

T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARI BÖLÜMÜ
ARAP DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

SİYAKIN KUR'AN KELİMELERİNİN DELÂLETİNE ETKİSİ

DOKTORA TEZİ

Hazırlayan

Fawzy Eid Bekhit ABDELAAL

Danışman

Prof. Dr. Ahmet Kâzım ÜRÜN

KONYA-2024

المحتويات

iv.....	الملخص
v.....	ÖZET
vi.....	ABSTRACT
vii.....	ÖNSÖZ
1.....	TÜRKÇE GENİŞ ÖZET
43.....	KAYNAKÇA
1.....	مقدمة
3.....	المدخل
3.....	1. أهمية البحث
4.....	2. تساؤلات البحث
4.....	3. بعض الدراسات السابقة
6.....	4. منهج البحث
6.....	5. السياق
6.....	5.1. مفهوم السياق وأهميته
8.....	5.2. مكونات السياق
9.....	5.3. أقسام السياق
9.....	5.4. السياق الداخلي
9.....	5.5. السياق الخارجي
9.....	5.6. السياق القرآني وأنواعه
10.....	5.6.1. سياق الآية
10.....	5.6.2. سياق المقطع
11.....	5.6.3. سياق السورة
12.....	5.6.4. السياق القرآني العام
15.....	الفصل الأول: السياق عند القدماء والمحدثين
16.....	1. السياق عند النحاة واللغويين
17.....	1.1. السياق عند سيبويه
22.....	1.2. السياق عند ابن جني
27.....	2. السياق عند الأصوليين
28.....	2.1. السياق الداخلي عند الأصوليين
32.....	2.2. السياق الخارجي عند الأصوليين

33	2.3. السياق عند الغزالي
37	2.4. السياق عند الشاطبي
40	3. السياق عند المفسرين
41	3.1. أهم مكونات السياق الداخلي عند المفسرين
41	3.2. مكونات السياق الخارجي عند المفسرين
46	3.3. السياق القرآني
50	4. السياق عند البلاغيين
52	4.1. السياق عند الجاحظ
59	4.2. السياق عند عبد القاهر
62	4.3. السياق عند ابن الأثير
70	الفصل الثاني المفردة القرآنية عند القدامى والمحدثين
72	1. الصيغة الصرفية
72	1.1. الصيغة الصرفية عند القدامى
77	1.2. الصيغة الصرفية عند المحدثين
77	1.3. أهم الدراسات التي تناولت الجوانب الصرفية للكلمة القرآنية
78	1.4. سمات دراسة الصيغة الصرفية عند المحدثين:
78	1.5. صيغة المبني للمجهول
84	2. جماليات المفردة القرآنية عند القدامى والمحدثين
85	2.1. من جهود القدامى
90	2.2. من جهود المحدثين
98	3. الفاصلة القرآنية والسياق
98	3.1. تعريف الفاصلة
99	3.2. الفرق بين الفاصلة والسجع
100	3.3. أهمية دراسة الفاصلة القرآنية
100	3.4. الفاصلة القرآنية والتقديم والتأخير
102	3.5. السياق وتتابع الفواصل
104	3.6. تعاور الفواصل
111	3.7. التقديم والتأخير بين فواصل الآيات المتقاربة والمتتالية
112	3.8. حروف الفاصلة ودلالاتها
113	الفصل الثالث السياق وقضايا الدلالة
113	1. المشترك اللفظي

114.....	1.1. المشترك اللفظي عند النقاد.....
116.....	1.2. أهم المصادر القديمة
122.....	1.2.3. اختلاف المناهج في هذه المؤلفات
124.....	1.3. علاقة المشترك اللفظي بمسألة السياق
124.....	1.4. أمثلة على المشترك اللفظي والسياق
125.....	1.4.1. بعض الكلمات يجب إخراجها من باب المشترك اللفظي
126.....	1.4.2. دور السياق الداخلي في المشترك اللفظي
127.....	1.4.3. السياق الخارجي والمشارك اللفظي
129.....	1.5. التداخل السياقي
131.....	2. التضاد
132.....	2.1. قضية التضاد عند النقاد
134.....	2.2. علاقة "التضاد" بالسياق
136.....	2.3. أمثلة للتضاد في القرآن الكريم
139.....	3. الترادف
140.....	3.1. آراء اللغويين القدامى في الترادف
142.....	3.2. شروط الترادف بين المنكرين والمثبتين للترادف
143.....	3.3. علاقة الترادف بالسياق
143.....	3.4. أمثلة على الترادف
147.....	4. التشابه اللفظي
147.....	4.1. مفهوم التشابه اللفظي
147.....	4.2. التشابه اللفظي عند النقاد
148.....	4.3. علاقة التشابه اللفظي بالسياق
149.....	4.4. أمثلة من التشابه اللفظي
157.....	الخاتمة
162.....	المراجع والمصادر

الملخص

يقع هذا البحث في مقدمة وثلاثة فصول، وقد تناولنا في المقدمة تعريف السياق وأنه ينقسم إلى السياق الدخلي والسياق الخارجي، وأقسام السياق القرآني الذي ينقسم إلى سياق الآية وسياق المقطع وسياق السورة والسياق القرآني العام. وقد تناولنا في الفصل الأول السياق عند علماء النحو واللغة، فرأينا اعتمادهم على السياق في تحليل الجمل ثم درسنا السياق عند علماء الأصول ورأينا اهتمامهم بالسياق للوصول إلى الحكم الشرعي، ووقفنا عند علماء التفسير ورأينا إعطاءهم أهمية كبيرة للسياق في فهم الآيات واختصاصهم دون غيرهم بألوان من السياق الخارجي مثل سبب نزول الآيات. ودرسنا السياق عند علماء البلاغة وأثره في الوقوف على جماليات الكلمة، ووجدنا أن السياق حاضر في كلام هؤلاء العلماء ودراساتهم. وفي الفصل الثاني تطرقنا إلى جماليات الكلمة القرآنية وفيها وقفنا على الصيغة الصرفية وأثرها في جمال المفردات القرآنية والمواطن الجمالية التي أشار إليها القدامى والمحدثون، كما تعرضنا في المبحث الثالث للفاصلة القرآنية وعلاقتها بسياق الآية التي ترد فيها، وعلاقتها كذلك بالفواصل الأخرى التي تكون قبلها أو بعدها. وأما الفصل الثالث فقد ناقشنا فيه السياق وقضايا الدلالة، فعرضنا للمشارك اللفظي، ورأينا أن السياق هو الذي يحدد أي معنى من المعاني جاءت به الكلمة التي تحتل أكثر من معنى ورأينا أن تحديد معنى المشارك اللفظي يتوقف على عوامل من السياق الداخلي والخارجي. ثم عرضنا للتضاد، والترادف وعرفنا أن السياق له دور عظيم في تحديد الفروق بين الكلمات القرآنية، ثم انتهينا إلى مبحث المتشابه اللفظي ورصدنا فيه دور السياق في معرفة دلالة الألفاظ القرآنية المتشابهة.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وآدابها، السياق، السياق الداخلي، السياق الخارجي، القرآن الكريم.

SİYAKIN KUR'AN KELİMELERİNİN DELÂLETİNE ETKİSİ

ÖZET

Bu araştırma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Girişte siyak terimi ele alınmış ve iç siyak ve dış siyak olmak üzere iki ana başlıkta incelenmiştir. Kur'an'daki siyakın kısımları ise âyet siyakı, makta' siyakı, sûre siyakı ve genel Kur'an siyakı olmak üzere farklı bölümlere ayrılmıştır. Birinci bölümde gramer ve dil bilginlerinin siyaka bakışı ele alınmış ve cümlelerin çözümlenmesinde onların siyaka önem verdikleri tespit edilmiştir. Sonra usul bilginlerinin siyaka bakışı incelenmiş ve şer'î bir yargıya varmak için siyaka verdikleri önem tespit edilmiştir. Müfessirlerin âyetlerin anlaşılmasında hâricî siyaka önem verip sebep-i nüzûlü âyetin anlaşılmasında önemli bir etken olarak değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Belâgat âlimlerinin siyak konusuna yaklaşımları incelenmiş ve kelimenin estetiği üzerindeki Siyakın etkisinin belâgat âlimlerinin konuşmalarında ve çalışmalarında mevcut olduğu görülmüştür. İkinci bölümde Kur'an âyetlerinin estetiğine, bunun Kur'an müfredatının güzelliğine olan etkisine ve geçmiş ve günümüz âlimlerinin işaret ettikleri yönlere değinilmiştir. Ayrıca Kur'an fâsılları ve onun estetiği ele alınmıştır. Üçüncü bölümde siyak ve delâlet ilişkisi ele alınmış ve siyakın, eş sesli kelimelerde anlamın belirlenmesinde önemli rolü olduğu tespit edilmiştir. Yine eş sesli kelimelerin manasının belirlenmesinde hâricî ve dâhilî siyakın önemi ortaya konulmuştur. Ayrıca zıt anlamlı ve eş anlamlı kelimeler de incelenerek siyakın Kur'an kelimeleri arasındaki anlam farklılıklarını belirlemede rol oynadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Bağlam, Hâricî Siyak, Dâhilî Siyak, Kur'ân-ı Kerîm.

EFFECT OF CONTEX ON THE MEANING OF WORDS IN THE QURAN

ABSTRACT

This research is located in an introduction and three chapters, and we have dealt in the introduction with the definition of context, and it is divided into the internal context and the external context, and the sections of the Quranic context, which is divided into the context of the verse, the context of the passage, the context of the surah and the general Quranic context. In the first chapter, we discussed the context of the scholars of grammar and language, and we saw their dependence on the context in analyzing sentences, then we studied the context of the scholars of Origins and saw their interest in the context to reach a legitimate judgment, and then we stood at the scholars of interpretation and saw their cover great importance of the context in understanding the verses and their competence alone with colors from the external context such as the reason for the revelation of the verses. We studied the context of the scholars of rhetoric and its impact on the aesthetics of the word, and we found that the context is present in the speech of these scholars and their studies. In the second chapter, we touched on the aesthetics of the Quranic word, in which we stood on the morphological formula and its impact on the beauty of the Quranic vocabulary and the aesthetic aspects referred to by the old and modern, and in the third chapter, we were exposed to the Quranic separator and its relationship to the context of the verse in which it is contained and its relationship to other commas that are before or after it. As for the third chapter, in which we discussed the context and semantic issues, we introduced the verbal participle and we saw that the context determines which of the meanings the word that carries more than one meaning came from and we saw that determining the meaning of the verbal participle depends on factors from the internal and external context. Then we offered to contrast. Then we studied the synonyms and we knew that the context has a great role in determining the differences between Quranic words, and then we ended up on the verbal similarity research and we showed the role of context in knowing the meaning of similar Quranic words.

Keywords: Arabic Language and Literature, Context, External Context, Internal Context, The Noble Qur'an.

ÖNSÖZ

Dil ilimlerinin Kur'ân-ı Kerîm ile sıkı bir bağlantısı vardır ve bu ilimlerin ortaya çıkmasının temel nedeni Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması çabasıdır. Nahiv, lügat ve belagat gibi alanlarda yazılan eserlerde siyakla ilgili konular çokça yer almaktadır. Yine Kur'an metninin açıklanması ve şer'î hükümlerin çıkarılmasıyla ilgili alanlarda yazılan tefsir ve usulü fıkıh kitaplarında da siyakın çeşitleri ile ilgili konular bulunmaktadır. Anlamın açık ve net olarak anlaşılmasında Siyakın önemli bir yer tutması nedeniyle bu kaynak eserlerde siyak ve çeşitleriyle ilgili çok sayıda örnek bulmak mümkündür.

Eski âlimlerin siyaka önem vermeleri ve farklı yönlerinden bahsetmelerine rağmen siyakı müstakil bir çalışma konusu olarak ele almamışlar ve siyakla ilgili bir terminoloji ortaya koymamışlardır. Buna rağmen eski âlimlerin siyak araştırmalarına önemli katkıları olmuştur. Bu katkılar, günümüzde Arap ve İslam ülkelerindeki modern dil çalışmalarına öncülük eden bir zemin hazırladığı gibi Batılı modern dil araştırmacıları da bundan faydalanmışlardır.

Modern araştırmacılar ise siyakla ilgili terminolojiyi geliştirmişler ve siyak konularını daha ayrıntılı ve sistematik bir biçimde ele almışlardır. Siyakı dâhili; siyak ve hârici siyak olarak ikiye ayırmışlar ve dâhili siyak ile metnin içeriğinde yer alan; siyak-ı sarfî (kelime yapısı), siyak-ı nahvî (cümle yapısı) ve siyâk-ı mu'cemî (kelimenin sözlük anlamı) gibi siyak türlerini kastetmişlerdir. Hârici siyak ile de; durum siyakı, hal siyakı ve kültürel siyak gibi türleri kastetmişlerdir. Arap dünyasındaki modern dil araştırmacıları, siyakla ilgili terminolojiyi alırken Batılı araştırmacıların geliştirdikleri modern siyak teorisini benimsemişlerdir.

Arapçada bilimsel çalışmalar daima Kur'ân-ı Kerîm'den istifade etmişlerdir. Bu durum geçmişte olduğu gibi günümüzde de devam etmektedir. Siyak konusu ise geçmiş ve günümüzde pek çok âlim tarafından ele alınmasına rağmen siyakın Kur'ân kelimelerine etkisi incelenmemiştir. Bu nedenle bu konu çalışmamıza başlık olarak seçilmiştir.

Bu çalışma bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın siyak konusu ele alındığından girişte siyakın tanımı, önemi, çeşitleri ve siyakı oluşturan unsurlarla ilgili bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, eski ve yeni araştırmacılara göre siyak ele alınmıştır. Bu bölümde lügat, nahiv, usul, tefsir ve belâgat âlimleri arasındaki siyakla ilgili farklı yaklaşımlar incelenmiştir. İkinci bölümde, Kur'an kelimelerinin sarf sîgaları ve siyakla ilişkisi, eski ve yeni araştırmacılara göre Kur'an kelimelerinin estetiği ve Kur'an'daki fâsılların siyakla

ilişkisi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde siyak ve delâlet konuları ele alınmış ve müştereku'l-lafzî, ezdâd, terâdüf ve müteşâbih lafızî ile siyak ilişkisi incelenmiştir.

Son olarak bu çalışmanın ortaya çıkmasında önemli rol oynayan başta danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Kazım Ürün olmak üzere Prof. Dr. M. Vehbi Dereli, Prof. Dr. Mustafa İsmail Dönmez, Doç. Dr. Ahmet Yıldız ve Dr. Öğr. Üyesi Şerafettin Yıldız'a teşekkürü borç bilirim.

Fawzy Eid Bekhit ABDELAAL

Konya - 2024



TÜRKÇE GENİŞ ÖZET

SİYAKIN KUR'AN KELİMELERİNİN DELÂLETİNE ETKİSİ

GİRİŞ

Çalışmada ele aldığımız siyak konusunda Arap dünyasında çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaları şu şekilde kısaca verebiliriz.

1- Eseru's-siyâk fî tevcîhi'l-ma'nâ fî tefsîri't-Tahrîr ve't-tenvîr: Dirâse nahviyye delâliyye, İbrâhim Seyyid Ahmed; Doktora Tezi, Diller Fakültesi, Ayn Şems Üniversitesi, 2008.

Bu çalışma, bağlamda geçen kelimelere odaklanmadan dilbilgisi yönü ve siyakın rolünü ortaya koyması nedeniyle bizim tezimizden ayrılmaktadır. Ayrıca çalışma, kelimeyi ele alıp bağlamla ilişkisini incelerken yalnızca nahiv yönünü dikkate almaktadır. Bizim çalışmamız da ise Kur'an kelimeleri ve bağlamın anlama etkisi ele alınmaktadır.

2- es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fî't-tefsîr: Dirâse nazariyye ve tatbîkiyye min hilâli tefsiri İbn-i Kesîr, Abdurrahman Abdullah Sürûr Cürmân el-Matîri, Doktora Tezi, Davet ve Usûlüddin Fakültesi, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2008.

3- Eseru's-siyâki'l-Kur'ânî fî't-tefsîr: Dirâse nazariyye tatbîkiyye li-sûrateyi'l-Fâtîha ve'l-Bakara, Muhammed b. Abdullah er-Rabî'a, Doktora Tezi, Riyad İmam Muhammed b. Suûd İslâm Üniversitesi.

4- es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fî't-tefsîri'l-Medreseti'l-'Akliyyeti'l-hadîse, Sa'd b. Muhammed b. Sa'd eş-Şehrânî, Doktora Tezi, Davet ve Usûlüddin Fakültesi, Tefsir ve Kur'an İlimleri Bölümü, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, H.1427.

5- Belâgatü'l-kelime fî't-ta'bîri'l-Kur'ânî, Fâdıl el-Sâmerrâî, Kahire, 2006.

6- Cemâliyyetü'l-Müfredeti'l-Kur'âniyye, Ahmed Yâsûf, Halep, 1999.

Bu iki çalışma ağırlıklı olarak Kur'an kelimelerinin estetiğini ispatlamaya çalışması ve konuyu siyak açısından daha az ele alması yönüyle bizim araştırmamızdan farklıdır. Bizim çalışmamız ise siyak yönüyle Kur'an kelimelerinin estetiğini ortaya koymaktadır.

7- Delâletü's-Siyâk, Ridetullah el-Talhî, Doktora Tezi, Arap Dili Bölümü, Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, H.1418.

Bu çalışma ise vurgulamak istediği bazı kelimeler dışında, sadece siyakı ve kısımlarını ele alması ve Kur'an'da siyak ile Kur'an kelimelerinden bahsetmemesi yönüyle bizim çalışmamızdan ayrılmaktadır.

8- Eseru's-siyâk fî mebnê't-terkîb ve delâletihî: Dirâse nassıyye mine'l-Kur'ân, Fethi Sabit Alemu'd-Dîn, Doktora Tezi, Arapça ve İslâm Araştırmaları Fakültesi, Mısır, 1994.

Bu çalışma da cümle yapısının bağlamla ilişkisini ele almaktadır. Buna karşın bizim çalışmamız kelimelerin bağlamla ilişkisini ele almaktadır.

Siyak (bağlam) sözlük anlamı olarak; sözün üzerinde devam ettiği söyleniş üslubudur. Siyak kelimesi Araplar tarafından سَأَى اللَّهُ خَيْرًا (*Allah hayra yöneltti*) şeklinde yöneltti, gönderdi anlamlarında kullanılmaktadır.¹ Terim olarak ise; "sözün ortamı, etrafı ve yakınında var olan şey"² veya "konuşmayı kuşatan ve manasını ortaya çıkaran dilsel olan veya olmayan çevredir."³ şeklinde tanımlanmaktadır.

Siyakın Kur'an Kelimelerinin Delâletine Etkisi başlıklı çalışmamızda siyakın tanımı, çeşitleri ve çeşitli ilim dallarında öne çıkmış âlimlerin siyaka yaklaşımları anlatılacak ve son olarak da siyakın özellikle Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasındaki etkisi incelenecektir. Bulabildiğimiz çalışmaları ve çalışmamızdan farklarını ortaya çıkardıktan sonra giriş kısmında siyak hakkında bilgi vermemiz uygun olacaktır.

1. Siyakın Çeşitleri

Önceki dönemlerde yaşayan âlimler, eserlerinde siyak konularını ele almışlar ve çeşitleri üzerinde durmuşlardır. Ancak bu âlimler çalışmalarında siyakı, dâhilî ve hâricî gibi çeşitlere ayırmamışlardır. Siyakla ilgili günümüzde kullanılan terimler günümüz araştırmacıları tarafından ortaya konmuştur. Siyak konusu günümüzde derinlemesine araştırılmış ve çeşitli alt birimlere ayrılmıştır. Bu nedenle giriş kısmında siyak ve çeşitleri hakkında bilgi vermemiz uygun olacaktır.

1.1. Dâhilî Siyak

Dâhilî siyak (iç bağlam), dilsel siyak veya metinsel siyak olarak da adlandırılır. Dâhilî siyak dilbilgisel, morfolojik, fonetik, sözlüksel ve sözdizimsel düzeyleri içerir. Dil bilgisel kısım, takdim, tehir, hazif ve kelimeler arasındaki dil bilgisel ilişkileri konu edinir. Morfolojik düzey ise, kelimedeki sarf sîgalarını/kalıplarını ve zaid harflerin anlamlarını içermektedir.⁴

1.2. Hâricî Siyak

¹ İbrâhim Mustafa - vd, *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Kahire: Mektebetu's-Şurûku'd-Devliyye, 2011), 482.

² İbrâhim Fethî, *Mu'cumu'l-Mustalahâtî'l-Edebiyye* (Safakıs: el-Muessetu'l-'Arabıyyetu li'n-Nâşirîne'l-Muttehidîn, 1986), 201.

³ Remzî Munîr Ba'lebekkî, *Mu'cumu'l-mustalahâtî'l-luğaviyye* (Beyrut: Dâru'l-'İlmi lilmelâyîn, 1990), 119.

⁴ 'Avâtîf Kennûş, *ed-Dilâletu's-Siyâkıyyetu 'Inde'l-Luğaviyyîn* (Londra: Dâru's-Sıyâbi li'-Tibâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2007), 52-76.

Hâricî siyak (dış bağlam), dilsel olmayan siyak olarak da adlandırılır. Hâricî siyakın içine hal siyakı, konum siyakı, kültürel, toplumsal, tarihî, dinî, duygusal siyak ile konuşanın ve muhatabın psikolojik hali de girmektedir. Örneğin bir kültürde övülen diğer kültürde yeriliyor olabilir. Bir konuma uygun olan da diğer bir konuma uygun olmayabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

GEÇMİŞ VE GÜNÜMÜZ ÂLİMLERİNİN SİYAKA BAKIŞI

Giriş bölümünde siyak hakkında kısa bilgiler verdikten ve siyakı dâhilî ve Hâricî olarak ikiye ayırdıktan sonra çalışmamızın birinci bölümünde geçmiş dönemlerde ve günümüzde yaşayan âlimlerin siyak konusuna bakışları aktarılmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken de âlimlerin mütehasıs olduğu ilim dallarına göre tasnif yapılacaktır.

1. Bazı Nahivci ve Dilcilerin Siyaka Bakışı

Nahiv ve dil âlimlerinin çalışmaları genel olarak dâhilî siyak ile yakından ilgilidir. Nahiv âlimlerinin, kelimeler arasındaki dil bilgisel ilişkileri incelemeleri dâhilî siyakın en önemli örnekleri arasında yer almaktadır. Dilbilimcilere gelince, asıl çalışmalarının dildeki kelime varlığına, anlamlarına ve özelliklerine dayanması, dâhilî veya dilsel siyakın çeşitlerinden birini teşkil etmektedir.

Nahivcilerin ve dilbilimcilerinin siyaka ve onun çeşitlerine ilgi duydukları gerçeği, geçmişte ve günümüzde yapılan çalışmalarda belirgin olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak eski âlimler, siyakın çeşitlerini ve özelliklerini ele almakla birlikte modern âlimlerden farklı olarak modern siyak teorisindeki terimleri kullanmazlar. Çalışmanın bu kısmında âlimlerin siyaka yaklaşımları ile ilgili bilgiler verilecektir.⁵

Sîbeveyhi, dil çalışmaları alanında ilk eserlerden biri olan el-Kitâb adlı eserinde siyak konularını, özellikle de dâhili siyakı ele almaktan bahsetmesi nedeniyle siyak konusunun ele alınması sadece modern dönemdeki batılı araştırmacılara özgü bir durum olmadığını göstermektedir.

el-Hasâis adlı eserde, siyak ve delâlet ilişkisi, siyakın sarf sîgaları (morfoloji) ile ilişkisi ve kelimeyi oluşturan harflerle kelimenin manası arasındaki ilişkisini ayrıntılı olarak ele alması yönüyle çalışmamızda İbn Cinnî üzerinde de durulmuştur. Yine kendisinden sonraki

⁵ Ahmed Sa'd Muhammed, *el-Usûlu'l-belâğîyye fî Kitâbi Sîbeveyhi ve eseruhâ fî'l-bahsi'l-belâğî* (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2017), 50.

araştırmacılar, onun eserini temel alarak çalışmalar yapmışlardır. Bu alanda çalışan batılı araştırmacılar ise onun adını vermeseler bile onunla aynı tespitleri yapmışlardır.

1.1. Sîbeveyhi'de Siyak

Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) eseri "el-Kitâb", Arapça ilimlerinin en önemli ve en eski kaynaklarından biri olarak kabul edilir. Bu değerli kitaba göz atan herkes, içinde daha önce bahsettiğimiz siyakın iki çeşidiyle ilgili birçok meseleyi bulacaktır. Sîbeveyhi'nin eserinde var olan siyakın bazı çeşitleri şöyledir:

1.1.1. Sîbeveyhi'de Dâhilî Siyak

Sîbeveyhi'nin işaret ettiği konular arasında hâl ve sahibi hal arasındaki, fail ve meful arasındaki, fiil ve meful arasındaki zanne ve kardeşleri arasındaki, kane ve kardeşleri arasındaki takdim-tehirin manaya etkisi bulunmaktadır. Sîbeveyhi'nin ayrıca kasr harfleri gibi özel manalar ifade eden kelimelere işaret ettiği, yine soru edatlarının manasına ve bu edatların hakiki manalarından çıkarak mecazi manalar ifade etmesine değindiği ve Kur'an'daki fâsılalara işaret ettiği görülmektedir. Sîbeveyhi nahiv, sarf ve belâgat konuları arasında ayırım yapmamakta ve takdim-tehiri siyakın nahiv kısmından kabul etmektedir.

Takdim-tehir konusunda Sîbeveyhi, takdim edilen kelimenin önem verilmesi nedeniyle takdim edildiğini ve bu takdimin fail ve meful arasında olabileceği gibi fiil ve meful arasında da olabileceğini belirtmektedir.⁶ Ahmed Sa'd Muhammed, Sîbeveyhi'nin, Arapların geleneklerine uygun olarak konuşmacının niyetine ve muhatabın durumuna göre değişen dâhilî siyakın içinde yer alan kelimeler arasındaki dil bilgisel rollere bakarak takdim ve tehir konusunu ele aldığını belirtir.⁷

1.1.2. Sîbeveyhi'de Hâricî Siyak

Sîbeveyhi, metnin ortaya çıktığı çevrede dış unsurları oluşturan hâricî siyaka büyük önem vermiştir. O, mananın anlaşılması için dinî ve kültürel siyakı gözetmektedir. Allah Teâlâ'nın; *الْكُمُ الذَّكْرُ وَلَهُ الْأُنْثَى* "Demek erkek size, dişi O'na öyle mi?"⁸ âyeti hakkında şöyle söyler: "Peygamber (sav) ve Müslümanlar Allah (cc)'ın çocuk sahibi olmadığını biliyorlardı, fakat müşriklerin sapıklıklarını göstermek için âyette soru edatı kullanıldı."⁹

⁶ Muhammed, *el-Usûlu'l-belâğîyye fî Kitâbi Sîbeveyhi ve eseruhâ fî'l-bahsi'l-belâğî*, 41.

⁷ Muhammed, *el-Usûlu'l-belâğîyye fî Kitâbi Sîbeveyhi ve eseruhâ fî'l-bahsi'l-belâğî*, 42.

⁸ Necm Sûresi 53/21.

⁹ Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetu'l-Hancî bi'l-Kâhira, ts.), 3/171.

Sîbeveyhi, kültürel siyakı da ihmal etmemiş ve bu konuda şunları ifade etmiştir: "Dil bilimleri Kur'ân-ı Kerîm kapsamında ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Ancak özel bir kültür ve geleneğe sahip bir Arap toplumunda nazil olduğu da göz ardı edilemez."¹⁰

1.2. İbn Cinnî'de Siyak

İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) telif ettiği *el-Hasâis* kitabının siyak konusunda önemli bir yeri vardır. Çünkü İbn Cinnî bu eserinde, siyak ışığında terimin yapısına ve tahliline özel bir önem vermiştir. Ayrıca terimin ses ve sarf yönleri ile içerdiği harflerin delâletini ele alan en eski kaynak olması nedeniyle siyak konusunu içeren çalışmalar arasında önemli bir yere sahiptir.

1.2.1. İbn Cinnî'de Dâhilî Siyak

İbn Cinnî, kelimelerin yapısını tahlil etmiş, harflerin sayısı ile mahreçlerini kıyaslayıp onların işaret ettiği anlamı araştırmıştır. O, "تَوَزُّهُمْ أَزًّا" ile "تَهَزُّهُمْ هَرًّا" ifadelerini kıyaslamış ve hemzenin he harfinden daha kuvvetli olduğunu belirterek الَهَزَّ ifadesinin الَهَزَّ ifadesinden daha kuvvetli olduğunu ifade etmiştir.¹¹ Bu mülâhaza belki de harflerin delâletini ortaya koyan en eski çalışmadır.

Aynı şekilde İbn Cinnî de sarfî (morfolojik) Siyakın manaya etkisine da işaret etmiş ve şöyle ifade etmiştir: "الْجَمَزَى السِّغَاسَى الْفَعْلَى" kelimesinde olduğu gibi sürâte işaret eder. Tekrarlı olan الرِّعْرَعَةُ وَالْقُلُقُلَةُ وَالصِّلَصِلَةُ gibi rubai sîgalar ise içinde harflerin tekrarı olması nedeniyle tekrara işaret eder."¹²

Abdülkerim Mücahid, John Rupert Firth'ün (ö. 1960): "Anlam teorisinde mananın; sosyal, morfolojik, dilbilgisel ve sözlüksel olarak dilin her düzeyinde aşamalı olarak yapılacak dilsel tahlilin nihai sonucu olduğu yönündeki görüşü hakkında, İbn Cinnî'nin, dağınık olmasına ve kapsamlı bir çerçevede düzenlenmemiş olmasına rağmen, ondan daha önce bu görüşe sahip olduğunu belirtmektedir."¹³

Ayrıca İbn Cinnî, sesleri ve seslerin ifade ettiği manaları fonetik olarak ilişkilendirirken de yeni bir şey ifade etmiştir. Zira o, النَّضْحُ ile النَّضْحُ kelimeleri arasındaki farka işaret etmiş ve النَّضْحُ kelimesinin az su için النَّضْحُ kelimesinin çok su için kullanıldığını ifade etmiş ve (فِيهِمَا)

¹⁰ Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/71.

¹¹ Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Necâvî (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrîyye, 1952), 2/146.

¹² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/155.

¹³ Sa'd b. Mukbil b. İsa el-'Anzî, *Delâletü's-Siyâk 'Inde'l-Usûliyyîn Dirâstu'n-Nazariyye Tatbîkiyye, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1428), 78. Abdülkerim Mücahid Abdurrahman, *ed-Delâletü'l-lügaviyye 'inde'l-Arab* (Amman: Dâru'd-diyâ', 1985), s. 157.

عَيْنَانِ نَضَاحَتَانِ İkisinde de durmadan fışkıran iki kaynak vardır.)¹⁴ âyetinden delil getirmiştir. “Hı” harfinin “Ha” harfinden daha güçlü olduğunu belirtmiştir.¹⁵ Bu ifadeler, kelimelerin şekli ve delâletleri hakkında söylenmiş olsa da siyak konusunu da kapsadığı görülmektedir.

1.2.2. İbn Cinnî’de Hâricî Siyak

İbn Cinnî, olayın siyakının önemine işaret etmektedir. Bu nedenle anlamın belirleyicisinin konuşmayı çevreleyen koşulların bilinmesini sağlayan şahit olma veya şahit olmanın yerine geçecek şekilde sözün söylendiği şartların bilinmesi olduğunu belirtir.¹⁶ Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İbn Cinnî’nin konuşmacının durumunu dikkate alan hâricî siyakın önemli bir yönüne atıfta bulunduğu açıkça görülmektedir.

İbn Cinnî’de delâlet konusunu araştırırken Abdülkerim Mücahid, İbn Cinnî’de sosyal delâlet ile hal siyakının arasında ilişki kurmuş ve Firth’ün siyak nazariyesinin kemale ermesinde İbn Cinnî’nin önemli bir yeri olduğunu ancak bu durumun onun, siyak konusuna veya bölümlerine ilk atıfta bulunan kişi olduğu anlamına gelmediğini aksine İbn Cinnî’nin eserleri -her ne kadar tam bir teori olarak sunmasa da- siyak konusunda birçok işareti içermekte olduğunu belirtir. Abdülkerim Mücahid, Firth ve İbn Cinnî arasında sistematik bir teorinin var olması dışında bir fark görmemekte ve şu ifadeleri kullanmaktadır: "Hal siyakındaki özgünlük, İngiliz dilbilimci Firth’in değil Arap dilbilimcilerinden İbn Cinnî’nindir."¹⁷ Hal siyakında dayandığı temeller İbn Cinnî’de mevcuttur ve aralarındaki fark, Firth’in durum bağlamını bütüncül bir teori haline getirmesi, İbn Cinnî’de ise dağınık olmasıdır.¹⁸

2. Usulcülerde Siyak

Fıkıh usulü, siyak ilminin de aralarında olduğu dilbilimsel araştırmalara önem veren ilimler arasında yer almaktadır. Dikkat çeken konulardan biri de İmam Şâfiî’nin (ö. 204/820) *er-Risâle* isimli eserinde "Mananın siyak ile anlaşıldığı bab" adında bir bölüm açmasından itibaren usul eserlerinin siyak konusuna verdiği önemdir. İmam Şâfiî’nin ardından Gazzâlî (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ fî ilmi’l-Usûl*, Emâdî *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm* ve Şâtıbî (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerî’a* isimli eserlerinde siyak konusuna önem

¹⁴ Rahmân Sûresi, 55/66.

¹⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/157.

¹⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, x/215.

¹⁷ Abdülkerim Mücahid Abdurrahman, “ed-Dilâletü ’İnde İbn Cinnî”, *Mecelletu Dâratu Abdilaziz*, (1983), 166.

¹⁸ Abdülkerim Mücahid Abdurrahman, “ed-Dilâletü ’İnde İbn Cinnî”, 167.

vermişlerdir. Bu kitaplara baktığımızda henüz modern dil ekolleri oluşmadan önce usulcülerin, siyak konusuna değindikleri görülmektedir.¹⁹

Usulcülerin siyak konusuna olan ilgilerinin kanıtlarından biri de, İmam Şâfiî'nin ünlü *er-Risâle* isimli eserinde "mananın siyakını gösteren bölüm" adını verdiği bir babın bulunmasıdır.²⁰ Bu başlık altında, Allah Teâlâ'nın " وَسَأَلَهُمُ عَنْ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ " Deniz kenarındaki köyü de onlara sor"²¹ âyetindeki hafz edilen kelimenin tespitiinde siyaka dayanır ve kastedilenin köy halkı olduğu çünkü düşmanın köyün kendisi olamayacağını belirtir.²²

Gazzâlî ve Şâtibî kendi alanlarında önde gelen âlimler olmalarının yanı sıra siyak ve delâlet konularında da çok değerli ve özgün çalışmalar yapmışlardır. Gazzâlî, şeri hükümleri çıkarmada Kur'an'daki siyaka önem vermiştir. Ayrıca modern siyak teorisinde öne çıkan hârici siyak kategorisinde yer alan mütekellimin durumu, hareketler ve yüz ifadesi gibi hususlar üzerinde durmuştur. Şâtibî ise Kur'an'daki siyaka çok önem vermesinin yanı sıra "Arapların kullanımı" ve "kullanım siyakı" gibi siyak ile ilgili terimlerin gelişmesinde önemli katkılarda bulunmuştur. Bu terimler günümüzdeki modern siyak teorilerinde kullanılan terimlere yakındır.

el-Muvâfakât isimli eserinde Şâtibî, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâ'ilü'l-i'câz* kitabında bulunan kinaye, mecaz, istiâre ve temsil hakkındaki fikirleri için şu önemli sözleri kullanır: "Genel olarak Arapların sözünde, sîgaların delâletindeki siyakın manasına itibar edilmesi gerekir. Aksi takdirde gülünç ve komik olur."²³

İmam Gazzâlî'nin usulle ilgili konuları ele alırken siyakın delâletini önemseydiği görülmektedir. Gazzâlî, metinleri yorumlarken sıklıkla karinelere dayanır ve buna şu sözlerle atıfta bulunur: "Ne kastedildiğini anlamanın yolu hitap edilen dilin ortaya çıkış bilgisini sunmaktır. Eğer metin şeklindeyse dili tam olarak anlama ihtimali yoktur. Eğer dili tam olarak anlama ihtimaline yaklaşılsa bile, bir karinenin lafza eklenmesi dışında kastedilen mana tam olarak bilinemez."²⁴

3. Müfessirlerde Siyak

¹⁹ Mansur Nureddin - Kasım Miftâh, *Devru's-Siyâk fî tevcih'l-ma'nâ 'inde'l-müfessirîn Sûratu Yûsuf un-mûzeceen* (Celfe: Cezayir Ziyân Âşûr Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 22.

²⁰ Muhammed b. İdris es-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Kâhire: Tab'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1938), 1/64.

²¹ A'râf Sûresi 7/163.

²² Şâfiî, *er-Risâle*, 1/64.

²³ İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Meşhûr b. Hasen Âli Selmân (Dâru İbn 'Affân, 1997), 3/419.

²⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed b. Abdusselâm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 185; el-'Anzî, *Dilâletu's-Siyâk 'inde'l-Usûliyyîn Dirâstu'n-Nazariyye Tatbikiyye*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 89.

Müfessirler, müfessirlerde bulunmasını zorunlu tuttıkları şartlar ışığında siyaka özel bir önem vermişlerdir.²⁵ Müfessirler Kur'ânî siyakı âyetin, sûnenin ve tüm Kur'an'ın siyakı olmak üzere üç kısma ayırmışlardır.²⁶

İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) tefsirine bakıldığında, Kur'an'ın genel siyakına bağlı kalan en önemli tefsirlerden biriyle karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Bir tefsir kitabının, siyaka ilgisiz kalması düşünülemez. Bir tefsir ister erken dönem, ister çağdaş tefsirlerden biri olsun, müfessirin önem verdiği delillerden biri olarak muhakkak siyak da vardır. Tüm tefsir kitaplarının siyaka önem vermesi ise müfessirlerin manayı anlamada bu konuya ne kadar önem verdiklerine dair bize önemli bir mesaj vermektedir. Pek çok müfessirin siyakı delil getirerek bir manayı kabul ettiklerini ve yine bazı manaları siyak nedeniyle reddettiklerini görmek için fazlaca araştırma yapmaya da gerek yoktur.

Taberî (ö. 310/923) açık bir delil olmaksızın, sözü kendi bağlamından başka bir yere çevirmenin caiz olmadığını ifade eder. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) siyaka bakılmaksızın mananın anlaşılmasına çalışılması durumunda hatalı anlamların ortaya çıkacağı konusunda uyarıda bulunur. Bu hatayı da iki sebebe dayandırarak ilkinin, lafızların delâletinin ihmal edilmesi, diğerinin ise hal karineleri ile birlikte siyakın delâletinin ihmal edilmesi olduğunu belirtir. İbn Teymiyye, siyakın önemine ve lafızların tek başına delâletinin yetersiz olduğuna işaret ederek şöyle söyler: "Mânâ her yerde, siyakına ve onu çevreleyen söze ve hale dayalı karinelere göredir."²⁷

Sonraki dönem âlimlerinden olan Tâhir b. 'Âşûr da (ö. 1973) hazf edilen kelimenin anlaşılması için Siyakın delâletine işaret eder ve şunları belirtir: "Kur'an'ın birçok terkinde hazf edilmiş ifadeler görürsün. Ancak kendisine işaret eden bir lafız veya siyakın olmadığı bir hazif de göremezsin."²⁸

4. Belâgatçılarda Siyak

Belâgatçıların siyak konusuna verdiği önem herkes tarafından malumdur. Belâgat ve edebiyat alanındaki neredeyse tüm konuların siyak konusu ile sıkı bir bağı vardır. Belâgatçılar genel olarak metne önem vermişler ve kelimedeki fesahati bozan ayıpları ele aldıkları gibi kelamın fesahatini bozan ayıpları da ele almışlardır. Bu alandaki önemli âlimler ve siyak

²⁵ Nureddin - Miftâh, *Devru's-Siyâk fî tevcîh'l-ma'nâ 'inde'l-müfessirîn Sûratu Yûsuf un-mûzecen*, 18.

²⁶ Abdurrahman Abdullah el-Mutayrî, *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhû fî't-tefsîr: Dirâse Nazariyye ve Tatbikiyye min hilâli Tefsiri İbn Kesîr, Yüksek Lisans Tezi* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2008), 106-112.

