⁶⁷⁾ [البقرة: 239]

⁽⁴⁶⁸⁾ ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص 345.

وبالطريق نفسها، يمكن أن نستخرج أن (الثبات) في قوله تعالى: ﴿فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوْ انفِرُوا جَمِيعًا﴾⁽⁴⁶⁹⁾ = تعني: (متفرقين)⁽⁴⁷⁰⁾. ونظير ذلك، قول الحماسي: "طاروا إليه زرافاتٍ ووُحْدانا"⁽⁴⁷¹⁾؛ ف(الزرافات)، بمقتضى مخالفة العطف، هي (الجماعات).

وعن ابن عباس أنه كان ينتزع من قول الشاعر: "ففيها لحمٌ ساهرةٍ وبحرٍ"، بمقتضى مخالفة العطف = أن (الساهرة) هي (الأرض)⁽⁴⁷²⁾. وعن بعض السلف، أنه كان يستخرج، بمقتضى عطف القرآن، في قوله تعالى: "وفاكهة وأبا" = أن (الأب) طعام للبهائم كالفاكهة للناس⁽⁴⁷³⁾.

وقد كان القدامى يستخرجون معنى (الهلع) من قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا (19) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا (20) وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا﴾⁽⁴⁷⁴⁾، فقالوا: هو الشحيح الذي يجزع ويفزع من الشر، أو الذي لا يصبر على المصائب⁽⁴⁷⁵⁾.

وقد يستعان بدلالة الالتزام وما يتفرع عنها من طرق = في انتزاع السمات الدلالية الأصلية للكلمة أو الاستعمال الوضعي الخالص، فمن قوله تعالى: ﴿لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا

[النساء: 71] ⁽⁴⁶⁹⁾

⁽⁴⁷⁰⁾ ينظر: السيوطي: الدر المنثور، ج2، ص591.

⁽⁴⁷¹⁾ المرزوقي: شرح ديوان الحماسة، ص23.

⁽⁴⁷²⁾ ينظر: الفراء: معاني القرآن، ج3، ص232.

⁽⁴⁷³⁾ ينظر: التوحيدي: البصائر والذخائر، ج3، ص137. والأب: هو طعام البهائم عن مجاهد عموماً، ينظر: السيوطي: الدر المنثور، ج8، ص421-422.

[المعارج: 21] ⁽⁴⁷⁴⁾

⁽⁴⁷⁵⁾ ينظر: الفيرزبادي: القاموس المحيط، ص776.

خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِّنْ نِّسَاءِ ﴿٤٧٦﴾ = كان ثعلب يستخرج أن (القوم) في الأصل يقع على الرجال
دون النساء (477).

ومن قوله تعالى: ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ﴾ (478)، كان الثعالبي
يستفيد أن (المسكين) يُنْطَلَقُ عَلَى مَنْ كَانَتْ لَهُ بَلْغَةٌ مِنَ الْعَيْشِ، فَالسَّفِينَةُ كَانَتْ لَهُمْ، وَقَدْ رَدَّ بِذَلِكَ
عَلَى ابْنِ قَتَيْبَةَ، الَّذِي كَانَ يَرَى أَنَّ الْفَقِيرَ هُوَ الَّذِي لَهُ بَلْغَةٌ مِنَ الْعَيْشِ وَالْمَسْكِينُ الَّذِي لَا شَيْءَ
لَهُ (479).

وقد كان زين الدين الرازي يستفيد من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَّمْ
يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي﴾ = أن الفعل (طَعِمَ) يُسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى: (ذاق)، إِلَى جِوَارِ اسْتِعْمَالِهِ بِمَعْنَى: (أَكَلَ)،
وإِلَّا لَكَانَ الْمَاءُ مِنَ الطَّعَامِ، وَفِي هَذَا شَطَطٌ (480).

ويمكن، بواسطة دلالة الالتزام، استخراج التراكيب المعجمية؛ أي: العبارات الاصطلاحية.

فبمقتضى المخالفة في عطف التقسيم من قول عمران بن حطان:

فَاكْفُفْ كَمَا كَفَّ رَوْحُ إِنِّي رَجُلٌ إِمَّا صَرِيحٌ وَإِمَّا فَقْعَةُ الْقَاعِ (481)

(476) [الحجرات: 11]

(477) ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص 340.

(478) [الكهف: 79]

(479) الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص 92.

(480) ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص 25. وأما تسمية ماء زمزم بالطعام في الأثر: "إنه طعام طعم وشفاء سقم" فهي

على المجاز؛ أي: يَغْدُو كَمَا يَغْدُو الطَّعَامُ. ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص 519.

(481) الأصفهاني: الأغاني، 18، ص 113.

= يسهل أن نستنبط أن (فقعة القاع) عبارة يُكنى بها عن لا أصل له ولا نسب⁽⁴⁸²⁾.

الفرع الثاني - تفسير الاشتقاق:

وأريد بالاشتقاق الاشتقاق اللغوي لا الصرفي ولا الأكبر عند ابن جني⁽⁴⁸³⁾، والاشتقاق اللغوي هو الاشتقاق الذي يرصد أسباب تسمية الألفاظ ومناسباتها التاريخية أو الاجتماعية، وهو الذي سمى به ابن دريد كتابه (الاشتقاق)⁽⁴⁸⁴⁾، ويسميه القرافي بالاشتقاق الأكبر، نحو اشتقاق أن البقرة من البقر؛ لأنها تشق الأرض بالحرث⁽⁴⁸⁵⁾. وعلى هذا الاشتقاق، بنى ابن فارس معجمه (المقاييس)، ورمضان عبد التواب كان يسميه في كتابه (التطور اللغوي) بشاهد الحال⁽⁴⁸⁶⁾. وهذا الاشتقاق غير نظامي لقيامه على ملاسبات خارجية لا تنتهي، ونحن بطرق الدلالة نحاول جاهدين أن نُسهِم في حلول قد تُنظِّمه. وسنطبق على هذه المسألة بعدة كلمات، هي: الإسعاد، والرائع، والسهم، على النحو الآتي:

⁽⁴⁸²⁾ وبعد بحث طويل، وجدث المبرد قد أشار إلى علاقة (فقعة القاع) بجهالة النسب؛ فالقع لا عروق تربطه بالأرض ولا أغصان. ينظر: المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج2، ص131. والمحبي حمل (قعق قرقر) على أنها مثل في الدليل، وهو معنى ثانوي يلزم مجهول النسب؛ فالذي بلا نسب هكذا حاله عند العرب، ينظر: المحبي: ما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه، ج3، ص1399.

⁽⁴⁸³⁾ الاشتقاق الصرفي يسميه ابن جني بالاشتقاق الأصغر، والأكبر عنده يقوم على التقليبات، وكلاهما لا أعنيه بالاشتقاق. ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2، ص135.

⁽⁴⁸⁴⁾ عن الاشتقاق اللغوي، ينظر مقدمة تحقيق عبد السلام هارون: ابن دريد: الاشتقاق، ص26-28.

⁽⁴⁸⁵⁾ ينظر: القرافي: الاستغناء في أحكام الاستثناء، ص95.

⁽⁴⁸⁶⁾ ينظر: رمضان عبد التواب: التطور اللغوي، ص155.

1. الإسعاد:

(الإسعاد) في اللغة هو: الإعانة على البكاء والنوح⁽⁴⁸⁷⁾. وفي الأثر عن أم عطية أنها قالت للنبي -عليه الصلاة والسلام-: "إن فلانة أسعدتني فأريد أن أجزئها"⁽⁴⁸⁸⁾. وقد ذهب ابن الأثير إلى أنه مشتق من المساعدة، إلا أن التصريف لا يقف معه⁽⁴⁸⁹⁾.

وبالنظر إلى قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْتُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾⁽⁴⁹⁰⁾ نستخرج من طريق الإشارة أن الشِّرْكَة في العذاب عند العربي تنفع وتخفف المصاب، وإلا لما كان في نفي نفعها أي فائدة. ومن هنا، سُميت الإعانة على البكاء والاشتراك في المصاب (إسعادا). وفي سباق الخيل عند العرب، يُسمى السابق الأول (المَجَلِّي)، والثاني (المُصَلِّي)، والثالث (المُسَلِّي). وبما انتزعناه، نعرف أن (المسلي) سُمي كذلك؛ لأنه يشارك (المصلي) بعض ما غمه من فوات الظفر بالأولية فيسلو⁽⁴⁹¹⁾، وكلام العرب يتصاقب.

2. الرائع:

(الروع) في اللغة: الفزع. و(الرائع) أيضا هو الجميل⁽⁴⁹²⁾. وصلة الفزع بالجمال قد لا تبدو واضحة، إلا أننا نستطيع أن نقبض على العلاقة بينهما من قوله تعالى على لسان صويحبات يوسف عليه السلام: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾⁽⁴⁹³⁾، فالنساء قد ارتعن مما رأين من جماله عليه السلام. ومن هنا، نستنتج مناسبة اشتقاقهم الرائع في وصفهم الجميل⁽⁴⁹⁴⁾، وفي ذلك يقول الشاعر (الحزين):

وتلقى الفتى ضحْماً جميلاً رُوأوه
يروعك في النَّادي وليس له عقل⁽⁴⁹⁵⁾

3. السهم:

(السهم) في اللغة: واحد النَّبْلِ، والسهم أيضا: الحظ والنصيب، و(الاستهام): الاقتراع⁽⁴⁹⁶⁾. وعلاقة الاشتقاق يمكن أن نستخرجها من قوله تعالى: ﴿إِذْ يُلقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾⁽⁴⁹⁷⁾، وقوله أيضا: ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ﴾⁽⁴⁹⁸⁾. فمن الآيتين، نلتقط أن عادة الأسلاف قد جرت على إلقاء الأقلام؛ أي: الأسهم، عند تقسيم الحظوظ والنصيب فيما بينهم، فسُمي لذلك الحظ والنصيب (سهما)، ثم اشتق منه التساهم والاستهام⁽⁴⁹⁹⁾.

(487) ينظر: الزمخشري: أساس البلاغة، ج1، ص455.

(488) البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر، ج6، ص150، رقم الحديث: 8492.

(489) ينظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج2، ص366.

(490) [الزخرف:39]

(491) ينظر: الكفوي: الكليات، ص862.

(492) ينظر: الزبيدي: تاج العروس، ج21، ص128.

(493) [يوسف:31]

(494) وفي لغة العامة اليوم يقال للشيء الجميل: مخيف ورهيب، لما يُوقِع في نفس الإنسان من الرهبة والخوف.

(495) الأصفهاني: الأغاني، ج15، ص337.

(496) ينظر: الزبيدي: تاج العروس، ج32، ص439، 443.

(497) [آل عمران:44]

(498) [الصافات:141]

(499) عن الاستهام والاقتراع، ينظر: ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج2، ص429.

وبهذا الاستخراج، نفسر اشتقاق جملة من الألفاظ والتعابير في هذا الباب، نحو: (طار حظه بكذا)⁽⁵⁰⁰⁾، و(ضربة حظ)، (الاقتراع)⁽⁵⁰¹⁾، وغير ذلك؛ فهم يجيلون السهام حتى يضرب بعضها بعضاً، ثم يلقونها حتى تطير عند الاستهام فيما بينهم⁽⁵⁰²⁾.

الفرع الثالث - توجيه الخلاف في الاشتقاق:

وهو أن يكون لاشتقاق الكلمة أكثر من تفسير في المعاجم، فنرجح أحد الترجمات على الآخر بمتضى استخراج ننتزعه من القرآن بطرق الدلالة. وسنطبق على هذه المسألة بكلمتين، هما: العقد والباقة، على النحو الآتي:

1. العقد:

(العقد) لغة: الضمان والعهد⁽⁵⁰³⁾. حمل أصله ابنُ فارس على عقد الأيادي⁽⁵⁰⁴⁾، وحمله

الراغب الأصفهاني على أنه استعارة من عقد الحبال⁽⁵⁰⁵⁾.

وإذا نظرنا إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾⁽⁵⁰⁶⁾، أي: الأحلاف⁽⁵⁰⁷⁾، وقوله: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ

اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْفُضُوا الْأَيْمَانَ﴾⁽⁵⁰⁸⁾، وقوله: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾⁽⁵⁰⁹⁾ = تيسر

(500) ينظر: مكي بن أبي طالب: الهداية إلى بلوغ النهاية، ج6، ص4159.

(501) يقول ابن فارس: "سميت بذلك لأنها شيء كأنه يُضرب". ابن فارس: مقاييس اللغة، ج5، ص72.

(502) ولابن القيم فصل مفرد في هذا الفلكور العربي في كتابه الطرق الحكيمة، جمعه من الآثار، ولابن قتيبة كتاب مفرد في

الميسر والقداح، جمعه من الأشعار. ينظر: ابن القيم: الطرق الحكيمة، ص245. ابن قتيبة: الميسر والقداح.

(503) ينظر: الزبيدي: تاج العروس، ج8، ص395.

(504) ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، ج4، ص86.

(505) ينظر: الراغب: مفردات في غريب القرآن، ص576.

(506) [النساء:33]

(507) ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج6، ص481.

(508) [النحل:91]

(509) [المائدة:89]

علينا ترجيح توجيه ابن فارس على توجيه الراغب، فالآيات تشير إلى أن العرب كانت توثق عهودها بعقد أيمانها⁽⁵¹⁰⁾.

ومن ذلك، يتخرّج قولهم للبيعة المبرمة: (صفقة)، وقولهم للحلف: (اليمين)، وقولهم: (فلان نزع يدا من طاعة)، و(فلان نقض يمينه)، إذا خرج على العهد.

2. الباقعة:

(الباقعة) في اللغة: الرجل البصير بالأمور، الخبير بها⁽⁵¹¹⁾. ذهب ابن فارس في أصله أنه على التشبيه بطائر يسمى: (الباقعة)، من صفته أنه يرد الماء بحذر، وتابعه على ذلك الزمخشري⁽⁵¹²⁾. أما الأزهري فقد ذهب أنه مشتق من البقاع؛ لكثرة حلوله إياها وكثرة تنقيبه في البلاد، وبه شَبَّهَ ذُو النَّصْرِ بِالْأَمُورِ⁽⁵¹³⁾، وعلى رأيه نحا الثعالبي؛ لأن من جاب البقاع = استفادَ التجارب وتصقّب عقله بها⁽⁵¹⁴⁾.

ومن الفاء السببية المشفوعة بسياق الإنكار والتوبيخ، في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾⁽⁵¹⁵⁾ = يمكن بسهولة أن نستخرج إشارةً بأن السير في الأرض، في عُرف العرب، يزيد الفهم ويقوي الإصغاء ويفتح العقل، وأن من خرج

⁽⁵¹⁰⁾ بسبب أهمية عقد الأيمان في توثيق العهود، ضرب النبي إحدى يديه على الأخرى، في بيعة الشجرة، يبيع عثمان، لأنه كان غائباً في الأسر. ينظر: ابن هشام: السيرة النبوية، ج2، ص316. ومن اللطائف، أن ابن جني لم يجعل إجماع اللغويين حجة على غيرهم؛ لأنه إجماع اعتباري لم تعقد له الأيادي. ينظر: ابن جني: الخصائص، ج1، ص190. س

⁽⁵¹¹⁾ ينظر: الزبيدي: تاج العروس، ج20، ص347.

⁽⁵¹²⁾ ينظر: ابن فارس: مجمل اللغة، ج1، ص132. الزمخشري: أساس البلاغة، ج1، ص71.

⁽⁵¹³⁾ ينظر: الأزهري: تهذيب اللغة، ج1، ص188.

⁽⁵¹⁴⁾ ينظر: الثعالبي: فقه الله وسر العربية، ص170.

⁽⁵¹⁵⁾ [الحج:46]

عن دياره وجاب البلدان كان أحذق من غيره الذي لم يخرج⁽⁵¹⁶⁾، ودون تقدير ذلك لا يتم معنى التوبيخ والإنكار؛ كأن الآية تقول: على رغم سيرهم وتقلبهم في البلاد، لم يتعلموا ولم ينتفعوا! وبهذا الاستخراج نرجح توجيه الأزهري والثعالبي على ابن فارس والزمخشري.

وبالاستخراج نفسه، تتخرج جملة من الألفاظ المتصلة بالباب، نحو:

- (النقب)، ومعناها الداهية، وهي مشتقة من التنقيب في البلاد كما ذكر الثعالبي⁽⁵¹⁷⁾،

وعلى ذلك سُمي عريف القوم بـ(النقيب)؛ لأنه أعرفهم بالأمر⁽⁵¹⁸⁾.

- (جَنَامَة)، وهو يُستعمل بمعنيين: (الرجل الذي لا يسافر)، و(البليد)⁽⁵¹⁹⁾؛ ومناسبة الاشتقاق

بينهما هي أن الذي يلزم أرضاً واحدة يصبح بلا تجارب، وبهذا كانت بلادته. ومن اللطائف،

أن (التَّبْدُ) في اللغة يأتي بمعنيين: لزوم البلاد، والغباوة⁽⁵²⁰⁾، والمنزع واحد.

ومن ذلك ضربوا المثل في ضعف العقل والتدبير بـ(عقول ربات الحجال وبنيات الخدور)⁽⁵²¹⁾،

وذلك بسبب لزومهن الدار وقلة تجاربهن. فإذا كانت المرأة موثوقة الرأي عاقلة حكيمة سموها: بَرَزَة؛

لأنها "تظهر للناس ويجلس إليها القوم"⁽⁵²²⁾، فالبروز للحياة عرضها للتجارب.

⁽⁵¹⁶⁾ العرب تقول: "العقل التجارب". ابن حبان: روضة العقلاء، ص101. ولا يبعد عندي أن الشافعي اكتسب عقليته الفذة من تحكيك الأسفار وقطع الأرضين. وقد كان يحيى بن معين ينهى عن الأخذ ممن كتب العلم في بلده دون رحلة في طلبه، ويبدو أن سبب ذلك هو ما سبق. ينظر: الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج2، ص225.

⁽⁵¹⁷⁾ ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص170.

⁽⁵¹⁸⁾ ينظر: الزجاج: معاني القرآن، ج5، ص48.

⁽⁵¹⁹⁾ ينظر: الفارابي: ديوان الأدب، ج1، ص331. الخليل بن أحمد: العين، ج6، ص100.

⁽⁵²⁰⁾ ينظر: الراغب: مفردات في غريب القرآن، ص143.

⁽⁵²¹⁾ يقول علي بن أبي طالب: "ويا طعام الأحلام، وعقول ربات الحجال". الأصفهاني: الأغاني، ج16، ص268. يقول المقرئ: "وعد قائلها في الضعف واللين والغرارة بمنزلة بنيات الخدور". المقرئ: إغاثة الأمة بكشف الغمة، ص80.

⁽⁵²²⁾ الأزهري: تهذيب اللغة، ج13، ص138. وقد جاء في وصف سكينه بنت الحسين أنها كانت "عفيفة سلمة بَرَزَة من النساء، تجالس الأجلة من قريش، وتجتمع إليها الشعراء". الأصفهاني: الأغاني، ج16، ص143.

الفرع الرابع - التطور الدلالي:

وفيه نحاول أن نهتدي إلى صلة المعنى الجديد بالمعنى السابق، أو تفسير التطور اللاحق بالكلمة، وذلك بتفعيل ما نستنبطه من إشارات في الآيات. وسنطبق على هذه المسألة بكلمتين، هما: الشريفة، والتفرج، على النحو الآتي:

1. الشريفة:

(الشرف) في اللغة: كرم النسب وعلو المجد والحسب⁽⁵²³⁾، ولا يوصف به إلا السيد الحر ذو الآباء، يقول ابن السكيت: "الشرف والمجد لا يكونان إلا بالآباء"⁽⁵²⁴⁾. والعامّة اليوم تستعمل (الشريفة) بمعنى (العفيفة) بغض النظر عن علو نسب الموصوف أو انحطاطه. وبالنظر إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فِتْيَانِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾⁽⁵²⁵⁾، نجد بمقتضى عطف المقابلة بين المحصنات والفتيات، أن (المحصنة) هي: الحرة عموماً أكانت متزوجة أم عزباء، وأن (الأمّة/الفتاة) في الغالب ليست محصنة⁽⁵²⁶⁾.

وبالنظر أيضاً إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرَهُوا فِتْيَانِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحْصُنًا﴾⁽⁵²⁷⁾، نجد أن البغاء يقع من الإماء، وأن إكراههن على ذلك متصوّر، وإلا لما كان للنهي معنى؛ نلمس ذلك بوضوح من التعبير بالشرط، فهو يوحي بأن العفاف قليل ونادر فيهن. وأما الحرائر فلم يُذكرن

⁽⁵²³⁾ ينظر: ابن دريد: جمهرة اللغة، ج2، ص729.

⁽⁵²⁴⁾ ينظر: الأزهرى: تهذيب اللغة، ج11، ص234.

⁽⁵²⁵⁾ [النساء: 25]

⁽⁵²⁶⁾ يقول ابن جماعة: "آية النساء في نكاح الإماء، وكان كثير منهن مسافحات". ابن جماعة: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص137.

⁽⁵²⁷⁾ [النور: 33]

في هذا السياق؛ لأن الحرية لا يُتصوّر منها الزنا غالباً، فكيف بالبغياء؟ ومن أسباب عدم ذكر الشيء هو تمام وضوحه⁽⁵²⁸⁾.

فإذا سلّمنا بالاستخراجين السابقين، ظهر لنا السر في تطور (الشريفة) إلى العفيفة، وذلك أنه تاريخياً لم يكن يُتصوّر من بنت الحسب والنسب أن تزني، فأطلقوا على كل نقيه العرض وصف الشريفة ولو كانت من نسب وضيع. ومن الشواهد على ذلك، قول هند بنت عتبة حين بايعها النبي -عليه الصلاة والسلام- على أمور من بينها اجتناب الزنا: "وهل تزني الحرة يا رسول؟"⁽⁵²⁹⁾؛ فهي تريد بالمخالفة أن الحرية لا تزني.

ومن حسن الحظ، أن هذه النتيجة وافقت توجيه ابن تيمية، إذ يقول: "عادة العرب أن الحرية عندهم لا تُعرف بالزنا، وإنما تُعرف بالزنا الإمام"، "والحرة خلاف الأمة صارت في عرف العامة أن الحرة هي العفيفة"⁽⁵³⁰⁾.

ونستفيد من هذا كله، أن مفهوم الأخلاق في ثقافة العربي متصل بالنسب ورتبته، ولا يتجرّد عنه، وهو يوافق ما أشرنا إليه في باب الإيماء عند قوله تعالى: ﴿يَأْخُذَتَّ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأً سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا﴾⁽⁵³¹⁾.

⁽⁵²⁸⁾ نبه على ذلك الرازي حين تساءل عن سبب ترك القرآن لذكر الرمي في السياق المتعلق بالمشعر الحرام، وقد كان جوابه أن الرمي أمر مشهور بينهم ولا ينكره أحد. ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج5، ص340.

⁽⁵²⁹⁾ السهيلي: الروض الأنف، ج7، ص139. وقد بوب البخاري في صحيحه باباً سماه "باب: لا يثرب على الأمة إذا زنت ولا تُنفى"، والثريب التعنيف، والسبب هو ما ذكرناه. البخاري: الجامع المسند الصحيح، ج8، ص172. ينظر: ابن حجر: فتح الباري، ج11، ص165.

⁽⁵³⁰⁾ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج32، ص122.

⁽⁵³¹⁾ [مریم:28]

وعلى هذا كله، ينفك لنا في غير العفيفة سرُّ إطلاقهم لفظة (الكريم) على ثلاثة معان:
على السيد نقي النسب عالي الحساب، وعلى الجواد باسط الكفين، وعلى الصفوح الغفور⁽⁵³²⁾؛ ذلك
أن النسب الحسيب لا يكون كذلك إلا ومعه هذه الأخلاق⁽⁵³³⁾، ومنه قول المقنع الكندي: "وليس
رئيس القوم من يحمل الحقدا"⁽⁵³⁴⁾؛ يريد بطريق المخالفة أن رئيس القوم صفوح وعفو. وبذلك نعرف
لم ضربوا المثل بأخلاق العبيد في انحطاط الخلق، حتى قالوا: (أخلاق السوقة)، و(فعل سوقي)
ونحو ذلك⁽⁵³⁵⁾.

2. التفرج:

(التفرج) في اللغة: انكشاف الغم⁽⁵³⁶⁾. والعامّة تستعمل الفعل (تفرّج) بمعنى: قلب بصره
أو شاهد⁽⁵³⁷⁾.

ويمكن من قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا﴾⁽⁵³⁸⁾=
أن نقول: من عادة المهموم أو غير الراضي تقلب بصره في الأفق إذا أراد تبديد غمه وحزنه
وتسلية نفسه، وفي ذلك يقول عروة بن أذينة يرثي أخاه بكرا:

أراقب في المجزة كلّ نجمٍ تعرّض للمجرة كيف يجري

⁽⁵³²⁾ ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص 707. ابن فارس: مقاييس اللغة، ج 5، ص 171-172.

⁽⁵³³⁾ ومن ذلك قولهم: من جاد ساد. ثعلب: قواعد الشعر، ص 64.

⁽⁵³⁴⁾ الأصفهاني: الأغاني، ج 17، ص 107.

⁽⁵³⁵⁾ والعامّة تخطئ فتظن السوقة أهل الأسواق، وليس كذلك، ينظر: ابن الأنباري: الزاهر في معاني العامّة، ج 1، ص 511.

⁽⁵³⁶⁾ ينظر: الزبيدي: تاج العروس، ج 6، ص 142.

⁽⁵³⁷⁾ ينظر: أحمد عمر مختار: معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 3، ص 1684.

⁽⁵³⁸⁾ [البقرة: 144]

لهمّ ما أزال له مديماً كأنّ القلب أضرم حرّ جمر⁽⁵³⁹⁾

وعلى هذا الاستخراج، تتخرّج جملة من الألفاظ في هذا الباب، نحو إطلاقهم (المُطرق) على الحزين الساكت⁽⁵⁴⁰⁾؛ لأنّ الحزين لا ينفك عن إلقاء بصره إلى الأرض. ونحو استعمال الفعل (أنس) بمعنى: أبصر⁽⁵⁴¹⁾؛ لأنّ الإنسان تتبسط نفسه بإجاله بصره.

المطلب الثالث - الاستثمار في البلاغة:

مهمة علم البلاغة هي تفحص النظم وتقليب أجزاء الكلم وتدويره؛ بحثاً عن أسرار الجمال والتأثير فيه، وهذا هو ما يعبر عنه الجرجاني بتوخي المعاني التي تجعل من أجزاء الكلام متحدةً فيما بينها، مشدودة إلى بعضها كالبنيان⁽⁵⁴²⁾.

غير أن علاقات الترابط المعنوي التي لا تتصل بالجانب الملفوظ، وهي ما يسمى في لسانيات النص بالانسجام (Coherence) = كثيراً ما تكون مودعة في ظروف إنتاج الخطاب. وإدراك المتلقي لهذه العلاقات يختلف بحسب قربه أو بعده من هذه الظروف.

وقد يكون النص شديد الترابط والتماسك إلا أنه لا يظهر كذلك للمعالج، وقد يكون في غاية البلاغة لكنه لا يبدو بليغاً عند من هو خارج محيط النص؛ والسبب هو عدم الوقوف على تلك

⁽⁵³⁹⁾ الأصفهاني: الأغاني، ج18، ص333.

⁽⁵⁴⁰⁾ ينظر: أحمد عمر مختار: معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، 1397.

⁽⁵⁴¹⁾ ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن، 94. ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، ج1، ص145.

⁽⁵⁴²⁾ ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص93.

الظروف. وهذا يعني أن هناك شطرا من الانسجام النصي والبلاغي مرهون بالمحيط الخارجي
لزمان التكلم⁽⁵⁴³⁾.

وفي النص التاريخي تغدو علاقات الانسجام أعوص بمراحل؛ وذلك بسبب اختلاف
الظروف، وابتعاد الشقة الزمانية والمكانية عنا، واختلاف العوائد والعادات علينا. وتتفاقم الصعوبة
في النص التاريخي حين يكون أدبيا؛ لأن النص الأدبي معقد، يقوم على انزياحات عنيفة تتطلب
معرفة الاستعمال الأصلي إلى جوار ما غاب من ملابسات الإنتاج.

وعلى هذا، فنحن أمام ضرب من البلاغة تتوقف معرفة أسراره ونكاته على معرفة أخبار
سابقة تاريخية بالمفهوم العام هي التي تجعل من النص البليغ مترابطا دلاليا ومنسجما في عين
الدارس.

وفي التراث، هناك مصطلح له صلة بما نحن في صدده، هو (أبيات المعاني)، ويراد بهذا
المصطلح الأبيات التي استغلق معناها أو كانت فيها غرابة؛ لتوقف فهمها على أخبار العرب أو
على حادثة أو فلكلور أو غير ذلك مما هو غائب عنا اليوم؛ أي: الأبيات التي غابت علاقات
انسجامها عنا. وكثير من هذه الأبيات تحول بالتقدم إلى ألغاز أو أحاجي يُعاني بها الأدباء
بعضهم في مجالس الأدب؛ إبرازا لسعة دائرتهم في العلم بالعرب والعربية⁽⁵⁴⁴⁾.

وفي هذا المطلب، أرنو إلى تأكيد ما سبق بثلاثة نماذج تكشف أن البلاغة في النصوص
التراثية تتطلب معرفة أحوال العرب والاطلاع على مناخهم الحضاري. وطريقتي في ذلك أن أستخرج

⁽⁵⁴³⁾ عن الانسجام النصي، وشروط إنتاج الخطاب، ينظر: محمد الشاوش: أصل تحليل الخطاب، ج1، ص105، 111-
112. كلير كرامش: اللغة والثقافة، ص100.
⁽⁵⁴⁴⁾ ينظر: السيوطي: المزهر، ج1، ص450. الخفاجي: شفاء الغليل، ج2، ص227.

من لازم بعض آيات القرآن ما أفك به معقد بلاغة نص خارجي، فأبدأ بالآية، فالاستخراج، فالنص المراد توجيهه، فالتوجيه.

النموذج الأول: الآية:

يقول تعالى: ﴿فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا﴾⁽⁵⁴⁵⁾. يقول: ﴿فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنذِرِينَ﴾⁽⁵⁴⁶⁾، سبقها: ﴿وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ﴾⁽⁵⁴⁷⁾.

الاستخراج:

نستفيد من تخصيص الصباح في الآيتين أن الصباح هو وقت الغارات ووقت الإنذار في ثقافة العرب⁽⁵⁴⁸⁾.

النص الموجّه:

جاء في السيرة النبوية أنه عليه الصلاة والسلام لما نزلت "وأندر عشيرتك الأقربين" خرج إلى قومه في الضحى، ولما اجتمعوا حوله، قال: "أرأيتم لو أخبرتمكم أن خيلاً بالوادي تريد أن تغير عليكم،

⁽⁵⁴⁵⁾ [العاديات:3]

⁽⁵⁴⁶⁾ [الصافات:177]

⁽⁵⁴⁷⁾ [الصافات:173]

⁽⁵⁴⁸⁾ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج19، ص130. ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير: ج30، ص500. ومنه قول المجير القشيري: "أصبحت أمّ معمر عدلتي/ في ركوبي إلى منادي الصّباح"، والشاهد: منادي الصّباح. وقول الحصين بن الحمام: "لقد علمت هوازن أنّ خلي/ غداة النّعف صادقة الصّباح"، والشاهد: خلي، غداة، الصّباح. الأصفهاني: الأغاني، (ج14، ص13)، (ج24، ص30).

أكنتم مصدقي؟" قالوا: نعم، ما جربنا عليك إلا صدقا، قال: "فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد" (549).

التوجيه:

النص السابق بلا شك منسجم؛ قد حقق غرضه التواصلية والإبلاغي على أكمل أوجه، ولكننا هنا نتساءل: لماذا اختار النبي -عليه الصلاة والسلام- الصبح ميقاتا للخروج؟ ولماذا ذكر الإغارة تحديدا حين أراد تقريرهم على تصديقه دون سائر الموضوعات؟ ولماذا سمى نفسه نذيرا؟ وهل هناك علاقات مناسبة بين هذه الأجزاء يتحقق معها الانسجام؟

بناء على ما استخرجناه من الآيتين السابقتين، تتحل لنا عقدة الانسجام المحقق لتمام البلاغة، فقد اختار -عليه الصلاة والسلام- الضحى دون غيره من الأوقات، والإخبار بالإغارة دون غيرها من الأحداث = لأجل ما يعلمه من عادة العرب في الإغارة صباحا، فالضحى وقت محتمل لأي خبر يتصل بالقتال، يقول المعري: "والغارة إنما تكون في الصباح وكلما تستعملها العرب في غير الصبح" (550). وهذا أيضا رشح بدوره أن يُسمّى نفسه -عليه الصلاة والسلام- في هذه المقام بالنذير؛ لأنه قد جعل إنذارهم بالآخرة كإنذارهم بالحرب.

(549) البخاري: الجامع المسند الصحيح المختصر، ج6، ص111، رقم الحديث: 4770.

(550) المعري: سقط الزند وضوءه، ص486. وهذا سائغ جدا بالنظر إلى أحوالهم أيامئذ؛ فهم في الليل لا يكادون يبصرون شيئا، ينظر: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، ج32، ص260.

ومن هنا، نعرف لماذا قالت العرب: (صَبَحْنَا) القوم بمعنى: أغرنا عليهم⁽⁵⁵¹⁾، ولماذا سموا المغير: (الصباح)⁽⁵⁵²⁾، ولماذا قالوا: (وا صباحاه)، لكل استغاثة، وإن كانت في وسط الليل⁽⁵⁵³⁾. وفي اللغة، (أيام العرب) هي: حروب العرب وملاحمها. وبالإستخراج السابق نفسه، نعرف أنها سميت كذلك؛ لأن حروب العرب لا تكون إلا في النهار، واليوم في معهودهم يقابل الليل⁽⁵⁵⁴⁾. وعلى ذلك قوله تعالى: {وَدَكَّرَهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ}⁽⁵⁵⁵⁾؛ أي: بوقائعه على الأمم السوالف⁽⁵⁵⁶⁾.

وقد اختلف في معنى تخصيص أول النهار وآخر النهار في قول الخنساء:

"يذكّرني طلوع الشمس صَحْرًا وأذكره لكل غروبِ شمسٍ

= وبما مضى يمكّن أن نرجح توجيه المبرد والأصفهاني، فالخنساء تقول: أذكره في أول النهار للغارة، وفي آخره للضيغان"⁽⁵⁵⁷⁾.

والأصفهاني علّق على قول الربيع بن زياد:

من كان مسرورًا بمقتل مالكٍ فليأتِ نسوتنا بوجه نهارٍ

⁽⁵⁵¹⁾ ينظر: الخليل بن أحمد: العين، ج3، ص125.

⁽⁵⁵²⁾ ينظر: البغدادي: خزنة الأدب، ج5، ص107.

⁽⁵⁵³⁾ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتتوير: ج30، ص500.

⁽⁵⁵⁴⁾ ينظر: الزبيدي: تاج العروس، ج34، ص145.

⁽⁵⁵⁵⁾ [إبراهيم: 5]

⁽⁵⁵⁶⁾ يقول الزمخشري: "ومنه أيام العرب لحروبها كيوم ذي قار، ويوم الفجار". الزمخشري: الكشاف، ج2، ص540.

⁽⁵⁵⁷⁾ المبرد: الكامل في اللغة والأدب: ج1، ص10. ينظر: الأصفهاني: الأغاني، ج17، ص178.

= بأن النهار قد حُص بالذکر هنا؛ لأنه وقت الإغارة⁽⁵⁵⁸⁾.

النموذج الثاني:

الآية:

يقول تعالى: ﴿يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾⁽⁵⁵⁹⁾، ويقول: ﴿مَّا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا

هُوَ أَخَذٌ بِنَاصِيَتِهَا﴾⁽⁵⁶⁰⁾.

الاستخراج:

نستفيد من الآية الأولى أن أخذَ الرجل من ناصيته وقدمه صورة من صور التغلب عليه ومشهد من مشاهد انهزامه والتمكن منه. ومن الآية الثانية أن إمساك الشيء من ناصيته أمارَةٌ دخوله في سلطان الممسيك، يقول ابن قتيبة: "مَنْ أَخَذَتْ بِنَاصِيَتِهِ فَقَدَ قَهْرَتَهُ وَأَذَلَّتَهُ"⁽⁵⁶¹⁾.

النص الموجّه:

جاء في مسند أحمد أنه -عليه الصلاة والسلام- قال: "ما قال عبد قط إذا أصابه هم وحرز: اللهم إني عبدك، وابن عبدك، ابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماض في حكمك، عدل في قضاؤك..."⁽⁵⁶²⁾.

⁽⁵⁵⁸⁾ الأصفهاني: الأغاني، ج17، ص178. وهناك سبب آخر رشح نكر الإغارة في اختبار النبي لهم، نشير إليه هنا، وهو أن مكة أرض حرام، الإغارة عليها في حكم المستحيل، وتصديقهم النبي في أمر كالمستحيل، بالنظر إلى حرمة مكة = يعني أنه قد بلغ الغاية في الصدق والأمانة عندهم. وهذا ملحوظ من قوله تعالى في سياق الامتحان عليهم: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيَتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ﴾ [العنكبوت:67]

⁽⁵⁵⁹⁾ [الرحمن:41]

⁽⁵⁶⁰⁾ [هود:56]

⁽⁵⁶¹⁾ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص115.

⁽⁵⁶²⁾ أحمد بن حنبل: مسند أحمد، ج7، ص341، رقم الحديث: 4318.

التوجيه:

هذا الحديث أصل في أدب المناجاة عند الشدائد، وهنا نتساءل: لماذا خص النبي - عليه الصلاة والسلام - ناصيته بالذكر دون سائر أعضائه؟ وما الذي رشح ذكر (الحُكْم) و(القضاء) بعد ذكر الناصية؟

والجواب: بما استخرجناه من الآيتين السابقتين، ندرك أنه - عليه الصلاة والسلام - خص الناصية بالذكر دون غيرها من مواضع الجسد؛ لما في الإمساك بالناصية في معهود العرب من إظهار الضعف والعبودية والاستسلام بين يدي الممسك.

وأصل ذلك أن العربي كان متى بطح خصمه الشريف وتمكّن منه = أمسك بناصرته وخيره بين أن يقتله أو أن يمتن عليه، فإذا اختار الامتتان جزّ ناصيته⁽⁵⁶³⁾، وقد يحتفظ المتغلب بناصرته المغلوب في كنانته لتذكيره بما ألحقه به بين الناس في أيام المشاهد⁽⁵⁶⁴⁾.

⁽⁵⁶³⁾ ينظر: البغدادي: خزانة الأدب، (ج10، ص298)، (ج2، ص127). ينظر: الأصفهاني: الأغاني، (ج22، ص77)، (ج11، ص158)، (ج17، ص263)، (ج16، ص71)، (ج24، ص73).

⁽⁵⁶⁴⁾ ينظر: المرجع نفسه: ج11، ص148. وقد أخبرني د. طماح السبيعي، وهو أستاذ بقسم اللغة العربية في جامعة الإمام بالمملكة العربية السعودية = أن هذه العادة بقيت إلى قريب في ديارهم، وقص عليّ خير رجل قُتل ولده، وفي يوم القصاص، تقدم إلى قاتل ابنه وجز ناصيته ثم عفا عنه.

وعلى هذا، فكأنما النبي قال - عليه الصلاة والسلام - : منطرح بين يديك، مستسلم لك، هذه ناصيتي، قضاؤك نافذ، جزها وامنن ولا تقض علي بالهلاك⁽⁵⁶⁵⁾. ومن عادة العربي أن يخاطب ربه بثقافته، فيقول: ناصيتي بيدك، وتعلقت بمنكبك، وزمامي بيدك، وأنخت ببابك⁽⁵⁶⁶⁾.

وبما استخرجناه، نوجّه صنيع ابن الزبير يوم احترقت الكعبة بسببه، فقد انطرح ساجدا بين يدي الله، وقال: "اللهم إني لم أتعمد ما جرى فلا تهلك عبادك بذنبي وهذه ناصيتي بين يديك"⁽⁵⁶⁷⁾ وفي الأخبار، أن عامر بن طفيل نافر علقمة بن عُلاقة عند هرم بن سنان، فخشي أن يُنْفَرِ هَرْمٌ علقمةً عليه فقال له منفردا به: "هذه ناصيتي". وبالاستخراج السابق الذي بدأنا به هذا النموذج، نفهم أن عامرا كان يستعطفه بذكر الناصية، وأنه يسأله أن يمتن عليه بالتسوية بينه وبين علقمة فيكفيه المعرة بين القبائل⁽⁵⁶⁸⁾.

النموذج الثالث:

الآية:

يقول تعالى: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْكُم فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾⁽⁵⁶⁹⁾.

الاستخراج:

⁽⁵⁶⁵⁾ ينظر: ابن حجر: فتح الباري، ج6، ص348.

⁽⁵⁶⁶⁾ ينظر: ابن فورك: مشكل الحديث، ص301. وفي الأخبار أن بدوية سُمعت تدعو ربه قائلة: "يا مطعم الواسع يا عريض الجفنة، يا أبا المكارم"، وفي الركن الشريف سمع الزمخشري رجلا يدعو: "يا أبا المكارم، يا أبيض الوجه". الزمخشري: ربيع الأبرار، ج2، ص354.

⁽⁵⁶⁷⁾ الأصفهاني، الأغاني، ج3، ص277.

⁽⁵⁶⁸⁾ البغدادي: خزنة الأدب، ج8، ص257.

⁽⁵⁶⁹⁾ [الزخرف:39]

يستفاد من الآية أن الشركة في العذاب لدى المخاطب تنفع وتخفف المصاب، وبالمخالفة أن النعمة تزداد بمشاركة الأحاب، وقد تقدم معنا.

النص الموجّه:

يقول تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (13) وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ (570).

التوجيه:

وهنا نتساءل: لماذا جاء الحال في جزاء أهل الطاعة في صيغة الجمع (خالدين)، على خلاف مقتضى الظاهر، فصاحب الحال المتقدم هو الضمير المفرد؟ ولماذا جاء في جزاء أهل العصيان (خالدا) في صيغة المفرد؟

الجواب: يمكن بما استخرجناه أن نقول: جمع المتكلم الحكيم الخالدين في سياق النعيم؛ لأن الجمع يورث التأنيس، والمرء - كما هو معلوم - يسعد بمنادمة إخوانه. وسياق وعيد، أفرد الكافر بالخلود؛ لأن الأفراد يوجب التوحيش، والانفراد بالمصيبة - كما تقدم - يعظمها (571).

وعلى هذا الاستخراج، يتوجّه قول الخنساء:

(570) [النساء: 13، 14]

(571) ينظر: البقاعي: نظم الدرر، ج5، ص214-215. ينظر: الألويسي: روح المعاني، ج2، ص443.

ولولا كثرة الباكين حولي على إخوانهم لقتلت نفسي (572)

ويتوجّه قول امرئ القيس: "قفا نَبِّكِ مِنْ ذَكَرِي حَبِيبٍ وَمَنْزَلٍ؛ فَبِكَاءِ الرَّفِيقِ الْخَلِيِّ إِسْعَادَ لِرَفِيقِهِ الْمَهْمُومِ"⁽⁵⁷³⁾. ومن ذلك، ما جاء في خبر سليمان بن عبد الملك، أنه مات له صديق يقال شراحيل فتمثل عند قبره:

وهوّن وجدي عن شراحيل أنني إذا شئتُ لاقيتُ امرأ مات صاحبة⁽⁵⁷⁴⁾

ومنه قول الناس اليوم: الموت مع الجماعة رحمة.

ومن الشواهد التاريخية على تخفيف المصاب بالاشتراك فيه، أن الوليد بن عبد الملك أمر برجل ضرير محطوم الوجه، ذهب السيل بماله وولده= أن يُحمل إلى عروة بن الزبير، وعروة كان وقتها شديد الحزن على رجله المقطوعة؛ وذلك حتى يعلم أنّ في الناس من هو أعظم بلاء منه فتطيب نفسه⁽⁵⁷⁵⁾.

⁽⁵⁷²⁾ أبو علي القالي: أمالي القالي، ج2، ص163.

⁽⁵⁷³⁾ ينظر: البغدادي: خزنة الأدب، ج11، ص23.

⁽⁵⁷⁴⁾ المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج2، ص323.

⁽⁵⁷⁵⁾ ينظر: الأصفهاني: الأغاني، ج17، ص242. ومن اللطائف الشاهدة أنه كانت بين عبد المجيد الثقفي ومحمد منذر صحبة شديدة، تشاركها فيها بكل شيء، حتى إن ابن منذر كان يغمس يده في الماء الحار الذي كان يجب على الثقفي شربه في مرضه؛ ثم يتأوه مع تأوه صاحبه تضامنا حتى يخفف على الثقفي الألم، وقد كان من حوله يسألونه: أينتفع بذلك الثقفي؟ فيقول: "أساعده، وهذا جهد المقل". المرجع نفسه، ج17، ص178.

وبالاستخراج، نلتقط سر إحقاق الذرية في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾⁽⁵⁷⁶⁾، فهو من باب إكمال سرور أهل الإيمان؛ فإن الأفراد بالنعيم دونهم منغصة للقلب⁽⁵⁷⁷⁾. وفي ذلك يقول العامة: (الجنة من غير ناس ما تنداس)؛ أي: لا لذة فيها⁽⁵⁷⁸⁾.

المطلب الرابع - الاستثمار في التاريخ:

يقوم عمل المؤرخ وعالم الاجتماع والأنثروبولوجي = على جمع الوثائق المشتملة على أخبار الحقبة المدروسة ثم دراستها وفق مناهج مختلفة. غير أن التاريخ السماعي الذي بلغنا، وهو مادة عملهم، تعتوره بعض المؤاخذات، منها:

- محدوديته، وذلك بسبب اقتضاره على التاريخ السياسي، حتى صار يُعنى بأسماء الملوك وحياتهم، من دون التعرض إلى التاريخ الاجتماعي⁽⁵⁷⁹⁾.
- عنايته بالغرائب والعجائب، وقد شكا من ذلك ابن خلدون، وأعاد غالب أساطير اليمين وملوكها إلى مبالغات المؤرخين⁽⁵⁸⁰⁾. وقد كان السلف، بسبب ولع الأخباريين بالإغراب، يحذرون منهم، ومن ذلك تحذيرهم من ابن الكلبي، حتى صار للقب "الأخباري" معنى سيء لا يخلو من ازدراء⁽⁵⁸¹⁾.

⁽⁵⁷⁶⁾ [الطور: 21]

⁽⁵⁷⁷⁾ ينظر: القشيري: لطائف الإشارات، ج3، ص474.

⁽⁵⁷⁸⁾ ومن اللطائف المؤكدة، أن صديقا لإسحاق الموصلي أخذه الطرب وحده حتى كاد يطير، إلا أنه لم يكن معه أحد يفهم ما وقع له من طرب، فحمل نفسه إلى إسحاق ساعتها حتى يشاركه فيه، فتم له السعد بذلك وانعقد. ينظر: المبرد: الكامل في اللغة الأدب، ج1، ص390.

⁽⁵⁷⁹⁾ ينظر: ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر: ج1، ص8.

⁽⁵⁸⁰⁾ ينظر: المرجع نفسه: ج1، ص16.

⁽⁵⁸¹⁾ ينظر: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، ص108، ص113.

- ضعف بعض من اشتغلوا فيه، وقد سماهم ابن خلدون بالمتطفلين، وهم الذين خلطوا التاريخ بالباطل والروايات الملققة، فقلَّ التحقيق بهم وكلَّ التنقيح⁽⁵⁸²⁾.

ونحن في هذا المطلب، نسعى إلى إبراز أهمية طرق الدلالة في استخراج التاريخ الطبيعي⁽⁵⁸³⁾ من النصوص القرآنية بطريق اللّازم، بحيث يكون هذا التاريخ المستخرج إلى جوار التاريخ السماعي. وبهذا يكون للتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا = مصدران: سماعي، وآخر استنباطي، وبالتالي يُؤكّد الأول أو يُزاد عليه أو يُناقش ويُراجع.

ومن المعاصرين، تنبه جواد علي إلى مشكلة التاريخ السماعي في مقدمة كتابه "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام"، وصرّح بضعف كتب تأريخ المرحلة السابقة للإسلام، الأمر الذي حذاه إلى استلال التاريخ من كتب الأدب والحديث والشعر والتفاسير بطريق الإشارة والاستنباط؛ فهي "أكثر فائدة وأعظم نفعا لتأريخ الجاهلية من كتب المؤرخين"⁽⁵⁸⁴⁾.

وجواد علي أيضا قد التفت إلى القيمة التاريخية الموثوقة المودعة في القرآن، حتى نادى بتقديمه على سائر المراجع الإسلامية في تأريخ العرب، وعده أصفى مرآة لعصر الجاهليين؛ لأن الله قد خاطب العرب فوصف أحوالهم وعقائدهم وأفكارهم وأصنامهم، وتطرّق إلى ذكر تجاراتهم ومعاشاتهم، وكل ذلك موجود في النصوص بطريق اللّازم. وكان يرى أن صورة الأخباريين للجاهلية ليست دائما بصحيحة إذا ما قسناها إلى صورة العرب المودعة في القرآن⁽⁵⁸⁵⁾.

(582) ينظر: ابن خلدون: ديوان المبتدأ والخبر، ج1، ص6.

(583) التاريخ بمعناه العام، ويدخل في ذلك العادات والتقاليد وثقافات الشعوب.

(584) جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، ص73.

(585) ينظر: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، ص66-67.

ومن أهل التفسير، انتبه ابن عاشور إلى قيمة النص القرآني في تاريخ التشريع والحضارة وأحوال الأمم والمدن، وقد استخرج من الآيات طائفة من الأخبار التاريخية والاجتماعية⁽⁵⁸⁶⁾.

هذا، وقد كان السلف على علم بقيمة النصوص في استخراج التاريخ واستنباط الأخبار من بطون الأخبار بطريق اللازم. فمن الشعر، انتزع أبو عبيدة والأصفهاني أيام العرب وحروبها، وانتزع السجستاني أخبار المعمرين. ومن الشعر أيضاً، استل الذين ألفوا في البلدانيات مادتهم، ومنه استفاد الجاحظ في وصفه لكثير من الحيوانات، ومنه استخرج أبو حنيفة الدينوري وصفه لكثير من النباتات⁽⁵⁸⁷⁾.

وبسبب شح الأخبار الصريحة في الأنواء والميسر والقداح عند العرب، اندفع ابن قتيبة إلى اعتماد دليل الإشارة، فنظر إلى الأشعار ثم استخرج منها الأخبار، وقسم بذلك أخباره إلى: أخبار أدركها بالتوقيف، وأخبار بالاعتبار والنظر، كما صرح بنفسه، وقد وصف استنباط الأخبار من بطون الأخبار بأنه فن "لطيف خفي"⁽⁵⁸⁸⁾.

