

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة البليدة 02 - لونيسي علي -

كلية الآداب و اللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

آليات تحليل الخطاب في جامع البيان عن تأويل آي القرآن من خلال سُورتي الفاتحة والبقرة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث ل.م.د.

تخصص دراسات لسانية عربية

تحت إشراف الأستاذ:

د. رشيد شهبه

إعداد الطالبة:

زكية عزوز

السنة الدراسية : 2025/2024

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ^ج عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾

[هود: 88]

شكر وعرفان

أحمدُ اللهَ حمداً كثيراً على توفيقه وعونه ومنه وكرمه.

ثمَّ أشكرُ الأستاذَ المشرفَ الدكتورَ "رشيد شهبه" على توجيهاته ونصائحه وثقته، بَارَكَ اللهُ فِيهِ وأحسنَ إليه.

وأشكرُ الأستاذَ الدكتورَ "أمين قادري" على عونه ونصائحه ومحاوراته المتواصلة في موضوع البحث، بَارَكَ اللهُ فِيهِ ونفعَ بعلمه وجزاه عنا أعظمَ الجزاء.

كما أشكرُ الأهلَ على صبرهم وتشجيعهم.

وأَتَقَدَّمُ بالشُّكر كذلك إلى أعضاء لجنة المناقشة لتجشُّمهم عناءَ قراءةِ هذا البحث، ومناقشته. والشُّكرُ موصولٌ لكلِّ من آزرني وشجَّعني.

مقدمة

مقدمة البحث:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

انجذبت البحوث اللسانية إلى ما يُعرف باللسانيات التواصلية بعد حالة الانسداد التي شهدتها اللسانيات البنوية، وأهم ما عُنيت به اللسانيات التواصلية: لسانيات النص، والتداولية، وتحليل الخطاب، حيث انتقل البحث من الجملة إلى الاهتمام بالنص، ومن اللسان إلى الكلام، ومن البنية إلى التواصل باعتباره أحد الوظائف الأساسية للغة، فأدى ذلك إلى تطور نوعي في الدراسات اللغوية، فضلاً عما حققته هذه النقطة من توجيه البحث إلى تحليل الخطابات.

وذلك في ظل ما أسهم به التقدم العلمي من إمكانات وتطوير الوسائل الإجرائية للبحث العلمي، الأمر الذي دفع بنا إلى قراءة لسانية في التراث العربي كونه يمثل مرحلة إبداع للمفاهيم وتأصيل للنظريات في الحضارة العربية، وفي ذلك اعتراف ضمني بقيمة هذه الجهود.

فالعرض الأول من هذه الدراسة هو إحياء التراث والكشف عن آليات تحليلية ووسائل إجرائية في ضوء المقاربات الحديثة، وجعلها أدوات لفهم التراث ومُدخلاً لقراءته.

وبالنظر في التراث العربي والإسلامي نجد بأن أقرب ميدان إلى تحليل الخطاب ميدان علم التفسير؛ إذ إنه علم يبحث في مراد الله عز وجل من خطابه، والمراد لا ينكشف عن طريق التحليل اللغوي، فالتنظر في البنية من صوت وصرف... إنما هو هبة لكل ما يحتاج إليه لمعرفة المراد. من جانب آخر فإن عمل المفسر ينطلق من فعل القراءة، وهي المنطلق الأول لكل عمل تحليلي، فالقراءة في منظومة علم التفسير تؤمن بالمعنى الكامن في النص وهو مراد الله تعالى، يجتهد القارئ (المفسر) في كشفه من خلال الإمكانيات التي يوفرها له النص، كما أن ذلك يتم في ضوء الرؤية للنص القرآني على أنه كالسورة الواحدة يُفسر بعضه بعضاً، وهذا ما يضبو إليه ميدان تحليل الخطاب، إذ يبحث عن تماسك النصوص من خلال قراءة القارئ للنص كوحدة واحدة وليس على أنه مجموعة من الجمل المنفصلة وهي الكيفية التي يدرك من خلالها القارئ تدفق المعنى الناتج عن تنظيم النص. كما أن هذه الرؤية تقتضي التعامل مع النص دون عزله عن سياقاته

الدَّاحِلِيَّةِ، كَمَا لَا يَجُوزُ عَزْلُهُ عَنِ السِّيَاقِ الْحَارِجِيِّ، الَّذِي تُمَثِّلُهُ أَحْوَالُ التَّنْزِيلِ، فَكُلُّ هَذِهِ الْقَضَايَا هِيَ فِي حَقِيقَتِهَا مَلَامِخُ النَّصِيَةِ فِي تَحْلِيلِ الْمُفَسِّرِينَ لِلنَّصِ الْقُرْآنِيِّ.

ثُمَّ إِنَّهُ لَا يُقْبَلُ عَلَى التَّفْسِيرِ إِلَّا عَالِمٌ قَدْ بَرَعَ فِي الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْقَوَانِينِ اللُّغَوِيَّةِ، وَالطَّبْرِيُّ (310هـ) أَحَدُ هَؤُلَاءِ قَالَ عَنْهُ السُّيُوطِيُّ (911هـ): «رَأْسُ الْمُفَسِّرِينَ عَلَى الْإِطْلَاقِ، أَحَدُ الْأَيْمَةِ، جَمَعَ مِنَ الْعُلُومِ مَا لَمْ يُشَارِكُهُ فِيهِ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ عَصْرِهِ»¹

وَانْطِلَاقًا مِنَ الْفِكْرَةِ: "إِنَّ الْعُنْصُرَ اللُّغَوِيَّ بِمَنْزِلَةِ شَيْءٍ لَهُ ثَلَاثَةُ أَبْعَادٍ: الشَّكْلُ وَالِدَّلَالَةُ وَالِاسْتِعْمَالُ."

وَالطَّبْرِيُّ (310هـ) لُغَوِيٌّ وَمُحَدِّثٌ وَفَقِيهٌ مِمَّا يَجْعَلُهُ وَسْطَ ثَلَاثِ مَقَارِبَاتٍ، فَنَحْنُ نَعْتَقِدُ بِأَنَّهُ لَمْ يَنْظُرْ إِلَى النَّصِّ مِنْ مَنْظُورٍ وَاحِدٍ، وَإِنَّمَا نَظَرَ إِلَيْهِ كِمِكَانِيزِمٍ لُغَوِيٍّ، وَنَظَرَ فِي الْبِنْيَةِ النَّصِيَّةِ (أَيِ كَنْتِجَةِ) ثُمَّ نَظَرَ إِلَيْهِ فِي الْمُسْتَوَى التَّدَاوُلِيِّ (الِاسْتِعْمَالِ).

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ تَفْسِيرِ الطَّبْرِيِّ مَيْدَانًا اسْتِكْشَافِيًّا وَمِنْ هَذِهِ الْمَقَارِبَاتِ الْحَدِيثَةِ ضَوْءًا كَاشِفًا مِنْ خِلَالِ مَفَاهِيمِهَا بِمَا يُقَابِلُهَا فِي مَيْدَانِنَا الْاسْتِكْشَافِيِّ. وَلَا نَنْظُرُ إِلَى هَذِهِ الْمَقَارِبَاتِ الثَّلَاثَةِ (الْبَنِيَّةِ - النَّصِيَّةِ - التَّدَاوُلِيَّةِ) عَلَى أَنَّهَا إِمْكَانَاتٌ بَحْثِيَّةٌ وَإِنَّمَا عَلَى أَنَّهَا تُمَثِّلُ اسْتِرَاطِيَجِيَّةً فِي تَحْلِيلِ خُطَابٍ يَتِمُّ بِمُوجِبِ ذَلِكَ مِرَاعَاةُ هَذَا التَّرْتِيبِ فِي التَّحْلِيلِ مِنَ الشَّكْلِ إِلَى الدَّلَالَةِ إِلَى التَّدَاوُلِ - وَهُوَ مَا يُسَمَّى عِنْدَ شَارِلِ مَوْرِيسَ بِالسِّيُورَةِ الدَّلَالِيَّةِ -، لِتَأْتِي مُحَاوَلَتُهُ هَذِهِ لِمَصْنَعَةِ تَحْلِيلِ خُطَابٍ مُتَكَامِلٍ. وَنَهْدِفُ مِنْ خِلَالِ ذَلِكَ أَيْضًا إِلَى الْكَشْفِ عَنْ وَعْيِ هَؤُلَاءِ الْعُلَمَاءِ بِآلِيَاتِ التَّحْلِيلِ فَوْقَ الْجُمْلِيِّ بِمَا فِي ذَلِكَ آلِيَاتِ التَّحْلِيلِ النَّصِيِّ وَالتَّحْلِيلِ التَّدَاوُلِيِّ.

مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى لَمْ نَقِفْ - فِيمَا أَطَّلَعْنَا عَلَيْهِ - عَلَى دَرَسَةٍ سَابِقَةٍ أَوْ مِمَّاثِلَةٍ عَاجَلَتْ مَوْضِعَ تَحْلِيلِ الْخُطَابِ لَدَى مَفْسِّرٍ بِالنَّظَرِ فِي جَمِيعِ الْمُسْتَوَيَاتِ، وَإِنْ كَانَ تَكْوِينُ الطَّبْرِيِّ يَقْتَضِي مِرَاعَاةَ هَذِهِ السِّيُورَةِ الدَّلَالِيَّةِ وَهُوَ الدَّفَاعُ الْأَوَّلُ لِلْبَحْثِ فِي الْمَوْضِعِ، إِلَّا أَنَّ هُنَاكَ جَانِبًا فِي غَايَةِ الْأَهْمِيَّةِ يَسْتَدْعِي الْاعْتِنَاءَ بِمِثْلِ هَذِهِ الدَّرَاسَةِ يَتِمَثَّلُ فِي الْمَسْأَلَةِ الْآتِيَةِ: هَلْ قِيَمَةُ الْعُنْصُرِ اللُّغَوِيِّ عَلَى مُسْتَوَى خَطِيئَةِ اللُّغَةِ نَفْسُهَا عَلَى مُسْتَوَى خَطِيئَةِ النَّصِّ؟ وَإِنْ افْتَرَضْنَا بِأَنَّهَا تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْخَطِيئَتَيْنِ فَكَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ؟

1: طبقات المفسرين: جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1396هـ، 1976م، ص95.

فكلُّ هذه دوافعُ للبحثِ في هذا الموضوع، وعلَلُ للتوسُّع فيه، فجاء بعنوان: "آليات تحليل الخطاب في جامع البيان عن تأويل آي القرآن" من خلال سُورتي الفاتحة والبقرة، وجاء هذا التحديدُ لمدونةِ الدراسةِ لتعُدَّ البحثَ عن آلياتِ التحليلِ في جميعِ تفسيرِ الطُّبري لسور القرآن وفق المقارباتِ الثلاثةِ أمام ما تفرضه شروطُ البحثِ من تحديدِ وقتِ الإنجازِ وتقييدِ حجمِ المنجز.

أمَّا بخصوصِ اختيارِ سُورتي الفاتحة والبقرة، فتأسياً بالأستاذ "مفتاح بن عروس" الذي كان سندهُ الوحيدُ هو أنَّ البقرة أوَّل ما في المصحفِ بعدَ الفاتحة وبهذا الترتيبِ فهي تؤسِّسُ لكثيرٍ من العلاقاتِ بينها وبينَ ما يليها من السُّور. وكذلك بالأستاذ "أمين قادري" في دراسته للأبعاد النصية في إعراب القرآن.

ونحنُ نعلمُ بأنَّ أوَّل النصِّ مقطعٌ مفتاحي، فسورةُ البقرة بحكم أنَّها الأولى، فما يأتي بعدها من القرآنِ مؤسِّسٌ عليها، لذلك لقَّبتها العلماءُ بالفُسطاط. وهو ما يُصطلحُ عليه في الدراساتِ المعاصرةِ بالعتبة، ثمَّ إنَّك تجدُ المفسِّرَ يُقرِّرُ المفاهيمَ ويُبيِّنُ الدلالاتِ، في أوَّل موضعٍ وردت فيه، فما تكررَ بعد ذلك فإنَّه يكتفي بالإحالة أو القول: "قد مضى بيانه بما يغني عن إعادته في هذا الموضع"، "وقد دلَّلنا فيما مضى بما فيه الكفاية"... والسُّورة التي تحملُ أكبرَ عددٍ من التفسيرات هي البقرة لورود أكثر الألفاظِ الشرعية فيها.

ويظهرُ من العنوانِ الذي اخترناه لدراستنا بأنَّنا نقرُّ بأنَّ التفسيرَ هو تحليلٌ للخطاب، وإنَّما الإشكاليةُ التي نرومُ الإجابة عنها: ما الآليات اللغوية والنصية والتداولية التي استند إليها الطُّبري في تحليله للنص القرآني؟

ويتفرَّع عنها جملةٌ من الأسئلة:

- ما مفهومُ الخطاب عند علماء العربية وعند الطُّبري؟
- كيفَ يمكنُ أن ننظرَ إلى التفسيرِ على أنَّه تحليلُ خطاب؟
- هل لخصوصيةِ اللغة العربية والقرآن الكريم أثرٌ في المعالجة وفق المقاربات الحديثة؟
- ما الملامحُ النصية والتداولية التي وقفَ عليها علماءنا في تحليلهم اللغوي وفيهم تتفقُ مع الدراساتِ المعاصرةِ وفيهم تختلف عنها؟

وتشكُّلُ الأسئلة الثلاثة الأولى محاورَ مدخلِ البحثِ أين جاء فيه عرضُ مفهومِ الخطاب، والحديث عن مشروعية اتِّخاذِ التفسيرِ إطاراً لتحليلِ الخطاب، لنختتمَ بمسألةِ مقارنةِ النصِّ القرآني وفق المناهج الحديثة.

لتأتي فصول البحث بعد ذلك وفق استراتيجية تحليل الخطاب فخصّص الفصل الأول للتحليل البنوي في تفسير الطبري، والفصل الثاني للتحليل النصي، والفصل الثالث للتحليل التداولي. وقمنا بـ:

1. التمهيد لكل فصل بالحديث عن المقاربة التي يُعنى بها، من حيث مفهوماتها، وعوامل ظهورها، وروافدها أو ذكر اتجاهاتها وأدواتها باقتضاب وإيجاز، للوقوف على خلفيات هذه المناهج ومحاولة تصوّر الجسور التي تربط بينها.

2. تتبّع جميع ظواهر التحليل النصي وكذا ظواهر التحليل التداولي في تفسير الطبري (310هـ) أمرٌ غير ممكن، من أجل ذلك أنعمنا النظر في مقدمة تفسير جامع البيان لرصد أهم القضايا التي صرّح بها وراهن عليها في عملية التأويل، ومن ثمّ الوقوف على دوافع بحثه فيها، كما شرعنا بالتزامن مع الاطلاع على المناهج الحديثة في قراءة المدونة وذلك لغايتين:

- لاستنباط المفاهيم وعرضها لاندراج الممارسات التحليلية في إطارها، أي إنّ عملنا كان يهدف إلى التأصيل والتأسيس في إطار نظرية تحليل الخطاب في تفسير الطبري مضموناً ومنهجاً وهدفاً.

- تجنب الوقوع في خطر التّبني للمفاهيم الغربية وإسقاطها على المدونة.

3. الانعطاف على التراث العربي والإسلامي لتتبّع بعض المظاهر النصية والتداولية التي وقف عليها علماءنا في تحليلهم اللغوي، كمرحلة تنظير لما سيأتي عند الطبري ومن خلال ذلك يمكن الوقوف على نقاط الاشتراك والاختلاف بين التراث والدراسات المعاصرة - وهذا أحد أسباب الجمع بين الجانب النظري والتطبيقي في الفصل الواحد، والسبب الآخر لتسهيل إيجاد الجسور بين الجانبين -. وراعينا حتى جانب الاصطلاح ممّا جعلنا في بعض الأحيان نتبّى المصطلح العربي في التراث كإثارتنا لمصطلح الاقتصاد بدل التناص ومُصطلح الارتقاء الحجاجي بدل السلم الحجاجي وجاء بيان كل ذلك في موضعه.

4. جعلنا لكل فصل تمهيداً وخلاصة تضم أهم النتائج المتوصل إليها.

وعلى إثر ذلك كانت خطة البحث وفق الآتي:

تناول الفصل الأول مبحثين عني المبحث الأول بمستويات التحليل البنوي في منظومة علم العربية والتفسير، وبذلك انقسم إلى مطلبين: جاء في المطلب الأول الحديث عن مستويات التحليل البنوي في منظومة علم العربية، فذكرنا معايير تصنيف العلوم العربية، لنشير إلى تقسيمها وصلتها ببعضها البعض، لنقدم بعدها بعض التفسيرات التي تعكس وعي العلماء بمستويات التحليل البنوي أهمها تقسيم الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم". أمّا المطلب الثاني: فتناول التحليل اللغوي في التفسير فأشرنا إلى العلوم اللغوية التي يحتاج إليها المفسر في ممارسته التطبيقية في إطار تفسيره للنص القرآني منذ نشأة التفسير اللغوي، وذلك لغايتين: الأولى: لتقديم تصوّر هؤلاء المفسرين عن التحليل اللغوي باعتبار أنّ النص المشتغل به لغة في المقام الأول. الثانية: للتعرف على مسار التحليل اللغوي وتطوره، لمحاولة تفسير الاستناد إلى اللغة في التحليل في كل مرحلة، من ذلك المرحلة التي عاش فيها الطبري وصنّف فيها تفسيره. كما حاولنا تقديم بعض التفسيرات التي تعكس وعي العلماء بمستويات التحليل اللغوي التي تُراعى في التفسير. أمّا المبحث الثاني فعني بالتحليل اللغوي في تفسير الطبري، وقد بدأناه بالحديث عن رعاية اللغة في مقدمة تفسير الطبري لنكشف عن دوافعه في التحليل اللغوي، لنأتي إلى التحليل الصوتي والصرفي والنحوي والدلالي، بتقديمه وفق ما أسفرت عنه المدونة، ومن المسائل التي اعتنينا بها في كل مستوى هو كيف يمكن له أن يكون أداة للتحليل فوق الجملي، لنختتم الفصل بخلاصة ضمت أهم النتائج.

أمّا الفصل الثاني: الذي يُعنى بالتحليل النصي، فقد نظرنا إلى أحد تقسيمات المعايير النصية لاختار معياراً من كل قسم حسب ما أسفرت عنه المدونة، فأما القسم الأول: تحليل نصي لفظي، ويضم مبحث الاتساق وهذا موضوع مقال المناقشة، وأما القسم الثاني: تحليل نصي فوق لفظي: ويعنى بالانسجام، أما القسم الثالث: تحليل خارج نصي، فاخترتنا التناص. وبذلك عني هذا الفصل بقضيتين نصيتين، تناول المبحث الأول نظرية الانسجام النصي في تفسير الطبري والفكرة الأساسية التي انبثت عليها هذا المبحث هو الكشف عن آليات الطبري في دراسة انسجام النص القرآني، وانتظم العمل في ثلاثة مطالب: خصص المطلب الأول للإطار النظري للدراسة، وذلك بالمبحث في مستويات الانسجام، ووسائله وقواعده، أما المطلب الثاني، فجاء ليعرض نظرية الانسجام في التراث العربي ليتناول المطلب الثالث: الآليات التي استند

إليها الطُّبري في الكشف عن انسجام النصِّ القرآني، قدَّمنا فيه الحديث عن مُراعاة الطُّبري للانسجام في مقدِّمة تفسيره للوقوف على دوافعه للبحث فيه. ثمَّ انتقلنا إلى بيان الآليات النَّصِّيَّة في تفسيره والتي تتمثَّل في البنى الموضوعية واتِّجاهات الخطَّاب، ودرء التَّعارض والاختضاء، والسِّياق باعتباره أحد أقسام الانسجام هو الانسجام الخارجى أو التَّداولي الذي ينظر في علاقة النصِّ بسياقه. أمَّا المبحث الثاني: فجاء الحديث فيه عن التَّناس، وانتظم في ثلاثة مطالب: **خُصَّصَ المطلب الأول** للإطار النَّظري، فجاء فيه بيان مفهوم التَّناس وذكر اتِّجاهاته وأشكاله ومصادره. **أمَّا المطلب الثاني**: فقد تناول التَّناس في الدِّراسات العربية برصد تطوُّر النَّظرية بإيجاز، كما تحدَّثنا عن التَّناس في الدِّراسات العربية، وتطرَّقنا أيضًا إلى التَّناس القرآني لِنناقش قضية وجود التَّناس في القرآن الكريم، كإطارٍ نظري يسبق الحديث عن التَّناس في تفسير الطُّبري، **أمَّا المطلب الثالث** فقد عُني بالاختصاص في تفسير الطُّبري أشرنا بداية إلى تصوُّر الطُّبري للنصِّ القرآني؛ لأنَّ خطَّابه التَّفسيِّرِي ومنه ما يتعلَّق بالاختصاص سيتحقَّق بناءً على هذا التَّصوُّر. ليتِمَّ تبويب الاختصاص لديه وفق الاختصاص الدَّاخلي ومن مظاهره التي أشار إليها الطُّبري تفسير القرآن بعضه بعضا، والمتشابه من الآيات والنَّسخ. لنختم المطلب بالحديث عن الاختصاص الخارجى حتَّى نقفَ على مسألة وهي: هل تكَلَّمَ الطُّبري عمَّا أحال عليه القرآن من نصوص كتب أهل الكتاب.

أمَّا الفصل الثالث: فضمَّ مبحثين المبحث الأول لنظرية أفعال الكلام، والذي انقسم بدوره إلى ثلاثة مطالب: تناول المطلب الأول نظرية أفعال الكلام عند أوستن وسيمل، لنقفَ على الأسس المعرفية لهذه النَّظرية، أمَّا المطلب الثاني فجاء بعنوان نظرية أفعال الكلام عند العرب، تحدَّثنا فيه عن نظرية الخبر والإنشاء إذ تعدُّ من الجانب المعرفي موازية لنظرية أفعال الكلام، بالإضافة إلى عرض ثنائية أخرى في إطار الحديث عن تصنيف علماء العربية لأفعال الكلام، وسعيًا فيه إلى بيان الوسائل الإجرائية لتحديد الأفعال من أجل الوقوف على الملامح التَّداولية في أعمال هؤلاء، مع النَّظر في الفرق بين الدِّرس الغربي والدِّرس العربي ليأتي الحديث عن نظرية الأفعال الكلامية في تفسير الطُّبري في المطلب الثالث والأخير من هذا المبحث، فحدَّدنا أولاً الإطار الذي يحكم الأفعال الكلامية في القرآن الكريم، لنأتي إلى بيان الوسائل الإجرائية في تحليله كالقصد والسِّياق والعرف الفقهي، لنختِم المطلب بالحديث عن مسألة، وهي كيف يُسمِّي الطُّبري الأفعال

الكلامية التي مورست في النص القرآني؟ لنصل إلى اقتراح تصنيف انطلاقاً من العلاقات التي بناها بين الأفعال. أمّا المبحث الثاني فقد خصّصناه للحديث عن نظرية الحجاج فجاء المبحث في ثلاثة مطالب، عُني المطلب الأول بالإطار النظري للحجاج أمّا المطلب الثاني فتناول الحجاج في البلاغة الغربية والعربية، باعتبار البلاغة الميدان الأمثل لدراسة نظرية الحجاج بجميع أنواعه، لنخصّص المطلب الثالث في دراسة الحجاج اللغوي في تحليلات الطبري للنص القرآني مع تقديم بعض الإشارات عنه في تفاسير أخرى وكذا في مصنفات علوم القرآن كوننا لم نمهّد بذلك قبل الحديث عن الطبري، فبدأنّا ببيان مفهومه لدى المفسرين والعلماء، ثم انتقلنا إلى رعاية الطبري للحجاج اللغوي في مقدّمة تفسيره، لنأتي إلى الحديث عن بعض الآليات الحجاجية التي نبّه إليها.

هذا وقد سلكنّا في الحديث عن النظريات الغربية المنهج الوصفي، أمّا بخصوص عرض آليات التحليل النصية والتداولية في التراث العربي ومقابلته بما وصل إليه العلم الحديث وما تناولناه في استناد الطبري لهذه الآليات فسلكنّا فيه منهج التحليل ومنهج المقارنة.

واتّساع دائرة البحث أحد الأسباب الرئيسية في كثرة المراجع وتنوعها، يُضاف إلى ذلك غياب تكوين في هذه المناهج التحليلية في مراحل تعليمية سابقة، ممّا دفعنا إلى محاولة الإحاطة بمفاهيمها وأسسها ومعرفتها خلفياتها، ولعلّه ما يُفسّر كذلك تعدّد الجوانب المذكورة في المقاربة الواحدة والتسلسل في عرضها، فكأنّ هذا العمل فضلاً عن أنّه يسعى لغايات علمية، فهو يمثل حصيلة تكوين ونتيجة تعليم وكأنّنا في ذلك قد تمثّلنا ما قيل عن الإمام النووي: (فجعل تصنيفه تحصيلاً، وتحصيله تصنيفاً). كما اختلّفت أغراض الاستناد إلى هذه المراجع فمنها ما جاء لتحقيق غاية الإثبات والتأسيس ومنها ما ذكر في إطار المساندة والتعريض، هذا وقد حافظنا في إطار العمل بالمدونة على ذكر نص الطبري دون تغيير في أكثر الأحيان لإظهار عبارات الأوائل الدالة على حسن علمي وملكية فذة في آليات التحليل اللغوية والنصية والتداولية.

إلا أنّ من أهمّ المراجع التي اعتمدنا عليها، أطروحة دكتوراه للأستاذ مفتاح بن عروس الموسومة بـ "الاتّساق والانسجام في القرآن الكريم" وأطروحة دكتوراه للأستاذ أمين قادري عنوانها: "الأبعاد النصية في

إعراب القرآن دراسة تحليلية تأصيلية" وهذه الأهمية راجعة إلى قوّتهما العلمية في معالجة القضايا وتعلّقهما بأهمّ مبحثٍ في دراستنا الذي يُمثّل نظرية الطّبري في تفسيره وهي نظرية الانسجام.

وإنّ كان كلُّ بحثٍ لا يخلو من صعوباتٍ، فإنّ أهمّ مشكلةٍ واجهتنا في المراحل الأولى من البحث ولأنّه يشمل نوعين من الخطاب: الخطاب القرآني، والخطاب التفسيري (المدونة)، فكنا أحياناً بدل أن نحلّل رؤية الطّبري للنص القرآني نحلّل قراءتنا للنص القرآني، ممّا أشكل علينا قضية التّصوّر الذي نعمل وفقه، كما وقع لنا أن قمنا بتحليل الخطاب التفسيري عند البحث في نظرية التّناس فسجلنا مادةً أعرضنا عنها بعد الاهتداء إلى المنهج القويم في دراسة النّظرية، فجاءت معالجتها بطريقةٍ جديدة.

وساعدنا على العمل، ما منحنا إيّاه الأستاذ المشرف الدكتور رشيد شعبة من ثقةٍ وما رضي به من سعةٍ في البحث لتسّع مداركنا وتتطوّر معارفنا، فجزاه الله خيراً وأوفاه على ما أحسنَ وقَدّم.

كما كان للمحاورات المتواصلة منذ السّنة الأولى في الدّكتوراه مع الأستاذ الدكتور أمين قادري بجامعة الجزائر الفضل العظيم في تقويم مسار بحثنا وتوجيه عملنا، ولم يخل علينا بفوائده العديدة ونصائحه السّديدة وبالمراجع المفيدة، فله منّا تحية شكرٍ وتقدير واحترامٍ وتوقير.

هذا وإن أصبنا فمن الله وله الفضل وإن أخطأنا فمن نفسي وهي له أهل.

مدخل

أولاً: مفهوم تحليل الخطاب والتفسير والتأويل

ثانياً: مشروعية اتخاذ التفسير نظرية في تحليل الخطاب

ثالثاً: مقارنة النص القرآني وفق المناهج الحديثة

أولاً: تحليل الخطاب والتفسير والتأويل بحث في المفاهيم

1. مفهوم تحليل الخطاب:

1.1. تعريف اللفظ باعتبار الإضافة:

التحليل لغة: من حلل يحلل "فهو محلل ومحلل"، وحلل اليمين أي كفرها والتحللة ما كفر به، ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾¹ أي ما تكفر به اليمين، وقد بينه الله عز وجل بقوله: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْ^ط إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ^ط فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ^ج ذَلِكَ كَفَرَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ^ج﴾ [من الآية 89 من المائدة]

فمعنى التحليل في اللغة التكفير، ومعنى التكفير التغطية، فكأنك غطيت هذه اليمين بإطعام عشرة مساكين أو تحرير رقبة أو صيام ثلاثة أيام.

التحليل اصطلاحاً: يُراد به "تقسيم بنية النص إلى وحدات أساسية وفق رؤية منهجية محددة سلفاً".²

ويمكن ربط المعنى الاصطلاحي باللغوي بجعل التحليل تغطية للنص بتقسيمه إلى وحدات ودراساتها.

الخطاب لغة: جاء في لسان العرب: "الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبةً وخطاباً وهما يتخاطبان".³

1: لسان العرب: ابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة، مادة حلل.

2: المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: نعمان بوقرة، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 1429هـ، 2009م، ص96.

3: لسان العرب: ابن منظور، مادة خطب.

ونرى في تعريف ابن منظور تحديداً لعناصر الخطاب، فالخطاب هو التوجه بكلام إلى مخاطب، وكذلك تبادل الكلام بين طرفين. ومن هذه الحيثية فهو يقترب من المفهوم الاصطلاحي للخطاب كما سنرى.

وقيل الخطاب من حيث معناه اللغوي "يدل على كل ملفوظ أكبر من الجملة".¹

الخطاب اصطلاحاً:

نريد أن نقف عند بعض المفاهيم للخطاب لدى العرب والعرب ليرى تصور كل منهما له، كما نهدف من خلال ذلك إلى زيادة توضيح للمصطلح، ومعرفة خصائص الخطاب التي تُراعى أثناء دراسته.

أ. الخطاب عند العرب:

يذهب "فاليري ليتش" و"مايكل شورت" إلى أن الخطاب اتصال لغوي يعتبر صفة بين المتكلم والمستمع، ونشاطاً متبادلاً بينهما، وتتوقف صيغته على غرضه الاجتماعي.²

وأوجد دومينيك مانقينو ستة تعريفات للخطاب³ هي:

1. الخطاب مرادف للكلام عند دو سوسور وهو المعنى الجاري في اللسانيات البنية.

2. هو الوحدة اللسانية التي تتعدى الجملة وتصبح رسالة كلية أو ملفوظاً.

3. تعريف هاريس HARRIS بأنه: "ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجمل تتكوّن من مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نطل في مجال لساني محض.

1: مدخل إلى التحليل اللساني للخطاب الشعري: نعمان بوقرة، ط1، 1428هـ، 2008م، ص21.

2: معجم السيميائيات: فيصل الأحمر، ط1، الدار العربية للعلوم، 1431هـ، 2010م، ص160.

3: تحليل الخطاب الروائي: سعيد يقطين، ط3، المركز الثقافي العربي، 1997م، ص22، 23.

4. الملفوظ والخطاب، فالملفوظ متتالية من الجمل الموضوعية بين بياضين دلاليين. أمّا الخطاب فهو الملفوظ المعترض من وجهة نظر حركية خطابية مشروط بها. وهكذا فنظرة تلقى على نص من وجهة تبني لغويًا تجعل منه ملفوظًا وأنّ دراسة لسانية لشروط إنتاج هذا النص تجعل منه خطابًا.

5. كل تلفظ يفترض متكلّمًا ومستمعًا، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما، مع الأخذ بعين الاعتبار السياق.

6. تعريف آخر يعارض بين اللسان والخطاب. فاللسان يُنظر إليه ككلّ منتهٍ وثابت العناصر نسبيًا. أمّا الخطاب فهو مفهوم باعتبار المآل الذي تمارس فيه الإنتاجية وهذا المآل هو الطابع السياقي غير المتوقع الذي يحدّد قيمًا جديدة لوحدة اللسان. لذلك يمكن أن يقال حسب هذا التعريف أن تعدّد دلالات وحدة معجمية هو أثر للخطاب الذي يتحوّل باستمرار إلى أثر للسان.

وبالنظر في هذه التعريفات جميعها يمكن القول بأنّ الخطاب هو نسيج لغوي أكبر من الجملة، ينتج المتكلّم في سياق معيّن بهدف التأثير في المخاطب.

وهو بذلك فضلاً عن أنه نص لغوي فإنّه يكتسي طابعًا تداوليًا كونه مرادفًا للكلام الذي يمثل الجانب الاستعمالي لقواعد اللسان أنتج وفق سياق خاص. وهو بهذا المعنى يوافق المفهوم اللغوي العربي.

ب. الخطاب عند العرب:

عرّفه الجويني (478هـ) بقوله: «فالكلام والخطاب، والتكلم، والتخاطب، والتطرق - واحد في حقيقة اللغة - وهو ما يصير به الحي متكلّمًا».¹

1: الكافية في فن الجدل: عبد الملك الجويني، تحقيق: فؤاد حسين محمود، مطبعة عيسى البابي، القاهرة، 1399هـ، 1979م، ص32.

ويلاحظ من هذا التعريف بأنَّ الخطاب والكلام بمعنى¹، وإنما نجد الأصوليين يستعملون مصطلح الخطاب²، واللغويين مصطلح الكلام.

ليذكر الأصوليون تعريفاً دقيقاً له يجعله أقرب إلى ميدان تحليل الخطاب؛ إذ يرون بأنه "الكلام المقصود منه إفهام من هو متهيئ للفهم."³ وهذا أساس نجاعة الخطاب؛ إذ "لا يمكن للتواصل أن يكون ناجحاً إلا إذا اعتمد على عنصر الإفهام."⁴

فمفهوم الخطاب "قد تطوّر في الدرس الأصولي، حيث تجاوز البحث في المفردة أو الجملة إلى البحث في خطاب يتم فيه تحميل المفردات والجمل بدلالات يقتضيها موضوع الخطاب، فميّزوا بين الخطاب وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهوم الخطاب، ودليل الخطاب."⁵

كما يأخذ لفظ الخطاب عند الأصوليين دلالة أخرى تجعل منه مفهوماً تداولياً، وهي دلالة على المحاجة والإقناع، "فالخطاب في هذا الإطار هو محاولة صاحبه التأثير في المخاطب، ويوصف حينئذ بالبلغ إذا بلغ درجة معينة من الإفادة والتأثير في نفس المخاطب، وكل هذا يقسّر إشاراً استعمال الأصوليين لمصطلح الخطاب."⁶

1: ومن الدارسين من يفرق بين المصطلحين، يقول عبد الرحمن الحاج صالح: «للفظة الكلام مجال دلالي أوسع أمّا لفظة الخطاب فأضيق منها، فللكلام مدلولات لا دخل للخطاب فيها كقولهم كلام العرب أو العجم»، ومثل "الكلام المستغنى" الدال عند سيبويه على الجملة المفيدة، وقد يُطلق على "كلام النفس"، ثم إنَّ الكلام قد لا يكون موجهاً إلى مخاطب معين غير خيالي مثلما يحصل في المنولوج وكلام النائم أو المجنون، أمّا الخطاب فلا يكون إلا في مخاطبة وهذا اللفظ نفسه مصدر خاطب، فلا يتصور خطاب إلا في حال خطابية مع مخاطب معيّن. « ينظر: الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية: عبد الرحمن الحاج صالح، ص 16.

2: المرجع السابق، ص 15.

3: البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين الزركشي، ج 1، تحرير: عبد القادر عبد الله، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، ط 2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1413هـ، 1992م، ص 126.

4: تداولية الخطاب التفسيرية - تفسير ابن جرير الطبري أنموذجاً -: الرحوني يومنقاش، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد لمين دباغين سطيف 2، 2014/2015م، ص 94.

5: البنية التركيبية للخطاب السياسي عند الشيخ محمد البشير الإبراهيمي: مصطفى نور الدين، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 1435/1434هـ، 2013/2014م، ص 21.

6: المرجع السابق، ص 16.

في حين أنَّ الخطاب عند اللُّغويين يأخذُ دالتين:

1. الدَّال على ضميرِ المخاطبةِ مقابلَ ضميرِ الغيبةِ وضميرِ التَّكلمِ.
 2. الخطابُ مرادفٌ للكلام، وأمَّا كثرةُ استعمالهم لمصطلحِ الكلامِ فإنَّه ناجمٌ عن اتِّساعِ دلالةِ المصطلحِ، فيجعلُ إشارتهم له أمرًا مقبولا، يقول عبد الرحمن الحاج صالح: «أمَّا تَفْضِيلُ النُّحاةِ لكَلِمَةِ كلام فهو جدُّ معقول فالكلامُ أعظمُ بكثيرٍ كما مرَّ بنا¹ ويمكنُ أنْ تُراعى فيه البنية والصياغةُ بقطعِ النَّظرِ عن دورِ في المخاطبةِ ولا نعيي بذلك أنَّ النُّحاةَ تجاهلوا هذا الدور.»²
- وسنوردُ جملةً من الخصائص التي تبني مفهوم الكلام لديهم:
- **الكلام لفظٌ:** يقولُ الجاحِظ (255هـ): «والصَّوْتُ هو آلهُ اللفظِ، والجوهرُ الذي يقومُ به التَّقْطِيعُ، وبه يُوجدُ التَّأليفُ. ولن تكونَ حركاتُ اللسانِ لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منشوراً إلا بظهورِ الصَّوْتِ، ولا تكونُ الحروفُ كلاماً إلا بالتَّقْطِيعِ والتَّأليفِ.»³
 - **الكلام مفيدٌ:** وهو ما يُشيرُ إليه ابنُ هشام في قولهِ: «القولُ المفيدُ بالقصدِ، والمرادُ بالمفيدِ ما دلَّ على معنى يَحْسُنُ السكوتُ عليه»⁴
 - **الكلام مستقيمٌ:** ذكرَ سيبويه (180هـ) في بابِ الاستقامة من الكلام والإحالة ضرباً من الكلام سَمَّاهُ محالاً نحو: أتيْتُكَ غداً وسأتيكَ أمس⁵، فدَلَّ على أنَّ الكلام عند سيبويه ما اتَّصَفَ بالاستقامةِ.

1: ذكرنا ذلك في هامش الصفحة السابقة.

2: الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية: عبد الرحمن الحاج صالح، ص16.

3: البيان والتبيين: أبو عمرو الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ج1، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ، 1998م، ص79.

4: مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: أبو محمد جمال الدين يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ص490.

5: الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ج1، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1408هـ، 1988م، ص25.

- **الكلام مركّب:** ويشيرُ إلى ذلك قولُ ابن جنيّ (392هـ): «وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْكَلِمَةَ الْوَاحِدَةَ لَا تَشْجُو وَلَا تَحْزَنُ، وَلَا تَتَمَلَّكُ قَلْبَ السَّامِعِ، إِنَّمَا ذَلِكَ فِيمَا طَالَ مِنَ الْكَلَامِ، وَأَمْتَعَ سَامِعِيهِ بَعْدُوبَةِ مَسْتَمْعِهِ، وَرَقَّةٌ حَوَاشِيهِ».¹

وقوله هذا يدلُّ على أَنَّ الكلام يتجاوزُ الحدَّ التركيبي المتمثِّل في الجملةِ إلى ما فوقه، يعضدُ ذلك قولُ سيويهِ (180هـ): «وَقَدْ يُبْتَدَأُ فَيُحْمَلُ عَلَى مِثْلِ مَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ وَلَيْسَ قَبْلَهُ مَنْصُوبٌ، وَهُوَ عَرَبِيٌّ وَذَلِكَ قَوْلُكَ: لَقِيتُ زَيْدًا وَعَمَرُو كَلِمَتَهُ، كَأَنَّكَ قُلْتَ: لَقِيتُ زَيْدًا أَفْضَلَ مِنْهُ. فَهَذَا لَا يَكُونُ فِيهِ إِلَّا الرِّفْعُ، لِأَنَّكَ لَمْ تَذْكُرْ فَعَلًا. فَإِنْ جَازَ أَنْ يَكُونَ فِي الْمَبْتَدَأِ بِهَذِهِ الْمَنْزِلَةِ جَازَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ».² أي بينَ الجملتين.

وقد يطلقون الكلمة فيريدون بها الكلام جاء في همع الهوامع: "زَعَمَ ابْنُ طَلْحَةَ أَنَّ الْكَلِمَةَ الْوَاحِدَةَ قَدْ تَكُونُ كَلَامًا إِذَا قَامَتْ مَقَامَ الْكَلَامِ، كـ(نعم)، و(لا) في الجواب."³

- **الكلام حقيقةً تواصلية تداولية:** ففي قول ابن هشام: «القول المفيد بالقصد» إشارةً إلى القصدية أحد مفاهيم التداولية. كما أنَّ قولَ ابن جنيّ السَّابِقَ يَنبُئُ عن الوظيفة التَّأثيرية للكلام والتي تُدرَسُ ضمن الحجاج أحد مباحثِ التداولية.

وقد جُمِعَتْ هذه الخصائص في تعريفِ ابن آجروم (723هـ) للكلام، حيث يقولُ: «الكلام هو اللفظ المركَّبُ المفيد بالوضع» وقوله بالوضع يتضمَّنُ القصدية والإفهام؛ إذ يعني بالعبارة أنَّ المتكلِّم يقصد الكلام الذي قاله، أو أنَّه موضوعٌ بلغة العرب.

1: الخصائص: ابن جني، ج1، ص27.

2: الكتاب: سيويهِ، ج1، ص90.

3: همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: جلال الدين السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ، 1998م، ص46.

2.1. تعريفه باعتبار العلمية:

تحليل الخطاب: ميدانٌ تتجاذبه علومٌ وتخصّصاتٌ عدّة ولعلّ ذلك أحد الأسباب التي أدّت إلى اختلاف التعريفات الواردة بشأنه وتعدّدها، ويمكن القول بأنّه علمٌ يُعنى "بدراسة الاستعمال الفعلي للغة من قبل ناطقين حقيقيين في أوضاعٍ حقيقية".¹

أيّ أنّ تحليل الخطاب علمٌ يُعنى بتحليل ودراسة خطابات صادرة عن ناطقين في سياقات معينة. كما يمكن تعريفه بأنّه: "دراسة خطاب بوصفه بنية كبرى من خلال بيان العلاقة بين وحداته وفهمها".² ويُراعى هذا المحلّ في عمله أدوات وآليات ويسير وفق خططٍ منهجية معينة تحت مسمّى الاستراتيجيات.

2. مفهوم التفسير:

1.2. لغة:

تدور مادة "فسر" في لغة العرب على البيان والكشف والإيضاح، جاء في مقاييس اللغة: "فسر الفاء والسّين والراء كلمة واحدة تدلّ على بيان شيء وإيضاحه. من ذلك الفسر، يقال: فسرت الشيء، وفسرته. والفسر والتفسير: نظر الطبيب إلى الماء وحكمه فيه".³

ويقال: فسرت الشيء أفسرته تفسيراً، وفسرته أفسرته فسراً، والأوّل أكثر في الاستعمال، وبمصدره الثّاني سمّى ابن جني (392هـ) كتبه الشارحة "الفسر".⁴

1: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: دومينيك مانغونو، ترجمة: محمد يحياتن، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 1428هـ، 2008م، ص9. ويقول عن تحليل الخطاب: «هو تحليل استعمال اللغة» ينظر في الصفحة ذاتها.

2: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: عبد الهادي بن ظافر الشهري، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004م، ص9.

3: مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، ج4، دار الفكر، 1399هـ، 1979م، ص504.

4: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص415، التيسير في قواعد علم التفسير: محيي الدين محمد بن سليمان الكافيجي، تحقيق: مصطفى الذهبي، ط1، مكتبة القدسي، 1419هـ، 1998م، ص21.

وقيل هو مقلوب من سفر ومعناه كذلك الكشف، يُقال: سَفَرْتُ المرأةَ سُفُورًا إِذَا أَلْقَتْ حِمَارَهَا عَنْ وَجْهِهَا وهي سَافِرَةٌ، وَأَسْفَرَ الصُّبْحُ أَضَاءً.¹ ونفى ذلك بعضهم إذ يقول الألوسي (1280): «والقول بأنه مقلوب السَّفَر، مما لا يسفر له وجه»² ولعل القول الصحيح هو أن بينهما تقاربًا في المعنى كتقاربهما في اللَّفْظِ، وهو ما ذكره الأصفهاني³.

2.2. اصطلاحًا:

التفسير في عُرف المفسرين والعلماء يتأسس على الدلالة اللغوية فهو: "بيان المراد من كلام الله"، قال الأصبهاني: «اعلم أن التفسير في عُرف العلماء كشف معاني القرآن، وبيان المراد»⁴ ويشرح ذلك الكافيجي (879هـ) بقوله: «المراد من معاني القرآن أعم سواء كانت معاني لغوية أم شرعية، وسواء كانت بالوضع أو بمعونة المقام وسوق الكلام وبقرائن الأحوال؛ نحو السماء والأرض، والجنة والنار وغير ذلك، ونحو الأحكام الخمسة، ونحو خواص التراكيب اللازمة لها بوجه من الوجوه»⁵

- 1: المصدر السابق، ص415. ورد ذلك مساعد الطيار ذاكراً أن الأصل أن يكون للفظ تزيئها ودعوى القلب خلاف الأصل. يُنظر: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر: مساعد الطيار، ط4، دار ابن الجوزي، 1439هـ، ص53.
- 2: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله الألوسي، تحقيق: ماهر حبوش، هيثم الحياي، ج1، ط1، مؤسسة الرسالة، 1431هـ، 2010م، ص102.
- 3: مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة: أبو القاسم الراغب الأصفهاني، تحقيق: أحمد حسن فرحات، ط1، دار الدعوة، 1405هـ، 1984م، ص47.
- 4: الإتيان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية، ص2263.
- 5: التيسير في قواعد علم التفسير: محيي الدين محمد بن سليمان الكافيجي، تحقيق: مصطفى محمد حسين الذهبي، ط1، مكتبة القدسي، القاهرة، مصر، 1419هـ، 1998م، ص21.

3. مفهوم التأويل:

1.3. لغة:

من آل يؤول إذا رجع،¹ فالتأويل في اللغة الرجوع، وجاء في مقاييس اللغة لمادة "أول" أضلان: "ابتداء الأمر وانتهاءه"² وكلاهما يتضمنان معنى الرجوع.

ويقال: "آل الأمر إلى كذا أي صار إليه، قال تعالى: ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ [من الآية 82 من الكهف] وأصله من المال، وهو العاقبة والمصير، وقد أولته فال، أي: صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني."³

3.3. اصطلاحاً: للتأويل معنيان:

الأول: بمعنى التفسير، وهذا الذي عليه أكثر علماء الصدر الأول من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، يقول ابن تيمية (728هـ): «وهو التفسير في لغة السلف»⁴ والطبري واحد من هؤلاء، حيث أطلقه على التفسير في كتابه "جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، كما أنه يتصدّر به القول في معنى الآي فيقول: القول في تأويل قوله تعالى، ويصف المفسرين بقوله: أهل التأويل...

وهو المراد من قول الرسول صلى الله عليه وسلم في ابن عباس رضي الله عنه: (اللهم فقه في الدين، وعلمه التأويل)، يعلق الطبري (310هـ) على ذلك بقوله: «وأما قوله صلى الله عليه وسلم: (وعلمه التأويل)، فإنه عني بالتأويل ما يؤول إليه معنى ما أنزل الله تعالى ذكره على نبيه صلى الله عليه وسلم من

1: نفسه.

2: مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، ج1، ص158.

3: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص416.

4: مجموع الفتاوى: أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ج17، مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية، ص391.

التَّنْزِيلِ، وآي الفرقان، وهو مُصَدَّرٌ مِنْ قَوْلِ الْقَائِلِ: أَوَّلْتُ هَذَا الْقَوْلَ تَأْوِيلًا، وأصلُّه من آل الأُمُرُ إلى كَذَا، إِذَا رَجَعَ إِلَيْهِ، ثُمَّ قِيلَ: أَوَّلَ فلان لَهُ كَذَا على كَذَا، إِذَا حَمَلَهَا على وَجْهِ جَعَلَ مَرْجِعَهَا إِلَيْهَا تَأْوِيلًا.¹

الثاني: ما تَوَوَّلُ إِلَيْهِ حَقِيقَةُ الْكَلَامِ، وَمِمَّا يَدُلُّكَ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى مَا نَقَلَهُ الطَّبْرِي (310هـ) فِي تَفْسِيرِهِ

قال: «حَدَّثَنَا بَشْرٌ قَالَ: ثَنَا يَزِيدٌ قَالَ: ثَنَا سَعِيدٌ، عَنْ قَتَادَةَ: ﴿جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّنَ الْأَحْزَابِ

﴾ [ص:11]. قال: وعده الله وهو بمكة يومئذٍ أَنَّهُ سَيَهْزُمُ جُنْدًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَجَاءَ تَأْوِيلُهَا يَوْمَ بَدْرٍ.²

وورد بهذا المعنى في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (٧٨)

[الكهف:78] ﴿ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾ (٨٢) [الكهف:82]

وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا

بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف:53] ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [يونس:39]

وَبِنَاءً عَلَى هَذَا التَّعْرِيفِ فَالتَّأْوِيلُ أَعْمُ مِنَ التَّفْسِيرِ لِأَنَّهُ يَجْرِي فِي الْكَلَامِ وَغَيْرِهِ.³

تنبيه: من أهم أسباب طلب التَّفْرِيقِ بَيْنَ التَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ هُوَ ظُهُورُ تَعْرِيفٍ حَدِيثٍ لِمَصْطَلَحِ التَّأْوِيلِ⁴

فصار بمعنى: "صَرَفَ اللَّفْظَ عَنْ ظَاهِرِهِ إِلَى مَعْنَى مَرْجُوحٍ لِقَرِينَةٍ تَدُلُّ عَلَيْهِ."⁵

1: تَهْدِيبُ الْآثَارِ وَتَفْصِيلُ الثَّابِتِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْأَخْبَارِ: ابْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِي، مُسْنَدُ ابْنِ عَبَّاسٍ، تَحْقِيقُ: مُحَمَّدٌ شَاكِرٌ، ص183.

2: جَامِعُ الْبَيَانِ عَنْ تَأْوِيلِ آيِ الْقُرْآنِ: أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ ابْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِي، تَحْقِيقُ: عَبْدِ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْمُحْسَنِ التَّرْكِ، ج20، ط1، دَارُ هَجَرَ، مِصْرَ، 1422هـ، 2001م، ص29.

3: الْإِكْسِيرُ فِي عِلْمِ التَّفْسِيرِ: سَلِيمَانُ بْنُ عَبْدِ الْقَوِيِّ بْنِ عَبْدِ الْكَرِيمِ الطَّوْفِيِّ، تَحْقِيقُ: عَبْدِ الْقَادِرِ حُسَيْنٍ، مَكْتَبَةُ الْأَدَابِ، الْقَاهِرَةُ، ص28.

4: لَقَدْ تَطَرَّقَ مُسَاعِدُ الطَّيَارِ لِلْمَسْأَلَةِ بِذِكْرِ هَذِهِ الْفُرُوقِ لَا لِلِاسْتِفْصَاءِ وَإِنَّمَا لِبَيَانِ تَأْثِيرِ الْمَفْهُومِ الْجَدِيدِ عَلَى الْفَرْقِ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَصْطَلَحَيْنِ وَمُنَاقَشَتَهُمَا، يَنْظُرُ: مَفْهُومُ التَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ وَالِاسْتِنْبَاطِ وَالتَّدْبِيرِ وَالْمَفْسَرُ: مُسَاعِدُ الطَّيَارِ، ص108-116.

5: مَفْهُومُ التَّفْسِيرِ وَالتَّأْوِيلِ وَالِاسْتِنْبَاطِ وَالتَّدْبِيرِ وَالْمَفْسَرُ: مُسَاعِدُ الطَّيَارِ، ص103.

ويظهر ذلك في تعريفات العلماء من المفسرين والأصوليين كابن جزي (741) يقول: «هو حملُ الكلام على معنى غير المعنى الذي يقتضيه ظاهرُ اللفظ؛ لموجب اقتضَى أن يُحمَلَ على ذلك ويخرج عن ظاهره»¹

ويقول ابن حزم (456هـ): «التأويل: نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وُضِعَ له في اللغة إلى معنى آخر»² ويقول أبو الوليد الباجي (474هـ): «والتأويل صرفُ الكلام عن ظاهره إلى وجه يحتمله»³

ويذكر بأن سبب ظهوره هو نشوء القول بالمجاز الذي يُقابل مصطلح الحقيقة، فالحقيقة: ما وُضِعَ له اللفظ أصلاً، وأما المجاز فهو ما أُريدَ باللفظ غير المعنى الذي وُضِعَ في الأصل، والتأويل هو صرفُ اللفظ عن ظاهره إلى معنى مرجوح لقربة تدل عليه، ومنه فكل استعمال للمجاز تأويل؛ لأنه يترك ما يدل عليه ظاهر اللفظ إلى ما يُسميه مجازاً⁴، وإلى ذلك يُشير قول ابن حزم (456هـ): «فقد بان بما ذكرنا، أن نقل الأمر عن الوجوب والفور إلى التدب والتراخي هو باب واحد، مع نقل اللفظ عما يقتضيه ظاهره إلى معنى آخر. وهذا الباب يسمى في الكلام وفي الشعر: الاستعارة والمجاز، ومنه قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾. ومثل هذا كثير»⁵

1: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزي، تحقيق: علي بن حمد الصالحي، ج1، ط1، دار طبية الخضراء، 1439هـ، 2018م، ص75.

2: الإحكام في أصول الأحكام: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج1، دار الآفاق الجديدة، 2004م، ص42.

3: كتاب الحدود في الأصول: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: نزيه حماد، ط1، مؤسسة الزغي، 1392هـ، 1973م، ص48.

4: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر: مساعد الطيار، ص107.

5: الإحكام في أصول الأحكام: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج3، دار الآفاق الجديدة، ص135، 136.

ثانيا. مشروعية اتخاذ التفسير نظرية في تحليل الخطاب

الذي نسعى إليه من خلال هذا العنوان هو كيف يمكن أن ننظر إلى التفسير على أنه تحليل خطاب؟ وما المبررات في ذلك، فانطلقنا من نظرة المفسر للنص القرآني وفعله المتمثل في فعل القراءة، ليتيم على أساس ذلك تحديد آليات التحليل وهي الفكرة الأساس لتأسيس هذه الرؤية، فعرضنا هذه الأدوات وفيما تتمثل وكيف سماها العلماء، فوجدنا بأنها تتمثل في علوم القرآن، وذكرنا وجه احتياج المفسر لها مع محاولة لذكر بعض الأمثلة التطبيقية، وكل ذلك كمقدمات للإجابة عن كيف يمكن لهذه العلوم أن تمثل أدوات تحليل خطاب من خلال قراءة لسانية في أشهر مصنفات علوم القرآن.

المفسر محلل خطاب:

انطلقنا من المفسر باعتباره محلل خطاب لنصل إلى أن عملية التفسير هي نظرية في تحليل الخطاب، وبالنظر في المفسر وعملية تفسيره للنص القرآني وقفنا أمام أمور نلخصها في ثلاث نقاط أساسية تعكس نظرية في تحليل الخطاب ألا وهي التفسير. وتتمثل هذه النقاط في:

1. نظرة المفسر للنص القرآني

يرى المفسرون بأن القرآن نص واحد يفسر بعضه بعضا، يقول القرطبي (671هـ): «والقرآن كله كالسورة الواحدة»¹ ويقول الرازي (604هـ): «وأما تعلق هذه السورة بما قبلها فليس بحجة على ما قالوه؛ لأن القرآن كله كالسورة الواحدة وكالآية الواحدة يصدق بعضها بعضا ويبيّن بعضها معنى بعض»² ويقول في موضع آخر: «والقرآن كله كالكلمة الواحدة»³

1: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان: محمد بن أحمد بن أبو بكر القرطبي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج22، ط1، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1427هـ، 2006م، ص390.

2: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): فخر الدين الرازي، تحقيق سيد عمران، ج16، دار الحديث، القاهرة، 1433هـ، 2012م، ص339.

3: المصدر السابق، ج1، ص484.

وأورد الطبري (310هـ) في تفسيره أثرًا يوضح هذه النظرة، فقد نقل عن سلام بن مسكين، قال: "سأل رجل الحسن عن قوله: ﴿وَأَحْطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾ [من الآية 81 من البقرة]. فقال: ما ندري ما الخطيئة يا بني، اتل القرآن، فكل آية وعد عليها النار فهي الخطيئة."¹

ولا تقتصر هذه النظرة على المفسر، وإنما هي نظرة تميز بها كل محلل للخطاب القرآني سواءً المغرب له أم الأصولي، يقول ابن هشام (761هـ) في تعليل بعض المعاني: «وإنما صح ذلك لأن القرآن كله كالسورة الواحدة، ولهذا يُذكر الشيء في سورة، وجوابه في سورة أخرى»²

ويقول الشاطبي (790هـ): «يصح في الاعتبار أن يكون واحدًا بالمعنى المتقدم، أي: يتوقف فهم بعضه على بعض بوجه ما؛ وذلك أنه يبيّن بعضه بعضًا حتى إن كثيرًا منه لا يفهم معناه حق الفهم إلا بتفسير موضع آخر، أو سورة أخرى... فلا محالة أن ما هو كذلك فكلام واحد، فالقرآن كله كلام واحد بهذا الاعتبار»³ ويقول "ابن حزم" (456هـ): «القرآن والحديث كله عندنا ككلمة واحدة».⁴

وهذا ما تقتضيه الدراسة النصية للكلام، إذ "ينبغي التعامل مع النصوص الشرعية تعاملًا كليًا، فلا يجوز عزّها عن سياقها الداخلية، كما لا يجوز فصلها عن سياقها الخارجية، وهذا منهج اعتمدته العلماء لتجنب الأخطاء التي يقع فيها التحليل الذي يهمل آليات التحليل النصي كالتسياق."⁵

وكما أن لهذا الأمر دورًا في منهجية المفسر من خلال تفسير آية بآية من سورة أخرى تحت مسمى تفسير القرآن بالقرآن والذي يمثل أحد مصادر التفسير، فإنه في الوقت نفسه ينبئ عن المنحى النصي في

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص184.

2: مغني اللبيب عن كتب الأعراب: ابن هشام الأنصاري، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي الحمد، ط6، دار الفكر، 1985م، ص368.

3: الموافقات: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، ج4، ط1، دار ابن عفان، 1417هـ، 1997م، ص274.

4: الإحكام في أصول الأحكام: علي بن حزم، ج7، ص2.

5: علم التّخاطب الإسلامي: محمد محمد يونس علي، ط1، دار المدار الإسلامي، 2006م، ص29، 30.

فَكَرِ الْمَفْسِّرِينَ مِنْ خِلَالِ النَّظَرِ إِلَى الْقُرْآنِ بِآيَاتِهِ وَسُورِهِ وَأَجْزَائِهِ عَلَى أَنَّهُ نَصٌّ وَاحِدٌ، لَتَتَأَسَّسَ وَفَقَ هَذِهِ النَّظَرَةُ نَظَرِيَّاتٌ كَالْأَنْسِجَامِ وَالتَّرَابُطِ اللَّفْظِيِّ.. الَّتِي تَمَثِّلُ آيَاتٍ لِلتَّحْلِيلِ فَوْقَ الْجُمْلِيِّ. يَقُولُ حَامِدُ نَصْر: «وَلَيْسَ مِنْ قَبِيلِ التَّبْسِيطِ أَنْ نَصِفَ الْحَضَارَةَ الْعَرَبِيَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ بِأَنَّهَا حَضَارَةُ "النَّصِّ"، بِمَعْنَى أَنَّهَا أَنْبَتَتْ أُسُسَهَا وَقَامَتْ عُلُومُهَا وَتَقَافَتُهَا عَلَى أُسَاسٍ لَا يُمَكِّنُ تَجَاهُلُ مَرْكَزِ النَّصِّ فِيهِ».¹

2. الْمُفَسِّرُ قَارِئٌ:

يَقُولُ أَمِينُ قَادَرِي: «كُلُّ نَمُودَجٍ تَحْلِيلِيٍّ وَتَأْوِيلِيٍّ مَقْتَرَحٍ فِي دِرَاسَةِ النُّصُوصِ يَنْطَلِقُ مِنْ عَمَلٍ وَاحِدٍ: هُوَ فِعْلُ الْقِرَاءَةِ».² وَهُوَ الْحَالُ مَعَ النَّمُودَجِ التَّفْسِيرِيِّ فَالْمُفَسِّرُ قَارِئٌ. وَمِنْ الْبِدَاهَةِ أَنَّ "كَلِمَاتِ النَّصِّ هِيَ الْمَدْخَلُ لِمَعْرِفَةِ مَكْنُونَاتِهِ، هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ وَسِيلَتُهَا الْقِرَاءَةُ، وَمِنْ هُنَا فَالْقِرَاءَةُ تَجْرِي دَاخِلَ فِرْدٍ عَلَى نَصٍّ مَكْتُوبٍ لِقَضِّ غُمُوضِهِ وَالْكَشْفِ عَنْ مُسْتَوَيَاتٍ مَعْنَاهُ».³

وَفِعْلُ الْقِرَاءَةِ ضِمْنُ مَنْظُومَةِ التَّفْسِيرِ وَعُلُومِ الْقُرْآنِ "تُؤْمِنُ بِالْمَعْنَى الْكَامِنِ فِي النَّصِّ، وَالَّذِي هُوَ مُرَادُّ الْمُتَكَلِّمِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى مِنْ حِطَابِهِ، وَأَنَّ النَّصَّ يَقْدُمُ الْمَسَالِكَ إِلَى اسْتِكْشَافِ مَعْنَاهُ، أَوْ مَا يُسَمَّى فِي نَظَرِيَّاتِ الْقِرَاءَةِ الْمَعَاصِرَةِ: "اِسْتِرَاطِيَجِيَّةُ الْقِرَاءَةِ"، فَالْيَةُ الْمُحَكَّمِ وَالْمُتَشَابِهِ مِثْلًا الَّتِي يَعْتَمِدُ عَلَيْهَا الْمَفْسِّرُونَ وَالْأُصُولِيُّونَ هِيَ التَّمَثُّلُ الْعَمَلِيُّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَّهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۚ وَمَا يَعْلَمُ﴾ [من الآية 7 من سورة البقرة]⁴

1: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن: نصر حامد أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص09.

2: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم دراسة تحليلية تأصيلية: أمين قادري، ص353.

3: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص26 نقلا عن الاتجاهات الحديثة لتدريس اللغة العربية: عبد الباري عصر، ص128.

4: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم دراسة تحليلية تأصيلية: أمين قادري، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر2، 2016/2017م، ص355.

والمفسّر بقراءته بدياً يقصّد فهم النصّ وتحصيل المعاني، لِيُنتِجَ بعد ذلك خطاباً وهو التّفسير، "فالقارئ يستحضّر آلياته ليقوم بعملية تحليل النصّ القرآني وتدبّر معانيه مستدعياً أسباب النُّزول والظُّروف المحيطة بالنصّ... ليتمثّل أبعاد الإحياءات الأخرى، ومن ثمّ يَرْتَشِفُ الجماليات الفنيّة الأخرى".¹ وهو بذلك "ينتقل من مرحلة تلقّي النصّ إلى مرحلة إنتاج نص هو الميثا - نص أو الميثا - خطاب"²

يقول حسين خمري: «نص التّفسير يتخذ من النصّ الأصلي علّةً لإنتاج خطابٍ جديد»³ يسمّى الخطاب التّفسيّري⁴.

3. أدوات المفسّر آليات لتحليل الخطاب:

وهذه أهمّ مسألة يمكن من خلالها أن ننظر إلى التّفسير على أنّه تحليل للخطاب، ولتحليل خطابٍ ما لا بدّ من آليات مختلفة تختلف باختلاف مناهج التحليل.

وهو كذلك بالنسبة إلى التّفسير؛ فنظره المفسّرين إلى النصّ بالمفهوم الحديث على أنّه شكل من أشكال التّواصل أعلى من مستوى الجملة يستدعي آليات تواصلية لتحليله. فأعمال المفسّرين لم تقف عند حُدود الجملة، ولم يُكتَفَ في تحليلاتهم للخطاب القرآني على اللغة وإن كانت من أهمّ الآليات والأدوات التي وظّفوها في عملهم عملاً بمسألة أنّ الخطاب القرآني إنما أنزل بلسانٍ عربي، وفي ذلك يقول الشّافعي (204هـ): «وإنّما بدأت بما وصفت من أنّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنّه لا يعلم من

1: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، دار رسلان، دمشق، سورية، 2011م، ص162.

2: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم دراسة تحليلية تأصيلية: أمين قادري، ص353.

3: نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال: حسين الخمري، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 1428هـ، 2007م، ص86.

4: وهو الآخر يمكن دراسته على أنّه ميدان لتحليل الخطابات والنصوص، كما فعل الرّحموني بومناقش في دراسته لخطاب التّفسير تحت عنوان: "تداولية الخطاب التّفسيّري - تفسير ابن جرير الطّبري أنموذجاً -".

إيضاح جملِ علمِ الكتابِ أحدَ جهلِ سعةِ كلامِ العربِ، وكثرةِ وجوهه، وجماعِ معانيه وتفرُّقها، ومن علمه انتفت عنه الشُّبه التي دخلت على من جهل لسانها.¹

فكان السَّبيلُ لتأويلِ النَّصِّ القرآني وتوضيحِ معانيه، واستخراجِ أحكامه وأمنِ الرِّبغِ والانحرافِ في كلِّ ذلك هو امتلاكُ المحلِّ الآلياتِ اللغوية، وهو ما يُسمَّى الآن في ميدانِ تحليلِ الخطابِ بـ"كفاءة اللساني" والتي تعدُّ إحدى أنماطِ الكفاءة التي أشار إليها شارودو ويُرادُّ بها "ذلك الاستعدادُ الذي يملكه المرءُ للتحكُّمِ في استعمالِ قواعدِ اللسانِ في مقاماتٍ مختلفة".²

غيرَ أنَّ هذه الكفاءة اللغوية غيرُ كافيةٍ في تحليلِ الخطاباتِ والنُّصوصِ، بل يستدعي الأمرُ آلياتٍ خطابيةً خاصَّةً وأنَّ الدَّلالةَ في النصوصِ الشرعية تنقسم إلى ثلاث: دلالة لغوية ودلالة شرعية ودلالة عرفية — وهي ما يتعارف عند الأصوليين والفقهاء في بابِ الأحكامِ الشرعية التي تخصُّ الوجوب والنهي والإباحة... — وعليه فإنَّ المفسِّرَ يحتاجُ في بيانِ معاني النَّصِّ القرآني إلى مفاهيمٍ وأدواتٍ وآلياتٍ تتجاوزُ البنيةَ اللغويةَ كحاجته إلى معرفةِ حالِ المخاطبِ والسِّياقِ الخارجي وما يشتملُ عليه من أسبابِ النُّزولِ والاستدلالِ بالنُّصوصِ من السُّنةِ وآثارِ الصحابة...

وهذا ما نصَّ عليه الأصوليون وما جسَّده المفسِّرون في تحليلهم للنَّصِّ القرآني، يقول أبو عبيدة بخصوص اللُّجوءِ إلى التَّحليلِ اللغوي: «يجوزُ هذا عندي فيما كان من الغريبِ والإعرابِ. فأما ما كان من الحلالِ والحرامِ، والأمرِ والنهي، والنَّاسِخِ والمنسوخِ، فليسَ لبشرٍ أن يتكلَّمَ فيه برأيه إلَّا ما فسَّرتَه سنَّةُ رسولِ الله صَلَّى الله عليه وسلَّم وقالَ فيه الصَّحابةُ والتَّابعونَ بإحسانٍ بعدهم». ³

1: الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ص50.

2: معجم تحليل الخطاب: باتريك شارودو، دومينيك منغنو، ترجمة: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، مراجعة: صلاح الدين الشريف، دار سيناترا، تونس، 2008م، ص112، 113.

3: كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: أبو حاتم الرازي، تعليق: حسين الهمداني، ط1، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، 1415هـ، 1994م، ص131.

ويقول السبكي (756هـ): «ولمّا كانَ الفقهُ مستندًا إلى الكتابِ والسُّنةِ ويحتاجُ الفقيهُ في أخذهِ منهما إلى قواعدَ، جمعتُ تلكَ القواعدَ في علمٍ وسمّيتهُ (أصولَ الفقه) ... وتلكَ القواعدُ منها ما لا يعرفُ إلاّ من الشَّرْعِ، ومنها ما يُعرفُ من اللغةِ بزيادةٍ على ما تصدّى له النُّحاةُ واللغويون.»¹

فما هذه الآليات التي يستند إليها المفسر في تفسيره ؟

آلياتُ التفسيرِ تتمثّلُ في العلوم التي تُعنى بالقرآن، أقرّ بذلك المفسِّرون وجسّدَه صَنيعُهُمْ، بل نبّه إلى ذلك من صَنَفَ في علوم القرآن فقد عقّدَ ابن جزّي (741هـ) بابًا في كتابه: "التَّسْهِيلُ بعلومِ التَّنْزِيلِ" بعنوان: "في فنون العلوم التي تتعلّقُ بالقرآن، لبيّنَ بعد ذلك بأنّها أدواتٌ تُعينُ على التفسيرِ، يقول: «اعلم: أنّ الكلامَ على القرآنِ يستدعي الكلامَ في اثني عشرَ فنّا من العلوم، وهي التفسيرُ، والقراءاتُ، والأحكامُ، والنسخُ، والحديثُ، والقصاصُ، والتَّصَوُّفُ، وأصولُ الدِّينِ، وأصولُ الفقه، واللغة والنحو، البيان. فأمّا التفسيرُ: فهو المقصود لنفسه، وسائرُ هذه الفنون أدواتٌ تُعينُ عليه، أو تتعلّقُ به، أو تنفرّغُ منه.»²

ومّا يدلُّك على أنّها أدواتُ تفسيرِ النصِّ القرآني، أنّ من المصنِّفين في علوم القرآن قد جعلها مقدّمةً لتفسيره، بمثابة تعريفٍ بالأدواتِ الموظَّفةِ في عملية التفسيرِ، ومن هؤلاء جلال الدين البلقيني (824هـ) إذ يقول في مقدّمة كتابه: "مواقع العلوم في مواقع النجوم": «فأردتُ أن أذكرَ في هذا المصنّفِ ما وصلَ إلى علمي ممّا حواه القرآنُ الشَّريفُ من أنواعِ علمه المنيفِ، وأجعلُ ذلك مقدّمةً للتفسيرِ، والمسئول من الله - سبحانه - التَّسْهِيلَ والتَّيْسِيرَ.»³ ويقولُ الشَّيْطُوطِي (911هـ) في مقدّمة كتابه "الإتقان في علوم القرآن: «وسمّيتهُ بالإتقانِ في علوم القرآن. وسترى في كلّ نوعٍ منه إن شاء الله تعالى ما يصلحُ أن يكونَ بالتَّصنيفِ مفردًا، وستروى من مناهله العذبةِ ربا لا ظمأَ بعده أبدًا، وقد جعلته مقدّمةً للتفسيرِ الكبير الذي شرعت

1: الأبحاج في شرح المنهاج: علي السبكي، تاج الدين السبكي، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1404هـ، 1984م، ص9.

2: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزّي الكلبي، تحقيق: علي بن حمد الصالح، ط1، دار طيبة الخضراء، 1439هـ، 2018م، ص74.

3: مواقع العلوم في مواقع النجوم: جلال الدين البلقيني، تحقيق: أنور محمد خطاب، دار الصحابة للتراث بطنطا، ص28.

فيه وسمّيته بـ مجمع البحرين ومطلع البدرين، الجامع لتحرير الرواية وتقرير الدراية، ومن الله أَسْتَمِدُّ التَّوْفِيقَ والهداية والمعونة والرعاية، إِنَّهُ قَرِيبٌ مُجِيبٌ.¹

ولو عدت إلى نشأة علوم القرآن لوجدت أَنَّ مَنْ بحثَ في ذلك يأخذُه من كتبِ التفسير التي عُدَّتْ مُصَدَّرًا من مصادرِ علوم القرآن، وفي ذلك يقول مساعد الطيار عند حديثه عن نشأة هذه العلوم: «فإنَّ كُتُبَ التفسير التي دَوَّنَهَا السَّلَفُ مُصَدَّرٌ من مصادرِ علوم القرآن، وهي جزءٌ مُرْتَبِطٌ بنشأة علوم القرآن لا يمكن إغفاله وتجنُّبه... فتدوين علوم القرآن لا يمكن أن ينفكَّ عن الحديث عن كتب التفسير في جميع مراحلها.»²

والناظر في مفهوم التفسير عند العلماء والمفسرين يجدُه يتَّصلُ بذكر العلوم التي حوَّاهَا، والتي هي علوم القرآن لما لها من دورٍ في بيان المعنى، فيقول الثعلبي (427هـ): «قالت العلماء: التفسير: علم نزول الآية، وشأنها، وقصتها، والأسباب التي نزلت فيها»³ ويقول أبو حيان (745هـ): «التفسير علم تُبْحَثُ فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي تُحْمَلُ عليها حالة التركيب، وتتمت لذلك»⁴ ويعرّفه الزركشي (794هـ) بقوله: «وفي الاصطلاح: هو علم نزول الآية وسورتها، وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيّها...»⁵

فيُفهم من هذه التعريفات أَنَّ علم التفسير يتضمَّن: "بيان المعنى وما لا بدَّ منه لبيانه"⁶

1: الإتيان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، ص15.

2: المخر في علوم القرآن: مساعد الطيار، ط2، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية، جدة، 1429هـ، 2008م، ص31.

3: الكشف والبيان: أبو إسحاق أحمد الثعلبي، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، ج1، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1422هـ، 2002م، ص87.

4: البحر المحيط: محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تحقيق: عادل الحمد عبد الموجود، علي محمد المعوض، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ، 1993م، ص121.

5: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص416.

6: الاستدلال في علم التفسير في منهج ابن جرير الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير: نايف الزهراني، مركز تفسير للدراسات القرآنية، ص32.

ثُمَّ إِنَّ النَّازِلَ فِي أَدَوَاتِ التَّفْسِيرِ الَّتِي يَذْكُرُهَا الْعُلَمَاءُ فِي بَيَانِهِمْ لَشُرُوطِ الْمَفْسَّرِ وَمَوْهَلَاتِهِ لِيَجِدُهَا تَمَثُّلُ
 علوم القرآن، فما هي هذه العلوم؟

لَقَدْ جَاءَ ذِكْرُ هَذِهِ الْعُلُومِ تَحْتَ تَسْمِيَاتٍ، نَحْوِ الْأَدَوَاتِ كَمَا قَالَ أَبُو طَالِبِ الطَّنْزِي¹ فِي أَوَائِلِ
 تَفْسِيرِهِ: "الْقَوْلُ فِي أَدَوَاتِ الْمَفْسَّرِ".² وَكَمَا وَصَفَهَا ابْنُ جَزِي (741هـ) حِينَما قَالَ: «وَسَائِرُ هَذِهِ الْفُنُونِ
 أَدَوَاتٌ تُعِينُ عَلَيْهِ»³

وَوَرَدَتْ عِنْدَ الرَّاغِبِ الْأَصْفَهَانِي (1108هـ) بِمُصْطَلَحِ الْآلَاتِ، حَيْثُ عَقَدَ بَابًا بِعَنْوَانِ "فِي بَيَانِ
 الْآلَاتِ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْمَفْسَّرُ" لِيُورِدَ هَذِهِ الْعُلُومَ فَيَقُولُ: «فَجَمَلُهُ الْعُلُومُ الَّتِي هِيَ كَالْآلَةِ لِلْمَفْسَّرِ، وَلَا تَتِمُّ
 صِنَاعَةُ إِلَّا بِهَا، هِيَ هَذِهِ الْعَشْرَةُ: عِلْمُ اللُّغَةِ، وَالِاشْتِقَاقُ، وَالنَّحْوُ، وَالْقِرَاءَاتُ، وَالسِّيَرُ، وَالْحَدِيثُ، وَأَصُولُ
 الْفَقْهِ، وَعِلْمُ الْأَحْكَامِ، وَعِلْمُ الْكَلَامِ، وَعِلْمُ الْمُؤَهَّبَةِ»⁴

وَمِنْهُمْ مَنْ اصْطَلَحَ عَلَيْهَا بِمُصْطَلَحِ "الْعُلُومِ" كَالْكَافِيحِي (879هـ) إِذْ ذَكَرَ هَذِهِ الْأَدَوَاتِ تَحْتَ
 عَنَوَانِ: "الْعُلُومُ الَّتِي يَحْتَاجُ إِلَيْهَا الْمَفْسَّرُ" وَهِيَ عِنْدَهُ خَمْسَةٌ عَشَرَ عِلْمًا - وَهُوَ الَّذِي اخْتَارَهُ الْجُمْهُورُ - وَهِيَ⁵:

العلم الأول: معرفة الألفاظ المفردة بحسب دلالتها على ما وُضِعَتْ له، وهو علم اللغة.

الثاني: معرفة مُنَاسِبَةِ بَعْضِ الْأَلْفَاظِ الْمَفْرَدَةِ إِلَى بَعْضٍ، وَهُوَ عِلْمُ الْإِشْتِقَاقِ.

الثالث: معرفة أَحْكَامِ مَا يَعْرِضُ لِلْأَلْفَاظِ الْمَفْرَدَةِ مِنَ الْأَبْنِيَةِ وَالصِّيغِ، وَهُوَ عِلْمُ التَّصْرِيفِ.

1: لم نقف على وفاته.

2: ينظر: الإِتْقَانُ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ: جلال الدين السيوطي، ص2275.

3: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزي، ص74.

4: مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطلع البقرة: الراغب الأصفهاني، تحقيق: أحمد حسن فرحات، ط1، دار الدعوة، 1405هـ، 1984م، ص96.

5: ذكر هذه العلوم متتابعة بعد أن أورد اختلافهم في عددها بين من يرى بأنها 15 علما وآخرون 24 علما ومنهم من قال بأنها لا تنحصر بعدد، ليرجح ما اختاره الجمهور وهو خمسة عشر علما، ينظر: التيسير في قواعد علم التفسير: محيي الدين الكافيجي، تحقيق: مصطفى محمد حسن، ط1، مكتبة القدسي، القاهرة، 1419هـ، 1998م، ص27، 28، 29.

الرَّابِع: معرفة أحكام ما يعرضُ للألفاظِ باعتبارِ التَّركيبِ من الإعرابِ بحسبِ دلالتها على أصلِ المعنى، وهو علمُ النُّحو.

الخامس: معرفة خواصِّ تراكيبِ الكلامِ من جهةِ إفادتها لازم أصلِ المعنى، وهو علمُ المعاني.

السادس: معرفة خواصِّ تراكيبِ الكلامِ من حيثِ اختلافها بحسبِ وضوحِ الدلالةِ وخفائها وزيادتها ونقصانها، وهو علمُ البيان.

السَّابع: معرفة وجوه تحسينِ الكلامِ من المحسنات المعنوية واللفظية، وهو علمُ البديع.

الثامن: معرفة ما يتعلَّقُ بذاتِ التَّنزيلِ وهو القراءات.

التَّاسع: معرفة ما يتعلَّقُ بالأسبابِ التي نزلتْ عندها الآياتُ، وهو علمُ أسبابِ النُّزول.

العاشر: شرح القصصِ التي ينطوي عليه السور في ذكرِ الأنبياءِ والقرونِ السَّالفةِ، وهو علمُ الآثارِ والأخبار.

الحادي عشر: ذكر السننِ المنقولةِ عن النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.. وهو علمُ السُّنن.

الثاني عشر: معرفة النَّاسخِ والمنسوخِ، والعُمومِ والخصُوصِ، والمجملِ والمبينِ، والمحكمِ والمتشابهِ، والظاهرِ والمؤولِ، والمنطوقِ والمفهومِ، والاقتضاء والإشارة، والدلالة.. وهو علمُ أصولِ الفقه.

الثالث عشر: معرفة أحكام الدِّينِ وآدابه وهو علمُ الفقه والأخلاق.

الرابع عشر: معرفة الأدلَّةِ القطعيةِ والبراهينِ الحقيقيَّةِ، والتَّفْسيمِ والتَّخْديدِ، والفرقِ بينَ المعقولِ والمظنونِ وهو علمُ النُّظَرِ والكلام.

الخامس عشر: علمُ الموهبة.

أمَّا ابن جزي (741هـ) فقد بيَّن وجهَ احتياجِ المفسِّرِ لكلِّ منها في عمليةِ التَّفْسيرِ، وهو ما سَنُحاولُ بيانه مع ذكرِ أمثلةٍ تطبيقيَّةٍ.

أولاً. القراءات: يقول ابن جزي (741هـ): «وأما القراءات: فإنها بمنزلة الرواية في الحديث، فلا بد من ضبطها كما يُضبط الحديث بروايته... وذكرنا من سائر القراءات ما فيه فائدة في المعنى والإعراب»¹

تظهر من قوله رحمه الله صلة القراءات بالتفسير إذ منها ما له فائدة في بيان المعنى، وقد أشار إلى ذلك أهل العلم، قال مجاهد (104هـ): «لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود لم أحتج أن أسأل ابن عباس عن كثير من القرآن مما سألت»² ويقول أبو عبيد القاسم بن سلام (224هـ): «وأدنى ما يُستنبط من علم هذه الحروف: معرفة صحّة التأويل»³ ويقول ابن عبد البر (463هـ): «وفي هذا الحديث دليل على ما ذهب إليه العلماء من الاحتجاج بما ليس في مصحف عثمان على جهة التفسير، فكلهم يفعل ذلك، ويُفسّر به مجملًا من القرآن، ومعنى مستغلقًا من مصحف عثمان، وإن لم يُقطع عليه بأنه من كتاب الله، كما يُفعل بالسُّنن الواردة بنقل الأحاد العُدول، وإن لم يُقطع على معناها»⁴

ومن الأمثلة التي نوردها في استعانة المفسر بالقراءات لبيان معنى أو الاستدلال عليه ما تطرّق إليه الطبري (310هـ) في بيان معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ [من الآية 16 من سورة الكهف] أين أول قوله: (وما يعبدون إلا الله) بمعنى: "وإذ اعتزلتم قومكم والذين يُعبدون من الآلهة سِوى الله" مستدلاً -بما استدلّ به قتادة- بإحدى القراءات الشاذّة فيقول: «حدّثنا بشر، ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة قوله: ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾. وهي في مصحف عبد الله: (وما يعبدون من دون الله)، هذا تفسيرها»⁵

1: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، ص76.

2: سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، ج5، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ، 1975م، ص200.

3: فضائل القرآن ومعالمه وآدابه: أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: أحمد بن عبد الواحد الخياطي، ج2، 1415هـ، 1995م، ص155.

4: الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تعليق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ج2، ط2، دار الكتب العلمية، 1423هـ، 2002م، ص35.

5: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج15، ص182.

2. أحكام القرآن (الفقه): فيقول ابن جزي (741هـ): «وَأَمَّا أَحْكَامُ الْقُرْآنِ: فَهِيَ تَفْسِيرُ مَا وَرَدَ فِيهِ مِنَ الْأَمْرِ وَالنَّوَاهِي وَالْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ»¹

بل إنَّ من المفسِّرين من اتَّسمت تفاسيرُهم بالتفسير الفقهي لوقوفها عند المسائل الفقهيَّة لآيات الأحكام، ومن التفسير التي عُنيَتْ بذلك تفسير القرطبي والذي سمَّاه "الجامع لأحكام القرآن"، ومن أمثلة ذلك ما ذكره في المسألة الثالثة عشرة من مسائل آية الوضوء، في قوله تعالى: "وَأَرْجُلُكُمْ" حيث قال: «قرأ نافع وابن عامر والكسائي: "وأرجلكم" بالنصب، وروى الوليد بن مسلم عن نافع أنه قرأ: "وأرجلكم" بالرفع، وهي قراءة الحسن والأعمش سليمان، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة: "وأرجلكم" بالخفض، وبحسب هذه القراءات اختلف الصحابة والتابعون، فمن قرأ بالنصب جعل العامل: "اغسلوا"، وبني على أنَّ الغرض في الرِّجلين الغسل دون المسح، وهذا مذهب الجمهور والكافة من العلماء وهو الثَّابت من فعل النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»²

3. النَّسخ: يقول ابن جزي (741هـ): «وَأَمَّا النَّسخُ: فَهُوَ يَتَعَلَّقُ بِالْأَحْكَامِ؛ لِأَنَّهَا مَحَلُّ النَّسخِ؛ إِذْ لَا تُنسخُ الْأَخْبَارُ. وَلَا بَدَّ مِنْ مَعْرِفَةٍ مَا وَقَعَ فِي الْقُرْآنِ مِنَ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ، وَالْمُحْكَمِ وَهُوَ مَا لَمْ يُنسخ»³ ويقول الزركشي (797هـ): «قال الأئمة: ولا يجوز لأحد أن يُفسر كتاب الله إلا بعد أن يعرف منه النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ وقد قال علي بن أبي طالب لقاص: أتعرف النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ؟ قال: الله أعلم، قال: هلكت وأهلكت.»⁴

4. الحديث: يقول ابن جزي (741هـ): «وَأَمَّا الْحَدِيثُ: فَيَحْتَاجُ الْمَفْسَّرُ إِلَى رِوَايَتِهِ وَحِفْظِهِ؛ لَوْجْهَيْنِ: الْأَوَّلُ: أَنَّ كَثِيرًا مِنْ آيَاتِ الْقُرْآنِ نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ مَخْصُوصِينَ، وَنَزَلَتْ بِأَسْبَابٍ قَضَايَا وَقَعَتْ فِي زَمَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ الْغَزَوَاتِ وَالنَّوَازِلِ وَالسُّؤَالَاتِ، فَلَا بَدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ ذَلِكَ؛ لِيُعْلَمَ فِيمَنْ نَزَلَتْ الْآيَةُ، وَفِيمَا

1: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، ص 77.

2: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ج 7، ص 342.

3: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، ص 78.

4: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص 347.

نزلت، ومتى نزلت، فإنَّ النَّسَخَ مبنيٌّ على معرفة تاريخ النزول؛ لأنَّ المتأخَّرَ ناسخٌ للمتقدِّم. والوجه الآخر: أنَّه وردَ عن النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كثيرٌ من تفسير القرآن، فتجِبُ معرفته؛ لأنَّ قَوْلَه مقدَّم على أقوال النَّاسِ.¹

ويقول أبو عمرو بن العلاء (154هـ) وعبد الرحمن بن مهدي (198هـ): «الحديث يُفسَّرُ القرآن»² ويقول ابن تيمية (728هـ): «اتَّفَقَ الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعُونَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ وَسَائِرِ أُمَّةِ الدِّينِ أَنَّ السَّنَةَ تُفسَّرُ الْقُرْآنَ وَتُبَيِّنُهُ، وَتَعْبُرُ عَنْ مَجْمَلِهِ»³

وأقرَّ بذلك المفسِّرون بقولهم وصنيعهم، فهذا الطَّبري (310هـ) يذكر من أقسام التَّفْسِيرِ تفسِيرُ النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إذ يقول: «إِنَّ مِمَّا أَنْزَلَ اللهُ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى نَبِيِّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَا يَوْصَلُ إِلَى عِلْمِ تَأْوِيلِهِ إِلَّا بَيَانُ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ وَذَلِكَ تَأْوِيلُ جَمِيعِ مَا فِيهِ مِنْ وَجْهِ أَمْرِهِ؛ وَاجِبُهُ وَنَدْبُهُ وَإِرْشَادُهُ، وَصُنُوفُ نَهْيِهِ، وَوُضَائِفُ حَقْقِهِ، وَحُدُودُهُ، وَمُبَالِغُ فَرَائِضِهِ، وَمَقَادِيرُ اللَّازِمِ بَعْضَ خَلْقِهِ لِبَعْضٍ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنْ أَحْكَامِ آيِهِ الَّتِي لَمْ يُدْرِكْ عِلْمُهَا إِلَّا بَيَانُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأُمَّتِهِ، وَهَذَا وَجْهُ لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ الْقَوْلُ فِيهِ إِلَّا بَيَانُ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»⁴، ومن الأمثلة على استعانة المفسِّرِ بالحديث في عملية تأويله للنَّصِّ القرآني ما ذكره ابن كثير (774هـ) في معنى الرَّجَزِ في قوله تعالى: ﴿فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ﴾ [من الآية 59 من سورة البقرة] حيث نقل قول رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (الطَّاعُونَ رِجْزٌ عَذَّبَ بِهِ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ)⁵

1: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزى الكلبي، ص78، 79.

2: تاريخ مدينة السلام، الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، ج2، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1422هـ، 2001م، ص581.

3: مجموع الفتاوى: أحمد بن تيمية، ج13، ص363.

4: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص68.

5: تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ج1، ط2، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، 1420هـ، 1999م، ص277، 278.

5. **القصص:** يقول ابنُ جُزي (741هـ): «وأما القصصُ: فهو من جملةِ العلوم التي تضمنها القرآن، فلا بدَّ من تفسيره، إلاَّ أنَّ الضروريَّ منه: ما يتوقَّفُ التفسيرُ عليه، وما سوى ذلك زيادة مستغنى عنها».¹

وتدخلُ القصصُ ضمن أحوالِ النُّزولِ التي تتضمن ثلاثة موضوعات:

1. زمنُ النُّزولِ ومكانه 2. سببُ النُّزولِ 3. قصص الآي

ولأحوالِ النُّزولِ أهميةٌ كُبرى في التفسير حتى أنَّ منهم من قرَّنها بمفهوميها كما سبق عرضُ ذلك في تعريفِ التفسير، لما لها من دورٍ في توضيح المعاني وتخصيصها، وقد نبَّه إلى ذلك جملةٌ من العلماء، قال الواحدي (468هـ) عن أسبابِ النُّزول: «هي أوفى ما يجبُ الوقوفُ عليها، وأولى ما تُصرفُ العنايةُ إليها، لامتناعِ معرفةِ تفصيلِ الآية، وقصدِ سبيلها، دون الوقوفِ على قصتها، وبيان نزولها»² وقال ابنُ دقيق العيد (702هـ): «بيانُ سببِ النُّزولِ طريقٌ قويٌّ في فهمِ معاني الكتابِ العزيز»³ وقال ابنُ تيمية (728هـ): «معرفةُ سببِ النُّزولِ يُعينُ على فهمِ الآية؛ فإنَّ العلمَ بالسببِ يُورثُ العلمَ بالمسبَّب»⁴ وبين الشَّاطبي (790هـ) أنَّ الجهلَ بأسبابِ النُّزولِ يُوقِعُ في الشُّبهِ فقال: «الجهلُ بأسبابِ التنزيلِ موقعٌ في الشُّبهِ والإشكالات، ومُورِدٌ للنصوصِ الظَّاهرةِ مُورِدَ الإجمالِ حتى يقع الاختلاف، وذلك مَظَنَّةٌ وقوعِ النزاع... وهكذا شأنُ أسبابِ النُّزولِ في التعريفِ بمعاني المنزَّل، بحيث لو فقد ذكرُ السببِ لم يُعرفَ مِنَ المنزلِ معناه على الخصوص، دون تطرُّقِ الاحتمالات، وتوجهِ الإشكالات»⁵

من أجلِ ذلك اعتنى بها المفسِّرون، يقول ابنُ عطية (546هـ) عن تفسيره: «وقصدتُ أن يكون جامعًا وحيزًا؛ لا أذكرُ مِنَ القصصِ إلا ما لا تنفكُ الآيةُ إلَّا به»⁶، وقال القرطبي (671هـ): «وأضربُ عن

1: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، ص79.

2: أسباب نزول القرآن: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، ط1، دار الميمان، 1426هـ، 2005م، ص96.

3: الإتيقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، ص190.

4: مجموع الفتاوى: أحمد بن تيمية، ج13، ص339.

5: الموافقات: الشاطبي، ج4، ص146، 152.

6: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، 1422هـ، 2001م، ص34.

كثيرٍ مِنْ قَصَصِ الْمَفْسَّرِينَ، وَأَخْبَارِ الْمُؤَرِّحِينَ، إِلَّا مَا لَا بُدَّ مِنْهُ، وَلَا غِنَى عَنْهُ لِلتَّبَيِّنِ»¹، وقال ابنُ جُزَي (741هـ): «وَأَمَّا نَحْنُ فَاقْتَصَرْنَا فِي هَذَا الْكِتَابِ مِنَ الْقَصَصِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ التَّفْسِيرُ عَلَيْهِ»²، وقال ابنُ سَعْدِي (1376هـ): «فَالنَّظَرُ لِسِيَاقِ الْآيَاتِ، مَعَ الْعِلْمِ بِأَحْوَالِ الرَّسُولِ وَسَيَرَّتِهِ مَعَ أَصْحَابِهِ وَأَعْدَائِهِ وَقَتِ نُزُولِهِ، مِنْ أَعْظَمِ مَا يُعِينُ عَلَى مَعْرِفَتِهِ، وَفَهْمِ الْمُرَادِ مِنْهُ»³

وَمِنْ أَمْثَلِهِ ذَلِكَ قَوْلُ الطَّبْرِيِّ (310هـ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ [مِنَ الْآيَةِ 189 مِنَ الْبَقَرَةِ]: «نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي قَوْمٍ كَانُوا لَا يَدْخُلُونَ إِذَا أَحْرَمُوا بَيْوتَهُمْ مِنْ قِبَلِ أَبْوَابِهَا»⁴ لِيَقُولَ: «فَتَأْوِيلُ الْآيَةِ إِذَنْ: وَلَيْسَ الْبِرُّ أَيُّهَا النَّاسُ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ فِي حَالِ إِحْرَامِكُمْ مِنْ ظُهُورِهَا»⁵

وَمِنْ ذَلِكَ مَا وَرَدَ بِخُصُوصِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا﴾ [مِنَ الْآيَةِ 196 مِنَ الْبَقَرَةِ] أَيْنَ ذَهَبَ بَعْضُ عُلَمَاءِ الشَّافِعِيَّةِ إِلَى أَنَّ الْخُصْرَ فِي أَوَّلِ الْآيَةِ الْعَدْوُ لَا الْمَرَضُ، فَرَدَّ الْقُرْطُبِيُّ (671هـ) ذَلِكَ مُسْتَدِلًّا بِسَبَبِ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ إِذْ يَقُولُ: «أَوَّلُ الْآيَةِ وَرَدَ فِيمَنْ وَرَدَ فِيهِ وَسْطُهَا وَآخِرُهَا، لَا تَسَاقُ الْكَلَامُ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ وَانْتِظَامُ بَعْضِهِ بِبَعْضٍ، وَرَجُوعُ الْإِضْمَارِ فِي آخِرِ الْآيَةِ إِلَى مَنْ خُوِطِبَ فِي أَوَّلِهَا، فَيَجِبُ حَمْلُ ذَلِكَ عَلَى ظَاهِرِهِ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْعَدْوِ عَنْهُ... وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى مَا قُلْنَاهُ سَبَبُ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ؛ رَوَى الْأَثَمَةُ - وَاللَّفْظُ لِلدَّارِقُطِيِّ - عَنْ كَعْبِ بْنِ عُجْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَاهُ وَقَمَلَهُ يَتَسَاقُطُ عَلَى وَجْهِهِ، فَقَالَ: "أَيُّذِيكَ هَوَأُثْمُكَ؟" قَالَ: نَعَمْ: فَأَمَرَهُ أَنْ يَحْلِقَ وَهُوَ بِالْحَدِيدِيَّةِ، وَلَمْ يَبَيِّنْ لَهُمْ أَنَّهُمْ

1: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ج1، ص8.

2: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، ص79.

3: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، ط2، دار السلام، 1422هـ، 2002م، ص19.

4: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج3، ص283.

5: المصدر السابق، ج3، ص288.

يحلون بها، وهم على طمع من دخول مكة؛ فأنزل الله الفدية، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يطعم فرقاً بين ستة مساكين، أو يهدي شاة، أو يصوم ثلاثة أيام.¹

6. التصوف: وقال عنه: «فله تعلق بالقرآن؛ لما ورد في القرآن من المعارف الإلهية ورياضة النفوس وتنوير القلوب وتطهيرها باكتساب الأخلاق الحميدة واجتناب الأخلاق الذميمة. وقد تكلمت المتصوفة في تفسير القرآن، فمنهم من أحسن وأجاد، ووصل بنور بصيرته إلى دقائق المعاني، ووقف على حقيقة المراد، ومنهم من توغل في الباطنية، وحمل القرآن على ما لا تقتضيه اللغة العربية.»² إلى أن قال: «وقد ذكرنا في هذا الكتاب ما يستحسن من الإشارات الصوفية، دون ما يعترض أو يقدح فيه، وتكلمنا أيضاً على اثني عشر مقاماً من مقامات التصوف في مواضعها من القرآن.»³

7. أصول الدين: يقول: «وأما أصول الدين: فتعلق بالقرآن من طريقين: أحدهما: ما ورد في القرآن من إثبات العقائد، وإقامة البراهين عليها، والرد على أصناف الكفار. والآخر: أن الطوائف المختلفة من المسلمين تعلقوا بالقرآن، وكل طائفة منهم تحتج لمذهبها بالقرآن، وترد على من خالفها، وترغم أنه خالف القرآن، ولا شك أن منهم الحق والمبطل. فمعرفة تفسير القرآن توصل في ذلك إلى التحقيق، مع التمسيد والتأييد من الله والتوفيق.»⁴

8. أصول الفقه: يقول: «وأما أصول الفقه: فإنها من أدوات تفسير القرآن، على أن كثيراً من المفسرين لم يشتغلوا بها. وإنها لنعم العون على فهم المعاني وترجيح الأقوال، وما أحوج المفسر إلى معرفة النص، والظاهر، والمحمل، والمبين، والعام، والخاص والمطلق، والمقيّد، وفحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب وشروط النسخ، ووجوه التعارض، وأسباب الخلاف، وغير ذلك من علم الأصول.»⁵

1: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ج3، ص289، 290.

2: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، ص79.

3: المصدر السابق، ص80.

4: المصدر السابق، ص81.

5: المصدر السابق، ص81، 82.

ونذكرُ لذلك مثالا من تفسير القرطبي وهو يخرجُ بعض المسائلِ الفقهية على المسائلِ الأصولية، من ذلك ما ذكره في المسألة الثالثة من مسائل آية الوضوء بخصوص حكم غسل جزء من الرأس مع الوجه إذ قال: «وإذا تقررَ هذا من حكم الوجه، فلا بدَّ من غسل جزء من الرأس مع الوجه من غير تحديد، كما لا بدَّ على القول بوجوب عموم الرأس من مسح جزء معه من الوجه لا يقتدر؛ وهذا ينبغي على أصل من أصول الفقه، وهو: أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب مثله»¹

9. اللغة: يقول: «وأما اللغة: فلا بدَّ للمفسر من حفظ ما ورد في القرآن منها» وذكر ثلاثة علوم:

- غريب القرآن، وهو فنٌّ من فنون التفسير.²

- النحو: يقول عنه: «فلا بدَّ للمفسر من معرفته؛ فإنَّ القرآن نزل بلسان العرب فيحتاج إلى علم اللسان. والنحو ينقسم قسمين: أحدهما: عوامل الإعراب، وهي أحكام الكلام المركب. والآخر: التصريف، وهو أحكام الكلمات قبل تركيبها. وقد ذكرنا في هذا الكتاب من إعراب القرآن ما يحتاج إليه؛ من المشكل، أو المختلف فيه، أو ما يفيد فهم المعنى، أو يختلف المعنى باختلافه، ولم نتعرض لما سوى ذلك من الإعراب السهل الذي لا يحتاج إليه إلا المبتدئ؛ فإنَّ ذلك تطويلٌ بغير كبير فائدة.»³

- علم البيان: يقول عنه: «فهو علمٌ شريفٌ، تظهر به فصاحة القرآن، وقد ذكرنا منه في هذا الكتاب فوائد فائقة، ونكتا مستحسنة راقية، وجعلنا في المقدمات بابا في أدوات البيان؛ ليفهم به ما يرد منها مفرقا في مواضع من القرآن.»⁴

وقد نبّه العلماء منذ عصر الصحابة على أهمية اللغة في تفسير كتاب الله، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «أيها الناس: عليكم بديوانكم شعر الجاهلية، فإنَّ فيه تفسير كتابكم، ومعاني

1: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ج7، ص330، 331.

2: التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزى الكلبي، ص82.

3: نفسه.

4: المصدر السابق، ص83.

كلامكم.¹» وقد رُوي عن مجاهد أنه قال: «لا يحلُّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب»² كما نصَّ على ذلك المفسرون يقول " الطاهر بن عاشور" (ت1393هـ): «إنَّ القرآنَ كلامٌ عربي فكانت قواعدُ العربية طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلطُ وسوءُ الفهم، لمن ليسَ بعربي بالسَّليقة، ونعني بقواعدِ العربية مجموع علوم اللسانِ العربي، وهي: متنُ اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان، ومن وراء ذلك استعمالُ العربِ المتَّبَع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم»³ قال الزركشي (794هـ): «لا يكفي في حقِّ المفسِّرِ تعلم القليل منها»⁴ وسيأتي الحديث عن هذا الباب أكثر في الفصل الموالي فيما يتعلَّقُ بالتحليل اللغوي في التفسير.

التفسير نظرية في تحليل للخطاب انطلاقاً من أدواته

والواقع أنَّ عرضنا لهذه المسائل من أنَّ علومَ القرآنِ هي أدواتٌ لتفسيرِ النصِّ وذكرِ أهمِّ ما يحتاج إليه في عملية التَّأويل وكيف يكون ذلك، إمَّا هو مقدماتٌ لمناقشة أهمِّ قضيةٍ وهي كيف لهذه العلوم أن تجعل من التفسير الميدانَ الأمثل لدراسة تحليل الخطاب.

وفي محاولةٍ منَّا لقراءةٍ لسانية في علوم القرآن اخترنا أهمَّ الكتب التي صُنِّفت في ذلك من حيث الجمعُ الترتيب، والإحصاء والتأصيل وهي:

- البرهان في علوم القرآن للزركشي (794)
- مواقع العلوم في مواقع النجوم للجلال البلقيني (824هـ)
- الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (911هـ)

1: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ج 12، ص332.

2: أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور: مشرف الزهراني، - أطروحة دكتوراه - جامعة أم القرى، السعودية، 1426هـ، 1427هـ، ص61.

3: التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، ج1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، ص18.

4: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص206.

- الزيادة والإحسان في علوم القرآن، لابن عقيلة المكي (1150هـ)

ثمَّ وجدنا بأنَّ السيوطي (911هـ) في مقدِّمة كتابه يذكر مصنفات عُنيَتْ بعلوم القرآن جمعًا وترتيبًا قد اطلَّع عليها، منها كتابي البرهان في علوم القرآن ومواقع النجوم إضافةً إلى كتابه التَّحبير في علم التفسير، فجاء كتابه الإِتقان كتَّنقيح لها وإعادة تنظيم، إذ يقول بعد عرض خطَّة البلقيني: «فظهر لي استخراج أنواع لم يسبق إليها، وزيادة مُهمات لم يُستَوْفَ الكلام عليها، فجَرَّدت الهمة إلى وضع كتاب في هذا العلم، أجمع فيه إن شاء الله تعالى شوارده، وأضُمُّ إليه فوائده، وأنظِّم في سلكه فرائده؛ لأكون في إيجاد هذا العلم ثاني اثنين، وواحدًا في جمع الشَّتيت منه كألف أو كالفين، ومصيرًا فنيَّ التفسير والحديث في استكمال التقاسيم إلْفَيْن... سَمَّيته بالتَّحبير في علوم التفسير».¹

ويقول بعد كتابه التَّحبير: «ثمَّ خطرَ لي بعد ذلك أن أؤلِّفَ في هذا المعنى كتابًا مبسوطًا ومجموعًا مضبوطًا، أسلكُ فيه طريقَ الإحصاءِ وأمشي فيه على منهاجِ الاستقصاءِ، هذا كله، وأنا أظنُّ أني متفرِّد بذلك غير مسبوق بالخوض في هذه المسالك»² ويقول بعد عرضه لخطَّة البرهان في علوم القرآن: «ولما وقفتُ على هذا الكتاب ازدادت به سرورًا، وحمدتُ الله كثيرًا، وقويَّ العزمُ على إبراز ما أضمرته وشددتُ الحزمَ في إنشاءِ التَّصنيف الذي قصدته، فوضعتُ هذا الكتاب العليَّ الشَّان، الجليَّ البرهان الكثير الفوائدِ والإِتقان، وربَّيتُ أنواعه ترتيبًا أنسب من ترتيبِ البرهان، وأدججتُ بعض الأنواع في بعض، وفصَّلْتُ ما حقه أن يُبان، وزدَّته على ما فيه من الفوائدِ والفرائد والقواعد والشَّوارد ما يُشَنَّف الآذان، وسَمَّيته بالإِتقان في علوم القرآن»³ وجمع فيه ثمانين نوعًا.

كما أشادَ ابن عقيلة المكي بالإِتقان واستندَ إليه في مصنِّفه يقول: «ولما رأيتُ كتابه، وما اشتملَ عليه من العلوم، ونفائسِ الفهوم، الذي لو لم يكن له إلَّا هذا الكتاب لكفاه شرفًا وفخرًا، يعلو به مرتبة وقدَّرًا، حداني ذلك إلى أن أحذو على منواله، وأنسجَ كتابًا على مثاله؛ فشرعتُ في هذا الكتاب،

1: الإِتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، ص8، 9.

2: المصدر السابق، ص11، 12.

3: المصدر السابق، ص14، 15.

وأودعت فيه جلّ ما في الإتقان، وزدّت عليه قريباً من ضعفه من المسائل الحسان، واخترعت كثيراً من الأنواع اللطيفة، والفوائد الشريفة»¹ فضمّن ابن عقيلة المكي كتابه الإتقان وأتبع ترتيبه وزاد عليه قرابة ضعفه، فبلغت العلوم عنده مئة وأربعة وخمسين.

من أجل ذلك اخترنا أن تكون القراءة في فهرس علوم القرآن لكتاب الإتقان وكتاب الزيادة والإحسان.

إنّ المتأمل في فهرس علوم القرآن وفق ما جاء في الإتقان والزيادة والإحسان ليحدها تنتظم وفق الخطّة الآتية:

1. الحديث عن حقيقة القرآن والوحي: وهو ما تفرّد به ابن عقيلة المكي وأشار إلى أنّ الشيوطي (911هـ) لم يذكر هذا النوع في الإتقان²، ومن جملة القضايا التي تحدّث عنها نذكر ثلاث قضايا لما لها من ارتباط بالمقاربات الحديثة على القرآن الكريم ففساد أغلب هذه الدراسات ناجم عن عدم وقوف أصحابها على حقيقة النص القرآني وخصائصه. — كما سيأتي بيانه —

القضية الأولى: تعريفه للقرآن على أنّه كلام الله تعالى قائم بذاته غير مخلوق وهو مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور ومقروء باللسنة.³

القضية الثانية: التفريق بين القرآن والسنة.⁴

القضية الثالثة: صفة الإعجاز التي يحصل من خلالها عدم جواز التعبير بالمعنى في القرآن بخلاف السنة.⁵

1: الزيادة والإحسان في علوم القرآن: ابن عقيلة المكي، ج 1، ط 1، مركز البحوث والدراسات، الشارقة، 1427هـ، 2006م، ص 90.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 102.

3: نفسه.

4: المصدر السابق، ج 1، ص 115.

5: المصدر السابق، ج 1، ص 116.

فلو نظرنا إلى الأنواع الأولى التي ذكرها ابن عقيلة المكي بخصوص الوحي وما يتعلّق به، وفق التّحليل اللساني للخطابات يمكن القول بأنّها مقدمة للمحلّل وذلك بأن يقف أولاً على حقيقة النّص الذي سيحلّله.

2. السّياق: ونريدُ به زمان التّزول ومكانه والأسباب فيدخلُ في ذلك (المكي والمدني، والحضري والسفري، والنهاري والليلي، والأرضي والسماوي، والصيفي والشتائي..)

3. البناء النّصي: وهي جملة القضايا التي تؤسّس لبنائه النّصي كقضية معرفة أسمائه وأسماء سورهِ، وجمعه وترتيبه، وعدد السور والآيات والكلمات والحروف القرآنية.

4. الثبوت النّصي: بالحديث عن مراتب القُرّاء ومراتب القراءة بين المتواتر والمشهور والآحاد والشاذ.

5. الأداء: بذكر مسائل القراءة وأحكام التّلاوة والتّجويد من مخارج الحروف وصفاتها والإدغام والإظهار والإقلاب والإخفاء، والفتح والإمالة والمد والقصر ونقل الهمزة...

6. نظامه الخطّي: وهو ما يتعلّق بالرّسم وجمع القرآن وترتيبه.

7. نظامه اللغوي: فبدأ السيوطي (911هـ) بذكر غريب القرآن، وما وقع فيه بلغات الحجاز وبلغات غيرها، ليذكر الوجوه والنظائر، لينتقل إلى التّحليل التركيبي من خلال باب إعراب القرآن.

8. نظامه النّصي: بذكر الأدوات التي تحقّق انسجام النّص القرآني، كعلم مخاطبات القرآن، بالإضافة إلى ذكر الآليات التي تدفع عنه التّعارض والتي هي في حقيقتها آليات أصولية كالنّسخ، والمحكم والمتشابه، والعام والخاص، والمجمل والمفصل.

9. النظام البلاغي: بذكر المباحث البلاغية كالحقيقة والمجاز، والتّشبيه والاستعارة، والكناية، والتّعريض، والحصر والاختصاص، والإيجاز والإطناب، والخبر والإنشاء وصولاً إلى النّوع الثامن والخمسين في بدائع القرآن، وإلى ما بعده إعجاز القرآن.

10. نظام تفسيره: وهذه الغاية من العلوم السابقة، فبعد ذكر السيوطي (911هـ) لأدوات المفسر ذكر في آخر الأمر منهجية المفسر والآداب التي ينبغي له أن يتحلّى بها، وبما أن المفسرون يتفاضلون في توظيف هذه الأدوات فختتم كتابه بذكر طبقات المفسرين.

ومن هنا نخلص إلى أن التفسير نظرية في صناعة تحليل خطاب متكامل بفضل أدوات التحليل المتمثلة في علوم القرآن، التي تنطلق من وضع النص في سياقه بالمفهوم العام، وتنظر في ثبوته، لتعمق في النص بدايةً بنظامه اللغوي الذي يحقق سلامته، ثم نظامه النصي الذي يحقق انسجامه، ثم نظامه البلاغي الذي يحقق فعاليته، لينتهي بعد هذا كله إلى استحقاق تفسير النص وتأويله.

كما نودّ التنبيه إلى أمر وهو أن الناظر في عمل الأولين ممن صنّفوا في علوم القرآن لم تكن غايتهم بالدرجة الأولى الإحصاء، وإنما التصنيف حسب ما يقتضيه التفسير، من أجل ذلك صنّفت إلى علوم معنى وعلوم لفظ، ثم منها ما يختص بقسم الأخبار والآخر بقسم الأحكام ومنه فالتاسخ والمنسوخ يجري في الأحكام... وهذا كله يدل على أن القرآن خطاب متنوع يحتاج في عملية تأويله إلى قدر من العلوم والآليات.

ثالثاً: دراسة النص القرآني وفق المناهج الحديثة:

كلمة المنهج في اللغة مأخوذة من "نَهَج"، و"النَّهَج، الطَّرِيق. ونَهَجَ لي الأمر: أَوْضَحَهُ. وهو مُسْتَقِيم الْمُنْهَاج. والمنْهَج: الطَّرِيقُ أيضاً، والجمعُ المناهج." ¹ وقال الرَّاعِب الأصفهاني (ت425هـ): « النَّهَجُ: الطريق الواضح، وَنَهَجَ الأمرُ وَأَنْهَجَ: وَضَحَ، وَمَنْهَجُ الطريقِ وَمَنْهَاجُهُ. قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمَنْهَاجًا﴾ المائدة: ٤» ²

أما الْمَنْهَجُ في الاصطلاح فإنه يُطلق على "الخطَّة العلمية الموضوعية المحددة المرسومة الدَّقيقة التي يتعرَّفُ عَلَيْهَا الْبَاحِثُ أو الدَّارِسُ، ويقفُ على قواعدها وأسسها، ويلتزمُ بها، لتكونَ دراسةً علميةً منهجيةً موضوعيةً صَحِيحَةً." ³

و"ينطبق هذا على كلِّ دراسةٍ علميةٍ منهجيةٍ، إسلاميةٍ أو غير إسلامية، تقولُ: مناهجُ الدِّراسَاتِ الإسلاميَّة، ومناهجُ التَّعليم العام، ومناهجُ التَّفْسِير، ومناهجُ الحديث والفقه، وغير ذلك." ⁴

فيُقصدُ بـ"مناهج المفسرين": "الخططُ العلميَّة الموضوعيةُ المحددةُ التي التزمَ بها المفسِّرون في تفاسيرهم للقرآن الكريم، هذه الخططُ الموضوعيةُ لها قواعدُ وأسسٌ منهجيةٌ مرسومةٌ، ولها طرقٌ وأساليبٌ وتطبيقاتٌ ظَهَرَتْ في تفاسيرهم." ⁵

1: مقاييس اللغة: ابن فارس، ج5، ص361.

2: مفردات ألفاظ القرآن: الراغب، الأصفهاني، تحقيق: صفوان، الداوودي، ط4، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 1430هـ، 2009م، ص825.

3: تعريف الدارسين بمناهج المفسرين: صلاح، الخالدي، ط3، دار القلم، دمشق، 1429هـ، 2008م، ص16.

4: نفسه.

5: المرجع السابق، ص17.

كما نجد مصطلحاً آخر يوظف في ميدان التفسير وهو الاتجاه، ويُراد باتجاهات التفسير: "الأهداف التي يقصدها المفسرون في تفاسيرهم"¹، كأن يعمد المفسر إلى الاهتمام أكثر بمسائل الفقه فيتسم تفسيره بالاتجاه الفقهي وآخر بالاتجاه اللغوي وهكذا...

فالإتجاه هو القصد والغاية، والمنهج هو الخطّة والطريقة التي يسير عليها المفسر لبلوغ هذه الغاية.²

ومع ظهور مناهج حديثة في الدراسات اللسانية ظهرت إشكالية حول إمكانية تطبيق هذه المناهج في دراسة القرآن الكريم، ويُراد بالمناهج في هذا المقام: مقاربات وضعيّة نتجت عن الفكر الغربي تهتم بدراسة اللغة، كما صار تطبيقها واسعاً في ميدان تحليل النصوص والخطابات، كالبنوية والسيمائية والتداولية....

وقد انقسم الدارسون في تطبيق هذه المناهج في دراسة النص القرآني إلى أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الرافض لتطبيق هذه المناهج في دراسة النص القرآني، ويأتي هذا الرفض من:

1. رفض العربي كلّ ما هو غربي ممّا يخالف منطق البحث في الحضارة العربيّة.

2. خطورة المسألة عند الحديث عن القرآن الكريم؛ لما له من خصوصية، فتطرح بذلك صعوبة

تطبيق هذه المناهج على النص القرآني لأمرين: 1. طبيعة النص القرآني. 2. وطبيعة هذه المناهج.

القسم الثاني: يدعو إلى تطبيق هذه المناهج، بل منهم من يرى بضرورة تطبيقها في دراسة القرآن الكريم، ويتسم أصحاب هذا الاتجاه بثورتهم على كلّ ما له صلة بالثراث والتشكيك في خصائص القرآن الكريم، تحت اسم الحداثة، فأتت أعمالهم عنواناً للتقليد الذي يحمل في طياته أدوات هدم.

ومن هذه القراءات التأويلية للقرآن: محمد أركون صاحب مشروع "نقد العقل الإسلامي"، وكتاب "من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، وطيب تيزيني صاحب مشروع "رؤية جديدة للفكر العربي"، و"النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة"، ونصر حامد أبو زيد صاحب "نقد الخطاب الديني" و "إشكاليات القراءة وآليات التأويل"، وصادق جلال العظم صاحب "نقد الفكر الديني"، وحسن خلفي صاحب التأويل الموضوعاتي للقرآن ومحمد شحور صاحب "الكتاب والقرآن".

1: الاتجاهات المنحرفة في التفسير في العصر الحديث: عادل بن علي الشذي، ط3، مدار الوطن للنشر، 1440هـ، 2019م، ص13.

2: نفسه.

القسم الثالث: يتعامل مع المسألة تعاملًا انتقائياً، ويرفض تطبيق هذه المناهج بشكلٍ مطلقٍ في دراسة النص القرآني لما في ذلك من مزالق ومخاطر، وإنما يجب أولاً مراعاة أمور منها:

✓ الاطلاع بنظرة فاحصة ناقدة في طبيعة هذه المناهج؛ إذ "المشكلة المنطقية والمنهجية في البحث العلمي العربي المعاصر نابعة من استيراد منطق البحث متضمناً في البحث لا مستقلاً عنه، فاستقبال المجتمع الثقافي العربي للعلوم الغربية هو استقبال استيعابي لا نقدي، لعدم توفر الآلة المنطقية الناقدة."¹ أي إن تطبيق هذه المناهج على النص القرآني يحتاج إلى ضوابط.

✓ ضرورة الانطلاق من التراث العربي والتأسيس له، لا الانسلاخ عنه، بالإسقاط عليه وتقليد غيره: يقول طه عبد الرحمن: «... وإذا كان لا بدّ للأنهوض بممارسة التراث من أن نقبَس منهجيةً مخصوصةً، فالأولى أن نقبَس المنهجية التي أفرزتها هذه الممارسة في أيقظ عصورها مع فتح الباب لتفكيكها بحسب الحاجة، بدل أن نقبَس غيرها، لأنَّ أسباب الاتصال مع تراثنا متوافرة، بينما لا تتوافر هذه الأسباب مع غيره.»²

والاستناد إلى الفكر المعرفي القديم للأنهوض بالدراسات وتطويرها لا يختص بالحضارة العربية، فهو عام يشمل مختلف العلوم لمختلف الحضارات، يقول جيرالد هوتز: «وهذه المعرفة الجديدة يجب أن يتم دمجها بشكلٍ ما في المنظومة الفكرية القديمة، وإذا أمكن القيام بهذا بنجاح تكون جميع الأمور على ما يُرام، ويظل هذا البناء مستقرًا، على الرغم من أنه بمرور الوقت يبدأ تدريجيًا في أخذ شكلٍ أكثر تباينًا نتيجة ظهور بعض الامتدادات والتفرعات والأبراج والمخازن»³ وذلك لأنَّ المعرفة القديمة قد تكون أدقَّ توصيفًا وتفسيرًا للظواهر العلمية، وأنَّ ما جرى عليها من تغيير واستبدال قد يكون سيرًا في مسار ضبابي بسبب مقتضى طارئ (سياق معرفي مسطر - موضة علمية...) ⁴

✓ مراعاة خصوصية النص القرآني، يقول محمد علوش: «إنَّ بعض المناهج الغربية تزخرُ بإمكاناتٍ جيِّدة في التحليل والتفسير، ومن شأنها أن تُضيء خبايا النص القرآني، إلا أنَّ تنزيلها على الوحي الرباني

1: الأبعاد النصية في إعراب القرآن دراسة تحليلية تأصيلية: أمين قادري، ص 8.

2: تحديد المنهج في تقويم التراث: طه عبد الرحمن، ط 2، المركز الثقافي العربي، ص 19.

3: خبايا العقل: جيرالد هوتز، ترجمة: عبد الله حسان الأنصاري، ط 1، نهضة مصر، 2010م، ص 14.

4: الأبعاد النصية في إعراب القرآن دراسة تحليلية تأصيلية: أمين قادري، ص 5.

يقتضي مُراعاة خصائصه التي تفرّد بها عن غيره. وأعظمُها خاصيةً ربانيةً مصدره ومن هنا لابدّ من الانتباه إليها أثناء استثمار هذه المناهج ومحاولة إسقاطها على النصوص القرآنية.¹

✓ **مراعاة ضوابط تفسير النص القرآني:** وذلك بمراعاة قواعد التفسير والعمل وفق أصوله، يقول مساعد الطيار في حديثه عن التفسير الجديد: «لا شكّ في أنّ المعاني تنتهي، ولكن هذا لا يعني أنّ تفسير القرآن قد توقّف على جيل أتباع التابعين، وأنّه لا يجوز لغيرهم أن يُفسّر القرآن. نعم لا يعني هذا، ولكن لا بدّ من ضوابط في هذا، وهو ما يُشير إليه عنوان الفقرة من أن يكون المعنى صحيحاً وارداً في اللغة، وأن يكون غير مُناقض [أي: مُبطل] لقول السلف، وأن لا يعتقد المفسّر بطلان قولهم وصحة قوله فقط. فإذا حصلت هذه الضوابط - صحّ - والله أعلم - التفسير الجديد، وصار من التفسير بالرأي المحمود المعتمد على علم، والله أعلم»²

وقد كان السلف من العلماء والمفسرين يعدّون من أسباب الخطأ في التفسير الانحراف عن قواعده. وعدم مراعاة هذه الضوابط هو سبب حياد المعاصرين عن الصواب في دراستهم للنص القرآني وفق المقاربات الحديثة، ولتوضيح الأمر أكثر سنقدّم قراءة لعمل محمد أركون كنموذج لنصل في آخر المطاف إلى خلاصة في هذا الشأن.

منهج محمد أركون في مقارنة النص القرآني (عرض ونقد)

من خلال تتبع عمل أركون وطريقة تحليله، ونظرته إلى الاستعانة بالمنهج الغربي في تحليل النص القرآني جعلنا نقف على ملاحظات يمكن أن نختصرها في أربع نُقْط:

1. مفهوم القرآن الكريم عند محمد أركون:

اختار محمد أركون مصطلح "الخطاب النبوي" وأطلقه على الخطاب القرآني.³ ويُعرّفه بقوله: «القرآن عبارة عن مدونة منهجية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهو

1: مناهج تحليل الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر: محمد علوش، ملخص تقرير رسالة الدكتوراه، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات <https://diae.net/19944/>، 2015م، ص5.

2: مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر: مساعد الطيار، ص31.

3: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي: محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، 1999م، ص30.

مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي¹

يتضح لنا من خلال تعريف أركون للخطاب القرآني أنه قد جعل القرآن مدونة تحتوي على عبارات أو منطوقات مكتوبة باللغة العربية، أي أنه ينظر إلى القرآن على أنه مكون من عبارات لغوية كأي نص من النصوص متجاوزا بذلك ما يتميز به النص القرآني من قداسة وإعجاز، وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على احتكامه لهذه المناهج الغربية الحديثة التي تنظر إلى النص على أنه مادة لغوية محضة.

يؤكد ذلك أيضا تغييره المصطلحات المتعلقة بالقرآن إلى مصطلحات مجردة من الصبغة الدينية كتعبيره عن الآية بالوحدة النصية وهكذا.

ولهذا أبعاد خطيرة على الدراسات القرآنية، يقول "محمد علوش": «إن أعظم الآفات المنهجية التي أصابت القراءة الحديثة تتمثل في تجاهل الحداثيين النزعة الوضعية للمناهج الغربية وهي حقيقة يسلم بها نقاد الغرب أنفسهم، وهذا التجاهل قاد إلى الاصطدام مع البعد الإلهي لمصدرية النص القرآني، ثم الجهل بطبيعة المناهج الغربية ومآلاتها فهي تتعامل مع النصوص باعتبارها مادة لغوية محضة لا علاقة لها بأي بُعد غيبي أو تشريعي وهذا من مداخل المماثلة بين النص القرآني والنص البشري.»²

يضاف إلى ذلك في مسألة إطلاقه مصطلح "الخطاب النبوي" على "الخطاب القرآني" وما في ذلك من محاولة إلى "التمييز - حسبه - بين الكلام الإلهي الذي تكلم به الإله وبين ما ترجمه النبي صلى الله عليه وسلم من المعاني بخطاب إنساني... ومن هنا يوصف القرآن بأنه خطاب نبوي تلقظ به النبي صلى الله عليه وسلم بما يتوافق ومستواه اللغوي ومقدرته البانية."³

1: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2005م، ص113، 114.

2: مناهج تحليل الخطاب القرآني: محمد علوش، ص6.

3: الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله - دراسة نقدية - : صليحة بن عاشور، مجلة الأثر، جامعة ورقلة، ص240.

2. التَّمَسُّكُ الشَّدِيدُ بِالْمَنْهَجِ السِّيمِيَّائِيِّ فِي دِرَاسَةِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ:

شَرَعَ مُحَمَّدُ أَرْكُونُ فِي تَطْبِيقِ إِشْكَالِيَّاتٍ وَمَنْاهِجِ اللِّسَانِيَّاتِ وَالسِّيمِيَّائِيَّاتِ لِتَحْلِيلِ الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ مِنْذُ أَوَائِلِ السَّبْعِينَاتِ مِنَ الْقَرْنِ الْمَاضِي وَنَشَرَ عَامَ 1970 الْبَحْثَ الْأَوَّلَ بِعَنْوَانِ "كَيْفَ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ" كَمُقَدِّمَةٍ لَتَرْجُمَةِ كَازِمِيرْسْكِ لِلْقُرْآنِ، ثُمَّ جَمَعَ الْبَحُوثَ الصَّادِرَةَ بَيْنَ عَامَيْ 1970 و 1982 فِي كِتَابٍ عُنَوَانُهُ: "قِرَاءَاتٌ فِي الْقُرْآنِ" وَشَرَحَ فِي مُقَدِّمَةِ الْكِتَابِ نَقْطَتَيْنِ مُهِمَّتَيْنِ، الْأُولَى: مَا يَجِبُ عَلَى الْقَارِئِ أَنْ يَتَزَوَّدَ بِهِ مِنْ تَكْوِينِ عِلْمِيٍّ وَالْإِحَاطَةِ بِالْأَرْضِيَّةِ الْمَفْهُومِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِاللِّسَانِيَّاتِ وَالسِّيمِيَّائِيَّاتِ الْحَدِيثَةِ مَعَ مَا يُصَاحِبُهَا مِنْ أَطْرِ التَّفَكِيرِ وَالتَّقْدِ الْإِبْسْتِيمُولُوجِيِّ.¹

وَيَقُولُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: «إِذَا مَا أَنْجَزْنَا التَّحْلِيلَ السِّيمِيَّائِيَّ بِشَكْلِ صَحِيحٍ وَدَقِيقٍ فَإِنَّ ذَلِكَ لَنْ يُوَدِّيَ بِالضَّرُورَةِ إِلَى إِنْكَارِ دَوْرِ الدَّاتِ الْحَرَّةِ فِي تَوَلِيدِ الْمَعْنَى وَتَحْدِيدِهِ، وَإِنَّمَا سَوْفَ نَكْشِفُ بَوْضُوحَ كَيْفَ أَنَّ الْخُطَابَ كَكُلِّ مُشْكَلٍ أَوْ مَرَكَّبٍ لَعُوبًا طَبَقًا لِتَقْنِيَةِ الْإِقْنَاعِ، الْاِحْتِجَاجِ وَالتَّأْسِيسِ أَوْ التَّعْلِيمِ.»²

بَلْ جَعَلَهُ مِنْ أَوْلَوِيَّاتِ الْعَمَلِيَّةِ التَّحْلِيلِيَّةِ لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَخَيْرُ دَلِيلٍ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ: «إِنِّي لَا أَزَالُ مُصِرًّا عَلَى مَوْقِفِي، وَلَا أَزَالُ أَقُولُ بِأَنَّ التَّحْلِيلَ السِّيمِيَّائِيَّ (أَوْ الْعِلَامَاتِي الدَّلَالِي) يَنْبَغِي أَنْ يَحْطَى بِالْأَوْلَوِيَّةِ وَبِخَاصَّةٍ عِنْدَمَا يَتَعَلَّقُ الْأَمْرُ بِالنُّصُوصِ الدِّينِيَّةِ التَّأْسِيسِيَّةِ...»³

وَكَانَ قَدْ تَحَدَّثَ مُحَمَّدُ أَرْكُونُ عَنِ الدَّرَاسَاتِ وَالْقِرَاءَاتِ الْأَلْسِنِيَّةِ وَتَطْبِيقِ السِّيمِيَّائِيَّاتِ عَلَى الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ بِأَنَّهَا لَمْ تَحْظَ بِأَهَمِّيَّةٍ كَافِيَةٍ وَلَمْ تَنْلِ هَذِهِ الْقِرَاءَاتُ الرِّيَادَةَ كَمَا فَعَلَتْ الْقِرَاءَةُ التَّأْرِيخِيَّةُ هَذَا مِنْ جِهَةٍ،⁴ وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى قَارَنَ بَيْنَ هَذِهِ الدَّرَاسَاتِ الْمَقَامَةِ بِخُصُوصِ الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ مَعَ الدَّرَاسَاتِ وَالْأَبْحَاثِ الَّتِي أُقِيمَتْ عَلَى التَّوْرَةِ وَالْأَنَاجِيلِ، فَوَجَدَ أَنَّ الْأَبْحَاثَ الَّتِي كُتِبَتْ عَنِ التَّوْرَةِ وَالْأَنَاجِيلِ كَانَتْ عَدِيدَةً وَطُبِعَتْ

1: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ص 5.

2: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ص 35.

3: المرجع السابق، ص 34، 35.

4: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي: محمد أركون، ص 59، 60.

بِسُرْعَةٍ، في حين أَنَّهُ تَمَّ مناقشة بعض أطروحات الدكتوراه عن القرآن مؤخراً في فرنسا لكنّها لم تُنشر حتّى الآن. كما أَنَّهُ ذَكَرَ تراجع طُلابِهِ عن البحث في هذا الميدانِ لَخَوْفِهِم من بلدانِهِم الأصلية.¹

وهذا أمرٌ غيرُ مقبولٍ، فَتَطْبِيقُ المناهجِ الغربيةِ على النَّصِّ القرآني بإطلاقٍ مرفوضٌ تماماً لما بين اللغة العربية واللغات الأجنبية من فروقٍ فضلاً عن خصائص النَّصِّ القرآني، وفي هذا الصّدَدِ يقول " سليمان عشراي": «إنَّ المقارباتِ العَقْلانيةِ للنَّصِّ القرآني التي يَقُومُ بها أركون تجرّده في الواقع من سمةِ القَداسةِ، وتجعلُ منه مادةً تَنْقِيبٍ واستِكشافٍ مفتوحة على مختلفِ المناهج بما فيه المناهج ذات المنزع المادّي الوضعي، فَرَبَطُ أركون لمبدأ الإعجازِ بالحسِّ الأسطوري وبالذهنية البدوية هو تحويلٌ لحقيقةٍ يَقْرُها الخطّابُ القرآني.»²

ويقول "يوسف ولد النبية" بخصوصِ محاولات محمد أركون في تحليله للنَّصِّ القرآني: «أَنَّهُ بقدرِ ما قدّم من مقاربات لسانية -سيمائية - تدرج ضمن ما يسمّيه " العقل الاستطلاعي المستقبلي"، وهي جدية بالنظر فيها بقدرِ ما كان يتعاطى مع نص الوحي في مقاربتِه تلك بروح ماديّةٍ وضعيّةٍ لا مكاناً للقَداسةِ فيها.»³

فلا يمكنُ تطبيقِ المناهجِ الغربيةِ الحديثةِ على النَّصِّ القرآني إلّا بشروطٍ أهمُّها عدمُ الخروجِ عن المعنى الذي قرّره علماء التفسيرِ الموثوق فيهم في معاني الآيات.

ثم إنَّ معرفةَ المعنى المرادِ مِنَ الآيةِ لا يرجعُ فيه إلى اللغةِ أوّلاً بل إلى القرآن ثم السنة ثم كلام الصحابة، وهكذا حتّى نصلَ إلى اللغةِ كأصلٍ للتفسير - وهذا مقرّرٌ في أصول التفسير -.

3. ثَوْرَتُهُ على الثَّراثِ مع إعجابه بالمناهج الغربية ودعوته أيضاً إلى الاهتمام بأعمال المُستشرقين وترجمتها، وممّا يجسّدُ نظرته للثَّراثِ ما ذكره من القطيعة لمبادئ قراءة المفسرين الأوائل واعتماده على مبادئ أخرى تتحكم في قراءته الجديدة.⁴

1: المرجع السابق، ص 60.

2: الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله - دراسة نقدية - :صليحة بن عاشور، ص 243. نقلاً عن الخطاب القرآني: سليمان عشراي، ص 60.

3: المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون - قراءة نقدية -، يوسف ولد النبية، جامعة معسكر، ص 66.

4: يُنظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ص 122، 123.

والواقع أنَّ تجديد الخطاب التفسيري للقرآن الكريم "لا يقتضي اقتفاء أثر الغرب ومناهجه وخطاه في كيفية تعامله مع نصوص الكتب المقدسة عنده، وإنما التجديد المطلوب العمل على الاستفادة من التراث التفسيري الذي خلفه سلف هذه الأمة وخلفها عبر الأجيال، وفي الوقت نفسه محاولة الاستفادة مما جاءت به المناهج الحديثة من معطيات مع الحذر من السقوط في شرك مصطلحاتها وتطبيقاتها بشكل حربي على نصوص الوحي".¹

4. **طبيعة قراءته للنص القرآني**، إذ يُرى على أنَّها قراءة "تتسم بضياغ الهوية والمعنى والحلال قضية المنهج، إذ تتسكع في مشارب منهجية شتى إيماناً بالتعددية تحت شعارات تلاقح الأفكار وتكامل الأبعاد... والقصد من وراء ذلك أن يصبح القرآن متنفساً لكل قراءة ومرتباً لكل تأويل".² والدليل على ذلك تصريح أركون نفسه بهذه القراءة إذ يقول: «إنَّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء اكانت مسلمة أم غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكياتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه" ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل الاتجاهات».³

وخلاصة القول: إنَّ نظرة أركون التي جاء بها فيها ما يُقال، وهي أشبه بنظرة الدارسين المحدثين ممن أعجبوا وتأثروا بما أنتجته المدارس العربية من مقاربات ومناهج لسانية مع الثورة على التراث العربي، وترى الدارس الذي يسعى إلى تطبيق هذه المناهج على النصوص العربية ولا سيما على النص القرآني إمَّا أنه يجهل أصول تفسير كلام الله ويجهل أيضاً خلفيات هذه المناهج وأسسها ممَّا لا ينبغي اعتماده في دراسة النص القرآني، أو أنه يتقصّد القرآن الكريم ويحاول صرّف معانيه الحقيقية إلى غيرها من المعاني وعليه فتجانب أغلب هذه الدراسات الصواب.

فتطبيق هذه المناهج في تحليل النص القرآني ليس بالأمر الهين، وذلك لطبيعة هذه المناهج وخلفياتها من جهة، ولخصوصية النص القرآني من جهة أخرى، ومن أجل ذلك فينبغي لمن يهتم بتطبيق أو الاستفادة

1: مناهج تحليل الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر: محمد علوش، ص 7، 8.

2: المرجع السابق، ص 5.

3: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي: محمد أركون، ص 76.

مما أثمرته المناهج الحديثة في دراسة النص القرآني أن لا يجهل خلفيات هذه المناهج ويسعى للاطلاع عليها واستيعابها، كما يُضاف إلى ذلك وجوب مراعاة جملة من الشروط أثناء العمل بهذه المناهج وتطبيقها على النص، أهمها عدم الخروج عن المعنى الذي قرره علماء التفسير الأوائل في معاني الآيات. فضلاً عن مراعاة أصول التفسير والعلم بطرقه، فكما هو مقرر أن معرفة المعنى المراد من الآية لا يرجع فيه إلى اللغة أولاً بل إلى القرآن ثم إلى ما ورد في السنة من تفسير ثم أقوال الصحابة إلى أن نصل إلى اللغة كأصل للتفسير.

أما فيما يتعلق بموقف الرافضين لتطبيق هذه المناهج على النص القرآني بحكم اختلافه عن النصوص البشرية، فإن أهم قضية لحل هذه المشكلة هي أنه أنزل على لسان العرب وما عُرف في أساليب منطقهم وما استعمل في مخاطبتهم ويأتي بيان ذلك أكثر في مبحث أفعال الكلام عند الحديث عن النظام الذي يحكم الأفعال في القرآن الكريم أين تم إيراد نصوص الطبري ونص لسيبويه لتفسير الأمر.

الفصل الأول: التحليل البنوي في تفسير الطبري

المبحث الأول: مستويات التحليل البنوي في منظومة علم العربية والتفسير

المطلب الأول: مستويات التحليل البنوي في منظومة علم العربية

المطلب الثاني: التحليل اللغوي في التفسير

المبحث الثاني: التحليل البنوي في تفسير الطبري

المطلب الأول: رعاية التحليل اللغوي في مقدمة تفسير الطبري

المطلب الثاني: التحليل الصوتي في تفسير الطبري

المطلب الثالث: التحليل الصرفي في تفسير الطبري

المطلب الثاني: التحليل النحوي في تفسير الطبري

المطلب الخامس: التحليل الدلالي في تفسير الطبري

تمهيد: إنَّ المفسِّرَ وهو يستقيلُ نصًّا فأوَّلُ تصوُّرٍ يعتريه هو أنَّه يستقيلُ لغةً، فيستحضِرُ المباحثَ اللغويةَ داخلَ النصِّ كتهيئةٍ لكلِّ ما يحتاجُ إليه في عمليةِ التَّأويلِ، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى إنَّ الخطابَ يقضي بوجوب شيءٍ مشتركٍ هو أساسُ التفاهمِ بين المتكلِّمين وهو اللغة، وجانبٌ آخرٌ حصيفٌ من خلالِ ما ينجِزُه المتكلِّمُ من عملياتٍ على اللغة، ورهانُ محلِّ الخطاب هو وجودُ الرابطةِ بين الجانبين، فلا بدَّ من دراسةِ اللغةِ كمرحلةٍ أولى، أضفِ إلى ذلك مسألة في غاية الأهمية وهي أنَّ دراسةَ اللغةِ قبلَ دراسةِ الخطَّابِ يسمَحُ بقياسِ الفرقِ القيميِّ بين قيمةِ العنصرِ اللغوي وهو في خطيةِ النصِّ وقيمتِه في اللغة. من هنا تتبيَّنُ أهميةُ التحليلِ اللغوي. وقد ضمَّ هذا الفصلُ مبحثين، غنيَّ المبحث الأولُ بمستوياتِ التحليلِ البنوي في منظومةِ علمِ العربية والتفسير، وبذلك انقسمَ إلى مطلبين: جاء في المطلبِ الأوَّلِ الحديثُ عن مستوياتِ التحليلِ البنوي في منظومةِ علمِ العربية، فذكرنا معاييرَ تصنيفِ العلومِ العربية، لنشيرَ إلى تقسيمها وصلتها ببعضِ البعضِ للوصولِ إلى فكرةٍ مفادها أنَّ التَّضحيْلَ يمرُّ من مستوى لآخرَ مرورًا تدريجيًّا، لنقدِّم بعدها ما يعكسُ مستوياتِ التحليلِ البنوي وبعضِ التَّقسيماتِ أهمُّها تقسيمُ الفارابي في كتابه "إحصاء العلوم". أمَّا المطلبُ الثَّاني فتناولَ التحليلَ اللغوي في التفسيرِ حيثُ أشرنا إلى العلومِ اللغوية التي يحتاجُ إليها المفسِّرُ في ممارسته التَّطبيقية في إطارِ تفسيره للنصِّ القرآني منذُ نشأةِ التفسيرِ اللغوي، وذلك لغايتين: الأولى: تقديم تصوُّرٍ هؤلاء المفسِّرين عن التحليلِ اللغوي باعتبار أنَّ النصَّ المشتغل به لغةٌ في المقامِ الأول. الثانية: التَّعرُّفُ على مسارِ التحليلِ اللغوي وتطوُّره، لمحاولةِ تفسيرِ الاستنادِ إلى اللغةِ في التحليلِ في كلِّ مرحلةٍ، من ذلك المرحلة التي عاشَ فيها الطَّبري وصنَّفَ فيها تفسيره. كما حاولنا تقديمَ بعضِ التَّقسيماتِ التي تعكسُ وعيَ المفسِّرين بمستوياتِ التحليلِ اللغوي.

أمَّا المبحثُ الثاني فغنيَّ بالتحليلِ اللغوي في تفسيرِ الطَّبري، وقد بدأناه بالحديثِ عن رِعايةِ اللغة في مقدِّمةِ تفسيرِ الطبري لنكشفَ عن دوافعه في التحليلِ اللغوي، لنأتي إلى التحليلِ الصَّوتي والصَّرفي والتَّحوي والدَّلالي، بتقديمه وفق ما أسفرت عنه المدونة، وقد اعتنى الطَّبري بالجانبِ اللغوي وتعدَّدت طرقُ الاستنادِ إليه في الكشفِ عن المعنى، ممَّا يفسِّرُ طولَ هذا المبحثِ، ومن المسائل التي اعتنينا بها في كلِّ مستوى هو كيفَ يمكنُ له أن يكونَ أداةً للتحليلِ فوق الجملي، لنختتمَ الفصلَ بخلاصةٍ ضمَّت أهمَّ النتائج.

1. نشأة البنوية:

يُفَوِّدُنا الحديث عن نشأة البنوية إلى الحديث أولاً عن المرحلة التي سبقتها، وذلك لفهم عوامل ظهور المنهج البنوي وإدراك علاقته بالمناهج السائدة قبله، فإذا أضفنا له الحديث عن البحث النصي والتداولي نكون بهذا قد قدمنا صورةً كليّةً وموجزةً عن تطوّر البحث اللساني، وأهم من ذلك هو فهم خلفيات هذه المناهج وعوامل ظهورها ثمّ علاقتها ببعضها البعض، وأحسن عبد السلام المسدي حينما قال: «وما لم تربط بين أسس المعرفة اللغوية بمقومات العلوم السائدة الأخرى فإنه يتعدّر علينا الإمساك بنسيجها المعرفي كما يتعدّر إدراك خفاياها الأصولية، ومما نعتبره بديهياً أنّ العلوم تتواكب تاريخياً فتُنشئ فلسفةً منهجيةً متكاملةً، وهذا التّكامل قد يكون عن طريق التّماثل وقد يكون من باب التّقابل»¹

من أجل ذلك أردنا الوقوف عند بعض المخطّات التي سبقت البنوية.

1.1. ما قبل البنوية:

"لقد قطعت اللسانيات - هذا العلم الحديث الذي يعمل على اكتشاف أسرار اللغة وكيفية تناول موضوعها - أشواطه الفعلية الأولى في (أوروبا ألمانيا، سويسرا، فرنسا إلخ...) منذ أواخر القرن التاسع عشر بدراسة النصوص اللغوية القديمة (الفيلولوجيا) والنحو المقارن و اللسانيات التاريخية التطورية."²

فقد كانت الدّراسات القديمة عبارة عن دراسات تجمع كلّ الآثار العلمية التي قام بها القدماء في حضاراتهم، في دراستهم للغتهم، وهو ما كان سائداً عند الهنود، والإغريق، والعرب... إلى غاية القرن الرابع عشر أين ظهرت مدرسة بول رويال في فرنسا والتي عُرفت بالدّراسة المقارنة، غير أنّ اهتمامهم بالبنية المنطقية أضعف دراستهم كونهم يعنون فقط بالقضايا الخبرية.

1: اللسانيات وأسسها المعرفية: عبد السلام المسدي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986م، ص 113.

2: اللسانيات البنوية من خلال كتاب la Linguistique Structurale (دراسة وترجمة)، فاطمة عليوي، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2000، 2001م، ص أ.

لتظهر بعد ذلك مسألة كان لها كبير أثرٍ على الدرس اللغوي فيما بعد وذلك في 1776م عند اكتشاف "ويليام جونز" الشَّبه بين السنسكريتية واللغات الأوروبية فافتراض بأن هذه اللغات تنحدر من أصل واحد، يقول: «من القرابة الوثيقة، سواءً في موادها اللفظية وصيغها النحوية ما لا يمكننا أن نجعله من محض الصدفة. ولا يسع أي عالم في اللغة، أن يتأمل هذه اللغات الثلاث، إلاَّ يعترف أنَّها قد تفرَّعت عن أصل واحدٍ ربما ليس له وجودُ الآن، ولسببٍ مماثلٍ لهذا، إلاَّ أنَّه أقلُّ قوةً، يمكننا أن نفترض أن السلتيَّة والفوطية... هما والسنسكريتية من أصلٍ واحدٍ أيضًا. وكذلك الفارسية القديمة فقد تدخل هي الأخرى في هذه القصيلة...»¹

في الوقت نفسه صحب ذلك ظهورُ نظرية "داروين" التي أصبحت سياقًا معرفيًا في تلك الفترة، فكان لها أثرٌ كبيرٌ في مختلف المجالات، من ذلك ميدانُ دراسة اللغات، فإن "كان البعض، ولاسيما النحاة الألمان، قد انكبوا على الدَّراسة الفيلولوجية، فإنهم شبَّهوا اللغات بالكائنات الحيَّة متأثرين بعمل علماء الطَّبيعات الذين جمَّعوا أوسع المعلومات عن المشاهدَة واستقراء فصائل الحيوانات و النباتات، فأحسنوا تصنيفها بالمقارنة بين مختلف أجناسها و أثبتوا التَّناسب الكبير بين أعضاء بعضها وما تؤدِّيه من وظيفة، وأعضاء بعضها الآخر، فتجلَّى لأكثر اللغويين من جرَّاء ذلك أنَّ اللغة هي أيضًا جهازٌ عضوي مثلها مثل الأحياء باعتبارها تتكوَّن من عناصر ذات وظيفة، و هي تنشأ و تنمو ثم تشيخ وتعجز لموت كالأحياء."²

على إثر ذلك "انطلق رُؤاؤ الحركة اللغوية في القرن التاسع عشر من حقيقة تَبَيَّنَتْ مع نهاية القرن الثامن عشر، وفحواها أنَّ الألسنة البشرية تتغيَّر مع الزَّمن بالضرورة وتغيَّرها يفضي إلى انسلاخ صور لها بعضها من بعض حتَّى تفارق على التدرج هيئتها الأولى كليًا، ولأوَّل مرَّة في تاريخ المعارف اللغوية يحصلُ التَّسليم بأنَّ دراسة تغيُّر الألسنة البشرية تمثِّل علمًا قائمًا بنفسه. وهذا ما عمل اللغويون طيلة القرن التاسع عشر على بناء صرَّحه."³

1: مدخل إلى علم اللسان الحديث: عبد الرحمن الحاج صالح، ج1، ص8، نقلا عن مجلة البحوث الآسيوية ج1، ص422.

2: اللسانيات البنوية من خلال كتاب la Linguistique Structurale (دراسة وترجمة)، فاطمة عليوي، ص45.

3: اللسانيات وأسسها المعرفية: عبد السلام المسدي، ص115.

وتعدُّ سنة 1816 عندَ عامَّة اللغويين الأوربيين من الجيلِ السَّابِقِ سنةً ميلادِ اللسانيات كعلمٍ لصدورِ أوَّل كتابٍ تحلَّل فيه لأول مرَّة في التَّاريخ - عدَّة لغاتٍ من الوجهة التَّاريخية وعلى أساسِ المقارنة العلمية، لغرضٍ علميٍّ بحث، ويُتجنَّب فيه فرضُ الحدودِ والمعايير (prescription) والتأثُّلِ الفلسفي والتَّحليلي الأرسطو طاليسي. وصاحبُ هذا الكتاب هو فرانتس بوب Franz Bopp (1967-1971).¹

فعملُه هذا يعدُّ أوَّل عملٍ علميٍّ مقارن مضبوطٍ سارَ العلماءُ من بعده على خُطاه ممَّا صارت تُعرَفُ هذه الدِّراساتُ باللسانياتِ المقارنة، وكانت أقوى مدرسةٍ في البحثِ المقارنِ هي المدرسةُ الألمانية. فقد "تَوَّغل الألمانُ في الدِّراسة الفيلولوجية لنصوص الجرمان القديمة ففاقوا بذلك جميعَ أممِ الدنيا في دراسة اللهجاتِ القديمة الجرمانية وآدابها، وبهذا يعدُّون الواضعين لأسسِ الدِّراسةِ المقارنة التَّاريخية للغات".²

وعليه فقد "انحصَرَ مفهومُ اللسانيات كعلمٍ يهتمُّ بموضوعِ اللسانِ البشري على فكرةٍ تطبيقٍ مناهجِ المقارنةِ التَّاريخية من أجلِ استظهارِ القرابةِ بين اللغاتِ الهندو أوروبية واكتشافِ أصلِها الواحد، ذلك ما برعَ فيه الألمان خاصَّة في القرنين الثَّامن والثَّاسع عشر بدافعِ النَّزعة القومية من خلالِ أعمالِ الأخوين شليغل Von Schlegel و الأخوين غريم Grimm و فرانتز بوب F.Bopp"³

2.1. ظهور البنوية:

نقطةُ انطلاقِ البنوية كان من النَّقْدِ الذي وَجَّههُ دو سويسير للسانيات التَّاريخية، ومعلومٌ أنَّ دو سويسير في بداياته كان تاريخياً بل إنَّ بعضهم⁴ يعدُّه الابنَ البار لها شبَّ عليها، كما أنَّه عكفَ على تدريسها مدَّةً من الزَّمنِ قبلَ أن يقفَ عند إشكالاتٍ كان قد توصَّلَ إليها بفضلِ حسِّه العلميِّ ومقدرته التَّقديرة الفذَّة ليعدِّلَ عنها إلى البحثِ البنوي.

1: مدخل إلى علم اللسان الحديث: عبد الرحمن الحاج صالح، ج1، ص10.

2: المرجع السابق، ج1، ص7.

3: اللسانيات البنوية من خلال كتاب la Linguistique Structurale (دراسة وترجمة)، فاطمة عليوي، ص45.

4: ينظر: اللسانيات وأسسها المعرفية: عبد السلام المسدي، ص120.

فمثلاً "متكلم اللغة عندما يستخدم كلمة ما، أو جملة ما، لا يخطر بباله كيف كانت تُستخدم تلك الكلمة، أو تلك الجملة، ولذا فإنّ الاستخدامات السابقة التي تنتمي إلى مرحلة تاريخية منقطعة عن المرحلة الحالية ليس لها تأثير في وضع اللغة الحالي. إنّ التأثير الذي ينبغي أن توليه اهتمامنا هو الذي ينشأ عن علاقة العنصر اللغوي الذي يستخدمه المتكلم أو الذي يصفه اللغوي بالعناصر اللغوية الأخرى ذات الصلة بالعنصر المستخدم أو الموصوف.¹

فاسم الإشارة "هذا" يتحدّد من خلال الموازنة بينه وبين بقية أسماء الإشارة، أمّا تاريخ الصيغة وكيف تكونت عبر العصور وعلاقتها بما هو خارج عن اللغة فلا يدخل في وصف نظام أسماء الإشارة في العربية.

من أجل ذلك رأى دو سوسير بأنّ الدّراسة الآتية هي ما يجب أن نعتمد عليه أي دراسة الظاهرة في زمان ومكان محدّد بقطع الصلة عمّا هو خارج عنها وهو ما يُعرف بمبدأ (المحايدة)، وهذه الأسس هي ما تشكّل البنوية.

وبهذا كان دو سوسير المؤسس الفعلي والأب الحقيقي للحركة البنوية وذلك لأنّه "أول من أهتم معاصريه بأفكار جديدة عن اللسانيات، بل حتّى الذين لم يخضعوا خضوعاً مباشراً لتأثيره قد بدؤوا من الأسس النظرية نفسها التي تضمّنتها آراؤه.²

وكان من حظّ هذه النظرية أخيراً بل من حظّ العلم أن انتبه عالمان من كبار العلماء في اللسانيات إلى ذلك الجانب الإيجابي بإدراكهما لمفاهيمها في داخل نظامها كما يجب، كما تفتّنا إلى إبعادها الحقيقية ومستتبعاتها في ترقية العلوم اللسانية وذلك العالمان هما الروسيان: الأمير نيكولا تروباتسكوي 1890 – 1938 Trubetzkoy، ورومان ياكوبسون Jakobson : بعد اطلاعهما على نظرية

1: مدخل إلى اللسانيات: محمد محمد يونس علي، ط1، دار الكتاب الجديد، 2004م، ص66.

2: اتجاهات البحث اللساني: ميلكا ايفيتش، ترجمة: سعد مصلوح، وفاء فايد، المجلس الأعلى للثقافة، ص193.

سوسور بفضل أحد طلبته وهو كار سفسكي S. Karcevski فكانا ممن لفتا نظر اللغويين الغربيين إلى خطورة أفكار سوسور وذلك في أول مؤتمر دولي عقد في لاهاي سنة 1920.¹

ثمّ ذاع صيْتُ البنوية، وصارت منهجًا منتشرًا، واشتهر في فرنسا في السّتينيات على يد الفرنسي كلود ليفي شتراوس².

2. روافد البنوية:

تزامنا مع بدايات ظهور المنهج البنوي ظهرت مدارس واتجاهات في الأدب والنقد شكّلت مصادر البنوية ومن أهمّها:

1.2. الشكلائية الروسية:

يرى بعض الدّارسين بأنّ الشكلائية الروسية هي "البنوية المبكرة، ذلك أنّ أوّل من استخدم لفظة "أبنية" هو الفيلسوف "تيتانيوف"، وتبعه "جاكبسون" الذي يعدّ أوّل من استخدم لفظة البنوية لأوّل مرّة سنة 1929م، في حين أنّ فرديناند دي سوسير كان يستخدم لفظ "النّسق"، و "النّظام".³

والبعض الآخر يعدّها أحد أهمّ مصادر البنوية خاصّة وإن علمنا أنّ "تودوروف" في القرن العشرين قد قام بترجمة أعمال الشكلائين الروس إلى الفرنسية.⁴

لقد أعطت هذه المدرسة نفساً قوياً للبنوية وكانت وراء نشأة الاتجاه البنوي في الدّرس اللّساني، إذ إنّها "دعت إلى الاهتمام بالعلاقات الدّاخلية للنّص الأدبي، كما اعتبرت الأدب نظاماً ألسنيا ذا وسائط

1: مدخل إلى علم اللسان الحديث: عبد الرحمن الحاج صالح، ج2، ص42.

2: المرجع البنوية النشأة والمفهوم عرض ونقد محمد بن عبد الله بن صالح بن العفير، مجلة الأندلس، المجلد16، العدد15، سبتمبر 2017م، ص234.

3: نفسه.

4: تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثيّة دراسة في نقد النقد: محمد عزام، اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2003م، ص13.

إشارية للواقع، وليس انعكاساً له، واستبعدت علاقة الأدب بالفلسفة والمجتمع.¹ أي أنها اهتمت بدراسة الظاهرة بقطع الصلة عن العلاقات الخارجية، وهذا ما يقترب من فكر دو سوسير.

2.2. النقد الجديد: وهو اتجاه ظهر في الخمسينات من القرن العشرين، "وبفعل الشعارات التي رفعها والتي تفاعلت مع المناخ النقدي العالمي آنذاك تشكلت مناهج كالبنوية في اللغة والأنثروبولوجيا والنقد الأدبي وعلم النفس."²

والنقد الجديد يركز بالدرجة الأولى على المفاهيم اللغوية، منها المفاهيم التي تركز عليها البنوية، خاصة فيما يتعلق بطبيعة الدراسة والتي "ترتكز في دراسة النص الأدبي في حد ذاته بغض النظر عن العوامل الأخرى الخارجية المحيطة به التي تجعله يذوب في محيطه النفسي أو محيطه الاجتماعي الخارجي."³

3. مفهوم البنوية:

ينسب مصطلح البنوية structuralism إلى كلمة بنية التي هي ترجمة لكلمة structure المأخوذة من الكلمة اللاتينية strucre التي تعني بناء.⁴

ونجد أن مصطلح البنية يُستخدم في مختلف التخصصات العلمية كالفلسفة وعلم النفس والاجتماع والفيزياء... ولعل ذلك راجع إلى فهمه، إذ يرى جورج مونان بأن كلمة بنية "ليست لها أي رواسب وأعماق ميتافيزيقية، فهي تدل أساساً على البناء بمفهومه العادي."⁵ غير أن المصطلح قد أخذ دلالةً وبعداً لسانياً بفضل لسانيات دي سوسور، الذي ركز في أعماله على مفهوم النظام وما البنوية إلا دليل عليه.

ويمكن تعريف البنية بأنها: هيئة الانتظام والتعلق التي تتصل بها مجموعة من العناصر.

1: نفسه.

2: مناهج النقد المعاصر: صلاح فضل، ط1، ميريت للنشر، القاهرة، 2002م، ص88، 89.

3: المرجع السابق، 89.

4: مدخل إلى اللسانيات: محمد محمد يونس علي، ص65.

5: أسس التحليل البنوي عند دو سوسير والدرس اللغوي العربي: رشيد حليم، مجلة اللغة العربية، المجلد13، العدد2، 2011م، ص66.

فمثلاً بنية (عَرَفَ) لا تكْمُنُ في مجرّد معرفة الصَّوَامِتِ (الحروف الثلاث) العين والرّاء والفاء، وإنّما في معرفة هذه الصَّوَامِتِ بالحركاتِ الثلاث، ووفق التّرتيب المذكور، وعليه فإنّ أيّ تغيّرٍ يتعلّق بأحد هذه الصَّوَامِتِ كتغيّرِ صامتٍ بآخر، أو حركةٍ بآخرى، أو تغيّرِ ترتيب الصَّوَامِتِ.. فإنّه يؤدّي إلى تشكيل بنية جديدةٍ نحو: عُرِفَ، رَفَعَ...

4. مبادئ اللسانيات البنوية:

1.4. ثنائية لسان/ الكلام - *langue/ parol* : تعدّ هذه الثنائية من أهمّ الثنائيات التي تحدّث عنها دوسوسور، إذ من خلالها يتحدّد موضوع اللسانيات البنوية.

واللسان عند دوسوسور: نظامٌ من الأدلّة المتواضع عليها، لاستعمالها في التّواصل، أمّا الكلام فهو تأديةٌ فرديةٌ لهذا النظام. وعليه فلكلّ طرفٍ خصائص تميّزه عن غيره وتجعله يفرّق عنه: "فاللسان ظاهرة اجتماعية ذهنية، أمّا الكلام فهو ظاهرة فردية مادية -فيزيولوجية وفيزيائية-، كما أنّ اللسان رصيدٌ مستودعٌ في أدمغة المتكلّمين، أمّا الكلام فهو تأدية فردية لهذا الرّصيد (إنتاج محسوس)، أضف إلى ذلك أنّ اللسان نظامٌ متفقٌ عليه في مجتمعٍ من المجتمعات، أمّا الكلام فإنّه خاضعٌ لعوامل عدّة مؤثّرة اجتماعية، نفسية، تاريخية..."¹

وبناءً على ذلك صرّف دو سوسور² دراسته للسان لا الكلام، لأنّه يمثّل قوانين متّفقاً عليها، و"أمّا الظواهر الكلامية -الفيزيولوجية والصّوتية والنفسية والاجتماعية والتاريخية والجغرافية..- فدراستها وإن كانت

1: مبادئ في اللسانيات: حولة طالب الإبراهيمي، ط2، دار القصة، الجزائر، ص12.

2: ذكرت "ميلكا ايفيتش" بأنّ دي سوسور لم يلح إلحاحاً قويا على التمييز بين اللسان والكلام، وإن كان قد أشار إلى ضرورة التوصل إلى تمييز نظري دقيق بينهما، غير أنّه كان واعياً بأنّ هذا التمييز لا يمكن الدّفاع عنه في الممارسة العملية، وبنّت رأيها على أساس أن الكتاب المنسوب لدي سوسور لا يمثل فكره تمثيلاً كلياً فليست جميع النّقاط المذكورة فيه تتسق مع فكر دي سوسور أو أنّها جاءت على النّحو الذي طرحها في سياق محاضراته الجامعية، ذلك أنّ الكتاب هو تجميع من مذكرات تلاميذه. ينظر: اتجاهات البحث اللساني: ميلكا ايفيتش، ص214.

ضرورة لدراسة اللسان إلا أنها لاحقة بها وليست هي غاية علم اللسان في ذاته¹

2.4. ثنائية دالّ / مدلول Signifiant/ Signifié : وليان دي سوسور طبيعة هذه العلاقة فإنّه ينطلق من تصحيحه لفكرة لمسها لدى اللغويين القدامى، الذين كانوا يرون بأنّ عملية إدراك المعنى تقوم على أساس الرّبط بين اللفظ المنطوق وصورة الشّيء في الواقع، ممّا يجعل العلاقة تبدو بسيطة، والأمر بخلاف ذلك فالعلاقة أعقد؛ إذ الارتباط في الواقع هو ارتباط بين مفهوم (مدلول) وهو تمثّل أو تصوّر المسمّى في الدّهن، ودال (الصورة الصوتية image acoustique). وهذا التّركيب المتكوّن من المفهوم والصورة الصّوتية يسمّى دليلاً لغوياً،² والعلاقة التي تتألّف من هذين العنصرين تسمّى: الدلالة.³

وتتميّز هذه العلاقة التي تربط بين الدّال والمدلول بأنّها اعتباطية، ويعني ذلك: "أنّ الدال غير مسبب أي اعتباطي بالنسبة إلى المدلول الذي لا تربطه به أيّ علاقة طبيعية في الواقع."⁴

فلا وجود مثلاً لرابط طبيعي في كلمة "رجل" بين اللفظ (الدّال) وبين مفهوم هذا اللفظ من أنّه مخلوق كائن بشري... إلا أنّ الجماعة تواضعت على تسمية هذه الألفاظ لهذه المسمّيات، ولذلك تختلف تسمية الشّيء من لغة إلى لغة.

3.4. ثنائية محور تركيب / محور استبدال / axe syntagmatique / axe paradigmatic :

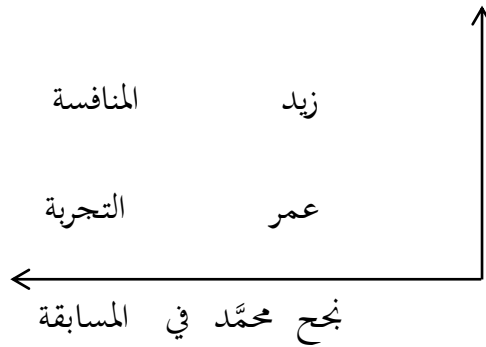
يتصوّر دو سوسور بأنّ للكلام محورين أحدهما يسمّيه محورا تركيبيا وهو ترتيب الأدلّة اللسانية وفق ما يتكلّم به المتكلّم، كل في موضعه، وآخر استبداليا وهو قائمة الأدلّة اللسانية أو الاحتمالات التي يمكن أن تعوّض كل عنصر في المحور التّركيبي على النّحو الآتي:

1: مدخل إلى علم اللسان الحديث: عبد الرحمن الحاج صالح، ج2، ص15.

2: يُنظر إلى قول دي سوسير في مدخل إلى علم اللسان الحديث: عبد الرحمن الحاج صالح، ج2، ص45.

3: مشكلة البنية: زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، ص49.

4: مدخل إلى علم اللسان الحديث: عبد الرحمن الحاج صالح، ج2، ص46.



فنجذُ للدليل اللساني (محمد) مجموعةً من الاحتمالات التي يمكنُ أن تعوّضه نحو: (زيد، عمر، العالم، الرجل..)، كما يمكن أيضاً تعويض (المسابقة) بدليل من القائمة: (التجربة، المنافسة...).

4.4. ثنائية الآنية/ الزمانية – synchronique/ diachronique: وتعدُّ هذه الثنائية من أهمّ الثنائيات للفكر السوسوري، فعلى أساس الانتقاد الذي وجَّهه دي سوسور للدراسة التاريخية واختياره للدراسة الآنية تشكَّلت معالم المنهج البنوي.

ويقصدُ بالدراسة الآنية "دراسةُ اللسانِ في وقتٍ معين بوصفِ النظام اللغوي بجزئياته بغضِّ النظر عن التحوّلات التي يمكنُ أن تطرأ عليه، أمّا الدراسةُ التاريخية أو الزمانية فتُعنى بتحوّل هذه البنية عبر الأزمنة وبالطّواري التي يمكنُ أن تطرأ عليها أو على جزءٍ منها والنتائج التي تترتّب عن ذلك في الاستعمال اللغوي والبحث عن قوانين التطوُّر اللغوي وعن أسبابه".¹

لقد بيّن دي سوسور علل المنهج التاريخي وإشكالاته، بما يوجي بأهمية العدول إلى الدراسة الآنية، ومن أبرز هذه العلل:

1. أنّه منهجٌ لا يقوم على أساسٍ علمي فلا وجودَ لدليلٍ يقوِّي فكرة انحدار اللغة (أ) عن اللغة (ب)، للجهل بالمدّة التي بينهما فقد تكون هناك لغة أو لغات تطوّرت مرة أو مرات عن اللغة (أ) لتصل في نهاية الأمر إلى اللغة (ب).

1: مبادئ في اللسانيات: خولة طالب الإبراهيمي، ص15.

2. لا يعقل أن ندرس التطور اللغوي ونحاول الكشف عن أسرارِه فنقارن بين الأزمنة والأطوار ونحن نجهل كل شيء عن حال ذلك اللسان في فترة معينة من فترات تطوره، لذلك تمثل الدراسة الآنية عند دي سوسور المرحلة الأولى والأسبق.¹

هذا وبتميز دي سوسور بين اللسان والكلام واختياره اللسان كموضوع للدراسة، وتمييزه بين الآنية والزمانية واهتمامه بالدراسة الآنية قد وضع معالم المنهج البنوي.

5. مستويات التحليل اللساني:

قامت اللسانيات على دراسة اللسان البشري، وهو ظاهرة تخضع لقوانين يتم دراستها وفق مستويات حددها اللسانيون بـ: المستوى الصوتي، والمستوى الصرفي، والمستوى النحوي، والمستوى الدلالي، وذلك بهدف الكشف عن آلية عمل اللسان البشري، وبيان خصائصه، وإلا فإن هذه المستويات متداخلة ومتكاملة ذلك أن وحدة التحليل تشترك في بنائها عناصر صوتية وصرفية لتؤدي معاني نحوية... وسنعرض هذه المستويات بشيء من الإيجاز قبل الحديث عنها في منظومة اللغة العربية والتفسير.

1.5. المستوى الصوتي:

يعد علماء اللغة المحدثون دراسة الأصوات أول خطوة في أي دراسة لغوية؛ لأنها تتناول أصغر وحدات اللغة،² والتي تُدعى بـ "الفونيم".

والفونيم هو قيمة صوتية يمكن أن تؤدي مجموعة من الأصوات الفيزيائية، وهو في اصطلاح العرب "الحرف لا الصوت".³

1: نفسه.

2: البحث اللغوي عند العرب: أحمد مختار عمر، ط6، عالم الكتب، القاهرة، 1988م، ص93.

3: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية: عبد الرحمن الحاج صالح، ج2، موفم للنشر، الجزائر، 2012م، ص243.

نضربُ لذلك مثلاً بالفونيم R^1 ، ففي بعض المناطق في فرنسا تنطقه (غ) بالعربية، والبعض الآخر ينطقه بالراء العربية، ففونيم R حرفٌ يُؤدّي بصوتين متباينين.

وتنقسمُ الصوتيات بحسبِ طبيعةِ دراسةِ الوحداتِ الصَّوتيةِ إلى قسمين:

1. علم الأصوات **phonétique** : وهو العلمُ الذي يدرسُ المادةَ الصَّوتيةَ من حيثُ كونها أحداثاً منطوقة²، ويمكنُ القول بأنَّه العلمُ الذي يهتمُ بمخارجِ الحروفِ وصفاتها، أي ما يتعلّقُ بالجانبِ المادي (الفيزيائي).