²⁷ el-Mutayrî, *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhû fî't-tefsîr: Dirâse Nazariyye ve Tatbikiyye min hilâli Tefsiri İbn Kesîr, Yüksek Lisans Tezi*, 131-132.

²⁸ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1984), 1/122.

konusundaki tutumları aşağıda ele alınmıştır. Câhiz, belagat ilimleri sistemleşmeden önce siyakın iki çeşidi üzerinde özellikle de hârici siyak kategorisine giren kültürel siyak üzerinde durmuştur. Abdülkâhir el-Cürcânî ise belagat ilimleri sistemleştikten sonra siyaka çok önem vermiş ve modern dönemde kullanılan siyak terimlerine yakın olan nazm, te'lîf ve cem' gibi terimleri kullanmıştır. Bu nedenle günümüzde modern çalışmalarda kendisinden faydalanılmaktadır.

Abdülkâhir el-Cürcânî'den sonra İbnü'l-Esîr'in yaşadığı dönemde belagat ilimleri sistemleşmesini tamamladıktan sonra tak'îd ve zevk ekolü olarak iki ekole ayrılmıştır. Zevk ekolünün önde gelen temsilcisi olarak İbnü'l-Esîr, belagat konularına kurallar açısından değil edebi zevk açısından yaklaşmış ve *el-Meseli's-sâir* adlı eserinde Kur'an kelimelerinin estetiği ve siyakla Kur'an kelimelerinin ilişkisi üzerinde durmuştur.

4.1. Câhiz'de Siyak

Câhiz, (ö. 255/869) Arap edebiyatının en önemli şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Onun büyük ve bilgili bir yazar olması, siyak konusunu ele alışı önemli hale getirmektedir. Câhiz'deki siyak özelliklerini diğerlerinden ayıran şey, bu özellikleri kültürel yönle, çoğunlukla önemli tarihî olayları ve Arap-İslâm mirasındaki önde gelen kişileri anlattığı örneklerle ilişkilendirmesidir. Delâlet konusuyla ilgili olarak güzel tespitleri vardır. Delâleti manalarına göre 5 kısma ayırmış ve bunların yerine geçen bu kısımları şöyle ifade etmiştir: 1- Lafız, 2- İşaret 3- Akd 4- Yazı 5- Hal.²⁹

4.1.1. Câhiz'de Dâhilî Siyak

Dâhilî siyakla ilgili olarak Câhiz, Hârûnürreşîd hakkında bir gün bir söz söylediğini, bu sözün onun hoşuna gittiğini ancak ardından onun beklediği gibi sözüne devam etmediğini, bunun üzerine Hârûnürreşîd'in şöyle ifade ettiğini belirtir: "Vallahi, ilk olarak ondan daha güzel ve ikinci olarak daha bilinçli konuşan görmedim."³⁰ Nahvî siyakla ilgili olarak Câhiz, müezzinin Eşhedü enne Muhammede'r-Rasûlullah dediğini işitince "Eşhedü enne Muhammede'r-Rasûl" dediğini, resul kelimesini sıfat yapıp enne'yi habersiz bıraktığını, böylece cümlelerin eksik kaldığını belirtir.³¹

Câhiz, siyak hakkında başka bir tür olan bileşik ifadelerden de bahseder. Bu tür tek bir siyak için kullanılan ve şu ifadede olduğu gibi bileşik olarak gelen kelimelerdir: "Kur'an'da

²⁹ Ebû Osmân 'Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancı bi'l-Kâhira, 1418), 1/82.

³⁰ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/262.

³¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/339.

namaz, zekât, açlık, korku, cennet, cehennem, arzu, huşu, muhacirler, ensar, insanlar ve cinler gibi neredeyse ayrılmaz anlamlar vardır.”³²

4.1.2. Câhiz’de Hâricî Siyak

Câhiz, Vâsıl b. Atâ’nın (ö.131/748) Beşşâr b. Bürd’e (ö. 167/783-84) verdiği cevapta Vâsıl’ın hal siyakını gözettiğini belirtmektedir. Vâsıl konuşurken râ harfî bulunan kelimeler yerine eş anlamlı olan başka kelimeleri, örneğin أَرْسَلْتُ yerine بَعَثْتُ fiilini ve فَرَّاشَهُ yerine مَضْجَعَهُ kelimelerini kullandığı için verdiği cevapta hâricî siyakı görmekteyiz. Câhiz, Vâsıl’ın buğday için الْبُرِّ kelimesi yerine الْقَمَحِ kelimesini kullandığını الْبُرِّ kelimesinin daha fasih olduğunu bilmesine rağmen lafızları kullandığı hali gözeterek böylece daha güzel ve daha belîğ bir kullanım elde ettiğini belirtir.³³ İlk başlıkta belirttiğimiz gibi Câhiz’in bu ifadelerinden Vâsıl b. Atâ’nın konuşma esnasında siyakı ve çeşitlerini gözettiğini anlatmaya gerek kalmamaktadır.

Câhiz, başka bir siyak türü olan şiirsel siyaka dikkat çekmiştir. Sâlih b. Abdülkuddûs (ö. 167/783) ve Sâbık el-Berberî’nin şiirlerinden bahsederken, onların şiirde iyi olduklarını söyler, ancak onları şiirlerinde konu çeşitliliğinin olmaması nedeniyle suçlar. Her ikisinde de hikmet şiirleri fazladır. Bu nedenle Câhiz şu yorumu yapar: "Ancak kaside tümüyle atasözü olsa akıp gitmez, fıkraların seyrini izlemez, ne zaman dinleyici bir konudan diğerine geçmezse onda bir etki kalmaz.”³⁴

4.2. Abdülkâhir el-Cürcânî

Abdülkâhir el-Cürcânî "söz dizimi teorisinin" sahibidir. Konuşma sistemine özel önem vermiş ve siyak konusu ile ilgili olarak hazif, zikir, takdim ve tehir gibi pek çok bahsi ele almıştır. Ayrıca siyak bahsinin çerçevesine giren siyaktaki tekil kelimenin rolünü ne zaman makbul ne zaman merdud olduğunu ve kabul veya red nedenlerini ifade etmiştir.

4.2.1. Abdülkâhir el-Cürcânî’de Dâhilî Siyak

Abdülkâhir el-Cürcânî’nin bağlamla ilgili yazılarında belirtilmesi gereken en önemli mülâhazalardan biri, dâhilî siyak içinde incelenen nahvî ve sarfî siyak kapsamında değerlendirilebilecek olan ve daha önce de işaret etmiş olduğumuz nahvî ve sarfî siyakın iç içe geçmiş olduğu gerçeğidir. *Delâ’ilü’l-i‘câz* isimli eserinde el-Cürcânî şöyle söyler: (Recez)

³² Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/47.

³³ Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/45.

³⁴ Câhiz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 1/232.

وَالْبَيْنُ مَحْجُورٌ عَلَى غُرَابِهِ اللَّيْلُ دَاجٍ كَنَفًا جَلْبَابِهِ

Gece elbisesinin kenarını sarkıttı ve uzaklık ise karga ile sınırlı kalıyor.

Beyitte gördüğümüz tüm bu güzellikler geceyi şehre uzaklığı ise kargaya has olduğunu söylediği için değildir. Ancak bu beytin güzellikleri "اللَّيْلُ" geceyi mübtada, "دَاجٍ" karanlığı ise haber olup الْكَنَفَانِ iki taraf kelimesinin amili olması nedeniyledir. "الْجَلْبَابُ" Elbise kelimesinin ise "اللَّيْلُ" gece kelimesinin zamirinde ifadesini bulmaktadır. Ayrıca "الْبَيْنُ" uzaklık kelimesi mübtada yapılmış, "مَحْجُورٌ" kısıtlı kelimesi haber yapılmış ve ism-i meful kalıbında getirilmiştir.³⁵

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nahvî bağlam ile istişhad ettiğini görmekteyiz. مَحْجُور kelimesinin ismi meful sîgasında geldiğini ifade ederek sarfî siyaka değinmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî sanki yukarıdaki beyitte kelimeler hakkındaki yorumuyla bize üslubu ve düşüncesi hakkında bize pratik bir örnek vermektedir. Mesela nazmı tarif ederken nahiv kurallarına uygun bir ifade kullanmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki; Abdülkâhir el-Cürcânî açıklamalarında nahvî ve sarfî siyakı karşılaştırmıştır.

Temmâm Hassân (ö. 2011), Abdülkâhir el-Cürcânî'nin ta'lik kavramından kastın, lafzî, manevî ve hâlî denilen karineler ile nahivsel manalar arasında ilişkiler kurmak olduğunu, ta'lik kavramının Arap nahvinde merkezi bir fikir oluşturacak kadar öneminin bulunduğunu, çünkü karineler aracılığıyla siyak konusundaki nahiv meselelerinin anlamlarını belirlediğini ve aralarındaki ilişkileri daha uygun, daha güzel ve nahiv konularını tahlil etmekte daha faydalı olduğunu ifade etmektedir.³⁶

Abdülkâhir el-Cürcânî ayrıca, kelimenin siyaktaki rolüne de işaret ederek, bir kelimenin uygunluğunun yalnızca görüldüğü siyakı dikkate alarak ortaya çıkacağını belirterek şunları ifade eder: "Bu kelime anlamlı diyen birini gören var mı? Ancak o kelimenin cümledeki yerine dikkat çekiyor, kardeş kelimelerle uyumu sayesinde kelimenin manalarının beraber olduğu diğer kelimelerin manalarıyla uyumlu olduğunu kabul ediyor."³⁷

Öte yandan Abdülkâhir el-Cürcânî'nin, diğer münekkidlerin beğendikleri ya da beğenmedikleri kelimelerle ilgili yaptığı değerlendirmelerinde tenkitçi yönü açıkça görülmektedir:

³⁵ Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihîr (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 1992), 3/102-103.

³⁶ Temmâm Hassân, *el-Luğatu'l-'Arabiyyetu Ma'nâhâ ve Mebnâhâ* (Dâru's-Sekâfe: ed-Dâru'l-Beyzâ', 1994), 188-189.

³⁷ el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 44.

"Uygun ve makbul bir lafız" ifadesi ile zıddı "uygun yerinde kullanılmayan, manayı incelikle ifade etmekten uzak ve hoş olmayan" ifadesini ancak, mana yönünden uygunluk ve oluşumdaki güzellik olduğunda veya endişe uzaklık ve uyumsuzluk olduğunda kullanmazlar mı? İlki mana bakımından ikincisine uygun düşmez. İkincisine gelince yerine getirdiği mana bakımından öncekine uygun değildir.³⁸

4.2.2. Abdülkâhir el-Cürcânî'de Hâricî Siyak

Bu başlık altında belirtilmesi gereken bir şey var ki, Abdülkâhir el-Cürcânî benzetme ve temsil konularını değerlendirirken "Senin bir adamı öne geçirdiğini diğeri de geriye bıraktığını görüyorum." şeklindeki meşhur örneği zikretmektedir. Bu örneğin hâricî siyak ile sıkı bir bağı vardır. Nitekim bu ifade hakkında şöyle söyler: Bu ifadenin aslı: "Senin tereddüt içendeyken bir adım attığını ve diğeri de geri çektiğini görüyorum." Sonra sözü kısaltır ve gerçekte sanki adımı öne geçiriyor ve diğeri geri çekiyor gibi ifade eder. Tıpkı "Ben aslan gördüm" ifadesinin "Ben aslan gibi bir adam gördüm." olduğu gibi. Bu ifadede de adamı gerçekten aslana dönüştürmüş gibi ifade edilmektedir.³⁹

Abdülkâhir el-Cürcânî, birinci örnekte kastedilen mananın tereddüt, ikinci örnekte kastedilen mananın cesaret olduğunu, her iki anlamın da metin dışında bir şeyden bilinip anlaşıldığını ve bunun hâricî siyak olduğunu belirterek örneği açıklar.

4.3. İbnü'l-Esîr'de Siyak

İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) belâgat ilimlerindeki Tak'îd Ekolü'ne karşı Zevk Ekolü'nün kurucusudur. Arap olmayan müslüman beldelerde Tak'îd Ekolü'nün görüşleri yayılırken doğu İslâm dünyası olarak bilinen Mısır, Suriye ve Irak gibi ülkelerde ise İbnü'l-Esîr'in ekolünün görüşleri yayılmıştır. Önemli önde gelen âlimleri arasında Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 626/1229) ve Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) bulunmaktadır. İbnü'l-Esîr'in telif ettiği "*el-Meselü's-sâir*" adlı eserinde, siyakın farklı çeşitleri ortaya çıkmaktadır. Siyak ve lügatte estetik üzerinde durmakta bunlara karşı uyarılarda bulunmakta sonra adeta güzelliklerini tatması için okuyucuyu serbest bırakmaktadır.⁴⁰

4.3.1 İbnü'l-Esîr'de Dâhilî Siyak

Takdim ve tehir yönü ile ilgili olarak İbnü'l-Esîr'in dâhilî siyak ilgili işaretlerinden biri de Allah Teâlâ'nın şu âyetini açıklaması esnasında ortaya çıkmaktadır: "Sonra bir zincir vardır

³⁸ el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 45.

³⁹ el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, 69.

⁴⁰ Nasrullah b. Muhammed Ziyâuddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*, thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 1/180.

ki, uzunluğu yetmiş arşındır, o halde yürüyün." Bu konuda İbnü'l-Esîr şunları ifade eder: "Zinciri telden önce zikretmesi sözün üslubu nedeniyle." Ardından şöyle dedi: "Şüphesiz ki bu ifade; "Yürüyün sonra bir zincir vardır ki, uzunluğu yetmiş arşındır." denmesinden daha iyidir. Uzunluğu yetmiş arşın olan bir zincirde. Ayrıca, "Ay, ona evreler takdir ettik" âyetinde "ay" kelimesinin takdimi sözün üslubunun gözetilmesi nedeniyle.⁴¹

İbnü'l-Esîr, bazı müfessirlerin bölüm siyakı olarak da isimlendirdiği konulu siyaka önemli bir gönderme yapmaktadır. Kelimelerin telaffuzundaki zorluk ve kolaylıktan söz ederken örnek vererek haşır ve hesap hakkındaki âyetlerin konulu siyakından bahseder ve Zümer sûresinin sonundaki şu âyeti örnek verir: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ) Sûr'a üflenince, Allah'ın diledikleri müstesna olmak üzere göklerde ve yerde ne varsa hepsi ölecektir. Sonra ona bir daha üflenince, bir de ne göresin, onlar ayağa kalkmış bakıyorlar!)⁴² Yine kelimelerin telaffuzundaki kolaylık hakkında ise (وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى) وَالضُّحَى (۱) Kuşluk vaktine ve sükûna erdiğinde geceye yemin ederim.)⁴³ âyetleriyle başlayan Duhâ sûresini örnek verir.

4.3.2. İbnü'l-Esîr'de Hâricî Siyak

İbnü'l-Esîr'in ifade ettiği hâricî siyakla ilgili atıflar arasında onun tek kelime konusuna önem verdiğini, Allah Resulü'nün garip kelimeler sınıfına giren kelimeleri kullanmış olabileceğini, ancak bu kelimelerin Araplar tarafından fasih kabul edildiğini, Allah Resulü'nün bu kelimeleri tüm insanların yanında kullanmadığını, onun fasih ve en fasih olanı bildiğini zikretmiştir. İbnü'l-Esîr şöyle söyler: "Resulullah'ın fesahati, bu kelimelerin kullanılmamasını gerektirmez. Konuşmasında O'na aynı şekilde hitap edenler dışında garip kelimeler pek bulunmaz. Bu ve bunun gibi hadislerde olduğu gibi O'nun zamanında Araplar arasında bu tür kelimeler kullanılıyordu ancak fasih ve daha fasihin bilinmesi nedeniyle çok az kullanılmaktaydı"⁴⁴

Burada İbnü'l-Esîr, Allah Resulü'nün konuşmasında garip kelimeler kullanma alışkanlığı olmadığını, ancak konuşmasında bu kelimelerin geçtiği bir kişi kendisine hitap ederse, Allah Resulü'nün ona cevabının aynı kelimeler ile olacağını düşünmektedir. Bunun da onun Arap lehçeleri hakkındaki bilgisinin ve mütakellimin haline riâyet ettiğinin bir göstergesidir.

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 2/214.

⁴² Zümer Sûresi 39/68.

⁴³ Duhâ Sûresi 93/1-2.

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Meselu's-sâir*, 1/180.

İKİNCİ BÖLÜM

ESKİ VE YENİ ARAŞTIRMACILARA GÖRE KUR'AN KELİMELERİ

Geçmişte de günümüzde de Kur'an kelimelerine çokça önem verilmiştir. Kur'an kelimelerini üç başlıkla sınırlayarak incelemekte fayda bulunmaktadır. Bunlar; Kur'an kelimelerin sarf sîgaları, Kur'an kelimelerinin estetiği ve Kur'an'da fâsıla olmak üzere isimlendirilebilir.

1. Kur'an Siyakında Sarf Sîgaları

Sarf sîgaları ile kelimelerin oluşturulduğu kalıplar kastedilmekte olup, kalıbın tekrarlanıyor olması, harfler, zarflar ve edatlar dışında isim, sıfat veya fiil kalıbına dökülebilmesi kaydıyla kelimenin harf sayısını, harekelerini, içindeki harflerin ziyadelik, aslîlik, sahihlik ve illetlilik bakımından durumlarını içerir.⁴⁵ Burada sîğanın, İbn Cinnî'nin "sînâî mânâ" olarak isimlendirdiği⁴⁶ işlevsel bir anlam ifade etmesi gerektiğini belirtmek gerekir. Böylece "binâ" ve "sîga" arasındaki fark anlaşılmış olmaktadır. Zira binâ, bütün kelime türlerini kapsarken sîga izah edildiği üzere isim, fiil ve sıfatlarla sınırlı kalmaktadır.

1.2. Eski Âlimlere Göre Sarf Sîgaları

Sarf ilmini bilmenin ve sarf ilmiyle ilgilenmenin kelimelerin ne manaya geldiğini anlayabilmekte büyük rolü vardır. Ancak bu, kelimenin farklı metinlerdeki kullanımına aşına olmayı gerektirir. Çünkü sîgaların anlamları çoğalabileceğinden bir sîğanın birden fazla anlamı olabilir. Sîgayı kullanıldığı bağlamla ilişkilendirmenin rolü de burada devreye girmektedir. Böylece kelimeye verilen mananın bağlamla uyumlu olup olmadığı görülebilir.

Sîgaların delâletinin Kur'an kelimelerini anlamadaki etkisi açıktır. Zemahşerî'nin, (ö. 538/1144) *وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ* (Ahiret yurduna (oradaki hayata) gelince, işte asıl yaşama odur. Keşke bilmiş olsalardı!)⁴⁷ âyeti üzerine kurduğu şu cümlelerde bu sîgaların delâlet ettiği manalar açısından bir uygulama görürüz: *حياة* kelimesinin vezninde *حيوان* kelimesinin vezninde olmayan ziyade bir anlam vardır. Bunun sebebi *فعلان* veznindeki illet ve

⁴⁵ Abdulhamid Ahmed Yusuf Hindâvî, *el-İ'câzü's-sarfî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2008), 23.

⁴⁶ Hindâvî, *el-İ'câzü's-Sarfî fi'l-Kurâni'l-Kerîm*, 26.

⁴⁷ Ankebût 29/64.

harekettir. Zira sükûnun ölüm olması gibi hayat da harekettir. Kelimenin harekete işaret eden bir vezinde gelmesi de hayat anlamında mübalağa yapmak içindir.⁴⁸

Bu konuda Zemahşerî'nin ulaştığı anlamı belirtmek için delil olarak kullandığı فعّال vezninin delâletini kullanarak, ondan biraz farklı bir şekilde yorum yapmak mümkündür. Burada kastedilen insanların hayatı arzulamalarının sebebi, onların hayattaki hareket ve eylemleri tamamlamak istemeleridir. Çünkü bu onların nazarında mutluluktur. Hayatta da şüphesiz bu hareket mevcuttur. Ancak hayatın, Kur'an'ın فعّال vezni ile حيوان olarak ifade ettiği ahiret hayatı ile kıyaslanınca neredeyse hiçbir kıymeti kalmaz. Dünyadaki nimetler, zevkler ve nefislere hoş gelen hiçbir şey ahiret nimetleri ve zevkleriyle kıyaslanamaz. Muhtemelen bu kısa atıf, Zemahşerî dışındaki birçok müfessirin, حيوان ifadesini gerçek hayat şeklinde izah etmeleriyle tutarlıdır.⁴⁹

İbn Cinnî'nin şu sözleri, sarfın kelimenin manasına etkisiyle alakalıdır: "...Bu sebeple fiillerinde olduğu gibi misal fiilinin orta harfinin tekrarını fiilin tekrarına delâlet ettiğini belirttiler. En güçlü lafzın, fiilin kuvvetine işaret etmesi gerekir. Ayne'l-fiil, ikisinin arasında ve himayesinde olduğu için fâe'l-fiil ve lame'l-fiilden daha kuvvetlidir. Diğerleri adeta ona dayanak ve kalkan olmuşlardır.⁵⁰

Câhiz وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ) avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yeyin.)⁵¹ âyetindeki mükellibîn ifadesi için şöyle söyler: Şahin, doğan, kartal, atmaca ve karakulak gibi bütün avcı hayvanlar için köpek isminden bir fiil türetilmiştir. Bu da köpeğin en meşhur, kayda değer ve faydalı av hayvanı olduğuna işaret etmektedir.⁵² Câhiz burada Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) sonraları açıkladığı terimi izah etmeden tağlîb üslubunu kullanmıştır.⁵³

Daha önce de ifade edildiği gibi vezin ve sîga tek başlarına kelimenin manasına ulaşmaya yetmez. Genel olarak kelimelerin, özel olarak da Kur'an kelimelerinin yer aldığı bağlamı ve tam sanatsal görüntüyü de dikkate almak gerekir. Zemahşerî, kendi zamanında ve onu takip eden dönemlerde, kelimenin çeşitli kullanımlarına, durumlarına, terkiplerine ve siyaklarına en çok değinen âlim olmuştur. Belâgatı, anlayışı, zevki ve cesareti nedeniyle

⁴⁸ Ahmed Yâsûf, *Cemâliyyâtü'l-mufredeti'l-Kur'âniyye* (Dimaşk: Dâru'l-Mektebi Dimeşk, 1999), 242; Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 1987), 2/183.

⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/463.

⁵⁰ Yâsûf, *Cemâliyyâtü'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 242; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/285.

⁵¹ Mâide 5/4.

⁵² Yâsûf, *Cemâliyyâtü'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 276; Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 2/182.

⁵³ Muhyiddîn Fenârî, *Hâşiyetü Muhyiddîn el-Fenârî 'ale'l-Misbâh Şerhi Miftâhu'l-'Ulûm li's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*, nşr. Fevzi Bekhit Eid Abdülâl (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2022), 1/651.

kendisinden öncekilerden yararlanmış, onların araştırma ve çalışmalarına katkıda bulunmuştur. Kendisinden sonra gelenler de ona başvurmuş, bunu belirterek veya belirtmeden onun görüşlerine işaret etmişlerdir. Kendisine reddiye için onu takip edenler dâhil, delâletlerin açıklanmasında onun kadar derinleşen kimse bilinmemektedir. Onunla gerek akidevi, gerek mezhebî olarak en çok ters düşen isim Ebû Hayyân el-Endelusî (ö. 745/1344) olmuştur.⁵⁴ Zemahşerî'den sonra gelenlerin Kur'an kelimelerine dair kısa değerlendirmeleri ve yorumları olmasına rağmen çoğunlukla yüzeysel kalmışlar,⁵⁵ yorumlarını belâgat ve delâlet açısından çok fazla analiz ve delille desteklememişlerdir.

Bu yüzeysellik, seleflerinin şevahidini basit bir yorumla aktaran Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) şu ifadesinde de görülmektedir: "Bil ki herhangi bir vezindeki bir lafız, kendisinden daha güçlü bir vezne aktarıldığında önceki anlamından daha güçlü bir anlam kazanmalıdır. Çünkü lafızlar anlamlarına delâlet etmektedir. Lafızdaki bir ziyade anlamda da bir ziyadeyi gerektirir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: (فَأَخَذْنَا هُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ) Biz de onları güç ve kudretimize lâyük bir şekilde yakaladık.)⁵⁶ "Muktedir" ifadesi, onun kudret sahibi olduğuna ve kudretinin gerektirdiği şeyden geri durulamayacağına delâlet etmesi bakımından "kâdir" ifadesinden daha belîğdir.⁵⁷

Yâsûf diyor ki: "Zerkeşî bu iki kelimede de ziyade harf olan ط harfinin "itbâk" harflerinden şiddetli bir harf olduğuna hatta harflerin en güçlüsü olduğuna işaret ediyor. (وَأْمُرْ) أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا Ailene namazı emret; kendin de ona sabırla devam et.)⁵⁸ âyetini okuduğumuzda ط harfinin, Müminin namazı ikame etmedeki çabasının ve ilahi emirleri tıpkı Resûlullah'ın (sav) uyguladığı şekliyle uygulamadaki tahammül gücünün somutlaştırılmasına yardım ettiğini görürüz. Aynı durum "يَصْطَرِخُونَ" kelimesi için de geçerlidir. ط harfi burada kafirlerin aman dileyişlerindeki şiddet anlamını pekiştiriyor. Bu parçalanmış ve çaresiz ruhlardan fıskıran güçlü bir çığlıktır."⁵⁹

1.3. Yeni Araştırmacılara Göre Sarf Sîgaları

Çağdaş araştırmacılar, önceki dönem âlimlerinin ortaya koydukları esasların üzerine inşa etmeye ve onların ihmal ettikleri alanları da telafi etmeye çalışmışlardır. Ancak eski

⁵⁴ Muhammed b. Yusuf el-Endelusî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi't-tefsîr*, nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420), 4/205.

⁵⁵ Yâsûf, *Cemâliyyâtü'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 249.

⁵⁶ Kamer Sûresi 54/42.

⁵⁷ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru İhyâu'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957), 3/83.

⁵⁸ Tâ-Hâ Sûresi 20/132.

⁵⁹ Yâsûf, *Cemâliyyâtü'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 250; Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/83.

çalışmalarda konular dağınık şekilde ele alınmıştır. Hatta ana konusu Kur'an kelimeleri olan çalışmalar dahi değinilmesi gereken bütün konulara değinmemiştir. Dolayısıyla hala "sarf çekimleri" konusunu siyak ile ilişkilendirecek ve bu yöntemle lafızların delâletlerini izah edecek çalışmaların yapılması gereklidir.

1.4. Kur'an Kelimelerini Sarf Açısından İnceleyen Başlıca Çalışmalar

Fâzıl es-Sâmerrâî'nin "ibdâl, fe'aale, efale ve meçhul yapıllılar" gibi kelimeleri sarf açısından ele aldığı "Kur'an Kelimelerinin Belâgatı" isimli bir araştırması vardır.⁶⁰ Ayrıca Ahmed Yâsûf, "Kur'an Kelimelerinin Estetiği" isimli çalışmasında bu alanda çalışma yapan bazı eski ve yeni araştırmacıları zikrederek söz konusu alanla ilgili konuları kısaca incelemiştir.⁶¹

Ayrıca o, eserinde eski çalışmalarının azlığına değinmekte ve bunun sebebinin sîgaların sadece biçimsel yönüne takılı kalmaları olduğunu belirtmektedir. Ayrıca ekseriyetinin de savundukları görüşleri yeterli delille destekleyemediklerini ifade etmektedir.⁶² Eski âlimleri eleştirdiği gibi yeni araştırmacıları da eleştirerek onlardan çok azının bu alanda yorum yaptığını ve Mustafa Sâdık er-Râfî'nin de (ö. 1937) bu birkaç kişi arasında bulunduğu dile getirmektedir. Ayrıca Seyyid Kutub'un (ö. 1966) "زُخْرَجْ" kelimesini mütekaddimînin kelimelerin seslerle olan ilişkisi konusunda söylediklerine değinmeden ele aldığı sözlerini de aynı şekilde yorumlamaktadır. Zira Kutub, "زُخْرَجْ" ifadesinin anlamını kendi başına izah ettiğini söylemektedir.⁶³

1.5. Yeni Araştırmacıların Sarf Sîgaları Hakkındaki Çalışmalarının Genel Özellikleri

Çağdaş ilim adamlarının Kur'an kelimelerinin sarf yönü veya sarf sîgaları hakkındaki çalışmaları incelendiğinde aşağıdaki tespitler ortaya çıkmaktadır:

1- Genel olarak bu çalışmaların, daha önce de belirtildiği gibi, diğer çalışmalara kıyasla pek az olması.

2- Kelimenin sîgası ve harflerinin delâletleriyle ilgili daha önceki çalışmalardan yararlanılmaması ve bu delâletlerin Kur'an'ın kelimelerine ışık tutmaması. Bu bölümde Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhi tarafından başlatılan ve daha sonra İbn Cinnî tarafından

⁶⁰ Fâzıl Sâlih Sâmurraî, *Belâgatü'l-Kelime'ti'l-Kur'âniyye* (Kâhire: Şeriketu'l-Âtik lisnâ'ati'l-Kitâb, 2006), 36-58-72.

⁶¹ Yâsûf, *Cemâliyyâtü'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 186.

⁶² Yâsûf, *Cemâliyyâtü'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 187.

⁶³ Yâsûf, *Cemâliyyâtü'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 162.

geniřletilen incelemelerin, Kur'an kelimelerinin delâletlerine yeni renkler katabilecek nitelikte olması.

3- Sarf sîgalarının bağlamsal yönünün ihmal edildiđi yahut Kur'an kelimeleriyle ilgili çalışmalarda hak ettiđi yerin verilmediđi.

Özellikle bu noktada, arařtırmacılar tarafından eski âlimlerin, sîgaların taşıdığı anlamlar, kalıpların kullanımı, belâgat çalışmalarda delâlet gibi konular üzerinde yaptıkları çalışmalardan yararlanarak aynı şekilde Arap ve Batı kaynaklı modern dil arařtırmalarından da yararlanarak ele alınabilir.

2. Eski ve Yeni Arařtırmacılara Göre Kur'an Kelimelerinin Estetiđi

Belâgat uzmanları kelimelere ve kelimelerin estetiđine çok önem vermişler kelimelerin fesahatini ve dil açısından doğruluđunu, kelimelerin estetiđi üzerine yapılacak çalışmaların başlangıç noktası kabul etmişlerdir. Böylece belâgat ilminin sistematik kazanmasıyla beraber kelimenin fesahatini bozacak kusurları beyan eden bir fasıl açmışlardır. Kelimenin fesahatini bozan kusurları harflerin uyuřmazlıđı, garabet ve kıyasa muhalefet olmak üzere üç başlıkta incelemişlerdir. Kelime fasih, hatalardan uzak ve sayılan bu üç kusurdan arınmış olunca birinci aşama bitmekte ve kelimenin estetiđinin keřfi ve beyanı aşaması başlamaktadır.

Kur'an kelimeleri arařtırmaları eskiden beri Kur'an ilimleri çalışmalarda yerini almıştır. Kur'an'daki kelimeleri inceleyen en meřhur kitaplardan biri Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 502/1108) *Müfredâtü'l-Kur'ân* isimli eseridir. Eserin esas gayesi, Kur'an kelimelerinin estetiđini beyan etmek olmasa da kelimelerin manalarını izah ediři veya kelimenin birden fazla manası olması durumunda bunları sıralayıři, söz konusu alana katkı sunmaktadır. Ayrıca kelimeyle ilgili birden fazla örnek varsa bu örnekler de sıralanmaktadır.

2.1. Eski Arařtırmacılara Göre Kur'an Kelimelerinin Estetiđi

Zemahşerî, kendi zamanında ve onu takip eden dönemlerde, kelimenin çeřitli kullanımlarına, durumlarına, terkiplerine ve bağlamlarına en çok değinen âlim olmuştur. Belâgatı, anlayışı, zevki ve arařtırmacı için olmazsa olmaz olan cesareti nedeniyle kendisinden öncekilerden yararlanmış, onların arařtırma ve çalışmalarına katkıda bulunmuştur. Ancak kendisinden sonra gelenler ona başvurmuş, bunu belirterek veya belirtmeden onun görüşlerine iřaret etmişlerdir. Kendisine reddiye vermek için onu takip edenler dâhil, delâletlerin açıklanmasında onun kadar derinleşen kimse bilinmemektedir.

Onunla gerek akidevi, gerek mezhebî olarak en çok ters düşen isim Ebû Hayyân el-Endelüsî olmuştur.⁶⁴

Zemahşerî'nin (ذَمَعَتْ "üzüntüden gözleri yaş döküyorlar.")⁶⁵ âyetinde "ذَمَعَتْ" ve "تَفِيضٌ" ifadelerini karşılaştırması onun, lafızların psikolojik yönüne olan ilgisini göstermektedir. Bu kıyaslamayı şöyle yapmıştır: "Bu ifade gözyaşlarıyla doldu hatta taşıtı/fışkırdı anlamındadır. Çünkü فَيْضٌ bir kabın veya başka bir şeyin dolması anlamına gelir. Burada dolup taşma sonucu meydana gelen فَيْضٌ yani taşkın ifadesi, dolup taşma anlamında kullanılmıştır. Bu, "müsebbebi, sebep yerine kullanma üslubudur. Yani onların ağlayışları "gözlerinden yaşlar boşaldı" demen gibi mübalağa ile anlatılmış, sanki gözyaşları kendiliğinden fışkırmış veya ağlamaları sebebiyle sel olup akmıştır."⁶⁶

Zemahşerî'den sonra gelenler Kur'an kelimelerine dair kısa değerlendirmeleri ve yorumları olmasına rağmen çoğunlukla bu konuda yüzeysel kalmışlar, belâgat ve delâlet açısından çok fazla analiz ve delille desteklememişlerdir.

Bu yüzeysellik, seleflerinin şevahidini basit bir yorumla aktaran Zerkeşî'nin şu ifadesinde de görülür: "Bil ki herhangi vezindeki bir lafız, kendisinden daha güçlü bir vezne aktarıldığında önceki anlamından daha güçlü bir anlam kazanmalıdır. Çünkü lafız kelimenin anlamına delâlet etmektedir. Lafızdaki bir ziyade, anlamda da bir ziyadeyi gerektirir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: (فَاخَذْنَا مِنْهُمُ اخَذًا عَزِيزًا مُّقْتَدِرًا) Biz de onları güç ve kudretimize lâayık bir şekilde yakaladık.)⁶⁷ "Muktedir" ifadesi, onun kudret sahibi olduğuna ve kudretinin gerektirdiği şeyden geri durulamayacağına delâlet etmesi bakımından "kâdir" ifadesinden daha belîğdir."⁶⁸

İbn Ebü'l-İsba' (ö. 654/1256) (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ) Orada canlarının istediği, gözlerinin hoşlandığı her şey vardır.)⁶⁹ âyeti hakkında şöyle der: "Nefislerin meylettği bütün hazlara, gözlerin görmekten zevk aldığı bütün manzaralara işaret edilmiştir. Bilinmelidir ki sayıca az olan bu lafızlar, kendileriyle sınırlanmayacak pek çok manayı ifade etmektedir."⁷⁰ Burada dikkat edilmesi gereken bir husus da (تَلَذُّ) ifadesinin âyet-i kerîmede gözle görünen bir

⁶⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 4/205.

⁶⁵ Tevbe Sûresi 9/92.

⁶⁶ Yâsûf, *Cemâliyyâtu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 249; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/83.

⁶⁷ Kamer Sûresi, 54/42.

⁶⁸ Yâsûf, *Cemâliyyâtu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 249; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/83.

⁶⁹ Zuhuruf Sûresi 43/71.

⁷⁰ Yâsûf, *Cemâliyyâtu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 277; İbn Ebü'l-İsba', *Tahrîru't-Tahbîr* (Kahire: el-Meclisu'l-'A'lâ li'l-Şuûni'l-İslâmiyye, 1995), 202.

şeyi ifade etmesidir. Hâlbuki (تَذْ) ifadesi, Kur'an'ın cennet içkilerini "içenlere lezzet veren" şeklinde vasfetmesi gibi genellikle yenilen ve içilen şeyler için kullanılmaktadır.⁷¹

Hattâbî de (ö. 388/998) (فَأَكَلَهُ الذَّنَبُ) âyetinde (أَفْتَرَسَهُ) (onu parçaladı) ifadesi yerine (أَكَلَهُ) (onu yedi) ifadesinin kullanılmasını izah ederken (أَفْتَرَسَ) ifadesinden Yusuf'u öldürdüğünün anlaşılacağını, (أَكَلَهُ) ifadesinde ise kurdun Yusuf'tan geriye ne bir parça et ne de bir parça kemik bıraktığının anlaşılacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu onların babalarını ikna etmek istedikleri durum için daha uygun düşmektedir.⁷²

Edebî zevk kıstasına başvurmak İbnü'l-Esîr'in metodu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak kelimelerin güzelliğine değindikten sonra bir adım daha atıp herhangi bir açıklama veya çıkarım yapmamaktadır. (مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ) Allah, bir adamın içinde iki kalp yaratmadı.⁷³ ve “Rabbim! رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) *“Rabbim! Karnımdakini azatlı bir kul olarak sırf sana adadım. Adağımı kabul buyur. Şüphesiz (niyazımı) hakkıyla işiten ve (niyetimi) bilen sensin.”*⁷⁴ âyetleri için şöyle söyler: "Birinci âyette جوف ibaresi ikinci âyette ise بطن ibaresi kullanılmıştır. Ne (جَوْف) ibaresi (بَطْن) yerine kullanılmış ne de (بَطْن) ibaresi (جَوْف) yerine kullanılmıştır. Oysa ikisi de aynı anlamdadır, harf sayıları ve vezinleri aynıdır. Kelimelerin nasıl da akıp gittiğine bir bak!"⁷⁵

Rummânî'nin (ö. 384/994) (كَسْرَابٍ يَقِيعَةٍ يَحْسِبُهُ الظَّمَانُ مَاءً) ıssız çöllerdeki serap gibidir ki susayan onu su zanneder.⁷⁶ âyetindeki (ظَمَانٌ) lafzı ve (رَائِي) lafzı arasındaki farkı anlatırken kurduğu şu cümleler de bu kabildendir: "Eğer “onu gören su sanır ancak durumun zannettiği gibi olmadığı ortaya çıkar” denilseydi yine belîğ olurdu. Ama bundan daha belîğ olan Kur'an'ın ifadesidir. Çünkü susayan kişi ona daha hırslı ve düşkündür.”⁷⁷

2.2. Yeni Araştırmacılara Göre Kur'an Kelimelerinin Estetiği

Kur'an kelimelerinin estetiğinin ortaya konulmasında Tâhir b. Âşûr ve Seyyid Kutub gibi çağdaş araştırmacıların belâgat, edebiyat ve tefsir türündeki çeşitli kitapları vesilesiyle önemli katkıları olmuştur.

Bekrî Emîn, Kur'an kelimelerinin üç hususta öne çıktığını ifade etmektedir:

⁷¹ Saffât Sûresi, 56/57.

⁷² Yâsûf, *Cemâliyyâtu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 284; Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân (Selâsu resâil fi i'câzi'l-Kur'ân içinde)*, nşr. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Sellâm (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1986), 37.

⁷³ Ahzâb Sûresi 33/4.

⁷⁴ Âl-i İmrân Sûresi 3/35.

⁷⁵ Yâsûf, *Cemâliyyâtu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 289; İbnü'l-Esîr, *el-Mesel*, 1/143.

⁷⁶ Nûr Sûresi 24/39.

⁷⁷ Yâsûf, *Cemâliyyâtu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 297; Ali b. İsa er-Rummânî, *Selâsu resâil fi l-İ'câz* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1956), 75.