وفي كتابه (الميسر والقداح)، شكا فقر المصادر؛ لأن الميسر من أمور الجاهلية التي قطعها الله بالإسلام، ثم قال: "ولم أجد السبب إلى ما التمسته إلا جمع الأبيات في الميسر وتدبرها، والاستدلال على كفيته باعتبارها، ففعلت ذلك، وأودعت كتابي هذا ما أدى إليه النظر، ودل عليه الاستخراج"⁽⁵⁸⁹⁾.

⁽⁵⁸⁶⁾ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتتوير، ج1، ص67.

⁽⁵⁸⁷⁾ ينظر: الألويسي: بلوغ الأرب، ج3، ص210-211.

⁽⁵⁸⁸⁾ ينظر: ابن قتيبة: الأنواء في مواسم العرب، ص8.

⁽⁵⁸⁹⁾ ابن قتيبة: الميسر والقداح، ص31.

الفرع الأول - عند الأمم السابقة:

فمن قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ

اللَّهُ﴾⁽⁵⁹⁰⁾، استفاد ابن عاشور أن النظام السياسي لمصر وقتها كان ملكيا، وأن شريعة القبط تخول

استرقاق السارق. ومن قوله تعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ﴾⁽⁵⁹¹⁾=

انتزع أن شريعة القبط تسوّغ أخذ البديل في الاسترقاق، وأن الحر لا يملك إلا بوجه معتبر وجيه.

واستفاد من قوله تعالى: ﴿وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾⁽⁵⁹²⁾، ومن قوله: ﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ

فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾⁽⁵⁹³⁾= أن نظام الإعلام والإعلان في مصر أيام موسى -عليه السلام- كان

بإرسال المؤذنين⁽⁵⁹⁴⁾.

ومن قوله تعالى ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ﴾ إلى قوله: ﴿فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي

صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا﴾⁽⁵⁹⁵⁾، نحا ابن عاشور إلى أن الناس في زمان إبراهيم -عليه السلام- ما

كانوا يتخرجون من شهود النساء مجالس الرجال ومؤاكلتهم بحضرة أزواجهن⁽⁵⁹⁶⁾.

⁽⁵⁹⁰⁾ [يوسف:76]

⁽⁵⁹¹⁾ [يوسف:79]

⁽⁵⁹²⁾ [الشعراء:36]

⁽⁵⁹³⁾ [الشعراء:53]

⁽⁵⁹⁴⁾ جميع ما مضى، ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج1، ص67-68.

⁽⁵⁹⁵⁾ [الذاريات:24-29]

⁽⁵⁹⁶⁾ ينظر: المرجع نفسه: ج26، ص360.

واستفاد من قوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾⁽⁵⁹⁷⁾ في قصة سليمان عليه السلام قَدَمَ افتتاح الرسائل بالبسمة، ورجَّح أنه موجود في زمن معرق ثم تنوسي إلى زمن المسلمين⁽⁵⁹⁸⁾.

وسيد قطب وجد في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾⁽⁵⁹⁹⁾ = أن حضارة مصر بلغت شأواً في الحضارة والترف؛ إذ يلزم من (قطَّعن) أن الناس كانت تستعمل السكاكين، وعلى هذا، فاستعمال هذه الأدوات في الأكل قديم جداً⁽⁶⁰⁰⁾.

وابن حجر أعمل مفهوم الترتيب، فاستخرج من الآيات التي تُقَدَّم عادة بالذكر على ثمود، وتُقدَّم قوم نوح عليهما = أن عادة قبل ثمود، وأن قوم نوح قبل عاد في التحقيب التاريخي⁽⁶⁰¹⁾.

الفرع الثاني - عند العرب:

فمن قوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلِ وَالْبِغَالِ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾⁽⁶⁰²⁾، رجَّح ابن عاشور أن البغال كانت تُستعمل للركوب والزينة في زمن التنزيل⁽⁶⁰³⁾. وقد استدل بذكر التين والزيتون والأعناب والطلح والسدر والرمان في القرآن على وجودها في الحجاز، وعلى زرعها قبل الإسلام بأمد⁽⁶⁰⁴⁾.

⁽⁵⁹⁷⁾ [النمل:30]

⁽⁵⁹⁸⁾ ينظر: المرجع نفسه: ج19، ص260.

⁽⁵⁹⁹⁾ [يوسف:31]

⁽⁶⁰⁰⁾ ينظر: سيد قطب: في ظلال القرآن، ج4، ص1984.

⁽⁶⁰¹⁾ ينظر: العلائي: الفصول المفيدة، ص112. ينظر: الإقتان في علوم القرآن، ج4، ص62.

⁽⁶⁰²⁾ [النحل:8]

⁽⁶⁰³⁾ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج1، ص202.

⁽⁶⁰⁴⁾ ينظر: المرجع نفسه: ج1، ص210.

ومن استثماره التاريخي، أنه أُنخ ظهور مصطلح (الجاهلية) بالمرحلة المدنية؛ وذلك لأن السور
المكية -فيما يرى- قد خلت منه⁽⁶⁰⁵⁾.

ولأن التسمية أو الوضع اللغوي عملية تالية لمعرفة المسمى⁽⁶⁰⁶⁾، يمكن أن نستخلص من
استعمال مصطلحات الكتابة والحساب في القرآن، كالقلم والكتابة والصحف والسجلات = ما يدل
بوجه من الوجوه على معرفة العرب لهما وأن الجهل بهما لم يكن بالجهل المركب، يقول الألويسي:
"ولو لم يعرفوها لم يضعوا تلك الألفاظ لمعانيها"⁽⁶⁰⁷⁾. وعلى ذلك، استخراج الجاحظ من لازم مخاطبة
العرب بحساب الآخرة= أن العرب كانت على علم به في الدنيا، يقول: "ولولا معرفة العباد بمعنى
الحساب في الآخرة في الدنيا لما فهموا عن الله عز وجل معنى الحساب في الآخرة"⁽⁶⁰⁸⁾.

ومن النصوص القرآنية، يمكن استخراج عادات العرب التاريخية، فمن قوله تعالى في
وصف نعيم أهل الجنة: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴾⁽⁶⁰⁹⁾ = نستخرج أن العربي كان يستلمح ملء الكأس
بالشراب، وأن ذلك عنده من آيين الكرم والحفاوة⁽⁶¹⁰⁾.

⁽⁶⁰⁵⁾ ينظر: المرجع نفسه: ج1، 38.

⁽⁶⁰⁶⁾ عن أسبقية معرفة الشيء قبل تسميته، ينظر مثلا: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص540.

⁽⁶⁰⁷⁾ الألويسي: بلوغ الأرب، ج3، ص370.

⁽⁶⁰⁸⁾ الجاحظ: البيان والتبيين، ج1، ص85.

⁽⁶⁰⁹⁾ [النبأ:34]

⁽⁶¹⁰⁾ ينظر: الطبري: جامع البيان، ج24، ص171. ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج30، ص45. ومنه قول: طرفة: "متى
تأتني أصبحك كأسا روية". ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص181. وبعضهم كان يباليغ في إتراع
الكأس حتى يسقي الأرض بفضلتها، ينظر: أبو حيان التوحيدي: البصائر والذخائر، ج1، ص121.

ومن قوله تعالى في وصف خمر الآخرة: ﴿كَانَ مِرْأُجُهَا كَأُفُورًا﴾⁽⁶¹¹⁾، وقوله: ﴿كَانَ مِرْأُجُهَا زَنْجَبِيلًا﴾⁽⁶¹²⁾، وقوله: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾⁽⁶¹³⁾ = نستفيد أن العرب كانوا يعقرون الخمر بغيرها من المواد المطيبة نحو الزنجبيل، وأنهم في الغالب يشربونها ممزوجة لا صرفاً، وأنهم يقتلونها بسواها تخلصاً من غول رائحتها حتى لا يقطبوا وجوههم عند إثناء الكأس، وحفظاً لمروءتهم من حدة حُمَيَّاهَا⁽⁶¹⁴⁾.

ومن قرن الفاكهة بالاختيار واللحم بالاشتواء في قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾ (20) وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾⁽⁶¹⁵⁾، استفاد الماتريدي وغيره أن عُرف العرب في طعام المجالس هو أن تُقدّم الفاكهة أجناساً وألواناً وإلا لما صح وقوع التخيّر عليها، وأن اللحم يُقدّم لونا واحداً؛ ولذلك لم يقع فيه التخيّر. وقد استُفيد من تقديم الفاكهة على اللحم أنهم كانوا في مجالس اللهو يقدمون الفاكهة أولاً للتَهْلِي⁽⁶¹⁶⁾.

ومن ذكر الولدان خدماً للجنة، ووصفهم باللؤلؤ المنتور لا المنظوم في سياق الوعد بالنعيم في قوله تعالى: ﴿وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّحَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنثورًا﴾⁽⁶¹⁷⁾ = نستخرج أن

[5: الإنسان: 611]

[17: الإنسان: 612]

[47: الصافات: 613]

⁽⁶¹⁴⁾ عن مزجهم الخمر بالمواد المطيبة؛ للتخلص من سوء رائحتها وحفظ مروءتهم، ينظر: الأصفهاني: الأغاني، (ج19، ص267)، (ج20، ص201)، (ج22، ص104). المعري: رسالة الغفران، ص234، 244، 346. البغدادي: خزنة الأدب، ج9، ص224، 230، 431، 449. ومن أسماء الخمر الخرطوم؛ لأن غولها يأخذ بخرطوم من يديها إلى فمه فيقطب، وبعضهم كان يتناول النقل معها تخفيفاً لحدة رائحتها، ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص272. كشاجم: أدب النديم، ص61.

[الواقعة: 20، 21: 615]

⁽⁶¹⁶⁾ ينظر: الماتريدي: تفسير الماتريدي، ج9، ص491. الرازي: مفاتيح الغيب، ج29، ص396.

[19: الإنسان: 617]

العربي يفصل الصغار في الخدمة، والسبب -فيما يظهر- أن ذلك أعون للضيف على ألا يتحرّج من أعمالهم وتوجيه الأوامر إليهم. ونستخرج أن انتشار الولدان في المجلس سعيًا في حوائج الضيوف = أعجب لعين العربي وأطيب إليه، فهو لا يرتاح لمنظرهم منظمين مصطفىين في الخدمة⁽⁶¹⁸⁾. وهو على الضد من ذلك في القتال؛ إذ يعجبه الاصطفاف والانتظام، وإشارة ذلك نستلها من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَتْهُمْ بُنْيَانًا مَرْصُوصًا﴾⁽⁶¹⁹⁾.

وهكذا نستطيع أن نستثمر النصوص في استخراج قيمة الأشياء تاريخيا في ثقافة العربي الأول، فمثلا نستطيع من تكرار ذكر الأنساب ومفرداتها في القرآن = أن نستشف أدوارها الطبيعية في المجتمع العربي، فالعرب بلازم قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾⁽⁶²⁰⁾ = كانوا يتفاضلون بها، والعرب بلازم قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾⁽⁶²¹⁾، وقوله أيضا: ﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾⁽⁶²²⁾ = كانوا يتساءلون بأنسابهم، والعرب بلازم قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئًا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾⁽⁶²³⁾ = كانوا يتناصرون ويُغني بعضهم بعضها بعلاقات الأنساب والأرحام، وهكذا نستخرج الحياة الطبيعية للعرب في تاريخهم.

⁽⁶¹⁸⁾ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص550. ومن ذلك قالوا: صغير القوم خادمهم، ومن ذلك سموا الخادمة الصغيرة بالجارية، لجريها في خدمة سيدها، وسموا ابن الابن حفيدا، والحقد هو الخدمة، ينظر: (ج1، ص448)، (ج2، ص84).

⁽⁶¹⁹⁾ [الصف:4]

⁽⁶²⁰⁾ [الحجرات:13]

⁽⁶²¹⁾ [النساء:1]

⁽⁶²²⁾ [المؤمنون:101]

⁽⁶²³⁾ [الدخان:41]

خلاصة الفصل:

تناولنا في توطئة هذا الفصل المقدارَ المعتبرَ من الدلالة في هذا البحث، إذ عرّفنا الدلالة وذكرنا أقسامها اللفظية وغير اللفظية. ثم بيّنا أن عمل أهل الأصول يدور حول دلالة اللفظ الوضعية؛ لما تشتمل عليه من الدقة والانضباط والشمول.

ثم أوردنا دلالة الالتزام بشيء من التفصيل؛ لأن جميع الطرق الدلالية عدا المنطوق الصريح = قائمٌ عليها. ثم انطلقنا إلى تطريقٍ عام وتمهيدٍ كُلي لطرق الدلالة، شفّعناه بأشكال توضيحية، وفيها يظهر استبعادُ دلالة المنطوق الصريح من البحث؛ لأنه المعنى الذي تدل عليه ألفاظ الكلام مباشرة، والبحث يرنو إلى استثمار المساحات الشاغرة الأخرى.

وفي التوطئة أيضاً، اتضح أن الدلالة غير القصدية معتبرة وذات وجهة، وقد تبين أن خلو الدلالة من القصد لا يلغي وظيفتها الدلالية، وقد استشهدنا على ذلك بطائفة من كلام العلماء في اللغة والأصول والتداوليات.

وفي هذا الموطن، ظهرت عبقريةُ الجاحظ بتقسيمه البيان على مراتب. وفي هذه القسمة الجاحظية برزت سعةُ دائرته ومطالعاته. وانتبهنا، في أثناء البحث، إلى أن الدلالة غير القصدية في الملفوظ القصدي = فانت الجاحظ، وقد استدركنا هذا الفوات بدلالة الإشارة عند أهل الأصول، ولله الحمد. وبذلك جبرنا النقص في مراتب البيان عند الجاحظ. والتراث العربي كالكتاب الواحد؛ يُكمل بعضه بعضاً.

وفي الجزء المخصص لموقف الشاطبي إزاء المعنى الفائض عن حد القصد، وجدنا أن الشاطبي كان ينطلق من فلسفة لغوية خاصة به جديرة بالتأمل، قوامها أن المعنى معطى تركيبى، وأن الدلالة في القرآن لا بد أن تكون جمهورية وأمية معا، وقد سقنا ما أورده من حجج.

وفي تحليلنا لموقفه، أوردنا مأخذًا واعتراضات على حججه التي بنى عليها موقفه، ثم بيّنا أنه لا تعارض بين جمهورية المعنى وخصوصية بعض أجزاء المعنى، وأن المعنى التركيبي لا يلغي المعنى الإفرادي، وأن الدلالة القصديّة لا تلغي الدلالة غير القصديّة. وقد نبّهنا على أن الكلام، من حيث إعداده ودقة ألفاظه، مراتب ومنازل، وأن التسوية بين هذه المراتب، في رفض المعاني اللفظية منها = ظلم كبير.

وفي المبحث الأول الذي أسميناه (الاستثمار الأصلي)، وهو الاستثمار المباشر لطرق الدلالة في القرآن، وجدنا أن دلالة الاقتضاء تجعل من المتكلم جزءا رئيسا في تحديد قيمة النص، فالأقتضاء في أعماقه هو تقديرات مبنية على قدسية المتكلم الحكيم. وهذا إن دل على شيء، فهو يدل على وعي مبكر يُحسب لتراثنا، وهو جدير بأن يُستفاد منه في علم اللسانيات النصيّة الذي يعد المتكلم ركنا من أركان النصيّة في النص.

وفي الاقتضاء أيضا، وجدنا أن الثقة بين المخاطبين ومعارفهم المشتركة عاملان مؤثران على بنية كلامهم. ومن خلال التطبيقات، وقفنا على أنواع من دلالة الاقتضاء تزيد على الأغراض الأصولية المنصوص عليها، نحو: تصحيح مبدأ الإفادة، وتتميم مقتضى تمام البلاغة، والاقتضاء العكسي، والاقتضاء السياقي؛ وهو اقتضاء يحفظ سلامة المعنى المراد الأصلي.

وفي دلالة الإيماء، توصلنا إلى أن كلام العقلاء مترابط الأجزاء بعلم معنوية هي بمثابة التيار الكهربائي داخله، وأن التعليل بالإيماء تعليل ثابت بقوة الكلام لا الألفاظ. وإلى ذلك، رأينا أن باب الاستئناف البياني (الفصل البلاغي) يتقاطع مع الإيماء الأصولي تقاطعا بيّنا يدل على معرفة الجرجاني لأصول الفقه وتوظيفه لها في بناء نظرية النظم.

وفي دلالة الإشارة، تكشفت لنا مساحة واسعة من الاستثمار تتعدد فيها المعاني لتعدد الأفهام وتباينها. ورأينا أن مصطلح (مستتبعات التراكيب) البلاغي يدخل في باب الإشارة بوجه من الوجوه. ومن خلال التطبيقات، تجلّى أن زوايا استخراج دلالة الإشارة مختلفة جدا؛ وذلك لقيام المعنى الإشاري على ذكاء المخاطبين، وهو ذكاء يصعب الإحاطة به. غير أننا حاولنا قدر المستطاع أن نجمع تلكم الاستخرجات التي توفرت وفق اعتبارات ثلاثة، وهي: اعتبار محل النطق، واعتبار الموضوع، واعتبار الوضوح والخفاء.

وفي دلالة المفهوم، وقفنا على عبقرية السلف في إدراكهم سعة الخطاب، فالخطاب في التفكير الأصولي يشتمل على جناحين اثنين: المفوظ، والمنطوق. وقد رأينا أن دلالة المفهوم هي خاصية خطابية، داخلية ضمن كفاءة المتكلمين بالسليقة، ثمّكّنهم من أن يقولوا أكثر مما تلفظوا به. وفي المفهوم، تجلّى بوضوح أهمية تملّيّ القصد، وتفحص السياق، وتدبّر المعنى الأصلي الذي سيق من أجله الكلام.

وحين عطفنا على مفهوم الموافقة، رأينا معيارا جديدا في تصنيف المعاني، هو معيار (البداهة)، وهو معيار يستحق الأفراد ببحث مستقل. واكتشفنا أيضا أن الجرجاني كان مطلعا على مفهوم الموافقة، وبه بنى بعض مواطن الفصل والوصل.

وفي مفهوم المخالفة، توصلنا إلى أنه استلزام خطابي لا منطقي، يقوم على قوانين التخاطب، وأنه يتقاطع مع مبدأ الكم والاستقصاء في التداولية. وفي تطبيقاته، حاولنا تقسيمه باعتباريات مختلفة، أهمها في نظرنا ما كان مستخرجا بقوة السياق وقوة الحجاج التقيضي، وفيهما تبرز أهمية الحجاج.

وفي المطلب الثالث، وهو بعنوان **(الفروق بين الطرق)**، تساءلنا عن هذه الطرق: أهي مستقلة أم متداخلة، فرأينا أنها عند التطبيق متداخلة ومُشْتَبِكَة، وأن حدودها الفاصلة اعتبارية فحسب، ولا غرو؛ فالجميع ينطلق من دلالة الالتزام.

ومن أهم النتائج المضافة إلى النتائج السابقة في هذا المبحث الأول، أن **علاقة المفهوم بالمنطوق تكاملية لا تجاوزية**؛ فالمفهوم معنى يُزاد إلى المعنى اللفظي، بخلاف علاقة المجاز بالمعنى الحقيقي، ولذلك كان المفهوم عند العز ابن عبد السلام إلى الكناية أقرب.

وفي **المبحث الثاني الذي أسميناه (الاستثمار التبعي)**، حاولنا أن نضع أيدينا على مساحات جديدة نوظف فيها طرق الدلالة بما يثري مستويات اللغة وغير اللغة.

ففي مساحة النحو، اكتشفنا أن معاني الحروف منها ما هو مستفاد بقوة الوضع، ومنها ما هو مستفاد بقوة الكلام. ومن خلال طرق الدلالة، سعينا إلى فرز المعنى الوضعي للحرف عن المعنى الاستعمالي. وقد رأينا أن بعض المعاني غير ثابتة للحرف، وأنها قد تسلت إلى قائمة معانيه بملاسات خفية ساعدتنا طرق الدلالة على كشف منزعها.

وفي **مساحة المعجم**، رأينا أن المعاني المعجمية إما سماعية وإما استنباطية، وأن طرق الدلالة من شأنها أن تُسهم في فهم المعجم ورؤده بالمعاني الاستنباطية لتكون إلى جوار السماعية.

واكتشفنا أن طرق الدلالة ذات قيمة كبيرة في انتزاع السمات الدلالية الأصلية للكلمات، وفي تفسير الاشتقاق، ودراسة التطور الدلالي للكلمات.

ورأينا، في أثناء المعالجة، أن كلمات الحقل الدلالي الواحد تربطها علاقات اشتقاقية واحدة في بعض الأحيان، وهذا ضرب من الاشتقاق تدور فيه كلمات الحقل الواحد حول عمود واحد، وهو اشتقاق يستحق أن يُفرد ببحث مستقل، ليكون قسيما للظواهر الاشتقاقية التي رصدها ابن جني في كتابه (الخصائص)، أو نظيرا لما صنعه ابن فارس في معجم (مقاييس اللغة) الذي جعل فيه استعمالات الجذر الواحد تدور حول أصل اشتقاقي واحد.

وفي مساحة البلاغة، انتهينا إلى أن المعاني الخبرية المستخرجة بطرق الدلالة = تُسهم في فك معاهد الإفادة البلاغية في النص وفي حل ألوية الانسجام والتماسك الدلالي. وكانت الطريقة المعتمدة في ذلك أن نستخرج من لازم بعض آيات القرآن ما يفك بلاغة نص آخر. وعلى ذلك، قدمنا ثلاثة نماذج ثلاثة، من شأنها أن تلقي الضوء على هذا الضرب من الانسجام البلاغي الذي يتوقف سره على معرفة أحوال العرب ومناخهم.

وفي مساحة التاريخ، سعينا إلى إبراز قيمة طرق الدلالة في استخلاص التاريخ الطبيعي من النصوص القرآنية بطريق اللازم التي تجتمع إليه طرق الدلالة، بحيث يوضع ما استخلص منها إلى جوار التاريخ السماعي، فيكون إما مؤكّدا له أو زيادة عليه أو مراجعا لما فيه في حال التناقض. وهنا اكتمل عقد هذا الفصل.

الفصل الثاني العوارض والعقبات

ويشتمل على:

- توطئة.
- المبحث الأول - مبادئ أساسية لفهم العوارض والعقبات.
- المبحث الثاني - العوارض والعقبات.

توطئة:

يرى (لورل سركل) أن اللغة، بالنظر إلى طبيعتها، على ضربين: ضرب قاعدي، وآخر متبقٍ، هو بمنزلة الشاذ، يسميه (الجانب العنيف) في اللغة. وجود هذا الجزء المتبقي اضطراري، وعصيانه على الانقياد للقاعدة ليس دليلاً على فساد الجانب القاعدي، كما أن شذوذه عن الأصل ليس مسوغاً، في نظر لورل، لترك دراسته.

إذن، نحن أمام جزء لا مناص منه في اللغة عنيف وثائر، يفر ولا يمكن قبضه، إهماله خطير، ومحاولة تععيده ليكون على غرار الجانب القاعدي = فيه تشويه له وإضرار بالقاعدة. والحل عند لورل هو أن نتقبل القاعدة على حالها مع دراستها بصفاتها قاعدة، ونتقبل الشاذ على حاله مع دراسته بصفته شاذاً⁽⁶²⁴⁾.

هذا الجانب العنيف في اللغة يتقاطع مع باب عقده ابن جني في الخصائص بعنوان: (باب في شجاعة العربية)، وهو يريد بالشجاعة وجود مساحة مودعة في العربية يمارس على متنها المتكلم السليقي حرية واسعة في التعبير تؤهله للتضحية أحياناً بمقتضيات القياس والأصل⁽⁶²⁵⁾. ولعل هذه المساحة كان الشافعي يعنيها بقوله: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً"⁽⁶²⁶⁾، وربما كان سيبويه يعنيها بمصطلح (الاتساع)⁽⁶²⁷⁾، وكان أبو الحسين النحوي يريد بها بمصطلحه (التفسيح)⁽⁶²⁸⁾.

⁽⁶²⁴⁾ ينظر: جان جاك لوسركل: عنف اللغة.

⁽⁶²⁵⁾ عن شجاعة العربية، ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2، ص362.

⁽⁶²⁶⁾ الشافعي: الرسالة، ص49.

⁽⁶²⁷⁾ ينظر مثلاً: سيبويه: الكتاب، ج1، ص211، 212، 230.

⁽⁶²⁸⁾ وله كتاب مفرد بهذا العنوان، ينظر: أبو الحسين النحوي: التفسيح في اللغة.

وقد صرح الشاطبي بوجود جانب كبير غير نظامي في اللغة، وذكر أن العرب تخرج "في كثيرٍ من كلامها عن أحكام القوانين المطردة والضوابط المستمرة"⁽⁶²⁹⁾.

ومثله كذلك ابن تيمية، فقد لاحظ وجود مقدار في اللغة يخالف الوضع؛ أي: القاعدة النظامية، ثم انتهى إلى أن العرف هو الحكم بين النظامي وغير النظامي في حال اضطرابها، يقول: "وإذا كان هذا هو المفهوم من هذا الكلام في عرف الناس وجب حمل كلام المتكلمين على عرفهم في خطابهم سواء كان عرفهم موافقا للوضع اللغوي أو مخالفا له"⁽⁶³⁰⁾.

في الفصل الماضي، كنّا نعمل على الجانب النظامي/القاعدي في اللغة، فنحن نأخذ طرق الدلالة ونوقعها على النصوص لنستخرج منها الدلالات بطريق دلالة الالتزام. أما هذا الفصل، فقد أدّخرناه للجانب العنيف من اللغة، وفيه نسعى إلى إبراز ما يعترض هذه الطرق من عوارض وعقباتٍ من شأنها أن تكدر صفو أعمالها وتطبيقها على النصوص مباشرة.

وأحسب أن إنكار الأحناف لمفهوم المخالفة⁽⁶³¹⁾ كان من بواعثه الخفية هو عدم مراعاتهم لهذا الجانب المتبقي من اللغة؛ فهم، في سبيل إبطاله، عمدوا إلى شواهد نجدها عند الفحص تقع ضمن الجانب العنيف في اللغة، وهو جانب يتطلب إماما بشروط كثيرة يُجملها الجمهور بقولهم: ألا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه⁽⁶³²⁾.

⁽⁶²⁹⁾ الشاطبي: الموافقات، ج2، ص131.

⁽⁶³⁰⁾ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج31، ص143.

⁽⁶³¹⁾ عن مذهبهم وأدلتهم في المفهوم، ينظر: عبد السلام راجح: دليل الخطاب، ص191 وما بعدها.

⁽⁶³²⁾ ينظر: حسن العطار: حاشية العطار على شرح الجلال، ج1، ص323.

وبحسب ما اجتمع لي من شواهد عارضة وحالات خاصة حقها أن تُحفظ ولا يُقاس عليها،

وهي ما أسميه (العوارض والعقبات) = ارتأيت تقسيم هذا الفصل، إلى مبحثين:

- المبحث الأول: أعرض فيه لمبادئ أساسية كان عدم الأخذ بها أو عدم استحضارها عند

المعالجة = هو السبب وراء كثير من (العوارض والعقبات). وهذه المبادئ، وفق المعطيات

التي توفرت:

■ إما مبادئ داخلية تتعلّق بالجانب الداخلي في اللغة؛ أي: اللغة من حيث هي لغة، وهي:

منطق اللغة الطبيعي، ومبدأ الفائدة التركيبية.

■ وإما مبادئ خارجية تتعلّق بالجانب الخارجي في اللغة، وهي: العُجْمَة، والسياق، وبيئة

الخطاب.

- المبحث الثاني: العوارض والعقبات.

المبحث الأول مبادئ أساسية لفهم العوارض والعقبات

ويشتمل على:

المطلب الأول- المبادئ الداخلية.

المطلب الثاني- المبادئ الخارجية.

المطلب الأول- المبادئ الداخلية:

الفرع الأول- منطق اللغة الطبيعي:

كثير من العقبات التي تعترضنا، عند إعمال طرق الدلالة، يرجع إلى إخضاع اللغة لشروط المنطق الصناعي الصارم، أو المنطق الرياضي. واللغة، عند تأمل مستوياتها، ليست مسطرية ولا حاسوبية ولا تتقاس دائما، نعم! لها منطقتها الخاص لكنه منطق طبيعي وفطري يتمتع بجانب كبير من حرية الأفراد، لا منطق صناعي خطي. وعدم مراعاة ذلك يورث معضلات كبيرة.

وفي التراث الغربي، قضى راسل (ت 1970م) الفيلسوف الرياضي عمره كله في البحث عن منطق رياضي يحكم اللغة، لكنه لم يصل إلى نتائج كبيرة. ثم جاء بيتر فريدريك ستراوسن (ت 2006م) من بعده، فشن عليه حملة شعواء، حتى إنه نعت منطقته الرياضي بالمبتذل والتافه؛ ووسم تحليلاته بأنها لا تفرق بين الكلام الصناعي والكلام الطبيعي؛ لأن المتكلم، فيما يرى ستراوسن، لا يسير على أقدام أرسطو⁽⁶³³⁾.

وفي التراث العربي، سعى ابن فارس إلى تقييس المعجم بالمقاييس وتأصيله بالأصول، على غرار ما فعل الشافعي في أصول الفقه، إلا أنه توقف بنفسه كثيرا أمام مساحات واسعة في معجمه (مقاييس اللغة) دون قياس ولا قياد. فعلى سبيل المثال، استعملات الجذر (حلب)، كما قال: "متباينة جدا، تدل على أن بعض اللغة ليس قياسا، وإن كان أكثره منقاسا". واستعملات الجذر (عذب): "لا تكاد تتقاس، ولا يمكن جمعها إلى شيء واحد"، واستعملات الجذر (فيد): "من الأبواب التي لا تتقاس"⁽⁶³⁴⁾.

⁽⁶³³⁾ ينظر: عادل فاخوري، ص 55.

⁽⁶³⁴⁾ ابن فارس: مقاييس اللغة، (ج2، ص93)، (ج4، ص259)، (ج4، ص463).

ولأجل ما مضى، فرّق الشاطبي، منذ مرحلة مبكرة، بين منطق العقل ومنطق اللغة الوضعي، وقد عاب على من يخلط بينهما، فاللغة لها سلطان مختلف عن سلطان العقل، يقول: "فإن كثيرا من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير" (635). وقد كان يرى أن "الأحكام اللطيفة التي تقتضيها الألفاظ في قياسها نظري كانت العرب تهملها وتوليها جانب الإعراض، وما ذلك إلا لعدم تعمقها في تنقيح لسانها" (636).

وإلى جوار الشاطبي، كان ابن تيمية أحد من نبّهوا على الفرق بين المنطق الطبيعي للغة والمنطق الصناعي، وبين التعميم اللغوي والتعميم المنطقي؛ لأن القضية اللغوية ليست كالقضية المنطقية؛ المتكلم في كلامه يعتمد على السياق والعرف والمقام، ولذلك لا يستحضر جميع الشروط والموانع أثناء التكلم، ولا يلتفت إلى جهة غير الجهة التي يخوض فيها، وإنزال التعميم اللغوي، عند ابن تيمية، منزلة التعميم المنطقي = فيه إفساد وتعجرف وخروج عن سنن البيان وإضاعة للقصد (637).

بل إن إنزال أحدهما منزلة الآخر قد يؤدي إلى السخرية أو الضحك أو التهكم. وفي كتاب البصائر والذخائر أن طفليا، قيل له: كل قدامك، فقال: "يا قوم، ترى هو ذا آكل من خلفي؟!" (638) والمعنى: من قدامك الذي يليك مباشرة. ولم يُذكر لكفاية القرائن.

(635) الشاطبي: الموافقات، ج1، ص39.

(636) المرجع نفسه: ج2، ص135.

(637) ينظر: ابن تيمية: تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، ج1، ص349. ومن التعميم اللغوي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ﴾ [البقرة:92]؛ فالذي اتخذ بعضهم لا كلمهم. ينظر: السيوطي: مقدرات القرآن، ص238-240.

(638) التوحيدي: البصائر والذخائر، ج3، ص90.

ومن المعلوم، أن الشريعة وصلتنا في وعاء لغوي على نحو ما كانت تتكلم به العرب⁽⁶³⁹⁾، وهي، كما ذكر الكشميري، لم تنزل على شاكلة البراهين المنطقية، وإنما نزلت على نسج العرب، والعرب "لايتكلمون فيما بينهم إلا بالخطابة، فلو كان القرآن نزل على أمانهم لعجز عن فهمه أكثر الناس"⁽⁶⁴⁰⁾.

والشافعي كان كثيرا ما يخاف على الشريعة واللغة من قياسات المنطق الأرسطي، وقد نُقل عنه أنه يقول: "ما جهل الناس ولا اختلفوا، إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس"⁽⁶⁴¹⁾.

وحتى لا يبدو الكلام نظريا محضا، مجردا من الشواهد، أورد فيما يلي صورا انتقائية من منطق اللغة الطبيعي، يظهر فيها بوضوح خروج اللغة عن سنن الصرامة المنطقية مع تحليها بالمقبولية الكاملة في عُرف المتكلمين وتداولهم:

أولا- على المستوى اللفظي:

- ياء النسبة، في الأصل، تدخل لإثبات نسبة الشيء إلى الشيء، إلا أن المنطق الطبيعي للغة يسمح بدخولها على جهة النفي، نحو إطلاق (القَدْرِيَّة) و(القِيَّاسِيَّة) و(الكَسْبِيَّة) على

⁽⁶³⁹⁾ عن وصول الشريعة بلغة طبيعية، ينظر: عبد المجيد الزروقي: أصول الفقه، ص6. ينظر: طه عبد الرحمن: روح الدين، ص74.

⁽⁶⁴⁰⁾ الكشميري: فيض الباري على صحيح البخاري، ج5، ص466.

⁽⁶⁴¹⁾ الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج10، ص74.

- نفاة القدر ونفاة القياس ونفاة الكسب⁽⁶⁴²⁾، ونحو إطلاق (اللوطي) على الشاذ، الذي إن أجرينا عليه القياس، لقلنا إن (اللوطي) هو من اتبع لوطا - عليه السلام - لا العكس⁽⁶⁴³⁾.
- وعلاقة المشتق بجذره في الأصل علاقة إثبات، إلا أن المنطق الطبيعي للغة يسمح أن تكون العلاقة بينهما علاقة نفي، فالعرب تقول: (رَيْضٌ) للناقة التي لا تتراض، وتقول: (قُدُورٌ) للمرأة التي تجتنب القاذورات، وتقول: (يَتَنَجَّسُ) و(يَتَهَجَّدُ)، و(يَتَحَرَّجُ) لمن ينفى عن نفسه النجاسة والهجود والحرص⁽⁶⁴⁴⁾، وكان القياس العكس.
- والأصل في اسم المفعول أنه لمن وقع عليه الفعل، وفي اسم الفاعل أنه لمن وقع منه الفعل أو اتصف به. وفي المعجم: (رجل مذؤوب)، قياسه أن الذئب قد تعرّض له، غير أن العرب تطلقه على من وقع الذئب على غنمه لا عليه. وفي المعجم: (رجل مُجْرِبٌ)، و(رجل مُحْمَضٌ)، والعرب تريد أن الجرب تقشّى في إبله لا فيه، وأن إبله أكلت الحمض لا أنه من أكل⁽⁶⁴⁵⁾. والمنطق الطبيعي يقبله كل هذا ولا يأباه.
- وقد كان في أهل اللغة من يُنَبِّه على مثل هذا المنطق الرجراج. فالأكوعي مثلاً يقول: "هذا رجل أحمر؛ ليس له سلاح، وإن كان أشد سواداً من القار"⁽⁶⁴⁶⁾. والأصمعي يقول: "يقال

⁽⁶⁴²⁾ ينظر: ينظر: آدم متز: الحضارة الإسلامية، ج1، ص355. ابن قتيبة: مشكل القرآن، ص131. ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص52. عبد القادر البغدادي: الفرق بين الفرق، 74.

⁽⁶⁴³⁾ ينظر: أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، ص2048.

⁽⁶⁴⁴⁾ ينظر: الزبيدي: تاج العروس، ج18، ص370. الثعالبي: فقه اللغة وأسرار العربية، ص325. النفتازاني: شرح تصريف العزي، ص85. وإيراد معنى (مجانبة الفعل) ضمن معاني صيغة (تفعل) في كتب الصرف المتأخرة كتصريف العزي = هو من باب حصر المعاني وجمعها، فقد درجت هذه الكتب على جمع معاني الصيغة دون التنبيه أحياناً إلى أنها شاذة عن القياس، فلا يُفهم من ذلك أنها قياسية، فالثعالبي نقلها في جملة غرائب اللغة.

⁽⁶⁴⁵⁾ ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، ج2، ص368. ينظر: ابن سيده: المخصص، (ج4، ص304)، (ج4، ص357).

⁽⁶⁴⁶⁾ أبو عمرو الشيباني: الجيم، ج1، ص144.

للأعداء: صُهب السبال، وسود الأكباد، وإن لم يكونوا صهب السبال⁽⁶⁴⁷⁾، وابن قتيبة يقول: "وقد تسمى العرب البقرة مثيرة، وهي لم تثر من الأرض شيئاً"⁽⁶⁴⁸⁾.

ثانياً - على المستوى التركيبي:

- ففي النفي، قد تتسلط (لا) النافية على الشيء وعلى ضده معاً، بخلاف ما يمليه المنطق الصارم، نحو: (لا هو بحامض ولا هو بحلو)، أو (لا هو بذكر ولا بأنثى)؛ لأجل إثبات بعض الأول وإثبات بعض الثاني، فمعنى الأول: فيه حموضة وفيه حلاوة، فهو مز، والثاني: فيه ذكورة وفيه أنوثة، فهو خنثى⁽⁶⁴⁹⁾.
- وفي الإثبات كذلك، فالشيء وضده قد يُسندان إلى محل واحد؛ لإنتاج معنى الحالة السابقة، نحو: (هذا حامض حلو)؛ أي: فيه حموضة وحلاوة⁽⁶⁵⁰⁾.
- وفي النهي، قد يُنهى عن الشيء ويُؤمر به في الآن نفسه؛ لإيقاع شيء من الأول والثاني، نحو قوله -عليه الصلاة والسلام في أهل الكتاب: "لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم"⁽⁶⁵¹⁾، والمعنى: صدقوهم وكذبوهم.
- والشهاب الخفاجي نبّه على أن الشيء قد يثبت بنفيه أو يُنفى بإثباته، ومثّل على الثاني بقول العرب: (فلان به داء الطّبي) إذا أرادوا نفي الداء عنه جملة وتفصيلاً وإثبات تمام

⁽⁶⁴⁷⁾ الجوهري: الصحاح، ج1، ص166.

⁽⁶⁴⁸⁾ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص277.

⁽⁶⁴⁹⁾ ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص342.

⁽⁶⁵⁰⁾ ينظر: ابن هشام الأنصاري: أوضح المسالك، ج1، ص225.

⁽⁶⁵¹⁾ ابن حمزة: البيان والتعريف، ج3، ص307.

الصحة؛ لأن الطبي لا داء له أصلاً⁽⁶⁵²⁾، ومثال الأول، قولهم: (عتابك السيف)، فالعتاب

مثبت وهو في المعنى منفي؛ أي: ليس لك عتاب، إنما لك السيف⁽⁶⁵³⁾.

- ومن ذلك، أن النفي قد يتوجه إلى غير المقصود في الجملة، نحو قوله عليه الصلاة

والسلام لأسامة: "لا أراك تكلم"⁶⁵⁴ في حد من حدود الله⁽⁶⁵⁵⁾، والمراد بالنفي هو نهي

المخاطب عن الكلام سواء أراه النبي -عليه الصلاة والسلام- أم لم يره، غير أن النفي

في اللفظ وقع على المتكلم. ثم إن الكلام نفسه كم طبيعته أن يُسمع، وفي العبارة أنزل

منزلة المرئي، والمنطق الطبيعي يقبل كل هذا دون غضاضة.

- وعلى غرار السابق، (لا تطلع الشمس وأنت هنا)، فالمنهي هو الضمير (أنت)، وفي اللفظ

وقع النهي على الشمس، وشاهد هذا في القرآن: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ

خَاصَّةً﴾⁽⁶⁵⁶⁾، ﴿لَّا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ﴾⁽⁶⁵⁷⁾، والمنهي في الآيتين هو: أنتم⁽⁶⁵⁸⁾.

- والأصل في الضمير أن يعود على مذکور صالح، إلا أنه قد يعود إلى ما لا يصلح أن

يعود إليه وفق المنطق الصارم، ومع ذلك يتحلى بتمام المقبولية، نحو قوله تعالى: ﴿إِلَّا

عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا﴾⁽⁶⁵⁹⁾، أي: ضحى اليوم، فالعشية لا ضحى لها⁽⁶⁶⁰⁾.

⁽⁶⁵²⁾ ينظر: الخفاجي: شفاء الغليل، ج2، ص476.

⁽⁶⁵³⁾ ينظر: البغدادي: خزانة الأدب، ج9، ص257 وما بعدها.

⁶⁵⁴ أي: تتكلم. وسقوط إحدى التاءين في أول المضارع باب معروف، ينظر: النفتازاني: شرح تصريف العزبي، ص119.

⁽⁶⁵⁵⁾ ابن حمزة: البيان والتعريف، ج2، ص109. وفي مسند أحمد: "يا أسامة، لا أراك تكلمني في حد من حدود الله عز

وجل". أحمد بن حنبل: مسند أحمد، ج42، ص176، رقم: 25296.

⁶⁵⁶ [الأفئال:25]

⁶⁵⁷ [النمل:18]

⁶⁵⁸ ينظر: ابن الحاجب: أمالي ابن الحاجب، ج1، ص124.

⁶⁵⁹ [النازعات:46]

⁶⁶⁰ ينظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج2، ص284.

نعم! كان يمكن للغة أن تكون منطقية صارمة لو أنها كانت من وضع الفلاسفة أو وضع فرد واحد على الأقل، غير أنها في حقيقة الأمر منجز جماعي، والجماعات لا يمكن تقييدها بسلسلة مطردة من القواعد، فالانفتاح على المجتمع يقضي بعوامل لا تنتهي.

وليس الهدف من هذا كله إثبات أن اللغة بلا منطق. وإنما المراد هو إبراز طواعية المنطق الطبيعي للغة، وقبوله ما لا يقبله العقل المجرد، والخلوص من ذلك إلى أن اللغة، باعتبار القياس والمنطق، كما ذكر الشاطبي، على نحوين: استعماله وآخر قياسي، وأن الصدارة للاستعمالي عند تعارضه مع القياسي⁽⁶⁶¹⁾.

لو تعاملنا مع اللغة بالحساب الرياضي أو المنطقي لخرجنا على أقل تقدير بنتائج متكلفة، نحو من استخرج من قوله تعالى: ﴿إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ﴾⁽⁶⁶²⁾ أن الحفيد في الغالب على علاقة طيبة بالجد؛ لأن الولد عدو للوالد، وولد الولد عدو للعدو، وعدو العدو صديق⁽⁶⁶³⁾، وهذا وقوع في المحذور، فاللغة ليست منطقية.

⁶⁶¹ ينظر: الشاطبي: الموافقات، ج4، ص19.

⁶⁶² [التغابن:14]

⁶⁶³ ينظر: الثعالبي: الطرائف واللطائف واليوافيت في بعض الموافقت، ص276

الفرع الثاني - مفهوم الفائدة:

الأصل في الكلام الإفادة، وهو مبدأ توطأ عليه أصحاب الدرس اللغوي القديم والحديث، فالإفادة هي شرط الكلام عند النحاة⁽⁶⁶⁴⁾. والإفادة عند أصحاب التداوليات، أصل ثابت تقوم عليه مبادئ التخاطب⁽⁶⁶⁵⁾، والإفادة في لسانيات النص ركن متين في أركان النصية في النص⁽⁶⁶⁶⁾.

واختلال مبدأ الإفادة عند الجميع يُخرج الكلام إلى الهذيان والهجر. ولا نزاع في أهمية الإفادة، وإنما النزاع الذي يترتب عليه الإشكال = هو في مفهوم الفائدة نفسها.

إن طرق الدلالة تقوم على الألفاظ، وليس هذا بغريب، فهي مباحث لفظية كما قدّمنا. وإنما المشكل هو أن هذه اللفظية قد خلعت بظلالها على مفهوم الفائدة، فصارت الفائدة إفرادية؛ يُبحث عنها وراء كل لفظة وكل حرف دون مبالغة. وأحد آثار هذه النزعة هو تقسيم الصفات، بموجب الفائدة الإفرادية، إلى قسمين: صفات مناسبة ذات فائدة، وغير مناسبة هي كالألقاب لا فائدة في تخصيصها⁽⁶⁶⁷⁾.

وفي هذه الطريقة إرهاب كبير للنص واللغة والدارس، وقد تسببت بتكبير مساحة (ما لا مفهوم له) في الكلام. واتساع مساحة (ما لا مفهوم له) مؤشر يدلنا على أن تطلّاب الفائدة الإفرادية سلوك خارج عن كفاءة المتكلم/المستمع الطبيعي.

⁶⁶⁴ ينظر: السيوطي: همع الهوامع، ج1، ص48.

⁶⁶⁵ ينظر: عادل فاخوري: محاضرات في فلسفة اللغة، ص5 وما بعدها.

⁶⁶⁶ ينظر: أحمد عفيفي: نحو النص.

⁶⁶⁷ ينظر: الجويني: البرهان، ج1، ص174-175.

وإذا سلّمنا بهذا، تجلّى لنا أن الأصل في الكلام هو الاستعمال، وأن المتكلم في الغالب يفكر بلغة مركبة لا بمجرد الأفراد، وأن قرينه المتلقي أيضا لا ينتظر الفائدة من كل قطعة صوتية في كلامه، وإنما يكتفي بالفائدة التركيبية. فإن لجأ أحدهما إلى المعالجة الإفرادية = كان إما متعلما جديدا للغة أو دارسا أو محققا مغرضاً أو امرأً يعاني من اضطراب لغوي.

وعلى هذا، فالفائدة الحاصلة بقوة الكلام أو بقوة التركيب = تكفي عناء البحث عن الفائدة الثابتة بطريق الأجزاء، وبها يستحق الكلام وصفه بأنه كلام مفيد، والركون إليها وتصديرها على الإفرادية = يحل لنا كثيرا من العقد والمعضلات.

وفي "نهاية الإيجاز"، شدد الفخر الرازي مؤكدا ما نحن بصده من أن الكلام ظاهرة تركيبية لا إفرادية؛ فالألفاظ إنما وُضعت لأجل "أن يُضَمَّ بعضها إلى البعض، لتحصل منها الفوائد المركبة"⁽⁶⁶⁸⁾، وهو بهذا يتابع الجرجاني⁽⁶⁶⁹⁾، وعنده أن يكرّر المفردات مجردة من التضام هو "بمنزلة نعيق الغراب في خلو عن الفائدة"⁽⁶⁷⁰⁾.

وابن خلدون أيضا، في مقدمته، أكد أن اللغات ملكات تركيبية، ولا تكون بالنظر إلى المفردات⁽⁶⁷¹⁾. والشاطبي أكد هذا، إلا أنه بالغ في موقفه مبالغة شديدة، هونت من شأن المعنى الإفرادي، حتى كاد يبلغه أو كذلك فعل⁽⁶⁷²⁾.

⁶⁶⁸ الفخر الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص73.

⁶⁶⁹ ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص539.

⁶⁷⁰ الفخر الرازي: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص73.

⁶⁷¹ ينظر: ابن خلدون: ديوان المبتدئ والخبر، ج1، ص764.

⁶⁷² ينظر: الشاطبي: الموافقات، (ج1، ص139)، (ج4، ص261).

والنظر إلى الفائدة على أنها معطى إفرادي يوقع في كثير من المشكلات، ومثال ذلك أنه تعالى يقول مخاطبا نبيه: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ﴾⁽⁶⁷³⁾ في قصص الأمم السابقة، ومن يطلب الفائدة الإفرادية، قد يتساءل: وما الفائدة من نفي وجود النبي في الأمم السابقة، والجميع يعلم ذلك ويُسلم به؟ وقد يُحكم على هذا القدر بأنه غير مفيد. وحين ننظر إلى الفائدة على أنها معنى تركيبى، نجد أن نفي وجوده كان تهكما وتكذيبا لمن رمى النبي عليه الصلاة والسلام بالكذب، وهذا لا يتأتى بمجرد لحظ الألفاظ⁽⁶⁷⁴⁾.

ونظير هذه الآية، قوله: ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ﴾⁽⁶⁷⁵⁾، ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ﴾⁽⁶⁷⁶⁾، وهي عبارات ترد في مواضع القص التي تبلغ دقة الإخبار فيها مبلغ من كان ملابسا للحدث، لبيان أن هذه التفاصيل الدقيقة ثابتة بالوحي لا بمجرد النظر في الكتب أو السماع⁽⁶⁷⁷⁾.

وبالنظر إلى ما قالته امرأة عمران ﴿إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ﴾⁽⁶⁷⁸⁾ من زاوية أفراد الألفاظ= قد يبدو الكلام غير مفيد؛ فالله تعالى يعلم الذي وضعته ويعلم جنسه ويعلم أن الذكر ليس كالأنثى. فإذا نظرنا إلى الفائدة باعتبارها معطى يثبت بقوة التركيب، قلنا: إنها تعتذر لربها؛ لأن النذر في شريعة قومها لا يكون إلا في الذكور⁽⁶⁷⁹⁾.

⁶⁷³ [آل عمران:44]

⁶⁷⁴ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص46.

⁶⁷⁵ [القصص:44]

⁶⁷⁶ [القصص:46]

⁶⁷⁷ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج3، 245.

⁶⁷⁸ [آل عمران:36]

⁶⁷⁹ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، 43.

فيما يلي بعض الآثار الناجمة عن طلب الفائدة الإفرادية بنّية ألا يخلو كل لفظ من فائدة، وفيها

يبدو التكلف جليا للعيان، وكثير مما سيرد جوابه في **مطلب الصفة الكاشفة** بإذن الله:

- وجه زين الدين الرازي (بغير الحق) في قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾⁽⁶⁸⁰⁾=

على أنه قيد لإخراج قتل إبراهيم لولده فيما لو قتله⁽⁶⁸¹⁾.

- حمل زين الدين أيضا (بغير الحق) في قوله تعالى: ﴿إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ

الْحَقِّ﴾⁽⁶⁸²⁾= على أنه قيد لإخراج بغي بالحق، ومثّل له باستيلاء المسلمين لديار الكفار

مع هدم ديارهم وإحراق زرعهم⁽⁶⁸³⁾.

- أما البقاعي فقد وجّه الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾⁽⁶⁸⁴⁾ على

إحياء المعنى الحقيقي المدروس؛ لأن البغي قد آل بالمجاز إلى محض الطلب⁽⁶⁸⁵⁾.

- حمل ابن عجيبة (مفسدين) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾⁽⁶⁸⁶⁾= على

أنه قيد لإخراج عثو بإصلاح، ثم خرّج عليه ما قام به الخضر عليه السلام⁽⁶⁸⁷⁾.

⁶⁸⁰ [البقرة:61]

⁶⁸¹ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص8.

⁶⁸² [يونس:23]

⁶⁸³ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص185.