وينقسمُ بدوره إلى ثلاثةِ أقسامٍ³:

أ. علم الأصوات النطقي **phonétique articuloire** : يُعنى بكيفياتِ إصدارِ الأصواتِ بالتطرق إلى مخارجِها وسماتها النطقية.

ب. علم الأصوات الفيزيائي **phonétique physique** : وينظر في الدّبذبات التي تُحدثُها هذه الأصواتُ في الهواء.

ج. علم الأصوات السمعي **phonétique auditive** : يُعنى بكيفيةِ استقبالِ الصَّوتِ عند المتلقّي.

2. الصوتيات الوظيفية (الفونولوجيا) **phonologie** : "وهو العلمُ الذي يُبيّنُ قيمةَ هذه الأصواتِ وقِيَمَها في لغةٍ معينة"⁴ فهو "لا يدرسُ الأصواتَ كأصواتٍ بل كوحاداتٍ لغويةٍ لها وظيفةٌ تمييزية".⁵

1: ضرب هذا المثال عبد الرحمن الحاج صالح، يُنظر: المرجع السابق، ص244.

2: علم الأصوات: كمال بشر، دار غريب، 2000م، ص9.

3: يُنظر: المرجع السابق، ص8.

4: المرجع السابق، ص9.

5: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية: عبد الرحمن الحاج صالح، ص246.

ويمكن أن نضرب لذلك مثالا¹ بما وجدته البنويون من أنَّ الصوتين (p) و (b) في الإنجليزية يُؤدَّيان إلى فرقٍ في المعنى إذا استعمل أحدهما مكان الآخر في بيئة صوتية معينة نحو: bet و pet .

2.5. المستوى الصرفي:

يهتمُّ علمُ التَّصريفِ أو المورفولوجيا (morphologie) بـ "البحثِ في طرائقِ بناءِ الكلمة وما يطرأ على هذا البناءِ من تغيُّراتٍ لفظية".²

ولنمثِّل هذه التغيُّرات التي تحدثُ للبنية اللفظية بـ:

- مسلم (مفرد) مسلم + ون (الجمع)
- مسلم (لفظ مذكر) مسلم + ة (لفظ مؤنث)
- قَالَ (البناء للمعلوم) قِيلَ (البناء لما لم يسمَّ فاعله)

فكلُّ شكلٍ أو بنية يعطي دلالة فمثلا بنية "فاعل" تدلُّ على الذي قامَ بالفعل وبنية "مفعول" تدلُّ على الذي وقعَ عليه الفعل ونحو هذا.

وأساسُ التحليل الصرفي قائمٌ على دراسةِ "المورفيمات"، ويُعرَّفُ المورفيم³ بأنَّه أصغرُ وحدةٍ صرفية تدلُّ على معنى.⁴

1: جاء في: مقدمة في اللغويات المعاصرة: ماهر محمود آغا، ص 39، 40.

2: اللسانيات المجال، والوظيفة، والمنهج: سمير شريف أستيئية، ط2، عالم الكتب، الأردن، 1429هـ، 2008م، ص 105.

3: لقد تعدّدت تعريفات المورفيم واختلفت وأشهر تعريف له بأنه أصغر وحدة صرفية ذات معنى، يُنظر: أسس علم اللغة: ماريو باي، ترجمة: أحمد مختار عمر، ط2، عالم الكتب، القاهرة، 1403هـ، 1983م، ص 53. ومدخل إلى علم اللغة: محمود فهمي حجازي، دار قباء، القاهرة، ص 90، و اللسانيات المجال، والوظيفة، والمنهج: سمير شريف أستيئية، ص 109.

4: غير أنَّ هناك من يؤاخذ هذا التعريف لما فيه من الإطلاق والتعميم بدليل وجود مورفيمات لا تحمل معنى، كما أنَّ هناك عناصر لغوية ليست مورفيمات، ومع ذلك يمكن أن يكون لها معنى. يُنظر: محاضرات في اللسانيات: فوزي حسن الشايب، ط1، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، 1999م، ص 286، وأفضل تعريف عنده من تعريف الدارسين للمورفيم هو أنَّ المورفيم "الوحدة القواعدية الصغرى".

وبذلك فإنَّ كلمة "المسلمون" حسب علم اللغة الحديث تتضمن مورفيما أحدهما المعنى الأساس (مسلم) والآخر دلالة الجمع (ون).

وتختلف أنواع المورفيم بالنظر في الاعتبار المعتمد¹، بالإضافة إلى طبيعة اللغة؛ إذ من اللغات ما يصلح معها تقسيم لا يصلح ذلك مع لغة أخرى، وقد قدّم فون شليغل تنميطة ثلاثية للغات² حيث صارت تُصنّف إلى: لغات اشتقاقية (تصريفية) (exionnelle) ولغات إلصاقية (affixante) ولغات عازلة (isolante)، فمثلا تقسيم المورفيم إلى حر ومقيّد "يصدق مع اللغات الإلصاقية كالتركية أي على اللغات التي يوجد فيها الجذر مستقلا عن اللاصقة، الأمر الذي لا يمكن في لغات كالعربية واللغات السامية واللاتينية واليونانية والروسية."³

ونقتصر هنا على تقسيمه باعتبار الدلالة فبذلك ينقسم إلى قسمين:

1. مورفيم معجمي: ويتمثّل في الأسماء والصفات... نحو: كتاب، بنت، علم...

2. مورفيم نحوي: كالضمائر وحروف الجر، وحروف العطف...

تنبيه:

من الدارسين من يُفرّق بين التعريف القديم للصرّف والتعريف اللساني الحديث، فمجال الصرّف حسب التعريف التقليدي هو الكلمة، على أنّها الوحدة الأساسية للقواعد، وأمّا مجاله حسب التعريف الحديث فهو المورفيم⁴ morpheme، يقول فوزي الشايب: «إنّ القواعد التقليدية كانت تنظر إلى الكلمة على أنّها الوحدة الأساسية والفريدة للقواعد، ولكنّ اللسانيين المحدثين، خاصّة الأمريكيين قد توصّلوا

1: جاء ذكر بعض هذه التقسيمات في مدخل إلى علم اللغة: محمود فهمي حجازي، ص 92، 93. ويُنظر: محاضرات في اللسانيات: فوزي حسن الشايب، ص 288، 289.

2: يُنظر: النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الذرائعية: ماري آن بافو، جورج إليا سرفاتي، ترجمة: محمد الراضي، ط 1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2012م، ص 21.

3: محاضرات في اللسانيات: فوزي حسن الشايب، ص 288، 289.

4: يُنظر: المرجع السابق، ص 282.

إلى نتيجة مؤدّاهَا أَنَّ الكلمات ليست وحدات بسيطة، ومن ثمّ لم تعد، أو على الأقل ليست بالضرورة هي الوحدة الأساسية للقواعد، وأنّ علينا من ثمّ أن نبحث عن أشكال لغوية أبسط، ووحدات أصغر من الكلمة لتكون الوحدة الأساسية للقواعد بدل الكلمة، وهذه الفكرة كانت قد قررت من قبل بلومفيلد، فقد ذكر أنّه توجد أشكال لغوية لا يمكن أن تسمع منفردة أو مستقلة، وإنما تكون ملتحمة دائماً وأبداً بعناصر لغوية أخرى¹

وقد تتبيّن أهمية الحديث عن هذا الفرق عند الحديث عن مسألة اشتراك علم المعجم أو متن اللغة وعلم التصريف في مجال البحث، إذ كلاهما يعنى بالكلمة باختلاف في طبيعة الدراسة؛ فمن الدارسين² من يفرّق بين العلمين على أساس وحدة التحليل في كلّ منهما، فالوحدة الصغرى في علم الصّرف هي المورفيم والوحدة الصغرى في علم المعجم هي الكلمة.

3.5. المستوى التركيبي:

وهو المستوى الذي يدرّس التركيب أو بنية الجملة، كان في ما مضى يصطلح على العلم الذي يعنى بهذا المستوى علم النحو، ليرزّ بعد تطوّر مناهج البحث اللساني مصطلح علم التراكيب (syntagmatique) الذي يعدّ "فرعاً أساسياً في النحو يهتم بدراسة الجملة ومكوّناتها المترابطة بعلاقات نحوية تمثّل القواعد التآلفية للكلام في لغة معيّنة".³

ويميّز علم التركيب بين نوعين من العلاقات، إحداهما تسمّى بالعلاقات الرّأسية أو الجدولية التي تصنّف الصّيغ في فصول نحوية كالجنس والعدد والشّخص والزّمن، وثانيهما علاقات سياقية أفقية مهمّتها تنظيم وترتيب الوحدات اللسانية في خطية توليفية معينة يرتضيها نظام اللغة.⁴

1: المرجع السابق، ص283.

2: ومنهم: سمير شريف أستييتية في اللسانيات المجال، والوظيفة، والمنهج، ص105.

3: اللسانيات العامة الميسرة نظريات وتطبيقات من العربية: نعمان بوقرة، مكتبة دار المتنبّي، 1436هـ، 2015م، ص155.

4: نفسه.

4.5. المستوى الدلالي:

ويَجْمَعُ هَذَا الْمُسْتَوَى باقي المستويات الأخرى الصَّوْتِيَّة والصَّرْفِيَّة والتَّرْكِيبِيَّة، لَأَنَّ الْهَدَفَ مِنْهَا تَشْكِيل الدَّلَالَةِ، وَلِذَلِكَ عُدَّ الْمُسْتَوَى الدَّلَالِي أَهَمُّ هَذِهِ الْمُسْتَوَيَاتِ، فَجَدُّ فِيهِ دَرَسَةَ الدَّلَالَةِ فِي الْمُسْتَوَى الْإِفْرَادِي الَّتِي تَمَثِّلُهُ ظَوَاهِرُ فَقْهُ اللُّغَةِ مِنْ اشْتِرَاكِ وَتَرَادُفٍ وَتَضَادٍّ وَمَجَازٍ.... كَمَا يَعْنِي بِدَرَسَةِ الدَّلَالَةِ فِي الْمُسْتَوَى التَّرْكِيبِيِّ.

وَأَوَّلُ مَنْ اسْتَعْمَلَ هَذَا الْمِصْطَلَحَ هُوَ اللُّغَوِيُّ الْفَرَنْسِي "مِشَال بْرِيَال" Mechal Breal فِي سَنَةِ 1883 فَقَدْ أَلَفَ كِتَابًا بِعَنْوَانِ: "مَحَاوَلَةٌ فِي عِلْمِ الدَّلَالَةِ" Essai de semantique، وَقَصَدَ بِهِ تَحْلِيلَ الْمَعْنَى الْحَرْفِيِّ لِلْأَلْفَافِ اللَّغَوِيَّةِ وَوَصَفِهَا.¹

غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَصْبِحْ فَرْعًا مِنْ فُرُوعِ اللِّسَانِيَّاتِ إِلَّا فِي الْقَرْنِ الْعَشْرِينَ بَعْدَ تَطَوُّرِ الْعِلْمِ²، أَيْنَ تَمَّ اكْتِسَابُ مَعْطِيَّاتٍ جَدِيدَةٍ عَنْ وَاقِعِ اللُّغَاتِ الْمُخْتَلَفَةِ قَدَّمَتْهَا اللِّسَانِيَّاتُ الْجُغْرَافِيَّةُ وَعِلْمُ اللَّهْجَاتِ وَاللِّسَانِيَّاتُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ³، كَمَا كَانَ لَتَطَوُّرِ النَّحْوِ التَّوْلِيدِيِّ أَثَرٌ بَارِزٌ فِي تَوْسِيعِ مَفْهُومِ عِلْمِ الدَّلَالَةِ الْبَنَوِيِّ الْمَعْجَمِيِّ لِيُضَمَّ مَبَاحِثُ تَتَّصِلُ بِعِلْمِ دَلَالَةِ الْجُمْلَةِ sentence semantic. وَعَلَيْهِ فَمِنْ مَوْضُوعَاتِهِ:⁴

- الْبَنِيَّةُ الدَّلَالِيَّةُ لِلْمَفْرَدَاتِ اللَّغَوِيَّةِ.
- الْعِلَاقَةُ الدَّلَالِيَّةُ بَيْنَ الْمَفْرَدَاتِ كَالْتَرَادُفِ وَالتَّضَادِّ.
- الْمَعْنَى الْكَامِلُ لِلْجُمْلَةِ وَالْعِلَاقَاتُ الْقَوَاعِدِيَّةُ بَيْنَهَا.
- عِلَاقَةُ الْأَلْفَافِ اللَّغَوِيَّةِ بِالْحَقَائِقِ الْخَارِجِيَّةِ الَّتِي تُشِيرُ إِلَيْهَا، وَهُوَ مَا يُدْرَسُ فِي عِلْمِ الدَّلَالَةِ الْإِشَارِيِّ.

1: يُنْظَرُ: اتِّجَاهَاتُ الْبَحْثِ اللَّسَانِيِّ: مِيلْكََا إِيْفْتِش، ص 367، وَ اللِّسَانِيَّاتُ الْعَامَّةُ الْمَيْسِرَةُ نَظَرِيَّاتٌ وَتَطْبِيقَاتٌ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ: نَعْمَانُ بَوْقَرَةُ، ص 182 وَمَقْدَمَةٌ فِي عِلْمِي الدَّلَالَةِ وَالتَّخَاطُبِ: مُحَمَّدٌ مُحَمَّدٌ يُونُسُ عَلِي، ط 1، دَارُ الْكِتَابِ الْجَدِيدِ، 2004م، ص 11.

2: اتِّجَاهَاتُ الْبَحْثِ اللَّسَانِيِّ: مِيلْكََا إِيْفْتِش، ص 367.

3: اللِّسَانِيَّاتُ الْعَامَّةُ الْمَيْسِرَةُ نَظَرِيَّاتٌ وَتَطْبِيقَاتٌ مِنَ الْعَرَبِيَّةِ: نَعْمَانُ بَوْقَرَةُ، ص 182.

4: يُنْظَرُ: مَقْدَمَةٌ فِي عِلْمِي الدَّلَالَةِ وَالتَّخَاطُبِ: مُحَمَّدٌ مُحَمَّدٌ يُونُسُ عَلِي، ص 11.

المطلب الأول: مستويات التحليل البنوي في منظومة علم العربية

1. معايير تصنيف العلوم العربية:

كَانَ عِلْمُ الْعَرَبِيَّةِ فِي بَدَايَاتِهِ عِلْمًا وَاحِدًا، وَعِلْمًا إِسْلَامِيًّا نَظَرًا لاهْتِمَامِهِ بِالنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ؛ إِذْ بَرَزَ كَعِلْمٍ يَهْدِفُ إِلَى حِفْظِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنَ اللَّحْنِ، بِالإِضَافَةِ إِلَى أَنَّهُ وَسِيلَةٌ لِفَهْمِهِ وَتَدْبِيرِهِ، فَارْتَبَطَ ظَهْوُ عِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ بِالْعَامِلِ الدِّينِيِّ أَوَّلًا وَهُوَ الْعَامِلُ الَّذِي كَانَ وَرَاءَ الدِّرَاسَاتِ اللُّغَوِيَّةِ فِي مُخْتَلَفِ الشُّعُوبِ¹.

وَنَتِيجَةً تَوَجَّهَ الْعُلَمَاءُ جِهَودَهُمْ لِمَجْمَعِ اللُّغَةِ وَاسْتِقْرَاءِ كَلَامِ الْعَرَبِ، ظَهَرَتْ تَفْرِيعَاتٌ لِعِلْمِ الْعَرَبِيَّةِ، وَالنَّازِئُ فِي هَذِهِ التَّفْرِيعَاتِ وَالتَّقْسِيمَاتِ يَجِدُهَا مَبْنِيَّةً عَلَى أَسَاسِ النَّظَرِ الثَّنَائِيَّةِ، فَجَاءَ التَّقْسِيمُ عَلَى أَسَاسِ هَذِهِ الثَّنَائِيَّاتِ:

أ. **اللفظ والمعنى:** فمن العلوم ما يختصُّ باللفظ كعلم الأصوات مثلاً وعلم الصَّرف، ومنها ما يختصُّ بالمعنى كعلم المعجم وعلم النحو، وأخرى تجمعُ بَيْنَ اللفظ والمعنى كعلم البلاغة. يقول "نعمان بوقرة": «ولعلَّ التَّوصِيفَ الموضوعي لأنواع الخطاب العربي القديم هو الذي وَجَّهَ الأنظارَ إِلَى تَأْسِيسِ المَعْرِفَةِ اللُّغَوِيَّةِ الصَّوْتِيَّةِ وَالتَّحْوِيَّةِ وَالبَلَاغِيَّةِ وَالمَعْجِمِيَّةِ وَالتَّارِيخِيَّةِ، وَالإِبْدَاعِ بِشَيْءٍ أَشْكَالَهُ، وَقَدْ تَمَّ هَذَا التَّوصِيفُ فِي دَائِرَةِ اللفظ والمعنى، وَرَبَّمَا هَذَا هُوَ السَّبَبُ الَّذِي يَجْعَلُنَا نَقْرُؤُ مَطْمَئِنِّينَ أَنَّ الحضارةَ الْعَرَبِيَّةَ نَصِيَّةٌ فِي مَبْدِئِهَا»².

ب. **الإفراد والتركيب:** فمن العلوم ما يُعْنَى بِالْمُسْتَوَى الْإِفْرَادِيِّ كَعِلْمِي الْمَعْجَمِ وَالصَّرفِ، وَمِنْهَا مَا يُعْنَى بِالْمُسْتَوَى التَّرْكِيبيِّ كَعِلْمِي النُّحُوِّ وَالبَلَاغَةِ.

1: فَقَدْ بَدَأَ الْهِنُودُ بِحَثِّهِمُ اللُّغَوِيَّ خِدْمَةً لِنُصُوصِهِمُ الْمُقَدَّسَةَ الْمَسْمُوءَةَ بِالْفِيدَا، وَنَظِيرُهُ عِنْدَ الصِّينِيِّينَ فَكَانَتْ دِرَاسَتُهُمُ لِلنُّصُوصِ الدِّينِيِّ الْبُودِيَّةِ سَبَبًا فِي نَشْأَةِ الْمَعْجَمِ الصِّينِيِّ، وَكَذَلِكَ كَانَتْ دِرَاسَةُ الشَّعْرِ الْحَمَاسِيِّ وَالدِّينِيِّ فِي الْيُونَانِ دَافِعًا لِلتَّأْلِيفِ اللُّغَوِيِّ، وَبَدَأَتْ دِرَاسَةُ اللُّغَةِ وَالنُّحُوِّ فِي الْعَرَبِيَّةِ لَخِدْمَةِ الْكِتَابِ الْمُقَدَّسِ. يُنْظَرُ: الْبَحْثُ اللُّغَوِيُّ عِنْدَ الْعَرَبِ: أَحْمَدُ مَخْتَارُ عَمْرٍ، ص 80.

2: مَدْخَلَ إِلَى التَّحْلِيلِ اللَّسَانِيِّ لِلخَطَابِ الشَّعْرِيِّ: نَعْمَانُ بَوَقْرَةَ، ص 19، وَقَدْ ذَكَرَ الْكَاتِبُ أَنَّهُ نَقَلَ ذَلِكَ عَنْ مَنْذَرِ الْعِيَّاشِيِّ مِنْ خِلَالِ كِتَابِهِ: "اللِّسَانِيَّاتُ وَالدَّلَالَةُ" إِلَّا أَنَّا رَجَعْنَا إِلَى الْكِتَابِ فَلَمْ نَجِدْ النَّصَّ الْمَأْخُوذَ سِوَى حَدِيثِ الْعِيَّاشِيِّ عَنِ قَضِيَّةِ الْلفْظِ وَالْمَعْنَى فِي الْخَطَابَاتِ.

ج. الأصل والفرع: يقول ابن فارس (395هـ): «إنَّ لعلم العرب أصلاً وفرعاً: أمّا الفرعُ فمعرفةُ الأسماءِ والصفاتِ كقولنا: "رجل" و"فرس" و"طويل" و"قصير". وهذا هو الذي يُبدأ به عند التّعلم. وأمّا الأصلُ فالقول على موضوع اللغة وأوليئها ومنشأها، ثمَّ على رسوم العرب في مخاطباتها، وما لها من الافتنان تحقيقاً ومجازاً.»¹

ومن خلال هذه النظرة الثنائية التي تميّز بها علماء العربية نستشف أمرين:

الأول: احتكاك العرب إلى التفكير الثنائي الذي على أساسه تتفرّع العلوم وتباين، هو ملمح حضاريّ، إذ صار الفصل بين العلوم اليوم واجباً لغايات منهجية أو تعليمية.

الثاني: التقسيم الثنائي عند العرب شمل مختلف المجالات فميّزوا بين الطّبع والصّنع، والشعر والنثر... وتوغّل الأمر في العلم الواحد فميّزوا بين المعرب والمبني... من أجل تمييز الشيء عن الشيء، وبذلك سبقوا دي سوسور أبو البنية الذي لجأ إلى الثنائيات في دراسته للسان البشري.

2. تقسيم علوم العربية:

النّاظر في علوم العربية التي بيّنها العلماء يجد منها ما يعكس مستويات التحليل اللّساني ومنها ما يُعدُّ فناً أو أدباً، إلّا أنّ جميعها يعبر عنها بالعلم وقد يختصر فيقال النّحو والصّرف بدل علم النّحو وعلم الصّرف... كما أنّ منهم من كان يصطلح عليها بمصطلح الأدب وإمّا يقصد بذلك العلوم² يقول الزمخشري (538هـ) في بيانها: «اعلم أنّ أصناف العلوم الأدبية ترتقي إلى اثني عشر صنفاً: الأوّل: علم اللغة. والثاني: علم الأبنية. والثالث: علم الاشتقاق. والرّابع: علم الإعراب. والخامس: علم المعاني.

1: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: أحمد بن فارس، تعليق: أحمد حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ، 1997م، ص11.

2: جاء في تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان أنّ المراد بآداب اللغة علومها، يُنظر: تاريخ آداب اللغة العربية: جورجي زيدان، مؤسسة هنداوي، 2013م، ص21.

والسادس: علم البيان. والسابع: علم العروض. والثامن: علم القوافي. والتاسع: إنشاء النثر. والعاشر: قرض الشعر. والحادي عشر: علم الكتابة. والثاني عشر: المحاضرات.¹

ويقول ابن الأنباري (577هـ): «فإن علوم الأدب ثمانية النحو، واللغة، والتصريف، والعروض، والقوافي، وصنعة الشعر، وأخبار العرب، وأنسابهم. وألحقنا بالعلوم الثمانية علمين وضعناها وهما: علم الجدال في النحو، وعلم أصول النحو»²

وسمّاها الفارابي علم اللسان، وسنورد تقسيمه لها في نهاية الموضوع باعتباره تقسيمًا يُظهر تصوّر هؤلاء العلماء للمستويات اللغوية.

3. صلة العلوم اللغوية ببعضها البعض:

ويأتي حديثنا عن التداخل المعرفي لعلوم اللغة العربية وما يتبعه من التداخل الاصطلاحي لنقف من خلاله على تصوّر علماء العربية للدرس اللساني ومستوياته كيف بدت في المراحل الأولى من البحث اللغوي.

1.3. التداخل المعرفي:

علوم العربية تتداخل فيما بينها وتتكامّل وتترابط بشكل يجعل الفواصل بينها فواصل هشة، وقد أقرّ بذلك العلماء، يقول السمين الحلبي (756هـ): «ورأيت هذه العلوم الخمسة متجاذبة شديدة الاتصال بعضها ببعض، لا يحصل للناظر في بعضها كبير فائدة بدون الاطلاع على باقيها، فإن من عرف كون هذا

1: القسطاس في علم العروض: جاز الله الزمخشري، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط2، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1410م، 1989م، ص15، 16.

2: نزهة الألباء في طبقات الأدباء: أبو البركات كمال الدين بن الأنباري، تحقيق: إبراهيم السامرائي، ط3، مكتبة المنار، الأردن، 1405هـ، 1985م، ص76.

فاعلاً أو مفعولاً أو مبتدأ مثلاً ولم يعرف كيفية تصريفه ولا اشتقاقه ولا كيف موقعه من النظم لم يحل بطائلاً، وكذا لو عرف موقعه من النظم ولم يعرف باقيها.¹

أمّا السكاكي (626هـ) فيجعل سبب تضمين كتابه هذه العلوم اتصالها ببعضها البعض وأنّ كلاً منها يتم بالآخر، فيقول: «وقد ضمنت كتابي هذا من أنواع الأدب، دون نوع اللغة، ما رأيته لا بد منه، وهي عدّة أنواع متآخدة. فأودعته علم الصّرف بتمامه، وأنّه لا يتم إلا بعلم الاشتقاق المتنوع إلى أنواعه الثلاثة، وقد كشفت عنها القناع. وأوردت علم النحو بتمامه وتمامه، بعلمي المعاني والبيان. ولقد قضيت بتوفيق الله منهما الوطر، ولما كان تمام علم المعاني بعلمي الحد والاستدلال، لم أر بداً من التسمّح بهما. وحين كان التدرب في علمي المعاني والبيان موقوفاً على ممارسة باب النظم وباب النثر، ورأيت صاحب النظم يفتقر إلى علمي العروض والقوافي، ثنيت عنان القلم إلى إيرادهما.²

كما يبيّن ابن عصفور (669هـ) حاجة العلوم إلى علم الصّرف بما يفسّر تداخلها إذ يقول: «فالذي يُبيّن شرفه احتياج جميع المشتغلين باللغة العربية، من نحوي ولغوي، إليه أيّما حاجة، لأنّه ميزان العربية؛ ألا ترى أنّه قد يُؤخذ جزء كبير من اللغة بالقياس، ولا يُوصل إلى ذلك إلا من طريق التصريف»³ ولعلّ ما يُفسّر هذا التداخل والترابط بين العلوم العربية هو:

1. ظهورها في إطار تحليل نص كالنص القرآني، فيستدعيها منهج الدراسة متضافرة متكاملة، يقول حامد نصر: «وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة "النص"، بمعنى أنّها أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز النص فيه.»⁴

1: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: أحمد بن يوسف "السمين الحلبي"، تحقيق: أحمد محمد الخراط، ج1، دار القلم، دمشق، ص4.
2: مفتاح العلوم: السكاكي، ضبط وتعليق: نبيل زرزور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1407هـ، 1987م، ص6.
3: الممتع في التصريف: ابن عصفور الإشبيلي، تحقيق: فخر الدين قباوة، ج1، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1407هـ، 1987م، ص27.

4: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن: نصر حامد أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص09.

2. رؤية العلماء الأوائل للغة على أنها نظام متكامل، "فقد كانوا ينظرون إليها على أنها بناءً واحدًا يتساند بعضها إلى بعض، ويُفسَّر بعضها بعضه الآخر، من أجل ذلك لم يُدرَس النحو بمعزل عن الصَّرف، كما كانَ مشغولاً باللغة معنى ودلالةً،"¹ ومَّا يدلُّك على ذلك نصُّ ابن جني (392هـ): «وأخبرني (أبو علي) أيضاً قال: سألتُ سائلاً قديماً، فقال: هل يجوزُ الحَرَمُ في أوَّل أجزاء "متفاعِلن" من الكامل؟ قال: ولم أكن حينئذٍ أعرفُ مذهبَ العروضيين فيه، فعدلتُ به إلى طريقِ الإعرابِ فقلتُ: لا يجوزُ، فقال: لم لا يجوزُ؟ فقلتُ: لأنَّ التَّاءَ التي بعدَ الميمِ قد يدركُها السُّكونُ في بعضِ الأحوال، فيُكرَهُ الابتداءُ بحرفٍ قد يكونُ في بعضِ أحواله ساكناً في ذلك المثالِ بعينه، كما كرهتُ العربُ الابتداءَ بالهمزةِ المخففةِ لأنها قد قربت من الساكن، أفلا ترى إلى تناسبِ هذا العلمِ واشتراكِ أجزائه، حتى إنَّه ليجابُ عن بعضِهِ بجوابٍ غيره.»²

كما كانَ سيبويه بتوجيهٍ من الخليل بن أحمد يستنبطُ القواعدَ من الألفاظِ المفردةِ والتراكيبِ معاً، ويطرُدُ القاعدةَ بعد أن يقيسَ المركَّبَ على المفردِ أو المفردَ على المركَّبِ، باحثاً عن الأشباهِ والتَّظائِرِ في المفرداتِ والتراكيبِ³، جاء في الكتاب (هذا بابٌ ما يكونُ في اللفظِ من الأعراضِ) ما يأتي: «اعلم أنَّهم ممَّا يحدِّثونَ الكلم وإن كان أصلُهُ في الكلام غير ذلك، ويحدِّثونَ ويعوضون، ويستغنونَ بالشَّيءِ عن الشَّيءِ الذي أصلُهُ في كلامهم أن يُستعملَ حتَّى يصيرَ ساقطاً. وسترى ذلك إن شاء الله، فممَّا حُذِفَ وأصلُهُ في الكلام غير ذلك. لم يكُ ولا أدِر، وأشباه ذلك. وأمَّا استغناؤُهُم بالشَّيءِ عن الشَّيءِ فإنَّهم يقولون: يدعُ، ولا يقولون: ودع، استغنوا عنها بترك. وأشباه ذلك كثير. والعوضُ قولُهُم: زنادقة وزناديق، وفرازية وفرازين، حذفوا الياءَ وعوضوا الهاءَ، وقولُهُم أسطاع يُسطيع، وإنما هي أطاع يطيع، زادوا السَّينَ عوضاً من ذهابِ حركةِ العين من أفعَل. وقولُهُم اللهم، حذفوا "يا" وألحقوا الميمَ عوضاً»⁴

1: منهجية البحث في الدرس النحوي (دراسة معرفية في التفكير اللغوي العربي): أحمد معلوف، مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد 81، ج2، دمشق، ص7.

2: سر صناعة الإعراب: أبو الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: حسن هنداي، ج1، ط2، دار القلم، 1413هـ، 1993م، ص49.

3: منهجية البحث في الدرس النحوي (دراسة معرفية في التفكير اللغوي العربي): سمير أحمد معلوف، ص8.

4: الكتاب: سيبويه، ج1، ص24، 25.

وسيتضح ذلك أكثر عند تقديم لمحة عن نشأة الدراسات النحوية في المستوى النحوي.

3. ثم إنها تعكس ما تميّزت به العرب في مخاطباتها فنجّد ابن فارس (395هـ) يعقّد في كتابه "الصاحي في فقه اللغة" فصلاً بعنوان: "ذكر ما اختصّت به العرب" ليذكر فيه العلوم العربية فيقول: «من العلوم الجليلة التي اختصّت بها الإعراب والعروض وبعض الظواهر الصوتية والتّصريف»¹، وعبر عن بعضها السيوطي (911هـ) بسنن العرب². فلدراسة عادة العرب في كلامها أو تحليل خطاياها لابدّ من الجمع بين هذه العلوم.

وهنا نشير إلى أنّ هذه العلوم قبل أن تُدرس كظواهر هي في حدّ ذاتها ظواهر راسخة في لسان العربي بما يمكن الاصطلاح عليه بالملكة. والمتعلّم للعربية إنّما يتعلّمها ليصير ناطقاً بها بالدرجة الأولى ممّا يتوجّب عليه معرفته هذه الظواهر ودراستها، وفي ذلك يقول ابن جني (392هـ): «باب القول على النحو: هو انتحاء سمّت كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره، كالثنية والجمع والتّحقيق والتّكسير والإضافة والنّسب والتركيب وغير ذلك، ليحقّق من ليس من أهل العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شدّ بعضهم عنها رُدّ به إليها»³

2.3. التّدخل الاصطلاحي:

وكان لهذا التّدخل المعرفي في المراحل الأولى للدّرس اللغوي أثر في التّدخل الاصطلاحي، أين كانت العلوم أو بعضها يندرج في اسم العربية— والنحو كما نلاحظه من قول ابن جني—

أمّا عن مصطلح العربية فقد استعمله العرب الأوائل للدّلالة على كلّ دراسة علمية موضوعها اللغة، سواء تعلّق الأمر بالفاظها أم بتركيبتها، وهو يشير إليه خبر عن أبي عمرو بن العلاء (154هـ) جاء فيه:

1: الصاحي في فقه اللغة: ابن فارس، ص 43.

2: المزهر في علوم اللغة وأنواعها: عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، ضبط: محمد المولى بك، محمد إبراهيم، علي البحوي، ج 1، ط 3، دار التراث، القاهرة، ص 331.

3: الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، ج 1، المكتبة العلمية، القاهرة، ص 34.

"قال ابن نوفل: سمعتُ أبي يقول لأبي عمرو بن العلاء: أخبرني عمّا وضعتَ ممّا سمّيته عربيةً، أيدخلُ فيها كلامُ العربِ كلُّه؟ فقال: لا. فقلْتُ: كيفَ تصنعُ فيما خالفتكَ فيه العربُ وهم حجّة؟ قال: أعملُ على الأكثرِ، وأسمّي ما خالفني لغات¹"

واستمرَّ استعمالُ المصطلح على يد اللغويين بعده فنجدُه أيضًا في كتابِ سيويه (180هـ)، في عناوين الأبوابِ في مفتاح كتابه، نحو: "هذا بابُ العلم ما الكَلِم من العربية"² "باب مجاري أواخر الكلم من العربية"³

كما عرّف العربُ اللّغة⁴ على أنّها اللسان، فاستعملَ مُصطلحُ "علم اللسان" تمييزًا لها بما هو خارجٌ عن علمِ أصولِ الفقهِ وعلمِ الكلامِ وعلمِ الحديثِ، ووردتْ هذه اللفظةُ بعد ذلك في كثيرٍ من المؤلفاتِ كالمخصّص لابن سيده (458هـ)، ومقدّمة ابن خلدون وفيها أيضًا علوم اللسان.⁵

وأدّى الاهتمامُ بالعلوم اللغوية إلى نضحها وتفرّعها، وشيئًا فشيئًا إلى استقلالِ بعضها عن بعض، فظهرتْ تحت مصطلح العلم، كعلم الصّرف وعلم النّحو وعلم البيان وعلم المعاني، وعلم العروض...

1: طبقات النحويين واللغويين: أبو بكر الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة، ص39.

2: الكتاب: سيويه، ج1، ص12.

3: المصدر السابق، ج1، ص13.

4: كان مصطلحُ اللّغة عند العرب الأوائل يراؤ به اللهجة، حيثُ يقول الخليل (170هـ): «اللغة واللغات واللغون: اختلافُ الكلام في معنًى واحد» ينظر: معجم العين، ج4، ص449. ويتضح الأمرُ أثر في قول ابن منظور: «لَعَا فلان هن الصّوابِ وعن الطريق إذا مالَ عنه، قال ابن الأعرابي: واللّغة أخذت من هذا، لأنّ هؤلاء تكلموا بكلامٍ مالوا فيه عن لّغة هؤلاء الآخرين»، ينظر: لسان العرب: مادة لغو. لتحلّ "اللغة" بعد ذلك محلّ "العربية" فاستعملها الدّارسون وأنجّوها للبحث في خصائصها، ولم يتّبع ابن جني (392هـ) عن تعريفات المعاصرين حين ذكر حدّ اللّغة بقوله: «أما حدّها فإنّها أصواتٌ يُعبّرُ بها كلُّ قومٍ عن أغراضهم». ينظر: منهجية البحث في الدرس النحوي: سمير أحمد معلوف، ص3.

5: بحوث ودراسات في اللسانيات العربية: عبد الرحمن الحاج صالح، ج1، ص24.

4. المستويات اللغوية في الحضارة العربية:

1.4. علم الأصوات: اهتم علماء العربية بالدراسات الصوتية، وقدّموا أبحاثاً جليّة تميّزت بقدر من الدقة والإتقان، ولم يُبالغ صبحي الصالح حينما قال: «دراسة علمائنا للأصوات العربية لا يُضاهيها في العمق والدقة والاستقصاء جميع الدراسات التي يقوم بها اللغويون الآن فيما يسمونه "علم الأصوات اللغوية"، ولما نريد أن ننبّه من أنّ حروفنا العربية محفوظة الأصول، معروفة الأنساب»¹

وهو لا يقصد في ذلك إغفال دور الدراسات الحديثة خاصة ما تعلّق بدراسة جهاز النطق وشدة الصوت بالأجهزة والآلات التي لم تتوفّر في يد العلماء الأوائل، وإنّما النتائج التي توصل إليها العلم الحديث تتطابق إلى حد كبير مع ما قدّمه هؤلاء من أمثال سيبويه والخليل وابن جني.

ويعدّ علم الأصوات أول العلوم التي اهتم بها العلماء بدءاً من إرسائهم للمعالم التأسيسية للنحو من خلال عمل أبي الأسود الدؤلي (69هـ) لوضع نقط الإعراب، غير أنّه لم يعرف استقلالاً، ولم يكن علماً قائماً بذاته، وإنّما عُولِجَتْ مباحثه في علوم كالصّرف والنحو والقراءات ... ومن أهمّ المصنّفات التي أشارت إلى المباحث الصوتية:

– معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ): الذي رتب مادته ترتيباً صوتياً، وأورد في مقدمة الكتاب مسائل صوتية أهمّها: ترتيب الحروف بناءً على مخرجها من الأبعد إلى الأقرب، بعد تدبرها والنظر فيها كلّها، فقد ذاق الحروف، فوجد مخرج الكلام كلّ من الحلق وكان ذواقه إياها بفتح فاه بالألف ثم إظهار الحرف نحو: اب-أخ... فجاء ترتيب الحروف لديه على النحو الآتي: ع. ح. هـ. خ. غ. ق. ك. ج. ش. ض. ص. س. ز. ط. د. ت. ذ. ر. ل. ن. ف. ب. م. و. ا. ء.² ومن المسائل أيضاً حديثه عن أحرف الدلق، وهي ستة: ر. ل. ن. ف. ب. م، بالإضافة إلى بيانه مخرج الحروف.³

1: دراسات في فقه اللغة: صبحي الصالح، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 2009م، ص276.

2: معجم العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، ج1، ص47.

3: المصدر السابق، ج1، ص51، 52.

– **الجمهرة لابن دريد (321هـ):** ذكر في مقدّمة معجمه مباحث صوتية أهمّها حديثه عن مخارج الحروف بتحديد عددها وهو ستّة عشر مخرجاً، وبيّنها بشكل مفصّل، كما تناول صفات الحروف ومن الصفات التي عرّج عليها الإصمات مقابل الدّلاقة، والهمس والرخاوة والشّدة والإطباق.¹

– **الكتاب لسيبويه (180هـ):** الذي ذكر في آخر كتابه باباً في ما يتعلّق بالإدغام وكذلك فعل المبرد (285هـ) في الجزء الأول من المقتضب. "كما أحصى سيبويه تسعة وعشرين حرفاً تامّاً في نظام العربية وثلاثة أحرف ناقصة، وكانوا يُعنون بالأولى الحروف الصّوامت إضافةً إلى حروف المدّ الثلاثة، وبالثانية أصوات الحركات الثلاثة، وحدّد مخارج الحروف، وهي عنده ستّة عشر مخرجاً."²

إلى أن جاءت دراسة ابن جني (392هـ) من خلال كتابه "سر صناعة الإعراب"، والتي يمكن القول بأنّها تمثّل دراسة مستقلة وشاملة لعلم الأصوات، موافقةً إلى حدّ كبير جدّاً ما وصل إليه العلم الحديث، ولا يسعنا في هذا المقام إلّا بيان أهمّ المباحث الصوتية التي أشار إليها والتي يمكن تقسيمها – حسب اهتمامها – إلى ثلاثة ميادين:

1. الجانب الفيزيائي: ومن أهمّ المسائل الصوتية التي اعتنى بها في هذا الصّدّد:

– **كيفية حدوث الصوت اللغوي:** واستعماله مصطلح المقطع للدّلالة على المخرج، إذ يقول: «اعلم أنّ الصوت عَرَضٌ يخرج مع النَّفَسِ مستطيلاً متّصلاً، حتّى يعرض له في الحلق والقَمِ والشّفتين مقاطع تنبيه عن امتداده واستطالته، فيسمّى المقطع أينما عَرَضَ له حرفاً»³

– **الحديث عن الصّوامت والصّوائت:** واصفاً إياها من النّاحية الفيزيائية مع تعليل الاختلاف الحاصل بينهما.⁴

1: جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، ج1، ط1، مجلس دائرة المعارف، 1344هـ، ص5، 6، 8.

2: منطق العرب في علوم اللسان: عبد الرحمن الحاج صالح، موفم للنشر، الجزائر، 2012م، ص214.

3: سر صناعة الإعراب: ابن جني، ص6.

4: المصدر السابق، ص8، ص17.

- **ذكر مخارج الحروف:** تحت عنوان: "بابُ أسماء الحروف وأجناسها ومخارجها ومدارجها.."، أين قام بتحديد عدد مخارج الحروف وهي ستة عشر مخرجًا ليزكها بالتفصيل.¹

- **ذكر صفات الحروف:** كما ذكر صفات الحروف معرّفًا إيّاها، ذاكراً الحروف الموصوفة بها، وبدأ بذكر الصفات المتضادّة كالجهر والهمس، والشدة والرّخاوة، والإطباق والانفتاح، والاستعلاء والاستفال، والذلاقة والإصمات.. كما ذكر الصفات التي تنفرّد بها بعض الحروف كالانحراف لللام، والتّكرير للرّاء، والقلقلة.²

2. جانب الاختلافات اللهجية وكذا البدائل الصّوتية والتنوعات الأدائية:

بعد بيانه مخارج الحروف التسعة والعشرين ذكر حروفاً تلحق بها سمّاها فروعاً مصنّفاً إيّاها إلى فروع مستحسنة ومستقبحة، فأما المستحسنة فهي: "النّون الخفيفة، والهمزة المخفّفة، وألف التّفخيم، وألف الإمالة، والشّين التي كالجيم، والصّاد التي كالزّاي" وأما المستقبحة فهي: "الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي كالكاف، والجيم التي كالشّين، والصّاد الضّعيفة، والصّاد كالسّين، والطّاء التي كالتّاء، والطّاء التي كالتّاء، والباء التي كالميم"³ وهي في حقيقتها تنوعات لهجية، إذ يقول في أحد هذه الفروع: «وأما الصّاد التي كالزّاي فهي التي يقلّ همسها قليلاً، ويحدّث فيها ضربٌ من الجهر لمضارعتها الزّاي... ومن العرب من يخلّصها زايًا، فيقول: يزدر، وقزّد. وقالوا في مثلٍ لهم: "لم يُجرّم من فزّد له" أي: من فصد له.»⁴ كما تناول بعض الظواهر الصّوتية كالإمالة والإشمام والاختلاس ممّا تميّز به بعض اللهجات.

3. **الجانب الوظيفي:** ويتجلى هذا الجانب فيما تناوله في تفصيله للحروف بذكر ما يطرأ عليها من إبدالٍ وقلب... ممّا يؤثّر في دلالة الكلمة، ويمكن أن نمثّل بقوله: «فأما قولهم: تنسّمْتُ منه علماً وتنشّمْتُ، فليس واحد من الحرفين بدلاً من صاحبه، لأنّ لكل واحدٍ منهما وجهًا قائمًا. أمّا تنسّمْتُ فكأنّه من النّسيم، كقولك استروحْتُ منه خبرًا، فمعناه أنّه تلطّف في التماس العلم منه شيئاً فشيئاً كهبوب النّسيم. وأمّا

1: المصدر السابق، ص 46-48.

2: المصدر السابق، ص 60-64.

3: المصدر السابق، ص 46.

4: المصدر السابق، ص 50.

تنشئت فمن قولهم نشئت في الأمر، أي: ابتدأته ولم أوغل فيه، وكذلك تنشئت منه، أي ابتدأت بطرف من العلم من عنده، ولم أتمكن فيه.¹

ثم "جرّد علماء التجويد المباحث الصوتية المبعثرة في كتب النحو والصرف والقراءات، وجمعوها في كتب مستقلة. ثم ميّزوا أبحاثهم الصوتية بتسمية جديدة، فلم يدعوها تحت اسم النحو، أو علم الصرف، أو علم القراءات، وإن كانت ذات صلة بهذه العلوم، لكنهم استخدموا لها تسمية جديدة هي "علم التجويد".²

2.4. الصرف: ويُراد بالصرف التغيرات التي تلحق بنية الكلمة وهيئتها لغرض لفظي أو معنوي.

ولا يمكن الحديث عن المستوى الصرفي بقطع الصلة عن المستوى الصوتي، "فالدارس الذي يُحاول أن يقف على أسرار اللغة، ونظمها وظواهرها ستكون محاولته باطلة، إذا هو اقتصر في دراسته على ما وصل إليه من مفردات، فلا بد أن يرجع بالبحث إلى الورا ليدرس الأصول التي تتكون منها الكلمات، ويتعرف خصائصها، وما ينبني عليها من ظواهر، وليست تلك الأصول التي تتألف منها الكلمات إلا الأصوات اللغوية التي يعبر عنها بحروف الهجاء."³

وهذا ما يوضح تقدم العلماء دراسة الأصوات قبل الشروع في دراسة المباحث الصرفية كمبحث الإدغام مثلا، حيث يقول ابن خروف: «فأول الإدغام معرفة مخارج الحروف، ومراتبها، وتقاربها وتباعدها، ومهموسها ومجهورها، وسائر ذلك من أبوابها.»⁴ كما يقول أبو البركات الأنباري (577هـ): «لا طريق إلى معرفة تقارب الحروف إلا بعد معرفتها ومعرفة مخارجها وأقسامها»⁵

1: المصدر السابق، ص 206.

2: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: غانم قدوري الحمد، ط2، دار عمار، عمان، 1428هـ، 2007م، ص 65.

3: مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو والبيان: مهدي المخزومي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، مصر، 1377هـ، 1958م، ص 167، 168.

4: شرح جمل الزجاجي: ابن هشام الأنصاري، تحقيق: علي محسن عيسى، دار عالم الكتب، ط1، بيروت، 1405هـ، 1985م، ص 445.

5: أسرار العربية: أبو البركات الأنباري، تحقيق: محمد بهجت البيطار، مطبوعات الجمع العلمي العربي، دمشق، ص 419.

إلى غير ذلك من المباحث اللفظية كالإعلال والقلب والإبدال والنقل طلباً للحقّة، بالإضافة إلى مباحث الاشتقاق لعنايتها بالحركات...

وقد قرّر علم اللغة الحديث هذا التداخل، حيث يقول فيرث: «ولا يمكن أن تتم دراسة جادّة لعلم المعنى الوصفي (Semantics descriptive) لأية لغة منطوقة ما لم تعتمد هذه الدراسة على قواعد صوتية وأنماط تنغيمية (Intonational Forms) موثوق بها. وإنه لمن المستحيل أن تبدأ دراسة الصّرف بدون تحديد صوتي لعناصره أو بدون التعرف على هذه العناصر بوساطة التلوين الصوتي كما تحدث أحياناً»¹

ومن أهم العلوم التي تعكس صلة الصّرف بالصّوت علم التّجويد، فعلم الصّرف من أبرز علوم العربية حضوراً في علم التّجويد؛ حيث تشكّل مسأله أهمّ قواعد هذا العلم، وفي ذلك يقول السيوطي (911هـ): «وقاعدته ترجع إلى معرفة كيفية الوقف والإمالة والإدغام وأحكام الهمز...»²

من جهة أخرى يعدّ الصّرف مقدّمة لدراسة المستوى التركيبي، كما أنّه يتداخل معه في مباحث، وقد أقرّ بذلك علماء العربية حيث يقول ابن جني (392هـ): «كان من الواجب على من أراد معرفة النّحو أن يبدأ بمعرفة التّصريف، لأنّ معرفة ذات الشّيء الثّابتة ينبغي أن يكون أصلاً لمعرفة حاله المتقلّبة»³ ويقول ابن عصفور (669هـ): «وقد كان ينبغي أن يُقدّم علم التّصريف على غيره من علوم العربية، إذ هو معرفة ذوات الكلم، في أنفسها من غير تركيب، ومعرفة الشّيء في نفسه قبل أن يتركّب ينبغي أن تكون مقدّمة على معرفة أحواله التي تكون له بعد التركيب»⁴

1: دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية: عبد المقصود محمد عبد المقصود، ط1، دار الفيصل الثقافية، الرياض، 1427هـ، 2006م، ص209.

2: الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، ص640.

3: المنصف: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: إبراهيم مصطفى، عبد الله أمين، ج1، ط1، إدارة إحياء التراث القديم، 1373هـ، 1954م، ص4.

4: الممتع في التصريف: ابن عصفور الإشبيلي، تحقيق: فخر الدين قباوة، ج1، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1966م، ص33.

وهذا الذي لاحظته علماء العربية قد قرّره الدرس اللساني الحديث، فالصّرفُ يشكّل مقدمةً مهمّةً لدراسة النّحو العربي ومن أدلّة ذلك لو أنّ قائلاً قال: المعلّم مكرّمٌ زَيْدًا، فلا يمكن معرفة موقع كلمة "زيدًا" من الإعراب إلا إذا أدركنا أنّ كلمة "مكرّم" اسم فاعل، ولا يكون ذلك إلا بمعرفة علم الصّرف.

ولعل هذا الأمر أحد عوامل اقتران الصّرف بعلم النّحو في المصنّفات، إذ مرّ الصّرف بمنهجين في التّأليف:

الأول: الجمع بينه وبين علم النّحو، فتأتي ذكر مباحثه في آخر الكتاب، ومن أهم هذه الكتب: الكتاب لسيبويه، ومن المباحث الصرفية التي ذكرها: "النّسب والتّصغير، وجمع التّكسير، وأوزان المصادر، وصيغ الأفعال، ومعاني الزّوائد، واسم الآلة، وأسماء الأماكن، والإمالة والوقف، والإعلال والإدغام." وكتاب المقتضب للمبرد والأصول في النّحو لابن السّراج، ومن كتب المتأخّرين التي سارت وفق هذا المنهج في جمع العلمين ألفية ابن مالك وأوضح المسالك لابن هشام.

الثّاني: الإفراد في التّأليف وفصله عن النّحو نتيجة تطوّر العلوم وتفرّعها، وأوّل من فعل ذلك المازني في كتابه "التّصريف"، الذي شرحه ابن جني في كتابه "المنصف"، ومن أهم الكتب أيضًا الشّافية لابن الحاجب الذي جمع أبواب الصّرف متكاملة ومنظمة؛ لأنّ ابن الحاجب أصولي يميل إلى التّرتيب والتّقسيم، فجاءت مباحث الشّافية بشكلٍ مخالفٍ لما قبله لذا كثرت شروحه، من أهمّها شرح الجابري.

3.4. النّحو: كان النّحو في نشأته علميًا تعليميًا، علميًا من خلال تدوين أصول العربية بعد استنباطها باستقراء النّص القرآني وكلام العرب، وتعليميًا لأنّ القصد منه إلحاق من ليس بعربيّ في الفصاحة بمن كان فصيحًا، ويظهر ذلك في تعريف ابن السّراج (316هـ) حيث يقول: «النّحو إمّا أريد به أن ينحو المتكلّم إذا تعلّمه كلام العرب، وهو علمٌ استخرجه المتقدّمون فيه من استقراء كلام العرب، حتى وقفوا منه على الغرض الذي قصده المبتدئون بهذه اللغة»¹، وكذلك في قول ابن جني (392هـ) في باب القول على النّحو: «هو انتحاء سمّت كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره، كالثنية والجمع والتّحقيق والتّكسير والإضافة

1: الأصول في النّحو: أبو بكر محمد بن سهل بن السّراج، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، ج1، ط3، مؤسسة الرسالة، 1417هـ، 1996م، ص35.

والنَّسب والتَّركيب وغير ذلك، ليلحقَ من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطقَ بما وإن لم يكن منهم، وإن شددَ بعضهم عنها رُددَ به إليها»¹

وارتبطَ تأسيسُ علم النحو بنقطِ المصحفِ الذي قامَ به أبو الأسود الدؤلي (69هـ)، وبنقطه مَيَّزَ بين الوظائفِ الثلاث، "فوضعَ بابَ الفاعل والمفعول به والمضاف، وحروفَ الرَّفْع والنَّصْب والجرِّ والجزم."²

ثمَّ شرعَ من بعده في السَّماع والتَّدوين وذلك في سنة 95هـ، وكان هناك اتِّجاهان: اتِّجاه اللغويين، وعلى رأسِهِم عمرو بن العلاء (154هـ) الذي كانت تشغله معرفة لغات العربِ وغربها.

واتَّجاه يدرسُ اللغة من حيثُ مقاييسُها وعللُها ويستنبطُ الأسسَ والنَّظرياتِ التي تحكمُها مقيماً عمله على أنَّ اللغةَ واقعٌ يُدرَس بالاستقراء وهو اتِّجاه النَّحويين، ومن أبرزهم عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي الذي قيل عنه: «أول من بَعَجَ النَّحوَ ومدَّ القياسَ والعلل»³

وقد "وضعَ أصحابُ هذا الاتِّجاهِ لأنفسِهِم منهجيةً خاصَّةً تُوصِلُهُم إلى تصوُّر بناءِ اللغة على نحوٍ كُلِّي تؤلِّفُ العناصرُ الجزئيةَ بنيانه، فتؤخذُ هذه العناصرُ ويضامُّ بعضها إلى بعضٍ للوصولِ إلى الكلِّ، فكأنَّ الدَّارسَ يريدُ قبلَ البدءِ بدراسةِ اللغةِ البحثَ عن تصوُّرٍ شاملٍ لها، وعند وصوله إلى هذا التَّصوُّر فإنه يستطيعُ فهمَ طريقةِ عملِ هذه اللغةِ وما يمكنُ للمتكلِّم أن يصطنعهُ من حركةٍ داخلِ هذا البنيانِ الكلِّي الشَّامِل الذي تقومُ عليه هذه اللغة"4، وقد شَرَح الفارابي منهجيةَ عملِهِم وكيف يتمُّ الوصولُ إلى القوانينِ الكلية، يقول: «فتؤخذ ألفاظُهُم المفردة أولاً إلى أن يؤتى عليها، الغريب والمشهور منها، فيُحفظُ أو يُكتَبُ ثمَّ ألفاظُهُم المركَّبة كُلُّها من الأشعارِ والخطب. ثمَّ من بعد ذلك يحدث للنَّاظر فيها تأمُّلٌ ما كان منها متشابهاً في المفردة

1: الخصائص: ابن جني، ج1، ص34.

2: طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجهمي، شرح: محمود محمد أبو شاكر، ج1، دار المدني، جدة، ص12.

3: المصدر السابق، ج1، ص14.

4: منهجية البحث في الدرس النحوي (دراسة معرفية في التفكير اللغوي العربي): سمير أحمد معلوف، ص4، 5.

منها وعند التركيب، وتؤخذ أصناف المتشابهات منها وبماذا تتشابه في صنفٍ صنفٍ منها وما الذي يلحق كل صنفٍ منها. فيحدث لها عند ذلك في النفس كليّات وقوانين كليّة¹

ثم سار نحو هؤلاء الخليل بن أحمد الفراهيدي (170هـ)، وسيبويه (180هـ)، وابن السراج (316هـ)، وأبو علي الفارسي (377هـ)، وابن جني (392هـ).

هذا "وتختلف نظره النحويين واللغويين العرب القدامى إلى اللغة عن نظرة النحويين لها اختلافاً جوهرياً، فلأن كان يهتم كل فريقٍ منهما بالنظام الداخلي للغة وما تقوم به اللغة من دورٍ في الإفادة فإن النحويين الأوائل قد ميزوا جيداً بين ما هو راجع إلى الوضع من جهة، أي ما يخص اللفظ الموضوع للدلالة على معنى وهذا المعنى المدلول عليه باللفظ وحده، ومن ثم ما يخص بنية هذا اللفظ بغض النظر عما يؤديه في واقع الخطاب، ومن جهة أخرى هو ما راجع إلى استعمال هذا اللفظ أي تأديته للمعاني المقصودة بالفعل وهي الأغراض. والدليل على ذلك استنباطهم لبنى الكلم والكلام بمناهج خاصة وما تدل عليه في الواقع ثم الاتفاق بعد ذلك على ما يصيب هذه البنى من تغيير على مستوى الاستعمال بالحذف والقلب وإبدال وحدةٍ بأخرى وغير ذلك ما يُصيب المعنى الوضعي الذي يتصرف فيه المتكلم بالجاز والاستعارة والكناية.."²

فاللغة نظامٌ يثبت بثبوت مستعمليه، والاستعمال غير الوضع، فالنحويون لم يدرسوا اللغة مجردة عن الاستعمال، ذلك أن اللغة تعبيرٌ عن الحاجات، كما أنّها وسيلةٌ للتأثير، لذلك اعتنوا بالجانب التداولي والذي تمثله مباحث البلاغة وستأتي الإشارة إلى ذلك في الفصل الثالث من خلال اعتبارها الميدان الأمثل لدراسة الحجاج في العربية لحرصها على أدوات التأثير والإقناع.

1: كتاب الحروف: أبو نصر الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان، ص 137.

2: النحو العربي والبنوية اختلافهما النظري والمنهجي: عبد الرحمن الحاج صالح، ص 22، 23.

4.4. الدلالة:

جاء مصطلح الدلالة¹ في مصنفات العرب بمفهوم يقرب من هذا العلم في صورته الحديثة، كما يشير إليه نص ابن خلدون: «يتعين النظر في دلالة الألفاظ، ذلك أن استفادة المعاني على الإطلاق من تراكيب الكلام على الإطلاق يتوقف على معرفة الدلالات الوضعية مفردة ومركبة... ثم إن هناك استفادات أخرى خاصة من تراكيب الكلام... فكانت كلها من قواعد هذا الفن ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية»² ويُقدّم الشريف الجرجاني تعريفًا أصوليًا للدلالة وهي "كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والشيء الأول هو الدال والثاني المدلول"³ وتنقسم الدلالة إلى قسمين: وضعية وعقلية، والدلالة الوضعية بدورها تنقسم إلى ثلاثة أنواع⁴:

1. دلالة المطابقة: بأن يدل اللفظ على تمام ما وُضع له بالمطابقة كدلالة لفظ الحائط على الحائط.
2. دلالة الالتزام: بأن يدل اللفظ على جزء ما وُضع له كدلالة البيت على الحائط.
3. دلالة التضمن: بأن يدل اللفظ على ما يلازمه في الدّهن كدلالة السقف على الحائط.

وقد كان بحث علماء العربية في دلالة مفردات اللغة العربية ضمن كتب المعاني كالمخصص لابن سيده والغريب المنصف لأبي عبيد القاسم بن سلام، وكفاية المتحفظ لابن الأجدابي والمعجم اللغوية، إضافة إلى ما ألف في غريب القرآن ومجازه ومؤلفات الوجوه والنظائر كل ذلك يعدّ من مباحث علم الدلالة.

1: تتبني الدراسات الحديثة هذا المصطلح كمقابل للمصطلح الأجنبي *Sémantique*، كونه موجودا في الحضارة العربية، ولأنّ مصطلح "المعنى" يعدّ عنواناً لقسم من الدراسات البلاغية التي تُعنى بالتركيب وهو "علم المعاني"، إضافةً إلى أنه مصطلح لا يُعين على اشتقاق فرعية على نحو ما نبذه مع مصطلح الدلالة مثل: دل، الدال، المدلول...

2: المقدمة: ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة، ص 419.

3: التعريفات: الشريف الجرجاني، ط1، المطبعة الخيرية، مصر، 1306هـ، ص 109.

4: المصدر السابق، ص 110، ويرى محمد محمد يونس علي بأن إطلاق الدلالة الوضعية على هذه الثلاث ليس دقيقاً، والأفضل الاقتصار على إطلاقها على دلالة المطابقة فقط، وأن تسمّى دلالة التضمن والالتزام بالدلالة العقلية. ينظر: المعنى وظلال المعنى: محمد محمد يونس علي، ط2، دار المدار الإسلامي، 2007م، ص 86.

كما يمكنُ توظيفُ بعضها ككتبِ المعاني في "التحليل الدلالي وفي ربط مجموعات الدلالات في حينَ مكاني أو وزماني أو متصلٍ بوجهٍ من وجوه النشاط وهذا ما يُفرد له الباحثون في علم اللغة الحديث والدلالة خاصةً باب "الحقول الدلالية".¹

وعليه فيمكن القول بأنَّ العملَ المعجمي عملٌ دلالي، بالرَّغم من أنَّ جورج مونان يُنبه على عدم الخلط بين علم الدلالة والدِّراسة المعجمية التي تهتمُّ بتسجيلِ فحوى الكلمات في المعجم، فيقصر عن حصر الدلالات التي تنتجها السياقات، إلا أنَّ هناك جانباً لا يمكنُ إغفاله وهو قضية المعنى المركزي أو المشترك الذي تنفرُّ عنه مجموعة الدلالات التي تتغيَّر بعددِ السياقات غير أنَّها تبقى موصولةً بالأصل.²

كما تُذكرُ بعضُ الجهود التي يمكن عدّها بحثاً دلالية، مثل "محاولة ابن فارس (395هـ) الرائدة - في معجمه المقاييس - ربط المعاني الجزئية للمادة بمعنى عام يجمعها، ومحاولة الزَّخشي (538هـ) الناجحة - في معجمه أساس البلاغة - التفرقة بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية، إضافةً إلى البحوث الدلالية التي امتلأت بها كتب مثل: الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس (395هـ) - الخصائص لابن جني (392هـ) - المزهر للسيوطي (911هـ)."³

وبالنَّظر في العلاقات بين المفردات نجدُ بأنَّها تولَّد دلالاتٍ متنوعة من خلال تقابلها وترابطها مع بعضها البعض، مما يجعلنا نقفُ على الحقل التَّرابُطي المعين لمجموعةٍ من الكلمات، بما يُعرف بالعلاقات اللغوية بين مفردات اللغة العربية وأشهرها أربعة ظواهر:⁴

1. التَّرادف: وتتجَدَّد في ضوئه تعددية الدلائل وتتابعها في دالين أو أكثر والمعنى: إمكانية التَّعبير عن المعنى الواحد بألفاظٍ مختلفة.

1: علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق: فايز الداية، ط2، دار الفكر، سوريا، 1417هـ، 1996م، ص28.

2: المرجع السابق، ص204، 205، 219.

3: علم الدلالة: أحمد مختار عمر، ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1998م، ص20، 21.

4: ينظر: علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي: هادي نحر، ط1، دار الأمل، الأردن، 1427هـ، 2007م، ص485، 486.

2. الاشتراك: وتحدد في ضوءه تعددية المدلولات واختلافها، إذ يمكن أن تتعدد المعاني للفظ الواحد.

3. التضاد: وهو جزء من المشترك ويتحدد بتضاد أو نقيض الدلائل أو المعنى للفظ الواحد.

4. التقابل: بوصفه مجالاً لتحديد النقيض، أو المتضاد الدلالي الذي تؤديه مفردتان متقابلتا الدلالة.

وكان سيوييه (180هـ) من أوائل من قسم الألفاظ حسب دلالاتها إلى أنواع نحو: المشترك والمترادف، إذ يقول في كتابه: « اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين... فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلس وذهب. واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق. واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك: وجدت عليه من الموحدة، ووجدت إذا أردت وجدان الضالة. وأشبه هذا كثير.»¹

نستخلص من خلال هذا العرض أن لعلماء العربية تصوّر بمستويات التحليل وإن كانت لهم طرقتهم في تناولها، وقد أفاد من دراساتهم من جاء بعدهم فنظّمها من هؤلاء الفارابي (339هـ) في "إحصاء العلوم" أين جعل علم اللسان ضربين: أحدهما حفظ الألفاظ، والثاني علم قوانين الألفاظ². ويقصد بالقوانين ما يصطلح عليه بالقواعد من صرف ونحو...

ويفصل في موضع آخر هذه العلوم المتعلقة بعلم اللسان بأنها³:

- علم الألفاظ المفردة: ويقصد بها متن اللغة.
- علم الألفاظ المركبة: ويقصد به كلام العرب شعره ونثره.
- علم قوانين الألفاظ المفردة: ويبدأ بذكر المستوى الصوتي بذكر عدد الحروف ومخرجها.... ثم ينتقل إلى مباحث الصرف.
- علم قوانين تركيب الألفاظ: ويريد به علم النحو والإعراب

1: الكتاب: سيوييه، ج1، ص24. وكذلك المبرد ينظر: المزهري في علوم اللغة: جلال الدين السيوطي، ج1، ص388.

2: إحصاء العلوم: أبو نصر الفارابي، تحقيق: عثمان أمين، ط2، دار الفكر العربي، 1949م، ص45.

3: المصدر السابق، ص46، 47، 48، 49، 50، 51.

- ويضيف علمَ قوانين الكتابة وعلمَ قوانين القراءة وعلمَ قوانين الأشعار

كما نجد اتّضح هذه المستويات وتمييزها عن بعضها البعض عند السّكاكي (626هـ) الذي ذكر في مقدمة كتابه "مفتاح العلوم" تقسيمه للعلوم التي تناولها كآلآتي¹:

القسم الأول: في علم الصّرف: وتحدّث فيه عن الحروف وصفاتها ومخارجها لينتقل إلى المسائل الصرفية.

القسم الثاني: في علم النّحو، درس فيه التّركيب.

القسم الثالث: في علمي المعاني والبيان، درس فيه دلالة التّركيب، والصور الفنية

مع التّنبية إلى أنّ المرور من مستوى إلى مستوى في إطار التّحليل اللغوي للكلام هو مرور تدريجي بما يؤدّي إلى التّدخل بين هذه المستويات.

1: ينظر: مفتاح العلوم: أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي، ص 7، 8.

المطلب الثاني: التحليل اللغوي في التفسير

1. مكانة اللغة في التفسير:

جاء القرآن الكريم على ما تعهده العرب في كلامها، وما تستعمله من أساليب في منطقتها، فكان بأفصح اللغات وأشهرها، وذلك لغاتين:

الأولى: ليتحدى به القوم فيما برعوا فيه فيثبت بذلك إعجازه ويكون حجة عليهم، ويرى أهل العلم بأن هذه الغاية هي الوجه المتحدى به أي ما يرتبط بنظم القرآن، يقول محمود شاكر: «الإعجاز كائن في رصف القرآن وبيانه ونظمه، ومباينة خصائصه للمعهود من خصائص كل نظم وبيان في لغة العرب، ثم في سائر لغات البشر، ثم في بيان الثقلين جميعاً... [وأما] ما في القرآن من مكنون العيب، ومن دقائق التشريع، ومن عجائب آيات الله في خلقه، كل ذلك بمعزل عن هذا التحدي المفضي إلى الإعجاز وإن كان ما فيه من ذلك يعد دليلاً على أنه من عند الله تعالى، ولكنه لا يدل على أن نظمه و بيانه مباين لنظم كلام البشر وبيانه، وأنه بهذه المباينة كلام رب العالمين، لا كلام بشر مثلهم»¹ وهذا ما قرره الطبري كما سيأتي.

الثانية: لتحقيق الفهم والبيان، يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [من الآية 4 من إبراهيم] يقول السيوطي (911هـ): «اعلم أن من المعلوم أن الله إنما خاطب خلقه بما يفهمونه، ولذلك أرسل كل رسول بلسان قومه، وأنزل كتابه على لغتهم»²

فمن البديهي أن يرتبط فهم النص القرآني باللغة العربية، وقد ثبت بأن السلف كانوا يستعينون بكلام العرب لفهم غريب القرآن، قال ابن عباس رضي الله عنه: «الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا

1: مداحل إعجاز القرآن: محمود شاكر، ط1، دار المدني، جدة، 1423هـ، 2002م، ص162، 163.

2: الإتيان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، ص2266.

الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه»¹. وإجاباته عن مسائل نافع بن الأزرق (65هـ) خير مثال عن ممارسته التطبيقية.

ثم أخذت الحاجة إلى اللغة من أجل فهم أحكام القرآن تزداد لنقص الملكة وقلة التخاطب بها وفشو اللحن، يقول السيوطي (911هـ): «ونحن محتاجون إلى ما كانوا يحتاجون إليه، وزيادة على ذلك مما لم يحتاجوا إليه، من أحكام الظواهر لقصورنا عن مدارك أحكام اللغة بغير تعلم»²

من أجل ذلك دعا العلماء إلى تعلمها لقيام علم الشريعة عليها وفي ذلك يقول الشافعي (204هـ): «فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده، حتى يشهد به أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، ويتلو به كتاب الله، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك. وما ازداد من العلم باللسان، الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته، وأنزل به آخر كتبه؛ كان خيرا له. كما عليه يتعلم الصلاة والذكر فيها، ويأتي البيت وما أمر بإتيانه، ويتوجه لما وجه له، ويكون تبعا فيما افترض عليه ونُذِب إليه لا متبوعا. وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره: لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقاتها. ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها.»³

من جهة أخرى تطوّر العلوم العربية وتفرّعها واستقرّ أغلب أصولها جعل منها أدوات تحليلية ووسائل إجرائية ينبغي اكتسابها من قبل من يريد التّعرض لتفسير النصّ القرآني وتحليله، لذا انعطف المفسّرون على بيان أهمية هذه العلوم وبيان حاجة المفسّر لها في مقدمات تفاسيرهم — كما سنوضّحه لاحقا — بل إنّ التّضلع فيها سبب للارتقاء في التّفسير، يقول أبو حيان (745هـ): «فاعلم أنّه لا يرتقي من علم

1: المصدر السابق، ص 847.

2: المصدر السابق، ص 2267.

3: الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ص 48، 50.

التفسير ذروته، ولا يمتطي منه سهوته، إلا من كان متبحراً في علم اللسان مرتقياً منه إلى رتبة الإحسان»¹

ويمكن بيان مكانة اللغة في عملية تلقي القرآن وفهمه في ثلاثة جوانب:

الجانب الأول: اللغة وسيلة لحفظ القرآن من اللحن:

إنَّ السَّبَبَ الرَّئِيسَ لظهور العلوم اللغوية هو ظاهرة اللَّحْنِ التي مسَّت القرآن الكريم، أين هبَّ العلماء إلى نقطِ المصحف نقطِ إعجامٍ ونقطِ إعرابٍ، وإن كان هذا مرحلة من مراحل تشكُّل الدرس اللغوي عند العرب، فإنَّه في الوقت نفسه مظهرٌ لارتباط اللغة بالدراسات القرآنية، وتوضيح لأهميتها في ضبطه على المستوى اللفظي الذي من خلاله يتم ضبط معانيه، وكما أنَّ النَّاسَ متعبَّدون بمعاني القرآن الكريم متعبَّدون أيضاً بتلاوته وقراءته، لذلك وجب الاعتناء بتقويم القراءة.

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «تعلَّمُوا الفرائضَ واللحنَ كما تتعلَّمُونَ القرآنَ»، وحدث يزيد بن هارون (206هـ) بهذا الحديث فقليل له: ما اللحن؟ فقال: النحو.

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: «جوّدوا القرآنَ، وزَيَّنُوهُ بأحسنِ الأصواتِ، وأعربُوهُ فإنَّه عربيٌّ والله يحبُّ أن يعرب»، "وسئل الحسن البصري عن رجلٍ يتعلَّمُ العربيَّةَ، يَلْتَمِسُ بِهَا حُسْنَ المنطقِ، ويُقيِّمُ بهل قراءته. فقال: حسنٌ يا بني فتعلَّمْهَا. فَإِنَّ الرَّجُلَ قَدْ يَفْرَأُ الآيَةَ فَيَعْيَا بوجهها فيهلك"²

وتُظهر هذه الأقوال بأنَّ معنى الإعراب عند هؤلاء هو ما يقابلُ اللحن الذي قد يُصيبُ الحروف أو بنية الكلمة أو الكلمة في التركيب، لذا فالإعرابُ هو الأداء السليم على جميع المستويات، ويدلُّنا على ذلك قولُ الحسن البصري: (من لحن في القرآن فقد كذب على الله)³ ففضلاً عن أنَّه يبيِّن خطورة اللحن

1: البحر المحيط: أبو حيان، الأندلسي، تحقيق: عادل أحمد وعلي محمد، ج1، ص384، ص109.

2: وجاء ذكر هذه الأقوال وغيرها في: الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية: نجم الدين الطوفي، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1997م، ص244-248. وينظر: فضائل القرآن: ابن سلام، ج2، ص177-179.

3: المصدر السابق، ص244.

في القرآن بما يُوجي بأهمية تعلّم قوانين العربية، فهو يشير في الوقت نفسه إلى أنّ الخطأ يقع في جميع المستويات.

الجانب الثاني: اللغة أداة لتفسير القرآن وإيضاح معانيه

قال مجاهد: «لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب»¹

وأخرج البيهقي وغيره من حديث أبي هريرة مرفوعاً: «أعربوا القرآن والتمسوا غرائبها». وأخرج ابن الأنباري عن أبي بكر الصديق قال: «لأن أعرب آية من القرآن أحب إليّ من أن أحفظ آية». وأخرج أيضاً عن عبد الله بن بريدة، عن رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لو أنّي أعلم إذا سافرت أربعين ليلة أعربت آية من كتاب الله لفعلت»²

وعلق السيوطي (911هـ) على هذه الأقوال بقوله: «معنى هذه الآثار عندي إرادة البيان والتفسير لأن إطلاق الإعراب على الحكم النحوي اصطلاح حادث ولأنه كان في سلبقتهم لا يحتاجون إلى تعلمه»³

فيفهم من ذلك أنّ من معاني الإعراب عند الأوائل التفسير، ذلك أنّه يُبيّن المعنى، ويوضح المراد.

الجانب الثالث: اللغة دليل من أدلة الترجيح:

واللغة أيضاً طريق لإثبات صحة المعنى أو إبطاله، وقد ذكرها ابن جزي (741هـ) ضمن وجوه الترجيح في التفسير تلي الترجيح بدليل القرآن والسنة والإجماع وأقوال الصحابة، يقول: «الخامس: أن يدلّ

1: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص292.

2: جاء ذكر هذه الأقوال في: الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، ص2271.

3: المصدر السابق، ص2272.

على صحّة القول كلام العرب؛ من اللغة، أو الإعراب أو التّصريف، أو الاشتقاق.¹

وقد عكف العلماء منذ الصّدر الأوّل على الاستشهاد بها، فيروي أبو عبيد عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّه كان يُسأل عن القرآن فينشد فيه الشعر، قال أبو عبيد: يعني بذلك أنّه كان يستشهد به على التّفسير، من ذلك ما روي عنه رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ﴾ [الانشقاق: 17] قال: "جمع وأنشد: قد اتّسق لو يجدن سائغاً."²

وهو ما سار عليه المفسّرون، ففي تفسير القرطبي لقوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُمْ قَصَصَاتُ الطَّرَفِ عِزٌّ﴾ [الصفات: 48] ذكر معنيين لكلمة: "قاصرات"، الأوّل: نساء قد قصّرن طرفهنّ على أزواجهنّ فلا ينظرن إلى غيرهم؛ والثّاني: "قاصرات الطّرف" أي: محبوسات على أزواجهنّ.³

ليرجح المعنى الأوّل بناءً على اللغة، إذ يقول: «والتّفسير الأوّل أبين؛ لأنّه ليس في الآية مقصورات، ولكن في موضع آخر ﴿مَقْصُورَاتٌ﴾ [الرحمن: 72] يأتي بيانه. و"قاصرات" مأخوذ من قولهم: قد اقتصر على كذا، إذا اقتنع به وعدل عن غيره؛ قال امرؤ القيس:

من القاصرات الطّرف لو دبّ محوّل من الذّر فوق الإتب منها لأثرا⁴

وإلى المعنى الذي رجّحه القرطبي ذهب كل من الطّبري (ت310هـ) والزخشي (ت538هـ) وابن كثير (ت774هـ) وأبو حيان (ت745هـ) والبيضاوي (ت791هـ) وابن عاشور (ت1393هـ).⁵

1: التسهيل لعلوم التنزيل: ابن جزي، ص85.

2: فضائل القرآن ومعامله وآدابه: أبو عبيد القاسم بن سلام: ج2، ص173.

3: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، ج18، ص33.

4: المصدر السابق، 33/18، 34.

5: جامع البيان: الطبري، ج19، ص537. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: محمود بن عمر، الزخشي، تحقيق عادل أحمد، علي محمد، ج5، ط1، الرياض، 1418هـ، 1998م، ص210. تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، ج7، ص13. تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، ج7، ص13. البحر المحيط: أبوحيان، ج7، ص344.

وهو الصحيح الذي دلّ عليه القرآن؛ فإنّ "قاصرات" صفةٌ في الحورِ لأصحابِ الجنتين الأوليين في سورة الرحمن: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرحمن: 56] و"مقصورات" صفة في الحورِ لأصحابِ الجنتين الآخرين في السورة: ﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ [الرحمن: 72]

2. التحليل اللغوي في التفسير

بدأ الاهتمامُ باللغة في تأويل القرآن منذُ بداية التفسير أي منذُ نزول القرآن الكريم على محمدٍ صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [من الآية 44 من النحل] فقد كان يُفسَّرُ للصَّحابة ما استشكلَ عليهم من معاني الألفاظ، وكان ذلك قليلاً نظراً لقوة الملكة اللغوية لديهم فكانوا يتأوّلون القرآن على ما يفهمونه من لغتهم.

ومن جملة ما بيّنه عليه الصّلاة والسّلام معاني ألفاظ القرآن الكريم، من ذلك تفسيره معنى "الوسط" في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة: 143] قال: "والوسط: العدل".¹

1.2. التفسير اللغوي في عهد السلف:

ثمّ استمرّ التفسير اللغوي على يدِ الصّحابة والتّابعين وأتباع التّابعين ومن أهمّ ما عُنوا به:

أ. البيان اللفظي:

أي "تفسير اللفظ بما يُطابقُه من لغة العرب مع ذكرِ الشّواهد إن وُجدت، ويمكن الاصطلاح عليه بالتفسير اللفظي"² وممن نُقلَ عنه هذا التفسير ابنُ عباسٍ رضي الله عنه، حتّى عدّه كثيرٌ من الدّارسين "رافد

1: التفسير اللغوي للقرآن الكريم: مساعد الطيار، ط1، دار ابن الجوزي، 1422هـ، ص65.

2: المرجع السابق، ص63.

المدرسة اللغوية في التفسير¹ إضافةً إلى ابن مسعود وسعيد بن جبير ومن تلاهما من التابعين كقتادة ومجاهد... الخ

ومثال ذلك ما ذكره سعيد بن جبير في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ [الحج:36] أنَّ "القانع: السائل الذي يسأل، ثم أنشد قول الشاعر:

لمال المرء يصلحه فيبقى معاقره أعف من القنوع²

وجاء في مقاييس اللغة: "قنع الرجل يقنع قنوعاً، إذا سأل... فالقانع: السائل؛ وسُمي قانعاً لإقباله على من يسأله، قال: لمال المرء يصلحه فيغني مفاقره أعف من القنوع³

ب. الوجوه والنظائر:

ويُقصد بالوجوه: "المعاني المختلفة للفظ القرآنية في مواضعها من القرآن. وأما النظائر فهي: "المواضع القرآنية المتعددة للوجه الواحد التي اتفق فيها معنى اللفظ، فيكون معنى اللفظ في هذه الآية نظير معنى اللفظ في الآية الأخرى.⁴

مثال ذلك تفسير مقاتل (150هـ) كلمة المرض بأنها جاءت على أربعة أوجه⁵:

1. الشك كما في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [من الآية 10 من البقرة] أي في قلوبها شك فزادهم الله شكاً. ونظيرها في براءة: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [من الآية 125 من التوبة] أي شك

1: الأدوات النحوية في التفسير: محمود، الصغير، ط1، دار الفكر، سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1422هـ، 2001م، ص24.
2: المرجع السابق، ص73.

3: مقاييس اللغة، ابن فارس، ج5، ص33. و"المفاقر: وجوه الفقر، وقيل هو جمع "فقر" على غير قياس كالملاح، ويجوز أن يكون جمع مَفْقَر أو مَفْقَرٍ. يُنظر: لسان العرب: ابن منظور، مادة "فقر".

4: التفسير اللغوي للقرآن الكريم: مساعد الطيار، ص94.

5: الوجوه والنظائر: مقاتل بن سليمان، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط2، مكتبة الرشد، 2011م، ص20، 21.

2. الفُجُور، كما في قوله عز وجل: ﴿فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾ [من الآية 32 من الأحزاب]

3. الجراح، فذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾ [من الآية 43 من النساء] يعني جرحى. ونظيرها في المائدة: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾ يعني جرحى.

4. المرض نفسه، جميع الأمراض، كالذي في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا﴾ [من الآية 184 من البقرة]

فمقاتل جعل لفظ المرض على أربعة وجوه (الشك، والفجور، والجراح، والمرض) وهذه الوجوه معانٍ مختلفة للفظ، ثم في الوجه الأول فسّر المرض في آية البقرة بأنه الشك، ثم جعل المرض في آية التوبة نظيراً لها، كما فسّر المرض في آية النساء بأنه الجراح، وجعل المرض في آية المائدة نظيراً له، وعلى هذا فالنظائر اتّفاق المواضع المختلفة في القرآن في مدلول اللفظ.

فلا يُنظرُ لمعنى اللفظ في لغة العرب مجرّداً من سياق وروده في القرآن الكريم، وعلى هذا سار السلف، فعن ابن مسعود رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿خَتَمْتُ مِسْكَ﴾ [من الآية 26 من المطففين] قال: «إنه ليس بالخاتم الذي يختم، أما سمعتم المرأة من نسائكم تقول: طيب كذا وكذا خلطه مسك.»¹ ويتجلى ارتباط "الوجوه والنظائر" باللغة في جانبين²:

الأول: الأصل الجامع لمعنى اللفظ في لغة العرب، ومعرفة علاقة هذه الوجوه بهذا الأصل.

الثاني: أن بعض هذه الوجوه تكون دلالات لغوية مباشرة، وقد تتعدّد الوجوه بتعدّد الدلالات، والنظر في ذلك يرجع إلى استعمال العرب حسب ما قرّره أهل اللغة.

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج 24، ص 216.

2: التفسير اللغوي للقرآن الكريم: مساعد الطيار، ص 96.

ج. لغات العرب:

لم ينزل القرآن الكريم على لغةٍ واحدةٍ وإنما جاءت ألفاظه بلغات القبائل العربية، ومن هنا تبرز أهمية معرفة لغات العرب للمفسر وحاجته إليها في بيان معاني بعض الألفاظ، واشتدت الحاجة إلى ذلك عند دخول الأعاجم إلى الدين وفي هذا يقول ابن الأثير (606هـ): «فُتِحَتِ الْأَمْصَارُ وَخَالَطَ الْعَرَبُ غَيْرَ جَنْسِهِمْ مِنَ الرُّومِ وَالْفَرَسِ وَالْحَبَشِ وَالنَّبَطِ... فَاخْتَلَطَتِ الْفِرْقُ وَامْتَزَجَتِ الْأَلْسُنُ، وَتَدَاخَلَتِ اللَّغَاتُ وَنَشَأَ بَيْنَهُمُ الْأَوْلَادُ، فَتَعَلَّمُوا مِنَ اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ مَا لَا بَدَّ لَهُمْ فِي الْخُطَابِ مِنْهُ، وَحَفِظُوا مِنَ اللَّغَةِ مَا لَا غِنَى لَهُمْ فِي الْمَحَاوَرَةِ عَنْهُ، وَتَرَكُوا مَا عَدَاهُ لِعَدَمِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ وَأَهْمَلُوهُ لِقَلَّةِ الرَّغْبَةِ فِي الْبَاعِثِ عَلَيْهِ فَصَارَ بَعْدَ كَوْنِهِ مِنْ أَهَمِّ الْمَعَارِفِ مُطَّرَحًا مَهْجُورًا، وَبَعْدَ فُرْضِيَّتِهِ اللَّازِمَةِ كَأَن لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا»¹

فبدأ العلماء بتحديد ضوابط التفسير من بينها العلم بلغات العرب، يقول مجاهد: «لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب»²

لذا نجد للتابعين روايات كثيرة تُنبئ عن تفسيرهم للألفاظ القرآنية بالاستناد إلى لغات القبائل العربية، خاصة لمن جاب القبائل كعكرمة الذي قال عنه ابن خلكان (681هـ): «كَانَ كَثِيرَ التَّطَوُّافِ وَالْجَوْلَانِ فِي الْبِلَادِ، دَخَلَ خَرْسَانَ وَأَصْبَهَانَ وَمَصْرَ وَغَيْرَهَا مِنَ الْبِلَادِ»³ ومما ورد عنه في ذلك تفسيره للمشيد في قوله تعالى: ﴿وَقَصْرِ مَشِيدٍ﴾ [من الآية 45 من الحج] حيث قال: "المشيد المخصص، والجحص بالمدينة يُسمى المشيد"⁴ وفي قوله تعالى: ﴿أَنْذَعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ﴾ [من الآية 125 من الصافات] قال: "أندعون ربًا، وهي لغة أهل اليمن، تقول: من بعل هذا الثور؟ أي من ربه"⁵ ويقول في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ

1: النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين بن محمد ابن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ص5.

2: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص292.

3: وفيات الأعيان: ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، ج3، دار صادر، بيروت، 1398هـ، 1978م، ص266.

4: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج16، ص592، 593.

5: المصدر السابق، ج19، ص613.

ضَرِيعٌ ﴿[الغاشية:6]: "هي شجرة ذات شوكٍ، لاطقةٌ بالأرضِ، فإذا كانَ الربيعُ سَمَّتْها قريشُ الشبرق، فإذا هاجَ العودُ سَمَّتْها الضريع." ¹

وقال سعيد بن المسيب (94هـ) في قوله تعالى: ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ [الماعون:7]: «الماعون بلسان قريش المال.» ²

وصارت هذه النقول مصدراً من مصادر التفسير وقد أكثر الطبري من إيرادها.

2.2. عناية اللغويين بتفسير القرآن ودواعي ذلك:

لقد أسهم اللغويون بشكلٍ كبيرٍ في تفسير القرآن، وينقسم هؤلاء بحسب غاية بحثهم إلى قسمين:
الأول. يتقصّد اللغة ذاتها:

بعد أن كان القرآن الكريم الدافع لنشأة الدرس اللغوي، من خلال حفظه من اللحن، أخذت جهود العلماء تتجه للاهتمام باللغة ودراساتها من أجل ذاتها، وكانت هذه الدراسات تستند إلى المادة اللغوية المسموعة عن العرب وإلى القرآن الكريم، باعتبارها مصادر الدراسة، فيعالج أحدهم الظاهرة ويكشف عن المعنى بغض النظر عن ورودها في نصٍّ معيّن، وأبرز مثالٍ على ذلك المعاجم اللغوية، التي اتخذت من اللفظ القرآني دليلاً على المعنى اللغوي فقد جاء في معجم "العين": "والمُعَصِرَات: سحابات تُمَطِّر. قال الله عز وجل: وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً مُّجَاً . وأُعْصِرَ القَوْمُ: أُمَطَرُوا. قال الله عز وجل: " وفيه يُعْصِرُونَ". ويطرأ يُعْصِرُونَ، من عصير العنب.. والإعصار: الريح التي تثير السحاب. أعصرت الرياح فهي مُعْصِرَات، أي مثيرات للسحاب." ³

1: المصدر السابق، ج24، ص331.

2: المصدر السابق، ج24، ص678.

3: العين، الفراهيدي، ج1، ص295.

كما عُنيَتْ هذه المعاجم باختلافِ القراءاتِ ومعانيها مثلاً ذلك ما ذكره الخليل (ت175هـ) في معرضِ بيانه لفظ "تَهْجُرُونَ" حيثُ قال: « قال تعالى: "مستكبرين به سامرا تَهْجُرُونَ" أي: تَهْجُرُونَ محمداً. ومن قرأ "تَهْجُرُونَ" أي: تقولون الهُجْر، أي: قول الخنا، والإفحاش في المنطق»¹

ومن جانبٍ آخر فإنَّ هذه المعاجم قد قدَّمت المعاني الوضعية للألفاظ العربية التي يتَّخذها مصنّفُو كتبِ الغريب والتّفسير مادةً للوصول إلى معاني ألفاظ القرآن وبیان صلتها بالمعاني الوضعية، بما يصطلحُ عليه بمركزية المعنى.

كما كانَ لعملِ التّحويين أيضاً مبادرةً في التّفسير من خلالِ إعرابِ الآياتِ وتحليلها لغويّاً، وأشهرهم سيبويه (180هـ).

ومما يزيد من قيمة كتابه - في هذا المجال - "أنه يعتبر تسجيلاً أميناً بأسلوب العالم الفذّ، لما كان يدورُ في حلقات الدّرس ومجالس العلم في عصرِ سيبويه وقبله، وفي الدّراسات النّحوية حول القرآن الكريم، فهو حافلٌ بآراء السّابقين من شيوخه وبعض العلماء وغيرهم حول توجيه كثيرٍ من الآيات القرآنية ووجوه إعرابها أو القراءات فيها، مما يجعل لهذا المؤلّف قيمةً أكبر في توجيه العلماء نحو التّفسير اللغوي، كما يجعل له فضلاً أوسع على التّحويين اللاحقين، لفتحهم لباب التّظنّ - لغويّاً في كتاب الله عز وجل - من حيث النّحو والإعراب والمعاني والاحتجاج وهي الميادين التي توسّع فيها التّحويون بعده.²

ومن الأمثلة على تحليله -وهي كثيرة- قوله: «ومثله في الاتّساع [قوله عز وجل] : ﴿ وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ﴾ ، فلم يُشَبِّهُوا بما يَنْعِقُ، وإنما شَبَّهُوا بالمنعوق به. وإِنَّمَا المعنى: مثلكم ومثل الذين كفروا كمثل النّاعق والمنعوق به الذي لا يسمع. ولكنّه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى. ومثل ذلك [من كلامهم] : بنو فلان يطؤونهم الطريق،

1: المصدر السابق، ج3، ص387.

2: النحو وكتب التفسير: إبراهيم عبد الله رفيده، ط3، دار الجماهيرية، 1399هـ، 1990م، ص101.

يريد: يطوهم أهل الطريق . وقالوا : صِدْنَا قَنَوِينَ، وإِنَّمَا يريدُ صِدْنَا بَقَنَوِينَ، أو صِدْنَا وَحَش قَنَوِينَ، وإِنَّمَا قَنَوَانٍ: اسم أرض.¹

وهذا مثال على استناده إلى عادة العرب في كلامها من أنها تلجأ إلى الحذف للإيجاز والاختصار مع علم المخاطب به، ليفسر به أسلوب القرآن الكريم إذ أنه أنزل على لغتهم وأساليب كلامهم.

ومن الأمثلة التي تُبين ذكره لآراء شيوخه وغيرهم، قوله: «سألت الخليل رحمه الله تعالى عن قوله: (وَيُكَانُّهُ لَا يُفْلِح) و [عن] قوله تعالى جدّه: (وَيُكَانُّ اللَّهُ)، فزعم أَنَّهَا وَي مَفْصُولَةٌ مِنْ كَأَنَّ، والمعنى وَقَعَ عَلَى أَنَّ الْقَوْمَ انْتَبَهُوا فَتَكَلَّمُوا عَلَى قَدْرِ عِلْمِهِمْ، أو نَبَّهُوا فَقِيلَ لَهُمْ: أَمَا يُشْبِهُ أَنْ يَكُونَ هَذَا عِنْدَكُمْ هَكَذَا. وَاللَّهُ تَعَالَى أَعْلَم. وَأَمَّا الْمَفْسَّرُونَ فَقَالُوا: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ»²

ثانياً. يتقصّد لغة القرآن خاصة:

ويمثّله كتب غريب القرآن ومعاني القرآن وإعرابه.

أ. غريب القرآن:

ويُرادُ بِالْغَرِيبِ بَيَانُ مَا غَمَضَ مِنْ مُفْرَدَاتِ الْقُرْآنِ، وَهُنَاكَ غَرِيبُ الْأَلْفَاظِ وَغَرِيبُ الْأَسَالِيبِ. قَالَ الزَّرْكَشِيُّ (741هـ): «وَمَعْرِفَةُ هَذَا الْفَنِّ ضَرُورِيٌّ لِلْمَفْسِّرِ، وَإِلَّا فَلَا يَجِلُّ لَهُ الْإِقْدَامُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى»³ وَيَبِينُ الْأَصْفَهَانِيُّ (502هـ) أُولَوِيَّةَ طَلَبِهِ عَلَى بَاقِي الْعُلُومِ فَيَقُولُ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يَحْتَاجُ أَنْ يَشْتَغَلَ بِهِ مِنْ عُلُومِ الْقُرْآنِ، الْعُلُومُ اللَّفْظِيَّةُ، وَمِنْ الْعُلُومِ اللَّفْظِيَّةِ تَحْقِيقُ الْأَلْفَاظِ الْمَفْرَدَةِ... فَأَلْفَاظُ الْقُرْآنِ هِيَ لَبُّ كَلَامِ الْعَرَبِ وَزَيْدَتُهُ وَوَاسِطَتُهُ وَكَرَائِمُهُ، وَعَلَيْهَا اعْتِمَادُ الْفُقَهَاءِ وَالْحُكَمَاءِ فِي أَحْكَامِهِمْ وَحُكْمِهِمْ، وَإِلَيْهَا مَفْرَعُ حَدِّاقِ الشُّعْرَاءِ وَالْبُلَغَاءِ فِي نَظْمِهِمْ وَنَثَرِهِمْ»⁴

1: الكتاب: سيبويه، ج1، ص212، 213.

2: المصدر السابق، ج2، ص154. وينظر: ج3، ص63، 100، 126.

3: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص204.

4: المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص6.

وإن كان يدلُّ قولُ الأصْفَهَانِي على أهمية العلوم اللفظية فإنَّه يُشيرُ في الوقتِ نفسه إلى التَّسلسلِ الذي يجبُ أن يُراعَى في التَّحليل بما يصطَلَحُ عليه بالمستوى الإفرادي.

وقد أفردتْ له مصنَّفاتٌ كثيرةٌ، نذكرُ منها: غريبُ القرآن لأبان بن تغلب (141هـ)، وللكسائي (189هـ)، ولمؤرِّج بن عمرو السَّدُوسي (195هـ)، والنَّضْر بن شميل (203هـ)، ولابن قُتيبة (276هـ)، ولابن ثعلب (291هـ).

ب. معاني القرآن وإعرابه:

اقتَرَنا في بعضِ المصنَّفاتِ ذكرُ المصطلَّحين معًا على هذا النحو من ذلك كتابُ الفراء والزَّجَّاج وكذلك جاء مصنَّفُ ابن الأصبهاني بعنوان: "رياضة الألسنة في إعراب القرآن ومعانيه"، وذلك للارتباطِ القوي بين المصطلَّحين؛ إذ غايةُ الإعرابِ الكشفُ عن المعنى وبيانُ أوجهِ التَّأويلِ في الكلام، يقولُ العكبري (616هـ) في بيانِ دورِ الإعرابِ في الكشفِ عن معاني القرآن الكريم: «وأقومُ طريقَ يُسَلِّكُ في الوقوفِ على مَعْنَاهُ، ويُتوصَّلُ به إلى تبيين أغراضه ومغزاه؛ معرفةُ إعرابه، واشتقاقُ مقاصده من أنحاء خطابه»¹ ويقولُ السيوطي (911هـ) في النوعِ الحادي والأربعون في معرفة إعرابه: «ومن فوائدِ هذا النوعِ معرفةُ المعنى لأنَّ الإعرابَ يميِّزُ المعاني ويُوقِفُ على أغراضِ المتكلِّمين»²

وبالنَّظرِ في القولين نستشفُّ أمرًا في غاية الأهمية وهو تنبُّهُ هؤلاء العلماءِ إلى أنَّ اللِّغةَ كيانٌ وظيفيٌّ إذ تسهمُ في التَّعبيرِ عن الأغراضِ، وعليه فسيبيلُ الوقوفِ على هذه الأغراضِ وإدراكها هو علومُ اللغة.

ويُذكرُ أنَّ بدايةَ الفصلِ بين المصطلَّحين كانتْ على يدِ قطرب أحدِ مؤلِّفي المعاني، أمَّا الخطوهُ النَّاضِجَةُ في ذلك فقد كانتْ على يدِ النَّحاس (328هـ).³

1: التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء العكبري، تحقيق: سعد كريم الفقي، ط1، دار اليقين، 1422هـ، 2001م، ص5.

2: الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، ص1219، 1220.

3: النحو وعلم التفسير: إبراهيم عبد الله رفيده، ص147.

ويراد بمعاني القرآن: "البيان اللغوي لألفاظ العربية وأساليبيها الواردة في القرآن"، ومن أشهر الكتب التي صُنِّفت في معاني القرآن: معاني القرآن للفراء (131هـ)، ومعاني القرآن لأبي عبيدة (211هـ)، وكذلك لسعيد بن مسعدة الأخفش (215 أو 221هـ)، والزجاج (311هـ)، والنحاس (328هـ)، ويروى بأنَّ أوَّل من صَنَّف فيها واصل بن عطاء (131هـ).¹ وقد حوت هذه المصنَّفات توجيه القراءات وبيان الغريب وتفسير المعاني وإعراب المشكل وتأصيلاً لقواعد النحو والصرف. وهي بذلك تعدُّ من كتب التفسير بل هي نوعٌ منه باعتبارها تفسيراً لغوياً.

ومما يدلُّ على هذه المنزلة لكتب المعاني ما جاء في ترجمة شيخ المفسرين الطبري (310هـ) من أنَّ معتمده - في تفسيره - كان على هذه الكتب التي سبق تأليفها على تأليفه، مُضيفاً إلى ذلك علمه الواسع باللغة وآدابها والشرعة والآثار.²

دواعي التأليف في هذه الكتب:

ولكثرة المصنَّفات التي تُعنى ببيان معاني ألفاظ القرآن الكريم ودلالات تراكيبه في هذه المرحلة أسبابٌ يمكنُ حصرها في ثلاث:

الأول: ما يناله الرجل من شرف العناية بكتاب الله عز وجل وخدمته.

الثاني: تلبية حاجة المجتمع في ذلك العصر:

جاء تأليف المعاني "لتلبية حاجة المتأدِّبين إليها وللإجابة عمَّا يُطرح في حلق العلم ومجالس الأدب من أسئلةٍ حول النصِّ القرآني ما يتعلَّق بلفظه وتراكيبه على نحوِ التَّأليف في "معاني الآثار" و"معاني الشعر" ولهذا قيل "معاني القرآن"³

1: ينظر: المرجع السابق، ص112.

2: المرجع السابق، ص143، 148.

3: المرجع السابق، ص142.

فيروى أنَّ الفراء لما أملى كتابه أقبل إليه العلماء والمتأدّبون إقبالا شديداً حتّى قال أبو بريدّة: «فأردنا أن نعدّ النَّاسَ الذين اجتمعوا لإملاء المعاني فلم نضبط عددهم»¹

وإنّ تأليف معاني القرآن لأبي زكريا الفراء، كان بطلب عمر بن بكر الراوية النحوي وصاحب الفراء، وكاتب الوزير الحسن بن سهل وزير المأمون، إذ كان هذا الوزير يسأله عن أشياء في القرآن لا يحضره جوابٌ عنها، فقال لشيخه: «فإن رأيت أن تجمع لي أصولاً أو تجعل في ذلك كتاباً نرجع إليه فعلت» فاستجاب الفراء وأملى كتابه المعاني كما دفع السؤال السابق أبا عبيدة لتأليف كتابه المجاز.²

3. وهو سبب تاريخي كان وراء استطراد المفسّرين في المباحث اللغوية في تفاسيرهم بدءاً من كتب المعاني وإعرابه وغيره وصولاً إلى التّفاسير الجامعة وأولها تفسير الطّبري ثم تفسير الزمخشري، ويتمثّل في قضية الطّعن في عربية القرآن، ويعتقد بعضهم³ بأنّ مجاز عبيدة إنّما يقصدُ به جواز القرآن أي الطّريق الرابط بين العربية والقرآن الدّال على التّشابه بينهما في القوانين اللغوية، لا المجاز بمفهومه البلاغي، إذ يقول أبو عبيدة (210هـ): «ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر ومجاز ما حُذف ومجاز ما كفّ عنه خبره... وكلّ هذا جائز قد تكلموا به»⁴

فأبو عبيدة يقصدُ بمجازه نزول القرآن الكريم على عادة العرب في كلامها وسننها في مخاطباتها من حذف واختصار... ولنبيه إلى أمرٍ وهو وإن كانت غايته تقرير عربية القرآن فإنّه في الوقت نفسه يعكسُ نمطاً من الدّراسة اللغوية وهو الأعراف التّخاطبية التي يمكنُ عدّها جسراً بين المقاربة البنوية والتّداولية.

1: معجم الأدباء: ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1993م، حرف الياء.

2: النحو وعلم التفسير: إبراهيم عبد الله رفيده، ص142.

3: ينظر: قضايا اللغة في كتب التفسير المنهج - التأويل - الإعجاز: الهادي الجطلأوي، ط1، دار محمد علي الحامي، تونس، 1998م، ص121.

4: مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى، تعليق: فؤاد محمد سركين، ج1، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ص18، 19.

وسارت على هذا المنهج مصنفات إعراب القرآن ويظهر ذلك في إثارة حالات الشذوذ مما يمثل به

على الكلام في "لا" الزائدة في قوله تعالى: ﴿لَا يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾ [من الآية 29 من الحديد] حيث اعتبر الجاحظ (255هـ) زيادتها في هذه الآية من الشذوذ¹، ليرد عليه الزجاج بقوله: «وَحَمَلُ ابْنِ بَحْرٍ زيادة "لا" على الشذوذ جهل منه بقواعد العربية. وليس كل من يعرف شيئاً من الكلام يجوز له التكلم على قواعد العربية. وليس كون "لا" زائدة في فَحْوَى خِطَابِ الْعَرَبِ مِمَّا يَكُونُ طَعْنًا مِنَ الْمَلْحَدَةِ عَلَى كَلَامِ اللَّهِ. لِأَنَّ كَلَامَ اللَّهِ مَنْزَّلٌ عَلَى لِسَانِهِمْ. فَمَا كَانَ مُتَعَارَفًا فِي لِسَانِهِمْ لَا يُمْكِنُ أَنْ الطَّعْنُ بِهِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا. وكيف يكون زيادة "لا" شاذة، وقد جاء ذلك عنهم وشاع، كقول الهذلي: أَفَعَنكِ لَا بَرْقُ كَأَنَّ وَمِیْضَهُ غَابَ تَسَنَّمُهُ ضِرَامٌ مَثَقَبٌ

أي: أضمن ناحيتك أيتها المرأة هذا البرق الذي يشبه ضوءه ضوء غاب»²

وهذا يبين مدى أهمية الاتجاه اللغوي في تفسير القرآن من خلال ما يتضمنه من إثبات عربية النص القرآني، ذلك أن "الاقتناع بأن لغة القرآن غير لغة العرب يهدف إلى إضعاف الوشائج بين العروبة والإسلام ورفع منزلة الأعاجم ولغاتهم ويؤدي إلى تحرر في فهم النص القرآني وتسيب في تأويله دون التقيد بقوانين العربية في معجمها وتركيبها."³

3. مستويات التحليل اللغوي في منظومة علم التفسير:

يأتي هذا العنوان كخلاصة بعد عرض مسار العلوم اللغوية في عملية التفسير، من خلال تتبع نشأة التفسير اللغوي لرصد هذه المستويات من خلال معرفة العلوم اللغوية الأبرز في تحليل النص القرآني، وهل تخضع في تصوّرهم لترتيب معين.

1: قضايا اللغة في كتب التفسير: الهادي الجطلاني، ص 128.

2: إعراب القرآن: الزجاج، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ج 1، ط 1، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، مصر، لبنان، 1404هـ، 1982م، ص 135.

3: قضايا اللغة في كتب التفسير: الهادي الجطلاني، ص 121.

نصّ العلماء على ضرورة اكتساب المفسّر لهذه المعارف؛ لأنها بمثابة المدخل إلى علم التفسير، والسبيل إلى تحليل النص القرآني، يقول الزركشي (794هـ): «التفسير علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من: علم اللغة، والنحو، والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه، والقراءات... ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.»¹

فالزركشي حدّد هذه العلوم اللغوية بمثن اللغة والصرف والنحو وعلم البيان، ومما يبيّن أهميتها تقديمه لها عن غيرها في الدراسة.

وهو ما يشير إليه أيضاً قول الحلبي: «... فيطالع من علومه على أهمّها وأكدها. وهي بعد تجويد ألفاظه بالتلاوة خمسة علوم: علم الإعراب وعلم التصريف وعلم اللغة وعلم المعاني وعلم البيان.»²

بالإضافة إلى ما سبق بيانه فنقول بأن العلوم اللغوية في التفسير تمثّل مستويين:

1. **المستوى اللفظي:** وهو ما يجب البدء به وقد دلّ عليه اعتناء السلف بالبيان اللفظي وما ألف في غريب القرآن بعد ذلك وما نص عليه الأصفهاني أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن، العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة معللاً بأنها لبّ كلام العرب.

وتقديم العلماء للعلوم اللفظية هو بيان لأهمية دراسة سطح النصّ وأنه المنفذ إلى عمقه.

2. **المستوى التركيبي:** ومما تمثّله كتب إعراب القرآن يقول العكبري: «فأول مبدوء به من ذلك تلقّف ألفاظه عن حفاظه، ثمّ تلقّي معانيه ممّن يُعانيه وأقوم طريق يُسلّك في الوقوف على معناه، ويتوصّل به إلى تبين أغراضه ومغزاه؛ معرفة إعرابه، واشتقاق مقاصده من أنحاء خطابه»³

1: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص22.

2: الدر المصون: السمين الحلبي، ج1، ص04.

3: التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء العكبري، تحقيق: سعد كريم الفقي، ط1، دار اليقين، 1422هـ، 2001م، ص5.

وقد جاءت محاولة أبي حيان أوضح في بيان مستويات التحليل اللغوي في عملية تحليل الخطاب القرآني والتي سار العلماء عليها من بعده.

فيذكر في مقدمة تفسيره أوجه النظر في كتاب الله¹ مرتباً إياها ترتيباً منطقياً من أدنى مستوى إلى أعلاها فبدأ بـ:

1. علم اللغة أو نسميه متن اللغة "علم المعجم"

2. أحكام الكلم في العربية من حيث الأفراد ويمثله علم الصرف ومن حيث التركيب ويمثله علم النحو

3. علم البلاغة

وهي الطريقة التي سار عليها في تفسيره إذ قسم القرآن إلى مقاطع فيأتي إلى المقطع ويفسره وفق هذه المستويات، فيأتي إلى المعجم أين يفسر مفردات الآية ثم إلى الإعراب فيعرب الآيات، ثم يذكر معانيها. فهو بذلك ينتقل من الأفراد إلى التركيب إلى الدلالة بحسب مستويات اللغة.

1: البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، ج1، ص105-107.

المبحث الثاني: التحليل البنوي في تفسير الطبري

المطلب الأول: رعاية التحليل اللغوي في مقدمة تفسير الطبري:

أورد الطبري (310هـ) في مقدمة تفسيره جملة من القضايا التي تتعلق بالجانب اللغوي، وهي قضايا لا تعكس أهمية اللغة في الكشف عن معاني النص القرآني فحسب، وإنما تعكس أيضاً خصوصية النص القرآني وتعلل أهمية الاستناد إلى اللغة في عملية التأويل، ويمكن تنظيم ما طرحه وفق الآتي:

أولاً: بيانه غاية نزول القرآن باللسان العربي: ذكر الطبري (310هـ) في بداية تفسيره مقدمتين أساسيتين توضحان علة نزول القرآن باللسان العربي، وهما:

1. الإفهام:

بيّن الطبري (310هـ) في مقدمة تفسيره بأن القرآن هو خطاب الله لعباده يحمل فائدة، ولتحقيقها أنزل كتابه بلسان القوم، وفي ذلك تحقيق لصفة البيان الثابتة لكلام الله تعالى، إذ يقول: «فإن كان ذلك كذلك، وكان غير مبين منّا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب، كان معلوماً أنه غير جائز أن يخاطب جلّ ذكره أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يُرسل إلى أحدٍ منهم رسولاً برسالة إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسل إليه؛ لأنّ المخاطب و "المرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأُرسل به إليه، فحالُه قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواء، إذ لم يفد الخطاب والرسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً، والله جلّ ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطاباً أو يُرسل رسالة لا تُوجب فائدة لمن خوطب أو أُرسِلَتْ إليه؛ لأنّ ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعالٍ، ولذلك قال جلّ ثناؤه في مُحكم تنزيله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم:4] وقال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي

أَخْلَفُوا فِيهِ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٦٤﴾ [النحل: 64]. فغيرُ جائزٍ أن يكونَ به مُهْتَدِيًا مَنْ كَانَ بِمَا يُهْدَىٰ إِلَيْهِ جَاهِلًا.¹

فَيَتَضَحُّ مِنْ كَلَامِ الطَّبْرِيِّ أَنَّ إِنْزَالَ الْقُرْآنِ بِلُغَةٍ مِنْ أُرْسِلَ إِلَيْهِمُ الرُّسُولُ يَتَضَمَّنُ:

- تنزيهُ الله عن مخاطبة خلقه بما لا يفهمون.

- وهذا البيان والإفهام سبيلٌ للعمل.

ومن خلال ذلك فإنَّ الطَّبْرِي يقرِّرُ مبدأً "القصْدُ الْمُنَافِي لِلْعَبَثِ"، ويصوِّرُ استراتيجية التَّوَصُّلِ الْقُرْآنِي مِنْ خِلَالِ قَصْدِ اللَّهِ إِفْهَامِ الْمُتَلَقِّينَ وَقَصْدِ تَوْجِيهِ رِسَالَةٍ وَقَصْدِ التَّأْثِيرِ فِيهِمْ لِلْعَمَلِ بمقتضاها.

2. الإعجاز:

يَقُولُ الطَّبْرِيُّ (310هـ): «فَبَيِّنُ الْأَبْيَانِ أَبِينُ، وَلَا حِكْمَةَ أْبْلَغُ، وَلَا مَنْطِقَ أَعْلَى، وَلَا كَلَامَ أَشْرَفُ، مِنْ بَيَانٍ وَمَنْطِقٍ تَحْدَى بِهِ أَمْرٌ قَوْمًا، فِي زَمَانٍ هُمْ فِيهِ رُؤَسَاءُ صِنَاعَةِ الْخُطْبِ وَالْبَلَاغَةِ، وَقِيلِ الشَّعْرِ وَالْفَصَاحَةِ، وَالسَّجْعِ وَالْكُهَانَةِ، عَلَى كُلِّ خَطِيبٍ مِنْهُمْ وَوَلِيغٍ، وَشَاعِرٍ مِنْهُمْ وَفَصِيحٍ، وَكُلِّ ذِي سَجْعٍ وَكُهَانَةٍ - فَسَقَّةَ أَحْلَامِهِمْ، وَقَصَرَ بَعْقُولِهِمْ، وَتَبَرَّأَ مِنْ دِينِهِمْ، وَدَعَا جَمِيعَهُمْ إِلَى اتِّبَاعِهِ، وَالْقَبُولِ مِنْهُ، وَالتَّصَدِيقِ بِهِ، وَالْإِقْرَارِ بِأَنَّهُ رَسُولٌ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ، وَأَخْبَرَهُمْ أَنَّ دَلَالَتَهُ عَلَى صِدْقِ مَقَالَتِهِ، وَحِجَّتِهِ عَلَى حَقِيقَةِ نَبَوَّتِهِ، مَا أَتَاهُمْ بِهِ مِنَ الْبَيَانِ وَالْحِكْمَةِ وَالْفَرْقَانِ، بِلِسَانٍ مِثْلِ أَلْسِنَتِهِمْ، وَمَنْطِقٍ مُوَافِقٍ مَعَانِيهِ مَعَانِي مَنْطِقِهِمْ، ثُمَّ أَنْبَأَ جَمِيعَهُمْ أَنَّهُمْ عَنْ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ بَعْضِهِ عَجْزَةً، وَمِنْ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ نَقْصَةً، فَأَقَرَّ جَمِيعُهُمْ بِالْعَجْزِ، وَأَدْعَنُوا لَهُ بِالتَّصَدِيقِ، وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالنَّقْصِ»²

وَيَبَيِّنُ الطَّبْرِيُّ (310هـ) مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى أَنَّ مَبْدَأَ الْقَصْدِ مُحَقِّقٌ لِلْبَيَانِ، فَإِنْ تَجَاوَزَ قُدْرَةَ الْبَشَرِ صَارَ بِذَلِكَ مُعْجَزًا فَكَانَ حِجَّةً، إِذْ يَقُولُ: «فَلَا شَكَّ أَنَّ أَعْلَى مَنَازِلِ الْبَيَانِ دَرَجَةٌ، وَأَسْنَى مَرَاتِبِهِ مَرْتَبَةٌ، أَبْلَغُهُ فِي

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص11.

2: المصدر السابق، ج1، ص10.

حاجة المبين عن نفسه، وأبينه عن مراد قائله، وأقربه من فهم سامعه، فإن تجاوز ذلك المقدار، وارتفع عن وسع الأنام، وعجز عن أن يأتي بمثله جميع العباد، كان حجةً وعلمًا لرسلي الواحد القهار»¹

ليفسر من خلال هاتين المسلمتين عريّة القرآن فيقول: «وإذ كانت واضحةً صحيحةً ما قلنا - بما عليه استشهدنا من الشواهد، ودللنا عليه من الدلائل - فالأوجب أن تكون معاني كتاب الله المنزّل على نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم، لمعاني كلام العرب موافقةً، وظاهره لظاهر كلامها ملائمةً، وإن باينته كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان، بما قد تقدّم وصنفناه.»²

وننبّه إلى أن الطّبري (310هـ) في قوله السابق أشار إلى مسألة مهمّة وهي التّفاضّل في الكلام موضّحاً جهاته على النحو الآتي:

الجهة الأولى: من جهة المتكلّم: في قوله: "أبلغه في حاجة المبين عن نفسه"

الجهة الثانية: من جهة الكلام، ذلك قوله: "وأبينه عن مراد قائله"

الجهة الثالثة: من جهة المخاطب، في قوله: "وأقربه من فهم سامعه"

فالكلام الذي تتحقّق فيه هذه الجهات الثلاث كان - كما عبّر عنه - في "أعلى منازل البيان درجة..". يدلّك هذا على أنّ اللغة عنده نظام يختلف تحقيقه من فردٍ لآخر من متكلمي اللغة الواحدة، فهناك جانب مشترك للتّفاهم، ويبقى جانب حصيف يتجلّى في استعمال الفرد للغة عند التّواصل، وهذا جانبٌ تداولي.

ثانياً: غاية المفسّر من التحليل اللغوي:

من خلال تبّع ما عرضه الطّبري (310هـ) في مقدّمة تفسيره من قضايا تتعلّق باللغة، اتّضح لنا بأنّها بمثابة مقدّمات تبني عليها المسائل اللغوية الواردة في تفسيره القرآن الكريم، كما تنبئ في الوقت نفسه

1: المصدر السابق، ج1، ص9.

2: المصدر السابق، ج1، ص12.

عن الغاية من استناد المفسر إلى التحليل اللغوي بجميع مستوياته، من صوت وصرْف وتركيب ودلالة، فوجدنا بأنها تتلخّص في هدفين اثنين - وهو ما سيتضح أكثر في الدراسة التطبيقية -:

1. **تصحيحي:** أي بيان صحّة وجه اللفظ القرآني من جهة العربية. وذلك للرد على الطّاعنين في ذلك، ومن المسائل التي ذكرها تصبُّ في هذا الباب هي:

✓ بيان أن القرآن أنزل بلسان عربي:

إذ عقد عنواناً: القول في البيان عن اتّفاق معاني آي القرآن ومعاني منطِق من نزل بلسانه من وجه البيان، والدلالة على أن ذلك من الله عزّ وجل هو الحكمة البالغة، مع الإبانة عن فضل المعنى الذي به باين القرآن سائر الكلام. أين تحدّث عن وظيفة الإفهام واستدلّ بآيات من القرآن تدلّ على عربيته منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2] وقوله تعالى:

﴿وَلَئِنَّكَ لَنَازِلٌ رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [١١٢] نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ

مُبِينٍ ﴿١١٥﴾ [الشعراء: 192-195] ليقول بعد ذلك: «وإذ كانت واضحةً صحّةً ما قلنا - بما عليه استشهدنا من الشواهد، ودلّلنا عليه من الدلائل - فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزّل على نبينا محمّدٍ صلّى الله عليه وسلّم، لمعاني كلام العرب موافقةً، وظاهره لظاهر كلامها ملائماً، وإن باينه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان، بما قد تقدّم وصُفّناه.»¹

ولهذه المسألة أهميّة في عمليّة تأويله للنص القرآني كما سيتضح في الجانب العملي؛ إذ فيها تقرير بأنّ كلّ ما فيه إمّا هو موافق لكلام العرب وأساليبهم، فالطّبري يؤصّل لقضية أن القرآن نزل باللسان العربي فمن أراد التّعرض لتفسيره عليه أن يعلم ويفقه قوانين هذا اللسان.

1: المصدر السابق، ج 1، ص 12.

✓ قضية الإعجاز اللغوي:

وهي أولى المسائل التي أَوْضَحَ من خلالها بأنَّ القرآنَ إنما نزلَ بلسانِ العربِ ليتحدَّاهم على أن يأتوا بمثله، فَعَجَزُوا عن ذلك، وَصَدَّقُوا به، فَالتَّحَدَّى والعِجْزُ عَنْهُ إقرارٌ بعِيبِهِ.

✓ قضية الفصاحة:

القولُ السَّابِقُ للطَّبري يُظهِرُ كذلكَ قاعدةَ الفصاحةِ، إذ إنَّ عَجَزَ العربِ وهم في أوجِ عصورِ الفصاحةِ والبلاغةِ عن الإتيانِ بمثلِ القرآنِ الكريمِ يُسَلِّمُ منه بفصاحةِ القرآنِ، وهذه القاعدةُ وظَّفَها في تأويله حينما يَحْمِلُ القرآنَ على أَفْصَحِ اللغاتِ، من ذلك قوله: «وهذا القولُ وإن كانَ مَذْهَبًا من المذاهبِ، فليسَ بالأشهرِ الأَفْصَحِ في كلامِ العربِ، والذي هو أولى بكتابِ الله أَنْ يُوجَّهَ إليه من اللغاتِ الأَفْصَحِ الأَعْرَفُ من كلامِ العربِ، دون الأَنكَرِ الأَجْهَلِ من مُنْطِقِها.»¹ وقال: «كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى نَزَلَ بِأَفْصَحِ لُغَاتِ الْعَرَبِ، وَغَيْرُ جَائِزٍ تَوْجِيهُهُ شَيْءٌ مِنْهُ إِلَى الشَّاذِّ مِنْ لُغَاتِهَا وَلَهُ فِي الْأَفْصَحِ الْأَشْهَرِ مَعْنَى مَفْهُومٍ، وَوَجْهٌ مَعْرُوفٌ.»²

✓ قضية المعرب³:

1: المصدر السابق، ج2، ص693.

2: المصدر السابق، ج10، ص80.

3: قضية المعرب تفيد الحديث عن نشأة اللغة، فالمعرب عند الطَّبري ما توافقت فيه اللغات، وذكرَ بأنَّه كثيرًا ما نَبَّه على غيابِ الدَّلِيلِ القاطعِ في المسألةِ وكأنَّه يُشيرُ إلى الغموضِ الذي يلفُّ تاريخَ اللغاتِ بشكلٍ عام، ممَّا يجعلُ القُطْعَ بشيءٍ منه أمرًا صعبًا، ينظر: شرح مقدمة تفسير الطبري: مساعد الطيار، ط2، مركز تفسير للدراسات القرآنية، 1440هـ، 2019م، ص167.

ومع ذلك أردنا النَّظَرَ في تأويله لقوله تعالى: (وعلم آدم الأسماء الحسنی) فذهب الطَّبري إلى أنَّ أولى الأقوال بالصواب في هذه الأسماء أنَّها أسماءُ ذَرِيَّةِ آدم وأسماءُ الملائكةِ دونَ سائرِ أجناسِ الخلقِ، مَعْلًا بقوله تعالى: (ثمَّ عرضهم) لأنَّ العربَ تُكْنِي بالهاءِ والميمِ عن أسماءِ آدم وأسماءِ الملائكةِ، أمَّا سائرُ الأسماءِ من أسماءِ البهائمِ والخلقِ فتكني عنها بالهاءِ والألفِ أو الهاءِ والنونِ، عرضها أو عرضهن. ينظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص518. وعلى هذا فالطَّبري لا يرى بقول من قال علَّم آدمَ أسماءَ كلِّ شيءٍ.

ومسألة المعربِ ليس لها صلةٌ ببيان معاني الألفاظ، ذلك أنَّ "المطالع لتفسير الطبري لا يجدُ لها أثرًا أسَّسَ عليه الطبري في تبين معاني ألفاظ القرآن الكريم، إذ يأتي على بيان المراد دون ذكر أصولها، ومن الأمثلة على ذلك حديثه عن "سجيل"، و"كفل" التي في قوله تعالى: (يؤتكم كفلين من رحمته) [الحديد:28]، ينظر: شرح مقدمة تفسير الطبري: مساعد الطيار، ص170.

أشار الطبري (310هـ) في مقدمة تفسيره إلى قضية الألفاظ الأعجمية في القرآن الكريم، ليقرر من خلالها عريّة القرآن؛ عن طريق:

1. نفى نزول القرآن على لسان غير اللسان العربي، فيقول: «وذلك غير جائز أن يُتوهّم على ذي فطرة صحيحة مُقرّر بكتاب الله، ممّن قد قرأ القرآن، وعرف حدود الله، أن يعتقد أن بعض القرآن فارسي لا عربي، وبعضه نبطي لا عربي، وبعضه رومي لا عربي، وبعضه حبشي لا عربي، بعدما أخبر الله تعالى ذكره عنه أنّه جعله قرآنًا عربيًّا»¹

2. تأويل ما قيل فيه من ألفاظ غير عربية بأنها ما اتفقت فيه مع اللسان العربي، أي أنّ اللفظ ورد في كلتا اللغتين فلا ينسب إلى لغة منهما، وفي ذلك يقول: «بل الصواب في ذلك عندنا أن يُسمّى عربيًّا أعجميًّا، أو حبشيًّا عربيًّا؛ إذ كانت الأمتان له مستعملتين في بيانه ومنطقيها، استعمال سائر منطقيها وبيانه، فليس غير ذلك من كلام كل أمة منهما بأولى أن يكون إليها منسوبًا منه. فكذلك سبيل كل كلمة واسم اتفقت ألفاظ أجناس أمم فيها وفي معناها، ووحد ذلك مُستعملًا في كل جنس منها، استعمال سائر منطقيهم، فسبيل إضافته إلى كل جنس منها سبيل ما وصفنا من الدرهم والدينار والدواة والقلم، التي اتفقت ألسن الفرس والعرب فيها بالألفاظ الواحدة، والمعنى الواحد، في أنه مُستحقّ إضافته إلى كل جنس من تلك الأجناس باجتماع وافتراق»²

كما نفى عن القائلين بوجود اللفظ الأعجمي في القرآن أنّه قصّد نفى عربيّته، يقول: «لأنّ من نسب شيئًا من ذلك إلى ما نسبته إليه، لم ينف - بنسبته إيّاه إلى ما نسبته إليه - أن يكون عربيًّا، ولا من قال منهم: هو عربيّ. نفى ذلك أن يكون مُستحقًّا للنسبة إلى من هو من كلامه من سائر أجناس الأمم غيرها، وإنّما يكون الإثبات دليلًا على النفي فيما لا يجوز اجتماعه من المعاني، كقول القائل: فلان قائم. فيكون بذلك من قوله دالًّا على أنّه غير قاعدٍ، ونحو ذلك مما يمتنع اجتماعه لتنافيهما»³ ثم قال بعد ذلك

1: المصدر السابق، ج1، ص18، 19.

2: المصدر السابق، ص16، 17.

3: المصدر السابق، ج1، ص17.

كلّه: «وإذ كان ذلك كذلك، فبيّن إذن خطأ قول من زعم أنّ القائل من السلف: في القرآن من كلّ لسانٍ. إنّما عني بقيله ذلك أنّ فيه من البيان ما ليس بعربيّ، ولا جائزة نسبته إلى لسان العرب.»¹

يلاحظ بأنّ الطبري قدّم دليلاً عقلياً لإثبات أنّ جميع ما في القرآن عربيّ، وهو في الوقت نفسه تقييد مهمّ يتمثل في أنّ الإثبات يكون دليلاً على النفي في المتناقضات، لا فيما يجوز اجتماعه من المعاني.

✓ القول في اللغة التي نزل بها القرآن:

عقّد الطبري بعد قضية القول في الألفاظ الأعجمية في القرآن عنواناً وهو: القول في اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب، فبعدما دلّل على صحّة القول على أنّ الله تعالى أنزل جميع القرآن بلسان العرب دون غيرها من الألسنة، وعلى فساد قول من زعم أنّ منه ما ليس بلسان العرب ولغتها، رأى بأنّ السؤال الذي يطرح الآن: بأيّ الألسن أنزل؟ بألسن جميعها؟ أم بألسن بعضها؟²

ليقول بعد إيراده جملةً من الآثار على سبيل الاستدلال: «صحّ وثبت أنّ الذي نزل به القرآن من ألسن العرب، البعض منها دون الجميع؛ إذ كان معلوماً أن ألسنتها ولغاتها أكثر من سبعة، بما يُعجز عن إحصائه.»³

✓ الأحرف السبعة هي لغات:

النّاظر في الآثار التي أوردها الطبري في مسألة بأيّ لغة أنزل القرآن يجدها تتحدّث عن الأحرف السبعة، ليتضح بأنّها عند الطبري اللغات السبعة وذلك ظاهر في قوله السابق: "إذ كان معلوماً أن ألسنتها ولغاتها أكثر من سبعة"، كما أنه صرح بذلك في أكثر من موضع، فقال: «والسبعة الأحرف هو ما قلنا من

1: المصدر السابق، ج 1، ص 19.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 20.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 41.

أنه الألسنُ السبعة»¹ وقال: «والدلالة على صحّة ما قلناه، من أنّ معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: "نزل القرآن على سبعة أحرف". إنما هو أنّه نزل بسبع لغات»²

لينتقل إلى إيضاح المقصود باختلاف الأحرف السبعة، والدلالة بما نقله من أخبارٍ على أنّها من قبيل التّرادف، إذ يقول: «فقد أوضح نصّ هذا الخبر أنّ اختلاف الأحرف السبعة إنّما هو اختلاف ألفاظٍ، كقولك: هَلُمَّ وتعال. باتّفاق المعاني، لا باختلاف معانٍ مُوجبة اختلاف أحكامٍ، ويمثل الذي قلنا في ذلك صحّت الأخبار عن جماعةٍ من السّلف والخلف».³

2. تأويلي:

أمّا الهدفُ الثّاني لاستنادِ المُفسّر إلى اللغة في التّحليل فهو تأويلي، أي الإعانة من خلال معطيات التّحليل البنوي على كشف المعنى. ومن المسائل التي تصوّب في هذا المقصد:

✓ نقص الكفاءة اللغوية من أسباب الخطأ في التّأويل:

وهو أوّل ما بدأ به الطّبري (310هـ) إذ يقول: «وأوّل ما نبدأ به من القيل في ذلك الإبانة عن الأسباب التي البداية بها أولى، وتقديمها قبل ما عداها أحرى؛ وذلك البيان عمّا في آي القرآن من المعاني التي من قبلها يدخل اللبس على من لم يُعانِ رياضة العلوم العربية، ولم تستحكم معرفته بتصاريف وجوه منطِق الألسن السّليقية الطّبيعية».⁴

✓ حثّ الله عباده على التدبر يتضمّن معرفة التّأويل ومن وسائل ذلك اللغة:

أبان الطّبري (310هـ) عن أنّ حثّ الله عزّ وجلّ عباده على تدبر كتابه فيه دلالة على وجوب معرفة تأويله إذ يقول: «وفي حثّ الله عزّ وجلّ عباده على الاعتبار بما في آي القرآن من المواعظ والبيّنات

1: المصدر السابق، ج1، ص42.

2: المصدر السابق، ج1، ص43.

3: المصدر السابق، ج1، ص45، 46.

4: المصدر السابق، ج1، ص8.

- بقوله جل ذكره لنبيه: ﴿ كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ [٢٩] [ص: 29]. وقوله: ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ [٢٧] ﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾ [٢٨] [الزمر : 27، 28]. وما أشبه ذلك من آي القرآن التي أمر الله عباده وحَثَّهم فيها على الاعتبار بأمثال آي القرآن والاتِّعَاطِ بمواعظه - ما يدلُّ على أنَّ عليهم معرفة تأويل ما لم يُحجَّب عنهم تأويله من آيه؛ لأنه مُحالٌ أن يُقالَ لمن لا يفهم ما يُقالُ له، ولا يَعْقِلُ تأويله: اعتبر بما لا فهم لك به ولا معرفة من القيل والبيان والكلام. إلا على معنى الأمرِ بأن يفهمه ويفقهه، ثم يتدبره وَيَعْتَبِرَ به.¹

لِيُبينَ أن ومن وسائل ذلك معرفة العربية، فيقول: «فكذلك ما في أي كتاب الله من العبر والحكم والأمثال والمواعظ، لا يجوز أن يقال: اعتبر بها. إلا لمن كان بمعاني بيانه عالماً، وبكلام العرب عارفاً، وإلا بمعنى الأمر لمن كان بذلك منه جاهلاً أن يعلم معاني كلام العرب، ثم يتدبره بعد، ويتعظ بحكمه وصنوف عبره.»²

✓ من أوجه التفسير وجه تعرفه العرب من كلامها:

حيث نقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال: (التفسير على أربعة أوجه؛ وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحدٌ بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله).³

كما قدَّم أمثلة لما يُعلم تأويله من جهة العربية فقال: «وأنَّ منه ما يعلم تأويله كلُّ ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، وذلك إقامة إعرابه، ومعرفة المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك

1: المصدر السابق، ج 1، ص 76، 77.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 77.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 70.

فيها، والموصوفات بصفاتها الخاصة دون ما سواها..¹ وقال: «والثالث منها: ما كان علمه عند أهل اللسان الذي نزل به القرآن، وذلك علم تأويل غريبه وإعراجه، لا يُوصَل إلى علم ذلك إلا من قبلهم».²

✓ من مصادر التفسير علم العربية:

ليصل الطبري (310هـ) بعد ذلك إلى بيان مصادر التفسير التي يجب على المفسر الأخذ بها ليصيب الحق في التأويل، ومن هذه المصادر علم العربية، يقول الطبري (310هـ): «فأحق المفسرين بإصابة الحق في تأويل القرآن الذي إلى علم تأويله للعباد السبيل، أوضحهم حجة فيما تأول وفسر، مما كان تأويله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دون سائر أمته من أخبار رسول الله له الثابتة عنه، إما من جهة النقل المستفيض، فيما وجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض، وإما من جهة نقل العدول الأثبات، فيما لم يكن عنه فيه النقل المستفيض، أو من جهة الدلالة المنصوبة على صحته، وأوضحهم بُرْهَانًا فيما ترجم وبين من ذلك مما كان مدركا علمه من جهة اللسان، إما بالشواهد من أشعارهم السائرة، وإما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائنا من كان ذلك المتأول والمفسر، بعد ألا أن يكون خارجا تأويله وتفسيره ما تأول وفسر من ذلك عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة، والخلف من التابعين وعلماء الأئمة».³

فالحديث ولغة العرب وأقوال السلف مصادر باعتبارها موردا للكشف عن المعاني، كما أنها في الوقت نفسه تعد أدوات باعتبارها شروط المفسر ومؤهلاته.

وقد ذكر في مقدمة تفسيره الظواهر اللغوية الموجودة في كلام العرب والتي تتجاوز التحليل اللغوي الذي يُعنى بالبنية إلى التحليل الذي يُعنى بالتداول من خلال ذكره للأعراف الخطائية وسنن العرب في كلامها وهي المسائل اللغوية التي اعتنى ببيانها في عملية تفسيره للنص القرآني ذلك أن القرآن إنما أنزل على

1: المصدر السابق، ج1، ص69.

2: المصدر السابق، ج1، ص88.

3: المصدر السابق، ج1، ص88، 89.

أساليب العرب في مخاطباتها -ولهذه المسألة أهمية كبرى في كثير من المسائل كما سيأتي معنا-¹ يقول: «فبيّن» -إذ كَانَ مَوْجُودًا في كلام العرب الإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلّة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار، والتّرّداد والتّكرار، وإظهار المعاني بالأسماء دون الكناية عنها، والإسراز في بعض الأوقات، والخبر عن الخاص في المراد بالعامّ الظاهر، وعن العام في المراد بالخاص الظاهر، وعن الكناية والمراد منه المصريح، وعن الصّفة والمراد الموصوف، وعن الموصوف والمراد الصّفة، وتقديم ما هو في المعنى مؤخّر، وتأخير ما هو في المعنى مقدّم، والاكتفاء ببعض من بعض، وبما يظهر عمّا يُحذف، وإظهار ما حظّه الحذف - أن يَكُون ما في كتاب الله المنزّل على نبيّه محمّد صلى الله عليه وسلّم من ذلك، في كلّ ذلك نظيرًا، وله مثلاً وشبيهاً. ونحن ميّنو جميع ذلك في أماكنه، إن شاء الله ذلك، وأيد منه بعون وقوّة.²»

وعليه فإنّ الطبري في مقدمة تفسيره قرر بعض المسلّمات كمسلمة الإعجاز والبيان والفصاحة التي تعلّل نزول القرآن باللسان العربي، ويفهم من ذلك:

1. ضرورة مراعاة خصوصية النص القرآني كونه كلاماً معجزاً.
 2. لتفسير النص القرآن يرجع إلى قوانين اللغة التي أنزل بها في بنيتها وخطاباتها وتصرف كلامها
- كما أنّه عرض بعض القضايا اللغوية التي تكشف عن أهداف المفسّر في استناده إلى التحليل اللغوي والتي تتمثّل في هدفين أساسيين:

1. تصحيحي: أي بيان صحّة وجه اللفظ القرآني من جهة العربية، للردّ على الطّاعنين في ذلك.
2. تأويلي: الإعانة من خلال معطيات التحليل البنوي على كشف المعنى. لبيان أن السبيل للوصول إلى الدلالة القرآنية هو الدلالة اللغوية.

1: من ذلك ما يتعلق باتجاهات الخطاب كأحد مظاهر انسجام النص القرآني، بالإضافة إلى قضية جواز إسناد بعض الأفعال إلى الله عز وجل.

2: المصدر السابق، ج1، ص12، 13.

ويمكن تلخيص هاتين الغايتين في غاية مهمة وهي: "مرجعية اللغة العربية في فهم النص الشرعي"، إذ يمكن اعتبار ما حدث في النصف الثاني من القرن الثالث وفي بداية القرن الرابع، الدافع وراء كلام الطبري عن هذه المسائل في مقدمة تفسيره، والمفسر لتحليلاته اللغوية للنص القرآني، ذلك أن الكثير من الفرق في هذه المرحلة التاريخية أوجدت أنظمة معرفية لتحليل النص القرآني، لا تجعل من اللغة عنصراً مرجعياً، الأمر الذي أدى بهم إلى تقرير دلالات للنص القرآني تخالف الدلالات التي تدل عليها اللغة، من أجل ذلك ركز علماء التفسير¹ تركيزاً كبيراً على التحليل اللغوي، وذلك لتقرير مسألة وهي أنه لا يمكن الحديث عن الدلالات القرآنية بعيداً عن الدلالة اللغوية، لذا فالمفسر في هذا الزمن بتحليله اللغوي ينحو منحى حجاجياً وهو أن معاني القرآن الكريم لا تتأني بغير هذا التحليل.

المطلب الثاني: التحليل الصوتي في تفسير الطبري

اعتنى الطبري (310هـ) بمعالجة المباحث الصوتية التي تقف عليها عملية التأويل، أي أنه اتخذ من الجانب الصوتي وسيلة من وسائل فهم النص، فهو وإن كان مرحلة أولى من مراحل التشكيل اللغوي، فإنه يُفضي إلى تحقيق دلالة وتحصيل معنى.

ومن أهم القضايا الصوتية التي برزت في تفسيره ما يتعلق بالحديث عن الاختلافات اللهجية أو الأدائية للأصوات، وهو ما انعكس على القراءات القرآنية.

1. الاختلافات اللهجية للأصوات:

ويمكن تصنيف هذه الاختلافات إلى اختلافات تُعنى بـ:

أ. الصوامت: وهو التغير الذي يصحب الحروف، وذلك بإبدال حرف بحرف آخر لعلل صوتية، كتقارب مخرجيهما، مثال ذلك ما ذكره الطبري (310هـ) في قوله تعالى: ﴿وَقَوْمَهَا﴾ [من الآية 61 من البقرة]،

1: ولا يقتصر الأمر على علماء التفسير بل شمل غيرهم كابن خزيمة (311هـ) الذي عاصر الطبري فإن كان كتابه تهذيب التوحيد في العقيدة فقد ضمنه الكثير من القضايا اللغوية ودم من جهل اللغة واتخذ غيرها سبيلاً للفهم.

أَيْنَ أُوْرَدَ قِراءَةً أُخْرَى وَهِيَ (تُومها) ¹ لِيُعْلَلَ إِبْدَالَ الْفَاءِ بِالثَّاءِ بِتَقَارِبِ الْمَخْرَجَيْنِ، يَقُولُ: «...فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ صَحِيحًا فَإِنَّهُ مِنَ الْحُرُوفِ الْمُبْدَلَةِ، كَقَوْلِهِمْ: وَقَعُوا فِي عَاثُورٍ شَرٍّ وَعَافُورٍ شَرٍّ، وَكَقَوْلِهِمْ لِلْأَثْنَيْنِ: أَثْنَيْنِ، وَلِلْمَغَافِيرِ: مَغَاثِيرُ، وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِمَّا تُقْلَبُ فِيهِ الثَّاءُ فَاءً، وَالْفَاءُ ثَاءً؛ لِتَقَارِبِ مَخْرَجِ الْفَاءِ مِنْ مَخْرَجِ الثَّاءِ.» ²

وَلَا يَغْفُلُ الطَّبْرِيُّ عَنْ بَيَانِ الْمَعْنَى فِي مُعَالَجَتِهِ لِهَذِهِ الْقَضَايَا، فَتَجِدُهُ بَعْدَ عَرْضِ الْاِخْتِلَافِ الصَّوْتِيِّ فِي الْكَلِمَةِ الْقُرْآنِيَةِ يَوْضَحُ أَثَرَ ذَلِكَ فِي مَعْنَاهَا، وَمِثْلُ هَذِهِ الْحَالِ غَالِبًا مَا يَكُونُ فِيهَا الْمَعْنَى وَاحِدًا، أَوْ عَلَى الْأَقْلَى يَكُونُ مُتَقَارِبًا كَالَّذِي بَيَّنَّاهُ فِي مُنَاقَشَتِهِ لـ (نَشْرُهَا) وَ(نَشْرُهَا) إِذْ يَقُولُ: «وَالْقَوْلُ فِي ذَلِكَ عِنْدِي أَنَّ مَعْنَى الْإِنْشَارِ وَمَعْنَى الْإِنْشَارِ مُتَقَارِبَانِ؛ لِأَنَّ مَعْنَى الْإِنْشَارِ التَّرْكِيبُ وَالْإِنْشَاءُ، وَرُدُّ الْعِظَامِ مِنَ التُّرَابِ إِلَى الْأَجْسَادِ، وَأَنَّ مَعْنَى الْإِنْشَارِ الْإِحْيَاءُ وَالْإِعَادَةُ. وَإِحْيَاءُ الْعِظَامِ وَإِعَادَتُهَا لَا شَكَّ أَنَّهُ رُدُّهَا إِلَى أَمَاكِنِهَا وَمَوَاضِعِهَا مِنَ الْجَسَدِ بَعْدَ مَفَارِقَتِهَا إِيَّاهَا. فَهِيَ وَإِنْ اِخْتَلَفَا فِي اللَّفْظِ، فَمُتَقَارِبَانِ فِي الْمَعْنَى. وَقَدْ جَاءَتْ بِالْقِرَاءَةِ بَهُمَا الْأَمَّةُ جَمِيعًا يَقْطَعُ الْعُذْرَ، وَيُوجِبُ الْحُجَّةَ، فَبِأَيِّهِمَا قَرَأَ الْقَارِئُ فَمَصِيبٌ، لَا تَفَاقٍ مَعْنِيَهُمَا، وَأَلَا حُجَّةٌ تُوجِبُ لِأَحَدِهِمَا مِنَ الْقَضَاءِ بِالصَّوَابِ عَلَى الْآخَرِ.» ³

وَتَتَعَلَّقُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ بِالْجَانِبِ الْفُونِيَتِيكِ. إِذْ يَذْكُرُ الطَّبْرِيُّ الْاِخْتِلَافَ مُحَلَّلًا إِيَّاهُ عَلَى أَسَاسِ مَخَارِجِ الْحُرُوفِ لِيَبَيِّنَ بَعْدَ ذَلِكَ أَنَّ الْمَعْنَى لَا يَخْتَلِفُ.

ب. الصَّوَائِدُ: وَذَلِكَ بِأَنَّهُ يَكُونُ الْاِخْتِلَافُ حَاصِلًا فِي هَيْئَةِ الْحُرُوفِ مِنْ تَغْيِيرِ لِحْرَكَةِ بَعْضِهَا، فَتَأْتِي اللَّفْظَةُ عَلَى مَا نَطَقْتُ بِهِ الْقَبَائِلُ الْعَرَبِيَّةُ وَلَا اِخْتِلَافَ بَيْنَهَا فِي الْمَعْنَى، وَبِمَكْنِ التَّمَثِيلِ لَذَلِكَ بِمَا أُوْرَدَهُ الطَّبْرِيُّ فِي كَلِمَةِ "رَبُوءَ" إِذْ ذَكَرَ لَهَا ثَلَاثَ لُغَاتٍ، وَقَدْ قَرَأَ بِكُلِّ لُغَةٍ مِنْهُنَّ جَمَاعَةٌ مِنَ الْقُرَّاءِ، وَهِيَ: "رَبُوءَ" بِضَمِّ الرَّاءِ وَقَرَأَ بِهَا عَامَّةُ قُرَاةِ الْمَدِينَةِ وَالْحِجَازِ وَالْعِرَاقِ، وَ"رَبُوءَ" بِفَتْحِ الرَّاءِ، وَقَرَأَ بِهَا بَعْضُ أَهْلِ الشَّامِ وَبَعْضُ أَهْلِ الْكُوفَةِ، وَذَكَرَ أَنَّهُ يُقَالُ إِنَّهَا لُغَةٌ لَتَمِيمٍ، وَ"رَبُوءَ" بِكَسْرِ الرَّاءِ وَبِهَا قَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ. ⁴

1: وهي قراءة ابن مسعود، ينظر المصدر السابق، ج2، ص18.

2: المصدر السابق، ج2، ص18، 19.

3: المصدر السابق، ج4، ص618.

4: المصدر السابق، ج4، ص673.

ليختارَ بينها بناءً على الأشهر في اللغة، فيقول: «وغيرُ جائزٍ عندي أن يُقرأ ذلك إلا بإحدى اللغتين: إمّا بفتح الرَّاءِ، وإمّا بضمّها؛ لأنَّ قراءة النَّاسِ في أمصارهم بإحداها، وأنا لقراءتها بضمّها أشدُّ إيثاراً مني لفتحها؛ لأنّها أشهرُ اللغتين في العرب»¹

ونظيره كذلك ما عرضه بخصوص كلمة "فصرهنَّ" في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ

فَصْرُهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا﴾ [من الآية 260 من سورة البقرة]

فذكر فيها لغتان: "فصرهنَّ" بضمِّ الصَّادِ و"صرهنَّ" بكسرِ الصَّادِ، ونقل رأي بعض الكوفيين من أنَّهم لا يعرفون كسرَ الصَّادِ وضمّها في ذلك إلا بمعنى واحد، وأنَّهما جميعاً لغتان بمعنى الإمالة، وأنَّ كسرَ الصَّادِ لُغَةٌ في هذيل وسليم، واستدلُّوا بنظم بني سليم:

وفَرَّعَ يَصِيرُ الجيدَ وَخَفَّ كَأَنَّهُ على اللَّيْتِ فَنَوَّأُ الكُرُومَ الدَّوَالِحُ

فيعني بقوله: يصير أي: يميل.²

ليذكر رأي البصريين الذين قالوا: "فصرهنَّ إليك) سواءً معناه إذا قرئ بضمٍّ من الصَّادِ أو الكسرِ، في أنَّه معنيٌّ به في هذا الموضع التَّقطيعُ، وهما لغتان: إحداها: صارَ يَصُورُ والأخرى صارَ يَصِيرُ، واستشهدوا على ذلك ببيت توبة بن الحمير وبيت المعلّى بن جَمَّالِ العبدى:

وجاءَتْ خُلَعَةٌ دُهْسُ صَفَايَا يَصُورُ عنوقها أَحْوَى زَنِيمُ

وبيتِ الخنساء: لَطَلَّتِ الشُّمُّ منها وَهِيَ تَنْصَارُ

وبيت أبي ذؤيب:

1: نفسه.

2: المصدر السابق، ج4، ص636.

فَانْصَرَنَ مِنْ فَرْعٍ وَسَدَّ فُرُوجَهُ غُبَّرَ ضَوَارٍ وَافِيَانِ وَأَجْدَعُ¹

وهو ما اختاره، من أَنَّ مَعْنَى الضَّمِّ فِي الصَّادِ وَالْكَسْرِ سَوَاءٌ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، وَأَنَّهُمَا لَغَتَانِ مَعْنَاهُمَا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ: فَقَطَّعَهُنَّ.²

وَنَقَلَ أَبُو حَيَّانٍ (745هـ) فِي تَفْسِيرِهِ قَوْلَ ابْنِ عَبَّاسٍ بِأَنَّ اللَّفْظَةَ بِالنَّبْطِيَّةِ، وَقَوْلَ أَبِي الْأَسْوَدِ بِأَنَّهَا بِالسَّرْيَانِيَّةِ. لِيَذْكَرَ بَعْدَهَا قِرَاءَةً أُخْرَى وَكَذَلِكَ ذَكَرَهَا الزَّمَخْشَرِيُّ (538هـ) فِي تَفْسِيرِهِ، وَهِيَ لَا بِنِ عِبَّاسٍ بِضَمِّ الصَّادِ وَالرَّاءِ وَتَشْدِيدِ الرَّاءِ: "وَصَرُّهُنَّ". وَهِيَ مِنَ التَّصْرِیَةِ، وَهِيَ الْجَمْعُ.³

هَذَا وَقَدْ يُوَدِّي التَّغْيِيرُ فِي الصَّائِتِ إِلَى اخْتِلَافٍ فِي الْمَعْنَى، وَهُوَ مَا يَعْكُسُ الْجَانِبَ الْفَنُولُوجِي، وَمِمَّا يُمْكِنُ التَّمَثِيلُ بِهِ عَلَى ذَلِكَ مِنْ تَفْسِيرِ الطَّبْرِيِّ، مَا وَرَدَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: 208] حَيْثُ ذَكَرَ أَنَّ فِي "السَّلَامِ" قِرَاءَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا بِفَتْحِ السَّيْنِ - وَهِيَ قِرَاءَةُ عَامَّةٍ أَهْلِ الْحِجَازِ - وَالْأُخْرَى بِكَسْرِ السَّيْنِ - وَهِيَ قِرَاءَةُ الْكُوفِيِّينَ - لِيَذْكَرَ مَعْنَى الْكَلِمَةِ بِنَاءً عَلَى كُلِّ قِرَاءَةٍ، "فَمَنْ قَرَأَ بِالْفَتْحِ فَاجَّهُوا تَأْوِيلَهَا إِلَى الْمَسَالِمَةِ وَتَرَكِ الْحَرْبَ بِإِعْطَاءِ الْجَزِيَّةِ، وَأَمَّا الَّذِينَ قَرَأُوا بِالْكَسْرِ فَمِنْهُمْ مَنْ وَجَّهَهَا إِلَى الْإِسْلَامِ، وَمِنْهُمْ مَنْ وَجَّهَهَا إِلَى الصُّلْحِ، وَاسْتَشْهَدُوا عَلَى ذَلِكَ بَيْتَ زَهِيرِ بْنِ أَبِي سَلَمَى:

وَقَدْ قُلْتُمَا إِنْ نُدْرِكَ السَّلْمُ وَاسْعًا بِمَالٍ وَمَعْرُوفٍ مِنَ الْأَمْرِ نَسْلَمُ.⁴

لِيَرْجَّحَ الطَّبْرِيُّ قِرَاءَةَ الْكَسْرِ الَّتِي بِمَعْنَى الْإِسْلَامِ مَعْضَدًا رَأْيَهُ بِدَلِيلٍ لُغَوِيٍّ وَآخَرَ مِنَ السِّيَاقِ، فَأَمَّا مِنَ اللُّغَةِ فَإِنَّهُ يَقُولُ: «وَأَمَّا الَّذِي هُوَ أَوْلَى الْقِرَاءَتَيْنِ بِالصَّوَابِ فِي قِرَاءَةِ ذَلِكَ، فَقِرَاءَةُ مَنْ قَرَأَ بِكَسْرِ السَّيْنِ؛ لِأَنَّ

1: المصدر السابق، ج4، ص637، 638.

2: المصدر السابق، ج4، ص638.

3: ينظر: البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، ج2، ص311. والكشاف: الزَّمَخْشَرِيُّ، ج1، ص493.

4: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج3، ص297.

ذلك إذا قُريَ كذلك وإن كانَ قدَّ يَحْتَمِلُ معنى الصُّلْحِ، فإنَّ معنى الإسلام ودوام الأمرِ الصَّالِحِ عندَ العربِ عليه أغلبُ من الصُّلْحِ والمسالمة، ويُشَدُّ بيثُ أخي كندة:

دَعَوْتُ عَشِيرَتِي لِلسَّلَامِ رَأَيْتُهُمْ تَوَلَّوْا مَذْبِرِنَا

بكسر السين، بمعنى: دعوتهم للإسلام لما ارتدوا. وكانَ ذلك حين ارتدَّتْ كندة مع الأشعثِ بعد وفاة رسولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.¹

وأما دَلِيلُهُ من السِّيَاق فيقول: «وإنَّما اختَرْنَا ما اختَرْنَا من التَّأْوِيلِ في قوله: ﴿ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً﴾. وصَرَفْنَا معناه إلى الإسلام؛ لأنَّ الآيةَ مخاطَبَةٌ بها المؤمنون، فلن يَعدُو الخطابُ - إذ كانَ خطابًا للمؤمنين - من أحدِ أمرين؛ إمَّا أن يكونَ خطابًا للمؤمنين بِمَحَمَّدٍ المصدِّقين به وبما جاء به، فإنَّ يكن كذلك، فلا معنى لأنَّ يُقالَ لهم وهم أهلُ إيمان: ادخلوا في صلحِ المؤمنين ومُسالمتِهِمْ. لأنَّ المسالمةَ والمصالحةَ إنما يُؤمَّرُ بها من كانَ حَرْبًا بتركِ الحَرْبِ. فأما الوليُّ فلا يجوزُ أن يُقالَ له: صالح فلانا. ولا حربَ بينهما ولا عداوةً. أو يكونَ خطابًا لأهلِ الإيمانِ مِن قَبْلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الأنبياء، المصدِّقين بهم وبما جاءوا به من عندِ الله، المنكرينَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وثبوتَه، فقليل لهم: (ادخلوا في السلم). يعني به الإسلام لا الصُّلْح؛ لأنَّ الله إنما أمرَ عباده بالإيمانِ به وبنيِّه مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وما جاء به، وإلى ذلك دعائهم دون المسالمة والمصالحة، بل نهى نبيَّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بعضِ الأحوالِ عن دعاءِ أهلِ الكفرِ إلى السَّلَامِ، فقال: ﴿فَلَا تَهْنُؤْا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَعْمَلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]. وإنَّما أباحَ له صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بعضِ الأحوالِ إذا دَعَوُهُ إلى الصُّلْحِ ابتداءً المصالحة، فقال له جلَّ وعز: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]. فأما

1: المصدر السابق، ج3، ص597، 598.

دعائهم إلى الصُّلح ابتداءً فغيرُ موجودٍ في القرآن، فيجوزُ توجيهُ قوله: ﴿أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ﴾ إلى ذلك.¹

ومثاله أيضًا ما ذكره في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾ [من الآية 249 من سورة البقرة] بخصوص اختلاف حركة الغين من كلمة "غرفة" وما يصحب ذلك من اختلاف في الدلالة، فيقول: «ثم اختلفت القراءة في قراءة قوله: ﴿إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾. فقرأه عامةُ قراءِ أهل المدينة والبصرة: (غُرْفَةً) بَنَصْبِ الْعَيْنِ مِنَ الْعُرْفَةِ، بمعنى الغرفة الواحدة، من قولك: اغترفتُ غُرْفَةً. والغُرْفَةُ هي الفعلُ بعينه من الاغتراف. وقرأه آخرون بالضَمِّ، بمعنى الماء الذي يَصِيرُ فِي كَفِّ الْمُعْتَرِفِ، فَالْغُرْفَةُ الْاسْمُ، وَالْغُرْفَةُ الْمَصْدَرُ.»²

ليختار قراءة الضَمِّ أي بمعنى: إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ، لَعَلَّةٍ صَرْفِيَّةٍ. وهي أَنَّ (غُرْفَةً) مصدر للفعل غَرَفَ، في حين أَنَّ الفعل الوارد في الآية "اغترَفَ" مصدره اغترافَةٌ، فلمَّا كانت (غُرْفَةً) مخالفة لمصدر (اغترَفَ) كانت (غُرْفَةً) بضم الغين بمعنى الاسم أقرب من (غُرْفَةً) التي بمعنى الفعل.³

2. الاختلافات الأدائية للأصوات:

من ذلك الاختلافات التي تتعلّق بالمد والقصر على النّحو الذي بيّنه الطّبري في تأويله لقوله تعالى:

﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۖ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا

تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾﴾ [البقرة: 279]

1: المصدر السابق، ج3، ص598.

2: المصدر السابق، ج4، ص486.

3: نفسه.

أين ذكر اختلاف القراء في كلمة "فأذنوا" وما ينتج عنه من اختلاف في المعنى ليُرجَّح المعنى الأقرب بناءً على السياق الخارجي ومن هنا أيضاً تتجلى تلك العلاقة بين التحليل اللغوي والتحليل النصي، فذكر بأن قراءة أهل المدينة قصر الألف مع فتح الذال والمعنى: كونوا على إذن من الله لكم وعلم. في حين أن قراءة عامة الكوفيين بالمد وكسر الذال "فآذنوا" بمعنى: أعلموا غيركم وأخبروهم بأنكم على حركهم.

ليختار قراءة القصر معللاً رأيه بسياق الآي فيقول: «وإنما اخترنا ذلك لأن الله جل ثناؤه إنما أمر نبيه صلى الله عليه وسلم أن ينبذ إلى من أقام على شركه، الذي لا يُقرُّ على المقام عليه، وأن يقتل المرتد عن الإسلام منهم بكل حال، إلا أن يُراجع الإسلام، آذنه المشركون بأنهم على حرب أو لم يؤذئوه، فإذا كان المأمور بذلك لن يخلو من أحد أمرين؛ إما أن يكون كان مشركاً مُقيماً على شركه الذي لا يُقرُّ عليه، أو يكون كان مسلماً فارتد عن إسلامه فأذن بحرب، فأبي الأمرين كان، فإنما بُد إليه بحرب، لا أنه أمر بالإيدان بها إن عزم على ذلك؛ لأن الأمر إن كان إليه، فأقام على أكمل الرِّبَا مستحلاً له، ولم يؤذن المسلمين بالحرب، لم يلزمهم حربه، وليس ذلك حكمه في واحدة من الحالتين، فقد علم أنه المأذون بالحرب لا الآذن بها.»¹

3. التَّكاملُ بين علمِ الأصواتِ وعلومِ اللغة:

وتأتي في مقدِّمة هذه العلوم علمُ الصَّرف، وقد سبق الحديث عن التَّكاملِ المعرفي بين علمِ الأصواتِ وعلمِ الصَّرفِ عند الحديث عن العلوم العربية، وكذا الإشارة إلى أهمِّية دراسة مستوى الصَّوت في الدَّرس اللِّساني الحديث كأوَّل خطوةٍ باعتباره البنية الأولى قبل دراسة باقي المستويات. الأمر الذي نقفُ عليه في الدِّراسة التَّطبيقية لابن جرير في تحليله للنَّص القرآني، إذ كثيراً ما يلجأ إلى تعليل الظواهر الصَّرفية كالإدغام والإبدال... إلى أهمِّ بابٍ من أبواب علمِ الأصوات وهو بابُ المخارج والصَّفات، فيفسِّر من خلاله التَّغيُّرات

1: المصدر السابق، ج5، ص51، 52.

الحاصلة في بنية الكلمة القرآنية، ومن ثمَّ يتجلى لنا الترابط والتكامل بين هذين العلمين، وكيف تتضافر العلوم في عملية التحليل.

يقول في كلمة "تظاهرون": «وقد اختلفت القراءة في قراءة: (تظاهرون)؛ فقرأها بعضهم: (تظاهرون) على مثال "تفاعلون"، بحذف التاء الزائدة -وهي التاء الآخرة، وقرأها آخرون: (تظاهرون). مشددةً، بتأويل "تتظاهرون"، غير أنهم أدغموا التاء الثانية في الظاء لتقارب مخرجيهما فصيروها ظاءً مشددةً.¹

ليتطرق بعدها إلى مسألة المعنى فيرى بأنهما وإن اختلفت ألفاظهما فهما متفقتان في المعنى، فسواء بأي ذلك قرأ به القارئ؛ معللاً بأنهما لغتان معروفتان وقراءتان مستفيضتان في الأمصار بمعنى واحد، ليس في إحداها معنى تستحق به اختيارها على الأخرى، إلا أن يختار مختاراً (تظاهرون) بالتشديد طلباً منه تنمة الكلمة.²

ونظيره أيضاً ما فسّر به كلمة "فادّارتم" إذ قام بتوضيح دقيق لمخارج الحروف التي وقع فيها إدغام، يقول: «وإنما أصل (فادّارتم): فتدارأتم. ولكن التاء قريبة من مخرج الدال -وذلك أن مخرج التاء من طرف اللسان وأصول الثنيتين، ومخرج الدال من طرف اللسان وأطراف الثنيتين- فأدغمت التاء في الدال، فجعلت دالاً مشددةً... فلما أدغمت التاء في الدال، فجعلت دالاً مثلها سكنت، فجلبوا ألفاً ليصلوا إلى الكلام بها، وذلك إذا كان قبله شيء؛ لأن الإدغام لا يكون إلا وقبله شيء»³

والأمر كذلك عند تطرقه لكلمة "تشابه" في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا﴾ [من الآية 70 من سورة البقرة] إذ أصل القراءة "تشابهه" فأدغمت التاء في الشين لتقارب مخرجيهما.⁴

1: المصدر السابق، ج2، ص209.

2: المصدر السابق، ج2، ص209، 210.

3: المصدر السابق، ج2، ص118، 119. ويذهب الطبري مذهب الكوفيين في علة إدغام التاء في الدال وهي قرب المخرجين، كما ذكر ذلك الفراء (معاني القرآن، ص24)، غير أنه العلة في علم التجويد هي أن المخرج نفسه فهو إدغام متجانس.

4: المصدر السابق، ج2، ص104.

كما نجد ترابط علم الصَّوت بعلم الصَّرْف من وجهٍ آخر، وذلك حينما يتعلَّق الأمر بتغيُّر في هيئة الحروف فيؤدِّي تغيُّر الصَّائِتِ إلى اختلاف نوع الكلمة من اسم إلى مصدر.. ممَّا يكون له أثرٌ في بيان دلالة اللفظ، ومن هنا تظهر أهمية هذه الدِّراسة في عملية تأويل المفسِّر للنَّص القرآني. ففي المثال السَّابق بخصوص كلمة "غرفة" في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا إِلَّا مِنْ أُغْتَرَفَ عُرْفُهُ يَدِهِ﴾ [من الآية 249 من سورة البقرة] ذكر الطَّبري (310هـ) أنَّ قراءة "غُرْفَة" بالضمِّ تحمِلُ على أنَّ الكلمة اسم، وأنَّ قراءتها بالفتح "غُرْفَة" يجعلها مصدرًا، ليُرجَّح قراءة الضمِّ التي بمعنى اسم ذلك أنَّ المصدر من اغترف اغترافه وليس غُرْفَة، وإنَّما "غُرْفَة" مصدر للفعل "غَرَفَ".¹

وباختياره لقراءة الضمِّ فإنَّ المعنى حينئذٍ "الماء الذي يصيرُ في كفِّ المغترف". وهو خلاف المعنى الذي يتضمَّنُه المصدر "غُرْفَة" أي الغرفة الواحدة من قولك: اغترفتُ غُرْفَةً. والغُرْفَةُ هي الفعلُ بعينه من الاغتراف.²

ومن العلوم اللغوية التي نجد لها صلةً بعلم الأصوات: "علم النَّحو"، كأن تَمَسَّ الظَّاهرة الصوتية الحرف الذي يتعلَّق بالإعراب، ويمكن التَّمثيلُ لذلك بقوله تعالى: ﴿وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾ [من الآية 128 من سورة البقرة]، أين أوردَ الطَّبري (310هـ) مسألتين إحداها مسألةً صوتيةً والأخرى نحويةً.

ذكر أولاً قراءتين في "أرنا" لكلِّ قراءةٍ معنى معيَّن، فالقراءة الأولى —وهي قراءةُ عامَّةٍ قراءةَ الحجازِ والكُوفَةِ— بكسرِ الرَّاءِ وهي بمعنى رؤية العين، أي: أظهرها لأعيننا حتَّى نراها، ثمَّ ذكرَ بعض من يذهبُ إلى هذا التَّأويل

1: المصدر السابق، ج4، ص486.

2: نفسه.

بأنه يسكنُ الراء من "وأزنا"، غير أنه يشمُّها كسرة¹، ومن هنا نرى استعماله لمصطلح صوتي متداول في علم القراءات بمعانٍ مختلفة² وهو مصطلحُ الإشمام، ويقصدُ الطَّبري (310هـ) به في هذا المقام: "إخفاء الحركة" أما القراءةُ الأخرى فهي بتسكينِ الراءِ "وأزنا" ومعناها لديهم: وعَلَّمْنَا ودَلَّنَا عَلَيْنَا، لا أَنَّ معناها: أرناها بأبصارنا.³

ليجاء بعد ذلك إلى التَّوجيهِ النَّحْوي لِكُلِّ قراءةٍ فيقول: «والقولُ عندي في ذلك أنَّ تأويلَ (أرنا) بكسرِ الراءِ وتسكينِها واحدٌ؛ فَمَنْ كَسَرَ الرَّاءَ جعلَ علامةَ الجزمِ سقوطَ الياءِ التي في قولِ القائلِ: أَرَيْتُهُ، أَرِيهِ. وأَقَرَّ الرَّاءَ مكسوراً كما كانت قبلَ الجزمِ. ومنْ سَكَّنَ الرَّاءَ منْ (أزنا) توَهَّم أنَّ إعرابَ الحرفِ في الرَّاءِ فسَكَّنَها للجزمِ، كما فعلوا ذلك في "لم يكن" و"لم يك"، وسواءٌ كان ذلك من رؤيةِ العينِ، أو من رؤيةِ القلبِ، ولا معنى لفرقِ مَنْ فَرَّقَ بين رؤيةِ العينِ في ذلك وبين رؤيةِ القلبِ».⁴

4. علم الأصوات أداة من أدوات التحليل فوق الجملي:

كما قد يُفضي التحليلُ الصَّوتي إلى التحليلِ النَّصي أو التَّداولي، إذا ترتَّبَ عن الاختلافاتِ الصَّوتية اختلافٌ في تأويلِ الآي أو تغيُّرٌ في الوظيفةِ التَّداولية، وأفضلُ مثالٍ لذلك ما عرضه الطَّبري عندَ تأويله لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [البقرة: 125]

1: المصدر السابق، ج2، ص566.

2: إذ يأتي الإشمام بمعنى: ضمُّ الشفتين بعد سكون الحرف - خلطُ حرفٍ بحرف - خلط حركة بحركة - إخفاء الحركة - تحريك هاء الكناية بالكسر أو الضم من غير صلة - التقليل بين الفتح والإمالة. وأشهر هذه المعاني التي يدل عليها الثلاث الأولى. يُنظر: الإشمام في العربية حقيقته وأنواعه: غانم قدوري الحمد، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد التاسع، 1431هـ، ص202.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص569.

4: المصدر السابق، ج2، ص570.

فمن خلال مناقشته لاختلاف حركة الحاء أبان أولاً عن الوظيفة التداولية للكلام من خلال تحديد الفعل الكلامي، ليواصل تحليل البنية النصية على إثر ذلك.

ذكر الطبري اختلاف القراء في قراءة "واتخذوا" فمنهم من قرأ بكسر الحاء "واتخذوا" ويكون الكلام حينئذ على وجه الأمر باتخاذ مصلّى، ليذكر توجيه بعض نحويي البصرة وهو أن يكون قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ معطوفاً على قوله: ﴿يَبْنِي إِسْرَءِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي﴾ [البقرة: 122] فكان عندهم الأمر بهذه الآية وباتخاذ المصلّى من مقام إبراهيم لليهود من بني إسرائيل الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم.¹

ومنهم من قرأ بفتح الحاء أي: "واتخذوا" على وجه الخبر، لينتقل بعدها إلى التحليل النصي بذكر وجه الربط بين الكلام فقال: «ثم اختلف في الذي عطف عليه بقوله: (واتخذوا). إذا قرئ كذلك على وجه الخبر، فقال بعض نحويي البصرة: تأويله إذا قرئ كذلك: وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً، وإذ اتخذوا من مقام إبراهيم مصلّى. وقال بعض نحويي الكوفة: بل ذلك معطوف على قوله: (جعلنا). فكان معنى الكلام على قوله: وإذ جعلنا البيت مثابة للناس، واتخذوه مصلّى.»²

المطلب الثالث: التحليل الصرفي في تفسير الطبري

1. الصرف المعنوي:

جاءت عناية الطبري بالصرف في إطار تحليل البنية اللغوية للنص القرآني خدمةً للتأويل بالدرجة الأولى، ونخص بالذكر قضايا الاشتقاق التي تمثل الجانب المعنوي للصرف، إذ تعدّ وسيلةً يُبيّن من خلالها المعنى، وعلى أساسها يختار الصواب من الدلالات ويطلّ الأخرى.

1: المصدر السابق، ج2، 522، 523.

2: المصدر السابق، ج2، ص524.