1- Kulağa güzel gelişiyle,

2- Manasıyla uyumlu oluşuyla,

3- Genelde diğer kelimelerin içermediği kadar geniş anlamlar içermesiyle.⁷⁸

Ardından bu görüşünü (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَتَأْتِلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ) “Ey iman edenler! Size ne oldu ki, «Allah yolunda savaşa çıkın!» denildiği zaman yere çakılıp kalıyorsunuz?”⁷⁹ âyetindeki (اتَّقِلْتُمْ) yani “çakılıp kaldınız” ifadesini örnek göstererek şöyle söylemektedir: "O hantal bedeni birilerinin güç bela kaldırdığı, ardından bütün ağırlığıyla ellerinden düşüverdiği gözünüzde canlanıyor. Kelimenin bizzat kendisindeki ağırlığı hissetmiyor musun? Vücudun ağırlığından kaynaklanan kaşıntıyı hissettiriyor."⁸⁰

Mustafa Sâdık er-Râfi‘î de (ضيزى) (adaletsiz) kelimesi üzerinde durarak şöyle demektedir: "Kur'an'da garip bir kelime var. Belki de Kur'an'daki en garip kelimedir. Hiçbir cümlede, bulunduğu âyette durduğu kadar güzel durmamıştır. Zira kelimenin garipliği, kötülen bu taksimatın garipliğine her şeyden çok yakışmaktadır. Cümle sanki telaffuzuyla ilk hecede inkârı, ikinci hecede de küçümsemeyi resmediyor. Bu tasvir her şeyden daha belirgin olmuş. Bulunduğu konumda fâsıla yapılmasına da imkân tanıyan bu kelime, içerdiği iki med harfinin aşağı ve yukarı hareketiyle adeta yapılan taksimatı inkâr edip alay eden kişinin kafasını ve elini, aşağı yukarı sallamasını tasvir ediyor."⁸¹

Ahmed Bedevî de (ö. 1964) (مَثْلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا) Onların (münafıkların) durumu, (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misalidir.⁸² âyetindeki (اسْتَوْقَدَ) kelimesi üzerine şu yorumu yapmaktadır: "(اسْتَوْقَدَ نَارًا) ifadesi bizi durduruyor ve etrafını zifiri karanlığın sardığı, yolunu aydınlatması için ateş yakmaya çabalayan bir adamın halini resmediyor. س ve ت harfleri, bu güçlü arayışı ve ciddi çabayı işaret ediyor."⁸³

Kendisiyle kimi zaman münafıkların, kimi zaman kâfirlerin, kimi zaman da bütün insanların kastedildiği (النَّاس) kelimesi için de şu yorumu yapmaktadır: "Münafıkları belirtmeden umumi olarak (النَّاس) “insanlar” kelimesinin kullanıldığını görmüyor musunuz?

⁷⁸ Aybût Hafıza, *Hasâisu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye: Süretü Meryem un müzecen, Yüksek Lisans Tezi* (Mustegânim: Cezayir Abdulhamid b. Bâdis Üniversitesi, 2016), 30; Bekrî Şeyh Emîn, *et-Ta'biru'l-fennî fi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-İlmi lilmelâyîn, 1994), 130.

⁷⁹ Tevbe Sûresi, 9/38.

⁸⁰ Hafıza, *Hasâisu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye: Süretü Meryem un müzecen*, 31; Şeyh Emîn, *et-Ta'biru'l-fennî fi'l-Kur'an*, 186.

⁸¹ Yâsûf, *Cemâliyyâtu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 292; Mustafa Sadık er-Râfi‘î, *İ'câzu'l-Kur'an ve'l-belâğatu'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005), 230.

⁸² Bakara Sûresi, 2/17.

⁸³ Yâsûf, *Cemâliyyâtu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 250; Ahmed Bedevî, *min belâğati'l-Kur'an* (Cîze: Nahzatu Mısır, 2005), 32.

Nifaklarını azaltmaya teşvik olsun diye açık edilmemişlerdir. Zira Kur'an'da açıkça belirtilmedikleri sürece azalmaları öngörülebilir."⁸⁴

Bedevî'nin değindiği nokta gayet yerinde olup Kur'an kelimelerinin delâletleri alanında bize iki hususu işaret etmektedir.

1- Aynı telaffuza sahip bir kelimenin birden fazla bağlamda kullanılması ve anlamının, geçtiği bağlama göre değişmesidir ki bu da kullanım yerinin önemine dair bir konudur.

2- Kur'an'ın davet üslubundaki güzellik ve kalplere dokunuştur ki bu üslubun aynı zamanda nebevi üslup olduğunu da belirtmek gerekir. Zira Resûlullah (sav) isim vermeden "birilerine ne oluyor" derdi.

Yâsûf şöyle demektedir: "Aişe Abdurrahman'ın çalışmasının gayet nesnel olduğu görülmektedir. Çünkü o, Kur'an'da kullanılan tüm kelimeleri incelerken dilin kökü olan Arapların kullanımlarından başlar. Ardından eş anlamlıları arasından seçilen kelimenin ilettiği psikolojik delâletler ile bitirir."⁸⁵

3. Kur'an'da Fâsıla ve Siyak

Fâsıla Kur'an ayetlerinde bulunan son kelimedir. Eski ve yeni âlimler, fâsılanın bulunduğu ayetin siyakına her zaman uygun olduğunu belirtmişlerdir. Bu bölümde fâsıla ile siyak arasındaki ilişkiyi ele alacağız.

3.1. Fâsıla Kavramı

Fâsıla, âyetin sonundaki kelimedir. Genellikle isim, sıfat veya fiil kökenli kelimelerden olur. Bazı sûrelerin başında bulunan hurûf-ı mukattaalar dışında genelde harf olmazlar.

Tüm ehemmiyetine rağmen konu üzerine yapılan çalışmalar tam olarak siyak açısından fâsılanın üzerinde durmamışlardır. Bu konuda yapılan en kapsamlı çalışma Suyûtî'nin eserlerinde bahsettiği, İbnü's-Sâîğ ez-Zümürüdü'ye (ö. 776/1375) ait olan *İhkâmü'r-ray fi ahkâmi'l-ây* isimli eserdir.⁸⁶

3.2. Siyak ve Fâsılların Sıralanışı

"Fâsılların sıralanışı" ifadesinden maksat, bağlantılı ve art arda olan âyetlerde fâsılların bulunması, bu âyetlerin fiiller, sıfatlar gibi uyumlu ve benzer fâsıllarla

⁸⁴ Yâsûf, *Cemâliyyâtü'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 279; Bedevî, *min belâgati'l-Kur'an*, 28.

⁸⁵ Yâsûf, *Cemâliyyâtü'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*, 296.

⁸⁶ Zikredilen kitap matbu değildir. Keşfu'z-Zunûn'da da bu kitap zikredilmemektedir. Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulumi'l-Kur'an* (Kahire: el-Heyetu'l-Mısrıyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1974), 2/214.

sonlanmasıdır. Rum sûresindeki şu fâsılalar örnek olarak gösterilebilir: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ - لِّلْعَالَمِينَ - يَعْقِلُونَ - يَسْمَعُونَ)

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (21) وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَأْنِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ (22) وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (23) وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (24) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ (25)

“21. Kaynaşmanız için size kendi (cinsi)nizden eşler yaratıp aranızda sevgi ve merhamet peydâ etmesi de O'nun (varlığının) delillerindendir. Doğrusu bunda, iyi düşünen bir kavim için ibretler vardır. 22. O'nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır. İnsanların bir erkek ve bir kadından yaratılmakla beraber farklı özelliklere sahip topluluklara ayrılmış olmaları konusunda Hucurât Sûresi 13. âyetin... 23. Gece olsun gündüz olsun, uyumanız ve Allah'ın lütfundan (nasibinizi) aramanız da O'nun (varlığının) delillerindendir. Gerçekten bunda, işiten bir kavim için ibretler vardır. 24. Yine O'nun delillerindendir ki, size korku ve ümit vermek üzere şimşegi gösteriyor, gökten su indirip ölümünün ardından arzı onunla diriltiyor. Doğrusu bunda, aklını kullanan bir kavim için (alınacak) dersler vardır. 25. Göğün ve yerin O'nun buyruğu ile durması da O'nun (varlığının) delillerindendir. Sonra sizi topraktan bir çağırdı mı hemen (kabirlerinizden) çıkıverirsiniz.”

Burada müfessirlerin, daha önce de değinilen fâsılların sıralanışı hususunda bağlam ve delâlet açısından işaret ettikleri notlara yer verilecektir. Şevkânî (ö. 1250/1834) şöyle söylemektedir: “Düşünen kimseler, gafillerin aksine delil getirmede usta oldukları için fâsıla (يَتَفَكَّرُونَ) ifadesi olmuştur. Fâsıla olan (الْعَالَمِينَ) kelimesini, lam harfî fethalı olacak şekilde okuyanlar kelimeyi “Âlem cinsinden olanlardır” şeklinde açıklamışlardır. (يَسْمَعُونَ) ifadesi için de “Düşünen, tefekkür eden kimsenin dinlediği gibi dinlerler, bunu da yeniden dirilmeye delil olarak sunarlar”.⁸⁷

Bu fâsılalar üzerine yaptığı yorumlarda görüldüğü üzere Şevkânî, âyetlerin nazil olduğu genel Siyakın, ölümden sonra tekrar dirilme olduğunu dolayısıyla âyetlerde, bu hususa delil

⁸⁷ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993), 4/53-55.

getirmeye davet olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden fâsılları bu siyak ile ilişkilendirmektedir.

Âlûsî (ö. 1270/1854) ise fâsılları, bulundukları âyetlerin siyaklarına göre birleştirmeye çalışmaktadır. Söz konusu âyette, insanın ve hayvanın şehveti arasındaki farka yani neslin çoğalması ve düşünen canlı türünün devamına işaret edildiğini düşünmektedir. Evlilikten bahseden bu âyet ve (يَتَفَكَّرُونَ) kelimesi olan fâsıla arasındaki uyuma değinir. (الْعَالَمِينَ) ifadesi için de “ilim sahipleri” şeklinde anlamaktadır.⁸⁸

Daha sonra Âlûsî diğer fâsıla olan (يَسْمَعُونَ) kelimesine değinerek, “anlamayan kimse için dinlemesi yeterlidir” şeklinde tefsir eder.⁸⁹ Âlûsî’nin dikkat çektiği noktalar, fâsıllar hususunda yeni başlıkların açılmasına katkı sunmaktadır.

Örneğin (يَتَفَكَّرُونَ) fâsılası için, çoğu insan düşünmeyenlerden olup, öğrenmede işitme cihazını kullanan kimselerdir ve bunun için bilgi edinirken kullandıkları şeylerle muhatap olmuşlardır. Şöyle söylemek de mümkündür: Sükûnet, tefekkürün yolu ve vasıtasıdır. Âyetin başında sükûnetten bahsedildiğinde âyetin sonu olan (يَتَفَكَّرُونَ) ifadesine atıf yapılmaktadır.

3.3. Ardarda Gelen Âyetlerin Fâsıllarında Takdim ve Tehir

Enbiyâ sûresinin benzer ve birbirini takip eden şu iki âyetinde bu durumun bir örneği vardır: (وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ) “İsmail'i, İdris'i ve Zülkif'i de (yâdet). Hepsi de sabreden kimselerdendi.”⁹⁰

“84. Bunun üzerine biz, tarafımızdan bir rahmet ve kulluk edenler için bir hatıra olmak üzere onun duasını kabul ettik; kendisinde dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik ve ona aile efradını, ayrıca bunlarla birlikte bir mislini daha verdik. 85. İsmail'i, İdris'i ve Zülkif'i de (yâdet). Hepsi de sabreden kimselerdendi.”

Görüldüğü üzere iki âyet de uzunluk olarak birbirine yakındır ve fâsılları sülâsi fiilden türetilen ism-i fail şeklinde gelmiştir. Birinci âyetin fâsılası olan (الصَّابِرِينَ) kelimesinin ikinci âyetin fâsılası olan (الصَّالِحِينَ) kelimesinden önce gelmesinin sebebine dikkat edilmediğinde geçen iki âyet için ifade edilenlerin bu iki âyet için de uygun olduğu görülür. Her iki âyet de Peygamberlerin sıfatları bağlamında gelmişlerdir. Ancak sabredenler salihlerden önce zikredilmiştir. İki fâsıladan birinin diğerine tercih edilmesinin delâlet ettiği bir anlam vardır

⁸⁸ Şihâbuddîn Mahmud b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tef'siri Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 21/30.

⁸⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tef'siri Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-mesânî*, 21/30.

⁹⁰ Enbiyâ Sûresi 21/85.

ki o da, sabrın, salihlerin vasıflarından biri olduğu gibi, salâha vesile ve ona giden bir yol olduğudur.

3.4. Fâsıla Harfleri ve Delâletleri

İbn-i Cinnî'nin, kelimedeki seslerin önemi ve anlamları araştırmalarında (زَلَزَل), (فَلَل), benzeri muda'af fiillerin anlamlarında tekrar manası barındırdığını ifade etmesi gibi,⁹¹ eskilerin eserlerinde bu konuya dair değerlendirmeler bulunmaktadır. Zerkeşî ise Kur'an'daki kelimelerin içerdiği bazı harflerin, mananın anlaşılmasındaki önemi üzerinde daha çok durmuştur. Nitekim o, (اصْطَبَرَ) ve (يَصْطَرُخُونَ) fiillerindeki "ط" harfinin delâlet ettiği manayı, bu harfin sıfatlarından olan şiddete dayandırmaktadır.⁹² Harfler, harflerin içinde bulunduğu kelimelerin anlamları ve kelimelerin kullanıldığı bağlam arasında ilişki kurmaktadır. Fâsıla harfleri Kur'ân kelimelerini ve anlamlarını kavramada önemli olduğu için çalışmamızda yer verilmiştir.

Bu noktada fâsıla veya ardarda gelen fâsılların sonlandığı harflerden ve bunların anlamla olan ilişkisinden bahsedilecektir. Örneğin (وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿١٠﴾ وَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ﴿٩﴾) Örneğin (وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ ﴿١٠﴾ وَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ﴿٩﴾) “Öyleyse yetimi sakın ezme. El açıp isteyeniyi de sakın azarlama. Ve Rabbinin nimetini minnet ve şükranla an.”⁹³ âyetlerinde, tekrara işaret eden sakın ر harfinin söz konusu fiilin nehyine delâlet ettiği aşikârdır. Diğer âyetteki emirde ise (ث) harfiyle biten (حَيْثُ) fiili kullanılmıştır. Bu harfin sıfatı, ısıklı bir sese ve fısıltıyı andıran telaffuza sahip olmasıdır. Burada incitilip zarar verilmeleri yasaklanan yetimlerin ve dilencilerin durumları arasında bir uyum söz konusudur. Sanki ر harfiyle biten fâsıla, ardından peş peşe gelen fâsılalarda ر harfinin tekrar edilmesi, yetimlerin incitilmesini yasaklayan emrin tekididir. Hatta dilenciye ve yetimi incitmeme emri Kur'ân-ı Kerîm'de birden fazla yerde tekrarlanmıştır. "ث" harfi ile sonlanan fâsıla ise emir kipinde gelmiştir. Sakin "ث" ile sonlanması insana, Allah'ın verdiği nimetleri şükranla anmasını nasihat ettiğine delâlet etmekte ve Allah'ın nimetlerinin çokluğunu hissettirmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİYAK VE DELÂLET KONULARI

⁹¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 178.

⁹² Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi 'l-Kur'ân*, 3/38.

⁹³ Duhâ Sûresi 93/9-11.

Bu bölümde, eş seslilik, zıtlık, eş anlamlılık ve benzerlik başlıkları ele işlenecektir. Çalışmada bu başlıkların ele alınışı, söz konusu maddelerin delâletlerinin siyak çerçevesinde incelenmesi bakımından diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Bu nokta, aynı konuda yapılan diğer çalışmaların ihmal ettiği noktadır.

1. Eş Seslilik

Eş seslilik, manaları farklı olmakla beraber, aynı sayıda harfî olan, aynı şekilde harekelenmiş ve aynı harf dizilimine sahip kelimelerdir. Örneğin "عَيْن" kelimesi hem su kaynağı anlamına hem de göz anlamına gelmekle beraber başka anlamları da vardır.

1.1. Eş Sesliliğin Ortaya Çıkışı

İbn Sîde'nin (ö. 458/1066) İbn Fâris'ten (ö. 395/1004) naklettiğine göre eş seslilik, farklı dillerin etkileşiminden veya bir kelimenin önce bir şey için kullanılması, ardından asıl anlamını koruyarak yeni anlamlar edinmesinden kaynaklanabilmektedir.⁹⁴ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ise eş sesliliğin, kelimelerin sınırlı, anlamlarınsa sınırsız olmasından kaynaklandığını dile getirmektedir.⁹⁵

Eş seslilik kavramı, müfessirler arasında "vücûh ve nazâir" olarak yaygınlaşmıştır. Bu isimlendirmeye bakarak vücûhun lafızlara verilen bir isim olduğu, nazâirin ise manalara verilen bir isim olduğu söylenebilir. Müfessirler bu konuda sayısız eser kaleme almışlardır. Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Mu'terekü'l-akrân*'ı, bu eserlerin en meşhurlarından biridir. *el-Müşterekü'l-lafzî fî dav'i garîbi'l-Kur'ân* isimli eserin müellifi Abdulâl Sâlim Mekram de bu alanda eser veren çağdaş araştırmacılardan biridir.

Bu alan üzerine yapılan ilk dönem çalışmalarının, alan dışı pek çok sanatı ihtiva ettiği söylenilebilir. Örneğin Müberred (ö. 286/900) kitabını *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhu* şeklinde isimlendirmesine rağmen ki bu isim eş sesli anlamına gelir, kitapta eş anlamlılar ve zıt anlamlılara dair pek çok fasıl bulunmaktaydı.⁹⁶

1.2. Dilcilerde ve Müfessirlerde Eş Seslilik

Sîbeveyhi, Kutrub (ö. 210/825) ve Ferrâ' (ö. 207/822) gibi pek çok dilci, dilde eş sesliliğin varlığını kabul ederken, İbn Dürüsteveyh'in de (ö. 347/958) aralarında bulunduğu

⁹⁴ Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Sîde, *el-Muhassas* (Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1996), 4/173.

⁹⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh* (Müessesetü'r-Risâle, 1997), 1/262.

⁹⁶ Ebû'l-Abbas Muhammed b. Yezid el-Müberred, *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelefe ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Kuveyt: Vüzâratü'l-evkâf ve's-su'ûni'l-İslâmiyye, 1989).

küçük bir grup dilde eş sesliliğin varlığını reddetmektedir.⁹⁷ Mekram, delâletin eş sesliliğin temeli olduğunu, bir lafzın bir anlamı olabileceği gibi birden çok anlamının da olabileceğini ifade etmektedir.⁹⁸ İbrâhim Enîs (ö. 1977) ise eş sesliliğin ancak aralarında herhangi bir ilgi ve alaka bulunmayan iki lafız arasında olabileceğini belirtmektedir.⁹⁹ Enîs'in bu sözlerinden, her ne kadar İbn Dürüsteveyh gibi eş sesliliğin varlığını tamamen reddetmese de onun görüşlerine yakın olduğu anlaşılmaktadır. Enîs, ayrıca çok önemli bir noktaya değinmiştir ki o da söz konusu iki kelimedenden birinin gerçek anlamlı, diğerinin de mecaz anlamlı olması durumunda eş sesliliğin varlığından söz edilemeyeceğidir. Enîs'in işaret ettiği bu nokta, çalışmalarında bu ilkeyi prensip edinecek araştırmacının, mütekaddimûnun eserlerinde sesteş kabul ettikleri pek çok lafzı bu baktan çıkaracak olması açısından önemlidir. İki farklı manada kullanılması sebebiyle eş sesli kabul edilen pek çok kelime, aslında bir yerde gerçek manada kullanılırken, başka bir yerde mecaz manada kullanılmıştır. Ne var ki Enîs daha önce de belirtildiği üzere eş sesliliği tamamen reddetmemektedir. Kelimelerin sesteş sayılması için aralarında hiçbir bağlantı bulunmaması gerektiğini ifade etmektedir ki koşmuş olduğu bu şart eş seslilik sahasını daraltsa da yok saymamaktadır. Eş seslilik için hem dayı anlamına gelen hem de yüzdeki ben anlamına gelen "خال" kelimesini örnek göstermektedir.

Enîs, Kur'an'da eş sesli kelimelerin ise çok nadir görüldüğü kanısındadır. Bunun örneklerinden birisi de insan topluluğu, zaman ve din anlamlarında kullanılan "أُمَّة" lafzıdır.¹⁰⁰ Enîs'in eş sesli kelimelerin nadir olduğu görüşünü, öğrencilerinden Abdülâl Sâlim Mekram ve Ahmed Muhtar Ömer, (ö. 2003) kendisinin *Lehecâtü'l-Arabiyye* isimli eserinde Arapça'da sesteş pek çok kelimenin bulunduğunu ifade ederken, *Delâlatü'l-elfâz* adlı eserinde sesteşlik kavramını iyiden iyiye daraltıyor olması hasebiyle konu hakkında tutarlı bir görüş içinde olmamakla eleştirmişlerdir.

Siyak konusuna geçmeden önce dâhilî veya hâricî olması fark etmeksizin Siyakın eş sesli kelimelerin anlamını belirlemede esas rolü oynadığına değinmek gerekir. Esbâb-ı nüzul ve onun manayla olan ilgisi hâricî siyaka örnek olabilirken lafzın sıfat veya mevsuf gibi irab mahalli değerlendirilerek nahiv ve dil çerçevesinde Siyakın gözetilmesi ayrıca mananın anlaşılmasında büyük rolü olan, lafzın öncesindeki ve sonrasındaki kelimelerin de dikkate alınması dâhilî siyaka örnek olabilir.

⁹⁷ Cemal Ebû Rummân, "el-Müştereku'l-lafzî dirâse tatbîkiyye fî Süresiti'l-Bakara", *el-Mecelletu'l-Urdüniyye fî'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye* 10/4 (2014), 112.

⁹⁸ Müberred, *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelege ma'nâhu mine'l-Kur'âni'l-Mecîd*.

⁹⁹ İbrâhim Enîs, *Delâletü'l-elfâz* (Kâhire: Mektebetü'l-Encelû, 1976), 215.

¹⁰⁰ Ebû Rummân, "el-Müştereku'l-lafzî dirâse tatbîkiyye fî Süresiti'l-Bakara", 4.

1.3. Dâhilî Siyakın Eş Seslilikteki Rolü

Dâhilî siyakın, lafzın delâlet ettiği mananın belirlenmesinde en büyük rolü oynadığı söylenebilir. Anlamlarından biri de “cennet ehlinin içeceği” olan "عين" kelimesinin anlamlandırılması da bu kabildendir. Nitekim (Bu,) Allah'ın has kullarının içtikleri bir pınardır.”¹⁰¹ âyetinde "عَيْن" kelimesine dilsel siyak gereğince verilen anlam "يَشْرَبُ" ifadesine dayanmaktadır. Aynı şekilde "أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ" “Biz ona iki göz vermedik mi?”¹⁰² âyetinde "عين" kelimesinin organ olan göz anlamında anlaşılması da "نَجْعَلْ" ifadesinin gerekliliğidir.¹⁰³

Yine "كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ" kelimesinde, dâhilî siyakın rolü açıkça görülür. Zira müfessirler (sanki candan bir dost olur.)¹⁰⁴ âyetini işaret ederek kelimeyi “yakın” anlamında izah etmişler (ثم إن لهم عليها لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ) ve "يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ آتٍ" “Onlar, cehennemle kaynar su arasında dolaşır dururlar.”¹⁰⁵ âyetlerini işaret ederek “sıcak” anlamında izah etmişlerdir. Görüldüğü üzere yakınlık şeklinde açıklanan "حَمِيم" bu anlamı “veli” lafzının sıfatı oluşuyla kazanmıştır. Sıcaklık olarak açıklanan "حَمِيم" ise bu anlamı "آن" yani “kaynamış” lafzının mevsufu oluşuyla kazanmıştır. Daha önce kelimenin irab açısından konumuna dayanan dilsel siyak ve bu siyakın eş sesli kelimenin anlamlandırılmasındaki etkisi ifade edilmişti. Ancak burada dâhilî siyakın, belirli işaretlerle eş sesli lafızların delâlet ettikleri manayı belirledikleri ifade edilebilir. Örneğin "حَمِيم" kelimesi (كأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ) kaynar su karıştırılmış...¹⁰⁶ âyetinde de “sıcak” olarak yorumlanmıştır. Burada iki durum söz konusudur:

Birincisi: Âyet-i kerimenin siyakının, kâfirlere azap ve onların azap esnasındaki durumları olması. İkincisi: "من" ifadesinden önce zikredilen "شَوْبًا" ifadesinin, söz konusu "حَمِيم" kelimesine tabi olması. Birden fazla şekilde tefsir edilebilen "حَمِيم" kelimesi ya "شَوْب"dan yani o içecekten bir parçadır ya da "شَوْب"dan oluşmaktadır. Müfessirlerin "حَمِيم"i sıcak olarak tefsir etmelerinin sebebi de budur.

1.4. Hâricî Siyak ve Eş Seslilik

Eş sesli lafızların delâlet ettiklerin anlamın belirlenmesindeki rolü lâmu'l-emr ve lâmu'd-duâ gibi bazı harflerin anlamları arasındaki farkı ortaya koymaktır. Zira hâricî siyak ve sözün kendisine yöneltildiği muhataba bakış ile sözün kendisinden sadır olduğu

¹⁰¹ İnsan Sûresi 76/6.

¹⁰² Beled Sûresi 90/8.

¹⁰³ Abdulâl Salim Mekram, *el-Müştereku'l-lafzi fi'l-hakli'l-Kur'âni* (Müessesetü'r-Risâle, 1996), 9.

¹⁰⁴ Fussilet Sûresi 41/34.

¹⁰⁵ Rahmân Sûresi 55/44.

¹⁰⁶ Sâffât Sûresi 37/67.

mütekellime bakış, her iki mananın da belirlenmesindeki âmillerdendir. (وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْنَا) Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin! diye seslenirler.)¹⁰⁷ âyetindeki "ل" dua lââmı olarak yorumlanmıştır çünkü ilâh olana emir yöneltilmesi imkânsızdır. (لِيَنْفِقَ ذُو سَعَةٍ) İmkânı geniş olan, nafakayı imkânlarına göre versin.)¹⁰⁸ âyetindeki "ل" ise bunun aksine emir lââmıdır zira bu âyette Kur'an'ın güç yetirebilenlere infakı emretmesi söz konusudur.

Bu örnekler hâricî siyakın göz önünde bulundurulması gereken örneklerdir. Hiç şüphesiz burada değerlendirilebilecek ve faydalanılabilecek başka dâhilî ve hâricî siyak etkenleri de vardır. Ancak bu küçük atıflara değinmek yeterli olacaktır.

Değnilmesi gereken bir diğer konu da bu alanda yazılmış olan kitaplarda ya ifrat ya da tefrite kaçılmış olmasıdır. Zira bazıları eş sesliliğin gerekliliklerini bilmeden eş sesli olmayan kelimeleri de bu başlık altına eklemeye aşırya giderken, bazılarıysa gereksiz ve gerekçesiz zorlamalarla kendilerini savunarak eş seslilik kavramını inkâr etmektedir. Doğru olan tutum ise kelimeler üzerine araştırma yapan kişinin, lügat anlamına bakıp kelimeyi eş sesli saymak veya saymamak için taşımadığı anlam ve delâletleri ona yüklememesidir. Aynı şekilde eş seslilik kavramının reddederek kendi görüşünün tercih edilmesi için kelimenin anlam ve delâletlerini yok sayarak aşırya kaçmamasıdır.

2. Ezdâd

Ezdâdın Tanımı: Arap dili uzmanlarının "الْجَوْنُ" gibi hem siyah hem de beyaz anlamına gelen kelimelere verdikleri isimdir. Ezdâd konusu da dildeki ve Kur'an'daki varlığını, bazılarının kabul ettiği çoğunluğunsa reddettiği bir konudur.

İbtâlû'l-ezdâd kitabının müellifi olan İbn Dürüsteveyh'in de aralarında olduğu bir grup Arap dili bilgini, ezdâdı reddetmektedirler. Ezdâdın varlığını imkânsız gören Sa'leb de (ö. 291/904) yine bu gruba dâhildir.¹⁰⁹ Ezdâdı imkânsız görmesinin sebebi (kelimeye yanlış) anlam yüklemeye veya anlamın karışmasına sebebiyet vermesi olabilir. Çağdaş araştırmacılar Ramazan Abdüttevâb, (ö. 2001) aynı kelimenin aynı harf-i cerlerlerle iki zıt anlama gelmesi şartını koşmaktadır. Ardından bu görüşte olan İbnü'l-Enbârî'yi övmektedir.¹¹⁰ İşaret edilen bu nokta çok isabetli ve mühimdir. Zira aynı bâbda olmayan fiiller veya "أَقْبَلَ" manasındaki "رَاعَ عَلَى" ve "وَلَّى" manasındaki "رَاعَ عَنْ" gibi bâbları aynı olup harf-i cerleri farklı olan fiiler arasında fark vardır.

¹⁰⁷ Zuhurf Sûresi 43/77.

¹⁰⁸ Talâk Sûresi 65/7.

¹⁰⁹ Enis, *Delâletü'l-elfâz*, 215.

¹¹⁰ Abdulcebbar Fethî Zeydân, *el-Ezdâd fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Şebketu Alukah, 2005), 5.

İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940) ayrıca dilcilerin asıl anlamını saptırıp ezdâd babından saydıkları kelimeleri bu bâbdan çıkarmıştır. Emil Yakup ezdâddan sayılan pek çok kelimenin aslında ironi yahut tefaûl amaçlı söylendiği için bu bâbdan çıkarılabileceği görüşündedir.

2.1. Arapça'da Ezdâdın Ortaya Çıkmasındaki Etkenler

1- Kelimenin asıl anlamları arasında zıt anlamları barındıran genel bir anlamının olması

2- Eski âlimlerin, lehçelerin karışması veya lehçelerin ihtilafını kastettikleri “dillerin etkileşimi” kavramı. Nitekim bir kelime, bir bölgede yaşayan Arapların lehçesinde farklı bir manada kullanılırken başka bir bölgede yaşayan Arapların lehçesinde farklı bir manaya gelebilir.

3- Etkileşim

4- İroni

5- Hem güzel hem de çirkin olan ata "شوها" denildiği gibi hasetten korkma

6- Dilin gelişmesi

7- Mecaz ve istiâre

8- Fail sîgasının kimi zaman mef'ul anlamında kullanıldığı gibi bir sîganın iki farklı anlama gelmesi

9- Mahreçleri yakın bazı harflerin veya harflerin bulundukları yerlerinin karıştırılmasından kaynaklanan telaffuz hatası

2.2. Dâhilî Siyak ve Ezdâd

"أُمَّة" kelimesi de bazılarının ezdâddan sayarken bazılarının aksini düşündüğü kelimelerdendir. Ancak bu kelime, teşbih babından kullanıldığında bir kişi anlamı verir.

Hem fert hem de ümmet anlamında kullanılan kelime, iki anlamıyla da Kur'an'da kullanılmıştır. Kelimelerin farklı siyaklardaki anlamları üzerindeki en büyük etki dilsel siyaka aittir. Nitekim "أُمَّة" kelimesi ile İbrâhim'den (a.s.) bahsedildiğinde fert anlamına delâlet etmektedir ve bu müfred lafız yine müzekkere delâlet etmektedir. Ancak "أُمَّة" kelimesi başka durumlarda başka hâricî ve dâhilî siyaklardan dolayı müzekker anlamı kazanmaktadır. (وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً) âyetinde, cemî müzekker zamirinin bu kelimeye dönüyor olması dâhilî siyak için bir örnektir.

Râgıb el-İsfahânî ve başkalarının ezdâddan saydığı "ظَنَّ" kelimesinde de dâhilî siyakin etkisi açıkça görülür. Kelimenin ezdâddan olduğunu açıkça belirtmese de aynı görüşte olan

başka âlimlerin de yaptığı gibi hem zan hem de yakîn anlamına geldiğini ifade edip pek çok örneğini zikretmiştir. Ancak Râgıb'ın diğerlerinden temayüz ettiği nokta, onun "ظَنَّ" kelimesinin Kur'an'da yakîn anlamına geldiği yerlerde kendisinden sonra "أَنَّ" veya "أَنْ" geldiğini ifade ederek görüşünü dâhilî siyaka dayandırmış olmasıdır. Ardından (فَظَنُّوا أَنَّهُمْ) orayı boylayacaklarını iyice anladılar.)¹¹¹ ve الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا Onlar, kesinlikle rablerine kavuşacaklarını kabullenen kimselerdir.)¹¹² âyetlerini sözlerine delil getirmektedir.¹¹³

2.3. Hâricî Siyak ve Ezdâd

"ظَنَّ" kelimesi incelenmeye devam edecektir ancak burada kelimenin ezdâddan sayılmasında hâricî siyakın etkisi ve rolü açıklanacaktır. Kelimenin Kur'an'da hem zan hem de yakîn anlamlarında kullanılması dolayısıyla müfessirlerin çoğu onun ezdâddan olduğunu ifade etmişlerdir. Abdülcebbâr Zeydân, dilcilerin "ظَنَّ" kelimesinin ezdâddan olduğu görüşünde birleştiklerini ama kendisinin bu görüşte olmadığını ifade etmiştir.¹¹⁴ Bu görüşünü de "ظَنَّ", "شَكَّ" ve "يَقِينُ" kelimelerinin Kur'an'da kullanıldığını, dolayısıyla "ظَنَّ" ifadesinin zan veya şüphe anlamında kullanılamayacağı teziyle savunmaktadır.¹¹⁵

Semîn el-Halebî de (ö. 756/1355) âyette geçen (ظنون) ifadesine “yani yakinen bilirler” yorumunu yapmakta ve “eğer durumları zan ile uyuşmuyorsa geriye hakikat kalır” diyerek durumun siyakının delâletiyle görüşünü desteklemektedir.¹¹⁶ Sonra siyak gereği kelimenin ezdâddan olduğunu ispatlamak için âyetteki "ظَنَّ" ifadesini bazılarının “taz’îf” sîgası babından saydıklarını, bu bâbın da yakîn ifade etmeyeceğini dolayısıyla ezdâddan sayılamayacağı iddiasında bulunduklarını, âyette bir beklentinin söz konusu olduğu yani rablerinin mükâfatının, kulların kendilerine o mükâfatı garanti edemeyecekleri için zan ile beklenen bir mükâfat olduğu şeklinde delillendirdiklerini rivâyet etmektedir. Bu görüşe yer verdikten sonra siyak gereği (وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) Onlar, O'na döneceklerini (düşünen) kimselerdir.)¹¹⁷ ifadesinin bu yorumu engelleyeceğini ifade etmektedir. Ardından konuyla alakalı sorulara ve cevaplara yer vermektedir. Ancak mühim olan, söz konusu âyetteki "ظَنَّ" kelimesinin ilim ve yakîn anlamlarına geldiğini ifade etmesidir.

¹¹¹ Kehf Sûresi 18/53.

¹¹² Bakara Sûresi 2/46.

¹¹³ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, ts., 433.

¹¹⁴ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 433.

¹¹⁵ Enis, *Delâletü'l-elfâz*, 215.

¹¹⁶ Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz fî tefsiri eşrafi'l-elfâz*, nşr. Mahmud Muhammed es-Seyyid ed-Duğaym (İstanbul: Dâru's-seyyid li'n-neşr, 1987), 336.

¹¹⁷ Bakara Sûresi 2/46.

Bazı âlimlerin ezdâd olarak kabul ettiği ancak araştırmalarımıza göre bu başlık altında değerlendiremeyeceğimiz kelimeler de mevcuttur. Bunlardan biri de "صَلَاة" kelimesidir. Zira bu kelime hem namaz hem de namazgâh anlamına gelmektedir. Bunun retorik siyak ile ilgisi vardır. (لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبَيَعٌ وَصَلَوَاتٌ) mutlak sûrette, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler yıkılır giderdi.)¹¹⁸ Doğrusu pek çok âlim, geçen âyeti delil getirerek "صَلَاة" kelimesinin hem namaz hem de namazgâh anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ancak bu durum kelimenin ezdâddan sayılabilmesi için yeterli değildir. Aksine alâkası hal olan mecâz-ı mürsele daha uygundur. Nitekim kiliselere "صَلَاة" ismi verilmiştir çünkü kilise namaz/dua yeridir, orada namaz kılınır/dua edilir. Dolayısıyla namaz hâl, kilise de mahaldir.

3. Terâdüf

Muhammed el-Müneccid, terâdüf terimini şöyle tanımlamaktadır: “İki veya daha fazla kelimenin, tek bir dilsel bağlamda, hakiki ve müstakil olan aynı manaya gelmesidir.”¹¹⁹ Sîbeveyhi, terâdüf konusuna ilk değinen âlimlerdendir. Lafızların anlamları arasındaki alakadan bahsederken terâdüf için “lafızların farklı, anlamların aynı olması” tanımını yapmış ve örnek olarak da "ذَهَبٌ" ve "تَنْطَلِقُ" fiillerini vermiştir.¹²⁰

el-Müneccid çalışmasında, araştırmacı Mâlik Zeydân’ın terâdüf terimini ilk kullanan kişinin Sa’leb olduğu hususunda yanlışlığını ifade edip eserine *el-Elfâzû’l-müterâdifetü’l-mütekâribetü’l-ma’nâ* ismini veren Rummânî’nin, terâdüf terimini ilk kullanan kişi olduğunu belirtmiştir.¹²¹ Ardından eski dilcilerin terâdüf teriminine ayırıcı herhangi sınırlar koymadıklarını, bunun da kelimeyi müterâdif sayıp saymamak hususunda kendileri ve sonrakiler arasında büyük ihtilaflara yol açtığını ifade etmektedir.

3.1. Âlimlerin Kur’an’da Terâdüfün Varlığı Hakkındaki Görüşleri

Kur’an’da terâdüfün varlığını kabul eden grup, bazı kelimelerin aynı anlama geldiğini ancak bazısının bazısından daha güzel olduğunu savunur.

Râgıb el-İsfahânî ve İbnü’l-A‘râbî’nin de (ö. 231/846) aralarında bulunduğu bir grupsa Kur’an’da terâdüfün varlığını kabul etmezler. Râgıb el-İsfahânî Kur’an’da terâdüf

¹¹⁸ Hac Sûresi 22/40.

¹¹⁹ Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmiğânî, *el-Vücûh ve’n-nezâir li elfâzi Kitâbillahi’l-Azîz* (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-İlmiyye, ts.), 347.

¹²⁰ Muhammed Nureddin el-Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbîk* (Beyrut: Dâru’l-Fikri’l-Muâsır, 1997), 30.

¹²¹ Muhammed Nureddin el-Müneccid, *et-Terâdüf fi’l-Kur’âni’l-Kerîm beyne’n-nazariyyeti ve’t-tatbîk* s. 31.

reddederken, söz konusu kelimelerin anlamları arasındaki küçük farkların varlığına işaret eder. Bu görüşü savunanlardan birisi de çağdaş araştırmacıdan Bintü's-Şâtî'dir (ö. 1998).¹²²

Râgıb el-İsfahânî'nin *el-Müfredât*'ının ve el-Askerî'nin (ö. 400/1009) *el-Furûk*'unun önemi, Ebü'l-Bekâ'nın (ö. 1684) *el-Külliyât*'ı gibi kendilerinden sonra gelenlere kaynak olmalarıdır.

3.2. Terâdüf ve Siyak

Ahmed Muhtar '*İlmü'd-delâle* isimli eserinde pek çok çağdaş batılı araştırmacının görüşüne yer vermiştir. Dikkat çekici olansa tüm bu görüşlerin bir şekilde dâhilî veya hâricî olduğu fark etmeksizin bir şekilde siyakla bağlantılı olmasıdır. Bu görüşler arasından terâdüfle siyakın bağlantısını en açık şekilde ortaya koyansa Lappen'den naklettiği "terâdüf için farklı siyaklarda bulunma şartı koşarsak hiç bir dilde müterâdif lafızlar bulamayız" ifadesidir.¹²³

3.3. Terâdüf ve Dâhilî Siyak

Dâhilî siyakın rolünün en açık şekilde görüldüğü örneklerden biri "إِيَّار" ve "إِخْتِيَار" lafızları arasındaki farktır. (وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا) Musa tayin ettiğimiz vakitte kavminden yetmiş adam seçti.)¹²⁴ âyetinde "إِخْتِيَار" lafzı, (كَارְهَیْهِمْ) dediler ki: Allah'a andolsun, hakikaten Allah seni bize üstün kılmış.)¹²⁵ âyetinde ise "إِيَّار" lafzı kullanılmıştır. Çizilen tablonun siyakından Yusuf'un (a.s.) Allah'a (c.c.) onlardan daha sevimli olduğu anlaşılmaktadır. (وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ) Kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler.)¹²⁶ âyeti de bunu desteklemektedir. Zira ensarın mallarını muhacirlere verip bölüştürmesi onların kendi mallarını sevmedikleri anlamına gelmez. Ancak başka bir sevgiyi yani din, akide ve din kardeşliğini dünya sevgisine tercih ettiklerinin işaretidir.

3.4. Terâdüf ve Hâricî Siyak

¹²² Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilü (Nâfi') İbni'l-Ezrak*, (Kahire: Dârü'l-maarif, 3. baskı, 1999), s. 212.