⁶⁸⁴ [الأعراف:33]

⁶⁸⁵ ينظر: البقاعي: نظم الدرر، ج7، ص391.

⁶⁸⁶ [البقرة:60]

⁶⁸⁷ ينظر: ابن عجيبة: البحر المديد، ج2، ص548.

- استدلّ بعضهم بتخصيص الأرض في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁶⁸⁸⁾ =
على احتمال وجود أنواع من الحيوانات في السماوات تدب كما تدب الدواب على
الأرض⁽⁶⁸⁹⁾.

- ذهب الراغب إلى أن الفعل (أسرى) في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾⁽⁶⁹⁰⁾ =
مشتق من السراة، وهي الأرض الواسعة، والمعنى: ذهب بعبدته إلى السراة⁽⁶⁹¹⁾؛ وذلك مخافة
أن يخلو الظرف (ليلاً) من فائدة أو مخافة أن ينشأ عنه تكرار، و(السرى)، كما هو معلوم،
في اللغة: (السير ليلاً)⁽⁶⁹²⁾.

وبسبب المبالغة في طلب الفائدة الإفرادية، ظهر مصطلح (الحشو)، ثم حُكم بمقتضاه على
مواطن من كلام الأقياح ب(الحشو الرديء)؛ لعدم ظهور فائدة جزئية منه، كقول الشاعر:

نكرت أخي فعاودني صداع الرأس والوَصْبِ

= إذ الصداع لا يكون في غير الرأس⁽⁶⁹³⁾. وكقول امرئ القيس: "بناظرةٍ من وَحْشٍ وَجَرَّةٍ مُطْفَلٍ"؛
فمطفل، عند الباقلاني، زيادة عارية من الفائدة⁽⁶⁹⁴⁾، ومرد هذا كله إلى الغلو في طلب الفائدة
الإفرادية.

⁶⁸⁸ [هود:6]

⁶⁸⁹ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج27، ص599.

⁶⁹⁰ [الإسراء:1]

⁶⁹¹ ينظر: المفردات في غريب القرآن، ص408-409.

⁶⁹² الزبيدي: تاج العروس، ج38، ص262. والظرف هنا تأكيد فحسب.

⁶⁹³ ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص391.

⁶⁹⁴ ينظر: الباقلاني: إجاز القرآن، ص179.

المطلب الثاني- المبادئ الخارجية:

الفرع الأول- أثر العُجْمَة على العربية:

قدّمنا في السابق أن المنطق الطبيعي للعربية غير صارم، لا يشبه المنطق الأرسطي ولا يخضع للتقييس الخالص في كل أجزائه. ولأن النظام اللغوي هو نموذج يحكم التفكير لا مجرد الكلام⁽⁶⁹⁵⁾= نعرض هنا لأحد أهم أسباب التعاطي مع اللغة بقياسية محضة أو بعدول بعيد عن الصواب، وهو انفتاح العجم في مرحلة متقدمة على الدرس اللغوي.

والدارس الأجنبي عن اللغة العربية -وكذا كل دارس أجنبي- في الغالب يقع فريسة لأحد

أمرين:

- إما أن يحمل قوانين لغته الأصلية على العربية، أشعر بذلك أم لم يشعر. وقد كان أبو سعيد السيرافي على وعي مبكر؛ إذ رفض دراسة العربية وفق المنطق الأرسطي؛ لأن المنطق موضوع على لغة اليونان، وأعرافهم ورسومهم، "فمن أين يلزم التركّ والهندّ والفرسّ والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم"⁽⁶⁹⁶⁾.

- وإما أن يستعين بالقياس لسد ما يفوته من ضعف السليقة والكفاءة الطبيعية وما غاب عنه من المحيط الخارجي الذي يتكفل بحفظ التصور الصحيح عن المتكلم وكلامه. ولا شيء أخطر على دراس اللغة من القياس عند انعدام محيط المعنى برمته، وقد كان ابن خلدون يندد بمن يعتمد القياس في قراءة النصوص مع الجهل بعادات أصحابها الكلامية والثقافية، يقول: "قربما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضين ولا يتقطن لما وقع من تغير الأحوال

⁶⁹⁵ عن اللغة والتفكير، ينظر: كلير كرامش: اللغة والثقافة، ص 29-27.

⁶⁹⁶ التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 1، ص 110.

وانقلابها فيجربها لأول وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد وقد يكون الفرق بينهما كثيرا
فيقع في مهواة من الغلط"⁽⁶⁹⁷⁾.

ولعل يحيى اليزيدي، أحد تلاميذ الخليل وأبي عمرو بن العلاء = قصد ما نحن بصدده من
نقشي المعالجة الأعجمية بإنشاده:

كنا نقيس النحو فيما مضى على لسان العرب الأول

فجاء أقوام يقيسونه على نغى أشياخ قُطْرِبِ

فكلهم يعمل في نقض ما به يصاب النحو لا يأتي⁽⁶⁹⁸⁾

وقد بدأ السلف بالتحذير من طرائق العجم وآثارهم على العربية وعلومها في مرحلة متقدمة، فقد
روي عن عمر بن عبد العزيز، أنه يقول، كلما رأى قوما من الفرس ينظرون في النحو: "لئن
أصلحتموه لأنتم أول من أفسده"⁽⁶⁹⁹⁾. وعن سفيان بن عيينة أنه يقول: "ما حدث من الرأي إنما هو

⁶⁹⁷ ابن خلدون: ديوان المبتدئ والخبر، ج1، ص38-39.

⁶⁹⁸ قطربل موضع بالعراق. ياقوت الحموي: معجم الأدياء، ج6، ص2828.

⁶⁹⁹ المبرد: الفاضل، ص5.

من المولدين أبناء سبايا الأمم⁽⁷⁰⁰⁾، وعن سفيان الثوري أنه كان، إذا رأى النبط يكتبون العلم، يتغير وجهه، خوفا على العلم من العجم⁽⁷⁰¹⁾.

والبخاري كان يربط أكثر الخلافات العقديّة بعُجْمَة الفهم، وانتشار الضعف في معرفة العربية بين الدارسين، وقد نقل عن الحسن البصري أنه قال: "أهلكتهم العجمة"⁽⁷⁰²⁾. والبغدادي تابعه على ذلك، فالبدع، في نظره، إنما جاءت مع العجم أبناء السبايا؛ لعدم درايتهم بالعربية، ولعدم معرفتهم المجاز من الحقيقة، وعدم تضرّعهم في حياة العرب⁽⁷⁰³⁾.

والشافعي في كتابه (الرسالة) عرض بالعجم الذين خاضوا في الشريعة مع حظ يسير في العربية، يقول: "وإنما بدأت بما وصفتُ من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جُمَل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب"⁽⁷⁰⁴⁾، وقد أعاد جُل الشبّهات النابتة إلى الجهل باللسان⁽⁷⁰⁵⁾.

وقد كان التوحيدي يرى أدوات المتكلمين القياسية غير صالحة في دراسة النصوص العربية، فهي تُحلّل عُرَى المعنى وتفضي إلى تشويبه⁽⁷⁰⁶⁾؛ لأنها ليست عربية الأرومة. وللسيوطي كاتب مفرد في هذا الأمر سماه: (صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام)، وفكرة الكتاب أن المنطق اليوناني وعلم الكلام أدوات قائمة على أنظمة لسانية غير عربية، ولذلك هي صالحة في

⁷⁰⁰ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج20، ص318.

⁷⁰¹ ينظر: الشاطبي: الاعتصام، ج3، ص102.

⁷⁰² البخاري: خلق أفعال العباد، ص106.

⁷⁰³ ينظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص121.

⁷⁰⁴ الشافعي: الرسالة، ص54.

⁷⁰⁵ ينظر: المرجع نفسه، ص54.

⁷⁰⁶ ينظر: التوحيدي: البصائر والدخائر، ج3، ص136.

لغتها فحسب، ولكل لسان منطّقه الخاص به، واستصحاب منطقٍ أجنبي عنه تعجيبٌ للعربية وإفسادٌ⁽⁷⁰⁷⁾.

ونظرة فاحصة على كتب الفرق والمذاهب تؤكد تحذيرَ السلف؛ فالاعتزال قام على أكتاف (عمرو بن عُبيد)، و(العَلّاف)، و(ثمامة بن أشرس)، وجميعهم من الموالي العجم⁽⁷⁰⁸⁾. وحين ناظر (أبو عمرو بن العلاء) (عمرو بن عبيد)، قال له: "من العجمة أُتيتَ أبا عثمان"⁽⁷⁰⁹⁾.

و(الحلاج) زعيم الصوفية كان من أرض فارس، من مدينة يقال لها البيضاء⁽⁷¹⁰⁾. و(محمد بن كرام) زعيم المجسمة كان في غاية العُجمة، كما في ترجمته⁽⁷¹¹⁾. و(الباطنية) فرقة ظهرت في جهات العجم. و(حَمْدَان قُرْمُط) الذي نُسبت إليه فرقة القرامطة أعجمي من أَكْرَةَ سواد الكوفة⁽⁷¹²⁾. و(القَدْرِيَّة) -فيما نقل ابن تيمية- ابتدعها رجل بالعراق بصري، من أبناء المجوس، يقال له: (سَيَسَوِيَّة)، وعنه أخذ (معبدُ الجهني)⁽⁷¹³⁾.

وبسبب نقشي العجمة، كان أهل العربية يتجنبون حمل اللغة عن العجم أو عن خالطهم، وبالغوا في ذلك، حتى إن يونس بن حبيب ترك شعر ابن قيس الرقيات الحجازي، وحكم عليه بعدم الفصاحة والثقة؛ لأنه شغل نفسه بالشرب في (تكريت) بين العجم⁽⁷¹⁴⁾.

⁷⁰⁷ ينظر مثلاً: السيوطي: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ج1، ص48.

⁷⁰⁸ ينظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص121، 172.

⁷⁰⁹ الزجاجي: مجالس العلماء، ص62.

⁷¹⁰ ينظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص260.

⁷¹¹ وقد كان من فرط عجميته يستعمل لغة غريبة، نحو: الكيفوفية والحيثوثية، وقد سخر منه البغدادي لذلك. ينظر: المرجع نفسه: ص216.

⁷¹² ينظر: المرجع نفسه: ص282.

⁷¹³ ينظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج7، ص384.

⁷¹⁴ ينظر: الأصفهاني: الأغاني، ج5، ص88.

وقد رُوي عن (الغندجاني الأعرابي) - ولم يكن عربياً - أنه تعاطى تسويد لونه بالقَطْران والقعود تحت الشمس؛ حتى يبدو كالأعرابي فتؤخذ عنه اللغة⁽⁷¹⁵⁾. وذكروا عن (أبي مُحَلَّم الشيباني) و(أبي العميثل) أنهما كانا يغلطان طبعهما ويفخمان صوتهما حتى لا يُعرف أصلهما الفارسي فيتترك ما عندهما⁽⁷¹⁶⁾. وعن بعض علماء العربية أنه كان يكره مصطلح (الغريب) اللغوي؛ لأن الكلمة العربية ليست غريبة إلا على العجم⁽⁷¹⁷⁾.

وبسبب صفاء المجتمع المدني الأول من طابع الأعاجم، كان بعض السلف يقدم مذهب (مالك) على غيره⁽⁷¹⁸⁾، وكان بعضهم يسميه (فقيه العرب)؛ تعريضاً بأبي حنيفة، فهو (فقيه العجم)⁽⁷¹⁹⁾. وقد كان هناك مَنْ يفسر شيوع القياس وتقشيره لدى أبي حنيفة = بالعُجمة⁽⁷²⁰⁾. وفي ترجمة أبي حنيفة، نُقل أنه كان يُجري القياس على كل شيء حتى على اللغة، وقيل إنه أراد أن يجمع لفظه (كُلب) فجمعها على (كُلوب) قياساً ب(قلب)⁽⁷²¹⁾. والخليل بن أحمد بعد أن تصحح كتب أبي حنيفة، أعرب بعبارة فيها قسوة أنه لا يرتاح لطريقته⁽⁷²²⁾.

⁷¹⁵ ينظر: ياقوت الحموي: معجم الأدياء، ج2، ص822.

⁷¹⁶ ينظر: ابن النديم: الفهرست، ص68، 71. وذكروا أن (علي بن الهيثم) أحد مشاهير الكتاب، كان يتشدد ويتفهم حتى يُخفي أصله الأعجمي، وهو من أنقوريا كما قيل، وكان يدعي أنه تغلبي. ينظر: ياقوت الحموي: معجم الأدياء، ج2، ص822.

⁷¹⁷ ينظر: المبرد: الفاضل، ص5. وإلى هذا ذهب الفراهي أيضاً، يقول: "فأما التسمية بالغريب فبالنسبة إلى العجم ومن قل علمه بالعربية". الفراهي: مفردات القرآن، ص109.

⁷¹⁸ ينظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج20، ص306.

⁷¹⁹ ينظر: السيوطي: قوت المغتذي، ج1، ص354.

⁷²⁰ قيل إنه زوطي من كابل، ينظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج15، ص444.

⁷²¹ ينظر: المرجع نفسه: ج15، ص444.

⁷²² يقول الخليل بن أحمد في أبي حنيفة بعد أن تصفح كتبه، يجب الأصمعي: "يأخذ الحق فيمسخه". نقل ذلك التوحدي ثم دافع عن أبي حنيفة، ينظر: التوحدي: البصائر والذخائر، ج3، ص129.

ونقلوا عن أبي حنيفة أنه كان يذهب إلى أن (الرمّان) ليس فاكهةً مستدلاً بقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾⁽⁷²³⁾؛ فالعطف يفيد المغايرة. فغلطه الأزهري وبين أن العرب قد تذكر الأشياء جُملة ثم تخصّ منها شيئاً للتبنيه على فضله. وكان يرمي أبا حنيفة، بسبب مثل هذه المسائل، بقلة علمه بكلام العرب ومجاري لغتها والتأويل⁽⁷²⁴⁾. والكشميري كان يعتذر لأبي حنيفة بأنه أجرى عُرْف أهل الكوفة في الفاكهة، إذ من المحتمل أن الرمان كان للتفكه عندهم دون التغذي⁽⁷²⁵⁾.

وبسبب العجمة، كان بعض الباطنية يستدل بالآيات التي يتكلم فيها الله عن نفسه بضمير المتكلمين للتعظيم، نحو: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا﴾⁽⁷²⁶⁾، ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا﴾⁽⁷²⁷⁾ = على وجود إلهين اثنين، ويستدل بقوله تعالى: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾⁽⁷²⁸⁾ على علو أحدهما على الآخر⁽⁷²⁹⁾. وابن ناصر السلامي كان يُلحظ على تفسير الأعاجم للقرآن ولعهم بالإغراب، حتى عدّ الإغراب في التفسير من سمة الأعاجم.

وقد ينجم عن العجمة من الاستنباطات ما لا يخطر ببال، وقع فيها من وقع من الحذاق والنبهاء، من ذلك أن أبا علي الجبائي كان يقيس الأسماء ويشتق بالعقل من كل فعل اسماً لله، حتى قال بأن الله (مُطِيع) -حاشاه-؛ لأن الطاعة هي موافقة مراد الغير، وقال بأنه (مُحِبِل)؛ لأن

⁷²³ [الرحمن:68]

⁷²⁴ ينظر: الأزهري: تهذيب اللغة، ج15، ص156.

⁷²⁵ ينظر: الكشميري: فيض الباري على صحيح البخاري، ج5، ص412. وتخريج الكشميري غير مستبعد؛ لأن بعض المجتمعات اليوم تعد الليمون في الفاكهة، وأخرى تعده في الخضروات.

⁷²⁶ [الحجر:9]

⁷²⁷ [الزخرف:32]

⁷²⁸ [الأعلى:1]

⁷²⁹ ينظر: الغزالي: فضائح الباطنية، ص38.

الحبل فعله في الحقيقة⁽⁷³⁰⁾، وهذا كله من آثار المبالغة في تقييس الكلام. ومن ذلك أن الفوطي كان يحرم على الناس تسمية الله بـ(الوكيل)؛ لأن صيغة (الوكيل) تستلزم موكلًا فوق الله⁽⁷³¹⁾. وقد حُكي عن بعضهم أنه كان ينهى عن تسمية المخلوق بـ(السيد)، والقَصَاب كان يسمي هذا التحرج اللغوي بـ(نسك الأعاجم)، فالعرب لا تعرفه ولا تتحاماها⁽⁷³²⁾.

ولئن صعبت البدهيات على الأعجمي⁽⁷³³⁾، فالتقاط المعاني الثواني من باب أولى أصعب؛ فهي تتطلب مستوى من المعرفة بعادات المتكلمين وأحوالهم التي لا تتوفر في الغالب للأعجمي. ففي قوله تعالى -على سبيل المثال-: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ (20) وَأَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ﴾⁽⁷³⁴⁾ تقدم ذِكْرُ الفاكهة على اللحم جرياً على معهود العرب في الدنيا وعادتهم في الموائد⁽⁷³⁵⁾، ومن لا يعرف ذلك عنهم قد يستتبط من هذا التقديم إشعاراً بأفضلية الفاكهة على اللحم، والكلام إنما خرج على قدر عادتهم ومعهودهم⁽⁷³⁶⁾.

⁷³⁰ ينظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص183.

⁷³¹ ينظر: المرجع نفسه: 159. والوكيل في استعمال العربي هو الكافي الحفيظ أو من يكل الناس إليهم حوائجهم، ولا يخطر بباله مثل هذه المعاني. والذهبي ساق جملة من آراء للفوطي مشابهة، علق عليها: "هذا غاية ما عند هؤلاء المتعمرين من العلم، عبارات وشقاشق لا يعبا الله بها، يحرفون بها الكلم عن مواضعه قديماً وحديثاً، فنعوذ بالله من الكلام وأهله" الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج10، ص547.

⁷³² ينظر: القصاب: نكت الدالة على البيان، ج1، ص206.

⁷³³ وللعجمة أثر كبير يمتد إلى ما هو بدهي من المعاني بالنسبة إلى العربي، فقد نُقل عن بعض العجم أنهم كانوا يستنتجون من أشعار العرب أن العرب في الحرب ربما أخرجوا نساءهم ليلين بين الصفين؛ اعتقاداً بأن ذلك يطفئ نار الحرب ويقودهم للسلم. وقد سخر منهم الألويسي، وبيّن أن هذا لا يمكن يفعله العرب أبداً، وإنما الأبيات التي وقفوا عليها= أريد بها أن النساء يبلن خيفة وذعرا، وتلك كناية عن انهزام الرجال لا ما ذهبوا إليه، يقول الشاعر:

بالت نساء بني خراشة خيفة منا وأدبرت الرجال شلالا. ينظر: الألويسي: بلوغ الأرب، ج3، ص4-5.

⁷³⁴ [الواقعة: 20، 21]

⁷³⁵ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج29، ص396.

⁷³⁶ ينظر: أبو طالب المكي: قوت القلوب، ج2، ص303.

ويزاد الأمر صعوبة مع المعاني المجازية، فقد جاء أن الموالي العجم اختلفوا مع العرب في تفسير معنى (الملامسة) في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾⁽⁷³⁷⁾، فذهب بعض الموالي أن (الملامسة) ما دون الجماع، وذهب العرب أنها الجماع، ولما عُرض الخلاف على ابن عباس قال: "غلبت العرب هو الجماع"⁽⁷³⁸⁾، وتصوّر مثل المجازات يدركه العربي بكفاءته من تلقاء نفسه دون جهد.

وليس المراد من هذا كله الحطّ من شأن العجم أو التقليل من جهودهم، ولكن الغاية هو لفت الانتباه إلى العجم وأثرهم على اللغة ودراستها، فالعجمة سبب عميق وراء كثير من الاستخراجات الغريبة أو البعيدة، ومن شروط سلامة استثمار النصوص = العلم بالعربية واشتمال المستنبط على السليقة الكافية.

الفرع الثاني - السياق:

كنا قد قدّمنا بأن سياق الكلام أقوى من الكلام، وأنه قد يُعني بقوته عن الكلام نفسه⁽⁷³⁹⁾. وقدّمنا أيضا بأن الأصوليين يشترطون تبصّر السياق وتمليّه جيدا قبل تطبيق (مفهوم الموافقة والمخالفة)، حتى إنهم سمّوا مفهوم المخالفة بـ(دليل الخطاب) لذلك. وقدّمنا بأن أبا طالب المكي كان يستعين بالسياق على استخراج المعاني، واصفا ما يقوم به بـ(تدبّر الخطاب).

⁷³⁷ [النساء:43]

⁷³⁸ ابن أبي شيبة: المصنف، ج1، ص153، رقم الحديث: 1768.

⁷³⁹ ينظر: عبد المجيد الزروقي: أصول الفقه، ص7.

وهنا نحب تسليط الضوء أكثر على السياق⁽⁷⁴⁰⁾؛ رغبةً في تعميمه على سائر الطرق لا على (المفهوم) فحسب؛ لأن كثيرا من العقبات تعرض لنا إما بسبب تجاهله أو الذهول عنه أثناء المعالجة. والاستغراق في الجانب المفلوظ مجردا عن السياق قد يأخذ المعالج بعيدا جدا إلى حيث لا يُحمد عقباه، والقواعد اللفظية وحدها لا تكفي بحال.

فعلى سبيل المثال، الأصل في النفي - كما ذكر الجرجاني - أن يتسلط على ما زاد عن حد الإسناد في الجملة في حال كانت الجملة مشتملة على فضلات⁽⁷⁴¹⁾، مما يعني أن النفي في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾⁽⁷⁴²⁾، وقوله: ﴿فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾⁽⁷⁴³⁾ = يتسلط على الجار والمجرور، وهذا يستلزم أنه - عليه الصلاة والسلام - حفيظ على غيرهم بمقتضى مفهوم المخالفة الناشئ عن قصر التقديم. إلا أن السياق يأباه، فهو - عليه الصلاة والسلام - ليس بحفيظ عليهم ولا على غيرهم، وإنما النفي متوجّه بسلطان السياق إلى أصل المسند - وهو حفيظ -، بدليل ما بعدها مباشرة: ﴿فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾؛ فوقع القصر على البلاغ دلنا على أن الحفيظ هو المنفي لا متعلقه.

وقوله تعالى على لسان قوم شعيب: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾⁽⁷⁴⁴⁾ = يتطابق مع نمط التركيب في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ تماما، إلا أن النفي فيه يتسلط على المسند إليه، وهو الضمير (أنت)؛ أي أن غيره - عليه السلام - عزيز على قومه. ونستطيع أن نقطع بذلك

⁷⁴⁰ ولتمام حسان فصل موسع في قرينة السياق في التركيب القرآني، يعالج فيه أثر السياق على تعيين النمط التركيبي. ينظر:

تمام حسان: التبيان في روائع القرآن، ص 211 وما بعدها.

⁷⁴¹ ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 279.

⁷⁴² [الأُنعام: 104]

⁷⁴³ [الشورى: 48]

⁷⁴⁴ [هود: 91]

بواسطة سلطان السياق، فشعيب قال بعدها: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ﴾⁽⁷⁴⁵⁾، وهذا الجواب منه يدل على أنه فهم من كلامهم قصر المعزة على غيره.

وفي البلاغة، تقديم المفعول على عامله في حيز النفي يفيد القصر⁽⁷⁴⁶⁾، نحو: ما تقاحةً أكلتُ، أي: أكلت شيئاً لكن ليس تقاحة. وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا أَنفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ﴾⁽⁷⁴⁷⁾ لا يمكن بحال أن نقول إن النفي يتسلط على المفعول المقدم بحيث يفيد إثبات أصل الفعل؛ أي: هم ينصرون لكن غيرهم. فبالسياق أيضاً، نقول إنه يتسلط على أصل الفعل، بدليل ما سبق الآية ﴿وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا﴾⁽⁷⁴⁸⁾، أي: لا ينصرون أبداً، لا أنفسهم ولا غيرهم.

ويذكر أهل البلاغة أنه لا يلزم من نفي الجمع نفي الأفراد، فهم يفرقون بين (ما جاء رجل)، و(ما جاء عشرة رجال)، فالأول عندهم يفيد العموم، أما الثاني فلا يمنع أن تسعة قد جاءوا⁽⁷⁴⁹⁾. غير أن سياق التعظيم والتقديس بسلطانه يجعل من النفي في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾⁽⁷⁵⁰⁾ يفيد الاستغراق؛ أي: ولا البصر ولا البصران، فإنه إذا قيل: (فلان لا يفعل القبائح) في سياق المديح، دل ذلك على أنه لا يفعل بعضها⁽⁷⁵¹⁾.

⁷⁴⁵ [هود:92]

⁷⁴⁶ ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص124.

⁷⁴⁷ [الأعراف:192]

⁷⁴⁸ [الأعراف:192]

⁷⁴⁹ ينظر: السيوطي: عقود الجمان، ص74.

⁷⁵⁰ [الأنعام:103]

⁷⁵¹ ينظر: ابن الوزير: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص72-73. ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾ [آل عمران:192]، نفهم بقوة السياق: ولا ناصر، والسبب أن نفي الأنصار عن الظالمين من جهة الصناعة المحضة= لا يلزم منه نفي النصير، كما نبه البسيلي، ينظر: البسيلي: التقييد الكبير، ج1، ص339.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ

الْمُجْرِمِينَ﴾⁽⁷⁵²⁾، ذهب بعض السلف إلى أن ذكر الرحمة هنا من باب ترغيب المكذابين بعين

المحبة طمعا في عودتهم إلى الصواب⁽⁷⁵³⁾؛ أي: فإن كذبوك، فاستملمهم برحمتي.

وهذا المعنى لا يراعي السياق؛ فالمراد بذكر سعة الرحمة هو التهديد والتخويف؛ أي: (لا

تعتروا! فسياسة الرحمة الإلهية قد قضت بتأجيل العقاب)⁽⁷⁵⁴⁾؛ والسبب هو أن كفار قريش كانوا

يعتقدون بفورية العذاب، ويستدلون على صحة موقفهم بالنعيم الذي هم فيه وبعدم لحاق العذاب

بهم. وفي السياقات الأخرى القرآنية ما يؤكد هذا، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ

مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾⁽⁷⁵⁵⁾، وقوله على لسانهم: ﴿إِنْ كَانَ هَذَا

هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾⁽⁷⁵⁶⁾. ثم إن سياق الآيات

نفسه الذي تنتمي إليه الآية = سياق تهديد ووعيد، ولا مناسبة للترغيب أبدا.

وفي الأثر جاء أنه - عليه الصلاة والسلام - قال: "ولو دُعيت إلى كراع لأجبت"⁽⁷⁵⁷⁾، ولو

تعاملنا مع النص مجردا من سياقه ومن قائله، لربما أجرينا مفهوم الموافقة عليه ربما، فقلنا: (ولو

دعيت إلى سنام بعير أو كتف شاة مما هو أعز وأشرف لأجبت من باب أولى). غير أن السياق

⁷⁵² [الأنعام:147]

⁷⁵³ ينظر مثلا: التستري: تفسير التستري، ص61.

⁷⁵⁴ ينظر مثلا: الماتريدي: تفسير الماتريدي، ج4، ص304.

⁷⁵⁵ [النحل:61]

⁷⁵⁶ [الأنفال:32]

⁷⁵⁷ ينظر: الإمام أحمد: المسند، ج15، ص293، رقم الحديث: 9385.

يحبزنا عن إعمال مفهوم الموافقة؛ فالمفهوم هنا يهدم غرض المتكلم الأصلي من كلامه، فهو يريد أن يحفز الناس على الاتصال بالفقراء لا أن يحفزهم على الشره والتَّطَلُّ (758).

ومن سلطان السياق، أن النفي والاستفهام والإنشاء والخبر والتعجب وغيرها = معانٍ قد تثبت به دون حاجة للفظ، فنفي الولد عنه تعالى في قوله: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾⁽⁷⁵⁹⁾ = مكتسب بقوة السياق، وبه شعر مَنْ حمل حرف (إِنْ) الشرطية هنا على معنى (ما) النافية احترازاً من مفهوم المخالفة⁽⁷⁶⁰⁾، كما تقدّم معنا. وكذلك غيره من المعاني السالفة نحو الاستفهام بلا أداة، والإنشاء بجملته الخبر.

وبغياب السياق يغيب ما دونه من المعاني، وقد استطاع خصوم (عين القضاة الهمداني)، بِنزَع النصوص من سياقاتها = أن يرموه عند الوالي بثُّهم ملقّة من كلمات منتزعة من نصوص له مختلفة. فكتب الهمداني رسالة ضافية بعنوان (شكوى الغريب) يدافع فيها عن نفسه، يهمنها منها ما ذكر فيها من أن المغرض يستطيع بعد عزل النصوص عن سياقاتها = أن يستنتق منها ما يدل على خلاف المعنى الذي سيقّت من أجله، وذلك بأن يجمع بين كلمات كان من حقها أن تكون متفرقة، وأن يعرّيها عن قرائن كان الواجب ألا تُذكر إلا معها حتى لا تكون موهمة⁽⁷⁶¹⁾.

⁷⁵⁸ ينظر: الراغب: رسالة في أدب الاختلاط، ص 194. وقد كان عليّة القوم كانوا يلبون الدعوات ويدعون إليها بحسب مكانة الداعي، وفي ذلك يقول: تعالى يوبّخهم: ﴿كَلَّا بَلْ لَأُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ (17) وَلَا تَحَاضُونَ عَلَيَّ طَعَامِ الْمُسْكِينِ﴾ [الفجر: 17-18].

⁷⁵⁹ [الزخرف: 81]

⁷⁶⁰ ينظر: ابن جماعة: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص 1. والسيوطي عقد فصلا في تضمين اسم الشرط مَنْ معنى النفي. وقد سمّاه تضمينا؛ لأنه معنى ثابت بقوة الكلام لا الشرط نفسه. ينظر: السيوطي: مقدرات القرآن، ص 358.

⁷⁶¹ ينظر: عين القضاة الهمداني: شكوى الغريب، ص 38.

ومن الجدير ذكره قبل الختام، أن الحاجة إلى مراعاة السياق في النص المكتوب = أشدُّ منها في النص الشفاهي - وكل ما وصلنا من التراث مكتوب لا شفاهي -؛ ذلك أن السياق يخبو بانتقال النص الشفاهي إلى رتبة الكتابة، والسياق من جملة الخصائص التي تفوت النص الشفاهي عند كتابته، فأدوات الكتابة محدودة، لا تستطيع نقل كل شيء⁽⁷⁶²⁾. وبسبب ذلك، كان الجاحظ يرى أن المعوّل عليه في النص المكتوب هو سلامة صدر القارئ وحسن تلقيه، لأن النص، مع ضمور السياق، يصبح قابلاً للتوجيه والتصريف والتوهّم والظنون⁽⁷⁶³⁾.

وأخيراً، يمكن أن نقول باطمئنان: إن السياق سيد على ما دونه من المستويات اللفظية، فالنص عند غيابه صفرٌ بلا معنى؛ يُمكن توجيهه إلى أي معنى.

الفرع الثالث - بيئة الخطاب:

اللغة خزّان ضخم من خبرات مشتركة تحيل على العالم الخارجي، والنص وثيقةٌ لثقافة المجتمعات ومستودعٌ لخيالاتهم وطموحاتهم وجميع ما يدور في محيطهم، والمعنى في الكلام لا يكتسب قيمته إلا بمقدار ما يشغله في بنية الثقافية الاجتماعية⁽⁷⁶⁴⁾.

وجل طرق الدلالة التي ندرسها هي حصيلة متقدمة لاستيعاب أصل المعنى، وسبب ذلك أن معانيه مترتبة عليه، فهي - كما قدّمنا في تعريف كل طريق - (لازم المعنى) لا المعنى. و(لازم المعنى) يسميه عبد القاهر الجرجاني بـ(معنى المعنى)، وهو "أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي

⁷⁶² عن مشكلة المكتوب والمنطوق، ينظر: محمد العبد: اللغة المكتوبة واللغة والمنطوقة.

⁷⁶³ ينظر: التوحيدي: البصائر والذخائر، ج3، ص132.

⁷⁶⁴ ينظر: كلير كرامش: اللغة والثقافة، ص15، 22-24.

بك ذلك المعنى إلى معنى آخر⁽⁷⁶⁵⁾. وهذا يعني أننا أمام ضرب من المعنى يتطلب مزيدَ عناية؛
لدلالة المعنى عليه لا مجرد اللفظ.

والتسليم بالمقدمتين، يجعل من اللازم، قبل معالجة أي خطاب بغرض استثماره= أن يكون
المعالج على دراية كاملة بالمحيط الخارجي عموماً، وبالمخاطبين خصوصاً وما تعلق بهم من
ظروف، وعادات، وثقافة، وعوائد، وأوهام، ومعتقدات، أو باختصار: بكل ما يتصل بمناخهم
الحضاري عامة⁽⁷⁶⁶⁾.

ومن تعقيد عملية الكلام أن المتخاطبين لا يبتدئون كلامهم من الصفر، وإنما يُحيلون في
أثناء كلامهم على معارف سابقة مشتركة فيما بينهم وعلى مناخهم الحضاري باستمرار. وعند غياب
هذه الإحالات والمقدمات المطوية عن المعالج= يستغلق النص ويتقبض المعنى⁽⁷⁶⁷⁾.

لتقريب ذلك، نمثل بما يلي: يُذكر عن عمر بن الخطاب أنه قال في (زيد): "إني لأهش
للصبا؛ لأنها تأتينا من ناحية زيد"⁽⁷⁶⁸⁾. قد تبدو عبارته بسيطة من حيث ألفاظها، غير أن فهمها
يتطلب معارف ضرورية تتعلق بالمحيط الخارجي أيامها، وهي معارف تُكتسب بالسليقة، وعمر بن
الخطاب، حين تكلم، افترض أن من يخاطبهم على علم.

⁷⁶⁵ الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص263. و(معنى المعنى) يقصره أهل البلاغة على الكنايات أو الاستعارات، والسبب فيما
بدا لي أن الجرجاني حين تكلم عن معنى المعنى مثل له بكنايات، والأمر ليس كذلك، بل هو عام في كل معنى ثبت بالمعنى،
وعبارة الجرجاني عامة. وعبد العظيم المطعني نبّه على أن المفهوم داخل في حيز (معنى المعنى). ينظر: عبد العظيم
المطعني: أخطاء وأوهام في أضخم مشروع تعسفي لهدم السنة، ص83.
⁷⁶⁶ قريب منه ما يسميه محمد العبد بالسباق الحضاري، وهو كل ما يتعلق بالموروث الحضاري لجماعة بعينها. ينظر: محمد
العبد: اللغة المكتوبة والمنطوقة، ص118.
⁷⁶⁷ هذه المقدمات تُسمى في التداولية بالافتراضات، ينظر: أرويكيوني: المضمّر، ص48-74.
⁷⁶⁸ المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج2، ص395.

وأول هذه المعارف أن عمرَ كان في المدينة لحظة التكلّم، وأن زيدا المذكور هو أخوه، وأن علاقة زيد بالصبا هي الاشتراك في الجهة؛ وأن الصبا ريح تهب من شرقيّ المدينة، وأن زيّدا قُتل شهيدا يوم اليمامة وفيها دُفن، وأن اليمامة في الشرق بالنسبة إلى المدينة، وعلى هذا كله، كلما هبت الصبا من جانب الشرق تذكر عمر زيدا. وجميع هذه المعارف هي بالنسبة للمخاطب الأول داخلة ضمن كفاءته الطبيعية، غير أنها متطلبات عزيزة لفهم نص بالنسبة للمعالج والدارس الخارجي⁽⁷⁶⁹⁾.

ولا يبعد أن عمر بن الخطاب كان يعني ما نحن بصدده من بيئة الخطاب، إذ يقول: "إنما تُنقض عرى الإسلام عروة عروة، إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية"⁽⁷⁷⁰⁾؛ وتفسير كلامه: من لا يعرف المقدمات الثقافية والحضارية والمعارف الضرورية السابقة التي نزل فيها الإسلام = لا يقدر على إدراك مقاصد القرآن الكريم والسنة الشريفة.

أولا- معرفة المخاطب:

ويدخل في بيئة الخطاب معرفة المخاطب الأصلي به؛ فالمتكلم يضع بالاعتبار مخاطبه، وحالته، وأفكاره، ومعتقداته، ومستواه المعرفي، ومكانه وزمانه = قبل أن يبني عبارته.

وقد جاء في الأثر عنه عليه الصلاة والسلام: "نحن معاشر الأنبياء نخاطب الناس على قدر عقولهم"، وعن الإمام علي: "حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟!". وعن الشافعي أن محمد بن الحسن كان إذا تكلم راعى عقولهم، يقول: "كان يكلمنا على قدر عقولنا

⁷⁶⁹ عن قبر زيد بن الخطاب، وموضعه، وما آل إليه، ينظر: الزركلي: الأعلام، ج3، ص58. وعن ريح الصبا والخلاف في تحديد جهتها، ينظر: الزبيدي: تاج العروس، ج38، ص409. ابن الملقن: التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ج8، ص280-281. وعن اليمامة وموقعها، ينظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج5، ص441.
⁷⁷⁰ ابن القيم: مدارج السالكين، ج1، ص351.

فنفهمه"، وعن الخليل بن أحمد أنه كان يتأخر عن الجواب طمعا في تعبير أسرع إلى فهم المخاطب⁽⁷⁷¹⁾. وكل هذا يؤكد أن مراعاة عقل السامع ومستواه أصل من أصول البلاغة والفهم والإفهام.

ومن المعلوم أن الشريعة الغراء جاءت في خطاب لغوي، والخطاب كما قدّمنا يراعي المخاطبين وعقولهم، وهم العرب، وفي ذلك يقول الشافعي: "خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرفه من معانيها"⁽⁷⁷²⁾، ويقول الباقلاني: "نزل بلسان العرب وما تعرفه وتعلمه في عادة خطابها"⁽⁷⁷³⁾.

وبهذا الأصل المتين، بنى الشاطبي مذهبه في أمية التشريع وما يترتب عليها من أمية الدلالة؛ لأن هذه الشريعة إنما خاطبت أميين بلغتهم وأعرافهم. ولا سبيل إلى فهم الخطاب الشرعي إلا باستعادة العقل الذي خوطب به العربي. ولذلك كانت مطالبة القرآن بما لا يطيقه المخاطب الأول من العلوم والدقائق، عند الشاطبي = من التعمق والتكلف⁽⁷⁷⁴⁾.

وكثير من مظاهر بنية الجملة أو الخطاب كالتقديم والتأخير والحذف والإضمار مما يدرسه النحو العالي⁽⁷⁷⁵⁾ = لا يمكن تفسيره إلا بالعودة إلى طبيعة المخاطب وحالته، فهي أثر من آثاره. وقد كان إبراهيم بن المدبر ينهي كتاب زمانه عن استعمال أسلوب القرآن في التقديم والتأخير

⁷⁷¹ ابن مفلح: الآداب الشرعية، ج2، ص155، 156.

⁷⁷² الشافعي: الرسالة، ص55.

⁷⁷³ الباقلاني: الانتصار للقرآن، ج2، ص777.

⁷⁷⁴ و(التعمق) في لغة السلف مستعمل بمعناه المذموم، وهو يرادف التكلف والتصنع، ينظر: الشاطبي: الموافقات، ج2، ص127-143.

⁷⁷⁵ نحو أن حرف (إنّ) للمخاطب الشاك أو الجاهل، ونحو تقديم ما هو محل نزاع عند المخاطب باب التقديم وغير ذلك، ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز.

والحذف في المكاتبات والرسائل؛ لأنها أساليب رشحتها فصاحةً المخاطب بها، وهم العرب، أما رسائل عصره فهي موجّهة إلى "قوم دخلاء على اللغة لا علم لهم بلسان العرب"⁽⁷⁷⁶⁾.

وعلي بن خلف الكاتب كان يلحظ أثر المخاطب على مراسلات النبي عليه الصلاة والسلام، فالرسائل الموجّهة إلى ملوك العجم كانت في نهاية البيان وسهولة الألفاظ؛ لتكون أقرب إلى الناقل، والتي نفذت إلى رؤساء العرب اشتملت على الغريب والجزل، وسبب ذلك أن: "استعمال الكلام إنما هو بحسب مراتب المخاطبين وأحكام الأزمنة والأمكنة"⁽⁷⁷⁷⁾.

والجاحظ أيضا أشار إلى أن الله تعالى في كتابه يُخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف إذا توجّه إلى العرب والأعراب، ويُخرجه مبسوطا إذا توجّه إلى بني إسرائيل⁽⁷⁷⁸⁾، وهذا المقدار من الأسرار لا يتأتى إلا بعد معرفة المخاطب.

ولعلم المخاطب أثرٌ على بناء الخطاب؛ لأن المتكلم كثيرا ما يحذف من عبارته ويُبقي اعتمادا على علم السامع، يقول أبو عبيدة: "العرب تختصر لعلم المخاطب بما أُريدَ به"⁽⁷⁷⁹⁾، ويقول أبو بكر العَلَّاف: "والمعلومات يتسع فيها [التعبير] ويعول على ما عُلم من معانيها"⁽⁷⁸⁰⁾. وكما زادت مساحة المعلوم بين المتخاطبين ومساحة الثقة = كان الكلام أشبه بالإشارات والإيماءات⁽⁷⁸¹⁾.

⁷⁷⁶ ابن المدبر: الرسالة العذراء، ص18.

⁷⁷⁷ علي بن خلف: مواد البيان، ص78.

⁷⁷⁸ ينظر: الجاحظ: الحيوان، ج1، ص64.

⁷⁷⁹ أبو عبيدة: مجاز القرآن، ج1، ص100.

⁷⁸⁰ التوحيد: البصائر والذخائر، ج1، ص212.

⁷⁸¹ عن ذلك، ينظر: الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ص330. الراغب: تفسير الراغب، ج1، ص26. البغدادي: خزانة الأدب، ج4، ص372. ولأجل ارتفاع الثقة بين المتخاطبين أو المتساهمين، كانت العقود القانونية ذات كلفة لغوية عالية، فهي تسعى إلى التصريح بالافتراضات ما أمكنها، سدا للتنازع.

وللمخاطب أثر في ترشيح أساليب التأثير عليه وإقناعه، نفهم ذلك من اتخاذ سليمان - عليه السلام- الصرح الممرد وسيلة لإقناع ملكة سبأ ذات الحضارة العمرانية، ومن معجزة موسى - عليه السلام- التي كانت مراعاة لقومه المشتغلين بالسحر، وكذلك كل المعجزات النبوية. وفي القرآن، هناك الكثير من التعبيرات التجارية، نحو: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ﴾⁽⁷⁸²⁾، ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِيمُهُمْ تِجَارَةً وَلَا بَيْعًا عَن ذِكْرِ اللَّهِ﴾⁽⁷⁸³⁾، وهي تعبيرات رشحتها طبيعة المخاطبين، فقريش كانت معروفة بالتجارة، ولا يخفى ذلك.

ثانياً - معرفة المحيط الخارجي (البيئة):

من أهم المبادئ العاصمة عن الزلل، أن إعمال طرق الدلالة لا يكون إلا التسلح بمعرفة محيط المخاطبين الزماني والمكاني، نحو طبيعة الجغرافيا والمناخ والمطاعم والمشارب والعادات وغير ذلك؛ فهي طرق قائمة على (معنى المعنى)، كما قدّمنا، والتعامل مع المعاني التي تدل عليها المعاني يطلب كفاءات إضافية.

وبسبب توفر بيئة الخطاب، كان الإمام مالك يصوّب بعمل أهل المدينة، ويجري أفعالهم مجرى النقل؛ لا لشيء سوى قرب عهدهم بمناخ النبوة ومثلهم في محيط النصوص الأصلي الذي مكّنتهم من توفير المعارف الضرورية والبدئية لكل نص؛ لأن من رأى وسمع ليس كمن لم ير ولم يسمع⁽⁷⁸⁴⁾.

⁷⁸² [البقرة:16]

⁷⁸³ [النور:37]

⁷⁸⁴ ينظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج20، ص306.

ودراسة النص من وراء وراء بمعزل عن محيطه = مظنة كبيرة للزلل؛ لأن هناك قدرا من التصور لا يتأتى إلا بالتصديق الميداني. وقد لحظ ابن القيم على ابن حزم كثيرا من الأخطاء في باب الحج، وأعاد هذه الأخطاء إلى أنه ابن حزم لم يحج⁽⁷⁸⁵⁾.

والأسود الغندجاني أخذ على أبي سعيد السيرافي في شرحه للشعر أوهاما كثيرة؛ سببها - فيما يرى- أن السيرافي: "لم يكن يعرف منازل العرب ومحالها، ومن فسر أيضًا مثل هذا الشعر ولم يتقن ثلاثة أنواع من العلم: النسب، وأيام العرب، ومحالها ومنازلها = كثرت سقطاته"⁽⁷⁸⁶⁾.

ومن حسن طالع الأزهرى، أنه وقع أسيرا في يد أعراب القرامطة، وكان عامتهم من هوازن وخليط من تميم وأسد، فاستطاع بما شاهد وسمع أن يصحح كثيرا مما ورد في دواوين اللغة، وقد صرح بذلك في مقدمة تهذيب اللغة⁽⁷⁸⁷⁾.

وبعد أن امتدت رقعة الإسلام، وتمصرت الأمصار، اختلف محيط نصوص الوحيين على التابعين ومن بعدهم، فحملت السيدة عائشة -رضي الله عنها- على عانتها بيان المعارف الضرورية التي غابت عنهم من أحوال أهل مكة والمدينة التي يترتب عليها فهم النصوص أو تصوورها، نحو

⁷⁸⁵ ينظر: ابن القيم: زاد المعاد، ج2، ص213. وقد عاب ابن بليهد على أصحاب معاجم البلدان في التراث كتابتهم إياها من وراء أمصار بعيدة عن منازل العرب من دون مشاهدة لتلك المنازل، حتى إنه أرجع كثيرا من أخطائهم وأخطاء من تابعهم من المعاصرين إلى هذا الأمر. ينظر: ابن بليهد: صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار، ج1، ص3-4. ومثله عاتق البلادي، ينظر: عاتق البلادي: محراث التراث، ص14، 27.

⁷⁸⁶ الأسود الغندجاني: فرحة الأديب، ص52.

⁷⁸⁷ ينظر: الأزهرى: تهذيب اللغة، ج1، ص8. ومثله أيضا أبو علي الأصفهاني المعروف بلغة، ذكروا أنه حفظ كتب الطبقة الأولى من اللغويين، ثم انقطع إلى الأعراب يمتحن ما حصله من علم باستخبارهم، حتى أخرج كتابه المعروف بالنوادر محققا، ويقال إن كتابه هذا بكل ما خرج إلى الناس من كتب أبي زيد صاحب النوادر. ينظر: ياقوت الحموي: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج2، ص874.

قولها: "وذلك قبل أن نتخذ الكنف قريبا من بيوتنا"⁽⁷⁸⁸⁾ في قصّها لحادثة الإفك، تعوّض بذلك ما فاتهم من متطلبات تصوّر النصّ.

وبسبب توقف فهم بعض النصوص على تصوّر حياة العرب، كان الراغب يعد النصّ المتوقف على عادات العرب من أنواع من المتشابه الذي يقابل المحكم، ومثّل على هذا النوع بقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾⁽⁷⁸⁹⁾، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾⁽⁷⁹⁰⁾، يقول الراغب: "فإن من لا يعرف عاداتهم في الجاهلية يتعذر عليه تفسير هذه الآية"⁽⁷⁹¹⁾. ففي الآية الأولى، قيل بأن قريشا كانوا وحدهم يدخلون من الأبواب في الإحرام؛ لأنهم (حُمس)، أما الأنصار وسائر العرب فكانوا لا يدخلون بيوتهم إلا من ظهورها. وفي الآية الثانية، ذُكر أن العرب كانت تتلاعب في مقادير الأشهر الحُرْم بالزيادة؛ حتى تستحل الدماء والمغانم⁽⁷⁹²⁾. ودون معرفة هذه الخلفيات يصعب التعاطي مع النصّ.

وهذا الأمر الذي ذكره الراغب = سائر على غير نصوص الوحيين، فهو أصل عام في كل نص متوقف على معرفة عادات متخاطبيه، فمن ذلك قول الخنساء في رثاء أخيها صخر: "وإن صخرًا إذا نَشْتُو لَنَحَارُ"⁽⁷⁹³⁾؛ فهي لا تريد بالمخالفة أن صخرًا في غير الشتاء لا ينحر، بل تريد أنه ينحر في الصيف وفي الربيع من باب أولى. وسبب تخصيصها الشتاء يتوقف على معرفة

⁷⁸⁸ البخاري: الجامع المسند الصحيح، ج6، ص101، رقم الحديث: 475. وكذلك كان يفعل ابن عباس كثيرا، وعن بعض جهودهما في ذلك، ينظر: ابن حمزة: البيان والتعريف، ج1، ص145، 342. ينظر: الخطابي: معالم السنن، ج4، ص124.

⁷⁸⁹ [البقرة:189]

⁷⁹⁰ [التوبة:37]

⁷⁹¹ السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج3، ص11.

⁷⁹² وقيل غير ذلك، ينظر: السيوطي: الدر المنثور، (ج1، ص491)، (ج4، ص188).

⁷⁹³ الأصفهاني: الأغاني، ج15، ص81.

سابقة، هي أن الشتاء موسم الجذب والشح عند العرب⁽⁷⁹⁴⁾، فيه يتفاضل الأجواد. وعلى ذلك قول القطامي: "عند الشتاء إذ ما ضُن بالزاد"⁽⁷⁹⁵⁾. وبهذه المعرفة المناخية، نعرف أن طرفة بن العبد حين قال: "نحن في المشتاة ندعو الجفلى"⁽⁷⁹⁶⁾ = أراد بطريق الأولى: وفي غير المشتاة.

ولا يمكن أن يُفهم محل المديح في قول السلولي:

لا يُمسك الخيرَ إلا ريث يسأله ولا يُلاطم عند اللحم في السوق⁽⁷⁹⁷⁾

= ما لم يُعرف أن الإكرام عند العرب يكون بنحر النوق، وأن العرب تدم من يُفري ضيفه لحما اشتراه من السوق.

والعربي يدعو على غيره بأن يحلب قاعدا⁽⁷⁹⁸⁾، ومن لا يعرف أن الشاء يحلبها الرجل وهو قاعد، وأن النوق يحلبها وهو غير قاعد بسبب ارتفاع قامتها، ولا يعرف أن الإبل في عرف العرب أكرم من الشاء ما لا = يصعب عليه إدراك المعنى، بل ربما ظن أنه دعاء بالراحة والدعة.

وفي القرآن الكريم، ذكر الشاطبي أن الله خاطب العرب في التوحيد بما يعرفونه من موجودات، وأنه خاطبهم في نعيم الآخرة بما يدركونه، ولذلك لم يذكر لهم الجوز واللوز والتفاح والكمثرى "وغير ذلك من فواكه الأرياف وبلاد العجم بل أجمل ذلك في لفظ الفاكهة"⁽⁷⁹⁹⁾.

⁷⁹⁴ ينظر: ابن حجر: فتح الباري، ج9، ص242.