وأداة من أدوات التحليل التداولي كأن يترتب عن اختلاف البنية الصرفية للفظ اختلاف الحكم الفقهي،
ففي تأويله لقوله تعالى: ﴿ أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: 184]

بين اختلاف حكم المفطر بناءً على اختلاف الصيغة الصرفية للفظ "مسكين"، وذلك أن قراءة لفظ "مسكين" بالإفراد يكون بمعنى: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين لكل يوم أفطره". وقراءة الجمع "مساكين" يكون بمعنى: "وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين عن الشهر إذا أفطر الشهر كله". ليختار قراءة الإفراد استناداً لعلّة فقهيّة، إذ يقول: «وأعجب القراءتين إليّ في ذلك قراءة مَنْ قرأ: (طعام مسكين). على الواحد، بمعنى: وعلى الذين يطيقونه عن كل يوم أفطروه فدية طعام مسكين؛ لأنّ في إبانة حكم المفطر يوماً واحداً ووصولاً إلى معرفة حكم المفطر جميع الشهر، وليس في إبانة حكم المفطر جميع الشهر وصولاً إلى إبانة حكم المفطر يوماً واحداً وأيّاماً هي أقل من أيام جميع الشهر، وأنّ كلّ واحد يُترجم عن الجميع، وأنّ الجميع لا يُترجم به عن الواحد، فلذلك اخترنا قراءة ذلك بالتوحيد.»¹

وإذا جئنا إلى قضايا الاشتقاق التي استند إليها الطبري (310هـ) في تأويله للنص القرآني فإننا نجدّها تُعنى بالرجوع إلى أصل الكلمة والتصريف لتحديد معنى اللفظ القرآني أو الترجيح - ذلك أن اللفظ إن كان اشتقاقه من مادتين فإنّ معناه يختلف باختلافهما - أو ببيان معاني الأوزان على النحو الذي سنبينه.

أ. الرجوع إلى أصل اشتقاق اللفظ أو التصريف لتحديد المعنى أو الترجيح:

إرجاع الكلمة إلى أصلها أو تصريفها يُعنى على تحديد معناها وبيان المراد منها، وهو ما يتجسّد في عمل الطبري (310هـ)، فيحدّد معنى "الشيطان" من أنّه سُمّي بذلك لبُعده عن الخير، مُعتمداً على اشتقاقه

1: المصدر السابق، ج3، ص182، 183.

من أنه مأخوذ من شَطَنَ يَشْطُنُ بمعنى بُعد وليس من شَاطَ يَشِيطُ، مُسْتَشْهِدًا على ذلك بمنظوم العرب، فيقول: «...إِنَّهُ أَخَذَ مِنْ قَوْلِ الْقَائِلِ: شَطَنْتُ دَارِي مِنْ دَارِكَ. يُرِيدُ بِذَلِكَ: بَعُدْتُ. وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ نَابِغَةَ بَنِي ذِيانَ:

نَأَتْ بِسَعَادَ عَنْكَ نَوَى شَطُونُ فَبَانَتْ وَالْفُؤَادُ بِهَا رَهِيْنُ

والنوى: الوجه الذي نَوَتْهُ وقصدته. والشطون: البعيد. فكأن الشيطان على هذا التأويل فيَعَالُ من: شَطَنَ. ومما يدل على أن ذلك كذلك قول أمية بن أبي الصلت:

أَيُّمَا شَاطِنٍ عَصَاهُ عَكَاهُ ثُمَّ يُلْقَى فِي السَّجْنِ وَالْأَكْبَالِ

ولو كان فعلاً من: شَاطَ يَشِيطُ لقال: أَيُّمَا شَائِطٍ. ولكنه قال: أَيُّمَا شَاطِنٍ؛ لأنه من شَطَنَ يَشْطُنُ، فهو شَاطِنٌ.¹

وفي بيانه معنى "المفلحون" في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾

[البقرة:5] فإنه يستند إلى التحليل الصرّي من خلال اشتقاق الكلمة وتصريفها ليوضح معناها مستنداً بشواهد العرب، ليقدم وجهاً آخر لعلّه استناده إلى التحليل الصرّي ومن ثمّ اللغوي وهو أن القرآن إنما أنزل على نظام التّواصل العربي وعلى ما يحمله من معانٍ، فيقول: «(وأولئك هم المفلحون) أي: الذين أدركوا ما طلبوا، ونجوا من شرٍّ ما منه هربوا. ومن الدلالة على أن أحد معاني الفلاح إدراك الطلبية والظفر بالحاجة، قول لبيد ابن ربيعة:

اعْقِلِي إِنْ كُنْتَ لِمَا تَعْقِلِي وَلَقَدْ أَفْلَحَ مَنْ كَانَ عَقْلًا

يعني: ظفّر بحاجته وأصاب خيراً... والفلاح مصدر من قولك: أَفْلَحَ فلانٌ يُفْلِحُ إِفْلَاحًا، وفَلَحًا، وفَلَحًا. والفلاح أيضا البقاء. ومنه قول لبيد:

1: المصدر السابق، ج1، ص109، 110.

تحلُّ بلادًا كلُّها حُلَّ قبلنا ونَرْجُو الفلاحَ بعدَ عادٍ وحميرَ

يريدُ: البقاء. ومنه أيضًا قولُ عبيدٍ:

أُفْلِحَ بما شئتَ فقد يُدرِكُ بالضعفِ وقد يُخدَعُ الأريبُ

يريدُ: عِشْ وابقَ بما شئتَ. وكذلك قولُ نابغةَ بني دُبيانَ:

وكلُّ فتى ستشعبُهُ شعوبٌ وإن أترى وإن لاقى فلاحًا

أي نجاحًا وبقاءً.¹

وفي تأويلِ قولِهِ تعالى: ﴿يَعْمَهُونَ ۝١٥﴾ يقولُ: «والعمه نفسُه الضلالُ. يُقالُ منه: عمه فلانٌ يعمه عمهانا وعموها، إذا ضل... والعمه جمعُ عامِه، وهم الذين يضلُّون فيه فيتحيرون. فمعنى قولِهِ جلَّ ثناؤه إذن: (في طغيانِهِم يَعْمَهُونَ). في ضلالتِهِم وكفرِهِم الذي قد غمرَهُم دَنَسُه، وعلاهُم رجسُه، يترددون حيارى ضلًّا، لا يجدون إلى المخرجِ منه سبيلًا؛ لأنَّ الله قد طبعَ على قلوبِهِم، وختمَ عليها، وأعمى أبصارَهُم عن الهدى وأغشاها، فلا يُصيرون رُشدًا، ولا يهتدون سبيلًا.»²

ويسئلُ الطبري (310هـ) سبيلًا آخرَ في تحليله الصَّري، وهو وإن كانَ للفظِ مَعْنَى ظاهرٌ دلَّ عليه مَبْنَاهُ بأن يأتي على أصله، فإنَّه قد يأتي على غيرِ ذلك، ليبينَ على أساسِهِ الفرقَ ويحدِّدَ المعنى بشكلٍ أدقَّ، فيزيلَ عنه اللبسَ الذي قد يَرِدُ إلى فَهْمِ السامعِ، على نحوِ ما صنَعَهُ في تأويلِهِ لقولِهِ تعالى: ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ﴾ [من الآية 164 من سورة البقرة] حينما ردَّ تأويلًا من أنَّ معنى (وتصريفِ الرياح) "أنَّها تأتي مرَّةً جنوبًا، وشمالًا، وقبولا، ودبورًا.." فيأتي بصيغة "التصريف" لتدلَّ على هذا المعنى المزعوم لصيغة "تصريف" فيُظهِرُ الفرقَ بين الدالتين ويوضِّحُ أكثرَ معنى "تصريف" التي تحمِلُ معنى الفاعِلِ، إذ يقول: «وهذه الصَّفةُ

1: المصدر السابق، ج1، ص256، 257، 258.

2: المصدر السابق، ج1، ص322، 323.

التي وَصَفَ الرياحَ بها صفةً تصرّفُها لا صفةً تصرّفُها؛ لأنَّ تصرّفَها تصرّفُ الله لها، وتصرّفُها اختلافُ هُبُوبِها.¹

كما أنَّ الطَّبْرِي (310هـ) يستندُ إلى بيانِ أَصْلِ اللَّفْظِ لِتَحْدِيدِ الْمَعْنَى فَإِنَّهُ يَلْجَأُ إِلَيْهِ أَيْضًا لِرَدِّ مَعْنَى، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ﴾ [من الآية 49 من سورة البقرة] رَدِّ تَأْوِيلٍ مِنْ قَالٍ بِأَنَّ مَعْنَى "يَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ" فِي الْآيَةِ هُوَ "يَسْتَرْقُونَ نِسَاءَكُمْ" بِالرُّجُوعِ إِلَى أَصْلِ الْكَلِمَةِ وَدَلَالَتِهَا، وَحَمْلُهَا عَلَى نَظَائِرِهَا، إِذْ يَقُولُ: «...وَذَلِكَ تَأْوِيلٌ غَيْرُ مَوْجُودٍ فِي لُغَةٍ عَرَبِيَّةٍ وَلَا أَعْجَمِيَّةٍ، وَذَلِكَ أَنَّ الْاسْتَحْيَاءَ إِنَّمَا اسْتِنْفَعَالٌ مِنَ الْحَيَاةِ، نَظِيرُ الْاسْتَبْقَاءِ مِنَ الْبَقَاءِ، وَالْاسْتِسْقَاءِ مِنَ السَّقْيِ، وَهُوَ مِنْ مَعْنَى الْاسْتِرْقَاقِ بِمَعْزِلٍ».²

وَمِمَّا يُعَيِّنُ الْمَفْسَّرُ فِي عَمَلِيَةِ التَّأْوِيلِ تَحْدِيدُ الْعَدَدِ مِنْ مُفْرَدٍ وَثْنِي وَجَمْعٍ وَتَحْدِيدُ الْجِنْسِ مِنْ تَذْكِيرٍ وَتَأْنِيثٍ، فِي تَأْوِيلِ الطَّبْرِي لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ [من الآية 102 من سورة البقرة] يَتَطَرَّقُ لِلْفُطَيِّ "المرء" و"الزوج" مِنْ نَاحِيَةِ الْعَدَدِ وَالْجِنْسِ لِيَتَضَحَّ بِذَلِكَ الْمُرَادُ مِنَ الْآيَةِ مِنْ أَنَّ التَّفْرِيقَ يَكُونُ بَيْنَ الرَّجُلِ وَزَوْجَتِهِ، حَيْثُ ذَكَرَ أَنَّ "المرء"؛ بِمَعْنَى رَجُلٍ، مِنْ أَسْمَاءِ بَنِي آدَمَ، وَالْأُنْثَى مِنْهُ الْمَرْأَةُ. يُوَحِّدُ وَيُثْنِي، وَلَا يُجْمَعُ ثَلَاثَتُهُ عَلَى صُورَتِهِ، يُقَالُ مِنْهُ: هَذَا امْرُؤٌ صَالِحٌ، وَهَذَانِ امْرَأَتَانِ صَالِحَتَانِ، وَلَا يُقَالُ: هَؤُلَاءِ امْرُؤٌ صَدِيقٌ، وَلَكِنْ يُقَالُ: هَؤُلَاءِ رِجَالٌ صَدِيقٌ، وَقَوْمٌ صَدِيقٌ. وَكَذَلِكَ الْمَرْأَةُ تُوَحَّدُ وَتُثْنَى، وَلَا تُجْمَعُ عَلَى صَوَرَتِهَا، يُقَالُ: هَذِهِ امْرَأَةٌ، وَهَاتَانِ امْرَأَتَانِ. وَلَا يُقَالُ: هَؤُلَاءِ امْرَأَتٌ. وَلَكِنْ هَؤُلَاءِ نِسَاءٌ. وَأَمَّا كَلِمَةُ "الزَّوْجِ" فَإِنَّ أَهْلَ الْحِجَازِ يَقُولُونَ لَامْرَأَةِ الرَّجُلِ: هِيَ زَوْجُهُ، بِمَنْزِلَةِ الزَّوْجِ الذَّكَرِ، وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ [من الآية 37 من سورة الأحزاب]³

وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ أَيْ تَحْدِيدُ الْجِنْسِ وَالْعَدَدِ مِنْ بَيْنِ أَهَمِّ الْمَسَائِلِ الَّتِي يَمَسُّ فِيهَا عِلْمُ الصَّرْفِ عِلْمُ الْإِعْرَابِ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَكْبَامٍ أُخْرٍ﴾ [من الآية 185 من سورة البقرة] يُوضَّحُ

1: المصدر السابق، ج3، ص13.

2: المصدر السابق، ج1، ص651.

3: المصدر السابق، ج2، ص358.

الطَّبْرِيُّ كَيْفَ لِكَلِمَةِ "أخر" جمع "أخرى" أن تكونَ صفةً لأيامٍ جمعٍ يومٍ وهو مُذَكَّرٌ ومعلومٌ أنَّ الصِّفَةَ تَتَّبِعُ الموصوفَ في الجنسِ، فيُعْلَلُ ذلكَ مستندًا إلى قواعدِ علمِ التَّصْرِيفِ، وهو أنَّ "واحدَ" الأيامِ "وإنَّ كانَ قد نُعِتَ بواحدٍ "الأخر" فهو "آخر"، فإنَّ الأيامَ في الجمعِ تصيرُ إلى التَّأْنِيثِ، فتصيرُ نَعْوُثُها وصِفاتها كهيئَةِ صِفَاتِ المؤنَّثِ، كما يُقال: مضتِ الأيامُ جُمع. ولا يقال: أجمعتُ، ولا أيامَ أخرات.¹

ب. اعتمادُ الأوزانِ العربيَّةِ في التَّفْسيرِ

وللأوزانِ الصِّرفيَّةِ في العربيَّةِ معانٍ تخرُجُ إليها، وترتبطُ تلكَ المعاني ارتباطًا وثيقًا بالسِّيَاق الذي تُوضَعُ فيه تلكَ الأوزانُ، وبالاستعمالِ القرآنيِّ لها، لذا لا نجدُ ذكرَ كلِّ المعاني التي يخرجُ إليها الوزنُ على النَّحو الذي كتبَ في اللُّغة.²

ويكثرُ في تفسيرِ الطَّبْرِيِّ بيانُ معنى اللفظِ عن طريقِ إرجاعِهِ لوزنِهِ، ونقصُدهُ بمعناه في هذا المقامِ من حيثُ كونه فاعلاً أو مفعولاً ... يقول في تأويلِ قولِهِ تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ «وَالْأَلِيمُ الْمُوجِعُ. ومعناه: ولهم عذابٌ مؤلِّمٌ. فَصُرِفَ مُؤَلِّمٌ إلى أَلِيمٍ، كما يُقالُ: ضربٌ وجيع. بمعنى: مُوجِعٌ. والله بديعُ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ. بمعنى: مُبدِعٌ. ومنهُ قَوْلُ عَمْرٍو بن معدٍ يَكْرِِبُ الزُّبَيْدِي:

أَمِنْ رِيحَانَةِ الدَّاعِي السَّمِيعِ يُؤَزِّقُنِي وَأَصْحَابِي هُجُوعُ

بمعنى: المُسْمَعُ.³

ويقول: «وَأَمَّا الرَّجِيمُ فهو فَعِيلٌ بمعنى مفعولٍ، كقولِ القائلِ: كَفَّ خَضِيبٌ، ولحية دَهِينٌ، ورجلٌ لَعين. يُريدُ بذلكَ: مَخْضُوبَةٌ ومدهُونَةٌ، ومَلْعُونٌ. وتأويلُ الرَّجِيمِ: المَلْعُونُ المَشْتُومُ. وكلُّ مَشْتُومٍ بقولِ رَدِيٍّ أو سَبٍّ فهو

1: المصدر السابق، ج3، ص203، 204.

2: التوجيه اللغوي والنحوي للقراءات القرآنية في تفسير الزمخشري: عبد الله سليمان، رسالة ماجستير، جامعة الموصل، 1423هـ، 2002م، ص91.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، 291، 292.

مَرْجُومٌ...»¹

ومن ذلك أيضاً ما يخرج عن عادة العرب من حمل صيغ إن دلّت على معانٍ معينة على أوزانٍ مخصوصة، كجعل ما دلّ على مدح أو ذمّ على وزن "فعليل"، يقول الطبري في تأويله لقوله تعالى ﴿إِنَّكَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [من الآية 20 من البقرة]: «ومعنى (قدير): معنى قادر، كما معنى عليم: عالم. على ما وصفتُ فيما تقدّم من نظائره من زيادة معنى "فعليل" على "فاعل" في المدح والذم.»²

ونظيره الذي تقدّم كان في تفسيره للبسملة في قوله: "الرحيم" حيث ذكر أنّه قيل "رحيم" رغم أنّ عين "رحم" مكسورة؛ لأنّه مدح، ذلك أنّ العرب تحمل أبنية الأسماء الدالة على مدح أو ذمّ على "فعليل"، وإن كانت عين "فعل" مكسورة أو مفتوحة، كعلم: عالم وعليم، وقدر: قادر وقدير، ولو كان ذلك على بناء أفعالها لكان البناء من "فعل يفعل" ومن "فعل يفعل" على وزن فاعل. أي راحم.³

2. الصّرف اللفظي:

حقيقته التّغيّر الحاصل في بنية الكلمة يرجع إلى تغيّر في المعنى أو تخفيف في اللفظ، ونريد بالصّرف اللفظي ما غنيّ بتسهيل اللفظ، وهو ما تعلّق بمسائل الإعلال والإبدال والقلب، الذي تحكمه قوانين الخفة والثقل والتّعدّد والإمكان، وفي تحليل المفسّر لبنية الكلمة وبيان ما يطرأ عليها من إعلال أو إبدال أو قلب... إقرار بأنّ القرآن الكريم يجري على سنن العرب في كلامها وخصائص لغتها، وهو بذلك ميسّر للذكر، فضلاً عن بيان صحّة اللفظ القرآني من جهة العريّة.

وقد اهتمّ الطبري (310هـ) بهذا الجانب في تأويله، فذكر ما طرأ على أصل كلمة "صيّب" من قلب الواو ياء ثم إدغامها في الياء الأولى وأنّ ذلك جارٍ في عُرف العرب، إذ يقول: «وهو في الأصل

1: المصدر السابق، ج 1، ص 110.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 384.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 125.

صَيُوبٌ، ولكنَّ الواوَ لَمَّا سَبَقَتْهَا يَاءٌ ساكنةٌ، صَيَّرَتْهَا جَمِيعًا يَاءً مُشَدَّدَةً، كما قيل: سَيِّد، من سَادَ يَسُودُ، وجَيِّد، من جَادَ يَجُودُ، وكذلكَ تَفْعَلُ العَرَبُ بالواوِ إذا كانتَ متحرَّكةً وقبلها ياءٌ ساكنةٌ، تُصَيِّرُهَا جَمِيعًا يَاءً مُشَدَّدَةً.¹

وَمِنْ بَيْنِ مَظَاهِرِ الْاِقْتِصَادِ فِي الْجُهْدِ، وَدَفْعِ الْاِسْتِثْقَالِ فِي النَّطْقِ فِي الْعَرَبِيَّةِ ظَاهِرَةٌ نَقْلُ حَرَكَةِ الْهَمْزَةِ إِلَى الْحَرْفِ الَّذِي قَبْلَهَا، بِاعْتِبَارِ الْهَمْزِ أَثْقَلَ وَهُوَ مِنْ حَيْثُ الْمَخْرَجُ أَبْعَدُ، إِذْ هِيَ حَرْفٌ حَلَقِيٌّ، وَهُوَ فِي أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ كَثِيرٌ، وَفِي كَلَامِ الْعَرَبِ فَاشٍ، وَقَدْ عَرَضَ لَهُ الطَّبْرِيُّ، فِي كَلِمَةِ "بِئْسَمَا" فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿بِئْسَمَا

أَشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ

عِبَادِهِ ۖ فَبَاءٌ وَبِعَاصٍ عَلَى غَضَبٍ ۖ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴿٩٠﴾ [البقرة: 90] يَتَوَلَّى: «وَأَصْلُ "بِئْسَ" "بِئْسَ" مِنَ الْبُؤْسِ، سَكَنْتَ هَمْزُهَا ثُمَّ نُقِلَتْ حَرَكَتُهَا إِلَى الْبَاءِ... وَقَدْ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ "بِئْسَ" - وَإِنْ كَانَ أَصْلُهَا "بِئْسَ" - مِنْ لُغَةِ الَّذِينَ يَنْقُلُونَ حَرَكَةَ الْعَيْنِ مِنْ "فَعِلَ" إِلَى الْفَاءِ، إِذَا كَانَتْ عَيْنُ الْفِعْلِ أَحَدَ حُرُوفِ الْحَلْقِ السَّتَةِ، كَمَا قَالُوا مِنْ: لَعِبَ، لَعَبَ. وَمِنْ: سَيِّمَ، سَيِّمَ. وَذَلِكَ فِيمَا يَقَالُ لُغَةً فَاشِيَةً فِي تَمِيمٍ، ثُمَّ جُعِلَتْ دَلَالَةً عَلَى الذَّمِّ وَالتَّوْبِيخِ وَوُصِلَتْ بِ "مَا".²

وَمِنْ ذَلِكَ أَيْضًا حَذْفُ الْهَمْزَةِ بَعْدَ نَقْلِ حَرَكَتِهَا إِلَى الْحَرْفِ الصَّحِيحِ السَّاكِنِ الَّذِي قَبْلَهَا، وَهَذَا وَإِنْ كَانَ مَظْهَرًا مِنْ مَظَاهِرِ التَّخْفِيفِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ فَإِنَّ هَذِهِ الظَّاهِرَةَ مِمَّا تُعْرَفُ بِهِ بَعْضُ الْقِرَاءَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ كَقِرَاءَةِ وَرَشٍ عَنْ نَافِعٍ، تَحْتَ مَا يُسَمَّى بِحُكْمِ "النَّقْلِ". وَقَدْ تَطَرَّقَ الطَّبْرِيُّ (310هـ) إِلَى ذَلِكَ بِالشَّرْحِ وَالتَّحْلِيلِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لِلْمَلَائِكَةِ﴾ [مِنْ الْآيَةِ 30 مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ] بَعْدَ الرُّجُوعِ إِلَى أَصْلِ الْكَلِمَةِ "مَأْلَكٌ" فَيَقُولُ: «وَالْمَلَائِكَةُ جَمْعُ مَلَأَكٌ، غَيْرَ أَنَّ أَحَدَهُمْ بَغِيْرَ الْهَمْزِ أَكْثَرُ وَأَشْهُرُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ مِنْهُ بِالْهَمْزِ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ فِي وَاحِدِهِمْ: مَلَكٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ. فَيَحْذِفُونَ الْهَمْزَ مِنْهُ، وَيُحَرِّكُونَ اللَّامَ الَّتِي كَانَتْ مُسَكَّنَةً لَوْ هُمَزَ الْأِسْمُ، وَإِنَّمَا يَحَرِّكُونَهَا بِالْفَتْحِ لِأَنَّهُمْ يَنْقُلُونَ حَرَكَةَ الْهَمْزَةِ الَّتِي فِيهِ بِسُقُوطِهَا إِلَى

1: المصدر السابق، ج1، ص351.

2: المصدر السابق، ج2، ص243.

الْحَرْفِ السَّاكِنِ قَبْلَهَا، فَإِذَا جَمَعُوا وَاحِدَهُمْ رُدُّوهُ فِي الْجَمْعِ إِلَى الْأَصْلِ "وهمزوا"، فقالوا: ملائكة. وَقَدْ تَفَعَّلُ الْعَرَبُ نَحْوَ ذَلِكَ كَثِيرًا فِي كَلَامِهَا، فَتَرَكُ الْهَمْزَ فِي الْكَلِمَةِ الَّتِي هِيَ مَهْمُوزَةٌ فَيَجْرِي كَلَامُهُمْ بِتَرَكِ هَمْزِهَا فِي حَالٍ، وَبَهْمِزِهَا فِي أُخْرَى، كَقَوْلِهِمْ: رَأَيْتُ فَلَانًا، فَجَرَى كَلَامُهُمْ بِهَمْزٍ "رَأَيْتَ"، ثُمَّ قَالُوا: نَرَى وَتَرَى وَيَرَى. فَجَرَى كَلَامُهُمْ فِي (يَفْعَل) وَنظَائِرِهَا بِتَرَكِ الْهَمْزِ، حَتَّى صَارَ الْهَمْزُ مَعَهَا شَاذًا، مَعَ كَوْنِ الْهَمْزِ فِيهَا أَصْلًا. فَكَذَلِكَ ذَلِكَ فِي "مَلَكٌ وَمَلَائِكَةٌ"، جَرَى كَلَامُهُمْ بِتَرَكِ الْهَمْزِ مِنْ وَاحِدِهِمْ، وَبِالْهَمْزِ فِي جَمِيعِهِمْ...»¹

ونرى الطبري في قوله هذا قد مثلَ برأى مضارعها في الأصلِ يَرَى فنقلت حركةَ الهمزة إلى الرَّاءِ السَّاكِنَةِ قَبْلَهَا ثُمَّ حُذِفَتِ الْهَمْزَةُ، وَأَشَارَ إِلَى أَنَّهُ كَثِيرٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، وَقَدْ ذَكَرَ سَيِّبُوهُ (180هـ) عِلَّةَ ذَلِكَ حِينَما تَطَرَّقَ إِلَيْهِ فِي بَابِ الْهَمْزِ إِذْ يَقُولُ: «وَمِمَّا حُذِفَ فِي التَّخْفِيفِ لِأَنَّ مَا قَبْلَهُ سَاكِنٌ قَوْلُهُ: أَرَى وَتَرَى وَيَرَى وَنَرَى، غَيْرَ أَنَّ كُلَّ شَيْءٍ كَانَ فِي أَوَّلِهِ زَائِدَةٌ سِوَى أَلِفِ الْوَصْلِ مِنْ رَأَيْتُ فَقَدْ اجْتَمَعَتِ الْعَرَبُ عَلَى تَخْفِيفِهِ لِكَثْرَةِ اسْتِعْمَالِهِمْ إِيَّاهُ، جَعَلُوا الْهَمْزَةَ تَعاقِبَ.»²

كما ذكر الطبري أَنَّ لفظ "مَلَأَك" قد يكونُ من بابِ الْقَلْبِ الْمَكَانِيِّ الَّذِي يَأْتِي فِيهِ تَقْدِيمُ بَعْضِ حُرُوفِ الْمَبْنِيِّ عَلَى بَعْضٍ، وَيَكْثُرُ فِي الْمَهْمُوزِ، يَقُولُ: «وَقَدْ يُقَالُ فِي وَاحِدِهِمْ: مَأْلَكٌ. فَيَكُونُ ذَلِكَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ: جَبَذَ وَجَذَبَ، وَشَأْمَلَ وَشَمَّأَلَ. وَمِمَّا أَشْبَهَ ذَلِكَ مِنَ الْحُرُوفِ الْمَقْلُوبَةِ»³ ثُمَّ إِنَّهُ يَذْكُرُ بِنَاءً عَلَى الْقَلْبِ الْحَاصِلِ الْجَمْعَ لِلْبَنِيَةِ الْجَدِيدَةِ، فَيَقُولُ: «غَيْرَ أَنَّ الَّذِي يَجِبُ إِذَا سُمِّيَ وَاحِدُهُمْ: مَأْلَكٌ، أَنْ يُجْمَعَ إِذَا جُمِعَ عَلَى ذَلِكَ: مَأْلَكٌ، وَلَسْتُ أَحْفَظُ جَمْعَهُمْ كَذَلِكَ سَمَاعًا، وَلَكِنَّهُمْ قَدْ يَجْمَعُونَ: مَلَائِكٌ، وَمَلَائِكَةٌ، كَمَا يُجْمَعُ أَشْعَثُ: أَشَاعَتْ وَأَشَاعَتْهُ، وَمِسْمَعُ: مَسَامِعُ وَمَسَامَعَةٌ. قَالَ أُمِّيَّةُ بْنُ أَبِي الصَّلْتِ فِي جَمْعِهِمْ كَذَلِكَ:

1: المصدر السابق، ج1، 472.

2: الكتاب: سيبويه، ج3، ص546.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص473.

وفيهما من عباد الله قومٌ

ملائكٌ دُلُّوا وهُم صِعبٌ¹

ومن ذلك أيضا -أي حذفُ الهمزِ للتخفيفِ لكثرة في كلام العرب- حذفُ الهمزة من خطيئة والنبيء، وذلك إذا "كانت الهمزة متحركةً بعد واوٍ أو ياءٍ زائدة ساكنة أبدلَ مكانها واوٍ إن كانت بعد واوٍ، وياءٌ إن كانت بعد ياءٍ"² لتدغم في الواو الأولى أو الياء الأولى، نحو: خطيئة فتصير خطيئة، ونبيء فتصير نبي، وقد احتاج الطبري إلى بيان ذلك عندما تطرَّق للفظتي "الخطايا" و"النبيين" فذكر أن المفردَ منهما بغير همزٍ، ولو كان بهمزٍ لاختلف الجمعُ، فيقول في "خطايا": «والخطايا جمعُ خطيئةٍ بغيرِ همزٍ، كما المطايا جمع مطيئة، والحشايا جمع حشيئة، وإنما ترك جمع الخطايا بالهمز؛ لأنَّ ترك الهمز في خطيئة أكثر من الهمز، فجمع على خطايا، على أن واحدتها غيرُ مهموزة. لو كانت الخطايا مجموعة على خطيئة بالهمز لقليل: خطائي. على مثال قبيلة وقبائل، وصحيفة وصحائف. وقد تجمع خطيئة بالثاء فتهمز، فيقال: خطيئات»³

وأما في كلمة النبيين في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ

النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [من الآية 61 من البقرة] فإنه يبيِّن أصلَ الكلمة وذلك بالرجوع إلى أصل اشتقاق اللفظ فإذا كان مأخوذاً من الإنباء فأصلُ الكلمة يكون بالهمز وحصلَ فيها من الإبدال ما حصلَ لهمزة خطيئة، وأما إذا كان أصله من النبوة فلا همز في اللفظ، يقول: «وهم جماعٌ، واحدُهم نبيٌّ بغيرِ همزٍ، وأصله الهمز؛ لأنَّه من: أنبأ عن الله، فهو يُنبئُ عنه إنباءً. وإنما الاسمُ منه مُنبئٌ، ولكنَّه صُرفَ وهو مُفْعِلٌ إلى فَعِلٍ، كما صُرفَ سَمِعَ إلى فَعِلٍ من مُفْعِلٍ، وبَصِيرٌ من مُبْصِرٍ

1: نفسه.

2: الكتاب: سيبويه، ج3، ص547.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص721.

وأشباه ذلك. وأُبدِلَ مكانَ الهمزة من النَّبيِّ الياء، فقليل: نبيٌّ... وقد قال بعضهم: النبيُّ والنبوةُ غيرُ مهموزين؛ لأنَّهما مأخوذان من النَّبوةِ، وهي مثلُ النَّجوةِ، وهما المكانُ المرتفع...»¹

ثمَّ إنَّه في المقام نفسه قدَّم جمعًا آخرَ لـ "النَّبيِّ" الذي أُبدِلَت همزته ياءً، وهو "أنبياء" على وزن "أفعلاء" معللاً ذلك بأنَّ كلمة "النَّبيِّ" ألحقت بالنُّعوت التي تأتي على وزنِ فَعِيلٍ من ذواتِ الياءِ والواو، فهي تُجمَعُ على وزنِ "أفعلاء" نحو: وليُّ أوليَاء، ووصيُّ أوصيَاء، ودعيُّ أدعيَاء، مُشيرًا إلى أنَّه لو جُمِعَ على أصله أي جُمِعَ النَّبيُّ، لقليل: الثُّبَاء على وزنِ فُعلاء، على مثل: الشَّريكِ شُرَكَاء، والعليمِ عُلَمَاء، والحكيِّمِ حُكَمَاء... وقد سُمِعَ عن العربِ التي تَهْمِزُ "النَّبيِّ" هذا الجمع.²

وعَمَلُ الطَّبري بالردِّ إلى النُّظيرِ منهجٌ في التَّحليلِ، وهو بذلك يوظِّفُ كلَّ ما يمكنه ليُوضِّحَ البنيةَ الصرفيةَ ويُجَلِّها.

وقد يُفضِّي تحليلُ البنيةِ الصَّرفيةِ للكلمةِ إلى مستوى أعلى وذلك حينما يستندُ المفسِّرُ إلى بنيةِ الكلمةِ ليعلِّلَ ظواهرَ تركيبيةَ، من ذلك توظيفُ مسائلِ الإعلالِ والإبدالِ والقلبِ لتفسيرِ علاماتِ الإعرابِ، وهذا أحدُ مظاهرِ التَّداخلِ بينِ المستويين.

ويمكنُ أن نمثِّلَ لذلك بالفعل "يُضَارَّ" في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ [من الآية 282 من سورة البقرة]

إذْ يحتمِلُ الفعلُ صيغتين وعلى أساسِ ذلك تحتمِلُ الآيةُ معنيين، فيحتمِلُ أن يكونَ الفعلُ مبنيًّا للفاعلِ وعليه فالمسندُ إليه "كاتِبٌ" فاعِلٌ، ويحتمِلُ أن يكونَ مبنيًّا لما لم يسمَّ فاعلهُ فالمسندُ إليه حينئذٍ "كاتِبٌ" نائبُ فاعِلٍ، وبفعلِ الإدغامِ الحاصلِ في حرفِ الإعرابِ يستوي البناءانِ الصَّرفيانِ. والطَّبري ساقَ كلا التَّخريجينِ مع بيانهِ لما حصلَ في بنيةِ الكلمةِ وذلك في إطارِ بيانهِ تأويلِ الآيةِ، فَعَمَلُهُ لَا يَنْحَصِرُ فِي

1: المصدر السابق، ج2، ص30، 31.

2: المصدر السابق، ج2، ص30.

تحديد الوجه الصحيح وإنما يُقدّم حاليْن محتمليْن دلاليّا، إذ يقول: «اختلَفَ أهلُ التَّأويلِ في ذلك؛ فقال بعضهم: ذلك نَهْيٌ من الله الكاتبَ الكتابَ بين أهلِ الحقِّ وشَهِيدَه أن يُضارَّ أهلَه، فيكتبَ هذا ما لم يُملِّله المَلِئُ، ويشهدَ هذا بما لم يستشهدْهُ المستشهدُ... فأصلُ الكَلِمَةِ على تأويلٍ من ذكرنا قوله من هؤلاء: ولا يُضارُّ كاتبٌ ولا شَهِيدٌ. ثمَّ أُدْغِمَتِ الرَّاءُ في الرَّاءِ؛ لأنَّهما من جنسٍ، وحَرَّكَتْ إلى الفتح، وموضعها جزمٌ؛ لأنَّ الفتحَ أخفُّ الحركاتِ... وقال آخرون: بل معنى ذلك: ولا يُضارُّ المستكتبُ والمستشهدُ الكاتبَ والشَّهِيدَ. وتأويلُ الكلمة على مذهبيهم: ولا يُضارُّ. على وجه ما لم يُسمَّ فاعله.»¹

وبالرَّغْمِ من أنَّ كلا الدَّلالتين يحتملُها البناءُ اللفظيُّ للفعلِ، إلَّا أنَّ الطَّبْرِي يُرَجِّحُ البناءَ للمفعول اعتمادًا على التَّعْضِيدِ النَّصِي المِثْلِ في السِّيَاقِ إذ يَقُولُ: «وأولى الأقوالِ في ذلك بالصَّوابِ قولُ من قال: ولا يُضارُّ كاتبٌ ولا شَهِيدٌ... وإنما قلنا: هذا القولُ أولى بالصَّوابِ من غيره؛ لأنَّ الخطابَ من الله عزَّ وجلَّ في هذه الآية من مبتدئها إلى انقضاءها على وجه: افعلوا أو لا تفعلوا. وإنما هو خطاب لأهلِ الحقوق، والمكتوبِ بينهم الكتابُ، والمشهودُ لهم أو عليهم بالذي تداينوه بينهم من الدُّيُون... فالواجبُ إذ كانَ المأمُورونَ فيها مخاطبين بقوله: (وإن تفعلوا فإنَّه فسوقٌ بكم). أن يكونَ بالردِّ على قوله: (وأشهدوا إذا تبايعتم). ولا تُضارُّوا كاتبًا ولا شَهِيدًا، (وإن تفعلوا فإنَّه فسوقٌ بكم). أشبهُ منه بأن يكونَ مردودًا على الكاتبِ والشَّهِيدِ. ومع ذلك أنَّ الكاتبَ والشَّهِيدَ لو كانا هما المنهيين عن الضَّرارِ لَقليل: وإن يفَعَلَا فإنَّه فسوقٌ بهما؛ لأنَّهما اثنان، وأتَّهما غيرُ مخاطبين بقوله: (ولا يُضارُّ)... فتوجيهُ الكلامِ إلى ما كانَ نظيرًا لما في سياق الآية، أولى من توجيهه إلى ما كانَ منعدلاً عنه.»²

3. التَّوْجِيهُ الصَّرْفِي للقراءاتِ القرآنية: جانبٌ آخرُ يُظْهِرُ عنايةَ الطَّبْرِي (310هـ) بالتحليلِ الصَّرْفِي وهو قضيةُ ترجيحِهِ بين القراءاتِ القرآنية، فمن مظاهرِ اختلافِ القراءاتِ اختلافُها في بنيةِ الكلمة، وهذه الكلمةُ

1: المصدر السابق، ج5، ص111، 113، 114.

2: المصدر السابق، ج5، ص117، 118.

إمّا أن تكونَ اسمًا أو فعلًا، لذا سنعرِّضُ أولاً توجيهَ الطَّبري القراءات الواردة في الأسماءِ ليليه التَّوجيه في الأفعالِ.

ومن بين توجيهاتِ الطَّبري الواردة في الأسماءِ ما يتعلَّقُ بالمشتقَّات، كتوجيهه لقراءة (مَلِكِ يوم الدين)¹ وقراءة (مَلِكِ يوم الدِّين)، فبعد أن ذكر اختلافَ القراءِ في قراءة الكلمة، تطرَّق لأصل اشتقاق اللفظِ في كلِّ قراءةٍ، والذي يختلف باختلافه التَّأويل.

ف "مَلِك" مشتقٌّ من المُلْك، وتأويل الآية: "أَنَّ لِلَّهِ الْمُلْكَ خَالِصًا يَوْمَ الدِّينِ دُونَ جَمِيعِ خَلْقِهِ الَّذِينَ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ فِي الدُّنْيَا مُلُوكًا جَبَابَةً يَنَازِعُونَهُ الْمُلْكَ". أمّا من قرأها "مالك" فإنَّه مشتقٌّ من المِلْك، ومعنى الآية: لا يَمْلِكُ أَحَدٌ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ مَعَهُ حَكْمًا كَمِلْكِهِمْ فِي الدُّنْيَا.²

لِيُرْجَحَ قراءة "مَلِك" على قراءة "مالك" لما فيها من زيادة معنى، فيقول: «وأولى التَّأويلين بالآية وأصحُّ القراءتين في التَّلاوة عندِي التَّأويلُ الأوَّل، وقراءَةُ من قرأَ (مَلِك). بمعنى المُلْك؛ لأنَّ في الإقرارِ له بالانفرادِ بالمُلْكِ إيجابًا لانفرادِهِ بالمِلْكِ، وفضيلةُ زيادةِ المِلْكِ على المَالِكِ، إِذْ كَانَ مَعْلُومًا أَلَّا مَلِكًا إِلَّا وَهُوَ مَالِكٌ، وَقَدْ يَكُونُ الْمَالِكُ لَا مَلِكًا.»³

وقد جاء في إعراب القراءات السَّبع وعلَّلها أنَّ قراءة "مَلِك" أخصُّ وأمدحُ لأنَّه قد يكونُ المَالِكُ غير مَلِك ولا يكونُ المَلِكُ إلا مَالِكًا، وأنَّ أكثرَ ما يجيئُ في كلامِ العربِ وأشعارِهِم "مَلِك".⁴

ومن بين توجيهاته للقراءات أيضًا ما يتعلَّقُ بصيغِ الجَمْع، فقد ذكرَ اختلافَ القراءِ في قراءة قوله

تعالى: ﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْكِرْ تَفْدُوهُمْ﴾ [من الآية 85 من سورة البقرة]

1: وهي قراءة عاصم والكسائي، وقرأ الباقون "ملك". يُنظر: إعراب القراءات السبع وعللها: أبو جعفر محمد بن أحمد بن نصر ابن

خالويه، ضبط وتعليق: أبو محمد الأسيوطي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1427هـ، 2006م، ص37.

2: المصدر السابق، ج1، ص150.

3: المصدر السابق، ج1، ص151.

4: إعراب القراءات وعللها: محمد بن خالويه، ص37.

فمنهم من قرأ "أسارى" على وزن "فُعَالَى" ومنهم من قرأ "أسرى" على وزن فَعْلَى، ليدكر التَّوْجِيه الصَّرْفِي لكل قراءة، "فمن قرأ: (وإن يأتوكم أسرى) فإنه أراد جمع الأسير، إذ كان على "فَعِيل" على مثال جمع أسماء ذَوِي العاهات التي يأتي واحدُها على تقدير "فَعِيل"؛ إذ كان الأسرُ شَبِيهَ المعنى - في الأذى والمكروه الداخل به على الأسير - ببعض معاني العاهات، فألحق جمع "أسير" بجمع هذه الأسماء، فقل: أسيرٌ وأسرى، ومريضٌ ومَرْضَى، وكسيرٌ وكَسْرَى، وجريحٌ وجَرْحَى.

وأما من قرأ: (أسارى) فإنهم أخرجوه مُخْرَجَ "فَعْلَان"؛ إذ كان جمع "فَعْلَان" الذي له "فَعْلَى" قد يُشارِكُ جمع "فَعِيل"، كما قالوا سُكَارَى وسَكْرَى، وكُسَالَى وكَسَلَى، فشَبَّهوا أسيراً - إذ جمعه مرةً أسارى، وأخرى أسرى - بذلك.¹

وبعد سوقِ الطَّبري لكلا التَّخْرِيجَيْنِ يُرَجَّحُ القراءةُ الموافقة لصيغة الجمع المستفيضة في كلام العرب إذ يقول: «وأولى القراءات بالصواب في ذلك قراءة من قرأ: (وإن يأتوكم أسرى)؛ لأنَّ "فُعَالَى" في جمع "فَعِيل" غيرُ مُسْتَفِيضٍ في كلام العرب، فإذا كان ذلك غير مُسْتَفِيضٍ في كلامهم، وكان مستفيضاً فاشياً فيهم جمع ما كان من الصِّفَات - التي بمعنى الآلام والزَّمانَة - واحدُها على تقدير "فَعِيل" على "فَعْلَى" كالذي وصَفْنَا قبل، وكان أحدُ ذلك الأسير - كان الواجب أن يُلْحَقَ بنظائره وأشكاله فيجمع جمعها دون غيرها ممَّن خالفها.»²

وكذلك في القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَنَّ

مَقْبُوضَةً﴾ [من الآية 283 من سورة البقرة] رجَّح الطَّبري قراءةً بناءً على صيغة الجمع المعهودة في كلام العرب وذلك بعد ذكره للقراءات وتحليلها صرفياً، حيث ذكر أن بعضهم قرأ: "فَرِهَانٌ مقبوضة" بمعنى جمع "رَهْن" كالكِبَاش جمع كبش، والبِغَال جمع بغل، والنَّعَال جمع نعل. وقرأ آخرون: "فَرُهْنٌ مقبوضة" على معنى

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص213.

2: المصدر السابق، ج2، ص213، 214.

جمع "رهان" و"رهن" جمع الجمع، وقد وجهه بعضهم إلى أنها جمع "رهن" مثل سَقْفٍ وسُقُفٍ. وقرأ آخرون: "فَرَهْنٌ" على معنى جمع "رهن"، كما يُجمع السَّقْفُ سُقُفًا.¹

ليقول: «والذي هو أولى بالصواب في ذلك قراءة من قرأه: (فرهان مقبوضة)؛ لأن ذلك الجمع المعروف لما كان من اسم على فعل، كما يُقال: حَبْلٌ وحِبَالٌ، وكَعْبٌ وكَعَابٌ، ونحو ذلك من الأسماء، فأما جمع الفعل على الفعل أو الفعل، فشاذ قليل، إنما جاء في أحرف يسيرة...»²

إن اختيار صيغة الجمع الأشهر في اللغة مما يُعمله الطبري في ترجيحه بين القراءات بعد عرضها وتحليلها صرفياً، وإن كان ذلك تعضيداً لغوي فإنه أيضاً إعمالاً بشروط القراءة الصحيحة وهو موافقتها للعربية، ذلك أن القراءة التي تخالف معهود العرب في صيغ ألفاظها وبني كلماتها فإنها تخرج عن القرآن الكريم لأنه أنزل بلسان عربي مبين.

وقد يتعلّق التوجيه بالإفراد والجمع كقراءة "مسكين" بالإفراد وهي قراءة ابن كثير وعاصم وأبي عمرو والكسائي، وقراءة "مساكين" بالجمع، وهي قراءة نافع وابن عامر.³ ورجّح الطبري قراءة الإفراد لعلّة فقهية، وقد مرّ الحديث عن ذلك في أوّل المبحث.

وأما توجيه الطبري القراءات في أبنية الأفعال فذلك كثير ظاهر في تفسيره، ونذكر من ذلك ما ذكره من اختلاف القراءات في قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 70] حيث ذكر أنّ من القراء من يقرأ "تَشَابَهَ" على وزن "تفاعل"، ومنهم من يقرأ: "تَشَابَهَ" بتشديد الشين وضمّ الهاء، ومنهم من يقرأ: "يَشَابَهَ"، ثمّ وجه كل قراءة توجيهها صرفياً بما يقتضيه الإسناد إلى البقر.

1: المصدر السابق، ج5، ص123. وقراءة "رهان" هي قراءة نافع وعاصم وحمة والكسائي، وابن عامر، وقراءة "رهن" قراءة ابن كثير وأبي عمرو، يُنظر: السبعة في القراءات: ابن مجاهد، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ص195، 194.

2: المصدر السابق، ج5، ص123، 124.

3: السبعة في القراءات: ابن مجاهد، ص176.

فذكر أن من قرأ "تَشَابَه" بتخفيف الشين ونصب الهاء يُدَكِّرُ الفعل وإن كان البقر جمعاً لمؤنث، معللاً ذلك بعادة العرب في ذلك من أنها تدكِّرُ كل فعل جمع كان مفردُه بالهاء وجمعه بطرح الهاء وتأنيثه، مستدلاً بشاهد من النص القرآني وهو قوله تعالى: ﴿كَانَهُمْ أَعْجَازُ نَحْلِ مُنْقَعِرٍ﴾ [من الآية 20 من سورة القمر] أين دُكِّرَ "المنقعر" وهو من صفة "النحل" لتذكير "النحل".¹

وأما من قرأ "تَشَابَه" -وهي قراءة الأعرج- فذكر بأنه يؤنثُ الفعل بمعنى تأنيث "البقر"، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿كَانَهُمْ أَعْجَازُ نَحْلِ خَاوِيَةٍ﴾ [من الآية 7 من سورة الحاقة] أين أُنْثِثَ "خاوية" وهي من صفة كلمة "النحل" باعتبار المفرد منها "نحلة". ليوضح ما الذي حدث في البنية الصرفية للفظ "تَشَابَه" إذ كان أصله: "تشابه" فأدخلت التاء التي تدل على تأنيثها، لتدغم التاء الثانية في شين "تشابه" لتقارب مخرج التاء من الشين، فتصير بذلك شيئاً مشدّدةً، وتُرفعُ الهاء بالاستقبال وتجرّد الفعل من التواصب والجوازم.²

أما من قرأ "يشابه" -وهي قراءة ابن مسعود³- فذهب الطبري إلى أنه يُخْرِجُ الفعل مُخْرِجَ الخبر عن الذكر، للعلّة المذكورة في توجيه قراءة "تَشَابَه"، ثم حصل لبنية "يشابه" ما حصل لبنية "تَشَابَه".⁴

ليُرجح الطبري بعد ذلك قراءة "تَشَابَه" على وزن "تفاعل"، لإجماع الحجة من القراءة على تصويبها ودفع غيرها من القراءات.⁵

وقد لا يقدّم الطبري (310هـ) قراءة على أخرى، وذلك إن كانتا صحيحتين من جهة التأويل واللغة، فيذكر الوجهين من باب ذكر الحالات الدلالية التي يحتملها اللفظ القرآني، وقد يكون في أحدهما زيادة معنى

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص104.

2: نفسه.

3: البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، ج1، ص419، وقد ذكر قراءات أخرى مجموعها اثنتا عشرة قراءة منها: قراءة "تشبه" تفعل وهي قراءة مجاهد، وقراءة "تشابهت"، ومتشابه ومتشابهة، وتشابهت بتشديد الشين...

4: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص104، 105.

5: المصدر السابق، ج2، ص105.

على آخر، ويمكن التمثيل في هذا السياق بقراءتي "واعدنا" و"وعدنا" في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة: 51]

فذكر أن قراءة "واعدنا" تفيد الاشتراك في الفعل، فهي بمعنى أن الله تعالى واعد موسى موافاة الطور لمناجاته، فكانت المواعدة من الله لموسى، ومن موسى لربه. وأمّا قراءة "وعدنا" فهي بمعنى أن الله تعالى الواعد موسى، والمنفرد بالوعد دونه.¹

فنلاحظ بذلك أن كل قراءة تمثل العاكس اللفظي للمعنى الذي تختاره، وما دامت هذه المعاني لا تتعارض، وألفاظها من جهة اللغة لا تبطل فبأي قرأ القارئ فهو مُصيب –حسب رأي الطبري- يقول: «والصواب عندنا في ذلك من القول أنهما قراءتان قد جاءت بهما الأُمَّة، وقرأت بهما القراءة، وليس في القراءة بأحدهما إبطال معنى الأخرى، وإن كان في أحدهما زيادة معنى على الأخرى من جهة الظاهر والتلاوة؛ فأما من جهة المفهوم بهما فإنهما متفقتان، وذلك أن من أخبر عن شخص أنه وعد غيره اللقاء بموضع من المواضع، فمعلوم أن الموعود ذلك واعد صاحبه من لقائه بذلك المكان مثل الذي وعده من ذلك صاحبه، إذا كان راضياً مجيباً صاحبه إلى ما وعده مثل الذي وعده من ذلك صاحبه، إذا كان وعده إيّاه ذلك عن اتفاقٍ منهما عليه... وإذ كان ذلك كذلك فمعلوم أن الله تعالى ذكره كان قد وعد موسى الطور، ووعد موسى اللقاء، فكان الله عزّ ذكره لموسى واعدًا مواعدًا له المناجاة على الطور، وكان موسى واعدًا لربه مواعدًا له اللقاء، فبأي القراءتين من: "وعد وواعد" قرأ القارئ، فهو للحق في ذلك –من جهة التأويل واللغة- مُصيب؛ لما وصفنا من العلل قبل.»²

1: المصدر السابق، ج1، ص664. وقراءة "واعدنا" هي قراءة نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي وحمة، أمّا قراءة "وعدنا" فهي لأبي عمرو، ينظر: السبعة في القراءات: ابن مجاهد، ص154.

2: المصدر السابق، ج1، ص664، 665.

والأمثلة على اختلاف القراءات في أبنية الأفعال -مما عرض لها الطبري بالتحليل الصرفي وترجيح إحداها على الأخرى بناءً على الأشهر في اللغة أو لتواترها، أو لموافقتها السياق - كثيرة كقراءتي "تفادوهم" و"تفدوهم"¹ وقراءتي "وصى وأوصى"² وقراءتي "فتذكر وتذكر"³.

4. الصِّرف أداة من أدوات التحليل فوق الجملي:

وعلى ذكر ترجيح الطبري بين القراءات على أساس السياق، وهو تعضيد نصي قد أشرنا إليه سابقاً حينما وظف الطبري لتوجيه البناء على المفعولية في "تضار"، فإنه في الوقت نفسه يُقدِّم صورةً عن منهج المفسر في تحليله للنص القرآني، وكيف له أن ينتقل من مستوى إلى مستوى، والأصح أن نقول كيف يُفضي تحليل إلى تحليل آخر، وكيف تنهت أدوات التحليل البنوي لإعمالها في التحليل النصي -على سبيل المثال-، فاستناد الطبري إلى التعضيد النصي المتمثل في السياق لترجيح بناء صرفي على آخر هو في الوقت نفسه إعمال لدلالة الصيغة الصرفية في عملية تأويله النصي إذ يختار ما يوافق السياق وهو بذلك يراعي انسجام النص القرآني على مستوى خطيته.

ويمكن التمثيل في هذا السياق أيضاً بقوله تعالى: ﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ۚ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِهِ ۖ وَكُتِبَ لَهُمْ وَرُسُلِهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ ۚ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ۝﴾ [البقرة: 285]

أين ذكر الطبري اختلاف القراء في قوله: "وكتبه" بين الأفراد والجمع، فمن قرأها "وكتبه" بجمع كتاب فإنه يجعلها بمعنى: والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وجميع كتبه التي أنزلها على أنبيائه ورسله.⁴

1: المصدر السابق، ج2، 214.

2: المصدر السابق، ج2، 584.

3: المصدر السابق، ج5، ص89.

4: المصدر السابق، ج5، ص149.

وَأَمَّا مَنْ قَرَأَهَا بِصِيغَةِ الْإِفْرَادِ "وَكِتَابِهِ" -فإنَّه يَقْصِدُ بِهَا: وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَبِالْقُرْآنِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.¹

ليرجَّح القراءة بالجمع بناءً على السِّيَاق فيقول: «...فإنَّ الذي هو أعْجَبُ إلَيَّ من القراءة في ذلك أن يُقْرَأَ بلفظ الجمع؛ لأنَّ الذي قبله جمع، والذي بعده كذلك - أعني بذلك: (وملائكته) (ورسله)- فإلحاق "الكتب" في الجمع لفظاً به أعجبُ إلَيَّ من توحيدِهِ وإِخْرَاجِهِ فِي اللفظِ به بلفظ الواحد؛ ليكون لاحقاً في اللفظ والمعنى بلفظ ما قبله وما بعده وبمعناه.»²

وبهذا نخلصُ إلى أَنَّ الصَّرْفَ مَفْتَاحٌ لِلدَّلَالَةِ الْمُعْجَمِيَّةِ وذلك حين تُفْضِي الصِّيغَةُ الصَّرْفِيَّةُ إلى دلالةٍ معيّنة، وكمثالٍ على ذلك ما يدلُّ عليه البناءُ الصَّرْفِيُّ "فعل"، فإذا دخلت عليه همزةُ السَّلْبِ "أفعل" صارت له دلالةٌ أخرى وهي ضِدُّ دلالتِهِ قبلَ دخولِ الهمزةِ عليه، يَقِفُ الطَّبْرِيُّ عند ذلك في تأويلِ قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [من الآية 282 من سورة البقرة] فيقول: «ويعني بقوله: (أقسط): أعدلُ عندَ الله. يُقَالُ منه: أقسطَ الحاكمُ فهو يُقْسِطُ إقْسَاطًا وهو مُقْسِطٌ. إذا عدَلَ في حكمِهِ، وَأَصَابَ الحَقَّ فِيهِ. فإذا جَارَ، قيل: قَسَطَ فهو يَقْسِطُ قُسُوطًا؛ ومنه قولُ الله جلَّ ثَنَاؤُهُ: ﴿وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: 15] يعني الجائرين.»³

ومن ذلك أيضًا ما تحمله الأسماءُ المشتقَّةُ كصيغِ الفاعلين والمفعولين والمبالغة... من دلالاتٍ، فهي قوالبٌ تُدرِّجُ فيها الحروفُ لتفيدَ دلالةً معجميةً، وقد نجدُ لصيغةً صرفيةً بناءً ان لكلٍّ منهما معنى إضافي يميِّزُها عن الأخرى، ونذكرُ على سبيل المثال في هذا السِّيَاقِ ما ذكره الطبري (310هـ) من الفرق بين صيغة اسم الفاعل "مُخَادِع" و"خَادِع" في المعنى، وعلى أساس ذلك اختار قراءة "يخدعون في قوله تعالى: ﴿وَمَا

1: نفسه. و"كتبه" بصيغة الجمع هي قراءة نافع وابن كثير وعاصم وابن عامر وأبي عمرو، وقراءة "كتابه" بالإفراد قراءة الكسائي وحمزة. ينظر: السبعة في القراءات: ابن مجاهد، ص 195، 196.

2: نفسه.

3: المصدر السابق، ج 5، ص 103.

يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿٩﴾ [البقرة: 9] إذ يقول: «فالواجب إذن أن يكون الصَّحِيحُ من القراءة: (وما يخدعون إلا أنفسهم). دون (وما يخادعون). لأنَّ لفظَ المخادعِ غيرُ مُوجِبٍ تثبِتِ خديعةٍ على صحَّة، ولفظُ خادعٍ مُوجِبٍ تثبِتِ خديعةٍ على صحَّة. ولا شكَّ أنَّ المناقِقَ قد أوجب تثبِتِ خديعةِ الله لنفسه، بما ركب من خداعه ربَّه ورسوله والمؤمنين بنفاقه، فلذلك وجبت الصَّحَّةُ لقراءة من قرأ: (وما يخدعون إلا أنفسهم)»¹

على أنَّه قد يرادُّ في استعمالاتِ العربِ ما من شأنه أن يكونَ على بناءٍ إلا أنَّه قد يخرجُ عن أصله فيفيد دلالةً بناءً آخر، وينبغي على المفسِّر أن يكون عالماً بذلك ملماً بأساليبِ العرب في كلامها، التي قد تخرجُ عن قانونِ الوضْعِ اللغوي، ذلك أنَّ القرآنَ إنما أُنزلَ على ما نطقت به العربُ واستعملته، ونجدُ الطَّبْرِيَّ على قدرٍ من المعرفةِ بذلك إذ ردَّ تأويلٍ من حملِ صيغةِ "الضالين" المرادِ بها النَّصَارَى بأنهم مسبِّو الضَّلالِ باعتبارِ الصَّيْغَةِ "اسم فاعل"، ولو كانَ إضلالهم من قِبَلِ الله لجاءَ البناءُ الصَّرْفِي على اسمِ المفعول "المضللون" والأمرُ خلافُ ذلك؛ لأنَّ العربَ قد تُضَيِّفُ الفعلَ إلى غيرِ مُسَبِّبه، يقول: «وقد ظنَّ بعضُ أهلِ الغباءِ من القدريةِ أنَّ في وصفِ الله جلَّ ثناؤه النَّصَارَى بالضَّلالِ بقوله: (ولا الضالين) وإضافته الضَّلالَ إليهم دونَ إضافةِ إضلالهم إلى نفسه، وتركه وصفهم بأنهم المضللون، كالذي وصفَ به اليهود أنَّهم المغضوب عليهم - دلالةً على صحَّةِ ما قاله إخوانه من جهالةِ القدرية، جهلاً منه بسعةِ كلامِ العربِ وتصاريِفِ وجوهه...»²

إلى أن قال: «ولكنَّ القرآنَ نزلَ بلسانِ العربِ على ما قد قدَّمنا البيانَ عنه في أوَّلِ الكتاب، ومن شأنِ العربِ إضافةُ الفعلِ إلى من وُجدَ منه وإن كان مُسَبِّبه غيرَ الذي وُجدَ منه، أحياناً، وأحياناً إلى مسبِّبه وإن كان الذي وُجدَ منه الفعلُ غيره، فكيف بالفعل الذي يكتسبه العبدُ كسباً، ويوجدُه الله جلَّ ثناؤه عيناً

1: المصدر السابق، ج1، ص285.

2: المصدر السابق، ج1، ص197، 198.

ونشأه! بل ذلك أخرى أن يُضَافَ إلى مُكتسبه كسباً له بالقوة منه عليه والاختيار منه له، وإلى الله جلّ ثناؤه بإيجاد عينه وإنشائها تدييراً.¹

كما أن الصّرف مفتاح في بعض الأحيان للدلالة التركيبية - كتحديد طبيعة الوحدات الإعرابية وتحديد الجنس والعدد وعمل المشتقات... - ومفتاح أيضاً للدلالة النصية، - كما رأينا -

فلا تقتصر أهمية التحليل الصّرفي على المستوى الإفرادي بل إنه أداة فاعلة في التحليل على المستوى التركيبي والنّصي بل وحتى التّداولي. وهذا يصرّوّر تداخل العلوم وترباطها كتداخله مع النّحو، كما يصرّوّر للباحث كيف يفضي تحليل إلى تحليل آخر.

المطلب الرابع : التحليل النحوي في تفسير الطّبري:

يهتمُّ الطّبري (310هـ) بضبط النّص على المستوى اللغويّ الظّاهر؛ لأنّ تغيّره يؤدّي إلى تغيّر في مستوى الدّلالة وقد يؤوّل الخطأ في الإعراب إلى معنى فاسدٍ باطلٍ يترتّب عليه عقاب (المستوى التداولي)، كمن قرأ (الحمد لله) بنصب "الحمد" إذ يقول الطّبري: «ولو قرأ قارئ ذلك بالنّصب، لكان عندي مُحيلاً معناه، ومستحقّاً العقوبة على قراءته إياه كذلك، إذا تعمّد قراءته كذلك، وهو عالمٌ بخطئه وفسادِ تأويله.»²

فغايته من دراسة البنية الشّكلية على المستوى التّركيبي تأييد لبيان معاني آي القرآن الكريم وتمييز المراد عن غيره، وسنحاول فيما يلي عرض المسائل التي تطرّق إليها في دراسته للمستوى النّحوي.

1. تحليل البنية اللفظية: ونريد في هذا الصّد أن نُشير إلى أنّ الطّبري كأيّ نحوي أو مُعرّب يقوم بعمليتين في إطار التحليل النحوي للكلام وهما:

أولاً: الوصف النّحوي للوحدات الإعرابية

ثانياً: تفسير البنية اللفظية على المستوى التّركيبي

1: المصدر السابق، ج1، ص199.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص138، 139.

وهذا يمثل أحد مفاهيم الإعراب باعتبار الممارسة، يقول أحد الدارسين: «إنما نريدُ بالإعرابِ ذلك المعنى المشهور بين المشتغلين بالعلوم العربية من تحليل لغوي للجملة بتحديد نوع الكلمات ووظيفتها في الجملة أو جميع الكلمات والمركبات فيها كبيان ما في الجملة من فعلٍ وفاعلٍ أو مبتدأ وخبر أو مفعول به أو حال... الخ، وبيان العلامة الدالة على وظيفة الكلمة في الجملة، وهذا المعنى هو المقابل لـ parsing أو linguistic analysis»¹

1.1. الوصف النحوي للوحدات الإعرابية:

ونقصِدُ بذلك ما يقوم به المحلل في تحليله للكلام من تحديدِ حدودِ الوحداتِ الإعرابيةِ وكذا تحديدِ الجنس والعدد... وكل ما يتعلّق بوصفِ ظاهرِ اللفظِ، كمرحلةٍ أولى لتحديدِ وظيفته في التركيب أو تفسيرِ حركته الإعرابية التي يتحدّد من خلالها المعنى. ومن هنا يتماس النحو بعلم التصريف.

وهو ما نجدّه عند الطّبري في تحليله للنّص القرآني ففي كلمة "إبليس" يتطرّق إلى أصلها وحدّها في إطار بيانِ علّة منعها من الصّرف، إذ يقول: «فإن قال قائل: فإن كان إبليس كما قلت إفعيل من الإبلاس، فهلاً صُرف وأجرى؟ قيل: ترك إجراؤه استقلاً، إذ كان اسماً لا نظير له من أسماء العرب، فشبهته العرب - إذ كان كذلك - بأسماء العجم التي لا تُجرى... إذ وقع مبتدأ اسماً لغير العرب، ثمّ تسمّت به العرب، فجرى مجراه - وهو من أسماء العجم - في الإعراب، فلم يُصَرَف.»²

ومن المواضع أيضاً التي يُبيّن فيها حدّ الكلمة ليفسّر الحركة الإعرابية - ومنه يُوضّح المعنى - ما ذكره في لفظ "غفرانك" إذ يقول: «فإن قال لنا قائل: فما الذي نصب: (غفرانك)؟ قيل له: وقوعه وهو مصدرٌ موقع الأمر، وكذلك تفعّل العرب بالمصادر والأسماء إذا حلّت محلّ الأمر وأدّت عن معنى الأمر نصّبها، فيقولون: شكرًا لله يا فلان، وحمداً له. بمعنى: اشكر الله واحمده. والصلاة الصلاة، بمعنى: صلّوا. ويقولون في

1: الجملة العربية مكوناتها -أنواعها- تحليلها: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ص152.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص544.

الأسماء: الله الله يا قوم. ولو رُفِعَ بمعنى: هو الله، أو هذا الله... ولو كان قوله: (غفرانك ربنا) جاء رفعا في القراءة لم يكن خطأ، بل كان صوابا على ما وصفنا.¹

ومن بين السمات النحوية التي يُحَدُّ بها الكلمة ما يتعلّقُ بجنسها من تذكيرٍ وتأنيثٍ وبعدها من إفرادٍ وتثنيةٍ وجمعٍ ويظهرُ هذا الجانبُ في تفسيره للبنية التركيبية أي ما يتعلّقُ بالإسناد وهو ما سنبيّنه فيما يأتي.

2.1. تفسيرُ البنية اللفظية على المستوى التركيبي:

كثيراً ما نجدُ الطّبري (310هـ) يُحلّلُ البنية اللفظية في إطارِ تفسيرِ العلاقاتِ التركيبية، وإن كان ظاهرُ عمله هو تحليل الكلام تحليلاً بنوياً فإنّه في حقيقته هو تحليل يفضي إلى التّحليل ما فوق الجملي خاصةً وأنّ أكثرَ هذه المسائل ترتبطُ بقضايا نصيّة كالانساق والانسجام.

ونمثّلُ لذلك بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 29]

أين تطرّق الطّبري إلى تفسيرِ مجيء السّماء بصيغة الإفرادِ ومجيء "فسواهنّ" بصيغة الجمع بالنّظر في الإحالة التي تتضمّنُها كلمة فسوى وهي الضّمير "هنّ" العائد إلى السّماء، فيقول: «وقال جلّ ذكره: (فسواهنّ). فأخرج مكنيّهن مُخَرَج مكني الجميع، وقد قال قبل: (ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ) فأخرجها على تقدير الواحد، وإنّما أخرج مكنيّهن مُخَرَج مكني الجميع؛ لأنّ السّماء جمع، واحداها سماوة، فتقدير واحدّها وجميعها إذن تقدير بقرة وبقر، ونخلة ونخل، وما أشبه ذلك، ولذلك أنثت السماء مرةً، فقيل: هذه سماء. وذكّرت أخرى، فقيل: (السّماءُ مُنْفَطِرٌ به) [المزمل: ١٨]. كما يُفعل ذلك بالجميع الذي لا فرقَ بينه وبين واحدٍ غير دخولِ الهاء وخروجها، فيقال: هذا بقر، وهذه بقر، وهذا نخل، وهذه نخل. وما أشبه ذلك. وكان بعضُ أهل العربية يزعمُ أنّ السّماء واحدة، غير أنّها تدلُّ على السّماوات، فقيل: (فَسَوَّاهُنَّ). يُراد

1: المصدر السابق، ج5، ص151، 152.

بذلك التي ذُكرت وما دلّت عليه من سائر السّماوات التي لم تُذكر معها. قال: وإنما تُذكر إذا ذُكرت وهي مؤنّثة، فيقال: (السّماءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ). كما يُذكر المؤنث، وكما قال الشّاعر:

ولا أرض أبقل إبقاها

فلا مزنة ودقت ودقّها

وكما قال أعشى بني ثعلبة:

فإنّ الحوادث أرزى بها

فإما ترى لِمَتي بُدّلت

وقال بعضهم: السّماءُ وإن كانت سماءً فوق سماء، وأرضاً فوق أرض، فهي في التّأويل واحدة إن شئت، ثمّ تكون تلك الواحدة جماعاً، كما يقال: ثوبٌ أخلاقٌ وأسما، وبرمةٌ أعشارٌ...¹

وبعد بيان الطّبري (310هـ) أنّ لفظ السّماء يُراد به الجمع، فإنّه بهذا التّوجيه يحقّق انسجام النّصّ على مستوى الآية بصحّة إسناد الفعل إليه كما أنّه لا يغفل بهذا التّأويل عن تحقيق انسجام النّصّ الشرعي باعتباره كلاً مترابطاً في المعنى غير متناقض، حيث ناقش بعدها كيف يمكن للسّماء الدّالة على الجمع أن يستقيم بها التّأويل في نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: 11] التي توحى فيها على أنّها سماءٌ واحدة قبل تسويتها سبع سموات.

إذا يقول: «فإن قال لنا قائل: فإنّك " قد قلت: إنّ الله استوى إلى السّماءِ وهي دخانٌ قبل أن يُسَوِّيها سبع سمواتٍ ثم سَوّاها سبعا بعد استوائه إليها، فكيف زعمت أنّها جماع؟ قيل: إنّهنّ كنّ سبعا غير مستويات، فلذلك: قال تعالى ذكره: فسواهنّ سبعا.»² وعضدَ بدليل من الأثر، ليقوّي مذهبه وتأويله.

1: المصدر السابق، ج1، ص459، 460.

2: المصدر السابق، ج1، ص460.

ومن ذلك أيضاً توجيهه لحيء "سمعهم" في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ﴾ [من الآية 20 من سورة البقرة] بصيغة الإفراد حيث يقول: «فإن قال لنا قائل: وكيف قيل: (لذهب بسمعهم) فوحد، وقال: (وأبصارهم) فجمع، وقد علمت أن الخبر في السمع خبر عن سمع جماعة، كما الخبر في الأبصار خبر عن أبصار جماعة؟»¹

ليحلل المسألة تحليلاً نحوياً بعرضه أولاً مذهب الكوفيين والبصريين إذ يقول: «قيل: قد اختلف أهل العربية في ذلك، فقال بعض نحويي الكوفة: وحد السمع لأنه عني به المصدر وقصد به الحرق، وجمع الأبصار لأنه عني بها الأعين. وكان بعض نحويي البصرة يزعم أن السمع وإن كان في لفظ واحد، فإنه بمعنى جماع. ويخرج في ذلك بقول الله جل وعز: (لَا يَزِيدُ إِلَيْهِمْ طَرَفَهُ) [إبراهيم: ٤٣]. يُراد: لا تزد إليهم أطرافهم. وبقوله: (وَيُؤَلِّوْنَ الدِّبْرَ) [القمر: ٤٥]. يُراد به: أدبارهم.»²

ليصرح برأيه في المسألة بأنه يجوز دلالة الكلمة وهي بناء المفرد على الجمع معضداً رأيه بكلام العرب، إذ يقول: «وإنما جاز ذلك عندي لأن في الكلام ما يدل على أنه مراد به الجمع، فكان دلالة على المراد منه وأداء معنى الواحد من السمع عن معنى جماعة، مغنياً عن جماعه، ولو فعل بالبصر نظير الذي فعل بالسمع، أو فعل بالسمع نظير الذي فعل بالأبصار - من الجمع والتوحيد - كان فصيحاً صحيحاً؛ لما ذكرنا من العلة كما قال الشاعر:

كُلُّوا فِي بَعْضٍ بَطْنِكُمْ تَعْفُوا فَإِنَّ زَمَانَنَا زَمَنٌ حَمِيصُ

فوحّد البطن، والمراد به البطون؛ لما وصّفنا من العلة.»³

1: المصدر السابق، ج1، ص 382.

2: المصدر السابق، ج1، ص 382، 383.

3: المصدر السابق، ج1، ص 383.

ومن ذلك أيضاً ما ردَّ به على من يتأوَّل قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً﴾ [من الآية 282 من سورة البقرة] بأنَّ الواجب في القراءة تذكيرُ الفعلِ على معنى: "إِلَّا أَنْ يَكُونَ الدَّيْنُ تِجَارَةً حَاضِرَةً" حيثُ علَّل بصحَّة قراءة التَّأْنِيثِ مستدلاً بسنن العرب في ذلك إذ يقول: «وقد ظنَّ بعضُ النَّاسِ أَنَّ مَنْ قرأ ذلك: (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً). إنما قرأه على معنى: إِلَّا أَنْ يَكُونَ الدَّيْنُ تِجَارَةً حَاضِرَةً. فزعم أنه كان يَلْزَمُ قارئ ذلك أن يقرأ: يكون بالياء، وأغفل موضع صواب قراءته من جهة الإعراب، وألزمه غير ما يَلْزَمُه. وذلك أَنَّ العرب إذا ذكروا مع (كان) نكرة مؤنثاً بنعتها أو خبرها، أنَّثوا كان مرة وذكروها أخرى، فقالوا: إِنْ كَانَتْ جَارِيَةٌ صَغِيرَةٌ فَاشْتَرَوْهَا، وَإِنْ كَان جَارِيَةٌ صَغِيرَةٌ فَاشْتَرَوْهَا، وَإِنْ كَانَتْ جَارِيَةٌ صَغِيرَةٌ فَاشْتَرَوْهَا، وَإِنْ كَان جَارِيَةٌ صَغِيرَةٌ فَاشْتَرَوْهَا. تُدَكِّرُ (كان) - وإن نُصِبَت النُّكْرَةُ المنعوتة أو رفعت - أحياناً، وتؤنَّثُ أحياناً.»¹

ومن الأمثلة أيضاً ما عرَّضه الطبري في قضية تأنيث "مثابة" في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [من الآية 125 من سورة البقرة] فقَدَمَ تحليلاً يفسِّر تأنيث "مثابة" التي ترتبط دلالياً بكلمة "البيت"، وذلك بذكر اختلاف اللغويين في معناها وعليه في السَّبَبِ الذي من أجله أنَّثت، فعرض قول البصريين في المسألة بأنَّ التَّاءَ للمبالغة وقول الكوفيين بأنَّها تأنيث للبقعة، يقول: «...فقال بعضُ نحوِّي البصرة: ألحَقَّتْ الهاءُ في المثابة لِمَا كَثَرَ من يَثُوبُ إليه، كما يقال: سيَّارة. لمن يُكثِرُ ذلك، ونسَّابة. وقال بعضُ نحوِّي الكوفة بلْ المَثَابُ والمَثَابَةُ بمعنى واحدٍ، نظيرُ المقامِ والمقامَةِ. والمَقَامُ دُكِّرَ -على قوله- لأنَّه أُريدَ به الموضعُ الذي يُقامُ فيه، وأنَّثت المقامَةُ لأنَّه أُريدَ بها البقعة. وأنكر هؤلاء أن تكون المثابة للسيارة والنَّسَّابة نظيرةً. وقالوا إنّما أدخلتْ الهاءُ في السيَّارة والنَّسَّابة تشبيهاً لها بالدَّاهية.»² ليقول: «والمَثَابَةُ مَفْعَلَةٌ من: تاب القومُ إلى الموضعِ، إذا رجَعُوا إليه، فهم يَثُوبُونَ إليه مثاباً ومثابةً وثواباً.»³

1: المصدر السابق، ج5، ص108.

2: المصدر السابق، ج2، ص517.

3: نفسه.

فهذه طريقته التي يناقش بها المسائل النحوية فيُطيل أحياناً في بيانها بذكر المذاهب وتقديم تعليقات، وهذا دليل على معرفته النظرية بعلم النحو والتي تؤسس للمعرفة التطبيقية.

2. تتبُّع الحالات الإعرابية واستيفاء الإمكانيات:

كثيراً ما يعرض الطبري (310هـ) لتتبُّع الأوجه الإعرابية والكشف عن الحالات الممكنة للبني اللفظية، فينتقل بذلك من مرحلة التحليل النحوي (البنوي) إلى مرحلة الخلاف والعمل بقواعد الترجيح، وهو الأمر الذي ينبغي لمحلل خطاب أن يستوعبه ويمتلكه. ويأتي بهذه الأوجه لغائتين:

1. ليرجِّح الوجه الصحيح ويردَّ غيره لأنه:

- لا يجوز التأويل به: - أو لأنه ضعيف والترجيح إنما ينبغي على الأشهر والأقوى.

2. ليورد الاحتمالات الإعرابية التي قد يحتملها اللفظ القرآني في التركيب، وعلى أساس ذلك يوضح الدلالات المحتملة التي قد يُفسَّر بها النص، وهذا من أسرار إعجاز القرآن الكريم- اتساع دلالاته-. يقول: «وإنما اعترضنا بما اعترضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه - وإن كان قصداً في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن - لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله، فاضطرتنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه، لتكشف لطالب تأويله وجوه تأويله على قدر اختلاف المختلف في تأويله وقراءته»¹ ويمكن أن نخلص من هذا القول إلى أن الطبري:

1. يقرِّر علاقة النحو والإعراب بالتأويل، فيأتي عرض وجوه الإعراب للكشف عن وجوه التأويل.

2. كل ما يذكره من مسائل نحوية أو أوجه إعرابية فهو في إطار التأويل، أي أنه ينظر إلى الجانب اللغوي على أنه إحدى وسائل التأويل وليس غاية لذاته، فيكون تفسيره أبعد عن الحشو، وهذا هو المنهج القويم في عملية التفسير.

1: المصدر السابق، ج1، ص185.

1.2. الترجيح بناءً على قواعد النحو:

لا ينحصر عمل الطبري (310هـ) في تحديد الوجه الصحيح، وإنما يُقدّم حالاتٍ محتملةٍ إعرابياً، ثمَّ يُرجّح وجهًا اعتمادًا على التعضيد اللغوي أو عملاً بالسياق الذي من خلاله يتحدّد المعنى ومنه الوجه الإعرابي.

ويظهر ذلك عند ورود قراءات في اللفظ القرآني تتعلّق بحركته الإعرابية فيُروى في قراءة بالرفع وأخرى بالنصب، ونحو ذلك فيسعى الطبري إلى تقديم التوجيه النحوي لكلّ قراءة ليُرجّح بعد ذلك الوجه الأقرب، مثال ذلك في تأويله لقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ﴾ [من الآية 282 من سورة البقرة]

حيث يذكر المفسّرون¹ أنّ "تجارة حاضرة" قرئت بوجهين:

1. الرفع: ومخرجه أنّ "كان" في الآية تامّة أو هي ناقصة والخبر "تديرونها بينكم".

2. النصب: على تقدير ضمير مستتر في الآية يعود على التجارة، أي: "إلا أن تكون التجارة تجارة حاضرة"

إلا أن الطبري يُرجّح بين القراءتين فيختار الأشهر في القراءة والأفصح في لغة العرب، يقول: «واختلفت القراءة في قراءة ذلك؛ فقرأته قرأه الحجاز والعراق وعامة القراءة: (إلا أن تكون تجارة حاضرة) بالرفع. وانفرد بعض قراءة الكوفيين بقراءته بالنصب، فقرأ: (إلا أن تكون تجارة حاضرة). وذلك وإن كان جائزاً في العربية، إذ كانت العرب تنصب النكرات المنعوتات مع "كان"، وتضمير معها في "كان" مجهولاً، فتقول: إن كان طعاماً طيباً فأتنا به. وترفعها فتقول: إن كان طعاماً طيباً فأتنا به. فتتبع النكرة خبرها بمثل

1: يُنظر: الكشف: الزمخشري، ج1، ص514، والبحر المحيط، أبو حيان، ج2، ص369، والتحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، ج3، ص116.

إعرابها - فإن الذي أختار من القراءة، ثم لا أستجيز القراءة بغيره، الرّفْع في "التجارة الحاضرة"؛ لإجماع القراءة على ذلك، وشُدُود من قرأ ذاك نصباً عنهم، ولا يُعترض بالشاذ على الحجّة.¹

فهو يختار قراءة الرفع على أن تكون "تجارة" اسم النَّاسخ، خبره "تديرونها بينكم"، أو أن تكون الجملة "تديرونها بينكم" في موضع رفع على إتياع التجارة الحاضرة، ذلك أن خبر النكرة يتبعها فيكون التأويل: "إلا أن تكون تجارة حاضرة دائرة بينكم".²

ومن بين المواضع التي يتحدّد فيها المعنى انطلاقاً من البناء النحوي للكلمة، فيضطرّ معه الطبري إلى ترجيح المعنى الصحيح ومنه الوجه الإعرابي المقروء به ما عرض له في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾^ج بل لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴿٨٨﴾ [البقرة: 88] أين ذكر قراءتين في "قليلًا" إحداها بالنصب، والأخرى بالرفع بمعنى: "قليلٌ منهم من يؤمن". ليرجح قراءة النصب لأن الآية إنما تصف إيمان هؤلاء أي: "فإيماناً قليلاً ما يؤمنون"، كما أن وجه الرفع لا مسوغ له في لغة العرب فيقول: «وأولى التأويلات في قوله: (فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ) بالصواب ما نحن مبينوه إن شاء الله، وهو أن الله جل ثناؤه أخبر أنه لعن الذين وصف صفتهم في هذه الآية، ثم أخبر عنهم أنهم قليلو الإيمان بما أنزل الله إلى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، ولذلك نصب قوله: (فَقَلِيلًا) لأنه نعت للمصدر المتروك ذكره، ومعناه: بل لعنهم الله بكفرهم، فإيماناً قليلاً ما يؤمنون. فقد تبين إذن - بما بينا - فساد القول الذي روى عن قتادة في ذلك؛ لأن معنى ذلك لو كان على ما روى عنه من أنه يعني به: فلا يؤمن منهم إلا قليل، أو فقليل منهم من يؤمن. لكان "القليل" مرفوعاً لا منصوباً؛ لأنه إذا كان ذلك تأويله كان (القليل) حينئذ مرافعاً (ما)، وإن نُصب (القليل) - و

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج5، ص106، 107.

2: المصدر السابق، ج5، ص108، 109.

(ما) في معنى (من) أو (الذي) - بقيت (ما) لا مرافع لها، وذلك غير جائز في لغة أحد من العرب.¹

وهكذا نجد الطبري يستند إلى الأشهر والأفصح والأقوى في كلام العرب في ترجيحاته التحوية ذلك أنه لا يجوز حمل كلام الله على الأوجه البعيدة أو الشاذة يقول: «الواجب أن توجه معاني كلام الله إلى الأغلب الأشهر من وجوهها المعروفة عند العرب»² ويقول في رد أحد التأويلات: «وذلك في مذاهب العربية ضعيف، ومن كلام العرب بعيد»³

والطبري بترجيحه بين الأوجه الإعرابية ومنه بين التأويلات المترتبة عنها فإنه يتجاوز مرحلة المعرفة بقوانين التحو إلى مرحلة العمل بقواعد الترجيح، وهذا دليل على سعة معرفته بوجوه العرب في كلامها وتصاريدها، وما يترتب عن ذلك من معرفة بالوجه الأشهر والأقوى والأفصح وغيره من الأوجه الشاذة والبعيدة والقليلة، وتوظيف ذلك في ترجيح المعنى ورده كل ذلك إنما ينبئ عن الملكة اللسانية التي يتمتع بها هذا المفسر، فهذه الثنائيات كثنائية البعد والقرب والأشهر والشاذ والقوة والضعف في الأوجه "راجعة إلى دلائلها السماعية والقياسية في البحث النحوي".⁴ وفي الوقت نفسه تعكس عمله بمسألة الفصاحة التي قررها في مقدمة تفسيره.

كما أن ما يفعله من رد التأويلات على مستوى البنية اللفظية هو رد للمعاني على مستوى البنية العميقة، أي أنه يقف على مقصود الله عز وجل من خلال معالجة البنية السطحية.

1: المصدر السابق، ج2، ص233، 234. ويجدر بنا في هذا المقام أن نبه إلى أن قضية ترجيح الطبري بين القراءات من تقديم لإحداها ورد لغيرها إنما كان قبل أن تسبع القراءات ويجمع على تواترها، ولذلك يقول مساعد الطيار: «وأقول من خلال الاطلاع على منهجه في التعامل مع القراءات واضح جداً... لا يتعامل معها على أنها منزلة وثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم ثبوتاً يقينياً» فالقراءات عند الطبري تنقسم إلى قسمين: صحيحة وهي ما توافرت فيها شروط القراءة المعتبرة، وشاذة ما احتل فيها شرط من شروط القراءة الصحيحة.

2: المصدر السابق، ج16، ص288.

3: المصدر السابق، ج5، ص685.

4: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص105.

2.2. استثناء الإمكانات المحتملة: فيذكر ما تحتمله الآية من أوجهٍ إعرابية، لاحتمالها أكثر من معنى

من ذلك ما ذكره في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكُنُوا لِلْحَقِّ غَافِلِينَ وَأَنْتُمْ تَعْمُونَ﴾ (البقرة: 42)

[البقرة: 42] إذ ذهب إلى أن قوله تعالى: "وتكنموا الحق" تحتمل وجهين:

الأول: أن يكون عطفاً على "ولا تلبسوا" فيكون عند ذلك مجزوماً بما جزم به الفعل "تلبسوا"، وبناءً على

ذلك يكون المعنى: "كما نهاهم الله تعالى على أن يلبسوا الحق بالباطل نهاهم أيضاً عن يكتنموا الحق.

الثاني: أن يكون الفعل "تكتنموا" منصوباً لانصرافه عن معنى "ولا تلبسوا" فلا يجوز إعادة العامل "لا

الناحية" فيه¹ وعلى هذا فمعنى "وتكتنموا الحق" أن الجملة خبر من الله تعالى عن بني إسرائيل بكتماهم

الحق الذي يعلمونه. ونظير ذلك قول الشاعر:

لا تنه عن خلقٍ وتأتي مثله عازٍ عليك إذا فعلت عظيم

والمعنى: لا تنه عن خلقٍ وأنت تأتي مثله.²

3. مراعاة الدلالة المعجمية لتحديد الوظيفة الإعرابية:

عقد الزركشي باباً بعنوان: "النوع العشرون معرفة الأحكام من جهة إفادتها وتركيبها"، يذكر فيه أمورا

يجب مراعاتها في الإعراب لكتاب الله أولها فهم المعنى سواء تعلّق بالبنية الإفرادية أو التركيبية إذ يقول:

«...أحدها - وهو أول واجبٍ عليه - أن يفهم معنى ما يُريد أن يُعربَه مفرداً كان أم مركباً؛ فإنه فرع

المعنى»³

1: وهذه الحال مثال عن نصب الفعل المضارع بأن المضمره وجوبا، بعد الواو الواقعة في جواب التهي.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص607، 608.

3: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص210.

فلا بدّ للمفسّر هو الآخر وهو يقوم بعملية الإعراب ليوضح من خلالها التأويل، أن يراعي الأصول المعجمية للكلمات، قبل الجزم بالوجه الإعرابي؛ ذلك أنّ "الوجه الإعرابي قد يصحّ على إحدى الدلالات المعجمية للوحدة الإعرابية ولا يصحّ على دلالة أخرى وهو ما يندرج ضمن الوظيفة التفسيرية للإعراب".¹

ومّا نثّل به تأويل الطبري لقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 7]

أين لجأ إلى الدلالة المعجمية للفعل "ختم" ليبيّن من خلالها الوجه الإعرابي الأقرب إلى الصواب ومنه يُرجّح القراءة الصحيحة في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غِشَاوَةً﴾ فجعل "وعلى أبصارهم" خبر مقدّم للمبتدأ "غشاوة"، وذلك بعد انقضاء الحديث عن ختم الله على جوارح الكفار التي مضى ذكرها في الآية، أي أنّ قوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم) قد تنهى عند قوله تعالى: (وعلى سمعهم) بائياً ترجيحه هذا على علّتين إحداها إجماع القرّاء على صحّة هذه القراءة، والعلّة الثانية تتعلّق بدلالة لفظ "ختم" كونه لا يختصّ بالبصر إذ يقول: «والثاني: أنّ الختم غير موصوفٍ به العيون في شيء من كتاب الله، ولا في خبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا موجود في لغة أحدٍ من العرب، وقد قال الله جلّ ثناؤه في سورة أخرى: ﴿وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَقَلْبِهِ﴾ . ثمّ قال: ﴿وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِمْ غِشَاوَةً﴾ [الجاثية: 23]. فلم يدخل البصر في معنى الختم، وذلك هو المعروف في كلام العرب، فلم يجز لنا ولا لأحدٍ من الناس القرّاء بنصب الغشاوة؛ لما وصفت من العلّتين التي ذكرت»²

1: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 100.
2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج 2، ص 269، 270.

وإلى ذلك ذهب أبو حيان (745هـ)¹ وابن كثير (774هـ)² وإنما جاء تأويل غير واحد من المفسرين
للاية ببيان طبيعة الخبر وحمله على أنه استعارة أو مجاز.³

كما يحرص الطبري (310هـ) على التحليل المعجمي للوحدات إذا كان بناؤها اللفظي يحتمل
أوجهًا في الإعراب وكانت حركتها الإعرابية تحتمل أكثر من احتمال إعرابي، فيفصّل عن الدلالة المعجمية
التي يفسّر بها الوجه المختار.

ونمثّل لذلك بكلمة "حَسَنًا" في قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [من الآية 83 من سورة البقرة]،
فيذكر اختلاف القراء فيها، إذ قرأها حمزة والكسائي "حَسَنًا" بفتح الحاء والسين، وقرأها أهل المدينة⁴
"حُسْنًا" بضمّ الحاء وتسكين السين، ليذكر اختلاف أهل العربية في الفرق بينهما من حيث الأصول
المعجمية وعلى إثر ذلك يُحدّد الدلالة التي يُفسّر بها نصب الكلمة. وذلك إمّا:

- أن يكون "حَسَنًا" و"حُسْنًا" لغتان بمعنى واحد كالْبَحْل والبُحْل.
 - أن يكون "الحُسْن" مصدرًا، و"الحَسَن" هو الشّيء الحسن.
 - أن يكون "الحُسْن" الاسم العام الجامع لجميع معاني الحُسْن، و"الحَسَن" هو البعض من معاني "الحُسْن"
- وإلى هذا المعنى الأخير يذهب الطبري ويوضّح علّة ذلك بقوله: «والذي قاله هذا القائل في معنى
"الحُسْن" - بضمّ الحاء وسكون السين - غير بعيدٍ من الصّواب، وأنّه اسمٌ لنوعه الذي سُمّي به. وأمّا

1: يُنظر: البحر المحيط: ج1، ص176. كما جاء ذكر ما مفاده أن الختم متعلق بالقلب والسمع والغشاوة خاصة بالبصر، في:
الكشاف: الزمخشري، ج1، ص164، والتحرير والتنوير: ابن عاشور، ج1، ص255.
2: يُنظر: تفسير القرآن الكريم: ابن كثير، ج1، ص175.
3: يُنظر: الكشاف: ج1، ص165، البحر المحيط: ج1، ص178، التحرير والتنوير، ج1، ص255 الذي أورد بأنه يمكن حمل "الختم
والغشاوة" في الآية على أنّها:

- استعارة: بتشبيه عدم حصول النفع المقصود منها بالختم والغشاوة.
- تشبيه تمثيلي: بتشبيه هيئة وهمية متخيّلة في قلوبهم وتشبيه هيئة متخيّلة في أبصارهم
- مجاز مرسل: بعلاقة اللزوم، والمراد اتّصافهم بذلك وهو أن لا تعقل ولا تحس.
- 4: وهي قراءة ابن كثير وأبي عمرو ونافع وعاصم وابن عامر. ينظر: السبعة لابن مجاهد ص162.

"الحسن" فهو صفةٌ ونعتٌ لما وُصفَ به، وذلك يقعُ لخاصّ. وإذا كان الأمرُ كذلك، فالصّوابُ من القراءة في قوله: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾: (حَسَنًا)؛ لأنّ القومَ إنّما أمروا - في هذا العهد الذي قيل لهم: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ - باستعمالِ الحَسَنِ من القولِ دونَ سائرِ معاني الحُسْنِ، الذي يكونُ غيرِ القولِ، وذلك نعتٌ لخاصّ من معاني الحُسْنِ وهو القولُ، فلذلك اخترتُ قراءته بفتحِ الحاءِ والسينِ، على قراءته بضمّ الحاءِ وسكونِ السين.¹

فبيّن الطّبري (310هـ) أن كلمة "الحسن" بفتح الحاء والسين تتضمّنُ بعض معاني "الحُسْن" أي أنّها لمعنى خاص فتكون وصفاً (نعتاً) لا اسماً أي "قولاً حسناً"، وعليه فالوظيفةُ النّحويّةُ التي تُؤدّي هذا المعنى هي وظيفةُ الصّفةِ.

وإلى هذا التّوجيه النّحوي لقراءة "حَسَنًا" يذهبُ أبو حيان فيقول: «وأما من قرأ (حَسَنًا) بفتحيتين فهو صفة لمصدرٍ محذوفٍ أي: وقولوا للنّاسِ قولاً حَسَنًا»²

ومن هنا نخلُص إلى ضرورةِ مراعاةِ المفسّرِ للأصولِ المعجميّةِ للكلماتِ القرآنيّةِ؛ إذ من خلالها يتمُّ تفسيرُ الوجهِ الإعرابي، ولعلّه الأمرُ الذي يُفسّرُ حضورَ متنِ اللغةِ في التّصانيفِ التي عُنيَتْ بإعرابِ القرآن، فقد "عقدَ كثيرٌ من محقّقي كُتبِ الإعرابِ فهرسَ خاصّةٍ للمفرداتِ اللغويّةِ المدروسةِ في المتونِ الإعرابيّةِ، وهو ما يوضّحُ غنى هذه المادةِ في المتنِ الإعرابي."³

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص195، 196.

2: البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، ج1، ص453.

3: من ذلك: إعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ج2، ص636، التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء العكبري، إعراب القراءات الشواذ أبو البقاء العكبري ج2، ص778، الدر المصون: السمين الحلبي ج11، ص402.

4. الدلالات الخاصة للتركيب:

يُعَدُّ الإعرابُ أهمَّ عاملٍ لتحديدِ الوظيفةِ النحويةِ، لكنَّه ليسَ الوحيدَ المسؤولَ عن ذلك، إذ هناك عامل آخر يتمثل في "الموضع"، أي موضع اللفظ في خطبة الكلام. ولتغيّر الموضع على مستوى البنية التركيبية أثر في الدلالة، وبذلك يكتسب كلُّ تركيبٍ دلالةً خاصّة.

فقولك: "أكرمْتُ زيدًا" تختلف دلالتُه عن قولك: "زيدا أكرمْتُ"، ومنشأ هذا الاختلاف إنما هو عن التقديم والتأخير الحاصل في التركيب، فتقديم المفعول في التركيب الثاني أعطى دلالةً خاصّة، وهي عناية المتكلّم بالمكرم بتخصيص الإكرام له دون غيره، أي أنّ انتظام التراكيب يُناسِبُ الوضعية التواصليّة التي يكون فيها المتكلّم فيأتي كلامه مراعيًا للمقام الذي هو فيه.

وميدانُ دراسةِ الدلالات الخاصة للتركيب هو "معاني النحو" من خلال الموضوعات التي يُعنى بها كالتقديم والتأخير والحذف والذكر.... وهو ما اعتنى به الطبري في تفسيره، فقد نبّه إلى ذلك في مقدمة تفسيره حينما قال: «...إذ كان موجودًا في كلام العرب الإيجاز، والاختصار، والاحتذاء بالإخفاء من الإظهار... وتقدم ما هو في المعنى مؤخّر، وتأخير ما هو في المعنى مُقدّم، والاكتفاء ببعض من بعض، وبما يظهر عمّا يُحذف، وإظهار ما حظّه الحذف - أن يكون ما في كتاب الله المنزّل على نبيّه محمّد صلى الله عليه وسلّم من ذلك، في كلّ ذلك له نظير، وله مثلاً وشبيهها. ونحن مبينون جميع ذلك في أماكنه، إن شاء الله ذلك، وأيد منه بعون وقوّة»¹

وهو ما رعاه فعلاً في ممارسته التطبيقية، ومن أمثلة ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5] إذ في تقديم المفعول على العامل في الآية دلالة على التخصيص، أي

نعبدك وحدك لا شريك لك ولذلك أولها الطبري بقوله: «وتأويل قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾: لك اللهم نخشع

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص12، 13.

وَنَذِلُّ وَنَسْتَكِينُ، إِقْرَارًا لَكَ يَا رَبَّنَا بِالرَّبوبِيَّةِ لَا لَغَيْرِكَ.¹ بخلاف لو قيل مثلاً: "نعبدك" إذ لا تدلُّ على التَّوْحِيدِ مثلما يدلُّ عليه التَّركيبُ "إياك نعبد".

ونظيرُ ذلك تأويلُه لقوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾  إذ يُقُولُ: «وَعَنَى قَوْلِهِ: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾: وَإِيَّاكَ يَا رَبَّنَا نَسْتَعِينُ عَلَى عِبَادَتِنَا إِيَّاكَ وَطَاعَتِنَا فِي أُمُورِنَا كُلِّهَا، لَا أَحَدًا سِوَاكَ، إِذْ كَانَ مَنْ يَكْفُرُ بِكَ يَسْتَعِينُ فِي أُمُورِهِ مَعْبُودَهُ الَّذِي يَعْبُدُهُ مِنَ الْأَوْثَانِ دُونَكَ، فَنَحْنُ بِكَ نَسْتَعِينُ فِي جَمِيعِ أُمُورِنَا، مُخْلِصِينَ لَكَ الْعِبَادَةَ.»²

ومن ذلك أيضاً الحذفُ، ويرى الباحثان "هاليداي ورقية حسن" بأنَّ الحذفَ نوعٌ من الاستبدالِ إلّا أنَّه استبدالٌ بالصَّغَرِ، "ونقصُ به حذف عنصر في التَّركيب وذلك لأغراضٍ منها العلمُ به أو طلباً للإيجاز والاختصارِ، وكلاهما أشار إليه الطبري في تأويله للنَّص القرآني، إذ يقول في تفسيرِ قوله تعالى: (أو كصِبِّ من السماء) [البقرة من الآية 19]: «لَمَّا كَانَ قَوْلُهُ: (كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا) دَالًّا عَلَى أَنَّ مَعْنَاهُ: كَمَثَلِ صَبِّبٍ. حَذَفَ الْمَثَلُ وَاكْتَفَى بِدَلَالَةِ مَا مَضَى مِنَ الْكَلَامِ فِي قَوْلِهِ: (كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا) عَلَى أَنَّ مَعْنَاهُ: أَوْ كَمَثَلِ صَبِّبٍ - مِنْ إِعَادَةِ ذِكْرِ الْمَثَلِ؛ طَلَبَ الْإِيجَازَ وَالْاِخْتِصَارَ.»³

ويقول في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾  [من الآية 17 من البقرة]: «لَمَّا كَانَ مَعْلُومًا عِنْدَ سَامِعِيهِ بِمَا ظَهَرَ مِنَ الْكَلَامِ أَنَّ الْمَثَلَ إِنَّمَا ضُرِبَ لاسْتِزْجَاءِ الْقَوْمِ بِالْإِقْرَارِ دُونَ أَعْيَانِ أَجْسَامِهِمْ، حُسِّنَ حَذْفُ ذِكْرِ الاسْتِزْجَاءِ وَإِضَافَةُ الْمَثَلِ إِلَى أَهْلِهِ»⁴

يشيرُ الطبري إلى أنَّ الحذفَ يتمُّ بمراعاةِ المخاطَبِ، أي أنَّه يحذفُ من الكلامِ ما لم يحدثْ غموضاً أو التباساً لدى المخاطَبِ، إذ يمكنه فهمُ المعاني وتقديرُ المحذوفِ بما ظهرَ له من الكلامِ، بل ويجعلُ من

1: المصدر السابق، ج 1، ص 159.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 160.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 356.

4: المصدر السابق، ج 1، ص 334.

حُسْن الحذفِ علمُ السّامع به، ثم إنَّ مراعاة المخاطب يدلُّ على وعي الطّبري بالعملية التّواصلية التي تتحقّق بوجودِ عناصر التّواصل.¹

ومّا يمكنُ تناوُلُه في هذا السّياق قضية "معاني الحروف"، إذ من الحروفِ ما تخرُج عن دلالتها الأصليّة إلى دلالاتٍ أخرى تُفهمُ من السّياق، وتؤثّر بذلك في دلالة التّركيب؛ نحو دلالة "لعلّ" في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: 52] يقول الطبري (310هـ): «وأما تأويلُ قوله: (لعلّهم يشكرون). فإنّه يعني به: لتشكروا. ومعنى: "لعلّ" في هذا الموضع معنى "كي"... فمعنى الكلام إذن: ثم عفونا عنكم من بعد اتّخاذكم العجل إلها لتشكروا لي على عفوي عنكم، إذ كانَ العفو يُوجبُ الشكرَ على أهل اللبِّ والعقل.»²

واحتمالُ الحرفِ لأكثر من معنى³ سببٌ يؤدّي إلى الاختلاف في التّأويل، ومن الأمثلة على ذلك ما ورد في معنى "إلى" في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾ [من الآية 52 من سورة آل عمران]، فقليل:

1. "إلى" هنا بمعنى "مع"، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾ [من الآية 2 من النساء] أي مع، قاله السّدي والثّوري وغيرهما.
2. وقيل هي بمعنى في، والمعنى: "من أنصاري في السبيل إلى الله" لأنّه دعاهم إلى الله عزّ وجل، قاله الحسن.
3. وقيل هي على بائها والمعنى: من يضمُّ نصرته إلى نصره الله عزّ وجلّ، وهذا الذي اختاره القرطبي (671هـ).⁴

1: مظاهر الاتساق النصي في تفسير الطبري: زكية عزوز، مجلة دراسات معاصرة، المجلد 07، العدد 02، 2023م، ص 283.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج 1، ص 676.

3: ولهذه القضية ارتباط بالجنب الدلالي حيث تدرج ضمن الاشتراك اللفظي الكائن في الحروف.

4: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان: محمد بن أحمد القرطبي، ج 5، ص 148، 149.

فهو بابٌ ينبغي لمن يتصدَّر للتفسير العلم به، ولذلك عقد الزركشي (794هـ) في كتابه "البرهان في علوم القرآن" نوعاً بعنوان: الكلام على المفردات والبحث عن معاني الحروف مما يحتاج إليه المفسر لاختلاف مدلولها.

فقضية معاني الحروف قضية لا تعالج بقرينة الإعراب وإنما تندرج ضمن الدراسة لأساليب القرآن الكريم، ونجد الطبري (310هـ) في تأويله يقف على مدلولات الحروف ومما نمثل به على ذلك ما ذكره في "غير" في قوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [من الآية 7 من الفاتحة] فذكر فيها وجهين:

الأول: أن "غير" التي مع "المغضوب" بمعنى سوى، وذلك أن "لا" أدخلت مع الضالين تمييزاً للكلام والمعنى إلغاؤها، فيكون معنى الكلام: اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم الذين هم سوى المغضوب عليهم ولا الضالين، وهذا مذهب بعض البصريين.¹

الثاني: أن "غير" هنا بمعنى النفي، ومستندهم هو أن توجيه "غير" إلى معنى الجحد صحيح فاش في كلام العرب، تقول: أخوك غير محسن ولا مجمل، وهو مذهب بعض الكوفيين.²

وذكر الطبري (310هـ) إنكار هؤلاء قول البصريين من أنها بمعنى سوى، لخطأ العطف عليها بـ"لا"، إذ لا يعطف بـ"لا" إلا على نفي قد تقدمها، فقالوا: «لما كان ذلك خطأ في كلام العرب وكان القرآن بأفصح اللغات من لغات العرب، كان معلوماً أن الذي زعمه القائل أن (غير) مع (المغضوب عليهم) بمعنى: سوى المغضوب عليهم خطأ».³

وعليه فقد اختار الطبري (310هـ) الوجه الثاني، أي أنها بمعنى النفي، ليذكر على أساسه معنى الآية، إذ يقول: «... وإنما لـ "غير" في كلام العرب معانٍ ثلاثة؛ أحدها الاستثناء، والآخر الجحد، والثالث

1: المصدر السابق، ج1، ص190، 191، وهو مذهب أبو عبيدة في مجاز القرآن.

2: المصدر السابق، ج1، ص191، 192. وهو مذهب الفراء في معاني النحو.

3: المصدر السابق، ج1، ص192.

سوى، فإذا ثبت خطأ أن "لا" تكون بمعنى الإلغاء مبتدأ، وفَسَدَ أن يَكُونَ عطفاً على "غير" التي مع (المغضوبِ عليهم)، لو كانت بمعنى "إلا" التي هي استثناء، ولم يَجْزْ أيضاً عطفاً عليها لو كانت بمعنى "سوى"، وكانت "لا" موجودة عطفاً بالواو التي هي عاطفة لها على ما قبلها صحَّ وثبتت ألا وجه لـ "غير" التي مع (المغضوبِ عليهم) يجوز توجيهها إليه على صحَّةٍ، إلا بمعنى الجحدِ والنفي، وألا وجه لقوله: (ولا الضَّالِّين) إلا العطف على (غير المغضوب عليهم). فتأويلُ الكلام إذن إذ كَانَ صَحِيحًا ما قلنا بالذي عليه استشهدنا: اهدنا الصِّرَاطَ المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، لا المغضوبِ عليهم ولا الضَّالِّين.¹

والطَّبْرِي (310هـ) يَحْمِلُ الحَرْفَ على معناه الأَصْلِيَّ إِلَّا إذا دَلَّ دَلِيلٌ على خِلَافِهِ، ففي بيانه لوجه قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ﴾ [من الآية 14 من البقرة] - ليردَّ على من يقول لم لم يقل: "خلوا بشياطينهم" إذ كَانَ هو الجَارِي في أَلْسِنَةِ الْعَرَبِ والقرآن إنما أُنْزِلَ على أَفْصَحِ الْبَيَانِ، - قَدَّمَ تَأْوِيلَاتٍ هي:

الأول: أَنَّ الْقَوْلَ: خلوتُ إلى فلانٍ لا يَحْتَمِلُ إِلَّا معنى واحداً وهو الخلاء إليه في قَضَاءِ الْحَاجَةِ، في حين قولك: خلوت بفلان فإنه يدلُّ على هذا المعنى ويدلُّ أيضاً على السُّخْرِيَةِ به، وعلى هذا يكونُ الْقَوْلُ: (وإذا خلوا إلى شياطينهم) أَفْصَحُ مِنْ (وإذا خلوا بشياطينهم) لانتفاء حصولِ التباسٍ معنى على سَامِعِهِ.²

الثَّانِي: أن تكونَ "إلى" في هذا الموضع بمعنى على، أي: "وإذا خلوا مع شياطينهم" معللاً ذلك بأنَّ حُرُوفَ الْجَرِّ يعاقِبُ بعضها بعضاً كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ﴾ [من الآية 14 من الصف] والمعنى: مع الله.³

1: المصدر السابق، ج 1، ص 193.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 309.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 309، 310.

الثالث: أنَّها على معناها الأصلي ويكون التأويل: وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا، وإذا صرّفوا خلاءهم إلى شياطينهم، فالجالب لـ "إلى" هو المعنى الذي دلّ عليه الكلام من انصراف المنافقين عن لقاء المؤمنين إلى شياطينهم خالين بهم، وعلى هذا التأويل لا يصلح في موضع "إلى" غيرها من الحروف.¹

ليختار هذا القول، إذ يقول: «وهذا القول عندي أولى بالصواب؛ لأنّ لكل حرف من حروف المعاني وجهًا هو به أولى من غيره، فلا يصلح تحويل ذلك عنه إلى غيره إلا بحجة يحبّ التسليم لها، ولـ "إلى" في كل موضع دخلت من الكلام حكم، وغير جائز سلبها معانيها في أماكنها.»²

ويلاحظ كذلك من خلال هذه الأمثلة كيف يُراعي المفسّر في التحليل النحوي حمل القرآن على أفصح اللغات، عملاً بقاعدة الفصاحة.

5. النحو أداة للتحليل فوق الجملي:

كما يهتم المفسّر في عملية الإعراب بالبنية النصية فيجعل تحليله النحوي في إطار نصي حينما يبحث في مسائل الانسجام والاتساق، أوفي إطار تداولي كونه يهتم بالكلام وبأغراض المتكلم.

فعندما تجد الطبري (310هـ) يربط بين الآيات على أنَّها تتحدّث عن موضوع واحد أو تتوجّه إلى مخاطب واحد فإنّه يُراعي الاستمرارية والوحدة الموضوعية تحت مسمّى القصة أو الخبر، وبذلك يتجاوز التحليل الجملي إلى التحليل النصي، ومن وسائل هذا الربط العطف بالواو³، ومثال ذلك عند تأويله لقوله

تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَنَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُونٌ﴾

[البقرة: 116] فإنه عطفها على ما قبلها وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ

فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا﴾ ذلك أنها في سياق الخبر عن النصارى إذ يقول: «يعنى بقوله: ﴿

1: المصدر السابق، ج1، ص310.

2: المصدر السابق، ج1، ص310، 311.

3: وهو الوصل في أدوات الاتساق.

وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا ﴿١﴾ الَّذِينَ مَنَعُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ. وهو ﴿وَقَالُوا﴾ معطوفٌ على قوله: ﴿وَسَعَى فِي خَرَابِهَا﴾. وتأويل الآية: ومن أظلم ممن منع مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا، وَقَالُوا: اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا. وهم النَّصَارَى الذين زعموا أَنَّ عيسى ابنُ الله، فقالَ جلَّ ثناؤه مُكَذِّبًا قِيلَهُمْ ما قالوا من ذلك، وَمُنْتَفِيًّا مما نُحْلُوهُ، وَأَضَافُوا إِلَيْهِ بِكَذِبِهِمْ وَفَرِيتِهِمْ - : سُبْحَانَهُ. يعني بذلكَ جلَّ ثناؤه تنزيهاً لله، وتبريًّا من أن يكونَ له ولدٌ، وعلوًّا وارتفاعًا عن ذلك. ¹

ونظيره أيضًا تأويله للآيات التي تحدّثت عن نعم الله على بني إسرائيل في إطارِ قصِّ الله على اليهود المظاهرين لرسول الله صلى الله عليه وسلم قصص أسلافهم فهو يربط بين الآيات -تحت مسمّى العطف- لتشكّل قصّة بني إسرائيل، فعمله هذا يدل على وعيه بالبنى الموضوعية للنص، إذ يقول: «وَأَمَّا تَأْوِيلُ قَوْلِهِ: (وَإِذْ نَجِينَاكُمْ) . فَإِنَّهُ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ: (يَبْنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي) فكأنه قال: اذْكُرُوا نِعْمَتِي التي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ، واذْكُرُوا إِنْعَامَنَا عَلَيْكُمْ إِذْ نَجِينَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ، بِإِنْجَائِنَا لَكُمْ مِنْهُمْ.» ² ويقول في تأويل الآية بعدها: «وَأَمَّا تَأْوِيلُ قَوْلِهِ: (وَإِذْ فَرَقْنَا). فَإِنَّهُ عَطَفَ عَلَى: (وَإِذْ نَجِينَاكُمْ)، بمعنى: واذْكُرُوا نِعْمَتِي التي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ، واذْكُرُوا إِذْ نَجِينَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ، وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ.» ³

وعليه فالعطف هنا هو عطف خبرٍ على خبر، ونظيره ما قاله الرَّخْشَرِي (538هـ): «وَقِصَّةُ الْمُنَافِقِينَ عَنْ آخِرِهَا مَعْطُوفَةٌ عَلَى قِصَّةِ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَا تَعْطِفُ الْجُمْلَةُ عَلَى الْجُمْلَةِ.» ⁴

وَأَمَّا عَنِ الْجَانِبِ التَّدَاوُلِيِّ فَإِنَّهُ يَظْهَرُ فِي اهْتِمَامِ عِلْمِ الْإِعْرَابِ بِالْكَلَامِ، فهو "يَتَّخِذُ مِنَ الْكَلَامِ مَوْضُوعًا لِلدِّرَاسَةِ فِي نَفْسِهِ وَلِنَفْسِهِ، مُنْطَلِقًا مِنْ مَلْفُوظِهِ وَمُنْتَهِيًّا إِلَى الْمَعْطِيَّاتِ الْإِعْرَابِيَّةِ الْمُسَاهِمَةِ فِي بِنَاءِ

1: المصدر السابق، ج2، ص461.

2: المصدر السابق، ج1، ص641.

3: المصدر السابق، ج1، ص654.

4: الكشف: الزمخشري، ج1، ص170.

معناه، فالكلام في إطار لسانيات اللغة وسيلة إلى كشف البنية العميقة لظاهرة اللسان. ومن هذه الحيثية كان علم الإعراب أقرب إلى الدائرة التداولية منه إلى الدائرة البنوية.¹

ويتجلى ذلك حينما يحمل الطبري الوجه على ما تستعمله العرب في مخاطباتها، ذلك لأن القرآن نزل على عادة العرب في كلامها، فقد ردّ تأويلاً نحوياً في فواتح السور لأنه ينافي هذه المسلمة، حيث يقول: «وأما الذي زعم من التحوين أن ذلك نظير (بل) في قول المنشد شعراً:

بل ما هاج أخزاناً وشجواً قد شجاً

وأنه لا معنى له، وإنما هو زيادة في الكلام معناه الطرخ. فإنه أخطأ من وجوه شئ:

أحدها: أنه وصف الله تعالى ذكره بأنه خاطب العرب بغير ما هو من لغتها، وبغير ما هو في لغة أحد من الآدميين، إذ كانت العرب وإن كانت قد كانت تفتتح أوائل إنشادها ما أنشدت من الشعر بـ (بل)، فإنه معلوم منها أنها لم تكن تبتدئ شيئاً من كلامها بـ (الم) و (الر) و (المص) بمثل معنى ابتدائها ذلك بـ « بل ». وإذ كان ذلك ليس من ابتدائها، وكان الله جل ثناؤه إنما خاطبهم بما خاطبهم به من

القرآن بما يعرفون من لغاتهم، ويستعملون بينهم من منطقتهم في جميع آيه - فلا شك أن سبيل ما وصفنا من حروف المعجم التي افتحت بها أوائل السور التي من لها فواتح، سبيل سائر القرآن في أنه لم يعدل بها عن لغاتهم التي كانوا بها عارفين، ولها بينهم في منطقتهم مستعملين؛ لأن ذلك لو كان معدولاً به عن سبيل لغاتهم ومنطقتهم، كان خارجاً عن معنى الإبانة التي وصف الله جل ثناؤه بها القرآن، فقال:

﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء :

190 - 193]. وأنى يكون مبيناً ما لا يعقله ولا يفهمه أحد من العالمين، في قول قائل هذه المقالة، ولا

1: الأبعاد النصية في إعراب القرآن: أمين قادري، ص 92.

يُعرفُ في مَنْطِقِ أَحَدٍ من المخلوقين في قوله ؟ وفي إخبارِ الله جلَّ ثناؤه عنه أنه: عربي مُبين، ما يُكذِبُ قائل هذه المقالة، ويُنبئُ عنه أَنَّ العرب كانوا به عالمي، وهو لها مُستَبِينٌ، فذلك أحدُ أوجهِ خطئه.¹

كم أَنَّهُ بحمله الأوجه وفق ما جاء في كلام العرب، خدمةً لوظيفة الإفهام بأنَّ الله يخاطبُ العرب بما يفهمون وبما هو جارٍ في كلامهم ولهذا يقولُ في ذكرِ السَّبِينِ الآخرين لتخطئة هذا الوجه: «والوجه الثاني من خطئه في ذلك: إضافته إلى الله جلَّ ثناؤه أَنَّهُ خَاطَبَ عباده بما لا فائدة لهم فيه، ولا معنى له من الكلام، الذي سواءَ الخطاب به وترك الخطاب به؛ وذلك إضافة العبث الذي هو منفيٌّ في قول جميع المؤخدين عن الله، إلى الله تعالى ذكره.»²

أما السببُ الثالث فيقول: «والوجه الثالث من خطئه: أَنَّ (بل) في كلام العرب مفهومٌ تأويلها ومعناها، وأنها تُدخلُها في كلامها رجوعاً عن كلام لها قد تقضى، كقولهم: ما جاءني أخوك، بل أبوك، وما رأيتُ عمرًا، بل عبد الله. وما أشبه ذلك من الكلام، كما قال أعشى بني ثعلبة:

وثلاث عشرةً واثنين وأربعاً

ولأشربن ثمانياً وثمانياً

ومضى في كلمته حتى بلغ قوله:

بالون يضرب لي يكر الإصبعاً

بالجلسان وطيب أردائه

ثم قال:

واذكر فتى سمح الخليفة أروعا

بل عد هذا في قريض غيره

فكأنه قال: دع هذا، وخُذْ في قريض غيره. ف "بل" إنما يأتي في كلام العرب على هذا النحو من الكلام. فأما افتتاحاً لكلامها مبتدأ بمعنى التَّطويل والحذف، من غير أن يدلَّ على معنى، فذلك ما لا نعلمُ أحدًا ادَّعاهُ من أهل المعرفة بلسان العرب ومنطقها، سوى الذي ذكرْتُ قوله، فيكون ذلك أصلاً يُشَبَّه به حروف

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص225، 226.

2: المصدر السابق، ج1، ص226، 227.

المعجم التي هي فواتح سور القرآن التي افتتحت بها، لو كانت له مُشَبَّهَةٌ، فكيفَ وهي من الشَّبهِ بهِ بعيدة؟¹

كما أنَّ الإعراب يبيِّن أغراضَ المتكلمين، يقول الزركشي (794هـ): «والإعراب يبيِّن المعنى، وهو الذي يميِّز المعاني ويُوقف على أغراض المتكلمين»² ومن هذه الحيثية فهو ذو بعد حجاجي تداولي فالوقوف على أغراض المتكلم وإن كان يعكس وظيفة اللغة إلا أنَّه يعكس الجانب التَّأثيري لها إذا كان غرضُ المتكلم التأثير في المتلقي وإقناعه فهو يفعل لا يقول فقط.

ومما يمكن التَّمثيلُ به على ذلك ما ذكره الطَّبري (310هـ) من وجه رفع (اتباع وأداء) في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَأَتْبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ﴾ [البقرة: 178] ووجه نصب المصدر في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: 04]

إذ وَجَّهَ الرَّفْعُ في "اتباع وأداء" إلى أنه على معنى الأمر، لا على معنى التَّدبُّ والحثُّ، ولو جاء بالنَّصْبِ لكان جائزاً في العربية إلا أن الرَّفْعَ أفصح، والمعنى: فمن عُفِيَ له من أخيه شيء فالأمرُ فيه اتباع بالمعروف، وأداءٌ إليه بإحسان، أو فالقضاء والحكم فيه اتباع بالمعروف.³

أمَّا (ضربَ الرقاب) فذكر أنَّ الصَّوابَ فيه النَّصْبُ؛ لأنَّه وجهه بمعنى الحثِّ من الله عباده على القتلِ عند لقاء العدو، كما يُقال: إذا لقيتم العدو فتكبيراً وتَهْلِيلًا، على وجهِ الحَضِّ على التَّكْبِيرِ لا على وجهِ الإلزام والإيجاب.⁴

وبذلك تتجلَّى قيمةُ الإعرابِ على مستوى الخطابِ بأن يسهمَ في تحديدِ الفعلِ الكلامي في العملية التَّواصلية.

1: المصدر السابق، ج1، ص227، 228.

2: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص210.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج3، ص110، 111.

4: المصدر السابق، ج3، ص111.

المطلب الخامس: التحليل الدلالي في تفسير الطبري

تطَرَّفْنَا في المطلب السابق -الذي يُعْنَى بالتَّحْلِيلِ النَّحْوِي- إلى أثرِ المعنى المعجمي في تَوْجِيهِ المعنى النَّحْوِي، وكذلك مسألة الدلالات الخاصة بالتراكيب ودلالات الحروف، فإذا نظرنا إليها نجدُها مباحث دلالية، حتَّى إِنَّ الحركات الإعرابية قرائن دلالية توضح معنى اللفظ في التركيب الذي وُضِعَ فيه، وفي هذا الصَّدَدِ يقول الزجاجي (337هـ): «إِنَّ الأَسْمَاءَ لَمَّا كَانَتْ تَعْتَوِرُهَا المَعَانِي، فَتَكُونُ فَاعِلَةً وَمَفْعُولَةً، وَمُضَافَةً، وَمُضَافًا إِلَيْهَا، وَلَمْ تَكُنْ فِي صَوْرِهَا وَأَبْنِيَّتِهَا أَدَلَّةً عَلَى هَذِهِ المَعَانِي بَلْ كَانَتْ مُشْتَرَكَةً، جُعِلَتْ حَرَكَاتُ الإِعْرَابِ فِيهَا تُنْبِئُ عَنْ هَذِهِ المَعَانِي»¹

وسنهتم في هذا المقام بمباحث الألفاظ، ومن أهم المباحث التي وقفنا عندها في تفسير الطبري لسورتي الفاتحة والبقرة الترادف والاشتراك اللفظي.

1. الترادف: ويُعرَّفُ التَّرَادُفُ بِأَنَّهُ الأَلْفَافُ الدَّالَّةُ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، وَاخْتُلِفَ فِي وُقُوعِهِ فِي اللُّغَةِ والأَكْثَرُ عَلَى وُقُوعِهِ، وَذَهَبَ إِلَى مَنْعِهِ ابْنُ فَارِسٍ وَحَكَاهُ عَنْ شَيْخِهِ ثَعْلَبٍ.²

وكذلك انقسم القول به في القرآن إلى قسمين، منعه جماعة، والزركشي (794هـ) على وقوعه مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ﴾ [من الآية 36 من النحل] فقد ورد في موضع آخر: ﴿أَرْسَلْنَا﴾ [من الآية 72 من الصفات]³

أمَّا ابن تيمية فيرى بأنه نادر في القرآن مفسراً ذلك بإعجازه، يقول: «التَّرَادُفُ فِي اللُّغَةِ قَلِيلٌ، وَأَمَّا فِي الْقُرْآنِ فِيمَا نَادِرٌ، وَإِمَّا مَعْدُومٌ، وَقَلَّ أَنْ يُعْبَرَ عَنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ بِلَفْظٍ وَقَلَّ أَنْ يُعْبَرَ عَنْ لَفْظٍ وَاحِدٍ يُؤَدِّي

1: الإيضاح في علل النحو: أبو القاسم الزجاجي، تحقيق: مازن المبارك، ط3، دار النَّفَائِس، 1399هـ، 1979م، ص69.

2: ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي، ج2، ص105، والمزهر في علوم اللغة وأنواعها: جلال الدين السيوطي، ج1، ص402.

3: البحر المحيط: الزركشي، ج2، ص108.

جميع معناه؛ بل يكون فيه تقريبٌ لمَعْنَاهُ وَهَذَا مِنْ أَسْبَابِ إعْجَازِ الْقُرْآنِ¹

ولعلَّ منشأ الخلاف راجعٌ إلى نظرة كلِّ فريقٍ إلى المسألة، فمن نظرَ إلى الذاتِ قالَ بوجودِ التَّرادفِ، إذْ كان التَّرادفُ يدلُّ على ذاتٍ واحدة، ومن نظرَ إلى الفروقِ الدَّقِيقَةِ في المعاني قالَ بعدمِ وجودِ التَّرادفِ.

ومن المسائل التي طُرِحَتْ في هذا البابِ "أسماءُ الله" هل هي من قبيلِ التَّرادفِ أم التَّباينِ؟ فمن نظرَ إلى أنَّها دَلَّتْ على ذاتٍ واحدة فهي مترادفة، ومن نظرَ في معانيها يجدُ أنَّها متباينة، ويرى ابن تيمية أنَّها من المتكافئة وهي التي بين المترادفة والمتباينة، فهي مترادفةٌ في دلالتها على الذات، متباينةٌ في دلالتها على الصفات، وهي بذلك بين المترادفة المحضة والمتباينة المحضة، ويُطلق عليها أيضاً بالمتواطئة.²

وسنحاولُ في هذا المقام عرضَ مباحثِ التَّرادفِ كما جاءت في المدونة.

1.1. لا وجودَ للتَّرادفِ إذا تجاوزَ اللفظان:

يذهبُ الزركشي (794هـ) إلى وقوعِ التَّرادفِ في القرآنِ الكريمِ بقصدِ التَّأكيدِ، ويسمِّيه التَّأكيدَ الصَّنَاعِي ويعني به تقريرُ معنى الأوَّلِ بلفظه أو مرادفه والملاحظ أنَّه ما تعلَّقَ بالألفاظِ المتجاورة، ويوضِّحُ ذلك

بأمثلةٍ نحو قوله تعالى: ﴿فَجَاجَا سُبُلًا﴾ [الأنبياء: 31] ﴿صَبَقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: 125]³

غيرَ أنَّ الطبري ينفي هذا التَّرادفَ في القرآنِ الكريمِ لعلَّةِ المجاورةِ بين الألفاظِ معتبراً أنَّ تكريرَ الكلماتِ بالمعنى ذاته لا يفيدُ المتلقي حاجةً، والقرآنُ يتعالى عن ذلك، وإنَّما لكلِّ لفظٍ دلالةٌ ومعنى خاص يفتقرُ به عن الآخر، ومن المواضعِ الدَّالة على ذلك تأويلُهُ للبسملة. إذْ افترضَ سائلاً يسألُ عن الكلمتين: "الرحمن والرحيم" إن كانا اسمين مشتقين من الرَّحمة فما وجهُ تكريرِ ذلك وأحدهما مُؤدِّ عن معنى الآخر؟

1: مجموع الفتاوى: ابن تيمية، ج13، ص341.

2: مقدمة في أصول التفسير: أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد المحسن محمد القاسم، ط1، المدينة المنورة، 1443هـ، 2022م، ص47، وينظر هامش الصفحة رقم 4.

3: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص549.

ليجيب عنه بأن الأمر ليس كذلك، بل لكل كلمة منهما معنى لا تُؤدّي الأخرى منهما عنها. ليبيّن هذا المعنى المنفرد به كل واحدةٍ منهما من جهتين:

من جهة العريّة: يقول: «أمّا من جهة العريّة فلا تمنع بين أهل المعرفة بلغات العرب أن قول القائل: الرحمن. عن أبنية الأسماء من "فعل ويفعل" أشدّ عدولاً من قوله: الرحيم. ولا خلاف مع ذلك بينهم أن كل اسم كان له أصل في "فعل ويفعل" ثم كان على أصله من "فعل ويفعل" أشدّ عدولاً، أن الموصوف به مفضّل على الموصوف بالاسم المبني على أصله من "فعل يفعل" إذ كانت التسمية به مدحاً أو ذمّاً، فهذا ما في قول القائل: الرحمن. من زيادة المعنى على قوله: الرحيم. في اللغة.»¹

وأمّا من جهة الأثر فقد ذكر قول العزّميّ في (الرحمن الرحيم): «الرحمن بجميع الخلق، الرحيم، بالمؤمنين» وحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (إنّ عيسى بن مريم قال: الرحمن رحمن الآخرة والدنيا، والرحيم رحيم الآخرة)²

ليذكر تأويلاً ثالثاً في ذكر الكلمتين معا—وهو تأويل عطاء الخراساني وقد أجازّه—وهو أن الله تعالى ذكره أخبر أن اسمه: "الرحمن الرحيم" بتكرير الرحيم على الرحمن ليفصل بذلك لعباده اسمه من اسم من قد تسمّى باسمه، إذ لا يُسمّى "الرحمن الرحيم" فيجمع له هذا الاسمان غيره عز وجل، وإمّا يتسمّى بعض خلقه إمّا رحيماً أو رحماناً. فالغاية إذن من تكرير الاسم للفصل بين ما هو اسم الله تعالى واسم غيره من خلقه بغض النظر عن اختلاف دلالتها أو اتّفاقهما.³

ثم أورد الطبري فائدةً تتعلق بالترتيب المذكور بين أسماء الله في البسملة، ونقصيد ورود كلمة الله أولاً لتليها الرحمن ثم الرحيم، حيث تطرّق إلى علّة ذلك بما يقرّر تفريقه بين أسماء الله، إذ منها اسم والآخر صفة له والاسم أولى بالتقديم من الصفات وهذه عادة العرب في كلامها إن أردت الإخبار عن

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص125، 126.

2: المصدر السابق، ج1، ص126. ولم يرجح الطبري بين هذين المعنيين لأن لكل منهما عنده في الصّحة مخرج.

3: المصدر السابق، ج1، ص129، 130.

أحدهم أن تقدّم اسمه ثمّ تتبعه بصفاته، يقول: «وإن قال لنا قائل: ولم قدّم اسم الله الذي هو الله على اسمه الذي هو الرحمن، واسمه الذي هو الرحمن على اسمه الذي هو الرحيم؟ قيل: لأنّ من شأن العرب إذا أرادوا الخبر عن مُخبرٍ عنه أن يُقدّموا اسمه، ثمّ يُتبعوه صفاته ونعوته، وهذا هو الواجب في الحكم، أن يكون الاسم مُقدّمًا قبل نعته وصفته، ليُعلم السامع الخبر عمّن الخبر. فإذا كان ذلك، كذلك وكان لله جلّ ذكره أسماء قد حرّم على خلقه أن يتسمّوا بها، خصّ بها نفسه دونهم، وذلك مثل الله والرحمن والخالق، وأسماء أباح لهم أن يُسمّي بعضهم بعضًا بها، وذلك كالرحيم والسميع والبصير والكريم وما أشبه من الأسماء - كان الواجب أن تُقدّم أسماءه التي هي له خاصة دون جميع خلقه؛ ليعرف السامع ذلك من توجّه إليه الحمد والتّمجيد، ثمّ يُتبع ذلك بأسمائه التي قد تسمّى بها غيره، بعد علم المخاطب أو السامع من توجّه إليه ما يتلو ذلك من المعاني.»¹

وفي هذا تعضيد بالأعراف التّخاطبية، أيّ بعادة العرب في كلامها في تفسير التّرتيب بين الأسماء. كما يدلّ قوله: "ليعلم السامع الخبر عمّن الخبر" أيضًا على مراعاة السامع في العملية التّواصلية، فالقرآن نزل على ما تتعارفه العرب في خطاباتها يدلّك على أنّ العلم بقوانين العرب من نحوها وصرفها ... لا يكفي ما لم يُنظر في أغراضها وأعراف خطابها التي أنزل بها القرآن وإغفال جانب كهذا يمنع من التّدقيق الفعلي للدلالات.

ليذكر بعد ذلك الدلالات المتضمّنة في هذه الأسماء بما يقتضي وضعها في هذا التّرتيب، إذ يقول: «فبدأ الله جلّ ذكره باسمه الذي هو الله؛ لأنّ الألوهة ليست لغيره جلّ ثناؤه من وجهٍ من الوجوه، لا من جهة التّسمّي به، ولا من جهة المعنى، وذلك أنّا قد بيّنا أنّ معنى الله جلّ ثناؤه معنى المعبود، ولا معبود غيره جلّ ثناؤه، وأنّ التّسمّي به قد حرّمه الله جلّ ثناؤه، وإن قصّد التّسمّي به ما قصّد التّسمّي بسعيد وهو شقيّ، وبحسن وهو قبيح... ثمّ تبيّن ذلك باسمه الذي هو الرحمن، إذ كان قد منع أيضًا خلقه التّسمّي به، وإن كان من خلقه قد يستحقّ تسميته ببعض معانيه، وذلك أنّه قد يجوّز وصف كثير ممّن هو دون الله من خلقه

1: المصدر السابق، ج 1، ص 132.

ونفِي التَّزَادِفِ فيما تَجَاوَرُ وَاتَّصَلَ مِنَ الْكَلِمَاتِ جَعَلَهُ يُرْجَحُ قِرَاءَةَ (مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ) عَلَى قِرَاءَةِ (مَالِكِ)، حَتَّى لَا يُوَدِّيَ ذَلِكَ إِلَى تَكَرُّرِ أَلْفَاظٍ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ يَقْصِدُ كَلِمَةَ "رَبِّ" فِي الْآيَةِ قَبْلَهَا إِذْ تَتَضَمَّنُ مَعْنَى "الْمَلِكِ" يَقُولُ: «فَإِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ قَدْ أَخْبَرَ عِبَادَهُ فِي الْآيَةِ الَّتِي قَبْلَ قَوْلِهِ: ﴿مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ ٤ أَنَّهُ مَالِكُ جَمِيعِ الْعَالَمِينَ، وَسَيِّدُهُمْ، وَمُصْلِحُهُمْ، وَالنَّازِظُ لَهُمْ، وَالرَّحِيمُ بِهِمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ بِقَوْلِهِ: ﴿رَبِّ الْمَلَائِكَةِ ٢﴾ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ٣. فَإِذَا كَانَ جَلَّ ذِكْرُهُ قَدْ أَنْبَأَهُمْ عَنْ مَلِكِهِ إِيَّاهُمْ كَذَلِكَ بِقَوْلِهِ: ﴿رَبِّ الْمَلَائِكَةِ﴾ فَأُولَى الصِّفَاتِ مِنْ صِفَاتِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ أَنْ يَتَّبَعَ ذَلِكَ، مَا لَمْ يَخُوهِ قَوْلُهُ: ﴿رَبِّ الْمَلَائِكَةِ ٢﴾ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ٣﴾ مَعَ قُرْبِ مَا بَيْنَ الْآيَتَيْنِ مِنَ الْمَوَاصِلَةِ وَالْمَجَاوَرَةِ، إِذْ كَانَتْ حِكْمَتُهُ الْحِكْمَةُ الَّتِي لَا تُشَبِّهُهَا حِكْمَةٌ. وَكَانَ فِي إِعَادَةِ وَصْفِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ بِأَنَّهُ: ﴿مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ ٤ إِعَادَةً مَا قَدْ مَضَى فِي وَصْفِهِ بِهِ فِي قَوْلِهِ: ﴿رَبِّ الْمَلَائِكَةِ﴾. مَعَ تَقَارُبِ الْآيَتَيْنِ وَتَجَاوُرِ الصِّفَتَيْنِ، وَكَانَ فِي إِعَادَةِ ذَلِكَ تَكَرُّرُ أَلْفَاظٍ مُخْتَلِفَةٍ بِمَعَانٍ مُتَّفِقَةٍ، لَا تُفِيدُ سَمَاعَ مَا كُرِّرَ مِنْهُ فَائِدَةً بِإِلَهَائِهَا حَاجَةً. وَالَّذِي لَمْ يَخُوهِ مِنْ صِفَاتِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ مَا قَبْلَ قَوْلِهِ: الْمَعْنَى الَّذِي فِي قَوْلِهِ: (مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ) وَهُوَ وَصْفُهُ بِأَنَّهُ الْمَلِكُ. فَبَيَّنَ إِذْنًا أَنَّ أُولَى الْقِرَاءَتَيْنِ بِالصَّوَابِ، وَأَحَقُّ التَّأْوِيلَيْنِ بِالْكِتَابِ، قِرَاءَةُ مَنْ

174

قَرَأَهُ: (مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ) بمعنى إخلاصِ الملِكِ له يومَ الدين، دونَ قراءةٍ من قَرَأَ: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [٤] بمعنى أَنَّهُ يَمْلِكُ الحَكَمَ بَيْنَهُمْ وَفَضَلَ الْقَضَاءِ، مَتَفَرِّدًا بِهِ دُونَ سَائِرِ خَلْقِهِ.¹

فما ذكره الزركشي على سبيل التأكيد بالمرادف، نقول عنه يصح فيه التأكيد ففي قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ [الحجر: 30] قال الخليل وسيبويه "إنَّ مجيئهما في الآية على هذا النحو لإفادة التوكيد بعد التوكيد"²

غير أنَّ التَّرادُفَ ينتفي لعلَّةِ المجاورةِ بين الألفاظِ ولو نظرنا أيضًا في الرَّحْمَنَ والرَّحِيمَ لوجدنا علَّةً أخرى تتمثلُ في اشتراكهما في الجذرِ مع اختلافِ الوزنِ.

2.1. إثبات التَّرادفِ لعلَّةِ أَنَّ القرآنَ يفسَّرُ بعضه بعضًا:

ذكر الطَّبْرِيُّ (310هـ) في بيانه معنى "خَتَمَ" في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [من الآية 7 من البقرة]، بأنَّها بمعنى "طبع" إذ أصلُ الختمِ الطَّبْعُ، والخاتِمُ هو الطَّابِعُ. يُقال: ختمتُ الكتابَ إذا طبعته³. وقد وردَ اللَّفْظُ في قوله تعالى: ﴿طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ [من الآية 108 من النحل] أين فسَّره هو الآخر بمعنى ختمَ عليها بطابعه⁴. بما يُوحى بأنَّ الكلمتين مترادفتين وأنَّ علَّةَ وروده هو تفسيرُ القرآنِ بعضه بعضًا.

1: المصدر السابق، ج1، ص151، 152.

2: يُنظر: معاني القرآن وإعرابه: أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، تحقيق: عبد الجليل شليبي، ج3، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1408هـ، 1988م، ص179.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص265.

4: المصدر السابق، ج14، ص376.

وكذلك الحال في كلمتي انفجرت وانبجست ففي البقرة: ﴿فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ وفي الأعراف: ﴿فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ أين فسّر كلمة "انبجست بانفجرت".¹

3.1. الترادف مظهر من مظاهر الاتساق النصي:

من مظاهر الاتساق النصي الاتساق المعجمي ويختلف عن المظاهر الأخرى كالأحوال والوصل والحدف في كونها اتساقاً نحوياً، في حين أن الاتساق المعجمي قائم على علاقة معجمية دلالية، ومن وسائله "التكرار" الذي يعد من أهم وسائل اتساق النص كونه يسهم في تحقيق الاستمرارية من خلال "استمرار الإشارة إلى ذات واحدة في عالم النص، بما يجعله أساساً مشتركاً بين الجمل، فيسهم في وحدة النص وتماسكه".²

ومن طرق التكرار الإتيان بالمرادف، فبعض الاعتبارات التوافقية تمنع التكرار باللفظ نفسه، والمفسر بحاجة إلى معرفة المترادف لإثبات اتساق النص، ومما يمكن التمثيل به كلمتي "إبليس" و"الشيطان" حيث جاءت لفظة إبليس في آية ليتكرر ذكره بعدها بلفظ: "الشيطان" والطبري يبين بأن الحديث عن إبليس ويربط بين هذه الآيات من خلال استعمال هذه الألفاظ للدلالة على ذات واحدة، فيقول: «وفي هذه الآية دلالة واضحة على صحة قول من قال: إن إبليس أُخرج من الجنة بعد الاستكبار عن السجود لآدم، وأُسكنها آدم قبل أن يهبط إبليس إلى الأرض. ألا تسمعون الله يقول: ﴿وَقُلْنَا يَتَادُمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ». فقد تبين أن إبليس إنما أزلهما عن طاعة الله بعد أن لعن وأظهر التكبر؛

1: المصدر السابق، ج10، ص504.

2: علم لغة النص، عزة شبل، ط2، مكتبة الآداب، القاهرة، 1430هـ، 2009م، ص105.

لأنَّ سُجُودَ الملائكةِ لآدمَ كانَ بعدَ أنْ نُفِخَ فيه الرُّوحُ، وحينئذٍ كانَ امتناعُ إبليسَ من السُّجودِ له، وعندَ الامتناعِ من ذلكَ حَلَّتْ عليه اللعنةُ.¹

2. الاشتراك اللفظي:

الاشتراكُ هو اللفظُ الدَّالُّ على معنيينِ مختلفين فأكثر دلالةً على السَّواءِ عندَ أهلِ تلكِ اللغة. واختلَفَ فيه والأكثرُ على وقوعه لجوازِ أنْ يقعَ من واضعَيْنِ ولأنَّ المعاني غيرَ متناهية على عكسِ الألفاظ،² ومنعه ثعلب وأبو زيد البلخي والأبهرى، ومنعه قومٌ في القرآنِ خاصَّةً وآخرونَ في الحديثِ³ والصَّحيحُ أنَّه ثبتَ في القرآن، وقد اعتنى به العلماءُ تحتَ مسمَّى علمِ الوجوه والنظائر، -ومرَّ الحديثُ عنه عندَ الحديثِ عن نشأة التفسير اللغوي-، بل إنَّ السيوطي (911هـ) عدَّه من أعظمِ وجوهِ إعجازِ القرآنِ الكريمِ؛ لأنَّ الكلمةَ الواحدةَ تتصرَّفُ إلى عشرينَ وجْهًا، وأكثرَ وأقلَّ ولا يُوجدُ ذلكَ في كلامِ البشرِ.⁴

والطَّبري على وقوعه، إذ هو دليلٌ على سعةِ دلالاتِ ألفاظِ القرآن، ومن صورِ الاشتراكِ التي أثمرتها قراءةُ المدوَّنة:

1.2. المشترك المطلق: ويُقصدُ بالمشتركِ المطلقِ أن "يُطلقَ ويراد منه جميعُ معانيه."⁵ إذا لم تمنع

قرينةٌ من ذلك.

ويعلِّلُ ابن تيمية (774هـ) للمشاركِ المطلقِ بقوله: «فمثلُ هذا قدَّ يَجُوزُ أنْ يُرادَ به كلُّ المعاني التي قالها السَّلفُ، وقد لا يَجُوزُ ذَلكَ، فالأوَّلُ إمَّا لكونِ الآيةِ نزلتْ مرَّتَيْنِ فأريدَ بها هذا تارةً وهذا تارةً، وإمَّا

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص547.

2: المزهر في علوم اللغة: جلال الدين السيوطي، ج1، ص369.

3: البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين الزركشي، ج2، ص122.

4: معترك الأقران في إعجاز القرآن: جلال الدين السيوطي، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ، 1988م، ص387.

5: أصول الفقه، محمد الخضري، ط6، المكتبة التجارية الكبرى، 1389هـ، 1969م، ص147.

لكون اللفظ المشترك يجوز أن يُراد به معناه... وإما لكون اللفظ متواطئًا فيكون عاما إذا لم يكن لتخصيصه موجب¹

فتعدّد أوجه تفسير اللفظ القرآني يتأتّى لاحتماله أكثر من معنى، أو أنّ في كلّ منها بيانًا واختلافًا في التّحديد. وجاء إثبات الطبري لذلك إذ يقول في تأويله للحروف المقطّعة في فواتح السور: «والصّواب عندي من القول في تأويل مفاتيح السور التي هي حروف المعجم، أنّ الله جلّ ثناؤه جعلها حروفًا مقطّعة، ولم يصل بعضها ببعض فيجعلها كسائر الكلام المتصلّ الحروف؛ لأنّه عزّ ذكره أراد بلطفه الدلالة بكلّ حرف منه على معانٍ كثيرة لا على معنى واحد»²

واستند الطبري في هذا الموضع إلى خاصية دلالية وهي الاشتراك لإثبات مذهبه في فواتح السور، كما يدلّ في الوقت نفسه عن إثباته لوقوع الاشتراك في القرآن الكريم يقول بعد ذلك: «فإنّ قال لنا قائل: وكيف يجوز أن يكون حرف واحد شاملًا للدلالة على معانٍ كثيرة مختلفة؟ قيل: كما جاز أن تكون كلمة واحدة تشتمل على معانٍ كثيرة مختلفة، نحو قولهم للجماعة من الناس: أمّة. وللحين من الزمان: أمّة. وللرجل المتعبّد المطيع لله: أمّة. وللدين والملة: أمّة. وكقولهم للجزء والقصاص: دين. وللسلطان والطاعة: دين. وللتدليل: دين. وللحساب: دين. في أشباه ذلك كثيرة يطول الكتاب بإحصائها، ممّا يكون في الكلام بلفظ واحد، وهو مشتمل على معانٍ كثيرة، فكذلك قول الله جلّ ثناؤه: وما أشبه ذلك من حروف المعجم التي فواتح أوائل السور، كلّ حرفٍ منها دالٌّ على معانٍ شتى»³

كما أنّ نقل المفسّر تفاسير السلف المختلفة للفظ القرآني يعدّ مظهرًا من مظاهر الاشتراك اللفظي الذي تتضح من خلالها الدلالة، وقد تطرّق ابن تيمية لهذا في شرحه اختلاف التنوع واختلاف التضاد في

1: مجموع الفتاوى: أحمد بن تيمية، ج13، ص341.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص223.

3: المصدر السابق، ج1، ص224. وينظر إلى المعاني التي ذكرها في فواتح السور من صفحة 204 إلى 224، وإنما لم نذكرها لطول الكلام فيها.

تفسير السلف أين بينَ فائدة جمع أقوال السلف فقال: «وجمّع عبارات السلف في مثل هذا نافِعٌ جدًّا، فإنَّ مجموعَ عباراتهم أدلُّ على المقصود من عبارة أو عبارتین»¹

وهذا منهج الطبري في إيراد المعاني ففي تفسيره النفقة في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا زَوَّجَهُمْ يَنْفِقُونَ﴾ [من الآية 3 من البقرة] ذكر قولاً لابن عباس بأنَّها الزكاة، وآخر عن ابن مسعود بأنَّها نفقة الرجل على أهله²، ليرى باحتمال المعنيين كون اللفظ في الآية عامًّا لم يأت ما يخصه، إذ يقول: «وأولى التأويلات بالآية وأحقُّها بصفة القوم، أن يكونوا كانوا لجميع اللازم لهم في أموالهم مؤدِّين، زكاة كان ذلك أو نفقة من لزمته نفقته من أهل وعيال وغيرهم، ممَّن تجب عليهم نفقته بالقرابة والملك وغير ذلك؛ لأنَّ الله جلَّ ثناءؤه عمَّ وصفهم، إذ وصفهم بالإنفاق ممَّا رزقهم، فمدحهم بذلك من صفتهم، فكان معلومًا أنَّهم لم يخصَّص مدحهم ووصفهم بنوع من النفقات الحمود عليها صاحبها، من طيب ما رزقهم رُبُّهم من أموالهم وأملاكهم»³

2.2. الاشتراك المقيّد: وذلك بأن تأتي قرينة تحدّد المعنى الأنسب، فلا يخصّص اللفظ إلاّ بدليل، يقول الطبري (310هـ): «والكلمة إذا احتملت وجوها لم يكن أحد صرّف معناها إلى بعض وجوها دون بعض إلاّ بحجة يجب التسليم لها»⁴

ومن أهمّ القرائن التي تُعين على تحديد أحد الاحتمالات الدلالية "السياق"، فإن كان تسييق الوحدة اللغوية يكشف عن المعنى فهو أيضًا يسهم في توجيه دلالة المشترك اللفظي، ومن الأمثلة التي نسوقها في هذا المقام تحديد الطبري لمعنى استوى في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ

أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾﴾ [البقرة: 29]

1: شرح مقدمة في أصول التفسير: أحمد بن تيمية، ط2، دار ابن الجوزي، 1428هـ، ص122.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص249.

3: المصدر السابق، ج1، ص250.

4: المصدر السابق، ج1، ص329.

فبعد ذكره لمعاني الاستواء في كلام العرب قدّم الدلالة المعتمدة في الآية، يقول: «والاستواء في كلام العرب منصرفٌ على وجوه؛ منها: انتهاء شباب الرجل وقوته... ومنها: الإقبال على الشيء بالفعل... ومنها: الاستيلاء والاحتواء... ومنها: العلو والارتفاع... وأولى المعاني بقول الله: ﴿ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ﴾ : علا عليهنّ وارتفع، فدبرهنّ بقدرته وخلقهنّ سبع سماوات.»¹

ويمثّل هذا النوع علم "الوجوه والنظائر": ومعنى الوجوه والنظائر - كما حدّدها ابن الجوزي (597هـ) - "أن تكون الكلمة واحدة ذكرت في مواضع من القرآن على لفظ واحد، وحركة واحدة، وأريد بكل مكان معنى غير الآخر، فلفظ كل كلمة ذكرت نظير للفظ الكلمة المذكورة في الموضع الآخر، وتفسير كل كلمة بمعنى غير معنى الآخر هو الوجوه، إذن النظائر اسم للألفاظ والوجوه اسم للمعاني فهذا الأصل في وضع كتب الوجوه والنظائر"²

فالمعاني المختلفة هي عبارة عن سياقات متعددة وضع فيها اللفظ. وهو ما نبّه إليه الزركشي (794هـ) بقوله: «دلالة السياق تُرشّد إلى تنوع الدلالة»³

والطبري تطرّق لهذا النوع حيث يُورد المعاني المختلفة للكلمة القرآنية ليحدّد الوجه المراد حسب سياق الآية، ومن الأمثلة على ذلك تفسيره لكلمة "القنوت" يقول: «وللقنوت في كلام العرب معانٍ: أحدها، الطاعة. والآخر، القيام. والثالث، الكف عن الكلام والإمساك عنه. وأولى معاني القنوت في قوله: ﴿كُلُّ لَهٗ قَانِتُونَ﴾: الطاعة والإقرار لله بالعبودية، وبشهادة أجسامهم بما فيها من آثار الصنعة، والدلالة على وحدانية الله، وأنّ الله تعالى ذكره بارئها وخالفها، وذلك أنّ الله أكذب الذين زعموا أنّ الله ولدًا بقوله: ﴿بَلْ لَّهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ﴾. ملَكًا وخلقًا. ثمّ أخبر عن جميع ما في السماوات والأرض أنّها مقرّة

1: المصدر السابق: ج 1، ص 457.

2: نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد عبد الكريم الراض، ط 3، مؤسسة الرسالة، 1407هـ، 1987.

3: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص 445.

بدلائها على ربها وخالقها، وأن الله تعالى بارئها وصانعها - وإن جحد ذلك بعضهم بألسنتهم - مدعنة له بالطاعة، بشهادتها له بآثار الصنعة التي فيها بذلك، وأن المسيح أحدهم، فأني يكون لله ولدا وهذه صفته! ¹

3. **التضاد:** والتضاد نوع من المشترك اللفظي، وهو اللفظ الدال على معنيين متضادين، جاء في المزهر: "مفهوماً اللفظ المشترك إما أن يتباينا، بأن لا يمكن اجتماعها في الصدق على شيء واحد، كالحيض والطهر، فإنهما مدلولوا القرء، أو يتوصلا." ²

واعنى الطبري بإظهاره في القرآن ففي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ

يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾

بالرغم من توجيه دلالة لفظ "البلاء" إلى معنى الخير والنعمة بفعل دلالة السياق، إذ ذكرت في سياق إنجاء الله القوم من عذاب فرعون، إلا أنه ذكر دلاليته المستعملتين في كلام العرب، فذكر أن أصل البلاء الاختبار والامتحان، ويستعمل في الخير وفي الشر، فتسمي العرب الخير بلاءً والشر بلاءً، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿

وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: 168] وقوله تعالى: ﴿وَبَلَّوْكُمْ

بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: 35] والمفسر يحتاج لمعرفة هذه الدلالات حتى يختار منها ما يناسب السياق.

ويقع أن يأتي اللفظ الدال على معنيين متضادين دون قرينة ترجح إحداها، مما قد يشكل على أهل العلم في بعض المسائل كالأشكال الواقع في بعض الألفاظ الفقهية وهذا أحد أسباب الخلاف الحاصل بين الأصوليين، وأشهر مثال على ذلك دلالة كلمة "القرء" على معنيين متضادين وهما الحيض والطهر، وقد

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص463.

2: المزهر في علوم اللغة: جلال الدين السيوطي، ج1، ص387.

عرض إليها الطبري بشكلٍ من الإسهاب، فذكر أولاً اختلاف العلماء على مذهبين في المراد بالقرء ثم عرض جملةً من الآثار والأقوال لكل مذهب، كما بيّن سبب الخلاف.

وعلى أساس ذلك بيّن الحكم الفقهي للمطلقة، ذلك أن "أصل القرء في كلام العرب الوقت لمجيء الشيء المعتاد مجيئه لوقت معلوم، ولإدبار الشيء المعتاد إدباره لوقت معلوم، فتقول العرب: أقرأ النجم: إذا جاء وقت أفوله، وأقرأ: إذا جاء وقت طلوعه، من أجل ذلك سمى بعض العرب وقت مجيء الحيض قرءاً، إذ كان دماً يعتاد ظهوره في وقت، وكمونه في آخر، وسمى آخرون من العرب وقت مجيء الطهر قرءاً، إذ كان وقت مجيئه وقتاً لإدبار دم الحيض، وإقبال الطهر المعتاد مجيئه لوقت معلوم."¹

وعليه "فمن رأى بأن الذي أمرت به المرأة المطلقة ذات الأقرء من الأقرء أقرأ الحيض، باعتبار أن ذلك وقت مجيئه لعادته التي تجيء فيه، فأوجب عليها ترئص ثلاث حيض بنفسها عن خطبة الأزواج. ومن رأى أن الذي أمرت به من ذلك هو أقرأ الطهر باعتبار وقت مجيئه لعادته التي تجيء فيه فأوجب عليها ترئص ثلاثة أطهار."²

ليقدم في آخر المسألة حكم المطلقة مراعيًا المعنيين، فيقول: «فإذ كان معنى القرء ما وصفنا لما بيّننا، وكان الله تعالى ذكره قد أمر المريد طلاق امرأته ألا يطلقها إلا طاهرًا غير مجامعة، وحرّم عليه طلاقها حائضًا، وكان اللازم المطلقة المدخول بها - إذا كانت ذات أقرء - ترئص أوقات محدودة المبلغ بنفسها عقيب طلاق زوجها إياها؛ أن تنظر إلى ثلاثة قروء بين طهرين كل قرء منهن قرء، وهو خلاف ما احتسبته لنفسها قروءًا تترئصهنّ، فإذا انقضين، فقد حلت للأزواج، وانقضت عدتها، وذلك أنها إذا فعلت ذلك، فقد دخلت في عداد من ترئص من المطلقات بنفسها ثلاثة قروء بين طهرين كل قرء منهن قرء له مخالف وإذا فعلت ذلك كانت مؤدية ما ألزمها ربها تعالى ذكره بظاهر تنزيله.»³

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج4، ص101.

2: المصدر السابق، ج4، ص102.

3: المصدر السابق، ج4، ص102، 103.

وعلى قول الطبري فالقرء الثالث هو الطهر الثالث باحتساب الطهر الذي طلقها فيه، وبانقضائه ومجيء الحيض الذي يتلوّه، تنقضي عدتها.

4. المشترك بين الحقيقة والمجاز: تتميز العناصر اللغوية بدynamية داخل النظام اللساني تبعاً للحاجات الاجتماعية للجماعة اللغوية، وفي ظل ذلك "يُفسّر مذهب" رولان بارت "واتّباع نظريّة الدلالة الذين عدّوا المعنى المعجمي معنى مُشوَّشاً دائماً لأنّه مُعرّض للتّغيير والتّطوّر بفعل الاستعمال الاجتماعي للرمز الدلالي".¹ وقد أثّرت هذه القضية من قبل العرب الأوائل، حين قابلوا المشترك بالمنقول والمستعار، فالجأز نقل اللفظ إلى غير ما وُضع له لقرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي.

والمجاز هو عملية من بين العمليات الكثيرة التي يُجزّئها المتكلّم على اللغة، والتي تُفضي به إلى الخطاب، إذ تتميز لغة الخطاب بجانبين جانب مشترك بين الجماعة اللغوية وآخر حصيف ينفرد ويتميّز به المتكلّم، ورهان المحلّ هو إيجاد الرّابطة بين الجانبين والعلاقة بين الوضع والاستعمال. وإن كان الطبري قد قرّر ذلك في مقدّمة تفسيره من خلال فكرة تفاضل الكلام، فإنّه يعمل على إيجاد الرابط بين الوضع العربي والاستعمال القرآني ومن أمثلة ذلك الألفاظ التي اكتسبت دلالة جديدة بمجيء الإسلام.

فيقول الطبري في بيان وجه تسمية القرض لمن ينفق في سبيل الله في قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقرضُ اللَّهَ

قرضاً حسناً فيضعفه، له، أضعافاً كثيرة^٢ وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصِطُ وَإِلَيْهِ تُرجعون ﴿٢٤٥﴾

[البقرة: 245] وذلك بيانه للرّابط بينه وبين المعنى الوضعي في لغة العرب: «وإنّما سمّاه الله تعالى قرضاً؛ لأنّ معنى القرض إعطاء الرجل غيره ماله مُملّكاً له ليَقْضِيَه مثله إذا اقتضاه، فلمّا كان إعطاء من أعطى أهل الحاجة والفاقة في سبيل الله، إنّما يُعطى من ذلك ابتغاء ما وعده الله عليه من جزيل الثواب عنده يوم القيامة، سمّاه قرضاً، إذ كان معنى القرض في لغة العرب ما وصفنا»²

1: علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي: منقور عبد الجليل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م، ص223.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج4، ص428، 429.

خلاصة الفصل:

ضمَّ هذا الفصلُ مبحثين، تناولَ المبحثُ الأوَّلُ مستوياتِ التحليلِ البنوي في منظومة علم العربية، أين وقفنا على بعضِ الأمور، منها أنَّ علمَ العربية كان في بداياته علماً إسلامياً واحداً، ونتيجة توجُّيه بعضِ الجهود لدراسة اللغة أخذت بعض التَّفريعات تظهرُ على أساسِ ثنائية اللفظِ والمعنى، والأصلِ والفرع، والإفراد والتركيب، كما عرفتِ المستوياتُ اللغوية تداخلاً معرفياً ممَّا جعلَ الفواصلَ بينها فواصلَ هشَّة ولعلَّ مردَّ ذلك ظهورها في إطار تحليلِ نص، ورؤية العلماء لها على أنَّها نظامٌ متكامل، فضلاً عن أنَّ هذه العلوم قبل أن تُدرس هي ظواهر راسخة في اللسان العربي، كما عرفت تداخلاً اصطلاحياً، وبالنَّظر في هذه المستويات وقفنا على بعض ملامح التداولية كدراسة اللغة في الاستعمال وظيفتها التعبير عن الحاجات ووسيلة للتأثير... هذا وقد عرضنا بعضَ المحاولات لتحديدِ مستوياتها منها محاولة الفارابي (339هـ) في كتابه "إحصاء العلوم" إذ قسَّمها إلى: علم الألفاظ المفردة وعلم الألفاظ المركَّبة وعلم قوانين الألفاظ المفردة وعلم قوانين الألفاظ المركَّبة، وبيَّنا قصده بكلِّ قسم، بالإضافة إلى تقسيم السَّكاكي (626هـ) المستويات إلى علم الصرف وعلم النَّحو وعلم البيان والمعاني، مع التَّنبية إلى أنَّ المرور من مستوى إلى مستوى في إطار التحليل اللغوي للكلام هو مرور تدريجي ممَّا يؤدِّي إلى التداخل بين هذه المستويات.

أمَّا المبحثُ الثَّاني فجاء فيه بيان مكانة اللغة في التفسير وكشفنا عن أنَّ للإعراب عند الأوائل مدلولين، الأول ما يُقابلُ اللحن، والثَّاني أنَّه بمعنى التفسير، لنتقلَّ إلى الحديث عن التحليل اللغوي في التفسير ببيان الموضوعات التي درسها السلفُ ومن بعدهم وكذا دوافعهم للتفسير اللغوي، ومن جملة ما اعتنى به السلفُ البيان اللفظي والوجوه والنظائر ولغات العرب، ومن بين ما وقفنا عليه أيضاً أنَّ السبب وراء استطراد المفسرين في المباحث اللغوية في تفسيرهم بدءاً من كتب المعاني وإعرابه وغريبه وصولاً إلى التفسير الجامعة وأولها تفسير الطبري ثم تفسير الزَّخشي هو سبب تاريخي، يتمثَّل في قضية الطعن في عربية القرآن، فأبو عبيدة يقصدُ بمجازه نزول القرآن الكريم على عادة العرب في كلامها وسننها في مخاطباتها من حذف واختصار... وإن كانت غايته تقرير عربية القرآن فإنَّه في الوقت نفسه يعكسُ نمطاً من الدِّراسة اللغوية وهو الأعراف التَّخاطبية التي يمكنُ عدُّها جسراً بين المقاربة البنوية والتداولية. كما درج العلماء على تحديد

مستويات الدّراسة اللغوية والتي تتمثّل في مستويين: اللفظي، والتركيب، وتقديمهم للمستوى اللفظي بياناً لأهمية دراسة سطح النصّ وأنته المنقذ إلى عمقه. وقد جاءت محاولة أبي حيّان أوضح في بيان مستويات التحليل اللغوي في عملية تحليل الخطاب القرآني مرتّباً إياها ترتيباً منطقياً من أدنى مستوى إلى أعلاها، وهي الطّريقة التي سار عليها في تفسيره إذ قسّم القرآن إلى مقاطع فيأتي إلى المقطع ويفسّره وفق هذه المستويات.

أمّا المبحث الثاني الذي انصبّ على التحليل اللغوي في تفسير الطبري، فوجدنا بأنّ الطبري قد قرّر في مقدّمة تفسيره بعض المسّلمات كمسّلمة الإعجاز والبيان والفصاحة التي تعلّل نزول القرآن باللسان العربي، ليُفهم منه ضرورة مراعاة خصوصية النصّ القرآني كونه كلاماً مُعجزاً، ولتفسير النصّ القرآني يرجع إلى قوانين اللغة التي أنزل بها في بنيتها وخطاباتها وتصرف كلامها، كما أنّه عرض بعض القضايا اللغوية التي تكشف عن أهداف المفسّر في استناده إلى التحليل اللغوي والتي تتمثّل في هدفين أساسيين: هدف تصحيحي: أي بيان صحّة وجه اللفظ القرآني من جهة العربية، للردّ على الطّاعنين في ذلك، وهدف تأويلي: أي الإعانة من خلال معطيات التحليل البنوي على كشف المعنى، وتلخّص هاتان الغايتان في قضية مهمة وهي: "مرجعية اللغة العربية في فهم النصّ الشرعي"، إذ يمكن اعتبار السبب التاريخي السبب الرئيس وراء كلام الطبري عن هذه المسائل في مقدمة تفسيره، وتحليله اللغوي للنصّ القرآني إذ يهدف من وراء عرضه إلى أنّه لا يمكن الحديث عن الدلالات القرآنية بعيداً عن الدلالة اللغوية، لذا فالمفسّر في هذا الزمن بتحليله اللغوي ينحو منحى حجاجياً. كما أشار إلى قضية جهات التفاضل في الكلام يدلّك هذا على أنّ اللغة عنده نظام يختلف تحقيقه من فردٍ لآخر من متكلمي اللغة الواحدة، فهناك جانبٌ مشتركٌ للتّفاهم، ويبقى جانبٌ حصيفٌ يتجلّى في استعمال الفرد للغة عند التّواصل، وهذا جانبٌ تداولي.

ومن أهمّ القضايا الصّوتية التي برزت في تفسيره ما يتعلّق بالحديث عن الاختلافات اللّهجية أو الأدائية للأصوات، وهو ما تعكّسه القراءات القرآنية، كما برزت عنايته بالصّرف اللفظي والمعنوي في إطار الكشف عن المعنى، وما يفعله من ردّ التأويلات على مستوى البنية اللفظية هو ردّ للمعاني على مستوى البنية

العميقة، أي أنه يقف على مقصود الله عز وجل من خلال معالجة البنية السطحية، أما بخصوص الدراسة النحوية فأهم المسائل التي برزت في تفسير الطبري تحليل البنى اللفظية من خلال الوصف النحوي لها وتفسير بنيتها على المستوى التركيبي وهما يشكّلان مفهوم الإعراب باعتبار الممارسة، بالإضافة إلى استيفاء الإمكانيات الممكنة وبيان الأوجه الإعرابية والحديث عن الدلالات الخاصة بالتراكيب، هذا وقد تجلّى الجانب التداولي فيما يظهر في اهتمام علم الإعراب بالكلام، يظهر ذلك حينما يحمل الطبري الوجهة على ما تستعمله العرب في مخاطباتها ومن هذه الحيثية كان علم النحو أقرب إلى الدائرة التداولية منه إلى الدائرة البنوية. أمّا المستوى الدلالي فجاء لبيان أهم مباحث الألفاظ التي أثارها في تفسيره وكان من أهم ما وقفنا عليه أن الترادف مظهر من مظاهر اتساق النص، كون بعض الاعتبارات التواصلية تمنع التكرار باللفظ نفسه والمفسر بحاجة إلى معرفة المترادف لإثبات اتساق النص. وخلصنا إلى أن العناصر اللغوية تتميز بدينامية داخل النظام اللساني تبعاً للحاجات الاجتماعية للجماعة اللغوية، كما رأينا كيف تتهيأ أدوات التحليل البنوي لإعمالها في التحليل النصي.

الفصل الثاني: التحليل النصي في تفسير الطبري

المبحث الأول: الانسجام النصي في تفسير الطبري

المطلب الأول: الإطار النظري للدراسة

المطلب الثاني: الانسجام في التراث العربي

المطلب الثالث: الانسجام النصي في تفسير الطبري

المبحث الثاني: الاقتصاص في تفسير الطبري

المطلب الأول: الإطار النظري للدراسة

المطلب الثاني: التناص في الدراسات الغربية والعربية

المطلب الثالث: الاقتصاص في تفسير الطبري

تمهيد:

عُني هذا الفصل بقضيتين نصيتين جاءتا في مبحثين، تناول المبحث الأول نظرية الانسجام النصي في تفسير الطبري، والفكرة الأساسية التي انبثقت عليها هذا المبحث هي الكشف عن آليات الطبري في دراسته لانسجام النص القرآني، وانتظم المبحث في ثلاثة مطالب: خُصص المطلب الأول للإطار النظري للدراسة، وذلك بالبحث في مستويات الانسجام، ووسائله وقواعده، بعد أن قدّمنا الحديث عن مفهومه من حيث إنه يعني بتعالق المدلولات، وساهمنا في توضيحه من خلال بيان صلاته ببعض الاصطلاحات، نحو (الانسجام والاستمرارية الدلالية) و(الانسجام والاتساق) -لنجيب عن التساؤل: هل يعد النص منسجماً لتحقيق اتساقه؟- و(الانسجام والقراءة) لنقف على الإشكالية: هل يكمن دور القارئ في تحقيق الانسجام أم الكشف عنه؟ أمّا المطلب الثاني، فجاء ليعرض نظرية الانسجام في التراث العربي والتي عرفت بمصطلح الحبك وتجلّت في نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني (471هـ)، وفي إعجاز القرآن المتعلق بنظمه. ليتناول المطلب الثالث: الآليات التي استند إليها الطبري في الكشف عن انسجام النص القرآني، قدمنا فيه الحديث عن مراعاة الطبري للانسجام في مقدّمة تفسيره للوقوف على دوافع البحث فيه. ثمّ انتقلنا إلى بيان الآليات النصية في تفسيره والتي تتمثل في البنى الموضوعية واتجاهات الخطاب، ودرء التعارض والاقتضاء، والسياق باعتباره أحد أقسام الانسجام هو الانسجام الخارجي أو التداولي الذي ينظر في علاقة النص بسياقه.

أمّا المبحث الثاني فقد جاء ليدرس قضية أحدثت جدلاً بين الدارسين واختلفت الآراء حول مشروعية دراستها في النص القرآني، وهي "التناس" التي انتظمت في ثلاثة مطالب. مثل المطلب الأول الإطار النظري للدراسة، فجاء فيه بيان مفهوم التناس وقد اختلف باختلاف زوايا نظر الباحثين إليه، كما ذكرنا بعض المسائل من ذلك مسألة تعلّقه بالشكل أم بالمضمون؟ ثمّ أشرنا إلى اتجاهات التناس والتي تتمثل في التناس الداخلي وهو أقرب إلى ما يُصطلح عليه بتناس البنية، والتناس الخارجي، لنأتي إلى ذكر أشكاله ومصادره. أمّا المطلب الثاني: فقد تناول التناس في الدراسات الغربية برصد تطور النظرية بإيجاز، كما جاء

فيه الحديث عن التناص في الدراسات العربية بالإشارة أولاً إلى التناص في النقد والبلاغة بذكر مفهومه وما أثاره البلاغيون والنقاد العرب من قضايا سبقوا بها الغرب مع مقارنة بين الجانبين. كما تناولنا التناص القرآني كإطار نظري يسبق الحديث عن التناص في تفسير الطبري، وجاء في هذا العنصر لمناقشة قضية وجود التناص في القرآن الكريم، لنختتم بتعليل إثار مصطلح الاقتصاص على مصطلح التناص بناءً على ما تمّ عرضه. أمّا المطلب الثالث فقد عُني بالاقتصاص في تفسير الطبري أشرنا بدايةً إلى تصوّر الطبري للنص القرآني لأنّ خطابه التفسيري ومنه ما يتعلّق بالاقتصاص سيُتحقّق بناءً على هذا التّصوّر. ليتّم تبويب الاقتصاص لديه وفق الاقتصاص الداخلي ومن مظاهره التي أشار إليها الطبري تفسير القرآن بعضه بعضاً، والمتشابه من الآيات، الذي تناولنا فيه بعض القضايا كقضية تكرار حكاية القرآن لأقوال الشُّخص، لماذا ذكرت هذه الأقوال؟ وكيف دُكرت؟ هل القرآن يحكي ألفاظ الشُّخص كما قالوها؟ والمظهر الثالث: النسخ والذي يعدّ أوضح مثالٍ للاقتصاص داخل النص القرآني لإحالة النصّ النسخ على النصّ المنسوخ، وبدأنا بالحديث عن مفهوم النسخ عند الطبري لأنّ ممارساته التحليلية ستندرج ضمن هذا المفهوم. لنختتم المطلب بالحديث عن الاقتصاص الخارجي حتّى نقفَ على مسألة وهي: هل تكلم الطبري عمّا أحال عليه القرآن من نصوص كتب أهل الكتاب.