¹²³ Ahmed Muhtar Ömer, '*İlmü'd-delâle*, (Kahire: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1998), 227.

¹²⁴ A'râf Sûresi 7/155.

¹²⁵ Yûsuf Sûresi 12/91.

¹²⁶ Haşr Sûresi 59/9.

"نُقْصَان" ve "خُسْرَان" lafızları da müterâdif zannedilen lafızlardandır. İbn Fâris (ö. 395/1004) "نُقْصَان" ifadesini ziyâdenin zıddı olarak açıklamıştır.¹²⁷ Râgıb ise nasipsizlik ve kısmetin az olması olarak açıklamıştır.¹²⁸

Râgıb, genellikle maddi veya manevi hüsrân olarak kullanılmasına işaret ederek "خُسْرَان" lafzının ana sermayenin eksilmesi olduğunu ifade emektedir.¹²⁹ Burada el-Müneccid hâricî siyakla alakalı güzel bir noktaya değinmektedir. "خَسَارَة" lafzının ticaretle ilgilenen Kureyş'in durumuyla uygun düştüğünü,¹³⁰ diğerleri ticaretlerinin hüsrana uğramasından korkarken Kureyş'in bundan emin olduğuna işaret etmektedir. Onların uyarılmaları, en çok önemsedikleri şeyin zikredilmesiyle olmuştur. Bu atıf, Kureyş'e hitab eden pek çok âyetle uyum içindedir. Bu bağlamda "شِرَاء", "بَيْع" ve "رِبْح" gibi pek çok lafız türemiştir. Bu lafızlar Kur'an'da yaygındır. Örneğin (فَمَا رِبْحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ) âyetinde Kur'an üslubu gereği kullanılan "رِبْحَتْ" ve "تِجَارَة" lafızları, bahsi geçen açıyla bağlantılıdır.

4. Lafzî Müteşâbih

Müteşâbih lafız, bir kıssanın farklı şekillerde ve fâsılalarda anlatılmasıdır. Bu sanat üzerine geçmişte ve günümüzde pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu kanuda kaleme alınan eski eserlerin en önemlilerinden birisi *Müteşâbihü'l-Kur'ân* isimli eserdir. Kisâî, bu eserinde Kur'an'daki müteşâbih âyetleri bir araya getirmiş ancak bu âyetler üzerine şerh veya tahlil yapmamıştır. Buna rağmen eser iki sebepten ötürü son derece kıymetlidir. Bunlardan birincisi; Kisâî (ö. 189/805) Arap dilini ve kıraatlerini öğrenen kişinin yaşadığı asırda ulemanın başı olacağını ifade ederek bu sanatı diğerlerinden ayırıp önemini ortaya koymaktadır.

İkincisi ise ezberleme, sınıflandırma ve düzenlemede İslâm ve Arap ilmi düşüncesini bizlere sunmaktadır. Nitekim Kisâî, bununla 21. Yüzyılda teknolojik gelişmelerin ve bilgisayarın rolüne eşdeğer bir iş yapmış oldu. Eserinde şerh ve yorumlara yer vermemiş olması eserinin değerini azaltmaz. O teşâbüh barındıran âyet ve lafızları toparlamış, yorumlamayı da kendisinden sonrakilere bırakmıştır. Gözü bu lafızlara takılan bir araştırmacının, Kisâî'nin eserinde Kur'an ve onun beyanı ile ilgili bu ilmi önemseyenler tarafından hala gün yüzüne çıkarılmayı bekleyen pek çok konu bulabileceği söyleneceği abartılmış sayılmaz.

¹²⁷ el-Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, 167.

¹²⁸ Zeydân, *el-Ezdâd fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 5-6.

¹²⁹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 397.

¹³⁰ el-Müneccid, *et-Terâdüf fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*, 167.

Bu alanda yapılan modern çalışmalardan biri de *Eserü's-siyâk fî delâleti'l-müşâbihi'l-lafzî li'l-Kur'âni'l-Kerîm fî kısası Nûh-Hûd-Şuayb-Sâlih* ismiyle yapılan doktora çalışmasıdır. Bu çalışmanın önemliyse müteşâbih lafızların siyakla ilgisini konu edinmesidir ve tarafımızca yapılan çalışmayla kesiştiği nokta da budur. Ne var ki söz konusu çalışma bazı nebilerin kıssalarına odaklanırken tarafımızca yapılan çalışma siyak dâhilindeki kelimelere odaklanmaktadır.

4.1. Müteşâbih Lafızlar ve Dâhilî Siyak

Müteşâbih fâsılaların incelenmesin de bu konuyla alakası vardır. Âyetteki (أَفَلَا تُبْصِرُونَ) fâsılasının (أَفَلَا تَسْمَعُونَ) fâsılasından önce gelmesi bu bâbdandır. Nitekim İbnü'z-Zübeyr el-Gırnâtî (ö. 708/1308) (أَفَلَا تُبْصِرُونَ) ifadesinin (أَفَلَا تَسْمَعُونَ) ifadesine öncelenmesi hususunda: “birincisi geceden bahseden bir âyetin sonu olurken ikincisi gündüzden bahseden bir âyetin sonu olmuştur. Gündüz ise görüş daha kuvvetlidir.” yorumunu yapmıştır. Bir fâsılanın diğerinden öne geçirilmesi hususundaki bu yorumun dâhilî siyaka dayanarak yapıldığı açıktır.¹³¹

4.2. Müteşâbih Lafızlar ve Hâricî Siyak

Burada hâricî siyakın rolünün açıkça görüldüğü misallere yer verilecektir. Bu misallerden birisi (تَجْهَلُونَ) lafzı ile (جَاهِلِينَ) lafzı arasındaki farktır. İki misalde de hâricî siyak mütekellimin durumunun gözetilmesinde ortaya çıkar. Hâricî Siyakın âyetlere uygulanmasından önce Râgıb el-İsfahânî ve Semîn el-Halebî'nin "جَهْلٌ" kelimesinin asıl manaları hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

Râgıb el-İsfahânî ve Semîn el-Halebî, "جَهْلٌ" kelimesinin Kur'an'da farklı anlamlara geldiğini ve bunlardan üçünün ilimsizlik bildirdiği ifade etmektedirler. Bir anlamı da bir şeyi gerektiği gibi yapmamaktır. Nuh (a.s.) kıssasında "جَهْلٌ" lafzı iki sîgada gelmektedir. Birincisi (وَلَكِنِّي أَرَىٰكُمْ قَوْمًا تَجْهَلُونَ) Fakat ben sizi, bilgisizce davranan bir topluluk olarak görüyorum.)¹³² âyetinde muzari sîgada diğeri ise (إِنِّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.)¹³³ âyetinde ism-i fâil sîgasında gelmiştir. Burada şu durumlara işaret edilmektedir:

1- İki lafız da aynı kıssada gelmiştir.

¹³¹ Ahmed b. İbrâhim b. ez-Zübeyr el-Gırnâtî, *Milâku't-Te'vîl* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/398-399.

¹³² Hûd Sûresi 11/29.

¹³³ Hûd Sûresi 11/46.

2- İlk lafız olan (تَجَاهَلُونَ) Nuh'un (a.s.) dilinden söylenilmiş ikincisi ise Nuh'a (a.s.) söylenmiştir.

3- İlk lafız, süreklilik bildiren muzâri sîgada gelmiş, ikinci lafız ise harf-i tarifli ism-i fâil sîgasında gelmiştir. Harf-i tarif ise bu lafza ileride değinileceğini gösterir.

4- Her iki lafız da âyetlerin sonunda fâsıla olarak gelmiştir.

5- Kıssa genel olarak üç veya dört kelimeden oluşan kısa cümlelerden meydana gelmektedir.

6- Birinci lafızın anlaşılmasında bir zorluk yoktur. Kavmini Allah'ın (c.c.) emirlerine çağıran bir nebinin dilinden varit olmuştur. Onların icabet etmediklerini görünce, onları cahillikle vassetmiş ve bu cahillikleri söz konusu lafzın telaffuz edildiği ana dek devam etmektedir. Ayrıca Nuh (a.s.) onların yaptıklarını gelecekte de sürdüreceklerini düşünmekteydi. İkinci lafza gelince Allah'ın nebilerinden bir nebinin cahillik ifade eden bir ifadeyle vassetilmesi müşkül arzedebilir.

Ayrıca oğlunun boğularak öldüğünü görüp elinden hiçbir şeyin gelmediği bir durumda Nuh'a (a.s.) bu şekilde hitap edilmiştir. Akıllara şöyle bir sual gelebilir: "Nuh'un bu durumda, oğluna olan şefkati sebebiyle kalbi titreyerek sitem etmiş ve cahillerden mi olmuştur ki Allah'ın (c.c.) bir nebisine, oğlu hakkında bazı sözler söylemesi akabinde gazabını hissettirmektedir."

Ancak dikkatle bakıldığında Allah'ın (c.c.) hitabının harika bir tedricilikle varit olduğu görülecektir. Zira hiddet ve kınama gibi görünen (جَاهِلِينَ) lafzı âyetin başı değil sonundaki fâsılasıdır. Âyetinde başındaysa şefkatin ve merhametin hissedildiği (قَالَ يَا نُوحُ) nidası vardır. Âyetteki bu ilginç tedriciliğe anlam ve cümlelerde kullanılan kelimelerin sayısı bakımından her bir parça ayrı ayrı düşünülmelidir. Böylece Nuh'un (a.s.) buradaki sözünün siyakı daha açık görülebilir. Nuh'un (a.s.) sözleri şu şekildedir:

قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ
Allah buyurdu ki: Ey Nuh! O asla senin ailenden değildir. Çünkü onun yaptığı kötü bir iştir. O halde hakkında bilgin olmayan bir şeyi benden isteme! Ben sana cahillerden olmamanı tavsiye ederim.)¹³⁴

¹³⁴ Hûd Sûresi 11/46.

Nuh Rabbine dua edip وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ dedi ki: «Ey Rabbim! Şüphesiz oğlum da ailemdendir. Senin vâdin ise elbette haklıdır. Sen hâkimler hâkimisin.»¹³⁵

Kendi kanından oğlunu kaybeden bir baba, kısa cümlelerle halini anlatıp haşyet içerisinde rabbine nida ediyor. Kısallıklarıyla Nuh'un rabbine yalvardığı cümlelere denk cümlelerle cevap gecikmeden geliyor. Verilen cevapta Nuh'un (a.s.) söylemiş olduğu “oğlum ailemdendir” sözünü “o senin ailenden değildir” sözüyle nefyederken bir yandan da yakınlık ve merhamet bildiren tedrici bir nida yapılmıştır. Bu cümle biraz yanlışlık içerdiğinden (إِنَّهُ) âyetiyle Nuh'a (a.s.) din kardeşliğinin kesildiği yerde nesep kardeşliğinin fayda sağlamayacağı hatırlatıp tembihlemiştir. Allah (c.c.) bu çocuğun Nuh'un ailesinden olmadığını belirtmiş ve sebebini de açıklarken daha önce zikredildiği üzere Nuh'a hitaben bilgisi olmayan şeyler hususunda yersiz işler yapan cahillerden olmaması için bir şey istememesini söylemiştir.

Yapılan hitapta, zannedildiği gibi bir şiddet veya korkunç bir manzarada oğlunu kaybetmenin acısını yaşayan bir babanın halini göz ardı etme söz konusu değildir. Aksine tedricillik, açıklama, işleri yerli yerince yapılması öğüdü ve din kardeşliğinin nesep kardeşliğinden daha önemli olduğunu beyan vardır.

Bu iki örneğin sınırlarını anlamak için tek bir siyak açısından fazlası gerekmektedir. İki fâsılanın da muzârî sîga ile gelmesi, birisinin meful yapıda gelmesi, ikisi de gâib sîga ile gelebilecekken hitab sîgası ile gelmeleri, (تَجْهَلُونَ) fâsılasının (تَفْتَنُونَ) fâsılasına öncelenmesi veya bir kavim (تَفْتَنُونَ) ifadesiyle ihtisas edilirken diğzerinin (تَجْهَلُونَ) ifadesiyle ihtisas edilmesi bu açılardandır.

SONUÇ

Dâhili siyakın çeşitleri arasında kelimeler arasındaki dilbilgisel ilişkileri inceleyen dilbilgisi ve dilin anlamları ile özelliklerini inceleyen dil ilimleri bulunmaktadır. Bu nedenle nahivciler ve dilbilimcilerinin çalışmaları dâhili siyak ile yakından ilgilidir.

Nahiv çalışmaları, cümlenin yapısını özenle incelemeyi gerektirdiğinden dâhili siyakla yakından ilgilidir. Nahiv bilginlerinin dâhili siyakla ilgisi, nahiv ilmindeki en eski kitapların yazarı olan Sîbeveyhi ile başlar. Bu onun harici siyakı ihmal ettiği anlamına gelmez. Onun, takdim ve tehirin sebebinin takdim edilene verilen önem olduğunu düşündüğü bilinmektedir.

¹³⁵ Hûd Sûresi 11/45.

Bu önemin dilin üsluplarının, halkın kullanımlarının, kültürel ve sosyal özelliklerinin izini sürmek gibi cümlelerin dâhili siyak dışındaki şeylerden anlaşılamayacağı da söylenebilir. Bu kullanılan siyak aynı zamanda Arapların konuşma üsluplarını inceleyerek bu üsluplarla şiirleri karşılaştırarak ve sözde uygun olmayan ama şiirde kullanılan ifadeleri tespit ederek ortaya çıkarılabilir.

Sıbeveyhi'nin aktardığı örneklerle baktığımızda girift siyak diyebileceğimiz bir olgu ortaya çıkmaktadır. Girift siyak ifadesi ile hem dâhili hem de hârici siyakın özelliğini taşıyan siyaklar kastedilmektedir. Belki de Arap atasözlerinde, konuşanın ve muhatabın halinin dikkate alındığı durum siyakında bu durum açıkça görülmektedir.

Dâhili siyakın başka bir yönü ile ilgilenen dilbilimciler kelimenin yapısını analiz etmeye özen göstermişlerdir. Bu âlimler harf sayısı ve mahreçlerinde benzer olan sözcüklerdeki mana benzerliklerini araştırmışlardır. Bu âlimlerden biri olan İbn Cinnî ayrıca dâhili siyakın başka bir yönüne değinerek kelime kalıplarıyla temsil edilen sarf yönüne de dikkat çekmiş ve sarf kalıplarını kullandıkları belirli siyak durumlarına ilişkilendirmeye çalışmıştır. Sarf kalıplarının anlamını, hareketlerine bağlayarak sarf kalıplarının yapısında önemli bir anlamsal yöne değinmiş ve kalıplardaki harekeli harflerin art arda gelmesinin hıza işaret ettiğinin, harflerin tekrarının ise fiilin tekrarını gösterdiğini ifade etmiştir.

İbn Cinnî'nin bu sözleri, modern araştırmacıların Kur'an'daki kelimelerin fonetiğine önem vermelerini sağlamış ve onun işaretleri, bir Kur'an kelimesinin anlamının üzerinde siyakın etkisinin açıklanmasında önemli bir yere sahip olmuştur. Ayrıca İbn Cinnî'nin görüşlerinin, sarf sîgalarının öneminin belirlenmesinde ve Kur'an kelimelerindeki sîgaların manaya delâletinin iyi anlaşılmasında da kullanılabileceği görülmektedir.

Aynı zamanda usulcülerin araştırmalarında siyaka dair güçlü bir ilgi bulunmaktadır. Usulcülerin siyaka olan ilgisi, siyak kelimesini açıkça zikretmesinden bu alanda yazılan ilk eser olan İmam Şafii'nin *er-Risâle* adlı kitabında açıkça görülmektedir. Semantikle ilgili araştırmalarda usulcüler, dilbilimcilerin ve nahiv bilginlerinin önem vermediği anlamsal yönlere dikkat çekmişlerdir. Çağdaş âlimler arasında netleşmeden önce metnin siyakı ile ilgili olarak usulcüler, dâhili ve hârici siyakın çeşitli unsurlarına ve bunların anlamın belirlenmesindeki etkisine dikkat çekmişlerdir. Belki de bunun nedeni, amaçlarının şer'i hükme ulaşmak olmasıydı.

Usulcüler, Kur'an'ın dâhili siyakında doğrudan belirtilmeyen hükümleri Kur'an'ın harici siyakından çıkarmaya çalışırlar. Bu nedenle usulcüler kelimelerin siyakına ve siyakın anlama

olan etkisine büyük önem vermek zorunda kalırlar. Ayrıca usulcülerin siyaka önem verdiklerini gösteren şeylerden biri de Gazzâlî'nin siyakın delâlet gücünü şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde ifade etmesidir. Ayrıca modern dilbilimcilerin dile getirdiği, karinelerin sınırlı olmadığı yönündeki ifadelerini, Gazzâlî çok daha önce ifade etmiştir.

Şâtıbî'nin zikrettiği "Arapların kullanımı", "kullanım konumu" ve "kullanımın genelleşmesi" gibi siyak ve delâlet terimlerinin ortaya çıkarılmasında usulcülerin önemli bir rolü vardır. Modern ekollerden yaklaşık altı asır önce onun kullandığı, "kullanım siyaki" ifadesi bu konudaki önemli terimler arasındadır. Onun hârici siyakı gözettiğinin göstergesi de bir sözü incelerken hem sözün, hem mütekellimin, hem de muhatabın durumunu dikkate almasıdır.

Müfessirlere gelince, İbn Kesir Tefsiri'nin esas olarak Kur'an'ı Kur'an'a göre yorumlamaya dayanması ve âyeti başka bir ayetle açıklamaya çalışması, siyakın önemini gösteren işaretler arasında sayılabilir. Ayrıca Bikâî'nin tefsirinde olduğu gibi, Kur'an'daki sûreler arasında, sûre içindeki âyetler arasında, âyet içindeki kelimeler arasında, sûrelerin başlangıçları ve konuları arasında, sûre içindeki meseller ile sûrenin konusu arasındaki ilişkileri araştıran ve çeşitli siyak konularındaki esaslar üzerinde yazılmış tefsirler vardır.

Çalışmada müfessirler için siyakın bir başka önemli boyutunun daha olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu da müfessirlerin ittifak ettikleri veya ihtilaf ettikleri ancak her birinin inandığını güçlendiren kendi delillerinin varlığı ve bu deliller siyaktan bağımsız olmamasıdır. Bu deliller, müfessirin fikirlerini şekillenmektedir. Müfessirlerin âyetlerde geçen Kur'an kelimelerini anlamada yararlandıkları gibi mahzûf kelimeleri anlamakta da siyaktan yararlandıkları görülmektedir.

Müfessirlerde, harici siyak ve çeşitlerinin çokça bulunması gibi diğer âlimlerde bulunmayan bazı özellikler de vardır. Pek çok Kur'an ayeti, ayetin dahili siyakının dışında olan Sebeb-i Nuzûl ve Hadîs-i Şerîfler gibi harici siyak ile tefsir edilmektedir.

Belagatçılar da siyak konusuna büyük önem vermişlerdir. İlk belagat eserlerinde siyaka dair terimler net olarak oluşmamış olsa da harici siyakın unsurlarıyla, özellikle kültürel boyutuyla ilgili olanlarla yakından ilgilenen Câhiz döneminden itibaren siyakın unsurları açıkça görünmektedir. Daha sonra belagat ilimlerinin gelişmesiyle Abdülkâhir el-Cürcânî'nin eserlerinde siyak konusu netleşmeye başlamıştır. Cürcânî nazm, te'lîf ve cem' gibi terimleri kullanmıştır. Cürcânî'nin eserleri, tekil bir kelimedenden daha çok siyaka odaklanmasıyla öne çıkmaktadır.

Balagatçıların dâhili siyaka önem vermesinin kanıtlarından biri de onların kelamın kusurlarını ele alarak, tenâfuru'l-kelimât ve za'f-ı te'lîften bahsetmeleridir. Kelamın kusurlarından bahseden ifadelerin tümünün dâhili siyak ile güçlü bir bağı vardır. Ancak kelamın uyumsuzluğu ile ilgili çalışmaları, siyakı oluşturan kelimeler arasındaki uyum ve uyuma olan ilgilerini göstermektedir. Her ne kadar geçmiş ve günümüzdeki araştırmaların çoğu tenâfuru'l-kelimât konusunu siyak terimiyle ilişkilendirmemiş olsalar da, konuyla oldukça ilgili olduğu görülmektedir.

Belagatçıların harici siyaka verdikleri önem hal ve makam kelimelerini kullandıkları meşhur ibarelerinde açıkça görünmektedir. Her ne kadar erken dönem belagatçılarının üsluplarında var olmakla birlikte dâhili ve harici siyak terimlerini kullanmasalar da, çağdaş belagatçılar bu terimleri oluşturma konusunda özen göstermişlerdir.

Bu çalışmamızda sonuç olarak eski ve yeni âlimlerin Kur'an kelimelerinin delâletine önem verdikleri görülmüştür. Ancak eski âlimlerin, Kur'an kelimelerinin delâletiyle ilgili çalışmaları genellikle eserlerinde dağınık şekilde yer alırken yeni âlimler ise bu konuları müstakil olarak ele almışlar ve ayrıntılı bir şekilde incelemişlerdir. Yeni âlimler kelimenin ilk akla gelen çağrışımı ile kelimenin siyak ve sibakı üzerinde daha çok durmuşlardır. Yeni araştırmalarda, Kur'an kelimelerinin delâletinin çeşitli yönlerini alan müstakil çalışmaların çok olması bunu göstermektedir.

Kur'an kelimeleri üzerinde araştırma yapmak kelimeyi yapısal (sarf sîgası) olarak ele almayı gerektirir. Ancak gerek eski gerekse de yeni çalışmalarda, Kur'an kelimeleri üzerinde bu yönde yapılan araştırmaların dille ilgili diğer çalışmalara kıyasla daha az olduğu görülmektedir. Yine çeşitli eserlerde dağınık olarak yer alıyor olsa da eski âlimlerin çalışmalarının yeni araştırmalara göre katkısı daha büyüktür.

Bu noktada Kur'an kelimeleri üzerinde yapılacak sarf sîgaları konulu çalışma alanının geniş bir alan olduğu ve çalışmaya açık olduğu görülmektedir. Özellikle siyak ile sarf sîgaları arasındaki ilişkinin ele alınması, Kur'an kelimelerinin delâletiyle ilgili yeni sonuçları ortaya koyabilir. Örneğin Kur'an'da bir âyette veya pasajda sarf sîgalarının birden çok defa geçmesi ve aynı anlamın farklı kalıplar ile ifade edilmesinin incelenmesi gibi bazı hususlar üzerinde durarak yeni sonuçlara ulaşılabilir.

Yine Kur'an'daki fâsılalar ile siyak arasındaki ilişki üzerinde yapılacak bir çalışma ile yeni sonuçlar ortaya konabilir. Özellikle birbirini takip eden âyetlerdeki fâsılların aynı kalıpta gelmesi ile siyak arasındaki ilişkinin ele alınması mümkündür. Ayrıca konu bütünlüğü

olan bir pasajda geçen fâsılaların aynı kalıplarda gelmesi ve her fâsılının bulunduğu âyetin siyakına uygun olması konusu da ele alınabilir.

Yine müteşâbih lafızlardan olan Kur'an'daki bazı fâsılaların kullanımlarının anlama kattığı incelikler üzerinde çalışma yapılması da önemlidir. Eski ve yeni âlimler, kendi dönemlerinin bilgi birikimine göre bu konuları ele almışlardır. Ancak bu alanda yeni araştırmalar yapılabileceği görülmektedir. Bu konuda müstakil çalışmalar olsa da konuyu kapsamlı olarak ele alan çalışmalar bulunmamaktadır.

Siyak ile delâlet konuları arasındaki ilişkiyle ilgili olarak eski ve yeni tenkitçiler genel olarak müşterek lafız, ezdâd, terâdüf ve müteşâbih lafız gibi konuları ele almışlar ve siyakın rolünün önemi üzerinde durmuşlardır. Bu konular, dil çalışmalarında önemli olduğu gibi Kur'an üzerinde yapılan çalışmalarda da önemli bir yer teşkil etmektedir. Çalışmamızda ise siyakın delâlet konularıyla ilişkisini ayrıntılı olarak ele almış bulunuyoruz.

Çalışmamızda sonuç olarak, müşterek lafızda (eş sesli) anlamı verenin siyak olduğu hususu, konulu siyak ve âyet siyakından oluşan dâhili siyakta daha belirgin olduğu görülmüştür. Müşterek lafızda anlamı belirlemek için öncelikle kelimenin bulunduğu siyaka bakmak ve öncesi ve sonrasını dikkate almak gereklidir. Böylece siyakta, müşterek lafız ile kastedilen anlamı ortaya çıkaran bazı unsurların önemi anlaşılmaktadır.

Bu unsurların gerek Kur'an'da gerekse de Arap dilinde bulunup bulunmadığı hususlarında eski âlimler arasında bir görüş birliği olmadığı görülmektedir. Yine bu konularda yapılan çalışmalarda konu dışındaki kelimelerin de ele alındığı görülmektedir.

Dâhili siyakın, müşterek lafzın anlamının ortaya çıkmasındaki öne çıkan rolünün öneminin yanı sıra hârici siyak da önem arz etmektedir. Bu noktada esbâbı nüzul ve hadisler gibi faktörlerin göz önüne alınması hârici siyakın rolünü ortaya çıkarmaktadır.

Eski âlimlerin Kur'an'da terâdüfün varlığı konusunda hem fikir olmadıkları görülürken yeni âlimler arasında ise genellikle terâdüfün olmadığı yaklaşımı öne çıkmaktadır. Kur'an'da terâdüf bulunmadığını söyleyen Râgıb el-İsfahânî, bu konuda gösterilen örnekler arasında anlam inceliği ve farklılıkları bulunduğunu belirterek kelimelerin siyakıyla ilgili olarak anlam farklılıkları olduğunu belirtmektedir.

Yeni âlimler bu hususta siyak ile ilgili terimleri kullanırken Râgıb el-İsfahânî gibi eski âlimler ise kelimeler arasındaki anlam farklılıklarını oraya çıkarırken siyak çeşitlerini kullanmakla birlikte siyakla ilgili terimleri kullanmadıkları görülmektedir.

Müteşâbih lafızda da diğer delâlet konularında olduğu gibi siyakın rolü önemlidir. Çünkü siyaka bakmadan müteşâbih lafızlar arasındaki farklılıklar açıkça ortaya çıkmamaktadır. Yeni çalışmalarda geçmiş döneme göre bu konunun daha ayrıntılı olarak ele alındığı görülmektedir.

Son olarak akademik çalışma konuları olarak, Kur'an'da siyak ile sarf sîgalarının ilişkisi, *Müfredâtü'l-Kur'ân* temel alınarak Kur'an kelimeleri arasındaki anlam farklılıkları ve Bikâî'nin tefsiri esas alınarak Kur'an'da fâsıla ve siyak ilişkisi gibi konuların çalışılması gerektiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, Abdülkerim Mücahid.** *ed-Dilâletu 'inde İbn Cinnî. Mecelletu Dâratu Abdilaziz.*
- Abdurrahman Abdülkerim Mücahid,** *ed-Delâletü'l-lügaviyye 'inde'l-Arab,* (Amman: Dâru'd-dıyâ', 1985)
- Abdurrahman, Âişe,** *el-İ'câzü'l-beyânî li'l-Kur'ân ve Mesâ'ilü (Nâfi') İbni'l-Ezrak,* (Kahire: Dâru'l-maarif, 3. baskı, 1999)
- Abdüttevâb, Ramazan.** *Fusûl fî fikhi'l-luğa.* Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1999.
- Alûsî, Şihâbuddîn Mahmud b. Abdillâh.** *Rûhu'l-me'ânî fî tef'siri Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-mesânî.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1995.
- 'Anzî, Sa'd b. Mukbil b. İsa.** *Dilâletu's-Siyâk 'Inde'l-Usûliyyîn Dirâstu'n-Nazariyye Tatbikiyye, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.* Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1428.
- Ba'lebekkî, Remzî Munîr.** *Mu'cumu'l-mustalahâtî'l-luğaviyye.* Beyrut: Dâru'l-'İlmi lilmelâyîn, 1990.
- Bedevî, Ahmed.** *min belâgati'l-Kur'ân.* Cîze: Nahzatu Mısır, 2005.
- Câhiz, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr.** *el-Beyân ve't-tebyîn.* thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetü'l-Hancî bi'l-Kâhira, 7. Basım, 1418.
- Câhiz, Ebû Osmân 'Amr b. Bahr.** *Kitâbu'l-Hayevân.* Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004.
- Cürcânî, Abdülkâhir.** *Delâilu'l-i'câz fî 'ilmi'l-me'ânî.* thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fîhr. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 3. Basım, 1992.
- Dâmiğânî, Ebu Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed.** *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi Kitâbillahi'l-Azîz.* Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelusî.** *el-Bahru'l-Muhît fî't-tefsîr.* nşr. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebu Rummân, Cemal.** “el-Müştereku'l-lafzî dirâse tatbikiyye fî sûreti'l-Bakara”. *el-Mecelletu'l-Urdûniyye fî'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye* 10/4 (2014), 109-139.
- Enîs , İbrâhim.** *Delâletü'l-elfâz.* Kâhire: Mektebetü'l-Encelû, 1976.

- Fenârî**, Muhyiddîn. *Hâşiyetü Muhyiddîn el-Fenârî 'ale'l-Misbâh Şerhi Miftâhu'l-'Ulûm li's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî*. nşr. Fevzi Bekhit Eid Abdülâl. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2022.
- Fethî**, İbrâhim. *Mu'cumu'l-Mustalahâtî'l-Edebiyye*. Safakıs: el-Muessetu'l-'Arabiyyetu li'n-Nâşirîne'l-Muttehidîn, 1986.
- Gırnâtî**, Ahmed b. İbrâhim b. ez-Zübeyr. *Milâku't-Te'vîl*. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Gazzâlî**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed b. Abdusselâm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- Hafîza**, Aybût. *Hasâisu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye: Sûretu Meryem unmûzecen, Yüksek Lisans Tezi*. Mustğânim: Cezayir Abdulhamid b. Bâdîs Üniversitesi, 2016.
- Halebî**, es-Semîn el-. *Umdetü'l-Huffâz fî tefsiri eşrafi'l-elfâz*. nşr. Mahmud Muhammed es-Seyyid ed-Duğaym. İstanbul: Dâru's-seyyid li'n-neşr, 1987.
- Hassân**, Temmâm. *el-Luğatu'l-'Arabiyyetu Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*. Dâru's-Sekâfe: ed-Dâru'l-Beyzâ', 1994.
- Hattâbî**, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhim. *Beyânu i'câzi'l-Kur'ân (Selâsu resâil fî i'câzi'l-Kur'ân içinde)*. nşr. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Sellâm. Kahire: Dâru'l-Meârif, 3. Basım, 1986.
- Hindâvî**, Abdulhamid Ahmed Yusuf. *el-İ'câzu's-Sarfî fî'l-Kurâni'l-Kerîm*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2008.
- İsfahânî**, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, ts.
- İbn Cinnî**, Ebu'l-Feth Osman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed Ali en-Necâvî. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1952.
- İbn Ebi'l-İsba'**. *Tahrîru't-Tahbîr*. Kahire: el-Meclisu'l-'A'lâ li-şŞuûni'l-İslâmiyye, 1995.
- İbn Sîde**, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. Beyrut: Dâru İhyâi Turâsi'l-Arabî, 1996.
- İbnu'l-Esîr**, Nasrullah b. Muhammed Ziyâuddîn. *el-Meselu's-sâir fî edebi'l-kâtibi ve's-şâ'ir*. thk. Ahmed el-Hûfî - Bedvî Tabâne. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- Kennûş**, 'Avâtîf. *ed-Dilâletu's-Siyâkıyyetu 'Inde'l-Luğaviyyîn*. Londra: Dâru's-Sıyâbî li'-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 2007.

- Muhammed**, Ahmed Sa'd. *el-Usûlu'l-belâğîyye fî Kitâbi Sîbeveyhi ve eseruhâ fî'l-bahsi'l-belâğî*. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2017.
- Müneccid**, Muhammed Nureddin. *et-Terâdüf fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1997.
- Mustafa**, İbrâhim - vd. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Kahire: Mektebetu's-Şurûku'd-Devliyye, 5. Basım, 2011.
- Mutayrî**, Abdurrahman Abdullah. *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhû fî't-tefsîr: Dirâse Nazariyye ve Tatbîkiyye min hilâli Tefsîri İbn Kesîr, Yüksek Lisans Tezi*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2008.
- Müberred**, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *Me'ttefeka lafzuhû ve'htelege ma'nâhu mine'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. Kuveyt: Vüzâratî'l-evkâf ve's-şu'ûnî'l-İslâmiyye, 1989.
- Mekram**, Abdulâl Salim. *el-Müştereku'l-lafzî fî'l-hakli'l-Kur'ânî*. Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Nureddin**, Mansur - Miftâh, Kasım. *Devru's-Siyâk fî tevcîh'l-ma'nâ 'inde'l-müfessirîn Sûratu Yûsuf unmûzecen*. Celfe: Cezayir Ziyân Âşûr Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Ömer**, Ahmed Muhtar. *'İlmu'd-delâle*. Kahire: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 1998.
- Râfi'î**, Mustafa Sadık. *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-belâğatu'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2005.
- Râzî**, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin. *el-Mahsûl fî usûli'l-fikh*. Müessetü'r-Risâle, 1997.
- Rummânî**, Ali b. İsa. *Selâsu Risâlât fî'l-İ'câz*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1956.
- Sâmurraî**, Fâzıl Sâlih. *Belağatü'l-Kelimeti'l-Kur'âniyye*. Kâhire: Şeriketu'l-'Âtik lisînâ'ati'l-Kitâb, 2006.
- Sîbeveyhi**. *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetu'l-Hancî bi'l-Kâhira, ts.
- Suyûtî**, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-. *el-İtkân fî 'ulumi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısrıyyetu'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1974.
- Şâfi'î**, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Kâhire: Tab'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1938.

Şâtübî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. thk. Meşhûr b. Hasen Âli Selmân. Dâru İbn 'Affân, 1997.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.

Şeyh Emîn, Bekrî. *et-Ta'bîru'l-fennî fî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-'İlmi lilmelâyîn, 1994.

Tâhir b. Âşûr. *et-Tahrîru ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1984.

Yâsûf, Ahmed. *Cemâliyyâtu'l-mufredeti'l-Kur'âniyye*. Dimaşk: Dâru'l-Mektebi Dimeşk, 1999.

Zemahşerî, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf*. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Turâs, 3. Basım, 1987.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Daru İhyâu'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957.

Zeydân, Abdulcebbar Fethi. *el-Ezdâd fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Şebketu Alukah, 2005.

الجمهورية التركية
جامعة سلجوق
معهد العلوم الاجتماعية
قسم اللغات الشرقية وآدابها
فرع اللغة العربية وآدابها

السياق وأثره في دلالة المفردة القرآنية

أطروحة دكتوراه

إعداد

فوزي عيد بنحيت عبد العال

إشراف

الأستاذ الدكتور أحمد كاظم أورو

قونية 2024

مقدمة

علوم اللغة لها صلة وثيقة بالقرآن الكريم، فقد كانت خدمة القرآن الكريم هي الدافع الأساسي لتأسيس هذه العلوم ، وقد كان بحث السياق حاضرا في هذه الكتب التي ألفت في هذه العلوم ، سواء كانت كتب النحو أو اللغة أو البلاغة أو غيرها من العلوم المتعلقة بشرح النص القرآني واستنباط الأحكام الشرعية منه مثل التفسير والأصول. ولهذا فنحن نجد في هذه الكتب أمثلة للسياق وأقسامه وأشكاله المختلفة، لأن السياق يحتل مكانة مهمة في بيان وتوضيح المعنى.

ورغم اهتمام العلماء القدامى بالسياق، وذكرهم لجوانبه المختلفة إلا أنهم -في الغالب- لم يكونوا يفردون السياق ببحث مستقل، بل كان يأتي في كتبهم في شكل تعليقات وإشارات متفرقة. كما أنهم لم يتوسعوا في الاصطلاحات التي ظهرت فيما بعد عند الباحثين المحدثين. ورغم ذلك فإن العلماء القدامى كان لهم إسهامات مهمة في بحث السياق، وهذه الإسهامات استفادت منها الدراسات اللغوية الحديثة في البلاد الغربية كما استفادت منها الدراسات اللغوية الحديثة في البلاد العربية والإسلامية.

وأما الباحثون المحدثون فقد اهتموا بالاصطلاحات، وتناولوا مباحث السياق بشكل أكثر تفصيلا وأدق تنظيما، فقسموا السياق إلى سياق داخلي وسياق خارجي، ويقصدون بالسياق الداخلي كل ما يمكن فهمه من داخل النص. ووضعوا تحت السياق الداخلي أقساما مختلفة مثل السياق النحوي والسياق الصرفي والسياق المعجمي، ووضعوا تحت السياق الخارجي أقساما مختلفة أيضا مثل سياق الموقف وسياق الحال والسياق الثقافي. والعلماء المحدثون في فعلهم هذا تأثروا بالمدارس الغربية الحديثة وأخذوا هذه التقسيمات أو أكثرها عن الباحثين الغربيين.

وقد كان القرآن الكريم المصدر الأول للعلماء القدامى، حيث أفادت منه الدراسات اللغوية في الماضي، وما زالت الدراسات الحديثة تنهل من معينه الذي لا ينضب، وبالرغم من أن موضوع السياق في القرآن قد تعرض له الكثيرون في الماضي والحاضر؛ فقد وجدنا أن دراسته بهذه الصورة المركزة، قد تسهم في فتح آفاق جديدة في هذا الباب. ولا أدعي أنني قد وصلت بالبحث إلى مرحلة الكمال، ولكن حسبي أنني بذلت ما أستطيع من جهد، ولعل بعض الباحثين يجد في هذه الدراسة ما يضيء له الطريق فيكمل ما فيها من نقص، أو يستعين بها للولوج إلى آفاق بحثية جديدة.

وهذه الدراسة تتكون من مدخل وثلاثة فصول، ولكون السياق هو محور هذه الدراسة فقد تناول المدخل تعريف السياق وبيان أهميته وأقسامه ومكوناته. وأما الفصل الأول فاشتمل على دراسة السياق عند القدامى والمحدثين ، وقد اشتمل هذه الفصل على مناقشة موضوع السياق عند علماء اللغة والنحو وعند الأصوليين والمفسرين والبلاغيين. ولما كانت الكلمة القرآنية لها دور مهم في هذه الدراسة فقد وجدنا من المناسب أن يتناول

الفصل الثاني من الدراسة على موضوع المفردة القرآنية بين القدامى والمحدثين. وفي هذه الفصل تناولنا دور الصيغة الصرفي لكلمات القرآن وعلاقتها بالسياق، ثم تناولنا جماليات الكلمة القرآنية بين القدامى والمحدثين، وأخيرا تناولنا الفاصلة القرآنية وعلاقتها بالسياق في القرآن. وأما الفصل الثالث فقد تناول بحث السياق وقضايا الدلالة، وحاولنا في هذا الفصل أن نوضح أثر السياق في بيان معنى المشترك اللفظي والتضاد والترادف والمتشابه اللفظي.

وأخيرا فإنني أتقدم بالشكر لأساتذتي الذي كان لتوجيهاتهم وإرشاداتهم دور مهم في خروج هذه الدراسة إلى النور، وعلى رأسهم مشرفي الأستاذ الدكتور أحمد كاظم أورورن، والأستاذ الدكتور محمد وهي درلي، والأستاذ الدكتور مصطفى إسماعيل دونمز، والأستاذ المشارك الدكتور أحمد يلدز، والدكتور شرف الدين يلدز.

فوزي عيد بخيت عبد العال

قونيا- 2024.

المدخل

منذ نزل القرآن الكريم فتح آفاقاً جديدة للبحوث اللغوية، فبدأت الجهود اللغوية لخدمة القرآن وتيسير فهمه، ووُضعت علوم النحو والصرف ثم علوم البلاغة، وقد كان البحث الدلالي حاضراً في مرحلة تأسيس هذه العلوم وتطورها وفي المراحل التالية. ولا نبالغ إذا قلنا إن بحث السياق يحتل مكانة مهمة بين هذه الأبحاث. ولا يخفى أن هذا البحث قائم على تحليل معاني المفردات والتراكيب ومراجعة العلاقات بينها.

وتقوم هذه الدراسة على بحث أثر السياقات التي وردت فيها المفردة القرآنية في فهم دلالة الألفاظ، ومراجعة مكانة "السياق" في توجيه دلالات الألفاظ القرآنية في المعجم اللغوي القديم، وفي الموروث الديني بصفة عامة تفسيراً وفقهاً. وإلى أي مدى يمكن أن يكون السياق اللغوي وحده كافياً لاستخراج دلالات موافقة للمعنى المراد.