⁷⁹⁵ الأصفهاني، الأغاني، ج24، ص45.

⁷⁹⁶ البغدادي: خزنة الأدب، ج8، ص190.

⁷⁹⁷ الأصفهاني: الأغاني، ج13، ص63.

⁷⁹⁸ ينظر: الجاحظ: البلاء، ص137.

⁷⁹⁹ الشاطبي: الموافقات، ج2، ص126.

وفي صفة الجنة، يقول تعالى: ﴿فِيهَا أَنْهَارٌ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّنْ لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ﴾⁽⁸⁰⁰⁾، وقد عاب الملاحدة على أهل الإسلام أن اللبن لا يطلبه إلا جائع، فرد عليهم الباقلاني بأن العرب كانت تستلذ اللبن وتشتهيه وتؤثره على الماء وتختاره عليه، وتعدّه بمثابة الطعام والشراب معاً، وزاد بأن العرب كانوا يشربون من البرك والركايا والآبار الضيقة، وفي ذلك عناء شديد؛ ولذلك حُص من أوصاف ماء الجنة= أنه في أنهار وأنه غير آسن⁽⁸⁰¹⁾.

وقد توقف السلف عند قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾⁽⁸⁰²⁾ بحثاً عن الجامع بين المعطوفات، فذكروا أن الجامع بينها هو "خيال أهل البوادي"، فصور هذه الأمور حاضرة في ذهنهم على الترتيب⁽⁸⁰³⁾. والإبل بمكة كثير، "فذكر لهم ما يرون صباحاً ومساءً"⁽⁸⁰⁴⁾، ولم يُذكر الفيل ولا الزرافة "مما هو أعظم من الجمل لأن العرب لم يروا شيئاً من ذلك"⁽⁸⁰⁵⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلْ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ﴾⁽⁸⁰⁶⁾، ذكر عطاء الخراساني أن الله خاطب العرب بمقدار علمهم وبحسب محيطهم الخارجي، وذلك هو سبب

⁸⁰⁰ [محمد:15]

⁸⁰¹ ينظر: الباقلاني: الانتصار، ج2، ص698-699. والعرب من فرط حاجتهم الشديدة إلى اللبن، اشتقوا من اسمه اللبانة وهي الحاجة عموماً، ونص على ذلك الراغب، ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص736.

⁸⁰² [الغاشية:17-20]

⁸⁰³ السيوطي، شرح عقود الجمان، ص163.

⁸⁰⁴ الواحدي، التفسير البسيط، ج23، ص473.

⁸⁰⁵ الرازي: أنموذج جليل، ص569.

⁸⁰⁶ [النحل:81]

تخصيص الحر دون البرد، وسببُ تخصيص الجبال دون السهول؛ فهم "أصحاب جبال"، و"أصحاب حر" (807). والخطاب أول ما وقع كان لأهل الحجاز، والوقاية من الحر أهمُّ عندهم (808).

وابن عطية نقل عن عطاء الخراساني أن الثلج غير مذكور في القرآن؛ لأنه ليس في بلاد الحجاز، وقد روي عن ابن عباس، أنه يقول: "الثلج أبيض ينزل من السماء ما رأيتَه قط" (809).

وفي عُرف العرب أن الرجل هو قِيم أهله المسؤول عن مصيرهم، ولم يكن من المفكّر فيه بين العرب تتأصف الزوجين حمل تكاليف المعيشة، ولأجل ذلك أُسند الشقاء إلى آدم وحده في قوله تعالى: ﴿فَلَا يُخْرِجَنَّكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى﴾ (810). ودون معرفة طبيعة العلاقة بين الزوجين عند العرب، قد يُتوهم أن حواء لم تشق بمقتضى إخلائها من إسناد الشقاء إليها (811).

وفي صفة دخول أهل النعيم إلى الجنة، يقول تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (812)، ولفظة (سيق) توحى بالعرف والغلظة، ويصعب تصوّر معنى الإكرام فيها عند من لا يعرف أن من عادة العربي في الكرم والحفاوة أن يشد ركائب ضيفه بقوة متى برز إليه يحثه على الإسراع لينزل

⁸⁰⁷ والطبري رجّح كلامه على كلام غيره، ينظر: الطبري: جامع البيان، ج17، ص271.

⁸⁰⁸ ينظر الرازي: أنموذج جليل، ص262. ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج2، ص625.

⁸⁰⁹ ابن عطية: المحرر الوجيز، ج3، ص412.

⁸¹⁰ [طه:117]

⁸¹¹ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص330.

⁸¹² [الزمر:73]

عنده⁽⁸¹³⁾. ومن عجيب عادات العرب، أنهم جعلوا سوء خلق الرجل مع أهله عند نزول الضيف من علامات كرمه؛ وذلك لشدة تعجيله بالقرى، وفي ذلك يقول العجير السلولي:

طويل سَطِيّ الساعدين عَدَوْرٌ على الحي حتى تستقل مراجلة⁽⁸¹⁴⁾

وكثيرا ما يتوقف الترابط المعنوي في النص أو الانسجام ما بين أجزائه على معرفة المحيط الخارجي، كما قدّمنا في توطئة الاستثمار في البلاغة، ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (56) ما أُريدُ مِنْهُمْ مِّن رِّزْقٍ وَمَا أُريدُ أَنْ يُطْعَمُونَ⁽⁸¹⁵⁾ = كانت مناسبة ذكر الرزق والإطعام بعد العبادة أن العبد عند العرب يعمل لسيدة طول اليوم ثم يأتيه بالرزق والطعام آخر النهار، فكان نفي إرادة الرزق والطعام بعد ذكر العبادة على جهة الاحتراس⁽⁸¹⁶⁾.

وعلى ما مضى كله في بيئة الخطاب، يتجلى لنا أن اعتماد طرق الدلالة دون مراعاة المخاطب ومحيطه الخارجي = يُفضي بالمعالج إلى حيث لا يُحمد عقباه؛ فالنص معقد للغاية، وأحد مظاهر تعقيده هو ارتباطه بالظروف الدائرة لحظة التكلم، ابتداء بالمقام اللحظي وانتهاء بالمناخ الحضاري.

⁸¹³ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص451. ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج4، ص147. وهي عادة باقية، ذكر الرحالة أيوب صبري باشا في كتابه مرآة الجزيرة أن العرب من كرمهم وجودهم كانوا يتسابقون على الضيف ويتنازعون عليه، حتى إن واحدهم يلقي عصاه، إذا لم يستطع اللحاق بأنداده، أمام الضيف لتكون له الأولوية في الدعوة. ينظر: مرآة الجزيرة، ص281.

⁸¹⁴ الأصفهاني: الأغاني، ج13، ص61.

⁸¹⁵ [الذاريات:56، 57]

⁸¹⁶ ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج4، ص406.

المبحث الثاني العوارض والعقبات

المبحث الثاني - العوارض والعقبات:

بعد الاستقراء والتتبع، وبحسب ما وقفت عليه في أثناء المعالجة في الفصل الأول، وجدتُ أن العوامل الخارجية التي تعترض التطبيق المباشر للطرق = كثيرة جداً، يصعب حصرها، والإحاطة بها.

ولأن الهدف من هذا الفصل هو إبراز الجانب العنيف والشجاع في اللغة، الذي تعسر معه المقايسة المباشرة بدليل اللازم في طرق الدلالة على النصوص = اخترت إيراد طرف من العوارض والعقبات المترصدة.

ولم أقصد إلى ترتيبها، إنما أسردها بلا جامع يجمعها سوى أنها عوارض وعقبات؛ أسوةً بالفقهاء المالكية في جمعهم المسائل التفاريق في كتاب يسمونه (الجامع)، وهو كتاب كما يقول ابن العربي: "اخترعه مالك رحمه الله في التصنيف"، لأمر وغايات، منها أنه "لم يتفق نظمها في سلك واحد؛ لأنها متغايرة المعاني"، ومنها أنها متفاوتة الأحجام، "فجمعها [الإمام مالك] أشتاتاً وسمى نظامها كتاب الجامع"⁽⁸¹⁷⁾.

والعوارض والعقبات التي اجتمعت هي على جهة الإجمال:

- 1- الصفة الكاشفة.
- 2- ما خرج مخرج الغالب.
- 3- ما خرج مخرج التنويع.
- 4- الخطاب بالأوهام والاعتقادات.

⁸¹⁷ ابن العربي: القيس في شرح موطأ مالك بن أنس، ص1082

- 5- وصف التعيين.
- 6- عدم تعلق الإرادة بغير جهة الكلام.
- 7- ما خرج مخرج الذهول.
- 8- ما خرج مخرج الحكاية.
- 9- دلالة التأخير.
- 10- تقريب الغائب بلغة الشاهد.
- 11- المجرد عن لوازمه، وهو ينقسم إلى: المجرد عن لازمه المعجمي، والمجرد عن لازمه الصرفي، والمجرد عن لازم الأمر والنهي، والمجرد عن لازم اشتقاقه.
- 12- المجاز.

المطلب الأول- الصفة الكاشفة:

يتبادر إلى الذهن عند ذكر (الصفة) بابُ (النعته) عند النحاة، غير أن مفهوم الصفة في الأصول واسع جداً، كما تقدم معنا في مفهوم المخالفة؛ إذ يدخل فيه النعت والإضافة والتمييز والحال والشرط والاستثناء والجار والمجرور وسائر متعلقات الإسناد⁽⁸¹⁸⁾.

ومفهوم الصفة، فيما قادمي إليه نظري وتأملي، يعمل عند الأصولي حين يُعَدُّ متعلق الإسناد قيِّداً للقضية الإسنادية؛ بمعنى أن المتعلق هو الغرض الذي سيق من أجله الكلام، أو أنه محط الفائدة.

⁸¹⁸ ينظر: بشير الكبيسي: مفاهيم الألفاظ ودلالاتها عند الأصوليين، ص 129.

وعند الجرجاني، هذا هو الأصل في كل أمر زائد عن حد الإسناد، إذ يقول: "ما من كلام كان فيه أمر زائد على مجرد إثبات المعنى للشيء إلا كان الغرض من الكلام" (819). ولهذا، كان يرى "أنه من حكم النفي إذا دخل على كلام ثم كان في ذلك الكلام تقييد على وجهه من الوجوه أن يتوجه إلى ذلك التقييد، وأن يقع له خصوصا" (820).

غير أن متعلق الإسناد ليس، كما ذهب الجرجاني، محط للفائدة دائما، فقد يوجد المتعلق في الجملة دون أن ينصرف محط الفائدة والاهتمام عن أصل الإسناد. وقد تصدى للاعتراض على الجرجاني أبو المطرف أحمد بن عميرة، فقال: "ما أكثر ما يأتي [يريد المتعلق] على خلاف ما ظن [يريد الجرجاني]"، ولذلك حين يكون الغاية من الكلام هو "اقتصاص الحديث كما وقع من غير زيادة" (821)، فالمتعلق في هذه الحالة هو وأصل الإسناد يتمتعان بدرجة الإفادة نفسها، كأن يقول قائل: (خرج فلان وفي إصبعة خاتم)، وهو لا يريد شيئا سوى اقتصاص الخبر. وقد يُزاد المتعلق أيضا لا لشيء سوى زيادة تأكيد الإسناد والاعتناء به لا أنه المقصود بالكلام المسوق (822).

وعلى هذا، فتحديد محط الفائدة في الجملة هو مَعْقِد باب الصفة ولبابُه الأعمق؛ لأن متعلقات الإسناد، إذا كانت محط الفائدة في الجملة، تصبح صفات مخصصة للقضية الإسنادية؛ أي: تصبح صفات تقييد، وإذا كانت مقيدات لم يتجه إليها النفي والإثبات فحسب، بل اتجه إليها النفي والإثبات والتمني والتأكيد والشك والنهي والأمر والترجي والمقاربة والرجاء وغير ذلك من المقولات النحوية. وحين لا تكون متعلقات الإسناد قيودا، فهي صفات موضحات لا يترتب عليها

⁸¹⁹ الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 280.

⁸²⁰ الجرجاني: دلائل الإعجاز: ص 279.

⁸²¹ أبو المطرف أحمد بن عميرة: التنبهات على ما في التبيان من التموهيات، ص 80.

⁸²² ينظر: المرجع نفسه: ص 80.

مفهوم، ولا سبيل إلى معرفة صفة التقييد من صفة التوضيح غير سبيل تدبر الخطاب وتفحص
القرائن.

ومن هنا، صار المناخ مناسباً وموطئاً لأن نقول إن الصفة، حين تكون بلا مفهوم، يُطلق
عليها أهلُ البلاغة (الصفة الكاشفة)⁽⁸²³⁾، وحملها عندئذ على (صفة التقييد) يوُلد معاني فاسدة.
فامرؤ القيس، إذ يقول: "كجُلْمودِ صخرٍ حَطَّه السيل من علٍ"⁽⁸²⁴⁾، لا يريد من ذكر الجار والمجرور
(من عل) أن السيل يكون في بعض الأحوال يحط من تحت؛ فالسيل لا يحط من تحت أبداً، وإنما
وصفه بذلك على الوصف الكاشف بغرض بيان التصوير.

وفي الصفات الكواشف، يقول ابن تيمية: "فالتقييد في جميع هذا للبيان والإيضاح، لا
لإخراج في وصف آخر؛ ولهذا يقول من يقول من النحاة: الصفات في المعارف للتوضيح لا
للتخصيص، وفي النكرات للتخصيص، يعني في المعارف التي لا تحتاج إلى تخصيص"، والصفات
في النكرات إذا تميزت تكون للتوضيح أيضاً"⁽⁸²⁵⁾.

ويجدر التنبيه إلى أن وظائف الصفة بمفهومها الواسع تعدد⁽⁸²⁶⁾، إلا أن وظيفة التخصيص
مهيمنة على ذهن المعالج في الغالب، بسبب ضغط مبدأ الفائدة الإفرادية الذي مرّ معنا في المبحث
السابق، ومن هنا كانت الصفة الكاشفة أحد مظاهر عنف عنفوان اللغة وشجاعتها.

⁸²³ ينظر: عبد الرحمن حبنكة: البلاغة العربية، ج1، ص462.

⁸²⁴ ابن الأنباري: شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، ص83.

⁸²⁵ ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ج7، ص61.

⁸²⁶ وهي بالجملة وظائف المفعولات جميعاً في علم النحو، منها: التخصيص، والتعريف، والتوضيح، ورفع الإبهام والتوهم،
والتمييز، وذكر العدد والهيئة، والمدح، والذم، والترحم، والتوكيد، وغير ذلك. ينظر: ابن هشام: شرح قطر الندى وبل الصدى،
ص251، 252، 266، 282، 317.

و(الصفة الكاشفة) تتوزع مباحثها وشواهدا في تضاعيف العلوم التراثية، فمثلا الحال اللازمة والمؤكد⁽⁸²⁷⁾ في علم النحو = تدخلان فيها، والتتميم والإيغال والإطناب⁽⁸²⁸⁾ في البلاغة من جملة مباحثها، والتطوع بما لا يلزم عند ابن جني⁽⁸²⁹⁾ يندرج تحتها، وغير ذلك.

ويسميا السيوطي ب(قيد التكتيت) ليقابل به (قيد التخصيص)، ومثل له بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَى﴾⁽⁸³⁰⁾، أي: ورب غيرها⁽⁸³¹⁾. ويسميا محروس بريك ب(القيد الإطنابي)⁽⁸³²⁾. وفيما يلي تطويف في صورها أشكالها في القرآن الكريم بما يجعلها جلية بإذنه تعالى:

فالنعت في قوله تعالى: ﴿مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ﴾⁽⁸³³⁾، لا يفيد بوجود (محصنة مسافحة) في آن، فالمحصنة سميت كذلك لأنها لا تسافح، وإنما نُفي عنها السفاح؛ لأن الآية نزلت في ناكح الإمام، وكثير من الإمام مسافحات⁽⁸³⁴⁾. والنعت في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾⁽⁸³⁵⁾

⁸²⁷ ينظر: فاضل السامرائي: معاني النحو، ج2، ص337، 369.

⁸²⁸ ينظر: السيوطي: عقود الجمان، ص168.

⁸²⁹ ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2، ص269-274.

⁸³⁰ [النجم:49]

⁸³¹ ينظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج3، ص286.

⁸³² وفي تسميته بالقيد لبس؛ لأن القيد في الأصول يعمل وله مفهوم، وهو قد راعى في ذلك المعيار النحوي فحسب؛ لأن النحاة يحملون ما زاد عن ركني الإسناد على أنه قيود للقضية الإسنادية. ينظر: محروس بريك: نظم القرآن: مباحث مهجورة في بلاغة القرآن الكريم، ص13 وما بعدها.

⁸³³ [النساء:25]

⁸³⁴ ينظر: ابن جماعة، كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص137.

⁸³⁵ [البقرة:196]

لا يفيد بأن العشرة تكون في أحوال غير كاملة، فكل عشرة كاملة⁽⁸³⁶⁾. والسُّود في قوله تعالى: ﴿وَعَرَابِيْبُ سُودٍ﴾⁽⁸³⁷⁾ صفة كاشفة، فالغريب لا يكون إلا أسود⁽⁸³⁸⁾.

والنعت بالتفضيل في قوله تعالى: ﴿الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى﴾⁽⁸³⁹⁾ لا مفهوم له بوجود بمسجد أدنى أو قاص⁽⁸⁴⁰⁾. والنعت بالعدد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْرَحْنَ نَبْرَجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾⁽⁸⁴¹⁾ لا يعني عند فريق من السلف وجود جاهلية ثانية أو ثالثة، وإنما هو وصف كاشف، بمعنى الجاهلية السابقة أو القديمة⁽⁸⁴²⁾.

وليس يستفاد من وصف إله المشركين بأنه لا برهان له في قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾⁽⁸⁴³⁾ = أنه يوجد إله مع الله عن برهان، فكل إله يدعى مع الله فعن غير برهان⁽⁸⁴⁴⁾. ومثله قوله تعالى: ﴿بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾⁽⁸⁴⁵⁾؛ لا يفهم منه وجود إشراك أنزل به سلطان، وكذا قوله: ﴿وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾⁽⁸⁴⁶⁾ = لا يدل على وجود شرك عن علم، فكل شرك عن جهل⁽⁸⁴⁷⁾.

⁸³⁶ ينظر: ابن هشام الأنصاري: شرح قطر الندى وبل الصدى، ص318.

⁸³⁷ [فاطر:27]

⁸³⁸ ينظر: السبكي: طبقات الشافعية، ج8، ص351.

⁸³⁹ [الإسراء:1]

⁸⁴⁰ ينظر: العز ابن عبد السلام: فوائد في مشكل القرآن، ص158.

⁸⁴¹ [الأحزاب:33]

⁸⁴² ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج22، ص13.

⁸⁴³ [المؤمنون:117]

⁸⁴⁴ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج18، ص136.

⁸⁴⁵ [آل عمران:151]

⁸⁴⁶ [لقمان:15]

⁸⁴⁷ ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج3، ص400.

ومن تخصيص الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾⁽⁸⁴⁸⁾ لا يستفاد أن المطر يكون من غير السماء، أو أنها إشارة إلى الأمطار الصناعية في قابل الأيام، وإنما هو وصف كاشف⁽⁸⁴⁹⁾. والجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾⁽⁸⁵⁰⁾ ليس فيه تلميح أو إيماء بطيور تطير بلا جناحين، أو تطير بثلاثة أجنحة، أو تنويه بالطائرات الحديثة، وقد تكلف ابن جني حين عده قيذا يفيد الاحتراس⁽⁸⁵¹⁾، إنما هو وصف كاشف من جنس قول العرب: (ضربته بيدي)، و(مشيت إليه برجلي)، كما علق الطبري⁽⁸⁵²⁾.

وليس في الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾⁽⁸⁵³⁾ احتراس من مشي ممكن على الهواء أو على الماء⁽⁸⁵⁴⁾، ولا في قوله: ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁸⁵⁵⁾ احتراس من دواب تدب في السماء، فالدابة لا تتفك عن الأرض⁽⁸⁵⁶⁾، وتخريج الملائكة على دواب السماء فيه جنوح وإغراب⁽⁸⁵⁷⁾. والأكل - كما هو معلوم - لا يكون إلا في البطن، ولذلك فالجار والمجرور وصف كاشف في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾⁽⁸⁵⁸⁾. وحرف الجر (إلى)

⁸⁴⁸ [البقرة:19]

⁸⁴⁹ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص5.

⁸⁵⁰ [الأنعام:38]

⁸⁵¹ ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2، ص271.

⁸⁵² ينظر: الطبري: جامع البيان، ج11، ص349. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج6، ص419.

⁸⁵³ [الإسراء:37]

⁸⁵⁴ ينظر: الألوسي: روح المعاني، ج8، ص73.

⁸⁵⁵ [هود:6]

⁸⁵⁶ ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص425-426.

⁸⁵⁷ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج27، ص599.

⁸⁵⁸ [النساء:10]. ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص427.

في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكَ لَعْنَتِي إِلَى يَوْمِ الدِّينِ﴾⁽⁸⁵⁹⁾ = لا مفهوم له بأن اللعنة تنتهي بيوم الدين، كما أفاد العز ابن عبد السلام؛ إنما جيء بها لتفيد استمرار اللعنة إلى يوم الدين⁽⁸⁶⁰⁾.

وكل عملٍ سوءٍ يصدر عن جهالة، إذ لا يُقدم أحد على معصية إلا وهو جاهل⁽⁸⁶¹⁾، والمعصية التي بغير علم ليست بمعصية. وعلى هذا، فلا مفهوم للجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾⁽⁸⁶²⁾. والقاعد وصف مختص بالنساء، ولذلك لا يؤنث، فلا يستفاد من الجار والمجرور في قوله تعالى: ﴿وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ﴾⁽⁸⁶³⁾ = أن القاعد وصف يقع على الرجال⁽⁸⁶⁴⁾.

والحال، حين تكون لازمة أو مؤكدة، لا مفهوم لها، فلا يُفهم من قوله تعالى: ﴿وَلَىٰ مُدْبِرًا﴾⁽⁸⁶⁵⁾ = وجودُ تولٍ من غير إديار⁽⁸⁶⁶⁾. وكذلك الإعراض والتولي في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾⁽⁸⁶⁷⁾؛ فالتولي يلزم منه الإعراض⁽⁸⁶⁸⁾. والوراء دائما ظهري، وليس

⁸⁵⁹ [ص:78]

⁸⁶⁰ ينظر: العز ابن عبد السلام: فوائد في مشكل القرآن، ص221.

⁸⁶¹ يقول قتادة: "اجتمع أصحاب محمد -عليه الصلاة والسلام- على أن كل ذنب أتاها عبد عمدا فهو بجهالة". الثعالبي: الاقتباس من القرآن الكريم، ج1، ص59.

⁸⁶² ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج4، ص278.

⁸⁶³ [النور:60]

⁸⁶⁴ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج16، ص363.

⁸⁶⁵ [النمل:10]

⁸⁶⁶ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج19، ص228.

⁸⁶⁷ [البقرة:83]

⁸⁶⁸ ويمكن حمل الإعراض على القلب والتولي إلى الجسد، فيكون هناك إعراض من غير تول أو العكس، وفيه تكلف. ينظر: العكبري: التبيان في إعراب القرآن، ج1، ص85.

في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَكُمْ ظَهْرِيًّا﴾⁽⁸⁶⁹⁾، بمقتضى أن (وراءكم) حال من (ظهريا)⁽⁸⁷⁰⁾ = ما يدل على وجود وراء غير ظهري⁽⁸⁷¹⁾.

والولاية عند ابن حجر لا تكون إلا بمحبة، ولا يستفاد عنده من قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ لِقُومٍ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾⁽⁸⁷²⁾ = وجود ولاية بلا محبة⁽⁸⁷³⁾. والحال في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ أُبْعِثُ حَيًّا﴾⁽⁸⁷⁴⁾ = حال لازمة لا تفيد وجود من يُبعث ميتا⁽⁸⁷⁵⁾.

وليس في الساعين إلى الآخرة مَنْ هو غير مؤمن؛ كل مرید للآخرة وساع إليها هو مؤمن بها، ولذلك كانت جملة الحال (وهو مؤمن) في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾⁽⁸⁷⁶⁾ = حالا لازمة.

والاسم الموصول يكون كذلك كاشفا لا مفهوم له، نحو قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾⁽⁸⁷⁷⁾، أو قوله: ﴿وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ﴾⁽⁸⁷⁸⁾، أو قوله: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ

⁸⁶⁹ [هود:92]

⁸⁷⁰ ينظر: العكبري: التبيان في إعراب القرآن، ج2، ص712.

⁸⁷¹ وهناك من حمل الظهريّة على التخصيص لأن الظرف وراء يأتي بمعنى أمام، وهناك من حمل الظهريّة على النسيان بحيث يكون هناك وراء غير ظهري، وهو الوراثة المذكور، وهذا تكلف كما لا يخفى، فالحال قد تكون لازمة. ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج12، ص151.

⁸⁷² [المتحنة:1]

⁸⁷³ ينظر: ابن حجر: فتح الباري، ج8، ص634.

⁸⁷⁴ [مريم:33]

⁸⁷⁵ ينظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج3، ص199.

⁸⁷⁶ [الإسراء:19]

⁸⁷⁷ [البقرة:21]

⁸⁷⁸ [البقرة:164]

الَّذِينَ اسْلَمُوا⁽⁸⁷⁹⁾، فلا مفهوم بوجود رب لا يخلق، ولا فلك يجري على البر، ولا أنبياء غير مسلمين، كل هذه الصفات كاشفة⁽⁸⁸⁰⁾.

ولقائل أن يقول: إذا لم تكن الصفة الكاشفة مقيدة فما فائدة ذكرها؟ والجواب: أن الصفة

الكاشفة تكون لأغراض مختلفة، أشير فيما يلي إلى بعضها⁽⁸⁸¹⁾:

- التعريض بغباوة المقصود بالكلام، نحو قوله تعالى في وصف الأصنام: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾⁽⁸⁸²⁾؛ إذ لا وجودَ لأموات يوصفون بأنهم أحياء⁽⁸⁸³⁾.

- التكذيب، نحو قوله تعالى: ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾⁽⁸⁸⁴⁾، فالكلام قد خرج على تكذيب دعواهم، فهم يدعون أن لشركهم حجة، وليس لأي شرك حجة، فكل معبود مع الله هو معبود بغير حجة⁽⁸⁸⁵⁾.

- المبالغة والزيادة في التصريح، نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ﴾⁽⁸⁸⁶⁾، فالله لا يحكم إلا بالحق⁽⁸⁸⁷⁾.

⁸⁷⁹ [المائدة:44]

⁸⁸⁰ ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص423.

⁸⁸¹ وهي تستحق الأفراد ببحث مستقل، وأرجو من الله أن ييسر لي ذلك.

⁸⁸² [النحل:21]

⁸⁸³ ينظر: ابن عادل: اللباب في علوم الكتاب، ج12، ص39.

⁸⁸⁴ [يوسف:40]

⁸⁸⁵ ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج3، ص398.

⁸⁸⁶ [الأنبياء:112]

⁸⁸⁷ ينظر: الرازي: أُمُودَج جليل، ص8، 342.

- تأكيد الإدانة وإمعان التوبيخ، نحو قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾⁽⁸⁸⁸⁾، فالكتابة لا تكون إلا باليد⁽⁸⁸⁹⁾. أو نحو: ﴿وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾⁽⁸⁹⁰⁾، ولا قلوب خارج الصدور، وإنما حُصت الصدور توبيخاً لهم؛ لأنهم لم ينتفعوا بقلوبهم على رغم وجودها بين جنبيهم⁽⁸⁹¹⁾.

- التنبيه، نحو: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ﴾⁽⁸⁹²⁾، والمخاطب لا يفسد إلا في الأرض. وقد حُصت الأرض تنبيهاً؛ فهي المكان الذي فيه يتقلب ويتصرف⁽⁸⁹³⁾.

- تعطيف القلوب وتحنيها، نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾⁽⁸⁹⁴⁾، فالمسكين لا يكون إلا ذا متربة⁽⁸⁹⁵⁾.

- التعميم، نحو قوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾⁽⁸⁹⁶⁾، وقوله: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾⁽⁸⁹⁷⁾، لا يفهم من الجار والمجرور الاحتراز من نكاح عندهم كان يقع من الرجال على الرجال، وإنما فائدته التعميم⁽⁸⁹⁸⁾.

⁸⁸⁸ [البقرة: 79]

⁸⁸⁹ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج1، ص577.

⁸⁹⁰ [الحج: 46]

⁸⁹¹ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج17، ص290.

⁸⁹² [البقرة: 11]

⁸⁹³ ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص426-427.

⁸⁹⁴ [البلد: 16]

⁸⁹⁵ اليفرنى: الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه، ج1، ص308.

⁸⁹⁶ [النساء: 3]

⁸⁹⁷ [النساء: 22]

⁸⁹⁸ ينظر: الألويسي: روح المعاني، ج2، ص456.

- التهويل والتصوير، نحو قوله تعالى: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ مِنَ فَوْقِهِمْ﴾⁽⁸⁹⁹⁾، وقوله: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾⁽⁹⁰⁰⁾؛ فالسقف لا يخر من تحت، والصيب لا يكون من غير السماء⁽⁹⁰¹⁾.

- رفع توهم المجاز، نحو قوله تعالى: ﴿فَأَمْطَرَ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾⁽⁹⁰²⁾؛ إذ لا مطر يكون من غير السماء، غير أنه قد يتبادر إلى الذهن أن الإمطار بالحجارة مجازٌ لسقوطها مثلاً من أعالي الجبال أو غير ذلك، فجيء بالصفة الكاشفة لرفع هذه التوهم⁽⁹⁰³⁾.

- تحسين النظم، نحو قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَيْنْتُم بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾⁽⁹⁰⁴⁾، وقوله: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ﴾⁽⁹⁰⁵⁾؛ فلا مفهوم بأن التداين يكون من غير دين، أو الإطعام من غير طعام، وقد صرح بهما حتى يرجع الضمير في (فاكتبوه) وفي (على حبه) عليهما فيحلو النظم، ولو لم يُذكر لوجب أن يقال: (فاكتبوا الدين)، (على حب الطعام)، وهذا غير حسن في النظم⁽⁹⁰⁶⁾.

ومما يجدر التنبيه إليه، أن هناك مواضعً تحتمل فيها الصفة أن تكون كاشفة؛ أي: لا

مفهوم لها، وأن تكون قيد تخصيص، نحو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ

⁸⁹⁹ [النحل:26]

⁹⁰⁰ [البقرة:19]

⁹⁰¹ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتوير، (ج1، ص317)، (ج9، ص114).

⁹⁰² [الأفعال:32]

⁹⁰³ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص157.

⁹⁰⁴ [البقرة:282]

⁹⁰⁵ [الإنسان:8]

⁹⁰⁶ ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج1، ص325. وقيل غير ذلك، ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص33. ابن عاشور: التحرير والتوير، ج29، ص384.

الْحَقِّ⁽⁹⁰⁷⁾، فمن الوصف (بغير الحق) استفاد بعض السلف وجود تكبير بحق، وحمله بعض السلف على الصفة الكاشفة فحسب، والثاني أرجح عند الزركشي⁽⁹⁰⁸⁾.

ومن المتنازع فيه أيضا، قوله تعالى: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾⁽⁹⁰⁹⁾، فوصف (جميل) يحتتمل عند ابن عاشور أنه كاشف؛ لأن الصبر كله حسن وجميل، ويحتتمل أن يكون وصف تخصيصي؛ لوجود صبر غير جميل، وهو الذي يخالطه جزع⁽⁹¹⁰⁾. وأرجح أنه قيد تخصيصي؛ لإخراج صبر الذلّة، وهو صبر غير جميل (قبيح) عند العرب، وفيه يقول جرير: "وكلّ دليل خيرٍ عادته الصبر"⁽⁹¹¹⁾.

المطلب الثاني - ما خرج مخرج الغالب:

كنا قدّمنا أنه لا يمكن إعمال طرق الدلالة دون معرفة محيط المخاطبين وثقافتهم، وهنا نورد ما لا مفهوم لتخصيصه بسبب خروجه مخرج الغالب؛ فالمتكلم، في كلامه الحر، يبني عبارته على الأكثرية والأغلبية، وإذا خاض في شيء استحضر صفته الغالبة، لأنها ألصق بذهنه من غيرها، بسبب شدة اتصالها بالموصوف في العادة، ولا يريد بذكرها أن يحكم على ما سكت عنه بشيء أو إخراج غيرها أو نحو ذلك⁽⁹¹²⁾. وعلى ذلك، فحمل الصفة محمل القيد المخصص يوجب استخراجات فاسدة، وفيما يلي بعض صور القيد الأغلبي:

⁹⁰⁷ [الأعراف:146]

⁹⁰⁸ ينظر: الزركشي: البرهان، ج3، ص401.

⁹⁰⁹ [يوسف:18]

⁹¹⁰ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج12، ص239.

⁹¹¹ الأصفهاني: الأغاني، ج8، ص25.

⁹¹² ينظر: القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص272.

فلا يفهم من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْطُوهُ بِيَمِينِكُمْ﴾⁽⁹¹³⁾ أنه كان يخط بشماله - عليه الصلاة والسلام - أو أن احتمال ذلك ممكن، وإنما خُصت اليمين بالذكر؛ لأن الغالب على الناس استعمال اليمين في الكتابة⁽⁹¹⁴⁾.

وأكل الربا منهيٌّ عن كثيره وقليله، والتعبير بأضعاف مضاعفة في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً﴾⁽⁹¹⁵⁾ = خرج مخرج الغالب؛ لأنهم إذا أكلوا الربا أكلوه أضعافا مضاعفة لا غير، والربا في الأصل وضعوه لمضاعفة أموالهم⁽⁹¹⁶⁾.

وتخصيص (النهار) بالذكر في قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾⁽⁹¹⁷⁾ = لا يُخرج (الليل)، فإله يعلم ما يجترحه الإنسان نهارا وليلا، وخص النهار لأنه في الغالب وقت الكسب والعمل وزمان الحركة، أما الليل فزمان السكون ولزوم البيت⁽⁹¹⁸⁾. ولأجل اختصاص النهار بالعمل، ضرب الله بساعته المثل في الوقت اليسير جدا في قوله: ﴿كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ﴾⁽⁹¹⁹⁾؛ لأن ساعة العمل تنقضي بسرعة، لتشاغل الناس بالعمل فيها، أما الليل فبسبب الفراغ فيه يشعر الناس بطوله⁽⁹²⁰⁾.

⁹¹³ [العنكبوت:48]

⁹¹⁴ ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج6، ص258. وتخصيص اليد اليمنى لا يدل على جواز صدور الكتابة في زمانه بأعضاء أخرى، وإنما فائدته هو التأكيد، نحو: رأيت بعيني وسمعت بأذني، كما تقدّم في الصفة الكاشفة. ينظر: زكريا الأنصاري: فتح الرحمن، ص37. ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص396.

⁹¹⁵ [آل عمران:130]

⁹¹⁶ ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج3، ص401.

⁹¹⁷ [الأنعام:60]

⁹¹⁸ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص126.

⁹¹⁹ [الأحقاف:35]

⁹²⁰ ينظر: ابن جنّي: الخاطريات، ص47.

وتخصيص (اليتم) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾⁽⁹²¹⁾ خرج مخرج الغالب؛ وليس له مفهوم؛ لأن طمع الطامعين فيه أكثر، بسبب هوانه وضعف أمره وقلة من يحفظ ماله ويقوم عليه وينصره⁽⁹²²⁾.

وتخصيص (التجارة والبيع) في قوله تعالى يمدح عباده: ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ﴾⁽⁹²³⁾، ليس له مفهوم باحتمال وجود مشاغل تلهيهم غير التجارة والبيع أو بأن الانشغال بغيرهما عن ذكر الله غير مذموم. وإنما خُصَّت التجارة والبيع؛ لأن المخاطب معروف بالتجارة، منهمك فيها، فإذا نُفي عنه الالتئام بهما عن ذكر الله فهو عن غيرهما ألهى. ولانشغال العرب المخاطبين بالتجارة، خوطبوا بقوله تعالى: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾⁽⁹²⁴⁾؛ فالتجارة هنا استعارة رشحها حال المخاطب. ومثل ذلك: ﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾⁽⁹²⁵⁾، فعلى مخرج الغالب خُص البيع، أي: وذروا غيره؛ لأن يوم الجمعة كان يوم السوق، والناس فيه كانت تهبط من البوادي والقرى إلى الأمصار حيث تقام الجُمع، وهو غالب ما يشغلهم في ذلك الوقت⁽⁹²⁶⁾.

⁹²¹ [الأنعام:152]

⁹²² ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص134.

⁹²³ [النور:37]

⁹²⁴ [الصف:10]

⁹²⁵ [الجمعة:9]

⁹²⁶ ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج4، ص535-536. ينظر: ابن عاشور: التحرير والتوير، ج28، ص226.

وإسقاط ذِكر (الخنثى) في قوله تعالى: ﴿فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾⁽⁹²⁷⁾ = خرج
مخرج الغالب، لا أن الخنثى غير موجود أو أن الله لم يخلقه أو غير ذلك، وقد رد ابن العربي على
من أنكر وجود الخنثى بمقتضى إسقاط ذكره بقوة، وسمى هذا الفهم فهم العوام⁽⁹²⁸⁾.

وعند ابن الجوزي، تخصيص (مَنْ يُقْتَلُ أَوْ يُغْلَبُ) في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ
اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾⁽⁹²⁹⁾ = خرج على الغالب، وإلا فمن قاتل ولم يقتل
ولم يغلب = يثاب أيضا⁽⁹³⁰⁾، وعندني أنه على التحريض والتشجيع لا الغالب.

ووصف (العسل) في قوله تعالى: ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾⁽⁹³¹⁾ هو وصف أغلبي، فالعسل قد
لا يوافق أحاد المرضى أو بعض الناس، وهو كقولنا: الماء حياة كل شيء، على الأغلبية، مع
وجود من يموت بالغرق⁽⁹³²⁾.

و(كرها) في قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا﴾⁽⁹³³⁾ = خرج مخرج الغالب؛
لأن العرب كانوا لا يرثونهن إلا كرها لا عن رضا⁽⁹³⁴⁾.

⁹²⁷ [القيامة:39]

⁹²⁸ ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ج4، ص351.

⁹²⁹ [النساء:74]

⁹³⁰ ينظر: ابن الجوزي: زاد المسير، ج1، ص432.

⁹³¹ [النحل:69]

⁹³² ينظر: ابن الجوزي: زاد المسير، ج2، ص570.

⁹³³ [النساء:19]

⁹³⁴ السمين الحلبي: الدر المصون، ج3، ص628.

وليس لتسليط النفي على الجمع ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا﴾⁽⁹³⁵⁾ مفهومٌ بجواز اتخاذ ند واحد أو ندين، وإنما هو على حسب واقعهم الأغلب، فهم لم يتخذوا لله ندا واحدا، بل اتخذوا أندادا⁽⁹³⁶⁾.
والأنثى في إجماع المسلمين تُقتل بالرجل، وعند ابن عاشور، خُص قصاصُ الأنثى بالأنثى على الغالب في قوله تعالى: ﴿الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾⁽⁹³⁷⁾؛ لأن الأنثى لا تقتل في الغالب إلا أنثى مثلها، ولا يتصاول الرجال والنساء⁽⁹³⁸⁾.

وتخصيص (فيء القرى) في قوله تعالى: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾⁽⁹³⁹⁾ = هو على الغالب؛ لأن القرى يُتغلب عليها بحصارها إلى أن يستسلم أهلها في حصونهم، أما البوادي فأرض مفتوحة، لا يُغلب من فيها إلا بالقتال⁽⁹⁴⁰⁾.

المطلب الثالث - ما خرج مخرج التنويع:

والتنويع مصطلح بلاغي قديم تعرّض له الجرجاني في (دلائل الإعجاز)، ثم بعّجه عبد القادر البغدادي في (خزانة الأدب)، يقوم مفهومه على إثبات الشيء لفظا لتمام نفي معناه، وهو شكل من أشكال تقوية النفي⁽⁹⁴¹⁾.

وفي تعريفه ما يشبه المفارقة؛ لأن الإثبات قد جيء به بغرض النفي، والنفي نقيض الإثبات، وهذا مما يدركه المتكلم والمخاطب الأصليان بالسليقة والفطرة، إلا أن الاهتداء إليه من

⁹³⁵ [البقرة:22]

⁹³⁶ ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج1، ص161.

⁹³⁷ [البقرة:178]

⁹³⁸ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج2، ص139.

⁹³⁹ [الحشر:7]

⁹⁴⁰ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج28، ص82-83.

⁹⁴¹ عن التنويع، ينظر: البغدادي: خزانة الأدب، ج9، ص257 وما بعدها.

خارج سياق التخاطب = صعب جدا، والسقوط فيه سهل؛ لأن المستنبط قد يحمل ما خرج مثبتا بالتنوع على الإثبات الحقيقي.

ومثاله التقليدي في غير القرآن: (عتابك السيف)، فليس في العبارة أن العتاب قد وقع، أو أن العتاب في تداول المتخاطبين يكون بصور، منها: العتابُ بالسيف، وإنما المعنى: لا عتاب لك أبدا، إلا في حال واحدة، هي أن يكون الضرب بالسيف عتابا، فعتابك السيف عندئذ.

وعند التأمل، يظهر بجلاء أن التنوع ليس تشبيها؛ لأن التشبيه يعكس معناه ويفسده، وليس مجازا؛ لأن طرفيه مستعملان على أصلهما، ولذلك هو إلى الادعاء والمغالطة والتخييل أقرب، وقد نبه الجرجاني إلى هذا في دلائله⁽⁹⁴²⁾.

والتنوع ظاهرة عامة، يقع في الشعر وفي غيره. ففي الشعر، نحو قول الشاعر: "تحيةً بينهم ضربٌ وجيع"⁽⁹⁴³⁾، ولا يريد أنه حياهم تحية موجعة، بل أراد أنه لم يحيهم أصلا بل ضربهم. ونحو قول الآخر:

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ إلا اليعافير وإلا العيسُ⁽⁹⁴⁴⁾

⁹⁴² ينظر: الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص372. غير أن النحاة، كما نص البغدادي، قد سبقوه إليه في باب المبتدأ والخبر المعرفتين، إذا كانت إحدى المعرفتين تقوم مقام الأخرى، نحو قوله عبد الملك بن مروان: "عقوبتك عزلك"، أي: لا عقوبة لك، فالعزل ثابت دون العقوبة. ينظر: البغدادي: خزنة الأدب، ج9، ص260.

⁹⁴³ البغدادي: خزنة الأدب، ج9، ص257.

⁹⁴⁴ المرجع نفسه: ج9، ص258.

= ولا يريد أن اليعافير مؤنسة، إنما أرد نفي مطلق وجود الأنيس، وأثبت أنسه باليعافير الوحشية لمزيد تأكيد نفي الأنيس⁽⁹⁴⁵⁾.

وفي غير الشعر، نحو قوله - عليه الصلاة والسلام -: "خصاء أمتي الصيام والقيام"⁽⁹⁴⁶⁾، و"سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله"⁽⁹⁴⁷⁾، و"رهبانية أمتي الرباط"⁽⁹⁴⁸⁾، وقوله: "جهاذكن الحج"⁽⁹⁴⁹⁾. ومن لا تمرس لديه بمجاري الكلام قد يستخرج أن الخصاء صورة من الصيام، وأن الجهاد سياحة في ثقافتهم، والرباط رهبانية في زمانهم، وأن الحج جهاد في عرفهم أو لغتهم، غير أن المراد من هذه النصوص هو تمام النفي بالاستبدال والتنويع، أي: لا خصاء لكم أبدا، ولا سياحة، ولا رهبانية، ولا جهاد للنساء، إنما لكم هذه الأشياء بدائل والتنويع، وقد أثبتت في اللفظ لتقوية النفي، كما تقدم⁽⁹⁵⁰⁾.

وأما صورته في القرآن فسأعرض لها في الأمثلة الآتية:

فمن قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾⁽⁹⁵¹⁾ لا يستفاد أن الإنذار بشارة، وإنما سُمي بشارة على التنويع⁽⁹⁵²⁾، وهذا الأمر خفي على الرازي والعز ابن عبد السلام⁽⁹⁵³⁾ فاستخرجوا أن العرب

⁹⁴⁵ وكقول عبد السلام الأسدي: "راحتي رجلي، وامراتي يدي"، والمعنى: لا راحلة لي، ولا امرأة، إنما أمشي حافيا وأستمني. وقول محمد بن يسير: "فمحررتي أنذي ودفترها قلبي"، يفخر بشدة حفظه، وقد كانت ذاكرته تصويريه يستعني بها عن التدوين. التوحيد: البصائر والذخائر، ج1، ص1، ص61. الأصفهاني: الأغاني، ج14، ص43.

⁹⁴⁶ أحمد بن حنبل: المسند، ج11، ص183، رقم الحديث: 6612.

⁹⁴⁷ البيهقي: شعب الإيمان، ج6، ص94، رقم الحديث: 3922.

⁹⁴⁸ الطبراني: المعجم الكبير، ج8، ص168، رقم الحديث: 7708.

⁹⁴⁹ البخاري: الجامع المسند الصحيح، ج4، ص32، رقم الحديث: 2875.

⁹⁵⁰ وفي غير الكلام النبوي، نحو قول عبد الرحمن بن مخنف للمهلب إذ أمره بالتخندق: "خنادقنا سيوفنا"، يريد: لن نتخندق، بل نجالد بالسيف. المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج2، ص277.

⁹⁵¹ [الانشقاق:24]

⁹⁵² ينظر: البغدادي: خزنة الأدب، ج9، ص262.

⁹⁵³ ينظر: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب، ج20، ص225. العز ابن عبد السلام: فوائد في مشكل القرآن، ص182.

تطلق البشارة على الشر والخير بمقتضى هذه الآية. والتنويع هنا للتهكم، والتهكم غرض من أغراضه، وليس كل تنويع للتهكم، والقول بأن البشارة تنطلق على الشر تُذهب بالتهكم.

ومن التنويع، قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (88) إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾⁽⁹⁵⁴⁾؛ وليس فيه إثبات بأن من أتى الله بقلب سليم ينفعه ماله وبنوه، بل المعنى هو نفي مطلق منفعة المال والبنين، وإثبات سلامة القلب بدلا عن ذلك⁽⁹⁵⁵⁾، وإخراج الثاني من الأول على التنويع، والاستثناء المنقطع صورة من صور التنويع.

ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّنُوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽⁹⁵⁶⁾؛ ولا يفهم أن الآية تثبت لهم حجة، أو أن الإتيان بالآباء رتبة من رتب الاحتجاج، وإنما المعنى: لا حجة لهم أبدا⁽⁹⁵⁷⁾.

ومنه ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾⁽⁹⁵⁸⁾، لا يفهم أنه - عليه الصلاة والسلام - يتقاضى أجرا مقداره أن يتخذ أحدا إلى ربه سبيلا، وإنما المراد: لا أتقاضى أجرا ألبته⁽⁹⁵⁹⁾. وقد بُني هذا النفي على التنويع لأجل تقويته.

⁹⁵⁴ [الشعراء: 88، 89]

⁹⁵⁵ إليه ذهب الزمخشري، ينظر: البغدادي: خزانة الأدب، ج9، ص261.

⁹⁵⁶ [الجاثية: 25]

⁹⁵⁷ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج25، ص364.

⁹⁵⁸ [الفرقان: 55]

⁹⁵⁹ ينظر: أبو عبيدة معمر: مجاز القرآن، ج2، ص78.

ومنه ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾⁽⁹⁶⁰⁾، ولا يستفاد أن إتيان اللمم كبيرة⁽⁹⁶¹⁾، والمعنى: إياكم الكبائر مطلقاً، ثم أخرج الثاني من الأول لتقوية النهي. ومنه ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيًا (25) إِلَّا قِيلاً سَلَامًا سَلَامًا﴾⁽⁹⁶²⁾، ليس فيه أن السلام من اللغو والتأثير. وفي إخراج السلام من اللغو والتأثير على التنويع = حلاوة لا ينكرها الطبع السليم.

ولا يستفاد من قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾⁽⁹⁶³⁾ = أن تجارة التراضي معدودة في أكل المال بالباطل⁽⁹⁶⁴⁾. ولا من قوله: ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً﴾⁽⁹⁶⁵⁾ = أن قريشا كانت تصلي بصلاتين، هما: المكاء والتصدية - وقد قال بأنهما صلاتين طائفة-، وإنما سُمي المكاء والتصدية صلاة على التنويع⁽⁹⁶⁶⁾، نحا إلى ذلك حذاق المفسرين كما نوه ابن عاشور، يريد مجاهداً وابن جبيرة وقتادة⁽⁹⁶⁷⁾.

ولا يستفاد من قوله: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾⁽⁹⁶⁸⁾ = أن الظن رتبة من رتب العلم، إذ تقدير ذلك يذهب بالمعنى، والمراد: لا علم لهم ألبتة⁽⁹⁶⁹⁾. ولا من قوله: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾⁽⁹⁷⁰⁾ = أن قول:

⁹⁶⁰ [النجم:32]

⁹⁶¹ ينظر: أبو عبيدة معمر: مجاز القرآن: ج1، ص137.

⁹⁶² [الواقعة:26]

⁹⁶³ [النساء:29]

⁹⁶⁴ ينظر: ابن فارس: حلية الفقهاء، ص123.

⁹⁶⁵ [الأأنفال:35]

⁹⁶⁶ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص158.

⁹⁶⁷ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج9، ص339.

⁹⁶⁸ [النساء:157]

⁹⁶⁹ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص90.

⁹⁷⁰ [الحج:40]

ربنا الله من غير الحق، فالمراد تأكيد الظلم الواقع عليهم ونفي وجود أدنى مسوغ لإخراجهم، كأنه قال: لا ذنب لهم أبداً، إلا أن يكون قول عبارة التوحيد ذنباً فهذا ذنبهم⁽⁹⁷¹⁾.

وقد يُستدل بقوله تعالى: ﴿فَأْتَابَكُمْ غَمًّا بِغَمِّ﴾⁽⁹⁷²⁾ = على أن الغم صورة من صور الإثابة⁽⁹⁷³⁾. وفي هذا الاستدلال نظر، لأن تسمية الغم إثابةً كانت على التنويع، والعبارة في الأصل خرجت مخرج العتاب، فالمسلمون يوم أحد تركوا ما أمروا به طلباً لثواب الغنيمة يوم أحد⁽⁹⁷⁴⁾، فسمى ما أصابهم ثواباً لأجل ذلك، وابن عاشور سماه المشاكلة التقديرية، وما أحسن تسميته⁽⁹⁷⁵⁾! وبالتنويع نتفطن أنه لا تعارض بين قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾⁽⁹⁷⁶⁾، وقوله: ﴿قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ﴾⁽⁹⁷⁷⁾، إذ في الأولى سميت المودة أجراً على التنويع ليس إلا⁽⁹⁷⁸⁾.

هذا، وفوائد الانتباه إلى التنويع كثيرة، وعلى رأسها عصمة المستنبط من إثبات ما هو منفي بقوة الكلام، ولأجلها كان هذا المطلب، وبهذا القدر نكتفي.