المقاربة النصية:

1. عوامل ظهور لسانيات النص:

ظلّ المنهج البنوي المنهج المعتمد في الدراسات اللغوية طيلة منتصف القرن العشرين إلى أن وصل إلى مرحلة الانسداد المعرفي والمنهجي، ممّا أدّى إلى الولوج في مرحلة جديدة وهي مرحلة ما بعد النبوة، ونقص ذلك مرحلة اللسانيات التواصلية - والتي تفرّعت عنها لسانيات النص -، وذلك لسببين:

1. إغراق المنهج البنوي في الشكلية بسبب إبعاده دراسة المعنى، واعتباره اللغة نظامًا مغلقًا¹، ما يجعل الباحث يستوفي دراسة الظاهرة وتفسيرها.

2. الوقوف بالبحث عند مستوى الجملة في حين أن "النَّاطِرَ في تواصلِ البشرِ اللغوي يُلحِظُ أنَّ ذلك لا يتمُّ في جملٍ مُفَرَّدةٍ منعزلةٍ، بل في تتابعاتٍ مترابطةٍ مجاوزةٍ للجملة".² وبناءً على ذلك " فالجملة ليست هي الوحدة القاعدية للتبادلات الكلامية والخطابية، بل النص هو وحدة التبليغ والتبادل، ويكتسب النص انسجامه وخصائصه من خلال هذا التبادل والتفاعل".³

وعلى إثر ذلك انتقل البحث من الجملة إلى الاهتمام بالنص، ومن اللسان إلى الكلام، ومن البنية إلى التواصل باعتباره أحد الوظائف الأساسية للغة، فأدَّى ذلك إلى تطوُّر نوعي في الدراسات اللغوية، فضلاً عما حقَّقه هذه النقطة من توجيه البحث إلى تحليل الخطابات.

فهذان أبرز عاملين ساهما في انتقال البحث من التحليل الجملي إلى التحليل فوق الجملي (النصي)، يُضاف إلى ذلك سبب آخر "يعدُّ خارج نطاق البحث اللساني والمتمثِّل في الضغط الذي أحدثته بعض التخصصات من أهمها "النقد الأدبي" لحاجتها إلى أدوات لسانية تسمح لها بالتقدُّم في دراسة موضوعاتها".⁴ وقد أشار إلى ذلك "عثمان أبو زيد" تحت مسمَّى "أزمة الاتجاهات النقدية" إذ يقول: «فقد شهدت التيارات النقدية في العقد السابع من القرن العشرين أزمة جعلتها تتوجَّه إلى اللغة بحثًا عن حلول لمازقها، فوجدوا أنه —بأدواته المتوقِّرة آنئذٍ— عاجزٌ عن تلبية آمالهم، ولمَّا كانَ عمادُ الأدبِ والنقدِ النصوصَ لا الجملَ

1: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، الدار العربية للعلوم، ص 69.

2: مدخل إلى علم النص ومشكلات بناء النص: زسيسلاف واورزيناك، ترجمة وتعليق سعيد حسن البحيري، ط 1، مؤسسة المختار، القاهرة، 1424هـ، 2003م، ص 36، 37.

3: مبادئ في اللسانيات: خولة طالب الإبراهيمي، ص 168.

4: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 140.

وفنون الكلام لا الأشكال اللفظية المجردة فقد وجدوا في ذلك شرعيةً للدعوة لتوسيع موضوع الدراسة اللغوية ليشمل النص والخطاب ويتجاوز حدود الجملة.¹

2. نشأة لسانيات النص:

قبل الحديث عن الإرهاص لنشأة لسانيات النص نبهه إلى أنه قد كانت هناك بعض الإشارات التي تُلمح إلى أنه ينبغي للنص أو الخطاب أن يكون أساساً للدراسات اللسانية، مثل: إنجاردن 1931، وبوهلر 1934، وهيلمسلف 1943.²

وهذا أحد الأسباب التي جعلت "أمين قادري" يصف تاريخ نشأة لسانيات النص بأنه صعب التحديد بشكل دقيق معتبراً بأن موضوع لسانيات النص "لم يتمخض بشكل آني وإنما بشكل تدريجي، مضيقاً سبباً آخر الذي يتمثل في أن فكرة النص وقيمتها باعتباره علامة لغوية ذات استقلالية لم تزل مصاحبة للفكر اللغوي الإنساني منذ القدم في علوم مختلفة كالبلغة والتقد والفيلولوجيا، ولا يزال البحث اللغوي يكشف كل يوم عن بحوث تعد النص موضوعاً للدراسة والتحليل، يُضاف إلى ذلك أن أولى الأنشطة في مجال علوم النص كانت تدور بشكلٍ متماهٍ بين نحو النص والتداوليات وتحليل الخطاب، وأحياناً كانت تُطلق هذه المصطلحات الثلاثة لتدل على المجال الدراسي نفسه."³

1: نحو النص (دراسة تطبيقية على خطب عمر بن الخطاب ووصاياه ورسائله للولاة): عثمان حسين مسلم أبو زنيد، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2004م، ص 25.

2: النص والخطاب والإجراء: دي بوجراند روبرت، ترجمة تمام حسان، (د.ط)، عالم الكتب، القاهرة، 1418هـ، 1998م، ص 65.

3: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 143.

هذا ويمكنُ عدُّ محاولة زليغ هاريس (H.Zeling) الإرهاص الأول لظهور لسانيات النص وذلك من خلال مقالهِ الذي نُشرَ عام 1952، بعنوان "تحليل الخطاب" ¹ Analyse du discours فقد نبّه إلى أمرين يشيران إلى التحليل فوق الجملي وهما²:

1. تجاوز التحليل اللساني مستوى الجملة إلى ما فوق الجملة سمّاها النص (Texte) والخطاب (Discours) وأحياناً القول المتتابع (énoncé suivi)

2. ربط اللغة بالسياق الثقافي، (على عكس البنية التي تنظرُ إلى النص على أنّه بنية مغلقة)

تنبيه: يجدرُ بنا التنبيه إلى مسألة "أكّد عليها الباحثون وهي أنّ أجرومية النص قد ولدت من رحم البنية الوصفية القائمة على أجرومية الجملة في أمريكا؛ فكان مقال هاريس تلميذ بلومفيلد وأستاذ تشومسكي ثمّ مريديه فيما بعد عن "تحليل الخطاب"... من معالم الطريق في هذا الاتجاه.³

وهذا ما جعل بعض الدارسين يذهبُ إلى أنّ مقال هاريس "لا يكتسبُ قيمته في التأريخ للسانيات النص فقط من ناحية مضمونه، وإنّما من كونه عملاً يقدّمه قطبٌ من أقطاب اللسانيات البنية".⁴

أمّا عن التأسيس الفعلي لهذا العلم فيُجمّع الدارسون على أنّ فون دايك (T.A.Van Dijk) هو المؤسس الحقيقي لعلم النص وذلك من خلال كتابه "بعض مظاهر نحو النص" "quelques aspects de la grammaire du texte".⁵

1: يُنظر: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص62.

2: الاتساق والانسجام في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2007/2008م، ص6.

3: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق —دراسة تطبيقية على السور المكية—: صبيحي إبراهيم الفقي، ج1، ط1، دار قباء، القاهرة، 1431هـ، 2000م، ص36.

4: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص144.

5: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص62.

"والذي جعل منطلقه تقديم نقد للنحو التوليدي التحويلي وبيان التفائض الموجودة فيه كضعفه عن تفسير ظاهرة العائد، واقتراح على ضوء ذلك قاعدة إعادة كتابة ضمن النموذج التحويلي تتضمن البعد فوق - الجملي من شكل:

$$\text{نص} \leftarrow \text{ج 1} + \text{ج 2} + \text{ج 3} + \dots + \text{ج ن}^1$$

لُيَقْدَمَ عملاً آخر سنة 1977 عنوانه "النص والسياق" أين "فَرَّقَ فيه بين النص والخطاب واقتراح تأسيس نحو عام للنص يأخذ بعين الاعتبار كل الأبعاد التي لها صلة بالخطاب، بما في ذلك الأبعاد البنيوية والسياقية والثقافية وهو الأمر الذي جسَّده سنة 1980 في كتابه: "علم النص: مدخل متداخل الاختصاصات"² وهو من أهم الكتب في هذا الميدان.

تزامن مع ذلك بروز أعمال ومؤلفات اهتمت بالبحث النصي من أهمها مؤلف "رقية حسن وهاليداي" تحت عنوان: "الاتساق في الإنجليزية" "Cohesion in English".

لشهادة اللسانيات النصية نقلة نوعية مع "دي بوجراند" من خلال كتابه "مدخل إلى لسانيات النص" Introduction de linguistique textuelle و "النص والخطاب والإجراء" Text, Discourses and Process.³

3. موضوع لسانيات النص:

يُعرَّف "علم النص أو لسانيات النص" على أنه "الفرع من فروع علم اللغة، الذي يهتم بدراسة النص باعتباره الوحدة الكبرى، وذلك بدراسة جوانب عديدة أهمها الترابط أو التماسك ووسائله، وأنواعه،

1: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص146.

2: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص62.

3: وقد ترجمه تمام حسان، يُنظر: المرجع السابق، ص63.

والسياق النصي، ودور المشاركين في النص... وهذه الدراسة تتضمن النص المنطوق والمكتوب على حد سواء.¹

فيعني هذا المنهج بدراسة "بنية النصوص وكيفية اشتغالها، وذلك من منطلق أن النص ليس مجرد تابع مجموعة من الجمل وإنما هو وحدة لغوية نوعية ميزتها الأساسية الاتساق والترابط."²

وبهذا فموضوع لسانيات النص هو "النص" وبه سميت المقاربة، الأمر الذي يدفعنا لنقف عند حدود هذا المصطلح وبيان مفهومه وما يتعلق به من قضايا، مع التنبيه إلى أن نشأة لسانيات النص قد برزت مع العصر الحديث كنتيجة لتطور البحث اللساني وانتقاله من مستوى الجملة إلى مستوى النص، مما جعل بعض الدارسين³ يحكم بعدم وجود تعريفات كثيرة للنص على نحو ما وجدت للجملة.

وبالنظر في تعريف علماء لسانيات النص للنص "فإن تعريفاتهم جاءت مختلفة، وذلك راجع إلى اختلاف تخصص هؤلاء إذ ينظر كل واحد منهم إلى النظرية اللسانية الحديثة من زاوية تخصصه."⁴ إلا أننا وبعد النظر في مفهوم النص وتعريفه لدى العلماء تمكنا من استنباط ثلاثة مفاهيم يتركز عليها مصطلح النص، وهي:

الأول: يتضمن معنى التماسك والترابط

إذ يُعرّف "هلبش" النص بأنه "يتكوّن من جمل وبشكل أدق من وحدات نصية Textemen بوصفها وحداته أو عناصره، وهذه الجمل متماسكة."⁵ وهو المعنى أيضا الذي نجده في تعريف محمد الصبيحي إذ يقول: «تنطلق اللسانيات النصية من أن النص بنية متماسكة ذات نسق داخلي تربط بين

1: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق - دراسة تطبيقية على السور المكية، صبحي إبراهيم الفقي، ج1، ط1، دار قباء، القاهرة، 1431هـ، 2000م، ص36.

2: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص59.

3: تطور علم اللغة منذ 1970: جرهارد هلبش، ترجمة وتقديم: سعيد البحيري، ط1، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2007م، ص236.

4: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص148.

5: تطور اللغة منذ 1970: جرهارد هلبش، ص236.

عناصره علاقات منطقية ونحوية ودلالية وهو ما وفّر لهذه البنية نوعاً من الثبات ممّا يجعل دراستها أمراً ممكنًا.¹

والنّص بهذا المعنى يوافق مفهوم النّص عند "الأزهر الزّناد" المتضمن لمعنى النّسيج حيث يقول: «فالنّص نسيجٌ من الكلمات يترابط بعضها ببعض. هذه الخيوط تجمع عناصره المختلفة والمتباعدة في كلّ واحد وهو ما نطلق عليه مصطلح نص». ²

فكلمة "نص" (textus) اللاتينية آتية من الفعل "نَصَّ" (textère) ومعناه بالعربية "نسج"، فمثلاً يتمّ النّسج من خلال مجموعة من العمليات المفضية إلى تشابك الخيوط وتماسكها بما يكوّن قطعة من قماشٍ متينة وتماسكة، يفعلها الكاتب في إطار النص من ضمّ الكلمة إلى الكلمة والجملة إلى الجملة مع ما يندلّه من جهدٍ في تنظيم أجزائه والرّبط بينها بما يكوّن كلاً منسجماً ومتربطاً.³

الثاني: بيان مفهومه بناءً على علاقته بالجملة واختلافه عنها

ينظر "هاليداي ورقية حسن" إلى النّص على أنّه "ليس شيئاً يشبه الجملة غير أنّه أكبر، بل هو شيء يختلف عنها من حيث النوع".⁴

فالنّص "ليس وحدةً نحوية مثل الجملة، بل هو وحدةٌ معنوية (semantic unit) وباعتباره كذلك فهو لا يتكوّن من جملٍ ولكن يتحقّق بها"⁵ وعليه "فمعيّار الكمّ ليس ضرورياً في تحديد النّص، إذ قد يكون كلمةً أو جملةً أو عملاً أدبيّاً، وتعبيرٍ أوضح وأدقّ: النّص "وحدة دلالية" وهذه الوحدة ليست

1: مدخل إلى علم النّص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص10.

2: نسيج النص بحث في ما يكون به الملفوظ نصاً: الأزهر الزناد، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م، ص12.

3: مدخل إلى علم النّص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص19، 20.

4: الاتساق والانسجام في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص205، نقلاً عن: Halliday & Ruqaiya Hassan :

Cohesion in English, p2

5: نفسه.

وحدة شكل بل وحدة معنى.¹ من أجل ذلك يرى "مفتاح بن عروس" بأن التفريق بين النص والجملة لا يمكنُ اختزاله في مجرد الطول، فالذي يحكمُ الجملة هو البنية في حين أن الذي يحكمُ النص هو النسيج²

الثالث: ارتباطه بالتواصل، فانتقال البحث اللساني من الجملة إلى النص نتج عنه انتقال من البنية إلى التواصل، وعليه فمن خصائص النص استناؤه إلى استراتيجية تواصلية لكونه يتم بناءً على التواصل بين المتكلمين وهو سببٌ يُضاف إلى ما سبق في جعل النص لا يرتبط بالكم، وهذا ما يقره "دي بوجراند" في تعريفه للنص إذ يقول: «لا نستطيع أن نتناول النصوص من خلال وصفها بأنها وحدات أكبر من الجمل، أو بأنها جمل متوالية في سياق، ذلك بأن الخاصية الأولى للنصوص من باب أولى هي كونها ترد في الاتصال. ولربما يأتي أحد النصوص على صورة كلمة واحدة، أو جملة واحدة، أو مجموعة من الأجزاء، أو خليط من البنيات السطحية».³

كما يرى "الزناد" أن بعض اللسانيين يطلق كلمة "النص" على "كل الوحدات اللغوية ذات الوظيفة التواصلية الواضحة التي تحكمها جملة من المبادئ منها الانسجام (coherence) والتماسك (cohesion)"⁴

وهذه الخاصية التي يتمتع بها "النص" جعلته محط اهتمام بعض التخصصات العلمية الأخرى على غرار "علم النفس الاجتماعي" حيث "يعنى هذا العلم وخاصة ما تعلق منه بالبحث في الاتصال الجماهيري بدور النصوص وتأثيرها في التواصل، وكذلك تأثيرها في تشكيل الرأي العام وتوجيه السلوك الجماهيري".⁵

1: انفتاح النص الروائي النص والسياق: سعيد يقطين، ط1، المركز الثقافي العربي، 2001م، ص17.

2: الاتساق والانسجام في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص205.

3: النص والخطاب والإجراء: روبرت دي بوجراند، ص64.

4: نسيج النص: الأزهر الزناد، ص15.

5: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص9.

وعليه يمكن صياغة تعريف للنص جامع للمعاني التي ذكرناها فنقول بأن النص وحدة دلالية تتحقق بفعل جمل أو وحدات نصية متماسكة ومتراصة، يتواصل بها جماعة فيما بينهم في إطار التفاعل والتبليغ، ومن ثم يختلف النص عن الجملة في كونه وحدة معنوية لا نحوية، يحكمه مفهوم النسيج لا البنية.

مسائل: أردنا التنبيه إلى بعض القضايا التي قد يتساءل عنها الباحث أو يثيرها البحث اللساني في إطار المقاربة النصية وهي:

1. إن المفهوم الاصطلاحي لكلمة "نص" مفهوم حديث في الفكر العربي المعاصر وافد من الحضارة الغربية¹، فلم يوضع ابتدائياً لهذا العلم وإنما وضع على جهة المقابلة والترجمة لكلمة "texte" من أجل ذلك كان البحث في الأصل الاشتقاقي وكذا اللغوي لكلمة "نص" ومحاولة ربطها بالمفهوم اللساني لـ "texte" غير مجد بل إنه ليس مؤسساً علمياً.²

2. بعض الدارسين يستعمل مصطلحي "النص" و"الخطاب" بمعنى، والبعض الآخر يفرق بينهما بناءً على تفريقهم بين "لسانيات النص" Science du Texte و "لسانيات الخطاب" Discours Analysis وبالنظر فيما يذكرونه من فروقات بينهما فإننا نجد أنها ترتبط بمكان ظهور كل منهما فضلاً عن طبيعة دراسة كل علم منهما أيضاً؛ حيث برز "تحليل الخطاب" في أمريكا والذي عُني بالخطاب الملفوظ الشفهي، في حين أن "لسانيات النص" ظهرت في أوروبا وسميت بذلك لأن اللسانيين أكثر ما اشتغلوا عليه هو النصوص المكتوبة.

ويؤيد هذا الرأي محمد الأخضر صبيحي³ إذ يرى بأن "تحليل الخطاب يقابله في بعض الدول الأوروبية خاصة فرنسا "علم النص"، بل إنه ذهب إلى أن "أوجه الاختلاف التي ذكرت بين تحليل الخطاب وعلم النص ما تلبث أن تتلاشى وتزول على مستوى التحليل والدراسة".³

1: المرجع السابق، ص18.

2: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص149.

3: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص76.

4. أهداف لسانيات النص:

تباينت أهداف لسانيات النص بفعل اختلاف وجهات نظر علماء النص إلى حدود اللسانيات النصية مع مختلف العلوم والفروع العلمية من جهة، وحدودها مع لسانيات الجملة من جهة أخرى، كما يمكن تقسيمها إلى أهداف نظرية وأخرى تطبيقية (تقنية)، وبحديثنا عن الأهداف التقنية يتحدد أكثر مفهوم النص وتتضح أبعاد لسانيات النص وحدودها.

1.4. الأهداف النظرية: سنعتمد إلى ذكر أهداف لسانيات النص لتقديم نظرة عن أهم النقاط التي

تطمح إليها لسانيات النص بغض النظر عن عرض محل الخلاف بين العلماء في ذلك كونها تُذكر على المستوى النظري وعملنا يتركز على الأهداف التطبيقية، ثم إن ذكرها لا يحقق كبير فائدة. وجملة ما تنص عليه هذه الأهداف هو سعي علم النص لخدمة النص ودراسته ووصفه، فضلاً عن تحديد أدوات التحليل وإجراءات الدراسة النصية، بالإضافة إلى ربطه بالعلوم الأخرى.

يقول "أمين قادري": «كما أن لسانيات النص تطمح إلى خدمة مقتضيات موضوعها الجديد وهو النص، بيان خصائصه ومميزاته، ودراسة ظروف إنتاجه وتلقيه وتداوله، وعلاقته بالسياق الثقافي والاجتماعي الذي ينتج ويؤوّل فيه.»¹

ويقول صلاح فضل: «وتتمثل مهمّة علم النص بناءً على ذلك في وصف العلاقات الداخلية والخارجية للأبنية النصية بمستوياتها المختلفة، وشرح المظاهر العديدة لأشكال التواصل واستخدام اللغة كما يتم تحليلها في العلوم المتنوعة.»²

ويبيّن في موضع آخر الهدف الأعم والأشمل لعلم النص الحديث الذي يُضاف إلى ما عُرف في الدراسات القديمة بـ "تحليل أو تأويل النصوص"، إذ يقول: «وعلى الرغم من أن مصطلح "تحليل النصوص"

1: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 163.

2: بلاغة الخطاب وعلم النص: صلاح فضل، عالم المعرفة، 1992م، ص 229.

كان معروفاً منذ فترة طويلة، وكذلك عبارة "تأويل النص" خاصة في الدراسات اللغوية والنقدية، إلا أن علم النص يطمح إلى شيء أكثر عمومية وشمولاً. فهو من ناحية يُشير إلى جميع أنواع النصوص وأمطها في السياقات المختلفة، كما أنه من ناحية أخرى يتضمن جملة من الإجراءات النظرية والوصفية والتطبيقية ذات طابع علمي محدّد.¹

في حين أن "فان دايك" يجعل لسانيات النص تسعى إلى ما تسعى إليه لتتوسّع وتفتح على علوم أخرى، إذ يقول: «ومدار الأمر في علم النص أساساً الكشف عن الخصائص المشتركة، وسمات الأبنية والوظائف. ومن ثمّ إنشاء ارتباط كذلك - في الوقت نفسه - بين علوم نظرية وعلوم اجتماعية.»²

ويربط "فيهفيجر" أهداف علم النص بالقارئ بناءً على دوره الفعّال في عملية التواصل، فيقول: «إنّ دراسات علم اللغة النصي تستطيع أن تُعطي للقارئ إدراكاً لصفات (لأنّ العملية الاتصالية في المجتمع هي المحك) صيغ التنظيم في بعض أصناف النصوص، ولتوظيف نصوص معيّنة في السياق الاجتماعي الملموس، وهذا يفضي بالقراء، دون شك، إلى درجة عليا من التغلغل الواعي المستقلّ في كيان النص.»³

2.4. الأهداف التطبيقية: تهدف لسانيات النص للإجابة عن سؤالين هما:

الأول: هل هذا الملفوظ نص؟ وهو ما يُراد به من دراسة البنية النصية أو نصية النص، يقول دي بوجراند: «العمل الأهم للسانيات النص فهو بالأحرى دراسة مفهوم النصية **Textuality** من حيث هو عامل ناتج عن الإجراءات الاتصالية المتخذة من أجل استعمال النص.»⁴

1: نفسه.

2: علم النص مدخل متعدّد الاختصاصات: تون فان دايك، ترجمة وتعليق: سعيد البحيري، ط1، دار القاهرة للكتاب، مصر، 1421هـ، 2001م، ص12.

3: مدخل إلى علم اللغة النصي: فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، ترجمة فالح العجمي، مطابع جامعة الملك سعود، 1419هـ، ص12.

4: النص والخطاب والإجراء: دي بوجراند، ص95.

ويقول الأزهر الزناد: «فلسانيات النصوص أو نحو النص تدرس النص من حيث هو بنية مجردة تتولد بها جميع ما نسمعه ونطلق عليه لفظ (نص)، ويكون ذلك برصد العناصر القارة في جميع النصوص المنجزة، مهما كانت مقاماتها وتواريخها ومضامينها، وهي في هذا تتقاطع في موضوعها مع جميع العلوم المتعلقة بدراسة النص وتجمعها فتتجاوزها لأنها أقصاها تجريدًا في ما تُقيّمه، فلا تهتم بالمضمون وإنما تبحث في

ما يكون به الملفوظ نصًا¹ وقد سُمي هذه البنية "بالبنية النصية" Structure Textuelle

ولإثبات نصية نص ما لا بدّ من توفر سبعة شروطٍ تمثل معايير النصية وأول من حددها هو "دي بوجراند" في كتابه "النص الخطاب والإجراء" إذ يقول: «وأنا أقترح المعايير التالية لجعل النصية TEXTUALITY أساسًا مشروعًا لإيجاد النصوص واستعمالها»² وهي:

1. الاتساق (Cohesion) ويقال له أيضا (السبك) 2. الانسجام (Coherence) ويقال له (الحبك) وقد سماه دي بوجراند "الاتحام" 3. القصديّة (Intentionality)
4. المقبولية (Acceptability) 5. المقامية (Situationality) 6. التناص (Intertextuality)
7. الإعلامية (Informativity)

ويذهب الدارسون³ إلى وجوب توافر هذه المعايير السبعة في النص حتى يكون نصًا، ويزول عنه هذا الوصف إن تخلف واحد منها.

الثاني: كيف تنتظم المعلومات داخل النص؟ فإذا "تأكدنا من أنّ ملفوظًا ما نصّ فكيف تنتظم معلوماته؟ يعني كيف يبني استراتيجيته من أجل تحقيق أهدافه التواصلية بفعالية؟ يتم ذلك عن طريق ما يسمّى بالتنظيم النصي "وهو ما يسمّيه "صلاح فضل" بـ"الخاصة البنيوية"، أو ما يُعبّر عنه أحيانًا "بنية النص".

1: نسيج النص: الأزهر الزناد، ص18.

2: النص والخطاب والإجراء: دي بوجراند، ص103.

3: ينظر: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي: أحمد عفيفي، ط1، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2001م، ص75. ونحو أجرومية النص الشعري: سعد مصلوح، مجلة فصول، العدد2، 1، المجلد10، مصر، ص54.

إذ "النص لا يمثل مجرد متوالية (sequence) من مجموعة علامات تقع بين حدين فاصلين، فالنظم الداخلي الذي يُحمله إلى مستوى متراكب أفقيا في كل بنوي موحد لازم للنص، فبروز البنية شرطاً أساسياً لتكوين النص".¹

فالنص "كيان مهيكّل (structuré) وهو ما يجعله يتميز ببنية خاصة تقوم على ما بداخله من علاقات بين مكوناته،² ولسانيات النص تسعى إلى دراسة هذه البنية، وبعبارة أخرى يصف علم النص النظام الداخلي لمختلف أنواع النصوص وطرائق بنائها. ولكنه يهدف أيضاً إضافة إلى الكشف عن القوانين والمعايير التي يستقيم بها النص إلى تحقيق غرض أشمل يتمثل في تحديد البنيات المجردة لمختلف أنواع النصوص، ويكون ذلك بدراسة كل نوع ورصد ما فيه من عناصر بنائية وشكلية قارة، وهذا ما قد يفضي إلى تشكيل نظرية عامة تعالج في ضوئها مختلف أنواع النصوص".³

1: بلاغة الخطاب وعلم النص: صلاح فضل، ص 216، 217.

2: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص 71.

3: المرجع السابق، ص 10.

المبحث الأول: الانسجام النصي في النص القرآني

المطلب الأول: الإطار النظري للدراسة

يلعبُ الاتِّساقُ دوراً مهماً في دراسة النصوص وتحليلها، إذ إنَّه يمثِّلُ المرحلة الأولى من مراحل التحليل لكونه يرتبطُ بسطح النص، وذلك من خلال اهتمامه بالأدوات اللفظية (الشكلية) التي تحقِّقُ ترابطَ أجزاء النص، غيرَ أنَّه لا يمكنُ الاقتصارَ عليه في تحقيقِ التماسك النصي¹، ذلك أنَّ النص "ليس مجردَ تضام لمجموعة من الجمل، بل هو مجموعة من العلاقات المفهومية يستخدمها القراء والكتاب في تعاملهم مع النصّوص"²، أضفَ إلى ذلك أنَّ النص "يتضمَّنُ معنى هو المقصدُ الرئيس، وأجزاء هذا النص تتلاحمُ لفظياً ودلالياً لبناء هذا المعنى، وبحكم أنَّ البناء اللغوي للنص لا يعتمدُ دائماً على ارتباطِ العناصر بكيفية لفظية بنوية بل يدعُ فسحةً للمتلقِّي من أجل أن يبيِّنَ جسوراً دلاليةً ومفهوميةً تصلُ بينَ أجزاء النص، حيثُ إنَّ القارئ يجتهدُ في أن يُعيدَ إلى الوعي مفاصلَ النص غير المصرَّح بها، ليُحقِّقَ بها استمرارية الأفكار داخله من جهة، وليتمكَّنَ من تصوُّر تراكبِ الأجزاء وتعالقِ المعلومات نحو بناءِ الفكرة الأساسية"³. وهذا هو فَحوى نظرية الانسجام.

كما أنَّ هناك جانباً آخر مهماً في تحقيقِ التماسك النصي يمثِّله مفهومُ السياق أحد أبرز وسائل الانسجام، إذ إنَّ "التماسك النصي سمة لا تُدرِكُ فقط من خلالِ البنى النحوية المناسبة، ولكن تُدرِكُ أيضاً من خلالِ التفاعل مع التغيُّرات السياقية التي تندرج تحتها قصدُ المتكلِّم/الكاتب، ومعرفة الجمهور، وتوقُّعاتهم، ووظيفة النص، والمعلومات المقدَّمة، والمكان والزمان، وأشكالُ هذه التغيُّرات في البنية السطحية

1: ونقصُ بالتماسك النصي: "وجود علاقة بين أجزاء النص أو جمل النص أو فقراته، لفظية أو معنوية، وكلاهما يؤدي دوراً تفسيرياً؛ لأنَّ هذه العلاقة مفيدة في تفسير النص، فالتماسك النصي هو علاقة معنوية بين عنصر في النص وعنصر آخر يكون ضرورياً لتفسير النص الذي يحمل مجموعة من الحقائق المتوالية." يُنظر: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي: أحمد عفيفي، ص 98.

2: علم لغة النص النظرية والتطبيق: عزة شبل محمد، ط2، مكتبة الآداب، القاهرة، 2009م، ص 185.

3: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 189.

لنّص.¹ وبهذا تعدّ وسائل الاتساق وسيلةً من وسائل تماسك النّص، تنضمّ إليها وسائل الانسجام التي يبرز دورها أكثر عند غياب العناصر اللفظية، أو عند عدم كفايتها لدراسة تماسك النصوص.

وفيما يلي بيان لمفهوم نظرية الانسجام وعرض لأهمّ وسائلها وفق ما جاءت به لسانيات النّص الحديثة، وذلك لبناء تصوّر عن هذه النظرية قبل التّطرّق إليها في دراسة الطّبري للنّص القرآني قصد ملاحظة ما تميّز به الدّراسة العربية عن غيرها.

1. مفهوم الانسجام (Coherence):

1.1. لغة: جاء في مقاييس اللغة: "سجم: السين والجيم والميم أصل واحد، وهو صبّ الشّيء من الماء والدّمع، يُقال سجمت العين دمعها، وعين سجوم، ودمع مسجوم. ويُقال أرض مسجومة: ممطرة.²"

وورد في "لسان العرب": "سجمت العين الدّمع، والسّحابة الماء، تسجّمه، وتسجّمه سجمًا وسُجومًا وسَجَمَانًا، وهو قطران الدّمع وسيلانه: قليلاً كان أو كثيراً، وانسجم الماء والدّمع، فهو منسجم، إذا انسجم، أي انصبّ، وسجّمت السّحابة مطرها تسجيماً وتسجاماً إذا صبّته وأسجّمت: دام مطرها. وسجم العين والدّمع والماء يسجّم سُجومًا وسِجامًا إذا سأل وانسجم.³"

فلاحظ بأنّ دلالة المادة اللغوية لكلمة "انسجم" تدور حول الصّبّ والسّيلان ودوام المطر، وهو معنى يتضمّن مفهوم "انسجام الكلام"، إذ يقول "ابن أبي الأصبع المصري" (654هـ): «باب الانسجام وهو أن يأتي الكلام متحدراً كتحدّر الماء المنسجم».⁴

1: علم لغة النص النظرية والتطبيق: عزة شبل محمد، ص 187.

2: مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، ج 3، ص 136، 137.

3: لسان العرب: ابن منظور، مادة "سجم".

4: تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبي الأصبع المصري، تقديم وتحقيق: حفي محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة، ص 429.

بالإضافة إلى أن هذه المعاني تشير إلى الاستمرار والتتابع وهو المعنى الذي يتضمنه مفهوم الانسجام (Coherence) من خلال ارتباطه بمفهوم الاستمرارية في النص وبحته في تتابع أجزائه بواسطة المدلولات.

2.2. اصطلاحاً: يرى "مفتاح بن عروس" أنه ليس من السهل عرض مفهوم الانسجام بكيفية تسمح ببناء تصوّر موحد، وذلك لسببين أولهما عدم وجود نظرية موحدة لهذا المجال من تحليل مستوى النص، والثاني أن استعمال كلمة "انسجام" يأتي للدلالة على مفهومين مختلفين تماماً¹هما:

المفهوم الأول: فمن الدراسات ما يُعطي للانسجام مفهوماً مرادفاً للنصية (Textualité) ويتعلّق الأمر في هذا السياق بمجموعة الخصائص التي تجعل نصاً ما ملائماً وينظر إليه على أنه كلّ يؤدي إلى فعل تواصل ناجح.²

المفهوم الثاني: يتجسّد من خلال نظرة أخرى أكثر تقنية وهي تلامس كثيراً حدود الاتّساق؛ فهي تنظر إلى النص على أنه تتابع جمل، وتتجاوز حدود التعامل مع الروابط الشكلية بين الجمل إلى روابط غير شكلية تتأسّس على نظرة لهذه الجمل على أنّها وقائع أو أحداث تتعلّق فيما بينها كالعلاقات السببية وعلاقات التتابع الزمني.³

وبالنظر في المفهوم الثاني إذ هو المنطلق في دراستنا هذه والمستند إليه في التحليل، - أي البحث في الانسجام الذي يُعنى بدراسة تعالق المدلولات-، تتجلى مسألة أخرى تُضاف إلى ما سبق ذكره وهي أن النظريات المتعلقة بالانسجام أقل وضوحاً من تلك التي عُنيّت بدراسة الاتّساق لارتباطه باللفظ، وفي ذلك يقول "أمين قادري": «من الطبيعي أن نجد أنّ النظريات المقدّمة لتفسير الانسجام، أي العلاقة بين الوحدات الدلالية النصية، أكثر وأبعد من تلك المقدّمة لتفسير الاتّساق، فإنّ النسبة بينهما كالنسبة بين

1: الانسجام والاتّساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص20.

2: نفسه.

3: نفسه.

التَّحْكَمُ فِي اللَّفْظِ وَالتَّحْكَمُ فِي الْمَعْنَى، إِضَافَةً إِلَى أَنَّ الْبَحْثَ فِي وَسَائِلِ الْإِتِّسَاقِ كَأَتَمَّا فُرِغَ مِنْ خُطُوطِهِ الْكُبْرَى مِنْذَ عَقُودٍ، مَفْسَحًا لِمَجَالِ أَمَامِ الْبَحْثِ الْمُتَفَرِّدِ فِي الْإِنْسَجَامِ»¹ وَهُوَ مَا نَصَّ عَلَيْهِ "هَلْبِش" إِذْ يَقُولُ: «وَقَدْ بُحِثَتْ الْأَنْوَاعُ الْمُخْتَلِفَةُ الْمَذْكُورَةُ لَوْسَائِلِ التَّنْصِيسِ إِلَى الْآنَ عَلَى نَحْوِ مُتَبَايِنٍ: فَقَدْ تَوَجَّهَ الْإِنْتِبَاهُ الرَّئِيسِي (وَهَذَا مَا يَقْتَضِيهِ الْعِلْمُ) إِلَى وَسَائِلِ التَّنْصِيسِ النَّحْوِيَّةِ الْمُمْكِنِ مِلَاحَظَتِهَا بِشَكْلِ مُبَاشِرٍ لِلْغَايَةِ فِي سَطْحِ الْجُمْلَةِ، ثُمَّ بِقَدْرِ مُتَزَايِدٍ أَيْضًا (وَفَقْ تَطَوُّرِ النَّظَرِيَّةِ الدَّلَالِيَّةِ...) إِلَى وَسَائِلِ التَّنْصِيسِ الدَّلَالِيَّةِ - الصَّرِيحَةِ، وَلَمْ تُبَحِّثْ إِلَى الْآنَ الْعَوَامِلُ التَّوَالُفِيَّةُ الْبَرَاغِمَاتِيَّةُ الَّتِي تُحَدِّثُ التَّنْصِيسَ إِلَّا بِحُثًّا ضَعِيفًا لِلْغَايَةِ.»²

الْأَمْرُ الَّذِي يُفَسِّرُ الْمُنْهَجِيَّةَ الَّتِي سَرَّنا عَلَيْهَا لِبَيَانِ مَفْهُومِ "الْإِنْسَجَامِ"، فَلَا نَجِدُ تَعْرِيفًا وَاحِدًا لَهُ نَظَرًا لِإِخْتِلَافِ وَجْهَاتِ نَظَرِ الْبَاحِثِينَ إِلَيْهِ، فَضْلًا عَنْ أَنَّهُ وَرُودُهُ مُرْتَبِطٌ بِجَوَانِبَ أَوْ بِمُقَابَلَتِهِ لِبَعْضِ الْعُنَاصِرِ يَحْدُدُهُ أَكْثَرُ وَيُضَيِّفُ إِلَيْهِ دَلَالَةً أَوْضَحَ، مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ جَاءَ الْبَيَانُ عَنْ مَفْهُومِ الْإِنْسَجَامِ أحيانًا بِالْحَدِيثِ عَنْ عِلَاقَتِهِ بِمَوْضُوعَاتٍ لَا لِحْشُو الْبَحْثِ بِمَعْلُومَاتٍ نَظَرِيَّةٍ لَا تُجَدِي نَفْعًا مِنْ ذِكْرِهَا، وَإِنَّمَا لِتَحْدِيدِ هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ بِشَكْلِ يَسْمَحُ لِلْقَارِئِ مِنْ بِنَاءِ تَصَوُّرٍ عَنْهَا وَتَحْدِيدِ عِلَاقَتِهَا بِمَا يُضَامُ مَعَهَا أَوْ مَا يُقَابَلُهَا مِنْ عُنَاصِرٍ.

أولاً. الانسجام والاستمرارية الدلالية:

يَرى شَارُولُ بِأَنَّ النَّصَّ "حَتَّى يُحْكَمَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ مُنْسَجَمٌ يَجِبُ أَنْ يَتَحَقَّقَ فِيهِ طَابَعُ الْإِسْتِمْرَارِيَّةِ."³ وَقَدْ عُرِّفَ النَّصُّ بِأَنَّهُ تَتَابَعٌ مُنْسَجَمٌ لِلْجَمَلِ، وَعَلَى هَذَا فَالْإِنْسَجَامُ هُوَ "مَعْيَارٌ يَخْتَصُّ بِالْإِسْتِمْرَارِيَّةِ الْمُتَحَقِّقَةِ فِي عَالَمِ النَّصِّ textual world، وَنَعْنِي بِهَا الْإِسْتِمْرَارِيَّةَ الدَّلَالِيَّةَ الَّتِي تَتَحَلَّى فِي مَنْظُومَةِ الْمَفَاهِيمِ concepts والعلاقاتِ relations الرَّابِطَةِ بَيْنَ هَذِهِ الْمَفَاهِيمِ."⁴

1: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص188.

2: تطور علم اللغة منذ 1970: جرهارد هلبش، ترجمة وتقديم: سعيد حسن البحيري، ط1، مكتبة زهراء الشرق، 2007م، ص248.

3: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص30.

4: نحو أجرومية للنص الشعري: سعد مصلوح، ص154.

أي أنّ المراد بالانسجام "العلاقات التي تربط معاني الأقوال في الخطاب، أو معاني الجمل في النص"¹، والبحث فيه إنما هو بحث في التتابع والتعلق بين دوال النص بواسطة المدلولات.²

فإن قيل لنا: كيف تتحقق هذه الاستمرارية؟ الجواب عن ذلك سيتجلى بالحديث عن معنى الانسجام وعلاقته بالاتساق.

ثانياً. الانسجام والاتساق: ارتأينا الحديث عن هذه الثنائية وبالتحديد في معرض حديثنا عن مفهوم الانسجام لأُمور منها:

1. أهمية كلٍّ منهما في اللسانيات النصية وكثرة دورانهما معا في الدراسات التي عُنيَتْ بتحليل النصوص باعتبارهما أساسين من أسُس التحليل النصي.

2. للجمع بينهما في مرحلة من مراحل اللسانيات النصية، أين كان أحدهما يتضمّن الآخر، إلى أن فُصلا بعد ذلك.

3. بالاستناد إلى ما سبق ذكره فالجمع بين الاتساق والانسجام يمثّل جانب التداخل بين المصطلحين وهو ما يجعلنا نقف عند مسألة: هل يعدّ النصّ منسجماً لتحقيق اتساقه؟ أو بعبارة أخرى هل يكفي تحقيق الاتساق لجعل النصّ منسجماً؟ أمّا الفصل بين المفهومين فينبني عليه الفرق بينهما وهو ما يحدّد لنا مفهوم الانسجام بشكل أدقّ وأعمق. وفيما يلي مزيد توضيح لهذه النقط.

"يحتلّ اتّساق النصّ وانسجامه موقعاً مركزياً في الأبحاث والدراسات التي تندرج في مجالات تحليل الخطاب، ولسانيات النص، حتّى إنّنا لا نكاد نجد مؤلفاً ينتمي إلى هذه المجالات خالياً من هذين المفهومين، أو من أحدهما، أو من المفاهيم المرتبطة بهما كالتّرابط والتّعلق وما شاكلهما."³ ولعلّ سبب ذلك كون

1: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق: صبحي إبراهيم الفقي، ص 94.

2: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 171، ويُنظر: ص 188.

3: لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب: محمد الخطابي، ط 1، المركز الثقافي العربي، 1991م، ص 05.

هذين المفهومين هما "الأكثر اتّصالاً بالنّص من حيث تماسّكه النّحوي والدّلالي وعلاقته المنطقية، التي توفّر له الانسجام والاتّساق".¹

ويجدُر بنا التّنبية إلى أنّ مصطلحي الاتّساق والانسجام "وإن كانا يسيّران معاً في الدّراسات اللسانية المعاصرة غير أنّه وبالنّظر إلى الجانب التّاريخي فالانسجام سابق، فمع الستينات وبداية السّبعينات لم يكن مصطلح الاتّساق موجوداً لا كمفهوم ولا كمجالٍ للدّراسة، وكانت هتين الظّاهرتين - المحقّقتين للاستمرارية الدلالية - تُدرّسان تحت تسمية واحدة هي "الانسجام"، إلى أنّ تمّ الفصل بينهما وذلك في عمل: "حسن وهاليداي" في مؤلفهما (Cohesion in English)، فقد وضعّا الأسس النّظرية والمنهجية لما يُعرَف اليوم بتحليل الاتّساق".²

ويرى أمين قادري³ بأنّ هذه الانطلاقة التّقنية للفصل بين المفهومين، ولتخصيص الاتّساق بدراسة مستفيضة كان لها عظيم الأثر في تطوّر التحليل اللساني النصي.

وبذلك صار الاتّساق يفترق عن الانسجام في كونه "بحث في التّابع والتّعالق بوساطة دوال

اللغة في نظام النّص، في حين أنّ الانسجام هو بحث في التّعالق بوساطة المدلولات، فهما بذلك

يمثّلان واجهتي النّص: الأمامية والخلفية".⁴ حيث يقول "سلاكتا" (SLAKTA): «...وفي هذا

الصّدّد فإنّه لا يمكن أن نأخذ الاتّساق مرادفاً للانسجام: فالاتّساق يتحدّد لسانيا على مستوى الدّالية

والنّص أمّا الانسجام فيتحدّد على مستوى المدلولية والخطاب باعتباره انعكاساً متبايناً للظّروف المادية

المحددة تاريخياً" التي تنتج الخطابات.⁵ ونلاحظ من خلال قول سلاكتا بأنّ "المقابلة بين الاتّساق

1: علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق الخطابة النبوية نموذجاً، (مجموعة من الأساتذة)، علوم اللغة، المجلد التاسع، العدد الثاني، 2006م، ص 08.

2: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص 14، 15.

3: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 171.

4: نفسه.

5: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص 15، الهامش رقم 14.

والانسجام تتأسس على مقابلة أخرى بين النص والخطاب،¹ ذلك أن "اتساق النص يتحدد لسانيا في مستوى التنظيم (الداخلي والمجرد) للنص، إذ موضوع اللسانيات النصية هو تنظيم لاتساق، أما الانسجام باعتباره صنف الممارسات الخطابية فهو من قبيل تحليل الخطاب مراعي لجنس الخطاب، ومرمى النص، والمعارف المتبادلة بين المتلفظين المشاركين في مقام معين."²

وإن كان الاتساق يُعنى "برصد الاستمرارية المتحققة في ظاهر النص والانسجام يختص بالاستمرارية المتحققة في عالم النص ويُراد بها الاستمرارية الدلالية التي تتجلى في منظومة المفاهيم والعلاقات الرابطة بين هذه المفاهيم"³، فإن الاستناد إليهما في التحليل بغرض الكشف عن التماسك النصي يطرح لنا السؤال الآتي: هل يعد النص منسجماً لتحقيق اتساقه؟

يعرّف محمد الشاوش الاتساق بأنه: "مجموع الإمكانيات المتاحة في اللغة لجعل أجزاء النص متماسكة بعضها ببعض."⁴ فيؤاد به "ذلك التماسك الشديد بين الأجزاء المشكّلة لنص /خطاب ما، يُهتّم فيه بالوسائل اللغوية (الشكلية) التي تصل بين العناصر المكونة لجزء من خطاب أو خطاب برمته، ومن أجل وصف اتساق النص / الخطاب سلك المحلل الواصف طريقة خطيّة، مندرجاً من بداية الخطاب حتى نهايته، راصداً الضمائر والإشارات المحيلة، مهتماً أيضاً بوسائل الرّبط المتنوعة كالعطف، والاستبدال، والحذف، والمقارنة والاستدراك... الخ"⁵

1: نفسه.

2: معجم تحليل الخطاب: باتريك شارودو، دومينيك منغو، ص101.

3: نحو أجرومية للنص الشعري: سعد مصلوح، ص154.

4: أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية - تأسيس نحو النص: محمد الشاوش، ج1، ط1، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، 1421هـ، 2001م، ص124.

5: لسانيات النص: محمد الخطابي، ص05.

وإن كَانَ البعض¹ ينظرُ إلى أدوات الاتساقِ بأنَّها ليستْ سوى مؤشَّراتِ انسجامٍ، على المرء أن يُقيمه عن طريقِ عملٍ تأويلي ولا غايةً لوجودها إلا لتيسيرِ العمل، فإنَّ أكثرَ الدَّارسينَ نبَّهوا إلى أنَّ تحقيقَ الانسجامِ أحياناً يتمُّ في غيابِ الرِّوابطِ الشَّكليةِ، أو أنَّ هذه الوسائلَ غيرُ كافيةٍ لجعلِ النصِّ منسجماً.

حيثُ تطلقُ عزة شبل اسمَ الانسجامِ الصَّريحِ لِيُقصدَ به ذلك "التَّماسكُ الذي يستندُ إلى وسائلِ الاتِّساقِ والتي تربطُ بين وحداتِ النصِّ وتجعلُ علاقاتِ التَّماسكِ ظاهرةً في سَطْحِ النصِّ، إلَّا أنَّها تجعلُ هذا التَّرابُطَ الصَّريحَ غيرَ كافٍ، كما أنَّه ليس شرطاً ضرورياً للتَّماسكِ، إذْ توجدُ العديدُ من النُّصوصِ المتماسكةِ دونَ روابطٍ صريحةٍ، كما أنَّه يُوجدُ عددٌ من الرِّوابطِ دونَ أن يكونَ هناكَ تماسكٌ في النصِّ." ويعضدُ هذا الرِّأيَ كلامُ شارول إذ يقولُ: «وجودُ رابطٍ (connecteur) و/ أو عائد (anaphore) و/ أو أي علامة اتِّساقٍ أخرى لا يمثِّلُ شرطاً ضرورياً ولا كافياً حتى يكونَ تتابع قولين مثلاً مقطوعاً منسجماً»²

فمثلاً لو قلنا: - فرح الوالد كثيراً، شُفي الابن

- فرح الوالد كثيراً، لكن الجار يقرأ جريدة.

فلاحظُ في المثال الأول كيف يربطُ المتلقي بين المقطعين في غيابِ الرِّابطِ الشَّكلي ليجعلَ الكلامَ منسجماً، في حين أنَّه في المثال الثاني ورغمَ توفّرِ الرِّابطِ "لكن" بين المقطعين إلَّا أنَّهما لا يُشكِّلانَ لنا كلاماً منسجماً.

وهو الأمر الذي أشار إليه محمد الخطابي إذ يقول: «بيد أنَّ الإنجاز اللغوي المكتوب خاصَّةً (وكذا المتكلِّم) لا يسلكُ دوماً هذه السَّبيل، إذ كثيراً ما يجدُ المتلقِّي نفسه أمام نصٍّ/ خطاب لا توظَّفُ فيه الوسائل التي أسلفنا الإشارة إليها وإنَّما تُوضَعُ الجملُ بعضها إلى جوار بعض دونما أدنى اهتمام من الكاتب بالرِّوابطِ التي تجسِّدُ الاتِّساقَ... حين يحدثُ هذا فإنَّ الاهتمامَ يتغيَّرُ من اتِّساقِ النصِّ إلى انسجامِهِ، أي أنَّ على المتلقِّي في هذه الحالة، أن يُعيد بناءً انسجامِ النصِّ الممزقة أوصاله.»³

1: معجم تحليل الخطاب، باتريك شارودو، دومينيك منغنو، ص101.

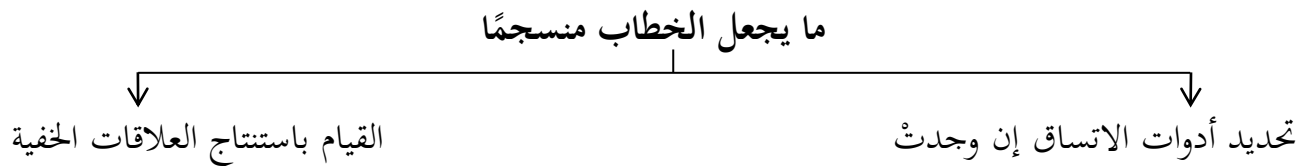
2: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص55.

3: لسانيات النص: محمد الخطابي، ص05.

وهو بهذا يرى بأنّ الانسجام أعمُّ من الاتّساق، "كما أنّه يغدو أعمقّ منه بحيثُ يتطلّب بناءً الانسجام من المتلقّي صرفَ الاهتمامِ جهةَ العلاقاتِ الخفيّةِ التي تُنظّمُ النصّ وتولده... أي إنّ الوسائلَ التي يتجلّى بها اتّساقُ النصّ عاجزةٌ عن بناءِ موضوعِ الخطابِ، والبنية الكلية لمعطى لغوي."¹

بل ويرى بعضُ الدّارسين أنّ "الاتّساقَ باعتباره ترابطاً على المستوى اللفظي أي على مستوى سطح النصّ، لا يُحقّقُ الوحدةَ النصّيةَ إلّا حينَ يشتغلُ في ظلّ التّماسكِ المعنوي المسمّى "الانسجام"، فلا معنى للاتّساقِ من غيرِ الانسجام، بل لا وجودَ للاتّساقِ من غيرِ انسجام، إذ كان الاتّساقُ في نفسه ارتباطاً دلالياً."²

وعليه ما يمكنُ قوله بخصوص طريقة تحديد انسجام نص ما فإنّنا نرى بأنّه يتلخّصُ في المخطط الآتي:



ثالثاً. الانسجام والقراءة:

تنطلقُ "عزّة شبل" في بيان مفهوم الانسجام -والذي تصطلح عليه بالتّماسك- بربطه بعمل القارئ، إذ تقول: «يتماسكُ النصُّ عندما يمكنُ للقارئ أن يتحرّكَ بسهولةٍ من جملةٍ إلى أخرى وبقراءة النصّ كوحدةٍ واحدةٍ وليس مجموعةً من الجملِ المنفصلة، فالتّماسكُ هو الكيفيّةُ التي تمكّنُ القارئ من إدراك تدفّق المعنى الناتج عن تنظيم النصّ».³

ويلاحظُ من خلال هذا التعريف أنّ القارئ هو المسؤول عن تحقيق انسجام نصّ ما، ولعلّ مردّ ذلك كونُ الانسجام عمليةً تأويليةً يقومُ بها القارئ، فهو بذلك يبني هذا التّماسك ويحدّده بقيمته بالاعتماد

1: المرجع السابق، ص 06.

2: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 359.

3: علم لغة النص: عزّة شبل، ص 184.

على وسائل، أي إنَّ تحقيق انسجام النصِّ مسؤولية تقع على عاتق القارئ وهذا ما جاء جلياً في أقوال بعض الدارسين، يقول محمد الخطابي: «يتطلَّب بناء الانسجام من المتلقي صرفَ الاهتمامِ جهةَ العلاقاتِ الخفية التي تنظم النصَّ وتولِّده»¹

وتوضَّح "عزة شبل" ذلك بصورة أوضح من خلال شرح ما تستوجهه عملية القراءة من تفاعلٍ وتأويلٍ، فنقول: «فالانسجام لا يُحفر في النص ولكن يظهر في جهودِ القراء لبناء المعنى، وتوحيد التفاصيل في النص داخل كلِّ تماسكٍ، فالنصُّ ليس إنتاجاً فقط، بل عملية تفاعل بين القارئ والنص، إذ لدى القارئ رغبة نحو صنع التماسك، هذه الرغبة نتيجة المقبولية، حيث تتولَّد خلال قراءة النص رغبات متوالية تدفع لاستكمال القراءة، فيكون النص مفعلاً ومنجزاً للرغبات. ومن ثمَّ تعدُّ القراءة عملية تفسير وتفاعل في ذات الوقت.»²

كما أنَّها نبَّهت في الوقت نفسه إلى مسألة وهي أنَّ "الانسجام لا يوجد في النص بل يصنعه القارئ" وإلى هذا ذهب "دومينيك مانغونو" حينما يقول: «إنَّ الانسجام ليس ثاوياً في النص، بل إنَّ المتلفظ المشارك هو الذي يتولَّى بناءه»³ جاعلاً علَّة ذلك بأن "الحكم الذي يقتضي بأنَّ النصَّ منسجَم أو غير منسجَم قد يتغيَّر وفق الأفراد ووفق معرفتهم بالسياق والحجَّة التي يخولونها للمتلفظ.»⁴

والواقع أنَّه لا يمكن التسليم بذلك خاصَّة إذا تعلَّق الأمر بتأويل النصِّ القرآني على سبيل المثال، وعليه "فيذهب عامَّة دارسي الانسجام إلى أنَّ الانسجام هو حقيقةً كامنة في النصَّ يجتهد القارئ في كشفها وإخراجها إلى الوعي من خلال ما يوقِّره له النص من إمكانات، إذ يختلفُ منتجُ النصوص بين المجيد ودونه.»⁵

1: لسانيات النص: محمد الخطابي، ص 06.

2: علم لغة النص: عزة شبل، ص 184.

3: المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: دومينيك مانغونو، ص 21.

4: نفسه.

5: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 202، 203.

2. مستويات الانسجام:

وتسمّى بمصادر الانسجام أو محدّداته، وهي مستويان اثنان: ما يُعرف بالانسجام الدّاخلي والانسجام الخارجيّ عند فان دايك، وهو ما يُصطلح عليهما بالانسجام الدلالي والانسجام البراغماتي (التداولي) عند عزة شبل، وهو ما يمثّلهما الانسجام النصي والانسجام الخطابي، فالمفهوم واحد وإن اختلفت الاصطلاحات.

1.2. الانسجام الدّاخلي (الدلالي) semantic coherence

وهو الانسجام الذي يرتبطُ بدخل النص، من خلال البحث في العلاقات الدلالية التي تحقّق فهم النص ومن ثمّ انسجامه، فهو بذلك يرتبطُ بالاستمرارية في البنية الخطية لعنايته بأدوات الرّبط الشكلي (أدوات الاتساق)، إلّا أنّها غير كافية للكشف عن الفكرة الرئيسة العامة topic theme التي يسعى القارئ إلى اكتشافها، وهو ما يقرّره فان دايك حينما يرى بأنّ "لهذه الروابط قدرة على تحقيق التماسك المحلي local coherence وغير قادرة بنفسها على تحقيق التماسك العام، فضلاً عن إشارته إلى أنّ للنصوص المكتوبة فكرة عامّة أين يتوجّب بناءً على ذلك أن يكون لها شكل كلي أو بنية عليا تحقّق تماسك النص، ومن هنا كانت أدوات الرّبط، بالإضافة إلى العلاقات الدلالية بين الجمل والفكرة العامة، والبنية العليا وسائل تُسهّم في تحقيق الانسجام الدّاخلي للنص".¹

2.2. الانسجام الخارجيّ (التداولي) pragmatic coherence

لا يكفي للحكم على انسجام نصّ ما تحقيق تماسكه الدلالي أو الدّاخلي، وإنّما يُبنى هذا الانسجام بالنظر كذلك في علاقة النصّ بالسياق، والذي "يندرج تحته: قصد المتكلّم ومعرفة المخاطبين ووظيفة النصّ

1: يُنظر: علم لغة النص: عزة شبل، ص 186، 187، ولمزيد اطلاع ينظر: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 190، و الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص 30-33.

والمعلومات المقدمة، والزمان والمكان..¹

فإن حصلت "قطيعة" بين النص والسياق بأن يخرج عن اعتبار منتج النص عنصراً من عناصر المقامية فإن هذا يقلل من الفعالية التواصلية للنص.²

ومسألة "عدم انحصار الانسجام في البناء السليم للجمل والحاجة للمعطيات الخارجية التي تصحب النص دفع "شارول" إلى إدراج مفهومي البنية الصغرى والبنية الكبرى المستمدين أصلاً من عمل "فون دايك" بجعل الانسجام يتدرج من بنية صغرى إلى بنية كبرى، للحصول على انسجام على مستوى كل بنية.³

3. وسائل الانسجام

1.3. التحليل القضوي للنص (l'analyse propositionnelle)

أو ما يُعرف بـ "الرّبط بين القضايا"، ويشير مفهوم القضية إلى "الوحدة الأدنى للمعنى"⁴، ويعدّ هذا النموذج "من النماذج المقترحة في أوائل الدراسات النصيّة لفهم الانسجام، إذ يتصوّر الجمل المكوّنة للنص على شكل قضايا من النوع الابتدائي (موضوع-محمول)."⁵

وبما أنّ "التحليل القضوي للنص يقوم على التركيز على العلاقات بين القضايا"⁶ فقد عكف الباحثون على توضيح العلاقات الدلالية التي تنشأ من خلال الروابط الموجودة على مستوى الجمل.

1: علم لغة النص: عزة شبل، ص 187.

2: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 190.

3: يُنظر: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص 33-35.

4: علم لغة النص: عزة شبل، ص 187.

5: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 191.

6: علم لغة النص: عزة شبل، ص 187.

حيثُ ميَّزَتْ "عزة شبل" بين نوعين من العلاقات: علاقة إضافة والتي تُعبّر عنها أدوات العطف، وعلاقة السببية التي تُدرج تحتها جملة من العلاقات الفرعية، في حين تقدّم jeane تصنيفاً آخر يقوم على التمييز بين علاقات الاتّصال وعلاقات الانفصال.¹ وسنحاول فيما يلي عرض أهمّ العلاقات الدلالية بين الجمل²:

1. السببية: انطفأ القنديل. الخيط انقطع

2. العلة: ذهب زيد إلى القبو. (هو) يبحث عن الفحم.

3. النتيجة: اشتدّ الجليد (ف) تصدّعت قنوات التدفئة.

4. التخصيص: وقع حادث البارحة. أصيب عمرو بكسور

5. الرّبط الزمني: غادر زيد البيت في حوالي الساعة الثالثة حينئذ دقّ الجرس ودخل رجل.

6. التقابل: زيد شخص طيب، أمّا أخوه فهو كاذب

7. العلاقة بين السؤال والجواب: ماذا فعلت البارحة مساءً؟ ذهبت لزيارة عمتي

8. المقارنة: لزيد معطف طويل، (و) لأخيه (معطف) أطول.

9. الإضراب: (لقد) أصاب زيد الهدف، لا (بل) عمرو هو من أصابه.

في حين أنّ بعض الدّارسين -ونقصيدُ بذلك فرانتيسك دانش- قد تناولَ هذا النّموذج لا بإبراز العلاقات التي تعكسها الرّوابط بين القضايا، وإمّا تعرّضَ لأشكالٍ من أبنية المتواليات الموضوعية، نتيجة التّركيز على شكل القضايا التي تُكوّن النّص (موضوع -محمول)، و"الذي يقابل المفهوم الإسنادي في النّحو"، حيثُ نظر دانش "إلى جزءٍ على أنّه تسلسلٌ لأقوالٍ (صغرى) (أي لجمليّ تناسبٍ سياقاً معيناً

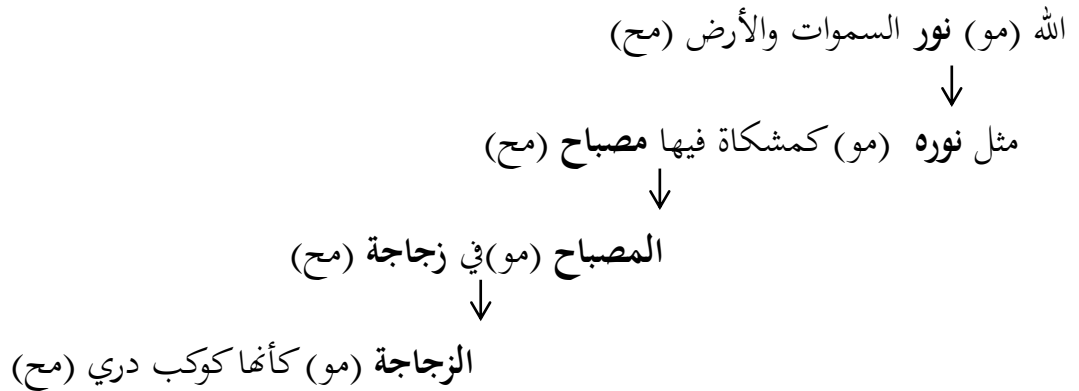
1: للاطلاع أكثر يُنظر: المرجع نفسه.

2: وهي لايزنبرج عرضتها لانديكست وقد بسطها مفتاح بن عروس في مؤلفه: الانسجام والانساق في القرآن الكريم ص125-127. (مع تغيير طفيف في الأمثلة) واخترنا هذه المحاولة لوضوح العلاقات ولأنّها تشمل أبرز العلاقات التي بينتها عزة وشبل والتي عرضتها .

وموقفًا محددًا، ويشكل أساس ما يسمّى "المنظور الوظيفي للجملة، أو التّقسيم الفعلي للقول إلى موضوع وThema وحديث Rhema، ويمثّل الموضوع والحديث وظيفتي إخبار متكاملتين لأجزاء دلالية مختلفة من القول.¹ وتحليله لجملة من النصوص وجد أنماطًا مختلفة للبنية الموضوعية قام بعرض أربعة أنماط الأكثر شيوعاً²:

1. التّوالي الأفقي البسيط: "حيث تتوالى قضيتان يتحوّل محمول أولهما إلى موضوع في الثانية"³، مثال ذلك قوله تعالى⁴: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾ النور: ٣٥

فالمحمول في الجملة الأولى يصير موضوعاً في الجملة التي تليها... وهكذا كما يظهر في المخطط الآتي:



1: حول التحليل اللغوي للنص: فرانتشيك دانش، ضمن: علم لغة النص: نحو آفاق جديدة: تر: سعيد حسن البحيري، ص203، 204.

2: المرجع السابق، ص205.

3: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص192.

4: وهو مثال مثل به "أمين قادري" ينظر: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: ص192. آثرنا هذا المثال لحسنه في تجسيد ذلك.

2. النمط ذو الموضوع المتواصل: حيث تتسلسل الجمل (المحمولات) لتحدث على موضوع نفسه،

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ ۝١ مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ ۝٢ سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ ۝٣ وَأَمْرَاتُهُ حَمَالَةَ الْحَطَبِ ۝٤ ﴾ [المسد: ١ - ٤] فيتضح ذلك بالشكل الآتي:

أبو لهب (مو) ← ما أغنى عنه ماله وما كسب (مح)

← سيصلى نارا ذات لهب (مح)

← امرأته حمالة الحطب (مح)

3. توالٍ ذو موضوعات مستتبطة: "حيث يكون ثمة موضوع له عدّة محمولات، ثمّ يتحوّل كلُّ محمولٍ إلى

موضوع يستتبّع محمولاً أو محمولات." ¹ مثاله قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ

وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ۖ ثُمَّ إِلَىٰ

مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُم بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْلِفُونَ ۝٥٥ فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا

فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَالُهُمْ مِّنْ نَّصِيرِينَ ۝٥٦ وَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ

أُجُورَهُمْ ۖ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ۝٥٧ ﴾ [آل عمران: 55-57] فتضمنت القضية الأولى محمولين كان كل

منهما موضوعاً لمحمول أو أكثر كالآتي:

ومطهّرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا إلى يوم القيامة

وأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات (مح = مو)

فأما الذين كفروا (مح = مو)

فيوفيهم أجورهم (مح)

فأعذبهم.. (مح 1) ومالهم من ناصرين (مح 2)

1: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 193.

4. تطور المحمول المنقسم: "حيثُ تتكوّن القضية الأولى من موضوع مزدوج، ثمّ يتمّ تكوين قضايا

انطلاقاً من جزئي الموضوع بشكلٍ ترتيبي.¹ مثال ذلك: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ

شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ ﴿١٠٥﴾ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَلَدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ

السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ ﴿١٠٨﴾ وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ

خَلَدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾ [هود: ١٠٥ -

١٠٨] فيتفرّع موضوع الشقي والسعيد إلى سلسلتين قضويتين على النحو الآتي:

.....وسعيد
↓

وأما الذين سعدوا (مو2) ففي الجنة... (مح2)

فمنهم شقي.....
↓

فأما الذين شقوا (مو1) ففي النار... (مح1)

تنبيهات:

1. ما يُلاحظ من خلال عرضنا للعلاقات الدلالية بين الجمل، أنّها "لا تتعدّى جملتين، وهو ما دفع

"لانديكيست" بأنّ تعتبر هذه العلاقات محدودة وغير كافية لتوضيح البنية الدلالية الكبرى للنص.² وهو ما

تنبّه إليه "فرانسوا راستي" معتبراً النظريات المرتبطة بالتحليل القضوي للنص قد ظلّت مرتبطة بالإشكالية

المنطقية النحوية، إذ يُصرّح قائلاً: «إنّها تُقلّص النصية وتختصرها في علاقات بين جمل متجاورة: تطابق زمني

وعوائد تكون تناظرات محلية. للأسف، إنّ دراستها مصحوبة باختزال قضوي للنص. يتجلى مبدأه الذي

مثّله على الخصوص فان دايك Van Dijk في حذف القضايا التي يُعتقَد أنّها ثانوية، بعد تشفير الجمل

وتحويلها إلى قضايا (proposition)، ويتمّ الاحتفاظُ في النهاية بقضية واحدة تسمّى الماكرو قضية

(macroproposition) وهي الوحدة المخوّل لها تمثيل النص.³

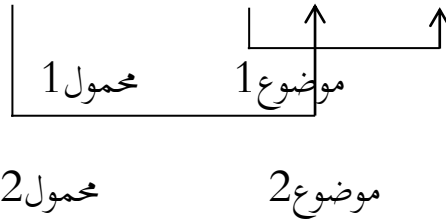
1: المرجع نفسه.

2: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص127.

3: فنون النص وعلومه: فرانسوا راستي، ترجمة: إدريس الخطاب، ط1، دار توبقال، المغرب، 2010م، ص80، الحاشية رقم 135.

2. أمّا فيما يخصّ عرضَ دانش لأشكالِ المتواليات الموضوعية، فإنه يقرُّ بعد ذلك أنّ استخدامَ هذه النماذج مرده خصوصيةُ اللغةِ المعنية، حيثُ يمكنُ أن تكونَ للغاتٍ مختلفة وسائلُ وأشكالُ مختلفةٌ لتحقيقِ أوجه التّوالي الموضوعي¹. من أجلِ ذلك يمكنُ التّمثيلُ بشكلٍ آخرٍ نجده في العربية وهو "اللفُ والنّشر" وذلك بأن يُذكرَ موضوعان أو موضوعات إمّا تفصيلاً بالنّصّ على كلّ واحدٍ، أو إجمالاً بأن يُؤتى بلفظٍ يشتملُ على موضوعين أو أكثر، ثم تُذكرُ محمولاتٌ، كلّ واحدٍ منها يرجعُ إلى موضوعٍ تقدّم، ويُفوّضُ إلى عقلِ السّامعِ ردُّ كلّ واحدٍ إلى ما يليقُ به². وعلى سبيل المثال لإحدى هذه الصُّور (التفصيلي) قوله تعالى:

﴿جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبَيِّنُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾



2.3. موضوع الخطاب³ / البنية الموضوعية:

يعدُّ "موضوعُ الخطاب" "المركزَ المنظّمَ لقسمٍ كبيرٍ من الخطاب، حيثُ يقومُ بدورٍ أساسي في تنظيم الإخبار الدلالي في الخطاب".⁴

1: حول التحليل اللغوي للنص: فرانتشيك دانش، ضمن: علم لغة النص: نحو آفاق جديدة: تر: سعيد حسن البحيري، ط1، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2007م، ص210.

2: الإتيان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، ص1769، كما جاء على ذكر أمثلة لكل صورة.

3: ويطلقُ عليه بالبنية الكبرى للخطاب أو "البنية الكلية، وإن كان يذكرُ بأنَّ "الفرقَ الوحيدَ بينَ موضوعِ الخطاب والبنية الكلية هو أنَّ تأسيس البنية الكلية يتمُّ عبرَ عملياتٍ أساسها الحذفُ والاختزالُ، في حين أنَّ موضوعَ الخطاب يُستخلصُ عن طريقِ رصدِ مجموعةٍ من الجملِ التي تخصُّ هذا الموضوع، إلّا أنَّ "محمد خطابي" يجعل من العمليات نفسها يمكن أن تنفَّذَ للوصولِ إلى موضوعِ الخطاب ما دامت النتيجة التي نصلُ إليها هي هي". يُنظر: لسانيات الخطاب: محمد خطابي، ص277.

4: لسانيات النص: محمد خطابي، ص277.

والمقصود به "هو ما يدور حوله الخطاب، أو ما يقوله أو ما يُقدّمه"،¹ ويوضّحه أكثر "براون" و"يول" حينما يمثّلانه بأنّه "قدرة الناس على تذكّر عناصر أكثر من غيرها ليكون ذلك دليلاً على أنّ ما نحمله في رؤوسنا بعد قراءة النصّ هي تلك العناصر التي تمثّل موضوع الخطاب".² فيلعب موضوع الخطاب بذلك دورين مهمين³ يتمثّلان في:

الأول: يعدّ مرتكزاً لتكامل الأفكار التي تنقلها الرسالة/ الخطاب، كما يساهم في تنظيم أفكار الخطاب.

الثاني: يعدّ مؤشراً يشير إلى معرفة العالم المتصلّ بالموضوع.

في حين نجد أنّ "فان دايك" يعمد إلى بيان "موضوع الخطاب" على أنّه "المعنى الموسّع على النصّ للموضوع على مستوى الجملة بكيفية تناسبية، إلّا أنّها لا تعني بوجه من الوجوه أنّ الخطاب هو حاصل مجموع الموضوعات الجمليّة، تماماً كما أنّ النصّ ليس هو حاصل مجموع الجمل".⁴

ولذلك نجد أنّه في التحليل "يستند إلى تمثيل دلاليّ كامن للنصّ بدلاً من سلسلة الجمل التي يتكوّن منها النصّ".⁵ إضافة إلى أنّه يُفرّق بين غاية موضوعات الجمل وموضوعات الخطاب، إذ يقول: «إلّا أنّ موضوعات الجمل كما رأينا تحدّد توزيع المعلومات على طول انتظام متوالية الجمل بينما يبدو أنّ موضوعات الخطاب تردّ المعلومات السيمانطية وتنظّمها وترتّبها تراكيب متوالية ككلّ شامل».⁶

وإذا جئنا إلى الحديث عن تمثيل موضوع الخطاب، ونقصد بذلك الآليات التي تمثّل أولى خطوات عمليات فهم الخطاب في ذهن القارئ أو السامع، فإنّها تتمثّل — حسب "عزة شبل" — في أربعة عناصر:

1: مدخل إلى علم النص: عزة شبل، ص191.

2: تحليل الخطاب: براون ويول، ترجمة وتعليق: محمد الزليطي، منير التريكي، جامعة الملك سعود، 1418هـ، 1997م، ص125.

3: Psychology of Language –An Introduction to Sentence and Discourse Processes
Murray Singer, 1990, p149.

4: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص195.

5: تحليل الخطاب: براون ويول، ص126.

6: النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب التداولي والدلالي: فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، 2000م، ص185.

1. **الخطاب والعالم:** وذلك من خلال تحديد علاقة الموضوع بالعالم الخارجي، "فالتفكير في موضوع النص أو الولوج إلى عالمه الداخلي يجعل المرء يفترض أنه يوجد عالم خارج النص يُشير إليه النص، وبناءً عليه يفهم النص، فعوالم الخطاب تشتمل على علاقات الغياب والحضور وكلاهما له أهمية في تحليل الخطاب، كما تُسهّم معرفة المرء بالعالم أو المعرفة العامة في عمليات الاستنتاج والتوقع أثناء فهم النص، بالإضافة إلى إمكانية إعادة محتوى الخطاب مرّة أخرى بالوصف أو التلخيص."¹

2. **الافتراضات المسبقة:** "وتُشير إلى المعلومات المشتقة من النص، سواءً أكانت معلومات ضمنية أم معلومات صريحة، وتلعب هذه الافتراضات المسبقة دوراً مهماً في بناء عملية النص."²

فمثلاً جملة: أقام الإمام أحمد تسع سنين لفهم باب من أبواب الفقه.

يمكننا أن نشقّق منها المعلومات الآتية: الإمام أحمد فقيه، وأنه حريص على تعلّم العلم والصبر في سبيل ذلك، أنّ هذا الباب من أبواب الفقه صعب.... وهكذا.

3. **الاستنتاج:** ويعرّفه براون ويول بأنه "العملية التي يقوم بها القارئ (السامع) للانتقال من المعنى الحرفي لما هو مكتوب (منطوق) إلى قصد الكاتب (المتكلّم) من وراء الخطاب."³

وذلك من خلال "تحديد الاستنتاجات اللازمة واكتشاف الحلقات المفقودة أو العلاقات غير التلقائية أو سدّ الفراغات في النص من أجل التوصل إلى فهم معيّن، فهو بذلك مصطلح جامع لكلّ المعلومات الضمنية الممكنة التي يُمكن اشتقاقها من الخطاب."⁴

نمثّل لذلك بما يأتي: **الجملة (1)** كأن يُقال لأحدهم: لديك علم غزير، وهذا طالب مبتدئ

الجملة (2) من فضلك علّم هذا الطّالِب المبتدئ

1: مدخل إلى علم النص: عزة شبل، ص192.

2: نفسه.

3: تحليل الخطاب: براون ويول، 306.

4: مدخل إلى علم النص: عزة شبل، ص192، 193.

فالجملَةُ (1) لا تعني الجملة (2)، وإنما على المتلقي وهو يتلقى الجملة (1) في سياقٍ معيَّن أن يستنتج أنَّ المتكلم قصدَ بها الجملة (2).

4. العنوان وموضوع الخطاب:

يعتبر فان دايك عناوين النص جزءًا من البنية الكبرى¹، كونها تسهم في عملية فهم النص ومعرفة موضوعه. كما أنَّ معرفة العنوان "تساعد في عملية الإدراك والتذكر، خاصةً إذا قُدِّم قبل النص للقراء ممَّا يساعد ذلك على بناء هيكل المعلومات لدى القارئ أثناء عملية القراءة."²

ولعلَّ خير ممثلٍ لذلك في حضارتنا، أسماء السور القرآنية التي تعدُّ بمثابة عنوان للموضوع الذي تتحدَّث عنه السورة، يقول الزركشي (794هـ): «وسميت سورة النساء بهذا الاسم لما تردَّد فيها من كثيرٍ من أحكام النساء، وتسمية سورة الأنعام لما وردَ فيها من تفصيل أحوالها، وإن كان قد وردَ لفظُ الأنعام في غيرها إلا أنَّ التفصيل الواردَ في قوله تعالى: (ومن الأنعام حمولة وفرشا) [الأنعام: 142] إلى قوله (أم كنتم شهداء) [الأنعام: 144]³ لم يرد في غيرها كما وردَ ذكر النساء في سور، إلا أنَّ ما تكررَّ وبسط من أحكامهنَّ لم يرد في غير سورة النساء»⁴

بل إنَّ النَّظَرَ في هذا الباب ليكشف عن أسرار أخرى تقف وراء تسمية سور القرآن، مما يضفي على مسألة موضوع الخطاب في الحضارة العربية بعض الملاحظات أو آليات تمثيل الموضوع في عنوانه. فأحيانًا تسمَّى السورة باسم دُكرَ فيها واختصَّت به دون غيرها من السور كتسمية سورة البقرة أو سورة المائدة ونحوهما، وهذا راجع لعادة العرب في مسمياتها، إذ "تأخذُ أسماءها من نادرٍ أو مستغربٍ يكونُ في الشَّيء من

1: علم النص مدخل متعدد الاختصاصات: فان دايك، ص 88.

2: مدخل إلى علم النص: عزة شبل، ص 193.

3: ورد في الأصل: [البقرة: 133]، وأحسبه سهواً.

4: البرهان في علوم القرآن: الزركشي، ص 190.

خلق أو صفة تخصه، أو تكون معه أحكم أو أكثر أو أسبق لإدراك الرائي للمسمى ويسمى الجملة من الكلام أو القصيدة الطويلة بما هو أشهر فيها.¹

من جهة أخرى قد تسمى السورة باسم في حين أنها تتضمن أسماء أخرى، كما "ورد في سورة هود ذكر نوح، وصالح، وإبراهيم، ولوط، وشعيب وموسى عليهم السلام إلا أنها لم تختص إلا باسم هود، فما وجه تسميتها به وقصة نوح فيها أطول وأوعب؟"²

أجاب الزركشي عن ذلك من وجهين³ أحدهما أن هذه القصص قد تكررت في سورة الأعراف، وسورة هود، والشعراء بأوعب مما وردت في غيرها، ولم يتكرر في واحد من هذه السور الثلاث اسم هود عليه السلام كتكرره في هذه السورة، فإنه تكرر فيها عند ذكر قصته في أربعة مواضع، ويعد التكرار من أقوى هذه الأسباب عند العلماء.

ومنه نخلص إلى أن التكرار آلية من آليات تمثيل موضوع الخطاب في الحضارة العربية، ذلك أن الشيء إذا تكرر ذكره استقر في ذهن المتلقي وبنى عليه الموضوع الذي يتحدث عنه الخطاب.

أمّا عن الطرق التي يسلكها القارئ لبناء البنية الكلية (موضوع الخطاب) فقد جعلها فان داك أربعة تتمثل في⁴:

1. التعميم: وذلك حينما "يتكرر الموضوع نفسه مع عدة محمولات يمكن إدراجها في محمول عام واحد، وبذلك نقوم بتعميم المحمول،"⁵ نحو: اشتريت كتاب كيلة ودمنة، واشتريت كتاب العقد الفريد، واشتريت كتاب تقويم اللسانين ← اشتريت كتابا لغوية

1: نفسه.

2: نفسه.

3: يُنظر: المصدر السابق، ص 190، 191.

4: يُنظر: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص 37، 38. و مدخل إلى علم النص: عزة شبل، ص 196، 197.

5: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 196.

2. الإدماج: وذلك بدمج جملة من القضايا لتكوّن قضية كبرى عامة، لنستغني بها عن كلّ الجمل السابقة نحو: أخذ محمد سيارة ووصل إلى المحطة وركب في القطار الذي أخذه إلى بغداد



ذهب محمد إلى مدينة بغداد

3. البناء: و "تعتمد على بناء قضية عن طريق التركيب الخطّي الأفقي لمجموع قضايا، خلافاً لقاعدة التعميم المعتمدة على التركيب العمودي، مثل: وضع الرجل أساساً، ورفع جدراناً، وأعلى سقفاً ← بنى الرجل بيتاً¹

4. المحو: مثال ذلك: ركب محمد السيارة وتوجّه إلى مدينة بغداد ← توجّه محمد إلى بغداد على سيارته
↑
فتركّب القضية من جزأين يحذف أحدهما

إنّ هذه الطّرق تساعد على الوصول إلى البنية الكبرى أو موضوع الخطاب، بتحديد الأفكار الأساسية والاستغناء عمّا هو ثانوي، وفي ظلّ تطبيق هذه العمليات لتمثيل البنية الكبرى انطلاقاً من البنى الصغرى فإنّها تعكس في الوقت نفسه مدى انسجام النصّ.

وتطبيق هذه القواعد "نسبي بين مستخدمي اللغة تبعاً لعوامل كثيرة: مثل الاهتمام، والمعرفة والرغبات والأهداف، وما أشبه ذلك، إذ يمكن لقراء مختلفين أن يبنوا تفسيرات كبرى مختلفة لنص ما."²

وقد حدّد محمد خطابي وسائل الانسجام، بما عدّها بعضهم³ وسائل يتمّ بها الانسجام بشكل تقني، وهي⁴:

- تطابق الدّوات

1: المرجع السابق، ص 197.

2: مدخل إلى علم النص: عزة شبل، ص 197.

3: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 199.

4: لسانيات النص: محمد خطابي، ص 37.

- علاقات التضمن: الجزء- الكل، الملكية...
- مبدأ الحالة العادية للعوامل: وتعني "أن توقعاتنا حول البنيات الدلالية للخطاب تحددها معرفتنا حول بنية العوامل هومًا والحالات الخاصة للأمور أو مجرى الأحداث."¹
- مفهوم الإطار: هو مفهوم "يدل على فضاء نظري تنظم فيه المعلومات المتعلقة به على هيئة تسمح لنا بتعميق معرفتنا بموضوعه، ومن ثم إلى تعميق معرفتنا بالعالم."²
- التطابق الإحالي
- تعالق المحمولات
- العلاقات الرابطة بين الموضوعات الجديدة: "وتتم عن طريق ما يمكن تسميته بالمحولات، وهي أدوات تحوّل موضوع الحديث وتجري به في غرض آخر، مثل: وفجأة، إذ...."³

4. قواعد الانسجام

يُعدّ المقال الذي نشره "شارول" بعنوان: (Introduction aux problèmes de la cohérence des textes) محاولةً لوضع مجموعة من القواعد سمّاها "القواعد الواصفة للانسجام" (méta- règles de cohérence) ويُؤسّس لهذه القواعد انطلاقًا من أنّ الكلام عن الانسجام يجب أن يضع في الحسبان خطيّة النص، ممّا يجعل هذه القواعد تُدرج علاقات الترتيب، أي مفهومي القبل والبعد، مع الرجوع إلى مسألتي الانسجام على مستوى البنية الصغرى (micro-cohérence) والانسجام على مستوى البنية الكبرى (macro-cohérence) (structurelle).⁴ وتتمثل هذه القواعد في:

- 1: المرجع السابق، ص35.
- 2: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص198.
- 3: المرجع السابق، ص201. ولمزيد إيضاح لهذه الوسائل يُنظر: لسانيات النص: محمد خطابي، ص34-37. و الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص199-201.
- 4: يُنظر: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص40.

1.4. قاعدة التكرار: "من أجل أن يكون النص منسجماً في مستويي البنية الصغرى والبنية الكبرى يجب أن يحتوي في مدرجه الخطي عناصر تكرارية، وتسمح هذه القاعدة بتحقيق: طابع الاستمرارية - التدرج المستمر - غياب القطيعة."¹

ولا يُراد بالتكرار هنا التكرار المعهود: الطالب... الطالب...، وإنما هو العلاقة بين المقاطع على أساس ما تتضمنه من عناصر تكرارية محققة للاستمرارية.

ويذهب "شارول" إلى أن هذا "الإجراء يساعد على ربط جملة (أو مقطع) بأخرى موجودة في محيطها القريب من خلال التذكير بأنّ مكوناً في جملة يوجد في مكون جملة مجاورة. ومن بين آلياته: الإضمار والتعريف، والاستبدال المعجمي."² إلا أنه يرى بأنّ "عوامل التكرار غير كافية لتحقيق انسجام مقطع ما."³

فلو قلنا مثلاً: الجملة 1- هل اتجه زيد إلى عمله؟

الجملة 2- لا، ذهب إلى بيته

الجملة 3- لا، باع كتابه

فإنّ الجملتين 1 و 2 تشكّلان مقطعاً منسجماً لوجود الضمير (هو) يحيل إلى زيد (المرجع نفسه). في حين أنّ المقطع المشكل من الجملتين 1 و 3 وبالرغم من وجود الضمير إلا أنّ المقطع غير منسجم.

2.4. قاعدة التدرج: (méta- règle de progression) "يحكم النصّ حركتان متضادتان، إحداها توجّهه إلى الوراثة بواسطة عناصر التكرار، والأخرى توجّهه إلى الأمام بواسطة قاعدة التدرج أي

1: المرجع السابق، ص 41.

2: Introduction aux problèmes de la cohérence des textes : M.CHAROLLES, In: Langue française, n°38, 1978, p15.

3: المرجع السابق، ص 18.

بواسطة إضافة عناصر جديدة، وعليه فإن قاعدة التدرج تتكامل مع قاعدة التكرار وإن كانت إحداهما تتجه إلى الثبات فإن الأخرى تتجه إلى الحركة وإلى التجدد.¹

ويفترض لإنتاج نص منسجم - في نظر شارول - أن يتحقق توازن بين استمرارية موضوعاتية (continuité thématique) وتدرج دلالي (أو محمولاتي rhématique)²

3.4. قاعدة عدم التناقض: (méta – règle de non-contradiction) يرى بن عروس بأنه "إذا كان التناقض الذي يقترب من التناقض بالمفهوم المنطقي قابل للورود، فإن ذلك يكون نادرًا، ويسميه شارول: "التناقض الطبيعي" (contradiction naturelle) وهو من نوع:

الضوء ذو طبيعة توجية، الضوء ليس ذا طبيعة توجية

وعادة ما يكون ذا توجيه بلاغي في سياق الحجاج، ولذلك لا يؤثر على مسألة الانسجام.³

غير أن التناقض الذي يكون له تأثير على الانسجام هو ما قسمه "شارول" إلى:

- التناقض التلغظي: (contradiction énonciative): "يتأسس الكلام في هذا النوع من التناقض من خلال اعتبار أن كل جملة أو نص يحدده إطاره التلغظي بتحديد نظام وسمه الزمني، وبارساء كيفية عمل خطابية محددة"⁴

- التناقض الاستنتاجي: (contradiction inférentielles) ويوضح "شارول" التناقض الاستنتاجي بأنه "يكون عندما يمكن للمرء أن يستنتج من قضية لقضية أخرى تعارض مع المحتوى

1: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص 43.

2: ينظر: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص 43. و Introduction aux problèmes de la cohérence des textes : M.CHAROLLES, p21.

3: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص 44.

4: نفسه.

الدلالي المعطى، أو المفترض مسبقاً في قضية مجاورة.¹ ويمثّل لذلك بـ: الرجل ليس لديه سيارة، يبيعها ليشترى واحدةً جديدة.

فقوله: "ليس لديه" يسمح باستنتاج لا يوجد في الجملة اللاحقة، بل يوجد نقيضه فقوله: "يبيعها" دال على أنّه يملك سيارةً، وهو ما يتعارض مع الجملة الأولى أي "ليس لديه سيارة"، ولتحقيق الانسجام في هذا المقطع يكفي أن نحوّل صيغة الفعل من "يبيعها" إلى "باعها".

4.4. قاعدة العلاقة: (méta règle de relation) يقول "شارول": «لكي يكون المقطع أو النص منسجماً يجب أن تكون الأحداث التي يشيرون إليها في العالم مترابطة»²

ويذهب بن عروس إلى أنّ هذه القاعدة تفسّر مسألتين: إحداها عدم كفاية الروابط الشكلية كإحالة للحكم على انسجام مقطع أو نصّ وعدم انسجامه، والثانية أنّ الحكم بالانسجام أو عدمه على مقطع أو نص هو وليد ما يَضَعُ المتلقّي من علاقات استناداً إلى العالم الذي ينظر منه.³

المطلب الثاني: الانسجام في التراث العربي

لقد بدا الاهتمام بالانسجام واضحاً جليّاً في أعمال العرب القدامى، خاصّةً في ميداني النّقد والبلاغة، وميدان علوم القرآن من خلال الدّراسات التي تناولت نظم القرآن الكريم باعتباره أحد وجوه الإعجاز.

فأمّا عن ميدان النّقد فنجد النّقاد يهتمّون بتحقيق الانسجام في إنشاء الشّعري ويعتبرونه مقياس الجودة والحسن فيه، إذ يقول الجاحظ (255هـ): «وأجود الشّعري ما رأيت متلاحم الأجزاء، سهل المخارج، فتعلم بذلك أنّه قد أفرغ إفراغاً واحداً، وسبك سبكاً واحداً، فهو يجري على اللسان كما يجري على الدّهان».⁴ ويقول ابن طباطبا (322هـ): «وينبغي للشاعر أن يتأمل تأليف شعره، وتنسيق أبياته، ويقف على حسن تجاورها أو قبحه فيلائم بينها لتنظم له معانيها، ويتصل كلامه فيها، ولا

1: Introduction aux problèmes de la cohérence des textes : M.CHAROLLES, p24.

2: المرجع السابق، ص32.

3: الانسجام والاتساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص48، 49.

4: البيان والتبيين: عمرو بن الجاحظ، ج1، ص67.

يجعل بين ما قد ابتدأ وصفه وبين تمامه فضلاً من حشو ليس من جنس ما هو فيه، فيُنسي السامع المعنى الذي يسوق القول إليه.¹ ويقول في موضع آخر: «وأحسن الشعر ما ينتظم القول فيه انتظاماً يتسق به أوله مع آخره على ما ينسقه قائله»²

كما اعتنى القرطاجني (684هـ) بمسائل الانسجام في كتابه منهاج البلغاء وسراج الأدباء، وذلك بالحديث عن أبرز القضايا الحديثة كمسألة البنى الموضوعية للقوائد الشعرية من خلال أغراضها، وأنحاء الخطاب فيها، ونجده يستعمل مصطلحات قريبة من الانسجام كالائتلاف والتناسب.

ومن المسائل التي أثارها القرطاجني (684هـ) أهمية الترابط بين أجزاء النص، حيث يقول معلّفاً على قصيدة المتنبي: «فأطرد له الكلام في جميع ذلك أحسن أطراد، وانتقل في جميع ذلك من الشيء إلى ما يناسبه وإلى ما هو منه بسبب ويجمعه إيّاه غرض. فكان الكلام بذلك مرتباً أحسن ترتيب ومفصلاً أحسن تفصيل وموضوعاً بعضه من بعض أحكم وضع. فعلى هذا النحو يجب أن تكون المآخذ في استفتاحات الفصول ووضع بعضها من بعض».³

ثم إنه اعتنى ببيان أشكال الترابط بين عناصر النص من ذلك ما يتجلى في قوله: «فأما المتصلّ العبارة والغرض فهو الذي يكون فيه لآخر الفصل بأول الفصل الذي يتلوه علقه من جهة الغرض وارتباط من جهة العبارة».⁴

إضافة إلى ذلك فإنّ هذه الأقوال تشير إلى مسائل مهمّة:

الأولى: جمع الأوائل بين الاتساق والانسجام في نظم الكلام، والتعبير عنهما بمصطلحي السبك والحبك، يقول ابن المنقذ (584هـ): «خير الكلام المحبوك المسبوك الذي يأخذ بعضه برقاب بعض»⁵ بل يتجلى من

1: عيار الشعر: محمد أحمد ابن طباطبا، شرح وتعليق عباس عبد الساتر، مراجعة نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005م، ص129.

2: المرجع السابق، ص131.

3: منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق: محم الحبيب ابن الخوجة، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م، ص299، 300.

4: المصدر السابق، ص290.

5: البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ، تحقيق أحمد بدوي، حامد عبد الحميد، مراجعة إبراهيم مصطفى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ص163.

كلام الجاحظ السابق أن الاتِّساق لدى العلماء الأولين يجمع بين الاتِّساق والانسجام، وهو ما يُقرُّه أمين قادري إذ يقول: «والحقيقة أن المسح التراثي يرينا أن مصطلح الاتِّساق كان في الماضي أقرب إلى الجمع بين مفهومي الاتِّساق والانسجام، وهو بهذا يمثِّل الصُّورة العكسية لمصطلح الانسجام الإنجليزي الذي يجمع بين مفهومي (coherence) و (cohesion)»¹

الثانية: وعيهم بمفهومي الاتِّساق والانسجام واستحضارهما في بناء النصوص، ومما يؤيِّد ذلك أيضاً تعريف ابن المنقذ (584هـ) للاتِّساق حيث يقول: «وأما السِّبْك فهو أن يتعلَّق كلمات البيت بعضها ببعض من أوله إلى آخره»² ومعلوم أن مدلول الاتِّساق هو البحث في تعالق الكلام بعضه ببعض بواسطة العناصر اللغوية مما يحقِّق للفكرة استمراريتها - وهو المعنى الذي نلمحُه أيضاً في كلام الجاحظ وابن طباطبا -

الثالثة: لا يقتصر دور الاتِّساق والانسجام عند علماء العرب في عملية بناء النص وتنظيم معلوماته وإنما لهما غاية أخرى وهي التأثير في المتلقِّي واستمالته، فيكون بذلك وسيلة من وسائل الحجاج، فقد علَّق القيرواني (456هـ) على كلام الجاحظ المذكور آنفاً بقوله: «وإذا كان الكلام على هذا الأسلوب الذي ذكره الجاحظ لذِّ سماعه، وخفَّ محتمله، وقرب فهمه، وعذب النطق به، وحلَّى في فهم سامعه، وإذا كان متنازلاً متبايناً عسر حفظه، وثقل على اللسان النطق به، ومجَّته المسامع فلم يستقرَّ فيها شيء»³

وإذا جئنا إلى الحديث عن الانسجام في البلاغة العربية فخير مثال وأحسن مدلول لمفهوم الانسجام ما تضمنته نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني (491هـ)، فقد عرَّف النظم بما يدلُّ عليه مفهوم الانسجام من اعتبار ترابط الأجزاء وتماشكها إذ يقول: «وأما نظم الكلم فليس الأمر فيه كذلك، لأنك تقتفي في نظمها أثر المعاني، وتربُّبها على حسب تربُّب المعاني في النفس. فهو إذن نظم يُعتبر فيه حال المنظوم بعضه مع بعض، وليس هو النظم الذي معناه ضمُّ الشيء إلى الشيء كيف جاء واتَّفَق. وكذلك كان عندهم نظيراً للنسج والتأليف والصياغة والبناء والوشى والتجوير وما أشبه ذلك، ممَّا

1: الأبعاد النصية في إعراب القرآن دراسة تحليلية تأصيلية: أمين قادري ، ص 288.

2: البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ، ص 163.

3: محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابن رشيق القيرواني ، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ج 1، ط 5، دار الجليل، سوريا، 1401هـ، 1981م، ص 257. ويعدُّ هذا اليوم من اهتمامات علم التداولية فيما يُعرَف بالحجاج بالعواطف الذي يهدف إلى إقناع المتلقي بالاستناد إلى مختلف الوسائل التي تؤثر في نواذعه منها الوسائل اللفظية.

يُوجِبُ اعتَبَارَ الأجزاء بعضها مع بعض.¹ ويقول: «واعلم أنَّك إذا رجعت إلى نفسك علمتَ علمًا لا يعرضه الشك، أن لا نظمَ في الكلم ولا ترتيب، حتَّى يعلّقَ بعضها ببعض، ويُبْنَى بعضها على بعض، وتجعلَ هذه بسببٍ من تلك»²

بالإضافة إلى ذلك فقد عالج الجرجاني (471هـ) قضايا عدّة كالحذف والتكرار والوصل والفصل والإضمار والإحالة وكذا الإيحاء، بالإضافة إلى ربط الآخر بالأول، ممّا يجعلُ البنية الكلية للنص وحدةً متكاملةً متماسكةً الأجزاء متعلقةً الوحدات، وقد أصبحت هذه العناصر من صميم الدّراسات النصّية المعاصرة.³

أمّا فيما يخصُّ الإشارة إلى الانسجام في النص القرآني فإنّه قد ارتبط بالنّظم القرآني الذي دُرِسَ ضمنَ حديث العلماء عن إعجاز القرآن الكريم، يقول الباقلاني (403هـ): «فأما شأؤ نظم القرآن، فليس له مثالٌ يحتذى عليه، ولا إمام يقتدى به، ولا يصحُّ وقوع مثله اتفاقاً»⁴

ويصفُ الزرقاني القرآن الكريم بأنّه كلامُ الله تعالى وأنّه لا يمكن أن يكون كلام محمد صلّى الله عليه وسلم ولا كلام مخلوق سواه مرجعاً ذلك إلى سبكه وتأليفه إذ يقول: «وبيان ذلك: أن القرآن الكريم تقرأه من أوّله إلى آخره، فإذا هو مُحكَّم السّرد، دقيق السّبك، متين الأسلوب، قوي الاتصال، أخذ بعضه برقاب بعض في سورة وآياته وجمله... نظمت حروفه وكلماته، ونسّقت جملته وآياته، وجاء آخره مساوفاً لأوله، وبدا أوله مواتياً لآخره»⁵

وفي كلام الزرقاني دلالة واضحة على حضور مفهوم الانسجام لدى علمائنا الأوائل وعلى ارتباطه بمسألة إعجاز كلام الله في نظمه، ولذلك أوجبوا على مفسّر القرآن ومحلّ معانيه أن يعتبر نظمَه ويراعيه، فهذا الزركشي (794هـ) يقول: «ليكن محطّ نظر المفسّر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له»⁶ ويقول في

1: دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، تعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ص49.

2: المصدر السابق، ص55.

3: لسانيات النص وآفاق قراءة النص القرآني: عبد القادر بوشيب، مجلة الإشعاع، المجلد6، العدد2، الجزائر، 2019م، ص9.

4: إعجاز القرآن: محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ص169.

5: مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق فواز أحمد زمرلي، ج1، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1415هـ، 1995م، ص52، 53.

6: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص221.

موضع آخر: «وهذا العلم أعظم أركان المفسر، فإنه لا بد من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز من الحقيقة والمجاز وتأليف النظم، وأن يواخي بين الموارد ويعتمد ما سيق له الكلام حتى لا يتنافر»¹

وإذا كان على المفسر مراعاة نظم القرآن الكريم وتأليفه في تفسيره للآيات والسور فعليه أن يدرك آليات النظم وتأليف الكلام، وأن يمتلك وسائل وأدوات تعينه على ذلك، وهو الأمر الذي لم يغفله المفسرون، فقد ذكر الزمخشري (538هـ) جملة من المعارف والأدوات التي ينبغي لمفسر القرآن أن يتمتع بها من ذلك "معرفته بكيفية ترتيب الكلام وتأليفه"،² وكان في بداية مقدمة تفسيره الكشاف ذكر ما مفاده أن "القرآن أنزل كلاماً مؤلفاً منظماً"³

أمّا بخصوص أكثر مسائل الانسجام التي اهتم بها علماء القرآن فتتمثل في البنيات الموضوعية، واتجاهات الخطاب، ومسائل درء التعارض بل إن هذه المسائل هي الأكثر عمقاً ورسوخاً في الفكر العلمي العربي، ثم تأتي مسائل الموسوعة والسياق.⁴ وهو ما سنعالجه في تفسير الطبري.

1: المصدر السابق، ص 217.

2: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: جار الله محمود الزمخشري، ج 1، ص 95.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 96، 97.

4: يُنظر: الأبعاد النصية في إعراب القرآن دراسة تحليلية تأصيلية: أمين قادري، ص 6.

المطلب الثالث: الانسجام في تفسير الطبري

يجدر بنا أولاً أن ننبّه إلى أن الغرض من دراسة الانسجام في القرآن ليس البيان أو الكشف عن انسجام النص القرآني، ذلك أننا نقرّ بانسجامه إذ إنّه كلام الله تعالى، وإنما مدار عملنا هو تتبع الآليات التي استند إليها الطبري (310هـ) في تأويله للنص القرآني والتي يوضح من خلالها انسجامه وترابطه وكذا وحدته، فانسجام القرآن هو حديث عن وحدة أجزائه أي أنّه كلام واحد مهما تعددت سورته وتنوعت أغراضه وموضوعاته، ولهذا يقول القرطبي (671هـ): «والقرآن كله كالسورة الواحدة»¹ ويقول بعض العلماء: «إنّ السورة مهما تعددت قضاياها فهي كلام واحد يتعلّق آخره بأوله، وأوله بآخره، ويتراعى بجمليته إلى غرض واحد، كما تتعلّق الجمل بعضها ببعض في القضية الواحدة. وإنّه لا غنى لمتفهم نظم السورة عن استيفاء النظر في جميعها. كما لا غنى عن ذلك في أجزاء القضية»²

ينطلق الطبري (310هـ) في تأويله للقرآن الكريم من نظريته للنص القرآني على أنّه خطاب، وهو ما تدلّ عليه المصطلحات التي يستند إليها في تفسيره إذ إنّها توحى بتجاوز التحليل على مستوى الجملة، وأهم هذه المصطلحات:

- **الكلام:** وكثيراً ما يستعمل الطبري (310هـ) هذا المصطلح عند حديثه عن البنى الموضوعية للسورة، أو لبيان معنى الآية، ولاستعماله إيّاه دلالتان:

الأولى: بمعنى الجملة، مثال ذلك في تأويله لقوله تعالى: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ [الآية 63 من البقرة] فذكر تأويلين: الأول على إضمار "وقلنا لكم" أي: "وقلنا لكم خذوا ما آتيناكم بقوة"، والثاني يقول: «أخذ الميثاق قول، فلا حاجة بالكلام إلى إضمار قول فيه، فيكون من كلامين»³

1: الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان: محمد بن أحمد بن أبو بكر القرطبي، ج22، ص390.

2: النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن: محمد عبد الله دراز، ط1، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، 1417هـ، 1997م، ص199.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج2، ص51.

فيقصدُ بقوله "كلامين" أي جملتين وهما "قلنا لكم" و"خذوا ما آتيناكم بقوة".

الثانية: ما هو أعلى من الجملة: وهو الأكثر استعمالاً، مثال ذلك تأويله لقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [من الآية 61 من البقرة] إذ يقول: «وقوله: (ذلك) ردُّ على (ذلك) الأول. ومعنى الكلام: وضُرِّتْ عليهم الذَّلَّةُ والمسْكَنَةُ، وبَاءُوا بغضبٍ من الله؛ من أجل كفرهم بآياتِ الله وقتلهم النبيين بغير الحقِّ، ومن أجل عصيانهم ربَّهم واعتدائهم حدوده. فقال جلَّ ثناؤه: (ذلك بما عصوا). والمعنى: ذلك بعصيانهم وكونهم معتدين.»¹

فبيّن معنى الآية برّد (ذلك) على (ذلك) في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِعَايَتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [من الآية 61 من البقرة] أي إنّه جمع بين الجملتين باعتبارهما كلاماً مبيّناً معناه.

والواقع أنّ هذين المدلولين ممّا يشترِكُ فيهما "الكلام والنص" وهو ما يوضّحه محمد مفتاح بعد حديثه عن الكلام إذ يقول: «...ويتبيّن ما منح للكلام من خصائص وصفات أنّ الأمر كذلك، فمع وجود اختلافٍ في تعريفه فإنّه يمكن استخلاص خاصيتين أساسيتين؛ هما الاستقلال والإفادة، وهما يشملان الجملة ويتعدّيانها إلى ما هو أكثر منها»²

- الخطاب: يقول الطبري (310هـ) في مقدّمته: «إن سألنا سائل فقال: إنَّكَ ذكرتَ أنّه غيرُ جائزٍ أن يُخاطَبَ الله أحدًا من خلقه إلّا بما يفهمه وأن يُرسلَ إليه رسالةٌ إلّا باللسان الذي يفقهه»³

1: المصدر السابق، ج2، ص31، 32.

2: المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي: محمد مفتاح، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010م، ص20.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص13.

ويتضح من خلال هذا القول بأنَّ الطَّبري يستعمل مصطلحي "الخطاب" و"الرسالة" بما يقتضيه مفهوم القرآن وهو أنَّه "كلام الله المنزَّل على نبيِّه صَلَّى الله عليه وسلَّم.." وقد أبانت المدوَّنة عن أنَّ الطبري يستعمل مصطلح الخطاب للدَّلالة على أمرين:

الأول: بمعنى ضمير المخاطب: ويتجلَّى ذلك في تفسيره لآيات الفاتحة، فيقول: «ومن نظير: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ ﴿مَجْرُورًا، ثُمَّ عَوْدِهِ إِلَى الْخُطَابِ بـ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ كما ذكرنا قبل- البيت السائر من شعر أبي كبير الهذلي:

يا لهفَ نفسي كان جدَّة خالدٍ وبياضُ وجهك للترابِّ الأعفرِ

فرجع إلى الخطاب بقوله: وبياض وجهك. بعد ما قد مضى الخبر عن خالدٍ على معنى الخبر عن الغائب...ومنه قول الله، وهو أصدق قيل وأثبت حجة: ﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَبَاقٍ﴾ [يونس: ٢٢]. فحاطبٌ ثم رجع/ إلى الخبر عن الغائب، ولم يقل: وجرين بكم.¹

الثاني: للدلالة على ما هو أعلى من الجملة: أي بمعنى الكلام والنص، مثال ذلك تأويله لقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾ [من الآية 57 من البقرة] إذ يقول: «وهذا ممَّا استغني بدلالة ظاهره عن ذكر ما ترك منه، وذلك أنَّ تأويل الآية: وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المنَّ والسَّلوَى، وقلنا لكم: كُلُوا من طيبات ما رزقناكم. فترك ذكر قوله: وقلنا لكم. لما بيَّنَّا من دلالة الظَّاهر في الخطاب عليه.² فالخطاب الذي من خلاله أوَّل المحذوف من الكلام يتجاوز الجملة الواحدة.

فالنَّاظر إلى مدلول هذه المصطلحات لدى الطَّبري ليُدرِك بأنَّ دراسته لا تقف عند مستوى الجمل وإنما تتجاوزها إلى مستوى أعلى وهو مستوى النص وذلك ناتج عن نظريته إلى القرآن بأنَّه خطاب/ نص،

1: المصدر السابق، ج 1، ص 156.

2: المصدر السابق: ج 1، ص 710.

الأمر الذي يقتضي منه الاستناد إلى الآليات النصية في تأويله للآيات القرآنية، وقد أبانت المدونة عن أهم قضية عاجلها الطبري في تأويله للنص القرآني هي "نظرية الانسجام" يؤكد ذلك عرضه لها في مقدمة تفسيره لتكون المعيار النصي الذي يراهن عليه، بل إن باقي المعايير تعمل لتحقيق هذه الغاية وهي الكشف عن انسجام النص القرآني وترابطه.

وبما أن الطبري (310هـ) قد عرضَ نظرية الانسجام في مقدمة تفسيره فالأولى بنا أن نعتني بذلك لتكون منطلقنا في التحليل واستنباط آليات الانسجام.

1. رعاية الانسجام النصي في مقدمة تفسير الطبري:

1.1. غاية الطبري من تفسيره هي الاهتمام ببيان المعنى، حيث نصَّ على ذلك في مقدمة تفسيره وسعى إليه في عمله، إذ يقول: «وأول ما نبدأ به من القيل في ذلك الإبانة عن الأسباب التي بها أولى، وتقديمتها قبل ما عداها أخرى، وذلك البياض عما في آي القرآن من المعاني»¹ ويقول: «ونحن في شرح تأويله وبيان ما فيه من معانيه، منشئون، إن شاء الله، كتاباً مستوعباً لكل ما بالناس إليه الحاجة من علمه»²

فالطبري (310هـ) يصبُّ اهتمامه على المعنى وهذا جوهر نظرية الانسجام التي تُعنى بالعلاقات بين أجزاء النص من أجل الكشف عن المعاني الضمنية. ويتم ذلك في ظلّ "فعل القراءة".

وفعل القراءة "فعل" يستكنه المعنى ابتداءً، وهو لا يؤوّل الظواهر النصية: اللغوية والشكلية إلا وفق المعنى والقصد، وفعل القراءة ضمن منظومة علوم القرآن الإسلامية يؤمن بالمعنى الكامن في النص، والذي هو مراد المتكلم سبحانه وتعالى من خطابه، وأن النص يقدم المسالك إلى استكشاف معناه، أو ما يسمّى في نظريات القراءة المعاصرة استراتيجيات القراءة.³

1: المصدر السابق، ج 1، ص 8.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 7.

3: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 355.

وهذا ما تفتن إليه الطبري (310هـ) حينما تحدّث عن فعل "التدبر" من أنّه السبيل لمعرفة التأويل إذ يقول في مقدّمة كتابه: «وفي حثّ الله عزّ وجلّ عباده على الاعتبار بما في آي القرآن من المواعظ والبيّنات - بقوله جلّ ذكره لنبيّه صلى الله عليه وسلّم: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [ص: 29]... وما أشبه ذلك من آي القرآن التي أمر الله عباده وحثّهم فيها على الاعتبار بأمثال القرآن والاتّعاظ بمواعظه - ما يدلّ على أنّ عليهم معرفة تأويل ما لم يُحجّب عنهم تأويله من آيه»¹

ليجعل من "فعل التدبر" السبب في الكشف عن الانسجام وهذا بادٍ في قوله: «وهذا إذا تدبّر ذو فهم، علّم أنّ أوّلَه يُفسد آخره، وأنّ آخره يبطل معنَى أوّلِهِ»²

فالتدبر عند الطبري مسلك لفهم المعنى الكامن في النص القرآني وأداة للكشف عن الانسجام.

2.1. الإفهام والإفادة من أسس انسجام النص القرآني:

يُشير الطبري في مقدّمة تفسيره إلى قضيتين مهمتين في دراسة انسجام النص، غنيا بهما البحث النصي الحديث ضمن معيارين نصيين هما "المقبولية" و"الانسجام".

أ. أن يكون الخطاب مفهوماً: لدراسة انسجام نصّ ما والكشف عن معانيه لا بدّ أولاً من أن يكون مفهوماً يُتبع فيه سنن كلام المخاطبين به، إذ الفهم أساس نجاح الخطاب، ويقوم عليه نجاح العملية التواصلية.

وينطلق الطبري (310هـ) في مقدّمة تفسيره من بيان صفات القرآن التي جعلته في أعلى مراتب البيان من ذلك أنّه مفهومٌ لسامعيه، إذ يقول: «... فلا شك أنّ أعلى منازل البيان درجة، وأسنى مراتبه مرتبة، أبلغه في حاجة المبين عن نفسه، وأبينه عن مراد قائله، وأقربه من فهم سامعه، فإن تجاوز ذلك

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص76، 77.

2: المصدر السابق، ج1، ص489.

المقدار، وارتفع عن وسع الأنام، وعجز عن أن يأتي بمثله جميع العباد، كان حجةً وعلمًا لرسل الواحد القهار»¹

كما يجعل مقتضى الحث على تدبر القرآن أنه واضح الدلالة مفهوم المعنى لدى المخاطبين به، إذ يقول: «... في حث الله عز وجل عباده على الاعتبار... ما يدل على أن عليهم معرفة تأويل ما لم يحجب عنهم تأويله من آيه؛ (لأنه محال أن يقال لمن لا يفهم ما يقال له، ولا يعقل تأويله: اعتبر بما لا فهم لك به ولا معرفة من القيل والبيان والكلام إلا على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه، ثم يتدبره ويعتبر به)»²

هذا وقد أسهب الطبري (310هـ) في الحديث عن القضية وتدرج في عرضها، فبعد أن بين أن من تمام البيان أن يكون الخطاب مفهوماً، ذكر الغاية من ذلك وهي ليحقق الخطاب فائدة، إذ يقول: «فإن كان ذلك كذلك، وكان غير مبين منّا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب، كان معلوماً أنه غير جائز أن يخاطب جلّ ذكره أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولاً إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه؛ لأنّ المخاطب والمرسل إليه إذ لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحالُه قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً»³

ليصل بنا إلى مسألة مهمّة بنى عليها منهجه في تأويل النص القرآني، وذلك حينما خلص إلى القول: «وإذ كانت واضحة صحتها ما قلنا - بما استشهدنا من الشواهد، ودللنا عليه من الدلائل - فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم، لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص9.

2: المصدر السابق، ج1، ص76، 77.

3: المصدر السابق، ج1، ص11.

لظاهر كلامها ملائماً، وإن بآيته كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان، بما قد تقدم وصُفناه.¹

فمخاطبة القرآن العرب على ما يعرفونه من كلامهم كان له كبير الأثر في توجيه مسائل تتعلق بانسجام النص القرآني، -وسياقي بيان ذلك في حينه- كما جعله الطبري (310هـ) ضابطاً لترجيح المعاني ودليلاً يستدل به على صحة التأويل يقول: «وأما وجه صحة القول في ذلك فهو أن الله تعالى ذكره خاطب بالقرآن العرب على ما يعرفونه من كلامهم، وجرى خطابهم بينهم»²

أضف إلى ذلك أن عناية الطبري بالمخاطب في عملية التأويل يجعله يتجاوز مستوى البنية اللفظية إلى خارجها مما يستدعيه مراعاة المخاطبين بالقرآن، وقد اهتمت اللسانيات النصية بالمسألة تحت ما يسمى بالمقبولية³ التي يرجع حكمها عند المتلقي إلى مقدار معرفته بلغة النص أولاً.³ في حين أن "فعل القراءة ينطلق من هذا المبدأ - أي المقبولية - ليتتبع العلامات اللغوية المشككة للنص، أي من أن أجزاء المقروء تتلاحم لفظياً ودلالياً لبناء المعنى."⁴

ب. خطاب الله يحمل فائدة:

وقد عُنيَتْ بمسألة أن يكون للخطاب فائدة إحدى نظريات الانسجام في اللسانيات النصية وهي "نظرية الحصة" بالنظر في علاقتها بالسياق، حيث خلص "سيبرر وويلسون" إلى خلاصة مفادها أن هناك ثلاث حالات لا يكون فيها لفرضية من الفرضيات أي أثر سياقي منها كون الفرضيات الجديدة ليست مفيدة،⁵ كقول أحدهم لشخص يقرأ بحثاً: أنت تقرأ بحثاً، فيكون حينئذ الكلام غير مفيد.

1: المصدر السابق، ج1، ص12.

2: المصدر السابق، ج16، ص38.

3: علم لغة النص بين النظرية والتطبيق: عزة شبل، ص34.

4: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص189.

5: الانسجام والانساق في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، ص172.

ونجد الطبري (310هـ) في مقدمة تفسيره ينفي عن كلام الله عدم إفادته في أكثر من موضع من ذلك قوله في مقدمة تفسيره: «والله تعالى يتعالى عن أن يُخاطب خطاباً أو يُرسل رسالة لا تُوجب فائدة لمن حُوطب أو أُرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك متعال»¹

ثم إنه يتخذ من ذلك منهجاً في تأويله فعلى أساسه يُفسر بعض المسائل كمسألة طول السور القرآنية وأن ذلك لم يكن عبثاً بل لأغراض كما فعل عند تفسيره سورة الفاتحة².

إضافة إلى أنه يبطل المعاني التي تنافي هذه القاعدة من ذلك في تأويله لقوله تعالى:

﴿وَأَيَّدَنَّهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [من الآية 87 من البقرة] أين ذكر ثلاثة أقوال في معنى "روح القدس" ليرد قول القائل بأنه الإنجيل لما في ذلك عدم زيادة معنى في الآية فيقول: «فلو كان الروح الذي أيدّه الله به هو الإنجيل لكان قوله: ﴿إِذْ أَيْدَتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ - ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ تكرير قول لا معنى له؛ وذلك أنه على تأويل قول من قال: معنى: إذ أيدتُك بالإنجيل. إنما هو: إذ أيدتُك بالإنجيل، وإذ علّمتُك الإنجيل. وهو لا يكون به مؤيداً إلا وهو مُعلّمه، فذلك تكرير كلام واحد في آية واحدة من غير زيادة معنى في أحدهما على الآخر، وذلك خُلف من الكلام، والله تعالى ذكره يتعالى عن أن يُخاطب عباده بما لا يُفيدهم به فائدة. وإذ كان ذلك كذلك، فبيّن فساد قول من زعم أن الروح في هذا الموضع الإنجيل»³ وقوله في موضع آخر: «وقد دُكر عن بعضهم أنه قرأ ذلك:

﴿وَلِكُلِّ وُجْهَةٍ هُوَ مَوْلِيهَا﴾ بترك التنوين والإضافة. وذلك لحن لا تجوز القراءة به؛ لأن ذلك إذا فُرى كذلك، كان الخبر غير تام، وكان كلاماً لا معنى له، وذلك غير جائز أن يكون من الله تعالى ذكره»⁴

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص11.

2: يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص201.

3: المصدر السابق، ج2، ص223، 224.

4: المصدر السابق، ج2، ص678.

3.1. من أهمّ المسائل التي دفعت الطّبري للبحث عن انسجام النصّ القرآني هي مسألة إعجازه، ومن خلال مقدمة تفسيره فإنّه يرى بأنّ الإعجاز في القرآن له مظاهر منها:

أ. الإعجاز البياني: وقد مرّ الحديث عنه في رعاية الطّبري للتحليل اللغوي في مقدّمة تفسيره.

ب. ومنها الإعجاز في الانسجام منطلقاً من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [من الآية 82 من سورة النساء] لعلّق فيقول: «وفي نفى الله جلّ ثناؤه ذلك عن حكم كتابه، أوضح الدليل على أنّه لم يُنزل كتابه على لسان محمدٍ صلى الله عليه وسلّم إلاّ بحكمٍ واحدٍ متفقٍ في جميع خلقه، لا بأحكامٍ مختلفة.»¹

كما أورد أثرًا عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنّه قال: (لا تنازعوا في القرآن؛ فإنّه لا يختلف ولا يتلاشى، ولا يتفق لكثرة الردّ، وإنّ شريعة الإسلام وحدوده وفرائضه فيه واحدة، ولو كان شيء من الحرفين ينهى عن شيء يأمر به الآخر، كان ذلك الاختلاف، ولكنّه جامع ذلك كلّ، لا تختلف فيه الحدود ولا الفرائض، ولا شيء من شرائع الإسلام...) ²

فمن وجوه الإعجاز عدم الاختلاف في القرآن وعدم تعارض آياته وهذا هو معنى الانسجام.

ثمّ إنّ الطّبري (310هـ) قد أبان في مقدّمة تفسيره عن الآليات التي ترفع التعارض الابتدائي عن النصّ القرآني وذلك حينما قال: «اللهم فوقّنا لإصابة القول في مُحكمه ومتشابهه، وحالّه وحرامه، وعامّه وخاصّه، ومحمّله ومفسّره، وناسخه ومنسوخه، وظاهره وباطنه»³

وأهمّ مسألة يركّز عليها في رفع التعارض هي مسألة "الناسخ والمنسوخ" الذي يُعنى بالأحكام الشرعية فمن ذلك قوله: «مع أنّ في قيام الحجّة بأنّ النبيّ صلى الله عليه وسلّم لم يقض في شيء واحدٍ حكمين مختلفين

1: المصدر السابق، ج 1، ص 44.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 26.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 6، 7.

ولا أذن لأَمَّتِهِ بذلك. ما يُغني عن الإكثار في الدلالة على أن ذلك منفي عن كتاب الله¹

جاء هذا الاهتمام بالحكم لارتباطه بأعمال المكلفين ليتضح بذلك سبب آخر يدفع الطبري للبحث عن انسجام النص القرآني وهو ارتباطه بتحقيق العمل.

وعليه فإن كانت هذه النقط توضح نظرية الانسجام لدى الطبري، فإنها تُبيّن في الوقت نفسه دوافعه للبحث في انسجام النص القرآني والتي تتحدّد بثلاثة أمور:

- تحقيق الدلالة
- تحقيق الإعجاز
- تحقيق العمل

2. البنية الموضوعية:

كَانَ الطَّبْرِيُّ (310هـ) وَاِىَ إِلَى حَدِّ كَبِيرٍ بِالْبُنْيَةِ الْمَوْضُوعِيَةِ، فَعَلَى أَسَاسِهَا كَشَفَ الْمَعْنَى وَبَيَّنَ تَرَابُطَ الْآيِ، فَكَانَتْ مِنْ أَهَمِّ الْآلِيَّاتِ الَّتِي اعْتَمَدَ عَلَيْهَا فِي دَرَاةِ اِنْسِجَامِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، وَقَدْ أَبَانَ الْمَدَوْنَةُ عَلَى أَنَّ دِرَاسَتَهُ لِلْبُنْيَةِ الْمَوْضُوعِيَةِ تَجَسَّدَتْ فِي مَحَوْرَيْنِ:

الأول: محور كلي: وهو منهج في دراسة النسق القرآني، يخرج على إثره المفسر من التتابع الخطي للآيات، إلى النظر في موضوع السورة أو أغراضها، أي أنه يعمل على تحديد البنية الكبرى لما يُحلّله، وهو نظير "الوحدة المعنوية" *unité sémantique* التي "درج المتعاملون مع النصوص على اعتبارها في تقسيمهم لمقاطع نصّ ما".²

وخير ما نمثّل به عند الطبري هو تفسيره لسورة الفاتحة، فبعد انتهائه من بيان معاني الآيات طرَحَ مسألة مهمة توضح البعد النصي في تفسير جامع البيان وهي: ما الوجه في إطالة سورة الفاتحة بسبع آيات

1: المصدر السابق، ج1، ص44.

2: الاتساق والانسجام في القرآن: مفتاح بن عروس، ص411.

وقد حوت معاني جميعها منها آيتان، وهما قوله تعالى: ﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ١﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٢﴾ "إِذْ كَانَ لَا شَكَّ أَنَّ مَنْ عَرَفَ مَلِكَ يَوْمِ الدِّينِ، فَقَدْ عَرَفَهُ بِأَسْمَائِهِ الْحَسَنَى، وَصِفَاتِهِ الْمُثَلَى، وَأَنَّ مَنْ كَانَ لِلَّهِ مُطِيعًا، فَلَا شَكَّ أَنَّهُ لَسَبِيلٍ مِنْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي دِينِهِ مُتَّبِعٌ، وَعَنْ سَبِيلٍ مِنْ غَضَبٍ عَلَيْهِ وَضَلَّ مُنْعَدِلٌ، فَمَا فِي زِيَادَةِ الْآيَاتِ الْخَمْسِ الْبَاقِيَةِ مِنَ الْحِكْمَةِ الَّتِي لَمْ تَحْوِهَا الْآيَتَانِ اللَّتَانِ ذَكَرْنَاهُمَا؟"¹

من خلال طرح الطبري لذلك يتبين أنه لا يوجد في القرآن ما لا فائدة له، وهو ما قرره في مقدمة تفسيره، فتحديد موضوع السورة لا يمكن التسليم فيه بقواعد تمثل موضوع خطاب ما أو تحديد عنوانه، إذ لا يمكن الاستغناء عن آية لتضمنها معنى ومقصداً يكتمل به موضوع السورة أو غرضها.

ولأجل ذلك شرع في بيان الحكم والمقاصد² من ذكر هذه الآيات على النحو الآتي:

الحكم التي حوتها الآيات الخمس من سورة الفاتحة

↓	↓	↓	↓	↓
جمع القرآن معاني لم يجمع في كتاب قبله،	دليل على إعجازه اللغوي	بما فيه من توحيد وتمجيد	وبما فيه من نعت من	وبما فيه من ذكره
فإذا كانت التوراة مواعظ وتفصيل،	من خلال نظمه العجيب	وثناء عليه، تنبيه للعباد على	أنعم عليه تعريف لعباده	ما أحلّ بمن عصاه
والزبور توحيد وتمجيد، والإنجيل مواعظ	ورصفه الغريب وتأليفه البديع.	عظمته وسلطانه ليذكروه بألأته	أن ما بهم من نعمة فمنه	ترهيب عباده عن
وتذكير بالقرآن حوى ذلك كله وزاد عليه.		ويحمدوه على نعمائه.	ليبتغوا حاجاتهم من عنده	ركوب معاصيه

الثاني: محور تفصيلي: يُجسّده تفسير الطبري للمقاطع القرآنية عن طريق ما يسمّى بالبُنى الصُّغرى، إذ "القرآن كما يُتصوّر على أنه خطاب إجمالي يحمل رسالةً، فإنه يتصوّر كذلك على أنه مجموعة من الخطابات التي تشكّل نصوصاً بكل معنى الكلمة، ذلك أنّها خطاباتٌ نزلت في مقاماتٍ معينة مجيبة عن إشكالاتٍ حادثة".³

ثمّ إنّه لا يكتفي بذلك بل يعمد إلى الرّبط بين هذه البنى، وبذلك يتتبّع السورة من بدايتها إلى نهايتها، فيعمل على تأويل هذه الخطابات كالقصص وغيره وفق سياقها الذي وردت فيه أي بالنظر إلى السيرة

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص199، 200.

2: المصدر السابق، ج1، ص200، 201.

3: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص360.

الموضوعية. وسنضربُ لذلك مثلاً بقصتيّ آدم وطالوت اللتين جاءتا لتناسبَ موضوعَ السُّورةِ المتعلّقِ ببني إسرائيل، فقد بيّنَ الطبري (310هـ) بعدَ تفسيرِ قصّةِ آدم أنّها وردتْ في سياقِ بيانِ النِّعمِ على بني إسرائيل من استخلافِ آدم في الأرض والإنعامِ عليه بفضيلةِ العلم، ولذلك كانَ الخطابُ بعدها موجّهاً إلى بني

إسرائيل حيث قال تعالى: ﴿يَبْنِي إِسْرَءِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾

كما أنّه بيّنَ بعدَ تأويله لقصّةِ طالوت مناسبةَ ذكرِ القصّةِ في سياقِ الحديثِ عن اليهودِ الذين كانوا بينَ ظهري رسولِ الله صَلَّى الله عليه وسلّم، إذ يقول: «وهذه القصّةُ وإن كانتْ خَبَرًا من الله تعالى ذكرُهُ عن المَلَأ من بني إسرائيل ونبِيِّهم، وما كانَ مَنْ ابتدأهم نبِيّهم بما ابتدعوا به من مسألته أن يسألَ الله لهم أن يبعثَ لهم ملكًا يقاتلون معه في سبيله، ونبأ عمّا كانَ منهم من تكذيبهم بنبِيّهم بعدَ علمهم بنبوّته، ثمّ إخلافهم الموعدَ الذي وعدوا الله ووعدوا رسولَه من الجهاد في سبيلِ الله... فإنّه تأديبٌ لمن كانَ بينَ ظهريّ مُهاجرِ رسولِ الله صَلَّى الله عليه وسلّم من ذراريّهم وأبنائهم يهودِ بني قُرَيْظَةَ والنّضيرِ، وأنّهم لن يعدوا في تكذيبهم محمداً صَلَّى الله عليه وسلّم فيما أمرهم به ونهاهم عنه، مع علمهم بصدقِهِ، ومعرفتهم بحقيقتِهِ نبوّته، بعدَ ما كانوا يستنصرونَ الله به على أعدائهم قبلَ رسالته»¹

فهذه القصص وإن كانتْ تبلورُ موضوعاً فإنَّ الطبري يعملُ على تأويلها وفق بنيةٍ موضوعيةٍ أكبر، ممّا يُحقّقُ ترابطَ الآياتِ والمقاطع القرآنية، فقصة الملائكة وسؤالها عن استخلافِ آدم في الأرض وتفضيله بالعلم، وكذا تولي طالوت الملك وتفضيله بالعلم والحكمة إنّما وردَ في سياقِ تكبُّرِ اليهود عن النبي العربي وإعراضهم عنه وقد خصّه الله بالعلم والنبوة.

أي أنّ الطَّبري يتجاوزُ تحديدَ موضوعِ النصّ، إلى إعماله في تفسيرِ ارتباطِ الوحدات المتجاورة والمقاطع القرآنية وكذا القصص، وهذا يُصوِّرُ لنا انسجامَ النصّ ككل.

وينطلقُ الطَّبري (310هـ) في بيانِ موضوعِ الآياتِ غالباً من تحديدِ المخاطبِ بها أولاً، ثمَّ المخاطبِ

ثمَّ ذكرِ فحوى الخطاب، مثلاً ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ

أَسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقَا كَذَبْتُمْ وَفَرِّقَا نَقَلْتُمْ﴾ [البقرة: 87] أين حدّدَ المخاطبَ بذلك وهم اليهود

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج4، ص457، 458.

من بني إسرائيل ليأتي بعدها على ذِكْرِ المخاطِبِ وموضوع الخطابِ إذ يقول: «يقول الله جلَّ ثناؤه لهم: يا معشرَ يهودِ بني إسرائيل، لقد آتينا موسى التَّوراةَ، / وتابعنا من بعده الرسل إليكم، وآتينا عيسى ابنَ مريمَ البَيِّنَاتِ والحجَجَ إذ بعثناه إليكم، وقوَّيناهُ بروحِ القُدُسِ، وأنتمُ كُلُّمَّا جاءكم رَسولٌ من رُسُلِي بغيرِ الذي تهواه نفوسكم استكبرتم عليه -تَجَبُّراً وَبَغْيًا- استكبارَ إمامكم إبليس، فكذبتم منهم بعضاً، وقتلتم بعضاً»¹

والوعْيُ بالبنية الموضوعية يُسهِّمُ في طريقة التفسير الدَّاخلِي للبنية اللفظية، فقد اختارَ الطبري معنى

"ننسخها" في قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾^٢ "نتركها" بناءً على المعنى الذي تدل عليه الآيات إذ يقول: «فإنَّما اخترنا ما اخترنا من التأويل طلب اتِّساق الكلام على نظامٍ في المعنى، لا إنكارَ أن يكونَ اللهُ تعالى ذكره قد أنسى نبيُّه بعضَ ما نسخَ من وحيه إليه وتنزيله»²

وتتماسكُ البُنى الصُّغرى عن طريق أدواتٍ من أبرزها أدوات الاتِّساق، مثاله في تفسيره لقوله تعالى:

(يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم) (وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) (وإياي فارهبون) (وآمنوا بما أنزلتُ مصداقاً لما معكم) (ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً) (ولا تلبسوا الحقَّ بالباطل...) (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين) [الآيات: 40-41-42-43] فكلما جاء الطَّبري (310هـ) إلى تفسير آية من هذه الآيات ذكر الضمير (أنتم) وحدَّد المرجع بأنهم بنو إسرائيل.³ فنجد أنه يفسِّر لكل آية ويبين ما تضمنته من معنى مع ربطها بسابقتها بواسطة الإحالة إلى المرجع نفسه، "فالضمائر تسمح بالانتقال من موضوع إلى موضوع أو من جزئية إلى جزئية في إطار الموضوع الواحد بشكل يُبقي ذهنَ القارئ مستجمعاً لأطرافِ البنى الصُّغرى المختلفة بالجامع بينها وهو مرجع الضمير."⁴

1: المصدر السابق، ج2، ص226.

2: المصدر السابق، ج2، ص399.

3: المصدر السابق، ج1، ص596، 599، 600، 602، 610، 611.

4: أمين قادري، الأبعاد النصية في إعراب القرآن دراسة تحليلية تأصيلية، ص296، 297.

وسيلة أخرى من وسائل تماسك البنية وهي التكرار ومن طرقه الإتيان بالمرادف، وكنا قد أشرنا إليه سابقاً، حينما مثّلنا بكلمتي "إبليس" و"الشيطان" حيث جاءت لفظة إبليس في آية ليتكرّر ذكره بعدها بلفظ: "الشيطان" ليبين الطبري بأنّ الحديث عن إبليس ويربط بين هذه الآيات من خلال استعمال هذه الألفاظ للدلالة على ذات واحدة، ونستشف من خلال ذلك بأنّ الترادف يكتسي قيمة على مستوى خطية الخطاب تختلف عن قيمته في الخطية اللغوية إذ إنّ وسيلة إجرائية للتحليل فوق الجملي.

3. اتجاهات الخطاب:

يمثّل موضوع اتجاهات الخطاب "توسيعاً لانسجام النص بالنظر إلى أقطاب الخطاب"¹، وهو من الموضوعات التي شغلت الطبري في تأويله للنص القرآني، حيث ظهر ذلك من خلال اهتمامه بما سمّاه بـ: "المخاطبة" وقد أولى في دراسته للنص القرآني المخاطب عناية بالغة ويمكن تعليل ذلك بأمرين:

الأول: يمثّل المخاطب أحد مرتكزات العملية الخطابية وعلى أساسه يكتمل تحديد البنية الموضوعية للنص أو للمقطع. أضف إلى ذلك فقد يختلف المعنى باختلاف نوع المخاطب، فالخطاب في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [من الآية 83 من سورة البقرة] موجّهة إلى بني إسرائيل وعلى أساس ذلك يتحدّد المقصود بالزكاة هنا من أئمة طاعة الله تعالى ذكره والإخلاص.²

الثاني: أهميّة مراعاة حال المخاطب في إنتاج الخطاب خاصّة الخطاب الحجاجي، من خلال ما يتعلّق بإقناع المخاطبين واستمالتهم، فالحجاج "الجيد بل الإقناع يقتضي المعرفة بما يهزّ الذات التي تتوجّه إليها بالخطاب، أي ما يغيّرها ويحرّكها."³ وهذا الجانب سيتمّ معالجته في الفصل الموالي.

1: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 376.

2: يُنظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج 2، ص 198، 199.

3: في خطابة أرسطو الباتوسية: محمد الوالي، علامات، العدد 26، 2006م، ص 47، 48.

وما يعيننا في هذا المقام هو الحديث عن اتجاهات الخطاب على مستوى البنية الموضوعية، خاصةً وأنَّ هناك مواطنَ يتعدَّد فيها المخاطبُ، وأخرى يُوحى فيها ظاهرُ الكلام بمخاطبٍ إلاَّ أنَّ باطنه يكشفُ خلافه، وغيرها من المسائل التي لا يُكتفى فيها بالتحليل الجملي والأدوات اللفظية لتحديد المخاطب، وهو ما سنحاولُ بيانه من خلالِ دراسةِ الطَّبري لاتجاهاتِ الخطابِ للوقوفِ على بحثه في انسجامِ النص من خلالِ ذلك.

ويلاحظُ من خلالِ المدوَّنة بأنَّ الطبري (310هـ) اعتنى بالموضوع بتفسير التغيُّر الحاصل في البنية الظاهرة على مستوى الآية، كحديثه عن ظاهرة الالتفات، إضافةً إلى معالجته لاتجاهاتِ الخطابِ لبيان أوجهِ المخاطباتِ وتحديدِها.

فمن بين القضايا التي اهتمَّ بها الطَّبري (310هـ) في مجالِ تحديدِ المخاطبِ قضية "الالتفات" والتي تُعنى بتغيُّر أسلوبِ الكلامِ إلى أسلوبٍ آخرَ فمن التَّكلمِ إلى الغيبة، أو إلى الخطابِ وهكذا.. وتفسيرُ الطبري هذا التغيُّر هو في حقيقة الأمرِ كشفٌ عن انسجامِ النص، من ذلك تفسيره لسورة الفاتحة، أين علَّلَ إيرادَ الآياتِ الثلاثة الأولى بصيغة الغائب ثمَّ العودة إلى الخطابِ وهو قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

﴿[الفاتحة:5] مستندًا في ذلك إلى الأعراف الخطابية في كلام العرب حيث يقول: «... قل يا

مُحَمَّدٌ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾﴾ وقل أيضًا يا مُحَمَّدُ :

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾﴾ وكانَ عقلٌ عن العربِ أنَّ من شأنها إذا حكَّتْ أو أمرتْ بحكاية

خيرٍ يتلو القول أن تُخاطبَ ثمَّ تُخبرَ عن غائبٍ، وتُخبرَ عن غائبٍ ثمَّ تعودَ إلى الخطابِ، لما في الحكاية بالقول

من معنَى الغائبِ والمخاطبِ، كقولهم للرجل: قد قلتُ لأخيك: لو قمتَ لقمْتُ. وقد قلتُ لأخيك: لو قامَ

لُقمْتُ... ومن نظير: (ملك يوم الدين) مجرورًا، ثمَّ عودَه للخطابِ بـ: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) كما ذكرنا قبلُ البيت

السائر من شعر أبي كبير الهذلي:

وبياضَ وجهك للترابِ الأعفرِ

يا لهف نفسي كان جدَّة خالد

فرجع إلى الخطاب بقوله: وبياض وجهك بعد ما قد مضى الخبر عن خالد على معنى الخبر عن الغائب.

ومنه قول لبيد بن ربيعة:

باتت تشكى إلى النفس مجهشة
قد حملتك سبعا بعد سبعينا

فرجع إلى مخاطبة نفسه، وقد تقدّم الخبر عنها على وجه الخبر عن الغائب.¹

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا﴾ قالوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِسْمَايَا أُمْرِكُمْ بِهِ إِيْمَنُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٩٣﴾ [البقرة: 93] إذ يقول: «وأما قوله: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا﴾ فَإِنَّ الكلامَ خَرَجَ مَخْرَجَ الخبرِ عن الغائبِ بعدَ أَنْ كَانَ الْإِبْتِدَاءُ بِالْخَطَابِ، وَذَلِكَ مَا وَصَفْنَا مِنْ أَنْ إِبْتِدَاءَ الْكَلَامِ كَانَ حِكَايَةً، فَالْعَرَبُ تُخَاطَبُ فِيهِ ثُمَّ تَعُودُ فِيهِ إِلَى الْخَبَرِ عَنِ الْغَائِبِ، وَتُخْبِرُ عَنِ الْغَائِبِ ثُمَّ تُخَاطَبُ، كَمَا قَدْ بَيَّنَّا فِيْمَا مَضَى قَبْلُ. فَكَذَلِكَ ذَلِكَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ﴾ بِمَعْنَى: قُلْنَا لَكُمْ فَأَجَبْتُمُونَا. وَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿قَالُوا سَمِعْنَا﴾ فَإِنَّهُ خَبَرٌ مِنْ اللَّهِ عَنِ الْيَهُودِ الَّذِينَ أَخَذَ مِيثَاقَهُمْ أَنْ يَعْمَلُوا بِمَا فِي التَّوْرَةِ، وَأَنْ يُطِيعُوا اللَّهَ فِيمَا يَسْمَعُونَ مِنْهَا، أَتَاهُمْ قَالُوا حِينَ قِيلَ لَهُمْ ذَلِكَ: سَمِعْنَا قَوْلَكَ، وَعَصَيْنَا أَمْرَكَ.»²

وأكثر ما يكون الالتفات يكون في الآية الواحدة، ونادراً ما يتجاوز ذلك كما في قوله تعالى:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا

يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة: 170] أين ردّ الطبري الضمير في (لهم) إلى الناس في قوله

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص155، 156.

2: المصدر السابق، ج2، ص263.

مُسِينٌ ﴿١٦٨﴾ [البقرة: 168] فقال: «وأشبهه عندي وأولى بالآية أن تكون الهاء والميم في (لهم) من ذكرِ النَّاسِ" في قوله: (يا أيُّها النَّاسُ)، وأن يكونَ ذلكَ رجوعاً من الخطابِ إلى الخبرِ عن الغائبِ»¹

الخطاب المشترك:

كثيراً ما يعمدُ الطَّبري (310هـ) إلى بيانِ معاني الآياتِ في المقطعِ الواحدِ بتوجيه الخطابِ إلى عدَّةِ مخاطَبين، يتحدَّدُ غالباً المخاطَبُ الأصلي عن طريقِ اللغةِ بواسطةِ الضمير: "أنت - أنتم.." أو النداء: "يا بني إسرائيل - يا أيُّها النَّاس - يا أيُّها الذين آمنوا.." في حين أنَّه يُحدِّدُ المخاطَبَ التَّبَعِي بالنَّظَرِ في السِّياقِ النَّصِّي العام، وفيما يلي ذكرُ أبرزِ أشكالِ الاشتراكاتِ الخطابية التي أظهرتها المدوَّنة:

- ما اشترك فيه المخاطَبُ الأصلي والمخاطَبُ التَّبَعِي:

ويدخلُ في هذا النَّوعِ خطابُ بني إسرائيل، إذ يشترِكُ في الخطابِ المَوْجَّه إليهم اليهودُ المعاصرون للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واليهود الذين عاصروا موسى عليه السَّلام، كما في ذكر ذلك الطَّبري في تأويلِ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا تُوْمِنُ بِمَا أَنزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ، وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 90]

فيقول: «أما قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾. فَإِنَّهُ يَعْنِي: إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ كَمَا تَزْعُمُونَ. وَإِنَّمَا يَعْنِي بِذَلِكَ الْيَهُودَ الَّذِينَ أَدْرَكُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَسْلَفَهُمْ: إِنْ كَانُوا وَكُنْتُمْ - كما تزعمون أيها اليهود - مؤمنين.»²

1: المصدر السابق، ج3، ص41، 42.

2: المصدر السابق، ج2، ص260.

وكذلك يقول في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ [البقرة: 84] «وأولى الأقاويل في تأويل ذلك بالصواب عندي أن يكون: ﴿وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ خبراً عن أسلافهم، ودخلاً فيه المخاطبون به الذين أدركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم... وإن كان خارجاً على وجه الخطاب للذين كانوا على عهد نبينا صلى الله عليه وسلم منهم، فإنه معني به كل من أقر بالميثاق منهم على عهد موسى عليه السلام ومن بعده، وكل من شهد منهم بتصديق ما في التوراة؛ لأن الله جل ثناؤه لم يخص بقوله: ﴿ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ وما أشبه ذلك من الآي بعض، والآية محتملة أن يكون أريد بها جميعهم، فإذا كان ذلك كذلك، فليس لأحد أن يدعي أنه أريد بعض منهم دون بعض، وكذلك حكم الآية التي بعدها، أعني قوله: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقُولُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ الآية؛ لأنه قد ذكر أن أوائلهم قد كانوا يفعلون من ذلك ما كان يفعله أواخرهم الذين أدركوا عصر نبينا صلى الله عليه وسلم. ¹

ولئن كان بعض الدارسين يرى بأن هذا الخطاب "يتميز بتداخل شديد يصعب معه التمييز بين المخاطب الأصلي والمخاطب التبعية؛ إذ يقع الخطاب ابتداءً على أهل الكتاب المعاصرين للنبي صلى الله عليه وسلم ثم يتداخل الخطاب تدريجياً عن طريق الانتقال الزمني داخل النص بين زمن النص والزمن داخل النص، وهنا يتحول الخطاب إلى بني إسرائيل المعاصرين لنبي الله موسى عليه السلام، ² فإن الطبري يعالج ذلك من خلال توجيه الأمر استناداً إلى الأعراف الخطابية في كلام العرب، أي أنه يفسر هذا التداخل في الخطاب بوجوده في كلام العرب وما أنزل القرآن إلا بلغتهم ووفق مخاطباتهم، وقد ورد عنه ذلك في أكثر من موضع منها قوله: «وإنما جاز أن يقال: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾. والخطاب به لم يدرك فرعون ولا المنجيين منه؛ لأن المخاطبين بذلك كانوا أبناء من نجّاهم من فرعون وقومه، فأضاف ما كان من

1: المصدر السابق، ج2، ص204، 205.

2: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص374.

نعمه على آبائهم إليهم، وكذلك ما كان من كفران آبائهم، على وجه الإضافة كما يقول القائل لآخر: فَعَلْنَا بَكُمْ كَذَا وَكَذَا، وَفَعَلْنَا بِكُمْ كَذَا، وَقَتَلْنَاكُمْ وَسَبَّيْنَاكُمْ. والمخبر إمّا أن يكون يعني قومه وعشيرته بذلك، أو أهل بلده ووطنه، كان المقول له ذلك أدرك ما فعل بهم من ذلك أو لم يدركه، كما قال الأخطل يهاجي جرير بن عطية:

ولقد سما لكم الهذيل فنالكم
بإزاب حيث يُقسّم الأنفالا
في قيلق يدعو الأراقم لم تكن
فُرسانه غزلاً ولا أكفالا

ولم يلق جرير هذيلًا ولا أدركه، ولا أدرك إزاب ولا شاهده، ولكنّه لما كان يومًا من أيام الأخطل على قوم جرير، أضاف الخطاب إليه وإلى قومه، فكذلك خطابُ الله عز وجلّ من خاطبه بقوله: . لما كان فعله ما فعل من ذلك يقوم من خاطبه بالآية وآبائهم، أضاف فعله ذلك الذي فعله بآبائهم إلى المخاطبين بالآية وقومهم.¹ وقوله في موضع آخر: «والصواب في ذلك من القول عندنا أنّ الله تعالى ذكره خاطب الذين أدركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من يهود بني إسرائيل - بما خاطبهم به في سورة "البقرة" وغيرها من سائر السور - بما سلف من إحسانه إلى أسلافهم، وما سلف من كفران أسلافهم نعمه، وارتكابهم معاصيه، واجترائهم عليه وعلى أنبيائه، فأضاف ذلك إلى المخاطبين به، نظير قول العرب بعضها لبعض: فعلنا بكم يوم كذا وكذا، وفعلتم بنا يوم كذا وكذا - على نحو ما قد بيّنا في غير موضع من كتابنا هذا - يعنون بذلك أنّ أسلافنا فعلوا ذلك بأسلافهم، وأنّ أوائلنا فعلوا ذلك بأوائلهم، فكذلك ذلك في قوله: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقُولُونَ أَنْبِيََاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ﴾²

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، 642، 643.

2: المصدر السابق، ج2، ص259، 260.

وهذا التفسير الذي قدّمه الطبري (310هـ) فضلاً عن استناده إلى عرف لغوي فهو أيضاً يستند إلى عرف اجتماعي من خلال "شعور المرء وهو الإنسان العربي بالتماهي في الجماعة آنياً وزمناً، فهو غائب في ماضيه كما أن ماضيه حاضر فيه".¹

أضف إلى ذلك إن هذا النوع من الخطاب يحمل بعداً تداولياً، وذلك حينما يفسّره الطبري بالوظيفة الحجاجية التي من أجلها أضيفت إلى المخاطبين نعم أسلافهم أو أعمالهم مع أنبيائهم، فقد ذكر الطبري أن المنادى في قوله تعالى: ﴿يَبْنَئِ إِسْرَءِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي

فَارْهُبُونِ ﴿٤٠﴾ [البقرة: 40] ولد يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم، وكان يعقوب يدعى إسرائيل ليحمل الخطاب على أنه لأحبار اليهود من بني إسرائيل الذين كانوا بين ظهرائي مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليعلّل بعد ذلك توجيه الخطاب إليهم بذكر أنباء أسلافهم فيقول: «وإنما خصّهم بالخطاب في هذه الآية والتي بعدها من الآي التي ذكّرتهم فيها نعمه... أن الذي احتجّ به من الحجج في الآيات التي فيها أنباء أسلافهم وأخبار أوائلهم، وقصص الأمور التي هم بعلمها مخصوصون دون غيرهم من سائر الأمم، ليس عند غيرهم من العلم بصحته وحقيقته مثل الذي لهم من العلم به، إلا لمن اقتبس علم ذلك منهم، فعرفهم باطلاع محمد صلى الله عليه وسلم على علمها - مع بعد قومه وعشيرته من معرفتها، وقلة مزاوله محمد صلى الله عليه وسلم دراسة الكتب التي فيها أنباء ذلك - أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يصل إلى علم ذلك إلا بوحي من الله تعالى ذكره وتنزيل منه ذلك إليه؛ لأنهم من علم صحة ذلك بمحلّ ليس به من الأمم غيرهم، فلذلك تعالى ذكره خصّ بقوله: خطابهم».²

وقوله: «يعني بقوله جلّ ثناؤه: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ﴾: قل يا محمد لليهود بني إسرائيل الذين إذا قلت لهم: ﴿ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ﴾ قالوا لك: ﴿نُؤْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا﴾: - لم تقتلوا - إن كنتم مؤمنين بما أنزل الله عليكم - أنبياءه، وقد حرّم الله في الكتاب الذي أنزل عليكم قتلهم، بل أمر فيه

1: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص 374.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج 1، ص 593، 594.

بِاتِّبَاعِهِمْ وَطَاعَتِهِمْ وَتَصَدِيقِهِمْ. وَذَلِكَ مِنْ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ تَكْذِيبٌ لَهُمْ فِي قَوْلِهِمْ: ﴿تُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا﴾ وَتَعْيِيرٌ لَهُمْ.¹

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ (البقرة: 43) فقد قال: «وهذا أمرٌ من الله تعالى ذكره لمن ذكر من أحبار بني إسرائيل ومنافقيها... بعد الإعذار إليهم والإنذار، وبعد تذكيرهم نعمته إليهم وإلى أسلافهم؛ تعطفًا منه بذلك عليهم وإبلاغًا إليهم في المعذرة.»²

وأما هذه النعم فقد ذكرت في سياقٍ مضى من اصطفاء الله منهم الرسل وإنزاله عليهم الكتب، واستنقاذه إياهم مما كانوا فيه من البلاء والضراء من فرعون وقومه، وتفجير عيون الماء من الحجر، وإطعام المن والسلوى...³

فالنظر في البعد الحجاجي للنص أو المقطع يُعين المفسر على تحديد اتجاهات الخطاب والتي غالبًا ما يتعدّد فيها المخاطب تبعًا لهذا الغرض، ففي قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا﴾ كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (البقرة: 73) يحدّد الطبري بأن المخاطب بالآية هم:⁴

1. عباد الله المؤمنين

2. مشركو بني إسرائيل: وهو احتجاج منه عليهم حتى يعتبروا بما كان منه جلّ ذكره من إحياء قتيل بني إسرائيل بعد مماته في الدنيا

1: المصدر السابق، ج2، ص256، 257.

2: المصدر السابق، ج1، ص613.

3: يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص594.

4: المصدر السابق، ج2، ص128.

3. **مشركو العرب:** كما أنه احتجاج من الله على مشركي العرب وهو قوم أميون فعرفهم الله علم من قبلهم.

فالخطاب في الآية موجّه إلى ثلاثة اتجاهات بناءً على البنية الحجاجية للآية والتي جاءت لتقرير مسألة البعث ونبوة محمد.

ويدخل في هذا النوع ما سمّاه الطبري (310هـ) بـ "التعريض"، وهو أن يتوجّه الخطاب إلى مخاطبٍ معيّن، غير أنه يتضمّن الإشارة إلى غيره، وتكمُن فائدة هذا الأسلوب في المخاطبة - كما أوضحها الزركشي (794هـ) - في أنه "يتضمّن إعلام السامع على صورة لا تقتضي مواجهته بالخطاب، كأنك لم تعنه، وهو أعلى في محاسن الأخلاق، وأقرب للقبول، وأدعى للتواضع، والكلام ممّن هو رب العالمين نزل به لغتهم، وتعليمًا للذين يعقلون".¹

ومثال ذلك ما أورده الطبري بخصوص المعني بالآيات الأولى من سورة البقرة إذ يقول: «وهذا التّأويل من ابن عباسٍ قد صرّح عن أنّ السورة من أولها - وإن كانت الآيات التي في أولها من نعت المؤمنين - تعريض من الله عز وجلّ بدم الكفار أهل الكتاب الذين زعموا أنهم بما جاءت به رسل الله عز وجلّ الذين كانوا قبل محمدٍ صلى الله عليه وسلّم - مصدّقون، وهم بمحمدٍ صلى الله عليه وسلّم مكذّبون...»² وقوله أيضاً: «وفي قوله: ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ . تعريض من الله تعالى ذكره بأهل الكتاب أن الذي أتى نبيّه محمدًا صلى الله عليه وسلّم والمؤمنين به من الهداية تفضّل منه، وأنّ نعمه لا تُدرَك بالأمانيّ، ولكنّها مواهب منه يختصّ بها من يشاء من خلقه.»³

1: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص508.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص252.

3: المصدر السابق، ج2، ص388.

- ما اشترك فيه مخاطب أصلي ومخاطب فرعي مطلق:

ففي قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنْ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22] رَجَّحَ الطَّبري

(310هـ) بأنَّ المخاطب بالآية جميع النَّاسِ بدلالة السِّيَاق وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ [من الآية 21 من سورة البقرة] وعليه فالنَّاسُ ذو دلالة عامة إضافةً إلى عدم وجود دليل يخصُّ أحد المخاطبين بذلك، وإن كان قد أبان عن المخاطب الأصلي وهم أهل الكتاب والمنافقون حيث قال: «والذي هو أولى بتأويل قوله: ... أن يكون تأويله ما قاله ابن عباسٍ وقتادة، من أنه معنيٌّ بذلك كلِّ مكلفٍ عالمٍ بوحدايةِ الله وأنه لا شريك له في خلقه، يشرك معه في عبادته، كائنًا من كان من النَّاسِ، عربيًّا كان أو أعجميًّا، كاتبًا أو أميًّا، وإن كان الخطابُ لكفر أهل الكتاب الذين كانوا حوالي دار هجرة رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم، وأهل النِّفاق، وممن بين ظهرائهم ممن كان مشركًا فانتقل إلى النِّفاقِ بمقدِّم رسول الله صَلَّى الله عليه وسلَّم.»¹

وكذلك قوله في موضع آخر: «ويعني بقوله: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ﴾. بعض النَّاسِ؛ لأنَّ العلمَ بنبوَّة محمدٍ صَلَّى الله عليه وسلَّم وصفته ومبعثه لم يكن إلاَّ عند أهل الكتاب، دون غيرهم، وإيَّاهم عني بذلك عزَّ وجل، ويعني جلَّ ذكره بالكتاب التوراة والإنجيل، وهذه الآية وإن كانت نزلت في خاص من النَّاسِ، فإنَّها معنيٌّ بها كلُّ كاتم علمًا فرضَ الله تعالى عليه بيانه للنَّاسِ»²

1: المصدر السابق، ج1، 394، 395.

2: المصدر السابق، ج2، ص731.

- الأولى بالخطاب المخاطب التبعي:

وأكثر الخطابات التي وردت في النص بهذا الشكل تُظهر في الظاهر تناقضاً يُرفع بتوجيه الخطاب إلى مخاطب غيره هو المعني به، ومن ثمَّ كان الاعتناء بهذا النوع من قبيل رفع توهم التعارض عن القرآن والكشف عن انسجامه. مثال ذلك في قوله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (١٤٧) [البقرة: 147] حيثُ افترض الطبري سائلاً يسأل: أو كان النبي صلى الله عليه وسلم شاكاً في أن الحق من ربه...؟ ليوّجه ذلك بأن الخطاب وإن خُوطب به النبي صلى الله عليه وسلم فإنَّ المعني به غيره، معللاً ذلك بالعرف اللغوي؛ حيثُ قد تُخرج العرب الكلام مُخرج الأمر والنهي للمخاطب، والمراد به غيره،¹ فتصبح "أنت" في هذا الموضع ونظيره ذا دلالة عامة. -وفي هذا وغيره دليل على تغير قيمة العنصر اللغوي على مستوى خطية الخطاب.-

وقد استوفى الطبري (310هـ) الحديث عن هذه المسألة وتوسّع في بيانها بالاستناد إلى الأعراف الخطابية لدى العرب عند تأويله لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (١٠٧) [البقرة: 107] حيثُ يقول: «وإن كان ظهر ظهور الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم، فإنما هو معني به أصحابه الذين قال لهم الله جلّ ثناؤه: ... وذلك من كلام العرب مستفيض بينهم فصيح، أن يُخرج المتكلم منهم كلامه على وجه الخطاب منه لبعض الناس، وهو قاصد به غيره، وعلى / وجه الخطاب لواحد، وهو يقصد به جماعة غيره، أو جماعة المخاطب به أحدهم، وعلى وجه الخطاب للجماعة والمقصود به أحدهم، من ذلك قول الله جلّ ثناؤه: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ ثمَّ قال: ﴿وَاتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ

1: المصدر السابق، ج2، ص674.

بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرًا ﴿٢﴾. فرجع إلى خطاب الجماعة، وقد ابتدأ الكلام بخطاب النبي صلى الله عليه وسلم... وكما قال جميل بن معمر:

ألا إن جيران العشيّة رائح
دعّتهم دواعٍ من هوى ومناخ

فقال: ألا إن جيران العشيّة. فابتدأ الخبر عن جماعة جيرانه، ثم قال: رائح؛ لأنّ قصده في ابتدائه ما ابتدأ من كلامه الخبر عن واحدٍ منهم دون جماعتهم.¹

4. درء التعارض عن النص القرآني:

تعدّ مسألة درء التعارض من أهمّ الأسس النصية التي استند إليها الطبري (310هـ) في الكشف عن انسجام النصّ القرآني، وقد كشفت لنا المدونة عن منهج فريد تميّز به الطبري (310هـ) في مناقشة القضايا التي تدرأ التعارض عن القرآن الكريم وتدفع ما يوهّم التناقض عنه، وذلك يرجع إلى:

1/ طبيعة النص الذي يشتغل عليه.

2/ ميزة المحلّ في حدّ ذاته، فالطبري (310هـ) إلى جانب كونه لغويًا فهو محدّث وفقيه، ممّا يؤثّر في كيفية تحليله لمسائل التعارض في النصّ، وذلك بامتلاكه لآليات تدفع وهم التناقض وبالأخصّ الآليات الأصولية كالعام والخاص والمحمل والمفصل... والآليات الحديثية كزمن النزول ومكانه...

وبالنظر في تفسيره فقد ظهرت لنا معالجته لمسائل درء التعارض عن النصّ القرآني في ثلاث صور:

الأولى: درء التعارض عن النصّ التشريعي وذلك بالاستناد إلى الآليات الأصولية.

الثانية: ردّ الأقوال المفسّرة التي لو قيل بها لأظهرت تناقضًا في النصّ.

1: المصدر السابق، ج2، ص404-406.

الثالثة: درء ما يُوهّم التعارض لدى متلقّي الخطاب القرآني ويمثّله مسلك الأسئلة والأجوبة الذي تميّز به تفسير الطبري.

1.4. درء التعارض عن النص التشريعي:

يعود مفهوم درء التعارض في الحضارة العربية الإسلامية إلى ميدان علم أصول الفقه في إطار التعارض بين الأدلة الشرعية، فكما اهتم العلماء بتقسيم الأدلة وبيان كيفية إعمالها في استنباط الأحكام الشرعية والاستدلال بها، فكذلك عكفوا على توضيح مسالك التعامل حال تعارضها بإعمال الآليات الأصولية كالحكم والمتشابه والمحمل والمفصل والعام والخاص والمطلق والمقيّد، والمراد بالتعارض لديهم: "تقابل" بين دليلين على سبيل الممانعة.¹

وكون الطبري فقيهاً فقد كان لهذا الأمر بالغ الأثر في تعامله مع آيات الأحكام التي تُوهّم التعارض بينها، ذلك أنّ هذه الآيات تفضي إلى غاية وهي العمل بمقتضاها، ولا يمكن للمكلف العمل بمقتضى نصين متعارضين، من أجل ذلك يسعى الطبري (310هـ) أولاً إلى رفع وهم التعارض عن الآي بالكشف عن العام والخاص، والتاسخ والمنسوخ... لتحقيق هذه الغاية، فالدفع إذن لبحث الطبري (310هـ) عن انسجام النص في هذه الحال هو رفع تعارض الأحكام الشرعية لارتباط العمل بها.

كما نود التنبية إلى أمر مهم وهو أنّ الطبري (310هـ) في هذا المقام يتجاوز تحليل النص القرآني إلى تحليل النص التشريعي ونقصد بذلك "القرآن والسنة" باعتبارهما مصادر تشريع الأحكام. وعليه يتلخّص منهج الطبري (310هـ) في دفع التعارض عن النص القرآني خاصة والنص التشريعي عامّة في النقاط الآتية:

أولاً: نفي التعارض عن النص:

ينطلق الطبري (310هـ) في دراسته للنص القرآني بنفي تعارض آياته - وقد مرّ تقرير ذلك في عرض نظريته في مقدّمة تفسيره - كما يدفع ذلك أيضاً عن النص التشريعي - إذ يقول: «غير جائز أن تكون

1: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: محمد الجيزاني، ط7، دار ابن الجوزي، 1429هـ، ص268.

فرائض الله وسُنُّ رسولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متعارضة¹ ويقول: «...غير جائز أن يكون في أخبار الله أو أخبار رسولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شيء يدفع بعضُهُ بعضًا»²

وعلى أساس ذلك فهو يرى بأنَّ التعارض إنما يقع في أحد الأمرين:

1. ظاهر النص 2. نظر المجتهد (المحلل)

فإن ظهر تعارض في النص فإنه يرفعه بإحدى الطريقتين:

الأولى: العمل بجمع النصوص التي تُظهر تعارضًا ابتدائيًا من خلال توجيه كلٍّ منها، وهذا ظاهرٌ في قوله متمثلٌ في تفسيره، إذ يقول: «فإن كان كلا الخبرين صحيحًا مخرجهما، فواجب التصديق بهما، وتوجيه كل واحدٍ منهما إلى الصحيح من وجه»³

ومن أمثلة ذلك تأويل الطبري (310هـ) لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ

فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرٍ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة من الآية 185]

أين رجَّح الطبري (310هـ) بأنَّ الآية تدلُّ على أنَّ الفطرَ رخصةٌ للمسافر والمريض، ممَّا ينبني على ذلك أنَّ صيامهما مجزئ عنهما ولا قضاء عليهما وهو ما دلَّت عليه أيضًا نصوص النبي صلى الله عليه وسلم (إن شئتَ فصم، وإن شئتَ فافطر) وقوله عليه الصلاة والسلام حين سئل عن الصوم في السفر (إنما هي رخصة من الله للعباد، فمن قبلها فحسن جميل ومن تركها فلا جناح عليه)⁴

في المقابل أورد الطبري (310هـ) نصا آخر للنبي صلى الله عليه وسلم وهو قوله: (ليس البرُّ الصَّيَّامُ

في السَّفرِ)، ممَّا يظهر تعارضًا في النصوص، دفعه الطبري بحمل الحديث على خاص وهو أنَّ ذلك قيل

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج8، ص210.

2: المصدر السابق، ج7، ص36.

3: المصدر السابق، ج8، ص748.

4: المصدر السابق، ج3، ص214، 215.

"الرجل اجتمع الناس عليه وقد ظلل عليه، فقالوا: هذا رجلٌ صائم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ليس البرُّ الصَّيَّامُ في السَّفرِ)"¹ من أجل ذلك يقول الطَّبري (310هـ): «فمن بلغ منه الصَّومُ ما بلغ من الذي قال له النَّبيُّ صلى الله عليه وسلم ذلك، فليس من البرِّ صومه، لأنَّ الله جلَّ ثناؤه قد حرَّم على كلِّ أحدٍ تعريضَ نفسه لما فيه هلاكُها، وله إلى نجاحها سبيل، فإنَّما يُطلَبُ البرُّ بما ندبَ الله إليه، وحضَّ عليه من الأعمال، لا بما نهى عنه.»²

فيظهر من خلال هذا المثال انتقال الطبري (310هـ) من المقاربة النصية - بكشف وهم تعارض النصوص التشريعية عن طريق إعماله لآلية الخاص والعام - إلى المقاربة التداولية ببيان طريقة العمل بهذه النصوص. فغايتها من البحث عن انسجام النص التشريعي ترتبط بدفع تناقض الأحكام التي يترتب عليها العمل.

بل إنَّ الطَّبري يستند إلى العام والخاص كأحد وجوه رفع التعارض عن القرآن الكريم في غير آيات الأحكام، فقد ذكر بأنَّ المخاطب في قوله تعالى: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة من الآية 47] بنو إسرائيل، ممَّا يظهر تعارضاً ابتدائياً مع قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة من الآية 47] إذ إنَّه خطابٌ لأُمَّةٍ محمَّدٍ صلى الله عليه وسلم، ليرفع هذا التعارض بحمل آية ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ على الخصوص فيقول: «وأخرج جلَّ ذكره قوله: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ مخرَجَ العموم وهو يُريدُ به خصوصاً؛ لأنَّ المعنى: وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى عَالَمٍ من كنتم بين ظهره وفي زمانه.»³

فالطَّبري يكشف انسجام النص القرآني برفع وهم التعارض عنه عن طريق تحديد دلالة الآية. بل إنَّه يسلك هذا السبيل لرفع تعارض النص الأكبر وهو خطابُ الشرع بما يصوِّر لنا مستويات دراسة الانسجام

1: المصدر السابق، ج3، ص217.

2: نفسه.

3: المصدر السابق، ج1، ص629.

عِنْدَ الْأَوَائِلِ، فَقَدْ حَمَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿بِكُلِّ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 81] على خاص لينسجم مع ما تظاهر من نصوص النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي أَنَّ أَهْلَ الْإِيمَانِ لَا يُخَلَّدُونَ فِي النَّارِ إِذْ يَقُولُ: «إِنَّ السَّيِّئَةَ الَّتِي ذَكَرَهَا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنَّ مَنْ كَسَبَهَا وَأَحَاطَتْ بِهِ ذُنُوبُهُ، فَهُوَ مِنْ أَهْلِ أَنْارٍ - فِي هَذَا الْمَوْضِعِ - الْمَخْلَدِينَ فِيهَا، إِنَّمَا عَنَى جَلَّ ذِكْرُهُ بِهَا بَعْضَ السَّيِّئَاتِ دُونَ بَعْضٍ، وَإِنْ كَانَ ظَاهِرُهَا فِي التَّلَاوَةِ عَامًّا؛ أَنَّ اللهَ قَضَى عَلَى أَهْلِهَا بِالْخُلُودِ فِي النَّارِ. وَالْخُلُودُ فِي النَّارِ لِأَهْلِ الْكُفْرِ بِاللَّهِ دُونَ أَهْلِ الْإِيمَانِ بِهِ... فَإِنَّ فِي إِخْبَارِ اللهِ تَعَالَى ذِكْرَهُ بِأَنَّهُ مَكْفَّرٌ - بِاجْتِنَابِنَا كِبَائِرَ مَا نَنْهَى عَنْهُ - سَيِّئَاتِنَا، وَمَدْخَلُنَا الْمَدْخَلَ الْكَرِيمَ، مَا يُبْنَى عَنْ صَحَّةٍ مَا قُلْنَا فِي تَأْوِيلِ قَوْلِهِ: ﴿بِكُلِّ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً﴾. وَأَنَّ ذَلِكَ عَلَى خَاصٍّ مِنَ السَّيِّئَاتِ دُونَ عَامِّهَا.»¹

لِيُقَرَّرَ أَنَّ الْبَحْثَ فِي انْسِجَامِ النَّصِّ عَنْ طَرِيقِ مَعْرِفَةِ خَاصِّهِ وَعَامِهِ غَايَتُهُ الْوَصُولُ إِلَى دَلَالَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَمَعَانِيهِ وَهُوَ مِنْ عَمَلِ عُلَمَاءِ التَّفْسِيرِ فَيَقُولُ: «...إِذَا كَانَ تَأْوِيلُ الْقُرْآنِ غَيْرَ مَدْرُكٍ إِلَّا بَيَانٍ مِنْ جَعَلَ اللهُ إِلَيْهِ بَيَانَ الْقُرْآنِ، وَكَانَتِ الْآيَةُ فِيهَا تَأْتِي عَامًّا فِي صِنْفٍ، وَهِيَ خَاصَّةٌ فِي ذَلِكَ الصَّنْفِ بِاطْنُهَا.»²

الثانية: النسخ: فإن لم يتمكن الطبري (310هـ) من رفع التعارض بجمع النصوص عن طريق توجيهها بوجه، فإنه حينئذ يلجأ للعمل بآلية النسخ.