1. أهمية البحث

تعود أهمية البحث إلى أهمية عنصر السياق في فهم الخطاب القرآني، إذ ليس من المنطقي فهم سور القرآن الكريم بعيداً عن كونها خطابات ترتبط دلالتها بالسياقات الواردة فيها وطبائع المخاطبين وأحوالهم. وأول هذه السياقات هو السياق اللغوي المباشر، وذلك دون إغفال أو تهميش السياقات الثقافية والحضارية الأخرى، غير أن اكتمال النص القرآني باعتباره نصاً لغوياً تاماً، يجعل السياق اللغوي هو المنطلق الأول لفهم المعجم القرآني، وأيضاً إعادة تقييم الدلالات الأخرى ومقارنتها بالمخرج السياقي.

وبالرغم من تعدد الدراسات اللغوية والنقدية التي تناولت قضية السياق؛ فإن الباحث يرى أن تحليل تأثير دلالة اللفظ القرآني بالسياقات اللغوية والثقافية التي يتكرر فيها، لم يحظ بالدراسات الأكاديمية الموسعة التي تناسب أهمية الفكرة، التي يتصدى لها الباحث.

ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث من حيث:

1- تأصيل القضية المطروحة وجمع الإشارات المهمة التي طرحها اللغويون والمفسرون في والاستفادة منها في وضع تصور كامل للقضية.

2- الاستفادة من الدراسات ومناهج البحث المعاصرة في بيان دلالات المفردة القرآنية من خلال السياق الذي ترد فيه من بين أنواع السياق المختلفة.

3- محاولة إعادة تقييم ما أنجزه اللغويون والمفسرون في هذا الباب، وفتح المجال لتطوير ما أنجزوه لخدمة اللغة العربية والقرآن الكريم.

2. تساؤلات البحث

أما تساؤلات البحث الرئيسة التي تحاول هذه الدراسة أن تجيب عنها فهي:

ما الوسائل التي اعتمد عليها اللغويون ومفسرو القرآن لفهم دلالات الألفاظ الواردة في المصحف؟
هل كان السياق الذي وردت فيه الألفاظ القرآنية هو العامل الرئيسي دائماً للبحث عن الدلالة؟
لماذا أكثر اللغويون ومفسرو القرآن من البعد عن السياق اللغوي المباشر، ولاذوا بسياقات أخرى غير مباشرة وغير لغوية كالسياقات العقائدية والتاريخية؟
هل يمكن أن تؤثر العودة إلى السياقات اللغوية المباشرة على التصور الموروث للدلالات القرآنية؟
هل كان للعلماء غير اللغويين أثر يضاهاي أثر علماء اللغة أو يفوقه في موضوع السياق؟

3. بعض الدراسات السابقة

1. أثر السياق في توجيه المعنى في تفسير التحرير والتنوير، دراسة نحوية دلالية، رسالة دكتوراه، للباحث إبراهيم إبراهيم سيد أحمد، مقدمة إلى كلية الألسن، جامعة عين شمس، 2008م.
اهتمت هذه الدراسة بالجانب النحوي ومحاولة إبراز دور السياق فيه، دون التركيز على دور المفردة في السياق، وهو جانب بالغ الأهمية، في حين قمنا في هذا البحث بالتركيز بشكل أساسي على المفردة القرآنية ودور السياق في توجيه دلالتها.

2. السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير، لعبد الرحمن عبد الله سرور جرمان المطيري، رسالة ماجستير، مقدمة إلى قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، 2008م.

3. أثر السياق القرآني في التفسير دراسة نظرية تطبيقية لسورتي الفاتحة والبقرة، للباحث محمد بن عبد الله الربيع، رسالة دكتوراه، مقدمة إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.
والفرق بين بحثنا وهذين البحثين السابقين أنهما يطغى فيهما جانب السياق على جانب المفردة، كما أنهما يعطيان الأهمية الكبرى لأسلوب التفسير التقليدي لا للجانب اللغوي ودلالة الكلمات.

4. السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة، دراسة نظرية تطبيقية، للباحث سعد بن محمد بن سعد الشهراني، رسالة دكتوراه، مقدمة إلى جامعة أم القرى، قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية الدعوة وأصول الدين، بجامعة أم القرى سنة: 1427هـ.

5. بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، بحث للدكتور فاضل فاضل السامرائي، نشرت الطبعة الثانية منه في القاهرة عام 2006.

6. جماليات المفردة القرآنية، رسالة ماجستير في كلية الآداب جامعة حلب، للدكتور أحمد ياسوف. وقد طبعت في سوريا سنة 1999.

وهاتان الرسالتان تختلفان عن بحثنا في أن كلا منهما تحاول إثبات جماليات المفردة، ولا تلتزمان ربط المفردة بالسياق في جميع أقسام البحث.

7. دلالة السياق، ردة الله الطلحي، رسالة دكتوراه، مقدمة إلى قسم اللغة العربية بجامعة أم القرى، 1418هـ.

وتختلف هذه الرسالة عن بحثنا في نقطتين:

الأولى: أنه يناقش السياق وأقسامه دون التطرق للمفردة إلا فيما ندر، مثل كلامه على جور الكلمة المعجمية وإيجائها.

والثانية: أنه لم يلتزم الحديث عن السياق القرآني أو المفردة القرآنية.

8. أثر السياق في مبنى التركيب ودلالته دراسة نصّية من القرآن، فتحي ثابت علم الدين، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية الدراسات العربية والإسلامية بالمنيا، 1994م.

وتختلف هذه الرسالة عن بحثنا في أنها تدرس التركيب وعلاقته بالسياق، بينما اهتم الباحث في هذا البحث بدراسة المفردة وعلاقتها بالسياق.

4. منهج البحث

جاء اختيار الباحث للمنهج الوصفي، لأنه المنهج الأنسب في دراسة الظواهر الاجتماعية، وكما يرى تمام حسان فإن اللغة تعد أخطر الظواهر الاجتماعية على الإطلاق، وكل تقدم اجتماعي كتب له الكمال إنما تم لوجود اللغة¹³⁶.

ويقوم المنهج الوصفي على التفسير العلمي المنظم لمشكلة البحث عن طريق جمع البيانات وتصنيفها من أجل تحليلها وإخضاعها للدراسة الدقيقة للإجابة عن تساؤلات البحث¹³⁷.

5. السياق

في السطور التالية سنعرض لتعريف السياق وأقسامه والعناصر التي يتكون منها، كما سنتعرض إلى أنواعه في السياق القرآني، ومن خلال ذلك سيتضح لنا مدى أهمية السياق في فهم المعنى، وأثره في تحليل دلالات النصوص بشكل عام ودلالات النص القرآني بشكل خاص.

5.1. مفهوم السياق وأهميته

السياق لغة: ساق الإبل وغيرها سوقا وسياقا، وساق الله خيراً ونحوه بعثه وأرسله، وساقَت الريح التراب رفعتَه وطيرته، وساق الحديث سرده وسلسله، وسياق الكلام سرده وأسلوبه الذي يجري عليه¹³⁸.

السياق اصطلاحاً: "بناء كامل من فقرات مترابطة في علاقته بأي جزء من أجزائه، أو تلك الأجزاء التي تسبق وتتلو مباشرة فقرة أو كلمة معينة"¹³⁹.

وعلى هذا فإن السياق هو القلب العام الذي في رحابه يتشكل الفهم وتتضح الصورة، وتبرز المعاني ويتقدم معنى على معنى. وبناء عليه يتم تفضيل لفظة على لفظة وجملة على جملة وشاعر على شاعر.

ومن التعريفات المعاصرة للسياق أنه: "البيئة اللغوية أو غير اللغوية التي تحيط بالخطاب وتكشف معناه"¹⁴⁰.

¹³⁶ تمام حسان، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955م، ص 1.

¹³⁷ عبد الرحمن سيد سليمان، مناهج البحث العلمي، عالم الكتب، القاهرة، 2014م، ص 130.

¹³⁸ جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1994، 166/10. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة

الشروق الدولية، القاهرة، 2011، ط 5، ص 482.

¹³⁹ إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدنين، صفاقس، 1986، ص 201.

¹⁴⁰ رمزي منير البعلبكي، معجم المصطلحات اللغوية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1990، ص 119.

والسياق اللغوي عند الغربيين هو سياق النص وله عناصر يتكون منها، ومن أهمها التركيب الصوتي والنحوي والصرفي. أما سياق الموقف فهو ما يسمى بالسياق الخارجي. وله عناصر أيضا يتكون منها، ومن أهمها: الكلام الفعلي، وطبيعة المتحدثين، وطبيعة الأشياء، وزمن الكلام، والأفعال المصاحبة للكلام.

من الملاحظات التي لا يجب إغفالها إن السياق عامل لا يستغنى عنه في فهم الكلام ، ومما يؤيد ذلك أن كلمة ما قد تكون في نفسها تحمل علامات المدح لكن السياق الذي ترد فيه يحملها إشارات الذم، ومثال ذلك كلمة الوضوء التي تدل على فعل من الأفعال المحمودة في قول عمر: "والوضوء أيضاً" ¹⁴¹ حيث استنكر اكتفاء عثمان بالوضوء يوم الجمعة. فالوضوء وإن كان في نفسه محموداً لكنه في يوم الجمعة خلاف الأولى.

وفي هذا المعنى يرى عبد القاهر (ت 1078/471) أن لفظة ما قد تحسن في مقام ولا تحسن في مقام آخر ¹⁴². ولعله يرى أن مرد ذلك إلى السياق الذي ترد فيه هذه اللفظة ومدى ملائمة اللفظة لهذا السياق، وفي كتابه "دلائل الإعجاز" أمثلة على فكرته هذه في غير موضع من كتابه. وهذا الطرح الذي يطرحه عبد القاهر يتمشى مع رأيه في أن المفردة وحدها بمعزل عن سياقها لا توصف بجمال ولا قبح، وإنما تكتسب جمالها حين تنضم إلى مثيلاتها من الكلمات في السياق. فهو على سبيل المثال يدل على ما ذكره بكلمة "الشيء"، فيراها تكون رائعة مستحسنة في موضع، وتكون ثقيلة ضعيفة في موضع آخر.

فمثال ما استحسنها واستجادها فيه قول عمر ابن أبي ربيعة: ¹⁴³ (الطويل)

وَمِنْ مَالِي عَيْنِيهِ مِنْ شَيْءٍ غَيْرِهِ إِذَا رَاحَ نَحْوَ الْجُمُرَةِ الْبَيْضِ كَالدُّمَى

ومثال ما استثقلها وضعفها فيه قول أبي حية: ¹⁴⁴ (الطويل)

إِذَا مَا تَقَاضَى الْمَرْءُ يَوْمٌ وَلَيْلَةٌ تَقَاضَاهُ شَيْءٌ لَا يَمْلُ التَّقَاضِيَا

وغرض عبد القاهر من ذلك أن يدل على أن الكلمة بمفردها لا توصف بحسن ولا قبح ولكن السياق الذي ترد فيه، والتتامها مع ما بعدها وما قبلها هو الذي يعطيها صفة القبح أو الجمال.

¹⁴¹ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة، دمشق، 2022، حديث رقم 878، ص 362.

¹⁴² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح محمود شاكر، مطبعة المدني، القاهرة 1992، ط 3، ص 46.

¹⁴³ عمر ابن أبي ربيعة، ديوان عمر ابن ربيعة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1996، ط 2، ص 38.

¹⁴⁴ أبو حية النميري، شعر أبي حية النميري، تح يحيى الجبوري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975، ص 101 ؛ عبد القاهر الجرجاني،

دلائل الإعجاز، ص 47، 48.

5.2. مكونات السياق

إن فهم مكونات السياق وتحليلها ليس أمراً يسيراً؛ نظراً لما يحتويه السياق من عناصر كثيرة، لغوية وغير لغوية. ولعل الحد الأدنى من هذه العناصر يتمثل في فهم السياق النحوي والصرفي الذي يشكل بنية النصوص، ثم يرتقي بعد ذلك إلى السياق البلاغي التركيبي ليصل إلى السياق النفسي والأدبي. لكن مما لا يجب إغفاله أن السياق اللغوي وحده قد لا يصل بالإنسان إلى الهدف المنشود من فهم النص وإدراك خصائص الكلام البليغ بشكل عام والقرآن بشكل خاص.

وإذا كان هذا البحث الذي بين أيدينا له علاقة وثيقة بالسياق ودور اللفظة فيه وله علاقة بالكتاب العزيز أيضاً، فإنه من الجدير بالذكر هنا أن نشير إلى أن السياق يرشدنا إلى تقديم بعض الأسماء على بعضها كتقديم المفعول على الفاعل في الآية (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ) [سورة البقرة: 124/2] ويردُّنا في بعض الأحيان إلى ضرورة اعتماد وجوب التقديم والتأخير في بعض الجمل، كما أشار النحويون في قولهم: ضرب موسى عيسى.

فهذا المثال من الأمثلة التي يظهر فيها بوضوح دور السياق الداخلي الذي يتعلق بترتيب الكلمات ذات الدلالات الوظيفية في الجملة، فالقاعدة النحوية تقتضي جواز تقديم المفعول على الفاعل أو تقديم الفاعل على المفعول، لكن في هذا المثال أوجب النحاة أن تكون الجملة على أصلها من تقديم الفاعل وتأخير المفعول، لأن الفاعل والمفعول في هذا المثال كل منهما ينتهي بحرف العلة الألف، وهذا يمنع من ظهور حركات الإعراب التي بها يعرف الفاعل من المفعول، فتعين أن يكون الفاعل موسى إذا قلنا "ضرب موسى عيسى"، وأن يكون الفاعل عيسى إذا قلنا "ضرب عيسى موسى"، بينما يرجع إلى جواز الأمرين أيضاً إذا كان الفاعل والمفعول ينتهيان بحرف الألف أيضاً لكن لا يلتبس أحدهما بالآخر، مثل قولك "أكل الكمثرى موسى" فيجوز في هذا المثال تقديم الفاعل أو تقديم المفعول.

ولا يخفى أن هذا المثال كما يعتمد على السياق الداخلي المتعلق ببنية الجملة، لكن له سببا بالسياق الخارجي أيضاً، حيث إن له صلة شديدة بالمخاطب، فإن السبب الذي دعا النحاة إلى إيجاب تقديم الفاعل في "ضرب موسى عيسى" وجواز تقديمه في "أكل موسى الكمثرى" أن المخاطب في المثال الثاني يعرف الفاعل من المفعول سواء تقدم هذا أو ذاك في الجملة، وليس كذلك المثال الأول، لأن المثال الأول لا يشتمل على أية علامة معنوية أو إعرابية توضح الفاعل من المفعول، أما المثال الثاني فإنه وإن كان لا يشتمل على العلامة الإعرابية التي توضح الفاعل من المفعول إلا أن المعنى فيه لا يلتبس، لتعين أن يكون موسى هو الفاعل في المثال.

ويحدد السياق معنى الوحدة الكلامية على ثلاثة مستويات: يحدد أي جملة تم نطقها، ويخبر عن أي قضية تم التعبير عنها، ويساعد على القول أن القضية تحت الدرس بموجب أي نوع من القوة الكلامية دون غيره¹⁴⁵.

وبما أن السياق لا يمكن فهمه إلا من خلال فهم المفردات التي يتكون منها فقد كان كلام جون لاينز (ت 2020) جديراً بالاعتبار عندما أكد على الوظيفة الاجتماعية للغة، ويبيّن أن الكلمة لا يتضح معناها إلا يجعلها في سياقات مختلفة¹⁴⁶.

5.3. أقسام السياق

لم يكن العلماء القدامى يقسمون السياق إلى داخلي وخارجي، فقد كانوا يطلقون السياق على ما يسميه الباحثون المعاصرون الآن بالسياق اللغوي أو السياق الداخلي، أما ما يعرف الآن بالسياق الخارجي فقد كان القدامى يسمونه بالقرائن والأحوال.

5.4. السياق الداخلي

ويطلق عليه أيضاً السياق اللغوي أو سياق النص، ويشمل المستوى النحوي والصرفي والصوتي والمعجمي والتركيب، والمستوى النحوي يدخل فيه التقديم والتأخير والحذف والعلاقات النحوية بين المفردات. والمستوى الصرفي يدخل فيه دلالة الصيغ الصرفية والحروف الزائدة في الكلمة¹⁴⁷.

5.5. السياق الخارجي

ويطلق عليه السياق غير اللغوي، ويدخل فيه سياق الحال وسياق المقام والسياق الثقافي والاجتماعي والتاريخي والديني والعاطفي، والحالة النفسية للمتكلم والمخاطب، فعلى سبيل المثال ما يكون محموداً في ثقافة قد يكون مذموماً في ثقافة أخرى، وما يناسب مقاما معينا قد لا يناسب مقاما آخر.

5.6. السياق القرآني وأنواعه

في بحثه الذي تناول فيه السياق عند ابن كثير يذكر بعض الباحثين أن السياق القرآني ينقسم إلى أربعة أقسام، وهي سياق الآية وسياق المقطع وسياق السورة، والسياق العام للقرآن. وهو في هذا التقسيم ناقل عن صاحب كتاب دلالة السياق منهج مأمون في تفسير القرآن الكريم¹⁴⁸.

¹⁴⁵ جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة دكتور عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987، ص222.

¹⁴⁶ المرجع السابق ص83، خليل خلف بشير العامري، السياق أنماطه وتطبيقاته في التعبير القرآني، بحث منشور في مجلة القادسية في العلوم والتربية، مجلد 9، العدد 2، 2010، ص40.

¹⁴⁷ عواطف كنوش، الدلالة السياقية عند اللغويين، دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع، لندن، 2007، ص52-76.

وبناء على ذلك فإننا إذا أردنا أن نحلل المفردة القرآنية ونستكشف دلالاتها في ضوء موقعها من السياق، فإننا لا يمكننا دراستها بمعزل عن هذه السياقات. وإضافة إلى ذلك نقول إن الأولى التدرج في النظر في هذه السياقات على النحو المذكور.

وسوف نلقي الضوء سريعا على هذه الأقسام مع عرض بعض الأمثلة التي توضح المقصود من مفهوم هذه السياقات غير مرتبطتين بالأمثلة التي وردت في البحثين المشار إليهما آنفا بشكل كامل.

5.6.1. سياق الآية

سبقت الإشارة إلى أن أول سياق يجب النظر فيه لفهم المفردة القرآنية هو سياق الآية التي ترد فيها تلك المفردة، فقد يكون داخل سياق الآية ما يصرف الكلمة عن معنى إلى معنى آخر، ومن ذلك كلمة "فظ" التي تعني الغليظ، فإن الراغب الأصفهاني (ت 1108/502) فسرهما بالكريه الخلق¹⁴⁹، والسمين الحلبي (ت 1355/756) يذكر أن معناها "القاسي القلب، الغليظ الجانب، السيء الخلق"¹⁵⁰.

فدلالة اللفظة على الكراهة والغلظة واضحة، لاسيما مما نقله السمين الحلبي في معناها، لكنها لما تُبعت بقوله تعالى (غَلِيظَ الْقُلْبِ)¹⁵¹ [سورة آل عمران: 159/3] اكتسبت شيئا من التخصيص، وهذا ما فهمه العديد من المفسرين من السياق اللغوي لهذه الآية. فابن كثير كان واضحا ومباشرا في مراعاة سياق الآية، ففسر الفظ بغليظ الكلام، مستدلا بورود (غَلِيظَ الْقُلْبِ) بعدها¹⁵². ولم يختلف الأمر كثيرا عند الطبري الذي ذكر أن المقصود بالفظ الجاني، وبالغليظ القلب القاسي القلب¹⁵³.

5.6.2. سياق المقطع

يمكن أن يسمى هذا النوع بالسياق الموضوعي أيضا. ويتضح دور هذا السياق في معرفة معنى المفردة من أنه يتطلب النظر في آيتين أو أكثر تتحد في تناول موضوع معين، ومن أمثلة ذلك كلمة "الإحصان"، حيث ذكر

¹⁴⁸ عبد الرحمن عبد الله المطيري، السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية في تفسير ابن كثير، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 2008، ص 102 وما بعدها.

¹⁴⁹ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تح صفوان داوودي، دار القلم، دمشق، ط3، 2021، ص 510.

¹⁵⁰ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف، المعروف بالسمين الحلبي، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق محمود محمد السيد الدغيم، دار السيد للنشر، إسطنبول، 1987، ص 429.

¹⁵¹ في قوله تعالى (وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقُلْبِ لَاقْتَضُوا مِنْ حَوْلِكَ) [سورة آل عمران 3-159].

¹⁵² أبو الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999، ط2، 2-148.

¹⁵³ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المعروف بتفسير الطبري، دار هجر، الجيزة، 2001، 6/186.

الراغب أنها تأتي بمعنى التزويج وتأتي بمعنى العفة، فتكون المرأة المحصنة بمعنى المرأة المروجة، وتكون بمعنى المرأة العفيفة أيضاً¹⁵⁴. وزاد السمين الحلبي كلام الراغب بسطاً¹⁵⁵ ولكنه لم يخرج عما لخصه الراغب.

فهذه اللفظة وردت بمعنى النساء المروجات، وبمعنى العفيفات، وبمعنى الحرائر.

فهي بمعنى ذوات الأزواج في الآية (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ) [سورة النساء: 24/4] وسبب تفسيرها هنا بهذا المعنى أنها داخلة فيمن يحرم الزواج بهن من النساء المذكورات في الآية (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ) [سورة النساء: 23/4] الآية، ومعطوفة على الأمهات والبنات.

وجاءت بمعنى الحرائر في الآية (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ) [سورة النساء: 25/4] أي يجب عليهن نصف ما يجب على النساء الحرائر من العذاب. وجاءت بمعنى النساء العفيفات في قوله (مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ) [سورة النساء: 25/4].

والسياق له الدور الأبرز في تحديد دلالة المفردة في الأمثلة الثلاثة، فقد جاءت بمعنى المتزوجات لورودها في سياق من يحرم الزواج بهن من النساء، ومعطوفة عليهن، فيكون حكمها حكم الأمهات والبنات وسائر الألفاظ التي سبقت في سلك من لا يجوز الزواج بهن.

وورودها بمعنى العفيفات جاء لأنها موضعها في السياق كان في مقابل غير العفيفات وهن المسافحات.

5.6.3. سياق السورة

السورة القرآنية عادة ما يكون لها محور عام تدور حوله وتبرز جوانبه حتى وإن كانت هذه السورة قد نزلت منجّمة في أزمنة متفرقة متباعدة أو متقاربة¹⁵⁶، ومن حقق النظر في هذه النقطة وقف على دلالات ومعان لم يكن ليقف عليها لو لم يعط سياق السورة حقه من البحث النظر، وقد فطن إلى ذلك العديد من القدامى والمحدثين، غير أن تناول هذا الجانب عند المحدثين أكثر تنسيقاً وتفصيلاً وترتيباً، وليس في هذا ما يغض من قيمة جهود القدامى في هذه النقطة؛ فإن ما زاده المحدثون على جهود القدامى هو ما يزيده اللاحق على السابق.

فأما عند القدامى فقد أشار غير واحد منهم إلى هذه المسألة، فابن القيم يشير إلى سياق سورة التحريم التي سبقت للحديث عن أزواج النبي أمهات المؤمنين، وإلى تحذير أزواج النبي من التظاهر عليه¹⁵⁷، ويتطرق إلى

¹⁵⁴ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 200، 201.

¹⁵⁵ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، ص 128.

¹⁵⁶ محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1997، ص 199.

¹⁵⁷ محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الدمام، ط 1، 2003، 321/2.

علاقة ذلك بالأمثال الواردة في السورة والتي تضمنت التمثيل بالمرأة الكافرة مع الرجل المؤمن، كما في مثال زوجة نوح ولوط، والتمثيل المرأة المؤمنة مع الرجل الكافر كما في مثال امرأة فرعون، وأخيرا ذكر المرأة المؤمنة التي لا زوج لها مثل مريم. وهذه الأمثال تبين بشكل واضح أن المرأة كائنة من كانت إذا لم تطع الله ورسوله فلن ينفعها كونها زوجة نبي أو بنت صحابي، فهذه امرأة فرعون لم يضرها كون زوجها من أشد الناس كفرا. وهذه امرأة نوح لم ينفعها كون زوجها نبيا مقربا، وهذه مريم لم يضرها ما قاله فيها أعداؤها لأنها كانت في طاعة ربها وحرزه¹⁵⁸.

ففي هذه الأمثلة أبدع ابن القيم في التفصيل والتمثيل وبيان علاقة سياق السورة بمطلعها وبالمعاني والأمثلة الواردة فيها، ولا يخفى أن المعنى الذي قرره ابن القيم وأكدته بالأمثلة له ما يؤيده في السياق القرآني العام الذي سيأتي ذكره بعد قليل كما أن له شواهد من السنة النبوية أيضا¹⁵⁹.

كان هذا مثالا لمراعاة القدامى لسياق السورة، وأما المتأخرون فإن الأمر يبدو أكثر تنظيما وتنسيقا عندهم، فرى منهم من كتب كلاما لا نكاد نجده بهذا الوضوح عند غيره من القدامى أو المتأخرين مثل الشيخ محمد عبد الله دراز، والذي أشار إلى أن السورة قد تكون طويلة منجمة نزلت آياتها في أزمنة متفرقة وحوادث مختلفة. فإذا نظر إليها الجاهل حسب أن موضوعاتها لا علاقة بينها ولا سياق يجمعها لكن من يمعن النظر في يجدها متسقة منتظمة في سياق معين وموضوع واضح محدد. حتى أننا نرى منهم من يشبه موضوعات السورة بمكان الحجرات من البيت ومكان الأعضاء من بدن الإنسان مثل الشيخ عبد الله دراز¹⁶⁰.

ونرى منهم - مثل سيد قطب (1966) في موسوعته الضخمة "في ظلال القرآن" - من عقد في تفسيره قبل البدء في تفسير السورة بابا يتكلم فيه عن وحدتها الموضوعية وسياقها العام¹⁶¹.

5.6.4. السياق القرآني العام

للقرآن الكريم مقاصد عامة تدور معانيه حولها، وقد حصرها الطاهر بن عاشور (1973) في ثمانية مواضع¹⁶²، وبناء على ذلك لا يمكن أن نفسر كلمة من كلمات القرآن بمعنى يتعارض مع هذه المقاصد القرآنية،

¹⁵⁸ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 322/2.

¹⁵⁹ فمن القرآن الكريم قوله تعالى (كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ) [سورة الطور 52/ 21] وقوله تعالى (أَلَا تَرَوْا زُرَّةً وَزُرَّ أُخْرَى) [سورة النجم 38/53] ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم "ويا فاطمة بنت محمد سليلي ماشئت من مالي، لا أغني عنك من الله شيئا" صحيح البخاري، حديث رقم 2753، ص 746.

¹⁶⁰ محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، 194، 195.

¹⁶¹ سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 32، 2003، 127/1.

¹⁶² عبد الرحمن المطيري، السياق وأثره في التفسير، ص 120.

وكذلك فإن القرآن الكريم يصدق بعضه بعضاً ولا يناقض بعضه بعضاً، وبهذا وصف الله كلامه، ودعا الناس إلى تأمل القرآن وتدبره¹⁶³.

ومراعاة السياق القرآني ومراعاة الأوجه التي ترد عليها لفظة ما من ألفاظ القرآن كما تتجلى أهميتهما عند محاولة الوقوف على معنى لفظة من ألفاظ القرآن، تتجلى أهميتها أيضاً في عدم الخلط بين معاني المفردات القرآنية، وحمل المفردة على غير ما هي له من المعاني.

ومن أمثلة ذلك مفردة "الظلم" التي تأتي في القرآن على عدة أوجه، فإنه عند نزول الآية: (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) [سورة الانعام: 82 / 6] شق ذلك على الصحابة، وسبب ذلك أنه حملوا الظلم على أحد معانيه التي وردت في القرآن ولم يكن هذا المعنى هو المقصود في هذه الآية، وإنما كان المقصود هو الشرك. وهذا ما أوضحه الرسول لهم مستشهداً بآية أخرى من القرآن الكريم ورد فيها الظلم بمعنى الشرك¹⁶⁴.

والشاهد في ذلك أن السياق القرآني يشهد بوقوع لفظة الظلم بمعان عدة منها، الشرك والجهل، ومنها ظلم الإنسان لنفسه، ومنها ظلم بينه وبين الناس¹⁶⁵، ولما كان المتبادر من لفظة الظلم هو الظلم الذي يكون بين الإنسان وبين غيره من الناس، فقد شق هذا على الصحابة لأن هذا النوع من الظلم قلما يسلم منه أحد، فنبههم النبي إلى معنى آخر من معاني الظلم لم ينتبهوا إليه.

فيجب على من يتصدى لتحليل الكلمات القرآنية وتفسيرها أن ينظر أولاً في الوجوه التي ترد بها هذه الكلمات في السياق القرآني؛ حتى لا يأتي للكلمة بمعنى من عنده لم ترد به الكلمة، وحتى لا يحمل الكلمة على وجه من الوجوه بينما يوجد ما هو أولى منه وأقوى.

ويمكن أن نعر في القرآن الكريم على أمثلة أخرى واضحة لذلك، فكلمة (حرج) التي تعني معجمياً "الضيق"¹⁶⁶، تؤدي معنى الشك في سياق قوله تعالى (فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ) [سورة الأعراف: 2 / 7]، في حين تؤدي معنى الإثم في سياق قوله تعالى (لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ) [سورة النور: 61/24]، فالسياق يعدل باللفظة المفردة من معناها المعجمي إلى معنى آخر يقتضيه السياق.

وبالنظر إلى الجهد الكبير الذي بذله بعض علمائنا القدامى مثل الراغب الأصفهاني في كتابه النفيس (مفردات القرآن) فإنه يمكننا أن نفتح الكثير من الآفاق الدلالية والسياقية للمفردات القرآنية، وبهذا الاعتبار لا

¹⁶³ فقال تعالى (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) [سورة النساء 82 / 4].

¹⁶⁴ وهي قوله تعالى (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ) سورة لقمان 13.

¹⁶⁵ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 432.

¹⁶⁶ ابن منظور، لسان العرب، 2/233. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ص 170.

يسلم ليفيرث أنه أول من قال بالنظرية السياقية، وإن كان يحسب له عرضُها في شكل نظرية حديثة متكاملة استفاد منها الباحثون المعاصرون.

كذلك لاحظ الجاحظ (ت868/255) التزام الخطاب القرآني في استخدام بعض الكلمات في سياق معين رغم وجود نظائرها، مثل لفظي (الغيث) و(المطر)؛ فإن القرآن عادة ما يستخدم (المطر) في مواضع العذاب و(الغيث) في مواضع الخير. ومثل ذلك مراعاة القرآن الكريم استخدام المفرد والجمع في مثل لفظي(الريح) و(الرياح)، حين يستخدم القرآن (الرياح) في مواضع الخير والرزق بينما يستخدم(الريح) في مواضع العذاب. باستثناء قوله تعالى (وَجَزَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ) [سورة يونس: 22/ 10] حيث استخدمت في سياق الرحمة وهو موضع من مواضع البحث.¹⁶⁷

ولا يمكن استبعاد السياق من المباحث الدلالية خلافا لبعض اللسانيين الذي يروونه استبعاده من مباحث الدلالة بسبب شدة التعقيد التي تكتنف معالجة السياق من الجانب النظري والعملية¹⁶⁸.

¹⁶⁷ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 7، 1998، 1-41.

¹⁶⁸ خليل خلف بشير العامري، السياق أنماطه وتطبيقاته في القرآن الكريم 5ص؛ وينظر، بالمر، علم الدلالة في إطار جديد، ترجمة صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1955، ص 57.

الفصل الأول: السياق عند القدامى والمحدثين

سيكون غرضنا في هذه المبحث أن نتناول قضية السياق عند القدامى من النحاة واللغويين، بهدف الوقوف على مدى اهتمامهم بمسألة السياق منذ نشأة علوم النحو واللغة، وسوف نتضح لنا بعض الأمور مثل اهتمام علماء النحو بالسياق الداخلي أكثر من غيره ، كما سنرى أن علماء اللغة يركزون على ألوان معينة من السياق الداخلي مثل البنية الصرفية للكلمة وأثرها في أداء المعنى ، كما أن السياق الخارجي وإن كان حاضرا عند النحاة إلا أنه أكثر حضورا عند اللغويين.

أثناء تناولنا للسياق في هذا المبحث سنطلع على نقطة جوهرية تظهر العلاقة بين العلوم الإسلامية جميعا، وهي مدى الترابط والتكامل بين هذه العلوم واحتياج كل منها إلى الآخر، فإذا كانت اللغة العربية هي العنصر المشترك بين هذه العلوم جميعا، و كانت مراعاة السياق أمرا لا غنى عنه في فهم النصوص المسموعة أو المكتوبة، فإن السياق أيضا عنصر مشترك في فهم العلوم الإسلامية جميعا.

كما أننا سنرى أن علماء الأصول تحديدا دون غيرهم من العلماء قد اهتموا بمباحث بلاغية انفردوا بها عن غيرهم من العلماء، حتى أنهم اهتموا بمباحث تميزوا بها عن علماء اللغة أنفسهم، ولعل مرد ذلك إلى أن الأصولي يهدف إلى بيان الحكم الفقهي والشرعي ، ولهذا فهو يبذل كل جهده في الوقوف على كل ما يساعده في فهم النصوص التي يسعى للوصول إلى الحكم الشرعي فيها، ولهذا السبب احتل السياق وغيره من مباحث اللغة مكانا مهما في مؤلفات علماء الأصول.

في سطور هذا المبحث، سنقف على اختلاف السياق القرآني وتمييزه عن السياق في النصوص اللغوية الأخرى، وسنرى أن فهم معنى المفردة القرآنية يعتمد بالأساس على النظر في سياق الآية التي ترد فيها، ثم النظر في سياق السورة، والموضوع أو الموضوعات التي تعالجها هذه السورة، ثم النظر بعد ذلك إلى السياق العام للقرآن الكريم. كما سنقف على أن التفاسير كلها في القديم والحديث قد أولت السياق عناية خاصة، لكن بعض التفاسير اهتمت بالسياق القرآني أكثر من غيرها، وجعلته منطلقا تبدأ به تفسير الآيات.

وسنرى أن من خصائص النص القرآني اعتماده على عناصر كثيرة من السياق الخارجي، وبعض هذه العناصر كانت سمة مميزة للنص القرآني وحده لا يشاركه فيها غيره من النصوص، ومن أمثلة تلك العناصر ارتباط فهم الكلمة أو الآية بأسباب النزول، والناسخ المنسوخ، والاعتماد في تفسير بعض الكلمات أو الآيات على السنة الشريفة ، وغير ذلك من المباحث التي هي خارجة عن السياق الداخلي للآية، والتي سنتعرض لها في موضعها المخصص لها من هذه الدراسة.

وفي هذا المبحث سيتبين لنا أن الدرس السياقي عند البلاغيين يتميز بسمات خاصة، منها أنه يبحث عن جماليات النصوص، ويهتم ببيان الفروق بين الدلالات، وقد انعكس ذلك على دراسة البلاغيين للسياق القرآني، فكثير من دراساتهم اعتمدت على السياق في بيان ما في الأسلوب القرآني من جمال، واتكأت في ذلك على أقسام السياق الداخلي والخارجي، فتجد البلاغيين يكثرون من الكلام على جماليات التقديم والتأخير، ومناسبة المفردات القرآنية للسياق، وتعليل استخدام مفردة قرآنية ما في موضع ومفردة غيرها في موضع آخر، وهم في كل ذلك لا يهتمون بالسياق القرآني وأثره فيما ذهبوا إليه ، سواء صرحوا بلفظ السياق أم لا.

1. السياق عند النحاة واللغويين

دراسات علماء النحو واللغة بشكل عام لها صلة وثيقة بالسياق الداخلي، فأما علماء النحو فلأن المستوى النحوي الذي يدرس العلاقات النحوية بين الكلمات هو أحد مستويات وألوان السياق الداخلي. وأما علماء اللغة فلأن عملهم الأساسي في دراساتهم قائم على مفردات اللغة ومعانيها وخصائصها، وهذا أيضا لون من ألوان السياق الداخلي أو السياق اللغوي.

فعند النظر إلى مؤلفات علماء النحو واللغة نجد أنهم يولون السياق اهتماماً كبيراً لأنهم يحللون الجمل بالنظر إلى ما بعدها وما قبلها¹⁶⁹. وبالطبع هذا لا يعني إغفال النحاة واللغويين للسياق الخارجي، ومرد ذلك إلى سببين رئيسيين:

أولهما: أن النحوي أو اللغوي في أبحاثه التي يجريها لا بد أن يتأثر ببيئته التي نشأ فيها، والثقافة التي اكتسبها، وهذان الأمران مما يرتبط بالسياق الخارجي.

وثانيهما: أننا نجد مراعاتهم للسياق الخارجي في دراساتهم واضحة جلية لا تخطئها العين، وستأتي الإشارة إلى ذلك بالتفصيل في مكانه من هذا البحث. وإن كانت أبحاثهم في هذا الجانب -بشكل عام- تفتقر إلى إبراز هذا الجانب في صورة نظرية متكاملة.

وظاهرة اهتمام النحاة واللغويين بالسياق وألوانه بادية للعيان في دراسات القدامى والمحدثين منهم، غير أن القدامى لا يصرحون بلفظة السياق في كثير من الأحيان، فضلا عن أن يذكروا أقسامه وأنماطه التي اصطلاح عليها المحدثون بطبيعة الحال.

¹⁶⁹ منصور نور الدين، قاسم مفتاح، دور السياق في توجيه المعنى عند المفسرين، سورة التوبة أنموذجاً، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب واللغات والفنون، قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة زيان عاشور، الجلفة، 2017، ص 19.

وهذه الدراسات السياقية قديمة قدم الدراسات النحوية واللغوية ذاتها ؛ فنحن نجد لسيبويه في كتابه آراء وعبارات تظهر اهتمامه بالسياق ودلالاته، كما تظهر استخدامه لأكثر من شكل من أشكال السياق.

وابن جني (ت 1002/393) صاحب الخصائص وأحد أهم علماء اللغة هو أيضا لا يغفل الجانب السياقي في دراساته، بل إنه كان سباقا في بعض إشارات السياقية التي لم يتوصل إليها دارسو السياق الغربيين إلا في وقت قريب، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك.

وفي إطار الكلام عن السياق عند علماء اللغة والنحو فقد وقع الاختيار على سيبويه وابني جني لنحاول الوقوف على أسلوبهما في تناول موضوع السياق، ولهذا الاختيار أسبابه ودوافعه. فسيبويه صاحب "الكتاب" أحد أقدم وأهم المؤلفات في علوم اللغة، وصاحب الأثر الذي لا يخفى فيما جاء بعده من الدراسات اللغوية منذ تأليفه وحتى يومنا هذا. واهتمامه في كتابه بألوان السياق -لاسيما السياق الداخلي- فيه إشارة إلى اشتغال مصادرنا الأصلية على هذا البحث، ويوضح لنا بشكل صريح أن دراسة موضوع السياق وأهميته في إبراز المعنى ليست حكرا على الباحثين المحدثين من الغربيين والعرب على حد سواء.

أما ابن جني فهو في كتابه "الخصائص" يتناول العلاقة بين السياق ودلالة الكلمات، لاسيما أنه يتميز في لون مهم من ألوان السياق الداخلي هو السياق الصرفي الذي يتمثل في العلاقة بين الحروف التي تتكون منها الكلمة وبين دلالة الكلمة على معنى معين. وهو يتناول هذه النقطة بتفصيل لم نقف عليه عند من قبله من العلماء كما أن آراءه في هذا الموضوع كانت محل اهتمام من جاءه من العلماء والباحثين، وإذا كانت الباحثون العرب يشيدون بآراء ابن جني فإن الباحثين الغربيين يلتقون معه في الكثير من الآراء التي أوردها في "الخصائص"، سواء صرحوا بإفادتهم منه أم لم يصرحوا.

1.1. السياق عند سيبويه

كتاب سيبويه (ت 796/180) من أهم المصادر في علوم العربية وأقدمها، ومن يتصفح هذا السفر النفيس يجد بين ثناياه العديد من المباحث ذات الصلة بالسياق بنوعيه اللذين أشرنا إليهما قبل قليل. كما أن الالفت للنظر أن تلك الإشارات السياقية في كتاب سيبويه منها ما يتعلق بسياق الجملة والكلام نفسه، ومنها ما يتعلق بدور المفردة في السياق، ومنها ما يتعلق بالمفردة القرآنية التي تشكل ركنا مهما من أركان هذا البحث. وسوف نعرض لبعض الأمثلة التي تُوقِّفنا على بعض الجوانب السياقية في كتاب سيبويه.