⁹⁷¹ ينظر: المرجع نفسه: ص346

⁹⁷² [آل عمران:153]

⁹⁷³ لابن القيم كلام قد يُفهم منه أن ترادف الغموم يسلي عن حزن أكبر، وهو ثواب من هذه الجهة. ينظر: ابن القيم: زاد المعاد، ج3، ص203.

⁹⁷⁴ ينظر: الواحدي، التفسير البسيط، ج6، ص86.

⁹⁷⁵ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج4، ص132.

⁹⁷⁶ [الشورى:23]

⁹⁷⁷ [ص:86]

⁹⁷⁸ وتخلصاً من هذا المأزق، حكم بعضهم على الآية بأنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ ۗ إِنِ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾ [سبأ:47]، والأمر معقود كله بناصية التنويع، ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص366.

المطلب الرابع- الخطاب بالأوهام والاعتقادات:

مفهوم الخطاب معقد للغاية؛ لارتباطه بشروط التخاطب والإفهام. ومن صور تعقيده أن المتكلم ينزل بالخطاب، بحسب ما تُقدِّره حكيمته، إلى أوهام المخاطب أو اعتقاداته أو مزاعمه؛ لأغراض بلاغية وإفهامية خادمة للمعنى الذي سيق من أجله الخطاب، لا على جهة الإقرار بهذه الأوهام أو الاعتقادات.

وهذا هو ما أعنيه بمصطلح: (الخطاب بالأوهام والاعتقادات). وهو يُمَثِّلُ عقبة عند استيلاء المعاني؛ فقد يحمل المستنْبِطُ ما أخرج المتكلم مخرج الخطاب بالأوهام محملاً للإقرار، فيقع بذلك في مزلق أو فخ خفي من حيث لا يشعر.

ولا بد من التنبيه إلى أنه لا يلزم من الخطاب بالأوهام أو الاعتقادات بحال من الأحوال = التضليل أو الخداع أو ترسيخ الباطل أو الحكم على النص بالزيف والإبطال؛ فالخطاب بالأوهام والاعتقادات ما هو إلا مسلك خطابي من جملة المسالك الخطابية التي يختارها المتكلم بغرض الفهم والإفهام.

ودوافع الخطاب بالأوهام والاعتقادات شتى⁽⁹⁷⁹⁾، وعلى رأسها: وجود هوة معرفية بين المتخاطبين أو انعدام مساحة المعارف المشتركة لدى أحد المخاطبين، بحيث يقرر المتكلم أن يقفَ على مقدمات كثيرة لا تؤثر على المعنى الأصلي الذي يُساق من أجله الكلام، ولذلك لثقته بأنه لا يترتب على ذلك تلبيس أو تضليل.

⁹⁷⁹ وحققها أن تغرد ببحث مستقل، وإنما الغرض هنا تأسيس هذا المسلك الخطابي.

فإن قيل: وما أغراض الخطاب بالأوهام والاعتقادات؟ فالجواب: أغراض شتى، منها: التأثير على السامع أو السخرية أو تقريب ما لا يطبق المخاطب استيعابه في مرحلة من المراحل، أو تجاوز ما قد يتسبب في تشويش وصول المعنى الأصلي إلى المتلقي أو تخطي ما قد يشغله عنه. وقد تنبه إلى هذا المسلك الخطابي جماعة من السلف، ولم يفهموا منه ما قد يחדش الديانة أو تبطيل الوحي، ومن هؤلاء الطوفي، إذ يقول: "والقرآن نزل مخاطبا لهم بما كانوا يعتقدون، كقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾"⁽⁹⁸⁰⁾، وإن لم يكن في الجنة بكرة ولا عشي"⁽⁹⁸¹⁾، ومنهم الراغب، والزركشي، والسيوطي، وغيرهم فيما سيأتي بإذن الله⁹⁸².

والعز ابن عبد السلام استشهد لهذا الأسلوب بقول امرئ القيس:

ثُلاعب غزلائُ الوحوشِ وعولها دُوين السماءِ في رؤوسِ المِجادلِ

= فأعلى الجبال ليس دوين السماء إلا في وهم المخاطب أو في وهم الرائي من بعيد، لا أن امرأ القيس يؤمن بذلك⁽⁹⁸³⁾. وعلى هذا خرج ابن جماعة قوله تعالى: ﴿وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ

⁹⁸⁰ [مريم:62]

⁹⁸¹ الطوفي: الإكسير في علم التفسير، ص242.

⁹⁸² ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص696. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج4، ص55. السيوطي: مقدرات القرآن، ص252، 255.

⁹⁸³ ينظر: العز ابن عبد السلام: فوائد في مشكل القرآن، ص175.

حَمِيَّةٌ ﴿٩٨٤﴾؛ فهو تعبير على ما يبدو في وهم الناظر، لا أن الشمس تغرب في عين حمئة بالفعل، نحو قول القائل: غربت الشمس خلف الجبل، أو في البحر، والشمس حقيقةً في السماء (٩٨٥).

والشاطبي -فيما نقل البغدادي- خرج أفعال التفضيل حين ترجع إلى الله تعالى = على "عادة المخلوقين في التخاطب وعلى حسب توهمهم العادي" (٩٨٦)، ف"الله أكبر" لها مفهوم بالنسبة إلى كل ما نتوهم أنّ له كبراً، وقوله تعالى: ﴿هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ﴾ (٩٨٧) من بابتها، من حيث نتوهم أن لنا علماً ولله علماً، وهذا طريقة العرب في كلامها وعليها نزل القرآن، كما ذكر الشاطبي (٩٨٨).

والخطاب بالأوهام كان السبب وراء تأليف أبي عبيدة معمر بن المثنى كتابه (مجاز القرآن)، إذ سأله رجل بحضرة الفضل بن الربيع عن قوله تعالى: ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ (٩٨٩): كيف يشبه الله بما لا يُعرف؟ فرد عليه أبو عبيدة أن الله كَلَّمَ العرب على قدر كلامها، والعرب تشبهه بأنياب الأغوال، ولم ترها قط، ولا تجد في ذلك غضاضة، ثم جمع نفسه فألف الكتاب (٩٩٠).

وفي الآية نفسها، يقول السمين الحلبي: "أراد في القبح الذي يتصوره في ذهنه كل سامع هذا اللفظ، والعرب تتصور الشيطان بأقبح صورة" (٩٩١).

⁹⁸⁴ [الكهف:86]

⁹⁸⁵ ينظر: ابن جماعة: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص244.

⁹⁸⁶ البغدادي: خزنة الأدب، ج8، ص279.

⁹⁸⁷ [النجم:32]

⁹⁸⁸ ينظر: البغدادي: خزنة الأدب، ج8، ص279.

⁹⁸⁹ [الصفات:65]

⁹⁹⁰ ينظر: ياقوت الحموي: إرشاد الأريب، ج6، ص2706 وما بعدها.

⁹⁹¹ السمين الحلبي: عمدة الحفاظ، ج2، ص271.

وصور الخطاب بالأوهام في القرآن تتعدد في أغراضها، وتتباين في ظهورها وخفائها، وقد

جمعت منها طائفة نبّه عليها السلف في حر كلامهم وتضاعيفه، هي على النحو الآتي:

ففي قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾⁽⁹⁹²⁾، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ أَيْنَ

شُرَكَائِي﴾⁽⁹⁹³⁾ = ليس في تسمية معبودات الكفار آلهة إقراراً بألوهيتها، ولا في تقيب معبودات أهل

الشرك بشركائي إقراراً بصحة الشرك، وإنما هما من باب النزول إلى لغة المخاطب على تقدير:

(في زعمكم واعتقادكم)؛ تهكما بهم، والتهكم والسخرية غرض من أغراض الخطاب بالأوهام⁽⁹⁹⁴⁾.

ومن المعلوم أن الأصنام التي عبدتها العرب لا تعقل، ولكن الله أجراها في قوله: ﴿أَيُّشْرِكُونَ

مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ (191) وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْرًا وَلَا أَنْفُسُهُمْ يَنْصُرُونَ﴾⁽⁹⁹⁵⁾ = مجرى

ما يعقل على اعتقادهم وأوهامهم⁽⁹⁹⁶⁾.

والعرب كانت تتطير في أعمالها وتبالغ جدا في عقد الأمور بالطيرة، حتى سمّت العمل

طائرا لذلك. وفي قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾⁽⁹⁹⁷⁾ = سُمي العمل طائرا على

جهة مخاطبتهم بأوهامهم لا على الإقرار بالطيرة⁽⁹⁹⁸⁾.

⁹⁹² [الأنبياء: 22]

⁹⁹³ [فصلت: 47]

⁹⁹⁴ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص 301.

⁹⁹⁵ [الأعراف: 191، 192]

⁹⁹⁶ ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج 2، ص 188.

⁹⁹⁷ [الإسراء: 13]

⁹⁹⁸ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنزيل، ج 15، ص 47. الطبري: جامع البيان، ج 17، ص 397.

ولا يُفهم من تسمية القدر بالطائر في قوله تعالى: ﴿قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾⁽⁹⁹⁹⁾ = أن النبي صالحا - عليه السلام - كان يقرهم على الطيرة، إنما خاطبهم بأوهامهم محاجبةً على المشاكلة⁽¹⁰⁰⁰⁾، والمحاجبة غرض من أغراض الخطاب بالأوهام.

وبفعل إبراهيم - عليه السلام - في مخاطبته قومه في قوله تعالى: ﴿فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ﴾ (88) فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ⁽¹⁰⁰¹⁾ = كان بعض السلف يستدل على جواز التنجيم للأنبياء أو جوازه في شريعة من سبقنا بطريق اللزوم أو على جواز المعاصي على الأنبياء⁽¹⁰⁰²⁾. وعند ابن قتيبة، صنيع إبراهيم محمول على مخاطبة قومه باعتقاداتهم، وقد كان قومه يعتقدون في التنجيم، وعلى ذلك ابن عاشور⁽¹⁰⁰³⁾. والخطاب، بمفهومه الواسع، يدخل فيه الأفعال المصاحبة للكلام⁽¹⁰⁰⁴⁾.

ومن المعلوم أن النحس والبخت من متعلقات الطيرة والتشاؤم والزرع والعيافة. وليس يستفاد من قوله تعالى: ﴿فِي أَيَّامٍ نَّحِسَاتٍ﴾⁽¹⁰⁰⁵⁾، ولا قوله: ﴿فِي يَوْمٍ نَّحْسٍ مُّسْتَمِرٍّ﴾⁽¹⁰⁰⁶⁾ = إقرار بصحة النحس، وإنما جرى عند العرب استعمال النحس في شدة السوء وفداحة المصائب، وعلى أوهامهم خوطبوا في الآيتين⁽¹⁰⁰⁷⁾.

⁹⁹⁹ [النمل:47]

¹⁰⁰⁰ يقول ابن عاشور: "مخاطبة لهم بما يفهمون لإصلاح اعتقادهم". ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج19، ص281.

¹⁰⁰¹ [الصفوات:88، 89]

¹⁰⁰² ينظر: السيوطي: الإكليل في استنباط التنزيل، ص281. بدر الدين الرازي: حجج القرآن، ص61. بيان الحق النيسابوري: باهر البرهان، ج2، ص1210.

¹⁰⁰³ ينظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص201. ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج23، ص142.

¹⁰⁰⁴ عن دخول الأفعال المصاحبة للكلام في مفهوم الخطاب، ينظر: الباقلاني: التقريب والإرشاد، باب الكلام في أحكام الخطاب، ج1، ص316 وما بعدها.

¹⁰⁰⁵ [فصلت:16]

¹⁰⁰⁶ [القمر:19]

¹⁰⁰⁷ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج24، ص259-260.

وقد استدل بعض القدامى⁽¹⁰⁰⁸⁾ بقوله تعالى في وصف أهل النار: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾⁽¹⁰⁰⁹⁾ = على فناء النار؛ لأن السماوات والأرض تفنيان⁽¹⁰¹⁰⁾. وبالتأمل، نجد أن التعبير خرج على المخاطبة بالأوهام؛ فالعربي يكتفي ببقاء السماوات والأرض عن السرمديّة والأبدية، فالسماوات والأرض في اعتقاده لا تزولان، ويكتفي أيضا ب(اختلاف الليل والنهار) و(ما أقام جبل كذا) عن المعنى نفسه، فحُوطب بما يكتفي ويُعبر بحسب أوهامه⁽¹⁰¹¹⁾.

والعرب، فيما قيل، كانت تستبشع زرقة العيون وتتشاءم منها؛ وأصل ذلك، فيما قيل أيضا، أنها كانت على عدااء ضروس مع الروم، والروم أعينهم زرقاء، حتى قالت العرب لكل عدو: أزرق، وإن لم يكن أزرق العينين. فإن صح هذا، فقد نقل الزمخشري وغيره من حمل قوله: ﴿وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾⁽¹⁰¹²⁾ = على خطاب العرب بما يتشاءمون من زرقة العيون؛ وذلك لتبشيع مصير أهل النار في نفوسهم⁽¹⁰¹³⁾.

والأفعال كلها هيئة على الله، غير أن الله تعالى في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾⁽¹⁰¹⁴⁾ = خاطبهم بحسب أوهامهم، وفي أوهامهم أن الإعادة أهون من الابتداء⁽¹⁰¹⁵⁾.

¹⁰⁰⁸ ينظر: الرازي: حجج القرآن، ص76.

¹⁰⁰⁹ [هود:107]

¹⁰¹⁰ ينظر: الأمير الصنعاني: رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، ص90 وما بعدها.

¹⁰¹¹ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج18، ص401. ينظر: زكريا الأنصاري: فتح الرحمن، ص271.

¹⁰¹² [طه:102]

¹⁰¹³ ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج3، ص87. ينظر: الكرمانلي: غرائب التفسير، ج2، ص730. ينظر: أحمد مختار:

معجم اللغة العربي المعاصر، ج2، ص983.

¹⁰¹⁴ [الروم:27]

¹⁰¹⁵ ينظر: المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج2، ص15-17.

ومن المعلوم أنه لا شيء يخفى على الله أبداً، وفي قوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ لَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْهُمْ شَيْءٌ﴾⁽¹⁰¹⁶⁾، لا يفهم من تعلق الحدث بيوم القيامة أو ببروز الخلق = أنه تعالى يخفى عليه في غير الآخرة من لا يبرز من الخلق - حاشاه تعالى وتقدس-، وإنما خاطبهم على أوهامهم، فهم كما قال الفخر الرازي: "كانوا يتوهمون في الدنيا إذا استتروا بالحيطان والحجب أن الله لا يراهم وتخفى عليه أعمالهم، فهم في ذلك اليوم صائرون من البروز والانكشاف إلى حال لا يتوهمون فيها ما يتوهمونه في الدنيا"⁽¹⁰¹⁷⁾.

ولا يبعد أن يكون لوطٌ - عليه السلام - قد خاطب قومه بحسب اعتقادهم، إذ يقول: ﴿هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾⁽¹⁰¹⁸⁾، فلو طُ قَطْعاً لا يريد بمقتضى صيغة التفضيل أن إتيان الرجال طهارة إلا أن نكاح النساء أظهر، لأنه لا طهارة في نكاح الرجال⁽¹⁰¹⁹⁾، وإنما يستصلحهم بذلك على جهة المحاجة، وقد تكون صيغة أفعل مسلوبة كما سيأتي بإذن الله.

والتعبير ب(أقرب) في قوله: ﴿يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ﴾⁽¹⁰²⁰⁾ = لا يُستفاد منه أن في عبادة الأصنام نفعاً، إنما بُنيت العبارة بحسب اعتقادهم وزعمهم⁽¹⁰²¹⁾. وعليه يتخرج، قوله تعالى

¹⁰¹⁶ [غافر: 16]

¹⁰¹⁷ الرازي: مفاتيح الغيب، ج 27، ص 500.

¹⁰¹⁸ [هود: 78]

¹⁰¹⁹ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج 1، ص 496.

¹⁰²⁰ [الحج: 13]

¹⁰²¹ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص 345.

في السحرة: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾⁽¹⁰²²⁾؛ إذ ليس في صيغة التفضيل (خير) إقرار أن في السحر خيرا، وإنما خاطبهم الله على اعتقادهم وأوهامهم⁽¹⁰²³⁾.

وقريب مما نحن فيه، قوله تعالى: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾⁽¹⁰²⁴⁾، فلا يفهم -فيما أرى- أن السماء تبكي على سواهم حقيقة، وإنما خوطبوا بأوهامهم على جهة الاستخفاف، وقد كان العرب -فيما ذكر ابن عاشور- إذا هلك فيهم عظيم قالوا: بكت عليه السماء وتزلزلت الجبال⁽¹⁰²⁵⁾.

ولا يفهم من صفة التفضيل في قوله تعالى: ﴿هُوَ خَيْرٌ نَّوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾⁽¹⁰²⁶⁾ أن هناك مثيلا غير الله على الحقيقة، وإنما خاطبهم الله على أوهامهم وعلى فرضهم تلطفاً واستمالة⁽¹⁰²⁷⁾.

وابن العربي حمل قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾⁽¹⁰²⁸⁾ على المخاطبة بالاعتقاد، فمن صيغة التفضيل يفهم أن في غير الجنة قرارا ومقيلا حسنا، وسبب ذلك، فيما يرى، هو اعتقاد كل فرقة أنها على خير وأن مصيرها إلى خير⁽¹⁰²⁹⁾.

والآيات التي يفهم من ظاهرها أن الأرض ثابتة= احتج بها كثيرا على سكون الأرض وعدم دورانها⁽¹⁰³⁰⁾، وهي -فيما يظهر- من هذا الباب، أعني باب الخطاب بالأوهام والاعتقادات. وقد

¹⁰²² [البقرة:103]

¹⁰²³ ينظر: الرازي: نموذج جليل، ص11.

¹⁰²⁴ [الدخان:29]

¹⁰²⁵ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتوير، ج25، ص303.

¹⁰²⁶ [الكهف:44]

¹⁰²⁷ ينظر: الرازي: نموذج جليل، ص297.

¹⁰²⁸ [الفرقان:24]

¹⁰²⁹ ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن، ج2، ص587.

¹⁰³⁰ ينظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص330.

استخلص قوم من بعض الآيات التي تصف الأرض بالانبساط، نحو: ﴿وَالأَرْضَ فَرَشْنَاَهَا﴾⁽¹⁰³¹⁾، ونحو: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ بَسَاطًا﴾⁽¹⁰³²⁾ = أن الأرض مبسوطه، فرد عليهم بدر الدين الشبلي بكتاب مفرد يثبت فيه أن العالم برمته كُري لا مبسوط، وحكى أنه قول ابن حزم وابن المنادي وابن الجوزي، ثم أعاد تعبيرات البسط في القرآن إلى مراعاة ما يظهر للناس؛ أي: بحسب أوهامهم الحسية⁽¹⁰³³⁾.

والطوفي توقف عند قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا عَرْضَهَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾⁽¹⁰³⁴⁾، فرأى -من جملة توجيهاته- أنه لا يلزم من التعبير بالعرض أن الأرض لها عرض وطول، أو أنها ليست كروية، وإنما "جعل لهما عرضا بالنسبة إلى أوهام العرب، فإنهم كانوا يعتقدون لهما عرضا"⁽¹⁰³⁵⁾. وابن جماعة توقف عند قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا﴾⁽¹⁰³⁶⁾، وقوله تعالى: ﴿كُلٌّ فِي فَالِكٍ يَسْبَحُونَ﴾⁽¹⁰³⁷⁾؛ فالسقف يوحي بالاستواء، والفلك بالاستدارة، واختار أن يجمع بين الأمرين بأن السقف لا يلزم منه الاستواء؛ واستدل على ذلك بسقف الخباء؛ فالعربي يسميه سقفا، وهو مستدير⁽¹⁰³⁸⁾. وأجود منه أن يُخرَجَ التعبير بالسقف على رأي العين؛ أي: كما يبدو في وهم الرائي، وبهذا وجه الآية العز ابن عبد السلام⁽¹⁰³⁹⁾.

¹⁰³¹ [الذاريات:48]

¹⁰³² [نوح:19]

¹⁰³³ ينظر: بدر الدين الشبلي: تنقيف الألسنة بتعريف الأزمنة، ص215-217.

¹⁰³⁴ [آل عمران:133]

¹⁰³⁵ الطوفي: الإكسير في علم التفسير، ص242.

¹⁰³⁶ [الأنبياء:32]

¹⁰³⁷ [الأنبياء:33]

¹⁰³⁸ ينظر: ابن جماعة: كشف المعاني في المتشابه من المثاني، ص254.

¹⁰³⁹ ينظر: العز ابن عبد السلام، فوائد في مشكل القرآن، ص190.

وفي قوله تعالى: ﴿وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ﴾¹⁰⁴⁰، علق السيوطي بأنها منازل للقمر في رأي العين؛ إذ "لا يُتصور نزوله في شيء منها، وإنما يقع ذلك في نظر الناظرين وحسبان الظانين"¹⁰⁴¹.

المطلب الخامس - وصف التعيين:

كنا قد قدمنا في باب الإيماء أن تعليق الحكم بوصف من الصفات = قد يستفاد منه التعليل، وكنا ذكرنا أيضا أن التعليل فيه هو لازم مقصود لا لازم لفظي، وأن دليل الإيماء لذلك كان من الملفوظ غير الصريح.

وهنا نسلط الضوء على جانب خفي يتصل به بوجه من الوجوه، وهو أن المتكلم كثيرا ما يسمي الشيء باسم ما أو صفة ما لغير شيء سوى تعيينه لمخاطبه أو الإعلام به، دون أن يعلق شيئا من قضية كلامه بهذه التسمية غير الإعلام.

وأكثر ما يكون هذا حين يقع في علم المتكلم أن المخاطب لا يعرف عن المتحدث عنه شيئا سوى هذا الاسم أو هذه الصفة التي لو سماه بغيرها لربما وقع في الإلباس، أو حين تتضافر القرائن تضافرا يثق معه المتكلم بأن ذهن المخاطب لن يعلق على التسمية شيئا، نحو أن يقول القاضي لحاجبه: (كافئ الملتهي)، دون أن يريد أن اللحية هي سبب المكافأة بطريق الإيماء؛ أي أن صفة الملتهي ليست على نحو صفة الكاذب فيما لو قال: (عاقب الكاذب)؛ أي لكذبه، فالقاضي إنما يريد تعيين المقصود بالمكافأة، وهو ذو اللحية، فحسب.

¹⁰⁴⁰ [يس: 39]

¹⁰⁴¹ السيوطي: مقدرات القرآن، ص 253.

وقد تعرض أهل الفقه وأصوله لصفة التعيين في دراستهم لقوله -عليه الصلاة والسلام- حين مر على رجلين في نهار رمضان فقال: "أفطر الحاجم والمحجوم"، إذ رأى بعضهم أن الحجامة وصف مناسب، فقال بأنها سبب الفطر، ورأى بعض آخر أن النبي سماهما كذلك لتعيينهما فحسب لا لتعليق قضية الإفطار بالحجامة⁽¹⁰⁴²⁾.

وتعرض لصفة التعيين كذلك أهل البلاغة في باب المسند إليه إذا كان اسماً موصولاً؛ فهو يأتي على صورة الموصول لأغراض، منها كون المخاطب لا يعلم من أحوال المسند إليه شيئاً غير الصلة، نحو (الذي كان معنا أمس)⁽¹⁰⁴³⁾.

والمحكوم عليه مع الحكم عندهم -فيما نقل البسيلى عن شيخه ابن عرفة¹⁰⁴⁴ يكون لأحد ثلاثة أمور:

- لمطلق البيان، نحو: (أكرم الطويل)؛ إذ الصفة هنا يراد بها التعيين فحسب لا لتعليق قضية الإكرام بالطول.

- للإعلام باستحقاقه له، وهو الذي يسميه أهل الأصول بالوصف المناسب في باب الإيماء، نحو: (أكرم المحسن إليك)؛ أي: لإحسانه.

¹⁰⁴² ينظر الحديث بتمامه: ابن حمزة: البيان والتعريف، ج1، ص283. وعن منزع الخلاف الفقهي، ينظر: الخطابي: معالم السنن، ج2، ص26-28.

¹⁰⁴³ ينظر: السيوطي: عقود الجمان، ص69.

¹⁰⁴⁴ ينظر: البسيلى: التقييد الكبير، ج2، ص482. وهو نقل عزيز لم أظفر به عند غيره.

- لبيان مناقضته، نحو: (أكرم المسيء إليك)؛ أي: عامله بنقيض فعله، وهو يتخرج على السابق إذا ما حملناه على المجاز، على نحو ما ذكرناه في لام التعليل المجازية التي سُميت بالعاقبة¹⁰⁴⁵.

وفي وصف التعيين، يُعامل الوصف المشتق أو ما كان في منزلته معاملة الألقاب والأعلام والجوامد، أو بالأحرى معاملة ما انسلخ من أصل اشتقاقه، فلا يكون له مفهوم أبداً، ولا يترتب على أصل معناه لازم البتة، فهو وصف لمجرد التعيين.

وأهل الأصول، فيما يبدو، شعروا بهذا السلوك العارض للأوصاف، حين ناقشوا مشروعية إطلاق المشتق على محله بعد انقضاء المعنى، فمنهم من ذهب إلى أنه حقيقة عند بقاء المعنى، ومجاز عند زواله، وقيل غير ذلك كما هو مبسوط في كتبهم¹⁰⁴⁶.

فنحن نقول مثلاً: (وُلد أبو بكر -رضي الله عنه- في عام كذا..)، ولا يلزم من تسميته بأبي بكر أنه كان ملقباً بالكنية منذ ولادته، إنما سمّيناه أبا بكر هنا ثقةً بالمخاطب؛ وأيضاً لأننا لو سمّيناه بغير هذا الاسم لوقع اللبس.

ونقول أيضاً: (هاجر النبي -عليه الصلاة والسلام- إلى المدينة فاستقبله الأنصار)، ولا نريد أن المدينة كانت بهذا الاسم وقتها، ولا أن أهلها كانوا ملقبين لحظتها بالأنصار، وإنما نفعل ذلك على تقدير: (يثرب التي صارت فيما بعد تُسمى المدينة، وأهلها الذين تُقبوا فيما بعد بالأنصار).

¹⁰⁴⁵ ويمكن تخريج الوصفين: العزيز الحكيم في قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان:49]= على المناقضة، والتعليل هنا ثابت بطريقتين: طريق الاستئناف البياني، وطريق الوصف المناسب على جهة المناقضة، وهو تعليل تهكمي مجازي. وهذا الضرب من التعليل بالمناقضة يكون للتهكم ولأغراض أخرى كما في المثال أعلاه.

¹⁰⁴⁶ ينظر: البابرّي: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، ج1، ص285-289.

وهذه إحدى صور تعقيد عملية التخاطب، وتكثر جدا في كتب التاريخ والتراجم لشدة علق اسم الشهرة أو الصفة بالذهن.

وبسبب ما قد ينشأ من هذه الصفة من التباس، يلجأ بعض المؤلفين إلى تعقيب مواطن ألفاظ التعيين بقولهم: (ولم تُسم بهذا الاسم وقتها)، نحو ما وقع في الأغاني: "وأقبل وَهْرز يريد أن يدخل صنعاء، وكان موضعهم الذي التقوا فيه خارج صنعاء، وكان اسم صنعاء: أزال"⁽¹⁰⁴⁷⁾؛ وذلك حتى لا يقع من يستنبط بالنصوص التأريخ في فخ وصف التعيين.

وفي مصنف ابن أبي شيبة، عن راشد بن سعد أنه قال: "أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفرق ونهى عن السُكينية"⁽¹⁰⁴⁸⁾، و(السُكينية) تسريحة عُرفت بها سكينة بنت الحسين لاحقا حتى سُميت بها، وقد كان عمر بن عبد العزيز ينهى عن هذه التسريحة ويجلد من يصف شعره بها⁽¹⁰⁴⁹⁾، وهيئة الشعر فيها تكون بطريقة معينة تفعلها النصارى في زمن النبي -عليه الصلاة والسلام-، وهي التي نهى عنها. ثم سماها أحد الرواة بالاسم الذي عُرفت به زمن تحديثه بالحديث على جهة الإعلام والتعيين، لا على أنها كانت تُسمى كذلك في عصر الرسالة. ومن لا يعرف هذا قد يتوهم أن السكينية معروفة بهذا الاسم منذ زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيؤرّخ بها، أو يتوهم أن سكينة بنت الحسين كانت صاحبة أدركت زمن الضحبة.

وأما صور الوصف التعييني في القرآن فعلى النحو الآتي:

¹⁰⁴⁷ الأصفهاني: الأغاني، ج17، ص310.

¹⁰⁴⁸ ابن أبي شيبة: المصنف، ج5، ص188، رقم الحديث: 25082.

¹⁰⁴⁹ ينظر: ابن قتيبة: المعارف، ص620. ينظر: الأصفهاني: الأغاني، ج16، ص144.

ففي قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ﴾⁽¹⁰⁵⁰⁾، سماهم (السحرة) مع أنهم قد تركوا السحر وتابوا، فلا يستفاد بأنهم استمروا سحرةً بعد إيمانهم أو أن الله يَعدُّهم سحرةً حتى بعد إيمانهم، أو أن السحر والإيمان يجتمعان، إنما "نسبهم إلى ما به يُعرفون"⁽¹⁰⁵¹⁾، ولو غير لقبهم لما عرفنا المقصود من الكلام.

ومن ذلك أن المعدوم قد يُسمى (شيئاً) قبل وجوده للإفهام وإقامة الكلام كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽¹⁰⁵²⁾، و﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾⁽¹⁰⁵³⁾ لا أنه موجود قبل عملية التكلم كما فهم بعض المعتزلة⁽¹⁰⁵⁴⁾.

ومن صفة التعيين، قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ﴾⁽¹⁰⁵⁵⁾؛ فقد أثبت لهن الإيمان بالوصف (المؤمنات) على جهة الإعلام بما يظهر أو ما سيكون أو بمجرد إقبالهن إلى الهجرة، ولو كان الوصف مطابقاً للواقع ساعتها لما طُلب امتحانُ الإيمان، ولذلك قال بعدها في الآية نفسها: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾، كما أشار الواحدي⁽¹⁰⁵⁶⁾.

¹⁰⁵⁰ [الأعراف:120]

¹⁰⁵¹ أبو الحسين النحوي: التفسيح، ص254.

¹⁰⁵² [النحل:40]

¹⁰⁵³ [يس:82]

¹⁰⁵⁴ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص225. للمعتزلة استدلالات بأمثال هذه الآيات على وجود العدم، وللشنقيطي إیرادات عليها، ينظر: محمد الأمين الشنقيطي: أضواء البيان، ج3، ص370. ومثله في كلامنا: (طهوت الثريد أو صنعتُ السفينة)، والمطهو في الحقيقة هو أجزاء الثريد، والمصنوع هو الخشب والمواد، أما التسمية فعلى ما سيكون. والجرجاني لأجل ذلك يُعرب الثريد والسفينة وأمثالها (مفعولاً) فحسب لا (مفعولاً به)؛ لأنها بلا وجود سابق للفعل حتى يقع فيها، وإنما وُجدت بالفعل، وضرب لذلك مثلاً: (خلق الله العالم). ينظر: الجرجاني: أسرار البلاغة، ص368-369.

¹⁰⁵⁵ [المتحنة:10]

¹⁰⁵⁶ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج10، ص526. وقد يتخرج عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ [الحجرات:9]، فالقرآن سماهم مؤمنين لمجرد الإعلام، ولو سماهم بغير هذا لما عُرف من المراد بالكلام، وبهذا يكون

و(اليتيم) يزایل اسم الیتیم متى اشتد ساعده وبلغ وبتقى، وماله لا یدفع إليه حتى يبلغ باتفاق كما ذكر ابن عاشور، وقد سماه الله (یتیمًا) في قوله: ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾⁽¹⁰⁵⁷⁾ على جهة التعريف والإعلام لا أنه مازال یتیمًا؛ إذ لا سبيل إلى تعيين المقصود بالكلام من غير تسميته یتیمًا على ما كان⁽¹⁰⁵⁸⁾. ولا يدل ذلك على استحقاقه لقب (الیتیم) لغةً أو عرفًا بعد البلوغ.

وتسمية المرأة (زوجة) بعد موت الزوج في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾⁽¹⁰⁵⁹⁾ = لا يستفاد منها أن عقد الزوجية في معهودهم يبقى بعد وفاة الزوج؛ فالزوجية تنقضي بالموت، وإنما هذا من باب التعيين على ما كان¹⁰⁶⁰.

والموصوف لا يزایل اسم صفته بالترك العارض أو بمجرد الخروج عن مكان استحقاقه الصفة، وعلى ذلك حُملت صفة (الاعتكاف) في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾¹⁰⁶¹، فلا يستفاد منها أنهم كانوا يُجامعون في المسجد الحرام، إنما هي على التعيين؛ "لأن المعتكف إذا خرج كان عازما على العود"¹⁰⁶².

الاستدلال على بقاء المتقاتلين من أهل الإسلام على الإيمان من هذه الطريق ليس دقيقًا، علما بأن النصوص التي تثبت بقاءهم على الإيمان ذلك كثيرة، والله الحمد.

¹⁰⁵⁷ [النساء: 2]

¹⁰⁵⁸ عن دفع مال الیتيم وتفسير الآية، ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج5، ص13. السيوطي: مقدرات القرآن، ص249.

¹⁰⁵⁹ [البقرة: 234]

¹⁰⁶⁰ السيوطي: مقدرات القرآن، ص250.

¹⁰⁶¹ [البقرة: 187]

¹⁰⁶² السيوطي: مقدرات القرآن، ص251.

وأخيراً، من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾⁽¹⁰⁶³⁾ = استفاد بعض السلف كما قدّمنا في الاستثمار المعجمي أن (المحصنة) تطلق على الحرة عموماً؛ لأن المتزوجة لا تُتْرَج، وابن عاشور يرى أن المحصنات في هذا الموضع سُمين كذلك على جهة التعيين باعتبار بما يؤول إليه الشيء، مما يعني أن المحصنة هي المتزوجة فحسب لا الحرة عموماً⁽¹⁰⁶⁴⁾.

المطلب السادس - عدم تعلق الإرادة بغير جهة الكلام:

ذكرنا في المبحث السابق أنّ اللغة ذات منطقتين طبيعيتين، لا صناعيتين، وأنّ القضية الكلامية ليست كالقضية المنطقية مُسَوَّرَةً بالحدود والقيود؛ ذلك أن المتكلم، إذ يتكلم، لا يتعرّض لجميع قيود موضوعه، فإن فعل ذلك، فصنّعه، بحسب تعبير ابن تيمية، تعجرف وخروج عن سنن العرب⁽¹⁰⁶⁵⁾. ولذلك، من الطبيعي جداً، أن يذكر المتكلم الشيء بإحدى صفتيه ولا يريد إخراج الصفات الأخرى⁽¹⁰⁶⁶⁾، وأن يعمم أو يطلق عند ظهور قصد التخصيص والتقييد مكتفياً في ذلك بالعقد الذي بينه وبين مخاطبه.

والأصل في الكلام، عند ابن تيمية، "أن من تكلم في شيء كجهة من الجهات لم يلتفت إلى غير تلك الجهة"⁽¹⁰⁶⁷⁾، لأن الإرادة -وهي معقد عملية التخاطب- لا تتعلق بغير ما انصب إليه ذهن المتكلم.

¹⁰⁶³ [النساء:25]

¹⁰⁶⁴ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج5، ص13.

¹⁰⁶⁵ ينظر: ابن تيمية: تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، ج1، ص349.

¹⁰⁶⁶ ينظر: ابن فارس: الصحابي، ص147.

¹⁰⁶⁷ ابن تيمية: تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل، ج1، ص349.

فإن سلمنا بهذا الأصل، كان السكوت عن غير (المتكلم فيه) أثناء التكلم = سكوتا اضطراريًا؛ إذ لا يستطيع المتكلم أن يذكر كل شيء في لحظة واحدة. وليس للمذكور مفهوم يمتد إلى المسكوت عنه = حتى تتاله الإرادة، ولا يُعلم ذلك إلا بالقرائن.

ولو كان الكلام عن شيء ما يستلزم الحكم على غيره لاحتاج الإنسان في كل مرة يتكلم فيها عن شيء ما = أن يعطف مُعلنا: (ولا أتكلم عن غيره)، وهذا ما لا يكون ولا يتأتى في اللغة الطبيعية. وعليه، فالأصل في المذكور أن يكون عاريا من المفهوم حتى يثبت العكس بالقرائن، والله يخاطب العرب بمعهود كلامهم.

وقد كان اللامشي يُنبّه على أن تخصيص الشيء بالذكر لا يستفاد منه بالضرورة نفى الحكم عن غيره المسكوت عنه، ويمثل على ذلك بشواهد فيها لطف، نحو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾⁽¹⁰⁶⁸⁾، وقوله: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ﴾⁽¹⁰⁶⁹⁾، فلا يستفاد من الآية الأولى أنّ (مَنْ أوتي كتابه بشماله)، وهو المسكوت عنه = لن يقرأ كتابه، أو سيُظلم. ولا يستفاد من الآية الثانية ما يدل، بمقتضى السكوت، على نفي الرسالة عن غيره عليه - الصلاة والسلام -⁽¹⁰⁷⁰⁾. وقد يبدو فهم هذا الأمر بسيطا وبدهيا في الآن نفسه، إلا أنه عند التطبيق وتعدد الجملة قد يصعب تمييزه.

¹⁰⁶⁸ [الإسراء: 71]

¹⁰⁶⁹ [الفتح: 29]

¹⁰⁷⁰ ينظر: اللامشي: كتاب في أصول الفقه، ص 144.

وهذا الباب يشبه ما خرج (مخرج الغالب)، من حيث إن الذهن قد انصرف إلى المذكور دون تعلق بسواه، إلا أن الذهن في الصفة الغالبة منصرف بسبب الغلبة، وهنا منصرف بسبب انشغاله بجهة الكلام فحسب.

وبهذا، يمكن أن نقسم (المسكوت عنه) على قسمين:

- المسكوت القصدي، وهو الذي يُبحث عن مفهومه، كالمسكوت في موضع البيان مثلاً.
- والمسكوت غير القصدي، وهو العاري من المفهوم.

وفيما يلي طائفة من صور (عدم تعلق الإرادة بغير جهة الكلام) من شأنها أن تُقرب ما مضى:

ففي قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَأَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ﴾⁽¹⁰⁷¹⁾، ليس لتخصيص (المرسلين) مفهوم بأن غير المرسلين، وإن كانوا أتقياء، يخافون لدى الله؛ فالقصد من الآية نفي خوف المرسلين دون التعرض لخوف غيرهم أو أمنهم، كما أفاد المطعني في رده على من استدل بالآية لهدم مفهوم المخالفة⁽¹⁰⁷²⁾.

وليس في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تُخَافُوا مَثَلَهُمْ شِئَانًا﴾⁽¹⁰⁷³⁾، بمقتضى النفي الذي يتسلط على الزيادة = مسكوتٌ عنه بأنه تعالى يتعصّد بغير المضلين، أو أنه يحتاج إلى أعوان

¹⁰⁷¹ [النمل:10]

¹⁰⁷² ينظر: عبد العظيم المطعني: أخطاء وأوهام في أضخم مشروع تعسفي لهدم السنة، ص84.

¹⁰⁷³ [الكهف:51]

ومساعدين، وإنما خُص (المضلين) هنا لانصراف الكلام إليهم، فالآية تتحدث عن أولياء الشيطان والمشركين⁽¹⁰⁷⁴⁾.

وليس في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾⁽¹⁰⁷⁵⁾ إخراج للجن من التكليف بمقتضى تخصيص (الناس)، وإنما الكلام متجه إلى اليهود؛ لقلب ما زعموه من اختصاص العرب بالرسالة⁽¹⁰⁷⁶⁾.

ولا يفهم من (وحده) في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ﴾⁽¹⁰⁷⁷⁾ = أنهم نَفَوْا عن أنفسهم الإيمان بالملائكة والرسل والكتب المنزلة والآخرة؛ لأن الكلام كان يتردد بين الإيمان بالله والشرك بالله، ولم تتعلق الإرادة بغير هذا، والمعنى: آمنا بالله دون الأصنام⁽¹⁰⁷⁸⁾.

وقد كانت اليهود تستدل بمواضع في القرآن على خصوصية الرسالة، وأن الرسول -عليه الصلاة والسلام- لم يُبعث إلا إلى أهل الجاهلية من العرب⁽¹⁰⁷⁹⁾، نحو: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا﴾⁽¹⁰⁸⁰⁾، ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ﴾⁽¹⁰⁸¹⁾، ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ﴾⁽¹⁰⁸²⁾،

¹⁰⁷⁴ ينظر: عبد العظيم المطعني: أخطاء وأوهام في أضخم مشروع تعسفي لهدم السنة، ص84.

¹⁰⁷⁵ [النساء:79]

¹⁰⁷⁶ ينظر: السيوطي: عقود الجمان، ص129.

¹⁰⁷⁷ [غافر:84]

¹⁰⁷⁸ ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج3، ص401.

¹⁰⁷⁹ ينظر: ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج1، ص130 وما بعدها، ص440.

¹⁰⁸⁰ [البقرة:151]

¹⁰⁸¹ [آل عمران:164]

¹⁰⁸² [التوبة:128]

﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾⁽¹⁰⁸³⁾، وجهة استدلالهم -كما هو مميّز في الخط- أن الخطاب موجه للعرب والضمير يعود عليهم وحدهم، فلا يلزم من سواهم ما وُجّه إليهم. ومن الموافقات، أنه في أصفهان، ظهرت فرقة يهودية تقر بنبوة النبي -عليه الصلاة والسلام-، ولكنها تقتصر رسالته على العرب وحدهم بالمنزع نفسه⁽¹⁰⁸⁴⁾.

وقد أجاب ابن تيمية بجوابات عدة ضافية وسابغة، ويهمننا منها أن ذكّر العرب في الخطاب لا يمنع أن يكون الخطاب موجها لسائر الناس، بدليل أنه قد اتجه للجميع في مواضع أخرى من كتاب الله، نحو: ﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾⁽¹⁰⁸⁵⁾، ﴿لِيَكُونَ لِّلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾⁽¹⁰⁸⁶⁾، ﴿إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّكَ جَمِيعًا﴾⁽¹⁰⁸⁷⁾، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾⁽¹⁰⁸⁸⁾.

ويُضاف إلى جواب ابن تيمية أن الكلام إذا انصرف إلى جهة من الجهات لم يكن القصد متعلقا بسواها، فإذا قال السيد لعبده: (بعثتك لتشتري ثوبا)، فلا يمنع أنه أمره بشراء الطعام، يقول القرافي: "تخصيص الثوب بالذكر لمعنى اقتضاه، وسكت [السيد] عن الطعام لأن المقصد الآن لا يتعلق به"⁽¹⁰⁸⁹⁾، ويفيد القرافي بأن العقلاء إذا تكلموا فيما وُجد سببه، سكتوا عما لم يتعين سببه⁽¹⁰⁹⁰⁾.

¹⁰⁸³ [الزخرف:44]

¹⁰⁸⁴ ينظر: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص12.

¹⁰⁸⁵ [القلم:52]

¹⁰⁸⁶ [الفرقان:1]

¹⁰⁸⁷ [الأعراف:158]

¹⁰⁸⁸ [سبا:28]. ينظر: ابن تيمية: الجواب الصحيح، ج2، ص40.

¹⁰⁸⁹ القرافي: الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، ص74.

¹⁰⁹⁰ ينظر: المرجع نفسه: ص74.

هذا، والسكوت عما لم يتعيّن سببه = أكد في النصوص الحجاجية التي تتطلب توجيه الكلام رأساً إلى المخاطب - لاسيما إن كان معانداً - بما قد يوهم أن النص مقصور عليه فحسب. والقرآن، كما هو معلوم، نص حجاجي من الطراز الرفيع.

المطلب السابع - ما خرج مخرج الذهول:

هناك مقدار من إعمال طرق الدلالة يتطلب مستوى من القصدية في بناء المتكلم لكلامه؛ وذلك بسبب قيام هذه الطرق على علاقات للزوم العقلية. وهذه القصدية تتطلب بدورها الإعداد، سواء أكان إعداداً فورياً أم بأناة. وعلى هذا، فالنص المعد بإحكام تعمل في ألفاظه طرق الدلالة بإحكام لشدة اشتماله على القصد، والعكس بالعكس.

ومن المعلوم، أن المتكلم ليس على حالة واحدة؛ إذ يعتريه ما يعتريه من النسيان أو الذهول أو الذعر الشديد أو الإعياء أو غير ذلك مما يُخفّض مستوى القصدية في ألفاظه. وليس من العدل معاملة الكلام غير المعد أو الفوري/اللحظي كمعاملة كلام أجاله المتكلم في نفسه زمناً باسترخاء وتدبّر، أو كمعاملة من كرّر على كلامه حولاً ينقّحه كحال أصحاب الحوليات.

ومن هنا، يمكن أن نقول: كلما زادت مسافة الروية والأناة في إعداد النص، كانت ألفاظه بالعناية أحظى وما يثبت بلوازمها أقوى، وكان من حقه أن يُختص بمعاملة أدق من غيره.

وأحسب أن النحاة كانوا على وعي بهذا المنزع، حين أخرجوا ما يلفظه المجنون أو الناسي أو النائم عن حد الكلام⁽¹⁰⁹¹⁾، وكذلك الفقهاء حين أوصوا القاضي بالألا يقضي وهو مريض أو

¹⁰⁹¹ ينظر: السيوطي: همع الهوامع، ج1، ص49.

غاضب أو جَزَع أو نَعَسَان أو نحو ذلك⁽¹⁰⁹²⁾، وأيضاً حين عاملوا طلاق الغضبان والسكران أو من كان في منزلتهما معاملةً تختلف عن طلاقٍ غيره⁽¹⁰⁹³⁾.

وابن عقيل الحنبلي كان من دقة ورعه يوصي بالألا يقبل المرءُ عطاءً مَنْ هاج طبعه بالحنز أو السرور، "فذلك كبذل السكران، ومعلوم أن الرأي لا يتحقق إلا مع اعتدال المزاج، وقل أن يصح رأي مع فورة طبع"⁽¹⁰⁹⁴⁾. وملحظه هذا ينسحب على الكلام من باب أولى، فالكلام فعل في نهاية المطاف.

وبالتجربة، نرى الذاهل كثيراً ما يجيب بجوابات أو تصدر عنه أفعال لا تمت إلى المنطق بصلة، وهذا طبيعي جداً، فالذهن ليس بحاضر، وكل شيء متوقع عند غياب الذهن أو شتاته.

وقد وقع في القرآن منه، على جهة الحكاية، في إجابة (عُزَيْر) -عليه السلام- بعد أن أماته الله مئة عام، ﴿قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ﴾⁽¹⁰⁹⁵⁾. وقد استفاد القصاب من إلقاء موسى -عليه السلام- الألوح التي فيها كلام الله، في قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَى الْأَلْوَحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ﴾⁽¹⁰⁹⁶⁾ = أن الغاضب معفو عنه إن بلغ به غضبه إلى ما لا يُحمد؛ لأن الغضب غير مملوك⁽¹⁰⁹⁷⁾.

¹⁰⁹² ينظر: ابن القاص: أدب القاضي، ص 159.

¹⁰⁹³ ينظر: ابن قدامة: المغني، ج 7، ص 378 وما بعدها.

¹⁰⁹⁴ ابن الجوزي: كتاب القصاص والمذكرين، ص 298. تأكيداً لذلك، ورد في الأخبار أن أبا الطمّحان طلب من ملك بن سعد دية لجنايته وهما على شراب، فأعطاه مالك ولما أصبح مالك ندم. ينظر: الأصبهاني: الأغاني، ج 7، ص 13.

¹⁰⁹⁵ [البقرة: 259]

¹⁰⁹⁶ [الأعراف: 150]

¹⁰⁹⁷ ينظر: القصاب: النكت الدالة على البيان، ج 1، ص 444.

وهذا الباب لطيف، وكلام السلف فيه لا يعدو الإشارات، ألمعوا إلى بعضه في خبر الرجل الذي لم يعمل خيرا قط، فلما دنت منه المنية أوصى أولاده أن يحرقوه ويذروا نصفه في البر ونصفه في البحر؛ لأن الله إن قدر الله عليه ليعذبنه عذابا لا يعذبه أحدا من العالمين. فلما بعثه الله، سأله، فأجاب الرجل أن السبب الخشية، فغفر الله له⁽¹⁰⁹⁸⁾. وقد وعلق ابن الملقن على ما قاله الرجل من شك في قدرة الله على بعثه= بأنه خرج مخرج الذهول والخوف الشديد⁽¹⁰⁹⁹⁾.

كما ألمعوا إليه أيضا في خبر آخر الناس دخولا للجنة يوم القيامة، إذ أعطاه الله عطاءً فاق تصوره حتى قال الرجلُ لله: "تسخر بي أو أتضحك مني وأنت الملك؟". وقد حمل القاضي عياض كلامه على ذهول الفرح، واللسان لا يكاد ينضبط عند دهشة السرور.

وبمثل هذا أيضا وجّه السلف قول الرجل الذي رد الله إليه ناقته، بعد أن أيقن الهلاك: "اللهم أنت عبدي وأنا ربك"⁽¹¹⁰⁰⁾.

وقد روي عن أبي بكر أنه قرأ قوله تعالى: ﴿وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾⁽¹¹⁰¹⁾ بتقديم الحق على الموت: (وجاءت سكرة الحق بالموت)⁽¹¹⁰²⁾، وبعض الصوفية كان يلتمس من تقديمه إشارة بأن الحق مقدّم على الموت، إلا أن أبا حامد المرزوي كان ينكر هذا الالتماس، ويُخرّج قراءة أبي بكر على مخرج الذهول؛ فأبو بكر قرأها كذلك لحظة احتضر⁽¹¹⁰³⁾.

¹⁰⁹⁸ ينظر: البخاري: الجامع المسند الصحيح، ج9، ص145، رقم الحديث: 7506.

¹⁰⁹⁹ ينظر: ابن الملقن: التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ج33، ص448.

¹¹⁰⁰ ينظر الأحاديث وشرحها: القاضي عياض: إكمال المعلم في فوائد مسلم، ج1، ص559-560.

¹¹⁰¹ [ق:19]

¹¹⁰² ينظر: الطبري: جامع البيان، ج16، ص476-477.

¹¹⁰³ ينظر: التوحيدي: البصائر والذخائر، ج2، ص116.

وأما في القرآن، وهو مدار البحث، فخرج الكلام مخرج الذهول لا يقع إلا على جهة

الحكاية، على النحو الآتي:

فمن قوله تعالى على لسان يوسف: ﴿تَوَفَّنِي مُسْلِمًا﴾⁽¹¹⁰⁴⁾، لا يستفاد، عند زين الدين

الرازي، أن يوسف -عليه السلام- لم يكن على علم بأن كل نبي يموت مسلما. وقد وجّه الرازي

هذا الإشكال بتوجيهين، يهمننا منهما قوله: "يجوز أن يكون قد دعا بذلك في حال غلبة الخوف

عليه غلبة أذهلته عن ذلك العلم في تلك الساعة"⁽¹¹⁰⁵⁾.