وبابُ النسخ من أهم الأبواب لرفع تعارض الآيات والكشف عن انسجام النص القرآني في تفسير الطبري، جاءت هذه الأهمية لارتباطه بـ "تحقيق العمل" ذلك أن النسخ يُعْنَى بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ لِلْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي، إِذْ يَعْرِفُهُ الطَّبْرِيُّ (310هـ) بِقَوْلِهِ: «وَذَلِكَ أَنَّ يَحْوُلَ الْحَلَالَ حَرَامًا، وَالْحَرَامَ حَلَالًا، وَالْمُبَاحَ مُحْظُورًا،

1: المصدر السابق، ج2، ص180، 181.

2: المصدر السابق، ج2، ص181، 182.

والمحظور مباحًا، ولا يكون إلا في الأمر والنهي، والحظر والإطلاق، والمنع والإباحة، فأما الأخبار فلا يكون منها ناسخٌ ومنسوخٌ¹

فالنسخ لا يكون إلا في الأحكام التي هي مناط العمل، ولذلك فإنَّ الطبري يبحث في انسجام النص أولاً برفع تعارض الآيات عن طريق النسخ، ليقرّر بعدها الحكم الشرعي الذي تتأسس عليه أفعال المكلفين، والطبري بهذا العمل يتجاوز التحليل اللغوي إلى التحليل النصي - بالبحث في الانسجام - إلى التحليل التداولي - ببيان الأحكام الشرعية وما يترتب عليها من العمل - وبذلك فهو يصنع تحليل خطابٍ متكامل.

من ذلك رفعه تعارض قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ، وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة من الآية 184] مع قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة من الآية 185] عن طريق آلية النسخ، مبيّنًا على أساس ذلك الحكم الشرعي المترتب في حق المكلف أو المطيق القادر على الصوم، فيقول: «وأولى هذه الأقوال بتأويل الآية قول من قال: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ﴾ / منسوخ بقول الله تعالى ذكره: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾؛ لأنَّ "الهاء" التي في قوله: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾ من ذكر "الصَّيَامِ". ومعناه: وعلى الذين يطيقون الصَّيَامَ فديةً طَعَامُ مَسْكِينٍ. فإذا كان ذلك كذلك، وكان الجميع من أهل الإسلام مُجمعين على أن من كان مُطيقًا من الرجال الأصحاء المقيمين غير المسافرين صَوْمَ شهرِ رمضان، فغير جائز له الإفطار فيه والافتداء منه بطعام مسكين، كان معلومًا أنَّ الآية منسوخة، هذا مع ما يؤيِّدُ هذا القول من الأخبار التي ذكرناها آنفًا عن مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ وابنِ عَمَرَ وسَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ، من أنَّهم كانوا بعد نزول هذه الآية على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في صوم شهر رمضان بالخيار بين

1: المصدر السابق، ج2، ص388.

صومه وسقوط الفدية عنهم، وبين الإفطار والافتداء من إفطاره بإطعام مسكين لكل يوم أفطره، وأنهم كانوا يفعلون ذلك حتى نزلت: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ فألزموا فرض صومه، وبطل الخيار والفدية.¹

ومن أهم ما يُعين الطبري (310هـ) في تحديد النَّاسِخِ والمنسوخِ هو العملُ بزمَنِ النُّزُولِ ومكانه، فيتحدد بذلك المتقدم والمتأخر، وقد "قرّر العلماء أنه لا تناقض بين القضيتين إذا اختلفت زمنهما لاحتمال صدق كل منهما في وقتها؛ لأنه يُشترط في التناقض اتحاد القضيتين في وحداتٍ منها الزمان والمكان".²

ومن أمثلة ذلك قوله: «والصواب من القول في ذلك ما قاله عطاء بن ميسر، من أن النهي عن قتال المشركين في الأشهر الحرم منسوخ بقول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كَتَبِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكََ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]

وإنما قلنا ذلك ناسخ لقوله: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ لتظاهر الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه غزا هوازن بخين، وثقيفا بالطائف، وأرسل أبا عمر إلى أوطاس لحرب من بها من المشركين في بعض الأشهر الحرم، وذلك في شوال وبعض ذي القعدة، وهما من الأشهر الحرم، فكان معلوماً بذلك أنه لو كان القتال فيهن حراماً وفيه معصية، كان أبعد الناس من فعله صلى الله عليه وسلم. وأخرى، أن جميع أهل العلم بسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تتدافع أن بيعة الرضوان على قتال قريش كانت في ذي القعدة، وأنه صلى الله عليه وسلم إنما دعا أصحابه يومئذ... فإذا

1: المصدر السابق، ج3، ص178.

2: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني، ص268.

كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ، فَبَيَّنَ صَحَّةُ مَا قُلْنَا فِي قَوْلِهِ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾. وَأَنَّهُ مَنْسُوخٌ.¹

جانب آخر مهم لا حظناه في معالجة الطبري (310هـ) لمسائل النسخ وهو أنه يتجاوز تحقيق الانسجام برفع التعارض الابتدائي بين النصين، إلى تحقيق الانسجام بين الناسخ أو المنسوخ والسياق الخارجي، إذ أنه يُراعي أيضا ذلك التناوب بين الحكم المنسوخ أو الحكم الناسخ مع حال المخاطبين به بما يؤدي ذلك إلى كمال الانسجام وتماحه على كل المستويات. ففي تأويله لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ

يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ، وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ

تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾ [البقرة من الآية 184] ذكر بأن ذلك كان في أول ما فرض الصوم، وكان من أطاقه من المقيمين صامه إن شاء، وإن شاء أفطره وافتدى، فأطعم لكل يوم أفطره مسكينا حتى نُسَخَ ذلك²، ليجعل الطبري (310هـ) هذا الحكم مناسبا لحال المسلمين وقتئذٍ بذكره أثرا في ذلك، فيقول: «...حدثنا أصحابنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم عليهم أمرهم بصيام ثلاثة أيام من كل شهر تطوعا غير فريضة. قال: ثم نزل صيام رمضان. قال: وكأثوا قوما لم يتعودوا الصيام. قال: وكان يشتد عليهم الصوم. قال: فكان من لم يصم أطعم مسكينا، ثم نزلت هذه الآية: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ فكانت الرخصة للمريض والمسافر، وأمرنا بالصيام.»³

كما أنه في مواضع عديدة يبيّن انسجام النص الناسخ لسياق حال المخاطبين به بذكر حكمة الله تعالى في ذلك وغالبًا ما تأتي للتخفيف عن المكلفين وإما لمضاعفة الأجر على العبادة وإما لأغراض حجاجية.. وهو ما أوضحه الطبري بذكر أمثلة لكل علة وذلك عند تأويله لقوله تعالى: ﴿... مَا نَنْسَخْ

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج3، ص663، 664.

2: المصدر السابق، ج3، ص161.

3: المصدر السابق، ج3، ص162.

مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾

[البقرة: 106] إذ يقول: «والصواب في ذلك عندنا: ما يُبدل من حكم آيةٍ فنعيرُهُ، أو نترك تبدلَه فنقره بحالِه، نأت بخير لكم من حكم الآية التي نسَخنا فغيرنا حكمها، إمّا في العاجل؛ لحقَّتِه عليكم، من أجل أنّه وَضَعَ فَرَضٍ كَانَ عليكم، فَأَسْقَطَ ثَقْلَهُ عنكم، وذلك كالذي كَانَ على المؤمنين من فَرَضٍ قِيَامِ الليل، ثُمَّ نَسَخَ ذلك فوضع عنهم، فكان خيراً لهم في عاجلهم، لسقوط عبء ذلك وثقل حملِه عنهم، وإمّا في الآجل؛ لعظم ثوابه من أجل مَشَقَّةِ حملِه، وثقل عبئه على الأبدان. كالذي كَانَ عليهم من صيام أيام معدودات في السنة، فَنَسَخَ وفَرَضَ عليهم مكانه صوم شهرٍ كاملٍ في كلِّ حول. فكان فرضُ صوم شهرٍ كاملٍ كلَّ سنةٍ أثقلَ على الأبدان من صيام أيام معدودات، غير أنّ ذلك وإن كَانَ كذلك، فالثواب عليه أَجْزَلُ، والأجرُ عليه أكثر، لفضل مَشَقَّتِه على مكلفيه من صوم أيام معدودات بذلك...»¹

ومن أوضح الأمثلة على بيان انسجام النص المنسوخ مع السياق الخارجي مسألة نسخ القبلة من بيت المقدس إلى المسجد الحرام، فقد بيّن الطبري (310هـ) أنّه حصل ذلك:

1. **لقطع حجة اليهود** وهي قولهم: «يُخَالِفُ مُحَمَّدٌ دِينَنَا وَيَتَّبِعُ قِبَلَتَنَا» فيقول الطبري (310هـ): «فهي الحجة التي كانوا يحتجون بها على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحابه، على وجه الخصومة منهم لهم، والتّمويه منهم بها على الجهال وأهل الغباء من المشركين... فَقَطَعَ اللهُ ذَلِكَ من حُجَّتِهِمْ وحسَمَه، بتحويل قبلة نبيّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والمؤمنين به، من قبلة اليهود إلى قبلة خليله إبراهيم عليه السّلام.»²

2. **لإظهار المنافقين واختبار المؤمنين**، إذ يقول الطبري (310هـ): «وإنما قلنا ذلك معناه؛ لأنّ محنة الله أصحاب رسوله في القبلة إنّما كانت .. عند التحويل من بيت المقدس إلى الكعبة، حتّى ارتدّ -فيما ذكر- رجالٌ ممن كان قد أسلم وأتبع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأظهر كثيرٌ من المنافقين من أجل ذلك نفاقهم، وقالوا: ما بال محمدٍ يُحوّلنا مرّةً إلى ههنا، ومرّةً إلى ههنا. ومرّةً إلى ههنا. وقال المسلمون في أنفسهم

1: المصدر السابق، ج2، ص401.

2: المصدر السابق، ج2، ص683.

وفي من مضى من إخوانهم المسلمين، وهم يُصلُّون نحو بيت المقدس: بطلت أعمالنا وأعمالهم وضاعت. وقال المشركون: تحيَّر محمدٌ في دينه. فكان ذلك فتنةً للنَّاسِ وتمحيصاً للمؤمنين، فلذلك قال جلَّ ثناؤه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾¹

2.4. درء التعارض عن النص القرآني برّد التأويلات المعارضة له:

ومن أوجه رفع التعارض لدى الطبري رده للأقوال والمعاني التي تؤدي إلى إحداث تناقض في النص، وفي ذلك إشارة منه إلى ضرورة مراعاة المحلل أو المؤول - وهو يفصح عن المعاني - انسجام النص القرآني، فأهم عامل لبطلان التأويل عند الطبري (310هـ) معارضته في نفسه، أو أنه يرجع بالتناقض على النص القرآني، أضف إلى ذلك مسألة أخرى أن رده لهذه التأويلات الباطلة هو في الوقت نفسه إثبات للمعنى المراد أو حصر للمعاني الممكنة، ونجد هذا المسلك مجسداً في ميدان الاستدلال على صحة المعاني بإثبات الدليل الصحيح عن طريق ردّ نقيضه، إذ يقول ابن تيمية (728هـ): «الدليل لا يتم إلا بالجواب عن المعارض، فالأدلة تشبه كثيراً بما يعارضها، فلا بد من الفرق بين الدليل الدال على الحق، وبين ما عارضه، ليتبين أن الذي عارضه باطل». فالدليل يحصل به الهدى وبيان الحق، لكن لا بد مع ذلك من الفرقان، وهو الفرق بين ذلك الدليل وبين ما عارضه»²

ومثال ذلك ردّ الطبري (310هـ) لقول ذكر في معنى قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾³

[الفتحة:6] فيقول: «وقد زعم بعضهم أن تأويل قوله: ﴿أَهْدِنَا﴾: زدنا هدايةً وليس يخلو هذا القول من أحد أمرين؛ إما أن يكون قد ظن قائله أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بمسألة ربه الزيادة في البيان، أو الزيادة في المعونة والتوفيق. فإن كان ظن أنه أمر بمسألة الزيادة في البيان، فذلك ما لا وجه له؛ لأن الله جلَّ ثناؤه لا يكلف عبداً فرضاً من فرائضه إلا بعد تبيينه له وإقامة الحجة عليه به، ولو كان معنى ذلك معنى

1: المصدر السابق، ج2، ص639.

2: النبوات: تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد العزيز الطويان، ط1، أضواء السلف، 1430هـ، 2000م، ص642.

مسأله البيان، لكان قد أمر أن يدعوا ربّه أن يُبيّن له ما فرض عليه، وذلك من الدعاء خلف؛ لأنّه لا يفرض فرضاً إلاّ مبيناً لمن فرضه عليه، أو يكون أمر أن يدعوا ربّه أن يفرض عليه الفرائض التي لم يفرضها. وفي فساد وجه مسأله العبد ربّه ذلك ما يوضح عن أنّ معنى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾. غير معنى: ¹بيّن لنا فرائضك وحدودك.

فالطبري يردّ قول القائل من أنّ معنى (اهدنا) طلب البيان أو الزيادة فيه؛ لأنّه يناقض أصل الدين، وهو أنّ الله لا يفرض فرضاً إلاّ مبيناً فيفسد بذلك القول بدعاء بيان الفرائض، كما أنّ الله لا يفرض فرضاً إلاّ بحجّة ودليل.. فيفسد بذلك طلب الزيادة في البيان.

ويدخل في ذلك القراءات، إذ يعتبرها الطبري كفيات لقراءة القرآن، لا على أنّها منزلة كتزيل الأحرف السبعة، ومما مثّل به عن مناقشته للتعارض الذي تحدّثه القراءة - في نظره - في المعنى، قراءة (وما يخادعون) إذ يقول: «ومن الدلالة أيضاً على أنّ قراءة من قرأ: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ﴾. أولى بالصحة من قراءة من قرأ: (وما يخادعون) أنّ الله جلّ ثناؤه قد أخبر عنهم أنّهم يخادعون الله والمؤمنين في أول الآية، فمحال أن ينفي عنهم ما قد أثبت أنهم قد فعلوه؛ لأنّ ذلك تضادّ في المعنى، وذلك غير جائز من الله جلّ ثناؤه.»²

3.4. دفع ما يؤهم التناقض عند متلقّي الخطاب القرآني:

كنّا قد رأينا في القسم النظري أنّ من بين قواعد الانسجام قاعدة عدم التناقض التي برزت في أعمال شارول أين قسم التناقض المؤثّر في الانسجام إلى قسمين لفظي واستنتاجي، غير أنّ الدراسات القرآنية قد سبقت لسانيات النص في التنبية إلى هذه القضية ومعالجتها للكشف عن انسجام الخطاب القرآني على نحو مغاير بما يلائم خصائص النص القرآني، وتفسير الطبري (310هـ) خير دليل، فقد أولى

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص167، 168.

2: المصدر السابق، ج1، ص285. والقراءتان متواترتان ويُعذر لابن جرير أنّ القراءات في عصره لم تسبّع بعد.

الطبري هذه المسألة عنايةً تجلّت في ردّه على ما يحتمله من استنتاجات يستنتجها متلقّ للخطاب القرآني توهم بتناقض في الآية، فافتراضه لهذه الاستنتاجات أولاً إنّما هو وعي منه بأبعاد نظرية الانسجام وأنّ كمال الكشف عنها يتحقّق بالنظر إلى كلّ ما يوحيه الخطاب، ليردّها منطلقاً من أصل وهو أنّ لا تناقض في كلام الله فيستعمل عبارات نحو: وذلك على غير الوجه الذي ظننت، وذلك على غير المعنى الذي توهمت ... ثمّ يوجّه ذلك ويستند في كثير من الأحيان لدفع وهم التناقض إلى الأعراف الخطابية في كلام العرب، فالقرآن أمّا أنزل وفق مخاطباتهم.

وبذلك يخالف الطبري شارول حينما يوجّه التناقض إلى تغيير في العبارة ليدفع عنها التناقض، فما توهمه المتلقي من تناقض في الآية إنّما هو تناقض ابتدائي ناتج عن قصور فهمه لا أنّه تناقض حادث في النصّ القرآني، وهذا من أسرار إعجاز القرآن الكريم.

ومن خلال ما أظهرته المدوّنة يمكن تحديد شكلين للتناقض في استنتاجات المتلقي وهما:

أ. ما أوهم تناقضاً لغوياً: كقوله: «فإن قال لنا قائل: وكيف قيل: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقُولُونَ أَنبِيََاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ﴾ فابتدأ الخبر على لفظ المستقبل، ثمّ أخبر أنّه قد مضى؟»¹

ومن بين التوجيهات التي قدّمها أنّ ذلك "خطابٌ بالمستقبل من الفعل ومعناه الماضي، كما يُعنفُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ على ما سلفَ منه من فعلٍ، فيقولُ له: ويحك لم تكذب، وكما قال الشاعر:

إذا انتسبنا لم تلدني لئيمةٌ ولم تجدي من أن تُقرّي بها بُداً

فالجزاء للمستقبل، والولادة كلّها قد مضت، وذلك أنّ المعنى معروف، فجاز ذلك.²

وإن كان يرى بأنّ المخاطبين في الآية وإن كانوا يهود بني إسرائيل الذين أدركوا النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلاّ أنّهم ليسوا القتلة، وإنّما حُوطبوا بفعل أسلافهم لأنهم رضوا بذلك، وهذا نظير قول العرب بعضها

1: المصدر السابق، ج2، ص257.

2: المرجع السابق، ج2، ص258، 259.

لبعض: فعلنا بكم يوم كذا وكذا.. يعنون أنَّ أسلافنا فعلوا ذلك بأسلافكم، ومن هنا جاز أن يُقال (من قبل) إذ كان معناه: فلم يقتل أسلافكم أنبياء الله من قبل.¹

ب. ما أوهم تناقضاً دلالياً: وهو الأكثر، وغالبا ما يتعلّق بمسائل أصول الدين كقول الطبري في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [من الآية 143 من سورة البقرة]: «فإن قال لنا قائل: أو ما كان الله عالماً بمن يتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ، إلّا بعد اتِّبَاعِ الْمُتَّبِعِ، وانقلاب المنقلب على عقبه، حتّى قال: ما فعلنا الذي فعلنا من تحويل القبلة إلّا لنَعْلَمَ الْمُتَّبِعَ رَسُولَ اللَّهِ مِنَ الْمُنْقَلِبِ عَلَى عَقْبَيْهِ؟ قيل: إنّ الله جلّ ثناؤه هو العالمُ بالأشياء كلّها قبل كونها، وليس قولُه: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعَ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ بخير عن أنّه لم يعلم ذلك إلّا بعد وجوده. فإن قال: فما معنى ذلك؟ قيل له: أمّا معناه عندنا فإنّه: وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلّا ليعلم رسولي وجزيري وأوليائي من يتَّبِعُ الرسولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ، فقال جلّ ثناؤه: ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾. ومعناه: ليعلم رسولي وأوليائي. إذ كان رسوله وأوليؤه من حزبه، وكان من شأن العرب إضافة ما فعلته أتباع الرئيس إلى الرئيس، وما فعل بهم إليه، نحو قولهم: فَتَحَ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ سَوَادَ الْعِرَاقِ، وَجَبَى خَرَاجَهَا. وإِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ أَصْحَابُهُ عَنْ سَبَبٍ كَانَ مِنْهُ فِي ذَلِكَ.»²

5. الاقتضاء:

يقول سشايغر: «القُيُودُ التي تحكم بناء النصوص لا يمكن أن تُختزل إلى القُيُود اللسانية التي تعمل على مستوى الجملة»³

1: المرجع السابق، ج2، ص259، 260.

2: المصدر السابق، ج2، ص641، 642. 324/1، 38/2، 201/2، 254/2، 572/2، 582/2، 585/2،

3: العلاماتية وعلم النص: جان ماري سشايغر، إعداد وترجمة: منذر عياشي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004م، ص121.

ذلك أنَّ حقيقة النص مختلفة عن حقيقة الجملة، وعليه فالقواعد التي تحكم بناء النص ليست هي قواعد بناء الجملة، فقواعد بناء الجملة قواعد عاملية، أي يتم تفسير بنائها عن طريق نظرية العامل والمعمول، ومنه فالتغيرات التي تحدث داخل الجملة هي تغيرات مفسرة عاملية، في حين أنَّ قيود بناء النص أعقد بكثير، فالنص مبني على مجموعة من الاقتضاءات وهي التي تمثل قوانين تحكم بناء النص.

جوهر تفسير النص
↓
الاقتضاء

جوهر تفسير الجملة
↓
العامل

ويجدُر بنا التنبية إلى أنَّ مبحث الاقتضاء من المباحث التي نجد لها امتداداً في الدراسات العربية والإسلامية، من ذلك ميداناً البلاغة وأصول الفقه، بل يُمكن عدُّ ميدان علم أصول الفقه الميدان الأمثل لتجسيد هذه النظرية بمفهومها الحديث، حيث جعلها الأصوليون أساساً تتوقف عليه استقامة الكلام ومن ثمَّ انسجامه، فالأقتضاء عند الأصوليين: "هو أن يتضمن الكلام إضماراً ضرورياً لا بدَّ من تقديره لأنَّ الكلام لا يستقيم دونه، وذلك إمَّا لتوقف الصدق عليه وإمَّا لتوقف الصحة عليه عقلاً أو شرعاً."¹

ومن الأمثلة التي يذكرونها: قوله صلى الله عليه وسلم: (رُفِعَ عن أمتي الخطأ والنسيان) فقدَّروا في الحديث لفظة "حكم"، أي: (رُفِعَ عن أمتي حكم الخطأ والنسيان)، وذلك حتى يستقيم معنى الكلام، فلا يُتصوَّر رفع الخطأ والنسيان عن الأمة لثبوت هتين الصفتين فيها، ممَّا يقتضي ذلك تقدير محذوف يدفع الخلل عن الكلام.

ومثاله كذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [من الآية 185 من سورة البقرة] وهنا يُطرح إشكال: هل المسافر والمريض الصائم يلزمُهُما القضاء؟ والجواب: لا، إذ التَّقدير في الآية: (إذا أفطر)، فالدلالة الشرعية تقتضي هذا اللفظ ليستقيم الكلام، وعليه فما جعل

1: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمد الجيزاني، ص 447.

العلماء يقدِّرون في هذين الموضوعين وغيرهما ممَّا يقفُّ على صدقه أو صحته الكلام عقلاً أو شرعاً إنّما هو أمر نصي - مبني على دلالة الاقتضاء - لا عاملي.

ولقد أبانتُ مُدَوَّنَتنا في كثيرٍ من المواضع لجوء الطبري (310هـ) إلى تحليل اقتضاءات النص كأداة من أدوات الانسجام، وذلك من أجل بيان المقصود من الكلام ومعانيه. ويمكن تصنيف هذه الاقتضاءات إلى:

1.5. الاقتضاء التمهيدي:

تنبّي عمليّة التّواصل على هدفٍ، وإذا ما تمَّ رَبطُهُ بالمخاطَب فحينئذٍ لا بدّ من استراتيجية تواصلية تكونُ المسؤولة عن بناء النص، فحينما أُنهي الطبري تفسير سورة الفاتحة بيّن علّة تقديم الحمد والثناء على الله وتمجيده قبل طلب العبد حاجته إذ يقول: «وبما فيه من تحميدٍ وتمجيدٍ وثناءٍ عليه، تنبيهُ العباد على عظمتِهِ وسلطانِهِ وقدرتِهِ وعظمِ مملكته، ليذكروه بآلائه، ويحمّدوه على نعمائِهِ، فيستحقّوا به منه المزيد، ويستوجبوا عليه الجزيل، وبما فيه من نعتٍ من أنعمَ عليه بمعرفته وتفضّل عليه بتوفيقه لطاعته، تعريفَ عباده أنّ كلّ ما بهم من نعمةٍ في دينهم ودنياهم فمنهُ، ليصرفوا رغبتهم إليه، ويتبعوا حاجاتهم من عنده دون ما سواه من الآلهة والأنداد.»¹

الأمر الذي جعله يُقدَّر الفعل "قولوا" - وهو اقتضاء آخر - عند تفسيره للآيات الأولى حينما قال: «فإن قال لنا قائل: وما معنى قوله: (الحمد لله) أحمد الله نفسه جلّ ثناؤه، فأثنى عليها...؟ قيل: بل ذلك كلّهُ كلامُ الله جلّ ثناؤه، ولكنّه جلّ ذكره حمّد نفسه وأثنى عليها بما هو له أهل، ثمّ علّم عباده، وفرض عليهم تلاوته، اختباراً منه لهم وإبتلاءً، فقال لهم: قولوا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. وقولوا: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. فقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾. ممّا علّمهم جلّ ذكره أن يقولوه ويدينوا له بمعناه، وذلك موصول بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. وكأنّه قال: قولوا هذا وهذا.»²

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص201.

2: المصدر السابق، ج1، ص139.

فنصُّ الدُّعاءِ نصٌّ يَفْتَضِي استراتيجيَّةً قبلَ الدُّعاءِ وهي الثَّناءُ على اللهِ، فالرَّابِطُ بينَ الدُّعاءِ والثَّناءِ هو رابِطُ اقتضائي وليس عاملي. وكثيراً ما نجدُ هذا التَّوَعُّ في مقدِّماتِ النُّصوصِ والخطاباتِ أينَ يلجأُ المتكلِّمُ لاستراتيجيَّةٍ تواصليَّةٍ يَهْدِفُ مِنْ خِلالِهَا إلى استمالةِ المخاطَبِ أولاً قبلَ الشُّرُوعِ في الموضوعِ.

2.5. الاقتضاء التفريعي:

ويأتي غالباً في السُّؤالِ والجوابِ عنه، حيثُ يتضمَّنُ الجوابُ تفرِيعاً عمَّا سُئِلَ عنه اقتضاءُ السُّؤالِ نفسه. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ﴾ [الآية 217 من سورة البقرة] فسَرَّهَا الطَّبْرِي (310هـ) بقوله: «يعني بذلك جلَّ ثناءؤه: يسألك يا محمدُ أصحابُك عن الشَّهِرِ الحَرَامِ - وذلك رجب - عن قتالٍ فيه». ¹ والجوابُ عن ذلك هو ﴿قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾ إذ يقول الطبري (310هـ): (قل) يا محمد: (قتال فيه) يعني: في الشَّهِرِ الحَرَامِ، (كبير) أي: عظيمٌ عندَ اللهِ استحلاله، وسفكُ الدِّماءِ فيه. ²

إلاَّ أنَّه تفرَّعَ عن ذلك: الجوابُ بذكرِ أمورٍ أعظمَ من القتلِ ولزمَ على المسلمينَ معرفتها، وإن لم يسألوا عنها، حيثُ يقول الطَّبْرِي (310هـ) في قوله تعالى: ﴿وَصَدُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ «...وصدُّ عن سبيلِ اللهِ، وكفرٌ به، وعن المسجدِ الحرامِ، وإخراجُ أهلِ المسجدِ الحرامِ - وهم أهلُه وولائُه - أكبرُ عندَ اللهِ من القتالِ في الشَّهِرِ الحَرَامِ». ³

ليوضِّحَ بالسِّيَاقِ علَّةَ هذا الاقتضاءِ، وذلك حينما ذكرَ بأنَّ المشركينَ قد عابُوا على الصَّحَابِي القتلَ في الشَّهِرِ الحَرَامِ، فأجابَ اللهُ تعالى ذكره: "إن كنتم قتلتم في الشَّهِرِ الحَرَامِ فقد صدُّوكم عن سبيلِ اللهِ، مع الكفرِ به، وعن المسجدِ الحَرَامِ وإخراجكم منه - إذ أنتم أهلُه وولائُه - أكبرُ عندَ اللهِ من قتلِ من قتلتم

1: المصدر السابق، ج3، ص648.

2: نفسه.

3: المصدر السابق، ج3، ص649.

منهم.¹ فهو وإن كان مقتضياً ذلك بفعل السياق الذي ورد فيه إلا أنه يتضمن تعريفاً للناس بالأمور العظيمة في الشهر الحرام.

مثاله أيضاً في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ٢١٥﴾ [البقرة: 215]

إذ تضمنت الآية جواباً عن سؤال المسلمين وهو أي شيء ينفقون منه وقد بينه الطبري (310هـ) بقوله: «... ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ﴾ هو المال الذي سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه عن النفقة منه، فأجابهم الله تبارك وتعالى عنه بما أجاب به في هذه الآية.»²

ليتنرّع عن ذلك ذكر الآية على من ينفقون، إذ يقول الطبري: «...أنه ممكن أن يكون قوله: ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ الآية. حثاً من الله جلّ ثناؤه على الإنفاق على من كانت نفقته غير واجبة من الآباء والأمهات والأقرباء، ومن سمي معهم في هذه الآية، وتعريفاً من الله عباده مواضع الفضل التي تُصرف فيها النفقات، كما قال في الآية الأخرى: ﴿وَعَاتَى أَلْمَالِ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 177].»³

1: المصدر السابق، ج3، ص653.

2: المصدر السابق، ج3، ص640.

3: المصدر السابق، ج3، ص643.

3.5. الاقتضاء السببي:

ويقتضي هذا النوع والذي يليه إضماراً يتوصل المفسر إلى تقديره من ظاهر الكلام، فيفهم من المذكور اللفظ المحذوف، ولذلك فكثيراً ما يُفسر الطبري حذف المقتضي بعد بيانه بعلم السامعين به، أو لدلالة ظاهر الكلام عليه.

كما يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [من الآية 60 من البقرة] «مما استغني بدلالة الظاهر على المتروك منه، وذلك أنَّ معنى الكلام: قلنا: اضرب بعصاك الحجر فضربه فانفجرت. فترك ذكر الخبر عن ضرب موسى الحجر؛ إذ كان فيما ذكر دلالة على المراد منه.»¹

فالذي حمله على هذا التقدير هو أنَّ انفجار الأعين في قوله: ﴿فَإِنْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ لم تكن مسببة عن قول الله لموسى ﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾، وإنما عن فعله لذلك وامتناله للأمر وهو الضرب، وعليه فالفاء لم تعطف (انفجر) على (قلنا)، وإنما على (ضربه) وجاء هذا التقدير بفعل قواعد الاقتضاء لا بفعل نظرية العامل.

4.5. الاقتضاء الإيضاحي:

ويكثر هذا النوع في النص القرآني لدلالة ظاهر الكلام عليه، فيأتي المقتضي للتقدير للإيضاح، كقول الطبري في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ﴾ [من الآية 178 من سورة البقرة] «فتأويل الكلام إذن: فُرض عليكم أيها المؤمنون

1: المصدر السابق، ج2، ص5. ولمزيد أمثلة يُنظر: ج4، ص481، 498.

الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ، أَنْ يَقْتَصَّ الْحُرُّ بِالْحُرِّ، وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ، وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى. ثُمَّ تَرَكَ ذَكَرَ "أَنْ يَقْتَصَّ"، اكْتِفَاءً
بدلالة قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾. عليه من ذكره.¹

ومن أمثلته أيضاً حذف أفعال القول كما في قوله تعالى: ﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ
وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاَمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِيَّتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا
وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: 285] إذ يقول الطبري (310هـ): «ففي
الكلام في قراءة من قرأ ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ بالتَّوْنِ، متروك قد استغني بدلالة ما ذكر
عنه، وذلك المتروك هو "يقولون". وتأويل الكلام: والمؤمنون كلٌّ آمن بالله وملائكته وكُتُبِهِ ورُسُلِهِ، يقولون:
لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ. وترك ذكر "يقولون" لدلالة الكلام عليه، كما ترك في قوله: ﴿وَالْمَلَكِيَّةُ
يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ (٢٣) سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ (٢٤) [الرعد: 23، 24]. بمعنى:
يقولون: سلامٌ عليكم.»²

6. السياق: (context)

كُنَّا قَدْ رَأَيْنَا مُسْتَوِيَّاتِ الْإِنْسَجَامِ فِي الدَّرَاسَةِ النَّظَرِيَّةِ، مِنْهَا الْإِنْسَجَامُ الْخَارِجِي الَّذِي يَتَحَقَّقُ بِالنَّظَرِ
فِي سِيَاقِ النَّصِّ، وَبَعْدُ السِّيَاقُ مِنْ أَبْرَزِ الْمُرْتَكَزَاتِ وَأَهَمِّ الْأَلْيَاتِ الَّتِي اسْتَنَدَ إِلَيْهَا الطَّبْرِيُّ (310هـ) فِي تَأْوِيلِهِ
لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ، مَا جَعَلَ مُسَاعِدَ الطَّيَّارِ يُصْرِّحُ قَائِلًا: «السِّيَاقُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا السِّيَاقُ عِنْدَ ابْنِ جَرِيرٍ؛ لَقَدْ كَانَ
السِّيَاقُ ذَا أَثَرٍ وَاضِحٍ فِي تَفْسِيرِ ابْنِ جَرِيرٍ، وَاسْتِخْدَامُهُ لَهُ مُتَنَوِّعٌ جَدًّا»³ وَلَعَلَّ ذَلِكَ يَرْجِعُ إِلَى أَمْرَيْنِ:

الأول: معرفته الواسعة بالسِّيَاقِ وإطلاعه الكبير على أحوال المخاطبين وظروف الخطاب، وهو الأمر
الذي ينعكس على فهم النص وبيان معناه، وفي ذلك يقول براون يول: «كَلَّمَا زَادَتْ مَعْرِفَةُ الْمُحَلِّلِ

1: المصدر السابق، ج3، ص104.

2: المصدر السابق، ج5، ص150.

3: شرح مقدمة تفسير الطبري "جامع البيان عن تأويل آي القرآن": مساعد الطيار، ط2، الرياض، 1440هـ، 2019م، ص39.

بخصائص السياق زادت قدرته على التنبؤ بما يمكن قوله.¹ وهو أمرٌ نبّه إليه علماء القرآن حيث وضّحوا شروطاً للمفسّر بعد إدراكهم "أنّ قدرة المفسّر على فهم النص لا بدّ أن تسبقها معرفة الوقائع التي أنتجت هذه النصوص."²

الثاني: ملكته الفدّة في التأويل واتّساع نظره في التحليل انعكس كل ذلك على كيفية استناده إلى السياق، فبالإضافة إلى الاعتماد عليه في بيان المعنى وكشف الدلالات، سعى من خلاله أيضاً إلى الكشف عن انسجام النص ممّا يدلّ على وعيه بتحقيق انسجام الخطاب مع سياقه الداخلي والخارجي من جهة، وعلى سعيه نحو صناعة نموذج تحليل خطاب متكامل بتنوّع الآليات وتكاملها من جهة أخرى.

وقد أبانت المدوّنة عن أنّ السياق -المفضي إلى الكشف عن انسجام النص القرآني - يتجسّد في جانبين:

الأول: علاقة الموضوع بتسلسل متواليات الجمل كآلية من آليات الاستمرارية في القرآن، ويمكن أن نصطلح عليه بالسياق الداخلي.

الثاني: النظر إلى المعطيات الاجتماعية والثقافية (المخاطب والمخاطب) وزمن النزول ومكانه وهو ما يسمّى بالسياق الخارجي.

1.6. السياق الداخلي:

يُراود بالسياق الداخلي في بعض الدراسات النصيّة الحديثة النظر في النص وعلاقته بسياقه اللغوي، وعلى أساس ذلك تتم معالجة هذا الموضوع في دراسة النصوص بالتطرق إلى العناصر اللفظية للاتّساق من إحالة ووصل وتكرار.. إذ إنّها تعكس الاستمرارية الخطيّة للنص وتعمل على ترابط أجزائه.

1: تحليل الخطاب: براون ويول، ص50.

2: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق: خلود العموش، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث، الأردن، 1428هـ، 2008م، ص83.

وبالنظر إلى مدلول السياق لدى الطبري فإنه أوسع من ذلك، فهو مرتبطٌ بدلالة الكلام من أن "بعضه لبعضٍ تبع"¹ وعليه فمدار النظر في الكلام هو مراعاة هذا التابع الذي يتميز به، أي مراعاة السياق حيث يقول: «إنما اخترنا ما اخترنا من التأويل طلب اتساق الكلام على نظام في المعنى»² ويقول: «الحاق معنى بعض ذلك ببعض أولى ما دام الكلام متسقاً معانيه على سياق واحد»³ ويقول في موضع آخر: «وصل معاني الكلام بعضه ببعض أولى ما وجد إليه سبيل»⁴

من خلال هذه الأقوال يتضح بأن السياق عند الطبري (310هـ) يتضمن مفهومي الاتساق والانسجام، فهو تابعٌ للمعنى المتسق، وهو المفهوم الذي كشف عنه نايف الزهراني من خلال دراساته للسياق عند الطبري من أنه: "المعنى المتسق المجتمع على انتظام واتصال".⁵

فالطبري (310هـ) وهو يُحلل وفق سباق الآي ولحاقها لا يغفل عن اتساق المعنى وتتابعه بما يحقق استقامته وانسجامه، وقد أبانت المدونة عن أن الطبري (310هـ) يستند إلى السياق في إطار دراسته للبنية الموضوعية لمقطع أو جزء، فمن خلاله يبين اتصال الكلام وأنه لا يزال يتكلم عن موضوع واحد وذلك بتحديد معنى الآية ليناسب ما سبقها أو ما لحقها من الآيات، إذ يقول: «وإنما اخترنا ذلك من سائر الأقوال التي ذكرناها لأنه أصحها معنى، وأحسنها استقامة على معنى كلام العرب، وأشدّها اتساقاً على نظم الكلام وسياقه، وما عدا ذلك من القول فانتزاع يبعد من الصّحة على استكراه شديد للكلام»⁶

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص262.

2: المصدر السابق، ج2، ص399.

3: المصدر السابق، ج7، ص205.

4: المصدر السابق، ج7، ص541.

5: الاستدلال في التفسير دراسة في منهج ابن جرير الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير: نايف الزهراني، ص40.

6: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج5، ص506.

ومثال ذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [من الآية 140 من سورة البقرة] بيّن اختلاف أهل التأويل في بيان الشهادة على قولين:

الأول: ادعاء اليهود بأن إبراهيم وإسماعيل كانا من اليهود أو النصارى.

الثاني: أن الشهادة التي كتموها هي كتمانهم أمر محمد وأنه على حق.

ليرجح بعد ذلك المعنى الأول بناءً على السياق وهو الحديث عن قصة إبراهيم وإسماعيل حيث يقول: «وإنما اخترنا من القول الذي قلناه في تأويل ذلك؛ لأنّ قوله تعالى ذكره: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ﴾ في إثر قصة من سمى الله من أنبيائه، وأمام قصه لهم، فأولى بالذي هو بين ذلك أن يكون من قصصهم دون غيره».¹

في مقابل ذلك قد يلجأ إلى السياق كأداة لردّ المعاني والتأويلات الباطلة في محاولة منه لحصر المعاني الممكنة أو بيان المعنى المقصود، ففي تأويله لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى﴾ [من الآية 16 من سورة البقرة] ردّ أحد الأقوال بناءً على السياق وهو قول القائلين بأن معنى ذلك: "أي آمنوا ثم كفروا" إذ يقول: «وإنما الذين قالوا: إنّ القوم كانوا مؤمنين فكفروا فإنّه لا مؤنة عليهم لو كان الأمر على ما وصفوا به القوم؛ لأنّ الأمر إذ كان كذلك، فقد تركوا الإيمان، واستبدلوا به الكفر عوضاً من الهدى، وذلك هو المعنى المفهوم من معاني الشراء والبيع، ولكنّ دلائل أول الآيات في نعوّتهم إلى آخرها دالة على أنّ القوم لم يكونوا قطّ استضاءوا بنور الإيمان، ولا دخلوا في ملّة الإسلام، أو ما تسمع الله جلّ ثناؤه من لدنّ ابتدأ في نعتهم إلى أن أتى على صفتهم، إنّما وصفهم بإظهار الكذب بالسنّتهم بدعواهم التّصديق بنبينا محمد صلى الله عليه وسلّم، وبما جاء به، خداعاً لله ولرسوله وللمؤمنين عند أنفسهم، واستهزاءً في أنفسهم

1: المصدر السابق، ج2، ص610-613.

بالمؤمنين، وهم لغير ما كانوا يُظهرون مستبطنون، يقول جلّ جلاله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (٨). ثمّ اقتصر قصصهم إلى قوله: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَٰلَةَ بِالْهُدَىٰ﴾. فآين الدلالة على أنّهم كانوا مؤمنين فكفروا؟¹

ومثاله أيضاً قوله: «وفسد تأويل قول من قال: (إذ تبرأ الذين اتَّبَعُوا من الذين اتَّبَعُوا) أنّهم الشياطين تبرأوا من أوليائهم من الإنس؛ لأنّ هذه الآية إنّما هي في سياق الخبر عن متّخذي الأنداد.»² كما يقول في موضع آخر: «وأما الذي قال في تأويل ذلك (فجعلناها): يعني الحيتان؛ عقوبة لما بين يدي الحيتان من ذنوب القوم ما بعدها من ذنوبهم. فإنّه أبعد في الانتزاع، وذلك أنّ الحيتان لم يجر لها ذكر فيقال: (فجعلناها)»³

كما يُعمل الطبري (310هـ) السياق لتقرير وحدة المخاطب، فتحديد مخاطب بناءً على الحديث عنه فيما سبق من الآي يسهم في ترابط المقطع وانسجامه. ففي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾

﴿٢٧﴾ [البقرة: 27] استند إلى السابق واللاحق من الآي لتعيين المخاطب، وهم كفّار أحبار اليهود الذين كانوا بين ظهري مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ يقول: «وإنّما قلتُ إنّهُ عني بهذه الآية من قلتُ عني بها؛ لأنّ الآيات من مبتدأ الآيات الخمس والسّت من سورة البقرة فيهم نزلت إلى تمام قصصهم، وفي الآية التي بعد الخبر عن خلق آدم، وبيانه في قوله تعالى: ﴿يَبْنِي إِسْرَءِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي فَأَرْحَبُكُمْ﴾ [البقرة: 40]»⁴

1: المصدر السابق، ج 1، ص 328، 329.

2: المصدر السابق، ج 3، ص 25.

3: المصدر السابق، ج 2، ص 72، 73.

4: المصدر السابق، ج 1، ص 438.

ثمَّ إنَّه يجعلُ بذلك أسسا أو قواعد لتحديد (المخاطب / الموضوع) على أساس النظر في البنية الموضوعية للمقطع كله بما يحقق انسجامها، فمن هذه القواعد:

- **المخاطب في سابق الآي ولاحقه هو نفسه فيما بينهما**، إذ يقول: «فإن كان الخبرُ أولاً عن مؤمني أهل الكتاب، وآخرًا عن مشركيهم، فأولى أن يكون وسطا عنهم، إذ كان الكلامُ بعضه لبعض تبع»¹ وكما قال في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 171] «فإن قال قائل: وما دليلك على أن المقصود بهذه الآية اليهود؟ قيل: دليلنا على ذلك ما قبلها من الآيات وما بعدها، وأنهم هم المعنيون به، فكان بينهما بأن يكون خبرًا عنهم أحق وأولى من أن يكون خبرًا عن غيرهم»²
- **ما بُدئ به الحديث فحريٌّ أن يكون ختم به كذلك**، حيث يقول: «فالذي هو أولى بآخر الآية أن يكون نظير الخبر عمّا ابتدئ به أولها»³ «فإذا كان الابتداء عن الجماعة فالتختم بالجماعة أولى»⁴ وقوله: «والواجب أن يكون العائد من ذكرهم على العموم، كما كان ذكرهم ابتداءً على العموم»⁵ ويقول: «إنَّه بعيدٌ ممَّا يدلُّ عليه ظاهرُ التلاوة والتَّنزيل، لما وصفنا قبل من أنَّ الأمر بالإيمان به في أول الآية هو القرآن، فكذلك الواجب أن يكون النَّهي عن الكفر به في آخرها هو القرآن»⁶
- **العملُ بالسياق الأقرب**: إذ يقول: «والذي قلنا أشبه بتأويل الآية؛ لأنَّ إلحاق ذلك بالذي يليه من الكلام، ما كان للتأويل وجه صحيح، أولى من إلحاقه بما قد حيل بينه وبينه من معترض الكلام»⁷، وفي تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 85 من البقرة] رجَّح القراءة بالياء

1: المصدر السابق، ج1، ص261، 262.

2: المصدر السابق، ج3، ص50.

3: المصدر السابق، ج2، ص150.

4: المصدر السابق، ج8، ص254.

5: المصدر السابق، ج9، ص58.

6: المصدر السابق، ج1، ص603.

7: المصدر السابق، ج2، ص357.

(عمّا يعملون) عملاً بالسياق الأقرب إذ يقول: «وأعجبُ القراءتين في ذلك إليَّ قراءُهُ من قرأً بالياءِ إتباعاً لقوله: (فما جزاءُ من يفعلُ ذلكَ منكم) ولقوله: (ويومَ القيامةِ يُردُّون)؛ لأنَّ قوله: (وما الله بغافلٍ عمّا يعملون) إلى ذلك أقرب منه إلى قوله: (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) فاتّباعه الأقرب إليه أولى من إلحاقه بالأبعد منه.»¹

ومن صور السياق الداخلي: الاستمرارية الدلالية التي تعدُّ أحد شروط انسجام النص، كونها تُعنى بالبحث في التتابع بين دوال النص بواسطة المدلولات، ويُعبّر عنها الطبري (310هـ) بمصطلح "المواصلة" إذ يقول: «إنما جاز أن تكون "لا" بمعنى الحذف؛ لأنَّ الجُحْدَ قد تقدّمها في أوّل الكلام، فكانَ الكلامُ الآخرُ مواصلاً للأول.»²

كما أنّه بيّن معنى قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَشَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِبْرَ الْوَسْعُ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 115] بوصليها بما بعدها وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: 114] فقال: «فإن قال قائل: وما هذه الآية من التي قبلها؟ قيل: هي مواصلة، وإنّما معنى ذلك: ومن أظلم من النصاري الذين منعوا عباد الله مساجده أن يُذكر فيها اسمه، وسَعَوْا في خرابِها، والله المشرق والمغرب، فأينما وجّهتم وجوهكم فاذكروه، فإنَّ وجهه هنالك، يَسْعَكُمْ فضله وأرضه وبلاذه، ويعلم ما تعملون، ولا يمنعكم تخريبُ من حرَّب مساجد الله ببيت المقدس، ومنعهم من منعوا من ذكر الله فيه - أن تذكروا الله حيث كنتم من أرض الله، تبتغون به وجهه.»³

1: المصدر السابق، ج2، ص217.

2: المصدر السابق، ج1، ص193.

3: المصدر السابق، ج2، ص460.

فنظرية الطبري (310هـ) في تحليله للنص القرآني مبنية على أساس الاستمرارية والتتابع المعنوي الحاصل بالنظر في توالي الآي والمقاطع ومحاولة إيجاد رابط بينها، حيث لو نظر الدارس في آيات سورة البقرة من 142 إلى 151 لوجدها تتحدث عن قضية تحويل القبلة من بيت المقدس إلى المسجد الحرام، لتليها آيات كمقطع جديد لما سيذكره تعالى من أنواع الابتلاءات التي يُبتلى بها المرء فيتضرع إلى ربه بالصلاة والصبر، إلا أن الطبري (310هـ) يصل بينهما بجعل موضوعهما هو ابتلاء المؤمنين، إذ يقول: «وهذا إخبار من الله أتباع رسوله محمد، أنه مُبتليهم فممتحنهم بشدائد من الأمور، ليعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، كما ابتلاهم فامتحانهم بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة...»¹

بل إنه يوجه ما اعترض الكلام بتوجيهات ويُعلل خروجه إلى معنى بتعليلات قبل عودته إلى جمع معنى الكلام الأخير بأوله فيكشف بذلك عن انسجام النص وترابطه، مثال ذلك قوله في تأويل قوله تعالى:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُلْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ

حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦١﴾ [البقرة: 261] «وهذه الآية مردودة إلى قوله:

﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضْعِفُهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ

تَرْجَعُونَ ﴿٢٤٥﴾. والآيات التي بعدها إلى قوله: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

من قصص بني إسرائيل وخبرهم مع طالوت وجالوت، وما بعد ذلك من نبأ الذي حاج إبراهيم مع إبراهيم، وأمر الذي مر على القرية الخاوية على عروشها، وقصة إبراهيم ومسأله ربه ما سأل، مما قد ذكرناه قبل -

اعتراض من الله تعالى ذكره بما اعترض به من قصصهم بين ذلك، احتجاجاً منه ببعضه على المشركين الذين كانوا يكذبون بالبعث وقيام الساعة، وحضاً منه ببعضه المؤمنين على الجهاد في سبيله، الذي أمرهم به في

قوله: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٤﴾﴾ يُعَرِّفُهُمْ فِيهِ أَنَّهُ نَاصِرُهُمْ وَإِنْ قَلَّ

عددهم، وكثر عدد عدوهم، ويعدوهم النصرة عليهم، ويعلمهم سنته في من كان على منهاجهم من ابتغاء

1: المصدر السابق، ج2، ص703.

رضوانه، أنه مؤيدهم، وفي من كان على سبيل أعدائهم من الكفار، بأنه حاذهم، ومفرق جمعهم... ثم عاد جل ثناؤه إلى الخبر عن الذي يُقرض الله قرضًا حسنًا، وما عنده له من الثواب على قرضه، فقال جل ثناؤه:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...﴾¹

ويتجاوز الطبري (310هـ) تفسير الترابط بين الآيات عن طريق الوسائل اللفظية إلى الاعتماد على العلاقات الدلالية، "فالنص أو الخطاب كل موحد متجانس يخضع لترتيب وتنظيم معين يجعله منسجمًا ومتناسكًا، ولا بد لتحقيق ذلك من توافر علاقات تتعدى الترابط الشكلي إلى ما هو أبعد وأعمق."² بل يرى محمد خطابي بأنها علاقات لا يكاد يخلو منها نص يُحقق شرطي الإخبارية والشفافية مستهدفًا تحقيق درجة معينة من التواصل، سالكًا في ذلك بناء اللاحق على السابق، بل لا يخلو منها أي نص يعتمد الربط القوي بين أجزائه.³ ومن بين هذه العلاقات نذكر:

أ. الإجمال والتفصيل: وهي إحدى أهم العلاقات الدلالية "التي تضمن اتصال المقاطع ببعضها عن طريق استمرار دلالة معينة في المقاطع اللاحقة، وهي علاقة تسيّر في اتجاهين: إجمال $\rightarrow$ تفصيل مما ينتقل النص من رتبة الوتيرة الواحدة إلى تنام مطرد."⁴

وهو ما نجده في النص القرآني فقد تأتي العلاقة بين الآيتين من مفصل إلى مجمل، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ [البقرة: 27] فقد أجملت الآية ذكر فريقين وهم "كفار اليهود" الذين مضى فيهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: 6] وفريق المنافقين وقد سبق فيهم قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا

1: المصدر السابق، ج4، ص650، 651.

2: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق: خلود العموش، ص268.

3: لسانيات النص: محمد خطابي، ص272.

4: نفسه.

بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ [البقرة: 8] وفي ذلك يقول الطبري (310هـ): «...وذلك أنَّ الله جلَّ ذكره يعلم أحياناً جميعهم بالصفة لتقديمه ذكر جميعهم في أول الآيات التي ذكرت قصصهم ويخص بالصفة أحياناً بعضهم لتفصيله في أول الآيات بين فريقَيْهم، أعني فريقَ المنافقين من عبدة الأوثان وأهل الشرك بالله، وفريقَ كفَّارِ أحبارِ اليهود... (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) مقصودٌ بها كفارهم ومنافقوهم، ومن بعد أشياءهم من مشركي عبدة الأوثان على ضلالتهم».¹

وإن كان سيرُ العلاقة من التفصيل إلى الإجمال ممَّا أفتره الدارسون في ميدان التحليل النصي، إلا أنَّ الطبري (310هـ) يرى بأنَّ الأصل هو السَّيرُ من الإجمال إلى التفصيل إذ يقول: «إذْ كَانَ الفَصِيحُ من كلام العرب أن يترجم عن الجمل من الكلام بالمفسر، وبالخاص عن العام، دون الترجمة عن المفسر بالجمل، وبالعام عن الخاص. وتوجيه كتاب الله إلى الأفصح من الكلام، أولى من توجيهه إلى غيره، وما وُجدَ إليه سبيل».²

من أجل ذلك علَّل بعض المفسرين الخروج عن الأصلِ بأنَّه سيق لتحقيق غاية معيَّنة غالباً ما يكون لها بعد تداولي، كما يظهر في قول ابن عاشور: «لأنَّ للإجمال بعد التفصيل وقعاً في نفوس المخاطبين»³

وقد يتجاوزُ المفسرُ دراسةَ العلاقات الدلالية بين الآيات في المقطع الواحد إلى ملاحظة ذلك بين آيات من سورٍ مختلفة بما يُوحى نظرتَه إلى النصِّ القرآني آياته وسوره ومقاطععه على أنَّها وحدة، من ذلك ما ذكره الطبري من أنَّ ما أجمال في سورة البقرة من ذكر الصدقات قد جاء تفصيله ببيان الأصناف في سورة التوبة فقصر الناس عليها.⁴

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص437، 438.

2: المصدر السابق، ج7، ص503.

3: التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، ج1، ص302.

4: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج5، ص36، 37.

ب. العام والخاص:

لا يقتصر الطبري (310هـ) في توضيح العلاقة الدلالية بين الآيتين على أساس تحديد العام والخاص، وإنما يسعى لتعليل التخصيص متجاوزاً السياق المتصل إلى المنفصل، والسياق الداخلي إلى الخارجي فتحده يخرج من سياق إلى سياق ليكشف عن تماسك النص وترابطه في مستوى أعلى، ونمثّل لذلك بمثالين:

في قوله تعالى: ﴿وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ فقوله: ﴿وَأَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾ عام خصّص بقوله ﴿مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ لتعليل الطبري (310هـ) لماذا خصّ إبراهيم المؤمنين وذلك بالرجوع إلى السياق السابق وهو حين قال إبراهيم عليه السلام ﴿قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 24] إذ يقول: «وهذه المسألة من إبراهيم ربّه أن يرزق مؤمني أهل مكة من الثمرات دون كافريهم، وخصّ بمسألة ذلك للمؤمنين دون الكافرين، لما أعلمه الله - عند مسألته إياه أن يجعل من ذريته أئمة يقتدى بهم - أن منهم الكافر الذي لا ينال عهده، والظالم الذي لا يدرك ولايته، فلمّا علم أنّ من ذريته الظالم والكافر، خصّ بمسألته ربّه أن يرزق من الثمرات من سكان مكة المؤمن منهم دون الكافر»¹

ومثال التعليل على التخصيص بالرجوع للسياق الخارجي ما علّل به تخصيص الحفاظ على صلاة العصر في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ [البقرة: 238] حيث قال: «...فكان بيّناً بذلك أنّ التي خصّ الله بالحثّ على المحافظة عليها، بعدما عمّ الأمر بها جميع المكتوبات، هي التي اتّبعه فيها نبيّه صلى الله عليه وسلّم، فخصّها من الحضّ عليها بما لم يخص به غيرها من الصلوات... وفرض عليهم فيه صلاة العصر، ثمّ حثّ على المحافظة عليها لئلا يضيّعوها؛ لما علم من

1: المصدر السابق، ج2، ص544.

إيثار عباده أسباب عاجل دنياهم وطلب معاشهم فيها، على أسباب آجل آخرتهم، بما حثهم به عليه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، ووعدهم من جزيل ثوابه على المحافظة عليها، ما قد ذكرت بعضه في كتابنا هذا. وسندكر باقيه في كتابنا الأكبر إن شاء الله من كتاب "أحكام الشرائع".¹

ج. التناسب والمناسبة:

دراسة الطبري التناسب بين الآيات يعكس البعد النصي في تأويله للنص القرآني، وذلك حينما يُراعي ترابط أجزاءه وآياته مستعيناً بعلاقة المناسبة بين الآية والأخرى، ومثال ذلك حينما تطرق لمناسبة ذكر السمع والأبصار في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَرِهِمْ﴾ [من الآية 20 من سورة البقرة] حيث قال: «وإنما خص الله جل ذكره السمع والأبصار -بأنه لو شاء أذهبها من المنافقين دون سائر أعضاء أجسامهم- للذي جرى من ذكرها في الآيتين أعني قوله: ﴿يَجْعَلُونَ أَصْبعَهُمْ فِي أَذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ﴾. وقوله: ﴿يَكَادُ الْبَرَقُ يَخْطِفُ أَبْصَرَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ﴾»²

2.6. السياق الخارجي: فهم الكلام لا يقتصر على النظر في بنائه الداخلي وإنما يجب اعتبار ما هو خارجة، يقول تمام حسان: «ولو أننا حاولنا فهم المقال منفصلاً عن المقام لجاء فهمنا إياه قاصراً مبتوراً أو خاطئاً»³ ويقول أمين قادري: «إحالة النص على الواقع تقوم على تبادل المنفعة، ففي حين يعتمد الواقع على النص في تثبيت الوقائع، يعتمد النص عليه في التخفيف من كثير من الوسائط القضائية والعناصر الثانوية، وإذا كانت العملية تتم في إطار إنتاج النص، فإن عملية تفسيره تعمل على رد الأمور إلى نصابها».⁴

1: المصدر السابق، ج4، ص374، 375.

2: المصدر السابق، ج1، ص381.

3: اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان، دار الثقافة، المغرب، 1994م، ص351.

4: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص385.

وقد أدرك علماء القرآن أنَّ قدرة المفسِّر على فهم النص لا بدَّ أن تسبقها معرفة الوقائع التي أنتجت هذه النصوص وهذا يتَّضح من خلال الشُّروط التي وضعوها للمفسِّر،¹ وهو الأمر الذي توصَّل إليه الدَّارسون في اللسانيات النصية إذ يقول براون ويول: «كلَّما زادت معرفة المحلِّل بخصائص السياق زادت قدرته على التنبُّؤ بما يمكنُ قوله.»²

وأما عن تحديد السِّياق الخارجي فإنَّ تمام حسان يذهب إلى أنَّه يضمُّ "المتكلِّم والسامع والظروف والعلاقات الاجتماعية والأحداث الواردة في الماضي والحاضر ثمَّ التراث والعادات والمعتقدات والتقاليد."³ وهو ما نجده عند براون ويول حينما يشترطان لفهم مدلول الوحدات الإشارية في مقطع خطابي معرفة هوية المتكلِّم والمتلقِّي والإطار الزماني والمكاني للحدث اللغوي.⁴

وعليه فالباحثون يُحدِّدون العناصر الأساسية لتشكيل سياق الخطاب من المتكلِّم والسامع والزَّمان والمكان، كما يمكنُ حدَّ السِّياق الخارجي باعتبار قسمته إلى قسمين: 1. سياق الحال الذي يمثِّل مجموعة العناصر الموجودة حول الخطاب في لحظة إنجازه، و2. سياق الثقافة.

وفيما يلي، النَّظَر في اعتبار الطَّبري لهذه العناصر في تفسير النص والاستناد إليها للكشف عن ترابط أجزائه.

أ. اعتبار المتكلِّم: فإن كان يُنظر إلى أنَّ "السَّبَب الرئيس في بقاء النص القرآني متوحِّداً كالكلمة الواحدة إنما هو "وحدة المخاطب سبحانه وتعالى".⁵ فكذلك لاعتباره في التَّأويل دور في انسجام النص ورفع توهم التَّعارض عنه، خاصة فيما يتعلَّق بمسائل في أصول الدِّين وهو ما يحرص الطَّبري على بيانه، ففي تأويله لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ﴾ [من الآية 143 من سورة البقرة] افترض سائلاً يسأل: أو ما كان الله عالماً بمن يتَّبِع الرَّسُولَ ممن ينقلب

1: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق: خلود العموش، ص268.

2: تحليل الخطاب: براون ويول، ص50.

3: اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان، ص352.

4: تحليل الخطاب: براون ويول، ص35.

5: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق: خلود العموش، ص90.

على عقبيه؟ ليردّ عليه ويوجّه الآية بما يدرك أنها التناقض في أصول الدين إذ يقول: «قيل: إنّ الله جلّ ثناؤه هو العالمُ بالأشياء كلّها قبل كونها، وليس قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقَبَيْهِ﴾ بخبرٍ عن أنّه لم يعلم ذلك إلا بعد وجوده. فإن قال: فما معنى ذلك؟ قيل له: أمّا معناه عندنا فإنّه: وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلاّ ليعلم رسولي وحزبي وأوليائي من يتبع الرسول من ينقلب على عقبيه، فقال جلّ ثناؤه: (إلاّ لنعلم). ومعناه ليعلم رسولي وأوليائي. إذ كان رسوله وأوليأؤه من حزبه، وكان من شأن العرب إضافة ما فعلته أتباع الرئيس إلى الرئيس، وما فعل بهم إليه، نحو قولهم: فتح عمر بن الخطاب سواد العراق، وجي خراجها. وإنّما فعل ذلك أصحابه عن سبب كان منه في ذلك.»¹

كما يقرّر مسائل في التّأويل منطلقاً من علمه بالمخاطب ليكون لذلك أثر في توجيه دلالة الكلام، من ذلك مسألة عدم جواز إضافة بعض المعاني إلى الله، وعدم إخباره تعالى بما لا يفيد الناس فائدة...

ب. اعتبار المخاطب: وقد نصّ الطّبري على اعتبار المخاطب في النصّ القرآني في كثيرٍ من المواضع وعلى أساسه يفسّر النصّ ويوضّح دلالاته، ويمكن إبراز جانبين يتجلّى من خلالهما اعتبار المخاطب في إنتاج النصّ:

الأول: إفادة المخاطب/ السّامع: من أسس نجاح عملية التّواصل أن يحمل الخطاب فائدة للمتلقّي، وقد قرّر الطّبري في مقدمة تفسيره هذا الأصل الذي ينبي عليه كلام الله تعالى إذ يقول: «والله يتعالى أن يُخاطب خطاباً أو يُرسل رسالة لا تُوجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه»² كما عمل على ردّ التّأويلات التي تنافي ذلك، ففي تأويله لقوله تعالى: ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [من الآية 87 من البقرة] أبطل من أن يكون معنى "روح القدس" الإنجيل معللاً ذلك بقوله: «فلو كان الروح

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج2، ص641، 642.

2: المصدر السابق، ج1، ص11.

الذي أيده الله به هو الإنجيل لكان قوله: ﴿إِذْ أَيْدَتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ - ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ تكرير قول لا معنى له؛ وذلك أنه على تأويل قول من قال: معنى ﴿إِذْ أَيْدَتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ : إذ أيدتك بالإنجيل. إنما هو: إذ أيدتك بالإنجيل، وإذ علّمتك الإنجيل وهو لا يكون مؤيّدًا إلا وهو معلّمه، فذلك تكرير كلام واحد في آية واحدة من غير زيادة معنى في أحدهما على الآخر، وذلك خلف من الكلام، والله تعالى ذكره يتعالى عن أن يُخاطب عباده بما لا يُفيدهم به فائدة.¹

وتشير نظرة الطبري هذه إلى كون الخطاب يحمل فائدة للمخاطب إلى "علاقة النص بالواقع قبل تشكّله وبعد تشكّله، قبل تشكّله حين يأخذ في الحسبان أحوال هذا المخاطب وفهمه وثقافته، فيصاغ النص وفقًا لهذا كله، وبعد تشكّله حين يحدث أثرًا في الحياة وفي الثقافة وفي التفكير وفي السلوك."²

الثاني. علم المخاطب/ السامع: كثيرًا ما يُفسّر الطبري اقتضاءات النص بعلم السامع بها، من ذلك قوله: «فكذلك القول في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ لما كان معلومًا عند سامعيه بما ظهر من الكلام أنّ المثل إنما ضرب لاستضاءة القوم بالإقرار دون أعيان أجسامهم، حسن حذف ذكر الاستضاءة وإضافة المثل إلى أهله»³

كما يستند إلى علم السامع بالكلام كآلية للكشف عن الانسجام ورفع التعارض عن النص كما فعل في تأويل قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَى﴾ [من الآية 111 من سورة البقرة] حيث افترض سائلا يسأل: كيف جمع اليهود والنصارى في هذا الخبر واليهود تدفع النصارى أن يكون لها في ثواب الله نصيب والنصارى تدفع عن اليهود كذلك أن يكون لها في ثواب الله نصيب؟

1: المصدر السابق: ج2، ص223، 224.

2: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق: خلود العموش، ص252.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص334.

فدفع ذلك باعتبار فهم المخاطبين للكلام إذ يقول: «قيل: إنَّ معنى ذلك بخلاف الذي ذهبت إليه، وإنَّما عني به: وقالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كلَّ هودًا. وقالت النَّصارى: لن يدخل الجنة إلا النَّصارى. ولكنَّ معنى الكلام لما كان مفهوماً عند المخاطبين به معناه، جُمع الفريقان في الخبر عنهما، فقيل: ﴿لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ﴾¹ والأمثلة في ذلك كثيرة.

ج. أحوال النزول: من أهم عناصر السياق الخارجي وأبرزها في التفسير "أحوال النزول" وتعني "ما يحتفُّ بنزول القرآن الكريم من هيئات وأوقات يتوصَّلُ بها إلى معرفة معانيه، وتشمل أنواعاً:² زمن النزول ومكانه، سبب النزول، قصص الآي: وهي قسمان 1. أحوال وأخبار من نزل عليهم القرآن من العرب 2. أحوال وأخبار من سواهم من الأمم كبني إسرائيل...

وتأتي مراجعهُ الطَّبْرِي (310هـ) لأحوال النزول لغرضين:

الأول: بيان المراد ومعرفة المقصود من الآيات: فكما نزل القرآن بلسان العرب نزل على مجاري أحوالهم وعاداتهم وعلومهم، ومن ثمَّ قرَّر العلماء أنَّه كما لا يصحُّ فهم القرآن بغير لسان العرب فكذلك لا يصحُّ فهمه على غير معهود العرب ومجاري أحوالها.³ وفي ذلك يقول ابن فارس (395هـ): «وفي كتاب الله جلَّ ثناؤه ما لا يعلم معناه إلاَّ بمعرفة قصَّته»⁴ وجاء في البرهان: «بيان سبب النزول طريق قويٌّ في فهم معاني الكتاب العزيز»⁵ ويقول ابن عاشور (1393هـ): «وقد تصفَّحت أسباب النزول التي صحت أسانيدُها، فوجدتها خمسة أقسام، الأول: هو المقصود من الآية ويتوقَّف فهم المراد منها على علمه، فلا بدَّ من البحث

1: المصدر السابق، ج2، ص428.

2: الاستدلال في التفسير: نايف الزهراني، ص462، 463.

3: المرجع السابق، ص470.

4: الصاحبي في فقه اللغة: ابن فارس، ص42.

5: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص28.

عنه للمفسر¹ بل من العلماء من جعل أحوال النزول من مفهوم التفسير فهذا الثعلبي (427هـ) يقول: «قالت العلماء: التفسير: علم نزول الآية، وشأنها، وقصتها، والأسباب التي نزلت فيها»²

الثاني: للتأثير في المخاطبين وحملهم على الاعتبار بهذه القصص لعلاج الواقع: إذ إنَّ بعض ملامح الواقع الاجتماعي الذي جاء النصّ ليعالجه لا يمكن أن يتضح إلا بذكر الجذور التاريخية التي أفرزتها، وهو ما يُطلق عليه بـ "تداعي السياقات"، ولكن النص لا يُعالج في هذه الحالة الوقائع السابقة، وإنما يبنى عليها ويوضح بها، ومن خلالها يُعالج الواقع المزامن له. فتكون وظيفة استحضار السياقات المولدة للسياق المقامي الحالي هي توضيح ملابسات الواقع الاجتماعي، وتعضيد مجيء النص على هذه الشاكلة بعينها، وعلى هذا الأسلوب دون غيره إن كان استفهاماً أو زجراً أو ترغيماً أو ترهيئاً. وهي استجابة للمخاطب وفي هذا الخطاب، ليستجيب أكثر فهي أداة تأثير واستجابة في هذا الخطاب، لتحفيز المخاطبين على الاستجابة الكاملة.³

وهذا ما نجده عند الطبري عندما يربط قصص الآي وأحوال النزول بواقع المخاطبين من كفار العرب أو يهود المدينة، ليعين أدها أداة للتأثير فيهم وأدعى لاستعابهم واستجابتهم، وفي ذلك تحقيقاً للانسجام بين هذه الأحوال وواقع حال المخاطبين بها، والأمثلة في ذلك كثيرة، من ذلك مخاطبة الله تعالى يهود المدينة بقصص أسلافهم.⁴

1: التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، ج1، ص47.

2: الكشف والبيان: أبو إسحاق الثعلبي، ج1، ص87.

3: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق: خلود العموش، ص252.

4: ينظر على سبيل المثال: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج4، ص650، 651.

المبحث الثاني: التناص: (intertextuality)

المطلب الأول: الإطار النظري للدراسة

1. مفهوم التناص:

1.1. لغة: تناص مأخوذ من (نصص)، يُقال: نصصتُ المتاعَ إذا جعلتُ بعضه على بعضٍ، وكلُّ شيءٍ أظهرته فقد نصصته،¹ ومنه منصّة العروس؛ لأنها تظهر عليها، والنّص بمعنى الرّفْع والظهور ومنه أخذ نصّ القرآن والسنة ومعناه ما دلّ ظاهر لفظيهما عليه من الكلام.

وتناص القوم: أي ازدحموا.² ولهذا المعنى صلةً بالمعنى الاصطلاحى للتناص الذي يتضمّن ازدحام النصوص وتداخلها.

2.1. اصطلاحاً: يُعدّ التناص أحد المعايير النصّية، وقد تعدّدت مفاهيمه واختلفت باختلاف زوايا نظر الباحثين إليه، فمنهم من تطرّق لبيانّه بالنظر إلى وحدة التحليل وهي النص، فقد جاء عن جوليا كريستيفا: "إنّ كلّ نصّ هو عبارة عن لوحة فسيفسائية من الاقتباسات وكلّ نصّ هو تشربّ وتحويل لنصوص أخرى."³ وهو ما نجده عند "شربل داغر" إذ يُريدُ به: "الوقوف على حقيقة التفاعل الواقع في النصوص، في استعادتها أو محاكاتها النصوص - أو لأجزاء من نصوص - سابقة عليها"⁴ منطلقاً من فكرة أنّ "النص لا يؤلفُ بنيةً مغلقةً، وإنما تشغله وتنشط فيه نصوص أخرى، على أساس أنّ كلّ نصّ هو استيعابٌ وتحويلٌ لعددٍ كبيرٍ من النصوص."⁵

1: لسان العرب: ابن منظور، مادة نصص.

2: تاج العروس من جواهر القاموس: محمد الزبيدي، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مراجعة: عبد الستار فراج، ج18، 1399هـ، 1979م، مادة نصص.

3: الخطيئة والتكفير من البنية إلى التشرية: عبد الله الغدامي، ط4، دراسات أدبية، 1998م، ص15.

4: التناص سبيلاً إلى دراسة النص الشعري وغيره: شربل داغر، مجلة فصول، المجلد16، العدد1، 1997م، ص127.

5: المرجع نفسه.

كما يعرفه "محمد مفتاح" بأنه "تعالق (الدخول في علاقة) نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة، أو هو فسيفساء من نصوص أخرى أدمجت فيه بتقنيات مختلفة".¹

أمّا دي بوجراند ودريسلر فقد قدّما تعريفًا للتّناس بالنّظر إلى عملية الإنتاج والتلقّي، فيعيّنان به ذلك "التّرابط بين إنتاج نص بعينه أو قبوله، وبين المعارف التي يملكها مشاركو التّواصل عن نصوص أخرى".²

وهذا المفهوم يحمل بعدًا خطائيًا، ممّا "يعني أنّ التّناس لا يقع في "النّص نفسه" وإنّما في عمليات التّواصل الاجتماعي التي ينطلق منها ويعود إليها"³ ومن ثمّ كان أساس إنتاج أي نص هو "معرفة صاحبه للعالم، وهذه المعرفة هي ركنه تأويل النّص من قبل المتلقّي أيضًا".⁴

ويقترّب من هذا المفهوم ما أشار إليه باختين من فكرة "الحوار" حيث يُشير إلى أنّ كلّ خطاب "يعود على الأقل إلى فاعلين وبالتّالي إلى حوار محتمل، ويرى بأنّ الأسلوب رجّلان على الأقل هما الرّجل ومجموعته الاجتماعية".⁵

وعليه فالّتّناس هو تفاعل مجموعة نصوص - سابقة أو معاصرة - فيما بينها لإنتاج نصّ جديد، يقف الكشف عن هذا التّفاعل والتّعالق على معرفة المتلقّي.

هذا وتجلّى أهمية التّناس في أنّه "يعدّ ضرورة لربط النّص بالحياة عبر الاستعانة بالنصوص الأخرى الحية سواء انتمت لعملي أدبي أو ديني... فالّتّناس يجعل النّص الجديد الذي يستعين به نصّ مؤلفًا من

1: تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التّناس: محمد مفتاح، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992م، ص121.

2: علم لغة النص: عزة شبل، ص74.

3: المرجع نفسه.

4: تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التّناس: محمد مفتاح، ص123.

5: ميخائيل باختين المبدأ الحواري: تزفيتان تودوروف، ترجمة: فخري صالح، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996م، ص124.

ناحية، وثرثًا باستجلاب عوالم أخرى إلى عالمه، لتصير عناصره التكوينية في صلة ذات دلالات جديدة من ناحية أخرى.¹

ثم إنَّ إغناء نصٍّ بموادٍ من نصوصٍ أخرى هو أيضًا إغناءً للنصوص الأخرى وقراءةً جديدةً لها، ولا سيما إذا اعتراها بعض التغيرات اللفظية أو الدلالية نتيجة استدعائها وتوظيفها في نصٍّ جديد يتغيا بغاياتٍ قد تكون بعيدة عن النص الذي كانت تنتمي إليه.²

وعليه فالتناصُّ عمليةٌ تُغني النصَّ اللاحقَ وُثري النصَّ السابق، وهو ما أقرّه "محمد الصبيحي" إذ يقول: «وتأتي أهمية التناص من أنه يمثل عملية إثراء وإغناء للنصوص بعضها بعضًا بقيم دلالية وشكلية متعدّدة ومتنوعة. كما يمثل تحررًا وانعتاقًا للمبدع نفسه من قيود الثقافة الواحدة، ومن قيد الزمان والمكان. إنّه معانقة أجواءٍ أخرى أكثر رحابةً وفساحة.»³ وهذا ما يعكس أهمية هذا المعيار النصي.

تنبيهات: ارتأينا أن نُتبّع الحديث عن المفهوم بذكر بعض المسائل التي تتعلّق بقضية التناص؛ إذ منها ما يُسهّم في توضيحه كبيان طبيعة اهتمامه وموقع حضوره في الدرس النصي. ومنها ما يمثل إشكالا يُطرح على مستوى الدراسة النصية.

1. تعدّدت المصطلحات المقابلة لمفهوم **intertextuality** من بينها التعلّق النصي، التفاعل النصي، التداخل النصي والتقاطع النصي، ويسمّيه طه عبد الرحمن بالحوارية، ويطلق عليه محمد بنيس مصطلح النص الغائب، وإن كان مصطلح التناص يدلُّ بصيغته على التفاعل ممّا يجعله متضمّنًا لهذه المفاهيم فإنَّ بعض الدارسين قد يُعلّل لاصطلاح يختاره بإبانه الفرق بينه وبين التناص وعلى سبيل المثال مصطلح: "تقاطع النصوص" فقد اختاره "أحمد حاج" بدل التناص الذي يتكئ على السبق الزمني للنص السابق عن اللاحق،

1: علم لغة النص: عزة شبل، ص 77.

2: المرجع السابق، ص 77، 78.

3: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص 104.

فهو يرى بأن "الكثير من الأعمال الأدبية صادرة عن منتجين لم يجمعهم الزمان والمكان وإنما تقاربت أعمالهم وتماثلت نظراً للتشابه في الحالات النفسية أو الاجتماعية"¹

إلا أن تمييز "ريفاتير" بين المصطلحين يؤثر استعمال مصطلح التناص بدل تقاطع النصوص، كما يوضح اهتمامات التناص في الدرس اللساني الحديث وهو العلة من وقوفنا عند هذه النقطة وحديثنا عن المصطلحين.

فريفاتير أبان عن الفرق بين تقاطع النصوص والتناص بكلام طويل بمجمله أن "تقاطع النصوص" ينبئ عن مجرد البحث عن المنابع والمصادر، في حين أن التناص "لا يتوجه نحو اكتشاف الأصول التاريخية لتلك النصوص السابقة بل يتجه إلى الحديث عن أدوارها في النص، فالذي يهم إذن في هذه المقاربات التناصية هو الانتقال من زاوية النظر التوليدية (بالمعنى العادي وليس اللساني) والعقائدية، إلى خلق فعالية تفسيرية (داخلية) ووصفية متنوعة."²

أي أن هذا التقاطع والتلاقي بين النص والنصوص الأخرى إنما يتم في ضوء علاقة مقصودة لا تختفي في خضمها خصوصية النص اللاحق والنص السابق³، بل "يبقى خطاب الآخر - النص السابق - خارج خطاب المؤلف - النص اللاحق - لكن خطاب المؤلف يأخذ خطاب الآخر في الحسبان ويؤسس علاقة معه."⁴ وهذا ما يضيفي مفهوماً آخر للتناص وهو اهتمامه بعلاقات النص.

2. يُنظر إلى التناص على أنه أمر حتمي لا مناص منه، إذ لا يمكن لمنتج النص أن يبدع من لا شيء، وتأتي هذه الحتمية بالنظر في مستويات هذا التفاعل، حيث ينطلق من أدنى مستوى وهو المعرفة اللغوية، يقول رولان بارت: «كل منتج أو كاتب يكتب من لغته التي ورثها عن سالفه؛ والكتابة هي شيء يتبناه

1: من التناص إلى تقاطع النصوص: أحمد حاجي، العدد 1، جوان 2011م، ص 65.

2: التناص وإنتاجية المعاني: لحمداني حميد، علامات، المجلد 10، 1422هـ، 2001م، ص 74.

3: التناص القرآني: ياسر رضوان، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013م، ص 30.

4: ميخائيل باختين المبدأ الحواري: تزفيتان تودوروف، ص 139.

الكاتب.¹ «فاستعمال المنتج للنظام اللغوي على القدر الذي يعرفه هو تفاعل حتمي مع حوامل المعرفة اللغوية التي تلقاها - عن طريق تلقي الخطابات لا عن طريق تلقي النظام اللساني المجرد - في أول اتصاله باللغة، حتى وإن لم تكن تلك الخطابات حاضرة في وعيه.²

يُضاف إلى ذلك أن «قراءات الكاتب السابقة وثقافته الموسوعية تنعكس عن قصد أو عن غير قصد على كتاباته فتأتي مزيجاً من آراءٍ وتعابيرٍ مختلفة، وبذلك لا يمكن أن يكون إنتاجه جديداً كلَّ الجدة؛ ذلك لأنه يصدر عن المشترك العام من ثقافة العصر وأساليبه.³

وعليه فلا فكاك للنص من تعالقه بالنصوص وتفاعله معها وإن اختلفت أشكال هذا التفاعل، يقول محمد مفتاح: «إنَّ أيَّ نصٍّ مهما كان هو نتيجة تفاعل مع نصوصٍ أخرى تنتمي إلى آفاقٍ مختلفة تكون درجة وجودها بحسب نوع النص المنقولة إليه، وأهداف الكاتب ومقاصده، فالنص الديني قد يحتوي على قرآنٍ وأحاديثٍ وآثارٍ.. والنص الأدبي قد يشتمل على أمثالٍ وحكمٍ ونصوصٍ أوليةٍ وثانويةٍ من نوعه، وقد يكون النص مقتبساً في كلِّ أجناسٍ وأنواعٍ وأصنافٍ الثقافة العربية الإسلامية؛ إلا أنَّ الغايات التي يقصدها الكاتب الماهر تجعله يصنع من تلك النصوص جميعها نصّاً واحداً له دلالاته ووسائله الخاصة به... ومع ذلك فإنَّ القارئ الحصيف والمطلع لا يفوته انتماء تلك النصوص وإيجاعاتها ودورها فيما نقلت إليه.⁴

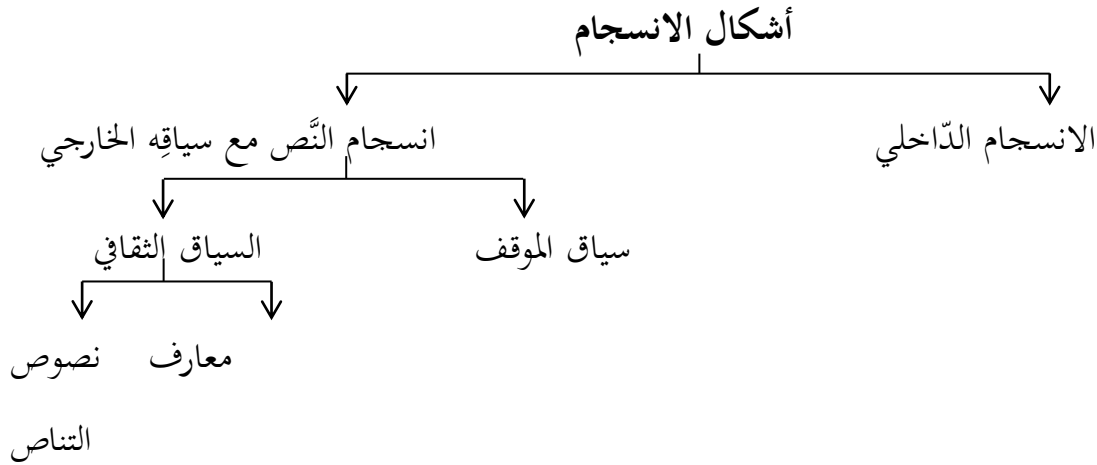
3. يتضح ممَّا سبق بأنَّ ثقافة المنتج تنعكس في متوجهه، ممَّا يُوجي بضرورة ربط النَّاص بالثقافة، واستحضارها لفهمه، ويجدر بنا أن ننبّه إلى أنَّ الناص شكلٌ من أشكال الانسجام الخارجي، يندرج ضمن السِّياق الثقافي وفق المخطط الآتي:

1: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، دار رسلان، دمشق، سورية، 2001م، ص173.

2: الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم: أمين قادري، ص213.

3: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، ص102.

4: المفاهيم معالم: محمد مفتاح، ص42.



ويُشير "حسين جمعة" وهو يتحدث عن التناص إلى أنَّ هناك "منتجًا ونصًا وثقافةً، وأنَّ أيَّ تشكيلٍ لنصٍّ جديدٍ يعيشُ وسطَ هذه الأركانِ الثلاثة، وكلُّ ركنٍ يرتبطُ بالآخرِ بوساطةِ النصِّ مرَّةً، وبوساطةِ عمليةِ المثاقفةِ المستمرةِ مرَّةً أخرى"¹، وعليه فالتناص "يرتبطُ بالخلفيةِ المعرفيةِ المسبقةِ المأخوذةِ من النصوصِ الأخرى والتي يستحضرها المتلقِّي في النصِّ كي يستنتج المعاني، فوجودُ قدرٍ مشتركٍ من التَّقاليدِ والمعاني بينَ المرسلِ والمتلقِّي أمرٌ ضروريٌّ لنجاحِ العمليةِ التَّواصليةِ، حيثُ إنَّ الثقافةَ في جوهرها اتِّصال، وبذلكِ فالتناصُ لا يُعدُّ استرجاعًا للمخزونِ الثَّقافيِّ فحسب، وإنَّما هو عمليةٌ مقصودةٌ لأهدافٍ أهمُّها تحقيقُ التَّواصلِ النَّاجعِ بينَ المبدعِ والمتلقِّي."²

بل إنَّ البناءَ اللغوي للنصِّ قد أُرْجِعَته نظريَةُ التناصِ إلى ثقافةِ المتلقِّي³، ويتجسَّدُ هذا الأمرُ في الحضارةِ العربيةِ من خلالِ اهتمامِ البلاغيينَ بالجانبِ التَّأثيريِّ للغةٍ وذلكِ بأنَّ يُراعِيَ المرسلُ في اختيارِ الألفاظِ وصياغةِ المعاني ما يُلائمُ المخاطبَ ومكانتهِ الاجتماعيةِ والثقافيةِ، يقولُ الجاحظُ (255هـ): «وكلامُ النَّاسِ في طبقاتٍ كما أنَّ النَّاسَ أنفسهم في طبقاتٍ»⁴ ومثال ذلكِ ما عابَهُ عبدُ القاهر الجرجاني (471هـ) على أبي تمام حينما "لم يبالِ في كثيرٍ من مخاطباتِ الممدوحِ بتحسينِ ظاهرِ اللفظِ،

1: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، دار مؤسسة رسلان، سورية، 2011م، ص162.

2: علم لغة النص: عزة شبل، ص77.

3: يُنظر: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص168.

4: البيان والتبيين: الجاحظ، ج1، ص144.

واقصرَ على التشبيه، وأطلق اسمَ الجنسِ الحسبي كإطلاقِ الشَّريفِ النَّبيِّه، إذ يقول - من (الخفيف)-:

وَإِذَا مَا أَرَدْتَ كُنْتَ وَإِذَا مَا أَرَدْتَ كُنْتَ قَلِيًّا

فصكَّ وجه الممدوح بأنَّه رشاء وقلب، ولم يحتشم أن قال (من الكامل):

ما زال يهذي بالمكارم والعلَى حَتَّى ظَنَّنَا أَنَّهُ مَحْمُومٌ

فجعلَه يهذي وجعلَ عليه الحُمَى، وظنَّ أنَّه إذا حصلَ له من المبالغةِ في إثباتِ المكارمِ له وجعلها مستبدةً بأفكاره وخواطره حتى لا يصدرَ عنه غيرها، فلا ضيرَ أن يتلقَّاهُ بمثلِ هذا الخطابِ الجافي والمدحِ المتنافي.¹

وعلمَ مراتبِ الكلامِ من القضايا التي تدخلُ في التَّنَاصِ، يقول رولان بارت: «ليسَ لدى فاعلِ الكتابةِ أو القراءةِ ما يُقدِّمه للعناصر: الآثار الفنية، الملفوظات؛ ما يمكنُ أن يقدمه محصور في ميادين النُّصوص والتلفُّظَات، لأنَّ فاعلَ الكتابةِ أو القراءةِ مقيَّدٌ بترتيبية كلامية»²

4. لقد أولتُ نظريةُ التَّنَاصِ "المتلقِّي" أهميةً بالغةً لدوره في الكشفِ عن تعالقِ النُّصوصِ، ذلك أنَّها "جعلتْ علاقةَ المتلقِّي بالنَّصِ علاقةً وجوداً، وهو لا يتحقَّقُ إلَّا بالقارئِ لبنائه وشفراته".³ إلَّا أنَّ هذا الأمرَ يطرحُ إشكالاً حيثُ يُنظرُ إلى التَّنَاصِ على أنَّه "ظاهرةٌ لغويةٌ معقَّدةٌ تستعصي على الضُّبطِ والتَّقييدِ إذْ يعتمدُ في تمييزها على ثقافةِ المتلقِّي وسعةِ معرفته، على أنَّ هناكَ مؤشَّراتٍ تجعلُ التَّنَاصَ يكشفُ عن نفسه ويوجِّهُ القارئَ للإمساكِ به، ومنها التَّلَاعِبُ بأصواتِ الكلمةِ والتَّصريحُ بالمعارضةِ، واستعمالِ لغةٍ وسطٍ معيَّن".⁴

5. من القضايا التي تُثارُ في ميدانِ التَّنَاصِ هي هل هو يُعنى بالمضمون أم بالشَّكل؟

والواقعُ أنَّه يُعنى بهما معاً فقد حدَّدَ "محمد الصبيحي" المقصودَ بالتَّنَاصِ من أنَّه تداخل وتقاطع النُّصوصِ في أشكالها ومضامينها، كما فسَّرَ "محمد عزام" التَّلَازِمَ بين المضمون والشَّكل فقال: «لأنَّ الشاعرَ يُعيدُ (في

1: أسرا البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، ص220.

2: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص168، 169 نقلاً عن نظرية النَّص، ص46.

3: المرجع السابق، ص160.

4: تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التَّنَاص: محمد مفتاح، ص131.

المضمون) إنتاج ما تقدّمه وعاصره من نصوص مكتوبة وغير مكتوبة، أي ينتقي منها صوراً أو مواقف أو تعابير. ولكن لا مضمون خارج الشكل، والشكل هو المتحكّم في المتناص.¹

2. اتجاهات التناص:

1.2. التناص الداخلي: ويسمى بالتناص الذاتي؛ لأنّ "التفاعل يتم مع نصوص المنشئ ذاته لغةً وأسلوباً ونوعاً، سواء أكانت قديمة أم حديثة العهد، أي أنّه تناصّ يُعزّز مقولةً إلغاء نصوص الآخرين ويدخل في تجربة تنطلق من نصوصه الموجودة، وينتقل المنتج متلقياً يُمارس على نصّه سلطةً مطلقةً لإيجاد نصّ آخر متخيل يرضاه."² ويزيد محمد عزام الأمر توضيحاً ببيان طرق هذا التفاعل فيقول: «فالتناص الداخلي هو حوارٌ يتجلّى في (توالد) النصّ و(تناسله) وتناقش فيه: الكلمات المفاتيح أو المحاور، والجمال المنطلقات والأهداف، والحوارات المباشرة وغير المباشرة. فهو إعادة إنتاج سابق، في حدود من الحرية.»³

فيُفهم من ذلك أنّ التناص الداخلي هو ما يتّجه إلى التفاعل القائم بين نصوص المنتج بما يرتبط باللغة والأسلوب فيكون أقرب إلى ما يُصطلح عليه بتناص البنية.

2.2. التناص الخارجي: ويُعرّف بأنّه "حوارٌ بين نص ونصوص أخرى متعدّدة المصادر والوظائف والمستويات، واستشفاف التناص الخارجي في نص عملية ليست بالسهلة خاصّة إذا كان النصّ مبنياً بصفة حاذقة، غير أنّها لا تخفى على القارئ المطلع الذي بإمكانه أن يُعيدها إلى مصادرها."⁴

والواقع أنّ التناص الداخلي مرتبطٌ بالتناص الخارجي ولا ينفك عنه، يقول حسين جمعة: «وعلى أهمية هذه المسألة في الفنّ والأدب تبقى الدوافع الموضوعية المكوّن الأكبر للاتجاه الخارجي، وسبباً قوياً في

1: النص الغائب تحليلات التناص في الشعر العربي: محمد عزام، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م، ص32.

2: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص175.

3: النص الغائب: محمد عزام، ص32.

4: نفسه.

توجيه الاتجاه الداخلي؛ إن لم نقل: إنها تكونه.¹

فالاتجاه الخارجي يتمثل في الإرث الثقافي الذي يفد إلى المبدع من كل مكان وزمان، واللغة تمثل أحد مناحي هذا الإرث، من أجل ذلك يرى بعض الدارسين أن تداخل نصوص شعراء العربية في ضوء الاتجاه الخارجي وفي ضوء لغتهم الموروثة أساس انبثاق تجربتهم الإبداعية.²

وعليه فكلا الاتجاهين (الداخلي والخارجي) "يُقدّم تفاعلاً نصياً حرّاً يُثري التجربة النصية الجديدة من دون أن يُدمر أبوة النصوص السابقة."³

3. أشكال التناص:

1.3. التناص المباشر: هو عبارة عن "اجتزاء قطعة من النص أو النصوص السابقة ووضعها في النص الجديد بعد توطئة لها مناسبة تجعلها تتلاءم مع الموقف الاتصالي الجديد وموضوع النص، كما يمكن أن يكون هذا الاجتزاء تاماً أو مجزئاً أو محوَّراً،"⁴ ويشتمل على "السُرقة والاقتباس والتضمين والأخذ والاستعانة والمعارضة، والحل والاستشهاد والتعاير."⁵

ويرى طه عبد الرحمن بأن هذا الصنف من التناص "قد يكون أقرب إلى التفارق منه إلى التعلق حيث لا يذكر المحاور قول الغير للاعتراض عليه.... وإنما لحصر مشاركته في تكوين النص، بل للقطع معه وإظهار انفراده بهذا التكوين."⁶

2.3. التناص غير المباشر: وهو الذي "يُستنبط من النص استنباطاً، ويرجع إلى تناص الأفكار أو المقروء الثقافي أو الذاكرة التاريخية التي تستحضر تناصها بروحها أو بمعناها لا بحرفيتها أو لغتها وتفهم من

1: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص173.

2: نفسه.

3: المرجع السابق، ص175.

4: علم لغة النص: عزة شبل، ص79، 80.

5: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص181.

6: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام: طه عبد الرحمن، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م، ص47.

تلميحات النص وإيماءاته وشفراته وترميزاته.¹ ويشتمل على "الحجاز والتلميح والتوليد والإيحاء والتلويح والكناية والرمز.. وقد يدخل فيه التضمين في بعض صورهِ."²

"وأياً كانت أشكال التناص، فهي معتمدة على فهم المتلقي وتحليل إشاراتها النصية."³

4. مصادر التناص:

وإن كان التفاعل بين النصوص أمراً لا مناص منه لتأثر منتج النص بثقافة عصره وأساليبه، فإن مصادر التناص تأتي متباينة تختلف من مصادر ضرورية وأخرى اختيارية، وقد حدّد "شربل داغر" ثلاثة أنواع من المصادر التناصية وهي:

1.4. المصادر الضرورية: وتعدّ ضرورية لأنّ "التأثر فيها يكاد أن يكون طبيعياً وتلقائياً ومفروضاً ومختاراً في آن واحد، وهو ما نجده في بعض الكتاب العرب في صيغة "الذاكرة" أي الموروث العام والشخصي، ويتخذ في كثير من الأحيان سبلاً اختيارية كجنوح الشاعر إلى التأثر الواعي بشيء من نتاج شاعر آخر، أو وراثية كتقليد الشاعر غير الواعي بالضرورة بحدود ثقافة وشعر توافرت له في إعدادهِ وتعليمه، ومثال على ذلك "المقدمة الطللية" التي تعدّ من أقوى المصادر القديمة تقيدت بها صناعة الشعر العربي القديم."⁴

2.4. المصادر الدّاخلية: وتشير إلى التناص الواقع في نتاج المنتج نفسه، كأن تشغل الشاعر بعض القضايا في غير قصيدة وديوان، حتّى إنّها تخترق نتاجه كلّ اختراقاً بيّناً."⁵

3.4. المصادر الاختيارية (الطوعية): وتمثّل فيما يطلبه المنتج عمداً في نصوص مزامنة أو سابقة عليه، في ثقافته أو خارجها، وهي مطلوبة لذاتها، ويرى "داغر" بأنّها مصادرٌ أساسية في الشعر العربي الحديث، بل

1: علم لغة النص: عزة شبل، ص 80.

2: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص 181.

3: نفسه.

4: التناص سبيلاً إلى دراسة النص الشعري وغيره: شربل داغر، ص 133.

5: نفسه.

يذهب إلى أننا لا نستطيع دراسة هذا الشعر من دون الوقوف عندها، كما تميّز بأنها مصادر متعدّدة تدرج فيها متون شعرية أجنبية وعربية في آن.¹

1: نفسه.

المطلب الثاني: التناص في الدراسات الغربية والعربية

1. التناص في الدرس الغربي:

ولدت نظرية التناص في أحضان البنية؛ فقد "قدّمت إسهاماتٍ كبرى في صياغة جملةٍ من مبادئ نظرية التناص ولا سيما ما يتصلّ بالوظيفة الشعرية، وكان رومان جاكبسون أحد روادها ونقادها المشهورين."¹

ليتأسس البحث في التناص بدءاً من محاولة "ميخائيل باختين" من خلال مفهوم الحوارية عنده، والذي يدلّ على "تقاطع النصوص والملفوظات في النص الروائي الواحد."² وهو ما بيّنه تودوروف في كتابه: "ميخائيل باختين المبدأ الحوارية" محملاً إيّاه معنى التفاعل النصي إذ يقول: «إنّ التوجيه الحوارية، هو بوضوح، ظاهرةً مشخصة لكل خطاب، وهو الغاية الطبيعية لكل خطاب حي، يُفاجئ الخطاب خطاب الآخر بكل الطُرُق التي تقود إلى غايته ولا يستطيع شيئاً سوى الدخول معه في تفاعلٍ حاد وحي.»³

وقد كان هذا المفهوم ممهداً لمفهوم التناص الذي ظهر على أيدي "جوليا كريستيفا"، خاصة وأنها استندت إلى أعمال باختين في هذا المجال، حيث إنّها "قدّمت عمل باختين المتمثل في كتابه الذي ترجم إلى الإنجليزية (1980) عن تاريخ الرواية، إلى المتلقين الغربيين، وربطت مصطلح التناص بالطُرُق التي تحيل فيها

1: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص 156.

2: التناص وإنتاجية المعنى: حميد حمداني، مجلة علامات في النقد الأدبي الثقافي بجدّة، السعودية، مج 10، ج 40، 2001م، ص 64. و"بواسطة مصطلح الحوارية حدّد باختين تعدّد الثقافات في النص الروائي على الخصوص وتجلّى الحوارية عنده داخل النص الروائي في ثلاثة مظاهر:

1. التهجين: ويُقصدُ به المزج بين لغتين اجتماعيتين داخل ملفوظٍ واحد والحال أنّهما تنتمي إلى حقبتين مختلفتين أو وسطين اجتماعيين متباينين، ويُستخدم هذا النمط في مجالي السخرية والمجاء الشعبيين أو ما يسمّى بالكرنفال.

2. العلاقات الحوارية المتداخلة بين اللغات: وتتجسّد على سبيل المثال في الحوارات الإيديولوجية والثقافية غير المباشرة، وتستخدم الروايات هذا الصنف التعبيري كثيراً في وقتنا الحاضر.

3. الحوارات الخالصة: وهو الحوار المعروف بين الشخصيات سواء في الرواية أو المسرح. ينظر: التناص وإنتاجية المعنى: حميد حمداني، ص 65.

3: ميخائيل باختين المبدأ الحوارية: تزفيتان تودوروف، ص 125.

النصوص إلى نصوص أخرى، ومن هنا أرجع بعضهم الاهتمام الحالي في تحليل الخطاب بالطرق التي تترابط بها النصوص مع النصوص السابقة إلى تأثير "ميخائيل باختين"¹

لتوسّع جوليا كريستيفا في فهم مدلول التناص في كتابها "النص الروائي" وهي بصدد دراسة إحدى روايات الكاتب الفرنسي أنطوان دولاسال، فأدخلت فيه تعددية صور الكتابة إلى جانب مختلف المشارب الثقافية والأسلوبية التي كانت سائدة في عصر الكاتب أو قبله.²

ووفقاً لاستعمالاتها فقد عثت بالمصطلح الوقوف على حقيقة التفاعل الواقع في النصوص، لتتطرق إلى هذا المفهوم بصورة أوضح في دراستها (ثورة اللغة الشعرية) التي عُني فيها التناص بأنه "التفاعل النصي في نص بعينه."³

فإن كان مصطلح التناص قد ظهر على يد جوليا كريستيفا وبلورت معناه من خلال بحوثها فإن هناك أسماء في الغرب قد عُنت بهذه النظرية من هؤلاء: "جيرار جنيت، ورولان بارت، وميشيل أريفي، ولوران جيني، وجان ريكاردو، وميشيل ريفاتيرو..."⁴

ونكتفي بذكر ما ورد عن جيرار جنيت على سبيل التمثيل ولبيان بعض المصطلحات التي تبلورت في ظلّ دراستهم لنظرية التناص، كمصطلح الاستشهاد الذي جعل منه جيرار جنيت أوضح مثالاً للتناص إذ يقول: «ويعتبر الاستشهاد، أي الإيراد الواضح لنصّ مقدّم ومحدّد في آن واحد بين هالين مزدوجين، أوضح مثال على هذا النوع من الوظائف»⁵ وكذا مصطلح التداخل النصي فيقول: «وأقصد بالتداخل النصي التواجد اللغوي (سواء أكان نسبياً أم كاملاً أم ناقصاً) لنصّ في نصّ آخر.»⁶

1: علم لغة النص: عزة شبل، ص74.

2: التناص وإنتاجية المعنى: حميد حمداني، ص69.

3: علم لغة النص: عزة شبل، ص74.

4: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص158.

5: مدخل لجامع النص: جيرار جنيت، ترجمة: عبد الرحمن أيوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ص90.

6: نفسه.

خلاصة القول - تتجلى فيما ذكره حسين جمعة من أن - "نظرية النَّص ولدت في أحضان السيميولوجية (السيمائية) والبنوية، وقد انطلقت شرارحها الأولى من الشَّكلانيين كما في كتابات (شلوفسكي) ومن ثمَّ باختين الذي اتَّجه بها نحو النَّص، ثمَّ تسلَّمها جوليا كريستيفا واستخدمت للمرة الأولى مصطلح النَّص.¹

2. التناس في الدرس العربي:

1.2. التناس النَّقدي والبلاغي:

إنَّ المتأمل في الثُّراث النَّقدي والبلاغي ليقف عند جملة من الاصطلاحات التي تعكس أشكال التفاعل بين النصوص، وتقرب من النَّص بمفهومه الحديث، ك: "الاقتباس، والتَّضمين، والمعارضات الشعريّة، والاستشهاد، والإيداع، والإيحاءات، والموازنة، والاكتفاء، والاحتباك، وائتلاف المعنى على المعنى والتلميح، والتَّوليد، والنوادر، والاستخدام والموارية، والتورية، والإشارة، والاستتباع، والإدماج، والتَّبَع، فكلُّ هذه المصطلحات قد حظيت باهتمام علماء البلاغة والنَّقد وكلُّها تنطوي على أفكارٍ تناسية مهمّة فيما يتعلّق بأشكال النَّص على الصَّعيد النَّظري.²

وقد أشار محمد بن عبد المطلب في كتابه: "الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني" إلى قضايا كثيرة سبق الجرجاني الغربيين تتعلّق بالنَّص وأشكاله³. والواقع أنَّ الأمر لا يقتصر على الجرجاني فحسب، وإنَّما هناك نقاد وبلاغيون أثاروا مسائل تُعنى بها نظرية النَّص من أمثال: "أبو عثمان الجاحظ (255هـ)، وابن قتيبة (276هـ)، وابن طباطبا العلوي (322هـ)، وأبو محمَّد المرزباني (384هـ)، وعلي بن عبد العزيز الجرجاني (392هـ)، وابن رشيق القيرواني (684هـ)، وابن خلدون (808هـ)..⁴ وغيرهم

1: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص 154.

2: علم لغة النص: عزة شبل، ص 80.

3: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص 156.

4: نظرية النص الأدبي: عبد المالك مرتاض، ط2، دار هومة، 2010م، ص 220.

ومن أهمّ الدّواعي التي ساهمت في بروز هذا الاهتمام بتفاعل النصوص في الحضارة العربية هو ما تميّز به الإنتاج العربي وبخاصة الشعر، فضلاً عن الحركة العلمية التي شهدتها العصور ما بعد الإسلام، وما ترتّب عنها من اتّساع في المعرفة والانفتاح على الثقافات، وتأثّر بعلوم الغير جراء حركة الترجمة، كل ذلك ساهم في إثراء النصوص وتفاعلها مع غيرها. وسنحاول عرض بعض المفاهيم التي تعكس نظرية التناص في التراث النقدي والبلاغي.

"تقوم نظرية التناص في أعلى مفهوم لها على أنّ النصّ الإبداعي إنّما هو النّهز الأخير لكلّ الفروع التي تنتهي إليه، وهذا عينه ما قننه محمد بن سلام الجمحي (231هـ) حين قال عن امرئ القيس: «ما قال ما لم يقولوا، ولكنّه سبق العرب إلى أشياء ابتدعها واستحسنها العرب واتبعته فيها الشعراء»¹ ويوضّح ذلك ويؤكّده "قول كعب بن زهير:

ما أرانا نقول إلاّ رجيئاً ومُعاداً من قولنا مكروراً

فالبيت وأمثاله في الشعر العربي يُقرّر لنا بكلّ دقّة إعادة إنتاج رؤى واقعية وفنية قديمة بصورة جديدة عفوية تارة ومقصودة تارة أخرى ومن ثمّ جعلها هي الأخرى قادرة على التأثير والتحوّل، ويوافقه قول بارت: (انبثاق اليوم من الأمس)²

يقول حسين جمعة معلّقاً على قول ابن سلام (231هـ): «ولو توقّف أحدنا عند كلمته (ما قال...ابتدعها... اتبعته فيها...) لتيقّن أنّ هذا الكلام حمّال لمفهوم التناص الذي يقول به التناصيون وإن لم يستعمل مصطلحهم»³

1: طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجمحي، ص55.

2: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص164، 165، ويعترف حسين جمعة بأنّ بارت قد "كان مدرّساً للأدب الفرنسي والكلاسيكي في جامعة الإسكندرية بمصر سنة 1949م، قبل أن يستقرّ بباريس في الكلية الفرنسية حتّى وفاته سنة 1980، ممّا يوحي بأنّ بعض مناهجه وآلياته مستوحى من النقد العربي وتراثه اللغوي والأدبي وإن لم يُصرّح بذلك." يُنظر المرجع نفسه.

3: المرجع السابق، ص165.

ولئن كان الشعرُ من أهمّ النصوص التي اعتنى بها النقادُ والبلاغيون، لما يحمله من ظواهرٍ توجي بالفاعلِ النصي من ذلك المقدمات الطللية وتنوع الأغراض، وكلُّ ذلك لتحقيق مقصدٍ والوصول إلى غاية غالباً ما ترتبط بالمتلقي، فالنثرُ كذلك تضمّن أشكالاً من التفاعلِ النصي، وعلى سبيل التمثيل ما يُعرف بـ "بتنوعِ ضروبِ الكلام"، وهو أسلوبٌ في الكلام يقوم على التنوع والانتقال بالمخاطب بين أشكالٍ أدبيةٍ مختلفة، وقد ابتكره الجاحظ¹ وغايته في ذلك استدعاء قلوب المستمعين واستماله أسماعهم وتنشيط نفوسهم، حيث يقول في تأليف أحد كتبه: «قد عزمْتُ والله الموفقُ أني أوشح هذا الكتابَ وأفصل أبوابه، بنوادرٍ من ضروبِ الشعرِ، وضروبِ الأحاديثِ، ليخرجَ قارئ هذا الكتابِ من بابٍ إلى باب، ومن شكلٍ إلى شكل، فإنني رأيتُ الأسماعَ تملُّ الأصوات المطربة والأغاني الحسنة والأوتار الفصيحة.»²

ويتحدّث أبو هلالٍ العسكري عن مسألة تناول المعاني وتداولها من أنّه أمرٌ حتمي إلا أنّ المزية تكمن في حسنِ توظيفها وتركيبها من جديد، وذلك في بابٍ عقده باسم "حسن الأخذ" حيث يقول: «ليس لأحدٍ من أصنافِ القائلين غنى عن تناول المعاني ممّن تقدّمهم والصّب على قوالب من سبقهم، ولكن عليهم -إذا أخذوها أن يكسوها ألفاظاً من عندهم ويبرزوها في معارض من تأليفهم، ويوردوها في غير حليتها الأولى، ويزيدوها في حسنِ تأليفها وجودة تركيبها وكمال حليتها ومعرضها، فإن فعلوا ذلك فهم أحقّ بها ممّن سبق إليها؛ ولولا أنّ القائل يؤدّي ما سمع لما كان في طاقته أن يقول»³ وهذا ما يتضمنه مفهوم التناص من معنى تفاعل النصوص وتحويلها لإنتاج نصّ جديد.

1: الحجاج مفهومه ومجالاته "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي": حسن مودن، ج1، ط1، عالم الكتب الحديث، 1431هـ، 2010م، ص255.

2: الحيوان: عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ج3، ط2، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1385هـ، 1965م، ص7.

3: الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال العسكري، تحقيق: علي البحايي، محمد إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، 1371هـ، 1952م، ص196.

ومن المصطلحات التي تقترب من مفهوم النَّص الحديث مصطلح "السَّرقة الأدبية" ويرى عبد الملك مرتاض بأنه المصطلح الوحيد الذي يُمثِّلُ نظرية النَّص في النقد العربي القديم، ذلك أنَّ النَّقاد كانوا يَتَّهمون الشعراء بسرقة أفكار غيرهم وألفاظهم في تحاميلٍ وادِّعاء مبالغ فيه وما سُلوك الشعراء هذا إلاَّ ما يُطلَقُ عليه بالنَّص.¹

بل إنَّه يذهبُ إلى أنَّ نظرية النَّص في الغرب مرْدُّها أيضًا إلى السَّرقة الأدبية التي أشار إليها النَّاقِدُ الفرنسي جان جيروودو (1882-1944) ويجعله بذلك الإرهاص لنظرية النَّص في الغرب وصاحبها لا جوليا ولا أصحابها.²

والواقعُ إنَّ القولَ بذلك هو إغفالٌ لباقي المصطلحات والجهود التي تنبئ عمَّا حظيت به الحضارة العربية من أسبقية في الدراسات التناسية والنصية، فضلاً عمَّا ذكره حسين جمعة من أنَّ "مصطلحًا بلاغيًا واحدًا أو أكثر لا يُمكن أن يُقابلَ نظرية النَّص التي جعلت هذه المصطلحات وغيرها أشكالاً في بنيتها النَّقدية من أجل الكشف عن ماهية النَّص أولاً وإعادة إنتاجه ثانياً، كما أنَّ الاستناد إلى تعريفات النَّص الحديثة لتنبئ عن أنَّه لا يُقابلُ السَّرقة بالضرورة لأنَّه جزءٌ من التناسية ومظهرٌ من مظاهرها."³

ويذهب بعضهم إلى أنَّ أوَّلَ من اصطنع (مصطلح السرقات) وبلور مفهومه وأرسى مبادئه هو "علي بن عبد العزيز الجرجاني (392هـ)، لملاحظته وجود أفكارٍ مشتركة بين النَّاس كتشبيه العربي كلَّ جميلٍ بالشَّمس والقمر...⁴ إضافةً إلى حديثه عن أنَّ مقدرة النَّاقِد (القارئ) تكمنُ في الكشف عن هذه النُّصوص في النَّص، وهو مفهومٌ يقترب من نظرية النَّص التي تُولي المتلقِّي عنايةً في الكشف عن تعالقِ النُّصوص، إذ يقول: «ولست تعدُّ من جهابذة الكلام، ونقاد الشعر، حتَّى تُميِّز بين أصنافه وأقسامه، وتُحيطَ علماً بربطه، ومنازله، فتفصل بين السَّرق والغصب، وبين الإغارة والاختلاس، وتعرف الإمام من الملاحظة، وتفرِّق بين

1: نظرية النص الأدبي: عبد الملك مرتاض، ص260، وص199.

2: المرجع السابق، ص192.

3: يُنظر: المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، ص180، وص166.

4: نظرية النص الأدبي: عبد الملك مرتاض، ص197.

المشترك الذي لا يجوز ادعاء السرقة فيه، والمبتذل الذي ليس أحد أولى به، وبين المختص الذي حازه المبتدئ فملكه، وأحياء السابق فاقطعته، فصار المعتدي مختلساً سارقاً، والمشارك له محتذياً تابعاً، وتعرف اللفظ الذي يجوز أن يقال فيه: أخذ ونقل، والكلمة التي يصح أن يقال فيها: هي لفلان دون فلان.¹

وعليه فالنقاد العرب والبلاغيون قد عرفوا التناص بأشكاله ووظائفه، وتنبهوا إلى أهم المسائل التي يستند إليها، والمفاهيم التي يعالجها كضرورته في النصوص ودور المتلقي في تمييزه وبيان.. ولا نبالغ إن قلنا بأن تأسيس هذه النظرية كان من قبل العرب وإن لم تُعرف عندهم باصطلاح التناص.

2.2. التناص القرآني:

موضوع التناص القرآني من الموضوعات الشائكة في الدراسات النصية العربية، نظراً لطبيعة مفهوم التناص، مما ترتب عنه تباين في الآراء حول مسألة وجود التناص في القرآن الكريم، ويمكن أن نجعلها على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: المقر بوجوده في النص القرآني: ومن بين هؤلاء الدارسين القائلين بالتناص في النص القرآني "نصر حامد أبو زيد" الذي يرى بالتعالق بين النص والثقافة، ومناقشته لعلماء القرآن في ذلك، فيقول: «وفي الإجابة عن هذا السؤال نعود مرة أخرى لعلاقة النص بالثقافة لا في حالة الإسلام فقط بل في حالات الوحي السابقة أيضاً. إن المعجزة - التي هي دليل الوحي - لا يجب أن تفارق حدود الإطار الذي تتميز به الثقافة التي ينزل بها الوحي... لكن محاولة علماء القرآن فصل النص عن غيره من النصوص داخل الثقافة كانت نابعة من معطيات النص ذاته.²»

كما يرى بأن التفاعل النصي يتجلى أيضاً في مشابهة النص القرآني لغيره من النصوص، إذ يقول: «ولا شك أن النص في علاقته بالنصوص الأخرى يتضمن داخله دوال تؤكد مشابهته لها، ولكن يتضمن

1: الوساطة بين المتنبي وخصومه: علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ص 183.

2: مفهوم القرآن دراسة في علوم القرآن: نصر حامد أبو زيد، ط 1، المركز الثقافي العربي، 2014م، ص 138.

دوال أخرى تؤكد مخالفته لها، وقد سبق أن أشرنا إشارة سريعة إلى مشابهة فواصل الآي لظاهرة السجع، ولكن العلماء المسلمين كانوا حريصين أشد الحرص على نفي أي مشابهة بين النص وبين غيره من النصوص.¹

وفي حديثه عن القرآن والشعر، جعل بيان النص التشريعي حكم قول الشعر ضرباً من التفاعل النصي يتمثل في رفض النصوص التي تعارضه إذ يقول: «ليس ثمة تعارض إذن في موقف الإسلام من الشعر، بل هو الموقف الإيديولوجي الذي يقبل ما يتفق معه ويرفض ما يتناقض مع مبادئه. لقد كانت القضية أخطر من مجرد التحليل والتحريم، كانت محاولة النص فرض هيمنته وسلطانه على الواقع والثقافة. ومن الطبيعي هنا أن يرفض النص النصوص التي تعارضه ويهاجمها. أليس في كل نص في علاقته بالنصوص الأخرى السابقة عليه والمعاصرة له دوال تؤكد بعض النصوص وتقبلها وتناصرها.»²

ومن الدارسين أيضاً ممن كانت له أقوال توضح بشكل جلي هذه الرؤية "محمد أركون" وذلك من خلال حديثه عن "التداخلية النصية"، إذ يقول: «نتقل الآن إلى النقطة الثالثة من موضوعنا: وهي التداخلية النصية بين القرآن والنصوص الأخرى التي سبقتها»³ ويقصد بهذه النصوص "التوراة والإنجيل"، ليقول بعد ذلك: «وبهذا الصدد، يمكن القول إن سورة الكهف تُشكّل مثلاً ساطعاً على ظاهرة التداخلية النصية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني.»⁴

وقد جاء في بيان مفهوم التداخلية النصية عند محمد أركون أنها تعني "تأثر النص - كالنص القرآني عند أركون - بالنصوص السابقة له كالنص التوراتي والنص الإنجيلي، بل وحتى ما قبل التوراة والإنجيل. وهكذا تتداخل هذه النصوص - أو مقاطع منها - مع النص القرآني، ويستوعبها هذا الأخير حتى تصبح

1: المرجع السابق، ص 137.

2: المرجع السابق، ص 140.

3: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ص 40.

4: نفسه.

جزءاً لا يتجزأ منه. وهذا لا يعني التقليد كما يتوهم بعضهم، وإنما التفاعل والاستيعاب والدمج المبدع الخلاق.¹

فضلاً عن أنه يوافق رؤية نصر حامد من ارتباط النص بالثقافة ويتضح ذلك من خلال تعريفه للوحي على أنه "ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون تركيبات تيولوجية".²

فهؤلاء - كأركون ومن يذهب مذهبه - يقرّون بوجود التناص بمفهومي الحديث في النص القرآني باعتباره نصاً يتناص مع نصوص سابقة، أو أنه يحاكي ويثابه النصوص التي أنزل بلغتها، والواقع أن القائل بذلك هو قائل بشيرية النص القرآني ومن ثمّ مماثلته بغيره من النصوص وفي ذلك تجريد للقرآن من خصائصه وقديسيته وتجاوز لصفة إعجازه.

يعضد قولنا ما أثير عن محمد أركون من أقوال تؤكّد ذلك، حيث أطلق مصطلح "الخطاب النبوي" على الخطاب القرآني.³ وفي ذلك محاولة إلى "التمييز - حسب - بين الكلام الإلهي الذي تكلم به الإله وبين ما ترجمه النبي صلى الله عليه وسلم من المعاني بخطاب إنساني... ومن هنا يوصف القرآن بأنه خطاب نبوي تلقظ به النبي صلى الله عليه وسلم بما يتوافق ومستواه اللغوي ومقدرته البيانية".⁴

كما عرّف القرآن من أنه "عبارة عن مدونة منهجية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي".⁵

يتضح من خلال تعريفه هذا أنه قد جعل القرآن مدونة تحتوي على عبارات أو منطوقات مكتوبة باللغة العربية، أي أنه ينظر إلى القرآن على أنه مكوّن من عبارات لغوية كأى نص من النصوص متجاوزاً

1: نفسه، وهو شرح من قبل المترجم في هامش الصفحة.

2: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط4 (2007)، ط6 (2012)، دار الساقى، بيروت، ص83.

3: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ص30.

4: الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله - دراسة نقدية -، صليحة بن عاشور، ص240.

5: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ص113، 114.

بذلك ما يتميَّز به النص القرآني من قداسة وإعجاز، وإن دلَّ هذا على شيء فإنما يدلُّ على احتكامه للمناهج الغربية الحديثة التي تنظر إلى النص على أنه مادة لغوية محضّة، ولهذا أبعاد خطيرة على الدراسات القرآنية.

يؤكد ذلك دعوته الصريحة إلى فصل النص القرآني عن أهمِّ سمة فيه وهي إعجازه وقدسيتها في الدراسة إذ يقول: «لنتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عمومًا بالقرآن إنَّ هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حدٍّ بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية - الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي. فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة كانت قد طُمست وكُتبت نُسيت من قبل التراث التقوي الورع»¹

القسم الثاني: المنكرون له في النص القرآني:

ذهب بعض الدارسين إلى إنكار وجود التناس في القرآن الكريم، إذ القول به يمسُّ بقدسية النص القرآني ويتعارض مع إعجازه، ومن هؤلاء محمد عباسي حيث أصدر عملاً بعنوان: "التناس: مفهومه وخطره تطبيقه على القرآن الكريم"، ففضلاً عن إنكاره مفهوم التناس في القرآن الكريم، كونه يحدث من وجهة نصين فأكثر، فإنه يُنكر توظيف المصطلح كذلك حتّى وإن كان تعبيراً عن ظاهرة موجودة حقيقة في القرآن الكريم، كظاهرة الاقتصاص، فيقول: «والذي يهمني الإشارة إليه هو أنَّ الاقتصاص بالمعنى المذكور لا يعني أنَّ القصص في القرآن الكريم عملٌ فني خاضع للابتكار، بينما التناس في صورة الاقتصاص يستلزم ذلك بل يُوجب عدم التزام الصّدق التاريخي»²

وأما مفهوم الاقتصاص الذي أورده فقد نظر إليه باعتبار إطاره القصصي في النص القرآني وهو ما يمثل مقتطعات أو مقتطفات بين أجزاء النص الواحد، والقصة هي التي يتناولها صاحبها يذكرها متفرقة الأحداث ولا يسردها في مكان واحد.³ وهو مفهوم -حسب رأيه- لا يمتُّ بصلّة إلى مفهوم التناس الذي يُعنى

1: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ص 29.

2: التناس: مفهومه وخطره تطبيقه على القرآن الكريم: محمد عباسي، أطروحة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد، باكستان، 1436هـ، 2014م، ص 209، 210.

3: المرجع السابق، ص 203.

بالعلاقة بين نصين فأكثر "أحدهما حاضر والآخر غائب وتحدث صلة التّهديم، ثمَّ يعودُ النصُّ الحاضرُ كنتّاجِ النصِّ الغائبِ إلى النصِّ الآخرِ قد يحضُرُ وقد يغيبُ".¹

ومن الدّارسين من يذهبُ إلى أبعدِ من ذلك، حينما يرى باستعمالِ مصطلحِ التّناس فيما يكون بين النّصوص التي هي من فعلِ المخلوقات، أمّا ما كان مع النصِّ القرآني كأن يستندَ المنتجُ إليه في بعضِ معانيه فيرى بأنَّ استعمالَ مصطلحِ "استلهاَم المعاني القرآنية" أقربُ إلى الحقيقةِ العلميّةِ لاختلافِ المنزلة.²

والواقعُ أنَّ هؤلاء الدّارسين الذين يُنكرون وجودَ التّناس في القرآنِ الكريمِ قد انطلقوا من تصوُّرٍ واحدٍ لمفهومِ التّناس وهو المفهومُ الغربي، أي أنَّ التّناس هو ما كان بمعنى تقاطعٍ مستمرٍ للنّصوص يتضمّن نفياً الإبداعية... وهذا ممّا لا يقول به عاقل في النصِّ القرآني، إلّا أنَّ حمل كل محاولةٍ لدراسةِ التّناس في النصِّ القرآني على أنّها تطبيقٌ للمفهومِ الغربي فهذا أمرٌ مبالغٌ فيه، والإشكال من وراء هذا النّفي صرفُ الدّارس عن تتبّع بعضِ الظواهر التي وُجدت في النصِّ القرآني ولو تحت مسمّى آخر كالإقتصاص مثلاً.

ومن هنا نطرح التساؤل الآتي: إذا لم يوافق التّناس بمفهومه الغربي التّصوُّر القرآني، فهل يوجدُ تناسٌ في القرآن بمعنى آخر؟ ولعلّ الجواب عن ذلك يتجلّى من خلال عرض موقفٍ من توسّط في المسألة.

القسم الثالث: المتوسط في المسألة

سعة مفهوم التّناس ومرونته، إضافةً إلى وجودِ بعضِ الظواهر في القرآنِ الكريمِ، جعلَ بعضَ الدّارسين يرى بأنّه لا ضيرَ من دراستها تحت مسمّى التّناس وبذلك يصيرُ هذا المصطلحُ حاملاً لدلالةٍ تخالفُ دلالتَه الغريبة التي تُعنى بالنّصوص البشرية. ويُمكنُ بيان هذه الدلالة من خلال وجهين:

التناس الداخلي: ومنهم من يسمّيه بـ "تناس البنية" لكونه "يُحيلُ إلى التّعالقات التي تقعُ في بنية النصِّ القرآني"¹ ويعكسُ ذلك عبارة "تفسير القرآن بعضه بعضاً"، التي ذكرها تمام حسان كدلالة التّناس في القرآن

1: المرجع السابق، ص 204.

2: من التّناس إلى تقاطع لنصوص: أحمد حاجي، ص 65.

الكريم، وبني رؤيته هذه على أن مفهوم التناص مفهوم واسع ومرن، حيث أنه يتسع ليتضمن "تفاعل نصوص الكاتب الواحد مع بعضها لغوياً وأسلوبياً ونوعياً، وكذلك حينما يتناص هذا النص مع ذاته كأن يقوم بترداد عبارات بعينها، أو بتكرار بعض النسائج الأسلوبية بنفسها"،² ومن ثم فقد حاول تقليص معيار التناص لجعله عبارة عن "علاقات تقوم بين أجزاء النص بعضها وبعض، كما تقوم بين النص والنص، كعلاقة السؤال بالجاب، وعلاقة التلخيص بالنص الملخص، وعلاقة المسودة بالمبينة، وعلاقة المتن بالشرح، وعلاقة الغامض بما يوضحه، وعلاقة المحتمل بما يُحدّد معناه، وهذه العلاقة الأخيرة هي المقصودة بعبارة: (القرآن يفسر بعضه بعضاً)"³ فالتناص بهذه الرؤية هو عبارة عن "ربط بين أجزاء النص الواحد وبيان للمعاني المتعاقبة".⁴ ويذهب "محمد عفيفي" إلى أن هذا المفهوم هو الأنسب للدراسات النصية -أو ما سماه هو بنحو النص- وأن المفهوم الذي يُعنى بتعاليق النصوص وتفاعلها هو الأنسب للدراسات الأدبية والنقدية، إذ يقول: «الحقيقة أن التناص بهذا المفهوم يندرج بعمق شديد داخل الدراسة النقدية والأدبية والأسلوبية، وهي وإن كانت كلها تخدم نحو النص وتتعلق بشكل أو بآخر، فإنني أبادر إلى القول بأن التناص الذي نخدمه نحو النص إنما يحمل خصوصية التطبيق. فبدلاً من أن تكون هذه المفاهيم والصُور المطروحة بين نص حاضِر ونصوص أخرى غائبة، فإن التناص المقصود هنا ينصب على النص الواحد دون نصوص أخرى»⁵

فنظرة تمام حسان إلى التناص بأنه إن كان يتسع ليشمل العلاقات داخل النص الواحد، فما المانع من أن يوجد في التراث العربي ما يوافق أو يقرب من هذا المفهوم، إذ القول بالتناص في النص القرآني خاصة لا يعني بالضرورة ذلك التفاعل بين النصوص وإنتاج نص بالاستعانة على غيره مما هو في حاجة إليه، ولذلك يقول: «نحن نؤكد ثقتنا في أن القرآن يُفسّر بعضه بعضاً وأن ما كشف عنه البحث اللغوي الحديث

1: النص يفسر بعضه بعضاً (التناص الأصولي عند تمام حسان): سعد سرحات،

<https://m.ahewar.org/s.asp?aid=449235&r=0>

2: إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد: يوسف وغليسي، ط1، الدرا العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 1429هـ، 2008م، ص410.

3: نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي: أحمد عفيفي، ص83.

4: المرجع السابق، ص84.

5: المرجع السابق، ص82، 83.

من مفهوم التناص يُؤيّد صدق تفسير القرآن بالقرآن.¹ كما يُقدّم لذلك أمثلة نحو قوله عن سورة الإخلاص: «فالذي بعد لفظ الصمد من هذه السورة تفسير له.»²

وبغض النظر عن الأساس الذي انطلق منه تمام حسان ليؤسّس للتناص في القرآن الكريم، فإنّ هذه الرؤية أي تفسير القرآن بعضه بعضاً قد نصّ عليها العلماء وكانوا يُعدّون هذا التفسير من أحسن التفسير وأبلغها³، فـ "خير من يُفسّر القرآن من تكلم به"⁴ وقد سبق تمام حسان إلى هذه الرؤية ابن فارس تحت مسمّى الاقتصاص الذي عرّفه ابتداءً بقوله: «وهو أن يكون كلام في سورة مقتصاً من كلام في سورة أخرى أو في السورة معها. كقوله جلّ ثناؤه: (وآتيناه أجره في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين)، والآخرة دار ثواب لا عمل، وهو مقتص من قوله: (ومن يأتيه مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى). ومنه قوله جلّ ثناؤه: (ولولا نعمة ربّي لكنث من المحضرين) مأخوذاً من قوله جلّ ثناؤه: (فأولئك في العذاب محضرون) وقوله: (ثمّ لنحضرهم حول جهنم).»⁵

ومن هنا ذهب ياسر رضوان إلى أنّ دلالة الاقتصاص عند ابن فارس تتعلّق بدلالة القطع، ذلك أنّ من معاني "قصص" في اللغة القطع، فإشارة ابن فارس إلى أن يكون كلام في سورة مقتصاً من كلام في سورة أخرى تعني: أي مقتطعاً⁶

وعليه فدلالة الاقتصاص عند ابن فارس أوسع إذ تدلّ على تفسير القرآن بعضه بعضاً، وذلك ظاهر جليّ من خلال الباب الذي عقده في كتابه بعنوان: "ما يكون بيانه منفصلاً عنه، ويجيء في السورة معها أو غيرها." ومن ذكره أمثلة لذلك نحو: ما ذكره في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِكُمْ﴾ [من

1: اجتهادات لغوية: تمام حسان، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2007م، ص316.

2: المرجع السابق، ص303.

3: يُنظر إلى قول الفراهي في دلائل النظام، ص83، وقول ابن القيم في التبيان في إيمان القرآن، ص278، وقول الزركشي في البرهان في علوم القرآن، ص432.

4: الاستدلال في التفسير دراسة في منهج الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير، نايف الزهراني، ص194.

5: الصحابي في فقه اللغة: ابن فارس، ص181، 182.

6: التناص القرآني دراسة في أشكال العلاقة بين الآيات القرآنية الكريمة: ياسر رضوان، ص15.

الآية 40 من البقرة] من أن بيان هذا العهد هو قوله تعالى: ﴿لَيْنَ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي﴾ [من الآية 12 من المائدة] وذكره أن البشرى في الآية: ﴿لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [من الآية 64 من يونس] هي في قوله تعالى: ﴿تَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ [من الآية 30 من فصلت]¹

إضافةً إلى ذلك فإن مصطلح الاقتصاص عند ابن فارس يدلُّ على علاقات دلالية أخرى كعلاقة الإجمال والتفصيل، وعلاقة السؤال وجوابه... ونظرًا لسعة مفهوم الاقتصاص فقد ذهب ياسر رضوان إلى أنه الصورة التراثية أو المعادل التراثي للتناص الحديث².

كما تجدر بنا الإشارة إلى أن للاقتصاص دلالة أخرى كنّا قد نبّهنا إليها فيما ذكره "محمد عباسي" من أنّها تدلُّ أيضًا على سوق القصّة، وإلى هذا المعنى أيضًا ذهب العسكري³ والطبري⁴.

تنبيه:

1. المثال الذي ذكره تمام حسان عن تفسير القرآن بعضه بعضًا هو من قبيل ما جاء بيانه متصلاً، ومن هنا نبّه إلى أن هذا النوع غالبًا ما نتكلّم فيه عن الاتساق لا عن التناص، فالتأمل في تفسير الصمد بالذي يليه من الآيات يجد نفسه أمام وسائل الاتساق التي تحقّق ترابط أجزاء النصّ فقوله تعالى: (الذي لم يلد ولم يولد) هو ربطٌ بواسطة الإحالة (الذي) بالآية قبلها، وفي قوله تعالى: (ولم يكن له كفؤاً أحد) ربطٌ بواسطة الوصل الذي تدلُّ عليه الواو.

1: المصدر السابق، ص 183، 185.

2: التناص القرآني دراسة في أشكال العلاقة بين الآيات القرآنية الكريمة: ياسر رضوان، 23.

3: يُنظر: معجم النّقد العربي القديم: أحمد مطلوب، ج 1، ط 1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989م، ص 210.

4: يُنظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج 4، ص 518.

2. بالنظر في مفهوم التناص لدى تمام حسان وما أظهره ابن فارس بمفهوم الاقتصاص أنه يُعنى بالعلاقات الدلالية داخل النص، من ذلك علاقة الإجمال بالتفصيل والعام بالتخصيص، والسؤال وبالجواب... ولعل مرد ذلك هو اعتبار الأوائل أن تفسير القرآن بعضه بعضاً يأتي على أوجه إذ يقول الزركشي (794هـ): «أحسن طرق التفسير أن يُفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكانٍ فقد فصل في موضعٍ آخر، وما اختصر في مكانٍ فإنه قد بسط في آخر»¹

والواقع أن من بين هذه العلاقات ما تمثل آليات الاستمرارية الدلالية، التي تعد من صلب معيار الانسجام، فحينئذ نكون أمام سيورات دلالية لا تناصات، من أجل هذا وجب على الباحثين التمييز بين المعايير النصية كي لا يحصل تداخل بينها.

التناص الخارجي: ويذهب من يرى بهذا النوع من التناص في القرآن إلى أن القرآن قد أحال على الكتب السابقة، وهذا موجود ويظهر في أكثر من موضع، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسِ

بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنِ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفِ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَاللِّسْنَ بِاللِّسَنِ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾ [البقرة: 45] يقول ابن كثير (774هـ): «وهذا أيضاً مما وُجِّهَتْ به اليهود وقرعوا عليه، فإنَّ عندهم في نصِّ التوراة: أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ»² ويقول ابن عاشور (1393هـ): «أي في التوراة مضمون "أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" وهذا الحكم مسطور في التوراة أيضاً»³

بل اقتضت الإشارة إلى ما جاء في نص التوراة حكماً وعللاً بينها ابن عاشور⁴ منها:

1. أن في ذلك إشارة إلى أن هذا الحكم لا يستطيع جحده لأنه مكتوب والكتابة تزيد الكلام ثبوتاً.

1: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص432.

2: تفسير القرآن العظيم: محمد بن كثير، ج3، ص120.

3: التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ج6، ص213.

4: يُنظر: المصدر السابق، ج6، ص213، 214، 215، 216.

2. القصد من الإخبار بما في كتب بني إسرائيل بيان للمسلمين أنَّ حكم القصاص شرعٌ سالفٌ ومرادُ الله قديمٌ، ولمعرفة تاريخ الشرائع تبصرةً للمتفقهين، وتطمينٌ لنفوس المخاطبين.

3. في ذلك أيضاً تسجيل مخالفة بني إسرائيل لأحكام كتابهم.

4. في ذلك تأييد شريعة الإسلام إذ جاءت بمساواة القصاص وأبطلت التكايل في الدماء الذي كان في الجاهلية وعند اليهود، و تأييد شريعة بشرية أخرى يريدُها قبولاً في النفوس، وأنَّ المصلحة ملازمة له لا تختلف باختلاف الأقسام والأزمان.

وعليه —وبالنظر في هذه العلل— فالقول بإحالة القرآن الكريم على النصوص السابقة لا يعني القول بأنَّه استقى منها أو احتاج إليها لإنتاج النص، فهذا ممَّا لا يجوز لنا القول به في كلام الله، وإنَّما لذلك عللٌ تقتضي هذه الإحالة.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ

الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]

فقد أتى ابن عاشور (1393هـ) بالنص من الزبور وهو بصدد تأويله للآية إذ يقول: «والزبور: كتاب داود وهو مَبْنُوثٌ في الكتاب المسمَّى بالمزامير من كتب اليهود. ولم أذكر الآن الجملة التي تَضَمَّنَتْ هذا الوعد في المزامير. ووجدتُ محاضرةً للإيطالي المستعرب (قويدو) أنَّ نص هذا الوعد من الزبور باللغة العبرية هكذا: "صديقين يرثون أرض" بشين معجمة في "يرشون" وبصَادٍ مهملة في "أرض" أي: الصديقون يرثون الأرض».¹

فإنَّ كَانَ التَّنَاصُّ بهذا المعنى فحقيقة الكثير من العلماء كانوا إذا ذكر الله سبحانه وتعالى شيئاً من الكتب السابقة بنصّه بحثوا عنه في التوراة والإنجيل، من هؤلاء ابن تيمية (728هـ) الذي يظهر صنيعه في

1: المصدر السابق، ج 17، ص 162.

كتابه: "الجواب الصحيح فيمن بدّل الدين المسيح" من ذلك ما ذكره بخصوص قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الآية 157 من سورة الأعراف]

أين ذكر نصوصاً من الزبور -وهو داخل في معنى التوراة¹- تدلّ على صفات النبي صلّى الله عليه وسلّم منها ما ذكره من ترجمة لقول داود في مزمور له: «(إلهنا قدوس ومحمد قد عمّ الأرض كلها فرحاً). قالوا: فقد نصّ داود على اسم محمدٍ وبلده، وسمّاها قرية الله، وأخبر أن كلمته تعمّ الأرض كلها»² وقوله: «قال داود في مزمور له "ويحوّز له من البحر إلى البحر ومن لدن الأنهار إلى منقطع الأرض، ويختر أهل الجزائر بين يديه، ويلحس أعداؤه التراب، ويسجد له ملوك الفرس، وتدين له الأمم بالطاعة..." وهذه الصفات منطبقة على محمدٍ وأمّته، لا على المسيح، فإنّه حاز من البحر الرومي إلى البحر الفارسي، ومن لدن الأنهار، بجيكون وسيحون، إلى منقطع الأرض بالمغرب، كما قال: "زويت لي الأرض، مشارقها ومغاربها وسيلع ملك أمّتي ما زوي لي منها."»³

وكان قبل ذلك ذكر في موضع آخر بأنّ العلماء ممّن كانوا من أحبار اليهود والنصارى، وممّن لم يكن من أحبارهم قد استخرجوا ذكر النبي صلّى الله عليه وسلّم والنبوة به في مواضع كثيرة متعدّدة من التوراة والإنجيل ونبوات الأنبياء.⁴

بل إنّ هذه الظاهرة مهمّة جداً لأنّها تفضي إلى غايتين من وراء وجودها في النص القرآني وهما:

- 1: يقول ابن تيمية (728هـ): «ولفظُ التوراة، قد عُرفَ أنّه يُرادُ به جنسُ الكتبِ التي يُقرُّ بها أهلُ الكتاب، فيدخلُ في ذلكَ الزبور، ونبوة أشعيا، وسائر النبوات غير الإنجيل». يُنظر: الجواب الصحيح فيمن بدّل الدين المسيح: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: لي بن ناصر، عبد العزيز عسكر، حمدان الحمدان، ج5، ط2، دار العاصمة، السعودية، 1419هـ، 1999م، ص158. ويُنظر إلى قول ابن كثير في البداية والنهاية ج2، ص259.
- 2: المرجع السابق، ج5، ص239.
- 3: المرجع السابق، ج5، ص246، 247.
- 4: المرجع السابق، ج3، ص51.

أولاً: تصديق هذه الكتب بعضها بعضاً وتصحيح القرآن لما بقي منها

يقول الفخر الرازي (606هـ) بخصوص قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ

الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ «لأنَّ ذلك لو لم يكن مكتوباً لكان ذكرُ هذا الكلام من أعظم المنفقات لليهود والنصارى عن قبول قوله... فلما قال ذلك دلَّ هذا على أنَّ ذلك التَّعَتَ كانَ مذكوراً في التَّورَةِ وَالْإِنْجِيلِ وذلك من أعظم الدلائل على صحَّة نبوته.»¹

كما يقول ابن تيمية (728هـ): «فلا يستريب عاقلٌ في كثرة نعتيه ونعت أمته في تلك الكتب. ومعلومٌ أنَّ الله أرادَ بذلك الاستشهاد بوجوده في تلك الكتب، وإقامة الحجة بذكره فيها. فإذا كان ذكره في غير كتاب موسى أكبر وأظهر عندهم، كان الاستدلالُ بذلك أولى من تخصيص الاستدلال بكتاب موسى. فإذا حمل لفظُ التوراة في هذا على جنسِ الكتب، كما هو موجودٌ في لغة من تكلم بذلك من الصحابة والتابعين، كان هذا في غاية البيان والمدح للقرآن والكتب المتقدمة، وتصديق بعضها بعضاً.»²

وقد جاء في القرآن الكريم ما يدلُّ على ذلك كقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ [الآية 48 من سورة المائدة] يقول ابن كثير (774هـ): «(مصدقاً لما بين يديه من الكتاب) أي: من الكتب المتقدمة المتضمنة ذكره ومدحه، وأنه سينزل من عند الله على عبده ورَسُولِهِ مُحَمَّدٌ، فكان نزوله كما أخبرت به، ممَّا زادها صدقاً عند حاملها من ذوي البصائر، الذين انقادوا لأمرِ الله واتبَعُوا شرائعَ الله، وصدقُوا رسلَ الله»³

1: مفاتيح الغيب: الفخر الرازي، ج15، ص26.

2: الجواب الصحيح فيمن بدَّل الدين المسيح: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، ج5، ص241.

3: تفسير القرآن العظيم: إسماعيل بن كثير، ج3، ص127.

ثانياً: بيان القرآن تحريف هذه الكتب أو نسخ بعض أحكامها: فقد جاء في القرآن الرُّدُّ على أهل الكتاب في بعض ما حرّفوه، مثل دعواهم أنّ المسيح عليه السلام صلب، وقول بعضهم أنّه إله وقول بعضهم أنّه ساحر...¹

وإلى هتين الغایتين أشار ابن عاشور (1393هـ) حينما تعرّض لتفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ إذ يقول: «وقد أشارت الآية إلى حالتي القرآن بالنسبة لما قبله من الكتب. فهو مؤيّد لبعض ما في الشرائع مقرّر له من كلّ حكم كانت مصلحته كليّة لم تختلف مصلحته باختلاف الأمم والأزمان، وهو بهذا الوصف مصدّق، أي محقّق ومقرّر، وهو أيضاً مبطل لبعض ما في الشرائع السالفة وناسخ لأحكام كثيرة من كلّ ما كانت مصالحه جزئية مؤقتة مُراعَى فيها أحوال أقوام خاصة.»²

فإذا كان التّناص بهذه المفاهيم فهو موجود في حضارتنا، وقد أشار إليه العلماء الأولون، وذكره في دراساتهم للنّص القرآني، فالمسألة إذن هي النّظر في مفهوم التّناص الذي يوافق تصوّر القرآني، خاصة وأنّ هذا المفهوم يتميّز بالمرونة واتّساع دلالاته.

من جهة أخرى فإنّنا نرى أن لمفهوم الاقتصاص الخصائص نفسها لمفهوم التّناص، أي أنّه مصطلح تتعدّد دلالاته فنجدّه يحمل مفهوم القطع كالذي أشار إليه ياسر رضوان، إضافةً إلى مفهوم سوق القصة أو الخبر، فضلاً عن مفهومه المتصلّ باستعماله اللغوي من أنّه يدلّ على تتبّع الأثر فيجعل للآية أثراً في آية أخرى ممّا يظهر علاقة بينهما، لذلك نرى بأنّ اصطلاح الاقتصاص على ما يختصّ بالنّص القرآني من ظواهر هو الأقرب والأسلم من توظيف مصطلح التّناص، خاصّة وأنّه مصطلح نشأ في كنف الدّراسات العربية والإسلامية، كما أنّ دلالاته ترتبط بما وُجد في النص القرآني من مسائل.

1: الجواب الصحيح فيمن بدّل الدين المسيح: تقي الدين أحمد بن تيمية، ج2، ص78.

2: التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، ج6، ص221.

المطلب الثالث: الاقتصاص القرآني في تفسير الطبري

يجدُر بنا قبل الحديث عن الاقتصاص القرآني في تفسير الطبري الإشارة إلى تصوُّر (عقيدة) ابن جرير للنص القرآني؛ لأنَّ خطابه التفسيري سيحقِّق هذه العقيدة، من ذلك ما يتعلَّق بقضية التناص، يرى الطبري بأنَّ القرآن ما كانَ بينَ الدفتين وهذا هو المستقرُّ عند الأوائِل، كما أبان الطبري (310هـ) في كتابه "صريح السنة" عن تصوُّره للقرآن الكريم¹، إذ يرى بأنَّه كلام الله معجز، فهو يمايزُ كلامَ البشرَ ويختلفُ عن خطاباتهم، وعليه فإنَّ ما يتناوله الطبري من صورٍ للاقتصاص القرآني إنما هو ما أحالَ عليه القرآن الكريم وأشارَ إليه، لغايةٍ وعلةٍ، ومن صور الاقتصاص في القرآن الكريم التي أبانت عنها المدونة ما يأتي:

1. الاقتصاص الداخلي:

1.1. تفسير النص بعضه بعضاً:

من بين طرق تفسير القرآن بعضه بعضاً ما نصَّ عليه الوحي فيأتي صريحاً بيِّناً، من ذلك ما يردُّ في السِّيَاقِ نفسه أو يعتمدُ على أدوات الاتِّساقِ، وأمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ ۝١ وَمَا أَدْرَاكَ مَا

الطَّارِقُ ۝٢ النَّجْمُ الثَّاقِبُ ۝٣﴾ [الطارق: 1-2-3]

ومن تفسير النص بعضه بعضاً ما ينصُّ عليه المفسرُ فيفسِّر آيةَ بآيةٍ أخرى، وبالنَّظَرِ في صَنِيعِ الطبري (310هـ) فإنَّه وإنَّ كانَ من قبيلِ نظره واجتهاده فإنَّه مبنيٌّ على أسُسٍ، إذ حمَّله آيةً على أنَّها تفسيرٌ لآيةٍ أخرى قائمٌ على وجودِ رابطٍ بينهما، ولذلك لا يُسلَّمُ بشكلٍ مطلقٍ استدعاء أحدهم آيةً لتفسِّر آيةً أخرى، فقد خالف مجاهد حينما فسَّر قوله تعالى: ﴿ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرُهُ ۝٢٠﴾ [عبس: 20] بقوله تعالى: ﴿إِنَّا

هَدَيْنَهُ السَّبِيلَ ۝٢١﴾ [الإنسان: 3] معتمداً على قول ابن عباس وقتادة والذي يُعَضِّده سياق الآية فيقول: «وأولى التأويلين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: ثمَّ لطريق الخُروج

1: صريح السنة: ابن جرير الطبري، تحقيق: بكر المتعوق، مراجعة: بدر بن عبد الله البدر، ط1، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، 1985م، ص24.

من بطن أمه يسره. وإنما قلنا ذلك أولى التأويلين بالصواب؛ لأنه أشبههما بظاهر الآية، وذلك أن الخبر من الله قبلها وبعدها عن صفة خلقه، وتدبير جسمه، وتصريفه إياه في الأحوال، فالأولى أن يكون أوسط ذلك نظير ما قبله وبعده.¹

ويؤسس الطبري (310هـ) لهذا النوع من الاقتصاص القرآني بالانطلاق من الوظيفة الإفهامية للنص القرآني التي تقتضي أن يكون كلام الله بيّنًا إذ يقول: «إن كتاب الله أبين البيان، وأصح الكلام، ومحال أن يوجد فيه شيء غير مفهوم المعنى.»² ومن أوجه هذا البيان بيان معاني آياته بآيات أخرى، ولأجل ذلك نجد الطبري (310هـ) وهو يفسر آية يستدعي الآية المفسرة، بالاعتماد على رابط ظاهر أو خفي - يحتاج لإعمال العقل لإدراكه - يربط بين هذه الآيات ويوضح العلاقة بينهما.

وبالنظر في مواطن تفسير القرآن بعضه بعضًا عند الطبري - ونخص بالحديث عما لم يأت متصلاً لعلّه ذكرت آنفاً - فمن أبرز الروابط التي تتجلى عند استدعائه للآية المفسرة وبيان علاقتها بالآية المفسرة هو "التكرار اللفظي"، بأن يتبع اللفظ في سياقات أخرى ساعياً بذلك إلى:

أ. **تحديد دلالة اللفظ:** وذلك بأن يأتي المفسر بنظائر اللفظ التي وردت في سياقات قرآنية أخرى ليوضح دلالاته، وقد تناوله ابن فارس كأحد مظاهر الاقتصاص، مثال ذلك في تفسير الطبري قوله تعالى: ﴿فَادْرِكْهُمْ فِيهَا﴾: [من الآية 72 من البقرة] أي تدافعتم فيها، من قوله تعالى: ﴿وَيَذَرُوهَا﴾: [من الآية 8 من النور] بمعنى يدفع عنها.³ وفي معنى قوله تعالى: ﴿وَأَحْطَتْ بِهِ﴾: [من الآية 81 من البقرة] إذ بين أصل الإحاطة بالشئ من أهما الإحداق به، بمنزلة الحائط

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج24، ص113.

2: المصدر السابق، ج18، ص32. وقد نص على ذلك في مواضع كثيرة، يُنظر: 307/2، 578/4، 321/6، 528/7، 127/8، 325.

3: المصدر السابق، ج2، ص119.

الذي تُحاطُ به الدار فتحديقُ به من ذلك قوله تعالى: ﴿نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾: [من الآية 29 من الكهف]¹

وهذا نوعٌ من أنواع تفسير القرآن بعضه بعضاً، وصورةٌ من صور الاختصاص في القرآن، يقضي بتتبع التكرار اللفظي في السياقات المتعددة، وله أهميةٌ كبرى في إثراء الدراسات اللغوية والمعجمية للغة العربية، ولذلك يدعُو أحمد فرحات إلى الاهتمام بهذا النوع فيقول: «لا بدَّ من التوسُّع في تفسير القرآن بالقرآن في مجال دراسة المفردات القرآنية، وعلى الرغم من اتِّفاق العلماء قديماً وحديثاً على أنَّ تفسير القرآن بالقرآن أعلى مراتب التفسير؛ لأنَّه تفسيرُ صاحبِ الكلام لكلامه، إلَّا أنَّ هذا المصدر من التفسير لم يُتوسَّع فيه، وبقي محدوداً -على كلِّ ما كتُب فيه- وأعتقدُ جازماً من خلال تجربتي أنَّ بالإمكان ضبط كثيرٍ من معاني المفردات القرآنية اعتماداً على هذا المصدر، وطبقاً لقوله تعالى: (ثُمَّ إِنَّا عَلَيْنَا بَيَانَهُ) [القيامة: 19] فقد تكفَّلَ الله سبحانه وتعالى ببيان القرآن بالقرآن، كما يُمكن إدراك كثيرٍ من الفروق اللغوية التي أغفلتها المعاجم وكتب اللغة والتفسير من خلال دراسة مقارنة لاستعمال هذه المفردات في السياقات القرآنية المتعددة».²

ب. إتمام المعنى: اعتمادُ الطبري على التكرار اللفظي في هذا المقام ليس المقصودُ به تفسيرُ اللفظ المكرر بحدِّ ذاته، وإنَّما يجعل ذلك التكرار رابطاً يصلُ الآية المفسَّرة بالآية المفسَّرة، لتوضِّحها وتبيِّنَها، أي أنَّ هناك تعالفاً وارتباطاً بين الآيتين والكاشفُ عن ذلك هو التكرار اللفظي، مثال ذلك في تأويل الطبري (310هـ) لقوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ [من الآية 7 من الفاتحة] حيثُ بنى تأويله للصِّراطِ على أنَّه الصِّراطُ المستقيمُ وللمقصودين بالإنعام عليهم بأنَّهم الملائكة والأنبياء والصِّدِّقون والشهداء والصَّالحون من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَا تَتَيْنَهُمْ مِّنْ لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (٦٧) وَإِذَا لَا تَتَيْنَهُمْ مِّنْ لَّدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا (٦٧) وَلَهَدَيْنَهُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا (٦٨) وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِّنْ

1: المصدر السابق، ج2، ص182.

2: معاجم مفردات القرآن (موازنات ومقترحات): أحمد بن حسن فرحات، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، ص79، 80.

النَّيِّبِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءَ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾ [النساء: 67-69]¹
وذلك بواسطة التكرار اللفظي لكلمتي "صراط" والفعل "أنعم".

نظير ذلك بيانه المراد باللاعنين في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ﴾ [من الآية 159 من البقرة] إذ يقول: «... اللاعنون: الملائكة والمؤمنون؛ لأنَّ الله تعالى ذكَّره قد وَصَفَ الكفَّارَ بأنَّ اللعنة التي تحلُّ بهم إنما هي من الله والملائكة والنَّاس أجمعين، فقال جلَّ ثناؤه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾»²

ولا يقتصر الطبري في بيان الترابط والتعلق بين النصوص والآيات باتجاه واحد أي الانطلاق من المفسر إلى المفسر، وإنما قد ينطلق من المفسر إن عرض له ليربطه بالمفسر الذي ورد في موضع آخر، مثال ذلك في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [من الآية 143 من البقرة] فقد أورد الطبري (310هـ) نصوصاً من سور أخرى تتوافق فيها دلالة "الشهيد" مع هذه الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾ [غافر: 51] وقوله تعالى: ﴿وَحَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ [ق: 21]

كما وضح التعلق بينها بأن ما جاء في سورة البقرة وسورة ق هو بيان للأشهاد في آية غافر³، ولذلك عندما تطرَّق للآية في موضعها ذكر بأنَّ الأشهاد جمع شهيد وهم الملائكة -المقصودون بآية ق- والأنبياء والمؤمنون -المقصودون بآية البقرة.⁴

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص176، 177.

2: المصدر السابق، ج2، ص737.

3: المصدر السابق، ج2، ص637.

4: المصدر السابق، ج20، ص346.

فمدار الأمر هو بيان التعلق والترابط لبيان المعاني، لا تحليل النصوص بتعيين النص السابق وكذا النص اللاحق كالدراسات النصية، ولذلك لا غاية لما قام به "ياسر رضوان" حينما حلل الآيات المترابطة على سبيل بيان مبهم أو تفصيل مجمل... وفق بيان النص السابق واللاحق بالرجوع إلى زمن النزول، كون هذا الاجتهاد لم يؤثر عن المفسرين لعدم الحاجة إلى ذلك، ولعل ما حمّله على الأمر هو تصوّره للمفهوم الحديث للتناص ومحاولة تطبيقه على القرآن الكريم، ثم إنّه قد عرض له ما انعكس زمن نزوله فاضطرّ إلى ذكر علل ذلك، بل كان الأسلم والأفضل دراسة الظاهرة وفق ما أثرت عن العلماء والمفسرين وبيان الاختلاف بين دراسة القرآن الكريم ودراسة النص البشري الذي يكون اللاحق فيه غالباً مشرباً أو منقحاً أو مصوّباً لما سبق.

هذا وتعدّد الروابط التي تربط بين الآيات وتوضّح التعلق بينها على سبيل تفسير بعضها بعضاً، ففي تفسير قوله تعالى: ﴿يَبْنِي إِسْرَءِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي فَازَهُبُونَ﴾ [البقرة: 40] يقول الطبري: «... ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ﴾ قال: ذلك الميثاق الذي أخذ عليهم في المائدة: ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا﴾ إلى آخر الآية. فهذا عهد الله الذي عهد إليهم، وهو عهد الله فينا، فمن أوفى بعهد الله وفى الله له بعهد.»¹ وجاء حمل آية المائدة ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [١٢] على أنّها بيان للعهد في آية البقرة من خلال وحدة المخاطب بالآيات، فالرابط

1: المصدر السابق، ج 1، ص 597.

بين الآيتين هو أنَّ المعني بهما بنو إسرائيل، إذ يرى الطبري بأنَّ آية المائدة وإن كان ظاهرها خطاباً للنقباء لا يمنع من أنَّها تعمُّ سائر بني إسرائيل، إذ يقول: «... لم يخصَّص به النُّقباء دون سائر بني إسرائيل غيرهم، فكان ذلك بأن يكون ندباً للقوم جميعاً، وحضاً لهم على ما حضَّهم عليه، أحقُّ وأولى من أن يكون ندباً لبعض، وحضاً لخاص دون عام.»¹

ويَدْخُلُ في تفسير القرآن بعضه بعضاً تفسير ما جاء مُوجِزاً في موضع بما جاء مبسوطاً في موضع آخر، ويأتي كثيراً في القصص، كبيان الطبري للكلمات في قوله تعالى ﴿فَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾ بقيل آدم الوارد في سورة الأعراف إذ يقول: «والذي يدلُّ عليه كتابُ الله جلَّ ثناؤه أنَّ الكلمات التي تلقَّاهنَّ آدمُ من ربِّه هنَّ الكلمات التي أخبرَ جلَّ ذكره عنه أنَّه قالها متنصلاً بقيلها إلى ربِّه، ومعتزلاً بذنبه، وهو قوله: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾»²

مثاله أيضاً استدعاؤه للحوار الذي جرى بين آدم وزوجه وإبليس في سورة الأعراف³ لبيان قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَارْزُقْنَاهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ﴾ [من الآية 36 من البقرة]

ولعلَّ هذا الاختصار في بعض القصص مرده أنَّ سورة البقرة سورة مدنية فيسبق ذكر تفاصيل القصص في السور المكية كالأعراف، على أنَّه سبب لا يطرُد مع جميع القصص ذلك أنَّ العامل في إيجاز ذكر القصة أو تفصيلها راجع إلى السياق العام للسورة وموضوعها وسيأتي بيان ذلك لاحقاً في موضع التشابه بين القصص.

والملاحظ في هذه الآي التي يُفسَّر بعضها بعضاً أنَّها قد ترد في سورة واحدة كما أنَّها قد تكون في سور مختلفة ممَّا يوحي بتراطيب السور وانسجام النص القرآني.

1: المصدر السابق، ج 8، ص 243.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 586.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 568، 569.

2.1. المتشابه:

لا نريدُ بالمتشابه في هذا المقام ما يُقابلُ المحكم، وإنما نريدُ به الآيات المتشابهات في القرآن الكريم، وهي تمثّلُ مظهرًا آخر من مظاهر الاقتصاد القرآني، وقد عرّفه الزركشي (794هـ) بأنه "التّصريفُ في الأسلوبِ بنقله من مكانٍ إلى مكانٍ في القصّة الواحدة أو الموضوع الواحد لغرضٍ بلاغي لا يُدرِكه إلا أصحابُ اللغة الذين خُوطبوا بالقرآن، مع الاحتفاظِ بالمعنى".¹ فقد تردُّ الآية نفسها في موضع آخر، وقد تأتي بتغيّرٍ كنقصٍ أو زيادة...، ومجيء الآية على ضروبٍ أو تكرارها في موضعٍ إنّما هو "إعلامُ الله النَّاسَ عجزهم عن جميع طرق ذلك".²

ومن المسائل التي تندرج ضمن المتشابه وتعيّسُ ظاهرة الاقتصاد مسألة تكرار حكاية القرآن لأقوال الشّخوص، وبالنّظر في تفسير الطّبري (310هـ) فقد وقفنا على مسائل ارتبطت بتحليله لبعض هذه الأقوال، ما يكشف عن خصوصية الحديث عن الاقتصاد في القرآن الكريم، ويقوّي فكرة دراسة هذه الظواهر التي تبتعد عن التّناس بمفهوميّه الغربي.

وتتجلّى هذه المسائل من خلال الإجابة عن الإشكاليات الآتية:

- لماذا ذُكرت هذه الأقوال؟
- كيف ذكرت هذه الأقوال؟ هل القرآن يحكي ألفاظ الشخوص كما قالوها؟
- يغلب على سورة البقرة حكاية أقوال الأنبياء وأقوال أقوامهم، وجاءت حكاية هذه الأقوال لتحقيق مقاصد وغايات ومما يذكّره الطّبري (310هـ):
- أن من هذه الأقوال ما لقّنه الله تعالى لأنبيائه أو أن يكون من قبيل ما جاء على لسانهم، لتعليم الناس، كقول آدم وحواء: ﴿قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (٢٣)

1: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص46.

2: المرجع السابق، ص87.

﴿[الأعراف:23] إذ ذكر الطبري (310هـ) أنّها الكلمات المقصودة بقوله تعالى ﴿فَلَقَّ عَادُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ النَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة:37] ليقول بعد ذلك: «وهذا الخبر الذي أخبر الله عن آدم - من قبله الذي لقاه الله إياه، فقال تائباً إليه من خطيئته - تعريف منه جلّ ذكره جميع المخاطبين بكتابه كيفية التوبة إليه من الذنوب، وتنبية للمخاطبين بقوله: (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً) على موضع التوبة مما هم عليه من الكفر بالله، وأنّ خلاصهم ممّا هم عليه مُقيمون من الضلالة نظير خلاص أبيهم آدم من خطيئته»¹

- حكاية بعض الأقوال لإعلام المسلمين بما كان من الأمم السابقة، وكذلك للاعتبار، يقول الطبري (310هـ) في حكاية قول اليهود والنصارى في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصْرَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصْرَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ : «وإنما أخبر الله عنهم بقليلهم ذلك المؤمنين، إعلاماً لهم بتضييع كل فريق منهم حكم الكتاب... وهذه الآية تُنبئ عن أنّ من أتى شيئاً من معاصي الله على علمٍ منه بنهي الله عنها، فمُصِيبُهُ في دينه أعظم من مُصِيبَةٍ من أتى ذلك جاهلاً به»²

الإشكالية الثانية: هل القرآن الكريم يحكي ألفاظ الشخص كما قالوها؟

يقرّر الطبري (310هـ) في مقدّمة تفسيره مسألتين مهمّتين يمكن عدّها أصلين ينطلق منهما في تأويله لهذه الألفاظ.

الأولى: البيان³، وعليه فمن أجل تحقيق هذا الأصل يتمّ تحويل ألفاظ هذه الأقوال وفق ما جاء في لسان العرب وسنن منطقهم وقواعد مخاطباتهم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ

1: المصدر السابق، ج1، ص586، 587.

2: المصدر السابق، ج2، ص435، 440.

3: وقد تقدّم بيان هذه المسألة عند الحديث عن رعاية الانسجام في مقدمة تفسير الطبري، وكذلك المسألة التي تليها.

قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴿لِذَا نَحْنُ الطَّيْرِي (310هـ) يُفَسِّرُ هذه الأقوال وفق سنن العربية كما فعل مع حكاية القرآن لقول بني إسرائيل: ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نُقْتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [من الآية 246 من البقرة] فيقول: «فإن قال لنا قائل: وما وجه دخول "أن" في قوله: ﴿وَمَا لَنَا أَلَّا نُقْتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾؟ وحذفه من قوله: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ﴾؟ قيل: هما لغتان فصيحتان للعرب، نَحْذِفُ "أن" مرةً مع قولها: ما لك؟ فنقول: ما لك لا تفعل كذا؟ بمعنى: مالك غير فاعله؟.. وتثبت "أن" فيه أخرى؛ توجيهاً لقولها: ما لك؟ إلى معناه، إذ كان معناه: ما منعك؟»¹

الثانية: الإعجاز: إذ إن حكاية ألفاظ الشخص قد أنجزت في مقام بلفظ واحد إلا أن القرآن يحكيها بألفاظ مختلفة، وهذا من وجوه إعجاز القرآن الكريم، إذ يقول الزركشي (794هـ): «وحكمته التصرف في الكلام وإتيانه على ضرب، ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك مبتدأ به ومتكرراً»²

وليبيان علّة ذلك ننظر فيما حلّله الطبري (310هـ) فعلى سبيل المثال حكاية القرآن لقول بني إسرائيل في سورة البقرة وهو: ﴿يَمُوسَىٰ لَنُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [من الآية 55 من البقرة] فقد تكرّر في موضع آخر في سورة النساء وهو قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ دَعَا جَهْرَةً﴾ [من الآية 103 من النساء]

يذكر الطبري (310هـ) في تأويله ﴿يَمُوسَىٰ لَنُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾ أنّه المخاطب به هم بنو إسرائيل ممن كانوا بين ظهرائي مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم، إعلاماً لهم بأنّ تكذيبهم لحمد وجودهم نبوّته نظير فعل أسلافهم وآبائهم في ارتدادهم عن دينهم مرة بعد أخرى، مع كثرة معاينتهم من آيات الله وسبوغ النعم من الله عليهم، وهم مع ذلك يقولون: "لن نصدّقك حتّى نرى الله جهرة"³ فبالرغم

1: المصدر السابق، ج4، ص443، ويُنظر ص445، فقد نقل توجيهاً آخر استناداً إلى قواعد العربية.

2: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص87.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص689.

من حصول الدلائل والحجج وإسباغهم بالنعم - التي جاء بيّانها في سورة البقرة - إلا أنهم لن يؤمنوا بعد حتى يروا الله بلا ستر.

في حين أن قوله تعالى: ﴿أَرَأَيْتُمْ أَفْعَالَكُم بِمَا تُكْفِرُونَ بِاللَّهِ﴾ جاء في سياق تسليّة النبي إذ الخطاب موجّه إليه وذلك بعدما طلب منه يهود بني إسرائيل أن يُنزل عليهم كتاباً من السماء فأراد الله أن يقول لنبيه: يا محمد، لا يعظمَنَّ عليك مسألتهم فقد سأل أسلافهم موسى أعظم من ذلك فقد قالوا لنبيهم: ﴿أَرَأَيْتُمْ أَفْعَالَكُم بِمَا تُكْفِرُونَ بِاللَّهِ﴾¹.

فنرى بأن القرآن قد حكى ألفاظ قوم موسى باللفاظ مختلفة على وفق السياقات التي جاء فيها القصص، وعلى ذكر القصص فإنها خير ممثّل لهذه الظاهرة، ذلك أن الاختصاص يدخل هو الآخر ضمن المتشابه من خلال تكرار القصّة في أكثر من موضع، حيث تأتي موجزة في موضع مسهبة في موضع آخر ولذلك نجد المفسّر عامة والطبري خاصّة في موضع الإيجاز يستحضر تفاصيل القصّة التي وردت في موضع آخر كما فعل مع قصّة آدم، ثم إنّ قوانين البيان في مقام الإيجاز تختلف عن قوانين البيان في مقام الإطناب، فتختلف الألفاظ المستعملة وتباين العبارات المستخدمة بما يقتضيه كل مقام، وكل ذلك مظهر من مظاهر إعجاز القرآن، وقد قال السيوطي (911هـ): «لا شبهة أن اختلاف المقامات في إيراد القصص يقتضي اختلاف الألفاظ والمعاني في أدائها وإن كانت قصّة واحدة»².

ونمثّل لذلك بقصّة آدم في سورتي البقرة والأعراف، فالتأمل في ذكر القصّة في السورتين يلحظ تباين عرضها، فإن كان في كلّ سورة منهما ذكر مجمل الخطاب، فإنّ هناك جانباً نجده بارزاً أكثر من غيره، فكأنّ هذا التفصيل جاء ليناسب هذه السورة وموضوعها.

1: المصدر السابق، ج7، ص641.

2: قطف الأزهار في كشف الأسرار: جلال الدين السيوطي، تحقيق: أحمد الحمادي، ط1، إدارة الشؤون الإسلامية، قطر، 1414هـ، 1994م، ص980.