1.1.1. السياق الداخلي عند سيبويه

من الموضوعات التي أشار إلى التقديم والتأخير فيها الحال وصاحب الحال، والتقديم بين الفاعل والمفعول والتقديم بين الفعل والمفعول، وأثر ذلك على المعنى في عدة أبواب، منها باب ظن وأخواتها وكذلك باب كان وأخواتها.

ومما تحسن الإشارة إليه أيضاً أن سيبويه لم يفته الانتباه إلى أهمية اللفظة المفردة في الجانب السياقي، فهو يشير إلى بعض الكلمات التي تؤدي معنى خاصا مثل أدوات القصر، ويشير كذلك إلى ألفاظ الاستفهام وخروجها في بعض الأحيان عن معانيها الحقيقية إلى معان مجازية، ولم تفته كذلك الإشارة إلى الفاصلة القرآنية.

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن سيبويه لا يفرق بين مباحث النحو والصرف والبلاغة، وهو يربط التقديم والتأخير بما يمكن أن نعتبره داخلا في المستوى النحوي من السياق¹⁷⁰.

وفي كلامه على التقديم والتأخير يرى سيبويه أن التقديم والتأخير يكون بغرض الاهتمام بالمقدم والعناية بشأنه، ويقرر أن التقديم كما يكون بين الفاعل والمفعول فإنه يكون أيضا بين الفعل والمفعول¹⁷¹.

وقد أشار الدكتور سعد إلى أن سيبويه ينص على التقديم والتأخير، رابطا بين سياقاته في التركيب ومواقع الكلمات الوظيفية النحوية داخل هذه السياقات التي تسيّر على سنن العرب في سياقاتها، مع ما ينبني عليه مراد المتكلم ومقتضى حال المخاطب¹⁷².

وأرى أن هذه الملاحظة من سيبويه تدخل في لون من ألوان السياق يمكن أن نسميه السياق الاستعمالي أو السياق الأسلوبي. وهذا السياق الأسلوبي يتضح عند سيبويه في عدة نقاط من أهمها:

أولاً: أنه يتتبع الاستعمال السياقي في اللغة ليحكم على المثال الذي يتناوله بالصحة أو الخطأ. وفي هذا الصنيع ذاته مراعاةً لسياق خارج عن المثال المذكور.

ثانياً: أنه بعد اعتبار المثال صحيحاً، فإنه يستفيد من السياق في الجانب الدلالي، فهو يرى مثلاً أن التقديم والتأخير سببه الاهتمام، ولا شك أن الاهتمام لا يفهم من السياق الداخلي للجملة، وإنما من تتبّع خارج عن هذا المثال لأساليب اللغة وسياقاتها واستعمالات أهلها وخصائصهم الثقافية.

ثالثاً: أنه تتبع أسلوب الكلام العربي وقارن بينه وبين الشعر، وأشار إلى ما لا يجوز في كلام الناس ويجوز في الشعر، كما أشار إلى ما يجوز للشعراء وما لا يجوز، واهتمام سيبويه بهذا الأمر كان على نمط النحاة بخلاف البلاغيين الذين ينظرون إليه على أنه خلاف الأصل، كما سماه عبد القاهر بالمجازفة¹⁷³.

¹⁷⁰ أحمد سعد محمد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي، مكتبة الآداب، القاهرة، 2017، ص 39.

¹⁷¹ سيبويه، الكتاب، 34/1

¹⁷² أحمد سعد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي، ص 42.

¹⁷³ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح محمد محمد شاكر، شركة القدس للنشر والتوزيع، مطبعة المدني، القاهرة، 1991، ص 100.

وقد تعرض سيبويه للنقد بسبب حصره دلالة التقديم والتأخير في الاهتمام، وجاء من انتقده بدلالات أخرى، لكن اللافت للنظر أن السياق بأنواعه المختلفة كان حاضرا في كل هذه الدلالات، بل كان أساسها الذي تركز عليه¹⁷⁴.

ومما يظهر فيه بوضوح دور السياق الداخلي في تحليل سيبويه لدلالة المفردات ما ذكره في باب اللفظ للمعاني؛ حيث ذكر "اتفاق اللفظين والمعنى مختلف"، وهذا هو ما عرف فيما بعد بالمشترك اللفظي، وهو يمثل لهذا النوع بالفعل "وجد"، فيذكر أنه يأتي بمعنى الموجدة، وهي الغضب، ويأتي بمعنى الوجدان¹⁷⁵، وهو المعنى المتبادر إلى الأذهان من هذا الفعل مثل "وجدت الضالة"¹⁷⁶.

وكما رأينا فإن سيبويه يذكر مصدر الفعل، وبناء على هذا فإن الفعلين وإن اتحدا في اللفظ إلا أن معنهما تغاير عندما عرفنا مصدر كل منهما، ولا شك أن المعنى يتضح عند استخدام الفعل داخل الجملة وإن لم يذكر مصدره، فالسياق الذي ترد فيه الجملة وما قبل الفعل المستخدم وما بعده من الكلمات يوضح أي المعنيين قصد في هذا السياق.

وأیضا مما يتضح فيه إعمال سيبويه للسياق اللغوي الداخلي أنه يذكر أمثلة يرى أن العرب أجازتها من باب الاتساع في الكلام، ويشير إلى أن هذه الأمثلة وإن كانت جائزة فإن غيرها أولى منها، ويمثل لذلك بقوله "أدخلت في رأسي القلنسوة"¹⁷⁷ حيث يرى أن الأجود أن نقول "أدخلت في القلنسوة رأسي"¹⁷⁸. فهو يميز كلتا الجملتين لكن يرى أن هناك سياقاً أولى من سياق من حيث ترتيب الكلمات.

1.1.2. السياق الخارجي عند سيبويه

أعطى سيبويه أهمية كبيرة للسياق المحيط بالنص، فهو يستعين بالسياق الديني والثقافي على فهم المعنى، ومنه ذكره بعض الإشارات المتعلقة بالموروث الديني، أو بما استقر في الأذهان من عادات العرب وأحوالهم، وثقافتهم.

وأرى أن السياق وإن كان يبني المعنى بجميع أجزائه إلا أنه —في الغالب— تكون هناك لفظة أو لفظتان لهما مزية على الألفاظ الأخرى في إفادة المعنى وتكتسب هذه اللفظة أهميتها من القرائن الأخرى، فقد تكتسب

¹⁷⁴ ينظر في هذا كلام عبد القاهر الجرجاني في التقديم والتأخير.

¹⁷⁵ ينظر في معاني هذا الفعل الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 675.

¹⁷⁶ سيبويه، الكتاب، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988، 24/1.

¹⁷⁷ سيبويه، الكتاب، 181/1.

¹⁷⁸ وهذه العبارة لم يصرح بها سيبويه وإنما أضافها المحقق، الكتاب، 181/1.

هذه اللفظة أهميتها من الجانب الثقافي أو الصوتي أو الإيقاعي أو الصرفي أو غير ذلك. وهذه النقطة قد أشار إليها الباقلاني¹⁷⁹.

1.1.2.1. السياق الديني

في الحقيقة بإمكاننا أن نجعل ذلك داخلاً في السياق الثقافي، فقد نشأت العلوم اللغوية في كنف القرآن الكريم، وسيبويه خير من يدري ذلك ؛ ولهذا نلاحظ عنده ما يمكن أن نسميه بالسياق الديني، ومن أمثلته ما ذكره في قوله تعالى (وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ) [سورة المطففين: 1/83] حيث رد أن تكون كلمة "ويل" مستخدمة هنا للدعاء، وحجته أن توجيه المعنى على هذا النحو يجعل الكلام قبيحاً، بل يرى أنها بمعنى: وجب لهم الويل¹⁸⁰. ومن ذلك كلامه في الآية: (أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ) [سورة الزخرف: 16/43]. حيث يذكر أن عدم اتخاذ الله للولد معروف عند النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين، ولكن الآية جاءت على أسلوب الاستفهام لمقصد معين، وهو أن يبصر الكفار ضلالتهم في اعتقادهم هذا¹⁸¹.

1.1.2.2. السياق الثقافي

كما أشرنا قبل قليل فإن علوم اللغة تطورت وازدهرت في رحاب القرآن الكريم. ولكن لا يمكن إغفال نزولها في بيئة عربية لها ثقافة خاصة وعادات خاصة. ولذلك فإن سيبويه - كما هو الحال عند من جاء بعده من اللغويين والنحاة - فإنه يذكر عدة أمثال مشهورة منها على سبيل المثال قولهم "استونق الجمل" ويعلق على ذلك بأنه قول يقال في التحول من حال إلى حال¹⁸². ولا يخفى على أحد أنه من تعليقه هذا يتضح أن السياق الداخلي لهذه العبارة لا يقصد به معناها الحرفي، وفهم المعنى يحتاج إلى الاعتماد على السياق الخارجي، وهو في هذا المثال مرتبط بالجانب الثقافي؛ فهو مثلٌ قيل في واقعة معينة لكنه صار مثلاً يضرب للدلالة على معنى معين هو التغير من حال إلى حال.

ويقول الدكتور أحمد سعد مشيراً إلى التداخل المعروف بين علوم اللغة في مراحلها الأولى:

"ولست أقرر جديداً إذا قلت إن سيبويه لم يكن يخطر بباله التفريق بين ما هو نحوي وصرفي وبلاغي، وكأنه أدرك أن كل هذه العناصر مجتمعة تمثل نظاماً لغوياً متآخذاً ليس من المفيد بحث عنصر من عناصره بمعزل

¹⁷⁹ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، 1997، ص 42.

¹⁸⁰ سيبويه، الكتاب، 1/ 331.

¹⁸¹ سيبويه، الكتاب، 3/ 171.

¹⁸² سيبويه، الكتاب، 4/ 71.

عن الآخر. ولهذا فإن سيبويه يربط التقديم والتأخير بما يمكن أن نعتبره داخلا في المستوى النحوي من السياق فهو يجيز التقديم مع مراعاة الأصل، وبهذا يظهر أنه ينظر في المقام الأول إلى جانب الصواب والخطأ¹⁸³.

ويلفت سيبويه النظر إلى أن المفيد هو المعنى، وقد تتقدم لفظة على لفظة ولا يتغير المعنى وما ذاك إلا لأن السياق النحوي واحد. ويعطي على ذلك مثال هو "ضرب زيدا عبد الله"¹⁸⁴. وسيبويه يرى أن التقديم والتأخير يكون بغرض الاهتمام بالمقدم والعناية بشأنه ويقرر أن التقديم كما يكون بين الفاعل والمفعول فإنه يكون أيضا بين الفعل والمفعول، وبين المبتدأ والخبر، والحال وصاحب الحال وغير ذلك¹⁸⁵.

وقد أشار الدكتور سعد إلى أن سيبويه ينص على التقديم والتأخير رابطا بين سياقاته في التركيب ومواقع الكلمات الوظيفية النحوية داخل هذه السياقات التي تسير على سنن العرب في سياقاتها، مع ما ينبني عليه مراد المتكلم ومقتضى حال المخاطب¹⁸⁶، فينقل عن سيبويه قوله: "والتقديم ههنا والتأخير فيما يكون ظرفا أو يكون اسما في العناية والاهتمام مثله فيما ذكرت في باب الفاعل والمفعول، وجميع ما ذكرت لك من التقديم والتأخير والإلغاء والاستقرار عربي جيد"¹⁸⁷.

وبعد هذا السرد السريع لأسلوب سيبويه يمكن أن نسجل هذه النقاط السريعة:

1- يهتم سيبويه بمراعاة الأصل بلا تقديم ولا تأخير، ويشير إلى التقديم والتأخير مع مراعاة أصل التركيب.

2- يشير في غير موضع من كتابه إلى أن الغرض الأصلي من التقديم والتأخير هو العناية والاهتمام.

3- تعتبر الإشارات التي أشار إليها نقطة انطلاق منها البحوث البلاغية وسارت على هديها.

4- يشير إلى الجوانب البلاغية للتقديم والتأخير، ولكن ليس في كل مثال من الأمثلة التي يوردها.

¹⁸³ أحمد سعد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي، ص 42.

¹⁸⁴ سيبويه، الكتاب، 42/1.

¹⁸⁵ أحمد سعد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي، 52.

¹⁸⁶ أحمد سعد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي، 57.

¹⁸⁷ سيبويه، الكتاب 1-56.

5- يراعي سيبويه السياق الأسلوبي، وهو يشير في هذا الباب إلى ما يجوز ويحسن استخدامه فيقول "عربي جيد" ويشير إلى ما لا يجوز ولا يسوغ ويشير كذلك إلى ما يجوز وغيره أولى منه، ويشير إلى ما يضطر إليه الشعراء من تقديم لفظة على أخرى ويسميه (المجازفة) ويشير كذلك إلى حسنه أو قبحه¹⁸⁸.

6- لم يفته الانتباه إلى أهمية اللفظة المفردة في الجانب السياقي، ومن ذلك أنه يشير إلى بعض الكلمات التي تؤدي معنى مثل أدوات القصر، ويشير كذلك إلى ألفاظ الاستفهام وخروجها في بعض الأحيان عن معانيها الحقيقية إلى معان مجازية. كما أنه لم يهمل الإشارة إلى الفاصلة القرآنية.

7- عند تأمل الأمثلة التي يوردها سيبويه يظهر لنا بوضوح ما يمكن أن نسميه بالتداخل السياقي، وأقصد بالتداخل السياقي أن يتضمن المثال لونا من ألوان السياق اللغوي، ولونا من ألوان السياق الخارجي في الوقت ذاته. ولعل هذا يتضح في الأمثال، وفي سياق الموقف الذي يراعى فيه حال المتكلم والمخاطب.

1.2. السياق عند ابن جني

مبحث السياق عند ابن جني لاسيما في كتابه "الخصائص" يتمتع بأهمية خاصة في هذا البحث، وذلك لما أولاه ابن جني في هذا الكتاب من أهمية خاصة لبنية المفردة وتحليلها في ضوء السياق، كما أنه من أقدم المصادر الأصلية التي تتناول دراسة الجوانب الصرفية والصوتية للمفردة. وتطرق كذلك إلى دلالة الحروف التي تشتمل عليها المفردات، وهو بذلك يحتل مكانا رفيعا بين الدراسات السياقية والدلالية، بل إنه من الصعب أن يتطرق الباحثون المعاصرون إلى بحوث الدلالة دون الرجوع إلى كلام ابن جني والإفادة من آرائه.

1.2.1. السياق الداخلي عن ابن جني

يعد ابن جني من أهم العلماء الذين اعتنوا بتحليل بنية المفردات، واهتموا بالبحث عن أوجه التشابه بين دلالات المفردات المتقاربة في عدد الحروف ومخارجها، وغير ذلك مما يدخل في المستوى المعجمي من السياق الداخلي، فتراه يتكلم على الفرق بين (تَوَزُّهُمْ أَرَا) [سورة مريم: 83/19] و "تَهْزُهُمْ هَذَا" فيرى أن الأَرَّ أقوى من الهز، مستدلا بأن الهمزة أقوى من الهاء¹⁸⁹. ولعل دراساته هذه من أقدم الدراسات التي حاولت تحليل دلالة الحروف.

ونرى أن تلك الإشارة من ابن جني تستحق التوقف أمامها لما لها من صلة بربط دلالة المفردة بالمقام الواردة فيه، فالمقام مقام توكيد وتقوية للكلام، لأن الأَرَّ معناه إغراء الشياطين للكافرين بفعل الشرك وغيره من

¹⁸⁸ أحمد سعد، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي. 48-50.

¹⁸⁹ أبو الفتح بن جني، الخصائص، تح محمد علي النجاو، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1952، 2-146.

المعاصي التي نهى الله عنها¹⁹⁰، ولما كان حث الشياطين للكافرين على ذلك الشرك دائم لا ينقطع وقوي لا يفتر ناسب ذلك استخدام ألفاظ تفيد تقوية المعنى وتأكيده.

وقد أشار ابن جني إلى جانب من تلك التقوية، وذلك التأكيد عندما علل ترجيح استخدام الآية للفعل أَرَّ على الفعل هَزَّ بأن الأول أقوى من الثاني، وذلك لأن الهمزة المستخدمة في الأول أقوى الهاء المستخدمة في الثاني. ويشهد لكلام ابن جني شاهد آخر هو ختم الآية الكريمة والآية التي بعدها بالمفعول المطلق¹⁹¹ الذي يفيد التأكيد على ما عرف في كتب النحو، وبذا تكون الآية قد استعانت بالمستوى المعجمي والمستوى النحوي للدلالة على التأكيد الذي يقتضيه المقام.

على أن هناك جانب آخر يرجح استخدام أَرَّ في الآية وهو الأصل اللغوي في الكلمة، فإن أصل الأز هو صوت غليان القدر على النار، وهذا أنسب لحال الشياطين التي تقود الكافرين إلى النار¹⁹².

ويرى ابن جني أن السياق هو العامل الأساس في فهم المعنى، وقد أكد على دوره الوظيفي في تحديد الدلالات، ويظهر ذلك في حديث ابن جني عن المشترك اللفظي، إذ يرى أن السياق الذي ترد فيه الكلمة هو العامل الأساسي الذي يمكن أن نعتد عليه في التمييز بين المعاني المشتركة التي يمكن أن يرد بها اللفظ الواحد. ومن أمثلة ذلك ما جاء في باب اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين في الحروف والحركات والسكون، حيث ذكر أن من الأفعال المشتركة "وجدت" حيث يستخدم هذا الفعل في الحزن وفي وجدان الضالة، وفي الغضب، كما يستخدم "وجدت" بمعنى علمت، كقولك: وجدت الله غالباً¹⁹³.

ولا شك أن كلام ابن جني السابق في غاية الأهمية لعدة أسباب منها:

أولاً: أنه يرتبط بدلالة المفردة القرآنية التي ينطلق منها هذا البحث، لأننا نجد بعض المفردات القرآنية خاصة كلمة "وجد" التي ذكرها في أمثله، فقد وردت تلك المفردة في قصة موسى والخضر، حيث أخبر الله أن

¹⁹⁰ ابن جرير الطبري، جامع البيان، 627/5.

¹⁹¹ قال تعالى: (أَلَمْ تَرَى أَنَّا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تُوْزَعُونَ أَرْأَ) (83) فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَذَابًا [سورة مريم 83-84]

¹⁹² ابن جرير الطبري، جامع البيان، 627/5.

¹⁹³ محمد بصل، فاطمة بله، ملامح نظرية السياق عند ابن جني الخصائص أنموذجاً، بحث منشور بمجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية،

اللاذقية 2014، ص 457. وينظر: الخصائص 459.

موسى وفتاه قد وجدا الخضر¹⁹⁴، ونسبت إلى الله تعالى في حديثه عن داوود¹⁹⁵، كما نسبت إلى الناس في سياق البعث والحساب والإخبار عن عدم ظلم الله لأحد من خلقه¹⁹⁶.

ثانيا: أن ما أشار إليه ابن اجني من أن السياق الذي رد فيه الكلمات هو الذي يحدد المعنى المقصود بها هو نفسه ما قوله به النظريات اللغوية الحديثة وهذا يعد أنموذجا تتضح به ريادة أئمة اللغة العربية في البحث اللغوي والدلالي.

وكذلك أشار ابن جني إلى دور السياق في فهم الصيغة التي استخدمت لتدل على معنى صيغة أخرى، مثل كلامه على الآية (خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ) [سورة الطارق: 6/8] أنه دافق هنا بمعنى مدفوق، ومثل كلامه على الآية (قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ) [سورة هود: 43/11] ف "عاصم" هنا بمعنى معصوم.

وكذلك أشار ابن جني إلى السياق الصرفي في كلامه عن دلالة الصيغ الصرفية على المعاني، فذكر على سبيل المثال أن صيغة الفَعْلَى تدل على السرعة مثل الجَمْزَى، وأن الصيغ الرباعية المضعفة تدل على التكرار بما فيها من تكرار الحروف، مثل الزعزعة والقلقلة والصلصلة¹⁹⁷.

ولعلنا نفهم من كلام ابن جني أنه يرى أن صيغة الفَعْلَى اكتسبت دلالتها على السرعة من تتابع الحركات بلا سكون بينها، وإذا كان هذا التفسير صحيحا فإنه قد يفتح لنا الطريق أمام استنتاجات دلالية أخرى، مثل أن السكون -الذي هو ضد الحركة- يدل على البطء أو على الأقل يقلل من دلالة الصيغة الصرفية على السرعة. ونحن نرى أن ذلك الجانب الدلالي وإن لم يكن مطردا في جميع الصيغ الصرفية إلا أن كلام ابن جني قد يكون فيه ما يوجهنا إلى تلك الوجهة.

كما نرى أنه يمكننا أن نفهم من كلامه أيضا أن التكرار الذي تدل عليه الصيغ الرباعية المضعفة نابع من تكرار حرفين مرتين في نفس الصيغة مع توسط السكون بينهما. والسكون نفسه أقرب إلى التكرار والبطء منه إلى السرعة. ونرى أن كلام ابن جني هذا قد مهد الطريق أمام إلى الباحثين المحدثين للكلام على الدلالة الصوتية

¹⁹⁴ وذلك في قوله تعالى: (فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا) [سورة الكهف: 65/18]

¹⁹⁵ وذلك في قوله تعالى: (إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ) [سورة ص: 44/38]

¹⁹⁶ وذلك في قوله تعالى: (وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظُنُّمْ رَبُّكَ أَخَدًا) [سورة الكهف: 49/18]

¹⁹⁷ محمد بصل، فاطمه بله، ملامح نظرية السياق عند ابن جني الخصائص أنموذجا ص 464.

للمفردات القرآنية¹⁹⁸، كما نرى أن ابن جني نفسه كان أنموذجا للبحث اللغوي الذي يتأثر بمن سبقوه ويفيد منهم ثم يترك أثره البارز فيمن يأتي بعده ويؤثر فيهم¹⁹⁹.

ولا شك أن تلك الإشارة الدلالية العابرة لها أهميتها في بيان أثر المستوى المعجمي في دلالة المفردة القرآنية داخل سياقها، كما نرى أننا يمكن إسقاط ما فهمناه من كلام ابن جني على بعض المفردات القرآنية الأخرى عن طريقة محاولة الوقوف على دلالة صيغتها الصرفية وربطها بالسياق والمقام. فعلى سبيل المثال يمكن أن نستضيء بما ذكره في الفرق بين لفظ الحيوان الوارد في سورة العنكبوت²⁰⁰ وبين لفظ الحياة، فالزخشي (ت 1143/538) يشير إلى أن بناء صيغة "فَعْلان" يدل على الحركة والاضطراب²⁰¹.

ونرى أن ما رآه الزخشي في دلالة صيغة الفعلان لا يختلف مع أن تدل الصيغة على السرعة أيضا مع دلالتها على الحركة والاضطراب، لاسيما وأنها سبقت في الكلام على الفرق بين الحياة في الدار الآخرة وتعظيمها مقابل الحياة الدنيا وتحجيرها، ولا شك أن من أسباب حب الناس للحياة ما فيها من حركة وأعمال تستلزم تلك السرعة وتقتضيها. وحتى لو افترضنا عدم دلالة الصيغة على السرعة فنحن نرى أن كلام ابن جني السابق في دلالة الصيغة الصرفية كان تمهيدا لما أضافه الزخشي في هذا المثال وغيره.

1.2.2. السياق الخارجي عند ابن جني

يقول عبد الكريم مجاهد: "إذا كان فيرث (ت 1960) يرى في نظريته الدلالية أن المعنى هو المحصلة النهائية لتحليل الحدث اللغوي تدريجيا على مستويات اللغة كافة، الاجتماعية والصرفية والنحوية والمعجمية، فإن ابن جني قد سبقه إلى هذه الرؤية وإن كانت مبعثرة تفتقر إلى التنظيم في إطار شامل"²⁰².

وابن جني يشير كذلك إلى أهمية سياق الحال، فعلى المحدد للمعنى أن يحيط بالظروف التي تحيط بالكلام، فيجمع بين السامع والظروف التي تنوب عن المشاهدة والحضور²⁰³.

¹⁹⁸ محمد فريد عبد الله، الصوت اللغوي ودلالاته في القرآن الكريم، دار الهلال، بيروت، ط1، 2008، ص 46.

¹⁹⁹ ينظر، محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، 2000، ص 39، 96. وقد أشار الدكتور محمد حماسة في هذين الموضعين إلى تقارب مهم بين مقالته ابن جني في تعريف اللغة مع ما قاله أرسطو قبل مئات السنين، كما أشار إلى اقتراب بعض أفكار ابن جني من آراء الباحثين الغربيين المحدثين مثل تشومسكي والتحويليين.

²⁰⁰ في قوله تعالى (وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لُهوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهيَ الْحَيَوانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ) [سورة العنكبوت: 29/ 64].

²⁰¹ محمود بن عمر الزخشي، الكشف، دار الريان للتراث، القاهرة، 1987، 363/3.

²⁰² دلالة السياق عند الأصوليين دراسة نظرية تطبيقية، سعد بن مقبل بن عيسى العنزي رسالة ماجستير جامعة أم القرى، 1428 هـ . ص 78.

نقلا عن ؛ عبد الكريم مجاهد، الدلالة اللغوية عن العرب، دار الضياء، عمان، 1985.

²⁰³ محمد بصل، فاطمه بله، ملامح نظرية السياق عند ابن جني الخصائص أنموذجا ص 459.

وابن جني يقول في كتابه الخصائص فيما يتعلق بالسياق أيضا: "إن هذا الكتاب ليس مبنيا على حديث وجود الإعراب وإنما هو مقام القول على أوائل أصول هذا الكلام وكيف بدئ وإلام نُحْي، وهو كتاب يتساهم ذوو النظر من المتكلمين والفقهاء والمتفلسفين والنحاة والكتاب والمتأدبين التأمل له والبحث عن مستودعه فقد وجب أن يخاطب كل إنسان منهم بما يعتاده ويأنس به ليكون له سهم منه وحصّة فيه"²⁰⁴.

ومن خلال النص السابق نرى بوضوح أن ابن جني يشير إلى جانب مهم من جوانب السياق الخارجي وهو مراعاة حال المتكلم.

وأيضاً أجاد ابن جني وأبدع عندما تكلم عن ربط الأصوات بما يناسبها من الأحداث والمعاني، وهذا مما يدخل في السياق الصوتي، حيث أشار إلى الفرق بين النضح والنضح، فذكر أن النضح يكون للماء القليل والنضح للماء الكثير. واستدل على ذلك بقوله تعالى (فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّخَتَانِ) [سورة الرحمن: 66/55]²⁰⁵. وهذا البحث وإن كان له علاقة بالسياق إلا أنه له علاقة وثيقة ببحث المفردات ودلالاتها أيضاً.

وفي بحثه عن الدلالة عند ابن جني ربط عبد الكريم مجاهد بين الدلالة الاجتماعية وسياق الحال عند ابن جني، كما أشار إلى أن فيرث يرجع إليه الفضل في أن جعل نظرية السياق نظرية متكاملة، ولكن هذا لا يعني أنه أول من أشار إليها أو أشار إلى أجزاء منها فيما كتبه من أبحاث، بل إن ابن جني قد حوت مؤلفاته الكثير من الإشارات الدلالية وإن لم يكن قد جعل الدلالة والسياق نظرية متكاملة. فهو لا يرى فرقا بينهما إلا في التنظير، وخلص بعد الملاحظات التي سردها إلى أن "الأصالة في سياق الحال إنما هي لابن جني من اللغويين العرب وليس للغوي الإنجليزي فيرث؛ وذلك لأننا بعد مناقشة ما ورد عند ابن جني ومقارنته بعناصر سياق الحال التي قررها فيرث لم نجد أدنى فرق بينهما سوى أن الأخير قد كَوّن لسياق الحال نظرة متكاملة معطياً إياه الأهمية القصوى في بيان المعنى الدلالي. هذا بالإضافة إلى أن الأسس أو المقولات التي أقام عليها فيرث نظريته قد رأينا أنها توافرت في كلام ابن جني؛ إذ استخرجناها دون أن نحمل كلامه ما لا يطبق ودون أن نتعسف في تأويله"²⁰⁶.

وفي خلال حديثه عن السياق الاجتماعي ذكر أن المعنى الاجتماعي أعم من المعنى المعجمي، فالأخير متعارف عليه والاجتماعي تحدده الظروف والملابسات والمجريات. وثبات المعنى المعجمي لا يمنع السياق من أن يوجهه وجهة معينة من تخصيص أو تعميم أو تحريف أو تبديل أو تصوير أو مجاز أو حقيقة؛ لأن الدلالة

²⁰⁴ ابن جني، الخصائص، 68/1.

²⁰⁵ محمد بصل، فاطمه بله، ملامح نظرية السياق عند ابن جني الخصائص أمودجا ص 464.

²⁰⁶ مجاهد عبد الكريم، الدلالة عند ابن جني، ص 166-168.

الاجتماعية بطبيعتها ديناميكية تنشأ من تفاعل عوامل عدة من الملابسات أو الظروف التي اصطلح على تسميتها بالسياق أو الظروف²⁰⁷.

وقد انتبه ابن جني أيضا إلى علاقة الحقيقة والمجاز بدلالة الكلمة حيث أن أكثر كلمات العربية مجاز لا حقيقة، فيقول: "اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة وذلك عامة الأفعال نحو قام زيد وقعد عمرو وجاء الصيف وانحزم الشتاء"²⁰⁸. ولعل ابن جني يرى أن ذلك راجع إلى كثرة استخدام الألفاظ في سياقات لغوية مختلفة بدلالات مجازية مما أكسبها سمات الدلالة الحقيقية²⁰⁹.

2. السياق عند الأصوليين

علم أصول الفقه من العلوم التي أولت عناية هامة للمباحث اللغوية والدلالية، ومنها السياق. والذي يُلمح من الدراسات التي تركها علماء الأصول أنهم ينظرون إلى اللغة على أنها ظاهرة اجتماعية²¹⁰. واللافت للنظر أيضا اهتمام المؤلفات الأصولية بالسياق وتأكيداتها على أهمية دوره منذ نشأتها على يد الإمام الشافعي في مؤلفه الرسالة، مروراً بمن جاء بعده من الأصوليين، كالغزالي (1111/505) في كتابه (المستصفى في علم الأصول) والآمدي (ت 1233/631) في كتابه (الإحكام في أصول الأحكام) والشاطبي (ت 1388/790) في كتابه (الموافقات في أصول الشريعة). فنظرة في هذه الكتب تجعلنا ندرك أن الأصوليين قد نظروا للسياق في كتبهم قبل المدرسة اللسانية الحديثة بزمان طويل²¹¹.

وعند الحديث عند السياق عند الأصوليين قد وقع الاختيار على الغزالي والشاطبي، ولذلك أسباب منها أنهما إلى جانب كونهما من أهم علماء الأصول، فقد أسهما بإضافات مهمة متعلقة بالسياق والدلالة. فالغزالي أثناء محاولته الوصول إلى الحكم الشرعي يولي اهتماما كبيرا للسياق، لاسيما في حديثه عن حال المتكلم، وحركاته وتعبيرات وجهه، وغيرها من المباحث التي تحتل اليوم مكانا هاما في بحث السياق الخارجي ونظرية السياق الحديثة. وأما الشاطبي فهو إلى جانب اهتمامه بالسياق القرآني فمن أهم ما يميز بحث السياق عنده استخدامه اصطلاحات شديدة القرب من الاصطلاحات التي تستخدم في الأبحاث المعاصرة، ومن أهم هذه الاصطلاحات التي استخدمها: "الاستعمال العربي" و "العموم الاستعمالي" و "السياق الاستعمالي" ولهذا فمما يحسب له استخدامه تلك المصطلحات قبل ظهورها عند الباحثين المحدثين لها بنحو ستة قرون تقريبا.

²⁰⁷ مجاهد عبد الكريم، الدلالة عند ابن جني، ص 169.

²⁰⁸ ابن جني، الخصائص، 2/449.

²⁰⁹ طارق بومود، دلالة الألفاظ عند ابن جني من خلال كتاب الخصائص، بحث منشور بمجلة الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو،

2012، ص 35.

²¹⁰ منصور نور الدين، قاسم مفتاح، دور السياق في توجيه المعنى عند المفسرين، سورة التوبة أمودجا، ص 19.

²¹¹ منصور نور الدين، قاسم مفتاح، دور السياق في توجيه المعنى عند المفسرين، سورة التوبة أمودجا، ص 22.

2.1. السياق الداخلي عند الأصوليين

مما يدل على عناية الأصوليين بالسياق أن الشافعي (ت 820/204) عقد بابا في رسالته الشهيرة سماه "باب الصنف الذي يبين سياقه معناه"²¹². وتحت هذا العنوان يعطي أمثلة يظهر منها اعتماده على السياق في تحديد لفظة القرية في ثلاث آيات مختلفة. الآية الأولى هي قوله تعالى (وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ)²¹³ [سورة الأعراف: 163/7] فيشرح أن المقصود بالقرية هنا هم أهل القرية، لأن الذين يوصفون بالعدوان هم أهل القرية لا القرية نفسها²¹⁴.

والآية الثانية قوله تعالى: (وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ) [سورة الأنبياء: 11/21]²¹⁵ فيذكر أولا أن هذه الآية في معنى الآية السابقة، ثم يستعين بالسياق الداخلي للآية ليوضح المقصود بمعنى لفظة القرية، فيشير إلى أنه لما ذكر قصم القرية ثم ذكر لفظ (ظالمة) فهم أن المقصود أهل القرية، فهم الذين يوصف بالظلم لا منازل القرية وأبنيتها²¹⁶.

والآية الثالثة هي قوله تعالى (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ)²¹⁷ فيبين أيضا أن المقصود: واسأل أهل القرية، واسأل أهل العير، لأن من سيخبر عند صدقهم هم أهل القرية وأهل العير.²¹⁸

وفي الموافقات للشاطبي كلام مهم يلتقي فيه فكره بما قرره عبد القاهر الجرجاني بين دقّتي دلائل الإعجاز في كلامه عن الكناية والمجاز والاستعارة والتمثيل حيث يقول: "كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزء، ألا ترى إلى قولهم: فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط، وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبر اللفظ بمجرد، لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله"²¹⁹.

²¹² محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تح أحمد شاكر، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938، 1-62.

²¹³ وتام الآية (وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِنَّمَا تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ) [سورة الأعراف 163/7]

²¹⁴ الشافعي، الرسالة، 1-63

²¹⁵ في قوله تعالى (وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ فَلَمَّا أَحْسَسُوا بِأَسْنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ) [سورة الأنبياء: 11/21-]

[12]

²¹⁶ الشافعي، الرسالة، 1-63.

²¹⁷ وتام الآية (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ) [سورة يوسف: 82/12]

²¹⁸ الشافعي، الرسالة، 1-64.

²¹⁹ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، تح مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، 1997، ج 3 ص 153.

ونجد الشريف التلمساني من علماء المالكية يتطرق إلى الحديث عن السياق، ويطلق عليه اسم القرينة السياقية، ويجعله ضمن أنواع القرائن التي ترجّح احتمالا ما على غيره من الاحتمالات، ويذكر مثالا على ذلك ما احتج به الأحناف وفريق من المالكية على رأي الإمام الشافعي الذي يرى أن انعقاد النكاح بلفظ الهبة جائز، والشافعي قال برأيه هذا انطلاقا من فهمه لقوله تعالى: (وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنَّ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) [الأحزاب: 50/33]، ونحن نجد الشريف التلمساني ينظر في السياق اللغوي الذي وردت فيه الآيات ثم يعتمد عليه في إطلاق حكمه فيقول: " فهذا السياق كله يدل على أن المراد بالخلوص هو ملك البضع من غير مهر لا اللفظ"²²⁰.

ونحن كثيرا ما نلاحظ مراعاة الأصوليين للسياق والسباق وأثره في فهمهم لدلالة الآيات. ومن الأمثلة كذلك ما ورد عن فخر الإسلام البزدوي (ت 1089/482)، حين تحدث عن دلالة سياق النظم، وجعلها ضمن الأنواع الخمسة التي تترك بها الحقيقة، وذكر لذلك مثالا من القرآن هو قوله تعالى: (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا) [الكهف: 29/18]، حيث يرى أن حقيقة الأمر والتخيير غير مرادة في هذه الآية، واستدل على ذلك بالسياق في قوله تعالى: (إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا) فهو ويرى أن في الآية مجاز والمقصود به هو الإنكار والتوبيخ²²¹.

فهو يعتمد بشكل أساسي على السياق ليثبت أن المقصود من الآية الكريمة ليس هو الإباحة ولا الأمر ولا التخيير، مستدلا على ذلك بأن الله توعد الكفار بالنار فلا يمكن أن يأمرهم بالكفر أو يبيحهم لهم ثم يتوعدهم عليه، وبهذا يخرج الأمر عن معناه الأصلي إلى معنى آخر مجازي هو الإنكار والتوبيخ. وهذا المعنى معروف.

وقريب مما سبق استدلال شمس الأئمة السرخسي (ت 1097/409)، بالسياق على خروج الأمر عن معناه الحقيقي إلى معنى مجازي في قوله تعالى (اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) [فصلت: 39/41] حيث يرى أن المراد بصيغة الأمر في الآية هو الزجر والتوبيخ وليس الأمر والتخيير، وهو يستدل على ما ذهب إليه بالسياق والنظم؛ إذ يرى أنه من خلال النظم والسياق يتضح أنه ليس المراد ما تقتضيه صيغة الأمر من الإيجاب. بهذه الصفة.

²²⁰ أبو عبد محمد بن أحمد الحسني التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تح محمد علي فركوس، المكتب المكية، مكة، 1998، ص: 456.

²²¹ علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، ط 1، 1980، 101/2.

ثم هو يحاول أن يطبق هذه اللمحة الدلالية ليحاول أن يستفيد منها في الحكم الشرعي حيث يقول "وعلى هذا لو أقر: لفلان علي ألف درهم إن شاء الله، لم يلزمه شيء"، ودليله على ذلك أن السياق الذي يشتمل على صيغة التعليق²²² يبطل موجب الإقرار²²³.

ويقول ابن تيمية (ت1328/728): "واعلم أن من لم يحكم دلالات اللفظ ويعلم أن ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي، إما في الألفاظ المفردة أو المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ من التركيب الذي يتغير به دلالاته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازاً، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلم فيه، وسياق الكلام الذي يعين أحد احتمالات اللفظ، أو يبين أن المراد به هو مجاز، إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللفظ صفة الظهور، وإلا فقد يتخبط في هذا الموضوع"²²⁴.

إن علماء الأصول والشرعية قد أولوا اللفظ ودلالاته والسياق أهمية كبيرة لأننا الطريق إلى فهم الحكم الشرعي الذي يخاطب به المسلمون. وإلى هذا أشار الإمام الجويني حينما قال متحدثاً عن علماء الأصول: "اعتنوا في فنه بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقاصد الشرع"²²⁵.

وبهذا يمكننا أن نقول إن الأصوليين قد فطنوا إلى العناصر اللفظية والعناصر المقامية للسياق، ووقفوا على أثرها في الدلالة وأهميتها في تحديد المعاني، قبل اللغويين المحدثين بزمان طويل، وكل ما تكلم عنه اللغويون المحدثون من السياق اللغوي أو سياق الحال لا تخلو أبحاث الأصوليين من إشارة إليه. ومن أهم ما يدعم ذلك دراساتهم التي اهتموا فيها بالقرائن التي تخصص العام، سواء منها القرائن المتصلة التي يظهر فيها دور السياق الداخلي، أو القرائن المنفصلة التي تمثل السياق الخارجي، مثل الحس والعقل والعرف وغير ذلك²²⁶.

فالإمام الشافعي وهو مؤسس علم الأصول يولي أهمية كبيرة لهذين النوعين من السياق، ويصرح بذلك في مواضع كثيرة من كتبه مثل الرسالة والأم²²⁷.

²²² وهي قوله : إن شاء الله.

²²³ أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، أصول السرخسي، تهذيب الفصول في الأصول، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، دار المعرفة بيروت، 1395 هـ، 1/193.

²²⁴ سعد بن مقبل بن عيسى العنزي، دلالة السياق عند الأصوليين دراسة نظرية تطبيقية، رسالة ماجستير جامعة أم القرى، 1428 هـ ص 79.

²²⁵ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977 ط 1، 1/43.