وعلى مخرج الذعر، خرج أيضا دعاء إبراهيم -عليه السلام-: ﴿وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ

الْأَصْنَامَ﴾⁽¹¹⁰⁶⁾، فلا يفهم منه أن عبادة الأصنام قد تصدر عن الأنبياء فكان من إبراهيم أن

سأل⁽¹¹⁰⁷⁾.

والمبتلى كثيرا ما ينطق بما لا يميّزه، بسبب الحيرة والدهشة، وأهل النار قد أيقنوا بالخلود

فيها، وقد علموا أنه لا يقضى عليهم أبدا، وأن العذاب لا يخفف عنهم، إلا أنهم قالوا أقوالا قد يفهم

منها خلاف ذلك، نحو: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا﴾⁽¹¹⁰⁸⁾، و﴿يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾⁽¹¹⁰⁹⁾، وذلك

مردّه إلى ذهول العذاب، ولوازم عبارات الذهول لا تصح على ما تقدّم⁽¹¹¹⁰⁾. وفي قراءة ابن مسعود

¹¹⁰⁴ [يوسف:101]

¹¹⁰⁵ الرازي: أنموذج جليل، ص226.

¹¹⁰⁶ [إبراهيم:35]

¹¹⁰⁷ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص241.

¹¹⁰⁸ [المؤمنون:107]

¹¹⁰⁹ [الزخرف:77]

¹¹¹⁰ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص122.

وعلي بن أبي طالب، قُرئت (مالك) على الترخيم: (يا مال)، وقد حمل ابن جني هذه القراءة على أن أهل النار قد اقتطعوا اسم (مالك) لضعفهم عن إتمامه لحظة النداء، وهو يؤكد ما سبق⁽¹¹¹¹⁾.

ويمكن، على مخرج الذهول، حمل ما قاله ذو النون لحظة الغضب: ﴿وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾⁽¹¹¹²⁾، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّنَتْهُمْ الْأَسَاءَ وَالضَّرَاءَ وَرُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهُ﴾⁽¹¹¹³⁾، فلا يفهم أن الأنبياء تشك في قدرة الله أو نصره، ومن الجدير أن يُضم هذا التوجيه إلى جوار إجابات السلف الأخرى في الآيتين⁽¹¹¹⁴⁾.

وزين الدين الرازي حمل إجابة الرسل في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾⁽¹¹¹⁵⁾ على جواب الدهشة والحيرة، وإلا فالرسل على علم بما أُجيبوا أو ببعضه على الأقل، وجواب الدهشة "لا يفيد نفي العلم ولا إثباته"⁽¹¹¹⁶⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾⁽¹¹¹⁷⁾، استشكل بعض السلف نفي مشابهة الذكر للأنثى⁽¹¹¹⁸⁾؛ إذ الأصل نفي مشابهة المفضول للفاضل لا العكس. وقد أجابوا بجوابات، يهمنها

¹¹¹¹ ينظر: ابن جني: المحتسب، ج2، ص257. ابن هشام الأنصاري: شرح قطر الندى وبل الصدى، ص239.

¹¹¹² [الأنبياء:87]

¹¹¹³ [البقرة:214]

¹¹¹⁴ عن جوابات السلف، ينظر مثلا: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج17، ص130 وما بعدها.

¹¹¹⁵ [المائدة:109]

¹¹¹⁶ الرازي: أنموذج جليل، ص115.

¹¹¹⁷ [آل عمران:36]

¹¹¹⁸ على تقدير أن الكلام لامرأة عمران.

جواب البسيلي، وهو أن امرأة عمران "في مقام الدهش فجعلت ما حقّه أن يكون اسماً خيراً لدهشها؛ لأن قصدها كان في الذكر" ¹¹¹⁹.

وفي حكاية أهوال يوم القيامة، ذكر تعالى النفخ في الصور ثم حَسَرَ المجرمين، وقال تعالى: ﴿يَتَخَفَتُونَ بَيْنَهُمْ إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا (103) نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ إِذْ يَقُولُ أَمْثَلُهُمْ طَرِيقَةً إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾ ⁽¹¹²⁰⁾. والأمثل هو الأعدل، وقد تساءل العز ابن عبد السلام: كيف يكون أعقلهم أكثرهم خطأ؟ فأجاب: "أن المصائب تؤثر في ذوي الألباب ما لا تؤثر في غيرهم فلأجل ذلك كان ذهوله أكثر" ⁽¹¹²¹⁾، وبهذه الإجابة ينتظم بها عقْد ما خرج مخرج الدهول.

المطلب الثامن - ما خرج مخرج الحكاية:

يشتمل القرآن، كما هو ملحوظ، على أقوال مسندة إلى البشر أو غيرهم على جهة الحكاية، والتعامل مع هذه الأقوال المحكية دون مراعاة هذه الخصوصية= قد يوقع المستنبط في بعض المحظورات؛ فالحكاية بمنزلة الترجمة، وفي الترجمة يُراعى المعنى الأصلي دون التبعية، والمراد بالأصلي -والقسمة للشاطبي- الذي تنضوي تحته المقاصد المجردة، والمراد التبعية صورة المعنى الأصلي ⁽¹¹²²⁾، وهنا تكمن العقبة.

¹¹¹⁹ البسيلي: التقييد الكبير، ج2، ص519.

¹¹²⁰ [طه:103، 104].

¹¹²¹ العز ابن عبد السلام: فوائد في مشكل القرآن، ص183.

¹¹²² من براعة الشاطبي، أنه قسم الدلالة، من حيث هي ألفاظ دالة على المعاني، مستفيداً من تراث الحنفية. إلى: دلالة أصلية؛ تنضوي تحته المقاصد، ودلالة تبعية؛ خادمة للأصلية، وهي صورة لها، تتلون بحسب الثقافة والمقام والسياق. ينظر: الشاطبي: الموافقات، ج2، ص105.

وكما قدّمنا، طرق الدلالة أدوات تقوم على لوازم الألفاظ، ولوازم الألفاظ مودعة في التبعية (صورة المعنى اللفظي) لا الأصلي، واستخراج مستتبعات المعنى تفترض أن النص قد وصل إلينا بصورته ومعناه، والأمر ليس كذلك مع المحكيّ.

ولتقريب ما مضى، استدل كثيرا بالحديث النبوي الشهير: "ليس من امبر امصيام في امسفر" على أن النبي -عليه الصلاة والسلام- كان يخاطب القبائل بلهجاتها. إلا أن ابن حجر رجّح أن أداة (أم) الحميرية التي في الحديث هي من آثار الأشعري راوي الحديث الذي توجه إليه النبي بالكلام، فهو قد أدّى الكلام بلهجته؛ أي: حكاها، فحمله عنه الرواة من تحت بأدائه، فتؤهّم أن النبي قاله على الصورة المذكورة⁽¹¹²³⁾.

وفي مبحث رواية الحديث بالمعنى وحجيّته، استدل المحدث الرامهرمزي على صحة الراوية بالمعنى = بقصص القرآن وما فيها من أقوال محكية، فإله قد كرر قصص السابقين "بالفاظ مختلفة، ونقلها من ألسنتهم إلى اللسان العربي"، وهذا عنده يجعل من النص المحكي على غير ما كانت عليه من دلالات "التقديم والتأخير، والحذف والإلغاء، والزيادة والنقصان وغير ذلك"⁽¹¹²⁴⁾؛ لأن هذه المعاني جميعا مودعة في المعنى التبعية (صورة المعنى اللفظي) لا الأصلي، فهي داخلة في مستتبعات التراكيب، والتراكيب لم تُنقل بالحرف، إنما روعي في المنقول المعنى الأصلي (الإرادي المسوق له الكلام) فحسب.

¹¹²³ ينظر: ابن حجر، التلخيص الحبير، ج2، ص449، رقم الحديث: 917.

¹¹²⁴ الرامهرمزي: المحدث الفاصل، ص529.

وابن جني في (الخاطريات) ذكر أن جميع ما ورد على لسان الأمم الخالية من غير أهل اللسان العربي = هو محكي مفهوم عن معانيهم، مصوغ بألفاظنا، ولا يُستفاد عنده من هذه النصوص أنهم كانوا فصحاء أبناء، أو كانوا على ما نحن عليه في عيشتهم وتفاوضهم وتداولهم، وإنما هذه الفصاحة مردها إلى الحاكي سبحانه وتعالى الذي اختار العربية وعاءً لهذا النص الخالد⁽¹¹²⁵⁾.

وابن عاشور نبّه على لوازم الحكاية في تفسيره، وقال بأن القرآن يعيد صياغة الأقوال "على ما يقتضيه أسلوب إعجازه لا على الصيغة التي صدرت فيها"⁽¹¹²⁶⁾. وعلى هذا، فالبلغة المستخرجة بطريق ما يلزم من ألفاظ المحكيات تُحسب في رصيد القرآن لا رصيد قائلها، يقول ابن عاشور: "الإعجاز الثابت للأقوال المحكية في القرآن هو إعجاز للقرآن لا الأقوال المحكية"⁽¹¹²⁷⁾.

ومن ذلك ما علّق به ابن جني على قول تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّمَا أَن تُلْقِي وَإِنَّمَا أَن نَّكُونَ أَوْلَىٰ مَنْ أَلْقَىٰ﴾⁽¹¹²⁸⁾؛ إذ يرى أنه قد عدل عن قول (وإنما أن نلقي) لغرضين، هما: مراعاة رؤوس الآي، والإخبار عن قوة أنفوس السحرة واستطالتهم على موسى بإتمام اللفظ واستيفائه. غير أن هذه البلاغة، كما أشار، ليست عائدة إلى السحرة، فلا يُحكم بمقتضاها أن السحرة بلغاء، وإنما تعود إلى بلاغة القرآن، فنحن "نعلم أن السحرة لم يكونوا أهل لسان"⁽¹¹²⁹⁾.

¹¹²⁵ ينظر: ابن جني: الخاطريات، ص119.

¹¹²⁶ ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج1، ص120.

¹¹²⁷ المرجع نفسه: ج1، ص121.

¹¹²⁸ [طه:65]

¹¹²⁹ السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج4، ص21.

والطوفي، عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى﴾⁽¹¹³⁰⁾، نقل قول من احتج بهذه الآية على أن الأمر المطلق من كل قيد يقتضي الوجوب والفورية، وإلا لما لحقت إبليس الملامة، ثم نقل جواب المخالف، وهو أن "الوجوب لعلّه فهم من قرينة حالية أو مقالية لم يحكها القرآن أو من خصوصية تلك اللغة التي وقع الأمر بها؛ إذ العربية لم تكن حينئذ، إنما حكى القرآن بها ما وقع غيرها، والخلاف إنما هو في الأمر المجرد عن القرائن بلغة العرب. وأما الفور فلم يفهم من مجرد الأمر وهو (اسجدوا)، بل إما من قرينة أو مقتضى تلك اللغة"⁽¹¹³¹⁾، وحاصل الاعتراض أن معاني النص التبعية ومستتبعات تراكيبه في لغته الأم = لا تنتقل إلى اللغة المنقول إليها بعد حكايته، لتعلق تلك المعاني بأصل النظام.

ومن الأقوال المحكية على لسان أهل الجنة، نحو: ﴿دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَخْرُ دَعَوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾⁽¹¹³²⁾ = استخرج بعض السلف، فيما نقل ابن حزم، أن العربية هي لغة أهل الجنة، فسخر منهم ابن حزم أيما سخرية، وقال إنها لغة أهل النار أيضا بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾⁽¹¹³³⁾. ثم ضاعف السخرية فقال بأن لغة موسى وجميع الأنبياء - عليه السلام - هي العربية؛ لأن جميع كلامهم محكي لنا بالعربية. وهذا لا يصح بحال لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا

¹¹³⁰ [البقرة:34]

¹¹³¹ الطوفي: الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، ج1، ص149.

¹¹³² [يونس:10]

¹¹³³ [المالك:10]

بِلِسَانِ قَوْمِهِ⁽¹¹³⁴⁾. ويُضاف إلى كلام ابن حزم أنه لو صح أن الحكاية تنقل الألفاظ كما هي، لكان الهدهد والنملة في عداد الفصحاء، وهذا لا يكون.

ولو ثبت أن العقدة المقصودة في قوله تعالى على لسان موسى -عليه السلام-: ﴿وَإِخْلُفْ عَقْدَةً مِّن لِّسَانِي﴾⁽¹¹³⁵⁾ = هي حبسة وُلدت معه كانت تمنعه من الانطلاق في الكلام⁽¹¹³⁶⁾، فنحن لا نلاحظ ذلك في النصوص المحكية عنه -عليه الصلاة والسلام-، والسبب هو أن الحكاية لا تنقل الكلام كما هو. ولو اعتمد مستنبط من لوازم هذه النصوص حال لسان موسى عليه السلام، فنقض بها ما ثبت عنه فيما لو ثبت = لكان بعيدا عن الصواب.

وعدم مراعاة أن الكلام المحكي ينخلع من لوازمه التبعية في لغته الأصلية إلى لوازم اللغة المنقول إليها ومقتضيات البلاغة فيها = جعل زين الدين الرازي يفترض أن إبراهيم دعا مرتين، بسبب قوله تعالى في موضع على لسانه: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا﴾⁽¹¹³⁷⁾، وفي موضع آخر: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا﴾⁽¹¹³⁸⁾، فالدعاء الذي بتكثير البلد، بحسب رأيه، كان قبل أن تكون الأرض بلدا، والذي بتعريف البلد هو بعد أن صارت الأرض بلدا⁽¹¹³⁹⁾. والدعاء -فيما أرى- واحد، وسبب التصرف في دلالاته التبعية هو الحكاية وشروطها.

¹¹³⁴ [إبراهيم:4]. ينظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص34.

¹¹³⁵ [طه:27]

¹¹³⁶ ينظر: ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج5، ص249. الرازي: مفاتيح الغيب، ج22، ص43.

¹¹³⁷ [البقرة:126]

¹¹³⁸ [إبراهيم:35]

¹¹³⁹ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص11.

وعلى ضوء الحكاية، يمكن أن نقرأ التصرف في سرد القصص تقديمًا وتأخيرًا، وقد سئل ابن جماعة عن سبب اختلاف ألفاظ القصة الواحدة في القرآن، وعن سبب التصرف في ألفاظ المتكلمين للحادثة الواحدة، فأجاب بأنها محكية "لم تكن باللسان العربي، بل باللسنة المتخاطبين حالة وقوع ذلك المعنى"⁽¹¹⁴⁰⁾. يقول أبو الحسين النحوي: "ومن يعلم أنه لم يتكلموا قط بلسان العربية ولا عرفوا إعرابًا ثم كرر الحكايات عنهم في مواضع مختلفة فغير ألفاظها"⁽¹¹⁴¹⁾.

ومن أطف ما وقفت عليه، وبه أحتم، ما ذكره السهيلي تعليقًا على قوله تعالى: ﴿وَأَلْبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾⁽¹¹⁴²⁾، فما لبثه أهل الكهف ثلاثمائة سنة شمسية، غير أن القرآن، عند القص والحكاية، جاء بما يوافق حساب العرب بالشهور القمرية، فزاد تسعًا⁽¹¹⁴³⁾، وعلل ذلك أبو حيان الأندلسي بأن الخطاب للعرب، وحكايته على هذا الوجه كانت مراعاة لطريقتهم في الحساب، والعرب تحسب بالقمر لا الشمس⁽¹¹⁴⁴⁾.

المطلب التاسع - دلالة التأخير:

كثيرًا ما يستعان بدليل الترتيب، في استنباط المعاني، كما قدّمنا في دلالة الإشارة، وأعني بالترتيب دلالة التقديم والتأخير. غير أن العقبة تكمن في أن البحث عن نكتة التقديم أسبق إلى ذهن المستنطب؛ لغلبيته على التفكير البلاغي، ودليل الترتيب واسع، يكون في تأخير المذكور كما يكون في تقديمه.

¹¹⁴⁰ ابن جماعة: كشف المعاني، ص 174.

¹¹⁴¹ أبو الحسين النحوي: النسخ في اللغة، ص 90.

¹¹⁴² [الكهف: 25]

¹¹⁴³ ينظر: السهيلي: الروض الأنف، ج 3، ص 173.

¹¹⁴⁴ ينظر: أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط، ج 7، ص 164.

ففي التأخير، نحن نتساءل: لماذا أحر المتكلم؟ لأن القصد قد انصب إلى المؤخر، وأما ما تقدم بسبب عملية التأخير = فهو تحصيل حاصل. وكذلك في التقديم، نحن نتساءل: لماذا قدم؟ لأن القصد منصب إليه، وما تأخر فبسببه. والخلط بين المستويين يوقع في محظورات؛ لأنه يوجب استخراج معنى التقديم من عملية تأخير أرادها المتكلم، وهذا خلاف مقصوده، والعكس صحيح أيضا.

ومن باب أولى، يخرج من بحث أسرار التقديم والتأخير = ما كان التقديم والتأخير فيه اضطراريًا، كتقديم أدوات الاستفهام التي لها الصدارة، أو المبتدأ المؤخر وجوبا، ونحو ذلك؛ إذ لا سلطان للمتكلم فيه.

وأسباب التأخير كالتقديم كثيرة جدا، لا يمكن جمعها في قاعدة ناظمة، ولذلك كان دليل الترتيب ضمن الجانب العنيف والشجاع في اللغة.

وقد قدّمنا أن السهيلي من أقدم من قعد لدلالة التقديم. ونفيد هنا بأنه لم يلتفت إلى دلالة التأخير، ففاته شيء كثير لا ينقاد إلا بتسليط الاهتمام على المؤخر لا المقدم. وقد اعتنى بدلالة التأخير إلى جوار دلالة التقديم = الزركشي في كتابه البرهان⁽¹¹⁴⁵⁾، ويؤخذ عليه أنه سوى بين الترتيب الحر والترتيب الاضطراري، ومعاملتها معااملة واحدة فيها ما فيها؛ فالترتيب الحر يقع بقوة المتكلم والضروري بقوة اللغة.

¹¹⁴⁵ ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج3، ص233. عن دلالة التأخير، ينظر: محروس بريك: نظم القرآن، ص75 وما بعدها.

وفيما يلي تطويف في صور دلالة التأخير في القرآن الكريم، وفيه تظهر مشكلة استخراج

لازم التقديم من جهة ربما كان معناها مودعا في لازم التأخير:

ففي قوله تعالى: ﴿ثِيَابٍ وَأَبْكَارٍ﴾⁽¹¹⁴⁶⁾، لا يُستفاد من تصدّر الثياب تفضيلهن على

الأبكار؛ لأن المعنى مودع في تأخير الأبكار لا تقديم الثياب؛ والأبكار جاءت مؤخرَةً لتصعيد

التوبيخ، والتصعيد يستلزم تأخير الأفضل⁽¹¹⁴⁷⁾، والخطاب -كما هو معلوم- موجه إلى نساء النبي

-عليه الصلاة والسلام-. والعطف قد سبق الأبكار دون غيرها من الصفات من أجل تقوية الصفة

والتنبيه عليها، نحو أن يقول قائل: فلان مهندس، رياضي، أصولي، وأب لعشرة⁽¹¹⁴⁸⁾.

وعلى هذا، فالتأخير يدل على أن البكورة محببة في محيط العرب لا العكس، وهو المعنى

المستنبط، ودون تقدير ذلك لا يتنظم التوبيخ ولا ينقاد للعطف معنى ولا ميزة. واعتبار المعنى في

التأخير على الإصعاد = يحفظ للأبكار تفضيلهن بالتقديم في سائر السياقات القرآنية الأخرى⁽¹¹⁴⁹⁾.

والسهيلي بسبب انصباب اهتمامه إلى دلالة التقديم، حمل أكثر ما ورد من تقديم المال

على الولد على السببية؛ لأن المال سبب تمام النعمة بالولد⁽¹¹⁵⁰⁾. غير أن هذا الحمل لا ينسجم

¹¹⁴⁶ [التحريم:5]

¹¹⁴⁷ الأفضل بجهة من الجهات، وهي هنا جهة البكورة.

¹¹⁴⁸ واو الثمانية مذهب ضعيف، لأن هذه الواو ترد في سياقات ليس فيها ثمانية مذكورات، وعن ضعف هذه الواو، ينظر: العلائي: الفصول المفيدة، ص142.

¹¹⁴⁹ وقد بحث جماعة عن دلالة التقديم لا التأخير، فأبعدوا لأجل ذلك، فقالوا: إنما قُدِّمَ لفظ الثياب في الذكر؛ لأن زوجات النبي -صلى الله عليه وسلم- جلهن ثياب. وقالوا: تعريضا بحفصة التي كان اللوم عليها أشد. وحفصة، كما ذكر ابن عاشور، تزوجها النبي ثيبا. وقالوا: لأن السياق سياق حسن المعشر، والثياب أخبر بال عشرة فكان التقديم لذلك. وقالوا: لمراعاة النظم، فجميع الصفات جمع تأنيث إلا الأبكار. ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج30، ص571. ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج28، ص362. البقاعي: نظم الدرر، ج20، ص196.

¹¹⁵⁰ ينظر: السهيلي: نتائج الفكر، ص280.

مع تقديم المال في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (88) إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾⁽¹¹⁵¹⁾.
وقد يقال: تقديم المال على الولد في هذه الآية فيه إشارة بتفضيل المال. وهذا لا يصح لأن الدلالة في التأخير لا التقديم.

وبالنظر إلى دلالة التأخير لا التقديم، نجد أن ذكر البنين تأخر على التصعيد والترقي، وبهذا الإصعاد يتأسس معنى الترهيب والتقليل، ومن فوائد البسيلي أن عطف الترقي تأسيساً أما عطف التدني فتأكيد لا غير⁽¹¹⁵²⁾. والعربي يعتقد أن منفعة الولد أعظم حتى يومنا هذا، وهو مستعد لإتلاف ماله التليد وما حصله في سنين متطاولة كلفا به، والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى⁽¹¹⁵³⁾.

ودلالة التأخير ليست بالضرورة للتصعيد، فقد تكون لمجرد النظم، كتأخير اسم موسى - عليه السلام - في قوله: ﴿بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾⁽¹¹⁵⁴⁾، فهو لا يفيد تفضيل هارون، وإنما كان لمناسبة النظم ورعاية الفاصلة⁽¹¹⁵⁵⁾.

وفي التراث، استخرج طائفة من تقديم السمع على البصر في آيات نحو: ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾⁽¹¹⁵⁶⁾ = أن السمع أفضل من البصر⁽¹¹⁵⁷⁾. ويُكدر هذا الاستخراج تقديم البصر على السمع

¹¹⁵¹ [الشعراء: 88، 89]

¹¹⁵² ينظر: البسيلي: التقييد الكبير، ج1، ص351.

¹¹⁵³ ينظر مثلاً الوليد بن المغيرة وأولاده وما قيل في تصوّره فيهم في تفسير قوله تعالى: "وبنين شهوداً": الواحدي: التفسير البسيط، ج22، ص420-421.

¹¹⁵⁴ [طه: 70]

¹¹⁵⁵ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج16، ص262-263.

¹¹⁵⁶ [النساء: 134]

¹¹⁵⁷ ينظر: ابن القيم: بدائع الفوائد، ج1، ص70.

في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمِ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَقْلًا تَذَكَّرُونَ﴾⁽¹¹⁵⁸⁾؛ فتقديم مصاب فاقد البصر بالذكر على فاقد السمع مُشعر بأن البصر أفضل.

ويمكن أن يُورد على تفضيل السمع أن تأخير البصر في الآيات المُستدل بها = كان على جهة الإصعاد والترقي. والعرب تقيم البصر مقام العلم حتى سموا به العلم، فقالوا: (فلان له بصر في كذا)؛ أي: علم، والبصير هو الخبير⁽¹¹⁵⁹⁾، ولم يقيموا السمع مقام العلم ولا سموا العالم سميعا. ورائحة التصعيد أوضح في قوله تعالى ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾⁽¹¹⁶⁰⁾، وفي قوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾⁽¹¹⁶¹⁾؛ فسياق الامتتان وسياق الوعيد يقتضيان التصعيد بتأخير ما هو أعنى، فأخّر لذلك الفؤاد على الجميع.

ومن العجائب، أن بعض النصارى استفاد من تقديم البيع والكنائس في قوله تعالى: ﴿لَهَدَمْتَ صَوَامِعَ وَبِيَعٍ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدٍ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾⁽¹¹⁶²⁾ = تفضيلها على المساجد، ومن ثم تفضيل أنفسهم على المسلمين. فرد عليهم القرافي بأن المساجد أُخرت للترقي والتصعيد، حتى تكون أقرب مذكورٍ يعود عليها الضمير في قوله تعالى: ﴿يُذَكَّرُ فِيهَا﴾، فتختص بكثرة الذكر⁽¹¹⁶³⁾. وللخفاجي توجيه آخر، لم أقف عليه عند غيره، يرى أن المساجد جعلت آخر مذكور

¹¹⁵⁸ [هود:24]

¹¹⁵⁹ ينظر: ابن فارس: مقاييس اللغة، ج1، ص253.

¹¹⁶⁰ [المؤمنون:78]

¹¹⁶¹ [الإسراء: 36]

¹¹⁶² [الحج:40]

¹¹⁶³ ينظر: القرافي: الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة، ص94-97.

تنزيها وتكريما وصيانة لها من مجاورة ذكر الهدم، والصوامع قُدمت ليتصل ذكرها بذكر الهدم، وفي ذلك تشریف للمساجد⁽¹¹⁶⁴⁾.

وعلى تخريج القرافي، يمكن أن نُخْرِج تأخير السابق بالخيرات في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾⁽¹¹⁶⁵⁾؛ وذلك حتى يتصل ذكر (السابق بالخيرات) بفضل الله والجنات المذكورين بعده مباشرة ﴿جَنَّاتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾⁽¹¹⁶⁶⁾، وإلى ذلك ذهب ابن العربي المالكي⁽¹¹⁶⁷⁾.

وعن ابن عباس، فيما رُوي عنه، أنه كان يرى تفضيل الرجل على الراكب في الحج، وذلك من تقديم ذكره في قوله تعالى: ﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾⁽¹¹⁶⁸⁾، حتى قيل إنه ود أن يحج راجلا⁽¹¹⁶⁹⁾. ولو نظرنا إلى دلالة التأخير واعتبرنا تقديم الرجل تحصيل حاصل = لقلنا: تأخر الراكب حتى يتصل ذكره بالبعد، على غرار الآيتين السابقتين؛ إذ غالب من يأتي راجلا هو القريب، ومن يأتي راجبا هو البعيد⁽¹¹⁷⁰⁾.

¹¹⁶⁴ ينظر: الخفاجي: شفاء الغليل، ج3، ص76.

¹¹⁶⁵ [فاطر: 32]

¹¹⁶⁶ [فاطر: 33]

¹¹⁶⁷ ينظر: ابن العربي: المسالك في شرح موطأ مالك، ج1، ص359.

¹¹⁶⁸ [الحج: 27]

¹¹⁶⁹ ينظر: السهيلي: نتائج الفكر، ص279.

¹¹⁷⁰ ينظر: العلائي: الفصول المفيدة، ص114.

وفي قوله تعالى: ﴿لَنْ يَسْتَكْفِرَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾⁽¹¹⁷¹⁾،

استفاد بعض السلف من تقديم ذكر المسيح على الملائكة تفضيلَ البشر⁽¹¹⁷²⁾، والزمخشري وجهه بأن غلو النصارى في المسيح هو سببه تقديمه⁽¹¹⁷³⁾.

وأما الذين نظروا إلى دلالة التأخير، فقد استفاد بعضهم تفضيلَ الملائكة على البشر بطريق التصعيد والترقي، نحو قول القائل: لا زيد يقدر على ذلك ولا أبوه⁽¹¹⁷⁴⁾. واستفاد بعضهم أن التأخير كان مراعاةً لكثرتهم، فتأخير الأكثر أولى من تقديمه⁽¹¹⁷⁵⁾.

وعندي أن الحمل على التأخير بغرض الإصعاد أقرب وأرجح لكن من جهة أن الملائكة أقوى لا أفضل، فتصوّر قدرتهم على التمرد من العبودية أقرب إلى ذهن البشر.

وبمثل هذا التوجيه، تأخر ذكر الجن في قوله: ﴿قُلْ لئن اجتمعتِ الإنسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾⁽¹¹⁷⁶⁾؛ لأن الجن في تصور المخاطب أقدر من الإنس على العجائب. وقريب من ذلك، قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾⁽¹¹⁷⁷⁾، تأخر ذكر السماء؛ لأن الإحاطة بما في السماء أصعب في تصور المخاطب من

¹¹⁷¹ [النساء: 172]

¹¹⁷² ينظر: الراغب: تفسير الراغب، ج4، ص240.

¹¹⁷³ ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج1، ص596.

¹¹⁷⁴ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج6، ص60.

¹¹⁷⁵ ينظر: الكرمانلي: غرائب التفسير، ج1، ص313.

¹¹⁷⁶ [الإسراء: 88]

¹¹⁷⁷ [يونس: 61]

الإحاطة بما في الأرض، وسياق التعظيم يقتضي التصعيد، وهو يتحقق أكثر بتأخير ذكر السماء⁽¹¹⁷⁸⁾.

ومن قوله تعالى: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنِثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾⁽¹¹⁷⁹⁾، استخرج أبو الفرج البغاء بدلالة التقديم أن الإناث إلى القلوب أقرب⁽¹¹⁸⁰⁾، وقال غيره: بل لإرغام العرب الذين كانوا يعدون المرأة مصيبة، فالخلق على مشيئته تعالى لا مشيئتهم⁽¹¹⁸¹⁾، واستفاد الكرمانى أنه من باب تطيب قلوب الآباء على اعتبار أن المرأة مصيبة، ثم ألمح إلى تفضيل الذكور بأل التعريف⁽¹¹⁸²⁾، ونقل الشوكاني توجيهه من كان يرى التقديم عائداً إلى كثرتهن⁽¹¹⁸³⁾.

أما الرازي فاختر أن يهمل دلالة التقديم، ورأى أن الدلالة في التأخير، فخلص بأن تأخير الذكور كان على الترقى والإصعاد؛ وذلك حتى ينتهي الكلام بأمر يسر ويهيج⁽¹¹⁸⁴⁾، وابن المظفر جعل التأخير لمراعاة الفاصلة⁽¹¹⁸⁵⁾. والأقرب أنه من باب إرغام العرب، وليس فيه تفضيل أحد الطرفين على الآخر على الحقيقة، وإنما هو من باب النزول إلى معتقد المخاطب وأوهامه الذي أشرنا إليه في المطالب السابقة.

¹¹⁷⁸ ينظر: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج3، ص257.

¹¹⁷⁹ [الشورى:49]

¹¹⁸⁰ ينظر: الثعالبي: الطرائف واللطائف واليوافيت في بعض المواقيت، ص281.

¹¹⁸¹ ينظر: الماتريدي: تفسير الماتريدي، ج9، ص140. ابن الزبير الغرناطي: ملاك التأويل، ج2، ص437. ينظر:

الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج3، ص252.

¹¹⁸² ينظر: الكرمانى: غرائب التفسير، ج2، ص1055.

¹¹⁸³ ينظر: الشوكاني: فتح القدير، ج4، ص623.

¹¹⁸⁴ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج27، ص610.

¹¹⁸⁵ ينظر: ابن المظفر: مباحث التفسير، ص305.

وعند قوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾⁽¹¹⁸⁶⁾، توقف العز ابن عبد السلام ملياً؛ لأن الأصل في الامتتان تأخير ذكر الأعظم، والكريم يختم كلامه بالأحسن، والخيل -كما هو معلوم- أشرف من البغال، والبغال أعظم من الحمير، وحق الخيل أن تؤخر. وقد أجاب بأن القاعدة تُركت تنزيهاً للسامع وأدباً حتى لا يطرق سمعه أولاً ذكر الحمير⁽¹¹⁸⁷⁾.

وهكذا نكتشف أن مناسبات اصطلياد المعنى واستيلاد النكت بطريق دليل الترتيب = لا تكاد تنتهي، لا غرابة؛ فعملية التقديم والتأخير مظهر من مظاهر الجانب العنيف في اللغة. وبهذا المقدار نختم.

المطلب العاشر - تقريب الغائب بلغة الشاهد:

عملية التواصل، كما قدّمنا في طليعة هذا الفصل، تتطلب لنجاحها محيطاً مشتركاً من المعارف بين المتخاطبين يكون كالمرجع حتى تحال عليه العلامات اللغوية، أو كالعقد بينهم يضمن تفاهمهم.

وعند غياب مرجع العلامات اللغوية لدى أحد طرفي التخاطب، يعتمد المتكلم إلى استعمال لغة يستوعبها المخاطب مستقاةً من واقعه. وهنا تكمن العقبة؛ لأن لغة الشاهد المعبر بها لا تعكس بلوازمها ما في العالم الغائب، وإنما هي مستعملة على جهة التقريب ليس إلا، مما يعني أن استخراج لوازم الغائب من لوازم لغة الشاهد = غير دقيق، بل يُوجب الكثير من المحظورات، والسبب هو أن دليل الالتزام لا يعمل بكفاءة في هذه المساحة.

¹¹⁸⁶ [النحل:8]

¹¹⁸⁷ ينظر: العز ابن عبد السلام: فوائد في مشكل القرآن، ص 147.

وبهذا الملحظ، علق القشيري على كل ما جاء من خبر الجنة قائلاً: "وإنما خاطبهم على قدر فهمهم إذ يقال ليس في الجنة شيء مما يشبه ما في الدنيا، وإنما الخطاب مع الناس على قدر أفهامهم"، وفي موضع آخر يتعلق بصفات الله وأفعاله -تبارك وتعالى- يقول: "وكلُّ يُخاطب بما يحتمل على قدر قوته وضعفه"⁽¹¹⁸⁸⁾.

وعلى التسليم بما مضى، لا يلزم العالم الغائب ما يلزم من لغة العالم المشهود، ففي قوله تعالى: ﴿وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا﴾⁽¹¹⁸⁹⁾، نص القدامى على أنه لا وجود لشمس في الجنة، والتعبير بالظل لا يستلزم وجود شمس، وإنما عُبِّرَ بالظل الظليل؛ لأن المخاطبين كانوا من الحجاز، وأطيب ما يكون عندهم هو الظل، فخطبوا على مقدار استيعابهم.

وفي قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾⁽¹¹⁹⁰⁾ نبهوا أيضاً أنه لا شمس في الجنة من هذه الطريق. وقد روي عن زهير بن محمد أنه يقول: "ليس في الجنة ليل"⁽¹¹⁹¹⁾. فإن قيل: ولم خطبوا بذلك؟ فالجواب: لأن تمام النعمة في عرفهم أن يكون الطعام مهياً في طرفي النهار، وكان غالب الناس وقتها في شطف من العيش، لا يأكلون في اليوم والليله أكثر من وجبة واحدة⁽¹¹⁹²⁾.
والتعبير بالمقيل في قوله تعالى: ﴿أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا﴾⁽¹¹⁹³⁾=
لا يستلزم أن في الجنة نوما، فالجنة لا نوم فيها كما نبه السلف⁽¹¹⁹⁴⁾، وإنما درج العرب على

¹¹⁸⁸ القشيري: لطائف الإشارات، ج3، ص512، 141.

¹¹⁸⁹ [النساء:57]

¹¹⁹⁰ [مريم:62]

¹¹⁹¹ الطبري: جامع البيان، ج18، ص221.

¹¹⁹² ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص72.

¹¹⁹³ [الفرقان:24]

¹¹⁹⁴ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج16، ص464-465.

الاستراحة في نصف النهار إذا اشتد الحر وذاب لوائه، فسمي مكان دعتهم واسترواحهم
ب(المقيل)⁽¹¹⁹⁵⁾، وفي الآية خوطبوا بثقافتهم. ويدخل في هذا الأصل كثير من أخبار الآخرة،
والمعجزات، والغيب جملة.

المطلب الحادي عشر - المجرّد عن لوائه:

في التداوليات، يُفرد باب بعنوان: (الافتراضات المسبقة) "presupposition"، وهو باب
افترعه أولاً المناطقة الذين حاولوا إخضاع اللغة لطوق المنطق. وفي باب الافتراضات، تُدرس
اللوازم التي يُحيل إليها الملفوظ على جهة التسليم بأنها موجودة سلفاً، وهذا هو باعث تسميتها
(افتراضات).

وقد اشترط لهذه الافتراضات أصحاب هذا الفن عدم تأثرها بدخول النفي على الجملة⁽¹¹⁹⁶⁾،
نحو: (أقلع فلان عن التدخين)، و(لم يقلع فلان عن التدخين)، كلاهما يستلزم أن فلانا كان يدخن.
وهذه (الافتراضات) على أنواع: منها ما هو **وجودي**، نحو أن يدل إسناد وصف إلى
موصوف على وجود الموصوف أصلاً، ومنها ما هو **معجمي** تتكفل به المادة المعجمية نفسها؛
فالفعل (وَضَعَ) يدل على أن الشيء الموضوع كان مرفوعاً، ومنها ما هو **صرفي** تتكفل به صيغة
الكلمة؛ فصيغة (حَرَّر) تدل على أن الشيء لم يكن حراً، ومنها ما هو **نحوي** تتكفل به لوازم النحو،
ومنها ما هو **معرفي** تتكفل به المعارف المشتركة، فالأمر بفتح الباب في قول القائل: (افتح الباب)

¹¹⁹⁵ ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج3، ص275،

¹¹⁹⁶ عن الافتراضات، ينظر: عادل فاخوري: محاضرات في فلسفة اللغة، ص45 وما بعدها. ويمكن أن يُزاد على شرطهم:
أو شبه النفي كالاستفهام أو النهي أو نحو ذلك.

يستلزم تداوليا أن الباب مغلق وأن المخاطب قادر على تفكيك مضمون العبارة، قادر على فتح الباب (1197).

والسلف كانوا على وعي بهذا النوع من اللوازم، والعز ابن عبد السلام مثل عليه بقول القائل: (جعلت زيدا قائما)؛ فالفعل (جعل) يستلزم أن زيدا كان متصفا بضد القيام⁽¹¹⁹⁸⁾، والفعل (رد)، يقتضي عودة الشيء إلى ما كان عليه أولاً، واستعماله في قوله تعالى: ﴿وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمْرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا﴾⁽¹¹⁹⁹⁾ = جعل العز ابن عبد السلام يستفيد أن مرحلة الطفولية من أزدل العمر⁽¹²⁰⁰⁾. وفي الفعل (ارتد) في قوله تعالى، والكلام عن يعقوب - عليه السلام -: "فارتد بصيرا" = تنبيهه على أن يعقوب قد عمي لأنه ارتد على حال كان على خلافها، كما ذكر عباس المكي⁽¹²⁰¹⁾.

وقد أشبع التداوليون مبحث (الافتراضات) دراسةً، لكنهم في المقابل لم يفعلوا الشيء نفسه مع انهيار الافتراضات، حيث تنعدم هذه اللوازم المسبقة من الكلمات، فلا تدل عند استعمالها إلا على دلالة المطابقة أو ما يقوم مقامها فحسب، دون أن تشمل على دلالات الالتزام أو على بعض دلالات الالتزام.

وهذا يعني أننا أمام مساحة فارغة من الافتراضات، تنتمي إلى الجانب العنيف والشجاع في اللغة، واستخراج المعاني منها على التسليم بوجودها = أخذ الفخاخ التي تترصد أعمال طرق

¹¹⁹⁷ ينظر مثلاً: ألفة يوسف: تعدد المعنى في القرآن، ص 201 وما بعدها.

¹¹⁹⁸ ينظر: العز ابن عبد السلام: فوائد في مشكل القرآن: ص 161.

¹¹⁹⁹ [الحج:5]

¹²⁰⁰ ينظر: العز ابن عبد السلام: فوائد في مشكل القرآن، ص 153.

¹²⁰¹ ينظر: العباس المكي: نزهة الجليس ومنية الأديب الأنييس، ج 1، ص 337.

الدلالة، وطرق الدلالة - كما أسلفنا في أول هذا البحث - تعتمد على عصب (دلالة الالتزام). وإذا استخرجنا المعاني من طريق لازم مهجور أو مُنهار أو لازم متعطل تعطلا مؤقتا لاعتبارات خارجية تتصل بالاستعمال وشروطه، فنحن بلا شك أمام نتائج غير صحيحة.

وفي التراث، وصف الماتريدي هذه الظاهرة التي تتعثر فيها الافتراضات بقوله: "أن يخرج الكلام مخرجا يوهم أن هناك مقدمة"⁽¹²⁰²⁾، وهي عبارة لطيفة، يعني بالمقدمة فيها الافتراض المسبق؛ فالافتراضات بالنسبة للمعنى المقصود كالمقدمات المنطقية إلى النتائج، إذ لا يقول قائل: (استعدت الشيء)، دون أن يكون الشيء في يده ابتداء ثم آل إلى غيره. هذا الاستلزام الذي يقضي به الفعل (استعاد) هو بمثابة المقدمة المنطوية.

ويُعرِّب زينُ الدين الرازي هذه الظاهرة بمثالين:

- الأول: قول القائل: (سبحان من صَغَّر البعوضة وكَبَّر الفيل!)؛ فصيغة التضعيف هنا لا تدل على أن البعوضة كانت كبيرة ثم صَغُرَت وأن الفيل كان صغيرا ثم كُبِّرَ.

- والثاني: أمر الأمر: (ضَيِّقْ فم الركبة ووسِّع أسفلها)، لا يدل الأمر المشتق من الفعل المضعَّف أن الركبة منقولة من سعة إلى ضيق ولا من ضيق إلى سعة⁽¹²⁰³⁾.

وفي كتاب (فقه اللغة وأسرار العربية)، عقد الثعالبي فصلا لمثل هذه الظاهرة، إلا أنه

قصرها على العربية دون غيرها، وهذا ليس بصحيح، فهي ظاهرة توجد في غير العربية⁽¹²⁰⁴⁾.

¹²⁰² الماتريدي: تفسير الماتريدي، ج10، ص282.

¹²⁰³ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص452.

¹²⁰⁴ ينظر: الثعالبي: فقه اللغة وسر العربية، ص380.

وليس الغرض من هذا المطلب وضع تعليل لأسباب التجرد عن اللازم؛ فالأسباب وحدها تتطلب تخصيص بحث مستقل، وإنما الغرض الأساس هو لفت الانتباه إلى هذه المنطقة حتى يكون المعالج المستتبط منها على دُكر وبقظة، وفيما يلي أورد أربعة نماذج للمجرد عن لازمه؛ أي: عن افتراضه، وهي: **المجرد عن لازمه المعجمي**، **والمجرد عن لازمه الصرفي**، **والمجرد عن لازم الأمر والنهي**، **والمجرد عن لازم اشتقاقه**.

الفرع الأول - **المجرد عن لازمه المعجمي** (1205):

فالفعل (ترك) يستلزم أن التارك كان مُتَلَبِّسًا بالمتروك؛ حتى يصح منه الترك، وفي قوله تعالى على لسان يوسف: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (1206) = لا يستفاد أنه - عليه الصلاة والسلام - كان داخلا في دين قومه ثم ترك (1207)، فالترك هنا مجرد من لازمه، لا يراد منه سوى معنى **الإعراض فحسب لا ترك الملابس** (1208).

والفعل (عاد) يستلزم أن العائد كان على حال متروكة ثم صار إليها، وفي قوله تعالى على لسان قوم شعيب - عليه الصلاة والسلام - ﴿أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ (1209) = لا يستفاد بأن شعيبا كان

¹²⁰⁵ وأريد بالمعجمي ما هو دون المستوى الصرفي، وأهل التداولية يتسامحون في إطلاق المعجمي على كل ما هو دون التركيب.

¹²⁰⁶ [يوسف:37]

¹²⁰⁷ ينظر: الماتريدي: تفسير الماتريدي، ج10، ص282.

¹²⁰⁸ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص221.

¹²⁰⁹ [الأعراف:88]

على دينهم وكفرهم، فالعود قد تفرغ من لوازمه وآل إلى معنى الصيرورة فحسب⁽¹²¹⁰⁾، كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾⁽¹²¹¹⁾؛ أي: حتى صار⁽¹²¹²⁾.

وفي قوله تعالى على لسان شعيب: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا﴾¹²¹³، علق السيوطي: "ليس اعترافاً بأنه كان فيها"¹²¹⁴، ثم حمل التعبير على محامل، منها أنه من باب نسبة فعل البعض إلى الجماعة؛ لأن أكثر قوم شعيب كانوا في ملة الكفر. ويمكن أن يزداد على كلامه أنه من باب المشاكلة؛ فعبارة شعيب خرجت مخرج الجواب على قومه الذين طالبوه بالعودة.

والفعل (سأفرغ) يستلزم أن المتكلم غير فارغ أو مشغول أثناء التكلم، غير أنه في قوله تعالى: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا النَّقْلَانِ﴾⁽¹²¹⁵⁾ = مستعمل دون لازمه؛ وكثيراً ما يستعمله العرب على هذا النحو المجرد من لازمه، وقريب منه قولهم عند التهديد أو الوعيد: (أنا لك)؛ أي: فارغ لمقارعتك⁽¹²¹⁶⁾. ومن المعلوم أن الإنسان إذا نهد إلى شيء وتجرد له = كانت خصومته أشد، والله خاطبهم على قدر فهمهم⁽¹²¹⁷⁾.

¹²¹⁰ ينظر: الأوسي: روح المعاني، ج5، ص4.

¹²¹¹ [يس:39]

¹²¹² ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج4، ص371.

¹²¹³ [الأعراف:89]

¹²¹⁴ السيوطي: مقدرات القرآن، ص353.

¹²¹⁵ [الرحمن:31]

¹²¹⁶ ينظر: الخفاجي: شفاء الغليل، ج2، ص245.

¹²¹⁷ ينظر: الفراء: معاني القرآن، ج3، ص116. ينظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ص70.

والفعل (منع) يستلزم وجود مانع يحول، إلا أنه في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ﴾⁽¹²¹⁸⁾ = مستعملٌ بمعنى ترك الإرسال فحسب، لا أن هناك مانعاً يمنع الله، تعالى الله وتنزهه عن كل عيب ونقص⁽¹²¹⁹⁾.

وكذلك الفعل (وذر) في قوله تعالى: ﴿وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ﴾⁽¹²²⁰⁾، وقوله: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾⁽¹²²¹⁾، فيه عند الماتريدي: "إيهام بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم سبق منه المنع"⁽¹²²²⁾، غير أنه لم يكن منه - عليه السلام والسلام منع، وإنما (ذرنى) في عُرف العرب جرى استعمالها في التهديد مجردة من افتراضاتها، نحو: (خل بيني وبين كذا).

ولا يستفاد عند الماتريدي من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾⁽¹²²³⁾، ولا من قوله: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا﴾⁽¹²²⁴⁾ = أن السماء في مرحلة سابقة كانت موضوعة ثم رفعها الله، ولا من قوله: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾⁽¹²²⁵⁾ أن الأرض كانت مرفوعة ثم وُضعت، وإنما المعنى أنهما خُلقا هكذا ابتداءً⁽¹²²⁶⁾.

¹²¹⁸ [الإسراء: 59]

¹²¹⁹ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص 283-284.

¹²²⁰ [المزمل: 11]

¹²²¹ [المدثر: 11]

¹²²² الماتريدي: تفسير الماتريدي، ج 1، ص 282.

¹²²³ [الرعد: 2]

¹²²⁴ [الرحمن: 7]

¹²²⁵ [الرحمن: 10]

¹²²⁶ ينظر: الماتريدي: تفسير الماتريدي، ج 10، ص 282.

هذا، وقد يُتَنَازَع في الوحدة المعجمية، بين من مُجِرِّ لافتراضها اللازم ودافعٍ له. فمن قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى﴾⁽¹²²⁷⁾، وقوله: ﴿وَلَا تَبْرَحْنَ تَبْرِجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾⁽¹²²⁸⁾ = ذهب بعض السلف أن الوصف العددي يستلزم وجود ثان، فقالوا بعباد ثانية⁽¹²²⁹⁾، وبجاهلية ثانية⁽¹²³⁰⁾. وذهب آخرون إلى أن (الأولى) وصف مجرّد عن لازمه، مستعمل على معنى: (القديم السابق)، وعلى هذا الرأي جماعة، نحو: المبرد، وابن عطية، وابن عاشور⁽¹²³¹⁾. والنحاس كان يحمل (الجاهلية الأولى) على الوصف الكاشف، نحو: (الجاهلية الجهلاء)، فكما أنه لا توجد (جاهلية ليست جهلاء) = لا توجد جاهلية ثانية⁽¹²³²⁾.

ونظير المثال السابق، وبه نختم هذا الفرع، قوله: ﴿أَمَّا نَحْنُ بِمَيِّتِينَ (58) إِلَّا مَوْتَتَنَا الْأُولَى﴾⁽¹²³³⁾، وقوله: ﴿لَا يَدُوفُونَ فِيهَا الْمَوْتِ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى﴾⁽¹²³⁴⁾؛ إذ لا موتة ثانية⁽¹²³⁵⁾.

¹²²⁷ [النجم:50]

¹²²⁸ [الأحزاب:33]

¹²²⁹ جمع الأقوال جواد علي، ينظر: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج1، ص301.

¹²³⁰ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج18، ص237 وما بعدها.

¹²³¹ ينظر: السابق، ج18، ص238. ابن عطية: المحرر الوجيز، ج4، ص384. ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج22، ص13. ومن شواهدنا، قول عبد الملك بن مروان للشاعر الراعي: "أنت العام أَعْقَلُ منك عام أوّل"؛ أي: العام الماضي أو السابق. محمد بن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، ج2، ص512. والعامّة إلى اليوم تستعمل أول بمعنى ما مضى.

¹²³² ينظر: النحاس: إعراب القرآن، ج3، ص215. ونظير (الأولى) المجرّدة عن لازمها، تسمية صلاة العشاء بـ(العشاء الآخرة) في السنة الشريفة، ولا عشاء أولى، وصلاة المغرب لا يقال لها العشاء. وقد كان الأصمعي ينكر قول العشاء الآخرة بسبب هذا، فغلّطه النووي وأثبت أنه قد صح عن النبي وجماعة من الصحابة هذه التسمية. ينظر: النووي: المنهاج، ج4، ص137.

¹²³³ [الصافات:58، 59]

¹²³⁴ [الدخان:56]

¹²³⁵ ينظر: الزمخشري: الكشاف، ج4، ص283. ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج25، ص307. استشكل بعض السلف تشييز أهل الجنة بعدم الموت. وجهة الإشكال أن سياق النعيم قد يُفهم منه أن الخلود خاص بهم، وأن أهل النار يموتون، والواحدي تخلصا من هذا = قدّر على مفهوم المخالفة بالعدد أن أهل النار يموتون موتات كثيرة بما يقاسون من عذاب، وهذا كما لا يخفى تكلف كبير، وفيه رائحة معالجة حاسوبية، فالجميع لا يموت، وإنما صُرّح بعدم الموت هنا لأنه يزيد النعيم في نفوس أهل النعيم لا على جهة اختصاصهم به. ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج20، ص126.