فَقَدْ بَدَأَتْ الْقِصَّةُ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ بِأَمْرِ الْمَلَائِكَةِ أَنْ تَسْجُدَ لِآدَمَ، غَيْرَ أَنَّهَا أُبْرَزَتْ جَانِبًا لَمْ يُذْكَرْ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنَ الْقُرْآنِ، أَلَا وَهُوَ حِوَارِ اللَّهِ مَعَ الْمَلَائِكَةِ الَّذِي نَاسَبَ الْمَرَادَ بِسُورَةِ الْبَقَرَةِ وَمَوْضُوعِهَا، حَيْثُ جَاءَ ذِكْرُ ذَلِكَ فِي سِيَاقِ بَيَانِ النَّعْمِ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَالْمُخَاطَبُونَ بِقِصَّةِ آدَمَ هُمُ يَهُودُ الْمَدِينَةِ، وَلِذَلِكَ يَقُولُ الطَّبْرِيُّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾

﴿أَمَّا قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: (وَإِذْ قُلْنَا). فَمَعْطُوفٌ عَلَى قَوْلِهِ: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ). كَأَنَّهُ قَالَ لِلْيَهُودِ الَّذِينَ كَانُوا بَيْنَ ظَهْرَانِي مُهَاجِرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، مَعْدَّةً عَلَيْهِمْ نَعْمَهُ، وَمَذَكَّرَهُمْ آيَاتِهِ، عَلَى نَحْوِ الَّذِي قَدْ وَصَفْنَا فِيمَا مَضَى قَبْلُ-: اذْكُرُوا فَعَلِي بَكُمْ إِذْ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ، فَخَلَقْتُ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا، وَإِذْ قُلْتُ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً، فَكَرَّمْتُ أَبَاكُمْ آدَمَ بِمَا آتَيْتُهُ مِنْ عِلْمِي وَفَضْلِي وَكَرَامَتِي، وَإِذْ أَسْجَدْتُ لَهُ مَلَائِكَتِي فَسَجَدُوا لَهُ.﴾¹

كَمَا أَنَّ اللَّهَ قَالَ بَعْدَ قِصَّةِ آدَمَ: ﴿يٰۤاَيُّهَا بَنِي إِسْرَءِءِلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِنِّي فَأَرْحَبُكُمْ ۝٤٠﴾ [البقرة: 40] لِأَنَّ قِصَّةَ آدَمَ بِتَفَاصِيلِهَا فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ الْمُخَاطَبِ الْأَوَّلِ بِهَا هُمُ بَنُو إِسْرَائِيلَ، وَيَرَى الطَّبْرِيُّ (310هـ) أَنَّ خُصَّصَهُمُ اللَّهُ بِالْخُطَابِ بِهَذِهِ الْآيَاتِ وَمَا قَبْلُهَا وَمَا بَعْدُهَا الَّتِي جَاءَ فِيهَا تَذَكِيرُهُمْ بِالنَّعْمِ مِنْ خِلَالِ ذِكْرِ قِصَصِ أَسْلَافِهِمْ، لِتَكُونَ حُجَّةً وَدَلِيلًا عَلَى صِدْقِ نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَرَّفَهُمُ اللَّهُ بِاطْلَاعِ نَبِيِّهِ عَلَيْهَا مَعَ بُعْدِ قَوْمِهِ مِنْ مَعْرِفَتِهَا.²

فِي حِينِ أَنَّ الْجَانِبَ الْأَبْرَزَ مِنْ قِصَّةِ آدَمَ فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ هُوَ حِوَارُ إِبْلِيسَ مَعَ آدَمَ وَحِوَاءَ، لِمُنَاسَبَةِ ذَلِكَ السِّيَاقِ الْعَامِ وَهُوَ تَحْذِيرُ الْمُخَاطَبِينَ وَهُمْ بَنُو آدَمَ مِنْ فِتْنَةِ الشَّيْطَانِ حَتَّى لَا يَفْعَلَ بِهِمْ كَمَا فَعَلَ بِأَبَوَيْهِمْ آدَمَ وَحِوَاءَ، وَلِذَلِكَ قَالَ تَعَالَى بَعْدَ ذِكْرِ قِصَّةِ إِبْلِيسَ مَعَ آدَمَ وَزَوْجِهِ: ﴿يٰۤاَيُّهَا آدَمُ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص535.

2: المصدر السابق، ج1، ص593، 594.

لِبَاسًا يُؤَرِّى سَوَاءَ تَكُمُ وَرِيشًا وَلِبَاسُ الْقَوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ ﴿٣٦﴾
يَبْنِي آدَمَ لَا يَفْنَيْنَكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا
سَوَاءَ تَهُمَا إِنَّهُ يَرْبِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٧﴾
﴿البقرة: 26، 27﴾

بيّن الطبري (310هـ) أن الله تعالى في هذه الآيات "خاطب الجهلاء من العرب الذين كانوا يتعرّون للطواف بالبيت، أتباعاً منهم للشيطان، فعرفهم انخداعهم للشيطان بغروره لهم، حتى تمكن منهم فسلبهم من ستر الله الذي أنعم به عليهم، فأبدى سوءاتهم، فسار بهم سيرته في أبويهم آدم وحواء، ولذلك قال تعالى: يا بني آدم لا يخذعنكم الشيطان فيدي سوءاتكم للناس بطاعتكم إياه عند اختباره لكم، كما فعل بأبويكم آدم وحواء عند اختباره إياهما فأطاعاه وعصيا ربهما، فأخرجهما من الجنة، ونزع عنهما ما كان الله ألبسهما من اللباس، ليريهما سوءاتهما بكشف عوراتهما".¹
فنحن إذن أمام اقتصاص ولكنه اقتصاص ديناميكي.

3.1. النسخ:

ويمكن عدّ النسخ أوضح مثال للاقتصاص داخل النص القرآني، لإحالة النصّ النسخ على النصّ المنسوخ، ويجدُر بنا قبل الحديث عن ذلك في تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الوقوف أولاً عند مفهوم النسخ عند الطبري؛ لأن ممارساته التحليلية ستندرج ضمن هذا المفهوم.

المراد بالنسخ عند الطبري (310هـ) هو المعنى الذي استقرّ عند الأصوليين من أنه مبحث يُعنى بالأحكام الشرعية، كتحويل الحلال حراماً والمباح محظوراً... وأمّا الأخبار فلا نسخ فيها²، وبشكل أوضح فالنسخ عند الطبري هو أن يتضمنّ النسخ نفي الحكم الموجود في المنسوخ وبذلك يُبعد بعض المباحث من

1: المصدر السابق، ج10، ص119، 132.

2: يُنظر إلى قول الطبري ج2، ص388.

دائرة النسخ، فيقول: «وقد دللنا في كتابنا "كتاب البيان عن أصول الأحكام"، على ألا ناسخ في أي القرآن وأخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا ما نفى حكماً ثابتاً، قد لزم العباد فرضه، غير محتمل ظاهره وباطنه غير ذلك، فأما ما احتمل غير ذلك - من أن يكون بمعنى الاستثناء، أو الخصوص والعموم، أو المجمل والمفسر - فمن الناسخ بمعزل، بما أغنى عن تكريره في هذا الموضع، وألاً منسوخ إلا المنفي الذي قد كان ثبت حكمه وفرضه»¹

وعليه فمن طرق بيانه العلاقة بين النصين على أنها النسخ نفى أحد النصوص الحكم الموجود في الآخر، فقد قال في نسخ الوصية للوالدين بآية الميراث بعد أن بين اختلاف الأقوال في ذلك: «وإذ كان في نسخ ذلك تنازع بين أهل العلم، لم يكن لنا القضاء عليه بأنه منسوخ إلا بحجة يجب التسليم لها؛ إذ كان غير مستحيل اجتماع حكم هذه الآية وحكم آية الميراث في حال واحدة على صحة، بغير مدافعة حكم أحدهما حكم الأخرى - وكان الناسخ والمنسوخ هما اللذان لا يجوز اجتماع حكمهما على صحة في حال واحدة، لنفي أحدهما صاحبه»²

إلا أنه يرى بأن ذلك غير كاف للحكم بأن هذا النص ناسخ لذاك النص، بل يتطلب الأمر دليلاً آخر، إذ يقول: «وقد بينا في غير هذا الموضع من كتابنا هذا، وفي كتابنا "كتاب اللطيف من البيان" أن كل آيتين أو خبرين كان أحدهما نافياً حكم الآخر في فطرة العقل، فغير جائز أن يُقضى على أحدهما بأنه ناسخ حكم الآخر إلا بحجة»³

وبالنظر في قول الطبري: «وأصل النسخ من نسخ أصل الكتاب، وهو نقله من نسخة إلى أخرى غيرها، فكذلك معنى نسخ الحكم إلى غيره، إنما هو تحويله ونقل عبادته عنه إلى غيره»⁴

1: المصدر السابق، ج2، ص458.

2: المصدر السابق، ج3، ص124.

3: المصدر السابق، ج3، ص715.

4: المصدر السابق، ج2، ص388.

فيتضح بأن النسخ إذن هو تغييرٌ وتبديلٌ وتحويلٌ، وحتى يهتدي المرء إلى ذلك لابد من دليل، ويرى الطبري (310هـ) بأنه موجود في الآية، فمسألة النسخ لا تتعلق بالاشتراك في الحكم وإنما يكون في الآية النسخة عنصر لغوي يحيل إلى الآية المنسوخة أو العكس، فكأنه من خلاله يُقال إن هذا الحكم في هذا النص قد نسخ ذاك الحكم في ذلك النص، وإذا كان الأمر على هذا النحو فهذا من أبين صور الاقتصاص داخل النص القرآني.

مثال ذلك حينما تطرق الطبري (310هـ) إلى تأويل قوله تعالى: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [من الآية 109 من سورة البقرة] حيث اهتدى من خلال قوله تعالى: (حتى يأتي الله بأمره) إلى أن الآية منسوخة وأن الحكم سيأتي ليكون ناسخاً للأول ولذلك قال: «(حتى يأتي الله بأمره)، فيحدث لكم من أمره فيهم ما يشاء، ويقضى فيهم بما يريد. فقضى فيهم بعد ذلك تعالى ذكره، وأتى بأمره، فقال لنبيه صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين به: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]. فنسخ العفو جل ثناؤه عنهم والصفح، بفرض قتالهم على المؤمنين، حتى تصير كلمتهم وكلمة المؤمنين واحدة، أو يؤدوا الجزية عن يدٍ صغاراً.»¹

ويتسع الأمر ليشمل نسخ القرآن الشرائع السابقة² فيكون في الآية ما يحيل إلى حكم ورد في الكتب المتقدمة، من ذلك قوله تعالى في حكم القصاص: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْبِ بِالْحَرْبِ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ

1: المصدر السابق، ج2، ص423، 424.

2: ويُسميه الزركشي (794هـ) بنسخ التجوز يُنظر البرهان في علوم القرآن، ص355.

بِإِحْسَنِ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ مِّنْ أَعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ [البقرة: 178]

فقوله تعالى: (ذلك تخفيفٌ من ربكم ورحمة) دلالة على أنه سبق بتشريع أثقل منه وهو إشارة إلى ما كان من حكم القصاص عند الأمم السابقة ولذلك يقول الطبري: «يعني جلّ ثناؤه بقوله: (ذلك): هذا الذي حكمت به وسننته لكم، من إباحتي لكم أيتها الأمة العفو عن القصاص من قاتل قتيلكم، على دية تأخذونها، فتملكونها ملككم سائر أموالكم، التي كنت منعتها من قبلكم من الأمم السالفة، (تخفيف من ربكم). يقول: تخفيفٌ مني لكم مما كنت ثقّلتُه على غيركم، بتحريم ذلك عليهم، (ورحمة) مني بكم.»¹

وقد روى عن ابن عباس، قال: (كان على بني إسرائيل قصاصٌ في القتلى، ليس بينهم ديةٌ في نفس ولا جرح، وذلك قول الله عز وجل: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾ [المائدة: 45]. وخفف الله عن أمة محمد صلى الله عليه وسلم، فقبل الدية في النفس وفي الجراحة، وذلك قوله: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ بينكم.)²

فالقرآن شهد بنسخ أحكام الكتب السابقة بتقرير الشريعة الجديدة، كما أنه جاء بما يكذب اليهود المنكرين لنسخ أحكام التوراة، وفي ذلك يقول الطبري في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ التي تلي قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 106]: «وهذا الخبر وإن كان من الله عز وجل خطاباً لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم على وجه الخبر عن عظمتِهِ، فإنه منه جلّ ثناؤه تكذيبٌ لليهود الذين أنكروا نسخ أحكام التوراة، وجحدوا نبوة عيسى ومحمد صلى الله عليهما، لحيثهما بما جاء به من عند الله بتغيير ما غيّر الله من أحكام التوراة، فأخبرهم الله أن له ملك السماوات والأرض وسلطانهما، وأن

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج3، ص111، 112.

2: المصدر السابق، ج3، ص113.

الخلق أهل مملكته وطاعته، عليهم السمع له والطاعة لأمره ونهيّه، وأنّ له أمرهم بما شاء، ونهيهم عمّا شاء وإقرار ما شاء، ونسخ ما شاء، وإنشاء ما شاء من أحكامه وأمره ونهيّه»¹

وتمثّل في مبحث النسخ قضية النص السابق واللاحق من خلال اعتماده على زمن النزول، الذي يعدّ من أهمّ القرائن التي تعيّن على تحديد ناسخ النص المنسوخ، إذ يأتي متراخيّا عنه، إلّا أنّه وإن كان يحمل أحد المفاهيم التي يركز عليها التناص الحديث فهو يخالفه في تصوّرها، ذلك أنّ التناص بمفهومه المعاصر يشترط التفاعل بين نصين أو أكثر لإنتاج نص جديد (لاحق) يستند إلى نصوص قبله (سابقة متقدمة عليه) فيكون بحاجة إليها مبني عليها، وذلك أبعد كل البعد عن النص القرآني، فزمن النزول المتعلّق بالنسخ متعلّق بحكمة الله تعالى في تشريعه وتدريج أحكامه بما يلائم المكلفين. وقد بيّنها الطبري بنصوص يطول بذكرها البحث كما تمّت الإشارة إليها في مبحث درء التعارض.

ثمّ إنّ في ترك النص المنسوخ وهو ما يعرف بنسخ الحكم وترك التلاوة بالرغم من أنّ الله قادرٌ على رفعه لحكم وقد بيّنها الزركشي (794هـ) في قوله: «أحدهما: أنّ القرآن كما يتلى ليُعرف الحكم منه والعمل به فيتلى لكونه كلام الله تعالى، فيثاب عليه، فثُركت التلاوة لهذه الحكمة. وثانيهما: أنّ النسخ غالباً ما يكون للتخفيف، فأبقيت التلاوة تذكيراً بالنعمة ورفع المشقة»²

ولارتباط النسخ بالأحكام الشرعية يجعل هذا نصوص الناسخ والمنسوخ قليلة، كما أنّ الله تعالى قال: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ ولم يقل القرآن ويُعلّل الزركشي (794هـ) ذلك بقوله: «لأنّ القرآن ناسخ مهيمن على الكتب، وليس يأتي بعده ناسخ له وما فيه من ناسخ ومنسوخ فمعلوم و هو قليل»³

فهذا كلّهُ ممّا يُصوّر خصوصية الحديث عن الاختصاص في النص القرآني من خلال النسخ.

1: المصدر السابق، ج2، ص407.

2: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص353.

3: المصدر السابق، ص356.

وعليه فهذه أهم صور الاقتصاص داخل النص، نكون فيها أمام إحالة آية على آية أو حكم على حكم... بل إننا نجد في القرآن الكريم إحالة قسم على قسم ويظهر ذلك من خلال أول إشارة للاقتصاص في تفسير الطبري في سورة البقرة وهي في قوله ﴿ذَلِكَ الَّذِي كُتِبَ﴾ [من الآية 2 من البقرة] حيث يرى الطبري (310هـ) أنه من المحتمل أن تكون الإشارة في الآية إلى السور التي نزلت قبل البقرة بمكة والمدينة¹، فيكون بذلك (ذلك الكتاب) إشارة من القرآن المدني إلى القرآن المكي، لنكون بذلك أمام إحالة قسم من القرآن على قسم آخر.

2. الاقتصاص الخارجي: ونريد أن نقف في هذا المقام على مسألة وهي: هل تكلم الطبري (310هـ) عمّا أحال عليه القرآن الكريم من نصوص كتب أهل الكتاب؟

الواقع أن الطبري لا يبحث عمّا أحال عليه القرآن من الكتب السابقة فيها، فإن ذكر شيئاً وُجد في هذه الكتب فيكون عن طريق نقله عن روى عن أهل الكتاب أو نظروا في كتبهم، من ذلك في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [من الآية 157 من الأعراف] فإنه قد روى عن عبد الله بن عمرو -وهو ممن عُرف بنقله عن أهل الكتاب- نص ذلك في التوراة، إذ يقول: «حدثنا المثنى... عن عطاء بن يسار، قال: لقيت عبد الله بن عمرو، فقلت: أخبرني عن صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في التوراة. قال: أجل، والله إنه لموصوف في التوراة كصفته في القرآن: يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً. وحرزاً للأميين، أنت عبد ربك ورَسُولِي، أَسْمَيْتَكَ اسْمَكَ الْمُتَوَكِّلَ، لَيْسَ بِفِظٍّ وَلَا غَلِيظٍ وَلَا صَخَابٍ فِي الْأَسْوَاقِ، وَلَا يَجْزِي بِالسَّيِّئَةِ السَّيِّئَةَ، وَلَكِنْ يَعْفُو وَيَصْفَحُ، وَلَنْ نَقْبُضَهُ حَتَّى نَقِيمَ بِهِ الْمَلَّةَ الْعَوْجَاءَ، بَأَنْ يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ. فَتُقِيمَ بِهِ قُلُوبًا غُلْفًا، وَآذَانًا صَمًّا، وَأَعْيُنًا غُمًّا.»²

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص230.

2: المصدر السابق، ج10، ص491.

وفي كثيرٍ من الأحيان يكتفي بذكر إحالة القرآن على حكمٍ وُجد في الكتب السابقة، مثلما ذكر في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ [البقرة: 84] إذ يقول: «... (وإذ أخذنا ميثاقكم) خبراً عن أسلافهم وإن كان خطاباً للذين أدرَكُوا رسولَ الله صَلَّى الله عليه وسلَّم؛ لأنَّ الله عزَّ ذكره أخذَ ميثاقَ الذين كانوا على عهد موسى عليه السَّلام/ من بني إسرائيل على سبيلٍ ما قد بيَّنه لنا في كتابه، فالزمَ جميعَ من بعدهم من ذريتهم من حكم التوراة مثل الذي ألزم منه من كانَ على عهدِ موسى عليه السَّلام منهم»¹ ويقول في الآية التي تليها: «...يفاديه بحكم التوراة، ويقتله، وفي حكم التوراة ألاَّ يفعل»²

وبهذا نكون قد أبرزنا أهمَّ الظواهر التي يمكنُ تصنيفُها تحت مسمَّى الاقتصاص القرآني، كما أنَّ إنعامَ النَّظَرِ فيها ليكشفُ الخصوصية التي يتمتَّعُ به النصُّ القرآني ويميِّزه عن غيره من النُّصوص، وهو ما يُنبئُ عن ضرورةِ الانعطافِ لدراسةٍ مثل هذه المسائل ومحاولة الانطلاقِ ممَّا يُظهره القرآن.. لا بإسقاطِ المفاهيم الغريبة عليه، فالقولُ بالتَّنَاصُ في النصِّ القرآني لا يعني بالضرورة ما تعنيه الدراسات التَّنَاصية في غيره من النصوص.

خلاصة الفصل:

تناول هذا الفصلُ التحليلَ النصِّي في تفسِيرِ الطبري، فضمَّ مبحثين، الأوَّل يتحدَّث عن الانسجام النصي، وأهمُّ النِّقَاطِ التي توصَّلنا إليها من خلالِ الدِّراسة النَّظَريَّة هي أنَّ مصطلحي الاتِّساق والانسجام دُرِّسَا في الدِّراسات اللسانية المعاصرة تحت تسميةٍ واحدةٍ هي "الانسجام" غير أنَّه بالنَّظرِ إلى الجانبِ التَّاريخي فالانسجامُ سابقٌ، إلى أنَّ تمَّ الفصلُ بينهما في عمل: "حسن وهاليداي" في مؤلفهما (Cohesion in English)، والأمرُ نفسه بالنَّسبة للدِّرس العربي، فقد عرِّفا بمصطلحي السَّبْك والحَبْك، إلَّا أنَّ الفرق هو أنَّهما دُرِّسَا تحت تسمية السَّبْك (الاتِّساق). وقد بدا الاهتمام بالانسجام

1: المصدر السابق، ج2، ص204.

2: المصدر السابق، ج2، ص208.

واضحًا في أعمال العرب القدامى، في ميدان علوم القرآن من خلال الدراسات التي تناولت نظم القرآن الكريم باعتباره أحد وجوه الإعجاز، بالإضافة إلى ميداني النقد والبلاغة، وأبرز مثال على ذلك نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني (491هـ)، فقد عرّف النظم بما يدل عليه مفهوم الانسجام من اعتبار ترابط الأجزاء وتماسكها، بالإضافة إلى ذكره لمسائل أصبحت فيما بعد من صميم الدراسات النصية المعاصرة. أما عن الانسجام عند الطبري فقد أبانت المدونة عن أنّ من بين استعمالاته لمصطلحي الخطاب والكلام هو للدلالة على ما هو أعلى من الجملة، كما كشفت عن أنّ التدبّر عند الطبري مسلك لفهم المعنى الكامن في النص القرآني وأداة للكشف عن الانسجام. ويشير الطبري في مقدّمة تفسيره إلى قضيتين مهمّتين في دراسة انسجام النص، غنّيا بهما البحث النصي الحديث ضمن معيارين نصيين هما "المقبولية" و"الانسجام". بالإضافة إلى أنّ دوافعه للبحث في انسجام النص القرآني تتحدّد بثلاثة أمور: تحقيق الدلالة، وتحقيق الإعجاز، وتحقيق العمل، فمن وجوه الإعجاز عدم الاختلاف في القرآن وعدم تعارض آياته وهو معنى الانسجام. وجاء أيضًا في مقدّمة تفسيره ذكر الآليات التي ترفع التعارض الابتدائي عن النص القرآني مثل: المحكّم والمتشابه، والعام والخاص، والمجمل والمفسّر، والناسخ والمنسوخ، والظاهر والباطن وهي من أهمّ الآليات التي اعتمد عليها في دراسة انسجام النص القرآني، أمّا عن دراسته للبنية الموضوعية فقد تجسّدت في محورين: محور كلي: وهو منهج في دراسة التّسق القرآني، يخرج على إثره المفسّر من التّابع الخطّي للآيات، إلى النظّر في موضوع السورة أو أغراضها، أي إنّّه يعمل على تحديد البنية الكبرى لما يُحلّله، وهو نظير "الوحدة المعنوية" *unité sémantique* التي اعتبرها محلّلو النصوص في تقسيمهم لمقاطع نصّ ما. وخير ما نمثّل به عند الطبري هو تفسيره لسورة الفاتحة. ومحور تفصيلي: يُجسّده تفسير الطبري للمقاطع القرآنية عن طريق ما يسمّى بالبُنى الصّغرى، إذ كما يتصوّر على أنّ القرآن خطابٌ كليّ يحمل رسالةً، فإنّه يتصوّر أيضًا على أنّه مجموعة من الخطابات نزلت في سياقاتٍ معينة، وتتماسك هذه البنى الصّغرى عن طريق أدوات من أبرزها أدوات الاتّساق. كما كشف البحث عن أنّ باب النسخ من أهمّ الأبواب لرفع تعارض الآيات والكشف عن انسجام النص القرآني عند الطبري، وأهمّ ما يُعنيه في تحديد النسخ والمنسوخ هو العمل بزمان النزول ومكانه، فيتحدّد بذلك المتقدّم والمتأخّر. من جانبٍ آخر خالف الطبري شارول

حينما وجه التناقض إلى تغيير في العبارة ليدفع عنها التناقض، إذ صرّف الطبري ما توهمه المتلقي من تناقض في الآية إلى أنه تناقض ابتدائي ناتج عن قصور فهمه لا أنه تناقض حادث في النص القرآني، وهذا من أسرار إعجاز القرآن الكريم. كما أنه يُنبئ عن سبق الدراسات القرآنية لسانيات النص في التنبيه إلى هذه القضية ومعالجتها. أمّا مطلب الاقتضاء فقد كشف عن أنّ التغيّرات التي تحدث داخل الجملة هي تغيّرات مفسّرة عاملياً، في حين أنّ قيود بناء النص أعقد بكثير، فالنص مبني على مجموعة من الاقتضاءات تمثّل قوانين تحكم بناء النص، ومن أنواع الاقتضاء التي كشف عنها الطبري هي الاقتضاء التفرعي، والاقتضاء التمهيدي، والاقتضاء الإيضاحي، والاقتضاء السببي. كما أنّ هناك جانباً آخر مهماً في تحقيق التماسك النصي يمثّله مفهوم السياق أحد أبرز وسائل الانسجام، إذ إنّ الانسجام يكشف عن خلال التفاعل مع التغيّرات السياقية التي تندرج تحتها قصد المتكلم، ومعرفة المخاطب، وتوقعاتهم، ووظيفة النص، والمعلومات المقدّمة، والمكان والزمان، وأشكال هذه التغيّرات في البنية السطحية للنص.

أمّا المبحث الثاني المتعلق بالتناص في القرآن الكريم، فأهم ما جاء فيه أنّه قد ورد في التراث النقدي والبلاغي جملة من الاصطلاحات التي تعكس أشكال التفاعل بين النصوص، وتقرب من التناص بمفهومه الحديث، وعليه فالتقادّ العرب والبلاغيون قد عرفوا التناص بأشكاله ووظائفه، وتنبّهوا إلى أهمّ المسائل التي يستند إليها، والمفاهيم التي يعالجها كضرورته في النصوص وحديثهم عن أنّ مقدرة الناقد (القارئ). وهو مفهوم يقترب من نظرية التناص التي تُولي المتلقي عناية في الكشف عن تعالق النصوص ولا نبالغ إن قلنا بأنّ تأسيس هذه النظرية كان من قبل العرب وإن لم تُعرف عندهم باصطلاح التناص.

من جهة أخرى تباينت الآراء حول مسألة وجود التناص في القرآن الكريم، فأقرّ فريق بوجوده بمفهومه الحديث في النص القرآني، نتيجة احتكامه للمناهج الغربية الحديثة التي تنظر إلى النص على أنّه مادة لغوية محضة، ولهذا أبعاد خطيرة على الدراسات القرآنية. لما في ذلك تجريد للقرآن من خصائصه وقديسيته وتجاوز لصفة إعجازه. وفريق أنكر ورود مفهوم التناص في القرآن الكريم، لانطلاقه من تصوّر واحد لمفهوم التناص وهو المفهوم الغربي، كذلك حتّى وإن كان تعبيراً عن ظاهرة موجودة حقيقة في القرآن الكريم،

كظاهرة الاقتصاد فيرى بأن استعمال مصطلح "استلهام المعاني القرآنية" أقرب إلى الحقيقة العلمية بدل مصطلح التناص. لكن سعة مفهوم التناص ومرونته، إضافة إلى وجود بعض الظواهر في القرآن الكريم، جعل بعض الدارسين يرى بأنه لا ضير من دراستها تحت مسمى التناص وبذلك يصير هذا المصطلح حاملاً لدلالة تخالف دلالة الغيبة التي تُعنى بالنصوص البشرية. ويمكن بيان هذه الدلالة من خلال وجهين: **التناص الداخلي**: ومنهم من يسميه بـ "تناص البنية" ويعكس ذلك عبارة "تفسير القرآن بعضه بعضاً"، وجاءت هذه الرؤية عند ابن فارس تحت مسمى **الاقتصاص**، إلا أنه يجعله أوسع ليدل على علاقات دلالية أخرى كعلاقة الإجمال والتفصيل، وعلاقة السؤال وجوابه.. والواقع أن من بين هذه العلاقات ما تمثل آليات الاستمرارية الدلالية، فحينئذ نكون أمام سيرورات دلالية لا تناصات.

وعليه -وبالنظر في هذه العلة- فالقول بإحالة القرآن الكريم على النصوص السابقة لا يعني القول بأنه استقى منها أو احتاج إليها لإنتاج النص، فهذا مما لا يجوز لنا القول به في كلام الله، وإنما لذلك علل تقتضي هذه الإحالة بل إن هذه الظاهرة مهمة جداً لأنها تفضي إلى غايتين من وراء وجودها في النص القرآني وهما: أولاً: تصديق هذه الكتب بعضها بعضاً وتصحيح القرآن لما بقي منها. ثانياً: بيان القرآن تحريف هذه الكتب أو نسخ بعض أحكامها: ولدلالة مصطلح الاقتصاد على مفهوم القطع، إضافة إلى مفهوم سؤق القصة أو الخبر، فضلاً عن مفهومه المتصل باستعماله اللغوي من أنه يدل على تتبع الأثر فيجعل للآية أثراً في آية أخرى مما يظهر علاقة بينهما، جعلنا نؤثر مصطلح الاقتصاد للدلالة على ما يختص بالنص القرآني من ظواهر، خاصة وأنه مصطلح نشأ في كنف الدراسات العربية والإسلامية، كما أن دلالاته ترتبط بما وجد في النص القرآني من مسائل.

ورأينا في المطلب الثالث بأن الطبري يؤسس (310هـ) للاقتصاد الداخلي بالانطلاق من الوظيفة الإفهامية للنص القرآني التي تقتضي أن يكون كلام الله بيناً ومن أوجه هذا البيان بيان معاني آياته بآيات أخرى، ولأجل ذلك نجد الطبري (310هـ) وهو يفسر آية يستدعي الآية المفسرة، بالاعتماد على رابط ظاهر أو خفي -يحتاج لإعمال العقل لإدراكه- يربط بين هذه الآيات ويوضح العلاقة بينهما. ومن أبرز

هذه الروابط "التكرار اللفظي"، ولا يقتصر الطبري في بيان الترابط والتعلق بين النصوص والآيات باتجاه واحد أي الانطلاق من المفسر إلى المفسر، وإنما قد ينطلق من المفسر إن عرض له ليربطه بالمفسر الذي ورد في موضع آخر، ويدخل في تفسير القرآن بعضه بعضاً تفسيراً ما جاء موجزاً في موضع بما جاء مبسوطاً في موضع آخر، ويأتي كثيراً في القصص. ومن المسائل التي تندرج ضمن المتشابه وتعكس ظاهرة الاقتصاص مسألة تكرار حكاية القرآن لأقوال الشخص، فرأينا بأنه يغلب على سورة البقرة حكاية أقوال الأنبياء وأقوال أقوامهم، وجاءت حكاية هذه الأقوال لتحقيق مقاصد وغايات منها: أن من هذه الأقوال ما لقنه الله تعالى لأنبيائه أو أن يكون من قبيل ما جاء على لسانهم، لغاية تعليمية... أو لإعلام المسلمين بما كان من الأمم السابقة، وكذلك للاعتبار، ويُقرّر الطبري (310هـ) في مقدمة تفسيره مسألتين مهمتين يمكن عدّها أصليين ينطلق منهما في تأويله لهذه الأقوال. الأولى: البيان، فمن أجل تحقيق هذا الأصل يتم تحويل ألفاظ هذه الأقوال وفق ما جاء في لسان العرب وسنن منطقهم وقواعد مخاطبتهم، الثانية: الإعجاز: إذ إن حكاية ألفاظ الشخص قد أنجزت في مقام بلفظ واحد إلا أن القرآن يحكيها بألفاظ مختلفة، وهذا من وجوه إعجاز القرآن الكريم فترى بأن القرآن قد حكى ألفاظ قوم موسى بألفاظ مختلفة على وفق السياقات التي جاء فيها القصص، فنكون أمام اقتصاص ولكنّه اقتصاص ديناميكي. أمّا بخصوص مسألة النسخ فوجه اعتبارها مظهرًا من مظاهر الاقتصاص، هو أنه يكون في الآية النسخة عنصر لغويّ يحيل إلى الآية المنسوخة أو العكس، فكأنّه من خلاله يُقال إن هذا الحكم في هذا النص قد نسخ ذاك الحكم في ذلك النص، وإذا كان الأمر على هذا النحو فهذا من أبين صور الاقتصاص داخل النص القرآني. ويتسع الأمر ليشمل نسخ القرآن الشرائع السابقة - ويسميه الزركشي (794هـ) بنسخ التجويز - فيكون في الآية ما يحيل إلى حكم ورد في الكتب المتقدمة، وتتمثل في مبحث النسخ قضية النص السابق واللاحق من خلال اعتماده على زمن النزول، الذي يعدّ من أهمّ القرائن التي تعيّن على تحديد ناسخ النص المنسوخ، إذ يأتي متراخيًا عنه، إلا أنه وإن كان يحمل أحد المفاهيم التي يركز عليها التناص الحديث فهو يخالفه في تصوّرها، ذلك أن التناص بمفهومه المعاصر يشترط التفاعل بين نصين أو أكثر لإنتاج نص جديد (لاحق) يستند إلى نصوص قبله (سابقة متقدمة عليه) فيكون بحاجة إليها مبني عليها، وذلك أبعد كلّ البعد عن النص القرآني، فزمن النزول

المتعلق بالنسخ متعلق بحكمة الله تعالى في تشريعه وتدرُّج أحكامه بما يُلائم المكلفين. فهذه أهمُّ صور الاقتصاص داخل النص، نكون فيها أمام إحالة آية على آية أو حكم على حكم... بل إننا وجدنا في القرآن الكريم إحالة قسم على قسم. أمَّا بخصوص الاقتصاص الخارجي فالواقع أنَّ الطبري لا يبحث عمَّا أحال عليه القرآن من الكتب السابقة فيها، فإن ذكر شيئًا وجد في هذه الكتب فيكون عن طريق نقله عمَّن رووا عن أهل الكتاب أو نظرُوا في كتبهم وفي كثيرٍ من الأحيان يكتفي بذكر إحالة القرآن على حكم وجد في الكتب السابقة.

الفصل الثالث: التحليل التداولي في تفسير الطبري

المبحث الأول: نظرية أفعال الكلام في تفسير الطبري

المطلب الأول: نظرية أفعال الكلام عند أوستن وسيرل

المطلب الثاني: نظرية أفعال الكلام عند العرب

المطلب الثالث: نظرية أفعال الكلام في تفسير الطبري

المبحث الثاني: الحجاج اللغوي في تفسير الطبري

المطلب الأول: الإطار النظري للدراسة

المطلب الثاني: الحجاج في الحضارة الغربية والعربية

المطلب الثالث: الحجاج اللغوي في تفسير الطبري

تمهيد

وتأتي أهمية هذا الفصل في أن بعض القضايا لا يمكن حلها إلا في دراسة الاستعمال، منها قضية أفعال الكلام التي تعدّ محوراً أساسياً من محاور التداولية، والتي تبلورت على يد الفيلسوف واللغوي جون أوستين، منطلقاً من إثارتها لقضية الإيهام الوصفي، ثم تطورت على يد تلميذه سيرل الذي انتهى إلى حقيقة مفادها أننا حين نستعمل اللغة فإننا نستعملها من أجل أن نفعل بها أشياء. من أجل ذلك عُني المطلب الأول من مبحث أفعال الكلام بنظرية أفعال الكلام عند أوستن وسيرل، حتى نقف على الأسس المعرفية لهذه النظرية، وما أضافه سيرل على عمل أستاذه. أمّا المطلب الثاني فجاء بعنوان نظرية أفعال الكلام عند العرب، أين جاء الحديث فيه عن نظرية الخبر والإنشاء إذ تعدّ من الجانب المعرفي موازية لنظرية أفعال الكلام، بالإضافة إلى عرض ثنائية أخرى في إطار الحديث عن تصنيف علماء العربية لأفعال الكلام وهو تقسيم سيوييه والتحليل الأفعال إلى واجب وغير واجب، وسعينا فيه إلى بيان الوسائل الإجرائية لتحديد الأفعال من أجل الوقوف على الملامح التداولية في أعمال هؤلاء، مع النظر في الفرق بين الدرس الغربي والدرس العربي. كما قدّمنا لمحة وجيزة عن النظرية عند الأصوليين باعتبار الطبري فقيهاً، وميدان الفقه هو الميدان الأمثل لدراسة أفعال الكلام كونه يهتم بأفعال المكلفين على المستوى الاستعمالي، والخروج بالفعل إلى العمل. ليأتي الحديث عن الأفعال الكلامية في تفسير الطبري في المطلب الثالث والأخير من هذا المبحث، فحدّدنا أولاً الإطار الذي يحكم الأفعال الكلامية في القرآن الكريم، لنأتي إلى بيان الوسائل الإجرائية في تحليله والمثّلة في القصد والسياق والأعراف الفقهية، ثم نختم المطلب بالحديث عن مسألة، وهي: كيف يسمّي الطبري الأفعال الكلامية التي مورست أو صرّح بها في النصّ القرآني؟ لنظهر جانباً من حاجيتها، ثم نصل إلى اقتراح تصنيف حسب ما خلصنا إليه من قراءة المدونة وتحليل كلامه وانطلاقاً من العلاقات التي بناها بين الأفعال. أمّا المبحث الثاني فقد خصّصناه للحديث عن نظرية الحجاج، التي نشأت بفضل تطوير نظرية أفعال الكلام، فهو في الحقيقة ليس مستقلاً وإنما صورة متطورة لأفعال الكلام، فما الفعل الحجاجي إلا نوع من الأفعال الإنجازية.

وقد أبان الطَّبري في مقدِّمة تفسِّيره عن نوع الحجاج الذي يُراهنُّ عليه، يُؤكِّد ذلك ما أسفرت عنه قراءة المدوَّنة، إذ يتجلَّى في الحجاج اللغوي فالحجَّة لا تقوم إلا بسلامة البيان وكماله. فجاء المبحث في ثلاثة مطالب، عُني المطلب الأوَّل بالإطار النَّظري للحجاج ببيان مفهومه لغةً واصطلاحاً، ثمَّ تعرُّض لمفهوم الحجاج اللغوي ووسائله، والتي تتمثَّل في السلم الحجاجي والروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية، وصُولاً إلى ذكر المواضع أو المبادئ الحجاجية وتختلف عن سابقاتها في أنَّها رابطةٌ معنوي. أمَّا المطلب الثَّاني فتناول الحجاج في البلاغة الغريبة والعربية، باعتبار البلاغة الميدان الأمثل لدراسة نظرية الحجاج بجميع أنواعه، إذ إنَّ هدفها الإقناع والتأثير في المخاطبين، وإنَّما جاء فيه عرضٌ موجزٌ لأهمِّ مفاهيم الحجاج وتطوره. لنأتي في المطلب الثَّالث إلى دراسة الحجاج اللغوي في تحليلات الطَّبري للنص القرآني مع تقديم بعض الإشارات عنه في تفاسير أخرى وكذا في مصنفات علوم القرآن كوننا لم نمهِّد بذلك قبل الحديث عن الطَّبري، وذلك ببيان مفهومه لدى المفسرين والعلماء، ثم الانتقال إلى رعاية الطبري للحجاج اللغوي في مقدمة تفسِّيره لبناء النَّظرية من حيث الهدف ثمَّ انتقلنا لبيان بعض الآليات الحجاجية التي نبَّه إليها، مع النَّظر إليها عند غيره من المفسِّرين.

1. مفهوم التَّداولية وأهميتها:

1.1. مفهوم التَّداولية:

أ. لغة: يدلُّ معنى مادة (د و ل) في اللغة على التحوُّل¹ والانقلاب² والانتقال من حالٍ إلى حالٍ³، يقول تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ آل عمران: ١٤٠، أي: نُديرُها، من دال: أي دار، وفي قوله تعالى: ﴿كُنْ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ الحشر: ٧، قال الفراء: «هذا الدُّولة

1: مقاييس اللغة: ابن فارس، ج2، ص314.

2: تاج العروس: محمد الزبيدي، ج28، ص506.

3: لسان العرب: ابن منظور، مادة دول.

بموضع إنما الدولة للجيشين، يهزم هذا هذا، ثم يُهزم الهازم، فتقول: قد رجعت الدولة على هؤلاء، كأنها المرة¹.

ويتجلى أكثر ارتباط المعنى اللغوي بالمعنى الاصطلاحي فيما ذهب إليه "طه عبد الرحمن" من أن معنى كلمة "التداول" تدل على جانبين هما: "التواصل والتفاعل"، حيث إنَّ "معنى التداول هو النقل والدوران" وهما يدلان بذلك في استخداميهما اللغوي على معنى النقلة بين الناطقين - أي - "التواصل"، ويدلان في استخداميهما التجريبي على معنى الحركة بين الفاعلين - أي - التفاعل².

ب. اصطلاحاً: يعرف "جاك موشلر" و"آن روبول" التداولية بأنها "دراسة استعمال اللغة مقابل دراسة النظام اللساني الذي تُعنى به اللسانيات"³.

يراد من ذلك أن التداولية تُقابل اللسانيات التي تُعنى بدراسة النظام اللغوي أي النسق اللغوي، في حين تهتم التداولية بدراسة استعمال هذا النسق.

وتعرف فرانسواز ريكاناتي François Récanati التداولية بأنها: "دراسة استعمال اللغة في الخطاب، شهادة في ذلك على مقدرتها الخطائية"⁴. أي دراسة اللغة أثناء إنجاز الخطاب، وهي بذلك تشير إلى أن التداولية تهتم بالمكوّن الخطابي للنصوص.

وقد ذكر "جورج يول" جملة من المفاهيم للتداولية توضّح في الوقت نفسه اهتماماتها وموضوعها، فهي⁵:

- تُعنى بدراسة المعنى كما يُعبّر عنه المتكلم ويؤوِّله المستمع.
- تُعنى بما يُتمل أن تعبر عنه الكلمات أو الجمل نفسها.

1: تاج العروس: محمد الزبيدي، ج28، ص506، 507.

2: تحديد المنهج في تقويم التراث "طه عبد الرحمن، ط2، المركز الثقافي العربي، ص246.

3: القاموس الموسوعي للتداولية: جاك موشلر وآن روبول، دار سيناترا، تونس، 2010م، ص21.

4: المقاربة التداولية: فرانسواز أرمينكو، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، ص8.

5: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان، 1437هـ، 2016م، ص17.

- تُعنى بدراسة مقاصد المتكلمين، من خلال تأويل ما يقصدهونه ضمن سياق محدد، فالتداولية هي دراسة المقاصد السياقية.
- تبحث عن المقاصد الخفية من خلال البحث في كيفية إنجاز المستمعين للاستدلالات حول ما قيل للوصول إلى تأويل مقاصد المتكلم.
- تدرس دلالة التعلّق الوجودي بين المتكلم والسامع، أي مسافة القرب والبعد بين المتكلم والسامع. ومن ثمّ فالتداولية تسعى إلى "إيجاد القوانين الكلية للاستعمال اللغوي والتعرّف على القدرات الإنسانية للتواصل اللغوي، وتصيّر التداولية بذلك جديرة بأن تُسمى "علم الاستعمال اللغوي"¹

2.1. أهمية التداولية:

كانت التداولية فيما مضى تُنعت بسلة المهملات؛ وذلك راجع إلى "أنّها تُثير موضوعاً شائكاً لا سبيل إلى ضبطه وحصره، مداره حول أمزجة مستخدمي الرموز واستعمالاتهم غير المتناهية للغه."²

فالاستعمال متعلّق بكل فرد على حدة أي أنّه ذاتي وبناء على ذلك لا يمكن وضع قواعد مطّردة له، بخلاف النّسق اللغوي -الذي يمثّله دراسة الشكل والدلالة-، حيث كان محلّ اهتمام الدارسين باعتباره المرحلة الأولى في الدّراسة إضافة إلى إمكان ضبطه وحصره، فظلّت على إثر ذلك المباحث التداولية مهمة بعيدة عن اهتمامات الدرس اللساني إلى حين ظهور اللسانيات التواصلية أين وجدت التداولية نفسها محطّ اهتمام الدارسين، ذلك أنّ قيمة الشّيء تظهر في استعماله، ولتقريب ذلك نضرب مثلاً بصناعة المصطلح، فلا يكون لاصطلاح قيمة ما لم يوجد في استعمال الجماعة اللغوية، فذلك الأمر بالنسبة للأدلة اللغوية، ومن هنا بدأت تتجلى أهمية الدّراسة التداولية.

1: التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي: مسعود صحراوي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2005م، ص16، 17.

2: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص22.

وانطلاقاً من قول عبد الهادي الشهري: «المعنى كقيمة للملفوظ لا تتحكم فيه اللغة بقدر ما يتحكم فيه مستعملوها»¹

إضافة إلى قول محمد سامي أنور عن أهمية التداول: «لقد تطلع بعض علماء اللغة وعلم المعاني بشكل خاص إلى الفلسفة البراجماتية كإطار يمكن استخدامه لتفسير المعاني اللغوية المختلفة ووظائفها في مجالات الحياة العامة بعدما عجز معظم علماء اللغة عن تناول المعاني بشكل علمي أوضح»² أضحي التحليل اللغوي/ الشكلي غير كافٍ لدراسة الظواهر اللغوية يظهر من ذلك كله عدم كفاية التحليل اللغوي وإنما باتت الحاجة ملحة إلى التحليل التداولي ذلك أن من القضايا ما لا يمكن حله إلا في ظل الاستعمال، وهذه القضايا هي ما شكّلت المباحث الأساسية للتداولية.

ومما زاد من أهمية التداولية هو "انفتاحها على روافد معرفية مختلفة فلسفية ولسانية وأنثروبولوجية ونفسية... ساهمت كلها في إغناء هذا الحقل بجملة من المفاهيم والفرضيات"،³ كما جعلت دراستها للظواهر أكثر عمقاً وأكثر شمولية.⁴

2. نشأة التداولية:

1.2. عوامل ظهور التداولية: اتجهت البحوث اللسانية إلى ما يُعرف باللسانيات التّواصلية بعد حالة الانسداد التي شهدتها اللسانيات البنوية، حيث انتقل البحث من الجملة إلى الاهتمام بالنص، ومن اللسان إلى الكلام، ومن البنية إلى التواصل باعتباره أحد الوظائف الأساسية للغة، مما أدى ذلك إلى الاهتمام بالتداولية باعتبارها مقارنة تدرس الكلام أثناء عملية التواصل بين المتكلم والسّامع. فهذا أحد أهمّ العوامل لنشأة الاتجاه التداولي في البحث اللساني.

1: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: عبد الهادي بن ضافر الشهري، ص23.

2: المرجع السابق، ص575، الهامش50.

3: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص23، 24.

4: مدخل إلى علم النص: محمد الأخضر الصبيحي ومجالات تطبيقه، ص51.

ثمَّ إِنَّ التَّدَاوِلِيَّةَ عِلْمٌ يَهْتَمُّ بِدِرَاسَةِ اللُّغَةِ فِي الاسْتِعْمَالِ وَهُوَ الْأَمْرُ الَّذِي فَتَحَ لَهَا الْمَجَالَ لِتَكُونَ مِنْ أَهَمِّ الْمَقَارِبَاتِ الْحَدِيثَةِ فِي دِرَاسَةِ الْخُطَابَاتِ، ذَلِكَ أَنَّ بَعْضَ الْقَضَايَا اللُّغَوِيَّةِ لَا يُمْكِنُ حُلُّهَا إِلَّا فِي الاسْتِعْمَالِ كَأَفْعَالِ الْكَلَامِ وَالِاسْتِزَامِ الْحَوَارِيِّ وَالْحَجَاجِ...

ولذلك "عمد الباحثون إلى هذا المنهج، ليمدّهم برؤى متعدّدة، نتيحةً لقصور الدّراسات الشّكلية، وإهمالها لمقاربة اللغة في تحليلها الحقيقي، أي في الاستعمال التّواصلية بين النّاس، فيرى "ليفسون" أنّ الأساس الأول في نشوء المنهج التّداولي كان بمثابة ردّة فعل على معالجة "تشومسكي" للغة بوصفها شيئاً تجريدياً، أو قصرها على كونها قدرة ذهنية بحتة، غفلاً من اعتبار استعمالها ومستعملها ووظائفها".¹

2.2. مراحل نشأة التداولية:

حديثنا عن المخطّة الأولى لنشأة التّدَاوِلِيَّةِ هو حديثنا عن الإرهاص الأول أو التّدَاوِلِيَّةِ في بداياتها، وترجع إلى الفيلسوف الأمريكي "شارل موريس" سنة 1938، من خلال عنايته بتحديد الإطار العام لعلم العلامات أو السّيميائية (السيمزويس) وذلك بتمييزه بين ثلاثة أبعاد: التّركيب (syntaxe) والدلالة (sémantique) والتّدَاوِلِيَّةِ (pragmatique)²، فالتّدَاوِلِيَّةِ عند شارل موريس "جزء من

1: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: عبد الهادي بن ضافر الشهري، ص21.

2: يُنظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: عبد الهادي بن ضافر الشهري، ص21، مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه:

محمد الصبيحي، ص48، التّدَاوِلِيَّةِ أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص20، التّدَاوِلِيَّةِ اليوم علم جديد في التواصل: آن رويول وجاك

موشلر، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003م، ص29.

"وهناك من يَعتَبِرُ أنّ دراسات باختين في فلسفة اللغة هي أساس التّدَاوِلِيَّاتِ، وذلك في دراسته التي سمّاها (ما بعد اللسانيات)، ومنها اهتمامه بجملة "من المكونات المتمثلة في المقام والمعنى وعلاقات الخطاب بمنتهي، بل يوجد في التّصوّر أبعاداً ومكوّنات أخرى لم تنل حتّى اليوم حظّها من العناية والبحث... وهذه الاعتبارات وغيرها هي التي سمحت لتودوروف بالقول: "إنّ باختين، ودون مغالاة، هو المؤسّس المعاصر للتّدَاوِلِيَّاتِ" يُنظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: عبد الهادي بن ضافر الشهري، ص574 رقم الإحالة 43، نقلاً عن تداوليات التخاطب عند ميخائيل باختين: محمد الحيرش، ص161.

السيمائية تدرس العلاقة بين العلامات ومستعملاتها.¹ غير أن هذا التعريف يتسم بالتوسع؛ إذ يتعدى المجال اللساني إلى السيميائي، والمجال الإنساني إلى الحيواني.²

أضف إلى ذلك فإن موريس اقتصر في نظره للتداولية على أنها "دراسة ضمائر التكلم والخطاب وظرفي المكان والزمان (الآن، هنا) والتعبير التي تستقي دلالتها من معطيات تكون جزئيا خارج اللغة نفسها، أي من المقام الذي يجري فيه التواصل".³

أمّا بخصوص الانطلاقة الفعلية للتداولية والتي كانت بداية لصوغ معالمها وإرساء أسسها، فكانت مع جهود كل من أوستن وتلميذه سيرل وجهود غرايس، بدءاً من "سلسلتي محاضرات قُدمت بجامعة هارفارد (محاضرات ويليام جايمس) ألقاها جون أوستن سنة 1955م، وألقاها بول غرايس سنة 1967".⁴

"حيث بلور أوستن في هذه المرحلة مبحثاً محورياً تناقلته الدراسات التداولية اللاحقة - خاصة سيرل-، مداره حول أفعال الكلام، أبان أوستن من خلاله أن عدداً هائلاً من الجمل الخبرية المستعملة لا تهدف إلى وصف العالم، وإنما تسعى إلى تغييره، أي أنها جملٌ عملية، فعلى سبيل المثال قول حاجب المحكمة: "فُتحت الجلسة" فإن هذا القول يترتب عنه فتح الجلسة فعلياً ولا تختلف في نظره عن جملة: "وهبتك مالي" و"زوّجتك ابنتي".⁵

فنظرية أفعال الكلام هي أحد الأسس التي قامت عليها التداولية، والتي جاءت كرد فعلٍ ونقضٍ للقول بالوظيفة الإخبارية للغة، حيث يرى رائداً هذه النظرية "أوستن وسيرل" بأن وظيفة اللغة ليست نقل

1: المقاربة التداولية: فرانسواز أرمينكو، ص6.

2: نفسه.

3: التداولية اليوم علم جديد في التواصل: آن روبول وجاك موشلر، ص29.

4: القاموس الموسوعي للتداولية: جاك موشلر وآن روبول، ص21، 22.

5: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص20، 21. ولمزيد اطلاع يُنظر: التداولية اليوم علم جديد في التواصل: آن روبول وجاك موشلر، ص29-32.

معلوماتٍ أو وصفٍ وقائعِ العالمِ فقط، وإنما هي وسيلةٌ عملٍ وتأثيرٍ في الغير، كما يذهبون إلى أنه لا يمكنُ فهمُ هذه الأفعال إلا بدراستها في الاستعمال.¹

"ولئن أثبت أوستن الطابع غير الوصفي للأقوال فقد دَفَعَ غرايس عن الأطروحة القائلة بأن المضامين المبلَّغة على نحوٍ غير مباشرٍ في التَّواصل (ما يُسمَّيه الاستلزامات المحادثية) لا تعود فحسب إلى المحتوى الإخباري للقول الذي يُقال عنه أنه صادق أو كاذب."²

كما تحدَّث غرايس في مقاله: logic and conversation عن "نظرية المحادثة" والتي أوضح من خلالها أنَّ تأويلَ ملفوظٍ ما يعتمدُ على عاملين: معنى الجملة المتلفظ بها من جهة، وسياق التلفظ (سواء أكان لسانيا أم غير لسانيا) من جهةٍ أخرى، وإلى هذين العاملين أضاف ما سمَّاه بـ "مبدأ التعاون".³

تلت هذه المرحلة مرحلةً مهمَّة في تاريخ التداولية وذلك بعدما أدَّت جهودُ أوستن وغرايس إلى "ظهور أعمالٍ علميةٍ متعدِّدةٍ وانفتاحِ التداولية على العلوم المعرفية والأبحاث المتعلقة بالذكاء الاصطناعي"⁴، فظهر على إثر ذلك ما يُعرفُ بـ "التداولية المعرفية" مع نظرية الملاءمة لسيبربر وولسن (1986-1989)، ليُضيفَ "ديكرو" للتداولية بعداً دلاليًا حينما حاول التأسيس لتداولية مندمجة في الدلالة ضمن ما يُعرفُ بنظرية الحجاج في اللغة.⁵

خلاصة القول أنَّ بداياتِ التداولية كانت على يد موريس 1938م، لترسي معالمها على يد أوستن وسيرل وغرايس، لتتطوَّر بعد تعدُّد الأبحاث وانفتاحها على العلوم على يد سيربر وويلسن. ومع ذلك تبقى التداولية علمًا لم يكتمل بعد، بل من الدارسين⁶ من يذهب إلى أنَّ التداولية نشأت ولم تتحدَّد بعدُ بفعل

1: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الصبيحي، ص49.

2: القاموس الموسوعي للتداولية: جاك موشلر وآن روبول، ص22.

3: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص21.

4: يُنظر: المرجع نفسه والقاموس الموسوعي للتداولية: جاك موشلر وآن روبول، ص22.

5: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص21.

6: يُنظر: مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الصبيحي، ص51.

تداخلها مع علوم وتخصّصاتٍ أخرى وهو ما زادها تعقيداً. يقول علي آيت أوشان: «إنَّ التَّداوليةَ كمَبْحَثٍ في قَمَّةِ ازدهارِهِ، لم يتحدّد بعد في الحقيقة، ولم يتم بعدُ بالاتِّفاق بينَ الباحثينَ فيما يُخصُّ تحديد افتراضاتها أو اصطلاحاتها. فهي تقعُ في مفترقِ الطُّرُق، حيثُ تلتقي اللسانيات والمنطق والسيميائيات والفلسفة وعلم النَّفس وعلم الاجتماع.»¹

3. روافد التداولية:

والمقصودُ بروافدِ التَّداوليةِ المجالاتُ العلميَّةُ التي أسهمت في بلورةِ مباحثِ التَّداوليةِ وانبثاقِ مبادئها، فليُنْ كَانَتْ التَّداوليةُ قدْ ظهرتْ كشكلٍ من أشكال اللسانيات التَّواصلية التي قامَتْ نتيجةً انسداد اللسانيات البنوية، فإنَّها في الوقتِ نفسه جاورَتْ علومًا كان لها أثرٌ في نشأةِ مباحثها "كالفلسفة التَّحليلية التي تعدُّ ينبوعَ المعرفي لأوّل مفهومٍ تداولي وهو "أفعال الكلام"، ونجدُ بعضَ النِّظرياتِ التَّداوليةِ كنظريةِ "المحادثة" النَّابعةِ من فلسفةِ "غرايس"، ونظريةِ "الملاءمة" التي ولدت من رحمِ علمِ النَّفسِ المعرفي..."² إضافةً إلى السِّيميائيات ونظريةِ التَّواصل التي تضمَّنَتْ مفاهيمَ أفادت منها التَّداولية. وهو الأمرُ الذي دفعنا إلى الوقوفِ عند هذه الرِّوافد، كما أنَّ ذلك سيقدِّمُ خلفيةً معرفيةً عن أهمِّ مبادئِ التَّداوليةِ إضافةً إلى عرض بعض الجهود التي ساهمت في نشأةِ علمِ التَّداوليةِ وقد يَرْجِعُ بعضها إلى ما قبلَ مورييس 1938. ففيما يلي بيانٌ لهذه الرِّوافدِ مع إبرازِ جانبِ الاتِّصالِ بالتَّداولية:

1.3. الفلسفةُ التَّحليليةُ: وهي اتِّجاهُ فلسفيٌّ ظهرَ في نهايةِ القرنِ التَّاسِعِ عشرِ في إنجلترا³، كمقابلٍ

للفلسفةِ التي كانتْ سائدةً في القرنين الثَّامن عشر والتَّاسِعِ عشر، وهي الفلسفةُ المِثاليةُ الألمانيةُ، جاءتْ

1: السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة: علي آيت أوشان، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1421هـ، 2000م، ص57.
2: التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي: مسعود صحراوي، ص17.
3: لمزيد اطلاع على هذه الفلسفة وروادها يُنظر: مناهج البحث الفلسفي: محمود زيدان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1977م، ص81-93. ويذهب آخرون إلى أنَّ الفلسفة التَّحليلية هي الفلسفة التي "نشأت في العقد الثاني من القرن العشرين في فيينا بالنمسا، على يد الفيلسوف الألماني غوتلوب فريجه (1848-1925) في كتابه أسس علم الحساب". يُنظر: التداولية عند العلماء العرب: مسعود صحراوي، ص18.

الفلسفة التحليلية لتنقُصَ مبدأين عرفتُ بهما الفلسفة المثالية وهما:

1. تنظر الفلسفة المثالية في المثل جمع مثال أي ما هو كامل، تام، وهي بذلك تهتم بما هو خيالي لا بالواقع، وهو ما حاولت الفلسفة التحليلية النظر فيه معرضة عن المثل الموجودة في التصور.
2. تهتم الفلسفة المثالية بالأنساق أي النظم دون الاهتمام بالتفاصيل، فجاءت الفلسفة التحليلية لتسلط الضوء على التفاصيل، فالحقيقة قد تكون وراء الجوانب الخفية.
- وقد أثرت الفلسفة التحليلية على اللسانيات في ثلاثة مواطن¹:

1. كانت الفلسفة التحليلية سبباً مباشراً أو غير مباشر في تحديد مواطن الخلل والقصور في التيارات غير التداولية (كالبنوية والتوليدية التحويلية وبيان ذلك أن تلك التيارات قاصرة - إذا ما اعتمدت وحدها عن إيفاء الظاهرة اللغوية حقها؛ فهي تقوم بإقصاء العناصر الحيوية فيها: كالكلام، ومراعاة حال المخاطب وقصد المتكلم و غرضه، وسياق الحال، وعليه فلا بد من إثراء المنهج البنيوي بمقولات المنهج التداولي.

2. تعدد الفلسفة التحليلية السبب في نشوء "التيار التداولي" في اللسانيات العربية المعاصرة، إذ كانت سبباً إلى التنبيه إلى أصل الفكرة، كما قامت بتعميق البحث في جملة من الظواهر اللغوية التي أشرنا إليها سابقاً، والتي اتخذت منها المدارس الوظيفية أدوات إجرائية توظفها في التحليل اللغوي، ومنها: الإحالة، والاقتضاء والاستلزام الحوارية، والأفعال الكلامية و خصوصاً الأفعال المتضمنة في القول.

3. كما أنها بينت بأن الموضوع الحقيقي والمثمر لعلم اللغة هو دراسة اللغة العادية كما يتكلمها الإنسان العادي جاعلة من أولوياتها دراسة الكلام، والمتكلم، والسياق و ملابسات التواصل اللغوي.

ومن أهم القضايا التي شغلت الفلاسفة التحليليين مما تناولته الفلسفة القديمة قضية الحكم على العبارات الخبرية بالصدق والكذب، فذهب فلاسفة أوكسفورد إلى أنه ليست كل عبارة خبرية يمكن أن

1: الأفعال المتضمنة في القول: مسعود صحراوي، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2003م، 2004م، ص31، 32.

تحتل الصدق أو الكذب، وهي ما يعرف بقضية "الإيهام الوصفي" التي كانت أبرز أساس انطلق منه أوستن في دراسته لأفعال الكلام، حينما اعتبر أن كثيراً من العبارات الخيرية لا تصف العالم بقدر ما تعمل على تغييره والتأثير فيه.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [من الآية 228 من البقرة] ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [من الآية 233 من البقرة]

فظاهراً هتین العبارتين أهما خبر، ولكن هل الله تعالى ذكره أراد أن يُخبر بأن الوالدات يرضعن والمطلقات يتربصن؟ لا، وإنما العبارتان إنشاء، أمر لكل من الطائفتين بالقيام بفعل، ومثال ذلك أيضاً ما يُعرف في أصول الفقه بألفاظ العقود نحو: بعث واشترت... فأكثر العلماء على أنها إنشاء وإن كان ظاهراً عبارات خبرية، إذ العرف الشرعي والاستعمالي جعلها عبارات إنشائية.

2.3. السيميائيات: تُعرف السيميائيات عادة على أنها علم العلامات، غير أن من العلماء من حمل المفهوم بعداً تداولياً كتعريف "بير جيو" من أنها: "علم يهتم بدراسة حياة العلامات في قلب الحياة الاجتماعية".¹

ولعلّ مردّ هذا التعريف هو إدراك علماء السيميائيات بأن العلاقة الدلالية لم تعد تقتصر على دالّ ومدلول، وإنما صارت ثلاثية وهو ما يمثله "مفهوم السيميوزس sémiosis أو ما يسمّى بسيرورة التّديل".²

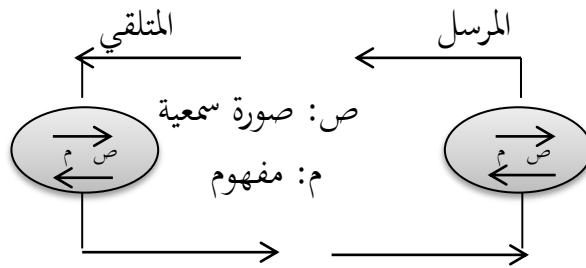
وقد وُجدَ هذا المفهوم قديماً عند الفيلسوف "لينتز" ومقتضى هذا المفهوم أن بناء الدلالة تمرّ بثلاثة مراحل: مرحلة الشّكل، ومرحلة الدّلالة، ومرحلة التّداولية، "وتتخذ السيرورة الدلالية بعداً تداولياً من

1: السيميائيات: بير جيو: ترجمة: منذر العياشي، ط1، دار نينوي، 2016م، 1437هـ، ص5. وهو تعريف مصطلح "السيميولوجيا" إذا جئنا إلى تعريف السيميائية فستجلى أماناً مصطلحات مثل السيميولوجيا (sémiologie) والسيميوطيقا (sémiotique) والذي يظهر من خلال التعريفات التي سنوردها لكلا المصطلحين أهما مترادفان بل إن هناك من "يعدّ مصطلح السيميولوجيا مصطلحاً فرنسياً تبلور على يد "دوسوسير"، في حين أن مصطلح "السيميوطيقا" مصطلح إنجليزي أطلقه "بيرس" يُنظر: السيميوطيقا مفاهيم وأبعاد: أمينة رشيد، مجلة التّقد الأدبي، المجلد1، العدد3، أبريل1981، جمادى الآخرة1401، ص42.

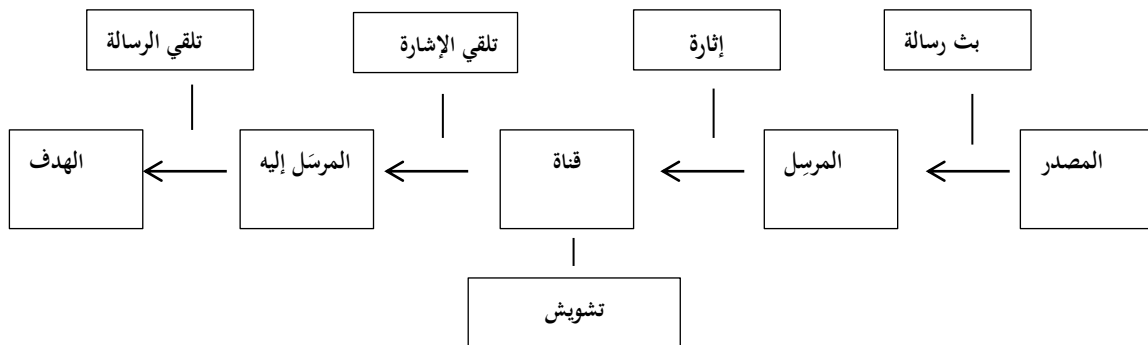
2: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص46.

خلال ربط التأويل بسياق الكلام¹ من أجل هذا كان للسيمائيات دورٌ في تأسيس التداولية، من خلال تجاوز العلاقة الثنائية بين الدال والمدلول إلى مراعاة المقام الذي استعمل فيه الدال، إذ لا يحيل دائماً على نفس المدلول، وبذلك فمستوى التداول ليس فقط استعمالاً للدلالة وإنما هو بناءٌ لدلالة جديدة متعلقة أكثر بالواقع، بالمقام التواصلية الذي أنشئت فيه العبارة.

3.3. نظرية التواصل: كان لنظرية التواصل هي الأخرى دورٌ في إثارة بعض المسائل التداولية، ويقودنا الحديث عن نظرية التواصل إلى مخطط التواصل لدي سوسور، وهو مخطط بسيط تكون الدورة فيه بين الصورة السمعية (الدال) والمفهوم بهذا الشكل:



غير أن نظرية التواصل شهدت تطوراً خاصة مع ظهور مفهوم "الاتصال الآلي"، فقد "نشر كلود شانون ووارن ويقر سنة 1848، "نظرية رياضية للتواصل" تنهل من انشغالهما بميدان الاتصالات الهاتفية، واقتراحاً فيها خطاطة تُعرف بالتسقي العام للتواصل، لتحسين مردودية الاتصالات الصوتية والحد من ضياع المعلومات المثبوتة، وتتجسد هذه الخطاطة في الشكل الآتي:"²



1: المرجع السابق، ص 48.

2: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص 53.

فيظهر من المخطط أنَّ تدخل عناصر أخرى تسهم في نجاح عملية التَّواصل، حيثُ تتمُّ عملية توضيح رسالة من قبل المرسل لتتقلَّ عبر قناة إلى المرسل إليه الذي يقوم بدوره بعملية استضاع الرسالة، فالقناة إذن عنصرٌ مهمٌّ في تحقيق التَّواصل إذ تَلَفها أو تشويشها يعطلُّ العملية.

أمَّا عن التَّداولية فقد "سعتُ إلى إضفاء تغيير لفهم العبارات أثناء التَّواصل البشري متجاوزةً التَّصور الثَّنائي لمفهوم العلامة الذي قدَّمه دو سوسور، كما أنَّها ابتعدت عن الطَّابع الخطِّي الذي ميَّز نظرية التَّواصل الآلي التي قدَّمها شانون وويقر، وذلك بالاعتماد على السَّياق، إذ فهم المعنى لا يستند إلى البنية التَّركيبية أو الصَّوتية أو الدلالية للملفوظات، وإنَّما يستدعي مجمل المؤثرات المحيطة بعملية التَّواصل كزمانه ومكانه، ونوايا المتكلِّم ومضمرات القول... الخ"¹

إضافةً إلى ذلك أن التَّداولية قد "جعلت غاية التَّواصل تتجاوز مجرد نقل المعلومات، إلى السَّعي للتأثير في الآخرين وحملهم على تغيير مواقفهم، وهو أمرٌ تدخل فيه عوامل اجتماعية ونفسية ومعرفية تلازم الخبر، لذلك لم يعد النَّسق موضع الاهتمام وإنَّما استعماله."²

4.3. العلوم المعرفية: يرى آن روبول وجاك موشلر أنَّ تاريخ العلوم المعرفية يتطابق وتاريخ التَّداولية، فلقد ألقى أوستن محاضراته (محاضرات وليام جايمس) سنة 1955م، وعام 1956 صدرت بعض المقالات المهمة التي شكَّلت انطلاقة العلوم المعرفية.³

والحقيقة أنَّ الأمر بدأ مع تشومسكي، من خلال وُصُوله إلى فكرة ارتباط النَّشاط اللغوي بالنَّشاط الدَّهني أي أنَّ العمليات اللغوية هي عمليات ذهنية، وذلك بملاحظة ما يحدث في الدَّهن.

لتأتي جهود غرايس كخطوة مهمة نحو انفتاح التَّداولية على العلوم المعرفية، وذلك من خلال تركيزه على فضاء الاستدلال، فقد بيَّن في مقاله المشهور "المنطق والمحادثة" بأنَّ تحديد عبارة ما يقتضي أمرين

1: المرجع السابق، ص55، 56.

2: المرجع السابق، ص56.

3: التداولية اليوم علم جديد في التواصل: آن روبول وجاك موشلر، ص51.

متكاملين أولهما القدرة على اكتساب حالات ذهنية، وآخرهما القدرة على نسبتها إلى الآخرين، وندرك من ذلك بأنّ التّواصل الجيّد يتأسّس على التّزام المتحاورين بجملة من القواعد الخفية غير المعلنة، أطلق عليها غرايس "مبدأ التّعاون".¹

والاستدلال هو "عبارة عن عملية ذهنية من المعلومات المفضية إلى نتائج تتساوئ مع ما انطبّقنا منه".²

4. اتّجاهات التّداولية:

اختلّفت نظرة الدّارسين إلى التّداولية، فمنهم من عدّها مستوى من مستويات التّحليل يلي المستوى الدلالي، ومنهم من اعتبرها منهجاً لسانياً، والبعض الآخر رأى بأنّها علم من العلوم.

ويذهب "كليبر" إلى أنّ التّداولية تنقسم إلى الاتّجاهات الآتية:³

1. التّداولية باعتبارها قاعدةً شاملة للنّظرية اللسانية: ويعزو كليبر هذا التّصور إلى مورس، الذي ينظر إلى التّداولية على أنّها نظرية لسانية تشمل مختلف المستويات اللسانية من المستوى الصّوتي إلى المستوى الصرفي إلى التركيبي فالدلالي.

2. التّداولية المستقلّة: وتقتصر هذه التّداولية في دراسة الإشارات فحسب، أي ما يتعلّق بالضّمائير وظروف الزمان والمكان التي تقتضي العودة إلى سياق التّلفظ، وأصحاب هذا التّصور بارهيل، ومونتاك وكاليس.

1: التداولية أصولها واتّجاهاتها: جواد ختام، ص 62.

2: نفسه.

3: ينظر: المرجع السابق، ص 67 - 71.

3. التداولية الموسعة: ويرى أصحاب هذا الاتجاه بأنه لا يمكن الفصل بين الدلالة والتداولية، ومن ثمَّ يرون بأنَّ التداولية ليست مكوناً لسانياً مستقلاً يتعارض مع باقي المكونات، خاصة الدلالة، وإنما تتمظهر في مستويات عدّة ممّا يفرض التمييز بين مستويات تداولية على النحو الآتي:

المستوى الأول: ويسمى بالتداولية المندمجة أو التداولية الدلالية - كما قدّمها ديكر و أنكسومبر -، يتمُّ فيها إدماج بعض القضايا التداولية في التحليل الدلالي.

المستوى الثاني: الذي يُعنى بدراسة المؤشرات التداولية على أنّها تنتمي للاستلزمات الحوارية لا التعبيرية البنوية.

المستوى الثالث: وتسمّى بالتداولية السياقية، أين يتمُّ فيها دراسة القيم التداولية على أنّها لا ترتبط بالتعبير نفسها، وإنما تتعلّق بالسياق الخارجي.

وذكر جاك موشلر وآن روبول ثلاثة اتجاهات للتداولية¹:

1. التداولية الكلاسيكية: وتتعلّق بنظرية أفعال الكلام التي قدّمها أوستن وتلميذه سيرل.

2. التداولية المندمجة: وهي تداولية مندمجة في الدلالة، تهتمُّ بالبنيات الحجاجية الكامنة في النظام اللغوي، أكثر من بحثها في شروط صدق الملفوظات.

3. التداولية المعرفية: وتمثّلها نظرية الملاءمة لولسن وسبربر، تتأسس على الترابط الوثيق بين مقاصد المتكلم والنتائج السياقية، والتي يحصلها المخاطب عن طريق سلسلة من الجهود التأويلية، وكلما قلّت هذه الجهود (كالانتباه والتخزين والتحليل) وزادت النتائج وكان التواصل ناجحاً، وكلّما زادت الجهود وقلّت النتائج كان التواصل فاشلاً.

1: القاموس الموسوعي للتداولية: جاك موشلر، آن روبول: ص56-107. وينظر: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص72،

ونظر يان هوانغ في التداولية باعتبار مجالات البحث من خلال رصد التصور الفكري السائد في كل مجال فانتظمت لديه في الأقسام الآتية:¹

1. التداوليات الأمريكية: وتعرّف بأنها الدراسة المنظّمة للمعنى بمقتضى استعمال اللغة واعتماداً عليه، تبحث في التلويح والافتراض المسبق، والأفعال الكلامية والإشارية والإحالة، وتعدّ مكوناً من المكونات المركزية على غرار الصوتيات، والصرف والنحو والدلالة.

2. التداوليات القارية /الأوروبية: وتعرّف بأنها التداولية التي تقدّم منظوراً وظيفياً إلى كل المكونات الأساسية للسانيات، ويرى "فيرشورن" بأنها تشمل ما يتم تناوله في الصوتيات والصرف والنحو والدلالة واللسانيات النفسية واللسانيات الاجتماعية وبناءً على ذلك تمّ توسيع مجال التداوليات.

3. التداوليات الكبرى: وتعرّف بأنها دراسة استعمال اللغة من الأوجه كافة، وبذلك انقسمت إلى ثلاث مجموعات:

المجموعة الأولى: وهي المجموعة المتوجّهة إدراكي معرفياً وتشمل التداوليات النفسية والتداوليات النمائية، والتداوليات الحاسوبية، والتداوليات العيادية والتداوليات العصبية.

المجموعة الثانية: وهي المجموعة المتوجّهة اجتماعياً أو ثقافياً، وتشمل التداوليات الاجتماعية، والتداوليات الثقافية، والتداوليات المؤسسية، والتداوليات الأثنية، والتداوليات التحريرية.

المجموعة الثالثة: ويمكن تخصيصها للتداوليات التي يصعب تصنيفها، أو التي لا يمكن تصنيفها تحت إحدى المجموعتين السابقتين، وتمثّل في التداوليات التاريخية، والتداوليات التطبيقية، والتداوليات الأدبية، والتداوليات القانونية.

1: معجم أوكسفورد للتداولية: يان هوانغ، ترجمة وتقدم: هشام عبد الله الخليفة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2020م، ص60-87.

المبحث الأول: نظرية أفعال الكلام في تفسير الطبري

المطلب الأول: نظرية أفعال الكلام عند أوستين وسيرل

من أهمّ المباحث التي قامت عليها التداولية نظرية "أفعال الكلام"، والتي تبلورت على يد الفيلسوف البريطاني "أوستين" Austin، ثم تطوّرت على يد تلميذه "سيرل" Searle.

أصبح مفهوم الفعل الكلامي Speech act نواة مركزية في الكثير من الأعمال التداولية، وفحواه أنّه كلّ ملفوظ ينهض على نظام شكلي دلالي إنجازي تأثيري، وفضلاً عن ذلك يُعدّ نشاطاً مادياً نحوياً يتوسّل أفعالاً قوليةً Actes Locutoires لتحقيق أغراض إنجازية Actes illocutoires (كالطلب والأمر والوعيد... الخ)، وغايات تأثيرية Actes Perlocutoires تخصّ ردود فعل المتلقّي (كالرفض والقبول). ومن ثمّ فهو فعلٌ يطمح إلى أن يكون فعلاً تأثيرياً، أي يطمح إلى أن يكون ذا تأثير في المخاطب، اجتماعياً أو مؤسسياً، ومن ثمّ إنجاز شيء ما.¹ وسنوضح هذه النظرية أكثر بعرضها في عند أوستين وسيرل.

1. الأفعال الكلامية عند أوستين:

تبلورت نظرية أفعال الكلام على يد العالم البريطاني "أوستين" Austin، من خلال مُحاضراته التي ألّفها في خمسينيات من القرن الماضي في جامعة هارفارد.

ويلخص مسعود صحراوي عمل أوستين في أمرين مهمّين شكّلا الأساس المعرفي لنظرية أفعال الكلام وهما²:

1. عزل الأفعال الكلامية وعدّها ظاهرة لغوية متميّزة (يُمثّل طور الاستكشاف والتأسيس)
2. تصنيف أولي للأفعال الكلامية، وهو تصنيف مبدئي لا نهائي.

1: التداولية عند العلماء العرب: مسعود صحراوي، ص 40.

2: يُنظر: الأفعال المتضمنة في القول: مسعود صحراوي، ص 70، 71. كما أنّه قرّر نظرية أوستين بأربعة مراحل.

وسنحاول عرض نظريته باقتضابٍ ملخّصين إيّاها في مرحلتين.

المرحلة الأولى: تمييز الأقوال إلى أقوالٍ خبريةٍ وأقوالٍ إنجازية

ينطلق بحثُ أوستين في نظرية أفعال الكلام من نقده لتصور الفلاسفة لوظيفة اللغة، إذ يرون بأنّ اللغة تُستعمل لوصف الواقع، ومن ثمّ فالجمل تخضع لمبدأ الصدق والكذب، فما طابق منها الواقع وُصفت بالصدق، وما خالفته وُصفت بالكذب.

إذ رأى أوستين بأنّ وظيفة الكلام ليست مجرد وصف الواقع، بل قد يكون إنشاءً للواقع، فقول القائل مثلاً: دقّ جرسُ الخروج، مع أنّ العبارة خبريةٌ لكنّه لا يُخبر، وإنّما يُنشئ خروج الطلاب، وعليه فيرى بأنّ ما ذهب إليه هؤلاء الفلاسفة من أنّ الجمل تصف الواقع من قبيل الوهم، وهو ما سمّاه بالإيهام الوصفي.

ومن هنا كانت وظيفة اللغة عند أوستين: "مؤسّسة تتكفل بتحويل الأقوال التي تصدر ضمن معطياتٍ سياقيةٍ إلى أفعال ذات صبغة اجتماعية، فحينما يقول القاضي: فُتحت الجلسة، يكون قد أُنجز فعلاً اجتماعياً وهو فتح الجلسة."¹

فالعبارات المنطوقة من قبل المتكلمين في حقيقتها أقوالٌ تشكّل أفعالاً، مثلاً قول الإمام: "الله أكبر"، إنّما يحدث من خلاله فعلاً وهو افتتاح الصلاة، بدليل قيام المصلّين إلى الصلاة، وكذلك قوله: "السلام عليكم" فالعبارة المنطوقة تتضمّن فعلاً وهو إنهاء الصلاة، بدليل انصراف الناس بعد ذلك. وإن كان ظاهرها خبر فهي عباراتٌ إنشائية.

من أجل ذلك ميّز أوستين بين نوعين من الأقوال²:

1: الخطاب تمثيل للعالم: عمر بلخير، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1996م، 1997م، ص150.
2: يُنظر: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص87، والخطاب تمثيل للعالم: عمر بلخير، ص152.

2. الأقوال التقريرية: يُقابِلُها في العربية الجمل الخبرية، وهي التي تخضع لمعيار الصدق والكذب،

نحو: نجحت في المسابقة، انتصر الجيش في المعركة.

2. الأقوال الإنجازية أو الأقوال الإنشائية: وهي جمل لا تخضع لمعيار الصدق والكذب إذ إنها لا

تصف الواقع، كما أن التلطف بها هو قيام بفعل. يقول أوستين: «ونجد مقولات تقي بهذه الشروط، لكنها

في الوقت نفسه: لا تصف أي شيء أو تبلغ عنه أو تؤكد البتة، وليست صحيحة أو خاطئة؛ أداء

الجملة هو في حد ذاته القيام بعمل، أو بجزء من عمل، لا يمكن وصفه في المعتاد بأنه قول شيء ما، أو

بأنه لا يعدو كونه كذلك.»¹

وهي بدورها تنقسم إلى قسمين:

1.2. أقوال صريحة: وتتميز بـ:

- أن يكون الفعل فيها إنجازيا (وعد، تحذير، التماس..)

- أن يُسند الفعل إلى ضمير المتكلم.

- أن يرتبط الفعل بالضمير الحاضر

وذلك نحو: أحذرك من سوء عملك، أي احذر سوء عملك

كما أنه قدّم أمثلة للفعل الإنجازي² وهي:

- "أريد أن تكون هذه المرأة زوجتي الشرعية التي أقترب بها"، يتم الإدلاء بها في حفل زواج.

- "أسمي هذه السفينة الملكة إليزابيث"، يتم الإدلاء بها في حفل كسر قنينة زجاج على هيكل السفينة.

- "أعطي أخي ساعتني وأورثته إياها" ترد في وصية.

1: الفعل بالكلمات: جون لانغشو أوستين، تحقيق: جيمس أوبي أورمسن ومارينا سبيسا، ترجمة: طلال وهبة، ط1، هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2019م، ص31.

2: المرجع السابق، ص32.

- أراهنك بستّة دراهم على أنّها ستمطر غداً.

2.2. أقوال غير صريحة: و"تحقيق هذه الأقوال يتوقف على السياق"¹ ونبة أوستين إلى أنّ "من العبارات التقريرية الوصفية هي في الحقيقة أقوال إنجازية لتضمينها فعلاً إنجازياً مضمراً، فجملة: "السّماء ستمطر" بالنسبة إلى أوستين لها ظاهرٌ وصفي وباطنٌ إنجازي باعتبار أنّ أصلها هو: "أحدرك من أنّ السّماء ستمطر."²

نجاح الفعل الإنجازي:

كما بيّن أوستين معيار التمييز بين الأقوال الإنجازية، وهو معيار النجاح والفشل، -مقابل معيار الصدق والكذب للتمييز بين الأقوال الوصفية (الخبرية)-، محدداً شروط نجاح الأقوال الإنجازية، وهي شروط خارجة عن التلقظ بالقول، وفيما يلي بيانها³:

- لا بدّ من وجود تدبير اصطلاحي مقبول له نتيجة اصطلاحية، ويتضمّن الإذلاء بكلمات معينة، يقوّلها أشخاص معينون في ظروف معينة.
- لا بدّ من أن تكون الظروف والأشخاص المعيّنون في الحالة المعيّنة مناسبين لاعتماد التدبير المعتمد.
- لا بدّ من أن يُنفذ التدبير جميع المشتركين بشكل صحيح وكامل.
- عندما يكون التدبير كما في الغالب مُعدداً ليستخدمه أشخاص يملكون أفكاراً ومشاعر فلا بدّ من أن يملك حقاً، هؤلاء المشاركون الذين يعتمدون التدبير، هذه الأفكار والمشاعر ويجب أن ينووا التصرف على هذا الأساس.
- ولا بدّ أن يتصرفوا على هذا الأساس.

1: الخطاب تمثيل للعالم: عمر بلخير، ص152.

2: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص88، 89.

3: الفعل بالكلمات: جون لانغشو أوستين، ص41، 42.

المرحلة الثانية: تحديد عناصر الفعل الكلامي

ليُعيد أوستين النظر في هذا التقسيم نظراً لعدم ضبط الجمل ضبطاً نهائياً وفق ما حدّده من معايير، فقد تكون الجملة خاضعة لشروط القول الإنجازي غير أنّها تقريرية والعكس، بالإضافة إلى إمكانية تعرّض الجمل الخبرية - والتي يسمّها التصريحات - إلى معيار النجاح والفشل، وفي ذلك يقول: «ونظرنا في التّغايّر الثاني المزعوم، الذي مفاده أنّ المقولات الأدائية [الإنجازية] تكون ناجحة أو غير ناجحة والتصريحات [الخبرية] صحيحة أو خاطئة، نجد أنّ التصريحات يمكن أن يعتريها أي نوع من عدم التّوفيق يعتري المقولات الأدائية. لننظر في الأمر مجدداً ونساءل ما إذا كان يمكن أن يعتري التصريحات بالتّحديد أنماط التّعطيل التي تصيب التّحذيرات، على سبيل المثال، والتي تُطلق عليها تسمية "أنماط عدم التّوفيق" وهي ألوان من العجز تجعل المقولة غير ناجحة، من دون أن تجعلها صحيحة أو خاطئة».¹

فوضع تقسيماً عاماً للأفعال حيث قسّمها إلى ثلاثة أقسام:

1. فعل القول (الفعل اللغوي) *Acte locutoire*:

ويعني به "إطلاق الألفاظ في جمل مفيدة ذات بناءٍ نحوي سليم وذات دلالة"²، ففعل القول "يشتمل على أفعال لغوية فرعية، وهي المستويات اللسانية: المستوى الصّوتي، المستوى التركيبي، والمستوى الدلالي، غير أنّ أوستين يسمّيها أفعالاً³ أو "تصرّفات": تصرّف صوّتي، وتصرّف لفظي وتصرّف دلالي.⁴ ويوضّحها على النحو الآتي⁵:

1.1. الفعل الصّوتي: ويرى بأنّه مجرد فعل التّلفظ ببعض الأصوات المقروعة المحمولة في الهواء.

1: المرجع السابق، ص180، 181.

2: الأفعال المتضمنة في القول: مسعود صحراوي، ص75.

3: Quand dire c'est faire : John Langshaw Austin, 1^{er} éd, Edition du Seuil, 1970, p110.

4: الفعل بالكلمات: جون لانغشو أوستين، ص132، 134.

5: نظرية الأفعال الكلامية العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام: أوستين، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، 1991م، ص116.

2.1. الفعل اللفظي: هو النطق ببعض الألفاظ والكلمات، أي إحداث أصوات على أنحاء مخصوصة، متصلة ومرتبطة به على نحو ما بمعجم معين.

3.1. الفعل الدلالي: هو طريقة تأدية الإنجاز وكيفية استعمال تلك الألفاظ مقرونة إلى حد ما ومعنى ما بالمعنى والمرجع.

وبين أوستين بأن الفعلين الصوتي واللفظي لا يعينان شيئاً دون الفعل الدلالي بما يوحي بالدور الذي يؤليه لهذا الفعل، ممثلاً على ذلك بأن لو قرداً أخرج صوتاً يشبه كلمة ما لم يكن فعلاً قولياً، وهذا المثال نظير ما ذكره الجاحظ (255هـ) في كتابه الحيوان حين تحدّث عن الفرق بين لغة الإنسان ولغة الحيوان.¹

كما بين بأن الفعل الكلامي يضم أمرين - أي مستويين - هما: المعجم والنحو، ويوضح بأمثلة كيف لا يقوم الفعل الكلامي بالاستغناء عن أحدهما، ومثاله عن المفردات المعجمية دون تركيب يشبه مثال عبد القاهر الجرجاني (471هـ) في النظم، فهذه المستويات كانت معروفة عند علماء العرب.²

ونخلص إلى أن فعل القول هو الفعل الخاضع لقواعد السلامة اللغوية الصوتية والنحوية والدلالية.

2. الفعل المتضمن في القول (الفعل الإنجازي) *Acte illocutoire*:

وهذا الفعل هو محل اهتمام نظرية أفعال الكلام، والفرق بينه وبين فعل القول، هو أن الفعل الإنجازي يتضمن فعلاً في حين أن فعل القول هو قول شيء سليم لغوياً ودلالياً.

ويعرّف بأنه: "فعل يتم إنجازه بواسطة قول"³

ولقد ميّز أوستين بين مصطلحين إذ كثيراً ما يُعاملان كشئٍ واحد، وهما:

1: نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي الإسلامي: هشام الخليفة، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2007م، ص83.

2: نفسه.

3: Quand dire c'est faire : John Langshaw Austin, p113.

المغزى الكلامي: ليدلّ على الأغراض والمقاصد التّواصلية المقصودة من الكلام، ويقابل مصطلح "الدّاعي" لدى العرب.¹

الفعل الإنجازي: ليدلّ على تنفيذ تلك المقاصد التّواصلية، ويقابله عند البلاغيين العرب الدلالة على المعاني الثّواني.²

بالإضافة إلى أنّه فرّق بين فعل القول والفعل المتضمّن في القول (الإنجازي)، فرأى بأنّ فعل القول فعل "متعلّق بالمعنى الوضعي أو المعنى الأوّل أو أصل المعنى بتعبير البلاغيين العرب، في حين أنّ الفعل الإنجازي هو ما ارتبط بالمغزى الكلامي، كما أنّه يتحقّق بإدراك المخاطب للقصد الانعكاسي للمتكلّم، ليضيف سيرل فرقاً آخر في إطار بيانه شرطاً آخر لتحقيق الفعل الإنجازي وهو أن يكون خاضعاً للعرف المتواضع عليه من قبل المؤسّسة الاجتماعية، أي تعهّده الجماعة بمثل هذه المقولة المعيّنة وبشروط معيّنة على أنّه فعل كلامي".³

3. الفعل النّاتج عن القول Acte perlocutoire

وسمّاه بعضهم، "الفعل التّأثيري"⁴ ويريد به أوستين: "جملة التّأثيرات التي يحدثها القول في فكر الجماعة أو مشاعرهم، وبذلك يكون المتكلّم قد أنتج فعلاً"⁵

وقد ذكر أوستين نوعين من هذه التّأثيرات الكلامية، فهناك آثار مقصودة تسمّى "الهدف" وهناك آثار لا يُقصد تحقيقها من الفعل الإنجازي تُدعى "العواقب"⁶ وتحقيق التّأثير الكلامي ليس شرطاً لنجاح

1: نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي الإسلامي: هشام الخليفة، ص88.

2: نفسه.

3: المرجع السابق، ص88، 89.

4: ينظر: نظرية أفعال الكلام العامة: أوستين، ص123.

5: Quand dire c'est faire : John Langshaw Austin, p114.

6: نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي الإسلامي: هشام الخليفة، ص92.

الفعل الكلامي، فليس من الضروري لنجاح المقولة الإخبارية أن يصدق السامع قول المتكلم أو حتى أن يعتقد ما يقوله، وعليه فالفعل التأثيري هو فعلٌ غير لغوي فهو ناتج عن فعل القول والفعل الإنجازي.¹

تصنيفُ الفعل الكلامي:

قام أوستين بتصنيف الفعل الإنجازي إلى خمسة أصناف² كالآتي:

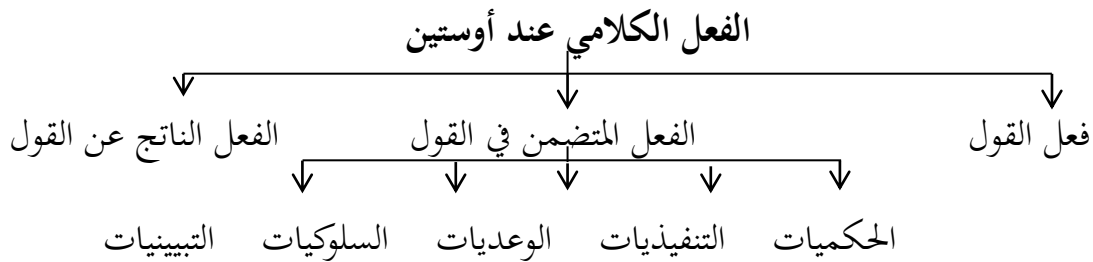
1. **الحكميات verdictifs** : وتضمُّ قائمة الأفعال الصادرة عن هيئة قانونية كالقاضي، مثل: وافق، حكم، أدان، برأ...

2. **التنفيذيات exercitifs** : وتختصُّ بالجهة التي تُصدِّر الأوامر، نحو: أمر، وافق، حذر، نصح...

3. **الوعديات promissifs** : وهي ما تتعلَّق بالوعد أو الالتزام بالقول، نحو: وعد، عهد، أقسم...

4. **السلوكيات comportement** : وتضمُّ أفعالاً تتعلَّق بتصرفات الجماعة وسلوكاتهم، نحو: هنا، عزى، انتقد....

5. **التبيينيات expositifs** : يرى أوستين أنَّه من الصعب تحديدها، ويمكن القول بأنَّها ما تدلُّ في مجملها على الحجَّة والمحادثة، من ذلك: أثبت، اعترف، أوضح....



1: نفسه.

2 : Quand dire c'est faire : John Langshaw Austin, p153,154.

2. الأفعال الكلامية عند سيرل:

لتأتي بعد ذلك جهود "سيرل" Searle أين قام بتوسيع عمل أوستين ويتجلى ذلك في:

أ. إضافة الفعل القضوي لأقسام الفعل الكلامي العام:

أعاد سيرل النظر في نظرية أفعال الكلام من خلال محورين متكاملين¹:

الأول: تحليل شروط نجاح الفعل الكلامي، فمن "الثغرات التي تركها أوستين أنه وضع شروطاً موفقية للإنجازات العرفية الشعائرية فحسب، ولم يضع شروطاً للإنجازات الأخرى من غير العرفية، لذا حاول سيرل أن يسد هذه الثغرة من خلال تحليله لأحد الأفعال الكلامية وهو الوعد.²

الثاني: اقتراح نموذج عامة لأفعال الكلام. بعد أن كان الفعل عند أوستين ينقسم إلى ثلاثة أقسام: فعل القول والفعل الإنجازي والفعل التأثيري، أضاف سيرل قسمًا رابعًا وهو الفعل القضوي

شروط إنجاز الفعل الكلامي:

بيّن سيرل القواعد التي تنظم طريقة إنجاز القول الكلامي ففرّق بين نوعين من القواعد: **القواعد التنظيمية، والقواعد التكوينية**، فالقواعد التنظيمية تحدّد ما يجب عمله، في حين أنّ القواعد التكوينية تحدّد طريقة العمل، ومثال القاعدة التنظيمية عند مقابلة شخص تعرفه بادره بالتحية، ومثال القاعدة التكوينية أن تكون طريقة التحية مصافحة اليد.³

وإن كان كلا النوعين من القواعد مهمًا في ممارسة اللغة، فإن القاعدة التكوينية أهم بكثير في تحليل الأفعال الكلامية؛ لأنها تحدّد كيف تعتبر مقولة بصيغة معينة بمثابة إنجاز لفعل كلامي. من هنا يبدأ سيرل

1: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص 91.

2: نظرية الفعل الكلامي: هشام الخليفة، ص 108.

3: المرجع السابق، ص 115. وينظر: الأعمال اللغوية: بحث في فلسفة اللغة: جون ر. سول، ترجمة: أميرة غنيم، مراجعة: محمد الشيباني، دار سيناترا، تونس، 2015م، ص 66.

محاولته لوصف القواعد التكوينية لفعل كلامي هو الوعد، فيذكر لإنجازه خمسة قواعد أو شروط على النحو الآتي¹:

1. قاعدة المحتوى القضوي: يتم بموجبها إسناد فعل في الوعد دال على الاستقبال إلى المتكلم نفسه، فلا يمكن أن يعد بفعل قد مضى، أو بأن شخصاً غيره سيقوم بفعله.

2. القاعدة التحضيرية: يجب أن يفضل المخاطب (الموعود) قيام الواعد بالفعل على عدم قيامه، وأن يعتقد المتكلم بأن المخاطب يفضل قيامه بالفعل على عدم قيامه، وإلا فإن المتكلم سيقوم بفعل التحذير أو التهديد بغض النظر عن مقاصده، كما يجب أن لا يكون الفعل الموعود به ما يكون في الأحوال الاعتيادية كأن يقول المتكلم مثلاً: "أعدك بأني سأتناول الطعام هذا الأسبوع" لأن هذا الأمر حاصل سواء أوعدت به أم لا.

3. قاعدة النية الصادقة: يجب أن ينوي المتكلم إنجاز الوعد، وإلا فإنه يُسيء استعمال الفعل.

4. القاعدة الأساسية: يكون النطق بالوعد بمثابة تعهد بالالتزام بإنجاز الفعل.

ب. التعمق في دراسة الأفعال الكلامية غير المباشرة:

استند سيرل في دراسته للأفعال الكلامية غير المباشرة إلى مبدأ "قابلية التعبير" والذي يُراد به أن كل ما يمكن أن يُعنى يمكن أن يُقال، وحتى يتجنب سيرل سوء فهم هذا المبدأ نبّه إلى أنه لا يستلزم أن يوجد المتكلم دومًا شكلاً تعبيرياً يكون منتجاً لكل الآثار التي يريد إحداثها في السامعين، كما لا يستلزم أن كل ما يمكن أن يقوله المتكلم يفهمه السامعون، ومن نتائج هذا المبدأ أن الحالات التي لا يقول فيها المتكلم ما يعنيه بالضبط هي حالات غير ضرورية في نظرية التواصل اللغوي، نحو: الاستعمالات غير الحرفية، والإبهام، واللبس، والتقصان.²

1: المرجع السابق، ص 116، 117.

2: الأعمال اللغوية: بحث في فلسفة اللغة: جون ر. سول، ص 42، 45.

ج. إعادة تصنيف الأفعال الإنجازية: فقام بـ:

- وضع معايير للتصنيف وهي عبارة عن اثني عشر سؤالاً، يتم من خلالها التعرف على صنف الفعل الكلامي.

- أعطى لكل فعل من الأفعال الكلامية صيغة منطقية.

وأما عن معايير التصنيف¹ فتمثل في:

1. الغاية المتضمنة في الكلام: وقد قسمها سيرل إلى خمس غايات:

- الغاية التقريرية: وهي التعهد للمستمع بصدق القضية.

- الغاية التوجيهية: وهي محاولة حمل المستمع على أن يجعل سلوكه يضاهاى المحتوى القضوي للتوجيه.

- الغاية الإلزامية: هي التزام المتكلم بأن يتعهد بتنفيذ الفعل الممثل في القضية.

- الغاية التعبيرية: هي التعبير عن شرط الإخلاص في الفعل الكلامي.

- الغاية التصريحية: هي إحداث تغيير في العالم عن طريق تمثيله بقدر ما يتغير.

2. اتجاه علاقة المطابقة بين الكلمات والعالم الخارجي: ففي الخبر يجب أن تطابق الكلمات العالم، وفي الوعد يجب أن يطابق العالم الكلمات.

3. الحالات النفسية المعبر عنها: وهي توافق شرط النزاهة في تحليل الأعمال اللغوية.

4. القوة التي يعرض بها الهدف المتضمن في القول: وهي ترتبط بدرجة التصريح بالفعل قوة وضعفاً، إذ هناك أفعال لها الهدف الإنجازي نفسه إلا أنها قد تتفاوت في القوة تبعاً لطريقة عرضها، ونمثل بـ: "أقترح أن نذهب إلى الملتقى" و"ألح على الذهاب إلى الملتقى" فالتعبير الثاني أقوى من التعبير الأول.

1: ينظر: العقل واللغة والمجتمع: جون سيرل، ترجمة: صلاح إسماعيل، ط1، المركز القومي للترجمة، 2011م، ص183، 184. والمقاربة التداولية: فرانسواز أرمينكو، ص63-66، والقاموس الموسوعي للتداولية: جاك موشلر، آن روبول، ص74، 75.

5. اختلاف مقياس أو وضعية المتكلم والمستمع في حدود حساسية قوة إنجاز الفعل: أي تختلف الأفعال باختلاف منزلة المتكلم والمخاطب، ذلك أن طلب المعلم من التلميذ فتح الكتاب يعد أمراً، أما إذا طلب التلميذ ذلك من المعلم فيعد اقتراحاً أو طلباً.
6. علاقات القول بمصالح المتكلم والمخاطب: فالاختلاف بين التبجح والنحيب من جهة، والتعزية من جهة أخرى، يجعل الأولى تمس مصالح المتكلم والثانية مصالح المخاطب.
7. الاختلاف في العلاقة بمجموع الخطاب والسياق الخطابي: فهناك بعض الأقوال تربط قولاً ما بباقي الخطاب، أي السياق المحيط، نحو: "أجيب" و"أستخلص" و"أستنبط" و"أعترض" فتأتي بعض هذه الأفعال لتربط القول بما سبقه، والبعض الآخر يربطه بما لحقه.
8. اختلافات المضمون القضوي، التي تحددها علامات أو طرق تشير إلى القوة الإنجازية: كالاختلاف بين العرض والتنبؤ، فيتجه العرض إلى الماضي أو الحاضر، في حين أن التنبؤ يتجه إلى المستقبل.
9. الاختلافات بين الأفعال، التي لا يمكن أن تتحقق إلا بواسطة اللغة، والأفعال التي يمكن أن تتحقق بطرق أخرى: فمثلاً لا يمكن أن نقسم دون التلقظ بالقسم، -هذا مثال الأول-، غير أنه يمكن للمتكلم أن يتخذ قراراً دون القول بأنه يفعل ذلك.
10. الاختلافات بين الأفعال التي تتطلب مؤسسات خارج -لسانية في إنجازها وبين تلك التي لا تتطلب ذلك: إذ من الأفعال ما تحتاج إلى مؤسسة خارج -لسانية لإنجازها، وغالباً ما تتمثل في وضعية أو موقف خاص بالمتكلم والمستمع في حضن المؤسسة، وهو ما أشار إليه أوستين فيما يتعلق بالأفعال الإنجازية مثل: أعلن الحرب، بارك، حرم...، وهناك أفعال لا تحتاج إلى ذلك كفعل الوعد.
11. الاختلافات بين الأفعال أو الأفعال الإنجازية المطابقة لإنجاز ما، أو غير المتوافرة على ذلك: فمثال الأولى الوعد والأمر، ومثال الأفعال غير المنجزة كالتهديد إذ لا يتم إنجازها بالتلفظ "أنا أهددك".

12. اختلافات في أسلوب إنجاز الفعل الإنجازي: كالاختلاف بين "أعلن" و"أسر".

وعلى أساس ذلك قسم سيرل الأفعال إلى خمسة أقسام¹ هي:

1. التمثيليات (التصوريات): وغرضها هو بيان اعتقاد المتكلم بخبر ما أو قضية ما، وحسب المعيار الأول فإن المتكلم يجعل كلماته مطابقة للعالم الخارجي، ويمكن أن تندرج في هذا القسم بعض الأفعال الانفعالية، نحو: يفتخر ويشتكى.

2. التوجيهيات (الطلبات): وغرضها جعل المخاطب يقوم بفعل ما، والمتكلم في هذه الحالة يهدف إلى تحقيق المطابقة بين كلماته والعالم الخارجي، ولهذا تتسع دائرة هذه الأفعال لتشمل أفعالا مثل: "يدعو إلى، ويتحدى".

3. الوعديات: وهي تسعى إلى تغيير العالم الخارجي لطابق الكلمات، فالمتكلم نفسه يتعهد بالقيام بالفعل، كما للقصد دورا مهما في ذلك.

4. التعبيريات: وفي هذه الأفعال لا توجد علاقة بين الكلمات والعالم الخارجي، وإنما تهدف إلى التعبير عن حالة نفسية يحددها شرط صدق النية.

5. الإقاعات (الإعلانات): وهي أفعال يتغير العالم بعد النطق بها، تتضمن أغلب الأفعال الشعائرية، مما تتطلب مؤسسات غير لغوية تحدد قواعد استعمالها، مثل محكمة، مسجد...، وكان لهذا النوع من الأفعال أهمية في اكتشاف أوستين لنظرية أفعال الكلام.

1: نظرية الفعل الكلامي: هشام الخليفة، ص 125، 126. وينظر: القاموس الموسوعي للتداولية: جاك موشلر، آن روبول، ص76.

المطلب الثاني: نظرية أفعال الكلام عند العرب:

إنَّ النَّظَرَ في دراسَاتِ الأوائلِ ليجعلنا نقرُّ بأنَّ العربَ هم أوَّلُ من اعتنى بدراسةِ الأفعالِ الكلاميةِ، لا نقولُ ذلكَ من بابِ المقارنةِ أو الانتصارِ إلى كلِّ ما هو عربي، كما أننا لا نقفُ موقفَ إثباتٍ أو نحاولُ إسقاطَ ما توصَّلتُ إلى النَّظريةِ في العلم الحديث على دراسَاتِ الأوائلِ، بل نرْمي للتَّأصيلِ والتَّأسيسِ، من خلالِ محاولةِ قراءةِ هذا الثُّراثِ قراءةً لسانيةً والكشفِ عن وسائلهم الإجرائيةِ في التَّحليلِ، وقد تَنَفَّقُ مع النَّظرياتِ الغربيةِ في أشياءَ ومن المؤكَّدِ بأنَّها تختلفُ عنها في أخرى. ولا ندَّعي مطلقاً الإمامَ بالموضوعِ إذ لا بدَّ له من دراسةٍ مستقلةٍ وإنَّما هي إشاراتٌ تدفعُ إلى زيادةِ البحثِ فيه.

لقد عولجت نظرية أفعال الكلام في العربية تحت مسمَّى "الخبر والإنشاء"، التي دُرست في ميادين مختلفة كالمنطق والبلاغة...، أين تنبَّه العلماءُ إلى الأفعالِ الإنجازيةِ من خلالِ الدَّلالاتِ المجازيةِ لأساليبِ الخبر والإنشاءِ، إضافةً إلى ربطِ الفعلِ بغرضِ المتكلِّمِ وهو ما يُعرف بالقصديةِ، وحديثهم عن الفعلِ التَّأثيريِ من خلالِ إشارتهم لجوابِ بعضِ الأفعال... وغير ذلكَ من الأبحاثِ التي تنبئُ بحقٍّ عن مدى نضجِ الدَّرْسِ التَّدَاوُلِيِّ عند هؤلاء، خاصَّةً بعد نزولِ القرآن الذي فتح مجالاً لدراسةٍ فريدةٍ لأفعالِ الكلامِ من خلالِ اهتمامِ الأصوليين بأفعالِ المكلفين وألفاظِ العقود....

وسنعرِّضُ بإيجازٍ بعضَ هذه المحاولاتِ بالحديثِ أولاً عن مفهومِ الفعلِ الكلامي ثمَّ الانتقالِ إلى معايير تصنيفه وفق ما ذكره العلماء، لنأتي بعد ذلكَ إلى التَّصنيفِ، والذي أظهرَ وسائلَ إجرائيةً أخرى استندَ إليها اللغويون في تحديدِ الفعل.

1. نظرية الفعل الكلامي عند علماء العربية

1.1. مفهوم الفعل الكلامي عند العرب:

يرتبطُ مفهومُ الفعلِ الكلامي عند علماء العربية بتصوُّرهم للغة، فاللغة عند ابن جني (395هـ) وسيبويه (180هـ) وغيرهم من علماء الصِّدْرِ الأوَّلِ "ليست صوتاً ولا نظاماً من القواعدِ ولا معنى مجرداً من

اللفظ الذي يدلُّ عليه، وإنما اللغة هي استعمال الناطقين بها، أي إحداثهم لفظاً معيناً لتأدية معنى وغرض في حال الخطاب الذي يقتضي هذا المعنى في هذا اللفظ،¹ وسبيل تأدية ذلك هي الأفعال الكلامية.

عرّف سيويه (180هـ) الفعل بقوله: «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع. فأما بناء ما مضى فذهب وسمع ومكث وحمد. وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك أمراً: اذهب واقتل واضرب، ومخبراً: يقتل ويذهب ويضرب ويقتل ويضرب. وكذلك بناء ما لم ينقطع وهو كائن إذا أخبرت فهذه الأمثلة التي أخذت من لفظ أحداث الأسماء، ولها أبنية كثيرة سبب إن شاء الله.»²

ومن خلال هذا التعريف نستشف أموراً ثلاثة تدخل في مفهوم الفعل الإنجازي الذي تقوم عليه نظرية أفعال الكلام، وهي:

1. قوله: (وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء) يشير إلى دلالة الفعل على الحدث ويريد بالحدث المصدر حيث يقول: «والأحداث نحو الضرب، والحمد، والقتل»³

وتتحدد من دلالة الفعل الملفوظ على أحداث الدلالة الإنجازية، فقولك: أجهل وأحسن فإن الفعل بدلالته على الجمال والحسن يدل على فعل إنجازي هو فعل المدح.

2. يرتبط مفهوم الفعل بالزمن ولذلك أثر في دلالاته على طبيعة الفعل الكلامي، فصيغة فعل كاذب واضرب واقتل تدل على الفعل الكلامي "الأمر"، وصيغة يفعل الدالة على الحاضر "يذهب ويضرب ويقتل" تدل على الخبر، يؤخذ ذلك من قوله: (وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع. فأما بناء ما مضى فذهب وسمع ومكث وحمد. وأما بناء ما لم يقع فإنه قولك أمراً: اذهب واقتل واضرب، ومخبراً: يقتل ويذهب ويضرب ويقتل ويضرب)

1: الأفعال المتضمنة في القول: مسعود صحراوي، ص 22.

2: الكتاب: سيويه، ج 1، ص 12.

3: نفسه.

ولدلالة الزمن دورٌ في تحديد طبيعة الفعل ودلالته الإنجازية، كما يبرز دوره في تصنيف الأفعال، فقد عدَّ القاضي عبد الجبار "الوعد" من الخبر في حين خالفه القراني (684هـ) مستنداً إلى الدلالة الزمنية للفعل بأنه يتعلّق بالمستقبل فلا يدخله الكذب¹.

وقد استند زوّاد نظرية الفعل الكلامي في الدرس الغربي إلى الدلالة الزمنية لصيغة الفعل، ففي محاولة أوستين تحديد معايير تصنيف الجمل من ذلك ما سمّاه بالجميل الإنجازية كان أحد المعايير اشتغال الجملة على فعل بصيغة المضارع الدال على الحال².

3. يتضمّن الفعل الدلالة على الفاعل: يدلّ الفعل دلالةً عقليةً وتلازمية على فاعل - وهو الفاعل المنجز في نظرية الأفعال الكلامية؛ لأنّ الفعل يقتضي فاعلاً، وقد فهم ذلك من إشارته إلى الفاعلين في قوله: "أحداث الأسماء"، وتنحصر دلالة الفعل على فاعله من صيغته الصرفية بما يلحقها من زوائد؛ فالفعل (أذهب) على سبيل المثال يدلّ بصيغته على أنّ الفاعل مفرد متكلّم؛ لما فيه من حرف المضارعة. ويؤكّد سيبويه على دلالة الفعل على فاعله بقوله: "إنّ صيغة الفعل تدلّ على فاعله، ويقع فيه الضمير الدال عليه لفظاً". وعليه فعلماء العربية انتبهوا إلى العلاقة بين الأحداث والأفعال اللغوية³.

2.1. معايير تصنيف الفعل الكلامي:

حديثنا عن الأفعال الكلامية في الدرس العربي هو حديث عن نظرية "الخبر والإنشاء"؛ إذ تعدّ من الجانب المعرفي موازيةً أو هي - كما عبّر عنها مسعود صحراوي - معادلةً لمفهوم الأفعال الكلامية عند المعاصرين وأيضاً لمفهوم الأفعال المتضمنة في القول (الأفعال الإنجازية)⁴.

1: أنوار البروق في أنواء الفروق: القراني، تحقيق: محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد، ج4، ط1، دار السلام، 1421هـ، 2001م، ص1140.

2: يُنظر: الأفعال المتضمنة للقول: مسعود صحراوي، ص73.

3: الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة دراسة دلالية في معجم سياقي: علي محمود حجي الصراف، ط1، مكتبة الآداب، 1431هـ، 2010م، ص12.

4: التداولية عند العلماء العرب: مسعود صحراوي، ص49، وينظر الهامش رقم 3 في الصفحة ذاتها.

لقد عرّفت معايير التمييز بين الخبر والإنشاء مراحل تعكس تطور النظرية، فمن آراء وملاحظات إلى أصول ناضجة ومباحث مؤسسية، وتنقسم هذه المعايير إلى نوعين: منطقية وتداولية¹.

المعيار الأول: قبول الصدق والكذب:

لم يتفق اللغويون والفقهاء على معنى الخبر والإنشاء، وممن عرض خلافهم السيوطي (911هـ) إذ يقول: «فقال القاضي أبو بكر والمعتزلة: الخبر: الكلام الذي يدخله الصدق والكذب... وقيل: الذي يدخله التصديق والتكذيب... وقال أبو الحسين البصري: كلام يفيد بنفسه نسبة... وقيل: الكلام المفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا أو إثباتًا... وقيل: القول المقتضي بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم بالنفي والإثبات»²

كما يشير الخطيب القزويني (739هـ) إلى الاختلاف في تعريف الخبر فيقول: «اختلف الناس في انحصار الخبر في الصادق والكاذب، فذهب الجمهور إلى أنه منحصر فيهما، ثم اختلفوا فقال الأكثر منهم: صدقه: مطابقة حكمه للواقع، وكذبه: عدم مطابقة حكمه له، هذا هو المشهور وعليه التعويل وقال بعض الناس صدقه: مطابقة حكمه لاعتقاد المخبر صوابًا كان أو خطأ، وكذبه: عدم مطابقة حكمه له.»³

ولعل أحسن تعريف للخبر ما قال به ابن عثيمين بعد ذلك بأنه: "الكلام الدائر بين النفي والإثبات من قبل المتكلم المقابل بالتصديق أو التكذيب من قبل المخاطب."⁴

1: المرجع السابق، ص 57، 58.

2: الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ص 1687، 1688.

3: الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبدیع: الخطيب القزويني، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص 18.

4: تقريب التدمرية: محمد بن عثيمين، ط 1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1419هـ، ص 15. ولعل من أسباب الاختلاف في مفهوم الخبر هو الحديث عن كلام الله تعالى وكلام نبيه عليه الصلاة والسلام فمن العلماء من رأى أن يوصف الكلام بالتصديق والتكذيب على أن يوصف بالصدق أو الكذب، يقول الغزالي: «وهو أولى من قولهم: يدخله الصدق والكذب؛ إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما، بل خبر الله تعالى لا يدخله الكذب أصلاً، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلاً» يُنظر: المستصفي في علم الأصول: الغزالي، ج 1، ص 187.

وسبب إيرادنا لهذه الأقوال هو الوقوف على البعد التداولي في بعض هذه التعريفات كنقل الشيوطي عنهم أن الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب والذي يصدّر عن السامع، ونقل القزويني قول القائلين بأن صدقه مطابقة حكمه لاعتقاد المخبر... فكلاهما يتركز على أحد عناصر الخطاب، السامع والمتكلم، وقد أجاد ابن عثيمين في تعريفه حينما أولى العناية بهما جاعلاً الخبر كلاماً يدور بين المتكلم والمخاطب لكل منهما دور في تمثله على مستوى الاستعمال، فتعريفه إذن مبني على الواقعية.

ولذا كان هذا المعيار هو الأول والجمع عليه للتمييز بين الخبر والإنشاء، يقول السكاكي (626هـ): «ثم أن الخبر والطلب بعد افتراقهما بحقيقتيهما يفترقان باللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب»¹ وعليه فيقرّون بأن كل ما احتمل الصدق والكذب فهو الخبر، وإلا فهو الإنشاء.

المعيار الثاني: مطابقة النسبة الخارجية

انتقد محمد بن علي الجرجاني (729هـ) المعيار الأول إذ يقول: «وقول من قال: إن الإنشاء كلام لا يصح أن يقال إنه صادق أو كاذب، ضعيف لأن الصادق والكاذب نوعان للخبر أو صفتان له وأن الإنشاء أيضاً يحتمل الصدق والكذب»² ليقدّم بديلاً عنه يتم على أساسه التفريق بين الخبر والإنشاء وهو مطابقة النسبة الخارجية للكلام -وهي نظرة أعمق من نظرة السكاكي- إذ يقول: «الإنشاء كلام لفظه سبب لنسبة غير مسبوق بنسبة أخرى... وقلنا: غير مسبوق بنسبة أخرى، فصل خرج به الخبر، فإن الخبر وإن كان لفظه سبباً لنسبة هي صورة الكلام، لكنّها مسبوقة بنسبة أخرى هي حكاية عنها، فإن تطابقا، فالخبر صادق، وإلا فكاذب.»³

1: مفتاح العلوم: السكاكي، ص 165.

2: الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: محمد بن علي الجرجاني، تعليق: إبراهيم شمس الدين، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1423هـ، 2002م، ص 86.

3: نفسه.

وذهب إلى هذا غير واحدٍ من البلاغيين، يقول الخطيب القزويني (739هـ): «الكلام... إمّا أن يكون لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ تُطَابِقُهُ أو لا تُطَابِقُهُ، أو لا يكون لها خارج. الأوّل خبر، والثاني إنشاء»¹ ويقول التفتازاني (792هـ): «الكلام إن كان لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ في أحدِ الأزمنة الثلاث أي يكون بين الطرفين في الخارج نسبةً ثبوتية أو سلبية تُطَابِقُهُ أي تُطَابِقُ تلك النسبة ذلك الخارج بأن يكونا ثبوتين أو سلبين أو لا تطابقُهُ بأن يكون أحدهما ثبوتياً والآخر سلبياً فخير... وإن لم يكن لِنِسْبَتِهِ خَارِجٌ كذلك فإِنْشَاء»²

والواقع أنّ هذا المعيار غير دقيقٍ كسابقه من وجهين:

الوجه الأول: قولك: جاء زيد يعني أنّ هذه النسبة الكلامية لها نسبة في الخارج، فإن كانت مُطَابِقَةً وُصِفَ الكلام بالصدق وإن لم تكن مُطَابِقَةً وُصِفَ بالكذب، وعليه فإنّه معيار قائم في حقيقته على المعيار الأول.

الوجه الثاني: هناك من العلماء من صرّح بأنّ للإنشاء نسبة خارجية، يقول الدسوقي في شرح مختصر التلخيص للتفتازاني: «فالإنشاء لا بدّ له من نسبة خارجية تارة لا تُكُونُ مُطَابِقَةً لِنِسْبَتِهِ الكلامية وتارة تكون مُطَابِقَةً لها إلّا أنّه لا يقصدُ مطابقتها»³

فقولهم (ليت الشباب يعود) فيه نسبة كلامية وهي تمّي عودة الشباب، وله نسبة خارجية وهي الطلب النفسي لعودة الشباب ويحتمل أن يكون هذا التّمّي القلبي قائماً فتكون النسبة الخارجية مُطَابِقَةً للنسبة الكلامية، فيوصفُ الكلام حينها بالصدق، وإن كان هذا التّمّي غير قائم بل ادّعى ذلك كانت النسبة غير مطابقة ويوصفُ الكلام بالكذب.

1: الإيضاح في علوم البلاغة: الخطيب القزويني، ص24.

2: المطول في شرح التلخيص: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مطبعة سنده، 1310هـ، ص37.

3: شروح التلخيص: مجموعة مؤلفين، نشر أدب الحوزة، ص235.

المعيار الثالث: القصد

افترض الدسوقي حلَّ الإشكال الموجود في المعيار السابق أن يُضَيَّفَ إليه "قصد المتكلم"، فالخبر "ما كان لنسبته خارج تقصد مطابقتها له، أو تقصد عدم مطابقتها له، وأمّا الإنشاء فأن لا يكون لنسبته خارج تُقصد مطابقتها أو عدم مطابقتها،"¹ أي لم يقصد المطابقة وعدمها.

فالفرق بين الخبر والإنشاء حسب رأي الدسوقي "ليس في وجود النسبة الخارجية إذ هي موجودة في كل منهما، وليس كذلك في تحقق وعدم تحقق المطابقة بين النسبة الكلامية والنسبة الخارجية، فكما أنّها لا تتحقق في الإنشاء كذلك لا تتحقق في الخبر، وأمّا الفرق بينهما في أنّ المقصود من الخبر تحقيق المطابقة بين النسبتين وليس المقصود من الإنشاء ذلك."²

وتأتي محاولة الدسوقي في إدخال مفهوم القصد للتمييز بين الخبر والإنشاء، لتدلّ على أنّ التفرقة على أساس التصوّر المنطقي غير كافية، بل يُحتاج في ذلك إلى الأساس التداولي الذي يشير إليه قصد المتكلم³، ومحاولته هذه "تخرج عن التمييز على أساس اختلاف المعنى الخبري عن المعنى الإنشائي إلى إطار التفرقة على أساس اختلاف الاستعمال الخبري عن الاستعمال الإنشائي."⁴

إلا أنّ الشيرازي (476هـ) يورد تعريفًا للخبر يُظهر من خلاله اعتبار القصد قرينةً قويّةً لتمييز الخبر عن الإنشاء وهو: "الخبر يصير خبرًا إذا انضمّ إلى اللفظ قصد المتكلم إلى الإخبار به. كما قالوا في الأمر."⁵

1: نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب: طالب سيد هاشم الطبطبائي، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994م، ص51.

2: المرجع السابق، ص52.

3: التداولية عند العلماء العرب: مسعود صحراوي، ص68.

4: نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب: طالب سيد هاشم الطبطبائي، ص52.

5: شرح اللمع: أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد تركي، ج1، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ، 1988م، ص568.

والفرق بينه وبين الدسوقي أن "الدسوقي يتخذ من القصد قرينةً مساعدةً، إلا أنه عند الشيرازي معيار تمييزي أساسي للتمييز بين الخبر والإنشاء".¹

المعيار الرابع: إيجاد النسبة الخارجية:

يأتي هذا المعيار بالنظر في أن الإنشاء له نسبة واحدة وهي النسبة الكلامية، أما الخبر فله نسبتان واحدة كلامية والأخرى خارجية (في الواقع)، وعليه كيف يُطالَبُ بإجراء المطابقة بين النسبتين؟ من أجل ذلك تمّ التوجّه إلى القول بإيجاد نسبة خارجية للإنشاء، ولعلّ هذا ما جعلهم يسمّونه إنشاءً أي إيجاداً.²

ويُذكر بأنّ محمّد بن علي الجرجاني هو أوّل من دعا إلى اعتماد هذا المعيار كأساس للتمييز بين الخبر والإنشاء، رافضاً معيار الصدق والكذب لأتّهما وصفان للخبر، نافياً كذلك معيار مطابقة النسبة الخارجية، وهذه الرؤية يتبناها مسعود صحراوي.³

3.1. تصنيف العلماء العرب لأفعال الكلام:

– تقسيم معاني الكلام إلى واجب وغير واجب:

يقول سيويو (180هـ): «وإنّما فعلوا ذلك بالاستفهام لأنّه كالأمر في أنّه غير واجب، وأنّه يُريد به من المخاطب أمراً لم يستقرّ عند السائل»⁴ ويقول: «لأنّ أوّل الكلام خبر وهو واجب»⁵

وقد عُرف هذا التصنيف عند الخليل (175هـ)، بما يدلّ عليه قول سيويو: «وسألته [أي الخليل]

عن: (ألم تر أنّ الله أنزل من السّماء ماءً فتصبّح الأرض مخضرةً)، فقال: هذا واجب، وهو تنبيه، كأنّك

1: التداولية عند العلماء العرب: مسعود صحراوي، ص78.

2: المرجع السابق، ص70.

3: المرجع السابق، ص73، 74.

4: الكتاب: سيويو، ج1، ص99.

5: المصدر السابق، ج3، ص38.

قلت: أسمعُ أن الله أنزل من السماء ماءً فكانَ كذا وكذا»¹

فماذا يُقصد بالواجب وغير الواجب؟ وما التراكيب التي تدخل في الواجب وفي غير الواجب؟

بالنظر في قول سيويه (180هـ): «فالتون لا تدخل على فعلٍ قد وقع، إنما تدخل على غير الواجب»² فالمقصود بالواجب ما وقع وثبت قبل الحديث عنه³، يقرّر ذلك قوله: «لأنّ الفعل بعدهما [أن وكي] غير واقع وليس في حال حديثك فعلٌ ثابت»⁴

ويقول في موضعٍ آخر: «إذا قلت: هل تضرب زيداً، فلا تدعي أنّ الضرب واقع، وقد تقول: أتضرب زيداً وأنت تدعي أنّ الضرب واقع»⁵

فالأول سؤال عمّا لم يستقر عند السائل من علم، وعليه فهو غير واقع، ولذلك يوصف الاستفهام بأنّه غير واجب، في حين أنّ القول الثاني يتضمّن معنى التّويخ وليس استفهاماً في معناه، ولذلك فهو واجب.⁶

ومعيار تصنيف سيويه الكلام إلى الواجب وغير الواجب هو علم المتكلم، وبواسطته أيضاً فسّر السيرافي (368هـ) الأمر والاستفهام غير الواجبين بقوله: «وذلك أنّك تستفهم عن أمرٍ يجوز أن يكون عندك موجوداً، ويجوز أن يكون معدوماً، وتأمّر بشيءٍ يجوز أن يفعل، ويجوز ألا يفعل»⁷

1: المصدر السابق، ج3، ص40.

2: المصدر السابق، ج3، ص105.

3: الخطاب والتخاطب: عبد الرحمن الحاج صالح، ص166.

4: الكتاب: سيويه، ج3، ص16.

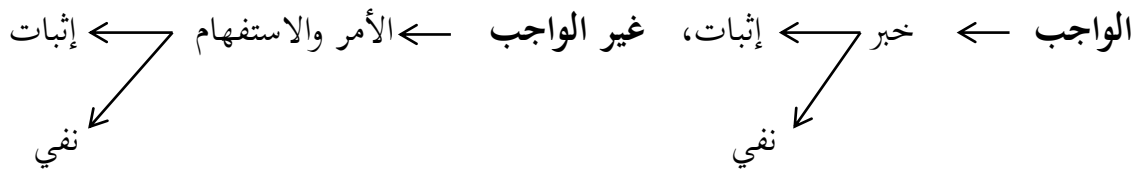
5: المصدر السابق، ج3، ص176.

6: الخطاب والتخاطب: عبد الرحمن الحاج صالح، ص166.

7: شرح كتاب سيويه: أبو سعيد السيرافي، تحقيق: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، ج1، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1429هـ، 2008م، ص407.

ونخلصُ إلى أنَّ الواجبَ هو "ما حصلَ علمُ المتكلمِ أنَّه وقع أو لم يقع (نفي لوقوعه) وأما غير الواجب فهو ما لم يحصلَ علمٌ بأنه قد وقع أو لم يقع"¹

ونُلاحظُ من خلالِ ذلك بأنَّ النَّفْيَ يدخلُ في الحالين الواجب وغير الواجب، وجاءَ في الكتابِ ما يُوحى بذلك كقوله: «حروفُ النَّفْيِ... غير واجبات»² وقوله: «وسهلٌ تقدِّمُ الأسماءَ فيها لأنَّها نفي لواجب»³ فيكون:



ويمكن أن نضيفَ معياراً آخرَ للتمييزِ بين الواجب وغير الواجب وهو الحركة الإعرابية، إذ جاءَ في نتائج الفكرِ للشَّهيلي (581هـ): «الأفعال واجبٌ وممكنٌ ومنتفٍ، أو في حكمِ المنتفِ، فالرَّفْعُ للواجبِ، والنَّصْبُ للممكنِ، والجزمُ الذي هو عدمُ الحركةِ للمنتفِ أو ما هو في حكمه»⁴

فالرَّفْعُ يكون للواجبِ وقد يكونُ لغيره، أما النَّصْبُ والجزمُ فيكونان دوماً لغير الواجب، ذلك أنَّ المنصوبَ غيرُ حاصلٍ لأنَّه غايةٌ سواءٌ كان ذلك في الاسمِ (كالمفعول به) أو في الفعلِ (أن تنجح)، والجزمُ غير حاصلٍ كذلك لأنَّه منتفٍ تماماً.⁵

1: الخطاب والتخاطب: عبد الرحمن الحاج صالح، ص166.

2: الكتاب: سيبويه، ج1، ص145.

3: نفسه.

4: نتائج الفكر في النحو: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله الشهيلي، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1412هـ، 1992م، ص72.

5: الخطاب والتخاطب: عب الرحمن الحاج صالح، ص167.

وأشار عبد الرحمن الحاج صالح إلى أنَّ جزءًا كبيرًا مما جاء في غير الواجب قد سمي بالطلب وقابلوا به الخبر، وذلك على إثر قول سيويه: «إذ كان فيه معنى الطلب»¹ وقوله: «وقد يقولون: أقسمت لما لم تفعلن؛ لأنَّ ذا طلب فصار كقولك: لا تفعلن»²

وفيما يلي الحديث عن هذين الضربين من الكلام.

- تقسيم الكلام إلى خبر وطلب:

تحدَّث العلماء الأوائل عن معاني الكلام واختلَّفوا في أقسامها، فهذا ابن فارس (395هـ) يقول: «وهي عند بعض أهل العلم عشرة: خبرٌ. واستخبارٌ. وأمرٌ. ونهيٌ. ودعاء. وطلب. وعرض. وتحضيض. وتمنٌ. وتعجب»³ ويرى الأخفش أنَّها ستة: "الخبر، والاستخبار -أي الاستفهام- والأمر والنهي، والنداء، والتمني." وقال غيره من النحويين الكلام: "خبر واستخبار وطلب ونداء" فجعلوا الأمر والنهي تحت الطلب.⁴

ويقول ابن قتيبة (276هـ): «والكلام أربعة: أمرٌ، وخبرٌ، واستخبار، ورغبةٌ، ثلاثة لا يدخلها الصدق والكذب، وهي: الأمر، والاستخبار، والرغبة، وواحدٌ يدخله الصدق والكذب وهو الخبر»⁵

ليعلّق البطليوسي على قوله بأنَّ "المتقدِّمين والمتأخِّرين اختلَّفوا في أقسام معاني الكلام ومبلغها، فزعم قومٌ بأنَّها لا تخصي، وذهب آخرون إلى أنَّ الكلام كلُّه قسمان: خبر وغير خبر، وإن كان يصحُّ هذا القول إلَّا أنَّه يرى بأنَّ كل قسم من هذين القسمين يحتاج إلى تقسيم آخر."⁶

1: الكتاب: سيويه، ج3، ص106.

2: المصدر السابق، ج3، ص516.

3: الصاحي في فقه اللغة: ابن فارس، ص133.

4: الاقتضاب: أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، تحقيق: مصطفى السقا، حامد عبد المجيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996م، ص59.

5: أدب الكاتب: ابن قتيبة، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ص7.

6: الاقتضاب: البطليوسي، ص58.

إلى أن استقرَّ الأمر على تقسيم الكلام إلى خبرٍ وطلبٍ، ليدخل مصطلحُ الإنشاء كمقابل للخبر، فاستقرت ثنائية "الخبر والإنشاء"، يقول السيوطي (911هـ): «اعلم أنَّ الحَذَّاقَ من النُّحاة وغيرهم، وأهل البيان قاطبةً، على انحصارِ الكلامِ فيهما، وأنَّه ليسَ له قسمٌ ثالثٌ»¹

القسم الأول: الخبر:

اعتنى العلماءُ والبلاغيون بتقسيم الخبرِ باعتباراتٍ منها ما يعكسُ الرؤيةَ التداوليةَ التي تميَّزَ بها هؤلاء، من ذلك تحديدُهم لأغراضِ الخبرِ باعتبارِ قصدية المتكلِّم، وتمثلُ في غرضين أساسيين هما:

1. إنَّ قَصْدَ المتكلِّمِ بخبره أن يُخَبِّرَ المخاطَبَ مضمونَ الخبرِ، أو أن يُعَلِّمَهُ حكمًا، فإنَّ ذلك يُسمَّى "فائدة الخبر"، كأن يقول لك: أُلغيتِ المسابقةُ وأنت لا تعلمُ هذا.

2. أن يقصدَ من وراء خبره أن يُعلِّمَكَ بعلمه ذلك، وهذا يسمَّى لازم الفائدة، كأن يقول لك: نجحت في المسابقة، فهو لا يفيدك فائدةً وإنما يطلِّعُك على علمه بنجاحك في المسابقة.

والواقع أننا نجدُ عماءَ العربية قد نَبَّهوا إلى أنَّ الخبرَ قد يخرجُ لأغراضٍ أخرى تتجاوزُ حدودَ الفائدة ولازمها، أي أنَّهم يحدِّدون دلالَاتٍ إنجازيةً وأخرى تأثيريةً لبنية الخبرِ. فلقد ذَكَرَ ابن فارس المعاني التي يخرج إليها الخبر، وإن كان قد بيَّن دلالته بقوله: «أمَّا أهلُ اللغةِ فلا يقولون في الخبرِ أكثر من أنَّه إعلام. تقول: أخبرته. أخبره»² فإنه يعرض لمعانيه في الاستعمال إذ يقول: «والمعاني التي يحتملها لفظُ الخبرِ كثيرة: فمنها: التعجب... والتَّعجب... والإنكار... والنفي... والأمر... والنهي... والتَّعظيم... والدُّعاء... والوعد... والوعيد... والإنكار... والتَّبكي»³

ويقول سعدُ الدِّين: «كثيرًا ما تورَّدَ الجملةُ الخبريةُ لأغراضٍ أخرى سوى إفادة الحكم أو لازمه كقوله - تعالى - حكايةً عن امرأةِ عمران: (رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ) إظهارًا للتحسُّرِ على خيبة رجائها،

1: الإتيان في علوم القرآن: السيوطي، ص1686.

2: الصاحب في فقه اللغة: ابن فارس، ص133.

3: نفسه.

وعكس تقديرها، والتَّحْزُنُ إلى رَبِّهَا لِأَنَّهَا كَانَتْ تَرْجُو وَتَقْدِرُ أَنْ تَلِدَ ذَكَرًا، وقوله - تعالى - حكاية عن زكريا عليه السَّلام: (رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي) إظهارًا للضعف والتَّخَشُّع، وقوله تعالى: (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) الآية، اذكارا لما بينهما من التَّفَاوُتِ الْعَظِيمِ، ليأنفَّ القاعدُ ويرتفع بنفسه عن انحطاط منزلته، ومثله: (هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ) تحريكًا لحماية الجاهل، وأمثال هذا أكثر من أن يحصى.¹

فالتَّحْسُّرُ والتَّحْزَنُ وإظهارُ الضَّعْفِ وتحريكُ حمية الجاهل هي دلالاتٌ تخرجُ عن الغرضِ الأصلي للخبر.

ونعودُ إلى مسألةِ القصدِ كمعيارٍ في الفصلِ بين الأفعالِ الكلامية، إذ تتعدَّدُ دلالاتُ الخبرِ بتعدُّدِ مقاصدِ أصحابها، فقد يجري الخطابُ وفق بنيةٍ كلاميةٍ محدَّدةٍ يتَّبَعُ فيها المتكلِّمُ أساليبَ الجماعةِ في التَّخاطَبِ إلا أنَّها قد تخرجُ إلى دلالاتٍ إنجازية، والسَّبَبُ هو الغرضُ الذي يرمي إليه، وقد تنبَّه إلى ذلك العلماء، حيث فسَّرَ السهيلي (581هـ) هذه المعاني في إحداها: «...أرادوا أن يجمعوا التَّفَاوُلَ (مع الدعاء) في لفظٍ واحدٍ، فجاءوا بلفظِ الفعلِ الحاصلِ في مَعْرِضِ الدَّعَاءِ تَفَاوُلًا بِالْإِجَابَةِ، فَقَالُوا: "لَا خَيِّبَكَ اللَّهُ"، و "لا رحم الكافر"، ونحو ذلك. وفائدةٌ أخرى: وهي أَنَّ الدَّاعِيَ قَدْ يُضْمَنُ دَعَاءُهُ الْقَصْدُ إِلَى إِعْلَامِ السَّامِعِ وَإِعْلَامِ الْمُخَاطَبِ بِأَنَّهُ دَاعٍ، فجاء اللفظ بلفظِ الخبرِ، إِشْعَارًا بِمَا تَضَمَّنَهُ مِنْ مَعْنَى الْإِخْبَارِ، تقول: "أَعَزَّكَ اللَّهُ وَأَبْقَاكَ"... جمعتَ بين الدعاءِ والإخبارِ بِأَنَّكَ دَاعٍ. وَيُوضَّحُ ذَلِكَ وَبَيِّنُهُ أَنَّكَ لَا تَقُولُ ذَلِكَ فِي حَالِ مُنَاجَاةِكَ مَوْلَاكَ... "رَحِمْتَنِي رَبِّ"... كما تقول للمخاطَب: "رَحِمَكَ اللَّهُ"... فقد تَبَيَّنَ لَكَ مَا تَضَمَّنَهُ الدَّعَاءُ مِنَ الْخَبَرِ فِي حِينَ الْخُطَابِ»² ويقول محمد محمد أبو موسى: «أما المخبرُ الذي ينطِقُ بالجملةِ الخبريةِ أعني ذلك يصطنعُ اللغةَ في أفقها الأوسعِ ومجالاتها الرَّفِيعَةِ فَإِنَّ قَصْدَهُ بِخَبَرِهِ يَتَعَدَّدُ بِتَعَدُّدِ الْمَشِيرَاتِ الَّتِي تَدْفَعُهُ

1: خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني: محمد محمد أبو موسى، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة، 1416هـ، 1996م، ص79، 80.

2: نتائج الفكر في النحو: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، تحقيق: محمد إبراهيم البناء، ط1، دار السلام، 1439هـ، 2018م، ص158.

إلى القول وتحته عليه، والمثيرات التي تحث على القول، أعنى خواطر النفس وهواجسها، لا يتصدى عاقل إلى حصرها»¹

ويرتبط القصْد بالتأثير في المخاطَب، إذ العملية التَّواصلية قائمة بين متكلم ومخاطَب، من أجل ذلك نبّه العلماء إلى ما يتوجَّب على المتكلم مراعاته ليؤثّر في مستمعيه، يقول ابن رشيّق القرواني (456هـ): «فأول ما يحتاج إليه الشّاعر... علم مقاصد القول؛ فإن نسب ذلّ وخضع، وإن مدح أطرى وأسمع، وإن هجا أخلّ وأوجع، وإن فخر حبّ ووضّع، وإن عاتب خفض ورفع، وإن استعطف حنّ ورجع، ولكن غايته معرفته أغراض المخاطَب كائنًا من كان، ليدخل إليه، ويدخله في ثيابه، فذلك هو سرُّ صناعة الشعر ومغزاه الذي به تفاوت النَّاس وبه تفاضُّوا»²

وهذه رؤية تداولية تشير إلى شروط تحقيق الأثر في المخاطَب، أي تعريضهم بالفعل للتأثير.

أضرب الخبر:

ويرتبط حديث علماء العرب عن أضرب الخبر بقضية مراعاة المتكلم في صياغة كلامه حال المخاطَب وموقفه من الخبر الذي يسمعه، ممّا يُسهّم في نجاح العملية التَّواصلية. وهو ما يعرف عند بعض المحدّثين بـ"التَّعَالُق بين الوظيفة والبنية"³ وبيان ذلك كالآتي:

أ. إن كان المخاطَب خالي الذّهن من الحُكْم بأحد طرفي الخبر على الآخر والتّرّد فيه، ألقي المتكلم الجملة الخبرية خالية من المؤكّدات، نحو: نجح زيد في المسابقة.

ب. إن كان المخاطَب متردّدًا في إسناد أحد الطرفين إلى الآخر يحسن حينئذٍ تقوية الخبر بمؤكّد، نحو: لزيد ناجح، إن زيدا ناجح.

1: المرجع السابق، ص 80.

2: العمدة: ابن رشيّق، ص 199.

3: التداولية عند علماء العرب: مسعود صحراوي، ص 95.

ج. إذا كانَ المخاطبُ مُنكِراً للخبرِ فلا بدَّ من التَّوكيدِ الذي يَخْتلِفُ بحسَبِ شِدَّةِ الإنكارِ، فتكثر المؤكِّداتُ كلِّما قَوِيَ الإنكارُ.

والفرقُ بينَ هذه الأنواعِ باعتبارِ معاييرِ سيرل يكمنُ فيما سَمَّاهُ "درجةُ الشِّدَّةِ للغرضِ المتضمَّنِ للقول"، فقد "لاحظَ سيرلُ بأنَّه قد تتشابهُ جملتين في الغرضِ المتضمَّنِ في القول، غير أنَّهما تختلفان في درجة الشِّدَّةِ، ومن ثَمَّ تتفاوتان إنجازياً، ومثَّل لذلك بالفرقِ بين الجملتين: "أقسمُ أنَّ بيل سرقَ المال"، و"أظنُّ أنَّ بيل سرقَ المال". فالقسَمُ والظَّنُّ يختلفان في "درجةِ الشِّدَّةِ" إذ الأوَّلُ أقوى من الثَّاني، وهو الأمرُ الذي دفعَ سيرل على إعادةِ تصنيفِ خاص لهذه القوى على أساسِ هذا التَّفَافوت.¹

الإنشاء:

وهو في اصطلاح السكاكي (626هـ) "الطلب"، ويعرِّفه بأنَّه ما "استدعى مطلوباً، غير حاصلٍ وقتَ الطلب"²

فالطلبُ عند السكاكي مصطلحٌ عام بخلاف القزويني³ ومن جاء بعده فهو عندهم ضربٌ من الإنشاء، وهو ما يسمَّى بالإنشاءِ الطَّلبي الذي يقابل الإنشاء غير الطَّلبي وأوجزُ تعريفٍ له "ما لا يُراد به الإخبارُ وليس طلباً".⁴

ويشتملُ كلُّ من الضَّريين على أنواعٍ وصيغٍ حدَّدها العلماءُ تحديداً لغويا وآخر تداوليا، فمن أنواع الإنشاءِ الطَّلبي: التَّمني، والاستفهام، والأمر والنَّهي، والنِّداء.

1: التداولية عند العلماء العرب: مسعود صحراوي، ص 96، 97.

2: مفتاح العلوم: السكاكي، ص 302.

3: يُنظر: الإيضاح في علم البلاغة: الخطيب القزويني، ص 107.

4: دلالات التراكيب دراسة بلاغية: محمد محمد أبو موسى، ص 192.

وَيُمَثِّلُ الْإِنْشَاءَ غَيْرَ الطَّلْبِي فِي التَّعْجَبِ وَالْقَسَمِ وَأَفْعَالِ الْمَدْحِ وَالذَّمِّ، وَأَضَافَ بَعْضُهُمْ¹: أَسَالِيبُ الْعُقُودِ نَحْوُ: بَعَثْتُ وَاشْتَرَيْتُ وَزَوَّجْتُ... وَأَفْعَالِ الْمَقَارِبَةِ نَحْوُ: كَادَ وَكَرَبَ وَأَوْشَكَ وَأَفْعَالِ الشَّرْعِ: جَعَلَ، شَرَعَ، طَفِقَ، وَأَفْعَالِ الرَّجَاءِ، نَحْوُ: عَسَى وَاحْلُولُ...²

وَاهْتَمَّ الْبَلَاغِيُّونَ بِالْإِنْشَاءِ الطَّلْبِيِّ لِأَنَّهُ كَثِيرُ الْاعتِبَارَاتِ تَتَوَارَدُ عَلَيْهِ الْمَعَانِي الَّتِي تَجْعَلُهُ مِنَ الْأَسَالِيبِ الْغَنِيَةِ ذَاتِ الْعَطَاءِ وَالتَّأْثِيرِ³. بِخِلَافِ الْإِنْشَاءِ غَيْرِ الطَّلْبِيِّ إِذْ تَجَدُّ مِثْلًا الْقَسَمَ لَا يَخْرُجُ عَنْ دَلَالَتِهِ وَكَذَا التَّعْجَبُ... فِي حِينٍ تَجَدُّ لِلْإِسْتِفْهَامِ أَغْرَاضًا وَمَعَانِي بِحَسَبِ قَصْدِ الْمُتَكَلِّمِ، وَمِنْ الْأَمْثَلَةِ عَلَى ذَلِكَ مَا جَاءَ فِي كِتَابِ سَيَبَوِيهِ: "وَأَيَّمَا فَتَى اسْتَفْهَمْتُ. أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ سُبْحَانَ اللَّهِ مَنْ هُوَ وَمَا هُوَ فَهَذَا اسْتَفْهَمَ فِيهِ مَعْنَى التَّعْجَبِ"⁴. وَجَاءَ أَيْضًا: "وَاعْلَمْ أَنَّ "لَا" إِذَا كَانَتْ مَعَ أَلْفِ الْإِسْتَفْهَامِ وَدَخَلَ فِيهَا مَعْنَى التَّمْنَى عَمِلَتْ فِيهَا بَعْدَهَا"⁵

وَنَسْتَشْفُ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ عَمَلَ النَّحْوِيِّ لَا يَقْتَصِرُ عَلَى مَنَاقِشَةِ الْقَضَايَا النَّحْوِيَّةِ وَبَيَانِ الْمَظَاهِرِ الْإِعْرَابِيَّةِ، وَإِنَّمَا يَعْنِي كَذَلِكَ بَيَانِ الدَّلَالَاتِ الْخَطَابِيَّةِ الَّتِي يَفْضِي إِلَيْهَا الْكَلَامُ فِي وَاقِعِ الْإِسْتِعْمَالِ. بِمَا يُوَكِّدُ عَلَى أَنَّ مَجَالَ دَرَسَةِ النَّحْوِيِّينَ هُوَ الْإِسْتِعْمَالُ انْطِلَاقًا مِنْ عَنَائِتِهِمْ بِالْكَلامِ كِمَوْضُوعٍ لِلدَّرَاسَةِ إِلَى الْمَظَاهِرِ الَّتِي يَتَمَيَّزُ بِهَا وَطَرَقِ تَأْدِيَتِهِ.

وَأَهَمُّ قَرِينَةٍ لِتَحْدِيدِ هَذِهِ الْمَعَانِي هُوَ السِّيَاقُ، يَقُولُ سَعْدُ الدِّينِ التَّفْتَازَانِي: «وَالْغَرَضُ أَنَّ جَمِيعَ

أَنْوَاعِ الطَّلْبِ يَسْتَدْعِي ذَلِكَ حَتَّى إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ حَاصِلًا يَمْتَنِعُ إِجْرَاؤُهَا عَلَى مَعْنَاهَا الْحَقِيقِيِّ وَ يَتَوَلَّدُ مِنْهَا بِحَسَبِ الْقَرَائِنِ مَا يُنَاسِبُ الْمَقَامَ»⁵

1: نفسه.

2: نفسه.

3: الكتاب: سيَبَوِيهِ، ج2، ص181.

4: المصدر السابق، ج2، ص307.

5: المطول على التلخيص: سعد الدين التفتازاني، ص224.

ويقول محمد محمد أبو موسى: «لابد من تأمل السَّيَاق لأنَّه هو الذي تستمدُّ منه الصَّيْغة دلالتها، فقد ترى التَّركيب يجري في سياقين ويفيظ بمعنيين متباينين»¹

ويمكِّن التَّمثِيلُ بما ذكره الخطيبُ من أنَّ الأمرَ في قوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [من الآية 40 من فصلت] يفيدُ التَّهْدِيدَ وهذا ما ذكره المفسِّرون والنُّحاة، والتَّركيبُ نفسه يجري في كلامِ رسولِ الله صَلَّى الله عليه وسلم، الذي ذكر فيه أهل بدر ويُفِيدُ نِهَايَةَ الرِّضَا والقبول.²

ونستشفُّ من هذا بأنَّ السَّيَاقَ هو الآخر معيارٌ من معايير تصنيفِ الأفعالِ الكلامية عند العرب.

وهناك من قَسَمَ الطَّلَبَ إلى أمر ونهي. ووردَ تعريفُهما عند الأصوليين منهم الجويني (498هـ) بأنَّ "حقيقة الأمرِ الدُّعاء إلى الفِعْلِ، والنَّهي الدُّعاء إلى الكف".³

ويرى نجم الدين القزويني الكاتب (493هـ) بأنَّ الأمرَ هو طلبُ شيءٍ على وجه الاستعلاء، أمَّا إذا كان على وجه التَّساوي فهو التماس، وإذا كان على وجه الخُضُوع فهو السُّؤال والدُّعاء.⁴ كما يذهب السَّكاكي (626هـ) إلى أنَّ الأمرَ والنَّهي إن كانا على وجه الاستعلاء فيفيدان حينئذ الوجوب.⁵ ومن هنا كان فعلُ الأمرِ محلَّ اهتمامِ الأصوليين والفقهاء لصلته بالحكم الشرعي وخروجه إلى دلالات كالوجوب والنَّدب والاستحباب... وهو مجالٌ يعكس كذلك عناية هؤلاء بالفعل الكلامي.

ونرى بأنَّ تحديدَ الكاتب وكذلك السَّكاكي لدلالة صيغة الأمرِ بالنَّظَرِ في العلاقة بين المتكلم والمخاطب هو تحديد مبنٍ على أساسِ تداولي. ويمثِّلُ أحد معايير تصنيفِ الأفعال عند ج. سيرل؛ إذ المعيار المطبق في خروج الأمرِ إلى الدُّعاء والالتماس، هو معيارُ الشُّروط المعدة conditions

1: دلالات التراكيب دراسة بلاغية: محمد محمد أبو موسى، ط2، مكتبة وهبة، 1408هـ، 1987م، ص248.

2: نفسه.

3: الكافية في الجدل: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: فؤاد حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1399هـ، 1979م، ص33.

4: شرح الرسالة الشمسية: نجم الدين القزويني، ج1، المطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية، 1905م، ص225.

5: مفتاح العلوم: السكاكي، ص320.

préparatoires، وقد أوضحها سيرل بمثال الطَّلَب " الصَّادر من عسكري برتبة عميد " إلى "جندي بسيط بتنظيفِ الغرفة، والذي لن يكونَ إلا أمرًا، أما إذا بدرَ الطَّلَبُ نفسه من "الجندي البسيط" إلى "العميد"، فلن يكونَ أمرًا بل هو طلب أو اقتراح أو رجاء.¹

تنبيه:

هذه الدلالات التي يخرج إليها الخبر والإنشاء هي دلالات أُسْفَر عنها الاستعمال ولذلك تعددت، فعلماء العربية لم تقتصر دراستهم على البنية الشكلية وإنما نظروا في دلالتها على مستوى الاستعمال، يقول ابن فارس (395هـ): «وربما كان اللفظُ خبراً والمعنى شرط وجزاء»² ويقولُ عن الاستفهام: «ويكونُ استخباراً في اللفظ، والمعنى إخبار وتحقيق»³

ونلاحظ استعمال ابن فارس لثنائية اللفظ والمعنى ويريد بها ما تعنيه ثنائية الوضع والاستعمال، وقد جاء في القرآن الكريم مثل ذلك كاستعمال الخبر بمعنى الإنشاء في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [من الآية 228 من البقرة] فورد فيها قولان:

الأول: أَمَّا أمر لفظاً ومعنى الثاني: خبر لفظاً أمر معنى

يقول أبو حيان (745هـ): «وصورته صورة الخبر وهو أمرٌ من حيث المعنى، وقيل: هو أمرٌ لفظاً ومعنى على إضمار اللام أي ليتربصن»⁴ يقول البغوي (516هـ): «لفظه خبر ومعناه أمر»⁵

1: التداولية عند العلماء العرب: مسعود صحراوي، ص 107.

2: الصاحبي في فقه اللغة: ابن فارس، ص 134.

3: المصدر السابق، ص 134-137.

4: البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، ج 2، ص 196.

5: معالم التنزيل: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد النمر، عثمان ضميرية، سليمان الحرش، ج 1، دار طيبة، الرياض، 1409هـ، ص 267.

والأكثر على أنه خبرٌ لفظاً أمرٌ معنيٌّ، لأنَّ القرآن جاء على ما نطقَتْ به العربُ وهذا موجود في مخاطباتها، ممَّا يغني المفسِّر عن اللجوء إلى التَّقدير. ونستخلص من ذلك أنَّ من الوسائل الإجرائية لتحديد دلالة الفعل "العرف اللغوي".

ويذهب الزمخشري (538هـ) إلى أبعد من ذلك حينما يحدِّد الغرض من التَّعبير بالخبر على معنى الأمر في الآية وهو غرض حجاجي يتمثَّل في تأكيد الأمر وحمل المخاطبين على المسارعة في فعله، إذ يقول: «فإن قلت: فما معنى الإخبار عنهنَّ بالتَّربُّص؟ قلت: هو خبرٌ في معنى الأمر، وأصلُ الكلام: وليتربَّص المطلقَّات، وإخراج الأمر في صورة الخبر تأكيدٌ للأمر، وإشعارٌ بأنَّه ما يجب أن يتلقَّى بالمسارعة إلى امتثالِه، فكأنَّهنَّ امتثلنَّ الأمر بالتربص فهو يخبرُ عنه موجوداً، ونحو قولهم في الدعاء: رحمك الله، أخرج في صورة الخبر ثقة بالاستجابة، كأنَّما وجدت الرحمة فهو يخبرُ عنها»¹

2. الفعل الكلامي عند الأصوليين:

ويعدُّ مجال الفقه وأصوله أنجع مجالٍ لدراسة هذه النظرية لطبيعة عمل هؤلاء العلماء الذي يتجَّه لدراسة الأوامر والنواهي والأحكام المترتبة عن ذلك، ممَّا تعدُّ موضوعات لتأسيس نظرية أفعال الكلام الخاصة بالحضارة العربية الإسلامية.

فمجال دراسة أفعال الكلام لدى الفقهاء مجالٌ واسعٌ، يتطلَّب عملاً أكاديمياً مستقلاً يستوفي جميع نظريات الأصوليين وتطبيقات الفقهاء، غير أننا سنشيرُ إلى بعض العناصر التي تعطي صورةً في فكر هؤلاء العلماء.

1: الكشف: الزمخشري، ج 1، ص 440. إلا أنَّ السهيلي يختلف مع القائل بورود الخبر لفظاً ومعناه الأمر أو النهي إذ يقول: «ومثله فيما يرعَّم بعض (الناس أنه خبر في معنى الأمر والنهي ما يرد عليك في القرآن.. نحو قوله تعالى: (والوالدات يرضعن أولادهن) (والمطلقات يترضعن بأنفسهن) ... وليس هو في الحقيقة خبراً بمعنى أمر، كما لا يكون أمرٌ بمعنى خبر، ولكنَّها أجبَّارٌ عمَّا استقرَّ في الشريعة، وثبت في الديانة التي نحن مأمورون بها على الجملة؛ فمن هنا صرنا مأمورين بتلك الأفعال، وإن لم تكن على صيغ الأمر والنهي في المقال»، ينظر: نتائج الفكر في النحو: السهيلي، ص 160.

ونضربُ مثالا عمّا أورده القراني في أحد الأصناف وهو باب "الشهادة والرواية" أين اعتبر كلاً منهما خبراً، كما "قرّر القراني -نقلاً عن المازري¹- أن الخبر في توقُّعه بين الرواية والشهادة، يتقلَّب بين ثلاثة أصنافٍ من الأفعال الكلامية:

1. رواية محضة كالأحاديث النبوية². شهادة محضة كإخبار الشهود عن الحقوق على المعنيين عند الحاكم
3. مركَّب من الشهادة والرواية، وله صورٌ عديدة (كالإخبار عن رؤية هلال رمضان)³

والأساسُ التَّمييزي الذي يقوم عليه هذا التَّفريق بين هذه الأنواع هو "الآثار المترتبة عن الخبر والمتعلّقة بالمُخبر عنه، والذي تعود آثاره إمّا على "عموم"، وإمّا على "خصوص"، وهو أساسٌ تداولي لا يُجَدُّ ما يُعَادِلُه عند سيرل، إلّا أنّه ذو صِلَةٍ بما سَمَّاه نمط الإنجاز Mode of achievement والمراد به عنده عند توافر شروط إنجازية معينة يغيّر من هوية الفعل الكلامي ويكيّفه بطابع خاص، ومن أمثلة سيرل التي تُوضّح ذلك: شخصان يرويان خبراً لكنّ أحدهما يرويّه بوصفه شاهداً في المحكمة، والآخر يُقدِّمه على أنّه خبر عادي، فالأوّل يُعطي خبراً، ويؤدّي به شهادة، بينما الثاني خبره مختلف.⁴

إلّا أنّ تحليل القراني وسيرل يختلفان من جهتين⁴:

1. أن سيرل يضيّق حركة هذا الفعل الكلامي ومجاله، فيربط مفهومه بمجال ضيق هو "كيفية" أداء الشهادة أو "طريقة" نقل الخبر.

2. سيرل يدعُ الخبر العام دون تسمية أمّا القراني فيذكره باسمه المتعارف عليه.

1: ذكر نقله عن المازري في ج 1، ص 76 في كتابه: أنوار البروق في أنواء الفروق.

2: التداولية عند العلماء العرب: مسعود صحراوي، ص 137. ويُنظر: أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القراني، ج 1، ص 74.

3: نفسه.

4: المرجع السابق: ص 136، 137.

تأثيرُ صيغ الأفعال في إيقاعها الإنجازي

مسألة أخرى تنبثق عن مبحث الخبر والإنشاء وهي مسألة التغير الذي يطرأ على صيغة الفعل من زمن إلى زمن أو من صيغة إلى أخرى وما يصحب ذلك من تغير في الإيقاع الإنجازي لهذه الصيغ، وقد عالجها القراني (684هـ) في مبحث: "بين قاعدة اللفظ الذي يصح أداء الشهادة به وبين قاعدة ما لا يصح أدائها به" حيث يقول: «والإنشاء ليس بخبر، ولذلك لا يحتمل التصديق والتكذيب... فإذا قال الشاهد: أشهد عندك أيها القاضي بكذا كان إنشاءً للبيع، ولو قال: أبيعك لم يكن إنشاءً للبيع بل إخبار لا ينعقد به بيع، بل وعد بالبيع في المستقبل، ولو قال: بعثك، كان إنشاءً للبيع فالإنشاء في الشهادة بالمضارع وفي العقود بالماضي وفي الطلاق بالماضي واسم الفاعل نحو: أنت طالق وأنت حر، ولا يقع الإنشاء في البيع والشهادة باسم الفاعل، ولو قال أنا شاهد عندك بكذا وأنا بائعك بكذا لم يكن إنشاءً.»¹

ويمكن أن نفهم من قوله أمرين:

1. اختلاف الصياغة في ألفاظ الشهادة وألفاظ العقود... يؤدي إلى اختلاف الإيقاع الإنجازي من صيغة لأخرى على الشكل الآتي:

صيغة الماضي في ألفاظ العقود "بعثك" تفيد ← الإنشاء ← تم البيع
صيغة المضارع "أبيعك" ← الخبر ← وعد بالبيع (وعكسه في صيغ الشهادة)

2. اختلاف الصيغ من زمن إلى زمن، لا يوحي بدلالة واحدة تتطرد مع جميع الألفاظ، فالماضي في ألفاظ العقود يدل على الإنشاء، أما الماضي في ألفاظ الشهادة فيدل على الخبر. ويرجع القراني هذا الاختلاف إلى "الوضع العرفي" فما وضعه أهل العرف للإنشاء كان إنشاءً، وما لم يوضع له لم يكن له.²

1: أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القراني، ج4، ص1190.

2: نفسه.

المطلب الثاني: نظرية أفعال الكلام في تفسير الطبري

1. تحديد الإطار الذي يحكم أفعال الله عز وجل:

بيّن الطبري (310) في مقدمة تفسيره الإطار الذي يحكم الأفعال الكلامية في القرآن، انطلاقاً من المتكلم بهذا النص، وهو الله سبحانه وتعالى، أوحاه إلى نبيه ليكون حجّة، فيشير إلى ذلك بقوله: «فإن من جسيم ما خصّ الله به أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من الفضيلة، وشرّفهم به على سائر الأمم من المنازل الرفيعة، وحبّاهم به من الكرامة السنية، حفظه ما حفظ عليهم جلّ ذكره وتقدّست أسماؤه، من وحيه وتنزيله، الذي جعله على حقيقة نبوة نبيهم صلى الله عليه وسلم دلالة، وعلى ما خصّه به من الكرامة علامة واضحة، وحجّة بالغة...»¹

وعليه فالنظام الذي يحكم الأفعال الكلامية في القرآن الكريم هو أسماء الله وصفاته، أي ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه. إذ بيّن الطبري (310هـ) بأنّ المتكلم وهو الله سبحانه وتعالى أخبرنا عن صفاته وأبان عن أسمائه في محكم تنزيله وما دلّ عليه بدائع خلقه وتدبيره، يقول: «الحمد لله الذي حجّت الأبواب بدائع حكمه، وخصمت العقول لطائف حجه، وقطعت عُذر الملحدين عجائب صنعه، وهتف في أسماع العالمين ألسن أدلته، شاهدة أنّه الله الذي لا إله إلا هو، الذي لا عدل له مُعادل، ولا مثل له مماثل، ولا شريك له مُظاهر، ولا ولد له ولا والد، ولم يكن له صاحبة، ولا كفواً أحد، وأنّه الجبار الذي خضعت لجبروته الجبابرة، والعزير الذي ذلت لعزته الملوك الأعزّة، وخشعت لمهابة سطوته ذوو المهابة، وأذعن له جميع الخلق بالطاعة، طوعاً وكرهاً، كما قال جلّ ثناؤه وتقدّست أسماؤه: ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظُلُمًا هُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾ [الرعد: 15].»²

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج 1، ص 5، 6.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 3.

كما أبان في موضع آخر عند حديثه عن الأحكام الفقهية والتي تمثل الميدان الأمثل لدراسة الأفعال الكلامية في القرآن، عن أن المشرّع وهو الله عزّ وجلّ نفى الاختلاف فيها بما يقرّر قاعدةً فقهيةً أنه لا تناقض بين الأحكام ذلك أنهما من عند الله، إذ يقول: «...فَقَالَ تَعَالَى ذِكْرُهُ: ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]. وفي نفْيِ الله عزّ وجلّ ثناؤه ذلك عن حكم كتابه، أوضح الدليل على أنه لم يُنزل كتابه على لسان محمدٍ صلى الله عليه وسلم إلا بحكم واحدٍ مُتَّفَقٍ في جميع خلقه، لا بأحكام فيه مختلفّة»¹

وأورد أثرًا عن محمدٍ قال: «نُبِّئْتُ أَنَّ جِبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ أَتَيَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ جِبْرَائِيلُ: اقْرَأِ الْقُرْآنَ عَلَى حَرْفَيْنِ. فَقَالَ لَهُ مِيكَائِيلُ: اسْتَزِدَّهُ. فَقَالَ: اقْرَأِ الْقُرْآنَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْرَفٍ. فَقَالَ لَهُ مِيكَائِيلُ: اسْتَزِدَّهُ. قَالَ: حَتَّى بَلَغَ سَبْعَةَ أَحْرَفٍ. قَالَ مُحَمَّدٌ: لَا تَخْتَلِفُ فِي حَلَالٍ وَلَا حَرَامٍ، وَلَا أَمْرٍ وَلَا نَهْيٍ...»²

فالتطري (310هـ) لم يأت بهذه المقتضيات التي يحدّد بها أفعال الله من اجتهاده وإنّما من النصّ، فكان النص يرسم مسار تأويله. وبناءً على ذلك نجد الطبري في تأويله:

1. ينفي عن الله ما لا يجوز له من الأفعال

2. ويحمل أخرى على ما يليق به سبحانه وتعالى.

فمثال الأول نفْيُ الشك عنه لمّا عرض لتأويل قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾ [من الآية 19 من البقرة] إذ طرح مسألة وهي: كيف قيل: (أو كصيبٍ) و "أو" تأتي في الكلام بمعنى الشك، ولم يقل (وكصيبٍ) بالواو فتلحق المثل الثاني بالمثل الأول وهو قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ

1: المصدر السابق، ج 1، ص 44.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 48.

نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴿البقرة: 17﴾، أو يكونَ مَثَلُ الْقَوْمِ أَحَدَهُمَا، إِذْ كَانَ غَيْرُ جَائِزٍ فِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُضَافَ إِلَيْهِ الشَّكُّ فِي شَيْءٍ، أَوْ عَزُوبُ عِلْمٍ شَيْءٍ عَنْهُ فِيمَا أَخْبَرَ أَوْ تَرَكَ الْخَبَرَ عَنْهُ.¹

لِيُجِيبَ عَنْ ذَلِكَ بدلالة "أو" على الواو معضداً مذهبه بكلام العرب، إذ يقول: «و"أو" وإن كان في بعض الكلام تأتي بمعنى الشك، فإنها قد تأتي دالة على مثل ما تدلُّ عليه الواو، إمّا بسابق من الكلام قبلها، وإمّا بما يأتي بعدها، كقول توبة بن الحمير:

وَقَدْ زَعَمْتُ لَيْلَى بِأَنِّي فَاجِرٌ
لِنَفْسِي تَقَاهَا أَوْ عَلَيْهَا فَجُورُهَا

ومعلومٌ بأنَّ ذلك من توبة على غير وجه الشك فيما قال، ولكن لما كانت "أو" في هذا الموضع دالة على مثل الذي كانت تدلُّ عليه الواو لو كانت مكانها، وضعها موضعها. وكذلك قول جرير:

نَالَ الْخِلَافَةَ أَوْ كَانَتْ لَهُ قَدْرًا
كَمَا أَتَى رَبَّهُ مُوسَى عَلَى قَدَرٍ²

وكذلك في تأويله لقوله تعالى: ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [من الآية 74 من البقرة] أين ذكرَ مذاهب علماء اللغة في "أو" بعد أن نفى دلالتها على الشك، إذ غير جائز ذلك في خبره تعالى³ ومن هذه المذاهب:

1. حملها على نظائرها في كتاب الله كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾

﴿١٤٧﴾ [الصافات: 147] وقوله: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ ﴿٢٤﴾

[سبا: 24]، ونحو ذلك ممّا يدلُّ على أنَّ الله عالمٌ أيّ ذلك كان، نظير قول أبي الأسود الدؤلي:

1: المصدر السابق، ج 1، ص 354.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 354، 355.

3: المصدر السابق، ج 2، ص 130.

أَحِبُّ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا وَعَبَّاسًا وَحَمَزَةً وَالْوَصِيَّا

فَإِنْ يَكُ حُبُّهُمْ رَشْدًا أُصِيبَهُ وَلَسْتُ بِمُخْطِئٍ إِنْ كَانَ غَيًّا

قال الطبري: «قالوا: ولا شكَّ أنَّ أبا الأسود لم يكن شاكًا في أن حُبَّ مَنْ سَمَّى رَشْدًا، ولكنَّه أَهَمَّ على من خاطبه به. وقد ذُكر عن أبي الأسود أنَّه لما قالَ هذه الأبيات قيل له: شككت؟ فقال: كلاً والله. ثمَّ انتزع بقول الله عزَّ وجل: ﴿وَإِنَّا أَوْ لِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾. فقال: أو كان شاكًا مَنْ أخبر بهذا في الهادي من الضَّلال؟!» وهذا الذي قدَّمه الطبري.¹

2. أن يكون كقول القائل: ما أطعمتُك إلَّا حُلُوًا أَوْ حَامِضًا، وقد أطعمته النوعين جميعًا.

3. أن تكون "أو" في قوله: (أو أشدُّ قسوةً) بمعنى: وأشدُّ قسوةً، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَطْعَمْنَهُمْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾. [من الآية 24 من الإنسان] بمعنى: وكفُّوا.

4. وقيل "أو" في هذا الموضع بمعنى "بل"، فكان تأويله عندهم: فهي كالحجارة بل أشدُّ قسوةً، كما قال الله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات: 147]، بمعنى: بل يزيدون.

5. وقال غيرهم: معنى ذلك: فهي كالحجارة أو أشدُّ قسوةً عندهم.

وإنَّك لتجده في موضع آخر يذكر تأويلاً يقضي بجعله فعلاً كلامياً له طاقةٌ حجاجية وذلك في تأويل قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [البقرة: 108]

فذكر مذهبا وهو أنَّ قوله تعالى: (أم يريدون) ليس على الشك ولكنه قاله ليُقبَحَ له صنيعهم.²

1: المصدر السابق، ج2، ص133.

2: المصدر السابق، ج2، ص412.