²²⁶ سعد بن مقبل العنزي، دلالة السياق عند الأصوليين دراسة نظرية تطبيقية ص 83.

²²⁷ سعد بن مقبل العنزي، دلالة السياق عند الأصوليين دراسة نظرية تطبيقية ص 83.

ويقول صاحب كشف الأسرار: "تركت حقيقة الأمر أي حقيقة قوله فليؤمن متروكة ها هنا بقرينة (من شاء) وحقيقة قوله (فليكفر) متروكة بدلالة العقل وبدلالة قوله تعالى: (إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا) [سورة الكهف: 29/18] أي للذين عبدوا غير الله نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة"²²⁸.

وإمام الحرمين الجويني (ت 1085/478) يعطي السياق أهمية بالغة ويعتد به في التفسير، فيتوقف أمام قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) [سورة الإسراء: 23/17] وينظر في سياق المقطع وما قبل الآية وما بعدها، ويرى أن النهي في الآية ورد في سياق بر الوالدين ورعاية حقوقهما والنهي عن عقوقهما، وينطلق من هذه النقطة ليستدل بتحريم قول أُفٍّ على تحريم الضرب²²⁹.

وفي بحثه الموسوم بالقرائن الحالية وأثرها على دلالة النص عند الأصوليين يميل بعض الباحثين إلى ما ذهب إليه الأصوليون من التفرقة بين القرائن والأحوال والسياق الخارجي، فما يسميه اللغويون المعاصرون سياقاً خارجياً يسميه الأصوليون والفقهاء والمفسرون بالقرائن والأحوال²³⁰.

وبعد عرض آراء بعض الأصوليين في أنواع القرائن يمكن حصر تلك القرائن في خمسة أنواع وهي:

1- النوع الأول: حال الخطاب.

2- النوع الثاني: حال المتكلم.

3- النوع الثالث: حال المخاطب.

4- النوع الرابع: بيئة الخطاب.

5- النوع الخامس: سبب الخطاب²³¹.

فأما حال الخطاب: فلأن أهل كل فن لهم اصطلاح خاص بهم قد يشكل فهمه على غيرهم، على أن المسألة ليست اصطلاحية فحسب، بل تحتاج إلى فهم سياق الكلام وموضوعه.

²²⁸ علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، ط 1، 101/1890، 2.

²²⁹ سعد بن مقبل العنزي، دلالة السياق عند الأصوليين دراسة نظرية تطبيقية ص 89. وينظر: البرهان للجويني ص 150.

²³⁰ العبد خلي أبو عيد، وأيمن علي صالح، القرائن الحالية وأثرها على دلالة النص عند الأصوليين، بحث من منشورات كلية الشريعة، الجامعة الأردنية 2004. ص 15.

²³¹ العبد خلي أبو عيد، وأيمن علي صالح، القرائن الحالية وأثرها على دلالة النص عند الأصوليين، ص 16.

وأما حال المتكلم: فإن طبيعة المتكلم، ودوره ومنزلته لدى المتلقي - بأن يكون أبا له أو ذا سلطة أو تأثير عليه مثلاً - تؤدي دوراً مهماً في فهم الخطاب.

وأما حال المخاطب: فلأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأتيه السؤال الواحد فيختلف الجواب حسب حال السائل الذي هو في هذه الحالة المخاطب. والأمثلة على هذا مشهورة.

وأما بيئة الخطاب: فيقصد بها الحالة الاجتماعية التي قيل فيها النص، فإنه قد يكون لها من التأثير ما يجعل فهم النص بدونها متعذراً أو صعباً.

وأما سبب الخطاب فهو ما يعبر عنه في علوم القرآن بسبب نزول الآية، وفي علوم الحديث الشريف بسبب ورود الحديث²³².

وكذلك اهتم الأصوليون بالدرس اللغوي لفهم واستنباط الأحكام الشرعية من النصوص، فتكلموا عن اللفظة المفردة، وخصصوا مباحث معروفة عند اللغويين والأصوليين على حد سواء، كدراستهم المشترك اللفظي بقسميه، والترادف، والخاص والعام، والمطلق والمقيد، والظاهر والخفي، والحقيقة والمجاز. وهذه المسائل جميعاً يرتبط فيها اللفظ بالمعنى. سواء على المستوى المعجمي أو على المستوى الدلالي والسياقي ودور السياق في تحديد المعنى المقصود.

2.2. السياق الخارجي عند الأصوليين

كما اعتمد الأصوليون على السياق الداخلي للنص في الوقوف على دلالات الكلمات فقد اعتمدوا كذلك على السياق الخارجي وما يحيط به من قرائن أخرى خارجة عن دلالة الألفاظ والسياق اللغوي، فالغزالي مع إعطائه أهمية شديدة للسياق الداخلي على طريقة شيخه الجويني، إلا أنه يرى أن السياق اللغوي قد لا يكفي وحده لفهم المراد من النص، وهنا لا بد من الاعتماد على "قرينة" خارجة عن الألفاظ تساعد في فهم المراد من النص. ويشير إلى تلك القرينة عندما: "ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التي بها المخاطبة، ثم إن كان نصاً لا يحتمل كفى معرفة اللغة، وإن تطرق إليها الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة إلى اللفظ"²³³.

²³² العبد خلي أبو عبد، وأمين علي صالح، القرائن الحالية وأثرها على دلالة النص عند الأصوليين، 17، 18.

²³³ ينظر الغزالي، المستصفى، ص 185.

ولعلنا نلاحظ من كلام الغزالي أن الأصوليين عند تحليل النصوص ينظرون في السياق الداخلي أولاً ويبدلون جهدهم في استخراج الدلالات منه، فإن لم يسعفهم بمعنى واضح لا يقبل الاحتمالات اتجهوا بعد ذلك إلى السياق الخارجي وما يعضده من القرائن للوصول إلى غايتهم.

2.3. السياق عند الغزالي

إن البحث الدلالي والسياقي عند الغزالي من أكثر البحوث ثراءً في تراثنا القديم، ونحن وإن كان لا يسعنا في هذا المقام تناول البحث الدلالي عنده بالتفصيل، لكننا نود أن نشير إلى نقطتين فيما يتعلق بهذا الموضوع:

الأولى: أن الأبحاث المقتضبة والمقالات القصيرة التي تنشر هنا وهناك عن البحث الدلالي عند الغزالي كل منها قد أخذ بطرف من البحث الدلالي عنده، لكنها أو أغلبها لم تدرس الرؤية العامة للغزالي في البحث اللغوي ومسائل الدلالة والسياق.

الثانية: أن البحث اللغوي والدلالي عند الغزالي يتناول تقريباً كل محاور الدلالة، من الكلام على المفردة العربية والمفردة القرآنية، مروراً بأقسام الدلالة، ثم تأليف الجمل وسياق الكلام. وهذه الأمور كلها لها علاقة وثيقة ببحثنا هذا، ولهذا سنشير إلى ذلك في عجلة.

أولاً: ذكر الغزالي أن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أقسام:

1- دلالة المطابقة، مثل دلالة لفظ البيت على معنى البيت.

2- دلالة التضمن، مثل دلالة لفظ البيت على معنى السقف، لأن البيت يتضمن السقف ويشتمل عليه.

3- دلالة الالتزام، مثل دلالة لفظ السقف على معنى الحائط، فالحائط ملازم للسقف خارج عن ذاته²³⁴.

ثانياً: أشار الغزالي باقتضاب إلى أبحاث دلالية هامة شغلت اللغويين قديماً وحديثاً، ومن هذه الأبحاث مما يختص برسالتنا هذه بحث الترادف وبحث المشترك اللفظي اللذان سيأتي الكلام عليهما في الفصل الثالث من هذا البحث. وكأنه يرى نفسه أول من بلور المصطلحات لهذه المباحث فقال "ولنخترع لها أربعة ألفاظ وهي: المترادفة والمتباينة، والمتواطئة، والمشاركة"²³⁵.

²³⁴ أبو حامد الغزالي، المستصفى، تح محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص 25.

²³⁵ الغزالي، المستصفى، ص 26.

ويقصد بالمترادفة الألفاظ التي تطلق على معنى واحد وهو مفهوم. وبالتباينة الأسماء المختلفة التي تطلق على معانٍ مختلفة، مثل لفظ الماء ولفظ الأرض مثلاً، فكل منهما اسم مختلف لمعنى مختلف. ويقصد بالمتواطئة ما عرف عن المناطق بالجنس، وهو الاسم الذي يدخل تحته أفراد كثيرة²³⁶، مثل اللون يطلق على السواد والبياض وغير ذلك من الألوان. ويقصد بالمشاركة الاسم الواحد الذي يطلق على مسميات كثيرة وهو ما يعرف بالمشارك اللفظي، ومثاله المشتري الذي يطلق على الكوكب المعروف كما يطلق ويراد به خلاف البائع.

2.3.1. السياق الداخلي عند الغزالي

الغزالي يعطي أهمية كبيرة للسياق بأنواعه، وهو يستخدم لفظة السياق نفسها أحياناً، ويستخدم بعض مشتقاتها أحياناً أخرى ليدلل على ما يذهب إليه من آراء وما يستنبطه من أحكام، كما ستأتي الإشارة بعد قليل.

أولاً: تكلم الغزالي عن ألفاظ القرآن الكريم، وذكر في ذلك ثلاث مسائل، يعيننا منها الآن المسألة الثانية والتي ذكر فيها أن ما في القرآن الكريم من ألفاظ كلها عربية وأنه ليس في القرآن لفظة غير عربية. وهذا الرأي نقله الغزالي عن القاضي عياض²³⁷.

ثم تطرق الغزالي إلى بعض الأمثلة المشهورة في هذا الباب، مثل كلمة "الأب"²³⁸ وكلمة "المشكاة" وكلمة "الإستبرق" وقد ذكر الغزالي أن القاضي حاول إثبات أن كل كلمة من هذه الكلمات عربية عن طريق بيان أوزانها الصرفية. ووصف الغزالي فعل القاضي بالتكلف، ونقل عن القاضي استدلاله على ما ذهب إليه بأن القرآن عربي بشهادة الآيات²³⁹، فلا يمكن أن يكون فيه كلمات غير عربية. ثم ذكر الغزالي أنه يخالف القاضي في رأيه هذا محتجاً بأن ورود عدة كلمات في القرآن من غير العربية لا يخرج القرآن عن كونه عربياً²⁴⁰.

وهذا الجزء النظري ليس ما يهمنا، وإنما يهمنا أن كل الآراء في هذه المسألة تعتمد على السياق حيث إن القائلين بعدم وجود كلمات غير عربية في القرآن أو القائلين بوجودها قد تتبعوا ألفاظ القرآن لفظاً، وهذا يدخل في دراسة السياق القرآني، وبعضهم مثل القاضي عياض كما أشار الغزالي قبل قليل، تجاوز فكرة تتبع الألفاظ إلى محاولة إثبات أن الكلمات التي يظن البعض أنها عجمية هي كلمات عربية، وقد استخدم القاضي

²³⁶ عوض الله جاد حجازي، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1963، ص 63.

²³⁷ الغزالي، المستصفى، ص 84.

²³⁸ يقصد قوله تعالى (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) [سورة عبس: 31/80]

²³⁹ ذكر الغزالي أن القاضي يرى أن أقوى الأدلة في هذا الباب هو قوله تعالى (ولو جعلناه قرآناً عربياً لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي) [سورة

فصلت 44/41]

²⁴⁰ الغزالي، المستصفى، ص 85.

السياق الصربي الذي يدخل ضمن ألوان السياق الداخلي ليدلل على عربة هذه الكلمات. فهذه نقطة تتصل بدراسة السياق اللغوي القرآني عند الغزالي.

ثانيا: عند تعرضه إلى الآية (فاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ) [سورة الجمعة: 9/62] يرى أن النهي عن البيع هنا ليس لنفس البيع، فالبيع في ذاته ليس حراما²⁴¹، وإنما نُهي عنه في هذه الآية لأنه يمنع عن فعل واجب وهو السعي إلى صلاة الجمعة، واشتغال الناس بالبيع مانع عن هذا الواجب، وهو يدل على رأيه هذا بأن مستنده في هذا الفهم هو "سياق الآية" لأن الآية سيقت لبيان الجمعة، لا لبيان أحكام البيوع، فالكلام عن البيع في هذا المقام جاء من حيث أنه فعل مانع عن السعي المأمور به في الآية.

ولنا هنا ملاحظتان متعلقتان بمكانة السياق في البحث الأصولي عند الغزالي:

الأولى: أن الغزالي يرى دلالة السياق في هذه الآية دلالة لا تقبل الشك، لأنه يقول بصريح العبارة "فهذا لا يتمارى فيه"²⁴².

الثانية: أنه بعد أن ذكر بوضوح رأيه وأشار إلى استناده إلى السياق الداخلي للآية للوصول إلى ما استنبطه من دلالة الآية، خطا خطوة أخرى تدخل في السياق الخارجي، حيث ذكر أن المشاهد من عادات الناس أنهم يتكاسلون ويتساهلون في أمر البيع بسبب أن وقت الجمعة يأتي والناس منغمسون في معاملاتهم²⁴³.

ويدلل الغزالي على هذا بمثال آخر هو قوله تعالى (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا) [سورة الإسراء: 23/17] فيذكر أن الآية "سيققت لقصد معلوم وهو الحث على توقير الوالدين، واحترامهما... إلخ"²⁴⁴. وبناء على دلالة السياق التي ذكرها فهو يستنبط من حرمة التأفيف حرمة الضرب والتعذيب أيضا، لأن كل ذلك من الإيذاء الذي يتنافى مع ما سيققت الآية لأجله من الإعظام والاحترام والتوقير. ثم يذكر الغزالي أن الأصوليين اختلفوا فيما بينهم حول حكم تحريم الضرب المفهوم:

ففرق من الأصوليين يرى أن تحريم الضرب مفهوم من نفس اللفظ، وفريق منهم يرى أنه مفهوم من فحوى اللفظ، وفريق آخر يرى أن ذلك التحريم مفهوم من سياق الآية²⁴⁵.

²⁴¹ كما قال تعالى (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الزِّبَا) [سورة البقرة: 275/1].

²⁴² أبو حامد الغزالي، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تح دكتور حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971، ص 51.

²⁴³ المرجع السابق نفس الصفحة.

²⁴⁴ الغزالي، شفاء الغليل، ص 52.

²⁴⁵ الغزالي، شفاء الغليل، ص 53.

2.3.2. السياق الخارجي عند الغزالي

كعادة المتقدمين يطلق الغزالي لفظ القرائن والأحوال، لكننا نلاحظ عند الغزالي شيئا يميز بحثه الدلالي، وهو حديثه عن حركات المتكلم وأثرها في الدلالة على المعنى، وكذلك التنعيم الذي أشار إليه دون أن يذكر المصطلح عندما ذكر أننا نسمع المتكلم يقول السلام عليكم فنفهم من طريقة كلامه أنه يقصد الاستهزاء أم السلام أم غير ذلك من الأغراض²⁴⁶.

لكن مما يميز بحث الغزالي هنا هو إشارته - وإن كانت إشارة إجمالية مقتضبة لا تفصيل فيها- إلى جوانب من البحث اللغوي والدلالي يتغنى بها أصحاب المدارس السياقية الحديثة من الغربيين كأول من وقف عليها، ويسير على خطاهم كثير من الباحثين العرب لأسباب كثيرة ليس هذا مجالها.

فالغزالي يذكر على سبيل المثال:

أولاً: حركات المتكلم وتغيرات وجهه، وأثر ذلك في توصيل رسالته وطريقته في إلقاء الكلام التي أشرنا إليها قبل قليل.

ثانياً: فعل المتكلم، فيذكر أن المتكلم إذا جلس على المائدة وطلب الماء، فإن لفظة الماء هنا يفهم منها الماء العذب البارد الذي يستخدم للشرب، لا أنواع الماء الأخرى كالماء الحار أو المالح²⁴⁷.

ثالثاً: يشير إلى كثرة هذه القرائن بقوله "قرائن مختلفة لا يحصرها جنس"²⁴⁸. وهذه النقطة بالتحديد أشار إليها علماء الدلالة الغربيون والمحدثون من الباحثين العرب بلا زيادة على ما قاله الغزالي سوى تغيير العبارات. فجون لاينز مثلاً يشبه العلاقات بين المعاني بنسيج العنكبوت، ويرى أن كل خيط من خيوط هذا النسيج يؤدي دوراً في هذه العلاقات المعقدة²⁴⁹.

رابعاً: يشير الغزالي إلى المجاز ودور سياق الحال فيه، ويشير في هذا المقام إلى أن أسلوب الأمر قد يخرج إلى معانٍ أخرى أوصلها إلى خمسة عشر وجهاً، وكلها لا يخلو من مقامات سياقية يُوضَّح المقصود بها، وقد ذكر لها أمثلة فلتنظر هناك²⁵⁰.

²⁴⁶ الغزالي، المستصفى، 228.

²⁴⁷ الغزالي، المستصفى، 228.

²⁴⁸ الغزالي، المستصفى، 228.

²⁴⁹ جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق عبد الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة آفاق عربية، بغداد، 1987، ص 83.

²⁵⁰ الغزالي، المستصفى، 205.

وفي حديثه عن وقوع المجاز في القرآن الكريم يذكر أنه من القائلين بهذا الرأي، ويورد بعض الأمثلة التي يتضح كونها مجازاً عن طريق مراعاة السياق الخارجي. وهو في هذه الأمثلة التي يوردها أحيانا يورد المثال مع تعليق مقتضب مثل قوله تعالى (يُؤْذُونَ اللَّهَ) [سورة الأحزاب: 57/33] فهو يقول "وهو يريد رسوله"²⁵¹. ولا يخفى أن الذي يدفعه إلى القول بذلك هو أن ما عرف من صفات الله تعالى من قوته وعزته وقدرته وغناه عن خلقه يدل على استحالة وقوع الأذى من الناس عليه تعالى²⁵².

وأحيانا يورد الأمثلة بلا تعليق أصلاً مثل قوله تعالى: (جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ) [سورة الكهف 77/18] فهو لا يعلق على هذه الآية، ولعله اعتمد في ذلك على أنه مفهوم من حال الجدار أنه لا يتأتى منه الإرادة، وهذا مما يدخل في سياق الحال ولا يدخل في السياق الداخلي للكلام²⁵³.

2.4. السياق عند الشاطبي

إن البحث اللغوي والسياقي عند الشاطبي في كتابه (الموافقات) يدل على رسوخ قدمه في علوم الأصول واللغة، ولا عجب في ذلك فهو العلم الذي برز في الأصول والنحو معاً، لكن ما أرغب الوقوف عليه في هذا البحث هو ما أشار إليه الشاطبي من إشارات تُعدُّ من صميم دلالات الألفاظ والسياق معاً.

والثاني إشارته المتكررة إلى أهمية الاستعمال ودوره في تغيير الدلالة، وهو في كلامه عن الاستعمال يستخدم ألفاظاً مختلفة مثل "الاستعمال العربي" و"الوضع الاستعمالي"، و"العموم الاستعمالي" وأما أهمها من وجهة نظري فهو استخدامه تعبير "سياق الاستعمال"²⁵⁴ والذي أرى أنه سبق به المدارس اللغوية الحديثة بما يقارب ستة قرون.

2.4.1. السياق الداخلي عند الشاطبي

مما يتعلق بالسياق الداخلي عند الشاطبي أنه في قوله تعالى (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) [سورة الأنبياء: 98/21] يروي أن بعض الكفار أخطأ في فهم الآية، مستدلين بأن بعض الناس قد عبدوا الملائكة من دون الله وبعضهم قد عبد المسيح، فكأنهم فهموا أن مقتضى ذلك أن يكون هؤلاء الناس في جهنم،

²⁵¹ الغزالي، المستصفى، 84.

²⁵² ومن هذه الأمثلة التي علق عليها تعليقا مقتضبا قوله تعالى (فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) [سورة القرة 194/2] حيث قال "وللقصاص حق فكيف يكون عدوانا" وأورد قوله تعالى (هُدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتُ) [سورة الحج 40/22] فقال "فالصلوات كيف تهدم".

²⁵³ ومن هذه الأمثلة التي ذكرها ولم يعلق عليها قوله تعالى (ويعكرون ويعكر الله) [سورة الانفال: 30/8] وقوله تعالى (الله يستهزئ بهم) [سورة البقرة: 15/2]

²⁵⁴ الشاطبي، الموافقات، 24/4-34.

وأن يكون الملائكة والمسيح أيضاً كذلك²⁵⁵. وكأنهم رأوا فيها تناقضاً مع ما ورد في القرآن من تعظيم المسيح وعدّه في الأنبياء.

وهنا يأتي دور السياق في نفي هذا الفهم الخاطئ، وقد أبرز الشاطبي خطأ هذا الفهم معتمداً على السياق في ثلاثة جوانب:

الجانب الأول سياق الآية، وهو مما يدخل في السياق الداخلي، حيث أشار إلى أن هذا المعارض لم يدقق النظر ليفهم الفرق بين استخدام "ما" التي تستخدم لغير العاقل، واستخدام "من" التي تستخدم للعقلاء وبناء على ذلك فإن السياق الداخلي للآية يجعلها لا تشمل الملائكة والمسيح. والشاطبي يذكر ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من أنه قال لهذا المعارض "ما لما لا يعقل"²⁵⁶.

الجانب الثاني: يعتمد الشاطبي على لون آخر من ألوان السياق قد سبقت الإشارة إليه في المقدمة، وهو سياق المقطع أو السياق الموضوعي، فيذكر أنه هذا الفهم الخاطئ مردود بما نزل بعد هذه الواقعة من قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ) [سورة الأنبياء: 101/21].

الجانب الثالث: يبدو لنا أن الشاطبي لما ذكر الرواية التي تشير إلى أن "ما" تستخدم لغير العاقل، فكأنه يراها لا تنهض وحدها دليلاً على ما ذهب إليه، لا سيما وقد رواها بصيغة التضعيف، وهذا جعله يلجأ إلى نوع آخر من أنواع السياق هو - هذه المرة - السياق الخارجي الذي يعتمد على النظر إلى حال المخاطب، حيث يذكر أن الخطاب في هذه الآية لقريش، وهم قد عبدوا الأصنام ولم يعبدوا الملائكة والمسيح²⁵⁷.

2.4.2. السياق الخارجي عند الشاطبي

وكما يتضح جلياً إعمال الشاطبي للسياق اللغوي في توجيه المعنى، فهو أيضاً لا يهمل السياق الخارجي، وهو يعبر عن السياق الخارجي بـ "الأمر الخارجة" ويرى أن العمدة فيها هي مقتضيات الأحوال²⁵⁸. ويرى أن هذه الأمور لها قرائن تدل عليها فإذا فات معرفة القرائن فات فهم الكلام عامة أو فهم شيء منه²⁵⁹.

وبيان ذلك أنه عند كلامه عن أسباب النزول ذكر أهميتها لمن أراد علم القرآن، فكأنه يراها داخلية في مقتضيات والأحوال، ثم ذكر أنه لا غنى لمن يريد معرفة إعجاز القرآن عن معرفة علم المعاني والبيان²⁶⁰، وأن علم

²⁵⁵ الشاطبي، الموافقات، 24/4.

²⁵⁶ الألوسي، روح المعاني، 89/9. وقد أشار إلى خبر ابن الزبيري الزمخشري في الكشاف 101/3، والواحي في أسباب النزول ص 235.

²⁵⁷ الشاطبي، الموافقات، 31/4.

²⁵⁸ الشاطبي، الموافقات، 46/4.

²⁵⁹ الشاطبي، الموافقات، 46/4.

المعاني والبيان مداره على مقتضيات الأحوال. ثم قسم هذه الأحوال تقسيماً رائعاً لا يقل قيمة عما امتازت به المدارس اللغوية الحديثة، بل يزيد لأنه له فضل سبق بقرون عديدة، وقد قسم هذه الأحوال إلى:

1- حال الخطاب من جهة نفس الخطاب.

2- حال الخطاب من جهة المخاطب.

3- حال الخطاب من جهة المخاطب.

فهو يرى أن كلاماً واحداً قد تختلف دلالاته من مخاطب إلى غيره، ثم يطرق باباً دلالياً رائعاً يشير فيه إلى أن السياق الخارجي أو القرائن هي التي تحدد المقصود بالأساليب التي يتحد لفظها وتحتل أكثر من دلالة مثل الأمر والاستفهام²⁶¹.

وأرى أن هذه الإشارة جديرة بالتأمل، فإن أساليب الأمر والاستفهام رغم ورودها في كتب البلاغة ورغم أنها كتبت فيها العديد من الأبحاث والرسائل، إلا أن دراستها من الجانب السياقي ما زالت تشتمل على العديد من الأسرار التي لم تنل حظها من الدراسة بعد.

وهو يستشهد على أهمية معرفة أسباب النزول لفهم المراد من القرآن بأن جهلها يؤدي إلى الخطأ في فهم المعنى ويذكر لذلك أمثلة منها:

1- ما روي أن عمر أرسل إلى ابن عباس يسأله كيف يختلف المسلمون ودينهم واحد وربهم واحد، فأجابه ابن عباس بأن الصحابة ومن عاصر نزول الوحي عرفوا فيم نزل القرآن ففهموه حق فهمه، وأن من يأتي بعدهم ممن لم يعاصر نزول الوحي سوف يشكك عليه الفهم، فيقول بالرأي فيظهر الاختلاف بين الناس وهذا الاختلاف هو الذي يؤدي بدوره إلى الاقتتال²⁶².

ومما لا يخفى أن مراعاة مقتضيات الأحوال تدخل في السياق الخارجي. والشاطي يشير إلى أهمية مقتضيات الأحوال في بيان المعنى. فهو في كلامه على باب العموم والخصوص يذكر الآية الكريمة (تَدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا) [سورة الاحقاف: 25/46] فيشير إلى أن العموم المفهوم من قوله (كُلُّ شَيْءٍ) ليس على إطلاقه؛ ودليله على

²⁶⁰ فكأنه يجعل المعاني والبيان علماً واحداً.

²⁶¹ الشاطي، الموافقات 4/46.

²⁶² الشاطي، الموافقات 4/48.

ذلك أنه لو كان على إطلاقه لفهم منه أنها تدمر السماء والأرض والجبال، وهذا لا يفهم من سياق الآية، بل المقصود "تدمر كل شيء مرت عليه من شأنها أن تؤثر فيه"²⁶³.

ولا شك أن هذا الكلام يتفق مع سياق الآية؛ حيث إن هذه الريح إنما سيقّت لتدمير ما أتت عليه في ديار قوم عاد من رجال وأموال ومواش²⁶⁴.

ومما ذكرناه عن الشاطبي يتضح لنا بعض الجوانب نشير إليها:

أولاً: أنه لما كان الشاطبي عالماً مبرزاً في النحو والأصول معاً، كان لإشاراته الدلالية والسياقية أهمية قلما توجد في كتابات غيره. وهذه الإشارات السياقية والدلالية قد شملت اللفظة المفردة والسياق بأشكاله المختلفة.

وتلك النقطة وإن كانت تدل على علو كعب الشاطبي في علوم العربية والشرعة معاً، إلا أنها ترشدنا إلى حقيقة هامة وهي أن ذلك الذي اتسم به الشاطبي لا يتيسر لكل باحث، فمن كان حظه من علوم الشرعة أكثر من حظه من علوم اللغة ظهر ذلك في تناوله للجوانب السياقية، والعكس صحيح. فإن غلب عليه معرفته بالعربية وفنونها ظهر الجانب اللغوي والبياني على تحليله للمفردات والسياق.

ثانياً: يبدو لنا أن الشاطبي كان على اقتناع تام بهذه الحقيقة التي ذكرتها قبل قليل؛ فكأنه كان يدرك إدراك تاماً أن من الدلالات ما يدركه علماء اللغة ومنها ما يدركه علماء الشرعة.

3. السياق عند المفسرين

أعطى المفسرون أهمية خاصة للسياق في ضوء ما وضعوه من الضوابط التي اشترطوا وجودها في المفسر²⁶⁵. والمفسرون قسموا السياق القرآني إلى ثلاثة أنواع: سياق الآية وسياق السورة وسياق القرآن كاملاً²⁶⁶.

وعلى سبيل المثال يعد تفسير ابن كثير من التفاسير التي التزمت السياق القرآني العام، فقد التزم منهج تفسير القرآن بالقرآن. ولا يخلو كتاب من كتب التفسير من الاهتمام بالسياق وجعله من أهم الدعائم التي يركز عليها المفسر، سواء كان هذا التفسير من التفاسير القديمة أو الحديثة، وسواء كان من كتُب التفسير المهمة بالجانب اللغوي والبياني أو بالجانب الفقهي والتشريعي.

²⁶³ الشاطبي، الموافقات 21/4.

²⁶⁴ محمد علي الصابوني، صفوة التفاسير، دار الصابوني، القاهرة، 1997/3 185.

²⁶⁵ منصور نور الدين وقاسم مفتاح، دور السياق في توجيه المعنى عند المفسرين، سورة التوبة أنموذجاً، رسالة ماجستير بجامعة زيان عاشور بالجزائر، الجلفة، 2017، ص 18.

²⁶⁶ عبد الرحمن عبد الله المطيري، السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية في تفسير ابن كثير، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 2008، 102.

واتفاق التفاسير قديمها وحديثها على الإشارة إلى أهمية السياق وتوظيفه في فهم المعنى يدلنا على مكانة السياق عند المفسرين. ولا نحتاج إلى كثير بحث للنظر في التفاسير لنرى أن العديد من المفسرين يرد بعض المعاني لأن السياق يأبأها، أو يقبلون بعض التوجيهات معللين ذلك بأن السياق يقتضيها أو يحتملها.

3.1. أهم مكونات السياق الداخلي عند المفسرين

1- علم النحو.

2- علم الصرف.

3- علم اللغة.

4- معرفة الأسلوب القرآني.

5- مراعاة أساليب العرب في استخدام الألفاظ في كلامها، فمثلا كلمة القوم أصلها أن تدل على جماعة الرجال فقط كما في الآية (لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ) [سورة الحجرات: 11/49] لأن هذا هو الأصل في استعمال هذه اللفظة وقد شهد بذلك الشعر²⁶⁷. لكنها في عامة القرآن تستخدم للرجال والنساء معا²⁶⁸.

3.2. مكونات السياق الخارجي عند المفسرين

هناك الكثير من العناصر التي يمكننا إدخالها في مكونات السياق الخارجي. ومن هذه العناصر والمكونات ما يتعلق بالقرآن الكريم نفسه مثل أسباب النزول ومكان النزول وزمانه. ومن هذه المكونات ما يتعلق بالسنة التي تفسر معاني القرآن، وتخصص عامته وتفصل مجمله. ومن هذه المكونات أيضا ما يتعلق بالمعطيات الاجتماعية والتاريخية وآراء العلماء السابقين في الأمثلة موضوع البحث. ومنها أيضا ما يتعلق بسنن العرب في كلامها من ناحية أسلوبها وقواعدها. كما أن مراعاة حال المتلقي لتلك المعطيات السابقة عند دراسة النص²⁶⁹. وسوف نحاول في السطور القليلة التالية أن نذكر أمثلة يتضح فيها دور عناصر السياق الخارجي المذكورة في فهم دلالة الآيات.

²⁶⁷ وهو قول الشاعر: (وافر)

وَلَا أَذْرِي وَسَوْفَ إِحْالُ أَذْرِي أَقَوْمٌ أَلْ حِصْنٍ أُمِّ نِسَاءٍ

زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، تح حمدو طماس، عالم المعرفة، بيروت، ط2، 2005، ص 13

²⁶⁸ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، 551.

²⁶⁹ محمد حسن الجاسم، أثر السياق الخارجي في توجيه الدلالة التركيبية لدى مفسري القرآن الكريم، بحث منشور بمجلة جامعة القرى لعلوم اللغات وآدابها، مكة، 1435 هـ، 2014، ص 29.

3.2.1. أسباب النزول

من صور اعتبار أسباب النزول في تفسير معنى الخطاب القرآني الاستدلال بسبب النزول على تحديد المخاطبين بقوله تعالى (ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ) [سورة البقرة: 199/2] فقد روى الطبري أن الناس هم قريش. وذكر الضحاك أن المقصود جميع الناس. وقد جعل الطبري الإجماع دليلاً من السياق الخارجي²⁷⁰.

3.2.2. معرفة المكي والمدني

وذلك أن القرآن المكي له خصائص تميزه عن القرآن المدني، ومعرفة كون الآية من أي القسمين يساهم في فهمها. فمن المعروف أن من مميزات الآيات المدنية أنها تناول الأحكام والتشريعات، وبين للمسلمين نظام المعاملات فيما بينهم. ومن أمثلة ذلك الآية (وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ) [سورة الأنعام: 119/6] (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ) [سورة المائدة: 3/5].

ويقول ابن دقيق العيد (ت 1302/702): "بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز"²⁷¹.

ومن أثر مراعاة السياق في تضعيف بعض أسباب النزول أن ابن كثير يرد قول مجاهد في سبب نزول قوله تعالى (وَأِنْ جَنَّحُوا لِلْإِسْلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا) [سورة الأنفال: 61/11] فينقلعن مجاهد أن هذه الآية نزلت في بني قريظة، ثم يقول: "وفيه نظر لأن السياق كله في وقعة بدر"²⁷².

3.2.3. الحديث الشريف

فكثير من الآيات فسرتها السنة، ومن ذلك تفسير الرسول للخيط الأبيض والخيط الأسود بأتهما الليل والنهار. ولا يفهم معنى الليل والنهار من السياق اللغوي وهو ما جعل بعض الصحابة يخطئ في فهم معنى الآية.

3.2.4. المعطيات التاريخية والاجتماعية

ويتضح ذلك على سبيل المثال في قوله تعالى: (وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ). [سورة البقرة: 113/2] فإن المفسرين لهم في تفسير لفظي اليهود والنصارى أقوال منها أن المقصود بالألف واللام الاستغراق وبناء على هذا يكون المقصود عامة اليهود وعامة النصارى قالوا ذلك في حق بعضهم، ومن هذا يبدو أنهم اعتمدوا على الجانب التاريخي ليصلوا إلى هذه النتيجة، ومنهم من اعتمد على

²⁷⁰ محمد حسن الجاسم، أثر السياق الخارجي في توجيه الدلالة التركيبية لدى مفسري القرآن الكريم، ص 23.

²⁷¹ ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، مطبعة السنة المحمدية، بدون تاريخ، 259/2.

²⁷² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 84/4.

واقعة أخرى حدثت عند رسول الله بين يهود المدينة ونصارى نجران حينما تماروا وتسابوا وأنكرت كل طائفة منهما الكتاب الذي انزل على الطائفة الاخرى فنزلت الآية²⁷³.

ومن ذلك أيضا الكلام على مرجع الضمير في قومه. قوله تعالى: (فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِنْ قَوْمِهِ عَلَى خَوْفٍ مِنْ فِرْعَوْنَ) [سورة يونس: 83/10] فمعطيات السياق اللغوي تقوي ما ذهب إليه أبو حيان من أن الضمير في قومه يرجع إلى موسى لأنه أقرب مذكور، ولكن هناك رأيا آخر يرى أن الضمير في قومه يرجع إلى فرعون مستدلا بدليل من السياق الخارجي، وهو أنه في زمن موسى آمن جماعة من آل فرعون منهم زوجته وخازنه وامرأة خازنه وبعض الشباب من قومه²⁷⁴.

3.2.5. آراء المفسرين السابقين

فإن المفسرين عادة لا يدلون بدلوهم في تفسير الآية أو اللفظة إلا بعد الاسترشاد بعناصر كثيرة من أهمها ما ذكرناه قبل قليل، وبناء على ذلك يجب النظر فيما قالوه أيضا، وتحليل كلامهم ومعرفة الأسس التي دعتهم إلى حمل المعنى على وجه معين دون غيره.

وسواء اتفق المفسر مع آراء العلماء والمفسرين السابقين أو اختلف معها فهذا لا ينفي أهمية هذه الأقوال، فحتى الاختلاف مع هذه الأقوال هو في حد ذاته اعتبار لها.

3.2.6. آراء النحاة

قد يحدث أن تختلف آراء النحاة في توجيه بعض الكلمات، وذلك يكون له أسباب منها أن تختلف الأصول النحوية التي تستخدم في الإعراب، ومثال ذلك قوله تعالى (إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ) [سورة الانشقاق: 1/84] فالبصريون يجعلون السماء فاعلا لعل محذوف تقديره إذا انشقت السماء انشقت، وذلك لأنهم لا يجوزون أن يتقدم الفاعل على الفعل، بينما الكوفيون لأنهم يجوزون ذلك فإنهم يرون أن السماء في الآية فاعل وفعله انشقت مذكور بعده.

وقد يكون سبب الاختلاف في التوجيه الإعرابي هو اختلاف نظرة النحاة في إيقاع القاعدة النحوية على المثال موضع البحث. وهذا كثير بل إنه قلما يخلو منه كتاب في التفسير. وإذا كان الاختلاف من هذا النوع فكثيرا ما نرى المفسرين يرجعون إلى رأي أحد العلماء المشهورين أو إلى رأي الجمهور.

²⁷³ محمد حسن الجاسم، أثر السياق الخارجي في توجيه الدلالة التركيبية لدى مفسري القرآن الكريم، ص 28.

²⁷⁴ محمد حسن الجاسم، أثر السياق الخارجي في توجيه الدلالة التركيبية لدى مفسري القرآن الكريم، ص 28-29.

فمثال ما رجع فيه المفسرون إلى أقوال أئمة النحو ما فعله الزمخشري عند تعرضه لقوله تعالى (صَبَّغَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صَبْغَةً) [سورة البقرة: 138/2] حيث ذكر الزمخشري فيها وجهين من الإعراب، أولهما أن كلمة صبغة بدل من (ملة إبراهيم) وثانيهما أنها منصوبة على باب الإغراء²⁷⁵. والزمخشري يستبعد هذين الوجهين لأنهما لا يتفقان مع السياق ثم يذكر هو وجها ثالثا وهو أن كلمة "صبغة" في الآية مصدر مؤكد²⁷⁶. وهو يقوي ما ذهب إليه بأن يذكر أن هذا الوجه الثالث بأنه هو نفسه ما ذهب إليه سيبويه. وهنا أيضا لفظة أخرى تدل على ما يراه الزمخشري من أهمية أخذ آراء أئمة النحو المعبرين حيث يقول "والقول ما قالت حذام"²⁷⁷.

وفي تعليقنا على هذا المثال وتناول الزمخشري له لا يفوتنا أن نشير إلى أثر السياق في التوجيه الإعرابي، ودوره في قبول بعض آراء النحاة ورد البعض الآخر، فالزمخشري رد وجهين من الإعراب بناء على أنهما لا يتفقان مع السياق، وصنعه هذا يفهم منه أن رأي سيبويه الثالث يتفق مع السياق وإلا لما رجحه على غيره.

ومن أسباب الاختلاف أيضا انتماء المفسر لمدرسة نحوية معينة أو منهج معين. ومثال ذلك ما قاله أبو حيان في قوله تعالى (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ) [سورة البقرة: 280/2] فإن أبا حيان يرى أن كان تامة، ويذكر أن الكوفيين يرون أنها هنا ناقصة. وهو يعلل لرأيه بأن أصحابه لا يجيزون حذف خبر كان. فالسياق هنا وإن كان يرجح قول الكوفيين إلا أن أبا حيان خالف هذا الرأي لأنه لا يتفق مع مدرسته التي ينتمي إليها²⁷⁸.

وكثير من النحاة على أن كان في هذه الآية ناقصة منهم ابن عقيل في شرحه على الألفية²⁷⁹، وابن هشام أيضا²⁸⁰.

3.2.7. ثقافة المتلقي

ثقافة المتلقي وخلفيته العلمية واللغوية تؤثر على أسلوبه في التلقي، ومن ذلك توجيه فاعل الفعل يشاء في قوله تعالى (وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) [سورة النور: 46/24] فهناك من يرى أن الضمير المستتر في الفعل يشاء يرجع إلى الله تعالى، وهناك من يرى أنه يرجع إلى الاسم الموصول من. وأوضح من هذا تفسير المذاهب الأربعة لمعنى الباء في قوله تعالى (وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ) [سورة المائدة: 6/5] فالباء لها عدة معانٍ تحتملها، وقد فسرها كل أصحاب مذهب بمعنى من هذه المعاني.

²⁷⁵ محمود بن عمر الزمخشري، الكشف، دار الريان للتراث، القاهرة، 1987، 1/196.

²⁷⁶ محمد حسن الجاسم، أثر السياق الخارجي في توجيه الدلالة التركيبية لدى مفسري القرآن الكريم، ص 35.