الفرع الثاني - المجرد عن لازمه الصرفي:

من المعلوم أن صيغة التفضيل تستلزم اشتراك طرفي التفضيل في الصفة مع زيادة أحدهما في مقدارها على الآخر⁽¹²³⁶⁾. غير أن صيغة التفضيل تتجرد أحيانا عن لازم الاشتراك، فتكون (مسلوبة المفاضلة) كما يعبر ابن عاشور⁽¹²³⁷⁾، أو بمعنى (فاعل) أو للمبالغة، كما نبهه القدماء⁽¹²³⁸⁾.

ومن شواهد (أفعل المسلوبة) في السنة الشريفة، قوله عليه الصلاة والسلام: "أسعد الناس بشافعتي يوم القيامة من قال: لا إله إلا الله"⁽¹²³⁹⁾، إذ لا يستلزم من صيغة (أفعل) وجود سعيد بشفاعته دون أن يُوجَد الله، وإنما (أسعد) هنا بمعنى السعيد⁽¹²⁴⁰⁾. ومن شواهدا في الشعر، قول الشنفرى:

أقيموا بني أمي صدور مطيكم فإني إلى أهل سواكم لأميلُ

= لا يريد أنه مائل إليهم إلا أنه أكثر ميلا إلى غيرهم، إنما (أميل) هنا بمعنى (مائل) على المبالغة⁽¹²⁴¹⁾.

¹²³⁶ ينظر: ابن هشام الأنصاري: شرح قطر الندى، ص312.

¹²³⁷ ينظر مثلا: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج20، ص260.

¹²³⁸ ينظر مثلا: ابن قتيبة: المسائل والأجوبة، ص274. البغدادي: خزنة الأدب، ج8، ص245.

¹²³⁹ البخاري: الجامع المسند الصحيح، ج8، ص117، رقم الحديث: 6570.

¹²⁴⁰ ينظر: الملا علي القاري: مرقاة المفاتيح، ج8، ص545.

¹²⁴¹ ينظر: عطاء الله المصري: نهاية الأرب في شرح لامية العرب، ص38-39.

وفي القرآن، لا يُفهم من قوله تعالى على لسان يوسف: ﴿قَالَ رَبِّ الْمِسْجِنُ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾⁽¹²⁴²⁾ أن يوسف - عليه السلام - كان يحب الفاحشة - حاشاه -، ف(أفعل) هنا مسلوبة⁽¹²⁴³⁾. والتفضيل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾⁽¹²⁴⁴⁾ = مسلوب ولا يراد منه إثبات مجادل غير الإنسان⁽¹²⁴⁵⁾. والتفضيل في قوله تعالى: ﴿وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾⁽¹²⁴⁶⁾ = لا يستفاد منه أن هناك من يستحق الخشية إلا أن الله أحق خشية⁽¹²⁴⁷⁾.

وليس في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ﴾⁽¹²⁴⁸⁾ ما يُفهم منه أن عدم الغض أو عدم حفظ الفرج زكي إلا أن الغض والحفظ أزكى، وإنما عُبر بالتفضيل من أجل تقوية التزكية⁽¹²⁴⁹⁾.

وفي قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكَبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁽¹²⁵⁰⁾، لا يستفاد، بمقتضى التفضيل، إثبات هداية لمن يمشي مكبا على وجهه⁽¹²⁵¹⁾.

¹²⁴² [يوسف:33]

¹²⁴³ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج12، ص106-107.

¹²⁴⁴ [الكهف:54]

¹²⁴⁵ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج15، ص347.

¹²⁴⁶ [الأحزاب:37]

¹²⁴⁷ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج22، ص34.

¹²⁴⁸ [النور:30]

¹²⁴⁹ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج18، ص204.

¹²⁵⁰ [المالك:22]

¹²⁵¹ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج29، ص46.

ولوط - عليه السلام - إذ يقول لقومه: ﴿هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾⁽¹²⁵²⁾ = لا يريد أن إتيان الرجال طهارة إلا أن نكاح النساء أطهر؛ لأنه لا طهارة في نكاح الرجال⁽¹²⁵³⁾.

وعند ابن قتيبة، لا يفهم من قوله: ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ﴾⁽¹²⁵⁴⁾ = أن في القرآن شيئاً أحسن من شيء، وإنما صيغة التفضيل هنا على نحو قول العربي: فلان أميل عن الحق وأنكب⁽¹²⁵⁵⁾.

و(خير) - كما هو معلوم - من التفضيل غير القياسي، وفي قوله: ﴿وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا﴾⁽¹²⁵⁶⁾، وهي هنا مسلوبة، فلا يستفاد منها أن بقاء أهل الكتاب على معتقداتهم خير؛ فما كانوا عليه دين محرّف⁽¹²⁵⁷⁾، وهي هنا على المبالغة، أو على المخاطبة بالأوهام كما مر بنا. وفي قوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ﴾⁽¹²⁵⁸⁾ = استفيد، بمقتضى التفضيل، وجود حج أصغر أو حج كبير، ثم فسّر بأنه العمرة⁽¹²⁵⁹⁾. وعن الخفاجي، أن هناك من فسّر الحج الأكبر بالذي تُصادف وقفته يوم الجمعة، وقال بأن هذا لا أصل

¹²⁵² [هود:78]

¹²⁵³ ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج1، ص496.

¹²⁵⁴ [الزمر:55]

¹²⁵⁵ ينظر: ابن قتيبة: المسائل والأجوبة، ص274.

¹²⁵⁶ [آل عمران:110]

¹²⁵⁷ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص50.

¹²⁵⁸ [التوبة:3]

¹²⁵⁹ ينظر: الطبري: جامع البيان، ج14، ص112 وما بعدها.

له⁽¹²⁶⁰⁾. وأرى أن (الأكبر) هنا على المبالغة لا التفضيل، يجري عليها ما قاله السلف في عبارة:
"الله أكبر"⁽¹²⁶¹⁾.

وما قيل في صيغة التفضيل يقال في غيرها من الصيغ، فصيغة التضعيف في الفعل (زَيْن) في أصل وضعها = تستلزم أن الشيء لم يكن زينا، نحو قوله تعالى: ﴿وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾⁽¹²⁶²⁾؛ فأعمالهم ليست زينة، وكذلك قوله: ﴿وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ﴾⁽¹²⁶³⁾؛ فقتل الأولاد ليس زينا.

غير أن صيغة التضعيف تُستعمل مسلوقة، فالفعل (زَيْن) يَرِدُ مجردا بمعنى: أظهر جمال الشيء أو أغرى به، أو عطف قلب من يخاطبه عليه، دون أن يقتضي ذلك أن المُزَيْن لم يكن زينا، ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ...﴾⁽¹²⁶⁴⁾.

وعلى غرار التزيين، (التيسير) في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ﴾⁽¹²⁶⁵⁾؛ إذ لا يستفاد من صيغته أن القرآن كان عسيرا⁽¹²⁶⁶⁾، ولا يستفاد من قوله تعالى: ﴿فَأَقْرُؤُوا مَا تَيَسَّرَ

¹²⁶⁰ ينظر: الخفاجي: شفاء الغليل، ج2، ص420.

¹²⁶¹ ينظر: المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج2، ص15.

¹²⁶² [الأنعام:43]

¹²⁶³ [الأنعام:137]

¹²⁶⁴ [آل عمران:14]. ينظر: الراغب: المفردات في غريب القرآن، ص389. ينظر: ابن عطية المحرر الوجيز، ج1، ص408.

¹²⁶⁵ [القمر:17]

¹²⁶⁶ وقد حملة ابن الحاج على مقتضاه المعجمي ثم سوغ ذلك بأن البشر لا تطبق في الأصل كلام الله، وهذا بعيد، وإنما يسر هنا بمعنى جعل. ينظر: ابن الحاج: حز الغلاصم في إفحام المخاصم، ص92.

مِنْهُ⁽¹²⁶⁷⁾ أن في القرآن يسيرا وعسيرا، وإنما التيسير مستعمل بمعنى: ما تجود به الطاقة وتسمح به القدرة، وقد كان في الصحابة من يُجهد نفسه في التلاوة⁽¹²⁶⁸⁾.

وهمزة التعديّة في الفعل (أخرج) تستلزم وجود حالين متغايرتين. غير أن الفعل (أخرج) في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾⁽¹²⁶⁹⁾ = لا يستفاد منه أن الكفار كانوا في نور ثم انقلبوا إلى ظلام، فالإخراج مستعمل هنا مسلوبا على نحو قول القائل: أخرجني الله من الورطة بمعنى سلّمني، وهو لم يكن فيها أصلا⁽¹²⁷⁰⁾. وقد يتوجه التعبير برمته على المجاز، والمجاز عقبة عارضة كما سيأتي بإذن الله في المطالب الأخير.

الفرع الثالث - المجرد عن لازم الأمر والنهي:

الأصل في فعل الأمر أن يتّجه إلى مأمور قادر عليه، مثلّس بضد ما أمر به. وكذلك النهي، الأصل فيه أن يتجه إلى قادر ملابس للنهي عنه، كما يذكر أهل البلاغة⁽¹²⁷¹⁾.

وعلى هذا، فنحن، بمقتضى صيغة الأمر والنهي، نستطيع أن نستخرج حال المخاطب أو محيطه الخارجي؛ فالأمر بفتح النافذة: (افتح النافذة) يدلنا على أن النافذة مغلقة أو غير مفتوحة، وأن المأمور قادر على فتحها. والأمر بالقيام: (قم) يدلنا على أن المخاطب غير قائم، وهكذا.

¹²⁶⁷ [المزمل:20]

¹²⁶⁸ ينظر: يحيى بن سلام: تفسير يحيى بن سلام، ج1، ص251.

¹²⁶⁹ [البقرة:257]

¹²⁷⁰ ينظر: الأخفش: معاني القرآن، ج1، ص196.

¹²⁷¹ ينظر: السيوطي: عقود الجمان، ص145.

ولكن اللغة الطبيعية تقبل، بمقتضى جانبها العنيف والشجاع، أن يتجه الأمر إلى متصّف بالأمر سلفاً، على جهة الإلهاب والتهييج والحثّة وتعميم الخطاب له ولغيره من عامة أمته ممن يتوجه له هذا الخطاب، نحو قوله تعالى: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾⁽¹²⁷²⁾، و﴿أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾⁽¹²⁷³⁾، و﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ﴾⁽¹²⁷⁴⁾؛ فلا يستفاد أنه - عليه الصلاة والسلام - متلبس بأضداد الأوامر - حاشاه -.

وكذلك اللغة الطبيعية تقبل، بموجب شجاعتها، أن يتجه النهي إلى غير المتلبس بالمنهي عنه، نحو: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾⁽¹²⁷⁵⁾، وقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾⁽¹²⁷⁶⁾، فهو - عليه الصلاة والسلام - لا يُتصوّر منه الجهل أو السفه أو الشرك⁽¹²⁷⁷⁾. وفي اللغة الطبيعية، قد يُطلب الشيء بُغيةً تشبّته واستبقائه والاستمرار عليه، نحو أن يقال للواقف: (قف حتى أعود إليك)، على تقدير: دُم واقفا ريثما آتيك. وعلى هذا، حمل زين الدين قول المؤمنين: ﴿اهدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁽¹²⁷⁸⁾، فالصراط المستقيم هو الإسلام، وأهل الإيمان قد اهدتوا إليه، والمعنى: ثبّتنا وأدّمنا عليه⁽¹²⁷⁹⁾. وعليه حمل أيضا قوله تعالى لنبيه: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا

¹²⁷² [الزمر: 2]

¹²⁷³ [يونس: 105]

¹²⁷⁴ [هود: 112]

¹²⁷⁵ [الأنعام: 35]

¹²⁷⁶ [الزمر: 65]

¹²⁷⁷ ينظر: يحيى بن حمزة العلوي: الطراز لأسرار البلاغة، ج3، ص203.

¹²⁷⁸ [الفاحة: 6]

¹²⁷⁹ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص2.

الله⁽¹²⁸⁰⁾؛ فالنبي عالم بذلك، ومعناه: أثبت على ما تعلم⁽¹²⁸¹⁾. وعليه حمل ابن قتيبة قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾⁽¹²⁸²⁾.

والأصل في الأمر إمكان تنفيذه، مع وجود مأمور يتجه إليه الأمر. غير أن اللغة، بمقتضى الشجاعة، تقبل أن يُؤمر بالمستحيل، أو بما هو خارج عن قدرة المخاطب، وأيضا قد يتجه الأمر إلى مأمور في اللفظ مع أن المأمور في المعنى غيره، نحو: (لا تطلع الشمس إلا وأنت في الدار)؛ فالأمر مسلط في الظاهر على الشمس، والمأمور في الحقيقة هو الضمير المنفصل (أنت).

وشاهد الأمر بالمحال في القرآن قوله تعالى: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾⁽¹²⁸³⁾، فلا

يستفاد أن البشر كانوا في زمن الخاطب قادرين على تنفيذ الموت، وإنما المعنى: اثبتوا على الإسلام حتى الموت⁽¹²⁸⁴⁾.

ومن لوازم فعل الأمر أن يوجد المأمور ابتداء، أنى للأمر أن يتحقق دون وجوده؟! حاجة الأمر إلى المأمور كحاجة المحمول إلى الموضوع، دون الموضوع لا تستقيم القضية المنطقية. غير أن هناك ضربا من الأمر يُسمى بأمر الإيجاد والتكوين والتحويل⁽¹²⁸⁵⁾، وهو أمر لا يستلزم وجود المأمور، يُسمى أحيانا بـ(خطاب المعدوم)⁽¹²⁸⁶⁾، فإن كان المأمور موجودا فلا يستلزم أنه قادر على امتثال الأمر، وهذا النوع خاص بالله. ومن شواهد في القرآن، قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ

1280 [محمد:19]

1281 ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص474.

1282 [النساء:136]. ينظر: ابن قتيبة: المسائل والأجوبة، ص257.

1283 [البقرة:132]

1284 ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص12.

1285 ينظر مثلا: الطبري: جامع البيان، ج5، ص511.

1286 ينظر مثلا: ابن الجوزي: زاد المسير، ج1، ص105.

كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ﴿⁽¹²⁸⁷⁾؛ فالانتقال من صور البشر إلى صور القرده ليس في وسع المخاطبين، وكذلك قوله تعالى: ﴿كُنْ فَيَكُون﴾⁽¹²⁸⁸⁾، و﴿يَانَاؤُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا﴾⁽¹²⁸⁹⁾، و﴿يَاأَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ﴾، فهي أوامر إما على جهة الإيجاد أو التكوين أو التحويل⁽¹²⁹⁰⁾.

ومن عادة العرب، توجيه الكلام إلى كبير القوم أو القائم عليهم، والمراد بما في الكلام من أوامر ونواه قومهم، نحو قوله تعالى: ﴿لَا يَغْرَتُكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ﴾⁽¹²⁹¹⁾، ﴿فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ﴾⁽¹²⁹²⁾، ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا﴾⁽¹²⁹³⁾، فلا يُستفاد من هذه الآيات اتصاف النبي عليه الصلاة والسلام بأضدادها لحظة الخطاب⁽¹²⁹⁴⁾.

وعلى ما مضى، نجد أن صيغة الأمر في الاستعمال تَرِدُ عارياً من بعض لوازمها. وعليه، فإجراء ما يلزم الأمر في مثل الحالات الماضية= يفضي بلا شك إلى ما لا يُحمد. والفخر الرازي نقل عن أحد السلف دون أن يسميه، أنه كان يحتج بقوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهُجْر﴾⁽¹²⁹⁵⁾ على

¹²⁸⁷ [البقرة:65]

¹²⁸⁸ [البقرة:117]

¹²⁸⁹ [الأنبياء:69]

¹²⁹⁰ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص8.

¹²⁹¹ [آل عمران:196]

¹²⁹² [القصص:86]

¹²⁹³ [إبراهيم:42]

¹²⁹⁴ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص58.

¹²⁹⁵ [المدثر:5]

جواز المعاصي على الأنبياء؛ لأن النبي لو لم يكن مشتغلا بها لما رُجر عنها⁽¹²⁹⁶⁾. والأمر، فيما أحسب، هنا مجرد عن لازمه على أحد الأوجه السابقة⁽¹²⁹⁷⁾. وبهذا المقدار نختم هذا الفرع.

الفرع الرابع- المجرد عن لازم اشتقاقه (ما تنوسي أصله):

الأصل في (الاسم المشتق) أنه اسم يدل على ذات وحدث مُستَمَدٍّ من جذره؛ ف(العالم) اسم مشتق يدل على إنسان متصف بالعلم. ويُشترَطُ للمشتق أن يُقارب أصله في المعنى، وأن يشاركه في الحروف، وقد سُمي بالمشتق؛ للنسب الذي بينه وبين أصله⁽¹²⁹⁸⁾.

غير أن المشتقات قد تتجرّد عن لازم اشتقاقها، فتصبح في علاقتها بجذرها كعلاقة الأسماء الجامدة أو الألقاب. وإجراء لازم الاشتقاق على المجرد عن أصل اشتقاقه = فخ من جملة الفخاخ التي تعترض طريق مَنْ يستخرج المعاني بدليل اللازم، أو تطويح، بتعبير ابن عاشور، كما سيأتي. وفي التراث النحوي، أشار النحاة إلى هذه الظاهرة حَطُّفاً عند كلامهم عن الوصف الصريح والاسم، فالأوصاف عندهم قد تتسلخ عن وصفيتها فتغدو أسماء، ك(الصاحب) إذا أُريد به الوزير، و(الدنيا) إذا أُريد بها الدار التي نعيش فيها الآن⁽¹²⁹⁹⁾.

وأهل المعاجم أوعب مَنْ نَبّه على المشتقات المنسلخة من أصلها في تضاعيف معاجمهم، فمثلا (الجالية) في الأصل اسم للذين أجلاهم الناس عن أوطانهم، وقد سُمي اليهود الذين أجلاهم

¹²⁹⁶ ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج30، ص700.

¹²⁹⁷ وقريب من ذلك، من زعم أن في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلُوا﴾ [يونس:94]= دليلا على وقوع الشك من الأنبياء، فالخطاب موجه إلى النبي والمقصود به غيره. ينظر: الباقلاني: الانتصار للقرآن، ج2، ص717.

¹²⁹⁸ ينظر: فخر الدين قباوة: تصريف الأسماء والأفعال، ص127

¹²⁹⁹ ينظر: ابن هشام: قطر الندى وبل الصدى، 125. يقول الشاطبي: "والدليل على أن هذه الأسماء انسلخ منها الوصفية أنها لا تجري صفات على موصوف ولا تعمل على الصفات ولا تتحمل ضميرا". نقلا عن خالد الأزهرى: التصريح بمضمون التوضيح، ج1، ص170. الشاطبي: شرح ألفية ابن مالك، ج1، ص484.

عمر بن الخطاب عن الجزيرة بالجالية لهذا السبب، ثم أُطلقت (الجالية) على أهل الذمة عموماً، وإن كانوا في أوطانهم ولم يتعرضوا لإجلاء⁽¹³⁰⁰⁾.

ومما يؤكد انسلاخ بعض الكلمات عن أصل اشتقاقها، هو أن معانيها الأولى قبل الانسلاخ تغدو بحاجة إلى قرينة عند إرادتها، فمثلاً لفظة (السجادة) اليوم قد انسلخت عن أصلها، وصارت تطلق على البساط عموماً، فإذا أراد المتكلم السجادة التي يُسجد عليها ويُصلى، جاء بقرينة إضافية وقال: سجادة الصلاة⁽¹³⁰¹⁾.

والمنسلخ عن أصله كما يكون في الأسماء المشتقة = يكون في الأفعال، والنحاة كما أشاروا إلى انسلاخ الصفات = أشاروا أيضاً إلى انسلاخ الأفعال حَطْفًا في باب الأفعال الناسخة؛ فالأفعال الناسخة أفعال فاقدة للوازمها الاشتقاقية⁽¹³⁰²⁾، على سبيل المثال: (ظل، وأصبح، وأضحى) في الأصل تُستعمل لإفادة الحكم بالنهار، و(بات وأمسى) لا إفادة الحكم بالليل، ولكن هذه الأفعال جميعاً في الاستعمال آلت إلى معنى الحؤول والصيرورة مع التجرد عن أصل الاشتقاق⁽¹³⁰³⁾.

وإذا تُنَوِّسِي الأصل، تُنَوِّسِي معه ما كان يلزم المنسِيَّ قبل نسيانه. وابن عاشور كان يصف ملاحظة لازم الاشتقاق في تفسير اللفظ المجرد عن أصله = بأنه تطويح إلى رائحة الاشتقاق، وقد

¹³⁰⁰ ينظر: الأزهري: تهذيب اللغة، ج10، ص262.

¹³⁰¹ ينظر: أحمد مختار عمر: معجم اللغة العربية المعاصرة، ج2، ص1034. وقريب منذ ذلك (السياحة)، فهي تطلق اليوم على كل سفر بغرض الترفيه، فإذا أُريد المعنى الأصلي، وهو السياحة في الأرض تبعداً أو الترهُّب (من الرهبانية) = قيل: السياحة الدينية. ينظر: الزبيدي: تاج العروس، ج6، ص491.

¹³⁰² ينظر: ابن هشام الأنصاري: قطر الندى وبل الصدى، ص156-157.

¹³⁰³ ينظر: فاضل السامرائي: معاني النحو، ج1، ص293، 295.

علّق على تفسير الزمخشري لفظ (الإغراء) بالإلصاق في قوله تعالى: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَاةَ﴾⁽¹³⁰⁴⁾ بأنه تطويح نحو الاشتقاق من الغراء، وهو الدهن اللاصق⁽¹³⁰⁵⁾.

وفيما يلي صورّ من المجرد عن لازم اشتقاقه في القرآن من شأنها أن تكشف بإذن الله مشكلة ما مضى:

فمن الفعل (رأى) في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾⁽¹³⁰⁶⁾ لا يستفاد أن النبي -عليه الصلاة والسلام- قد رأى؛ لأنه يُستعمل مجرداً عن أصله بمعنى العلم. والفراهي كان يستنبط بمتقضى هذا الفعل أن النبي -عليه الصلاة والسلام- قد أدرك واقعة الفيل، فرد عليه المعلمي بأن الواقعة كانت قبل المولد النبوي⁽¹³⁰⁷⁾.

و(الابتغاء)، فيما يرى ابن عاشور، هو الاستجابة للبغي في الأصل، ولا غرو؛ فالبغي في الجاهلية لم يكن معيباً. غير أنه بالتقدم تجرّد حتى صار بمعنى التأتّي، وعليه قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾⁽¹³⁰⁸⁾. أما (الابتغاء) فصار بمعنى الإرادة، وعليه عند ابن عاشور قوله تعالى: ﴿إِنِّيغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾⁽¹³⁰⁹⁾.

¹³⁰⁴ [المائدة:14]

¹³⁰⁵ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج6، ص147.

¹³⁰⁶ [الفيل:1]

¹³⁰⁷ ينظر: المعلمي: آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن المعلمي، ج8، ص126.

¹³⁰⁸ [مريم:92]

¹³⁰⁹ [البقرة:207]. ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج23، ص63.

و(الاختيار) في الأصل طلب الخير من بين أشياء متفاوتة فيه⁽¹³¹⁰⁾، غير أنه لا يستفاد من قوله تعالى: ﴿وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾⁽¹³¹¹⁾ أن فواكه الجنة تتفاوت في الخيرية بمقتضى لازم الاشتقاق؛ ف(الاختيار) قد تجرّد عن لازم اشتقاقه، وصار يعني: الأخذ مع التفكير والتروي فحسب. وفلان (اختار)، أي: أخذ. وليس يراد أن في الخيارات ما خير وما هو شر⁽¹³¹²⁾.

ولفظة (الثمر) صارت تتّطلق على نتاج الشجر والنخل عموماً في مراحلها كلها؛ منذ بداية ظهوره، وبعد نضجه، وبعد أن يُجنى، كل ذلك (ثمر). وعليه، فلا يُفهم من قول (الثمر) إذا أُطلق أنه قد أثمر بالضرورة؛ أي: نضج. ولهذا السبب، وهو الانسلاخ من الأصل، وقّت الله أكل الثمر بالإثمار في قوله: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾⁽¹³¹³⁾؛ لأن (الثمر) لم يعد يتضمّن معنى الإثمار بالضرورة، ولا تناقض عندئذ في وصف الثمر بأنه لم يثمر؛ لأن الثمر قد تجرّد عن لازم اشتقاق فاحتاج إلى قرينة تستعيد اللازم المنسي⁽¹³¹⁴⁾.

المطلب الثاني عشر - المجاز:

يمثّل المجاز صورة من صور الاستعمال الإبداعي للغة، ومشهداً من مشاهد عنفوانها وشجاعته، حيث تتخلخل علاقات الالتزام الأصلية؛ فالإبداع اللغوي، كما هو معلوم، قائم على

¹³¹⁰ شمة سؤال لطيف في ذلك أورده التوحيدي على مسكويه مبناه على أن الاختيار بحسب اللغة من الخير، ينظر: التوحيدي: الهوامل والشوامل، ص223.

¹³¹¹ [الواقعة:20]

¹³¹² ينظر: الرازي: مفاتيح الغيب، ج29، ص396.

¹³¹³ [الأنعام:141]

¹³¹⁴ للاطلاع على مشكلة هذا القيد، ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص132. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص432-433. الزمخشري: الكشاف، ج2، ص72.

قلب الاستعمال العادي للمعجم، وعلى مناقلة الأوضاع، وتكسير العلاقات الوضعية، بقرائن ضافية
سابقة تصرف عن إرادة المعنى الحقيقي، وتدل على أنه مجاز⁽¹³¹⁵⁾.

وبسبب ما يطرأ على علاقات الالتزام من ارتباك في ساحة المجاز، فإن إسقاط اللوازم
المتعلقة بالاستعمال الأصلي على الاستعمال المجازي = يوقع في المحذور ويورث ما لا يُحمد
عقابه.

ومشكلة المجاز تبدأ أولاً في تمييزه، إذ تمييز الاستعمال الأصلي من المجازي يتطلب علماً
سابقاً بعُرف الاستعمال ومعهود التخاطب؛ وقد يُحمل المجاز على الحقيقة، والحقيقة على المجاز
لا لشيء سوى عدم معرفة معهود التخاطب؛ ذلك أن مفهوم الحقيقة والمجاز اعتباريان، بحسب
استعمال كل محيط، وإلى هذا قصد أهل الأصول بقولهم إن "اللفظ قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا
مجاز"¹³¹⁶، يقول القرافي: "الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به
التخاطب"⁽¹³¹⁷⁾. ولابن القيم نص واضح وصريح مفاده أن تحديد الاستعمال الصريح والكنائي لا
يتأتى إلا بعد العلم بجغرافية المكان وزمان المتخاطبين وأعرافهم⁽¹³¹⁸⁾.

¹³¹⁵ تعريف المجاز: استعمال اللفظ في غير ما وُضع له في اصطلاح التخاطب بقريئة صارفة عن المعنى الحقيقي. ينظر:
السيوطي: عقود الجمان، ص 217-218.

¹³¹⁶ اللبائري: الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب، ج 1، ص 245.

¹³¹⁷ القرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 42.

¹³¹⁸ يقول ابن القيم: "وأما المقدمة الثانية، فكون اللفظ صريحاً أو كنايةً أمر يختلف باختلاف عرف المتكلم والمخاطب
والزمان والمكان، فكم من لفظ صريح عند قوم وليس بصريح عند آخرين، وفي مكان دون مكان، وزمان دون زمان". ابن
القيم: إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج 3، ص 200.

ولتقريب ما مضى، يقول الشاعر أبو وجزة واصفاً راحلته: "راحتُ بستينَ وسقًا في حقيبتها"⁽¹³¹⁹⁾، وقد يعتمد باحث على هذا النص في تحديد مقدار ما يطيق البعير حمّله، فيستولد منه أن البعير يطيق ستين وسقًا، والوسق ستون صاعاً⁽¹³²⁰⁾، وهو مقدار يعدل بحساب اليوم زهاء ثمانية أطنان.

وبسبب ما قد يعرض من وهم العجلة، علّق المبرد والخطابي والأصفهاني عقيب قول أبي وجزة قائلين بأن الناقة لا تقدر على حمل ستين وسقًا، وأن هذا المقدار محمول على المجاز؛ فالشاعر لما خرج محملاً بكتاب فيه عطاء بمقدار ستين وسقًا، جعل ناقلته تحمل هذا المقدار على التوسع⁽¹³²¹⁾.

وقد يستخرج مستنبط أن العرب تأكل البشام بمقتضى قولهم: بِشَم الرجل، إذا أصابته تخمة الشبّع⁽¹³²²⁾. والعرب لا تأكل البشام، فالبشام نبات عطري، إنما سموا التخمة بِشَمًا على التشبيه بما يقع للبهائم حين تتغذى على البشام⁽¹³²³⁾، ومعرفة هذا المجاز لا يتأتى إلا بمعرفة المحيط.

وفي القرآن: فِعْلُ (الشراء) يستوجب أن الشيء المبيع كان في ملك البائع وأن القيمة المدفوعة كانت في ملك المشتري، غير أنه لا يُستفاد من قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ

¹³¹⁹ الأصفهاني: الأغاني، ج12، ص243.

¹³²⁰ عن مقدار الوسق، ينظر: الخطابي: معالم السنن، ج2، ص37.

¹³²¹ ينظر: المبرد: الكامل في اللغة والأدب، ج1، ص108. الخطابي: معالم السنن، ج1، ص448. الأصفهاني: الأغاني، ج12، ص243.

¹³²² ينظر: الزبيدي: تاج العروس، ج31، ص289.

¹³²³ ينظر: ابن دريد: جمهرة اللغة، ج1، ص345.

بِالْهُدَى ﴿١٣٢٤﴾ = أن الهدى كان عندهم ثم تركوه، والسبب هو أن الشراء هنا مستعمل على المجاز
بمعنى اختاروا (1325).

وقد يستفيد مستنبط أن الفضاء مملوء بالماء غير فارغ، بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي
خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (1326)؛ لأن السباحة تعبير يستلزم وجود
ماء (1327)، مؤكداً ذلك بقوله تعالى: ﴿فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ﴾ (1328).

والسباحة هنا تعبير على المجاز، وقرينة ذلك أن الليل والنهار والشمس والقمر مخلوقات
غير عاقلة، غير أنها خرجت في التعبير مخرج العقلاء (يسبحون)، والتعبير بضمير العقلاء هنا
من باب الاستعارة الترشيفية كما حكى الزمخشري، رشحها التعبير بالسباحة (1329).

ومن باب ربط أجزاء هذا البحث ببعضه، فلا يستفاد من الآية نفسها أن الفلك ثابت ولا
يدور، بمقتضى أن المتحركات المنصوص عليها في الآية هي الليل والنهار والشمس والقمر دون
الفلك؛ فقد خرج الكلام مخرج الأوهام الحسية كما تقدم في السابق؛ وسبب ذلك أن "الناظر إلى
الفلك يعتقد ساكناً والكواكب جارية فيه، وليس كذلك" (1330).

1324 [البقرة:16]

1325 ينظر: الماتريدي: تفسير الماتريدي، ج1، ص388.

1326 [الأنبياء:33]

1327 مع الأسف، كثير من هذه الاستنباطات يشيع في الشائكة (الإنترنت)؛ والسبب هو الضعف العام في تحصيل علوم
الآلة.

1328 [القمر:11]

1329 ينظر: الكشاف، ج3، ص115. ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج17، ص60. ومن يستخرج هذا الاستخراج
بمثابة من يقول إن هذا مدورة لأن عاشقها شبهها بالقمر. ومثله لو أن أحداً استفاد أن للجدار إرادة بمقتضى قوله تعالى:
قوله تعالى: "يريد أن ينقض"، فالإرادة من صفات العاقل. ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص305.

1330 السيوطي: مقدرات القرآن، ص253.

ومن الكناية بالفراش عن النساء في قوله تعالى: ﴿وَفُرْشٍ مَّرْفُوعَةٍ﴾⁽¹³³¹⁾، قاس بعضهم فاستخرج أن الرجل (لحاف)، وقد استشنع الكرمانى هذا القياس، وعده في العجائب⁽¹³³²⁾؛ والسبب هو أن لازم المستعار منه لا يُستصحب في المستعار له.

وقريب من هذا، تسمية زوجات النبي -عليه الصلاة والسلام- بـ(أمهات المؤمنين)، فهي على تقدير: بمنزلة الأمهات؛ حتى لا يطمع أحد في نكاحهن. وقد نبّه السلف أنه لا يستفاد من هذه التسمية بالقياس أن النبي (أب) للمؤمنين، فالنبي بنص القرآن ليس أبا أحد: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾⁽¹³³³⁾.

ولفظه (الرجل) مستعملة عند العرب على جهة التجوز عند التمثيل للجنسين: الذكر والأنثى، فيقال: (لو أن رجلا فعل كذا)، أو (ما كان لرجل أن يفعل كذا)؛ والمقصود بالرجل الإنسان مطلقاً أذكراً كان أم امرأة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾⁽¹³³⁴⁾، فلا مفهوم بأن المرأة قد تكون بقلبين⁽¹³³⁵⁾.

والحروف كغيرها من الألفاظ تُستعمل على المجاز⁽¹³³⁶⁾، فمن ذلك أن حرف (إن) الشرطية يُستعمل على المجاز للتهييج وإلهاب المشاعر لا شرط تقييد. وقد نقل المطعني رأي من استدل على فساد مفهوم المخالفة بقوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾⁽¹³³⁷⁾، بحجة أن

¹³³¹ [الواقعة:34]

¹³³² ينظر: الكرمانى: غرائب التفسير وعجائب التأويل، ج1.

¹³³³ [الأحزاب:40]. ينظر: الرازى: أنموذج جليل، ص414.

¹³³⁴ [الأحزاب:4]

¹³³⁵ ينظر: ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج21، ص255.

¹³³⁶ عقد ابن جني بابا في مجاز الحروف، ينظر: ابن جني: الخصائص، ج2، ص308.

¹³³⁷ [البقرة:184]

إجراهه يقضي بأن الصيام شر للصائمين في حال كانوا لا يعلمون، وقد رد عليه المطعني بأن الشرط هنا مجازي للإلهاب⁽¹³³⁸⁾.

ومن ذلك، حرف (أو) في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾⁽¹³³⁹⁾، فهو مستعمل بمعنى الشك على المجاز لا الشك الحقيقي⁽¹³⁴⁰⁾، فلا يُفهم منه أن الشك يصدر من الله، حاشاه. وإنما بُني التعبير على الشك الذي يحدث في نفس الرائي غالباً إزاء هذا العدد.

وكذلك حرف (لعل) في قوله تعالى ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾⁽¹³⁴¹⁾، لا يُفهم منه الشك الحقيقي، إنما هو شك بالنسبة إلى ما يختلج في نفس موسى وهارون -عليهما السلام-⁽¹³⁴²⁾.

وكذلك حرف (هل) في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ﴾⁽¹³⁴³⁾، أو ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ﴾⁽¹³⁴⁴⁾ = مستعمل على المجاز، ولا يستفاد منه الاستفهام الحقيقي الصادر عن جهل. والعرب قد تُخرج الكلام المتيقن منه مخرج المشكوك فيه، وتُخرج المشكوك مخرج المتيقن، وتُخرج الخبر مخرج الاستخبار، وتُخرج الاستخبار مخرج الخبر، كل ذلك على جهة التوسع؛ لأغراض بلاغية⁽¹³⁴⁵⁾.

¹³³⁸ أورد المطعني القول غفلاً من القائل. ينظر: المطعني: أخطاء وأوهام، ص 84.

¹³³⁹ [الصفات: 147]

¹³⁴⁰ وهو يُضفي المقبولية ويستثير المتلقي، ينظر: ابن جني: الخصائص، ج 2، ص 460-463.

¹³⁴¹ [طه: 44]

¹³⁴² ينظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج 2، ص 205.

¹³⁴³ [الإنسان: 1]

¹³⁴⁴ [آق: 30]

¹³⁴⁵ ينظر: ابن جني: الخصائص، ج 2، ص 464. ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 11، ص 706. ينظر: السيوطي: الإتيان في علوم القرآن، ج 2، ص 205.

ومن الأساليب المجازية، أن العرب تُنزل المخاطب منزلة آباءه، ثم تُسند إليه أفعال أجداده مباشرة كأنه من فعلها، ومن ذلك قوله تعالى في خطاب بني آدم: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾⁽¹³⁴⁶⁾، فلا يستفاد منه أن الله خلقنا قبل سجود الملائكة⁽¹³⁴⁷⁾. وفيما روى ابن الجوزي، كان ابن الريوندي الملحد، يُجَدِّف قائلاً: "وهذا كان قبل تصوير آدم"، يريد أن الآية تتناقض مع المرويات⁽¹³⁴⁸⁾، وهذا لضعفه في لسان العرب وسعة اللغة.

وعلى الأسلوب نفسه، قوله تعالى: ﴿سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ﴾⁽¹³⁴⁹⁾، وكذا ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ﴾⁽¹³⁵⁰⁾، فالآيتان تخاطبان اليهود في زمن التكلم لا أسلافهم، واليهود في زمان النبي -عليه الصلاة والسلام- لم يقتلوا الأنبياء حقيقةً، وإنما أُسند إليهم القتل على عادة العربي الذي ينسب إلى نفسه مآثر آباءه تجوزاً، واليهود قد رضوا بما فعل أسلافهم فخطبوا بجريرتهم⁽¹³⁵¹⁾.

ومن عجائب الاستخراج، استدلال القائلين بالتاسخ على صحة مذهبهم بقوله تعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾⁽¹³⁵²⁾، وجهة الاستدلال أن الخطاب موجه لبني إسرائيل في زمن تنزيل القرآن، والآية تقضي بأنهم نجوا من سطوة فرعون، وعليه، فالمخاطبون قد

¹³⁴⁶ [الأعراف:11]. وفيما يبدو لي أن هذا الأسلوب منحدر عن مفهوم العصبية عند العرب؛ إذ يشترك بمقتضاها جميع أفراد القبيلة الواحدة في مسؤولية الفرد الواحد؛ فتبعات ما يرتكبه الرجل تنتقل إلى نويه ثم إلى الأبعدين ثم إلى العشيرة ثم إلى القبيلة برمتها. ينظر: جواد علي: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج10، ص160.

¹³⁴⁷ ينظر: الرازي: أنموذج جليل، ص134.

¹³⁴⁸ ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج13، ص114.

¹³⁴⁹ [آل عمران:181]

¹³⁵⁰ [البقرة:91]

¹³⁵¹ ينظر: الراغب: تفسير الراغب، ج1، ص259-260.

¹³⁵² [البقرة:50]

عاشوا في تاريخ قديم، غير أنهم بتناول المدة عليهم نسوا فذُكروا. وقد نعت السيوطي أصحاب هذا الاستدلال بأنهم جهلة بكلام العرب، فالعرب تخاطب بمثل هذا، وتعني الجد الأعلى والأب الأبعد⁽¹³⁵³⁾.

ومن غرائب الاستخراج، ما نقله ابن عقيل عن رجل كان يحلف بين الناس أن البشر ليسوا كلهم ولدا لآدم، بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾⁽¹³⁵⁴⁾، فهناك من نبتوا كآدم من الأرض⁽¹³⁵⁵⁾. والتعبير على المجاز، خرج على الأصل الذي خُلق منه أبوهم، ونسبتهم إلى التراب من إلحاق الفرع بالأصل⁽¹³⁵⁶⁾.

والتمثيل يشبه المجاز في عدم نفاذ اللوازم الأصلية فيه، فلا يستفاد من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ﴾⁽¹³⁵⁷⁾ = أن السماء مسطحة بمقتضى أن السجل مسطح، فالتمثيل تشبيهه مركب وأجزاؤه غير مقصودة⁽¹³⁵⁸⁾، والمعنى أن طي السماء هين وسهل كطي السجل⁽¹³⁵⁹⁾.

¹³⁵³ السيوطي: الإكليل في استنباط التنزيل، ص 29.

¹³⁵⁴ [نوح: 17]

¹³⁵⁵ ينظر: ابن عقيل الحنبلي: الفنون، ج 1، ص 121.

¹³⁵⁶ ينظر: الماتريدي: تفسير الماتريدي، ج 10، ص 230. ينظر: الواحدي: التفسير البسيط، ج 23، ص 260-261. وقد يعكس العربي، فيلحق أجداده به، أو ينسب قومه إليه، كقول شبيب بن البرصاء:

أنا ابن عوف، ومني -إن فخرت بهم- بنو سنان ومسعود بن شداد

= فلا يستفاد أن بني سنان ومسعود قد انحذورا عنه، وإنما المراد كما نبّه محمود شاعر أنهم عشيرته وأهله، كأنه قال: أنا منهم وهم مني. ينظر: ابن سلام الجهمي: طبقات فحول الشعراء، ج 2، ص 730.

¹³⁵⁷ [الأنبياء: 104]

¹³⁵⁸ ينظر: عبد الرحمن حبنكة، البلاغة العربية، ص 2، ص 161.

¹³⁵⁹ عن معنى الآية، ينظر: البقاعي: نظم الدرر، ج 12، ص 448. ابن عاشور: التحرير والتنوير، ج 17، ص 159-160.

خلاصة الفصل:

في هذا الفصل، حاولنا تسليط الضوء على الجانب العنيف والشجاع في اللغة، وهو الجانب الذي يأبى الانقياد والاطراد، متبئين فيه نظرية (لوركل سركل)، التي تقوم على قبول جانب متبقي في اللغة دون محاولة إخضاعه للتقيد أو التآطير. وقد استعرضنا من كلام السلف ما يدل على حضور هذه المساحة الحرة من القيود في وعيهم؛ فقد أشار إليها الشافعي وسيبويه وابن جني والشاطبي وابن خلدون وابن تيمية وغيرهم.

في المبحث الأول، عرضنا لمبادئ أساسية كان عدم الأخذ بها هو وراء كثير من العوارض والعقبات. وقد قسمنا هذه المبادئ إلى: داخلية وخارجية. والداخلية قسمناها إلى قسمين:

الأول: (منطق اللغة الطبيعي). وفيه حاولنا تأكيد فطرية المنطق اللغوي، وقد جمعنا من كلام السلف ما يؤكد هذا المنطق الخاص. ومن خلال بعض النقولات، رأينا أن التفريق بين المنطق الطبيعي للغة والمنطق الصناعي الأرسطي = كان حاضرا لدى القدماء بوضوح.

وحتى لا يكون الكلام مجردا، استعرضنا بعض الظواهر اللغوية غير القياسية في مستواها اللفظي والتركيبي، التي تتحلى بكامل المقبولية؛ لتأكيد منطق اللغة الطبيعي. مع التنبيه على أن الهدف من وراء ذلك = هو إبراز طواعية المنطق اللغوي لا أن اللغة بلا منطق، وأن التعامل مع اللغة بأدوات حاسوبية أو رياضية صارمة = قد تنتهي بعواقب غير محمودة.

الثاني: (مفهوم الفائدة). وفيه بينا أن مبدأ الفائدة مبدأ يتواطأ عليه النحاة وعلماء التداوليات واللسانيات النصية. وظهر لنا أن الفائدة الحاصلة بقوة الكلام تكفي عناء البحث عن الفائدة الإفرادية، وأن تطلب الفائدة الإفرادية من كل لفظ وحرف = ليس سلوكا ينسجم مع كفاءة المتلقي

الطبيعي. وسقنا على ذلك بعض كلام السلف كالرازي وابن خلدون. ثم عطفنا إلى شيء من الآثار الناجمة عن المبالغة في طلب الفائدة الإفرادية، وكان منها مصطلح (الحشو) البلاغي.

وفي المبحث الثاني، عرضنا لثلاثة فروع:

الأول: (أثر العجمة على العربية). وفيه حاولنا إبراز أن النظام اللغوي نموذج يحكم التفكير والثقافة، وأن العجمة عقبة أمام النفاذ إلى كُنْه هذا النظام. وقد ذكرنا أن دراس العربية الأجنبي عنها قد يستدعي دون شعور نظام لغته الأصلي في معالجته العربية، وأن العجمة تدفعه للاستعانة بالقياس كثيرا لسد ما يفوته من ملكة العربية. هذا، مع تأكيد أن الهدف هو لفت الانتباه إلى العجمة وأثرها لا الحط من شأن العجم أو التقليل من جهودهم.

الثاني: (السياق). وفيه سعينا إلى توضيح قوة السياق وألويته في توجيه المعاني، ورأينا أن بعض العقبات تنشأ من تجاهله أو عدم الاكتراث به أو الذهول عنه في أثناء الاستنباط. ولحظنا أثره في تحديد متعلق النفي، وفي تعيين المقصور عليه، ونفي الجمع ونفي الأفراد، وفي إبطال مفهوم الموافقة، وغير ذلك.

الثالث: (بيئة الخطاب). وفيه حاولنا تسليط الضوء على أثر المحيط الخارجي في بنية الخطاب، ولعل أهم نتيجة فيه هي أن دراسة الخطاب بمعزل عن بيئته سببٌ لكثير من العقبات. وبحسب هذه النتيجة، رأينا أن المتكلم لا يبدأ كلامه من معارف صفرية بل ينطلق من معارف مشتركة وعادات وخرآن ضخم من الثقافة.

وقد أكدنا أن جهل المستنبط بهذه المعارف المشتركة التي بُني عليها الخطاب = ينتهي به إلى نتائج غير صحيحة أو خارجة عن تفكير المتخاطبين أو تتناقض مع إرادتهم الأصلية. ثم

حَصَّصْنَا (معرفة المخاطب) و(معرفة المحيط الخارجي) بشيء من التفصيل والشرح، ووجدنا بفضل ذلك أن النص معقد للغاية؛ لارتباطه بالظروف الدائرة لحظة التكلّم.

وفي المبحث الثاني (العوارض والعقبات)، وجدنا أن العوارض كثيرة جداً، يصعب حصرها، فانتخبنا منها الأهم، ثم سردناه من غير قصدٍ ترتيبٍ؛ أسوةً بصنيع الفقهاء المالكية في مسائلهم التي يضعونها في كتاب (الجامع).

وفي مطلب (الصفة الكاشفة)، رأينا أن الصفة الكاشفة بلا مفهوم، وأن حملها على صفة التقييد يُفضي إلى استنباطات خاطئة.

وفي مطلب (ما خرج مخرج الغالب)، تبين لنا أن المتكلم يبني عباراته على الغالب، وفعله هذا ينسحب على الصفات؛ فهو يصف الموصوف بصفته الغالبة دون أن يريد إخراج الصفات الأخرى. وفي الصفة الغالبة يتعثر مفهوم المخالفة والموافقة.

وفي مطلب (ما خرج مخرج التنويع)، وقفنا على صورة من صور تقوية النفي، يعتمد فيها المتكلم إلى إثبات الشيء بغرض نفيه. وبيّنا أن مستعمل اللغة السليقي على وعي بذلك، غير أن دارس النص من خارج المحيط = يصعب عليه تمييز الإثبات الحقيقي من إثبات التنويع. وفي التنويع، اكتشفنا أن الاستثناء المنقطع صورة من صوره.

وفي مطلب (الخطاب بالأوهام والاعتقادات)، كشفنا الستار عن منطقة معقدة يُبنى فيها الخطاب على أوهام المتكلم الحسية أو المعرفية أو العقديّة أو على مزاعمه، لأغراض مختلفة. وأبرز نتيجة فيه، هي أن الكلام إذا خرج مخرج المتوهم، فحمله على محمل التحقيق أو الإقرار به = مزلق كبير، يقلب علينا مقصود المتكلم.

وفي مطلب (وصف التعيين)، رأينا أن الصفة، والاسم عموماً، قد يُستعملان بغرض التعيين فحسب، دون تعليق حكم أو تعليل على الوصف أو الاسم؛ وذلك حين يكون المخاطب لا يعلم من الموصوف شيئاً سوى هذا الوصف أو الاسم، حتى لا يقع المخاطب في اللبس. وإخراج هذا النوع من الصفات أو الأسماء على غير وظيفة التعيين = أحد مسببات الزلل.

وفي مطلب (عدم تعلق الإرادة بغير جهة الكلام)، عدنا إلى تأكيد فطرية المنطق اللغوي؛ فالمتكلم لا يتعامل مع قضيته اللغوية كتعامل المنطقي مع القضية؛ لأنه إذا تكلم في شيء لم يلتفت إلى غيره. وفي هذا المطلب فرقنا بين السكوت القصدي، والسكوت غير القصدي. وقلنا إن الأول يترتب عليه مفهوم مخالفة، والثاني لا يترتب عليه.

وفي مطلب (ما خرج مخرج الذهول)، حاولنا إبراز أهمية توفر مستوى من القصدية في النص قبل إعمال طرق الدلالة اللفظية عليه. وبيننا أن النصوص مستويات في إعدادها، وأن النص المحكم في إعدادها ينبغي أن يعامل معاملة مختلفة عن غيره. وخلاصة هذا المطلب أن الكلام الخارج مخرج الذهول لا مفهوم له، وأن ما وقع منه في القرآن هو على جهة الحكاية لا غير.

وفي مطلب (ما خرج مخرج الحكاية)، رأينا معاً أن القرآن يشتمل على أقوال مسندة إلى البشر أو غيرهم على جهة الحكاية، وأن التعامل مع هذه الأقوال في أثناء الاستنباط دون مراعاة هذه الخصوصية = أحد مسببات الزلل. واتضح أن البلاغة المنتزعة من لازم هذه الأقوال = هي بلاغة تابعة لبلاغة القرآن لا بلاغتهم، فما وصلنا منهم هو مجرد المعنى الأصلي، والظواهر البلاغية مودعة في المعنى التبعية.

وفي مطلب (دلالة التأخير)، بان أن دليل الترتيب من أهم آليات توليد المعاني، غير أن البحث عن نكته التقديم كان مسيطرا على العقلية البلاغية، ومن هنا سعينا إلى إبراز دلالة التأخير. ورأينا أن بعض الاستنباطات لا ينقاد إلا بتسليط الاهتمام في المؤخر لا المقدم. وفي هذا المطلب، فرّقنا بين التقديم والتأخير الاختياري والاضطراري، وانتهينا إلى أن البحث عن التقديم والتأخير يكون في الاختياري لا الاضطراري.

وفي مطلب (تقريب الغائب بلغة الشاهد)، أكدنا أن المتكلم الحكيم يخاطب البشر بقدر عقولهم وأفهامهم. وانتهينا إلى أن استخراج لوازم الغائب من لوازم لغة الشاهد المعبر بها = مزلق كبير.

وفي مطلب (المجرد عن لوازمه)، مهّدا بمقدمة عن الافتراضات المسبقة، بيّنا فيها أنها مقدمات مودعة في مطاوي الكلام لا تتأثر بالنفي. ومن هنا، سلطنا الضوء على مساحة غير قياسية تتعثر فيها هذه الافتراضات؛ إذ الكلام على ظهرها يخرج مجردا عن لوازمه، وإخراج المجرد عن لوازمه على لوازمه = أحد موائد الخطل والمعاني الفاسدة. وقد سعينا إلى تناول هذه الظاهرة من مستويات مختلفة بُغية تأكيدها.