ومثال تأويل الفعل بما يليق بالله سبحانه وتعالى، تأويله للأفعال: يستهزئ ويسخر ويخادع ويمكر

في قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ﴾ ١٤ ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: 14، 15]

فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ ﴿[التوبة: 67] يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ

وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ ١٩ ﴿[البقرة: 9] وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ﴾ [الأنفال: 30] بأنها من الله جزاء للعباد

على أفعالهم وهي وإن اتفقت مع أفعالهم في اللفظ فقد اختلفت عنها في المعنى، فإن كانت من العباد
بمعنى المعصية وهي بذلك ظلم فهي من الله عدل؛ لأنها من الله جزاء للعاصي على المعصية.¹

قضية نزول القرآن على ما يتكلم به العرب حلٌّ للمشكلة التداولية:

ومع ذلك يمكن تفسير بعض هذه القضايا التي أشرنا إليها بأهم مبدأ وهو أن القرآن الكريم إنما نزل

على لغة العرب وفق أساليبهم وقوانين مخاطبتهم، وهذا الأمر سيحل مشكلة الحديث عن المقاربة التداولية

في النص القرآني وقد نصَّ على ذلك الطبري (310هـ) في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾

[الفاتحة: 7]، حيث ردَّ تأويل من ذهب إلى أن الله تعالى بصيغة "الضالين" قد أضاف وصف الضلال إليهم

دون إضافة إضلالهم إلى نفسه، بما ينفي الفعل عن الله عز وجل، معضداً ذلك بنص آيات كثيرة على أن

الله هو المضلل والهادي منها قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عَمْرٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ

وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ ٢٣ ﴿[الجاثية: 23]

ومستنداً إلى أن كلام الله إنما نزل على ما يتخاطب به العرب، إذ يقول: «ولكن القرآن نزل

بلسان العرب على ما قد قدمنا البيان عنه في أول الكتاب، ومن شأن العرب إضافة الفعل إلى من

وجد منه وإن كان مسببه غير الذي وجد منه، أحياناً، وأحياناً إلى مسببه وإن كان الذي وجد الفعل

غيره، فكيف بالفعل الذي يكتسبه العبد كسباً، ويوجدّه الله جلّ ثناؤه عينا ونشأة بل ذلك أحرى أن

1: ينظر: المصدر السابق، ج1، ص313، 314.

يُضَافُ إِلَى مُكْتَسِبِهِ كَسْبًا لَهُ بِالْقُوَّةِ مِنْهُ عَلَيْهِ وَالِاخْتِيَارِ نَتَه لَهُ، وَإِلَى اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ بِإِجَادِ عَيْنِهِ وَإِنْشَائِهَا تَدْبِيرًا.¹»

وهي مسألة نبّه عليها العلماء الأوائل ويمكن الاستدلال على ذلك بنصّ سيويه (180هـ) في قضية ورود آيات بصيغة الدعاء إذ يقول: «وَمَثَلُ الرَّفْعِ: ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾، يَدُلُّكَ عَلَى رَفْعِهَا رَفْعُ حُسْنِ مَآبٍ. وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى جَدُّهُ: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾، ﴿وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ﴾، فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي أَنْ تَقُولَ إِنَّهُ دَعَاءٌ هَهُنَا، لِأَنَّ الْكَلَامَ بِذَلِكَ قَبِيحٌ، وَاللَّفْظُ بِهِ قَبِيحٌ، وَلَكِنَّ الْعِبَادَ إِنَّمَا كَلَّمُوا بِكَلَامِهِمْ، وَجَاءَ الْقُرْآنُ عَلَى لَغَتِهِمْ وَعَلَى مَا يَعْنُونَ، فَكَأَنَّهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ قِيلَ لَهُمْ: وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ، وَوَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ، أَيْ هَؤُلَاءِ مِمَّنْ وَجِبَ هَذَا الْقَوْلُ لَهُ، لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ إِنَّمَا يَقَالُ لِصَاحِبِ الشَّرِّ وَالْهَلَكَةِ، فَقِيلَ: هَؤُلَاءِ مِمَّنْ دَخَلَ فِي الشَّرِّ وَالْهَلَكَةِ وَوَجِبَ لَهُمْ هَذَا.»²

2. معايير تصنيف الطبري للأفعال:

تأتي عنايتنا بمعايير تصنيف الطبري (310هـ) لأفعال الكلام، والتي على أساسها يفرّق بين الخبر والطلب، من أجل الوقوف على الأبعاد التداولية في هذه المعايير ومحاولة تبينها. وأسفرت المدونة على ثلاثة معايير أساسية.

1.2. القصد (مراد الله)

يمكن القول بأنّ علم التفسير هو الميدان الأمثل لدراسة القصدية، ذلك أنّ التفسير في عرف العلماء: "كشف معاني القرآن وبيان المراد".

ولن نُبَالِغَ إِنْ قُلْنَا أَنَّ الطبري قد أسس لنظرية القصد نظريًا وإجرائيًا، على نحو أكثر تداولية ممّا جاءَتْ به نظرية القصدية - في الدرس الحديث - كمعيارٍ لتحديد أفعال الكلام. إذ ينطلق الطبري من

1: المصدر السابق، ج1، ص199.

2: الكتاب: سيويه، ج1، ص331.

القصد باعتباره معياراً لتفاضل الكلام، ثم إطاراً يتم من خلاله تحديد الأفعال، بالإضافة إلى إثارتها لبعض القضايا التداولية من خلال ارتباط القصد بالعلاقة التخاطبية، إضافة إلى دوره في نقل الدلالة وتوجيهها، مما يفضي إلى عدم كفاية الدلالة اللغوية أو العرف اللغوي في تحديد دلالة الفعل، كما أن القصد أيضاً دوراً في تحديد أثر هذه الأفعال. وفيما يلي توضيح هذه الجوانب.

أ. القصد معياراً لتفاضل الكلام:

إن المتكلم بخطابه يريد إيصال دلالات ومقاصد إلى المخاطب، ويرى الطبري بأن أعلى مراتب الكلام درجة ما كان أبين عن مراد قائله، يقول: «فلا شك أن أعلى منازل البيان درجة، وأسنى مراتبه مرتبة، أبلغه في حاجة المبين عن نفسه، وأبينه عن مراد قائله، وأقربه من فهم سامعه، فإن تجاوز ذلك المقدار، وارتفع عن وسع الأنام، وعجز عن أن يأتي بمثله جميع العباد، كان حجةً وعلماً لرسول الواحد القهار»¹

والطبري يجعل القصد وسط محاور الخطاب بما يجعله دليلاً على الخاصية الخطابية في لغة القرآن، فالقصد بناءً على قول الطبري يُصوّر العلاقة التخاطبية التي تُتخذ من جانب المتكلم بالتوجه إلى المستمع وبإفهامه مراده، ومن جانب المخاطب بالتلقي من المتكلم وفهم مراده.

وتحديده للأفعال معتمداً على القصد في إطار محاور الخطاب يوحي بتوسّع نظريته التداولية.

ويستعمل الطبري للدلالة على قصد المتكلم وهو الله تعالى ذكره مصطلح "المراد"² أو "يعني الله"³، كما أنه يُفصح عن المراد مباشرةً مستغنياً عن المصطلح وهذا هو الأكثر فيحدد الفعل الكلامي نحو:

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص9.

2: المصدر السابق، ج2، ص711.

3: المصدر السابق، ج1، ص442.

تعريض من الله¹، أمر من الله²، ولا يغفل عن محاور الخطاب، فيقول في قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ لَهُ عِبِيدُونَ﴾ [من الآية 138 من البقرة]: «وَنَحْنُ لَهُ عِبِيدُونَ» أمر من الله تعالى ذكره نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقول لليهود والنصارى³ ويقول في قوله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَ مِنَ الْمُتَرِينَ﴾ [البقرة: 148]: «وهذا من الله جل وعز خير لنبينا صلى الله عليه وسلم...»⁴ ويقول أيضاً: «فيكون ذلك إعلماً منه لهم»⁵

فهو لا يكتفي ببيان الفعل الكلامي من أنه أمر وخبر وإعلام انطلاقاً من أنه مراد الله بالآية بل يجعله ضمن عملية تخطبية بتحديد محاور الخطاب أي يذكر المتكلم بالفعل والمخاطب به.

ب. إفصاح الله عن مقاصده:

ينص الطبري (310هـ) على أن معيار تحديد الأفعال هو تعريف الله إياها لعباده أي بيان مراده منها، إذ يقول: «إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاهُ عَرَّفَ عِبَادَهُ جَمِيعَ مَا أَمَرَهُمْ بِهِ، وَجَمِيعَ مَا نَهَاَهُمْ عَنْهُ، ثُمَّ أَمَرَهُمْ وَنَهَاَهُمْ بَعْدَ الْعِلْمِ بِمَا يُؤْمَرُونَ بِهِ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ»⁶

لينتقل بعد ذلك إلى بيان أن القصد العام هو التأثير في المتلقي يقول: «وفي حث الله عز وجل عباده على الاعتبار بما في آي القرآن من المواعظ والبيانات - بقوله جلَّ ذكره لنبينا صلى الله عليه وسلم: ﴿كَتَبْنَا إِلَيْكَ مَبْرُكًا لِنُدَبِّرُوا لَكَ إِلَيْنَا وَلِيَذْكُرُوا الْأَلْبَابَ﴾ [ص: 29]. وقوله: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [ص: 27] قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ

1: المصدر السابق، ج 1، ص 252.

2: المصدر السابق، ج 5، ص 100.

3: المصدر السابق، ج 2، ص 606.

4: المصدر السابق، ج 2، ص 673.

5: المصدر السابق، ج 3، ص 325.

6: المصدر السابق، ج 2، ص 340.

يَقُونُ ﴿٢٨﴾ [الزمر: 27، 28] وما أشبه ذلك من آي القرآن التي أمر الله عباده وحثهم فيها على الاعتبار بأمثال آي القرآن والاتعاظ بمواعظه - ما يدل على أن عليهم معرفة تأويل ما لم يحجب عنهم تأويله من آيه؛ لأنه محال أن يقال لمن لا يفهم ما يقال له، ولا يعقل تأويله: اعتبر بما لا فهم لك به ولا معرفة من القيل والبيان والكلام إلا على معنى الأمر بأن يفهمه ويفقهه، ثم يتدبره ويعتبر به.¹

ج. تحديد الفعل انطلاقاً من الآيات الدالة على مقاصد الله

نجد الطبري يستند إلى الآيات التي تدل على مقاصد الله أي الآيات التي جاء فيه (يريد الله) (والله يريد) فيجعلها إطاراً لمراد الله من كتابه، خاصة عندما يتعلق الأمر بفعل أو حكم يحتمل أكثر من دلالة فإنه يفسره بالاستناد إلى تلك المقاصد والمرادات، ولنضرب مثلاً ليتضح الأمر.

ففي قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ

فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [من الآية 185 من البقرة] ورد في مسألة إفطار المسافر قولان:

الأول: الوجوب، والعلّة هي "كما أنه لا يجوز للمقيم إفطار أيام من شهر رمضان وصوم عدّة أيام آخر مكانها؛ لأن الله تعالى فرض عليه بشهوه الشهر صوم الشهر دون غيره، فكذلك غير جائز لمن لم يشهده من المسافرين مقيماً صومه؛ لأن الذي فرضه الله عليه عدّة من أيام آخر.²

الثاني: الترخيص، أي على أن الإفطار في السفر أبيض رخصة من الله عز وجل لعباده، والفرض الصوم، فمن صام ففرضه أدى، ومن أفطر فبرخصة الله له أفطر.³

1: المصدر السابق، ج 1، ص 76، 77.

2: المصدر السابق، ج 3، ص 207.

3: المصدر السابق، ج 3، ص 208.

ورجح الطبري القول الثاني، استناداً لمراد الله وهو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185] أي تأتي هذه الرخصة لأن الله يريد التخفيف على عباده، يقول: «يعني بذلك جلّ ثناءؤه: يُريدُ الله بكم أيها المؤمنون -بترخيصه لكم في حال مرضكم وسفركم في الإفطار، وقضاء عِدَّةٍ من أيام آخر من الأيام التي أفطرتوها بعد إقامتكم وبعد بُرئكم من مرضكم- التخفيف عليكم، والتسهيل عليكم؛ لعلمه بمشقة ذلك عليكم في هذه الأحوال. ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ يقول: ولا يُريدُ بكم الشدة والمشقة عليكم، فيكلفكم صوم الشهر في هذه الأحوال، مع علمه بشدة ذلك عليكم، وثقل حمله عليكم لو حملكم صومه.»¹

فالذي أوجب لديه أحد الاحتمالين هو معرفة مراد الله من أحكامه.

د. القصد ينقل دلالة الفعل إلى غيره:

وطرحنا لهذا العنوان يجعلنا نقف عند مسألة في غاية الأهمية وهي دور القصد في تنوع دلالة الأفعال، يقول الطبري في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرَّةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [من الآية 158 من البقرة] يقول: «وإن كان مخرجه مخرج الخبر، فإنه مراد به الأمر»²

وإن كان للمسألة السابقة عناية بذلك فالترخيص لم يتأت من الصيغة اللغوية أو الوضع اللغوي، وإنما من مقاصد الله، ووقوف المفسر على ذلك يدل على تنوع الوسائل الإجرائية في تحليله من جهة وعلى النظرة التداولية من جهة أخرى، فتحديد الفعل أو بيان دلالاته لا يقف على البنية الشكلية وإنما يُنظر فيه إلى مراد المتكلم، إذ إن دلالة الأفعال اللغوية "تنوع وتنوعها ليس محكوماً بشكلها اللغوي، بل محكوماً بقصد

1: المصدر السابق، ج3، ص218.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص711.

المرسل بالدرجّة الأولى، من خلال المواءمة بين الشكل اللغوي المناسب، وبين العناصر السياقية، ولا يمكن أن يكون المعنى الحرفي للغة هو معنى الخطاب الوحيد، وهذا أحد دواعي توسّع الدراسات التداولية.¹

وقد تنبّه سيرل إلى أنّ القصدية لا ترتبط بالضرورة باللغة، إذ يقول: «لا أعني لشرح القصدية باستخدام اللغة القول: إنّ القصدية لغوية بالضرورة، أو ترتبط باللغة، إنّما نجد المسألة على خلاف ذلك.»²

غير أنّه في دراسته للأفعال غير المباشرة ذكر بأنّ المعيار لجعلها أفعالا تدلّ على قوة غير قوتها الأصلية لا يتمثّل في القصد وإنّما في الاستعمال.³

وفي هذا يختلف عن الطبري إذ حدّد الطبري أنّ من معايير تفاضل الكلام، ما كان أبين عن مراد قائله، وعليه فدلالة الفعل يحكمها قصد المتكلم ممّا ينحو به إلى استعمال الأعراف التخاطبية التي تبين هذا القصد.

2.2. معيار السياق:

يتحدّد القصد بآليات أهمّها السياق، ذلك أنّ القصد "يختلف بين المعلن والضمني، فالمعلن هو ما علّم في بنية الخطاب، ويدرك من هذه البنية بشكل مباشر، وأمّا الضمني فهو ما لم يعلم في بنية الخطاب، ويُعوّل في اكتشافه على أمور خارج لسانية يحدّدها السياق التواصلي."⁴

فدلالة الخطاب "تحدّد لا بالمدلول الموضوع له والمحمّوظ في المعاجم، وإنّما بالقصد الذي يكون للمتكلّم منه عند النطق به والذي يدعّو المستمع إلى الدخول في تعقّب مقامها لا إلى تحقيق حدّه معجمياً."⁵

1: استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية، عبد الهادي بن ضافر الشهري، ص78.

2: القصدية بحث في فلسفة العقل: جون سيرل، ترجمة: أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2009م، ص26.

3: لمزيد اطلاع ينظر: التداولية من أوستن إلى فوغمان: فيليب بلانشيه، ترجمة: صابر الحباشة، ط1، دار الحوار، سورية، 2007م، ص69، 70.

4: السميولسانيات وفلسفة اللغة بحث في تداوليات المعنى والتجاوز الدلالي: عبد السلام إسماعيل علوي، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان، 2017م، ص77.

5: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، ص215.

ويتجلى هذا الترابط بين القصد والسياق في التفسير إذ أنه يعنى ببيان المراد، ومن أهم الوسائل الإجرائية في ذلك السياق، وقد نبّه إلى أهميته أهل العلم، قال مسلم بن يسار (100هـ): «إِذَا حَدَّثْتَ عَنِ اللَّهِ حَدِيثًا فَقِفْ حَتَّى تَنْظُرَ مَا قَبْلَهُ وَمَا بَعْدَهُ»¹ وقال الزركشي (794هـ): «وَهُوَ مِنْ أَعْظَمِ الْقَرَائِنِ الدَّالَّةِ عَلَى مُرَادِ الْمُتَكَلِّمِ، فَمَنْ أَهْمَلَهُ غَلَطَ فِي نَظَرِهِ، وَغَالَطَ فِي مَنَظَرَاتِهِ، وَانْظُرْ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: (ذُقْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) [الدخان:49] كَيْفَ تَجِدُ سِيَاقَهُ يَدُلُّ عَلَى الدَّلِيلِ الْحَقِيرِ»² وقال الشاطبي (790هـ): «فَلا مَحِيصَ لِلْمَتَفَهِّمِ عَنْ رَدِّ آخِرِ الْكَلَامِ عَلَى أَوَّلِهِ، وَأَوَّلِهِ عَلَى آخِرِهِ، وَإِذَا ذَاكَ يَحْصُلُ مَقْصُودُ الشَّارِعِ فِي فَهْمِ الْمُكَلَّفِ، فَإِنْ فَرَّقَ النَّظَرُ فِي أَجْزَائِهِ فَلَا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مُرَادِهِ. فَلَا يَصِحُّ الْاِقْتِصَارُ فِي النَّظَرِ عَلَى بَعْضِ أَجْزَاءِ الْكَلَامِ دُونَ بَعْضٍ»³

وقد قيل عن السياق في تفسير الطبري: «السياق وما أدراك ما السياق عند ابن جرير؛ لقد كان السياق ذا أثر واضح في تفسير ابن جرير، واستخدامه له متنوع جدًا»⁴ ومن بين الاستخدامات أنه أداة إجرائية لتحديد الفعل وبيان القصد، ففي المثال السابق في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصِّفَا وَالْمَرَّةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ﴾: أبان عن المراد بالاستناد إلى السياق إذ يقول: «وَذَلِكَ وَإِنْ كَانَ مَخْرَجُهُ مَخْرَجَ الْحَرِّ، فَإِنَّهُ مُرَادٌ بِهِ الْأَمْرُ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَهُ قَدْ أَمَرَ نَبِيَّهُ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِاتِّبَاعِ مَلَّةِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ لَهُ: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾ [النحل:123]... فَإِنْ كَانَ صَحِيحًا أَنَّ الطَّوْفَ وَالسَّعْيَ بَيْنَ الصِّفَا وَالْمَرَّةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ.. فَمَعْلُومٌ أَنَّ إِبْرَاهِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ عَمَلَ بِهِ،

1: فضائل القرآن: ابن سلام، ج2، ص 214.

2: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص445.

3: الموافقات: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، ضبط وتقديم: أبو عبيدة آل سلمان، ج4، ط1، دار ابن عفان، 1417هـ، 1997م، ص266.

4: شرح مقدمة تفسير الطبري "جامع البيان عن تأويل آي القرآن": مساعد الطيار، ص39.

وقد أُمِرَ نَبِيُّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمَّتُهُ بِاتِّبَاعِهِ فَعَلِيهِمُ الْعَمَلُ بِذَلِكَ عَلَى مَا بَيَّنَّهَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»¹

ومن أهم أنواع السياق الأخرى نجد السياق القولي وهو "أحد الأنواع الرئيسة للسياق، يتمثل في القولات السابقة أو اللاحقة للقول المراد بيانها"² ومن الأمثلة التي تدل على استناد الطبري لهذا النوع في بيان المراد تأويله لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾ حيث ذكر تأويلين أحدهما على الخبر، بمعنى: يا محمد إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً فبلغ ما أرسلت به،...ولست مسؤولاً عما كفر فكان من أهل الجحيم. والآخر بأنه طلب أي "لا تسأل" جزماً بمعنى النهي، والمعنى: إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً لتبلغ ما أرسلت به، لا لتسأل عن أصحاب الجحيم، فلا تسأل عن حالهم.³

ليرجح الطبري من أنه بمعنى الخبر استناداً إلى سياق الآي، فيقول: «والصواب عندي من القراءة في ذلك قراءة من قرأ بالرفع، على الخبر؛ لأن الله جل ثناؤه قص قصص أقوام من اليهود والنصارى، وذكر ضلالتهم، وكفرهم بالله...ثم قال لنبيه صلى الله عليه وسلم: إنا أرسلناك يا محمد بشيراً من آمن بك واتبعك...ونذيراً من كفر بك...ولم يجر لمسألة رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه عن أصحاب الجحيم ذكر فيكون لقوله: (ولا تسأل عن أصحاب الجحيم). وجه يؤججه إليه. وإنما الكلام موجه معناه إلى ما دل عليه ظاهره المفهوم.»⁴

3.2. العرف الفقهي:

بالنظر في الموضوعات التي اعتنت بها سورة البقرة، نجد بيانها لبعض الأحكام الشرعية تبعاً لسياق نزولها، من جانب آخر فإن الطبري فقيهه، وإن كان قد تتلمذ على المذهب الشافعي (204هـ) فإنه اتخذ

1: المصدر السابق، ج2، ص711.

2: معجم أوكسفورد للتداولية: يان هوانغ، ص386.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص480.

4: المصدر السابق، ج2، ص482.

لنفسه مذهباً فصله في كتابه "لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام" الذي قيل فيه: «هو مجموع مذهبه الذي يُعوّل عليه جميع أصحابه، وهو من أنفس كتبه وكتب الفقهاء وأفضل أمهات المذاهب وأسدّها تصنيفاً»¹

فمما لا شك فيه أنّه محاطٌ بالأعراف الفقهية التي تحكم الأفعال التشريعية، المتداولة في المجتمع الفقهي، وهذا أشبه بما أطلق عليه الفيلسوف الأمريكي "روبرت ستالنيكر" "الأرضية المشتركة"، والتي تعني "المعرفة الخلفية التي يشترك فيها أعضاء المجتمع اللغوي، و يكمن دورها في تأسيس عملية التواصل بين المتكلّم والمخاطب".²

ويتمّ تصنيف الأفعال الكلامية العرفية على أساس العرف لا عن طريق القصد الانعكاسي كالأفعال التواصلية.³

أ. الفعل العرفي يخرج بالنص القرآني من مستوى النص إلى مستوى العمل:

فالمقصود بالمقاربة الفقهية هي أن نخرج بالنص القرآني من مستوى النص إلى مستوى العمل، بمعنى أن تحديد دلالة الأفعال الكلامية كالأمر والنهي (افعلوا- لا تفعلوا) في القرآن الكريم، يتم عن طريق العرف أي عن طريق الفعل المنجز، فالطبري (310هـ) في تأويله للأمر في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ [البقرة: 187]، حينما يفسّر بأن الأمر في الآية ليس للوجوب وإنما للإباحة⁴ وكذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [من الآية 222 من البقرة] بأن الجماع حينئذ مباح لا واجب، فمثل هذا هو قضايا عملية تعود بالتوضيح على

1: معجم الأدباء: ياقوت الحموي، ج6، ص2458.

2: معجم أوكسفورد للتداولية: يان هوانغ، ص155.

3: نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي الإسلامي: هشام الخليفة، ص131.

4: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج3، ص229.

النّص. فالطّبري (310هـ) حينما يستند إلى الأعرافِ الفقهية هو في نهاية الأمر يشرحُ بنيةَ اللغة بأثما لا تدلُّ على الوجوب أو المنع الإلزامي، وإنما تدلُّ على الإباحة أو الرخصة، أو النّدب، أو الإرشاد... فهذه الدّلالات وغيرها لم يصلِ إليها من اللغة بل وصلَ إليها من الفقه من الاستعمال.

ونريدُ بالاستعمال هنا العرف الاستعمالي، إذ يجبُ التّفريق بين العرفِ الخطابي أي ما جرى في استعمالِ العرب كاستعمالِ الخبرِ بمعنى الإنشاء، والعرفِ الاستعمالي الذي تعارفَ عليه الفقهاء كلفظ الطّلاق هو من ألفاظِ العقود.

وإنّما قد يستعان بالأوضاع الخطائية والسّياقات اللغوية في تحديدِ الفعل العرفي، مثال ذلك ما ذكره الطّبري في تأويله لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَابْتِاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَهُوَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 178]

فاستدلَّ على أنّ المعنى ليس للوجوب وإنما للإباحة، بالاستناد إلى السّياق، إذ يقول: «والفرضُ الذي فرضه الله علينا في القصاص هو ما وصفتُ، من تركِ المجاوزة بالقصاصِ قتلَ القاتلِ بقتيله إلى غيره، لا أنّه وجب علينا القصاصُ فرضاً، وجوب فرضِ الصلاة والصّيام، حتّى لا يكونَ لنا تركُهُ ولو كان ذلك فرضاً لا يجوزُ لنا تركُهُ لم يكنْ لقوله: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾ معنى مفهوم؛ لأنّهُ لا عفو بعد القصاصِ فيقال: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ﴾»¹

1: المصدر السابق، ج3، ص94.

ب. النظرة الفقهية توجه دلالة الفعل: يقول الطبري في قوله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۖ﴾ «وهذا القول من الله جل ثناؤه وإن كان ظاهره ظاهر خبر، فمعناه معنى نذب الرجال إلى الأخذ على النساء بالفضل ليكون لهم عليهن فضل درجة.»¹

3. تصنيف الطبري لأفعال الكلام:

1.3. تسمية الطبري للأفعال الكلامية التي مورست في القرآن الكريم:

قبل الحديث عن تصنيف الطبري لأفعال الكلام، يجدر بنا أولاً الوقوف عند تسميته للأفعال الكلامية في تحليله للنص القرآني، بمعنى محاولة تتبع كيف يسمي الطبري الأفعال الكلامية التي مورست في القرآن الكريم، ومن خلال قراءة المدونة فإننا نجد أول ما يبدأ به التأويل هو تسمية الفعل الكلامي الذي تدل عليه الآية، حيث يقول: "وهذا خبر من الله جل ثناؤه... وإعلام منه"² "ذم من الله تعالى ذكره فعل المتعلمين من الملكين التفريق بين المرء وزوجه... وخبر منه"³ ويقول: «وأما قوله: ﴿وَاللَّهُ ذُو

الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ۖ فَإِنَّهُ خَبَرٌ مِنْ اللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ.﴾»⁴

وفيما يلي عرض للأفعال التي سماها الطبري في تأويله:

الفعل الكلامي	الآية	الموضع من تفسير الطبري
الخبر	﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [البقرة: 55]	وهذا خبر من الله تعالى ذكره عن يهود بني إسرائيل، أنهم نكثوا عهده. ⁵

1: المصدر السابق، ج4، ص124.

2: المصدر السابق، ج2، ص301.

3: المصدر السابق، ج2، ص368.

4: المصدر السابق، ج2، ص387. وينظر: 111/2، 48/5.

5: المصدر السابق، ج2، ص199. والأمثلة كثيرة جدا على التصريح بالخبر.

الإخبار	﴿قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِيبَهُمْ﴾ [البقرة: 60]	وأما قوله: .فإنما أخبر الله جل ثناؤه بذلك عنهم. ¹
الإعلام	﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 75]	وذلك إخبار من الله جل ثناؤه عن إقدامهم على البهت ومناصبتهم العداوة له ولرسوله موسى ²
الأمر	﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَمُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ نَظُرُونَ﴾ [البقرة: 55]	فأعلم ربنا تبارك اسمه وتعالى ذكره الذين خاطبهم بهذه الآيات من يهود بني إسرائيل ³ ..
الأنهي	﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة: 195]	فيكون ذلك إعلاماً منه لهم، بعد أمره إياهم بالتفقه، ما لمن ترك التفقه المفروضة عليه في سبيله من العقوبة في المعاد. ⁴
الأنهي	﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ [البقرة: 25]	وهذا أمر من الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بإبلاغ بشارته خلقه الذين آمنوا به. ⁵
الأنهي	﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَعَيْنَا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: 104]	وكأن الله جل ثناؤه قد أمر المؤمنين بتوقير نبيه ⁶
الأنهي	﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُمْسِدِينَ﴾ [البقرة: 60]	ثم تقدم جل ثناؤه إليهم مع إباحته لهم ما أباح، وإنعامه عليهم بما أنعم من العيش الهنيئ - بالأنهي عن السعي في الأرض فساداً، والعثا فيها استكباراً، فقال تعالى ذكره لهم: ﴿وَلَا تَعَثُوا فِي الْأَرْضِ مُمْسِدِينَ﴾ ⁷ .

1: المصدر السابق، ج2، ص8.

2: المصدر السابق، ج2، ص144، وينظر: 723/1، 218/2، 300/2، 312، 313/2، 420/2.

3: المصدر السابق، ج1، ص689.

4: المصدر السابق، ج3، ص325. وينظر: 421/2.

5: المصدر السابق، ج1، ص406.

6: المصدر السابق، ج2، ص380. وينظر: 161/1، 384/1، 611/1، 620/1، 9/2، 127/2، 111/5.

7: المصدر السابق، ج2، ص10.

	﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا ﴾ [البقرة: 22]	فنهاهم الله جلّ ذكره أن يُشركوا به شيئاً، وأن يعبدوا غيره. ¹
الوصف	﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة: 24]	ثم وصف جلّ ذكره النار التي حذرهم صليها. ²
	﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ [البقرة: 86]	وإنما وصفهم الله جلّ ثناؤه بأنهم اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة؛ لأنهم رضوا بالدنيا. ³
القص	﴿ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴾ [البقرة: 59]	وقصّ عليهم أنباءهم في هذه الآيات. ⁴
المخاطبة	﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِينِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ﴾ [البقرة: 84]	ولكنه تعالى ذكره أخرج الخبر مخرج المخاطبة... ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ ﴾ خبراً عن أسلافهم وإن كان خطاباً للذين أدركوا رسول الله صلى الله عليه وسلم. ⁵
الندب	﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: 288]	﴿ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴾ التي أمرهم بها، والتي ندبهم إليها. ⁶
الفرض	﴿ وَيَا لَوْلَايَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ [البقرة: 83]	نظير ما فرض الله على أمّتنا لهما من فعل المعروف بهما.. ⁷
التحليل والتحرير	﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة: 285]	فقال الله جلّ ثناؤه لهم: ليست الزيادة من وجه البيع نظير الزيادة من وجه الربا؛ لأنّي أحللت البيع وحرمت الربا. ¹

1: المصدر السابق، ج 1، ص 392.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 403.

3: المصدر السابق، ج 2، ص 218. وينظر: 723/1، 545/1، 423/4.

4: المصدر السابق، ج 1، ص 723. وينظر: 423/2.

5: المصدر السابق، ج 2، ص 204.

6: المصدر السابق، ج 5، ص 48.

7: المصدر السابق، ج 2، ص 193.

القول	﴿فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ [البقرة: 60]	«... وذلك أَنَّ تأويل الكلام: فقلنا: اضرب بعصاك الحجر» ²
	﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ [البقرة: 63]	وكثيراً ما يأتي ذكر هذا الفعل في حالات الاقتضاء، إذ يُحذف لدلالة الظاهر عليه، فيقول الطبري هنا: «فقال بعض نحويي البصرة: هو مما استغني بدلالة الظاهر المذكور عما ترك ذكره منه، وذلك أَنَّ معنى الكلام: ورفعنا فوقكم الطور، وقلنا لكم: خذوا ما آتيناكم بقوة» ³ وردد في الآية مذهب آخر وهو قول الكوفيين بأن أخذ الميثاق قول فلا حاجة بالكلام إلى إضمار قول فيه. ⁴
التعليم	﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: 286]	وهو تعليم من الله عباده المؤمنين دعاءه. ⁵
التعريف	﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَى تَقَدْهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: 85]	يعني بقوله جل ثناؤه: ﴿وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسْرَى﴾ أي: إن أتاكم أسرى فخذوهم وهو محرم عليكم إخراجهم. أي: أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض؟ ⁶
التعريض	﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَيَا آخِرَةَ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ [البقرة: 4]	وهذا التأويل... تعريض من الله عز وجل بدم الكفار أهل الكتاب. ⁷
التقريع	﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34]	هذا وإن كان من الله تعالى ذكره خبراً عن إبليس، فإنه تقريع لضربائه من خلق الله الذين يتكبرون عن

1: المصدر السابق، ج 5، ص 43.

2: المصدر السابق، ج 2، ص 9.

3: المصدر السابق، ج 2، ص 51.

4: نفسه.

5: المصدر السابق، ج 5، ص 155.

6: المصدر السابق، ج 2، ص 210.

7: المصدر السابق، ج 1، ص 252.

الخضوع لأمر الله. ¹		
وهذا الخبر وإن كان من الله عز وجل خطأً لنبه صلى الله عليه وسلم على وجه الخبر عن عظمتيه، فإنه منه جل ثناؤه تكذيب لليهود الذين أنكروا نسخ أحكام التوراة. ²	﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ (١٠٧) [البقرة: 107]	التكذيب
وهذا من الله تعالى ذكره تهديد ووعيد. ³	﴿ وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ (٢٢٤) [البقرة: 224]	التهديد الوعيد
وهذا الكلام وإن خرج مخرج الخبر، فإن فيه وعداً ووعيداً، وأمرًا وزجرًا. ⁴	﴿ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَعَيْنَا وَفُولُوا أَنْظِرْنَا وَأَسْمِعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (١٠٤) [البقرة: 104]	الوعد
فمعنى الكلام إذن: ثم عفونا عنكم من بعد اتخاذكم العجل إلهاً لتشكروا لي على عفوي عنكم، إذ كان <u>العفو يوجب الشكر على أهل اللب والعقل</u> . ⁵	﴿ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (٥٢) [البقرة: 52]	العفو
واذكروا ما فيه من وعد ووعيد، وترغيب وترهيب،	﴿ وَادْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: 63]	الترهيب
وإنما رغب الله بهذه الآية عباده، في الإيمان، وحضهم على عبادته. ⁶	﴿ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (٢٥) [البقرة: 25]	الترغيب والحض

1: المصدر السابق، ج 1، ص 544، 545.

2: المصدر السابق، ج 2، ص 407.

3: المصدر السابق، ج 4، ص 13.

4: المصدر السابق، ج 2، ص 427.

5: المصدر السابق، ج 1، ص 676.

6: المصدر السابق، ج 1، ص 407.

	[البقرة: 25]	
وهذه الآية مما وَبَّحَ اللهُ بها المخاطبين من بني إسرائيل في نقضِ أوائلهم الميثاق. ¹	﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَنْتَخِذْنَا هُزُؤًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [البقرة: 67]	التوبيخ
والصَّواب من القول في تأويل قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَنَلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَنَ﴾ أن ذلك من الله جلَّ ذكره توبيخٌ لأخبار اليهود.. ²	﴿وَاتَّبِعُوا مَا تَنَلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَنَ﴾ [البقرة: 102]	
مُعِيرَهُمْ بِذَلِكَ وَمُقَبِّحًا لَهُمْ فَبِيحَ مَا أَتَوْا بِهِ. ³	﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 44]	التعيير التقبيح
يَقُولُ اللهُ تَعَالَى ذِكْرُهُ: من بعد ما أضَاءَ لهم الحقُّ لم يَجْهَلُوا منه شيئًا، ولكنَّ الحسدَ حملهم على الجحدِ، فَعِيرَهُم اللهُ ولَامَهُمْ وَوَبَّخَهُمْ أَشَدَّ الملامة. ⁴	﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ [البقرة: 109]	اللوم العتاب
وقد صرَّحَ هذا القول من قول الله جلَّ ثناؤه، بأنَّ خطابه بجميع هذه الآيات من قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا﴾ وإن صرَّفَ في بعضه الكلامَ إلى خطابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إمَّا هو خطابٌ منه للمؤمنين من أصحابه وعتابٌ منه لهم، ونهيٌّ عن انتصاح اليهود.. ⁵	﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22]	الزجر

1: المصدر السابق، ج2، ص75.

2: المصدر السابق، ج2، ص317.

3: المصدر السابق، ج1، ص616.

4: المصدر السابق، ج2، ص423.

5: المصدر السابق، ج2، ص418.

6: المصدر السابق، ج1، ص390.

التأنيب	﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ ^(٨٤) [البقرة: 84]	ثم أنب الذين خاطبهم بهذه الآيات على نقضهم ونقض أسلافهم ذلك الميثاق. ¹
التحذير	﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ ^(٦٥) [البقرة: 65]	وهذه الآية وآيات بعدها تنلونها، مما عدّ جلّ ثناؤه فيها على بني إسرائيل.. ما كانوا يرمون من العقود، وحذر المخاطبين بها أن يحلّ بهم... مثل الذي حلّ بأوائلهم.. عن ابن عباس.. يقول: ولقد عرفتكم، وهذا تحذير لهم من المعصية. ²
التخويف	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَعَيْنَا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ^(١٠٤) [البقرة: 104]	وخوّفهم على ذلك حبوط أعمالهم، تقدّم إليهم بالزجر لهم عن أن يقولوا له من القول ما فيه جفاء، وأمرهم أن يتخيروا من الألفاظ أحسنها. ³
التّرك	﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: 67]	ذكرها في معرض حديثه عن قوله تعالى: ﴿وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 44] ليذكر المعنى: بأنهم تركوا طاعة الله فتركهم. 2/+407
التّنبية	﴿وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾ [البقرة: 109]	فنبّههم بذلك جلّ ثناؤه على قدرته وسلطانه، وذكرهم به آلاءه لديهم. ⁴
التذكير	﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ ^(٢٣٨) [البقرة: 238]	ثم حثّ على المحافظة عليها لئلاّ يُضَيَّعُوهَا ⁵

1: المصدر السابق، ج2، ص204.

2: المصدر السابق، ج2، ص59. وينظر: 407/1.

3: المصدر السابق، ج2، ص380.

4: المصدر السابق، ج1، ص390.

5: المصدر السابق، ج4، ص375.

معنى ذلك عندنا: ما <u>نبذل</u> من حكم آية <u>فَنُغَيِّرُهُ</u> ، أو <u>نترك تبديله فنقره بحاله</u> ، نأت <u>بخير</u> لكم من حكم الآية التي <u>نسختنا فغيرنا حكمها</u> . ¹	﴿ مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ [البقرة:106]	النسخ = الإنشاء التغيير والتبديل
وقال في الآية التي بعدها: "فأخبرهم الله أن له ملك السماوات والأرض وسلطانهما، وأن الخلق أهل مملكته وطاعته، عليهم السمع له والطاعة لأمره ونهي، وأن له أمرهم بما شاء، ونهيهم عما شاء، وإقرار ما شاء، ونسخ ما شاء، وإنشاء ما شاء من أحكامه وأمره ونهي.." ²	﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة:106]	الإتيان
آية فيها تخفيف، فيها رخصة، فيها أمر، فيها نهي. ³	﴿ أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة:106]	الإقرار
	﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة:106]	التخفيف

مسائل:

أ. الفعل العام:

ونقصد بذلك فعل الإعلام، إذ كل كلام هو في حقيقته إعلام طلبا كان أم خبرا، فالجملة الإنشائية "هي في الوقت نفسه إعلام بما حصل من إرادة المتكلم وتحقيق ذلك بالكلام"⁴، وإلى هذا يشير ابن القيم (751هـ) بقوله: «الكلام له نسبتان نسبة إلى المتكلم به نفسه ونسبة إلى المتكلم فيه إما طلبا وإما خبرا وله نسبة ثالثة إلى المخاطب لا تتعلق بها هذا الغرض وإنما تتعلق بتحقيقه بالنسبتين الأوليين فباختبار تينك النسبتين نشأ التقسيم إلى الخبر والإنشاء ويعلم أين يجتمعان وأين يفترقان فله بنسبته إلى قصد المتكلم وإرادته لثبوت مضمونه وصف الإنشاء وله بنسبته إلى المتكلم فيه والإعلام بتحقيقه في الخارج وصف الإخبار ثم تجتمع النسبتان في موضع وتفترقان في موضع فكل موضع كان المعنى فيه حاصلا بقصد المتكلم

1: المصدر السابق، ج2، ص401.

2: المصدر السابق، ج2، ص407.

3: المصدر السابق، ج2، ص399.

4: الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية: عبد الرحمن الحاج صالح، ص178.

وإرادته فقط فإنه لا يجمع فيه الخبر الإنشاء نحو قوله: بعثك كذا ووهبتك وأعتقت وطلقت فإن هذه المعاني لم يثبت لها وجود خارجي إلا بإرادة المتكلم وقصده فهي إنشاءات وخبريتها من جهة أخرى وهي تضمنها إخبار المتكلم عن ثبوت هذه النسبة في ذهنه لكن ليست هذه هي الخبرية التي وُضع لها لفظ الخبر وكل موضع كان المعنى حاصلاً فيه من غير جهة المتكلم وليس للمتكلم إلا دعاؤه بحصوله ومحبه فالحب في لا يناقض الإنشاء وهذا نحو سلام عليكم فإن السلامة المطلوبة لم تحصل بفعل المسلم وليس للمسلم إلا الدعاء بها ومحبتها فإذا قال سلام عليكم تضمن الإخبار بحصول السلامة والإنشاء للدعاء بها وإرادتها وتمنيها وكذلك ويل له، قال سيويه: هو دعاء وخبر ولم يفهم كثير من الناس قول سيويه على وجهه بل حَرَفوه عما أراده به وإنما أراد سيويه هذا المعنى أنها تتضمن الإخبار بحصول الويل له مع الدعاء به فتدبر هذه النكتة»¹

يظهر من كلام ابن القيم الفرق بين الإعلام أو الإخبار والخبر الذي يقابل الطلب، ولا ندعي بأن الطبري يفرق بينهم إذ يقول في موضع خبر وآخر إخبار، لكنه أشار إلى الإعلام بمعناه العام في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [من الآية 195 من البقرة]: إذ يقول: «فيكون ذلك إعلاماً منه لهم، بعد أمره إياهم بالنفقة، ما لمن ترك النفقة المفروضة عليه في سبيله من العقوبة في المعاد.»²

ب. القرآن يصرّح بالأفعال:

استناداً إلى التصور بأن اللغة تصرّح بأفعالها الكلامية، أي أنها تسمي أفعالها، الأمر نفسه في القرآن الكريم إذ نجد أنه يسمي الأفعال الكلامية، ومن الأمثلة السابقة التي تدل على ذلك:

﴿فَقُلْنَا أَضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ﴾ [البقرة: 60] ← فعل القول

1: بدائع الفوائد: ابن القيم الجوزية، ج2، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ص139، 140.

2: المصدر السابق، ج3، ص325. وينظر: 421/2.

- ﴿ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ ﴾ [البقرة: 63] ← فعل الإيتاء¹
- ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا ﴾ [البقرة: 106] ← فعل النسخ والإنساء
- ﴿ نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾ [البقرة: 106] ← فعل الإتيان
- ﴿ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾ [البقرة: 285] ← فعل التحليل والتحریم
- ﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾ [التوبة: 67] ← فعل التَّرك
- ﴿ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ ﴿٥٢﴾ ← فعل العفو

ج. الأفعال جزء من استراتيجية حجاجية:

إنَّ الناظر في هذه الأفعال ليجد أكثرها أفعالاً ذات طاقة حجاجية تتضمنها الآية، كالتَّحذير والذَّم، والتَّعريض، والتَّفريع والتَّوْبِيخ، والتَّهْدِيد، واللوم والعتاب، والزَّجر.... فهي أداة من أدوات الحجاج اللغوي. ومن ثمَّ مظهر من مظاهر ارتباط نظرية الفعل الكلامي بنظرية الحجاج.

وهو فعلاً ما أفضى إليه البحث التداولي الحديث، فلمَّا تبيَّت لهم نقائص نظرية أفعال الكلام أفضى بهم ذلك إلى الاهتمام بنظرية أخرى وهي نظرية الحجاج، فجاءت كلَّ نظرية لتتمَّ غيرها.

من جهةٍ أخرى نجد بأنَّ محلَّ اهتمام نظرية أفعال الكلام الفعل المتضمَّن في القول أو الإنجازي وهو ما يرتبط بالمغزى الكلامي، والذي يتحقَّق بإدراك المخاطب للقصد الانعكاسي للمتكلِّم، ويقابله في البحث البلاغي المعاني الثَّواني، أو أغراض الخبر والإنشاء، إفادة الخبر التحسر أو تحريك الهمم... هي دلالات إنجازية خرج بها الفعل الأصلي "الخبر".

1: وفسَّرها الطبري بقوله: «وأصل الإيتاء الإعطاء»، ينظر: المصدر السابق، ج2، ص51.

والقرآن نزل على لغة العرب كما أن الأفعال في سورة البقرة تحكمها المقاصد التي ترمي إليها والسياقات الذي ترتبط بها، لذا نجد الطبري (310هـ) يربط الفعل بالقضية الحجاجية، إذ لا يعزله عن السياق الذي قيل فيه ومن مقتضيات ذلك أنه يعني بذكر محاور الخطاب رابطاً بينها.

ففي تأويله لقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 25]

يُحدِّد أولاً الفعل بتحديد المتكلم والمخاطب به إذ يقول: «وهذا أمر من الله نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم بإبلاغ بشارته خلقه الذين آمنوا به ومحمد صلى الله عليه وسلم»¹

ليفصح عن الغاية من البشارة والتي تتحدّد في فعل الترغيب في الإيمان والحض على العبادة، فيقول: «وإنما رغب الله بهذه الآية عباده، في الإيمان، وحضهم على عبادته بما أخبرهم أنه أعدّه لأهل طاعته والإيمان به عنده»²

ومثال آخر تأويله لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34] إذ يقول: «هذا وإن كان من الله تعالى ذكره خبراً عن إبليس، فإنه تفريع لضربائه من خلق الله الذين يتكبرون عن الخضوع لأمر الله، والانقياد لطاعته فيما أمرهم به وفيما نهاهم عنه»³

ومما أعانه على تحديد الفعل الحجاجي "السياق الخارجي" لما كان عليه اليهود في المدينة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من الكفر بمحمدٍ نظير استكبار إبليس على آدم، إذ يقول بعد ذلك:

1: المصدر السابق، ج 1، ص 406.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 407.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 544، 545.

«وكان ممن تكبر عن الخضوع لأمر الله، والتذلل لطاعته، والتسليم لفضائه فيما ألزمهم من حقوق غيرهم اليهود الذين كانوا بين ظهرائي مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأجبارهم الذين كذبوا برسول الله صلى الله عليه وسلم، وهم بصفته عارفون، وبأنه لله رسول عالمون. ثم استكبروا -مع علمهم بذلك- عن الإقرار بنبوته، والإذعان لطاعته، بغيا منهم وحسداً. فقرعهم الله بخبره عن إبليس الذي فعل في استكباره عن السجود لآدم، حسداً له وبغياً، نظير فعلهم في التكبر عن الإذعان لمحمد نبي الله صلى الله عليه وسلم ونبوته، إذ جاءهم الحق من عند ربهم، حسداً وبغياً¹»

كما يستند الطبري في تحديد الدلالة الحجاجية إلى الأعراف التخاطبية، بأن يكون التركيب متواضعاً عليه للدلالة على فعل معين، ونمثل لذلك بتأويله للآيات التي خاطب بها الله تعالى يهود المدينة بفعل أسلافهم، ليحذّرهم من أن يحلّ بهم ما أصابهم، مستنداً إلى العرف التخاطبي، إذ يقول: «هذا وإن كان خطاباً لمن كان بين ظهرائي مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل الكتاب أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنما هو خبر عن أسلافهم، فأخرج مخرج الخبر عنهم، على نحو ما قد بينّا فيما مضى، من أن القبيلة من العرب تُخاطب القبيلة عند الفخار أو غيره، بما مضى من فعل أسلاف المخاطب بأسلاف المخاطب، فتضيف فعل أسلاف المخاطب إلى أنفسها، فتقول: فعلنا وفعلنا. وما فعل بأسلاف المخاطب إلى المخاطب لهم بقولهم: فعلنا بكم وفعلنا بكم. وقد ذكرنا بعض الشواهد في ذلك من شعرهم فيما مضى.²»

والغاية من ذلك التحذير إذ يقول بعد ذلك: «وهذه الآية وآيات بعدها تتلوها، ممّا عدّد جلّ ثناؤه فيها على بني إسرائيل...الذين ابتدأ بذكرهم في أول هذه السورة من نكت أسلافهم عهد الله وميثاقه ما كانوا يرمون من العقود، وحذّر المخاطبين بها أن يحلّ بهم بإصراره على كفرهم ومقامهم على جحود نبوة محمد

1: المصدر السابق، ج 1، ص 545.

2: المصدر السابق، ج 2، ص 56، 57.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ... مثل الذي حَلَّ بأوائِلهم من المسخِ والرَّجفِ والصَّعقِ، وما لا قَبْلَ لهم به من غَضَبِ اللَّهِ وَسَخَطِهِ.¹

وهذا هو شرطُ تحقيقِ الفعلِ الإنجازي في نَظَرِ سيرل أي أن يكونَ خاضِعًا للعرفِ المتواضعِ عليه من قبلِ المؤسَّسةِ الاجتماعية، أي تعهُّدُ الجماعةُ بمثلِ هذه المقولةِ المعينة وبشروطٍ معيَّنة على أنَّه فعلٌ كلامي.

جانبٌ آخر، وهو أننا نجدُ هذه الأفعالَ تدخلُ في بنيةٍ حجاجيةٍ حينما يتعلَّقُ الأمرُ بمقطعٍ تتوالى فيه الأفعال، وتنتقلُ من فعلٍ إلى آخر ضمن ترتيبية حجاجية (سَلَّمَ حجاجي)، وممَّا يمكن التَّمثيلُ به تأويلُ الطَّبري (310هـ) لآيةِ تحريمِ الربا:

المقطع	الفعل	تأويل الطَّبري
﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾	التقييح	فذكرهم بصفاتهم، معظَّمًا بذلك عليهم أمر الربا، ومُقَبَّحًا إليهم الحال التي هم عليها في مطاعمهم. ²
﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾	التكذيب	يقول الطَّبري: «فكذَّبهم الله في قيلهم، فقال جلَّ ثناؤه: (وأحلَّ الله البيع).» ³

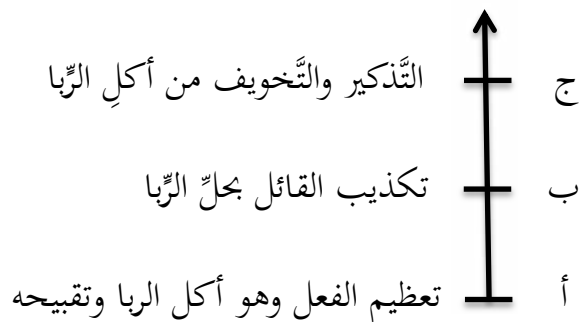
1: المصدر السابق، ص 59.

2: المصدر السابق، ج 2، ص 42.

3: المصدر السابق، ج 2، ص 43.

يعني بالموعة التذكير والتخويف الذي ذكرهم وخوفهم به في آي القرآن، وأوعدهم على أكل الربا من العقاب. ¹	التذكير والتخويف	فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ [البقرة: 275]

فنجد بأن الأفعال مرتبة ضمن استراتيجية حجاجية، وذلك بالانتقال من فعل إلى أقوى منه وصولاً إلى الغاية الكبرى وهي التخويف.



مظهر آخر من مظاهر حجاجية الأفعال في القرآن، وهو ما تعلق بأفعال الربوية من خلق ورزق وتدبير إذ تعد من أهم المبادئ الحجاجية وأكثرها استعمالاً في الحجاج المتعلق بأسس العقيدة، وهي استراتيجية تنبني على الانطلاق من مقدمات حجاجية مسلّمة عند المخاطبين، للتأثير فيهم. وسيأتي بيان ذلك في مبحث الحجاج اللغوي عند الطبري.

2.3. تصنيف الأفعال:

ويأتي هذا العنوان للإجابة عن سؤال: هل بنى الطبري (310هـ) بين الأفعال التي رصدها علاقات حتى تخرج إلى تصنيف معين؟

1: المصدر السابق، ج2، ص44.

ومن خلال ما أسفرت عنه المدونة يمكن القول بأن الطبري لم يحاول رصد الأفعال فقط وإنما تنبّه إلى الروابط الكامنة بينها، فنجد بعضها يدخل في علاقة تقابل أو تضاد، والأخرى تندرج في جنس واحد، وسنحاول في هذا الصدد اقتراح تصنيف بناءً على رؤية الطبري المحددة بالمدونة.

قبل ذلك نوردُ بعض أقوال الطبري التي يشير فيها إلى بعض هذه العلاقات والتي كانت مستنداً لنا في اقتراح تصنيف لأفعال الكلام عند الطبري.

يقول: «يعني تعالى ذكره: واذكروا ما فيما آتيناكم من كتابنا من وَعْدٍ وَوَعِيدٍ، وَتَرْغِيبٍ وَتَرْهِيْبٍ»¹

ويقول في موضع آخر: «وهذا الكلام وإن كان خَرَجَ مَخْرَجَ الْخَبَرِ، فَإِنَّ فِيهِ وَعْداً وَوَعِيداً، وأَمراً وَرَجْراً... وما أُوْعِدَ عليه رَبُّنا جَلَّ ثَناءُؤه فَمَنْهِي عنه، وما وَعِدَ عليه فَمَأْمُورٌ به.»²

ويقول أيضاً: «صَدَّقَ الرَّسُولُ... بما أوحى إليه من عند ربّه من الكتاب وما فيه من حلالٍ وحرامٍ، ووَعْدٍ ووَعِيدٍ، وأَمْرٍ ونَهْيٍ»³ ويقول: «أن تعملوا بما فيها من أمرٍ، وتنتهوا عما نهيتكم فيها»⁴

فهذه بعض أقوال له نستنتج من خلالها أنه جعل بعض الأفعال متقابلة لتشكّل بذلك ثنائيات، وهي الأساس إذ تندرج باقي الأفعال تحتها، وأبرز هذه الثنائيات: الأمر والنهي، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب. ثم إنّه رسم تسلسلاً بين هذه الثنائيات بأن تفضي ثنائية إلى غيرها فالنهي يفضي إلى الوعيد والأمر يفضي إلى الوعد، وتقابل هذه الثنائية (الأمر/النهي) الخبر وهو فعل يفضي أيضاً إلى الوعد أو الوعيد، إذ يقول: «وهذا الكلام وإن كان خَرَجَ مَخْرَجَ الْخَبَرِ، فَإِنَّ فِيهِ وَعْداً وَوَعِيداً»⁵ ثم إنَّ الوعد والوعيد تفضي إلى ثنائية الترغيب والترهيب، وفي هذا دلالة على الرؤية التداولية التي تمتع بها الطبري من خلال الوقوف على الملمح الحجاجي في نظرية الفعل الكلامي.

1: المصدر السابق، ج2، ص53.

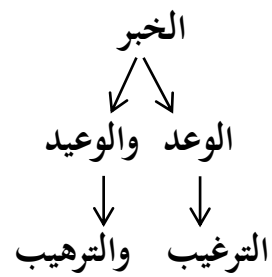
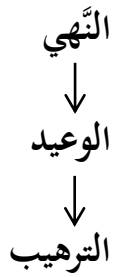
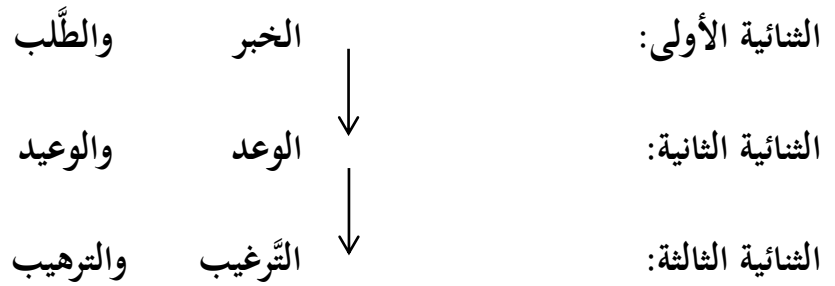
2: المصدر السابق، ج2، ص427.

3: المصدر السابق، ج5، ص148.

4: المصدر السابق، ج2، ص262.

5: المصدر السابق، ج2، ص427.

من أجل ذلك فالتصنيف العام الذي نقترحه انطلاقاً من هذه القراءة:



المبحث الثاني: الحجاج اللغوي في تفسير الطبري

المطلب الأول: الإطار النظري للدراسة

1. مفهوم الحجاج:

أ. لغة: تدور معاني الحجاج في اللغة حول: 1. الخصومة 2. البرهان والدليل

جاء في لسان العرب: "حاجته أحاجه حجاجاً ومحاجة حتى حججته أي غلبته بالحجج التي أدليت بها.. والحجة: البرهان، وقيل: الحجة ما دُفِعَ به الخصم، وقال الأزهري: الحجة الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة. وهو رجلٌ محجاجٌ أي جدلٌ. والتجاج: الخصومة. وفي الحديث: حج آدم موسى أي غلبه بالحجة."¹

قال ابن عاشور (1393هـ) في بيان معنى "حاجج": «ومعنى حاجج خاصم، ومن العجيب أن الحجة في كلام العرب البرهان المصدق للدعوى مع أن حاجج لا يستعمل غالباً إلا في معنى المخاصمة... وأن الأغلب أنه يُفيد الخصام بباطل»²

وقوله أن الغالب في الحجاج هو دلالة على الخصومة، يدل على أن المادة "حجج" معاني أخرى، وقد ذكرها ابن فارس (395هـ) في قوله: «الحاء والجيم أصول أربعة. فالأول القصْد، وكلُّ قَصْدٍ حجج... ثم اختص بهذا الاسم القَصْدُ إلى البيت الحرام للتسك... والأصل الآخر: الحجة هي السنة... والأصل الثالث: الحجاج، وهو العظم المستدير حول العين.. والأصل الرابع: الحججة: التَّكْوِص»³

ب. اصطلاحاً:

يجدر بنا التنبيه إلى صعوبة تحديد تعريف للحجاج باعتباره مفهوماً جديداً وإن كان المصطلح قديماً،⁴

1: لسان العرب: ابن منظور، مادة "حجج".

2: التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور، ج3، ص31، 32.

3: مقاييس اللغة: ابن فارس، ج2، ص29-31.

4: وهذا الأمر بالإضافة إلى عدم عناية الدراسات العربية الحديثة بتعريف الحجاج دفع عبد الله صولة إلى إطالة الكلام في بيان مفهومه، يُنظر: الحجاج في القرآن، ص7، 8.

بالإضافة إلى أنه مفهومٌ تتجاذبه عدّة تخصّصاتٍ؛ إذ "نجدّه متواتراً في الفلسفة، والمنطق والبلاغة، وفي الدّراسات القانونية، والمقاربات اللسانية والخطابية المعاصرة، بل يمكن القول بأنّه لا يكادُ يخلو منه الخطاب الطّبيعي بوجه عام".¹ وهو ما يفرضُ الخروجَ من الدّلالة المعجمية للحجاج إلى دلالاته النّظرية والاستعمالية الواسعة والمتنوّعة، فهناك - على سبيل المثال - حجاج خطابي (بلاغي) وحجاج قضائي (قانوني) وحجاج فلسفي أو رياضي... الخ، ومن ثمّ كان من البديهي أيضاً أن يكون للحجاج كخطاب وكمعاملات استدلالية إقناعية علاقات معقّدة ومتجدّدة سواء مع البلاغة الكلاسيكية والحديثة أو مع المنطق والبرهان أو مع اللسانيات والتّداوليات.²

غير أنّنا سنحاولُ تقديمَ بعض التعريفات التي تشترك في إبراز أهمّ خاصيةٍ تتعلّق بالحجاج بمفهومه الحديث.

يعرّفه لالاند بأنّه "سلسلةٌ من الحجج تنتهي إلى النّتيجة نفسها، كما أنّه طريقةٌ في تنظيم الحجج واستعراضها أو تقديمها"³ أي إنّ الحجاج يتركز على الكيفية التي تُقدّم بها الحجج.

ويُعرّفه بيرلمان وتيتيكا بأنّه: "دراسةٌ تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تُؤدّي بالأذهان إلى التّسليم بما يعرضُ عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة التّسليم".⁴ وبذلك يعرفُ الخطابُ الحجاجي بأنّه "خطابٌ يستنفّر كلّ الطّاقات الإقناعية لدى المرسل من الدّفاع عن وجهة نظر ليجعل المتلقّي يذعن لها".⁵

فنظرية "الحجاج" تجاوزت مفهوم البرهنة والاستدلال العقلي، إلى الاهتمام بكلّ ما يُسهّم في الإقناع والتأثير في المتلقّي.

1: السلام الحجاجية في القصص القرآني: بوسلاح فايّزة، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران 1، 2014م، 2015م، ص 14.

2: الحجاج والاستدلال الحجاجي عناصر استقصاء نظري: حبيب أعراب، مجلة عالم الفكر، العدد 1، الكويت، 2001م، ص 100.

3: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة - الحجاج حدود وتعريفات: حافظ إسماعيلي علوي، ط 1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 1431هـ، 2010م، ص 2.

4: في نظرية الحجاج دراسة وتطبيقات: عبد الله صولة، ط 1، ميسكيلي للنشر والتوزيع، تونس، 2011م، ص 13.

5: حجاج البلاغة وبلاغة الحجاج: ناعوس بن يحيى، <https://jilrc.com/>

الحجاج اللغوي:

أسفرت الدراسات الحديثة في ميدان الحجاج عن ظهور ثلاث نظريات حجاجية كبرى وهي: نظرية الحجاج البلاغي (البلاغة الجديدة) مع بيرلمان وتيتيكا، ونظرية الحجاج المنطقي مع جان بليز غريز، لتليهما نظرية الحجاج اللغوي أو اللساني على يد أوزلفاد ديكرو، غير أن هذه النظريات وإن اختلفت في منهج الدراسة، فإنها تتفق في أن الوظيفة الأساسية للحجاج هي الإقناع والتأثير في المتلقي، إذ يقول بيرلمان وتيتيكا: «غاية كل حجاج أن يجعل العقول تدعن لما يُطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجح الحجاج ما وُفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه)، أو هو ما وُفق على الأقل في جعل السامعين مهيين لذلك العمل في اللحظة المناسبة»¹

كما ينظر غرايز إلى الحجاج على أنه "تمش يرمي إلى العمل على التأثير في رأي شخص أو موقفه بل وحتى في سلوكه"² فإن الحجاج "طائفة من تقنيات الخطاب التي تقصد إلى استمالة المتلقين إلى القضايا التي تعرض عليهم أو إلى زيادة درجة تلك الاستمالة، وعلى هذا الأساس من الطبيعي أن يكون مجال الحجاج هو المحتمل والممكن التقريبي والخلافي والمتوقع.. وأن يُبنى على التفاعل والاختلاف في الرأي، وأن يظل مفتوحاً أمام النقاش والتقييم."³

إلا أن دراسة الحجاج ابتداءً من عهد ديكرو "أخذت تهتم باستراتيجية الخطاب الهادف إلى الأسر والاستمالة استناداً إلى أنماط الاستدلالات غير الصورية، وذلك بغاية إحداث تأثير في المخاطب بالوسائل اللسانية والمقومات السياقية التي تجتمع لدى المتكلم أثناء القول من أجل توجيه خطابه

1: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: عبد الله صولة، ص 13.

2: معجم تحليل الخطاب: باتريك شارودو، دومينيك منغو، ص 69.

3: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة: حافظ إسماعيلي علوي، ج 1، ص 4.

والوصول إلى بعض الأهداف الحجاجية.¹ فما المراد بنظرية الحجاج اللغوي؟ وفيما تتمثل أدواتها الحجاجية؟

ج. مفهوم الحجاج اللغوي:

نظرية الحجاج اللغوي نظرية "وضَعَ أسسها اللغوي الفرنسي أرفالد ديكر (O. Ducrot) منذ سنة 1973، وهي نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوفر عليها المتكلم، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تمكنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، ثم إنها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤداها: "أنا نتكلم عامة بقصد التأثير".²

أو نقول عنها هي نظرية "تناولت الحجاج من زاوية تداولية قولية، إذ تتعامل مع العبارة اللسانية وتبحث في وظيفتها الحجاجية".³

وقد "انبثقت هذه النظرية من داخل نظرية الأفعال اللغوية التي وضع أسسها أوستين وسيرل، حيث قام ديكر بتطوير أفكار أوستين وآرائه بالأخص، واقترح في هذا الإطار إضافة فعلين هما فعل الاقتضاء وفعل الحجاج، وذلك أن نظرية أفعال الكلام عند أوستين وسيرل قد واجهتها صعوبات عديدة منها عدم كفاية التصنيفات المقترحة للأفعال اللغوية..⁴ وعليه "فما الفعل الحجاجي إلا نوع من الأفعال الإنجازية التي يحققها الفعل التلفظي في بعده الغرضي".⁵

1: عندما نتواصل نغير مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج: عبد السلام عشير، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006م، ص 67.

2: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ط 1، 1426هـ، 2006م، ص 14.

3: وهو ما يُطلق عليها بالتداوليات المدججة، يُنظر: النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية: محمد طروس، ط 1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1426هـ، 2005م، ص 94.

4: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 15، 16.

5: آليات الحجاج والتواصل في ضوء النظرية التداولية: رتيبة محمودة بولوداني، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية قسنطينة، الجزائر، العدد 16، 2014م، ص 92.

وتعريفُ ديكرُو للحجاج هو أن: "يُقَدَّم المتكَلِّمُ قولاً ق 1 (أو مجموعة أقوالٍ) تهدف إلى قبول القول الآخر ق 2 (أو أقوالٍ أخرى)".¹ ويضيف إلى ذلك قائلاً: «إنَّه من أجل أن يكون ق 1 حجةً تفضي إلى ق 2، لا يكفي أن يكون ق 1 من الحجج [في المستوى المضمون] ما يفضي إلى التسليم بق 2، إذ ينبغي أن تشتمل البنية اللغوية في ق 1 على بعض الشروط التي من شأنها أن تؤهل ق 1 هذا، لكي يمثل في خطاب ما حجةً تفضي إلى ق 2»²

ويتضح من خلال هذا القول بأن اللغة نفسها تحمل بعداً حجاجياً، فالحجاج عند ديكرُو هو عبارة عن "إنجاز متواليات من الأقوال، بعضها بمثابة الحجج اللغوية، وبعضها الآخر بمثابة النتائج التي تستنتج منها، وهذه التسلسلات الخطابية محدَّدة، لا بواسطة الوقائع المعبر عنها داخل الأقوال، ولكنها محدَّدة أيضاً وأساساً بواسطة بنية هذه الأقوال نفسها، وبواسطة المواد اللغوية التي تمَّ توظيفها وتشغيلها".³

من أجل ذلك اعتبرت هذه النظرية أن "قيمة القول البلاغية (الإخبارية) ثانوية بالنسبة إلى قيمته الحجاجية التي تعدُّ أولية".⁴

بل إنَّ ديكرُو قد ذهب إلى أكثر من ذلك حينما "اعتبر أنَّ اللغة تحمل بعداً حجاجياً في جميع مستوياتها".⁵

وليست اللغة بكلِّ وحداتها المعجمية ذات طاقة حجاجية في ذاتها، بل لطبيعة النص دورٌ أساسي في إكساب لغته بعداً حجاجياً أو عدم إكسابها إياه.⁶

1: الحجاج في القرآن: عبد الله صولة، ص 33.

2: المرجع السابق، ص 34.

3: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 16، 17.

4: القاموس الموسوعي للتداولية: جاك موشر، آن رويول، ص 92.

5: الحجاج في القرآن: عبد الله صولة، ص 35.

6: المرجع السابق، ص 40.

كما يؤكّد ذلك Plantin في قوله: "من التّسرّع الاعتقاد أنّ الخطاب يكون لغايةٍ حجاجيةٍ فقط، فهناك كثيرٌ من الأقوال نستعملها في شكلٍ عملياتٍ غير حجاجية"¹ ومن هنا فإنّ الخطاب الحجاجي يتميّز عن باقي الخطابات الأخرى بكونه خطاباً موجّهاً وهادفاً، مبنياً بناءً استدلالياً يتمّ اللجوء فيه إلى الحجّة والاستدلال والمنطقي والعقل، وموجّهاً مسبقاً بظروفٍ تداولية تدعو إليها إكراهاتٌ قولية أو اجتماعية أو ثقافية أو علمية أو عملية أو سياسية، تتطلّب الدّفاع عن الرّأي أو الانتصار لفكرة، أو تتطلّب نقاشاً حجاجياً، يلامس الحياة الاجتماعية، أو المؤسساتية، بهدف تعديل فكرة أو نقد أطروحة أو جلب اعتقاد أو دفع انتقاد.²

وليتضح مفهوم الحجاج اللغوي أكثر لا بدّ من التّطرق إلى مقارنته بمفهوم البرهنة أو الاستدلال المنطقي، إذ إنّهُ يختلف عنه، وفيما يلي عرضُ أبرز نُقط الاختلاف:

1. الأقوال في الاستدلال المنطقي ليست مؤسّسة على الأقوال نفسها، وإنّما هي مؤسّسة على الفُضايَا المتضمنة فيها، أي على ما تقوله أو تفترضه بشأن العالم، أمّا الحجاج فهو مؤسّس على بنية الأقوال اللغوية، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب،³ ثمّ إنّ العلاقة التي تربط بين الحجّة والنتيجة تُدعى بالعلاقة الحجاجية، وهي تختلف بشكلٍ جذري عن علاقة الاستلزام أو الاستنتاج المنطقي.⁴

فقولك: 1- كلُّ القرّاء لغويون 2- هبّت الرياح

- الكسائي قارئ - إذن سينزل المطر

- إذن الكسائي لغوي

1: عندما نتواصل نغير مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج: عبد السلام عشير، ص 128.

2: نفسه.

3: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 17.

4: المرجع السابق، ص 20.

المثال الأول يتعلّق باستنتاجٍ منطقيّ، فاستنتاج أنّ الكسائي لغويٌّ أمرٌ منطقي ضروري، في حين أنّ المثال الثاني يتعلّق باستدلالٍ طبيعي لا برهاني، يقوم على معرفة معنى الجملة الأولى وهو استنتاج احتمالي.

2. ينتمي كلٌّ من الحجاج والاستلال المنطقي إلى نظامين مختلفين¹، فالاستدلال ينتمي إلى نظام المنطق؛ "حيث يكون ترابطُ الملفوظات مؤسّساً لا على الملفوظات نفسها، وإنّما على محتواها القضوي، أي ما تصرّح به حول العالم، أمّا الحجاج فإنّه ينتمي إلى نظام الخطاب؛ حيث يكون اتّساقُ الملفوظات داخليّاً، مبنيّاً على الملفوظات نفسها، أي حول المعنى، وليس حول ما تُحيلُ إليه في العالم الخارجي".²

3. ومن بين أهمّ الفوارق بين الحجاج والبرهان هو أنّه "إذا كان البرهان أحادي الاتجاه وواقعاً بالضرورة تحت حكم الصدق والكذب، فإنّ الحجاج متعدّد الاتجاه واقع تحت نوع آخر من الحكم وهو الأقرب إلى الصدق"،³ فالبرهان أو الاستدلال يبني على قضية الصدق والكذب -لارتباطه بالمنطق-، أمّا الحجاج اللغوي فغايتُهُ الإقناع والتأثير في المتلقّي بغضّ النظر عن صدق الحجج، استناداً إلى الفكرة الشائعة التي مؤدّاها: "أنّنا نتكلّم عامة بقصد التأثير".⁴

4. البرهان خاضعٌ لليقين بخلاف الحجاج فإنّ مجاله هو "المحتمل والممكن التقريبي والخلافي والمتوقّع ويظلّ مفتوحاً أمام النقاش والتّقييم".⁵ فهو "خاضعٌ لرتابيّة هرميّة تجعل أدلّته تتراوح بين الضعف والقوّة، فهو عكس البرهان يوصلنا أحياناً إلى أكثر من نتيجة، ولا يغلّق على نفسه لاحتمال إضافة دليل أو أدلة جديدة".⁶

1: المرجع السابق، ص 17.

2: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص 145، 146.

3: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، تونس، ص 135.

4: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 14.

5: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة: حافظ إسماعيلي علوي، ج 1، ص 4.

6: المحاور مقارنة تداولية: حسن بدوح، ط 1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2012م، ص 133.

5. يُضافُ إلى ما سبق أنَّ الحجاج "يتوجَّه إلى الاعتقاد بالدرجة الأولى؛ أي كل ما هو متعلِّقُ بترتيب القيم، بدلَ ترتيبِ الحقائق نظرًا لعلاقةِ القيم بما هو ممكن وما هو محبَّذ، فقوَّةُ الحجَّةِ هو ما يُحدِّدُ الإقرار بها على عكس البرهان الذي يهتمُّ بترتيب الحقيقة".¹

ويعلِّلُ بعضهم² اختيارَ مصطلحِ الحجاج على مصطلحِ الاستدلال كون الصِّيغةِ الصَّرْفِيَّةِ لكلمة "حجاج" تدلُّ على المشاركة في تقديم الحجج وعلى مقابلة الحجَّة بالحجَّة وهو مضمون النظرية الحديثة L'argumentation التي تدلُّ على المناقشة والحوار، ممَّا يجعلُ ذلك الحجاج - إضافة إلى ما سبق ذكره - أشمل وأوسع من الاستدلال البرهاني، فالبرهان هو "الاستدلال الذي يُعنى بترتيب صورِ العبارات بعضها على بعض بغضَّ النظر عن مضامينها واستعمالاتها"،³ أمَّا الحجاج فهو "فعاليةٌ تداوليةٌ جدلية، تداولي؛ لأنَّ طابعه الفكري مقامي واجتماعي... وجدلي؛ كما أنَّ هدفه إقناعي يقفُ تحقُّقه على التزام صورِ استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، وأنَّ يفهم المتكلِّم المخاطب معاني غير تلك التي نطق بها تعويلاً على قدرةِ المخاطب على استحضارها إثباتاً أو إنكاراً كلِّما انتسب إلى مجال تداولي مشتركٍ مع المخاطب".⁴

ومنه نصلُّ إلى خلاصةٍ مفادها أنَّ الخطاب الطَّبِيعِيَّ ليس خطاباً برهانياً "فهو لا يقدِّمُ براهين وأدلةً منطقية، ولا يقوم على مبادئ الاستنتاج المنطقي"⁵ وإنَّما هو خطابٌ حجاجي يقوم على إقناع المخاطبين واستمالتهم والتأثير فيهم عن طريقِ متتالياتٍ من الأقوال - يُطلَقُ عليها مصطلحُ "الحجج" - ونتيجة، تُساهم جملةً من الآليات اللغوية وغيرها في بناء هذه العلاقة.

1: عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج: عبد السلام عشير، ص 125.

2: وهو عبد الله صولة وتعليقه هذا ورد في مقدمة كتابه الحجاج في القرآن: ص 09.

3: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، ط 1، المركز الثقافي العربي، 1998م، ص 226.

4: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام: طه عبد الرحمن، ص 65.

5: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 14، 15.

2. وسائل الحجج اللغوي

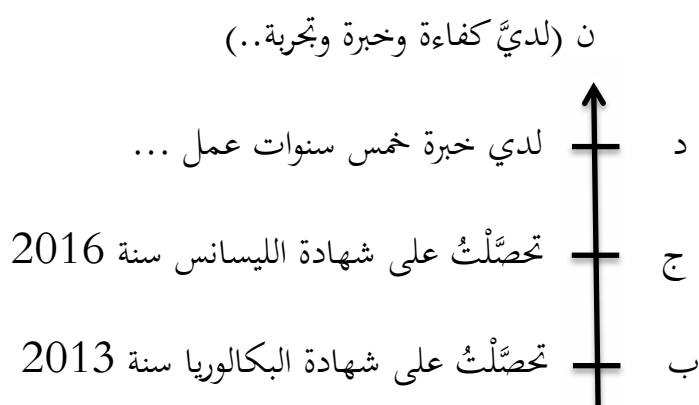
1.2. السُّلْمُ الحجاجي:

هو عبارة عن تقديم مجموعة من الحجج التي تفضي إلى نتيجة معيّنة، وتبني هذه الحجج على سلمية أو علاقة تربيبية. وقد عرّفه طه عبد الرحمن بأنه: "عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة تربيبية".¹ حيث "بيّن ديكرو بأنّ الحجج لا تتوزّع اعتباطاً، بل تحكمها تراتيبية دقيقة من حيث القوة والضعف، تعرف بالقوة الحجاجية la force argumentative، وقد أوضح بأنّ الحجج تنظم ضمن طبقة حجاجية واحدة إلا أنّها تختلف من حيث قوتها وضعفها لذلك عمد إلى السّلام الحجاجية لبيان طريقة تعالّقها وانتظامها.² وهذه السّلام تخضع لشرطين³:

1. كلُّ قولٍ يقع في مرتبة ما من السّلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه.

2. كلُّ قولٍ كان في السّلم دليلاً على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلاً أقوى عليه.

ونمثّل لذلك بالسيرة الذاتية إذ إنّها تمثّل سلماً حجاجياً تتضمن جملة من الحجج التي تُفضي إلى القول بأنّ لديّ كفاءة علمية وتجربة.... وفق الشّكل الآتي:



1: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، ص 277.

2: التداولية أصولها واتجاهاتها: جود ختام، ص 148.

3: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، ص 277.

فالقول (د) وهو العمل يلزم عليه القول (ج) أي يقتضي ذلك حصوله على الشهادة، وهو بدوره يلزم عنه القول (ب) أي الحصول على البكالوريا، كما أن الحجة (د) أقوى إثباتاً للنتيجة من الحجة (ج) والتي بدورها أقوى إثباتاً لهذه النتيجة من الحجة (ب).

وتسمى هذه الحجج الموجودة في السلم بالفئة الحجاجية، فالسلم الحجاجي هو "فئة حجاجية موجهة"¹

وتكمن أهميته نظرية السلاّم الحجاجية أساساً في "إخراج قيمة القول الحجاجي من حيز المحتوى الخبري للقول وهذا يعني أن القيمة الحجاجية لا يمكن الحكم عليها بالصدق أو الكذب؛ لأنها لا تخضع لشروط الصدق المنطقي، فتركيز السلم الحجاجي على الطابع المتدرج والموجه للأقوال يبين أن الحاجة ليست مطلقة؛ إذ لا تتحدد بالمحتوى الخبري للقول ومدى مطابقته لحالة الأشياء في الكون وإنما هي رهينة اختيار هذه الحجة أو تلك بالنسبة إلى نتيجة محددة لذلك فالحكم على الحاجة أساسه القوة والضعف اعتباراً لطابع التدرج فيها لا الصدق والكذب".²

قوانين السلم الحجاجي:

1. قانون تبديل السلم La Loi de Négation

ويسمى بقانون النفي، ومراده "إذا كان القول دليلاً على مدلول معين؛ فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله".³ فإذا كان قول (أ) مستخدماً من قبل متكلم ما ليخدم نتيجة معينة، فإن نفيه (أي ~أ) سيكون حجة لصالح النتيجة المضادة.⁴ وليتضح المقال إليك المثالان الآتيان:

– لزيد خبرة كافية وكفاءة عالية، لقد حصل على منصب عمل.

1: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص21.

2: نظرية الحجاج في اللغة: شكري المبخوت، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أسطو إلى اليوم، ص370.

3: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، ص278.

4: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص22.

- زيد لا يملك خبرة كافية وليست لديه كفاءة عالية، إنه لم يحصل على منصب عمل.

فنفي الحجة الأولى أي نفى الكفاءة والخبرة عن زيد سيؤدي إلى نتيجة مضادة أي عدم حصوله على منصب عمل، وقبول الحجاج في المثال الأول يوجب قبول الحجاج في المثال الثاني.

2. قانون القلب La Loi d'Inversio

وهو قانون مرتبط بالنفي ويعد تمييزاً¹ ومقتضاه أنه "إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التّذليل على مدلول معين، فإنّ نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول، في التّذليل على نقيض المدلول".² ومن ثمّ يكون "السلم الحجاجي للأقوال المنفية هو عكس الأقوال الإثباتية".³

بعبارة أخرى إذا كانت الحجة الأولى أقوى في السلم الحجاجي من الحجة الثانية بالنسبة لنتيجة معينة، فإنّ نقيض الحجة الثانية أقوى من نقيض الحجة الثانية بالنسبة للنتيجة المضادة، وبالمثال التالي يتضح الأمر:

- حصل زيد على البكالوريا، وحتى شهادة اليسانس.

- لم يحصل زيد على اليسانس، بل ولم يحصل على شهادة البكالوريا.



فحصوله على شهادة اليسانس هي حجة أقوى لتبيين كفاءة زيد من حجة حصوله على البكالوريا، في حين أنّ حجة عدم حصوله على البكالوريا هي حجة أقوى بالنظر إلى حجة عدم حصوله على اليسانس.

1: المرجع نفسه.

2: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، ص278.

3: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص22.

3. قانون الخفض La Loi d'abaissement

ويقتضي هذا القانون أنه "إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم، فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها."¹ إذ "الخفض الذي ينتج عن النفي لا يتموقع في السلم الحجاجي."²

وما يربط بين هذه الحجج المنتمية إلى فئة حجاجية.... هي عند المناطق "لفظ لا يدلُّ بحد ذاته على أي معنى، وإنما من طبيعته أن يربط فقط بين الألفاظ المختلفة لإبراز العلاقات القائمة فيما بينها، وهو لا يصلح أن يكون موضوعاً ولا محمولاً في القضايا المنطقية."³

وهذه الروابط والعوامل "هي المؤشر الأساسي والبارز، وهي الدليل القاطع على أن الحجاج مؤشّر له في بنية اللغة نفسها."⁴ وفيما يلي بيان لها.

2.2. الروابط الحجاجية⁵ les connecteurs:

وهي التي "تربط بين وحدتين أو بين حجتين (على الأصح) أو أكثر وتُسند لكل حجة دوراً محدداً داخل الاستراتيجية الحجاجية العامة، وأمثلتها: بل - لكن - حتى - لاسيما - إذن - لأن - بما أن - إذ... الخ"⁶

1: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، ص 278.

2: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 24.

3: الشمسية في القواعد المنطقية: نجم الدين القزويني، تعليق وتحقيق: مهدي فضل الله، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م، ص 48.

4: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 55.

5: اختلف الدارسون في ترجمة مصطلح (connecteur)، فمنهم من يترجمه بالرباط مثل العزاوي، ومنهم من يُطلق عليه اسم المورفيمات مثل محمد يحياتن، ومنهم من يسميه الوصلة مثل خليفة ميساوي. ينظر: السلام الحجاجية في القصص القرآني: بوسلاح فايزة، ص 145، 146. ويرى صابر حباشة أن "الجهاز الاصطلاحي المعتمد في الدراسات العربية لا يبرأ من داء الخلط وعدم الدقة والاشتراك. فالمصطلحات المعتمدة في هذا السياق تخضع لاجتهادات الباحثين وحدود اطلاعهم ومحاولاتهم ترجمة ما اطلعوا عليه في اللغة أو اللغات الأجنبية." ينظر: التداولية والحجاج: صابر حباشة، ص 46.

6: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 27، وقد عدل أبو بكر العزاوي عن استعمال الربط بين قولين إلى الترابط بين وحدتين، لكون ظاهرة الربط معقدة -على حدّ تعبيره-، إذ قد يربط بين قولين وقد يربط بين عناصر غير متجانسة كأن يربط قول وقولية (Une énonciation)، أو بين قول وسلوك غير كلامي، إلى غير ذلك من الحالات الممكنة. ينظر المرجع نفسه، ص 29.

ولا يقتصر دور هذه الروابط في الربط بين ملفوظين، وإنما لها دور مهم في فهم الخطاب وتأويله؛ "إذ لا تعمل باعتبارها علامات بسيطة، ولا باعتبارها معالم، أي منارات يُستهدى بها في الخطاب، بل تُساهم بشكل أساس في توجيه العمليات التأويلية، ولا يمكن التأويل من دونها في بعض الحالات على الأقل".¹

أضف إلى ذلك فإنها "تؤدي دوراً في تحديد محتوى الوحدات الدلالية المتصلة مهما كان توجهها، فمفهوم الوصائل في مختلف مراحل نظرية ديكرولا يقتصر على ربط المقاطع الخطابية وإنما يصل الوحدات الدلالية التي يضيف عليها ضرباً من التوجيه والقوة الحجاجية الواصلة، وهو ما جعل دراسة الوصائل عند ديكرولا تهتم بالجانب التواصلية من الناحية الدلالية والحجاجية".²

وقد أوضح ديكرولا أن "القيمة الحجاجية للملفوظ ما تتحدد من خلال الروابط الحجاجية الموظفة، وهي روابط راسخة في اللغة، لا يمكن تجاهلها؛ لأن الفعل الحجاجي يتركز عليها بشكل كبير، وتوجهه وجهة دون أخرى".³

فمثلاً الرابط "بل" في الربط بين الملفوظين نحو:

- تحصيل زيد على الماستير، بل وعلى الدكتوراه.

هنا الحجتان تنتميان إلى السلم الحجاجي نفسه، غير أن الحجة الثانية وهي حصول زيد على الدكتوراه أقوى من الحجة الأولى وهي حصوله على الماستير، فالرابط "بل" يحمل بعداً حجاجياً وهو إدراج الحجج القوية.

كذلك لو نظرنا في الرابط "لكن" في قولنا:

- زيد له شهادات لكن تنقصه الخبرة

1: التداولية اليوم علم جديد في التواصل: آن روبول وحاك موشلر، ص 173.

2: الوصائل الحجاجية في المقاربات اللسانية الغربية: خليفة الميساوي، ضمن الحجاج والاستدلال الحجاجي: إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، ط 1، دار ورد الأردنية، 2011م، ص 78، 79.

3: التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ص 156.

فهنا لدينا حجّتان متعارضتان كلٌّ منهما تؤدّي إلى نتيجة، فالحجّة الأولى تفضي إلى نتيجة وهي توظيف زيد لكفاءته العلمية، في حين أنّ الحجّة الثانية وهي نقص الخبرة تبطل هذه النتيجة وتفضي إلى نتيجة تُعارضها وهي عدم توظيف زيد، وهذا بفضل الرّابط "لكن".

ويمكن تقسيم هذه الرّوابط¹ إلى:

أ. الرّوابط المدرجة للحجج: تربط بين الحجج، نحو: بل، حتّى، مع ذلك، لأنّ...

ب. الرّوابط المدرجة للنتائج نحو: إذن، وبالتالي، لهذا..

ج. الرّوابط التي تدرج حججاً قوية نحو: لكن، لاسيما، بل، حتّى..، والرّوابط التي تدرج حججاً ضعيفة

د. روابط التّعارض الحجاجي، نحو: لكن، بل...

3.2. العوامل الحجاجية les opérateurs

يتميّز العامل الحجاجي بأمرين يُظهران في الوقت نفسه الفرق بينه وبين الرّابط الحجاجي، وهما:

1. تؤدّي العوامل الحجاجية وظيفة الرّبط بين وحدتين دلالتين داخل الفعل الكلامي نفسه، أو القضية الواحدة، فيعمل على توجيه دلالة الملفوظ وجهة دون أخرى انسجاماً مع النتائج المراد التّعبير عنها.² أي أنّه "لا يربط بين متغيّرات حجاجية كالرّوابط، (أي بين حجّة ونتيجة أو بين مجموعة حجج)،"³

2. تقوم العوامل الحجاجية بحصر الإمكانيات الحجاجية وتقيدها، أي أنّها تقيّد الجملة بعد أن يتمّ الإسناد فيها، وتضمّ النّفي والاستثناء والحصر والشّروط والجزاء، وأدوات مثل: ربّما، تقريباً، كاد، قليلاً، كثيراً.⁴

1: ينظر: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 30.

2: التداولية أصولها واتجاهاتها: جود ختام، ص 152.

3: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 27.

4: ينظر: المرجع نفسه.

تنبيه:

نكادُ لا نجدُ هذا التَّمييز في أغلبِ الدِّراسات التي تناولتْ هذه الظَّاهرة، فقدُ جُمعَ المفهومان غالبًا تحتَ اسمِ الرِّوابطِ بسببِ صعوبةِ التَّمييزِ بينَ النَّوعينِ في التَّحليلِ¹؛ إذُ من الأدواتِ ما تؤدِّي وظيفةَ الرِّبطِ إلَّا أنَّ لها استعمالاتِ العاملِ الحجاجي في بعضِ الأحيان كإفادةِ التَّخصيصِ والحصر... من ذلكِ الرابطُ "الكن".

بل يرى جواد ختام أنَّ ما أطلقَ عليه ديكرُو سنة 1980 اسمِ الرِّوابطِ عادَ سنة 1983 ليسمِّيها عواملِ حجاجية.²

4.2. المبادئ الحجاجية

لا يكفي وجودُ الرِّوابطِ والعواملِ الحجاجية - أي الرِّوابطِ اللفظية - لقيامِ العلاقةِ الحجاجية، إذُ لابدَّ من رابطٍ آخر وهو رابطٌ معنوي يسمَّى بالمبادئ الحجاجية، أو المواضع الحجاجية.

وهي "مجموعة من المسلّمات والأفكار والمعتقدات المشتركة بينَ أفرادِ مجموعة لغوية وبشرية معيَّنة، والكلُّ يسلمُ بصدقها وصحّتها، فالكلُّ مثلاً يعتقدُ أنَّ الصدقَ والكرمَ والشجاعة من القيمِ النبيلة، وتجعلُ المتَّصفَ بها في أعلى المراتبِ الاجتماعية، كما أنَّ الكلَّ يرى بأنَّ انخفاضِ درجاتِ الحرارة يجعلُ سقوطَ المطرِ محتملاً، وبعضُ هذه المبادئ يرتبطُ بمجالِ القيمِ والأخلاق، وبعضُها الآخر يرتبطُ بالطَّبيعة ومعرفة العالم."³

بل إنَّ اختيارَ المتكلِّمِ مقدِّماتٍ مقبولةٍ ومسلَّمٍ بها من قبَلِ المخاطبِ كنقطة انطلاقِ حجاجه يعدُّ المبدأ الأساس للتأثير فيه، إذ الهدفُ من الحجاج ليس تقديم الدليل على صدقِ النَّتيجة انطلاقاً من صدقِ

1: توظيفِ الرِّوابطِ الحجاجية في مقالاتِ البشير الإبراهيمي - دراسة تحليلية للرابط الحجاجي -: محمد عطا الله، مجلة اللغة العربية وآدابها، المجلد 4، العدد 2، 2012م، ص 67، نقلاً عن الخطاب الصحافي الجزائري المكتوب، ص 187.

2: التداولية أصولها وأبجهاها: جواد ختام، ص 152.

3: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 33.

المقدمات كما هو عليه الشأن في البرهنة الصورية، بل الهدف هو نقل الاعتناق الحاصل حول المقدمات إلى النتائج.¹

المطلب الثاني: الحجاج في البلاغة القديمة: (مفاهيم وامتداد)

تمهيد

قد يُطرح تساؤل لم يتم الحديث عن الحجاج في ميدان البلاغة وموضوع البحث يتعلّق بالحجاج اللغوي؟ ونجيب عن ذلك بأن غاية البلاغة هي ما يسعى إليه الحجاج أي أنّها الحقل الأنجع لدراسته بجميع أنواعه.

فقوة البلاغة تكمن في ارتباطها بالإقناع² ويُعرّف الإقناع بأنّه "إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي".³

والمتبّع لمفهوم البلاغة عند الأوائل يلحظ جمعهم بين البلاغة والعاطفة، لإقناع المخاطبين بفحوى الخطاب، إذ يقول ابن الأثير (637هـ): «مدارُ البلاغة كلّها على استدراج الخصم إلى الإذعان والتّسليم؛ لأنّه لا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرّائقة ولا المعاني اللطيفة دون أن تكون مستجبة لبلوغ غرض المخاطب بها».⁴ ويقول حازم القرطاجني (684هـ): «لَمَّا كَانَ عِلْمُ الْبَلَاغَةِ مُشْتَمِلًا عَلَى صِنَاعَتِي الشُّعْرِ وَالْخُطَابَةِ وَكَانَ الشُّعْرُ وَالْخُطَابَةُ يَشْتَرِكَانِ فِي مَادَّةِ الْمَعَانِي وَيَفْتَرِقَانِ بِصُورَتِي التَّخْيِيلِ

1: نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان: الحسين بنو هاشم، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2014م، ص41، 42.

2: بلاغة الخطاب الإقناعي نحو تصور نسقي لبلاغة الخطاب: حسن مودن، ط1، كنوز المعرفة، عمان، الأردن، 1435هـ، 2014م، ص13.

3: استراتيجيات الخطاب: عبد الهادي ظافر الشهري، ص444. نقلا عن البلاغة والأسلوبية لهريش بليث.

4: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: عبد الله صولة، ص06، نقلا عن المثل السائر لابن الأثير ج2، ص64 (لم نقف على هذه الطبعة).

والإقناع، وكانَ القصدُ في التَّخِيلِ والإقناعِ حملُ النَّفُوسِ على فعلٍ شيءٍ أو اعتقادِهِ أو التَّخَلِّيِ عنه.¹

فالإقناعُ الذي تقومُ عليه البلاغةُ مرتبطٌ بأغراضٍ عاطفيةٍ وغاياتٍ نفسيةٍ، وقد بيَّنها الجاحظُ في كتابه "البيان والتبيين" وبسطَهَا محمد العمري في كتابه "البلاغة العربية أصولها وامتدادها" والمتمثلة في: "استمالة القلوب، ثني الإقناع، التصديق، ميل الأعناق، فهم العقول، إسراع النفوس، الاستمالة، الاضطراب، التحرك، حل الحبوّة."²

ونسنتجُ من ذلك أنَّ البلاغيين العرب اهتمُّوا بكلِّ ما يأسرُ القلوب ويؤثِّرُ في النَّفُوسِ من أدواتٍ وآلياتٍ من ذلك الآليات اللغوية. وقبل بيان ذلك نشير أولاً -باقتضاب- إلى الحجاج في البلاغة الغريبة.

1. الحجاج في البلاغة الغريبة:

لَقَدْ بَدَتْ بعضُ ملامحِ الحجاجِ تتجلَّى بدءًا من عهدِ السوفسطائيِّين³ وذلك من خلالِ اهتمامهم بالخطابة، والتي "لم ينظروا إليها على أنَّها جدلٌ أو وسيلةٌ للتأثيرِ فحسب، بل ترتفعُ الخطابةُ لديهم إلى مرتبةِ الفنِّ الحقيقي، وإلى مرتبةِ الأسلوبِ الصَّحيحِ في التَّفكيرِ."⁴

1: منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986م، ص20، 19.

2: البلاغة العربية أصولها وامتدادها: محمد العمري، ص198.

3: السفسطائيون تيار فكري ظهر في العالم الإغريقي وقوي بآثينا في القرن الخامس قبل الميلاد، والصفة "سوفيستاس" (sophistés) كانت في الأصل لقب تقدير، تعني في معناها الاشتقاقي "الحكيم" والرجل ذا الكفاءة المتميزة في كل شيء. يُنظر: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، -الحجاج عند أرسطو- هشام الرفعي، إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، تونس، ص54.

4: ربيع الفكر اليوناني: عبد الرحمن بدوي، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص172.

غير أنه تمَّ "نبذ هذه الخطابة من قبل سقراط وأفلاطون وأرسطو، ومن أجل ذلك أسس أرسطو نمطاً خطائياً جديداً عبّر عنه في كتابه "الخطابة"، وحاول من خلاله أن يتدارك ما رآه عيباً في الخطابة السوفسطائية".¹

أضف إلى ذلك أن مغالطاتهم التي اكتشفها أرسطو من أن "الحجاج الوارد بمفهوم الجدل عندهم، قائم على المخادعات اللفظية أو التلاعب بالألفاظ،² وانطلاقاً من مناقشة أرسطو لبلاغة السوفسطائيين برز وعيّه بالحجاج وأبرز بعض آلياته لذلك غدّ عمله في هذا المجال أساس نظرية الحجاج حديثاً.

فقد "قام بصياغة أنماط من الحجاج المضاد لكل مغالطات السوفسطائيين، كما بحث في الجدل وما يتصل به من أقوال حجاجية قبل أن يبحث في البرهان وخصائصه البلاغية، بالإضافة إلى تركيزه على خصائص حجاجية مهمة هي: الرأي والاحتمال والممكن والتخييل، كما أنه قد نبّه من خلال بحوثه اللغوية البلاغية إلى قضية مهمة من قضايا الدلالة ذات صلة وثيقة بالحجاج، ألا وهي التعمق والتصرف في قواعد التأويل الدلالي لتحقيق أغراض حجاجية؛ لأنّ التأويل هو في الحقيقة عملية حجاجية بالغة العمق، تتطلب التسلح بعدّة آليات معرفية يتمكّن المؤوّلون بواسطتها من استغلال ما في اللغة من علاقات دلالية، ومن التأكّد من انسجام المعاني والنتائج والصّور المقدّمة في النصوص التقديرية والإبداعية والفنية عامّة".³

وتأسست دراسة أرسطو للحجاج على دعامتين كبيرتين: الأولى يختزلها مفهوم الاستدلال Raisonnement، والثانية تقوم على البحث اللغوي الوجودي.⁴

1: لمزيد اطلاع على هذه انتقادات هؤلاء للخطابة السوفسطائية يُنظر: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة العربية: ج1، ص7 و8، وكتاب فن الخطابة لأحمد الحوفي ص194، 195.

2: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة العربية: حافظ إسماعيلي العلوي، ج1، ص09.

3: الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2008م، ص31-36.

4: المرجع السابق، ص36.

أما على مستوى البحث اللساني الحديث، فقد "بدأ المحققون من الباحثين في مجالي التداول الحجاجي ونظرية الأدب وعلم النص يكشفون أن ما يبحثون عنه في تناولهم لشيئ أنواع الخطابات المؤثرة، موجود في علم عتيق أصابة الإهمال حتى تلاشت معالمه، هذا العلم هو البلاغة."¹

من هؤلاء الباحثين الذين أشاروا إلى هذه المسألة "شايم بيرلمان" وتيتيكا في مقدمة كتابهما: "مصنف في الحجاج، البلاغة الجديدة"² وما البلاغة الجديدة عندهم إلا نظرية الحجاج.

حيث تعرّف البلاغة الجديدة بأنها "تهدف إلى دراسة التقنيات الخطابية، وتسعى إلى إثارة النفوس، وكسب العقول عبر عرض الحجج، كما تهتم البلاغة الجديدة أيضاً بالشروط التي تسمح للحجاج بأن ينشأ في الخطاب، ثم يتطور، كما تفحص الآثار الناجمة عن ذلك التطور."³

وبالبلاغة الجديدة عند "شايم بيرلمان" "غير معنية بشكل الخطاب من أجل الزخرف أو القيم الجمالية؛ بل من جهة كون ذلك وسيلة للإقناع وخاصة وسيلة للإبداع أي الحضور."⁴ أي أنها بلاغة تهدف إلى الإقناع وهو غاية الحجاج بمفهوميته الحديث، إذ "لا يُجزأ مهام الحجاج والمناظرة إلا قول مقنع،"⁵ وهذا الأمر هو المسؤول عن نجاعة الخطاب وفعله في المخاطب.

وإن كانت هذه البلاغة امتداداً لبلاغة أرسطو، إلا أن تسميتها بالجديدة راجع إلى كون أرسطو "ورغم الصلة التي يعقدها بين البلاغة والجدل، قد طور الأولى على أساس المستمعين/ المخاطبين."⁶

2. الحجاج في البلاغة العربية:

إذا جئنا إلى الحديث عن الحجاج في البلاغة العربية، فنجد أنه يتجلى في ثلاثة أمور تمثل كل منها مفهوماً من مفاهيم الحجاج، مما يَصَوِّر لنا تلك العلاقة بين البلاغة والحجاج، ويجعلنا في الوقت نفسه نُقِرُّ بأن الحجاج أداة من أدوات البلاغة تستند إليه لتحقيق غايتها وهي إقناع المستمعين.

1: الحجاج مفهومه ومجالاته - الحجاج مبحث بلاغي -: محمد العمري، ج1، ص20.

2: يُنظر المرجع نفسه.

3: التداولية والحجاج مداخل ونصوص: صابر حباشة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، 2008م، ص15.

4: المرجع السابق، ص16.

5: بلاغة الإقناع في المناظرة: عبد اللطيف عادل، ط1، دار الأمان، الرباط، 1434هـ، 2013م، ص198.

6: التداولية والحجاج مداخل ونصوص: صابر حباشة، ص16.

وقد أدرك هذه العلاقة جملة من الدارسين المحدثين؛ حيث يرى صابر حباشة بأن "الحجاج ليس علماً أو فناً يُوازي البلاغة، بل هو ترسانة من الأساليب والأدوات التي يتم افتراضها من البلاغة".¹ كما ذهب ناعوس بن يحيى إلى أن الحجاج ما هو إلا وظيفة من وظائف البلاغة".²

1.2. مفاهيم الحجاج وتجلياته في البلاغة العربية

أ. الحجاج الجدلي:

ويسمى بعلم النظر والاستدلال، وهو علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه.³

ومما نجد في البلاغة في هذا الصدد ما عرض له الجرجاني (471هـ) من "محاولة إثبات إعجاز القرآن الكريم من خلال نظرية النظم، حيث سعى إلى البرهنة على أن القرآن معجز بالنظم لا بالصرفة، ولأجل ذلك كان يُعيد ويكرر الحديث عن النظم، ويكثر من الأمثلة والشرح، ليقرب الفكرة ويقنع بها الناس".⁴

وقد قدم ابن وهب (335هـ) في كتابه "البرهان في وجوه البيان" تعريفاً دقيقاً للجدل والمجادلة حيث جعل منه خطاباً تحليلياً إقناعياً، وميز من خلاله بين أنواع الجدل وقسمه إلى جدل محمود وآخر مذموم، كما تحدث في بحث من مباحثه حول "أدب الجدل" واشترط مجموعة من الشروط التي يجب توفرها في المحاج كأن لا يقبل قولاً بالحجة ولا يردده إلا بعلّة...⁵

ولا يقتصر الجدل على ميدان البلاغة إذ يحضر أيضاً في الفقه وعلوم القرآن لارتباطه بـ "علم الكلام". على نحو ما "تمثله المناظرات الفقهية من قبيل كتاب الباجي، والبحث فيه من قبل كتب علوم القرآن تحت عنوان "جدل القرآن" و"المذهب الكلامي في القرآن" أو "الاحتجاج النظري في القرآن".⁶

1: المرجع السابق، ص50.

2: حجاج البلاغة وبلاغة الحجاج: ناعوس بن يحيى، حجاج-البلاغة-وبلاغة-الحجاج-ناعوس-بن-يحيى/ <https://jilrc.com/>

3: كشاف اصطلاحات الفنون: محمد علي التهانوي، تحقيق: علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1996م، ص29.

4: دراسات بلاغية ونقدية: أحمد مطلوب، دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ص249، 250.

5: الحجاج في النص القرآني سورة الأنبياء أنموذجاً: إيمان درنوبي، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2012-2013م، ص22، 23، نقلاً عن الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة العربية: حافظ إسماعيلي علوي، ج4، ص9.

6: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: عبد الله صولة، ص18.

فضلاً عن دلالة هذا المصطلح إذ يقول ابن عاشور (1393هـ): «والمجادلة مفاعلة من الجدل، وهو القدرة على الخصام والحجة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك، ومنه سُمِّي علم قواعد المناظرة والاحتجاج في الفقه علم الجدل.»¹

وإن كان يسعى هذا الحجاج للتأثير العقلي²، إلا أن أبا هلال العسكري (395هـ) أثبت أن للحجة تأثيراً في النفس.³

2. الحجاج الخطابي:

وهو "من قبيل ما عرض له أرسطو في كتاب الخطابة، وهو حجاج موجّه إلى جمهور ذي أوضاع خاصّة في مقدّمات خاصة. والحجاج ههنا ليس لغاية التأثير العقلي، وإنما يتعدّاه إلى التأثير العاطفي، وإلى إثارة المشاعر والانفعالات، وإلى إرضاء الجمهور واستمالاته، ولو كان بمغالطته وخداعه وإيهامه بصحة الواقع،"⁴ على نحو ما عرّف في بلاغة السوفسطائيين.

وقد برز هذا الجانب عند علماء البلاغة العرب، فقد أشاروا إليه في حديثهم عن البلاغة ومسألة التخييل في الشعر، فلاحظ حمادي صمود شدّة اقتراب مفهوم البلاغة عند الجاحظ (255هـ) من مفهوم الخطابة اليونانية،⁵ والذي يدخل ضمن باب "الأغراض والحجج" (Invention)⁶ وذلك حينما عرّف الجاحظ (255هـ) البلاغة بأنّها: "البصر بالحجّة والمعرفة بمواضع الفرصة"،⁷ كما عرّفها في موضع آخر بقوله: «البلاغة ما ظهر من الحقّ وتصوير الباطل في صورة الحقّ.»⁸

1: التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، ج5، ص194.

2: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: عبد الله صولة، ص18.

3: الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، ص70.

4: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: عبد الله صولة، ص18.

5: المرجع السابق، ص19.

6: التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة): حمادي صمود، منشورات الجامعة التونسية، 1981م، ص259.

7: البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ج1، ص88.

8: المصدر السابق: ج1، ص220.

فهذه إحدى البلاغتين التي عُرفت عند العرب - كما ذهب إلى ذلك مصطفى ناصف - وهي بلاغة الدعاية وكسب المخاطب واسترضائه واستمالته، وتحسين القبيح وتقييح الحسن، ويرى عبد الله صولة بأن هذه البلاغة هي التي استلهمت الخطابة أو الحجاج الخطابي، كما أنها طُبِّقَتْ في الشعر.¹ وسبيل ذلك ما كان من قبيل التخييل، وقد أوضحه عبد القاهر الجرجاني بقوله: «ما يُثَبَّتُ فيه الشاعرُ أمرًا هو غير ثابت أصلاً، ويدَّعي دعوى لا طريقَ إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدعُ فيه نفسه ويُريها ما لا ترى.»²

3. الحجاج من حيث مفهومه الحديث:

وأبرز من تناول هذا الجانب في البلاغة العربية "الجاحظ" (255هـ)؛ حيث "برزت في عهده بلاغة جديدة أساسها البيان والحوار والحجاج والإصغاء إلى الآخر، فقد دافع عن الحوار وحاول وضع نظرية لبلاغة الحجاج والإقناع يكون مركزها الخطاب اللغوي بكل ما يُصاحبه من وسائل إشارية ورمزية ودلالات لفظية وغير لفظية، وأساسها مراعاة أحوال المخاطبين."³

فكتابه "البيان والتبيين" يمثل موقفاً حضارياً وهو محاولة إرساء مجتمع عقلائي تربط بين أفرادِه علاقات الإقناع أو الاستمالة بشئ صور الدلالة والتعبير الاجتماعي اعتماداً على رصيدٍ منتخبٍ من مآثور الأقوال الخطابية والشعرية التي تسمو إلى مستوى الكلمة والمثل.⁴

كما أن الناظر في تعريف الجاحظ للبيان ليلاحظ ذلك البعد الحجاجي الذي يتمثل في الاستناد إلى مختلف الآليات لإقناع المستمع، حيث يقول: «والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك البيان في ذلك الموضع.»⁵

1: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: عبد الله صولة، ص 20.

2: أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، ص 239.

3: الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر: محمد الأمين الطلبة، ص 211.

4: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1999م، ص 209، 210.

5: البيان والتبيين: الجاحظ، ج 1، ص 76.

ثمَّ إِنَّ للكلام عند الجاحظِ وظيفتين: الوظيفة الخطابية: وما يتصلُّ بها من إقناع وإقناع واحتجاج ومنازعة ومناظرة وهي مصطلحاتٌ يُكثرُ الجاحظُ من استعمالها، والوظيفة الثانية وظيفة البيان والتبيين أو الفهم والإفهام.¹

وكما للبيان بعدُ حاجي فكذلك البديع، "ففي الوقت الذي كان الجاحظ مشغولاً بتجميع الأمثال والحكم والخطب الجيدة المتضمنة للأفكار والملاحظات العميقة وأشعار المذاكرة، والتي تحتوي معاني وحججاً من أجل تكوين الخطيب المقتدر في معركة الحجاج التي يخوضها مع المعتزلة، كان الشعراء والشعراء النقاد يجمعون الصور البلاغية وينتخبون الأمثلة من القديم والحديث للاحتجاج بها في معركتهم الأدبية كما فعل أبو تمام، ومن هنا اختلف المنشأ: منشأ البيان ومنشأ البديع."²

مدار البلاغة العربية الاهتمام بالمخاطب:

ارتبط الحجاج في البلاغة العربية بالمخاطب، فاهتم البلاغيون بدراسة كل ما له علاقة باستمالة المستمع والتأثير فيه، فبرزت بذلك جملة من الأدوات والآليات، أوجبوا على المتكلم الأخذ بها في إنتاج خطابه ليكون أنجع وأبلغ وأشدَّ تأثيراً في نفوس المخاطبين.

وهذا ما يراعيه الخطيب الحجاجي إذ إنه "يحاول أن يوفق بين إرضاء العقل وإرضاء الآخر،"³ وقد برز هذا الجانب كذلك في خطابة أرسطو من خلال حديثه عن الباتوس أي "سيكولوجية المتلقي أو المستمع". فالحجاج الجيد، بل الإقناع يقتضي المعرفة بما يهزُّ الذات التي تتوجَّه إليها بالخطاب، أي ما يُغيِّرُها بل ما يُحرِّكها.⁴

"فالمخاطب ليس مجرد أداة جامدة مستقبلية للخطاب، بل هو كائن إنساني حيٍّ يحمل على ظهره خفياتٍ وقيماً هي التي تشكِّلُ هويته الإنسانية والاجتماعية واللغوية والثقافية، ومراعاة حال المخاطب تعني

1: الحجاج في البلاغة المعاصر: محمد الأمين الطلبة، ص 212.

2: البلاغة العربية أصولها وامتدادها: محمد العمري، ص 205.

3: عندما نتواصل نغير —مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج—: عبد السلام العشير، ص 126.

4: في خطابة أرسطو الباتوسية: محمد الولي، ص 47، 48.

أن نأخذ بعين الاعتبار هويته اللغوية والاجتماعية والثقافية، وأن نستحضر الظروف الموضوعية وخصائصه النفسية والذاتية التي تحكمه وتحدده.¹

وهذا ما نبّه إليه علماء البلاغة العرب، فبعد أن أقرّوا بأهمية مراعاة حال المخاطبين في إنتاج الخطاب بيّنوا الجوانب التي ينبغي مراعاتها في ذلك، إذ يقول ابن رشيّق (456هـ): «والفطن الحاذق يختار للأوقات ما يشاكلها، وينظر في أحوال المخاطبين»² وجاء في البيان والتبيين: "مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال."³

ومعنى موافقة الحال أو مراعاة الحال في البلاغة: "أن يراعي المتكلّم قدر مخاطبيه ومنزلتهم الاجتماعية. فالقول لا يقنع إذا لم يكن موجّهاً أي مكيفاً بحسب الحاجات الخاصة التي تقتضيها فئات المخاطبين. فالوضعيات تختلف والمراتب تتباين والأفهام تتفاوت."⁴

وعني البلاغيين بأهمية مراعاة حال المخاطب في العملية التواصلية جعلهم يهتمون بكلّ الجوانب المتعلقة بحاله النفسية واللغوية والاجتماعية... وكلّ ذلك بهدف التأثير فيه واستمالته وتوجيه مشاعره، وهو ما سيتجلّى من خلال المباحث الآتية.

أ. مراعاة الحال الاجتماعية للمخاطب:

إنّ أوّل ما ينبغي أن يُحدّده المتكلّم ويأخذه بعين الاعتبار قبل بناء خطابه هو نوعية مخاطبه⁵ وهو ما اعتنّت به البلاغة - سواء العربية أم العربية - "فالبلاغة الجديدة تواصل بلاغة أرسطو من حيث توجّهها إلى

1: الحجاج مفهومه ومجالاته "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي": حسن مودن، ج1، ص241، 240.

2: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: أبو علي الحسن بن رشيّق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ج1، ط5، دار الجليل، سوريا، 1401هـ، 1981م، ص223.

3: البيان والتبيين: الجاحظ، ج1، ص136.

4: الحجاج مفهومه ومجالاته "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي": حسن مودن، ج1، ص241 نقلا عن خطاب المناظرة في التراث العربي الإسلامي (مقاربة لآليات بلاغة الإقناع) عبد اللطيف عادل، ص52، 53.

5: المرجع السابق، ص237.

جميع أنواع السامعين،¹ والأمر كذلك نجده لدى البلاغيين العرب؛ فقد اعتنوا بالبعد الطَّبقي عنايةً كبيرة، وبيَّنوا دوره في إنتاج الخطاب وتحقيق نجاحته، ومن ذلك تمييزهم بين عوام النَّاس وخاصَّتِهِم، وبيَّاهم ما يلائم كلَّ طبقة وما يناسبها من الكلام وما يحسنُّ معها من المعاني والألفاظ، ممَّا ينبغي للمتحدِّث تمثُّله والنَّظر إليه، واعتباره قبل توجيه خطابه للسامعين.

يقول الجاحظ (255هـ): «فكن في ثلاث منازل، فإنَّ أولى الثلاث أن يكون لفظك رشيَّقا عذبا، وفخما سهلا، ويكون معنك ظاهرا مكشوفاً، وقريبا معروفاً، إمَّا للخاصة إن كنت للخاصة قصدت، وإمَّا عند العامة إن كنت للعامة أردت.»² وقال في موضع آخر: «ينبغي للمتكلِّم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلَّ طبقة من ذلك كلاماً، ولكلِّ حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات.»³

ليستدلَّ بأهمية الأخذ بنوع المخاطب في إنتاج الخطاب بفعل الله جلَّ ثناؤه في ذلك، إذ يقول: «ورأينا الله تبارك وتعالى، إذا خاطب العرب والأعراب، أخرج الكلام مُخْرَجَ الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم، جعله مبسوطاً، وزاد في الكلام»⁴

كذلك عند حديثه عن مسألة تَكَرُّر المتحدِّث للكلام وإعادته، فقد مثَّل بفعل الله تعالى مع عباده، بعد أن بيَّن أنَّ إعادة الكلام وحدَّ ترداده مرتبطٌ بمعرفة طبقات المستمعين ومعرفة قدرهم، حيث يقول: «وجملته القول في الترداد، أنَّه ليس فيه حدٌّ ينتهي إليه، ولا يُؤتَى على وصفه، وإمَّا ذلك على قدر المستمعين ومن يحضره من العوام والخواص، وقد رأينا الله عزَّ وجل ردَّد قصَّة موسى وهود، وهارون وشعيب، وإبراهيم

1: التداولية والحجاج مداخل ونصوص: صابر حباشة، ص 15.

2: البيان والتبيين: الجاحظ، ج 1، ص 136.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 138، 139.

4: المصدر السابق، ج 1، ص 94.

ولوط، وعاد وثمود، وكذلك ذكر الجنة والنار، وأمور كثيرة؛ لأنَّه خاطَبَ جميع الأمم من العربِ وأصنافِ العجم، وأكثرهم غبيّ غافل، أو معاندٌ مشغولُ الفكرِ سَاهِي القلبِ.¹

ثمَّ إنَّه في بيانِ سببِ تأليفه لكتابِ "الحيوان" دلالةٌ على اعتبارِ البلاغيين البعدَ الطبقي واستحضاره في توجيهِ الكلام والخطابِ للمستمعين، حيثُ يقول: «... وهو كتاب يحتاج إليه المتوسِّطُ العامِّي، كما يحتاج إليه العالمُ الخاصي، ويحتاج إليه الرِّيّضُ كما يحتاج إليه الحاذق.»²

وهذا أيضًا سبيلُ الشعراء والخطباء في كلامهم مع الناس، قال ابن رشيق القيرواني (456هـ) في معرض حديثه عن شروط الكتابة في المدح: «ورأيْتُ عملَ البحري -إذا مدح الخليفة- كيف يُقلُّ الأبيات، ويبرزُ وجوه المعاني، فإذا مدح الكتاب عمل طاقته، وبلغ مراده.»³

فإنَّ عِلْمَ المتكلِّم نوعَ المستمع وانتماءه، راعى في ذلك ما يُلائمه ويُناسبه، ليحقِّق ما يرجوه من خطابه وما يصبو إليه من كلامه، وهذا هو غايةُ البلاغة، إذ يقول الجاحظ (255هـ): «يكفي من حظِّ البلاغة أن لا يؤتى السامع من سوء إفهام الناطق، ولا يؤتى الناطق من سوء فهم السامع»⁴

ومراعاة المتكلِّم للبعد الطبقي في إنتاج خطابه سيؤدِّي به إلى أن يتخيَّر اللغة الملائمة وينتقي

الألفاظ المناسبة، ويُراعي القواعد والضوابط المستحسنة بما يتماشى مع كلِّ طبقة -كقاعدة تردد الكلام مثلاً أو الإيجاز والإطناب- ولهذا الأمر غايةٌ أخرى وهي تحقيقُ صفةِ البليغ التام للمتكلِّم وهي المرتبة التي يَرْجُوها كلُّ متحدِّثٍ من الشعراء والخطباء، لما في ذلك من رفعة شأنٍ في الصَّنعة التي يتفاخر بها أهلها، ويقفُ ذلك على استمالة قلوب الناس وإفهامهم ورعاية طبقاتهم وأحوالهم، يقول الجاحظ (255هـ): «والمعنى ليس يشرفُ بأن يكونَ من معاني الخاصَّة، وكذلك ليس يتَضَعُ بأن يكونَ من معاني العامة، وإمَّا مدار الشرفِ على الصَّواب وإحراز المنفعة، مع موافقة الحال، وما يجبُ لكلِّ مقامٍ من المقال، وكذلك اللفظُ

1: المصدر السابق: ج1، ص105.

2: الحيوان: الجاحظ، ج1، ص10.

3: العمدة: ابن رشيق القيرواني، ج2، ص128.

4: البيان والتبيين: ج1، ص87.

العامي والخاصي. فإن أمكنك أن تبليغ من بيان لسانك، وبلاغة قلمك، ولطف مدخلك، واقتدارك على نفسك، إلى أن تفهم العامة معاني الخاصة، وتكسوها الألفاظ الواسعة التي تلتطف عن الدهاء، ولا تجفو عن الأكفاء، فأنت البليغ التام.¹

ومن خلال هذا العرض يتضح لنا وعي هؤلاء العلماء بالبعد الاجتماعي للغة، إذ إنهم ينظرون للخطاب على أنه ليس "نظاماً لغوياً ثابتاً وقاراً، بل هو ممارسة اجتماعية متغيرة، وحتى يكون الخطاب ممارسة اجتماعية فاعلة ومؤثرة، لابد لصاحبه من أن يأخذ بعين الاعتبار أن المجتمع موزع إلى فضاءات لغوية خطابية منظمة، أي أن لكل فضاء اجتماعي شخصيته السوسيو لغوية،"² وهذا ما سنعالجه فيما يأتي.

2.2. مراعاة الحال اللغوية للمخاطب:

ولرعاية اللغة المتحدث بها مع المستمعين أثر في توجيه سلوكاتهم والتأثير في مشاعرهم، فمن أهم وظائف اللغة "الوظيفة التأثيرية"، وفي البلاغة العربية يظهر اهتمام البلاغيين بالجانب التأثيري للغة وما تحدثه من وقع في النفوس وتغيير في السلوك من خلال أمرين:

✓ الأول: أن يُراعى في اختيار الألفاظ وصياغة المعاني ما يلائم المخاطب ومكانته الاجتماعية وحاله الثقافية: يقول الجاحظ (255هـ): «وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات»³ ويقول أبو هلال العسكري (395هـ) «فينبغي أن يخاطب كل فريق بما يعرفون ويتجنب ما يجهلون».⁴

1: البيان والتبيين: الجاحظ: ج 1، ص 136.

2: الحجاج مفهومه ومجالاته "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي": حسن مودن، ج 1، ص 246.

3: البيان والتبيين: الجاحظ، ج 1، ص 144.

4: كتاب الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال العسكري، ص 32.

فإن راعى المتكلم في تأليف الكلام وإنتاج الخطاب اللغة الملائمة لحال المخاطب وطبقته الاجتماعية والثقافية، كان أقوى في التأثير وأدعى للإقناع، وفي هذا يقول الجاحظ (255هـ): «فإن كان الخطيب متكلمًا تجنّب ألفاظ المتكلمين، كما أنّه إن عبّر عن شيء من صناعة الكلام واصفًا أو مجيئًا، أو سائلًا، كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين؛ إذ كانوا لتلك العبارات أفهم، وإلى تلك الألفاظ أميل وإليها أحسن وبها أشغف».¹

وهو ما جاء به الحجاج بمفهومه الحديث فقد جعل من "شروط نجاح الخطاب في أن يُخاطب المخاطبون من خلال لغتهم الاجتماعية الخاصة بهم، فالإقناع يقتضي أن يكلم المتكلم المخاطب باللغة التي يفهمها."²

✓ الثاني: امتلاك المتكلم آليات التبليغ وحسن الصنعة: ويتجلى هذا في البلاغة العربية من خلال حديث البلاغيين عن "فصاحة المتكلم وبلاغته".

يقول الجاحظ: «إنّه ليس في الأرض كلام أمتع ولا أنف ولا ألدّ في الأسماع، ولا أشدّ اتّصالًا بالعقول السليمة، ولا أفتقّ للسان، وأجودّ تقويمًا للبيان، من طول استماع حديث الأعراب العُقلاء الفصحاء، والعلماء البلغاء».³

والفصاحة تعدّ أحد وسائل الإقناع الذي تهدف إليه نظرية الحجاج، يقول "رولان بارت": «ويجب من أجل الإقناع أن يكون الشخص المائل أمامهم فصيحًا».⁴

1: البيان والتبيين: الجاحظ، ج1، ص139.

2: الحجاج مفهومه ومجالاته "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي": حسن مودن، ص246.

3: البيان والتبيين: الجاحظ، ج1، ص145.

4: قراءة جديدة في البلاغة القديمة: رولان بارت، ترجمة: عمر أوكان، إفريقيا الشرق 1994م، ص15.

والفصاحة في عرف البلاغيين العرب أداة لإقناع المخاطب والتأثير فيه ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إنَّ من البيان لسحرا).¹

ومعنى البيان: "اجتماعُ الفصاحة والبلاغة ودكاء القلب مع اللسان، وإنما شُبِّهَ بالسَّحرِ لحدَّةِ عمله في سامعه، وسُرعة قبول القلب له، يضربُ في استحسان المنطق وإيراد الحجَّة البالغة."²

فأقوى الحجج ما أسرت القلوب وأذعنت لها النفوس وسبيل ذلك هو فصاحة اللسان وبلاغة الكلام، وخير دليل على ذلك ما ورد في قصَّة موسى عليه السَّلام، يقول الجاحظ: «وقال موسى عليه السَّلام: (وأخي هارون هو أفصحُ مِنِّي لسانًا فأرسله معي ردءًا يصدِّقني)، وقال: (ويضيِّقُ صدري ولا ينطلقُ لساني)، رغبةً منه في غاية الإفصاح بالحجَّة، والمبالغة في وضوح الدلالة، لتكون الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع.»³

و"كان عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر من أبين النَّاسِ وأفصحهم، وكان مسلمة بن عبد الملك يقول: إنِّي لأنحِّي كورَ العمامة عن أذني لأسمع كلام عبد الله."⁴

ولعلَّ أكثر شيءٍ اهتمَّ به البلاغيون في هذا الصِّدد هو مسألة حسن اختيار الألفاظ وانتقاء العبارات الواضحة البينة المراعية لحال المخاطبين، يقول عبد القاهر الجرجاني (471هـ): «وأما رجوع الاستحسان إلى اللفظ... هو أن تكون اللفظة ممَّا تتعارفُ النَّاسُ في استعمالهم، ويتداولونه في زمانهم، ولا يكون وحشيًّا غريبًا، أو عاميًا سخيًّا.»⁵

1: رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما بعدما قدم رجلان من المشرق فخطبا فَعَجِبَ النَّاسُ لبيانهما، الحديث في صحيح البخاري - كتاب الطب - 138/7.

2: عون المعبود على شرح سنن أبي داود: شرف الحق العظيم آبادي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005م، ص2291 (الحديث رقم: 5010).

3: البيان والتبيين: الجاحظ، ج1، ص07.

4: المصدر السابق، ج1، ص344.

5: أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1409هـ، 1988م، ص03.

ويشير قول الجرجاني إلى مراعاة الأعراف التخاطبية واللغوية في الخطاب ليحقق نجاعته، وهذا يدل على وعي هؤلاء العلماء بالبعد التداولي للغة.

ويُضاف إلى انتقاء الألفاظ إصابتها للمعاني التي يقصدها المتحدث، ويحاول أن يقنع بها المخاطب، فلا يُكتفى بالنظر إلى اللفظ دون المعنى، بل ينبغي أن يُحسن المتكلم اختيار الألفاظ وانتقاء العبارات بما يناسب المعاني ويلائم الدلالات التي ينقلها إلى المخاطب لتصيب الهدف، فقد قال بعضهم - وهو ما استحسّنه الجاحظ -: «إنَّ الكلام لا يستحقُّ اسم البلاغة حتّى يتسابق معناه لفظه، ولفظه معناه، فلا يكون لفظه إلى سمعك أسبق من معناه إلى قلبك»¹

ج. مراعاة الحال النفسية للمخاطب:

كان لعلماء البلاغة دراية واسعة وعناية بالغة بأهمية مراعاة نفوس المخاطبين في إنتاج الخطاب، ويمكن القول بأن مظاهر اعتناء البلاغيين بنفوس المخاطبين شمل أمرين:

1. الالتفات إلى جانب العاطفة في إنتاج الخطاب والاهتمام بها 2 . بيانهم الآليات التي تراعي نفوس المخاطبين

1. بيان أهمية البعد العاطفي في إنتاج الخطاب: يقول الجاحظ (255هـ): «وقد كان يُقال: إنَّ للقلوب شهوة وإقبالاً، وفترة وإدباراً، فأثوفا من حيث شهوتها وإقبالها»² والمتكلم الذكي هو من يُراعي ذلك، يقول ابن رشيّق (456هـ): «والفطر الحاذق يختار للأوقات ما يُشاكلها، وينظر في أحوال المخاطبين، فيقصّد محابّهم، ويميل إلى شهوتهم وإن خالفت شهوته، ويتفقد ما يكرهون سماعه فيتجنّب ذكره»³

1: البيان والتبيين: الجاحظ، ج1، ص115.

2: رسائل الجاحظ: عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ج1، مكتبة الخانجي، 1384هـ، 1964م، ص290.

3: العمدة: ابن رشيّق، ج1، ص223

مثال ذلك ما ذكره ابن رشيقي في "مدح الملوك بتمني لهم طول العمر مراعاة لحالهم من الترف والعيش فيكرهون معه ذكر الموت، وقد امتثل أبو نواس لذلك وأخذ به في خطابه للأمين، إذ يقول:

يا أمين الله عش أبداً دُم على الأيام والزمن

أنت تبقى والفناء لنا فإذا أفنيتنا فكُن¹

وعلى إثر ذلك فقد اهتموا بكل ما يأسر القلوب ويؤثر في النفوس في إنتاج المتكلم لخطابه، مما يسهم في نجاح العملية التواصلية وتحقيق الخطاب للوظيفة الإقناعية، ومن هذه الآليات:

أ. **تجنب الإطالة:** ذلك لأنَّ النفوس تميل إلى الإيجاز والاختصار والتخفيف، فمتى طال الكلام—ولو كان حسناً—أصاب سامعيه بالملل والسآمة، يقول الجاحظ (255هـ): «على أن الكلام لا ينبغي أن يكثُر وإن كان حسناً كله، إذا كان السامع لا ينشط له، وجاز قدر احتماله؛ لأن غاية المتكلم انتفاع المستمع. وقد قال الأولون: قليل الموعظة مع نشاط الموعوظ، خيرٌ من كثير وافق من الأسماع نبوءة، ومن القلوب ملالة.»²

ب. **تنويع أغراض الكلام:** "وهو أسلوب في الكلام يقوم على التنويع والانتقال بالمخاطب بين أشكال أدبية مختلفة، وقد ابتكره الجاحظ"³ وغايته في ذلك استدعاء قلوب المستمعين واستماله أسماعهم وتنشيط نفوسهم إذ يقول في تأليف أحد كتبه: «قد عزمْتُ والله الموفقُ أيُّ أوشح هذا الكتاب وأفصل أبوابه، بنوادر من ضروب الشعر، وضروب الأحاديث، ليخرج قارئ هذا الكتاب من باب إلى باب، ومن شكل إلى شكل، فإني رأيتُ الأسماع تملُّ الأصوات المطربة والأغاني الحسنة والأوتار الفصيحة.»⁴ وقال: «متى لم يخرج السَّمْع من شيء إلى شيء لم يكن لذلك عنده موقع.»⁵

1: المصدر السابق، ج 1، ص 224.

2: الحيوان: الجاحظ، ج 1، ص 289.

3: الحجاج مفهومه ومجالاته "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي": حسن مودن، ج 1، ص 255.

4: الحيوان: الجاحظ، ج 3، ص 7.

5: البيان والتبيين: الجاحظ، ج 1، ص 206.

3. التصوير الفني: وجمال الصورة ودقة التشبيه وحسن التمثيل بالغ الأثر في أسر القلوب وتحريك النفوس وإيقاظ التوازع وتهيج المشاعر، وهي ترتبط بما سماه محمد العمري "بالاستهواء" وهو مصطلح اقترحه لتغطية جانب مهم من بنية التداول الحجاجي، كما أنه يعد أحد أضلاع مثلث بلاغة الحوار، والاستهواء هو الاستمالة بوسائل موسيقية وتصويرية وتلميحات وغيرها.¹

وقد أدرك علماء البلاغة الأوائل ذلك، إذ يقول الجرجاني (471هـ): «فلاحتفال والصنعة في التصويرات التي تروق السامعين وتروعهم، والتخييلات التي تهز الممدوحين وتحركهم... تعجب وتخلب، وتروق وتؤنق، وتدخل النفس من مشاهدتها حالة غريبة لم تكن قبل رؤيتها، ويغشاها ضرب من الفتنة لا ينكر مكانه، ولا يخفى شأنه.»²

ونذكر على سبيل المثال "التمثيل" حيث أفرد عبد القاهر الجرجاني (471هـ) قسماً من كتابه "أسرار البلاغة" لإبراز قيمته الحجاجية مقررًا في الوقت نفسه بالتأثير النفسي له، حيث يقول: «واعلم أن التمثيل إذا جاء في أعقاب المعاني... كساها أبهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشب من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلب إليها، واستأثرها من أقاصي الأفئدة صباة وكلفا، وقسر الطباع على أن تعطيها محبة وشفقة.»³

يتضح لنا بعد هذا العرض لنظرية الحجاج وفق ما جاء في البلاغة العربية القديمة، بأن العلماء البلاغيين كانوا على وعي بالبعد الحجاجي للكلام، ذلك أن مدار البلاغة العربية هو الإقناع والتأثير في المستمعين، فجاءت أعمالهم لتبرز آليات الحجاج وأدوات الإقناع، وأساس ذلك عندهم مراعاة حال المخاطب الاجتماعية والثقافية واللغوية والنفسية، فتعددت هذه الآليات وسخرت جل الوسائل لتحقيق هذا الغرض، وإن أدركنا أن تحقيق صفة البليغ للمتكلم ونجاعة الخطاب عندهم مرهونان بمدى تأثير الخطاب في نفوس المستمعين.

1: الحجاج مفهومه ومجالاته، "الحجاج مبحث بلاغي فما البلاغة؟": محمد العمري، ج1، ص25، 25.

2: أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، ص297.

3: المصدر السابق، ص92، 93.

المطلب الثالث: الحجاج اللغوي في تفسير الطبري

أردنا في هذا المبحث أن نشير إلى الحجاج والحجاج اللغوي عند علماء التفسير وعلوم القرآن عامة، وعند الطبري بشكل خاص، ذلك أن الجانب النظري غني بالحجاج في البلاغة الغربية والعربية لبروز الحجاج في هذا الميدان كون هدف البلاغة هو الإقناع بمختلف الوسائل، من أجل ذلك جاء بيان مفهوم الحجاج في ميداني التفسير وعلوم القرآن وقدّمنا بعض الإشارات لتنبه العلماء إلى أنواع الحجاج منها الحجاج اللغوي، ليأتي ذكر بعض النماذج التطبيقية في بيان عمل الطبري.

1. مفهوم الحجاج عند علماء التفسير وعلوم القرآن:

الحجة عند الطبري (310هـ) بمعنى البرهان والبيان والبيّنة¹، ومنه فسّر قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا

بُرْهَانَكُمْ﴾ [من الآية 111 من سورة البقرة]: أي بحجّيتكم.²

وهو ما ذهب إليه ابن عاشور (1393هـ) إذ يقول: «﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ أي، هاتوا دليلاً

على أن الله شركاء من شواهد الشرائع والرسل. والبرهان: الحجة الواضحة.»³ ويقول ابن كثير (774هـ): «وقد علم أنه لا حجة لهم ولا برهان.»⁴

ومن خلال هذه الأقوال نستشف أمرًا مهمًا، وهو أن لفظ البرهان في القرآن الكريم يرد بمعنى

الحجة، ولا يُراد به محض الاستدلال المنطقي القائم على علاقة الاستلزام بين الحجة والنتيجة. ذلك أن "إضافة البرهان إلى (كاف الخطاب وميم الجمع) يتضمّن إرادة الدليل من الآخر المعترض مهما كان نوعه،

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص430.

2: المصدر السابق، ج2، ص431.

3: التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، ج17، ص47.

4: تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، ج6، ص206.

لذا فهو يشمل الاستدلال المنطقي والحجاج اللغوي والبلاغي.¹ وهو ما نستشفه عند أهل علوم القرآن والمفسرين.

ومن المعاني التي يذكرها الطبري للحجاج أيضاً - ما تدل عليه الصيغة في اللغة - "الخصام والجدال"، حيث فسّر قوله تعالى: ﴿أَتَحَاجُّونَا﴾ "قل: أخاصموننا وتجادلوننا".² وقال في موضع آخر: «معنى حجاج القوم إياه الذي ذكره الله في كتابه إنما هو الخصومات والجدال»³

وإن كانت هذه المفاهيم تدخل هي الأخرى في مفهوم الحجاج الحديث، إذ إنّ الحجاج "فعالية تداولية جدلية كون هدفه الإقناع القائم على صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة".⁴

لقد جاء لفظ الحجاج في كتب علوم القرآن مرادفاً للجدل أو المذهب الكلامي، كعلم من علوم القرآن، فجاء في البرهان للزركشي (794هـ) "النوع الثالث والثلاثون: معرفة جدله، وفي الإتيان للشيوطي (911هـ) بعنوان: النوع الثامن والستون: في جدل القرآن"، غير أنّ هذه الكتب في حديثها عن هذا العلم أقامت ألفاظ الحجاج والمحااجة والاحتجاج مقام لفظ الجدل، فقد "أكثر الزركشي (794هـ) من هذه الألفاظ على أنّها مرادفة للفظ الجدل وتشدّد مسدّه، بل إنّ فصل الزركشي وهو غير قصير لم ترد فيه لفظة الجدل البتّة، ووردت عوضاً عنها مشتقات مادة (ح ج ج)".⁵

واستمر الأمر إلى الدراسات الحديثة يظهر ذلك من خلال كتاب "الهادي حمّو" بعنوان: "مواقف الحجاج والجدل في القرآن الكريم"، فقد عطف بين اللفظين باعتبارهما مترادفين.⁶

- 1: الحجاج اللغوي في آيات التكوين: انجريس طعمة يوسف، العدد 95، المجلد 2، جامعة البصرة، 2021م، ص 23، 24.
- 2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج 2، ص 607.
- 3: المصدر السابق، ج 2، ص 683.
- 4: في أصول الحوار وتحديد علم الكلام: طه عبد الرحمن، ص 65.
- 5: الحجاج في القرآن من أهم خصائصه الأسلوبية: عبد الله صولة، ط 2، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2007م، ص 13.
- 6: يُنظر: المرجع السابق، ص 14، 15.

ويرى بعض الدارسين أنَّ "اعتبار القدماء وبعض المحدثين الحجاج مرادفاً للجدل واستعمالهم أحدهما معطوفاً على الآخر باعتبارهما مترادفين، من شأنه أن يضيق مجال الحجاج ويغرقه في "الجدل" من حيث هو صناعة منطقية، الأمر الذي يفسّر محافظة مبحث الجدل أو المذهب الكلامي أو الاحتجاج في كتب علوم القرآن وحتى في الكتب الأصولية على بُعد المنطقي في مستوى المصطلح وفي طريقة بناء الأقيسة واستخلاص النتائج.¹

غير أنَّ الناظر في كتب علوم القرآن والتفاسير يجد بأن هؤلاء العلماء لم يحرصوا الجدل في الصناعة المنطقية، فقد أبان الزركشي (794هـ) عن أنَّ القرآن يتضمن كل أنواع البراهين والاستدلالات إلا أنها جارية على لسان العرب ومما لا شك فيه فللغة نصيب ودور في حمل السامع على الإقناع، فيقول: «أعلم أنَّ القرآن العظيم قد اشتمل على جميع أنواع البراهين والأدلة، وما من برهان ودلالة وتقسيم، وتحديد شيء من كليات المعلومات العقلية والسمعية إلا وكتاب الله تعالى قد نطق به، لكن أورده تعالى على عادة العرب دون دقائق طرق أحكام المتكلمين لأمرين»

أحدهما: بسبب ما قاله ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4] الآية.

والثاني: أنَّ المائل إلى دقيق الحاجة هو العاجز عن إقامة الحجة بالجليل من الكلام، فإنَّ من استطاع أن يفهم بالأوضح الذي يفهمه الأكثرون، لم يتخط إلى الأعمض الذي لا يعرفه إلا الأقلون ولم يكن مُلغزاً فأخرج تعالى مخاطباته في حاجة خلقه في أجل صورة، تشتمل على أدق دقيق لتفهم العامة من جليلها ما يقنعهم ويلزمهم الحجة، وتفهم الخواص من أثنائها ما يُوفي على ما أدركه فهم الخطباء²

1: وأقصد بذلك عبد الله صولة، يُنظر: الحجاج في القرآن، ص 15، 16.

2: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص 344.

من أجل ذلك نجد ابن عاشور وهو يفسر قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ لَفَسَدَتَا﴾

فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ [الأنبياء: 22] يذكر ما تضمنته الآية من استدلالٍ منطقي غير أنه لا يُغفل دور الجانب اللغوي في حجّة الآية، فأما الجانب الاستدلالي المنطقي فيظهر من خلال قوله: «ووجه انتظام هذا الاستدلال أنه لو تعددت الآلهة للزم أن يكون كلُّ إله متّصفاً بصفات الإلهية المعروفة آثارها، وهي الإرادة المطلقة والقدرة الثّامة على التصرف، ثمَّ إنّ التعدّد يقتضي اختلاف متعلقات الإرادات والقدر لأنّ الآلهة لو استوت في تعلّقات إرادتها ذلك لكان تعدّد الآلهة عبثاً للاستغناء بواحدٍ منهم، ولأنّه إذا حصل كائن فإن كان حدوثه بإرادة متعددين لزم اجتماع مؤثرين على مؤثّر واحد وهو محال لاستحالة اجتماع علّتين تامتين على معلول واحد. فلا جرم أن تعدّد الآلهة يستلزم اختلاف متعلقات تصرفاتها اختلافًا بالأنواع، أو بالأحوال، أو بالبقاع، فالإله الذي لا تنفذ إرادته في بعض الموجودات ليس بإله بالنسبة إلى تلك الموجودات التي أوجدها غيره.»¹

ليأتي بعد ذلك إلى إبراز دور الاستثناء وإظهار اسم الله في قوله تعالى: (إلا الله) والوصف في قوله: (ربّ العرش) في الاستدلال على تنزيه الله عزّ وجلّ عما وُصف به من قبل هؤلاء المشركين، فهو حجاج لغوي لكون العوامل لغوية حجاجية، فيقول: «والاستثناء في قوله تعالى (إلا الله) استثناء من أحد طرفي القضية لا من النسبة الحكمية، أي هو استثناء من المحكوم عليه لا من الحكم. وذلك من مواقع الاستثناء لأنّ أصل الاستثناء هو الإخراج من المستثنى منه فالغالب أن يكون الإخراج من المستثنى باعتبار تسلّط الحكم عليه قبل الاستثناء وذلك في المفرغ وفي المنصوب، وقد يكون باعتباره قبل تسلّط الحكم عليه وذلك في غير المنصوب ولا المفرغ فيقال حينئذ إن (إلا) بمعنى غير والمستثنى يُعرب بدلاً من المستثنى منه. وفرع على هذا الاستدلال إنشاء تنزيه الله تعالى عن المقالة التي أبطلها الدليل بقوله تعالى: (فسبحان الله رب العرش عما يصفون)، أي عما يصفونه به من وجود الشريك. وإظهار اسم الجلالة في مقام الإضمار لتربية المهابة. ووصفه هنا بربّ العرش للتذكير بأنّه انفراد بخلق السماوات وهو شيء لا

1: التحرير والتنوير: الطاهر بن عاشور، ج 17، ص 39، 40.

ينازعون فيه بل هو خالق أعظم السماوات وحاويها وهو العرش تعريضا بهم بالزامهم لازم قولهم بانفراده بالخلق أن يلزم انتفاء الشركاء له فيما دون ذلك.¹

وقبلهم ابن أبي الأصبع (654هـ) في كتابه بديع القرآن فقد تطرّق إلى بيان مفهوم المذهب الكلامي من أنه: "احتجاج المتكلم على ما يريد إثباته بحجّة تقطع المعاند له فيه على طريقة أرباب الكلام"²، ليبين بأنّ منه نوعاً منطقياً - لا أنّه استدلال منطقي - وهو ما تستنتج فيه النتائج الصحيحة من المقدمات الصادقة، من ذلك ما ذكره أهل العلم من أنّ أول سورة الحجّ إلى قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ۝٧﴾. خمس نتائج تستنتج من عشر مقدمات؛ وسياقها مفصلة على الترتيب: قوله تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ)³.

كما أنّ ابن أبي الأصبع وهو يقدّم أمثلته في هذا الباب، قد ذكر ما من شأنه أن يمثّل حجاجاً لغويّاً لاعتماده على رابط لغوي وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ ۚ﴾ [من الآية 40 من سورة الأعراف] إذ يقول: « وجه استنتاج النتيجة في هذه الجملة من المقدمتين، أن يقال: الكفار لا يدخلون الجنة أبداً حتّى يلجّ الجمل في خرم الإبرة، والجمل لا يدخل في خرم الإبرة أبداً، فهم لا يدخلون الجنة أبداً. لأنّ تعليق الشرط على مستحيل يلزم منه استحالة وقوع المشروط.⁴ »

هذه بعض الأمثلة التي توضّح بشكلٍ جليّ بأنّ مفهوم الجدل عند الأوائل لم يقتصر على الصنعة المنطقية وإنّما يمكن اعتباره مقابلاً لمفهوم الحجاج، نظراً للخصائص الحجاجية التي يميّز بها القرآن، "فالحجاج القرآني حجاج يفتح الذهن البشري على الاقتناع، ويعلمه قواعد الاستدلال وكيفية الوصول لعقل الآخر وقلبه. وبحسب السياقات الدّاخلية والخارجية التي تحدّد المطلوب. فمثلاً الكشف عن المعتقدات

1: المصدر السابق، ج 17، ص 44.

2: بديع القرآن: ابن أبي الأصبع المصري، تحقيق: حفي محمد شرف، ج 2، نخبة مصر، ص 38.

3: نفسه.

4: المصدر السابق، ج 2، ص 40.

الصَّحِيحَةُ يَتَطَلَّبُ تَكثِيفًا لُغَوِيًّا حَاجِيًّا. يَتَبَيَّنُ ذَلِكَ فِي الْمَعَانِي النَّحْوِيَّةِ وَالْأَسَالِيبِ وَالْمَفْرَدَاتِ وَالْبَنِيَّةِ وَالْأَدَوَاتِ مِنْ رَوَابِطٍ وَعَوَامِلٍ.¹

كَمَا نَشَأَتْ مِنْ قِرَاءَةِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ وَتَأْوِيلِهِ آرَاءٌ عَدَّةٌ، لَمَّا تَكْتَنِزُهُ لُغَةُ الْقُرْآنِ مِنْ دَلَالَاتٍ وَتَأْوِيلَاتٍ يَتَخَذُهَا كُلُّ فَرِيقٍ لِيَحَاجَّ بِهَا الْآخَرَ، فَهِيَ لُغَةٌ مَفْتُوحَةٌ لِلْحِجَاجِ الْمُنْطَقِيِّ وَالِاسْتِدْلَالِ الْعَقْلِيِّ وَالْحِجَاجِ اللَّغَوِيِّ وَالْبَلَاغِيِّ.²

جَانِبٌ آخَرٌ نَجَدُهُ ذَا صِلَةٍ بِالْحِجَاجِ، فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِمِرَاعَاةِ حَالِ الْمَخَاطَبِ، فَقَدْ دَرَسَ الْفُقَهَاءُ أَحْوَالَ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِحَسَبِ اخْتِلَافِ الْمَخَاطِبِينَ، كَمَا أَتَمَّ اهْتِمَاؤُهُمُ بِالسَّامِعِ أَوِ الْقَارِئِ فِي عَمَلِيَّةِ دَرَاةِ الْخُطَابِ الشَّرْعِيِّ، وَشَرَحُوا عَمَلِيَّةَ اسْتِنْبَاطِ الْحُكْمِ بِالنَّسْبَةِ لَهُ، وَقَسَّمُوا الْخُطَابَ بِاعْتِبَارِ السَّامِعِ إِلَى قِسْمٍ وَاضِحٍ فِي مَعْنَاهُ، وَقَسَمَ غَامِضٍ أَوْ خَفِيٍّ..³

وَمِنْ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي تَجَسَّدُ اهْتِمَامُ الْأَصُولِيِّينَ بِأَحْوَالِ الْمَخَاطِبِينَ مَا ذَكَرُوهُ فِي حُكْمِ الزَّوْاجِ؛ إِذْ "اِخْتَلَفُوا فِي حُكْمِهِ بِنَاءً عَلَى اخْتِلَافِ حَالِ الْمُؤْمِنِ مِنْ خَوْفِ الْعَنْتِ، وَعَدَمِ صَبْرِهِ، وَمِنْ قُوَّتِهِ عَلَى الصَّبْرِ وَزَوَالِ حَشْيَةِ الْعَنْتِ عَنْهُ، فَإِذَا خَافَ الْهَلَكَ فِي الدِّينِ وَالْدُّنْيَا أَوْ فِيهِمَا، فَالنِّكَاحُ حَتْمٌ، وَإِنْ لَمْ يَخْشَ شَيْئًا وَكَانَتْ الْحَالُ مُطْلَقَةً، فَقَالَ الشَّافِعِيُّ: النِّكَاحُ مُبَاحٌ، وَقَالَ مَالِكٌ وَأَبُو حَنِيفَةَ: هُوَ مُسْتَحَبٌّ." وَالْأَمْثَلَةُ مِنْ هَذَا الْبَابِ كَثِيرَةٌ.

وَإِنْ كَانَ الْمَخَاطَبُ بِشَكْلِ عَامٍ فِي عَمَلِ الْأَصُولِيِّينَ يَعُدُّ رَكِيزَةً مِنْ رَكَائِزِ بَحْثِهِمْ لِكُونِهِ الْمَكْلَفُ بِالْأَحْكَامِ، وَقَدْ عُرِّفَ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ بِأَنَّهُ "خُطَابُ الشَّرْعِ إِذَا تَعَلَّقَ بِأَفْعَالِ الْمَكْلَفِينَ."⁴

1: آليات الحجاج اللغوي في آيات التكوين: طعمة يوسف، ص 25.

2: المرجع السابق، ص 22.

3: الخطاب القرآني دراسة في العلاقة بين النص والسياق: خلود العموش، ص 114، 115.

4: المستصفي من علم الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، اعتناء: ناجي السويد، ج 1، ص 81.

كنّا قد أشرنا في الفصل الأول في مطلب رعاية الطبري للتحليل اللغوي في مقدّمة تفسيره إلى قضايا مهمّة منها حديث الطبري عن مسلمة البيان وهي مسألة تدلّ دليلاً قاطعاً على أنّ مؤشرات الحجاج موجودة في بنية اللغة نفسها، بالإضافة إلى أنّ وجه إعجاز القرآن هو الإعجاز البياني، ثمّ إنّ المناخ السائد في عصره المتمثّل في الطعن في عربية القرآن كلّها تسلّم بأنّ الطبري يراهن على الحجاج اللغوي في تفسيره.

2. رعاية الحجاج في مقدّمة تفسير الطبري

من أهمّ القضايا التي اعتنى الطبري (310هـ) ببيانها في مقدّمة تفسيره "حجاجة النصّ القرآني" بل هي من أولى القضايا التي أشار إليها ذلك لقيام المسائل التي ذكرها بعدها عليها والتي شكّلت محاور المقدّمة، ويمكن تلخيص ما أثاره الطبري بخصوص حجاجة القرآن في جانبين هما:

أولاً: الوظيفة الحجاجية للغة القرآن:

أبان الطبري (310هـ) عن أنّ الوظيفة الأساسية للغة هي "البيان" والتي تعدّ من أعظم نعم الله تعالى على عباده إذ يقول: «إنّ من عظيم نعم الله على عباده، وجسيم منته على خلقه، ما منحهم من فضل البيان، الذي به عن ضمائر صدورهم يُبينون، وبه على عزائم نفوسهم يدُلّون، فدلّل به منهم الألسن، وسهّل به عليهم المستصعب، فيه إياه يوحّدون، وإياه به يُسبّحون ويقدّسون، وإلى حاجاتهم به يتوصّلون، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون».¹

ليجعل من هذه الوظيفة أساساً من الأسس التي تقوم عليها الوظيفة الحجاجية، فكأنّها أداة فاعلة من أدوات الحجاج حيث يقول بعد ذلك: «ثم جعلهم جلّ ذكره - فيما منحهم من ذلك - طبقات، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، فبين خطيب مُسهّب، وذليق اللسان مُهذّب، ومُفحّم عن نفسه لا يُبين، وعييّ عن ضمير قلبه لا يُعبّر، وجعل أعلاهم فيه رُتبة، وأرفعهم فيه درجة، أبلغهم فيما أراد به بلاغاً، وأبينهم عن نفسه به بياناً، ثم عرّفهم في تنزيله ومُحكّم أي كتابه، فضل ما حباهم به من البيان، على من

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص8.

فَضَّلَهُمْ بِهِ عَلَيْهِ مِنْ ذِي الْبَكَمِ وَالْمُسْتَعْجِمِ اللِّسَانِ، فَقَالَ تَعَالَى ذَكَرَهُ: ﴿أَوْ مَنْ يُنشِئُوا فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ [الزخرف: ١٨].¹

وفي بيان معنى الآية يقول: «وهو في مخاصمة من خاصمه عند الخصام غير مُبين من خصمه ببرهان وحجة، لعجزه وضعفه»² فكأنَّ الحجة لا تقوم إلا بسلامة البيان وكماله.

فما كان أبين عن المراد فهو حجة وبرهان وهذا ما ميَّز القرآن عن سائر الكلام وباينهم فيه، إذ يقول الطبري: «فلا شك أن أعلى منازل البيان درجة، وأسنى مراتبه مرتبة، أبلغه في حاجة المبين عن نفسه، وأبينه عن مراد قائله، وأقربه من فهم سامعه، فإن تجاوز ذلك المقدار، وارتفع عن وسع الأنام، وعجز عن أن يأتي بمثله جميع العباد، كان حجةً وعلمًا لرسل الواحد القهار، كما كان حجةً وعلمًا لها إحياء الموتى وإبراء الأبرص وذوي العمى»³

وبذلك نصل إلى مسألتين مهمتين يتجلى من خلالهما الفرق بين الحجاج عند الطبري والحجاج عند ديكر.

1. يرى ديكر بأن الوظيفة الأساسية للغة هي الوظيفة الحجاجية إن لم نقل يعتبرها الوحيدة وقد مر معنا الإشارة إلى ذلك، بينما يرى الطبري بأن وظيفة اللغة تجمع بين البيان والحجاج وتكتسي اللغة الطابع الحجاجي انطلاقاً من قوّة إبانيتها عن المراد.

1: المصدر السابق، ج 1، ص 8، 9.

2: المصدر السابق، ج 20، ص 563.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 9.

2. من ملامح الحجاج المعاصر هو أن يُعبّر عنه بلغة طبيعية، وهو ما أحدث جدلاً بخصوص لغة القرآن بين من يرى توفره على هذه الخصيصة¹ وبين من يستبعد انتماء النص القرآني للغة الطبيعية،² وبالنظر في مفاضلة الطبري بين القرآن وسائر الكلام في البيان والحجة وهو ما تناوله تحت عنوان: "القول في البيان عن اتفاق آي القرآن ومعاني منطق من نزل بلسانه من وجه البيان، والدلالة على أن ذلك من الله جلّ وعزّ هو الحكمة البالغة، مع الإبانة عن فضل المعنى الذي به باين القرآن سائر الكلام." وقوله في موضع آخر في مقدمة تفسيره: «فإذ كان تفاضل مراتب البيان، وتباين منازل درجات الكلام بما وصّفنا قبل، وكان الله تعالى ذكره وتقدّست أسماؤه أحكم الحكماء، وأحلم الحكماء، كان معلوماً أن أبين البيان بيانه، وأفضل الكلام كلامه، وأن قدر فضل بيانه جلّ ذكره على بيان جميع خلقه، كفضله على جميع عباده.»³

لدليل على تمايز القرآن الكريم عن سائر اللغات بما في ذلك لغة من أنزل إليهم، وعليه فينبغي عدم المساواة بينهما، "فما يقوم به الاستدلال في اللغة الطبيعية يختلف عن الاستدلال في لغة القرآن الكريم؛ لأنّ الأسس الفكرية والمنطقات الحجاجية في لغة القرآن الكريم تختلف عن اللغة الطبيعية. فلغة القرآن تؤسّس لمنهج حجاجي مفتوح على فضاءات تتناسب مع تنوع المتلقين على مرّ الزمان. إذ لا تقتصر لغة القرآن الكريم على ذكر الحجج والنتائج بل تتعداه لما يعدّ درساً ومنهجاً لكلّ من يريد الدّفاع عن العقيدة لترسم له طريق الإقناع والتأثير في الفكر والسلوك."⁴

ولم يقف الطبري (310هـ) عند تحديد الوظيفة الحجاجية للغة القرآن فحسب، وإنما سعى إلى بيان ذلك بذكر أهمّ الخصائص التي تميّز بها النص القرآني فجعلته نصّاً حجاجياً ومن أهمّها:

- 1: يُنظر: الحجاج اللغوي في القرآن الكريم - سورة هود أمودجا-: عمر بوقمرة، رسالة دكتوراه، جامعة البليدة2، 2013م، ص11.
- 2: من هؤلاء الدارسين: يوسف طعمة في مقال له بعنوان: آليات الحجاج في آيات التكوين، ص23.
- 3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص11.
- 4: آليات الحجاج اللغوي في آيات التكوين: انخيرس طعمة يوسف، ص23.

1. أنه خطاب: يقول عبد الله صولة: «القرآن خطاب». وكونه خطاب يقتضي أنه إقناع وتأثير...

ومما يثبت أنه خطاب كثرة مخاطباته حتى جعلت معرفة هذه المخاطبات في القرآن "علماً من علومه"¹

وهو ما أشار إليه الطبري (310هـ) في مقدمة تفسيره بقوله: «والله جل ذكره يتعالى عن أن

يخاطب خطاباً أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه»² وقال: «إن سألنا سائل

فقال: إنك ذكرت أنه غير جائز أن يخاطب الله أحداً من خلقه إلا بما يفهمه وأن يرسل إليه رسالة إلا

باللسان الذي يفهمه»³

فهو يستعمل مصطلح الخطاب ليدل به على الكلام أو الرسالة محملاً إيّاه خصائص التخاطب وهي

العناصر التي يقوم عليها ومن أهمها المخاطب، وقد مرّ تقرير هذه المسائل عند التطرق لدلالة الخطاب عند

الطبري في مبحث الانسجام.

2. بيان الغاية من القرآن وهي التأثير في متلقيه وإقناعه:

لقد عدّ الطبري (310هـ) في مقدمة تفسيره أغراض القرآن الكريم، وهي أغراض حجاجية، إذ

يقول: «ثمّ أمّا بعد ، فإن من جسيم ما خصّ الله به أمة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من الفضيلة،

وشرفهم به على سائر الأمم من المنازل الرفيعة، وحبّاهم به من الكرامة السنية، حفظه ما حفظ عليهم جلّ

ذكره وتقدّست أسماؤه، من وحيه وتنزيله، الذي جعله على حقيقة نبوة نبيهم دلالة، وعلى ما خصّه به من

الكرامة علامة واضحة، وحجّة بالغة، أبانه به من كلّ كاذب ومفترٍ، وفصل به بينهم وبين كلّ جاحدٍ

ومُلحدٍ، وفرّق به بينهم وبين كلّ كافٍ و مشركٍ،... فجعله لهم في دُجى الظلم نورا ساطعاً، وفي سُدفِ

الشبه شهاباً لامعاً، وفي مَضَلَّةِ المسالك دليلاً هادياً، وإلى سُبُلِ النّجاة والحقّ حادياً، ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ

مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ

1: الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: عبد الله صولة، ص41.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير الطبري، ج1، ص11.

3: المصدر السابق، ج1، ص13.

وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾ [المائدة : ١٦] ... لا تهي على الأيام دعائمه، ولا تبيد على طول الأزمان معالمه، ولا يحور عن قصد الحجّة تابعه، ولا يضل عن سبيل الهدى مصاحبه، من اتّبعه فاز وهدى، ومن حاد عنه ضلّ وعوى، فهو مؤثّلهم الذي إليه عند الاختلاف يّتلون ومّعقلهم الذي إليه في التّوازل يّعقلون، وحصنهم الذي به من وساوس الشّيطان يتحصنون، وحكمة ربهم التي إليها يّحتكمون، وفصل قضائه بينهم الذي إليه ينتهون، وعن الرّضا به يصدرن، وحبله الذي بالتّمسك به من الهلكة يّعصمون.¹

ويقرّر في موضع آخر الغاية الكبرى للقرآن الكريم وهي حمل المخاطبين على التّصديق به والإذعان ولا يكون ذلك إلا نتيجة اقتناعهم بما يحمله من حجج وبراهين وأدلة، فيقول: «ودعا جميعهم إلى اتّباعه، والقبول منه، والتّصديق به، والإقرار بأنّه رسول إلههم من ربهم، وأخبرهم أنّ دلّالته على صدق مقالته، وحجّته على حقيقة نبوّته، ما أتاها به من البيان والحكمة والفرقان، بلسانٍ مثل ألسنتهم، ومنطقٍ موافقٍ معانيه معاني منطقيهم»²

3. التّحدّي:

من أعظم مظاهر حجاج القرآن الكريم هو أنّه خطابٌ تحدّي به رؤساء الصّناعة في زمنهم على أن يأتوا بمثله، ليحملهم ذلك على العجز ومن ثمّ على الإذعان وهذا ما أقرّه الطّبري في مقدّمة تفسيره إذ يقول: «فإن كان ما وصفنا من ذلك كالذي وصفنا، فبيّن ألا بيان أبين، ولا حكمة أبلغ، ولا منطق أعلى، ولا كلام أشرف، من بيانٍ ومنطقٍ تحدّي به امرؤ قوما، في زمانٍ هم فيه رؤساء صناعة الخطب والبلاغة، وقيل الشعر والفصاحة، والسّجع والكهانة، على كلّ خطيبٍ منهم وبلغ، وشاعرٍ منهم وفصيح، وكلّ ذي سجعٍ وكهانة - فسقّه أخلامهم، وقصّر بعقولهم، وتبرأ من دينهم، ودعا جميعهم إلى اتّباعه، والقبول منه، والتّصديق به، والإقرار بأنّه رسول إلههم من ربهم، وأخبرهم أنّ دلّالته على صدق مقالته،

1: المصدر السابق، ج 1، ص 6.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 10.

وحجته على حقيقة نبويه، ما أتاها به من البيان والحكمة والفرقان، بلسان مثل ألسنتهم، ومنطق موافقة معانيه معاني منطقهم، ثم أنبأ جميعهم أنهم عن أن يأتوا بمثل بعضه عجزاً، ومن القدرة عليه نقصة، فأقر جميعهم بالعجز، وأدعوا له بالتصديق، وشهدوا على أنفسهم بالنقص، إلا من تجاهل منهم وتعمى، واستكبر وتعاشى»¹

ثانياً: الاهتمام بالمخاطب:

الملمح الأول للحجاج عند بيرلمان هو أن يتوجه إلى مستمع²، إذ إنه المستهدف بالتأثير والإقناع³ وقد ظهر اهتمام الطبري به بشكل كبير نظراً إلى أن القرآن الكريم إنما هو رسالة أو خطاب قصيد به مخاطبون عبر مر الأزمان والعصور، فذكر في مقدمة تفسيره أبرز الجوانب التي تعكس اهتمام القرآن الكريم بالمخاطب ليجسد ذلك في عمله التحليلي للآيات والسور ولعل مبحث اتجاهات الخطاب ضمن مبحث الانسجام خير ممثل على ذلك.

أما إذا جئنا إلى الجوانب التي أبرزت اهتمام القرآن الكريم بالمخاطب في مقدمة تفسير الطبري فإننا نلخصها في أمور ثلاثة: 1. الإفهام 2. الإفادة 3. الإنهاض إلى العمل.

1. الإفهام:

الإطار الذي يظهر به الحجاج هو التلطف ومن ثم الإفهام⁴، وقد تحدث الطبري (310هـ) عن الإفهام في معرض حديثه عن وظيفة البيان للنص القرآني، إذ يكون الكلام غير مبين إن خوطب به من لا يفهمه، حيث كشف عن أن القرآن الكريم قائم على إفهام المخاطبين به، إذ يقول: «...وكان غير مبين منا عن نفسه من خاطب غيره بما لا يفهمه عنه المخاطب، كان معلوماً أنه غير جائز أن يُخاطب جل ذكره

1: المصدر السابق، ج 1، ص 10.

2: مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة: محمد سالم ولد محمد، عالم الفكر، المجلد 28، العدد 3، 2000م، ص 61.

3: الحجاج اللغوي في القرآن الكريم- سورة هود أمودجا-: عمر بوقمرة، أطروحة دكتوراه، جامعة البليدة 2، 2013م، ص 8.

4: يُنظر: استراتيجيات الخطاب مقارنة تداولية لغوية: عبد الهادي بن ظافر الشهري، ص 456.

أحدًا من خلقه لا بما يفهمه المخاطَب ، ولا يُرسل إلى أحدٍ منهم رسولاً برسالةٍ إلاّ بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسل إليه ؛ لأنّ المخاطَب و المرسل إليه إن لم يفهم ما خُوطِبَ به وأُرسلَ به إليه ، فحالُه قبل الخطاب وقبل مجيء الرّسالة إليه وبعده سواء، إذ لم يُفدَ الخطاب والرّسالة شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً والله جل ذكره يتعالى عن أن يُخاطب خطاباً أو يُرسل رسالةً لا تُوجِبُ فائدةً لمن خُوطِبَ أو أُرسِلت إليهم؛ لأنّ ذلك فينا من فعلٍ أهل النّقص والعبث، والله تعالى عن ذلك مُتعالٍ...»¹

ليعلّل بذلك نزول القرآن الكريم بلغةٍ من أنزل إليهم، وأنّ الواجب فيه اتّباع أساليبهم في مخاطبتهم وموافقة معانيهم في كلامهم، وذلك لتحقيق الفهم، حيث يقول: « فقد تبيّن إذن - بما عليه دللنا من الدلالة - أنّ كلّ رسولٍ لله جل ثناؤه أرسله إلى قوم، فإنما أرسله بلسانٍ من أرسله إليه ، وكلّ كتاب أنزله على نبي، ورسالة أرسلها إلى أُمّةٍ، فإنما أنزله بلسانٍ من أنزله أو أرسله إليه. فاتّضح بما قلنا ووصفنا أنّ كتاب الله الذي أنزله إلى نبيّنا محمّد بلسانٍ محمد، وإذ كان لسان محمد عربياً، فبيّن أنّ القرآن عربي، وبذلك أيضاً نطق مُحكم تنزيل ربنا، فقال جل ذكره : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (٢) [يوسف: 22]. وقال: ﴿ وَإِنَّا لَنَنْزِلُكَ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (١١٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿ ١١٣ ﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿ ١١٤ ﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿ ١١٥ ﴾ [الشعراء: 192-195]. وإذ كانت واضحةً صحيحةً ما قلنا - بما عليه استشهدنا من الشواهد، ودللنا عليه من الدلائل - فالواجب أن تكون معاني كتاب الله المنزّل على نبيّنا محمد، لمعاني كلام العرب، موافقةً، وظاهره لظاهر كلامها ملائماً، وإن بايئه كتاب الله بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان، بما قد تقدم وصفناه.»²

ليذكر بعض ما وُجد في القرآن ممّا هو موجودٌ في كلام العرب من ظواهر خطائية كالإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلّة من الإكثار في بعض الأحوال، واستعمال الإطالة والإكثار، والتّردّد والتّكرار وإظهار المعاني بالأسماء دون الكناية عنها...

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص11.

2: المصدر السابق، ج1، ص11، 12.

وهذه الظواهر وإن كان لمراعاتها دليلٌ على مراعاة المخاطب ومخاطبته وفق ما يفهمه، فإنها في الوقت نفسه عبارة عن مباحث تداولية أساسها الاستعمال وميدانها الكلام، ولذلك نجد الطبري في تفسيره كثيراً ما يُعَلِّل لتركيب أو أسلوب باستعمال العرب وأنه أنزل بما يفهمون وينطقون من ذلك قوله: «وكان الله جلَّ ثناؤه إنما خاطبهم بما خاطبهم به من القرآن، بما يعرفون من لغاتهم التي كانوا بها عارفين، ويستعملون بينهم من منطقهم»¹ ويقول: «... لم يعدل بها عن لغاتهم التي كانوا بها عارفين ولها بينهم في منطقهم مستعملين لأن ذلك لو كان معدولاً به عن سبيل لغاتهم ومنطقهم، كان خارجاً عن معنى الإبانة التي وصف الله عز وجل بها القرآن فقال: (بلسان عربي مبين)»²

2. الفائدة:

مفهوم الفائدة، من المفاهيم التداولية المهمة؛ لأن عليه يتوقف تحديد جهتي الكم والكيف في الإخبار المراد إيصاله إلى المخاطب³. وقد تقرّر هذا المبدأ في رعاية الطبري للانسجام في مقدمة تفسيره بما يغني عن إعادته.

3. الإنهاض إلى العمل:

ولئن كان الإطار الذي يظهر به الحجاج، هو التلّفظ ومن ثمّ الإفهام، فإن الغاية من الحجاج هي دفع المخاطب إلى العمل بعد إذعانه. ذلك أنّ "تأثير القول الحجاجي غالباً ما يدفع إلى رد فعل معين، قد يكون عملاً أو كفاً عن عمل أو عدولاً عنه أو تحويلاً لمساره، وهذا العمل هو الذي يؤكّد باللمس حصول اقتناع معين."⁴

1: المصدر السابق، ج 1، ص 226.

2: نفسه.

3: التداولية عند العلماء العرب: مسعود صحراوي، ص 76.