وفي مطلب (المجاز) -وبه ختمنا قائمة العوارض والعقبات- رأينا أن الاستعمال الإبداعي للغة يشكل مساحة شجاعة تتعرقل فيها علاقات الالتزام. وانتهينا إلى ما مؤداه: أن استصحاب لوازم الألفاظ الوضعية في موطن المجاز بغرض الاستثمار = فعل يوجب ما لا يحمد.

هذا، والعقبات التي ترصد أعمال طرق الدلالة كثيرة جدا، لا تكاد تنتهي. ولا غرو؛ فلسان العرب، كما قدّمنا عن الشافعي، أوسع الألسنة مذهبا. والغرض من حشد هذه العقبات هو

تسليط الضوء على الجانب الشجاع والعنيف في اللغة، والتنبيه على بعض صورها، ليكون
المستنبط على ذكر منها فيحذر أثناء المعالجة. والله أعلم.

الخاتمة

من خلال هذا البحث، اتضحت قيمة الدراسات البيئية القائمة على ترحيل المناهج وعلى مبدأ وحدة العلوم وتحاقل المعارف. وقد تبين أن طرق الدلالة أدوات غير مقصورة على استخراج المعاني التكليفية (الأحكام)، وإنما هي أدوات لغوية عامة قد أثبتت صلاحيتها في استخراج المعاني غير التكليفية من القرآن الكريم.

حاولنا في الفصل الأول، أن نسلط الاهتمام على الجانب القياسي من هذه الطرق، في صعيدين

اثنتين:

- (الاستثمار الأصلي): وفيه حاولنا تطبيق طرق الدلالة مباشرة على نماذج من القرآن الكريم.

- (الاستثمار التبعية): وفيه حاولنا تفعيل هذه الطرق في جوانب تخدم النحو والمعجم والبلاغة والتاريخ بنماذج من القرآن الكريم.

وفي الفصل الثاني، نقلنا الاهتمام إلى الجانب العنيف والشجاع من اللغة، وهو جانب يُعكّر صفو تطبيق هذه الطرق مباشرة. وفيه استعرضنا ما اجتمع من عوارض وعقبات تقف أمام تفعيل دلالة الالتزام مباشرة، كَمَا قد مهّدها بمبادئ أساسية تساعد على فهمها وتقبلها. وهذه العقبات إجمالاً تؤكد أن الأصل في اللغة الاستعمال لا الوضع.

وبناء على الفصلين السابقين، انتهينا إلى مجموعة من النتائج والمقترحات، نوردها على النحو

الآتي:

أولاً: من حيث الأهداف، رأينا أن طرق الدلالة من شأنها الإسهام في ضبط النشاط الدلالي لدى البلاغيين والمفسرين، وفي تحويل ملكة الاستنباط الذوقي إلى صناعة محكمة ومنظمة. ورأينا أيضاً أن اعتماد التمثيل أسلوباً في الصياغة = عصب رئيس في عملية نحت الأفكار وبلورتها، وفي تأسيس المصطلحات، وإنشاء المفاهيم. وقد رأينا من خلال طائفة ليست بالقليلة مما قد يُوصف بالبدهيات أن مراجعة البدهيات ومناقشتها أصل مهم في تفجير المباحث المغفول عنها، وتثوير الأفكار الراكدة وتأجيحها وفتح الآفاق الجديدة.

ثانياً: تجلت لنا عبقرية الأصوليين؛ فالخطاب في تصورهم لا يقف عند حدود المعنى الحرفي، بل يقوم على جناحين اثنين، هما: المنطوق والمفهوم. وذلك يدل على وعي متقدم يتجاوز الجانب اللفظي الخالص إلى شروط التخاطب من تملّي القصد وفحص السياق ومراعاة المتكلم والمخاطب. ومن عبقريتهم، أنهم نظروا إلى العلاقة بين المنطوق والمفهوم على أنها تكاملية لا تجاوزية، فانحل بذلك لديهم كثير من المعضلات. ومن لطيف نظرهم، أنهم ميّزوا بين المعاني بمعايير مختلفة، نحو: معيار اللفظ، ومعيار القصد، ومعيار الوضوح، ومعيار البداهة، ومعيار الأسبقية، ومعيار الحكم، وغير ذلك. ومعيار البداهة، في تصنيف المعاني، موضوع يستحق الإفراد بالبحث والنظر.

ثالثاً: بحسب تحليلنا لموقف الشاطبي، أكدنا أن النص ينطوي على مساحة واسعة خارجة عن حد القصد قابلة للاستثمار. وفي أثناء ذلك، تبين أن الشاطبي مجتهد حر؛ فهو، على الرغم من مالكيته، كان يستفيد من قسمة الأحناف للدلالة، فهم يقسمونها إلى أصلية وتبعية. ولا ندري إن كان الشاطبي قد استفاد من منهج الأحناف في مواطن أخرى، وهذا موضوع جدير بالبحث؛ فهو يعكس لنا حضور منهج الدراسات البنوية عند القدماء.

رابعاً: أما طرق الدلالة، ففي دلالة الاقتضاء، رأينا أن النص يكتسب قيمته انطلاقاً من قائله. ويجدر توظيف هذا الأصل في إثراء علم اللسانيات النصية التي تجعل من المتكلم ركناً في أركان النصية. وفي دلالة الإيماء، توقفنا أمام شكل من الترابط المعنوي بين أجزاء الكلام. وقد يُستفاد منه في تعزيز مبدأ الانسجام المعنوي في علم اللسانيات النصية. وفي مفهوم المخالفة - ثم في العوارض والعقبات لاحقاً - = وقفنا على مباحث حجاجية، نحو: استخراج المعاني بقوة التقويض الحجاجي، وعدم تعلق الإرادة بغير جهة الكلام، وهي مباحث تكشف عن جانب غزير من الحجاج في بلاغة القرآن لا يمكن إغفاله أثناء دراسة هذه الطرق.

خامساً: اكتشفنا في الفصل الأول وجودَ تقاطع كبير بين الإيماء الأصولي والاستئناف البياني، ولاحظنا أن الجرجاني كان يستعمل مفردات كـ(المفهوم) و(الفحوى)، وهي مفردات تكشف عن مرجعية عبد القاهر الأصولية التي توافق طريقة المتكلمين لا الفقهاء. ظهرت هذه المرجعية بوضوح في باب (الفصل والوصل) و(القصر) وفي (معنى المعنى). ومن الجدير، تخصيص دراسة تبحث في صلة عبد القاهر بأصول الفقه، وأثرها على نظرية النظم.

سادساً: بواسطة الطرق، اتضح أن معاني الحروف المودعة في كتب النحو ومعاني الحروف على ضربين: ضرب وُضعي، وضرب مستفاد بقوة الكلام. وقد حاولنا إبراز قيمة طرق الدلالة في تمييز هذه المعاني. ولو فُهرست جميع معاني الحروف، بحيث يُعزل المعنى الوضعي عن غيره = لكان في ذلك تيسير للباحثين، وإثراء للمكتبة العربية. وفي أثناء البحث، وجدنا عبارة لابن عطية¹³⁶⁰،

¹³⁶⁰ ففي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ [المؤمنون: 117]، وصف ابن عطية من حمل "لا برهان له به" على جواب الشرط قائلاً: "وهذا هروب من دليل الخطاب من أن يكون ثم داع له البرهان". ابن عطية: المحرر الوجيز، ج4، ص159.

تشير إلى أن التوجيه الإعرابي عند النحاة والمفسرين = قد يكون مبنيا على ما أسماه (الهرب من المفهوم)؛ أي: تجنّب لوازم مفهوم المخالفة. وبسبب ضيق الوقت، وضيق حدود الرسالة لم نقدر على إبراز قيمة هذه الطرق في الإعراب النحوي. ومن الجدير، فيما نرى، تخصيص دراسة ترصد التوجيهات اللغوية والنحوية والدلالية التي عمد إليها أهل التفسير وأصحاب الأعراب هربا من المفهوم المترتب.

سابعاً: في الجانب المخصص لقيمة طرق الدلالة في المعجم، حاولنا إبراز ضرب من المعاني، أسميناه بالمعاني الاستنباطية. وقد لاحظنا، في أثناء البحث عن الشواهد، أن أبا هلال العسكري كان في كتابه (الفروق) يوظف دلالة الالتزام كثيرا في انتزاع السمات الأصلية للكلمات من السياقات القرآنية، وهذا أمر جدير بالتأمل البحثي.

ثامناً: في أثناء البحث عن الاستنباطات القرآنية في مطاوي الكتب التراثية، وجدنا أن كتب الأدب تشتمل على طائفة كبيرة من الاستنباطات المنتزعة من آيات القرآن الكريم، نحو كتب الجاحظ عموماً، و(البصائر والذخائر) للتوحيدي، و(شرح الحماسة) للمرزوقي. ونرى أن جمع هذه الاستنباطات من كتب الأدب ثم عرضها على ما في التفاسير للموازنة والمقايسة = من شأنه أن يثري الدراسات القرآنية وأن يكشف عن جانب جديد لدى سلفنا الصالح.

تاسعاً: من أهم نتائج هذا البحث، أن اللغة لا تخضع للمنطق الصناعي الصارم، ولا يعني هذا أنها بلا منطق، بل لها منطق إلا أنه طبيعي مرن، يتمتع بجانبين: جانب قياسي يقبل التعميد والتسوير، وآخر تائر وعنيف خاضع لشروط الاستعمال والتخاطب، وهو لا يخضع للتعميد والتقييس. ومن المناسب ذكره في هذا السياق أننا، في أثناء البحث عن شواهد معجمية غير قياسية تؤكد فطرية

اللغة ومنطقها الطبيعي = عثرنا على ظواهر معجمية غير قياسية ليست بالقليلة داخل المعجم العربي، وهي جديرة بالبحث، أو ما إلى كثير منها ابن فارس في معجم (مقاييس اللغة)، بعبارات نحو: (ومن الشاذ)، (أصل لا ينقاس)، (غير مطرد).

عاشرا: في العوارض والعقبات، حاولنا أن نضع اللبنة الأولى للصفة الكاشفة، والخطاب على الأوهام والاعتقادات، والصفة الغالبة، والتنويع، والحكاية، وما خرج على الذهول، وغير ذلك. وقد كانت العناية منصببة إلى غرض إجرائي يتصل بتصميم البحث، هو عصمة المستنبط من حملها على غير مخرجها الأصلي. ونرجو أن تتوفر فرصة في قابل الأيام لبحث أغراضها ووظائفها وصورها بشكل موسع ومستقل. وفي هذه العوارض والعقبات، وجدنا أن المطالب تتعارف ولا تتنافر، وأن اختلافها اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد. فعلى سبيل المثال، صيغة (أفعل) في قوله تعالى: ﴿هُؤَلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ﴾¹³⁶¹، يمكن أن تُحمل على أفعل المسلوبة، المنصوص عليها في المجرد عن لازمه الصرفي، ويمكن إبقاؤها على التفضيل مع تقدير أنها من باب الخطاب على الأوهام والاعتقادات. وفي قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَاداً﴾¹³⁶²، اجتمع (ما خرج على الغالب)، و(الخطاب على الأوهام والاعتقادات)، و(صفة التعيين)، بما يؤكد أن هذه المطالب تتكاتف؛ فجمع الأنداد خرج مخرج الغالب، فلا يفهم منه السماح باتخاذ الند أو الندين، وتسمية الأصنام بالأنداد هي من باب الخطاب على الأوهام والمعتقدات، وهي أيضا صفة تعيين، وليس فيها إقرار بأن الأصنام أنداد على الحقيقة.

¹³⁶¹ [هود: 78]

¹³⁶² [البقرة: 22]

الحادي عشر: في البحث، تناولنا جمهورية الدلالة وأمية الدلالة، ودلالة الإشارة، ومعرفة المخاطب الأصلي، وتقريب الغائب بمقدار وعي المخاطبين وأفهامهم. وجميع هذه المباحث ترصد أثر المخاطب على بنية الخطاب. ويمكن توظيفها في إغناء النظريات التي تسلط الاهتمام على المتلقي في دراسة النص، كنظرية التلقي والتأثير لـ (آيزر) و(ياوس).

الثاني عشر: كنا في هذا البحث نستثمر طرق الدلالة عند جمهور المتكلمين في استخراج غير الأحكام (المعاني غير التكليفية)، ومن هنا نقترح استثمار طرق الدلالة عند الأحناف في غير الأحكام أيضاً، بحيث نرى الفرق بين المنهجين في التوظيف. ونقترح قلب فكرة هذا البحث، وذلك باستثمار مناهج النحاة والبلاغيين في استخراج الأحكام. ومن أطف المحاولات التراثية في ذلك، ما قام به الإسْنَوِي (ت772) في كتابه (الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية). والحاجة إلى هذه الدراسات ملحة؛ فبمثالها نرصد المساحات المتداخلة والنشاط التفاعلي بين العلوم، والله أعلم.

اللهم صل وسلم على نبيك محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع⁽¹³⁶³⁾

القران الكريم

- ابن الأثير. النهاية في غريب الحديث والأثر. تحقيق: ظاهر أحمد الزاوي، محمود الطناحي. بدون ط. بيروت: المكتبة العلمية. (1979م).
- الأخفش الأوسط. معاني القرآن. تحقيق: هدى محمود قراعة. ط1. القاهرة: مكتبة الخانجي. (1990م).
- الأزهري، خالد. التصريح بمضمون التوضيح. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (2000م).
- الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. تحقيق: محمد عوض مرعب. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي. (2001م).
- الإسنوي. الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية. تحقيق: محمد عواد. ط1. عمان: دار عمّار للنشر والتوزيع. (1985م).
- الأصفهاني، أبو الفرج. الأغاني. إشراف: محمد أبو الفضل إبراهيم. بدون ط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (2010م).
- الألوسي، شهاب الدين محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. تحقيق: علي عبد الباري عطية. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1415هـ).

¹³⁶³ وفي التوثيق أكتفي بلقب الشهرة، إن كان المؤلف من الأعلام المشاهير، نحو: سيبويه والجاحظ والفراء، فإن كان غير ذلك، بدأت باسمه ثم لقبه.

- الألوسي، محمود شكري. بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب. عني بشرحه وتصحيحه وضبطه: محمد بهجة الأثري. ط2. بدون ناشر. (بدون ت.).
- الأمدي. الإحكام في أصول الأحكام. علق عليه: عبد الرزاق عفيفي. بدون ط. بيروت، دمشق: المكتب الإسلامي. (بدون ت.).
- ابن أمير حاج. التقرير والتحبير. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية. (1983م).
- الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم: الزاهر في معاني كلمات الناس. تحقيق: حاتم صالح الضامن. ط 1. بيروت: مؤسسة الرسالة. (1992م).
- شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات. تحقيق: عبد السلام هارون. ط7. القاهرة: دار المعارف. (2017م).
- الأندلسي، أبو حيان. البحر المحيط في التفسير. تحقيق: صدقي محمد جميل. بدون ط. بيروت: دار الفكر. (1420هـ).
- الأنصاري، زكريا بن محمد. فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن. تحقيق: محمد علي الصابوني. ط1. بيروت: دار القرآن الكريم. (1983م).
- أوريكيوني، كاترين كيربرات. المضمرة. ترجمة: ريتا خاطر. ط1. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (2008م).
- البابرتي. الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب. تحقيق: ضيف الله بن صالح العمري وترحيب الدوسري. ط1. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون. (2005م).

- الباقلائي:

إعجاز القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر. ط5. مصر: دار المعارف. (1997م).

الانتصار للقرآن. تحقيق: محمد عصام القضاة. ط1. عمّان: دار الفتح، بيروت:

دار ابن حزم. (2001م).

التقريب والإرشاد. تحقيق: عبد الحميد بن علي أبو زنيد. ط2. مؤسسة الرسالة.

(1998م).

- البخاري:

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه

وأيامه. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط1. بيروت: دار طوق النجاة.

(1422هـ).

خلق أفعال العباد. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. ط2. الرياض: دار المعارف.

(بدون ت).

- بريك، محروس. نظم القرآن: مباحث مهجورة في بلاغة القرآن الكريم. ط1. الأردن: درا

كنوز المعرفة. (2018م).

- البسيلي. التقييد الكبير في تفسير كتاب الله المجيد. تحقيق: عبد الله الطواله. ط1. بدون

ناشر. (1992م).

- البغدادي، عبد القادر بن عمر. خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب. تحقيق: عبد السلام هارون. ط4. القاهرة: مكتبة الخانجي. (2006م).
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر. الفرق بين الفرق. تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بدون ط. بيروت-لبنان: دار المعرفة. (بدون ت).
- البقاعي. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور. بدون ط. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي. (بدون ت).
- البلادي، عاتق بن غيث. على طريق الهجرة: رحلات في قلب الحجاز. بدون ط. مكة: دار مكة للنشر والتوزيع. (1398ه).
- بيان الحق، محمود بن علي. باهر البرهان في معاني مشكلات القرآن. تحقيق: سعاد صالح سعيد بابقي. بدون ط. مكة المكرمة: جامعة أم القرى. (1998م).
- البيهقي. شعب الإيمان. تحقيق: عبد العلي حامد. ط1. الرياض: مكتبة الرشد. (2003م).
- التُّستري. تفسير التُّستري. تحقيق: محمد باسل عيون السود. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1423ه).
- التفتازاني. (2011م). شرح تصريف العزي. اعتنى به: محمد جاسم المحمد. ط1. جدة: دار المنهاج.
- التوحيد، أبو حيان:
- الإمتاع والمؤانسة. تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزين. بدون ط. بدون ناشر. (1954م).

البصائر والذخائر. تحقيق: وداد القاضي. ط1. بيروت: دار صادر. (1984م).

الهوامل والشوامل. تحقيق: أحمد أمين، السيد أحمد صقر. بدون ط. القاهرة:

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. (1951م).

- التونسي، أحمد. جامع العبارات في تحقيق الاستعارات. تحقيق: محمد رمضان الجربى.

ط1. القاهرة: مكتبة الآداب. (2010م).

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم:

تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل. تحقيق: علي بن محمد العمران،

ومحمد عزيز شمس. ط1. جدة: مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي. (1425هـ).

الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. تحقيق: علي بن حسن، وعبد العزيز بن

إبراهيم، وحمدان بن محمد. ط2. السعودية: دار العاصمة. (1999م).

درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط2. السعودية: جامعة

الإمام محمد بن سعود الإسلامية. (1991م).

الرد على المنطقيين. بدون تحقيق. بدون ط. بيروت: دار المعرفة. (بدون ت).

مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن بن قاسم. بدون ط. السعودية: مجمع الملك

فهد لطباعة المصحف. (1995م).

مقدمة في أصول التفسير. تحقيق: عدنان زرزور. ط2. بدون ناشر. (1972م).

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. تحقيق: محمد رشاد سالم.

ط1. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. (1986م).

النبوات. تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان. ط1. الرياض: أضواء السلف.

(2000م).

- الثعالبي:

الاقتباس من القرآن الكريم. تحقيق: إبتسام الصفار. ط1. دار الوفاء للطباعة

والنشر. (1992م).

الظرائف واللطائف واليوافيت في بعض المواقيت. جمعها: الإمام أبو نصر

المقدسي. تحقيق: ناصر محمدي محمد جاد. بدون ط. القاهرة: الهيئة العامة لقصور

الثقافة. (2015م).

فقه اللغة وسر العربية. تحقيق: محمد صالح موسى حسين. ط1. بيروت-لبنان:

مؤسسة الرسالة ناشرون. (2010م).

- ثعلب. قواعد الشعر. تحقيق: رمضان عبد التواب. ط3. القاهرة: مكتبة الخانجي.

(2009م).

- الجاحظ:

البخلاء. تحقيق: طه الحاجري. ط9. القاهرة: دار المعارف. (2009م).

البرصان والعرجان والعميان والحولان. تحقيق: عبد السلام هارون. ط1. بيروت:
دار الجيل. (1990م).

البيان والتبيين. بدون ط. بيروت: دار ومكتبة الهلال. (1423هـ).

الحيوان. بدون اسم المحقق. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية. (1424هـ).

- الجرجاني، عبد القاهر:

أسرار البلاغة. تحقيق: محمود شاكر. بدون ط. جدة: دار المدني. (1991م).

دلائل الإعجاز. تحقيق: محمود شاكر. ط3. القاهرة-جدة: مطبعة المدني.

(1992م).

- ابن جُزي. التسهيل لعلوم التنزيل. تحقيق: عبد الله الخالدي. ط1. شركة دار الأرقم بن

أبي الأرقم. (1416هـ).

- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم. كشف المعاني في المتشابه من المثاني. تحقيق: عبد الجواد

خلف. ط1. المنصورة: دار الوفاء. (1990م).

- الجمحي، محمد بن سلام. طبقات فحول الشعراء. قرأه وعلق عليه: محمد شاكر. بدون ط.

جدة: دار المدني. (1974م).

- ابن جني:

الخطريات. تحقيق: علي ذو الفقار شاكر. ط1. بيروت-لبنان: دار الغرب

الإسلامي. (1988م).

الخصائص. تحقيق: محمد علي النجار. ط3. الهيئة المصرية العامة للكتاب.

(1986م).

المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها. بدون ط. القاهرة: وزارة

الأوقاف-المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. (1999م).

- ابن الجوزي:

زاد المسير في علم التفسير. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. ط 1. بيروت: دار

الكتاب العربي. (1422هـ).

تلبيس إبليس. تحقيق: بشير محمد عون. ط2. دمشق: مكتبة دار البيان.

(2014م).

كتاب القصص والمذكرين. تحقيق: محمد لطفي الصباغ. ط1. بيروت: المكتب

الإسلامي. (1983م).

المنتظم في تاريخ الأمم والملوك. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد

القادر عطا. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1992م).

- الجوهري. تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط 4. بيروت:

دار العلم للملايين. (1987م).

- الجويني. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: صلاح عويضة. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1997م).
- ابن الحاج القناوي. حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر. تحقيق: عبد الله عمر البارودي. ط 1. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية. (1405 هـ).
- ابن حاجب:
- مختصر المنتهى الأصولي بشرح العضد. مراجعة وتصحيح شعبان محمد إسماعيل. بدون ط. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية. (1974م).
- أمالي ابن الحاجب. تحقيق: فخر صالح سليمان قدارة. بدون ط. الأردن: دار عمار، بيروت: دار الجيل. (1989م).
- حامد، عبد السلام. المعنى في علم الكلام والتفسير والنقد العربي القديم: رؤية نحوية دلالية. جامعة الكويت: حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية. (2017م).
- ابن حبان. روضة العقلاء. تحقيق: محمد عايش. ط1. عمان-الأردن: أروقة للدراسات والنشر. (2017م).
- حبنكة، عبد الرحمن:
- البلاغة العربية. ط 1. دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية. (1996م).
- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. ط4. دمشق: دار القلم. (1993م).

- ابن حجر العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب. بدون ط. بيروت: دار المعرفة. (1379م).
- ابن حزم الأندلسي. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط2 بيروت: دار الآفاق الجديدة. (1983م).
- حسان، تمام. البيان في روائع القرآن: دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني. ط1. القاهرة: عالم الكتب. (1993م).
- أبو حسين النحوي، عبد الله بن محمد بن سفيان. التنسح في اللغة. تحقيق: عادل العبيدي. ط1. عمان: دار دجلة. (2011م).
- حمزة، أسامة. القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام. ط2. دار الفتح. (2008م).
- ابن حمزة الحسيني الحنفي الدمشقي. البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف. تحقيق: حسين عبد المجيد هاشم. بدون ط. دار الكتب الحديثة بعابدين. (بدون ت).
- الحموي، ياقوت:
- إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء). تحقيق: إحسان عباس. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي. (1993م).
- معجم البلدان. ط2. بيروت: دار صادر. (1995م).
- ابن حنبل، أحمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة. (2001م).

- حنون، مبارك. دروس في السيميائيات. ط1. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر. (1987م).
- الخضير، عبد الكريم. شرح المحرر في الحديث. دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير، مكتبة الشاملة الإلكترونية. (بدون ت).
- الخطابي. معالم السنن: شرح سنن أبي داود. تحقيق: سعد نجدت عمر. طبعة خاصة. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (2016م).
- ابن الخطيب البغدادي:
- تاريخ بغداد. تحقيق: بشار عواد. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي. (2002م).
- تقييد العلم للخطيب البغدادي. بدون ط. بيروت: إحياء السنة النبوية. (بدون ت).
- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع. تحقيق: محمود الطحان. بدون ط. الرياض: مكتبة المعارف. (1983م).
- الخفاجي، شهاب الدين. شفاء الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل. تحقيق: عليوة عبد النبي محمد وهد. طبعة خاصة. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (2019م).
- ابن خلدون. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. تحقيق: خليل شحادة. ط 2. بيروت: دار الفكر. (1988م).
- ابن خلف الكاتب، علي. مواد البيان. تحقيق: حاتم صالح الضامن. ط1. دمشق: دار البشائر. (2003م).
- ابن دريد:

- جمهرة اللغة. تحقيق: منير بعلبكي. ط1. بيروت: دار العلم للملايين. (1987م).
- الاشتقاق. تحقيق: عبد السلام هارون. ط1 بيروت: دار الجيل. (1991م).
- الذهبي. سير أعلام النبلاء. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وبشار معروف، وآخرون. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة. (1985م).
- راجح، عبد السلام أحمد. دليل الخطاب (مفهوم المخالفة) وأثر الاختلاف فيه في الفقه والقانون. ط1. بيروت-لبنان: دار ابن حزم. (2000م).
- الرازي، أحمد بن محمد بن المظفر:
- كتاب حجج القرآن. تحقيق: أحمد عمر المحمصاني الأزهرى. ط2. لبنان: دار الرائد العربي. (1982م).
- مباحث التفسير. تحقيق: حاتم بن عابد بن عبد الله القرشي. ط1. المملكة العربية السعودية: كنوز إشبيليا. (2009م).
- الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر. أنموذج جليل في أسئلة وأجوبة عن غرائب التنزيل. تحقيق: عبد الرحمن المطرودي. ط1. الرياض: دار عالم الكتب. (1991م).
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر:
- مفاتيح الغيب. ط3. بيروت: دار إحياء التراث العربي. (1420هـ).
- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. تحقيق: نصر الله حاجي مفتي أوغلي. ط1. بيروت-لبنان: دار صادر. (2004م).

- الراغب الأصفهاني:

تفسير الراغب الأصفهاني. تحقيق: محمد بسيوني. ج1. ط1. كلية الآداب-جامعة طنطا. (1999م).

تفسير الراغب الأصفهاني. تحقيق: هندر سردار. ج3، 4. جامعة أم القرى. (2001م).

تفسير الراغب الأصفهاني. تحقيق: عادل الشدي. ج1، 2. ط1. الرياض: دار الوطن. (2002م).

رسالة في أدب الاختلاط بالناس ورسائل أخرى. تحقيق: عمر عبد الرحمن الساريسي. ط2. عمان-الأردن: أروقة للدراسات والنشر. (2015م).

المفردات في غريب القرآن. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. ط1. دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية. (1412هـ).

- الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن. المحدث الفاصل بين الراوي والواعي. تحقيق: محمد عجاج الخطيب. ط3. بيروت: دار الفكر. (1404هـ).

- ابن رجب الجنبلي. بيان فضل علم السلف على علم الخلف. تحقيق: محمد ناصر العجمي. ط2. بيروت-لبنان: دار البشائر الإسلامية. (2003م).

- رضا، محمد رشيد. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار). بدون ط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (1990م).

- الرهاوي، إسحاق بن علي. أدب الطبيب. تحقيق: مريزن سعيد عسيري. ط1. الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية. (1992م).
- ريكاناتي، فرانسوا. المعنى الحرفي. ترجمة: أحمد كروم. ط1. دار الكتاب الجديد. (2018م).
- الزبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق جماعة من العلماء. ط1. الكويت: وزارة الإعلام. (1965م-2001م).
- الزجاج. معاني القرآن وإعرابه. تحقيق: عبد الجليل شبلي. ط1. بيروت: عالم الكتب. (1988م).
- الزجاجي. مجالس العلماء. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ط2. القاهرة، الرياض: مكتبة الخانجي، دار الرفاعي. (1983م).
- الزركشي:
- البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية. (1957م).
- تشنيف المسامع بجمع الجوامع. تحقيق: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع. ط1. مكتبة قرطبة للبحث العلمي وأحياء التراث. (1998م).
- الزركلي. الأعلام. ط15. بيروت: دار العلم للملايين. (2002م).
- الزروقي، عبد المجيد. أصول الفقه: مسار عملية استنباط القانون الإسلامي (منهجية الفقه) وفلسفته. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (2017م).

- الزمخشري:

أساس البلاغة. تحقيق: محمد باسل عيون السود. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1998م).

ربيع الأبرار ونصوص الأخيار. ط 1. بيروت: مؤسسة الأعلمي. (1412هـ).

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. ط 3. بيروت: دار الكتاب العربي. (1407هـ).

- السامرائي، فاضل صالح. معاني النحو. طبعة خاصة. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (2018م).

- السبكي، بهاء الدين. عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح. تحقيق: عبد الحميد الهنداوي. ط 1. بيروت-لبنان: المكتبة العصرية. (2003م).

- السبكي، تاج الدين بن تقي الدين:

رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق: علي معوض، وعادل عبد الموجود. ط 1. بيروت-لبنان: عالم الكتب. (1999م).

طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو. ط 2. هجر للطباعة والنشر والتوزيع. (1413هـ).

- السبكي، تقي الدين. والسبكي، تاج الدين. الإبهاج في شرح المنهاج. تحقيق جماعة من العلماء. بدون ط. بيروت: دار الكتب العلمية. (1995م).

- السرخسي. أصول السرخسي. بدون ط. بيروت: دار المعرفة. (بدون ت).
- السكاكي. مفتاح العلوم. تحقيق: نعيم زرزور. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية. (1987م).
- ابن سلام، يحيى. تفسير يحيى بن سلام. تحقيق: هند شلبي. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية. (2004م).
- السمين الحلبي:
- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. تحقيق: محمد باسل عيون السود. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1996م).
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق: أحمد محمد الخراط. بدون ط. دمشق: دار القلم. (بدون ت).
- السهيلي:
- الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام ومعه السيرة النبوية للإمام ابن هشام. تحقيق: عبد الرحمن الوكيل. بدون ط. بيروت: دار الكتب الحديثة. (1990م).
- نتائج الفكر في النحو. تحقيق: محمد إبراهيم البنا. ط1. القاهرة: دار السلام. (2018م).
- سيبويه. الكتاب. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ط 3. القاهرة: مكتبة الخانجي. (1988م).

- ابن سيده. المخصص. تحقيق: خليل إبراهيم جفال. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
(1996م).

- السيوطي:

الإتقان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة خاصة. قطر:
وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. (2008م).

الاقتراح في علم أصول النحو. تحقيق: أحمد سليم الحمصي. ط2. بيروت:
المؤسسة الحديثة للكتاب. (2016م).

الإكليل في استنباط التنزيل. تحقيق: سيف الدين عبد القادر الكاتب. (بدون
طبعة). بيروت: دار الكتب العلمية. (1981م).

الدر المنثور في التفسير المأثور. بدون ط. بيروت: دار الفكر. (2011).

شرح عقود الجمان في المعاني والبيان. تحقيق: إبراهيم محمد الحمداني، أمين
لقمان الحبار. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (2011م).

شرح الكوكب الساطع نظم جمع الجوامع. تحقيق: محمد إبراهيم الحفناوي. بدون
ط. المنصورة: مكتبة الإيمان. (2000م).

صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام. تحقيق: علي سامي النجار،
وسعاد عبد الرزاق. بدون ط. الأزهر-مجمع البحوث الإسلامية: سلسلة إحياء التراث.
(1947م).

قوت المغتذي على جامع الترمذي. تحقيق: ناصر بن محمد بن حامد الغريبي.
بدون ط. مكة المكرمة: جامعة أم القرى. (2004م).

المزهر في علوم اللغة وأنواعها. تحقيق: فؤاد علي منصور. ط 1. بيروت: دار
الكتب العلمية. (1998م).

معتزك الأقران في إعجاز القرآن. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1988م).
مقدرات القرآن. تحقيق: جانر أقدمير. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية.
(2018م).

همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تحقيق: عبد الحميد هنداي. بدون ط.
مصر: المكتبة التوفيقية. (بدون ت).

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى:

الاعتصام. تحقيق: سليم بن عيد الهلالي. ط 1. السعودية: دار ابن عفان.
(1992م).

المقاصد الشافية (شرح ألفية ابن مالك). تحقيق جماعة. ط 1. مكة المكرمة: معهد
البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى. (2007م).

الموافقات. تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. ط 1. القاهرة: دار ابن
عفان. (1997م).

- الشافعي. الرسالة. تحقيق: عبد الفتاح كباره. ط 2. بيروت-لبنان: دار النفائس. (2010م).

- الشاوش، محمد. أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية: تأسيس نحو النص. ط1. تونس: كلية الآداب، جامعة منوبة. بيروت: المؤسسة العربية للتوزيع. (2001م).
- الشبلي، بدر الدين محمد بن عبد الله. تتقيف الألسنة بتعريف الأزمنة. تحقيق: وائل الشنشوري. ط1. علم لإحياء التراث والخدمات الرقمية. (2017م).
- ابن الشجري، ضياء الدين أبو السعادات. مختارات شعراء العرب. تحقيق: محمود زنانتلي. ط1. مصر: مطبعة الاعتماد. (1925م).
- أبو شعر، منذر محمد سعيد. معجم محمود شاكر. ط2. بيروت: المكتب الإسلامي. (2007م).
- الشنقيطي، عبد الله العلوي. نشر البنود على مراقي السعود. تقديم: الداوي ولد سيدي. أحمد رمزي. بدون ط. المغرب: مطبعة فضالة. (بدون ت).
- الشنقيطي، محمد الأمين. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. بدون ط. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. (1995م).
- الشوكاني. فتح القدير. ط1. دمشق: دار ابن كثير، بيروت: دار الكلم الطيب. (1414هـ).
- الشيباني، أبو عمرو. الجيم. تحقيق: إبراهيم الأبياري. ط1. القاهرة: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. (1974م).
- ابن أبي شيبعة. المصنّف. تحقيق: كمال يوسف الحوت. ط1. الرياض: مكتبة الرشد. (1409م).
- صالح، عبد الرحمن الحاج. منطق العرب في علوم اللسان. بدون ط. الجزائر: موفم للنشر. (2012م).

- صبري باشا، أيوب. مرآة جزيرة العرب. ترجمة وتعليق: أحمد فؤاد متولي، الصفصافي أحمد المرسي. ط1. القاهرة: دار الآفاق العربية. (1999م).
- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الأمير:
رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار. تحقيق: من ناصر الدين الألباني. ط1. بيروت: المكتب الإسلامي. (1984م).
- مزالق الأصول وبيان القدر المحتاج إليه من علم الأصول. تحقيق: محمد صباح المنصور. ط2. الكويت مكتبة الأثر. (2004م).
- طاش كبرى زاده. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1985م).
- ابن أبي طالب، مكي. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه. إشراف: الشاهد البوشيخي. ط1. الشارقة: كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة. (2008م).
- الطبراني. المعجم الكبير. تحقيق جماعة. بدون ط. القاهرة: مكتبة ابن تيمية. (بدون ت).
- الطبري. جامع البيان في تأويل القرآن. تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة. (2000م).
- الطوفي، نجم الدين سليمان. الإكسير في علم التفسير. تحقيق: عبد القادر حسين. بدون ط. القاهرة: مكتبة الآداب. (1977م).

- ابن عادل، عمر بن علي. اللباب في علوم الكتاب. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1998م).
- ابن عاشور. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. بدون ط. تونس: الدار التونسية للنشر. (1984م).
- العبد، محمد. اللغة المكتوبة واللغة المنطوقة: بحث في النظرية. ط1. القاهرة-باريس: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع. (1990م).
- عبد التواب، رمضان. التطور اللغوي مظاهره وعلمه وقوانينه. ط3. القاهرة: مكتبة الخانجي. (1997م).
- عبد الرحمن، طه. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الانتمانية. ط2. المغرب-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. (2012م).
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. فوائد في مشكل القرآن. تحقيق: سيد رضوان علي الندوي. ط2. جدة: دار الشروق. (1982م).
- أبو عبيدة، معمر بن المثنى. مجاز القرآن. تحقيق: محمد فواد سزكين. بدون ط. القاهرة: مكتبة الخانجي. (1381هـ).
- ابن عجيبة. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد. تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية. (2002م).
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله: أحكام القرآن. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط3. بيروت: دار الكتب العلمية. (2003م).

- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس. تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم. ط 1.
- دار الغرب الإسلامي. (1992م).
- المسالك في شرح موطأ مالك. ط1. دار الغرب الإسلامي. (2007م).
- العريني، محمد بن سليمان. دلالة الإشارة في التعميد الأصولي والفقهية. ط2. الرياض: دار كنوز إشبيليا. (1436م).
- العسكري، أبو هلال. الفروق اللغوية. تحقيق: محمد إبراهيم سليم. بدون ط. القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع. (بدون ت).
- ابن العطار، حسن الشافعي. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع. بدون ط. بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون ت).
- ابن عطية الأندلسي. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. ط 1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1422هـ).
- عفيفي، أحمد. نحو النص: اتجاه جديد في الدرس النحوي. ط1. القاهرة: مكتبة زهراء الشرق. (2001م).
- ابن عقيل الحنبلي، أبو الوفاء علي. الفنون. تحقيق: جورج المقدسي. ط1. دمنهور: مكتبة لينة للنشر والتوزيع. (1991م).
- العكبري. التبيان في إعراب القرآن. تحقيق: علي محمد البجاوي. (بدون ط. عيسى البابي الحلبي وشركاه. (بدون ت).

- العلائي، خليل بن كيكليدي. لفصول المفيدة في الواو المزيدة. تحقيق: حسن موسى الشاعر. ط1. عمان: دار البشير. (1990م).
- العلوي، يحيى بن حمزة. الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. ط1. بيروت: المكتبة العنصرية. (1423هـ).
- علي، جواد. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. ط4. بيروت: دار الساقى. (2001م).
- علي، ياسين أحمد. الفروق الأصولية في مباحث دلالة الألفاظ. ط1. عمان: دار النور المبين للنشر والتوزيع. (2016م).
- عمر، أحمد مختار. معجم اللغة العربية المعاصرة. ط1. القاهرة: عالم الكتب. (2008م).
- ابن عميرة، أبو المطرف أحمد. التنبيهات على ما في التبيان من التموهيات. تحقيق: محمد بن شريفة. ط1. بدون ناشر. (1991م).
- الغرناطي، أحمد بن إبراهيم. ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل. تحقيق: عبد الغني الفاسي. بدون ط. بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون ت).
- الغزالي:
- فضائح الباطنية. تحقيق: عبد الرحمن بدوي. بدون ط. الكويت: مؤسسة دار الكتب الثقافية. (1964).

المستشفى. تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية.

(1993م).

- فاخوري، عادل. محاضرات في فلسفة اللغة. ط1. بيروت-لبنان: دار الكتاب الجديد

المتحدة. (2013م).

- الفارابي. ديوان الأدب. تحقيق: أحمد مختار عمر، وإبراهيم أنيس. بدون ط. القاهرة: دار

الشعب للصحافة والطباعة والنشر. (2003م).

- ابن فارس:

حلية الفقهاء. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط1. بيروت: الشركة المتحدة

للتوزيع. (1983م).

الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. تحقيق: أحمد حسن

بسج. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1997م).

مجلد اللغة لابن فارس. تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. ط2. بيروت: مؤسسة

الرسالة. (1986م).

مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. بدون ط. بيروت: دار الفكر.

(1979م).

- الفراء. معاني القرآن. تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، ومحمد علي النجار، وعبد الفتاح

إسماعيل الشلبي. ط1. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة. (بدون ت).

- الفراهي، عبد الحميد. مفردات القرآن. تحقيق وشرح: محمد أجمل الإصلاحي. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي. (2002م).
- ابن فورك. مشكل الحديث وبيانه. تحقيق: موسى محمد علي. ط2. بيروت: عالم الكتب. (1985م).
- الفيروزآبادي. القاموس المحيط. تحقيق: مكتب تحقيق التراث بمؤسسة الرسالة. ط8. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع. (2005م).
- ابن القاص، أحمد بن أبي أحمد الطبري. أدب القاضي. تحقيق: حسين الجبوري. ط1. الطائف: مكتبة الصديق. (1989م).
- القاضي عياض. إكمال المعلم بفوائد مسلم. تحقيق: يحيى إسماعيل. ط1. مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. (1998م).
- قاضي مارستان، محمد بن عبد الباقي. أحاديث الشيوخ الثقات. تحقيق: حاتم العوني. بدون ط. دار عالم الفوائد. (بدون ت).
- القالي، أبو علي. الأمالي. تحقيق: محمد عبد الجواد. ط2. مصر: دار الكتب المصرية. (1926م).
- قباوة، فخر الدين. تصريف الأسماء والأفعال. ط2. بيروت: مكتبة المعارف. (1988م).
- ابن قتيبة: الأنواء في مواسم العرب. بدون تحقيق. دون ط. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة. (1988م).

تأويل مختلف الحديث. تحقيق: محمد محي الدين الأصفر. ط 2. المكتب الإسلامي -
مؤسسة الإشراف. (1999م).

تأويل مشكل القرآن. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية.
(2007م).

المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير. تحقيق: مروان العطية، محسن خراية. ط 1.
دمشق: دار ابن كثير. (1990م).

المعارف. تحقيق: ثروت عكاشة. ط 2. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
(1992م).

الميسر والقдах. تحقيق: محب الدين الخطيب. بدون ط. القاهرة: المكتبة السلفية.
(1343هـ).

- ابن قدامة المقدسي. المغني. تحقيق: طه الزيني. بدون ط. مكتبة القاهرة. (1968م).
- القرافي:

الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة. تحقيق: بكر زكي عوض. ط 2. نوادر التراث،
سلسلة مقارنة الأديان، شركة سعيد رأفت للطباعة. (1987م).

الاستغناء في أحكام الاستثناء. تحقيق: طه محسن. بدون ط. وزارة الأوقاف
والشؤون الدينية: إحياء التراث الإسلامي. (1982م).

شرح تنقيح الفصول. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط1. شركة الطباعة الفنية المتحدة. (1973م).

- القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ط2. القاهرة: دار الكتب المصرية. (1964م).

- القشيري. لطائف الإشارات. تحقيق: إبراهيم البسيوني. ط3. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (بدون ت).

- القصاب. النكت الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام. تحقيق: علي بن غازي التويجري، وإبراهيم بن منصور الجنيدل، وشايح بن عبده بن شايح الأسمرى. ط1. دار القيم-دار ابن عفان. (2003م).

- قطب، سيد. في ظلال القرآن. ط32. القاهرة: دار الشروق. (2003م).

- القلقشندي. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء. بدون اسم المحقق. بدون ط. بيروت: دار الكتب العلمية. (بدون ت).

- ابن قيم الجوزية:

إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1991م).

بدائع الفوائد. (بدون ط). بيروت: دار الكتاب العربي. (بدون ت).

الداء والدواء. تحقيق: محمد أجمل الإصلاحي. ط1. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد. (1429هـ).

- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية. تحقيق: بشير محمد عيون. ط1. بيروت- لبنان: مكتبة المؤيد. (1989م).
- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. تحقيق: محمد البغدادي. ط3. بيروت: دار الكتاب العربي. (1996م).
- الكبيسي، بشير. مفاهيم الألفاظ ودلالاتها عند الأصوليين. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (2007م).
- ابن كثير. فسير القرآن العظيم. تحقيق: محمد حسين شمس الدين. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1419هـ).
- كرامش، كلير. اللغة والثقافة. ترجمة: أحمد الشيمي. ط1. الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث. (2010م).
- الكرمانى، محمود بن حمزة. غرائب التفسير وعجائب التأويل. بدون ط. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية. بيروت: مؤسسة علوم القرآن. (بدون ت).
- الكشميري، محمد أنور شاه. فيض الباري على صحيح البخاري. تحقيق: محمد بدر عالم الميرتهي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (2005م).
- الكفوي، أبو البقاء. الكليات. تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري. بدون ط. بيروت: مؤسسة الرسالة. (1998م).
- الكلاعي، أبو القاسم محمد بن عبد الغفور. إحكام صناعة الكلام. تحقيق: محمد رضوان الداية. بدون ط. بيروت-لبنان: دار الثقافة. (1966م).

- اللامشي، محمود بن زيد. كتاب في أصول الفقه. تحقيق: عبد المجيد تركي. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي. (1995م).
- لوسركل، جان جاك. عنف اللغة. ترجمة: محمد بدوي. ط2. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية. (2006م).
- الماتريدي. تأويلات أهل السنة. تحقيق: مجدي باسلوم. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (2005م).
- المبرد:
- الفاضل. تحقيق: عبد العزيز الميمني. بدون ط. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (2011م).
- الكامل في اللغة والأدب. بدون ط. بيروت: مؤسسة المعارف. (بدون ت).
- متر، آدم. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام. ترجمة: محمد أبو ريدة. ط5. بيروت: دار الكتاب العربي. (بدون ت).
- المجاشعي، أبو الحسن. النكت في القرآن الكريم. تحقيق: عبد الله الطويل. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (2007م).
- مجموعة مؤلفين. المرجع والدلالة في الفكر اللساني الحديث. ترجمة وتعليق: عبد القادر قنيني. ط بدون. بيروت-لبنان: أفريقيا الشرق. (2000م).
- المحبي، محمد الأمين. ما يعول عليه في المضاف والمضاف إليه. تحقيق: علي كردي. ط1. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، دار الكتب الوطنية. (2011م).

- ابن المدير، إبراهيم. الرسالة العذراء. تصحيح وشرح: زكي مبارك. ط2. القاهرة: دار الكتب المصرية. (1931م).
- المرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد. شرح ديوان الحماسة. تحقيق: غريد الشيخ. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (2003م).
- المصري، عطاء الله بن أحمد. نهاية الأرب في شرح لامية العرب. تحقيق: عبد الله الغزالي. بدون ط. جامعة الكويت: حوليات كلية الآداب. (1992م).
- المطعني، عبد العظيم. أخطاء وأوهام في أضخم مشروع تعسفي لهدم السنة. ط1. القاهرة: مكتبة وهبة. (1999م).
- المعري:
- رسالة الغفران: ومعها نص محقق من رسالة ابن القارح. تحقيق وشرح: عائشة عبد الرحمن "بنت الشاطئ". ط11. القاهرة: دار المعارف. (2008م).
- سقط الزند وضوءه. تحقيق: السعيد السيد عبادة. ط1. القاهرة: معهد المخطوطات العربية. (2003م).
- المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى. آثار الشيخ العلامة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي. تحقيق: نبيل نزار السندي، وأسامة بن محمد الحازمي، وآخرون. ط1. السعودية: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. (1434هـ).
- ابن مفلح، محمد بن مفلح الحنبلي. الآداب الشرعية والمنح المرعية. بدون ط. عالم الكتب (بدون ت.).

- المقريزي. إغاثة الأمة بكشف الغمة. تحقيق: كرم فرحات. ط1. عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية. (2007م).
- المكي، أبو طالب محمد بن علي. قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريـد إلى مقام التوحيد. تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي. ط2. بيروت: دار الكتب العلمية. (2005م).
- الملا القاري. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. ط1. بيروت: دار الفكر. (2002م).
- ابن الملقن. التوضيح لشرح الجامع الصحيح. تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث. ط1. دمشق: دار النوادر. (2008م).
- ابن منظور. لسان العرب. ط3. بيروت: دار صادر. (1414هـ).
- أبو موسى، محمد محمد. المسكوت عنه في التراث البلاغي. ط1. القاهرة: مكتبة وهبة. (2017م).
- ابن النجار الحنبلي، محمد بن أحمد. شرح الكوكب المنير. تحقيق: محمد الحيلي، ونزيه حماد. ط2. الرياض: مكتبة العبيكان. (1997م).
- النحاس. إعراب القرآن. تحقيق: عبد المنعم خليل. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية. (1421هـ).
- ابن النديم. الفهرست. تحقيق: إبراهيم رمضان. ط2. بيروت: دار المعرفة. (1997م).
- نكري، الأحمد. دستور العلماء (جامع العلوم في اصطلاحات الفنون). عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص. ط1. بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية. (2000م).

- نور الدين، محمد بن علي. تيسير البيان لأحكام القرآن. تحقيق: عبد المعين الحرش. ط1. سوريا: دار النوادر. (2012م).
- النووي. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. تحقيق: ط 2. بيروت: دار إحياء التراث العربي. (1392هـ).
- ابن هشام، جمال الدين عبد الملك. السيرة النبوية لابن هشام. تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي. ط 2. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده. (1955م)
- ابن هشام الأنصاري: شرح شذور الذهب: وبذيله محطات رحلة السرور إلى شرح وإعراب شواهد الشذور. ط2. دمشق-بيروت: دار ابن كثير. (2008م).
- شرح قطر الندى وبل الصدى: ومعه سبيل الهدى لمحمد محيي الدين عبد الحميد. بدون ط. بيروت: المكتبة العصرية. (2013م).
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله. ط6. دمشق: دار الفكر. (1985).
- هذه رسالة جلييلة في توجيه النصب في بعض كلمات النحو فضلا وخلافا ولغة وأيضا وهلم جرا. تحقيق: إيمان حسين السيد. ط1. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. (2018م).

- الهمداني، عين القضاة عبد الله بن أبي بكر الميانجي. شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان. تحقيق: عفيف عسيران. بدون ط. باريس: دار بيبليون. (1962م).
- الواحدي، علي بن أحمد. التفسير البسيط. أشرف على طباعته وإخراجه: عبد العزيز آل سعود، تركي بن سهو العتيبي. ط1. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. (1430هـ).
- ابن الوزير. ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان. طبعة خاصة. القاهرة. (1349هـ).
- الولاتي، محمد بن يحيى بن محمد المختار. إيصال السالك في أصول الإمام مالك. بدون ط. تونس: المطبعة التونسية. (1346هـ).
- اليفرنى، محمد بن عبد الحق. الاقتضاب في غريب الموطأ وإعرابه على الأبواب. تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين. ط1. الرياض: مكتبة العبيكان. (2001م).
- يوسف، ألفة. تعدد المعنى في القرآن: بحث في أسس تعدد المعنى في اللغة من خلال تقاسير القرآن. ط2. منوبة: دار سحر للنشر. (2002م).
- يول، جورج. التداولية. ترجمة: قصي العتابي. ط1. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون. (2010م).
- يونس، محمد محمد. علم التخاطب الإسلامي: دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص. ط1. دار المدار الإسلامي. (2006م).