4: عندما نتواصل بغير مقارنة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج: عبد السلام عشير، ص 134.

وعليه "فأنجع حجة هي تلك التي تنجح في تقوية حجة الإذعان عند من يسمعها وبطريقة تدفعه إلى المبادرة سواء بالإقدام على العمل أو الإحجام عنه، أو هي على الأقل ما تحقق الرغبة عند المرسل إليه في أن يقوم بالعمل في اللحظة الملائمة".¹

وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن بمبدأ "الإنهاض إلى العمل" ويريد به أن "الحكمة في الحجة الحية تجلب العمل، ومن يدخل في العمل، فقد زاد عقله، بل يطلب أن يعمل به على الوجه الأكمل، فتنبعث فيه داعية طلب الاقتداء بمن هو أحكم للعمل منه".²

ويظهر الطبري في مقدمة تفسيره أثر القرآن الكريم على الناس وحملهم على الإذعان وتطبيق ما أمروا به واجتناب ما نهوا عنه، من ذلك ما رواه عن ابن عباس "أنه قرأ سورة البقرة، فجعل يفسرها، فقال رجل: لو سمعت هذا الدليل لأسلمت".³ وعن ابن مسعود قوله: "كان الرجل منا إذا تعلّم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن".⁴

ويورد الطبري حديثاً⁵ يظهر إفصاح القرآن بغاياته والتصريح بأحكامه، أي أن مكنم الإقناع والتأثير هو البيان اللغوي، فجاء المواعظ في القرآن للاعتبار، والأوامر للامتنال، وأسس العقيدة للإيمان.

1: استراتيجيات الخطاب مقارنة تداولية لغوية: عبد الهادي بن ظافر الشهري، ص 456، 457.

2: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، ص 269.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج 1، ص 75.

4: المصدر السابق، ج 1، ص 74.

5: ينظر: المصدر السابق، ج 1، ص 62، 63.

3. آليات الحجاج اللغوي في تفسير الطبري

3.1. الارتقاء الحجاجي:

لا يَكْمُنُ الحجاجُ في الإتيانِ بالحججِ فحسب، بل في الاعتناءِ بطريقةِ عرضِها بالحسنِ في ترتيبها والربطِ بينها، وهو ما يلعبُ دورًا في تقديم كلامٍ مقنع.

وتأتي تسميتنا هذه "الارتقاء الحجاجي" بدل "السُّلم الحجاجي" بعد بحثنا عن مفهوم السُّلم في الحضارة العربية، إذ نجد من معانيه "الارتقاء" وهو مفهومٌ عام يشملُ الدلالة على شيءٍ مادي كالذي يدلُّ عليه لفظُ السُّلم، ويتضمَّنُ أيضًا الدلالة على أمورٍ معنوية، وما يعضدُ مذهبنا كذلك هو استعمالُ العلماءِ لمصطلحِ الارتقاء لما يدلُّ عليه مصطلحُ السُّلم في الدرسِ التداولي في التحليل الحجاجي للآياتِ القرآنية، كما سيأتي بيانه.

جاء في معجم العين: "يقال: هي السُّلم، وهو السُّلم، أي: السَّبُّ والمِرْقَاة، والجمع السَّلَاليم."¹

والمِرْقَاة "وسيلةُ الرُّقي أو آلهة وموضعُه، أو ما يُرقي به، أو فيه. ويقال: صعدت مِرْقَاة، أو مِرْقَاتين:

أي درجة أو درجتين. والجود مِرْقَاة الشَّرَف، ويُقال: المجد صعبُ المِرْقَاق."²

ويستعملُ ابن عاشور (1393هـ) مصطلحَ الارتقاء في معرضِ بيانه لمفهوم السُّلم من الناحية

المادية، يقول: «والسُّلم -بضمّ ففتح مع تشديد اللام- آلةٌ للارتقاء تتخذُ من حبلين غليظين متوازيين تصلُّ بينهما أَعْوَادٌ أو حبالٌ أخرى متفرّقة في عرضِ الفضاء الذي بين الحبلين من مساحة ما بين كلٍّ من تلك الأَعْوَادِ بمقدارٍ ما يرفع المرتقي إحدى رجليه إلى العود الذي فوق ذلك، وتسمّى الأَعْوَادُ درجات، ويجعل طول الحبلين بمقدار الارتفاع الذي يراد الارتقاء إليه. ويسمّى السُّلم مِرْقَاة ومِدْرَجَة.»³

1: معجم العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، ج7، ص266.

2: المعجم الوسيط: إخراج: إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الأحمر، ج1، ط2، مجمع اللغة العربية، ص367.

3: التحرير والتنوير: ابن عاشور، ج7، ص204.

ومما يدلُّ على أنَّ الارتقاء مصطلحٌ عام ما ذكره أبو هلال العسكري (395هـ) من الفرق بين الصعود والرقى، إذ يُقول: «الفرق بين الصُّعود والرُّقى: أن الرقيَّ أعم من الصعود: ألا ترى أنه يقال: رقى في الدَّرَجَةِ والسُّلَم كما يُقال صعد فيهما، ويقال: رقيتُ في العلم والشَّرَف إلى أبعاد غاية، ورقى في الفضل، ولا يقال في ذلك صعد. والصُّعود على ما ذكرنا مقصورٌ على المكان، والرقى يستعملُ فيه وفي غيره فهو أعم، وهو أيضًا يفيد التَّدرج في المعنى شيئًا بعد شيء، ولهذا سُمي الدرج مَرَقِي، وتقول: ما زلتُ أراقيه حتى بلغتُ به الغاية: أي: أعلو به شيئًا فشيئًا»¹

فالارتقاء قد يستعملُ في الدَّلالة على أمرٍ مادِّي ليدلَّ ما يدلُّ عليه السُّلم، ويستعملُ كذلك للدلالة على أمرٍ معنوي كالارتقاء في العلم مثلاً.

وقد وردت كلمة السُّلم في القرآن الكريم في موضعين منها قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ

إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ أُسْطِطِعْتَ أَنْ تَبْنِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ

لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهَدْيِ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٥﴾ [الأنعام: 35] يقول الزمخشري (538هـ): «ويجوز أن يكون ابتغاء النَّفَقِ في الأرض، أو السُّلم في السَّمَاء، هو الإتيان بالآيات؛ كَأَنَّهُ قيل: لو استطعت النُّفُوزُ إلى تحت الأرض، أو الرقي إلى السَّمَاء لفعلت...»²

وفي قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾ [من الآية 38 من الطور] يقول الطبري: «أم لهم سلَّم يرتقون فيه إلى السَّمَاء، يستمعون عليه الوحي»³

فدلالة السُّلم عند المفسِّرين هي الارتقاء، وإذا جئنا إلى دراستهم لحجاجة النَّص القرآني وفق

السلاليم الحجاجية، فإنَّه يخضع لديهم إلى أمرين وهما شرطي السُّلم الحجاجي في المقاربة التداولية.

1: الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، ص 184.

2: الكشف: الزمخشري، ج 2، ص 341.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج 21، ص 598.

1. يقوم على علاقةٍ ترتيبيةٍ لحججٍ معينة، يقول ابن عاشور (1393هـ): «و(ثم) في قوله تعالى (ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ) للترتيب الرتبي، لأنَّ إحكام الآيات وتقريرها أهمُّ من نسخ ما يلقي الشَّيطان إذ بالإحكام يَتَضَحُّ الهدى ويزداد ما يلقيه الشَّيطان نسخاً»¹

وإن كان الرابط "ثم"، يفيد التَّرتيب في العربية وذلك على مستوى الخطية البنوية فإنه يكتسي قيمة حجاجية على مستوى الخطاب تتمثل في تنظيم الحجج وترتيبها ترتيباً ارتقائياً.

2. وهو ما تدل عليه كلمة الارتقاء بأن تكون الحجة اللاحقة أقوى وأشدَّ من التي سبقتها. وخير مثال على ذلك تحليل ابن عاشور قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ (٦٥) بَلِ ادْرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ ﴿٦٦﴾ [النمل: 65، 66]

يقول: «وبل للإضراب الانتقالي من الإخبار عنهم بما يشعرون أيَّانَ يُبْعَثُونَ وهو ارتقاء إلى ما هو أغرب وأشدَّ ارتقاءً من تغييرهم بعدم شعورهم بوقت بعثهم إلى وصف علمهم بالآخرة التي البعث من أول أحوالها وهو الواسطة بينها وبين الدنيا بأنه علم متدارك أو مدرك»²

فالرابط "بل" يفيء في هذا الموضع الانتقال من غرضٍ إلى آخر، وقولهم "انتقال" يعكس سلمية أو ترتيباً، فيمكن تفسير الآيات بهذا الشكل:

1. ما يشعرون أيَّانَ يُبْعَثُونَ

2. بل ادراك علمهم في الآخرة

3. بل هم في شك منها

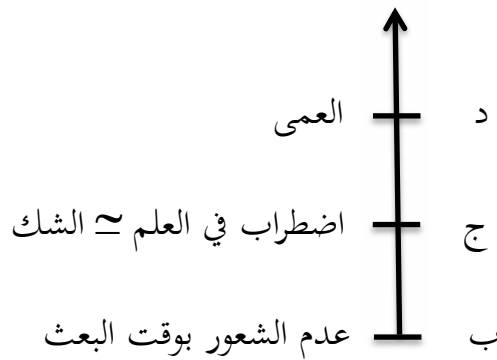
1: التحرير والتنوير: ابن عاشور، ج 17، ص 300.

2: المصدر السابق، ج 20، ص 20.

4. بل هم عنها عمون

يقول الطاهر بن عاشور (1393هـ) بخصوص الانتقال من 2 إلى 3: «(بل هم في شك منها) إضراب وانتقال من كونهم اضطراب علمهم في الآخرة، أو تقلد خلقهم ما لقنه سلفهم، أو من أنهم انتفى علمهم في الآخرة إلى ذلك الاضطراب في العلم قد أثار فيهم شكًا من وقوع الآخرة.»¹

فيظهر قوله بأن مرتبة الاضطراب في العلم تقرب من مرتبة الشك، فجاء أرقى منهما وهو العمى مما يصور الترتيب بين هذه الحجج والانتقال من حجة إلى حجة أقوى، وصولاً إلى أعلاها مرتبة ولذلك يقول: «وجملة (بل هم عنها عمون) ارتقاء ثالث وهو آخر درجات الارتقاء في إثبات ضلالهم وهو أنهم عميان عن شأن الآخرة.»² فيكون الأمر بهذا الشكل:



إذ يقول بعد ذلك: «وترتيب هذه الاضطرابات الثلاثة ترتيب لتزليل أحوالهم، فوصفوا أولاً بأنهم لا يشعرون بوقت البعث، ثم أنهم بأنهم تلقفوا في شأن الآخرة التي البعث من شؤونها علماً مضطرباً أو جهلاً فخطوا في شك ومزلة، فأعقبهم عمى وضلالة بحيث إن هذه الانتقالات مندرجة متصاعدة حتى لو قيل: بل أدرك علمهم في الآخرة فهم في شك منها فهم منها عمون لحصل المراد. ولكن

1: المصدر السابق، ج20، ص22.

2: المصدر السابق، ج20، ص23.

جاءت طريقة التدرج بالإضراب الانتقالي أجزل وأبهج وأروع وأدل على أن كلا من هذه الأحوال المترتبة جدية بأن يعتبر فيه المعبر باستقلاله لا بكونه متفرعاً على ما قبله..¹

وعليه فإنَّ العرضَ يقدمُ صورةً أوضحَ عن التحليل الحجاجي وفق خاصية السَّلام الحجاجية المستعينة بالربوط اللغوية في الحضارة العربية، يظهرُ فيه وعيهم بشروط السلم الحجاجي وترتيبه الحجج وتدرجها وارتقائها للأقوى.

وفيما يلي عرضٌ لبعضِ هذه الروابط في وفق ما جاء في تأويل الطبري للنص القرآني، ببيان حجاجيتها وعملها في ترتيب الحجاج لتفسير آلية الارتقاء الحجاجي.

2. روابط التساوق "الواو":

تتولَّى حروفُ العطفِ المعروفةِ وظيفةَ الرِّبطِ بين الحروفِ، وتُعنى بالرِّبطِ النَّسْقي على المستوى الأفقي، ويكمنُ دورُها في "ترتيب الحجج ونسجها في خطابٍ واحدٍ متكامل، إذ تفصّلُ مواضع الحجج، بل وتقوّي كلَّ حجةٍ منها الأخرى."

ومن هذه الروابط الواو، فتعمل غالباً على تسانُدِ الحجج وإدراجها ومن ثمَّ تقويّتها، لتفضي بعد ذلك إلى نتيجةٍ واحدة، جاء في شرح المفضل: "وهي أصلُ حروفِ العطفِ، والدليلُ على ذلك أنَّها لا تُوجبُ إلا الاشتراك بين شيئين فقط في حكمٍ واحد."² فيفهم من قوله بالاشتراك في حكمٍ واحد أي نتيجةٍ واحدة.

ومما نمثّلُ به على حجاجية الواو في تحليل الطبري للنص القرآني، تأويله للآيات التي تحدّثت عن نعم الله على بني إسرائيل في إطار قصّ الله على اليهود المظاهرين لرَسُولِ الله صَلَّى الله عليه وسلّم قصص

1: نفسه

2: شرح المفضل للزخشري: موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي بن يعيش الموصلي، ج5، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1422هـ، 2001م، ص6.

أَسْلَافِهِمْ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ٤٩﴾ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ نَنْظُرُونَ ٥٠﴾ وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعَجَلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ٥١﴾ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٢﴾ [البقرة: 49، 52]

إِذْ يَشِيرُ إِلَى الرَّبِّطِ بَيْنَ الْآيَاتِ بِوَاسِطَةِ الْعَطْفِ، فَيَقُولُ: «وَأَمَّا تَأْوِيلُ قَوْلِهِ: (وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ). فَإِنَّهُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ: (يَبْنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي) فَكَأَنَّهُ قَالَ: اذْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ، وَادْكُرُوا إِنْعَامَنَا عَلَيْكُمْ إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ، بِإِنْجَائِنَا لَكُمْ مِنْهُمْ»¹ وَيَقُولُ فِي تَأْوِيلِ الْآيَةِ بَعْدَهَا: «وَأَمَّا تَأْوِيلُ قَوْلِهِ: (وَإِذْ فَرَقْنَا). فَإِنَّهُ عَطْفٌ عَلَى: (وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ)، بِمَعْنَى: وَادْكُرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ، وَادْكُرُوا إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ، وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ»²

وَيَأْتِي الْعَطْفُ لِاشْتِرَاكِ الْآيَاتِ فِي الْمَوْضُوعِ وَهُوَ تَعْدَادُ النِّعَمِ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ يَقُولُ الطَّبْرِيُّ: «فَأَخْبَرَ اللَّهُ جَلَّ ثَنَاؤُهُ الْمُخَالَفِينَ نَبِيَّنَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ يَهُودِ بَنِي إِسْرَائِيلَ الْمَكْذِبِينَ بِهِ، الْمُخَاطَبِينَ بِهَذِهِ الْآيَةِ عَنْ فِعْلِ آبَائِهِمْ وَأَسْلَافِهِمْ، وَتَكْذِيبِهِمْ رُسُلَهُمْ، وَخِلَافِهِمْ أَنْبِيََاءَهُمْ، مَعَ تَتَابُعِ نِعْمِهِ عَلَيْهِمْ، وَسُبُوحِ آلَائِهِ لَدَيْهِمْ، مَعْرِفَتِهِمْ بِذَلِكَ أَنَّهُمْ - مِنْ خِلَافِهِمْ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَتَكْذِيبِهِمْ بِهِ، وَجُحُودِهِمْ رِسَالَتَهُ، مَعَ عِلْمِهِمْ بِصِدْقِهِ - عَلَى مِثْلِ مِنْهَا جِ آبَائِهِمْ وَأَسْلَافِهِمْ...»³

لِيَأْتِي ذِكْرُ الْحُجَّةِ الْأَقْوَى وَهِيَ نِعْمَةُ عَفْوِهِ عَنْهُمْ بَعْدَ إِشْرَاكِهِمْ غَيْرَهُ فِي الْعِبَادَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿

ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٢﴾

1: المصدر السابق، ج 1، ص 641.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 654.

3: المصدر السابق، ج 1، ص 668، 669.

ولذلك قال تعالى: (لعلكم تشكرون) أي فعلُ العفوِ لنعمةٍ عظمى مقابل جرمٍ عظيمٍ اقترفتُموه لذا يستوجبُ الشُّكر، يقولُ الطَّبْرِي: «وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى: (لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) أَي: لَتَشْكُرُوا، وَمَعْنَى لَعَلَّ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ مَعْنَى "كَيْ" ... فَمَعْنَى الْكَلَامِ إِذَنْ: ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ اتِّخَاذِكُمُ الْعَجَلِ إِيَّاهَا لَتَشْكُرُوا لِي عَلَى عَفْوِي عَنْكُمْ، إِذْ كَانَ الْعَفْوُ يُوجِبُ الشُّكْرَ عَلَى أَهْلِ اللَّبِّ وَالْعَقْلِ»¹

فالواو رابطٌ حجاجي يسوقُ الحججَ إلى نتيجةٍ واحدةٍ وهو ما يُفهمُ من قَوْلِ الطَّبْرِي في أحدِ المواضع: «فَأُولَى فِي حُكْمَةِ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ أَنْ يَكُونَ الْوَعِيدُ مِنْهُ لَهُمْ عَلَى مَا افْتَتَحَ بِهِ الْخَبَرُ عَنْهُمْ مِنْ قَبِيحِ أَعْمَالِهِمْ وَذَمِّمْ أَخْلَاقِهِمْ، دُونَ مَا لَمْ يَجْرِ لَهُ ذِكْرٌ مِنْ أَعْمَالِهِمْ، إِذْ كَانَ سَائِرُ آيَاتٍ تَنْزِيلُهُ بِذَلِكَ نَزَلَ، وَهُوَ أَنْ يَفْتَتَحَ ذِكْرَ مَحَاسِنِ أَعْمَالٍ قَوْمٍ، ثُمَّ يَخْتِمَ ذَلِكَ بِالْوَعِيدِ عَلَى مَا ابْتَدَأَ بِهِ ذِكْرَهُ مِنْ أَعْمَالِهِمْ. فَكَذَلِكَ الصَّحِيحُ مِنَ الْقَوْلِ فِي الْآيَاتِ الَّتِي افْتَتَحَ فِيهَا ذِكْرَ بَعْضِ مَسَاوِي أَعْمَالِ الْمُنَافِقِينَ، أَنْ يَخْتِمَ ذَلِكَ بِالْوَعِيدِ عَلَى مَا افْتَتَحَ بِهِ ذِكْرَهُ مِنْ قَبَائِحِ أَعْمَالِهِمْ»²

وقد تربطُ الواو بين فئاتٍ حجاجيةٍ متضادة، وهو نوعٌ من الارتباطِ بين الآياتِ ببعضِها البعض، وقد ذكره الزركشي (794هـ) في البرهان في علوم القرآن مع بيان بعده الحجاجي، إذ يقول: «وقد تكون العلاقة بينهما المضادة، وهذا كمناسبة ذكر الرحمة بعد ذكر العذاب والرغبة بعد الرهبة وعادة القرآن إذا ذكر أحكاماً ذكر بعدها وعداً ووعيداً، ليكون ذلك باعثاً على العمل بما سبق ثم يذكر آيات التوحيد والتنويه ليعلم عظم الأمر والنأهي»³

وهذا الرِّبط من قبيل الوصل التقابلي أو الوصل العكسي الذي يعدُّ أحد وسائل الاتِّساق النصي "حيثُ يتمُّ الوصل بين متقابلاتٍ متعارضة أو متناقضة"⁴ ويتجلى في تفسير الطَّبْرِي لقوله تعالى: ﴿بِكُلِّ مَنْ

1: المصدر السابق، ج 1، ص 676.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 294.

3: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص 39، 40.

4: الأبعاد النصية في إعراب القرآن دراسة تحليلية تأصيلية: أمين قادري، ص 183.

كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨١﴾ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٨٢﴾ [البقرة: 81]

إذ يقول: «وبعد، فإنَّ الله جلَّ ثناءؤه قد قرَنَ بقوله: (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) قوله: (والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) فكان معلوماً بذلك أنَّ الذين لهم الخلود في النار من أهل السيئات، غير الذين لهم الخلود في الجنة من أهل الإيمان.»¹

كما قد تدلُّ الواو على معنى حجاجي آخر وهو "التوكيد إذا جمعت بين مترادفين ومثَّل الزركشي لذلك بأمثلة عديدة من القرآن منها قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُمْتَهِدُونَ﴾ [البقرة: 157]

على من فسَّر الرحمة بأنها الصلاة²، غير أنَّ الطبري حملها على معناها وأوَّل الآية بما يجعل الواو رابطاً حجاجياً يُدرج النتائج إذ يقول بعد ذلك: «أخبر الله أنَّ المؤمن إذا سلَّم لأمر الله، ورَجَّع واسترجع عند المصيبة، كتب الله له ثلاث خصالٍ من الخير، الصلاة من الله، والرحمة، وتحقيق سبيل الهدى»³

2. روابط التعارض (لكن، بل)

1.2. لكن:

ميَّزَ ديكرو وأنسكومير في دراستيهما العديدة للأداة "Mais" بين الاستعمال الحجاجي والاستعمال الإبطالي، وإن كانت اللغة الفرنسية تمتلك أداة واحدة تُستخدم للحجاج والإبطال، فإننا نجد في غيرها من اللغات أداتين: أداة للحجاج وأخرى للإبطال، فمثلاً نجد في الإسبانية: (sino, pero) وفي

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد ابن جرير الطبري، ج2، ص181.

2: البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص597، 598.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص708.

الألمانية: (sondern, aber)، والعبرية (ilay, aval)، وأمّا في العربية فنجد: (بل ولكن) وكلاً منهما يستعملان في الإبطال والحجاج¹، ونضرب لذلك أمثلة:

- زيد كفؤ وله شهادات لكن لا يعمل

فهنا في المثال تعارض حجاجي بين ما يتقدم الرّابط وما يتلوّه، إذ الحجّة الأولى: (زيد كفؤ) تتضمّن أو تفضي إلى نتيجة من قبيل: أنّه موظّف، والقسم الآخر (لا يعمل) يتضمّن نتيجة مضادّة للنتيجة السابقة فهي تخدم نتيجة من قبيل عدم توظيفه.

- ليس النّاجح عمراً ولكن زیداً

هنا لا نجد تعارضاً، إذ "لكن" في هذا المقام غير حجاجية وإنّما إبطالية، أبطلت النّجاح عن عمرو.

ويحدّد أصحاب النّظرية الحجاجية أنّ استعمال الرّابط "Mais" أو ما يقابلها من الروابط الحجاجية في اللغات الأخرى يتلخّص في أنّ التّلفّظ بأقوالٍ من نمط "أ لكن ب" يسلّزم أمرين اثنين²:

1. أنّ المتكلّم يقدّم "أ" و"ب" باعتبارهما حجّتين، الحجّة الأولى موجّهة نحو نتيجة معينة "ن"، والحجّة الثانية موجّهة نحو النّتيجة المضادّة لها، أي: لا-ن.

وإلى هذا ذهب علماء العربية، إذ يقول المرادي: «فهو استدراك. ومعنى الاستدراك أن تنسب حكماً لاسمها، يخالف المحكوم عليه قبلها... ولا تقع "لكن" إلا بين متنافيين، بوجه ما. فإن كان ما قبلها نقيضاً لما بعدها، نحو: قام زيد لكنّ عمرًا لم يقم، أو ضدًا نحو: ما هذا أحمر لكنّه أصفر، جاز بلا خلاف. وإن كان خلافاً، نحو: ما أكل لكنّه شرب، ففيه خلاف، والظاهر الجواز. وإن كان وفقاً لم يجز بإجماع.»³

2. أنّ المتكلّم يقدّم الحجّة الثّانية بعدها الحجّة الأقوى، توجّه القول أو الخطاب برمّته.

1: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 57.

2: المرجع السابق، ص 58.

3: الجنى الداني في حروف المعاني: الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ، 1992م، ص 615، 616.

فيفهم من هذا أن "لكن" في استعمالها الحجاجي تأتي بين حجّتين متعارضتين، وتكون الحجّة الثّانية أقوى من الحجّة التي سبقتها.

ففي قولك: زيد ذو خبرة وكفاءة لكنّه لن يعمل

تُفْضِي الحجّة الأولى من أن زيدا له خبرة وكفاءة إلى قبوله في العمل؛ لأنّ من شروط العمل وجود خبرة وتحقيق كفاءة، غير أنّ الرّابط "لكن" أفضى إلى نتيجة مضادة وهي عدم العمل.

فقبول ما بعد لكن دليل على أنّه أقوى ممّا وردّ قبلها، وما كان ذلك إلا بواسطة الرّابط الحجاجي "لكن" الذي منح تلك القوّة إلى ما يأتي بعده وغير النتيجة.

فالشيء الجوهرى في قضية الحجج "غير المنتمية إلى نفس القسم الحجاجي، ليس هو الحجج نفسها بقدر ما تكمن الأهمية في الرّابط الحجاجي الذي يعلّب موازين التّأويل، وتقبّل القول".¹

وفيما يلي بيان لخصائص الرّابط "لكن" الحجاجية وفق ما جاء في تفسير الطّبري للنّص القرآني، وقبل ذلك نشير إلى أنّها استعملت في مواضع عديدة من سورة البقرة وهذا دليل على قوّتها الحجاجية، بالإضافة إلى أنّها والرّابط بل وحتى من أكثر الرّوابط استعمالاً في النّصوص والخطابات.

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولَٰئِكَ ثُبُورٌ ۚ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي ۚ قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ

أَدْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦٠﴾ [البقرة: 260]

1: الروابط والعوامل الحجاجية في رسائل الجاحظ: عبد السلام بوفار، رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2016، 2017م، ص74.

فهنا مسألة إبراهيم عليه السّلام ربّه أن يُريّه من إحيائه الموتى قد تفضي في ظاهرها إلى أنّه لم يؤمن، فجاء سؤال الله عز وجل له - لا لشكّه سبحانه وتعالى - وإنما لغاية حجاجية، فأجاب: بلى: أي آمنْتُ، ولم يكتفِ بذلك بل ذكر حجّة أقوى "ليطمئن قلبي" أي: "ليسكنَ ويهدأ باليقين الذي يستيقنّه"¹ فالمسألة لا تؤدّي إلى نتيجة عدم إيمانه، وإنما إلى الزيادة فيه، وقد نقل الطّبري أثرًا فيه تأويله: لأزدادَ إيمانًا مع إيماني.²

فتتّجه نتيجة "لكن" إلى ضدّ ما قد يُظنّ من ظاهر سؤال إبراهيم، وهنا الاستدراك سبيلٌ إلى منح الحجّة التي أتت بعده قوة أكبر، يوضّح ذلك السّياق الذي وردت فيه؛ إذ يذكر الطّبري (310هـ) أنّ سبب مسألة إبراهيم عليه السّلام ربّه جاءت بفعلٍ ما ألقاه الشيطان في نفسه حينما رأى إبراهيم عليه السّلام الحوت الذي بعضه في البرّ وبعضه في البحر قد تعاوره دواب البرّ ودواب البحر وطير الهواء، فقال: متى يجمع الله هذا من بطون هؤلاء؟ فجاء سؤال إبراهيم ربّه أن يُريّه كيف يحيي الموتى حتّى لا يقدر الشيطان بعد ذلك أن يلقي في قلبه شيئًا لمعاينة إبراهيم ذلك عيانًا.³ إذ الإيمان حاصل ولكن نتيجة معاينة ذلك هو تحقيق زيادته وردّ وساوس الشيطان.

وهنا مسألة: ما الغرض من ورود الاستدراك في هذا الموضع بلكن في جواب إبراهيم (أي تغيير هذه الوجهة من عدم الإيمان إلى الزيادة فيه) بالنسبة للمخاطبين بهذه القصّة أو الآية؟

يوضّح الطّبري (310هـ) ذلك بالخروج من الآية من سياقها الخاص - إبراهيم في زمنه - إلى السّياق الذي نزلت فيه الآية فذكر بأنّ هذه الآية مسألة إبراهيم ربّه ما سأل، وغيرها من القصص في هذه السّورة من ذلك قصص بني إسرائيل وخبرهم عن طالوت وجالوت، وما بعد ذلك من نبأ الذي حاجّ إبراهيم مع إبراهيم، وأمر الذي مرّ على القرية وهي خاوية على عروشها، كل ذلك اعتراض من الله تعالى بما

1: المصدر السابق، ج4، ص630.

2: المصدر السابق، ج4، ص632.

3: المصدر السابق، ج4، ص630.

اعترض به من قصصهم احتجاجاً منه ببعضه على المشركين الذين كانوا يكذبون بالبعث وقيام

الساعة، وحضاً منه ببعضه المؤمنين على الجهاد في سبيله، الذي أمرهم به في قوله تعالى: ﴿

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٤٤﴾﴾ [البقرة: 244]¹

فكان الله عز وجل أراد أن يقوي إيمان المؤمنين ومن جانب آخر يدفع شك أهل النفاق في أمر محمد ويظهر صدق دعوته لليهود في المدينة إذ أطلعهم بالأمور الغيبية ليُعلم بأن هذا الدين دين الحق وما جاء به محمد هو من عند الله إلا فكيف يخبر عن هذه القصص ولم يشهد لها ولذلك نجد الطبري يستطرد في بيان هذه الغاية إذ يقول: «...يعرفهم فيه أنه ناصرهم وإن قلّ عددهم، وكثر عدد عدوهم، ويعيدهم النصرة عليهم، ويعلمهم سنته في من كان على منهاجهم من ابتغاء رضوانه، أنه مؤيدهم، وفي من كان على سبي أعدائهم من الكفار، بأنه خاذلهم، ومفرق جمعهم، وموهن كيدهم، وقطعاً منه ببعضه عذر اليهود الذين كانوا بين ظهرائي مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم بما أطلع نبيه عليه من خفيّ أمورهم، ومكتوم أسرار أوائلهم وأسلافهم، التي لم يكن يعلمها سواهم، ليُعلموا أن ما أتاهم به محمد من عند الله، وأنه ليس بتخرف ولا اختلاق، وإعذاراً منه به إلى أهل النفاق منهم؛ ليحذروا - بشكهم في أمر محمد - أن يُجَلَّ بهم من بأسه وسطوته، مثل التي أحلّها بأسلافهم، الذين كانوا في القرية التي أهلكها، فتركها خاوية على عروشها.»²

فتأويل الآيات في ضوء سياقها يعطيها بعداً حجاجياً أقوى، وهو ما أضفته في هذا الموضع

اتجاهات الخطاب.

1: المصدر السابق، ج4، ص650.

2: المصدر السابق، ج4، ص650، 651.

وَأَمَّا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ (١١) **أَلَا** إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (١٢) **وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ** (١٣) ﴿ [البقرة: 11، 13]

فقد ذكر الطبري (310هـ) جملةً من المعاني التي تنصبُّ تحت مفهوم الإفساد بما يمكن تسميته "بالحجج"، التي أوصلتهم للنتيجة أنَّهم بتلك الأعمال يظنون بأنَّهم مصلحون وفي الحقيقة هم مفسدون. وهي¹:

- العمل في الأرض بما نهى الله عزَّ وجل، وتضييع ما أمر بحفظه.
 - تضييع الفرائض
 - الشكُّ في دين الله
 - كذبهم على المؤمنين بدعواهم غير ما هم عليه مقيمون من الشكِّ والريب.
 - مظاهرتهم أهل التَّكذيبِ بالله وكتبه ورُسُلِهِ على أولياءِ الله.
- وبيَّن الله بأنهم في أعظم الفسادِ مكذِّبا ادِّعاءهم لتأتي النتيجة المضادة لاعتقادهم في قوله تعالى:

﴿**أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ**﴾

يقول الطبري: «وهذا القول من الله جلَّ ثناؤه تكذيبٌ للمنافقين في دعواهم إذا أمرُوا بطاعة الله فيما أمرهم الله به، ونُهِوا عن معصية الله فيما نهاهم الله عنه، قالوا: إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ لَا مَفْسَدُونَ... فكذبهم الله جلَّ وعزَّ في ذلك من قِبلهم: فقال: **أَلَا إِنَّهُمْ الْمُفْسِدُونَ** المخالفون أمر الله جلَّ وعزَّ...»²

1: المصدر السابق، ج 1، ص 299.

2: المصدر السابق، ج 1، ص 301.

وأعظمُ منها (ولكن لا يشعرون) أي أئهم - كما ذكر الطبري - مع ذلك "يحسبون أئهم بفعلهم ذلك مصلحون فيها، بل أوجب لهم الأليم من عذابه".¹

كما حمل الطبري "لكن" في هذا الموضع معنى الإبطال وهو إبطال حجة من يذهب إلى أن استحقاق العقوبة يكون من المعاند، إذ يقول: «وذلك من حكم الله فيهم أدل الدليل على تكذيبه جل ثناؤه قول القائلين: إن عقوبات الله لا يستحقها إلا المعاند ربه فيما لزمه من حقوقه وفروضه، بعد علمه وثبوت الحجة عليه بمعرفته بلزوم ذلك إيّاه».²

2.2. بل:

"بل" عند اللغويين تعد حرف إضرابٍ ولها حالان:

1. أن يقع بعدها مفرد: فهي حينئذٍ حرفٌ عطْفٍ ومعناه الإضرابُ فإن تقدّمها:

أ. نفْيٌ أو نهْيٌ: فهي لتقريرِ حُكْمِ الأول وجعلِ ضده لما بعدها، نحو قولك: ما قام زيد بل عمرو (قررت نفْيَ القيامِ لزيدٍ وأثبتته لعمرو)

ب: إيجابٌ أو أمر: فهي لإزالةِ الحكمِ عمّا قبلها حتّى كأنّه مسكوتٌ عنه وجعله لما بعدها، نحو: قام زيد بل عمرو فيكون الإخبار عن قيام زيد هنا غلطاً عن عمدٍ أو سبق لسان.³

2. أن يقع بعدها جملة: وهذا الذي يعيننا إذ هنا تبرزُ حاجيتها وقد أشار إلى ذلك الثّحاة والمفسّرون، وسنحاولُ بيان ذلك باقتضاب قبل أن ننتقل إلى الطبري.

فإذا وقعت جملةٌ بعد "بل" فحينها تدلُّ على:

1: المصدر السابق، ج 1، ص 299.

2: نفسه.

3: ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني: الحسن بن قاسم المرادي، ص 236، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم: محمد عبد الخالق عزيمة، دار الحديث، القاهرة، ص 61.

أ. الإضراب الإبطالي:

وقد ورد منه في القرآن الكريم كثير، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرُّدَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوْلَانَهُ

نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ۖ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٩﴾ [الزمر: 49]

يقول الزمخشري (538هـ): «(بل هي فتنة) إنكار لقوله كأنه قال: ما حولناك من النعمة لما تقول: بل هي فتنة، أي ابتلاءً وامتحاناً لك أتشكر أم تكفر»¹

وقوله تعالى: ﴿أَفَتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ ۚ بَلِ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ فِي الْعَذَابِ وَالضَّلَالِ

الْبَعِيدِ ﴿٨﴾ [سبأ: 8] يقول ابن حيان (754هـ): «وأضرب تعالى عن مقالتهم. والمعنى: ليس للرسل كما نسبتم البتة بل أنتم في عذاب النار أو في عذاب الدنيا بما تكابدونه من إبطال الشرع»²

ب. الإضراب الانتقالي:

فيكون على جهة الترك للانتقال من غير إبطال يقول أبو حيان (745هـ) في قوله تعالى:

﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُم عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا

خَسِرِينَ ﴿١٤٩﴾ بَلِ اللَّهُ مَوْلَاكُمْ ۖ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ ﴿١٥٠﴾﴾: «(بل) لترك الكلام الأول من

غير إبطال وأخذ في كلام غيره، والمعنى: ليس الكفار أولياء فيطاعوا في شيء، بل الله مولاكم»³

1: الكشف: الزمخشري، ج5، ص311.

2: البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، ج7، ص251.

3: المصدر السابق، ج3، ص82.

وقد عبّر عنه النحاةُ بعباراتٍ عديدةٍ مثل: "الانتقال من غرضٍ إلى آخر"، و"ترك شيءٍ من الكلام وأخذ في غيره"، "التنبية على انتهاء غرضٍ واستئناف غيره"، "الإضراب على جهة التّرك من غير إبطالٍ"، و"الانتقال من جملةٍ إلى أخرى أهم من الأولى"¹

وقولهم: "انتقال من جملةٍ إلى أخرى أهم من الأولى دلالة على مراعاة ارتقاء الحجج وترتيبها، وتنبيه إلى قوّة الحجّة الثّانية، باعتبار النتيجة المضادة تصبح نتيجة القول برمّته، فالرّابط "بل" يحمل بعداً حجاجياً وهو إدراج الحجج القويّة.

وقد تنبّه إلى ذلك المفسّرون، يقول أبي حيان (745هـ) في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [من الآية 179 من الأعراف]: «إضرابٌ دال...والجملة الثانية أثبت لهم المبالغة في ضلال طريقهم»²

ويقول في قوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾ ﴿٤٥﴾ بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمَرُّ ﴿٤٦﴾ [القم: 46]: «انتقل من تلك الأقوال إلى أمر السّاعة التي عذابها أشدّ عليهم من كلّ هزيمة وقتال»³

وجاء في "الجمال" في قوله تعالى: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ﴾ ﴿١٩﴾ «وهذا إضرابٌ انتقالي للأشدّ»⁴

1: اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ص 62.

2: البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، ج 4، ص 426.

3: المصدر السابق، ج 8، ص 181.

4: دراسات لأسلوب القرآن الكريم: محمد عبد الخالق عضيمة، ج 2، ص 82.

كما جاء "في الجمل" جمع الوجهين وذلك في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوِيًّا أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَتَّخِذُونَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 40] «إِذَا ضَرَابٌ عَمَّا قَبْلَهُ مِنْ عَدَمِ رُؤْيَتِهِمُ الْآثَارَ، وَإِنَّمَا انْتِقَالٌ مِنَ التَّوْبِيخِ بِمَا ذَكَرَ مِنْ تَرْكِ التَّذَكُّرِ إِلَى التَّوْبِيخِ بِمَا هُوَ أَعْظَمُ مِنْهُ مِنْ عَدَمِ تَوَقُّعِ النُّشُورِ»¹

وهذا يُشِيرُ إلى الحسّ التداولي الذي تمتّع به علماء العربية ومحلّلو النصّ القرآني، من خلال الكشف عن حجاجية اللغة انطلاقًا من المؤشرات اللغوية.

بل عند الطبري:

أكثر الأمثلة الواردة في البقرة هي من باب الإضراب الإبطالي وذلك نحو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: 135] يقول الطبري في تأويلها: «يعني تعالى ذكره بقوله: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا﴾: وَقَالَتِ الْيَهُودُ لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابِهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ: كُونُوا يَهُودًا تَهْتَدُوا، وَقَالَتِ النَّصَارَى لَهُمْ: كُونُوا نَصَارَى تَهْتَدُوا. ويعني بقوله: (تَهْتَدُوا). أي: تُصَيِّبُوا الْحَقَّ.»²

ليذكر الطبري بأن ما بعد "بل" أقوى حجة وأوجزها، إذ يقول: «فاحتجَّ الله لنبيه محمد صلَّى الله عليه وسلَّم أبلغ حجة وأوجزها وأكملها، وعلمها محمدًا نبيَّه صلَّى الله عليه وسلَّم فقال: يا محمد، قل للقائلين لك من اليهود والنصارى ولأصحابك: ... بل تعالوا فلتنبِّع ملَّةَ إبراهيم التي يُجمِعُ جميعنا على

1: المرجع السابق، ج2، ص78، 79.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص589.

الشَّهادة لها بأَنَّها دينُ الله الذي ارتضاه... وندع سائرَ التي نختلِفُ فيها فيُنكِّرُها بعضُنا ويقرُّ بها بعضُنا، فإنَّ ذلك على اختلافِه لا سَبِيلَ لنا إلى الاجتماعِ عليه، كما لنا السَّبِيلُ إلى الاجتماعِ على ملَّةِ إبراهيم¹.

وفي هذا الموضع استعمل أكثر من رابط لأداء الوظيفة الحجاجية كـ **رابط التساوق الواو** العاطفة التي تربطُ اللاحق (وما كان من المشركين) بالسَّابق (بل ملَّة إبراهيم حنيفاً)، وإضافة "حنيفاً" إلى إبراهيم وملَّته إذ إنَّ الأحوال والنُّعوت إحدى الواسمات الحجاجية، لتؤدِّي جملة هذه الحجج إلى نتيجة وهي التزام دين إبراهيم عليه السَّلام، يقول الطَّبري: «فإن قال قائل: فكيف أُضيفَ الحنيفةُ إلى إبراهيم وأتباعه على ملَّته خاصة دون سائرِ الأنبياء؟ قيل: إن كلَّ من كان قبل إبراهيم من الأنبياء كان حنيفاً متَّبِعاً طاعةَ الله، ولكنَّ الله تعالى ذكره لم يجعل أحداً منهم إماماً لمن بعده من عباده إلى قيام السَّاعة، كالذي فعل بإبراهيم، فجعله إماماً فيما بينه من مناسِكِ الحجِّ والختان، وغير ذلك من شرائع الإسلام يُقتدى به أبداً إلى قيام السَّاعة... فسمِّي الحنيفُ من النَّاسِ باتباعه ملَّته واستقامته على هديِهِ ومنهاجه...»²

ولا يغفل الطَّبري (310هـ) عن البعد الحجاجي الذي تحمُّله "بل"، إذ تردُّ محمَّلةً بطاقة حجاجية والتي تتمثَّل في تكذيبِ الله عزَّ وجلَّ أقوال هؤلاء الأقبام وإنكارها، يقول في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ ۚ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ۝٨٨﴾: «وفي قول الله جلَّ ثناؤه: ﴿بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ﴾ تكذيب منه للقائلين من اليهود، ﴿قُلُوبُنَا غُلْفٌ﴾. لأنَّ قوله: (بل). دلالة على جحدِهِ جلَّ ذكره، وإنكاره ما ادَّعوا من ذلك، إذ كانت "بل" لا تدخل في الكلام إلَّا نقضاً لمجحد»³

ويقول في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝٨١﴾ [البقرة: 81]: «وقوله ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً﴾ تكذيبٌ من الله

1: المصدر السابق، ج2، ص590.

2: المصدر السابق، ج2، ص595.

3: المصدر السابق، ج2، ص232.

جلّ ثناؤه القائلين من اليهود: ﴿وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّكَارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً﴾، وإخبار منه لهم أنه مُعَذَّبٌ من أشرك وكفر به وبرسله»¹

وأصل "بلى" هو "بل" يوضح الطبري (310هـ) ذلك بقوله: «وَأَمَّا (بلى) فَأَيْهَا إِفْرَارٌ فِي كُلِّ كَلَامٍ فِي أَوَّلِهِ جَحْدٌ، كَمَا "نعم" إِفْرَارٌ فِي الاستفهام الذي لا جَحْدَ فِيهِ. وَأَصْلُهَا "بل" التي هي رَجُوعٌ عَنِ الْجَحْدِ الْمُخَصِّصِ فِي قَوْلِكَ: مَا قَامَ عَمْرُو، بَلْ زَيْدٌ. فَزِدْتَ فِيهَا الْيَاءَ لِيَصْلَحَ عَلَيْهَا الْوَقُوفُ، إِذْ كَانَتْ عَطْفًا وَرَجُوعًا عَنِ الْجَحْدِ، وَلِتَكُونَ -أَعْنِي "بلى" - رَجُوعًا عَنِ الْجَحْدِ فَقَطْ، وَإِفْرَارًا بِالْفِعْلِ الَّذِي بَعْدَ الْجَحْدِ، فَدَلَّتْ الْيَاءُ مِنْهَا عَلَى مَعْنَى الْإِفْرَارِ وَالْإِنْعَامِ، وَدَلَّ لَفْظُ "بل" عَلَى الرُّجُوعِ عَنِ الْجَحْدِ.»²

فهي مختصة بالنفي فلا تقع إلا بعد نفي وتكون ردًا له سواء اقترنت به أداة استفهام أم لا.³

ويمكن تخريج وظيفة "بل" في الآية من باب التَّسَاوُقِ الْحَاجِجِي cororientation
argumentation، ويقصد به ترابط حجتين أو مجموعة من الحجج تتجه نحو نتيجة واحدة، إلا أن
الحجة الأخيرة أقوى من الحجج التي سبقتها.

فلو نحلل كلام الطبري (310هـ) حينما أول الآية بتقدير محذوف قبل "بل" إذ يقول: «قُلْ يَا
محمد: لَا تَتَّبِعِ الْيَهُودِيَّةَ وَالنَّصْرَانِيَّةَ، وَلَا تَتَّخِذْهَا مِلَّةً، بَلْ تَتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا»⁴

لوجدنا بأن الجملة التي ذكرها "لا تَتَّبِعِ الْيَهُودِيَّةَ وَالنَّصْرَانِيَّةَ" والحجة التي بعدها "تتبع ملة إبراهيم" حجتان
تتجهان إلى نتيجة واحدة، غير أن الحجة الثانية أقوى بيانا وأدل قصداً.

ويمكن أيضاً أن يكون مثالا لما سمّاه محمد عبد الخالق عزيمة بإضرابٍ عن جملة محذوفة، نظيره في

قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتَلَفُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ﴿٨٠﴾ بَلْ قَالُوا مِثْلَ

1: المصدر السابق، ج2، ص178.

2: المصدر السابق، ج2، ص179.

3: الجنى الداني في حروف المعاني: الحسن بن قاسم المرادي، ص420، 421.

4: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص590.

مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ ﴿٨١﴾ [المؤمنون: 80، 81] يفسرها ابن حيان بقوله: «(بل) إضراب، أي ليس لهم عقل ولا نظر في هذه الآيات بل قالوا»¹

ونظيره في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾

﴿١٠٠﴾ إذ يمكن حمله على التساوق الحجاجي، فنبذهم للعهد وعدم إيمانهم حجتان، الحجة الثانية وهي عدم الإيمان أقوى، يعضد ذلك قول ابن عاشور في هذا الموضع: «وهذا من أفانين البلاغة وهو أن يظهر المتكلم أنه يوفي حق خصمه في الجدل فلا ينسب له المذمة إلا بتدرج وتدبر قبل الإبطال. ولك أن تجعلها للانتقال من شيء إلى ما هو أقوى منه في ذلك الغرض لأن النبذ يكون بمعنى عدم العمل دون الكفر والأول أظهر»²

إلا أن الطبري يبحث في هذا الموضع عن وجه بقاء بل على معناها مما يلجئه إلى التقدير، فذكر فيها وجهين:

الوجه الأول: أن يكون الكلام دلالة على الزيادة والتكثير في عدد المكذبين الناقضين عهد الله على عدد الفريق، فيكون المعنى: "ما ينقض ذلك فريق منهم، ولكن الذي ينقض ذلك فيكفر بالله أكثرهم لا القليل منهم".³

الوجه الثاني: أن يكون معناه: ما ينبذ ذلك العهد فريق منهم فينقضه، على الإيمان منهم بأن ذلك غير جائز لهم، ولكن أكثرهم لا يصدقون بالله ورسوله، ولا بوعده ووعيده.⁴

1: البحر المحيط: أبو حيان، عناية: زهير جعيد، ج7، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1431هـ، 2010م، ص580.

2: التحرير والتنوير: ابن عاشور، ج1، ص625.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص310.

4: نفسه.

وبالنظر في تحليله تتجلى كذلك حجاجية "بل" من خلال إبطالها للحجة الأولى وإثبات الحجة الثانية التي تكون الأقوى، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على انفتاح النص القرآني على أكثر من تأويل، ومنه يفتح على طاقات حجاجية مؤشرات موجودة في لغته وسياقه.

4. لعل:

لعلَّ حرفٌ من أخوات إنَّ فينصب الاسم ويرفع الخبر. وقد ذكر اللغويون لها معانٍ، فذكر المرادي ثمانية معانٍ¹، أشهرها والأكثر دلالتها على الترجي نحو: لعلَّ الله يرحمنا، وقد تكون للإشفاق نحو: لعلَّ العدوَّ يقدم، والفرق بينهما أنَّ الترجي في المحبوب والإشفاق في المكروه، وقد تدلُّ على التعليل وهو ما أثبتته الكسائي والأخفش بحمل ما في القرآن عليه نحو: "لعلَّكم تهتدون"، "لعلَّكم تشكرون" أي لتهتدوا، ولتشكروا، وقد ترد بمعنى الاستفهام كقول النبي صَلَّى الله عليه وسلَّم لبعض الأنصار وقد خرج إليه مستعجلاً: لعلنا أعجلناك. وقيل لعلَّ بمعنى شك نقله النحاس عن الفراء، ورأى الزمخشري (538هـ) بأنها لتوقع مرجو أو مخوف.

وقال عبد الحميد الفراهي (1349هـ) في تفسير قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21]:

«اعلم أنَّ (لعل) تُستعمل في وجوه. ومنها أنها تأتي لبيان النتيجة الممكنة. أي لكَي تَتَّقُوا»²

فيُفهَّم من قوله: "بيان النتيجة" بأنها رابطٌ حجاجي يعمل على بيان نتيجة الحجة. وهو ما أشار إليه عبد

الله صولة عند حديثه عن قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: 2]

﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَنْذَكُرُونَ﴾ [الزمر: 27، 28]

﴿لَعَلَّهُمْ يَنْفَعُونَ﴾ [الزمر: 27، 28]

1: الجنى الداني في حروف المعاني: ابن قاسم المرادي، ص 579-581.

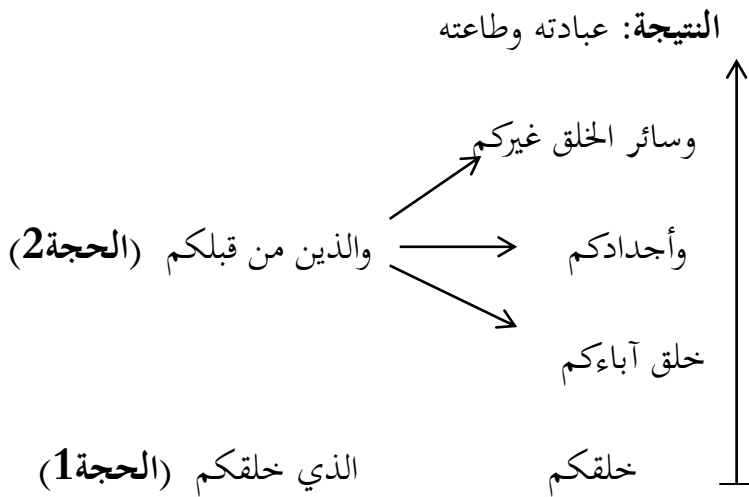
2: مفردات القرآن "نظرات جديدة في تفسير ألفاظ قرآنية: عبد الحميد الفراهي، تحقيق وشرح: محمد أجمل أيوب الإصلاحي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م، ص 238.

فشرح "لعل" باعتباره ملفوظاً حجاجياً إذ يقول: «وسواءً أفادت لعل في الآيات المذكورة (وفي القرآن عامة) الترجي... أو الإطماع أو التعليل أو غيره فهي في كلِّ الحالات تعني -من الناحية الحجاجية- تعليقاً لشيءٍ وارد في ق 2 وهو العقل والذكر والتتوى من شيء في ق 1 وهو القرآن»¹

وإلى معنى التعليل يذهب الطبري في نحو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ

وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: 21] يقول: «فإن قال لنا قائل: وكيف قال جلّ ثناؤه: (لعلكم تتقون) أو لم يكن عالماً بما يصير إليه أمرهم إذا هم عبدوه وأطاعوه، حتى قال لهم: لعلكم إذا فعلتم ذلك أن تتقوا. فأخرج الخبر عن عاقبة عبادتهم إياه مخرج الشك؟ قيل: ذلك على غير المعنى الذي توهمت، وإنما معنى ذلك: اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لتتقوه بطاعته وتوحيده وإفراده بالربوبية والعبادة»²

ويبيّن الطبري (310هـ) الحجج وفق ترتيب معين لتفضي إلى النتيجة التي أسهم في بيانها الرابطُ "لعل" على النحو الآتي³:



1: الحجاج في القرآن: عبد الله صولة، ص 43.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج 1، ص 387.

3: ينظر: قول الطبري ج 1، ص 385.

وَاتَّبَعَ اللَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ نِعَمِهِ عَلَى عِبَادِهِ فَقَالَ: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 22] أين تجلّت هنا آلية لغوية أخرى أو تصوير لترسيية عن طريق النعوت المتتالية إذ يقول الطبري: «وقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا﴾ مردود على ﴿الَّذِي﴾ الأول في قوله: ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ وهما جميعًا من نعت ﴿رَبَّكُمُ﴾. فكأنّه قال: اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الْخَالِقُكُمْ، وَالْخَالِقُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ، الْجَاعِلُ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا..»¹

وذكره تعالى لآلئته على عباده في هذه الآية يُوصِلُ إلى النّيجة في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا﴾ وأوضحها الطبري بما يمكن تنظيمها بهذا الشّكل:

النّيجة: إخلاص العبادة لله وعدم جعل له شريك أو ند²

ونعمتي التي أنعمتها عليكم

وملكي إياكم

وفي رزقي الذي أرزقكم

كما لا شريك لي في خلقي

الحجج

5. الاستفهام والشرط

أساليب الاستفهام والشرط جاءت في القرآن الكريم لأغراض ومعانٍ، لا حاجة الله عز وجل إلى

مضامينها، إذ يذهب الطبري (310هـ) في تأويل الاستفهام في قوله تعالى: ﴿﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ﴾

1: المصدر السابق، ج1، ص387.

2: المصدر السابق، ج1، ص392.

وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ نَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾ [البقرة: 44] إلى أنه "للتعير وتقبيح

صنيعهم، إذ يأمرُونَ النَّاسَ بِطَاعَةِ اللَّهِ وَيَتْرَكُونَ أَنْفُسَهُمْ تَعَصِيَهُ. ¹ ويفضي هذا الاستفهام على الأقل إلى

نتيجتين:

1. وجوب طاعة الله

2. البداءة بالنفس في أعمال البر من ذلك طاعة الله عز وجل، يشير إلى ذلك قول الطبري: «فهلّا

تأمرونها بما تأمرون به الناس من طاعة ربكم جلّ وعزّ» ²

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا

وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ، وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ

مُؤْمِنِينَ ﴿٩١﴾ [البقرة: 91]: «يعني بقوله جلّ ثناؤه: ﴿قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ﴾: قل يا

محمد ليهود بني إسرائيل الذين إذا قلت لهم: ﴿ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ قَالُوا لك: ﴿نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ

عَلَيْنَا﴾: لم تقتلون - إن كنتم يا معشر اليهود مؤمنين بما أنزل الله عليكم - أنبياءه، وقد حرّم الله في

الكتاب الذي أنزل عليكم قتْلهم، بل أمركم فيه باتّباعهم وطاعتهم وتصديقهم. وذلك من الله جلّ ثناؤه

تكذيباً لهم في قولهم: ﴿نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا﴾ وتعيرٌ لهم. ³

وفي قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ

يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: 28] يقول: «وبخّهم واحتجّ عليهم في نكيرهم...» ⁴

1: المصدر السابق، ج 1، ص 616.

2: نفسه.

3: المصدر السابق، ج 2، ص 257.

4: المصدر السابق، ج 1، ص 451.

والناظر في سياق هذا الاستفهام يجدّه في مقام حوارٍ أو مخاطبةٍ، فتعدُّ أهم وظيفةٍ للاستفهام هي توجيهُ باقي الحوار وجهةً معينة، وهذا التوجيه هو لبُّ الحجاج، لذا كان الاستفهام مظهرًا حجاجيًا، وهو ما جعل بعضهم يفسّر كثرة ورود الاستفهام في القرآن في مواضع يمكن أن يستغنى فيها بمجرد الإثبات أو النفي.¹

فهذه المعاني للاستفهام كالتعيير والتّقيح والتّكذيب كلّها استعمالاتٌ حجاجيةٌ "تعمل على الضّغط النفسي للمتلقّي لتحقيق الاعتراف، وتكثر الموجّهات الاستفهامية في هذا النوع من الحجاج لاستخراج المعرفة الفطرية عند الإنسان، غير القابلة للشك".²

والأمر كذلك بالنسبة إلى الشرط إذ يقول الطّبري في قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا

رُسُولَكُمْ كَمَا سَأَلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (البقرة: 108)

﴿[البقرة: 108]: «...خطابٌ من الله المؤمنين به من أصحابِ رسولِ الله صَلَّى الله عليه وسلّم، وعتابٌ منه لهم على أمرٍ سلف منهم...»³

ويعدُّ أسلوبُ الشرط من أهمّ أدوات الحجاج في اللغة العربية، لما يحملُهُ من قوة ربطٍ بين السّابق واللاحق، أي بين الشرط وجوابه، ويتميّز أسلوبُ الشرط بشدّة انتباه المتلقّي دائماً لما هو آتٍ⁴، ففي قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ (البقرة: 108) لا يكتفي الطّبري (310هـ) فيه ببيان صلة الشرط بجوابه بذكر الحجج ونتائجها، وإنما يربط الدلالة بآية أخرى في إطار أنّ القرآن كالسّورة الواحدة يفسّر بعضه بعضاً.

1: الحجاج في القرآن: عبد الله صولة، ص 427.

2: آليات الحجاج اللغوي في آيات التكوين: انجريس طعمة يوسف، ص 27.

3: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج 2، ص 419.

4: الروابط والعوامل الحجاجية في رسائل الجاحظ: عبد السلام بوفار، ص 89.

فيقول في تأويل الآية: «فتأويل الكلام إذن: ومن يستبدل بالإيمان بالله وبرسوله الكفر، فيرتد عن دينه، فقد جار عن منهج الطريق ووسطه الواضح المسبول».¹

ليوضح الحجج ونتائجها على النحو الآتي:

طريق الإيمان هو دين الله الذي ارتضاه لعباده — نتيجة التزامه ← نيل مرضاة الله ومحبه والفوز بجناحه

المستبدل بالكفر الإيمان وهو الحياد عن دين الله — نتيجه ← حاد عن منهج الطريق فازداد من موضع حاجته بعداً وعن المكان الذي أراده نأياً²

ليفسر السبيل في هذا الموضع بما جاء في الفاتحة فيقول: «وهذه السبيل التي أخبر الله عنها، أن من يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضلّ سواءها، هو الصراط المستقيم، الذي أمرنا بمسألته الهداية له بقوله: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾³ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ»⁴

وإن كانت أدوات الشرط تمثل روابط حجاجية لما فيها من ملازمة بين الحجّة والنتيجة، فالرابط "من" في العربية "من ألفاظ العموم يعطي دلالة كلية عامة تشمل كل مكلف"⁴ وعلى أساس ذلك يمكن عدّه ملفوظاً حجاجياً يكتنر طاقة تؤثر في جميع الفئات إذ تعمل آليات اللغة على إقناع أكثر من فئة بملفوظ واحد بحسب السياقات الدّاخلية والخارجية ومع تنوع الأزمان والأماكن والظروف المختلفة.⁵

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص417.

2: المصدر السابق، ج2، ص417.

3: المصدر السابق، ج2، ص417، 418.

4: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: عبد الرحمن حسن حنّكة الميداني، ج2، ط2، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 1416هـ، 2016م، ص34.

5: آليات الحجاج اللغوي في آيات التكوين: انجيس طعمة يوسف، ص25.

إلا أنَّ الطَّبري يفسِّرُها بناءً على سياق الآي فيقتضي الأمرُ منه أحياناً إلى أن يوجَّهها إلى فئة تكون مخاطبةً بالفعلِ الحجاجي، مثل ما ذكره في هذه الآية بأنَّ الخطاب من الله للمؤمنين.

ويقول في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [من الآية 130 من البقرة]: «وأيُّ النَّاس يزهدُ في مِلَّةِ إبراهيمَ ويتركها رغبةً عنها إلى غيرها، وإنَّما عَنِ الله بذلك اليهود والنصارى لاختيارهم ما اختاروا من اليهودية والنصرانية على الإسلام»¹

والشَّرْطُ من وسائلِ دحض حجج الغير وبيان تناقضها، وهذا هدفٌ من أهداف نظرية الحجاج: "إمطة اللثام عن التعارض في أطروحات الخصم"²، وتُصَبِّحُ "مهمّة الآليات اللغوية في هذا المقام تشكيل الملفوظات الحجاجية التي تسهم في دحض الأقوال وإبطالها وليس نفيها فحسب"³

والفرق بين الدَّحض والنَّفي هو أنَّ الدَّحض "ينشأ عن حركة حجاجية تتمثَّلُ في البرهنة على صحّة الملفوظ أو عدم صحته، في حين أنَّ النَّفي يطرحُ الأقوال."⁴

يقول الطَّبري في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 94] «وهذه الآية ممَّا احتجَّ الله به لنبيِّه محمَّدٍ صَلَّى الله عليه وسلَّم على اليهود الذين كانوا بين ظهرائي مُهاجرة، وفضَّحَ بها أبحارهم وعلماءهم، وذلك أنَّ الله جلَّ ثناءؤه أمرَ نبيِّه صَلَّى الله عليه وسلَّم أن يدعوهم إلى قضيةٍ عادلةٍ بينه وبينهم»⁵

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، 578.

2: في نظرية الحجاج دراسات وتطبيقات: عبد الله صولة، ص44.

3: آليات الحجاج اللغوي في آيات التكوين: انجريس طعمة يوسف، ص28.

4: بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى: باتريك شارودو، ترجمة: أحمد الوديني، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009م، ص12.

5: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص267.

ثم بيّن الطبري حجّتهم التي من أجلها جاءت الآية بإبطالها، إذ يقول: «فانكشف -لمن كان مُشْكِلًا عليه أمر اليهود يومئذ- كذبهم وبهتهم وبغيهم على رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم وأصحابه، وظهرت حجة رسول الله وحجة أصحابه عليهم... وإنما أمر رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم أن يقول لهم: ﴿فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾¹ لأنهم -فيما ذكر لنا- قالوا: ﴿نَحْنُ أَبْتَنُوا اللَّهَ وَأَحْبَبُّهُ﴾ [المائدة: 18] وقالوا: ﴿لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَى﴾ [البقرة: 111]. فقال الله لنبّيه محمّد صَلَّى الله عليه وسلّم: قلّ لهم إن كنتم صادقين فيما تزعمون فتمنّوا الموت. فأبان الله كذبهم بامتناعهم من تمّي ذلك، وأفلج حجة رسول الله صَلَّى الله عليه وسلّم»¹

فمثل هذا الأسلوب يكشف التّعارض بين ما يعتقّد به أصلاً ويعمل عليه في أرض الواقع وهي نتيجة تدخّل في إفحام المدعي ذلك. لذا قال تعالى بعد ذلك: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 95] يقول الطبري: «وهذا خبرٌ من الله جلّ ثناؤه عن اليهود وكراحتهم الموت، وامتناعهم من الإجابة إلى ما دعوا إليه من تمّي الموت، لعلمهم بأنهم إن فعلوا ذلك فالوعيد بهم نازل، والموت بهم حال، ولمعرفتهم بمحمّد صَلَّى الله عليه وسلّم أنّه رسول من الله إليهم مرسل، وهم به مكذّبون، وأنّه لن يخبرهم خبراً إلا كان حقّاً كما أخبر، فهم يحذرون أن يتمنّوا الموت، خوفاً أن يحلّ بهم عقاب الله بما كسبت أيديهم من الذنوب.»²

فلم يقتصر الأمر على الشرط وإنما توالى الآليات اللغوية التي تسهم في إبطال حجّتهم، بما يمكن أن نسمّيه بالحجاج المكثّف، حيث جاء الخطاب خبراً عنهم بنفي استجابتهم واستعملت "لن" الدّالة على الاستقبال، كما نُسب الفعل إلى الأيدي وفق ما هو مستعمل في لغة العرب من نسبة الجناية إلى اليد يقول الطبري: «وأما قوله: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾³ . فإنّه يعني به: بما أسلفته أيديهم. وإنما ذلك مثل، على نحو

1: المصدر السابق، ج2، ص269.

2: المصدر السابق، ج2، ص272.

ما تتمثل به العرب في كلامها، فتقول للرجل يُؤخذُ بِجَرِيرَةٍ جَرَّهَا، أو جَنَائَةٍ جَنَّاها فيعاقب عليها: نالك هذا بما جنت يداك، وبما كسبت يداك، وبما قدّمت يداك، فتضيفُ ذلك إلى اليد ولعلَّ الجناية التي جَنَّاها فاستحقَّ عليها العوبة كانت باللسان أو بالفرج أو بغير ذلك من أعضاء جسده سوى اليد. وإنما قيل ذلك بإضافته إلى اليد؛ لأنَّ عَظَمَ جَنَايَاتِ النَّاسِ بأيديهم... فلذلك قال جلَّ ثناؤه للعرب: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾¹

ليقول تعالى: ﴿وَلَنَجْذِثَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَوَةٍ وَمَنْ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحَّزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 96]

فاستعمل صيغة التفضيل وهي رابط من روابط ترتيب الحجج وتنظيمها تفضي إلى حجة أقوى، والطبري فسّر بأن الذين أشركوا هنا هم المجوس فيكون المعنى: "اليهود أحصر منهم في هذه الآية على الحياة، والمجوس الذين لا يصدقون بالبعث² لبيّن شدة تعلقهم بالدنيا أكثر ممن لا يؤمن بالحياة الأخرى.

فالحجاج لا يقتصر على عوامل معينة وإنما يستدعي ما تحمله اللغة من آليات لها القدرة في دحض حجج الغير وإبطالها.

ومن المواضع التي لا يقتصر فيها على الاستفهام لأداء الغرض الحجاجي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا تُوْمِنُ بِمَا أَنزَلَ عَلَيْنَا وَيكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ. وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 91]

1: المصدر السابق، ج2، ص273، 274.

2: المصدر السابق، ج2، ص276.

إِذْ يَقُولُ الطَّبْرِيُّ: «وقال بعض نحويي الكوفيين: إِنَّمَا قِيلَ: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُونِ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ﴾ فخطابهم بالمستقبل من الفعل ومعناه الماضي، كما يُعْنَفُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ عَلَى مَا سَلَفَ مِنْهُ مِنْ فَعْلٍ، فيقول له: وَيْحَكَ لِمَ تَكْذِبُ، وَلَمْ تَبْعُضْ نَفْسَكَ إِلَى النَّاسِ! كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ:

إِذَا مَا انْتَسَبْنَا لَمْ تَلِدْنِي لَيْمَةً ولم تجدي من أن تقرِّي بها بدًّا

فأجزاء للمستقبل، والولادة كُلُّهَا قد مضت، وذلك أَنَّ المعنى معروف، فجاز ذلك... قال: وليس الذين حُوطِبُوا هم القتلة، إِنَّمَا قَتَلَ الْأَنْبِيَاءُ أَسْلَافَهُمُ الَّذِينَ مَضَوْا، فَتَوَلَّوْهُمْ عَنْ ذَلِكَ وَرَضَوْا، فَنسَبَ الْقَتْلَ إِلَيْهِمْ.¹ ثُمَّ يَقَرَّرُ أَنَّ مَا فِي الْبَقَرَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ السُّورِ مِنْ خُطَابٍ لِلْيَهُودِ بِمَا مَضَى مِنْ إِحْسَانِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى أَسْلَافِهِمْ، وَمَا سَلَفَ مِنْ كُفْرَانِ أَسْلَافِهِمْ لِنِعْمِهِ وَارْتِكَابِهِمْ مَعَاصِيَهُ هُوَ عَرَفَ تَخَاطُبِي فِي لُغَةِ الْعَرَبِ كَمَا أَنَّ لَهُ بَعْدًا حِجَاجِيًا وَهُوَ أَتَمُّ مَشَارِكُوهُمْ لِرِضَاهُمْ بِفَعْلِهِمْ فَاسْتَحَقُّوا أَيْضًا الْوَعِيدَ، وَمِنْ جِهَةٍ أُخْرَى مِثْلَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ عَنْ أَسْلَافِهِمْ حِجَّةٌ لِلنَّبِيِّ -الذي لم يكن يعرف أخبارهم- عَلَى صَدَقِ نَبَوِّهِ.

فالاستفهام والأعراف التخاطبية آليات حجاجية لغوية.

ويكثر الاستفهام الإنكاري والشرط في آيات الإيمان والعقيدة وآيات التكوين والخلق نحو قوله تعالى:

﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ فَإِنِّي يُؤْفَكُونَ﴾ (٦١)

﴿[العنكبوت: 61] وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهَا

لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (٦٣) ﴿[العنكبوت: 63] وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ قُلِ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ أَرَادَنِيَ اللَّهُ بِضُرٍّ هَلْ

1: المصدر السابق، ج2، ص258، 259.

هَنْ كَشَفْتُ ضُرَّهٖ أَوْ أَرَادَنِي بِرَحْمَةٍ هَلْ هُنَّ مُمَسِّكَتٌ رَحْمَتِهِ ۖ قُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ عَلَيْهِ يَتَوَكَّلُ
الْمُتَوَكِّلُونَ ﴿٣٨﴾ [العنكبوت: 38]

بالإضافة إلى أنَّ الألفاظ الدالة على الكون كالسماوات والأرض وما بينهما من مخلوقات وما يصاحبها من مظاهر كونية مشاهدة للعين، تعدُّ من أهمِّ المبادئ الحجاجية الكونية المشتركة بين النَّاس التي تستعمل في الحجاج¹.

القصر:

ويقال له أيضًا الحصر وهو أحد الأساليب البلاغية يعرفُ بأنَّه: "تخصيصُ أمرٍ بآخر بطريقٍ مخصوص، ويُرادُّ به أيضًا إثباتُ الحكمِ للمذكورِ ونفيه عمَّا عداه، وينقسم إلى قصر الموصوف على صفة وقصر الصفة على الموصوف²، ويقسم باعتبار الحقيقة والواقع إلى حقيقي وإضافي، ويُقسمه العلماء إلى أقسامٍ ثلاثة باعتبار المخاطب، وهذا تقسيم حجاجي، إذ لكل تقسيم غاية استدعتها حال المخاطب، وتمثِّلُ هذه الأقسامُ في:

- قصر أفراد: لمن يتوهم الاشتراك فيزيل المتكلم شركة أحدهما، نحو: زيد كاتب لا شاعر.
- قصر قلب: بأن يقلب المتكلم الحكم لدى السامع، نحو: ما كاتب إلا زيد.
- قصر تعيين: بأن يعيِّن المتكلم أحد الأمرين المتردِّد فيهما، وقد جعل السكاكي (626هـ) هذا القسم تحت قصر الأفراد³

ولتوضيح حجاجية القصر أكثر نضربُ لذلك أمثلة:

- هذا مدير

1: ينظر: الحجاج اللغوي في آيات التكوين: انجريس طعمة يوسف، ص 26.

2: الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، ص 1565.

3: ينظر: مفتاح العلوم: السكاكي، ص 288.

- إن هذا إلا مدير كبير

فالمثال الأول قائم على الإثبات المحض لا يتجاوز طاقته الإخبارية، وينفتح على استلزامات، نحو: أنه مدير، له منصب، له مكانة باعتبار الرتبة، منشغل، له حق إصدار القرارات.

أما المثال الثاني فهو أرقى حجاجيا لتوظيفه الحصر والوصف، وعليه فالمخاطب أمام نتيجة واحدة أو استلزام واحد، تقتضيه البنية ويفرضه المتكلم، وذلك بأن يكون ذا شخصية بارزة في المجتمع، فهذه العوامل من الصفة والحصر تحصر الإمكانات وتضيق الاستلزامات فلو نظرت إلى معنى الحصر في اللغة لوجدته بمعنى "ضيّق عليه وأحاط به".¹

وتحدّد أدوات القصر النتائج فنفضي إلى نتيجة معينة يريدّها المتكلم، أي أنّها تقوم بدور الموجّه نحو النتيجة المقصودة. ولقد تعدّدت طرق القصر في سورة البقرة، غير أنّنا القصر بالنفي والاستثناء.

وهو أم طرق القصر، يقول بسيوني عبد الفتّاح: «النفي والاستثناء هو رأس باب القصر، وهو الطريق الأم بين طرقه، إذ نراهم يقيسون عليه غيره فيقولون مثلاً. قولك: إنّما زهير شاعر، معناه: ما زهير إلا شاعر. وقولك: لك هذا، معناه: ما هذا إلا لك فلا مُنازعة في أنّ النفي والاستثناء يدلّ على القصر، ولم يذهب أحد من البلاغيين إلى خلاف ذلك؛ لأنّ دلالة الطريق على القصر دلالة واضحة وضوحاً تاماً وظاهرة ظهوراً قوياً». ²

يقول الطبري في تأويل قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَحْدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (١٦٣)

﴿البقرة: 163﴾: «(لا إله إلا الله)، فإنّه خبرٌ منه جلّ جلاله أن لا ربّ للعالمين غيره، ولا مُستوجب على

1: لسان العرب: ابن منظور، مادة حصر.

2: علم المعاني دراسة بلاغية ونقدية لمسائل المعاني: بسيوني عبد الفتاح فيود، ج2، مكتبة وهبة، القاهرة، ص39.

العبادة سواه، وأن كل ما سواه فهم خلقه، والواجب على جميعهم طاعته، والانقياد لأمره، وترك عبادة ما سواه من الأنداد والآلهة...»¹

يفضي تأويل الطبري للآية إلى النتائج الآتية:

1. لهذا الكون رباً

2. واحداً

3. يجب طاعته

فبدأ بذكر الربوبية لأنها تستلزم الألوهية ولذلك جاءت الآية التي بعدها من باب التذكير بنعم الله من الخلق والرزق، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَاقِ الَّتِي تَجْرَى فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِينَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164]

وفي الوقت نفسه يمكن عدّها حججاً تقتضيها صفة الألوهية مقتصرةً عليها، إي أن القصر في الآية الأولى قيد ما ذكر بعدها من النعم على أنها من خصائص الإله المتفرد وحده بذلك، وإلى هذا المعنى أشار ابن عاشور (1393هـ) فقال: «فكان ما يذكر من الأوصاف المقتضية للألوهية هو في معنى قصرها عليه تعالى»²

ويوضح الطبري ذلك بقوله: «وهذا تنبيه من الله جلّ ثناؤه أهل الشرك به على ضلالتهم، ودعاء منه لهم إلى الأوبة من كفرهم، والإنابة من شركهم، ثم عرفهم جلّ ذكره بالآية التي تتلوها موضع استدلال

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص746.

2: التحرير والتنوير: ابن عاشور، ج2، ص76.

ذوي الأبواب منهم، على حقيقة ما نبههم عليه من توحيدِهِ وحُجَجِهِ الواضحةِ القاطعةِ عذرهم، فقال عزَّ ذِكْرُهُ: أيها المشركون إن جهلتم، أو شككتم في حقيقة ما أخبرتكم من الخبر، من أن إلهكم واحد، دون ما تدعون ألوهته من الأنداد والأوثان، فتدبروا حُجَجِي، وفكروا فيها، فإن من حججِي خَلْقُ السماوات والأرض، واختلاف الليل والنهار، والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس، وما أنزلت من السماء ماءً فأحييت به الأرض بعد موتها، وما بثثت فيها من كل دابة، والسحاب الذي سخرته بين السماء والأرض، فإن كان ما تعبدونه من الأوثان والآلهة والأنداد وسائر ما تشركون به، إذا اجتمع جميعه فتظاھر، أو انفرد بعضه دون بعض، يُقدِرُ على أن يخلُقَ نظير شيءٍ من خلقي الذي سميت لكم، فلكم بعبادتكم ما تعبدون من دوني حينئذ عذر، وإلا فلا عذر لكم في اتخاذ إلهٍ سواي، ولا إله لكم ولما تعبدون غيري.¹

وكما أشرنا آنفاً فمسألة "خلق السماوات والأرض وما بينهما من الخلق من أهم المبادئ الحجاجية وأكثرها استعمالاً في الحجاج المتعلق بأسس العقيدة، إذ المبدأ الأساس للتأثير في المستمع هو اختيار نقطة انطلاق من مقدمات حجاجية مقبولة بل مسلمة عند المخاطبين، والنتائج تترتب على هذه المقدمات.²

﴿ قَالُوا سُبْحَنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ﴾ [البقرة: 32]

هو خبرٌ مرادٌ به الاعتراف بالعجز لا الإنباء عن حالهم³، يقول الطبري: «وهذا خبرٌ من الله تعالى ذكره عن ملائكته بالأوبة إليه، وتسليم علم ما علم مما لم يعلموه له، وتبريهم من أن يعلموا أو يعلم أحد شيئاً إلا ما علمه تعالى ذكره.⁴

1: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج2، ص746، 747.

2: آليات الحجاج اللغوي في آيات التكوين: انجريس طعمة يوسف، ص27.

3: التحرير والتنوير: ابن عاشور، ج1، ص414.

4: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص527.

ومّا أفاده أسلوب القصر هنا هو أنّ علومهم محدودة غير قابلة للزيادة فهي مقصورة على ما ألهمهم الله تعالى وما يأمرهم، فللملائكة عِلْمٌ قَبُولُ المعاني لا عِلْمٌ استنباطها.¹

ويأتي قولهم بعد ذلك: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32]

وهنا يربط الطبري بين الآيات بما يُحقّق معنى القصر، إذ يقول: «وذلك ألهم نفوا عن أنفسهم أن بقولهم: ﴿لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ أن يكون لهم علم إلا ما علّمهم ربهم، وأثبتوا ما نفوا عن أنفسهم من ذلك لربهم بقولهم: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾»²

وجاءت إنّ في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ مقام الفاء العاطفة، فتربط بين الجزأين فيظهر التركيب مقطوعاً وهو متّصل يقول عبد القاهر الجرجاني (471هـ): «واعلم أنّ من شأن "إنّ" إذا جاءت على هذا الوجه، أن تغني عناء "الفاء" العاطفة مثلاً، وأن تُفيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجباً. فأنت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف، ومقطوعاً موصولاً معاً»³

هذا ولا ندعي بأننا استوفينا آليات الحجاج إذ هي كثيرة وإنّما قدّمنا إشارة إلى جزئية من استراتيجية حجاجية نرجو البحث فيه أكثر خاصة بعد أن لمسنا جلاء هذا النوع من الحجاج في تفسير ابن عاشور (1393هـ)، ممّا يجعل البحث فيه في مدونة التحرير والتنوير سبيلاً لإثراء الدراسات العربية والإسلامية.

خلاصة الفصل

تحدّد الدلالة الإنجازية للفعل الكلامي عند علماء العربية، من دلالة الفعل على الحدث، ودلالته على الزمن ودلالته على الفاعل وهو الفاعل المنجز في نظرية الأفعال الكلامية، وعولجت نظرية أفعال الكلام في العربية تحت مُسمّى "الخبر والإنشاء"، التي دُرست في ميادين مختلفة كالمنطق والبلاغة، ولقد عرّفت معايير

1: التحرير والتنوير: ابن عاشور، ج1، ص414.

2: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ابن جرير الطبري، ج1، ص529.

3: دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، ص273.

التَّمييز بين الخبر والإنشاء مراحل تعكس تطور النظرية، فمن آراء وملاحظات إلى أصول ناضجة ومباحث مؤسّسة، وتنقسم هذه المعايير إلى نوعين: منطقية وتداولية ومن هذه المعايير: قبول الصدق والكذب، مطابقة النسبة الخارجية، والقصد وإيجاد النسبة الخارجية، وأهمها السياق. وجعلوا للخبر أضرباً على أثر مراعاة المتكلم في صياغة كلامه حال المخاطب وموقفه من الخبر الذي يسمعه، ممّا يسهم في نجاح العملية التواصلية. وهو ما يعرف عند بعض المحدثين بـ"التّعالق بين الوظيفة والبنية"، كما أنّ حديثهم عن أضرب الخبر شبيه بما سمّاه سيرل "درجة الشدّة للغرض المتضمن للقول"، ورأينا تصنيفاً آخر للكلام وهو تصنيف سيويه إلى واجب وغير واجب، ومعيّار التمييز بينهما يتمثّل في علم المتكلم والحركة الإعرابية. وكان لنزول القرآن دوراً في فتح مجال لدراسة فريدة لأفعال الكلام من خلال اهتمام الأصوليين بأفعال المكلفين وألفاظ العقود....

أمّا فيما يتعلّق بنظرية أفعال الكلام عند الطّبري (310هـ)، فإنّه لم يأت بالمقتضيات التي يحدّد بها أفعال الله عزّ وجلّ من اجتهاده وإنّما أتى بها من النصّ، وكأنّ النصّ يرسم مسار تأويله. فالنّظام الذي يحكم أفعال الله في النصّ القرآني هو أسماء الله وصفاته عزّها لعباده، وبناءً على ذلك نجد الطبري في تأويله للآيات ينفي عن الله ما لا يجوز له من الأفعال، ويحمل أخرى على ما يليق به سبحانه وتعالى. كما وقفنا على أنّ قضية نزول القرآن على ما يتكلّم به العرب حلّ للمشكلة التداولية في دراسة النصّ القرآني. أمّا عن معايير تصنيف الطّبري للأفعال فتتمثّل في القصد والسيّاق والعرف الفقهي، الذي يخرج بالنّص القرآني من مستوى النصّ إلى مستوى العمل، ولن نبالغ إن قلنا بأنّ الطّبري قد أسّس لنظرية القصد نظرياً وإجرائياً، على نحو أكثر تداولية ممّا جاءت به نظرية القصدية - في الدرس الحديث - كمعيّار لتحديد أفعال الكلام. إذ ينطلق الطبري من القصد باعتباره معياراً لتفاضل الكلام، ثم إطاراً يتمّ من خلاله تحديد الأفعال، بالإضافة إلى إثارته لبعض القضايا التداولية من خلال ارتباط القصد بالعلاقة التخاطبية، ودوره في نقل الدلالة وتوجيهها، ممّا يفضي إلى عدم كفاية الدلالة اللغوية أو العرف اللغوي في تحديد دلالة الفعل، كما استند إلى الآيات التي تدلّ على مقاصد الله أي الآيات التي جاء فيه (يريد الله) (والله يريد) فيجعلها إطاراً لمراد الله من كتابه، وحدّد الطبري أنّ من معايير تفاضل الكلام، ما كان أبين عن مراد قائله، وعليه فدلالة

الفعل يحكمها قصد المتكلم مما ينحو به إلى استعمال الأعراف التخاطبية التي تبين هذا القصد. وهو بهذا يختلف عن سيرل الذي يرى بأن المعيار لجعل الأفعال غير المباشرة أفعالاً تدل على قوة غير قوتها الأصلية لا يتمثل في القصد وإنما في الاستعمال. كما أن الطبري لم يحاول رصد الأفعال فقط وإنما تنبّه إلى الروابط الكامنة بينها، مما سمح لنا باقتراح تصنيف لأفعال الكلام لديه وفق رؤية حجاجية. وقد سمى الطبري الأفعال التي مورست في القرآن الكريم بتحديد محاور الخطاب (أمر من الله نبيه) كما وقفنا على مفهوم الفعل العام، وأن الفعل جزء من الاستراتيجية الحجاجية بما يجعله من أدوات الحجاج اللغوي، وهذه كلها ملامح تنبئ عن البعد التداولي في تحليل الأوائل.

أما بخصوص مبحث الحجاج فكشف الجزء النظري عن أن نظرية "الحجاج" تجاوزت مفهوم البرهنة والاستدلال العقلي، إلى الاهتمام بكل ما يسهم في الإقناع والتأثير في المتلقي، ومن أنواعه: الحجاج اللغوي، وهو مؤسس على بنية الأقوال اللغوية، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب. فالحكم على المحاجة أساسه القوة والضعف اعتباراً لطابع التدرج فيها لا الصدق والكذب.

وقد تجلّى الحجاج في البلاغة العربية، في ثلاثة أشكال يمثل كل منها مفهوماً من مفاهيم الحجاج وهي الحجاج الجدلي، والحجاج الخطابي، والحجاج بمفهومه الحديث الذي برز عند "الجاحظ" (255هـ)؛ إذ ظهرت في عهده بلاغة جديدة أساسها البيان والحوار والحجاج والإصغاء إلى الآخر، وحاول وضع نظرية لبلاغة الحجاج والإقناع يكون مركزها الخطاب اللغوي بكل ما يُصاحبه من وسائل إشارية ودلالات لفظية وغير لفظية، أساسها مراعاة أحوال المخاطبين.

- وعي البلاغيين بأهمية مراعاة حال المخاطب في العملية التواصلية جعلهم يهتمون بكل الجوانب المتعلقة بحاله النفسية واللغوية والاجتماعية... وكل ذلك بهدف التأثير فيه واستمالته، كما أن تحقيق صفة البليغ للمتكلم ونجاعة الخطاب عندهم مرهونان بمدى تأثير الخطاب في نفوس المستمعين.
- يرد لفظ البرهان في القرآن الكريم بمعنى الحجة، ولا يُراد به محض الاستدلال المنطقي القائم على علاقة الاستلزام بين الحجة والنتيجة.

- من أهم القضايا التي اعتنى الطبري (310هـ) ببيانها في مقدمته تفسيره "حجاجة النص القرآني، جاعلاً الوظيفة الأساسية للغة هي "البيان" تقوم عليها الوظيفة الحجاجية، فكأنها أداة فاعلة من أدوات الحجاج، وأنَّ الحجَّة لا تقوم إلا بسلامة البيان وكماله. وهو بهذا يختلف عن ديكره إذ يرى بأنَّ الوظيفة الأساسية للغة هي الوظيفة الحجاجية إن لم نقل يعتبرها الوحيدة، في حين يرى الطبري بأنَّ وظيفة اللغة تجمع بين البيان والحجاج وتكتسي اللغة الطابع الحجاجي انطلاقاً من قوَّة إبانته عن المراد.
- إنَّ اهتمام القرآن الكريم بالمخاطب - حسب مقدمة تفسير الطبري - تتلخَّص في ثلاثة أمور: 1. الإفهام 2. الإفادة 3. الإنهاض إلى العمل. وهذه الظواهر تعدُّ مباحث تداولية.
- اقترحنا مصطلح "الارتقاء الحجاجي" بدل "السُّلم الحجاجي" بعد بحثنا عن مفهوم السُّلم في الحضارة العربية، إذ نجد من معانيه "الارتقاء" وهو مفهوم عام يشمل الدلالة على شيء مادي كالذي يدلُّ عليه لفظ السُّلم، ويتضمَّن أيضاً الدلالة على أمور معنوية، وما يعضدُّ مذهبنا كذلك هو استعمال العلماء لمصطلح **الارتقاء** لما يدلُّ عليه مصطلح السُّلم في الدرس التداولي في التحليل الحجاجي للآيات القرآنية. كما أنَّه يخضع لديهم إلى أمرين وهما شرط السُّلم الحجاجي في المقاربة التداولية، الأول: أنَّه يقوم على علاقة ترتيبية لحجج معينة، الأمر الثاني: وهو ما تدلُّ عليه كلمة الارتقاء بأن تكون الحجَّة اللاحقة أقوى وأشدَّ من التي سبقتها.
- من روابط التساوق "الواو"، فتعمل غالباً على تسانيد الحجج وإدراجها ومن ثمَّ تقويتها، لتفضي بعد ذلك إلى نتيجة واحدة، وقد تربط الواو بين فئات حجاجية متضادة، كما قد تدلُّ الواو على معنى حجاجي آخر وهو "التوكيد" إذا جمعت بين مترادفين.
- الرابط "ثمَّ"، وإن كان يفيد الترتيب في العربية وذلك على مستوى الخطية البنية فإنَّه يكتسي قيمة حجاجية على مستوى الخطاب تتمثل في تنظيم الحجج وترتيبها ترتيباً ارتقائياً.
- استعملت "الكن" في مواضع عديدة من سورة البقرة وهذا دليل على قوَّة الحجاجية، بالإضافة إلى أنَّها والرابط "بل" من أكثر الروابط استعمالاً في النصوص والخطابات.

- أكثر الأمثلة الواردة لـ "بل" في البقرة هي من باب الإضراب الإبطالي، هذا وإن كان لحرف "بل" في العربية دالتان هما: الإضراب والانتقال من غرضٍ إلى غرض، إلا أننا وقفنا على دلالة أخرى وهي أنه قد يفيدُ التَّسَاوَقَ الحجاجي corientation argumentation، ويقصد به ترابط حجتين أو مجموعة من الحجج تتجّه نحو نتيجة واحدة، إلا أن الحجة الأخيرة أقوى من الحجج التي سبقتها.
- تأتي الأساليب كالاستفهام والشرط في القرآن لا للحاجة إلى مضامينها وإنما لها استعمالات حجاجية.
- إذا ورد الاستفهام في مقام حوارٍ أو مخاطبة، فتعدُّ حينئذٍ أهم وظيفة للاستفهام هي توجيه باقي الحوار وجهةً معينة، وهذا التوجيه هو لبُّ الحجاج.
- يعدُّ أسلوب الشرط من أهم أدوات الحجاج في اللغة العربية، لما يحمّله من قوة ربط بين السابق واللاحق، أي بين الشرط وجوابه، ويتميّز أيضاً بشدّة انتباه المتلقّي دائماً لما هو آت، والشرط من وسائل دحض حجج الغير وبيان تناقضها، وهذا هدفٌ من أهداف نظرية الحجاج، والفرق بين الدحض والنفي هو أن الدحض ينشأ عن حركة حجاجية تتمثل في البرهنة على صحّة الملفوظ أو عدم صحته، في حين أن النفي يعمل على طرح الأقوال.
- تحدّد أدوات القصر النتائج فتفضي إلى نتيجة معينة يريدّها المتكلّم، أي أنّها تقوم بدور الموجّه نحو النتيجة المقصودة.
- إنّ مسائل الخلق والرزق من أهمّ المبادئ الحجاجية التي تعمل على تقرير أسس العقيدة.
- لا يقتصر لأداء الوظيفة الحجاجية على رابط معين، بل تتضافر مختلف الآليات اللغوية والمبادئ الحجاجية لتأدية ذلك، بما يمكن أن نسميه بالحجاج المكثّف.
- إنّ تأويل الآيات في ضوء سياقها يُعطيها بعداً حجاجياً أقوى.

خاتمة

خاتمة البحث:

جاءت هذه الدراسة لتبحث في الآليات اللغوية والنصية والتداولية التي استند إليها الطبري (310هـ) في تحليل النص القرآني، انطلاقاً من أنه لم ينظر إلى النص من منظور واحد، وإنما جاءت محاولته لصناعة تحليل خطاب متكامل، وكون البحث يُعنى بدراسة تحليل الخطاب القرآني في ضوء المناهج اللسانية الحديثة جعلنا نقف على هذه المسألة وناقشها في مدخل البحث إضافة إلى الحديث عن مشروعية اتخاذ التفسير نظرية في تحليل الخطاب، لنتقل إلى البحث في آليات التحليل عند الطبري مراعين في الوقت نفسه عرضها في البحث اللغوي الغربي والعربي ومحاولة الوقوف على نقط التشابه والاختلاف، وقد توصلنا من خلال ذلك إلى جملة من النتائج سنعتني ببيان أهمها مما يتعلق بالدراسة في تفسير الطبري، إذ جاءت بقية النتائج مجملة في نهاية كل فصل. ومما نذكره في هذا المقام:

- إن التفسير نظرية في صناعة تحليل خطاب متكامل بفضل أدوات التحليل المتمثلة في علوم القرآن، التي تنطلق من وضع النص في سياقه بالمفهوم العام، وتنظر في ثبوته، لتعمق في النص بدايةً بنظامه اللغوي الذي يحقق سلامته، ثم نظامه النصي الذي يحقق انسجامه، ثم نظامه البلاغي الذي يحقق فعاليته، لينتهي بعد هذا كله إلى استحقاق تفسير النص وتأويله.
- السبب وراء استطراد المفسرين في المباحث اللغوية في تفاسيرهم بدءاً من كتب المعاني وإعرابه وغريبه وصولاً إلى التفاسير الجامعة وأولها تفسير الطبري ثم تفسير الزخشري هو سبب تاريخي، يتمثل في قضية الطعن في عربية القرآن، فأبو عبيدة يقصد بمجازه نزول القرآن الكريم على عادة العرب في كلامها وسننها في مخاطباتها من حذف واختصار... وإن كانت غايته تقرير عربية القرآن فإنه في الوقت نفسه يعكس نمطاً من الدراسة اللغوية وهو الأعراف التخاطبية التي يمكن عدّها جسراً بين المقاربة البنوية والتداولية.
- وجدنا بأن الطبري قد قرّر في مقدّمة تفسيره بعض المسلمات كمسلمة الإعجاز والبيان والفصاحة التي تعلّل نزول القرآن باللسان العربي، ليُفهم منه ضرورة مراعاة خصوصية النص القرآني كونه كلاماً

مُعْجَزًا، ولتفسير النص القرآني يرجع إلى قوانين اللغة التي أنزل بها في بنيتها وخطاباتها وتصرف كلامها، كما أنه عرضَ بعض القضايا اللغوية التي تكشفُ عن أهدافِ المفسّر في استناده إلى التحليل اللغوي والتي تتمثلُ في هدفين أساسيين: **هدف تصحيحي**: أي بيانُ صحّة وجهِ اللفظِ القرآني من جهةِ العربية، للردّ على الطّاعنين في ذلك، و**هدف تأويلي**: أي الإعانة من خلالِ معطياتِ التحليلِ البَنوي على كشفِ المعنى، وتتلخّصُ هاتان الغايتان في قضيةٍ مهمّةٍ وهي: "مرجعية اللغة العربية في فهم النصّ الشرعي"، إذ يهدفُ من وراءِ عرضه إلى أنّه لا يمكنُ الحديثُ عن الدلالاتِ القرآنية بعيدًا عن الدلالةِ اللغوية، ردًا على الطّاعنين في عربية القرآن والفرق التي اتخذتُ مسلكًا غير اللغة في التأويل، لذا فالمفسّر في هذا الزّمنِ بتحليله اللغوي ينحو منحى حجاجيا. كما أشارَ إلى قضيةِ **جهات التفاضل في الكلام** يدلُّك هذا على أنّ اللغةَ عنده نظامٌ يختلفُ تحقيقه من فردٍ لآخر من متكلمي اللغة الواحدة، فهناك جانبٌ مشتركٌ للتّفاهم، ويبقى جانبٌ حصيفٌ يتجلّى في استعمالِ الفردِ للغة عند التّواصل، وهذه نظرةٌ تداولية.

- من أهمّ القضايا الصّوتية التي برزت في تفسيره ما يتعلّق بالحديث عن الاختلافات اللّهجية أو الأدائية للأصوات، وهو ما تعكّسه القراءات القرآنية، كما برزت عنايته بالصّرف اللفظي والمعنوي في إطار الكشف عن المعنى، وما يفعله من ردّ التأويلات على مستوى البنية اللفظية هو ردّ للمعاني على مستوى البنية العميقة، أي أنّه يقفُ على مقصودِ الله عزّ وجل من خلالِ معالجة البنية السّطحية، أمّا بخصوصِ الدّراسة النّحوية فأهمّ المسائل التي برزت في تفسير الطّبري تحليلُ البنى اللفظية من خلالِ الوصفِ النّحوي لها، وتفسير بنيتها على المستوى التركيبي وهما يشكّلان مفهوم الإعراب باعتبار الممارسة، بالإضافة إلى استيفاء الإمكانات الممكنة وبيان الأوجه الإعرابية والحديث عن الدلالات الخاصة بالتراكيب، هذا وقد تجلّى الجانب التّداولي فيما يظهرُ في اهتمام علم الإعراب بالكلام، يظهرُ ذلك حينما يحمل الطّبري الوجهَ على ما تستعمله العربُ في مخاطبتها ومن هذه الحيثية كان علمُ النّحو أقربَ إلى الدّائرة التّداولية. أمّا المستوى الدلالي فجاء لبيان أهمّ مباحث الألفاظ التي أثارها في تفسيره وكان من أهمّ ما وقفنا عليه أنّ التّرادفَ مظهرٌ من مظاهر اتّساقِ النصّ، كون بعضِ اعتباراتِ

التَّوَّاصِلِيَّةُ تمنع التَّكَرَّارَ باللفظِ نفسه والمفسِّرُ بحاجةٍ إلى معرفة المترادفِ لإثباتِ اتِّساقِ النَّصِّ. وخلصنا إلى أنَّ العناصرَ اللغويَّةَ تتميَّزُ بدينامية داخلِ النَّظامِ اللساني تبعاً للحاجاتِ الاجتماعيَّةِ للجماعةِ اللغويَّةِ، كما رأينا كيفَ تنهياً أدواتُ التَّحْلِيلِ البَنَوِي لإعمالها في التَّحْلِيلِ النَّصِّي.

- أمَّا عن التَّحْلِيلِ النَّصِّي فقدْ أبانتْ المدوَّنةُ عن أنَّ من بين استعمالاتِ الطَّبري لمصطلحِ الخطابِ هو للدَّلالةِ على ما هو أعلى من الجُمْلَةِ، فهو يستعملُ مصطلحَ الخطابِ ليدلَّ به على الكلامِ أو الرِّسالةِ محمَّلاً إيَّاه خصائصَ التَّخاطبِ وهي العناصر التي يقومُ عليها.

- كما كشفتْ المدوَّنةُ عن أنَّ التَّدْبِيرَ عندَ الطَّبري مسلكٌ لفهمِ المعنى الكامنِ في النَّصِّ القرآني وأداةٌ للكشفِ عن الانسجامِ. ويُشيرُ الطَّبري في مقدِّمة تفسيره إلى قضيتين مهمَّتين في دراسةِ انسجامِ النَّصِّ، غنياً بهما البحثُ النَّصِّي الحديثُ ضمن معيارين نصَّيين هما "المقبولية" و"الانسجام". بالإضافة إلى أنَّ دوافعه للبحثِ في انسجامِ النَّصِّ القرآني تتحدَّدُ بثلاثة أمور: تحقيقُ الدلالة، وتحقيقُ الإعجاز، وتحقيقُ العمل، فمن وجوه الإعجازِ عدمُ الاختلافِ في القرآن وعدم تعارضِ آياته وهو معنى الانسجامِ. وجاءَ أيضاً في مقدِّمة تفسيره ذكرُ الآلياتِ التي ترفعُ التَّعارضَ الابتدائي عن النَّصِّ القرآني مثل: المحكِّمُ والمتشابه، والعامُّ والخاصَّ، والمجمل والمفسَّر، والتَّاسخُ والمنسوخ، والظَّاهر والباطن وهي من أهمِّ الآلياتِ التي اعتمدَ عليها في دراسةِ انسجامِ النَّصِّ القرآني، أمَّا عن دراسته للبنية الموضوعية فقدْ تجسَّدتْ في محورين: محور كلي: وهو منهجٌ في دراسةِ النَّسقِ القرآني، يُخرِجُ على إثره المفسِّرُ من التَّتابعِ الخطِّي للآياتِ، إلى النَّظَرِ في موضوعِ السُّورة أو أغراضِها، أي إنَّه يعملُ على تحديدِ البنية الكبرى لما يُحلُّله، وهو نظيرُ "الوحدة المعنوية" *unité sémantique* التي اعتبرها محلُّو النُّصوص في تقسيمهم لمقاطعِ نصٍّ ما. وخيرٌ ما نمثِّلُ به عندَ الطَّبري هو تفسيره لسُورة الفاتحة. ومحور تفصيلي: يُجسِّده تفسيرُ الطَّبري للمقاطعِ القرآنية عن طريقِ ما يسمَّى بالبُنى الصُّغرى، إذ كما يُتصوَّرُ على أنَّ القرآنَ خطابٌ كليٌّ يحملُ رسالةً، فإنَّه يتصوَّرُ أيضاً على أنَّه مجموعةٌ من الخطاباتِ نزَلَتْ في سياقاتٍ معينة، وتتماسكُ هذه البُنى الصُّغرى عن طريقِ أدواتٍ من أبرزها أدواتِ الاتِّساقِ (التَّحْوِي والدَّلالي). كما كَشَفَ البَحْثُ عن أنَّ بابَ النَّسخِ من أهمِّ الأبوابِ لرفعِ تعارضِ الآياتِ والكشفِ عن انسجامِ النَّصِّ

القرآني عند الطبري، وأهم ما يُعِينُهُ في تحديد النَّاسِخِ والمنسوخِ هو العملُ بزمانِ النُّزولِ ومكانِهِ، فيتحدَّدُ بذلكَ المتقدِّمُ والمتأخِّرُ. ومن جانبٍ آخر خالفَ الطَّبري شارول حينما وجَّهَ التَّنَاقُضَ إلى تغيُّرٍ في العبارة ليدفعَ عنها التَّنَاقُضَ، إذ صَرَفَ الطَّبري ما توهَّمه المتلقِّي من تناقضٍ في الآيةِ إلى أنَّه تناقضٌ ابتدائي ناتجٌ عن قصورِ فهمِهِ لا أنَّه تناقضٌ حادثٌ في النَّصِّ القرآني، وهذا من أسرارِ إعجازِ القرآن الكريم. كما أنَّه يُنبِئُ عن سبْقِ الدراساتِ القرآنيةِ لسانياتِ النصِّ في التَّنبيهِ إلى هذه القضيةِ ومعالجَتِها. أمَّا مطلبُ الاقتضاءِ فقد كَشَفَ عن أنَّ التَّغْيِيرَاتِ التي تحدُّثُ داخلَ الجملةِ هي تغيُّراتٌ مفسَّرةٌ عاملِيًا، في حين أنَّ قيودَ بناءِ النَّصِّ أعقدُّ بكثيرٍ، فالنَّصُّ مبنيٌّ على مجموعةٍ من الاقتضاءاتِ تمثِّلُ قوانينَ تحكمُ بناءَ النَّصِّ، ومن أنواعِ الاقتضاءِ التي كَشَفَ عنها الطَّبري هي الاقتضاءُ التَّفْريعي، والاقتضاءُ التَّمْهيدي، والاقتضاءُ الإيضاحي، والاقتضاءُ السَّبْبي. كما أنَّ هناكَ جانبًا آخر مهمًّا في تحقيقِ التَّماسكِ النَّصِّي يمثِّله مفهومُ السِّيَاقِ أحدُ أبرزِ وسائلِ الانسِجَامِ، إذ إنَّ الانسِجَامَ يُكشِّفُ من خلالِ التَّفاعُلِ مع التَّغْيِيرَاتِ السِّيَاقِيَّةِ التي تندرجُ تحتها قصدُ المتكلِّمِ، ومعرفةُ المخاطَبِ، وتوقُّعاتِهِم، ووظيفةُ النَّصِّ، والمعلوماتُ المقدَّمة، والمكانُ والزمانُ، وأشكالُ هذه التَّغْيِيرَاتِ في البنيةِ السَّطْحِيَّةِ للنَّصِّ. كما وقفنا على مصطلحِ "المواصلة" عند الطَّبري (310هـ) ويقصدُ به الاستمرارية الدلالية التي تعدُّ صورةً من صُورِ السِّيَاقِ الدَّاخِلِي.

- القولُ بإحالةِ القرآنِ الكريمِ على النُّصوصِ السَّابِقَةِ لا يعني القولَ بأنَّه استقَى منها أو احتاجَ إليها لإنتاجِ النَّصِّ، بل إنَّ هذه الظَّاهِرةَ مهمَّةٌ جدًا لأنَّها تفضي إلى غايتين من وراءِ وجودها في النَّصِّ القرآني وهما: أولاً: تصديقُ هذه الكتبِ بعضها بعضاً وتصحيحُ القرآنِ لما بقيَ منها. ثانياً: بيانُ القرآنِ تحريفِ هذه الكتبِ أو نسخِ بعضِ أحكامِها.

- لدلالةِ مصطلحِ الاقتصاصِ على مفهومِ القطعِ، إضافةً إلى مفهومِ سوقِ القصَّةِ أو الخبرِ، فضلاً عن مفهومِهِ المتصلِّ باستعمالِهِ اللغوي من أنَّه يدلُّ على تتبُّعِ الأثرِ فيجعلُ للآيةِ أثراً في آيةٍ أخرى ممَّا يظهرُ علاقةً بينهما، جعلنا نؤثِّرُ مصطلحَ الاقتصاصِ للدلالة على ما يختصُّ بالنَّصِّ القرآني من ظواهر،

خاصّةً وأنّه مصطلحٌ نشأ في كَنَفِ الدِّراسَاتِ العربيّة والإسلاميّة، كما أنّ دلالاته ترتبطُ بما وُجدَ في النّصّ القرآني من مسائل.

- يُؤسّس الطّبري (310هـ) للاقتصاص الدّاخلي بالانطلاق من الوظيفة الإفهاميّة للنّصّ القرآني التي تقتضي أن يكونَ كلامُ الله بيّناً ومن أوجه هذا البيان بيان معاني آياته بآياتٍ أخرى، ولأجل ذلك نجدُ الطبري (310هـ) وهو يُفسّر آية يستدعي الآية المفسّرة، بالاعتماد على رابطٍ ظاهرٍ أو خفيٍّ -يحتاج لإعمال العقل لإدراكه- يربطُ بين هذه الآيات ويوضّح العلاقة بينهما. ومن أبرز هذه الرّوابط "التّكرار اللفظي"

- ومن المسائل التي تندرج ضمن المتشابه وتعكس ظاهرة الاقتصاص مسألة تكرار حكاية القرآن لأقوال الشُّخص، فرأينا بأنّه يغلب على سورة البقرة حكاية أقوال الأنبياء وأقوال أقوامهم، وجاءت حكاية هذه الأقوال لتحقيق مقاصد وغايات. ويُقرّر الطّبري (310هـ) في مقدّمة تفسيره مسألتين مهمّتين يمكنُ عدُّهما أصلين ينطلق منهما في تأويله لهذه الأقوال. الأولى: البيان، فمن أجل تحقيق هذا الأصل يتمُّ تحويلُ ألفاظ هذه الأقوال وفق ما جاء في لسان العرب وسنن منطقيهم وقواعد مخاطبتهم، الثّانية: الإعجاز: إذ إنّ حكاية ألفاظ الشُّخص قد أنجزت في مقام بلفظ واحدٍ إلّا أنّ القرآن يحكيها بألفاظٍ مختلفة، وهذا من وجوه إعجاز القرآن الكريم فترى بأنّ القرآن قد حكى ألفاظ قوم موسى بألفاظٍ مختلفة على وفق السّياقات التي جاء فيها القصص، فنكونُ أمام اقتصاص ولكنّه اقتصاصٌ ديناميكي.

- وجه اعتبار مسألة النسخ مظهرًا من مظاهر الاقتصاص، هو أنّه يكونُ في الآية النّاسخة عنصرٌ لغويّ يحيلُ إلى الآية المنسوخة أو العكس، لذا فهو من أبين صور الاقتصاص داخل النّصّ القرآني. ويتّسع الأمرُ ليشمل نسخ القرآن الشّرائع السابقة - ويُسمّى الزركشي (794هـ) بنسخ التّجوّز - فيكون في الآية ما يحيلُ إلى حكمٍ ورد في الكتب المتقدّمة، وتمثّل في مبحث النسخ قضية النّصّ السّابق واللاحق من خلال اعتماده على زمن النّزول، الذي يعدُّ من أهمّ القرائن التي تعيّن على تحديد ناسخ النّصّ المنسوخ، إذ يأتي متراخيًا عنه، إلّا أنّه وإن كان يحملُ أحد المفاهيم التي يتركز عليها التّناص الحديث فهو يخالفه في تصوّرها، ذلك أنّ التّناص بمفهومه المعاصر يشترط التّفاعل بين نصين أو أكثر لإنتاج نصٍّ جديد (لاحق) يستند إلى نصوصٍ قبله (سابقة متقدمة عليه) فيكونُ بحاجةٍ إليها مبني

عليها، وذلك أبعد كل البعد عن النص القرآني، فمن النُزول المتعلق بالنسخ متعلق بحكمة الله تعالى في تشريعه وتدرُّج أحكامه بما يُلائم المكلفين.

- أمّا عن نظرية أفعال الكلام فقد عولجت في العربية تحت مُسمّى "الخبر والإنشاء"، التي دُرست في ميادين مختلفة كالمنطقي والبلاغة، ولقد عرّفت معايير التمييز بين الخبر والإنشاء مراحل تعكس تطور النظرية، وتنقسم هذه المعايير إلى نوعين: منطقية وتداولية من أهمّها: قبول الصدق والكذب، مطابقة النسبة الخارجيّة، والقصد وإيجاد النسبة الخارجيّة، وأهمّها السّياق. وجعلوا للخبر أضربا على إثر مراعاة المتكلّم في صياغة كلامه حال المخاطب وموقفه من الخبر الذي يسمعه، ممّا يسهم في نجاح العملية التّواصلية. وهو ما يعرف عند بعض المحدّثين بـ"التّعالق بين الوظيفة والبنية"، كما أنّ حديثهم عن أضرب الخبر شبيهة بما سمّاه سيرل "درجة الشدّة للغرض المتضمن للقول"، ورأينا تصنيفًا آخر للكلام وهو تصنيف سيبويه إلى واجب وغير واجب، ومعيّار التمييز بينهما يتمثّل في علم المتكلّم والحركة الإعرابية. وكان لنزول القرآن دورًا في فتح مجالٍ لدراسة فريدة لأفعال الكلام من خلال اهتمام الأصوليين بأفعال المكلفين وألفاظ العقود.

- أمّا فيما يتعلّق بنظرية أفعال الكلام عند الطّبري (310هـ)، فإنّه لم يأت بالمقتضيات التي يحدّد بها أفعال الله عزّ وجلّ من اجتهاده وإنّما أتى بها من النصّ، وكأنّ النصّ يرسم مسار تأويله. فالنّظام الذي يحكّم أفعال الله في النصّ القرآني هو أسماء الله وصفاته عرّفها لعباده، وبناءً على ذلك نجد الطّبري في تأويله للآيات ينفي عن الله ما لا يجوز له من الأفعال، ويحمّل أخرى على ما يليق به سبحانه وتعالى. كما وقفنا على أنّ قضية نزول القرآن على ما يتكلّم به العرب حلٌّ للمشكلة التّداولية في دراسة النصّ القرآني. أمّا عن معايير تصنيف الطّبري للأفعال فتتمثّل في القصد والسّياق والعرف الفقهي، الذي يخرج بالنصّ القرآني من مستوى النصّ إلى مستوى العمل، ولن نبالغ إن قلنا بأنّ الطّبري قد أسّس لنظرية القصد نظريًا وإجرائيًا، على نحو أكثر تداولية ممّا جاءت به نظرية القصدية - في الدّرس الحديث - كمعيّار لتحديد أفعال الكلام. إذ ينطلق الطّبري من القصد باعتباره معيارًا لتفاضل الكلام، ثم إطارًا يتمّ من خلاله تحديد الأفعال، بالإضافة إلى إثارته لبعض القضايا التّداولية من خلال ارتباط القصد بالعلاقة التّخاطبية، ودوره في نقل الدّلالة وتوجيهها، ممّا يفضي إلى عدم كفاية الدّلالة اللغوية أو العرف اللغوي في تحديد دلالة الفعل، كما استند إلى الآيات التي تدلّ على مقاصد الله أي الآيات التي جاء فيه (يريد الله) (والله يريد) فيجعلها إطارًا لمراد الله تعالى من كتابه، وحدّد الطّبري أنّ من معايير

تفاضل الكلام، ما كان أبين عن مراد قائله، وعليه فدلالة الفعل يحكمها قصد المتكلم ممّا ينحو به إلى استعمال الأعراف التخاطبية التي تبين هذا القصد. وهو بهذا يختلف عن سيرل الذي يرى بأن المعيار لجعل الأفعال غير المباشرة أفعالا تدل على قوة غير قوتها الأصلية لا يتمثل في القصد وإنما في الاستعمال. كما أن الطبري لم يحاول رصد الأفعال فقط وإنما تنبّه إلى الروابط الكامنة بينها، ممّا سمح لنا باقتراح تصنيف لأفعال الكلام لديه وفق رؤية حجاجية. وقد سمى الطبري الأفعال التي مورست في القرآن الكريم بتحديد محاور الخطاب، كما وقفنا على مفهوم الفعل العام، وأنّ الفعل جزء من الاستراتيجية الحجاجية بما يجعله من أدوات الحجاج اللغوي، وهذه كلّها ملامح تنبئ عن البعد التداولي في تحليل الأوائل.

- إن نظرية الحجاج اللغوي مؤسّسة على بنية الأقوال اللغوية، وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب. فالحكم على الحاجة أساسه القوة والضعف اعتباراً لطابع التدّرج فيها لا الصدق والكذب.
- من أهمّ القضايا التي اعتنى الطبري (310هـ) ببيانها في مقدّمته تفسيره "حجاجية النصّ القرآني، جاعلاً الوظيفة الأساسية للغة هي "البيان"، تقوم عليها الوظيفة الحجاجية، فكأنّها أداة فاعلة من أدوات الحجاج، وأنّ الحجّة لا تقوم إلا بسلامة البيان وكمالها. وهو بهذا يختلف عن ديكرز إذ يرى بأنّ الوظيفة الأساسية للغة هي الوظيفة الحجاجية إن لم نقل يعتبرها الوحيدة، في حين يرى الطبري بأنّ وظيفة اللغة تجمع بين البيان والحجاج وتكتسي اللغة الطابع الحجاجي انطلاقاً من قوّة إبانيتها عن المراد.
- إن اهتمام القرآن الكريم بالمخاطب - حسب مقدمة تفسير الطبري - تتلخّص في ثلاثة أمور: 1. الإفهام 2. الإفادة 3. الإنهاض إلى العمل. وهذه الظواهر تعدّ مباحث تداولية.
- اقترحنا مصطلح "الارتقاء الحجاجي" بدل "السلم الحجاجي" بعد بحثنا عن مفهوم السلم في الحضارة العربية، إذ نجد من معانيه "الارتقاء" وهو مفهوم عام يشمل الدلالة على شيء مادي كالذي يدل عليه لفظ السلم، ويتضمّن أيضاً الدلالة على أمور معنوية، وما يعضد مذهبنا كذلك هو استعمال العلماء لمصطلح الارتقاء لما يدل عليه مصطلح السلم في الدرس التداولي في التحليل الحجاجي للآيات القرآنية. كما أنّه يخضع لديهم إلى أمرين وهما شرط السلم الحجاجي في المقاربة التداولية، الأول: أنّه يقوم على علاقة ترتيبية لحجج معينة، الأمر الثاني: وهو ما تدل عليه كلمة الارتقاء بأن تكون الحجّة اللاحقة أقوى وأشدّ من التي سبقتها.

- من روابط التساوق "الواو"، فتعمل غالباً على تسانيد الحجج وإدراجها ومن ثمّ تقويتها، لتفضي بعد ذلك إلى نتيجة واحدة، وقد تربط الواو بين فئات حجاجية متضادة، كما قد تدلّ الواو على معنى حجاجي آخر وهو "التوكيد" إذا جمعت بين مترادفين.
 - الرابط "ثم"، وإن كان يفيد الترتيب في العربية وذلك على مستوى الخطية البنية فإنه يكتسي قيمة حجاجية على مستوى الخطاب تتمثل في تنظيم الحجج وترتيبها ترتيباً ارتقائياً.
 - أكثر الأمثلة الواردة لـ "بل" في البقرة هي من باب الإضراب الإبطالي، هذا وإن كان لحرف "بل" في العربية دلالتان هما: الإضراب والانتقال من غرض إلى غرض، إلّا أننا وقفنا على دلالة أخرى وهي أنّه قد يفيد التساوق الحجاجي corientation argumentation، ويقصد به ترابط حجتين أو مجموعة من الحجج تتجّه نحو نتيجة واحدة، إلّا أن الحجة الأخيرة أقوى من الحجج التي سبقتها.
 - تأتي الأساليب كالاستفهام والشرط في القرآن لا للحاجة إلى مضامينها وإنما لها استعمالات حجاجية.
 - إذا ورد الاستفهام في مقام حوار أو مخاطبة، فتعدّ حينئذٍ أهم وظيفة للاستفهام هي توجيه باقي الحوار وجهة معينة، وهذا التوجيه هو لبّ الحجاج.
 - يعدّ أسلوب الشرط من أهم أدوات الحجاج في اللغة العربية، لما يحمله من قوة ربط بين السابِق واللاحق، أي بين الشرط وجوابه، ويتميّز أيضاً بشدّ انتباه المتلقّي لما هو آتٍ، كما أنّ الشرط من وسائل دحض حجج الغير وبيان تناقضها، وهذا هدف من أهداف نظرية الحجاج، والفرق بين الدحض والنفي هو أنّ الدحض ينشأ عن حركة حجاجية تتمثل في البرهنة على صحّة الملفوظ أو عدم صحته، في حين أنّ النفي يعمل على طرح الأقوال.
 - تحدّد أدوات القصر النتائج فتفضي إلى نتيجة معينة يريد المتكلّم، أي أنّها تقوم بدور الموجه نحو النتيجة المقصودة.
 - لا يقتصر لأداء الوظيفة الحجاجية على رابط معين، بل تتضافر مختلف الآليات اللغوية والمبادئ الحجاجية لتأدية ذلك، بما يمكن أن نسميه بالحجاج المكثف.
 - إنّ تأويل الآيات في ضوء سياقها يُعطيها بعداً حجاجياً أقوى.
- هذا وما لفت انتباهنا في تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن استناد مؤلّفه إلى الأعراف التخاطبية لِيُفسّر من خلالها النصّ القرآني في جميع المستويات، كما يستند إليها لتفسير تغير قيمة العنصر اللغوي على مستوى خطية النصّ، وهذا الجانب أيضاً يكشف عن أنّ العناصر اللغوية تمتلك قيماً تختلف في خطية

الخطاب عن قيمها في خطية اللغة، وهو ما حاولنا الإشارة إليه من خلال اتجاهات الخطاب، وبعض الروابط الحجاجية...

وأختم هذا البحث بتوصية، وهي ضرورة الانعطاف على التراث لما فيه من تأصيلات للبحث النصي والتداولي، والانعطاف على الاهتمام بالتفاسير واستخراج ما حوته من نظريات في مجال آليات تحليل النصوص، من ذلك تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور (1393هـ) التي قد يُتصور على أنه تفسير بلاغي إلا أن دراستنا هذه¹، كشفت عن أنه نظير لنظرية الحجاج اللغوي.

مع التنبيه إلى أن تطبيق المناهج اللسانية الحديثة في تحليل النص القرآني ليس بالأمر الهين، وذلك لطبيعة هذه المناهج وخلفياتها من جهة، ولخصوصية النص القرآني من جهة أخرى، من أجل ذلك فينبغي لمن يهتم بتطبيق أو الاستفادة مما أثمرته المناهج الحديثة في دراسة النص القرآني أن لا يجهل خلفيات هذه المناهج ويسعى للاطلاع عليها واستيعابها، كما يُضاف إلى ذلك وجوب مراعاة جملة من الشروط أثناء العمل بهذه المناهج وتطبيقها على النص، أهمها عدم الخروج عن المعنى الذي قرره علماء التفسير الأوائل في معاني الآيات. فضلاً عن مراعاة أصول التفسير والعلم بطرقه، فكما هو مُقرر أن معرفة المعنى المراد من الآية لا يُرجع فيه إلى اللغة أولاً بل إلى القرآن ثم إلى ما ورد في السنة من تفسير ثم أقوال الصحابة إلى أن نصل إلى اللغة كأصل للتفسير.

الحمد لله حمداً كثيراً

1: فقد استندنا إليه في بيان مفهوم الحجاج في ميدان التفسير وإبراز بعض الآليات الحجاجية لدى المفسرين، كمحاولة تنظير لدراسة الحجاج اللغوي في التفسير، وإن كان قد ضُمَّ إلى البحث التطبيق الذي يعنى بالحجاج اللغوي في تفسير الطبري وذكرنا توجيه ذلك.

قائمة

المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

قائمة المصادر والمراجع:

1. الأبهج في شرح المنهاج: علي السبكي، تاج الدين السبكي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1404هـ، 1984م.
2. الاتجاهات المنحرفة في التفسير في العصر الحديث: عادل بن علي الشذي، ط3، مدار الوطن للنشر، 1440هـ، 2019م.
3. الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين السيوطي، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، المملكة العربية السعودية.
4. اجتهادات لغوية: تمام حسان، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2007م.
5. إحصاء العلوم: الفارابي، تحقيق: عثمان أمين، ط2، دار الفكر العربي، 1949م.
6. الإحكام في أصول الأحكام: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة.
7. أدب الكاتب: ابن قتيبة، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة.
8. الأدوات النحوية في التفسير: محمود، الصغير، ط1، دار الفكر، سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1422هـ، 2001م.
9. أسباب نزول القرآن: أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، ط1، دار الميمان، 1426هـ، 2005م.
10. الاستدلال في علم التفسير في منهج ابن جرير الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير: نايف الزهراني، مركز تفسير للدراسات القرآنية.
11. الاستدكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر، تعليق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط2، دار الكتب العلمية، 1423هـ، 2002م.
12. استراتيجيات الخطاب مقارنة لغوية تداولية: عبد الهادي بن ظافر الشهري، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2004م.
13. أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1409هـ، 1988م.

14. أسرار العربية: أبو البركات الأنباري، تحقيق: محمد بهجت البيطار، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق.
15. الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة: محمد بن علي الجرجاني، تعليق: إبراهيم شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1423هـ، 2002م.
16. إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد: يوسف وغليسي، ط1، الدرا العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، 1429هـ، 2008م.
17. أصول الفقه، محمد الحضري، ط6، المكتبة التجارية الكبرى، 1389هـ، 1969م.
18. أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية - تأسيس نحو النص: محمد الشاوش، ط1، المؤسسة العربية للتوزيع، تونس، 1421هـ، 2001م.
19. الأصول في النحو: أبو بكر محمد بن سهل بن السراج، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، ط3، مؤسسة الرسالة، 1417هـ، 1996م.
20. إعجاز القرآن: محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر.
21. إعراب القراءات السبع وعللها: أبو جعفر محمد بن أحمد بن نصر ابن خالويه، ضبط وتعليق: أبو محمد الأسيوطي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1427هـ، 2006م.
22. إعراب القرآن: الزجاج، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط1، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، مصر، لبنان، 1404هـ، 1982م.
23. الأفعال الإنجازية في العربية المعاصرة دراسة دلالية في معجم سياقي: علي محمود حجي الصراف، ط1، مكتبة الآداب، 1431هـ، 2010م.
24. الاقتضاب: أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي، تحقيق: مصطفى السقا، حامد عبد المجيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996م.
25. الإكسير في علم التفسير: سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي، تحقيق: عبد القادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة.
26. انفتاح النص الروائي النص والسياق: سعيد يقطين، ط1، المركز الثقافي العربي، 2001م.
27. أنوار البروق في أنواء الفروق: القرافي، تحقيق: محمد أحمد سراج، علي جمعة محمد، ط1، دار السلام، 1421هـ، 2001م.

28. أنوار البروق في أنواء الفروق، شهاب الدين القرافي، تحقيق: محمد سراج، علي محمد، ط1، دار السلام، 1421هـ، 2001م.
29. أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم: إشراف: حمادي صمود، كلية الآداب منوبة، تونس.
30. الإيضاح في علل النحو: أبو القاسم الزجاجي، تحقيق: مازن المبارك، ط3، دار النَّفائس، 1399هـ، 1979م.
31. الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع: الخطيب القزويني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
32. البحث اللغوي عند العرب: أحمد مختار عمر، ط6، عالم الكتب، القاهرة، 1988م.
33. البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين الزركشي، تحرير: عبد القادر عبد الله، مراجعة: عمر سليمان الأشقر، ط2، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1413هـ، 1992م.
34. البحر المحيط: أبو حيان، عناية: زهير جعيد، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1431هـ، 2010م.
35. البحر المحيط: محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تحقيق: عادل الحمد عبد الموجود، علي محمد المعوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ، 1993م.
36. بحوث ودراسات في اللسانيات العربية: عبد الرحمن الحاج صالح، موفم للنشر، الجزائر، 2012م.
37. بديع القرآن: ابن أبي الأصبع المصري، تحقيق: حفي محمد شرف، نهضة مصر.
38. البديع في نقد الشعر: أسامة بن منقذ، تحقيق أحمد بدوي، حامد عبد الحميد، مراجعة إبراهيم مصطفى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.
39. البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي، ص415، التيسير في قواعد علم التفسير: محيي الدين محمد بن سليمان الكافيجي، تحقيق: مصطفى الذهبي، ط1، مكتبة القدسي، 1419هـ، 1998م.
40. بلاغة الإقناع في المناظرة: عبد اللطيف عادل، ط1، دار الأمان، الرباط، 1434هـ، 2013م.
41. بلاغة الخطاب وعلم النص: صلاح فضل، عالم المعرفة، 1992م.
42. البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ط2، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 1416هـ، 2016م.
43. البلاغة العربية أصولها وامتداداتها: محمد العمري، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1999م.

44. البنية التركيبية للخطاب السياسي عند الشيخ محمد البشير الإبراهيمي: مصطفى نور الدين، رسالة ماجستير، جامعة وهران، 1435/1434هـ، 2014/2013م.
45. البيان والتبيين: أبو عمرو الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ط7، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418هـ، 1998م.
46. بين النظرية والأسلوب عن كتاب نحو المعنى والمبنى: باتريك شارودو، ترجمة: أحمد الوديني، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009م.
47. تاج العروس من جواهر القاموس: محمد الزبيدي، تحقيق: عبد الكريم العزباوي، مراجعة: عبد الستار فراج، 1399هـ، 1979م.
48. تاريخ آداب اللغة العربية: جورج زبدان، مؤسسة هنداوي، 2013م.
49. تاريخ مدينة السلام، الخطيب البغدادي، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1422هـ، 2001م.
50. التبيان في إعراب القرآن: أبو البقاء العكبري، تحقيق: سعد كريم الفقي، ط1، دار اليقين، 1422هـ، 2001م.
51. تجديد المنهج في تقويم التراث: طه عبد الرحمن، ط2، المركز الثقافي العربي.
52. تحرير التعبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن: ابن أبي الأصبع المصري، تقديم وتحقيق: حفني محمد شرف، الجمهورية العربية المتحدة.
53. تحليل الخطاب الأدبي على ضوء المناهج النقدية الحداثية دراسة في نقد النقد: محمد عزام، اتحاد الكتاب العربي، دمشق، 2003م.
54. تحليل الخطاب الروائي: سعيد يقطين، ط3، المركز الثقافي العربي، 1997م.
55. تحليل الخطاب الشعري استراتيجية التناص: محمد مفتاح، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1992م.
56. التداولية أصولها واتجاهاتها: جواد ختام، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان، 1437هـ، 2016م.
57. تداولية الخطاب التفسيرية - تفسير ابن جرير الطبري أنموذجاً -: الرحويني بومنقاش، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد ملين دباغين سطيف2، 2015/2014م.

58. التداولية عند العلماء العرب دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي: مسعود صحراوي، ط1، دار الطليعة، بيروت، 2005م.
59. التداولية والحجاج مداخل ونصوص: صابر حباشة، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، سورية، 2008م.
60. التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزي، تحقيق: علي بن حمد الصالحي، ط1، دار طيبة الخضراء، 1439هـ، 2018م.
61. تعريف الدارسين بمناهج المفسرين: صلاح، الخالدي، ط3، دار القلم، دمشق، 1429هـ، 2008م.
62. تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط2، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، 1420هـ، 1999م.
63. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): فخر الدين الرازي، تحقيق سيد عمران، دار الحديث، القاهرة، 1433هـ، 2012م.
64. التفسير اللغوي للقرآن الكريم: مساعد الطيار، ط1، دار ابن الجوزي، 1422هـ.
65. التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة): حمادي صمود، منشورات الجامعة التونسية، 1981م.
66. تقريب التدمرية: محمد بن عثيمين، ط1، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 1419هـ.
67. التناسق القرآني دراسة في أشكال العلاقة بين الآيات القرآنية الكريمة: ياسر رضوان، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 2013م.
68. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الأخبار: ابن جرير الطبري، مسند ابن عباس، تحقيق: محمود شاكر.
69. التوجيه اللغوي والنحوي للقراءات القرآنية في تفسير الزمخشري: عبد الله سليمان، رسالة ماجستير، جامعة الموصل، 1423هـ، 2002م.
70. التيسير في قواعد علم التفسير: محيي الدين الكافيحي، تحقيق: مصطفى محمد حسن، ط1، مكتبة القدسي، القاهرة، 1419هـ، 1998م.
71. التيسير في قواعد علم التفسير: محيي الدين محمد بن سليمان الكافيحي، تحقيق: مصطفى محمد حسين الذهبي، ط1، مكتبة القدسي، القاهرة، مصر، 1419هـ، 1998م.

72. جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، دار هجر، مصر، 1422هـ، 2001م.
73. الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان: محمد بن أحمد بن أبو بكر القرطبي، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة، لبنان، 1427هـ، 2006م.
74. الجملة العربية مكوناتها -أنواعها- تحليلها: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة.
75. الجنى الداني في حروف المعاني: الحسن بن قاسم المرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1413هـ، 1992م.
76. الجواب الصحيح فيمن بدّل الدين المسيح: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: لي بن ناصر، عبد العزيز عسكر، حمدان الحمدان، ط2، دار العاصمة، السعودية، 1419هـ، 1999م.
77. الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2008م.
78. الحجاج في القرآن من أهم خصائصه الأسلوبية: عبد الله صولة، ط2، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 2007م.
79. الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة -الحجاج حدود وتعريفات: حافظ إسماعيلي علوي، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 1431هـ، 2010م.
80. الحجاج والاستدلال الحجاجي: إشراف: حافظ إسماعيلي علوي، ط1، دار ورد الأردنية، 2011م.
81. الحيوان: عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، ط2، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1385هـ، 1965م.
82. خصائص التراكيب دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني: محمد محمد أبو موسى، ط4، مكتبة وهبة، القاهرة، 1416هـ، 1996م.
83. الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، القاهرة.
84. الخطاب القرآني والمناهج الحديثة في تحليله - دراسة نقدية -: صليحة بن عاشور، مجلة الأثر، جامعة ورقلة.
85. الخطاب القرآني: خلود العموش، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عالم الكتب الحديث، الأردن، 1428هـ، 2008م.

86. الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع والاستعمال العربية: عبد الرحمن الحاج صالح.
87. الخطيئة والتكفير من البنوية إلى التشريحية: عبد الله الغدامي، ط4، دراسات أدبية، 1998م.
88. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون: أحمد بن يوسف "السمين الحلبي"، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.
89. الدراسات الصوتية عند علماء التجويد: غانم قدوري الحمد، ط2، دار عمار، عمان، 1428هـ، 2007م.
90. دراسات بلاغية ونقدية: أحمد مطلوب، دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية.
91. دراسات في فقه اللغة: صبحي الصالح، ط3، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 2009م.
92. دراسات لأسلوب القرآن الكريم: محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث، القاهرة.
93. دراسة البنية الصرفية في ضوء اللسانيات الوصفية: عبد المقصود محمد عبد المقصود، ط1، دار الفیصل الثقافية، الرياض، 1427هـ، 2006م.
94. دلالات التراكيب دراسة بلاغية: محمد محمد أبو موسى، ط2، مكتبة وهبة، 1408هـ، 1987م.
95. دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، تعليق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة.
96. ربيع الفكر اليوناني: عبد الرحمن بدوي، ط3، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
97. الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر.
98. الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
99. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين أبو الثناء محمود بن عبد الله الآلوسي، تحقيق: ماهر حبوش، هيثم الحياي، ط1، مؤسسة الرسالة، 1431هـ، 2010م.
100. الزيادة والإحسان في علوم القرآن: ابن عقيلة المكي، ط1، مركز البحوث والدراسات، الشارقة، 1427هـ، 2006م.
101. السبعة في القراءات: ابن مجاهد، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، مصر.
102. سر صناعة الإعراب: أبو الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: حسن هندأوي، ط2، دار القلم، 1413هـ، 1993م.

103. السميولسانيات وفلسفة اللغة بحث في تداوليات المعنى والتجاوز الدلالي: عبد السلام إسماعيل علوي، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان، 2017م.
104. السميولسانيات وفلسفة اللغة بحث في تداوليات المعنى والتجاوز الدلالي: عبد السلام إسماعيل علوي، ط1، دار كنوز المعرفة، عمان، 2017م.
105. سنن الترمذي: محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ، 1975م.
106. السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة: علي آيت أوشان، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1421هـ، 2000م.
107. شرح الرسالة الشمسية: نجم الدين القزويني، المطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية، 1905م.
108. شرح اللمع: أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1408هـ، 1988م.
109. شرح جمل الزجاجي: ابن هشام الأنصاري، تحقيق: علي محسن عيسى، دار عالم الكتب، ط1، بيروت، 1405هـ، 1985م.
110. شرح كتاب سيويوه: أبو سعيد السيرافي، تحقيق: أحمد حسن مهدي، علي سيد علي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1429هـ، 2008م.
111. شرح مقدمة تفسير الطبري "جامع البيان عن تأويل آي القرآن": مساعد الطيار، ط2، الرياض، 1440هـ، 2019م.
112. شرح مقدمة في أصول التفسير: أحمد بن تيمية، ط2، دار ابن الجوزي، 1428هـ.
113. شروح التلخيص: مجموعة مؤلفين، نشر أدب الحوزة.
114. الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة.
115. الشمسية في القواعد المنطقية: نجم الدين القزويني، تعليق وتحقيق: مهدي فضل الله، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م.
116. الصاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: أحمد بن فارس، تعليق: أحمد حسن، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ، 1997م.

117. صريح السنة: ابن جرير الطَّبري، تحقيق: بكر المعتوق، مراجعة: بدر بن عبد الله البدر، ط1، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، 1985م.
118. الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية: نجم الدين الطوفي، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1997م.
119. الصناعتين الكتابة والشعر: أبو هلال العسكري، تحقيق: علي البجاوي، محمد إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، 1371هـ، 1952م.
120. طبقات فحول الشعراء: ابن سلام الجهمي، شرح: محمود محمد أبو شاعر، دار المدني، جدة.
121. طبقات المفسرين: جلال الدين السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، ط1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1396هـ، 1976م.
122. طبقات النحويين واللغويين: أبو بكر الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، القاهرة.
123. علم الأصوات: كمال بشر، دار غريب، 2000م.
124. علم التَّخاطب الإسلامي: محمد محمد يونس علي، ط1، دار المدار الإسلامي، 2006م.
125. علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي: منقور عبد الجليل، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
126. علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي: هادي نهر، ط1، دار الأمل، الأردن، 1427هـ، 2007م.
127. علم الدلالة العربي النظرية والتطبيق: فايز الداية، ط2، دار الفكر، سوريا، 1417هـ، 1996م.
128. علم الدلالة: أحمد مختار عمر، ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1998م.
129. علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق —دراسة تطبيقية على السور المكية—: صبيحي إبراهيم الفقي، ط1، دار قباء، القاهرة، 1431هـ، 2000م.
130. علم المعاني دراسة بلاغية ونقدية لمسائل المعاني: بسيوني عبد الفتاح فيود، مكتبة وهبة، القاهرة.
131. علم لغة النص: نحو آفاق جديدة: تر: سعيد حسن البحيري، ط1، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2007م.
132. علم لغة النص، عزة شبل، ط2، مكتبة الآداب، القاهرة، 1430هـ، 2009م.

133. العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط5، دار الجيل، سوريا، 1401هـ، 1981م.
134. عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج: عبد السلام عشير، أفريقيا الشرق، المغرب، 2006م.
135. عون المعبود على شرح سنن أبي داود: شرف الحق العظيم آبادي، ط1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005م.
136. عيار الشعر: محمد أحمد ابن طباطبا، شرح وتعليق عباس عبد الساتر، مراجعة نعيم زرزور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1426هـ، 2005م.
137. فضائل القرآن ومعالمه وآدابه: أبو عبيد القاسم بن سلام، تحقيق: أحمد بن عبد الواحد الخياطي، 1415هـ، 1995م.
138. في أصول الحوار وتحديد علم الكلام: طه عبد الرحمن، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.
139. في نظرية الحجاج دراسة وتطبيقات: عبد الله صولة، ط1، ميسكلياني للنشر والتوزيع، تونس، 2011م.
140. القسطاس في علم العروض: جاز الله الزمخشري، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط2، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، 1410م، 1989م.
141. قضايا اللغة في كتب التفسير المنهج - التأويل - الإعجاز: الهادي الخطلاوي، ط1، دار محمد علي الحامي، تونس، 1998م.
142. قطف الأزهار في كشف الأسرار: جلال الدين السيوطي، تحقيق: أحمد الحمادي، ط1، إدارة الشؤون الإسلامية، قطر، 1414هـ، 1994م.
143. الكافية في الجدل: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، تحقيق: فؤاد حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1399هـ، 1979م.
144. الكافية في فن الجدل: عبد الملك الجويني، تحقيق: فؤاد حسين محمود، مطبعة عيسى البابي، القاهرة، 1399هـ، 1979م.
145. كتاب الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، ط1، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م.

146. كتاب الحدود في الأصول: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، تحقيق: نزيه حماد، ط1، مؤسسة الزغبي، 1392هـ، 1973م.
147. كتاب الحروف: أبو نصر الفارابي، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان.
148. الكتاب: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1408هـ، 1988م.
149. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: محمود بن عمر، الزمخشري، تحقيق عادل أحمد، علي محمد، ط1، الرياض، 1418هـ، 1998م.
150. الكشف والبيان: أبو إسحاق أحمد الثعلبي، تحقيق: أبو محمد بن عاشور، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1422هـ، 2002م.
151. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، ط1، المركز الثقافي العربي، 1998م.
152. اللسانيات العامة الميسرة نظريات وتطبيقات من العربية: نعمان بوقرة، مكتبة دار المتنبي، 1436هـ، 2015م.
153. اللسانيات المجال، والوظيفة، والمنهج: سمير شريف أستيتية، ط2، عالم الكتب، الأردن، 1429هـ، 2008م.
154. لسانيات النص مدخل إلى انسجام الخطاب: محمد الخطابي، ط1، المركز الثقافي العربي، 1991م.
155. اللسانيات وأسسها المعرفية: عبد السلام المسدي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986م.
156. اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان، دار الثقافة، المغرب، 1994م.
157. اللغة والحجاج: أبو بكر العزاوي، ط1، 1426هـ، 2006م.
158. مبادئ في اللسانيات: خولة طالب الإبراهيمي، ط2، دار القصة، الجزائر.
159. مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى، تعليق: فؤاد محمد سزكين، مكتبة الخانجي بالقاهرة.
160. مجموع الفتاوى: أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، المملكة العربية السعودية.
161. محاسن الشعر وآدابه ونقده: ابن رشيق القيرواني، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ط5، دار الجيل، سوريا، 1401هـ، 1981م.
162. محاضرات في اللسانيات: فوزي حسن الشايب، ط1، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، 1999م.

163. المحاورة مقارنة تداولية: حسن بدوح، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2012م.
164. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، 1422هـ، 2001م.
165. المحرر في علوم القرآن: مساعد الطيار، ط2، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية، جدة، 1429هـ، 2008م.
166. مداخل إعجاز القرآن: محمود شاكر، ط1، دار المدني، جدة، 1423هـ، 2002م.
167. مدخل إلى التحليل اللساني للخطاب الشعري: نعمان بوقرة، ط1، 1428هـ، 2008م.
168. مدخل إلى اللسانيات: محمد محمد يونس علي، ط1، دار الكتاب الجديد، 2004م.
169. مدخل إلى علم اللسان الحديث: عبد الرحمن الحاج صالح.
170. مدخل إلى علم اللغة: محمود فهمي حجازي، دار قباء، القاهرة.
171. مدخل إلى علم النص ومجالات تطبيقه: محمد الأخضر الصبيحي، الدار العربية للعلوم.
172. مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو والبيان: مهدي المخزومي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، مصر، 1377هـ، 1958م.
173. المزهري في علوم اللغة وأنواعها: عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، ضبط: محمد المولى بك، محمد إبراهيم، علي البجاوي، ط3، دار التراث، القاهرة.
174. المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، دار رسلان، دمشق، سورية، 2011م.
175. المسبار في النقد الأدبي: حسين جمعة، دار مؤسسة رسلان، سورية، 2011م.
176. المستصفي من علم الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، اعتناء: ناجي السويد.
177. مشكلة البنية: زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة.
178. المطول في شرح التلخيص: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مطبعة سنده، 1310هـ.
179. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة: محمد الجيزاني، ط7، دار ابن الجوزي، 1429هـ.
180. معالم التنزيل: أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: محمد النمر، عثمان ضميرية، سليمان الحرش، ج1، دار طيبة، الرياض، 1409هـ.
181. معاني القرآن وإعرابه: أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، تحقيق: عبد الجليل شلبي، ط1، عالم الكتب، بيروت، 1408هـ، 1988م.

182. معترك الأقران في إعجاز القرآن: جلال الدين السيوطي، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ، 1988م.
183. المعنى وظلال المعنى: محمد محمد يونس علي، ط2، دار المدار الإسلامي، 2007م.
184. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام الأنصاري، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي الحمد، ط6، دار الفكر، 1985م.
185. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: أبو محمد جمال الدين يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة.
186. المفاهيم معالم نحو تأويل واقعي: محمد مفتاح، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2010م.
187. مفتاح العلوم: السكاكي، ضبط وتعليق: نبيل زرزور، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1407هـ، 1987م.
188. مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر: مساعد الطيار، ط4، دار ابن الجوزي، 1439هـ.
189. مفهوم القرآن دراسة في علوم القرآن: نصر حامد أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، 2014م.
190. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن: نصر حامد أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
191. مفهوم النص دراسة في علوم القرآن: نصر حامد أبو زيد، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
192. مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطالع البقرة: أبو القاسم الراغب الأصفهاني، تحقيق: أحمد حسن فرحات، ط1، دار الدعوة، 1405هـ، 1984م.
193. مقدمة جامع التفاسير مع تفسير الفاتحة ومطلع البقرة: الراغب الأصفهاني، تحقيق: أحمد حسن فرحات، ط1، دار الدعوة، 1405هـ، 1984م.
194. مقدمة في اللغويات المعاصرة: ماهر محمود آغا
195. مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب: محمد محمد يونس علي، ط1، دار الكتاب الجديد، 2004م.

196. المقدمة: ابن خلدون، دار الشعب، القاهرة..
197. الممتع في التصريف: ابن عصفور الإشبيلي، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، 1966م.
198. الممتع في التصريف: ابن عصفور الإشبيلي، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1407هـ، 1987م.
199. مناهج البحث الفلسفي: محمود زيدان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1977م.
200. مناهج النقد المعاصر: صلاح فضل، ط1، ميريت للنشر، القاهرة، 2002م.
201. مناهل العرفان في علوم القرآن: محمد عبد العظيم الزرقاني، تحقيق فواز أحمد زمرلي، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1415هـ، 1995م.
202. المنصف: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: إبراهيم مصطفى، عبد الله أمين، ط1، إدارة إحياء التراث القديم، 1373هـ، 1954م.
203. منطق العرب في علوم اللسان: عبد الرحمن الحاج صالح، موفم للنشر، الجزائر، 2012م.
204. منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1986م.
205. منهاج البلغاء وسراج الأدباء: حازم القرطاجني، تقديم وتحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.
206. المنهج اللساني في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون - قراءة نقدية -، يوسف ولد النبيلة، جامعة معسكر.
207. الموافقات: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي، ضبط وتقديم: أبو عبيدة آل سلمان، ط1، دار ابن عفان، 1417هـ، 1997م.
208. الموافقات: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، ط1، دار ابن عفان، 1417هـ، 1997م.
209. مواقع العلوم في مواقع النجوم: جلال الدين البلقيني، تحقيق: أنور محمد خطاب، دار الصحابة للتراث بطنطا.

210. النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن: محمد عبد الله دراز، ط1، دار طيبة، المملكة العربية السعودية، 1417هـ، 1997م.
211. النبوات: تقي الدين أحمد بن تيمية، تحقيق: عبد العزيز الطويان، ط1، أضواء السلف، 1430هـ، 2000م.
212. نتائج الفكر في النحو: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1412هـ، 1992م.
213. النحو العربي والبنوية اختلافهما النظري والمنهجي: عبد الرحمن الحاج صالح.
214. نحو النص اتجاه جديد في الدرس النحوي: أحمد عفيفي، ط1، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، 2001م.
215. النحو وكتب التفسير: إبراهيم عبد الله رفيده، ط3، الدار الجماهيرية، 1399هـ، 1990م.
216. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد عبد الكريم الراض، ط3، مؤسسة الرسالة، 1407هـ، 1987.
217. نزهة الألباء في طبقات الأدباء: أبو البركات كمال الدين بن الأنباري، تحقيق: إبراهيم السامرائي، ط3، مكتبة المنار، الأردن، 1405هـ، 1985م.
218. نسيج النص بحث في ما يكون به الملفوظ نصا: الأزهر الزناد، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993م.
219. النص الغائب تجليات التناس في الشعر العربي: محمد عزام، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
220. نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب: طالب سيد هاشم الطبطبائي، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1994م.
221. نظرية الحجاج عند شايم بيرلمان: الحسين بنو هاشم، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2014م.
222. النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية: محمد طروس، ط1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1426هـ، 2005م.
223. نظرية الفعل الكلامي بين علم اللغة الحديث والمباحث اللغوية في التراث العربي الإسلامي: هشام الخليفة، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، 2007م.

224. نظرية النص الأدبي: عبد المالك مرتاض، ط2، دار هومة، 2010م.
225. نظرية النص من بنية المعنى إلى سيميائية الدال: حسين الخمري، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، 1428هـ، 2007م.
226. النهاية في غريب الحديث والأثر: مجد الدين بن محمد ابن الأثير الجزري، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناجي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
227. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: جلال الدين السيوطي، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1418هـ، 1998م.
228. الوجوه والنظائر: مقاتل بن سليمان، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط2، مكتبة الرشد، 2011م.
229. الوساطة بين المتنبي وخصومه: علي بن عبد العزيز الجرجاني، تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي.
230. وفيات الأعيان: ابن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1398هـ، 1978م.

المعاجم والموسوعات:

1. التعريفات: الشريف الجرجاني، ط1، المطبعة الخيرية، مصر، 1306هـ.
2. جمهرة اللغة: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، ط1، مجلس دائرة المعارف، 1344هـ.
3. الفروق اللغوية: أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة.
4. كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية: أبو حاتم الرازي، تعليق: حسين الهمداني، ط1، مركز الدراسات والبحوث اليمني، صنعاء، 1415هـ، 1994م.
5. لسان العرب: ابن منظور، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، هاشم محمد الشاذلي، دار المعارف، القاهرة.
6. المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب: نعمان بوقرة، ط1، جدارا للكتاب العالمي، عمان، 1429هـ، 2009م.
7. المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب: دومينيك مانغونو، ترجمة: محمد يحياتن، ط1، الدار العربية للعلوم، بيروت، 1428هـ، 2008م.
8. معاجم مفردات القرآن (موازنات ومقترحات): أحمد بن حسن فرحات، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية.

9. معجم الأدباء: ياقوت الحموي، تحقيق: إحسان عباس، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1993م.
 10. معجم السيميائيات: فيصل الأحمر، ط1، الدار العربية للعلوم، 1431هـ، 2010م.
 11. معجم العين: أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي.
 12. معجم النّقد العربي القديم: أحمد مطلوب، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1989م.
 13. المعجم الوسيط: إخراج: إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الأحمر، ج1، ط2، مجمع اللغة العربية.
 14. معجم أوكسفورد للتداولية: يان هوانغ، ترجمة وتقديم: هشام عبد الله الخليفة، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2020م.
 15. معجم تحليل الخطاب: باتريك شارودو، دومينيك منغو، ترجمة: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، مراجعة: صلاح الدين الشريف، دار سيناترا، تونس، 2008م.
 16. المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
 17. مقاييس اللغة: ابن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، 1399هـ، 1979م.
- الرسائل الجامعية:**
1. الأبعاد النصية في إعراب القرآن الكريم دراسة تحليلية تأصيلية: أمين قادري، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر2، 2016/2017م.
 2. الاتساق والانسجام في القرآن الكريم: مفتاح بن عروس، أطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر، 2007/2008م.
 3. أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور: مشرف الزهراني، - أطروحة دكتوراه - جامعة أم القرى، السعودية، 1426هـ، 1427هـ.
 4. الأفعال المتضمنة في القول: مسعود صحراوي، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2003م، 2004م.
 5. التناس: مفهومه وخطر تطبيقه على القرآن الكريم: محمد عباسي، أطروحة دكتوراه، الجامعة الإسلامية العالمية إسلام آباد، باكستان، 1436هـ، 2014م.

6. الحجاج اللغوي في القرآن الكريم-سورة هود أمودجأ-: عمر بوقمرة، أطروحة دكتوراه، جامعة البليدة2، 2013م.
 7. الحجاج في النص القرآني سورة الأنبياء أمودجأ: إيمان درنوني، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2012-2013م.
 8. الخطاب تمثيل للعالم: عمر بلخير، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1996م، 1997م.
 9. الروابط والعوامل الحجاجية في رسائل الجاحظ: عبد السلام بوفار، رسالة ماجستير، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2016، 2017م.
 10. السلام الحجاجية في القصص القرآني: بوسلاح فايزة، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران1، 2014م، 2015م.
 11. نحو النص (دراسة تطبيقية على خطب عمر بن الخطاب ووصاياه ورسائله للولاية): عثمان حسين مسلم أبو زنيد، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2004م.
- المقالات:**
1. أسس التحليل البنوي عند دوسوسير والدرس اللغوي العربي: رشيد حليم، مجلة اللغة العربية، المجلد13، العدد2، 2011م.
 2. الإشمام في العربية حقيقته وأنواعه: غانم قدوري الحمد، ، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، العدد التاسع ، 1431هـ.
 3. آليات الحجاج والتواصل في ضوء النظرية التداولية: رتيبة محمدة بولوداني، مجلة الآداب والحضارة الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية قسنطينة، الجزائر، العدد 16، 2014م.
 4. البلاغة العربية والإقناع: مليكة عطاء الله، مجلة الذاكرة، العدد08، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة ، 2017م.
 5. البنوية النشأة والمفهوم عرض ونقد محمد بن عبد الله بن صالح بن العفير، مجلة الأندلس، المجلد16، العدد15، سبتمبر 2017م.
 6. التناس سبيلا إلى دراسة النص الشعري وغيره: شربل داغر، مجلة فصول، المجلد16، العدد1، 1997م.
 7. التناس وإنتاجية المعاني: لحمداني حميد، علامات، المجلد 10، 1422هـ، 2001م.

8. التناس وإنتاجية المعنى: حميد حمداني، مجلة علامات في النقد الأدبي الثقافي بجدة، السعودية، مج10، ج2001، 40م.
 9. توظيف الروابط الحجاجية في مقالات البشير الإبراهيمي - دراسة تحليلية للروابط الحجاجي -: محمد عطا الله، مجلة اللغة العربية وآدابها، المجلد4، العدد2، 2012م.
 10. الحجاج اللغوي في آيات التكوين: انجيس طعمة يوسف، العدد95، المجلد2، جامعة البصرة، 2021م.
 11. الحجاج والاستدلال الحجاجي عناصر استقصاء نظري: حبيب أعراب، مجلة عالم الفكر، العدد1، الكويت، 2001م.
 12. السيميوطيقا مفاهيم وأبعاد: أمينة رشيد، مجلة النقد الأدبي، المجلد1، العدد3، أبريل1981، جمادى الآخرة1401.
 13. علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق الخطابة النبوية نموذجاً، (مجموعة من الأساتذة)، علوم اللغة، المجلد التاسع، العدد الثاني، 2006م.
 14. في خطابة أرسطو الباتوسية: محمد الوالي، علامات، العدد26، 2006م.
 15. لسانيات النص وآفاق قراءة النص القرآني: عبد القادر بوشيبة، مجلة الإشعاع، المجلد6، العدد2، الجزائر، 2019م.
 16. مظاهر الاتساق النصي في تفسير الطبري: زكية عزوز، مجلة دراسات معاصرة، المجلد07، العدد02، 2023م.
 17. مفهوم الحجاج عند بيرلمان وتطوره في البلاغة المعاصرة: محمد سالم ولد محمد، عالم الفكر، المجلد28، العدد3، 2000م.
 18. من التناس إلى تقاطع النصوص: أحمد حاجي، العدد1، جوان 2011م.
 19. منهجية البحث في الدرس النحوي (دراسة معرفية في التفكير اللغوي العربي): أحمد معلوف، مجلة مجمع اللغة العربية، المجلد81، ج2، دمشق.
 20. نحو أجرومية النص الشعري: سعد مصلوح، مجلة فصول، المجلد10، العدد1، 2012م، مصر.
- المواقع الإلكترونية:

1. حجاج البلاغة وبلاغة الحجاج: ناعوس بن يحيى، <https://jilrc.com/>

2. مناهج تحليل الخطاب القرآني في الفكر العربي المعاصر: محمد علواش، ملخص تقرير رسالة الدكتوراه، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات <https://diae.net/19944/>
3. النص يفسر بعضه بعضا (التناص الأصولي عند تمام حسان): سعد سرحات، <https://m.ahewar.org/s.asp?aid=449235&r=0>

المراجع المترجمة:

1. اتجاهات البحث اللساني: ميلكا ايفيتش، ترجمة: سعد مصلوح، وفاء فايد، المجلس الأعلى للثقافة.
2. أسس علم اللغة: ماريو باي، ترجمة: أحمد مختار عمر، ط2، عالم الكتب، القاهرة، 1403هـ، 1983م
3. الأعمال اللغوية: بحث في فلسفة اللغة: جون ر. سول، ترجمة: أميرة غنيم، مراجعة: محمد الشيباني، دار سيناترا، تونس، 2015م.
4. تحليل الخطاب: براون ويول، ترجمة وتعليق: محمد الزليطي، منير التريكي، جامعة الملك سعود، 1418هـ، 1997م.
5. التداولية اليوم علم جديد في التواصل: آن روبول وجاك موشلر، ترجمة: سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني، ط1، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2003م.
6. التداولية من أوستين إلى فوغمان: فيليب بلانشيه، ترجمة: صابر الحباشة، ط1، دار الحوار، سورية، 2007م.
7. تطور علم اللغة منذ 1970: جرهارد هلبش، ترجمة وتقديم: سعيد حسن البحيري، ط1، مكتبة زهراء الشرق، 2007م.
8. خبايا العقل: جيرالرد هوتتر، ترجمة: عبد الله حسان الأنصاري، ط1، نهضة مصر، 2010م.
9. السيميائيات: بير جيو: ترجمة: منذر العياشي، ط1، دار نينوي، 2016م، 1437هـ.
10. العقل واللغة والمجتمع: جون سيرل، ترجمة: صلاح إسماعيل، ط1، المركز القومي للترجمة، 2011م.
11. العلاماتية وعلم النص: جان ماري سشايفر، إعداد وترجمة: منذر عياشي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004م
12. علم النص مدخل متعدد الاختصاصات: فان دايلك، ترجمة وتعليق: سعيد حسن البحيري، ط1، دار القاهرة للكتاب، 2001م.

13. الفعل بالكلمات: جون لانغشو أوستين، تحقيق: جايمس أوبي أورمسن ومارينا سبيسا، ترجمة: طلال وهبة، ط1، هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2019م.
14. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط4 (2007)، ط6 (2012)، دار الساقى، بيروت.
15. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي: محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، دار الساقى، 1999م.
16. فنون النص وعلومه: فرانسوا راستيبي، ترجمة: إدريس الخطاب، ط1، دار توبقال، المغرب، 2010م.
17. قراءة جديدة في البلاغة القديمة: رولان بارت، ترجمة: عمر أوكان، إفريقيا الشرق 1994م.
18. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، دار الطليعة، بيروت، 2005م.
19. القصصية بحث في فلسفة العقل: جون سيرل، ترجمة: أحمد الأنصاري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 2009م.
20. اللسانيات البنوية من خلال كتاب la Linguistique Structurale (دراسة وترجمة)، فاطمة عليوي، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 2000، 2001م.
21. مدخل إلى علم اللغة النصي: فولفجانج هاينه من وديتر فيهفيجر، ترجمة فالح العجمي، مطابع جامعة الملك سعود، 1419هـ.
22. مدخل إلى علم النصّ مشكلات بناء النص: زتسيسلاف واورزيناك، ترجمة وتعليق سعيد حسن البحيري، ط1، مؤسسة المختار، القاهرة، 1424هـ، 2003م.
23. مدخل لجامع النصّ: جيار جينيت، ترجمة: عبد الرحمن أيوب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد.
24. المقاربة التداولية: فرانسواز أرمينكو، ترجمة: سعيد علوش، مركز الانتماء الثقافي.
25. ميخائيل باختين المبدأ الحواري: تزفيتان تودوروف، ترجمة: فخري صالح، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996م.
26. النص والخطاب والإجراء: دي بوجراند روبرت، ترجمة تمام حسان، (د.ط)، عالم الكتب، القاهرة، 1418هـ، 1998م.

27. النص والسياق استقصاء البحث في الخطاب التداولي والدلالي: فان دايك، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، 2000م.

28. النظريات اللسانية الكبرى من النحو المقارن إلى الذرائعية: ماري آن بافو، جورج إليا سرفاتي، ترجمة: محمد الراضي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، 2012م.

29. نظرية الأفعال الكلامية العامة كيف ننجز الأشياء بالكلام: أوستين، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، 1991م.

المراجع الأجنبية:

1.Introduction aux problèmes de la cohérence des textes :

M.CHAROLLES, In: Langue française, n°38, 1978.

2.Psychology of Language –An Introduction to Sentence and Discourse Processes Murray Singer, 1990.

3.Quand dire c'est faire : John Langshaw Austin, 1^{er} éd, Edition du Seuil, 1970.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

أ.....	مقدمة
10	مدخل
10.....	أولاً: مفهوم تحليل الخطاب والتفسير والتأويل
21.....	ثانياً: مشروعية اتخاذ التفسير نظرية في تحليل الخطاب
42.....	ثالثاً: مقارنة النص القرآني وفق المناهج الحديثة
51.....	الفصل الأول: التحليل البنوي في تفسير الطبري
52.....	تمهيد
53.....	المقاربة البنوية
68.....	المبحث الأول: مستويات التحليل البنوي في منظومة علم العربية والتفسير
68.....	المطلب الأول: مستويات التحليل البنوي في منظومة علم العربية
68.....	1. معايير تصنيف العلوم العربية
69.....	2. تقسيم علوم العربية
70.....	3. صلة العلوم اللغوية ببعضها البعض
75.....	4. المستويات اللغوية في الحضارة العربية
87.....	المطلب الثاني: التحليل اللغوي في التفسير
87.....	1. مكانة اللغة في التفسير
92.....	2. التحليل اللغوي في التفسير
102.....	3. مستويات التحليل اللغوي في منظومة علم التفسير

المبحث الثاني: التحليل البنوي في تفسير الطبري.....	105
المطلب الأول: رعاية التحليل اللغوي في مقدمة تفسير الطبري.....	105
المطلب الثاني: التحليل الصوتي في تفسير الطبري.....	116
1. الاختلافات اللهجية للأصوات.....	116
2. الاختلافات الأدائية للأصوات.....	121
3. التكامل بين علم الأصوات وعلم اللغة.....	122
4. علم الأصوات أداة من أدوات التحليل فوق الجملي.....	125
المطلب الثالث: التحليل الصرفي في تفسير الطبري.....	126
1. الصرف المعنوي.....	126
2. الصرف اللفظي.....	132
3. التوجيه الصرفي للقراءات القرآنية.....	137
4. الصرف أداة من أدوات التحليل فوق الجملي.....	143
المطلب الرابع: التحليل النحوي في تفسير الطبري.....	146
1. تحليل البنية اللفظية.....	146
2. تتبع الحالات الإعرابية واستيفاء الإمكانات.....	152
3. مراعاة الدلالة المعجمية لتحديد الوظيفة الإعرابية.....	156
4. الدلالات الخاصة للتركيب.....	160
5. النحو أداة للتحليل فوق الجملي.....	165
المطلب الخامس: التحليل الدلالي في تفسير الطبري.....	170

170.....	1. الترادف.....
177.....	2. الاشتراك اللفظي.....
181.....	3. التضاد.....
183.....	4. المشترك بين الحقيقة والمجاز.....
184.....	خلاصة الفصل.....
187.....	الفصل الثاني: التحليل النصي في تفسير الطبري.....
188.....	تمهيد.....
189.....	المقاربة النصية.....
202.....	المبحث الأول: الانسجام النصي في تفسير الطبري.....
202.....	المطلب الأول: الإطار النظري للدراسة.....
227.....	المطلب الثاني: الانسجام في التراث العربي.....
232.....	المطلب الثالث: الانسجام في تفسير الطبري.....
235.....	1. رعاية الانسجام النصي في مقدمة تفسير الطبري.....
241.....	2. البنية الموضوعية.....
245.....	3. اتجاهات الخطاب.....
256.....	4. درء التعارض عن النص القرآني.....
268.....	5. الاقتضاء.....
274.....	6. السياق.....

291.....	المبحث الثاني: التَّنَاصُ في تفسير الطبري.
291.....	المطلب الأول: الإطار النظري للدراسة:
302.....	المطلب الثاني: التَّنَاصُ في الدراسات الغربية والعربية.
302.....	1. التَّنَاصُ في الدرس الغربي.
304.....	2. التَّنَاصُ في الدرس العربي.
304.....	1.2. التَّنَاصُ النقدي والبلاغي.
308.....	2.2. التَّنَاصُ القرآني.
321.....	المطلب الثالث: الاقتصاص في تفسير الطبري.
321.....	1. الاقتصاص الداخلي.
321.....	1.1. تفسير النص يعضه بعضا.
337.....	2.1. المتشابه.
332.....	3.1. النَّسخ.
337.....	2. الاقتصاص الخارجي.
338.....	خلاصة الفصل.
344.....	الفصل الثالث: التحليل التداولي في تفسير الطبري.
345.....	تمهيد.
346	المقاربة التداولية.
361.....	المبحث الأول: نظرية أفعال الكلام في تفسير الطبري.
361.....	المطلب الأول : نظرية أفعال الكلام عند أوستن وسيرل.

1.	نظرية أفعال الكلام عند أوستن.....	361
2.	نظرية أفعال الكلام عند سيرل.....	369
المطلب الثاني: نظرية أفعال الكلام عند العرب.....		
1.	الفعل الكلامي عند علماء العربية.....	374
1.1.	مفهوم الفعل الكلامي عند العرب.....	374
2.1.	معايير تصنيف الفعل الكلامي عند العرب.....	376
3.1.	تصنيف الفعل الكلامي عند العرب.....	381
2.	الفعل الكلامي عند الأصوليين.....	392
المطلب الثالث: نظرية أفعال الكلام في تفسير الطبري.....		
1.	تحديد الإطار الذي يحكم أفعال الله عز وجل.....	395
2.	معايير تصنيف الطبري للأفعال.....	400
1.2.	معيّار القصد.....	400
2.2.	معيّار السياق.....	405
3.2.	معيّار العرف الفقهي.....	407
3.	تصنيف الطبري للأفعال الكلامية.....	410
1.3.	تسمية الطبري للأفعال الكلامية التي مُورِسَتْ في القرآن الكريم.....	410
أ.	الفعل العام.....	418
ب.	القرآن يصرّح بالأفعال.....	419
ج.	الأفعال جزء من استراتيجية حجاجية.....	419

423.....	2.3. تصنيف الأفعال
426.....	المبحث الثاني: الحجاج في تفسير الطَّبري
426	المطلب الأوَّل: الإطار النظري للدراسة
441.....	المطلب الثاني: الحجاج في البلاغة القديمة (مفاهيم وامتداد)
442	1. الحجاج في البلاغة الغربية
444.....	2. الحجاج في البلاغة العربية
458.....	المطلب الثالث: الحجاج اللغوي في تفسير الطبري
458.....	1. مفهوم الحجاج عند علماء التفسير وعلوم القرآن
464.....	2. رعاية الحجاج اللغوي في مقدمة تفسير الطبري
473.....	3. آليات الحجاج في تفسير الطبري
507.....	خلاصة الفصل
512.....	خاتمة
522.....	فهرس المصادر والمراجع
545.....	فهرس الموضوعات

في ظلِّ تَطَوُّرِ البَحْثِ اللِّسَانِيِّ بَرَزَتْ مَقَارِبَاتٌ لِسَانِيَّةٌ تَتَجَاوَزُ البَحْثَ مِنْ مُسْتَوَى الْجُمْلَةِ إِلَى مُسْتَوَى تَحْلِيلِ الْخَطَابِ، فِي الْمَقَابِلِ يَعُدُّ عِلْمُ التَّفْسِيرِ فِي الْحَضَارَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ نَظْرِيَّةً لِصِنَاعَةِ تَحْلِيلِ خَطَابٍ مُتَكَامِلٍ، مِنْ خِلَالِ اسْتِنَادِ الْمَفْسِّرِ إِلَى آيَاتٍ تَتَجَاوَزُ النَّظَرَ فِي الْبَنِيَّةِ اللُّغَوِيَّةِ إِلَى آيَاتٍ تُعْنَى بِالْخَطَابِ.

وَبِمَا أَنَّ الطَّبْرِيَّ قَدْ تَحَقَّقَتْ لَهُ الصَّنْعَةُ فِي مُخْتَلَفِ الْعُلُومِ وَالرَّئَاسَةِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْفُنُونِ أَرَدْنَا الْكَشْفَ عَنْ آيَاتِ التَّحْلِيلِ اللُّغَوِيِّ وَالنَّصِيِّ وَالتَّدَاوُلِيِّ الَّتِي اسْتَنَدَ إِلَيْهَا فِي تَحْلِيلِهِ لِلنَّصِ الْقُرْآنِيِّ، مَعَ مَرَاعَاةِ تَتَبُّعِ الظُّوَاهِرِ فِي الدَّرْسِ الْغَرِبِيِّ وَالتُّرَاثِ الْعَرَبِيِّ كَدِرَاسَةِ نَظْرِيَّةٍ نَهْدِفُ مِنْ خِلَالِهَا إِلَى الْوُقُوفِ عَلَى نَقْطِ التَّشَابُهِ وَالْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الدَّرْسَيْنِ.

الكلمات المفتاحية: النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ، التَّفْسِيرُ، التَّحْلِيلُ اللُّغَوِيُّ، التَّحْلِيلُ النَّصِّيُّ، التَّحْلِيلُ التَّدَاوُلِيُّ

Abstract

In light of the linguistic research development, linguistic approaches have emerged. This has enhanced the shift from sentence level research into the level of discourse analysis. In contrast, the science of tafsir (exegesis) in the Arab-Islamic civilisation is a theory of producing an integrated discourse analysis, through the interpreter's reliance on mechanisms that go beyond the consideration of the linguistic structure to mechanisms that deal with the discourse.

Since al-Tabari achieved mastery in various sciences and leadership in many arts, we wanted to reveal the mechanisms of linguistic, textual and pragmatic analysis that he relied on in his analysis of the Qur'anic text. At the same time, we traced and took into consideration the phenomena in Western studies and the Arab heritage

in our theoretical study. Our aim was to identify the similarities and differences existing between them.

Keywords: Qur'anic text, exegesis, linguistic analysis, textual analysis, pragmatic analysis