²⁷⁷ الزمخشري، الكشف، 1/196.

²⁷⁸ حمد حسن الجاسم، أثر السياق الخارجي في توجيه الدلالة التركيبية لدى مفسري القرآن الكريم، ص 37.

²⁷⁹ بهاء الدين عبد بن عقيل، شرح ابن عقيل على ألفية بن مالك تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، 2009، 1/223.

²⁸⁰ جمال الدين عبد الله بن يوسف ابن هشام الأنصاري، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر،

دمشق، 1414 هـ، 1993، 1/247.

ويمكن أن نجعل من ذلك أن أبا بكر رضي الله عنه لما نزل قوله تعالى (وَأَتَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي) [سورة المائدة: 3/5] بكى فلما سئل عن ذلك قال إنه لا يكون بعد التمام إلا النقصان، وإنه يشتم نعي رسول الله في هذه الآية. فقد سمع هذه الآية كثير من الصحابة لكن أبا بكر بما أوتي من علم وبصيرة استشف معنى لم يفتن إليه أكثر الصحابة.

3.2.8. معرفة العادات العربية

نزل القرآن على العرب وفي بيئتهم، وهم كغيرهم من الأمم لهم في حياتهم عادات وتقاليد ورثوها عن أسلافهم، وقد يتوافقون في بعض هذه العادات مع غيرهم من الأمم وقد لا يتوافقون، ولكن في كل الأحوال تبقى معرفة عادات ونمط عيشهم من الأمور التي يجب أن يستعين بها من يتصدى لتفسير القرآن الكريم.

ومن ذلك أنهم كان من عادتهم تعظيم الحرم وعدم تخويف من يلجأ فمن دخله أمن على نفسه من كل سوء، حتى لو كان قاتلاً لم يحل لأهل المقتول قتله داخل الحرم.²⁸¹ فأكد القرآن ذلك بقوله (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا) [سورة آل عمران: 97/3].

ومن ذلك أنه كان من عادتهم التبني، بأن يدعي الرجل لنفسه ابناً هو ليس من صلبه ثم يصير كابنه يرث كل منها الآخر. وكان رسول الله قد تبني زيدا بن حارثة، فلما نزلت الآية (ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ) أبطلت هذه العادة، وكان يقال له زيد بن محمد، وقد تزوج زيد بزینب بنت جحش ثم طلقها، ثم أمر الله رسوله أن يتزوج زينب بعد أن طلقها زيد، وكان من عادة العرب أن الرجل لا يتزوج من زوجة ابنه، فكأن رسول الله تخرج من إخبار الناس بهذا الزواج حتى نزل قوله تعالى (وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ) [سورة الأحزاب: 37/33]²⁸² فمعرفتنا بهذه العادة تطلعنا على سبب إبطاء الرسول في إخبار الناس بهذه الأمور.

ومن ذلك أيضاً أن العرب كانوا يشربون الخمر، فلما جاء الإسلام لم يحرمها دفعة واحدة، وإنما تدرج في ذلك رافة بالمسلمين وتعويدا لهم على الإقلال منها حتى انتهى الأمر بتحريمها تحريماً قاطعاً. فمن لم يعرف ذلك لم يفهم ما ورد في القرآن من قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) [سورة النساء: 43/4] إذ الذي يتبادر إلى الأذهان أنه إذا كان النهي عن شرب الخمر محتصاً بكونه في الصلاة كان شرب الخمر في غير الصلاة جائزاً، وهذا كان صحيحاً وقت نزول الآية لكنه نسخ بعد ذلك بقوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) [سورة المائدة: 90/5].

²⁸¹ الطبري، جامع البيان، 606/5.

²⁸² وتام الآية: (وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا) [سورة الأحزاب: 37/33].

والكلام في هذا الباب كثير وأمثله أكثر، ويكفي في هذا المقام ذكر ما سبق من الأمثلة لتدلنا على أن فهم عادات العرب في حياتهم ومعاشهم مما له أكبر الأثر في فهم القرآن الكريم.

3.3. السياق القرآني

دراسة السياق القرآني في حقيقته إعمال للتدبر الذي دعانا الله إليه في القرآن²⁸³. ولو نظرنا إلى الطرق التي سلكها المفسرون في تفسير القرآن لوجدنا منها تفسير القرآن بالقرآن، وهو تفسير يتصل اتصالاً وثيقاً بالسياق وتتبع معاني الكلمات. وأهمية السياق القرآني في التفسير لم يقل بها ابن كثير وحده. فهذا ابن تيمية أيضاً يرى أن أفضل طرق التفسير هي تفسير القرآن بالقرآن. وهكذا يرى أيضاً تلميذه ابن القيم. ومن المعاصرين ينضم إلى هذا الرأي أيضاً الشنقيطي صاحب أضواء البيان²⁸⁴.

ويقول ابن قتيبة في كتابه غريب القرآن "وأشبهها بقصد الآية" ويقول ابن الأنباري "إن كلام العرب يصحح بعضه بعضاً ويرتبط أوله بآخره، لا يُعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه"²⁸⁵.

ويقول الزركشي (ت 1392/794): "وطريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من كلام العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق"²⁸⁶.

وقال الشاطبي "إذا ورد في القرآن الترغيب قارنه الترهيب في لواحقه وسوابقه أو قرائنه وبالعكس وكذلك الترجي مع التخويف"²⁸⁷.

3.3.1. مراعاة السياق شرط للتفسير الصحيح

يقول الطبري: فغير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم بها، من دلالة ظاهر التنزيل أو خبر عن الرسول تقوم به حجة، فأما الدعاوى فلا تتعذر على أحد²⁸⁸.

يقول ابن القيم (ت 1350/751): "للقرآن عرف خاص ومعان معهودة لا يناسبه تفسيره بغير عرفه والمعهود من معانيه فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ بل أعظم"²⁸⁹.

²⁸³ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، 180/2.

²⁸⁴ عبد الرحمن عبد الله المطيري، السياق القرآني وأثره في التفسير ص 76 – 77.

²⁸⁵ أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، ابن الأنباري، الأضداد، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 1987، ص 2.

²⁸⁶ الزركشي، البرهان، 172/2.

²⁸⁷ الشاطبي الموافقات، 167/4.

²⁸⁸ الطبري، جامع البيان، 574/7.

وفي هذا الخصوص قال الشنقيطي (ت1974) "ومن أنواع البيان المذكورة في هذا الكتاب المبارك الاستدلال على أحد المعاني الداخلة في معنى الآية بكونه هو الغالب في القرآن، فغلبته فيه دليل على عدم خروجه من معنى الآية"²⁹⁰.

ثم مثل بقوله تعالى (لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي) [سورة المجادلة: 21/58] فقال: قال بعض العلماء إن المراد بهذه الغلبة الغلبة بالحجة والبيان والغالب في القرآن هو استعمال الغلبة في الغلبة بالسيف والسنان، وذلك دليل واضح على دخول تلك الغلبة في الآية، لأن خير ما يبين به القرائن هو القرآن، فمن ذلك قوله تعالى (قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ) [سورة آل عمران: 12/3]²⁹¹.

وهذه الفكرة يؤيدها السياق الخارجي المتمثل في سبب نزول الآية الكريمة، فقد ذكر مقاتل أن المؤمنين قالوا: لئن فتح الله لنا مكة والطائف وخيبر وما حولهن رجونا أن يظهرنا الله على فارس والروم، فقال عبد الله بن أبي ابن سلول: أتظنون الروم وفارس مثل القرى التي غلبتم عليها؟! والله إنهم لأكثر عددا، وأشد بطشا من أن تظنوا فيهم ذلك، فنزلت: لأغلبن أنا ورسلي²⁹².

وكذلك قوله: (وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ (171) (إِنَّهُمْ هُمُ الْمَنْصُورُونَ (١٧٢) وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ). [سورة الصافات: 173/37]

وذكر الزجاج: أن غلبة الرُّسل على نوعين مَنْ بُعِثَ منهم بالحرب فهو غالبٌ بالحرب، ومن لم يؤمر بالحرب فهو غالب بالحجة²⁹³.

وقال الطاهر بن عاشور: فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالته من اشتراك، وحقيقة ومجاز صريح، وكناية بديع ووقف إذا لم يفض إلى خلاف المقصود من السياق يجب حمل الكلام على جميعها²⁹⁴.

²⁸⁹ ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد، تح علي بن محمد العمران، دار عطاءات العلم، الرياض، ط 5، 2019، 377/3.

²⁹⁰ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995، 478/3.

²⁹¹ محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، 15/8.

²⁹² أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964، 306 / 17.

²⁹³ الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، 62/8.

²⁹⁴ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، 97/1.

3.3.2. رد المفسرين بعض الأقوال بناء على عدم مناسبتها للسياق

وقد نبه ابن تيمية على أن عدم مراعاة السياق يؤدي إلى الخطأ في فهم المعنى²⁹⁵. فأرجع السبب في الغلط إلى أمرين: الأول دلالة الألفاظ والثاني إهمال دلالة السياق وقرائن الأحوال. كما أنه يؤكد على أهمية دلالة السياق وعدم كفاية دلالة اللفظ فيقول: " فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية"²⁹⁶.

وقد رد ابن كثير قول مجاهد في قوله تعالى (قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ) [سورة الأعراف: 166/7] وقول مجاهد هو أن أنهم لم ينسخوا ولكن نسخت قلوبهم وابن كثير يقول: "فهذا سند جيد عن مجاهد وقول غريب جدا" لكنه يرى أنه مخالف للسياق ولهذا يرده.

وهنا يعمل ابن كثير نوعين من أنواع السياق القرآني ليرد قول مجاهد، أولها هو سياق الآية، وثانيها هو سياق القرآن كاملاً لأنه يستدل بأن نسخ بن إسرائيل قردة قد ذكر في موقع آخر من القرآن وهو قوله تعالى (وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ) [سورة المائدة: 60/5]²⁹⁷.

فابن كثير ينظر في سياق الآية ويرى أن السياق اللغوي للآية لا يدعم ما ذهب إليه مجاهد من أن مسخهم قرد مجاز، ثم يؤكد هذا المعنى بمثال آخر من سورة أخرى.

3.3.3. من ألوان السياق الداخلي للقرآن

من القواعد التي قررها السيوطي والزركشي، أنه إذا كان في الآية أكثر من ضمير، وأمكن عود هذه الضمائر على لفظ واحد فهذا أولى من حملها على أكثر من لفظ،²⁹⁸ وهذه القاعدة نجد لها تطبيقاً عملياً عند الزمخشري عند دراسته للآية الكريم (أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْذِفِهِ فِي الْيَمِّ) [سورة طه: 39/20].

فالزمخشري يرد قول من قال إن بعض الضمائر يعود على موسى والبعض الآخر يعود على التابوت، ويرى أن عود كل الضمائر في الآية على موسى أليق بالنظم وأنسب للسياق القرآني وأقرب إلى البلاغة القرآنية، وأن القول الآخر "فيه هجئة ويؤدي إلى تنافر النظم"²⁹⁹.

²⁹⁵ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة بيروت، 1980، ص 33.

²⁹⁶ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 2004، 14/6.

²⁹⁷ عبد الرحمن عبد الله المطري، السياق القرآني وأثره في التفسير ص 144. وينظر، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 143/3.

²⁹⁸ الزركشي، البرهان، 36/4.

²⁹⁹ الزمخشري، الكشاف، 63/3.

والذي يلفت النظر في كلام الزمخشري في هذه النقطة أنه لا يقول بعدم جواز رجوع بعض الضمائر على التابوت وبعض الضمائر على موسى، ولكن رغم أنه يرى جواز ذلك من حيث المعنى إلا أنه يراعي في السياق القرآني ما هو الأعلى بلاغة والأرقى بيانا بما يتناسب مع الأسلوب القرآني³⁰⁰.

إن كل كلمة في الآية القرآنية متناسبة مع جاراتها الكلمات وملائمة للسياق الواردة فيه. يقول ابن عطية رحمه الله عن الإعجاز البياني: لو نزعته منه لفظة ثم أدير لسان العرب في أن يوجد أحسن منها لم يوجد³⁰¹.

3.3.4. السياق والحذف

يقول العز بن عبد السلام (ت1262/660): والعرب لا يحذفون ما لا دلالة عليه ولا صلة إليه لأن حذف ما لا دلالة عليه مناف لغرض وضع الكلام من الإفادة والإفهام³⁰².

والطاهر بن عاشور يقول "إنك تجد في كثير من تراكيب القرآن حذفاً ولكنك لا تعثر على حذف يخلو الكلام من دليل عليه من لفظ أو سياق"³⁰³.

فإذا انتقلنا إلى التطبيق العملي في القرآن لتلك الأقوال وجدنا أن حذف المفردة والاستدلال عليها بالسياق شائع في القرآن الكريم، ومن أمثلة ذلك حذف المضاف والاكتفاء بالمضاف إليه ليبدل عليه، أو حذف الموصوف والاكتفاء ببقاء الصفة لتدل عليه.

فمثال حذف المضاف حذف لفظ أهل في الآية (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ) والمقصود أهل القرية، ومثال حذف الصفة حذف كلمة "دروع" في الآية (أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ)³⁰⁴ لأن عمل داوود ليه السلام كان صنع الدروع، والسابغات هي صفة الدروع. وهذان المثالان وما اشبههما مما ذكرهم البلاغيون في الأمثلة الإيجاز بالحذف، والذي لا يخلو من دليل يدل عليه كما سبقت الإشارة.

³⁰⁰ الزمخشري، الكشف، 63/3.

³⁰¹ عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، 52/1.

³⁰² عز الدين بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، 1896، ص 5.

³⁰³ الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 122/1.

³⁰⁴ وقام الآية (وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا لَهُ خَدِيدَ أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ

بَصِيرٌ) [سورة سبأ: 11-10/34]

3.3.5. السياق وتكرار القصة

إن كل سورة أعيدت فيها قصة فلمعنى ادُعي في تلك السورة استُدل عليه بتلك القصة غير المعنى الذي سيقى له في السورة السابقة ومن هنا اختلفت الألفاظ بحسب تلك الأغراض وتغيرت الدلالات بالتأخير والتقديم والإيجاز والتطويل.

مع أنه لا يخالف شيء من ذلك أصل المعنى الذي تكونت عليه القصة وهذا مظهر من مظاهر الإعجاز³⁰⁵.

4. السياق عند البلاغيين

لا شك أن جهود عبد القاهر سبقتها جهود بلاغية وسياقية كان لها أعظم الأثر في دراسة دلالة النصوص، وكانت نظرية النظم عند عبد القاهر ذروة هذه الجهود. فمن هذه الجهود ما ذكره الجاحظ من أنه ألف كتاباً سماه نظم القرآن لكنه لم يصل إلينا³⁰⁶. وقد ذكر الخطابي (ت988/388) "أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أحسن المعاني"³⁰⁷ وذكر أن عمود البلاغة هو وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأشكل به الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه إما أن يبدل المعنى الذي منه فساد الكلام وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة³⁰⁸.

والباقلائي (ت1013/403) يشير إلى أن إعجاز القرآن يكمن في طريقة تأليف كلماته وترتيبها ضمن سياقها³⁰⁹. وقد أشار القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت1024/415) إلى ارتباط الفصاحة بالسياق: "اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلم ولكن تظهر بالضم على طريقة مخصوصة. ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة"³¹⁰.

وأقول إن ملاحظة عبد الجبار جديرة بالاهتمام فكلامه هذا فيه إشارة إلى السياق العام والسياق النحوي والسياق الصرفي. فمدار الأمر عنده أن فصاحة الكلمات تكون في مواقعها ضمن السياق الذي ترد فيه والسياق هو مجلي الفصاحة الأول.

والحق أن إشارة عبد الجبار فيها نقطتا هامتان:

³⁰⁵ عبد الرحمن عبد الله المطيري، السياق القرآني وأثره في التفسير ص 281؛ البقاعي، نظم الدرر 14/1.

³⁰⁶ الجاحظ، الحيوان، 41/3.

³⁰⁷ الخطابي، بيان إعجاز القرآن، رسالة مطبوعة ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، دار المعارف، القاهرة، 1956، 27.

³⁰⁸ الخطابي، بيان إعجاز القرآن، 27.

³⁰⁹ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، 1997، 31.

³¹⁰ الدرس السياقي في نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني ومن سبقه من الباحثين في إعجاز القرآن ص 4.

الأولى: أن الذي يلوح من كلامه هو اقترابه من كلام عبد القاهر في جعل مزية البيان بحسن التأليف والنظم والسياق وانضمام الكلمات بعضها إلى بعض وليس للكلمات المفردة.

الثانية: إشارته إلى مباحث دلالية هامة تعلق بحروف الكلمة وإعرابها وأثر ذلك في المعنى وهو ما يعطيه الباحثون المعاصرون جزءا كبير من اهتمامهم في البحوث الحديثة.

ويرى بعض الباحثين أن عبد الجبار قد أدرك على نحو واضح مفهوم النظم الذي شرحه عبد القاهر الجرجاني الذي تلقى أفكار عبد الجبار فكانت له خير ملهم بالقول حتى يعد كتابه كتاب تفسير مفصلا لما أجمله عبد الجبار وما ذهب إليه من أن المناط في الفصاحة التي يتفاضل بها الكلام إنما هي في موقعه وكيفية إيراد وطريقة أدائه وما يجري فيه من نسب وعلاقات نحوية³¹¹.

وعبد القاهر يعرف بالنظم بأنه " تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض ويقول: "اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك على الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله"³¹².

ويتقارب مفهوما النظم والسياق فالنظم هو تأليف الكلام في سياق محدد يقتضيه علم النحو (مخصوص فيه معاني النحو) فالكلم لا تأخذ مواقعها في السياق عفوا، وإنما من خلال إقامة علاقات معنوية بينها أهمها علاقة الإسناد، كما يستخدم عبد القاهر في شرح نظريته مصطلحات تشير إلى السياق مثل "الضم والترتيب والتركيب والتأليف والنسق والسياق والرصف" وغيرها³¹³.

ويرى هذا الباحث أن عبد القاهر يرى أن خلق المعنى أحد وظائف الكلام المهمة.

ومن الألفاظ التي استخدمها عبد القاهر وهي تدل على أهمية السياق " الضم على طريقة مخصوصة وأن تؤلف ضربا خاصا من التأليف والترتيب والتركيب "³¹⁴.

لا يرى عبد القاهر أن للكلمة المفردة خارج السياق دورا جماليا، وأن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات ولكن في الضم على طريقة مخصوصة. فاستحسان الألفاظ لا يكون من حيث هي ألفاظ مجردة مفردة من غير نظم لها مع غيرها، بل يكون استحسانها بقدر حسنها داخل السياق الذي انتظمت فيه³¹⁵.

³¹¹ الدرس السياقي في نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني ومن سبقه من الباحثين في إعجاز القرآن ص 5.

³¹² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 81.

³¹³ الدرس السياقي في نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني ومن سبقه من الباحثين في إعجاز القرآن ص 6.

³¹⁴ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، شركة القدس للنشر والتوزيع، مطبعة المدني القاهرة، 1991، ص 4.

³¹⁵ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 459.

وعند الكلام على السياق عند البلاغيين فقد وقع الاختيار على ثلاثة من أهم علماء البلاغة لتناول السياق في مؤلفاتهم. وهم الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني وابن الأثير. ولم يعتمد اختيار هؤلاء العلماء على عنصر الشهرة وحده، بل تم اختيارهم لتمييز البحث السياقي في مؤلفاتهم ولأن كلا منهم يمثل مرحلة من مراحل تطور البحث البلاغي ونحن نحاول أن نرصد ملامح البحث السياقي في كل مرحلة من هذه المراحل.

فالجاحظ يمثل مرحلة ما قبل تأسيس علوم البلاغة، ورغم تحلي ألوان السياق الداخلي في عباراته وتعليقاته إلا أن البحث السياقي عند الجاحظ يتميز باعتناقه الشديد بألوان السياق الخارجي المختلفة، لاسيما السياق الثقافي الذي يتمثل في تناوله لشعر العرب وما عرف من عادات العرب وأسلوبهم في شعرهم ونثرهم.

وأما عبد القاهر الجرجاني فهو يمثل مرحلة تأسيس علوم البلاغة، واستواء مباحث علمي البيان والمعاني، ومن أهم ما يميز البحث السياقي عند عبد القاهر أنه وإن لم يستخدم مصطلح السياق بشكل صريح فقد استخدم مصطلحات قريبة من المصطلحات السياقية المستخدمة في الدراسات الحديثة مثل استخدامه لألفاظ مثل "النظم والتأليف والجمع، إلى جانب الأهمية الكبيرة التي تحظى بها كتابات عبد القاهر لدرجة جعلت الدراسات الحديثة ما زالت حتى هذه اللحظة تنهل من معين عبد القاهر وتفيد من دراساته.

وأما ابن الأثير فهو يمثل مرحلة تطور علوم البلاغة بعد عبد القاهر وانقسامها إلى مدرستين، مدرسة التقعيد والتأصيل التي يعتبر من أهم أعلامها السكاكي والشريف الجرجاني والسعد التفتازاني، ومدرسة الذوق التي يعتبر من أهم أعلامها ابن الأثير، ولا يخفى أن البحث السياقي أقرب إلى مدرسة الذوق منه إلى مدرسة التقعيد. وقد حاول ابن الأثير في كتابه "المثل السائر" أن يعتمد على الذوق في بيان جمال المفردات القرآنية، وأن يظهر العلاقة بين الكلمات والسياق الذي تقع فيه.

4.1. السياق عند الجاحظ

يعد الجاحظ أحد أهم القامات في الأدب العربي، وكونه أديبا كبيرا واسع الاطلاع يعطي أهمية خاصة لتناوله للسياق، ومما يميز الملامح السياقية عند الجاحظ ارتباطها بالجانب الثقافي وارتباط الأمثلة التي يوردها في الغالب بأحداث تاريخية مهمة أو بأشخاص بارزين في التراث العربي والإسلامي.

وله كلام طيب يتعلق بالبحث الدلالي حيث قسّم جميع أصناف الدلالات على المعاني إلى خمسة أشياء لا غير، أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف³¹⁶.

³¹⁶ أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 7، 1/1998، 82 وما بعدها

وينبه الجاحظ على نوع آخر من السياق حين يقول " وفي القرآن معان لا تكاد تفترق مثل الصلاة والزكاة والجوع والخوف والجنة والنار والرغبة والرهبة والمهاجرين والأنصار والإنس والجن"³¹⁷.

ويمكن أن نقول أيضا إن تشبيه العرب وضربها المثل بأشخاص معينين في الكرم والشجاعة والفصاحة والبخل والعي والجبن وغيرها له علاقة بالسياق الثقافي، حيث عرف هؤلاء الأشخاص بهذه الصفات واشتهروا بها حتى ضرب بهم المثل فيها، فصار ضرب المثل بهم في هذه الصفات جزء من الثقافة العربية، ولهذا نرى أن مثل ذلك يدخل في السياق الثقافي إلى جانب بعض الأمثلة الأخرى التي تعبر عن عادات العرب أو أخلاقهم التي عرفوا بها.

ويورد الجاحظ خطبة من خطب معاوية قالها لما حضرته الوفاة، وقد أخبره مولى له بأن نفرا من القرشيين بالباب جاءوا لزيارته يتباشرون بموته فخطب فيهم معاوية خطبة جاء فيها من النصائح والدعوة إلى الزهد وترك الدنيا وبيان فساد حال الناس وقلة العلم ما لم يعهد في خطب معاوية وكلامه³¹⁸، ثم إن الجاحظ يعلق على خطبة معاوية قائلا: "وفي هذه الخطبة -أبقاك الله- ضروب من العجب، منها أن الكلام لا يشبه السبب الذي من أجله دعاهم معاوية، ومنها أن هذا المذهب في تصنيف الناس وفي الإخبار بما هم عليه من القهر والإذلال أشبه بعلي رضي الله عنه ومعانيه وبحاله منه بحال معاوية، ومنها أننا لم نجد معاوية لحال من الأحوال يسلك في كلامه مسلك الزهاد، ولا يذهب مذاهب العباد، وإنما نكتب لكم ونخبر بما سمعناه، والله أعلم بأصحاب الأخبار، وبكثير منهم"³¹⁹.

ومن خلال تعليق الجاحظ على هذه الخطبة تتجلى جوانب سياقية عديدة منها ما هو داخلي ومنها ما هو خارجي أعملها الجاحظ ليخرج بالعديد من التعليقات منها وصفه للخطبة بأن فيها ضروبا من العجب، ومنها ذكره عبارات يفوح منها شكه في حقيقة الخطبة وعدم جزمه بصحتها والإخبار بأنه ناقل لها كما بلغته فحسب. ومن هذه العوامل السياقية الداخلية التي اتكأ عليها الجاحظ ليخرج بهذه التعليقات أنه نظر إلى محتواها من المعاني والألفاظ وقاسه بما عهد عن معاوية في كلامه ومعانيه وقارن ذلك بما عرف عن علي فوجدها وإن نسبت إلى معاوية فإنها أقرب إلى كلام علي.

ومن السمات الخارجية للسياق في هذه الخطبة ما أشار إليه الجاحظ من أن موضوع الخطبة لا يتفق والسبب الذي من أجله دعاهم معاوية. فهذه ثلاثة أسس سياقية اعتمد عليها الجاحظ ليحلل الخطبة ويصفها بالغرابة ويتعجب من مضمونها.

³¹⁷ الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 47

³¹⁸ انظرها بتمامها في البيان والتبيين 2/ 59 .

³¹⁹ الجاحظ، البيان والتبيين 2/ 61.

4.1.1. السياق الداخلي عند الجاحظ

ومما يتعلق بالسياق النحوي ما نقله الجاحظ عن أعرابي سمع مؤذنا يقول: أشهد أن محمداً رسول الله فقال يفعل ماذا؟ فلما نصب المؤذن "رسول" صارت صفة لمحمد عليه الصلاة والسلام فبقي "إن" بلا خبر فأصبح الكلام ناقصاً³²⁰. وروى الجاحظ أيضاً قال أبو الحسن: قرأ رجل في زمن عمر بن الخطاب (فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) لكن الرجل قرأها (فاعلموا أن الله غفور رحيم) فقال أعرابي: لا يكون³²¹.

أراد الأعرابي أن ختم الآية بغفور رحيم لا يناسب محتواها، كان ذلك خطأ من القارئ والصواب (فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) [سورة البقرة: 2/209]. وقد ذكر الجاحظ أبياتاً من قصيدة عبد يغوث الحارثي المشهورة التي مطلعها³²²: (الطويل)

أَلَا لَا تُلُومَانِي كَفَى اللَّؤْمُ وَمَا لَكُمْ أَيْ اللَّؤْمُ خَيْرٌ وَلَا لِيَا

ثم قال الجاحظ بعد أن ذكر هذه الأبيات: وليس في الأرض أعجب من طرفة وعبد يغوث وذلك أنا إذا قسنا جودة أشعارهما في وقت إحاطة الموت بهما لم تكن دون سائر أشعارهما في حال الأمن والرفاهية³²³.

والحق أن تعليق الجاحظ هذا يفتح لنا الباب لنطل على نوعين آخرين من أنواع السياق هما السياق العام والسياق الخاص.

فأما السياق العام فنقصد به ما عرف في أدب العرب شعرها ونثرها من أمور وقضايا استقر عليها أغلب النقاد والأدباء، ومثال ذلك تشبيه الرجل الكريم بالشمس والشجاع بالأسد وغير ذلك مما امتلأت به كتب الأدب والبلاغة.

وأما السياق الخاص فهو ما عرف عن أسلوب شاعر معين أو كاتب معين، وهو جانب يتصل اتصالاً وثيقاً بما يعرف في الدراسات الحديثة باسم الدراسات الأسلوبية.

وأضف إلى ذلك أن الجاحظ يثبت لطرفة ولعبد يغوث ما لا يثبت لغيرهما من الشعراء، وهو جودة شعرهما حال الموت، وكونه في نفس الدرجة مع شعرهما الذي جادت به قريحة كل منهما حال الأمن والرفاهية، وهذا يعني أنه تتبع شعر الشعراء الآخرين فلم يجد تلك الصفة والمزية إلا لهما.

³²⁰ الجاحظ، البيان والتبيين 2-339.

³²¹ الجاحظ، البيان والتبيين 2-239.

³²² يُنظر، المفضل الضبي، المفضليات، تح أحمد شاکر وعبد السلام هارون، دار المعارف القاهرة، ص 155.

³²³ الجاحظ، البيان والتبيين 2-268.

والنوع الآخر من السياق يظهر في بحث أسلوب الحكيم، ذكر الجاحظ فيمن سأل بلالا: من سبق فقال المقربون، فقال السائل إنما سألتك عن الخيل، فقال وأنا أجيبك عن الخير³²⁴.

ومما يمكن أن ندخله في السياق النحوي ما قاله: "ومتى سمعت حفظك الله بنادرة من كلام الأعراب فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها، فإنك إن غيرتها بأن تلحن في إعرابها وأخرجتها مخارج كلام المولدين والبلديين خرجت من تلك الحكاية وعليك فضل كبير"³²⁵.

ومما يتصل بالسياق الداخلي ألا يكون لحاق الكلام متلائما مع سباق، وقد أشار الجاحظ إلى ذلك فيما رواه عن هارون الرشيد أنه حيث كلمه رجل بكلام أعجبه أولا ثم لم يتبع كلامه بما كان ينتظره الرشيد فقال: والله ما رأيت أنطق منه أولا ولا أعيا منه ثانيا³²⁶.

وإذا نحن نظرنا بتلك العين أمكننا أن ندخل في السياق الكثير من الأمثلة النقدية التي وردت في كتب الأدب واعتمدت على السياق الداخلي في نقد الشاعر أو مدحه. ونبه النقاد بذلك على ما يحمد به الشاعر بسبب ذلك وما يذم به. والأمثلة على ذلك مشهورة منثورة في كتب الأدب، فمثال ما يحمد ما قاله جرير في تعليقه على بيت الراعي النميري³²⁷: (الكامل)

يُرْجَى أَغْنَى كَأَنَّ إِبْرَةَ رُوقِهِ

فقال جرير فلما وصل إلى قوله ذلك رحمته وقلت ماذا عساه يقول وهو أعرابي جلف جاف فلما قال الراعي:

قَلَمًا أَصَابَ مِنَ الدَّوَاةِ مِدَادَهَا

استحالت الرحمة حسدا.

فجرير في تعليقه على هذا البيت أشار إلى جانب هام من الجوانب المتعلقة بالسياق الداخلي، وهي أن جريرا لما استمع إلى صدر بيت الراعي النميري وجد أنه من العسير على الراعي أن يكمل سياق البيت بتشبيه يتسق مع ما ذكره في صدر البيت ويكون في الوقت نفسه في الدرجة العالية من البيان والبلاغة بصرا منه — أي

³²⁴ الجاحظ، البيان والتبيين 2- 282.

³²⁵ الجاحظ، البيان والتبيين 1- 172.

³²⁶ الجاحظ، البيان والتبيين 2- 262.

³²⁷ لم أقف على البيت في ديوان الراعي النميري، ولكن ينظر: المبرد، الكامل، 1/ 105.

من جرير - بصعوبة الموضوع الذي وُلج إليه الراعي النميري وصعوبة التخلص منه، فلما جاء الراعي بعجز البيت تحول حال جرير من إشفاقٍ عليه إلى حسد له.

ومثل ما عاب به النقاد قول جرير³²⁸: (البسيط)

صَارَتْ حَنِيفَةً أَثَلَاثًا فَثُلُّهُمْ مِنْ الْعَبِيدِ وَثُلُّ مِنْ مَوَالِيهَا

قالوا أساء القسمة وأخطأ الترتيب.

فعابوا عليه أنه قال " أثلاثا " ولم يذكر في البيت ثلاثة أقسام، وعابوا عليه أيضا تقديم العبيد على الموالى وهما نقطتان ترجعان كلاهما إلى السياق الداخلي³²⁹.

4.1.2. السياق الخارجي عند الجاحظ

نلاحظ لمحات تتعلق بالسياق عند الجاحظ منها إشارته بفصاحة واصل بن عطاء في رده على بشار بن برد، وفي ذلك مراعاة من واصل ابن عطاء لسياق الحال، فقد كان واصل ألغى قبيح اللثغة، فرد على بشار بن برد بكلام تجنب فيه الراء، فهو يقول بعثت، ولا يقول أرسلت، ويقول على مضجعه ولا يقول على فراشه. ثم يذكر الجاحظ أن واصل كان إذا أراد أن يذكر البر يقول القمح أو الحنطة، مع علمه بأن لفظة البر أفصح، ولكن مراعاة واصل للحال التي يورد فيها اللفظة جعلت استخدامه لها أعجب وأبلغ³³⁰.

وغني عن التوضيح أن نفهم من كلام الجاحظ وموقف واصل بن عطاء أهمية مراعاة حال المتكلم وهو ما أشرنا عليه أثناء الكلام على السياق وألوانه في أول البحث.

ومن أمثلة إعمال الجاحظ للسياق الخارجي أنه عندما ذكر الخبر (نحن معاشر الأنبياء فينا بكاء)³³¹ أي قليلي الكلام، ورغم أنه لم يجزم بصحة نسبة الحديث إلى رسول الله من عدمه علق على هذا الخبر قائلاً إن قلة الكلام التي وُصف بها الأنبياء هنا ليست عن عجز، والدليل على ذلك أن الله استجاب دعاء موسى عندما دعاه (قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي (٢٥) وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي (٢٦) وَأَخْلِلْ عُنُقَدَةً مِنْ لِسَانِي (٢٧) يَفْقَهُوا قَوْلِي) [سورة طه: 20]

³²⁸ جرير بن عطية الخطفي، ديوان جرير، بشرح محمد بن حبيب، تح نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، 2009، ص 545.

³²⁹ محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، مؤسسة المعارف بيروت، 2002، 30/2.

³³⁰ الجاحظ، البيان والتبيين، 1-45.

³³¹ محمد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، 1979، 48/1.

25-28] ثم قال: "فلو كانت قلة الكلام تلك عن عجز لدعا رسول الله ربه بمثل ما دعا به موسى من البيان والفصاحة، لأن العرب أشد عناية بالبيان والفصاحة من غيرها من الأمم"³³².

وبعد كلام طويل ذكر فيه العديد من الأدلة المختلفة على صحة ما ذهب إليه قال: "فهذا وما قاله حجة في تأويل ذلك إن كان حقا" يقصد إن كان الحديث صحيح النسبة إلى رسول الله صلى عليه وسلم، وبعد أن ذكر دليلا على كلامه حديثا آخر هو (شعيب خطيب الأنبياء)³³³.

ومثال آخر للسياق يشير إليه الجاحظ عندما ذكر أن الفضل الرقاشي خطب امرأة من الأعراب، فخطب لنفسه، فقام أعرابي فأجابه إلى طلبه فتكلم بكلام حسن غير أنه لم يبدأ خطبته بحمد الله والصلاة على رسوله، فقال الفضل الرقاشي لو أن الأعرابي بدأ خطبته بحمد الله والصلاة على رسوله لفضحني³³⁴.

ومما يدلنا على أهمية السياق الخارجي عند الجاحظ ومراعاة حال السامع ما جاء في كلامه عن التكرار، الذي يعبر عنه بالترداد حث قال: "وجملة القول في الترداد أنه ليس فيه حد ينتهي إليه ولا يؤتى على وصفه، وإنما ذلك على قدر المستمعين وما يحضره من العام والخواص"³³⁵.

ثم ذكر الجاحظ بعد ذلك أن الخطباء لا يكررون كلامهم عيا، إلا أن أحد الخطباء المشهورين وهو النخار بن أوس العذري كان إذا خطب في الصلح بين المتخاصمين أو تحمل الديات بين قبيلتين ربما كرر كلامه، وغرضه من ذلك التهويل وتحذير القوم من التفاني والهلاك الذي ستجلبه عليهم الحروب إذا لم يُقبلوا على الصلح ويجنحوا إلى السلم³³⁶.

وينقل الجاحظ كلاما نفيسا طويلا عن بشر بن المعتمر يذكر فيه أهمية مراعاة الحالة النفسية للمتكلم، وأنه لن يحسن البيان إلا إذا اختار الوقت الذي يرى فيه القدرة من نفسه على الإفصاح والبيان، ويتكلم كذلك عن معاني الخاصة والمعاني العامة. وفي ذلك يشير إشارة نفيسة إلى المعنى فيقول إن المعنى لا يرتفع إذا كان من معاني الخاصة ولا يتضع إذا كان من معاني العامة. فكأننا نفهم من الكلام الجاحظ الذي ساقه على لسان بشر أن العبرة بإصابة المحز في الموقف الذي يقال فيه الكلام، وأن المهم أن يكون الكلام مطابقا للموقف الذي يقال

³³² الجاحظ، البيان والتبيين 4-27.

³³³ الجاحظ، البيان والتبيين 4-31.

³³⁴ الجاحظ، البيان والتبيين 4-73.

³³⁵ الجاحظ البيان والتبيين 1-131.

³³⁶ الجاحظ البيان والتبيين 1-131.

فيه. وخلاصة الكلام أن ذلك الكلام الذي نقله الجاحظ فيه فوائد نفيسة عن السياق، وعن حالة المتكلم وحالة السامع.³³⁷

والجاحظ يشير إلى الجانب الثقافي فيعرض لقول العتابي: "كل من أفهمك حاجتك فهو بليغ" ويقول: "ليس القصد أن من أفهم قصده بكلام ملحون فهو بليغ" ويشرح أن المقصود أن يبلغك المتكلم قصده بما عرفه العرب واعتادوه في مجاري كلامهم حين ويمثل لذلك بقولهم "مكره أخاك لا بطل"³³⁸، وإذا عز أخوك فهن"³³⁹. ويشير الجاحظ في الموضوع نفسه إلى أن من قصر البلاغة على شرح المتكلم لقصده فقط فقد جعل الخطأ والصواب والإغلاق والإبانة كله صواب وكله إبانة³⁴⁰.

وها هي عبارة أخرى من عبارات الجاحظ توضح اهتمامه بحال القارئ والمتلقي إلى الدرجة التي تجعل الجاحظ يورد خبراً أو قولاً لا علاقة له بالباب الذي هو فيه لا يهدف من وراء ذلك إلا إلى تنشيط القارئ ودفع السآمة عنه. فهو يقول:

"وهذا الباب يقع في كتاب الإنسان وفي فصل ما بين الذكر والأنثى تاماً، وليس هذا مما يدخل في البيان والتبيين، ولكن قد يجري السبب فيجرب معه بقدر ما يكون تنشيطاً لقارئ الكتاب، لأن خروجه من الكتاب إذا طال لبعض العلم، كان ذلك أروح على قلبه وأزيد في نشاطه إن شاء الله"³⁴¹.

وفي عبارة أخرى تتعلق بحال المتكلم يقول: "وهم وإن كانوا يحبون البيان والطلاقة والتحرير والبلاغة والتخلص والرشاقة فإنهم يكرهون السلاطة والهدر والتكلف والإسهاب والإكثار بما في ذلك من التزيد والمباهاة واتباع الهوى والمنافسة في الغلو"³⁴².

ويقول بشيء قريب من هذا عندما يقول "ونعوذ بالله أن يجمع رسول الله بين البذاءة والبيان، وإنما وقع الذم على كل شي جاوز المقدار"³⁴³.

³³⁷ الجاحظ البيان والتبيين 1-162.

³³⁸ أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم المبداني، مجمع الأمثال، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، 318/2.

³³⁹ أبو الفضل المبداني، مجمع الأمثال، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، 22/1.

³⁴⁰ الجاحظ، البيان والتبيين 1/187-188.

³⁴¹ الجاحظ، البيان والتبيين، 1-212.

³⁴² الجاحظ، البيان والتبيين، 217.

³⁴³ الجاحظ، البيان والتبيين، 228.

وينحو بنا الجاحظ ناحية أخرى إلى موضوع التقييم والحكم على الكلام بالبيان أو ضده فيقول "فلا تثق في كلامك برأي نفسك"³⁴⁴. فيشير في هذا إلى أن الإنسان قد يكون عاقلاً ناقداً أدبياً خبيراً في معرفة حال الناس، فإذا جاء الأمر إلى رأيه في كلامه هو وشعره هو جاء بما لا يُقبل منه.

ومما نقله مما يتعلق بمراعاة المقام ما نقل عن عبد الله بن الحسن أنه قال لو شئت أن أقول لقلت ولكن لم يكن مقام سرور، فأعجب الناس ذلك منه³⁴⁵. ومن المواقف التي تدعو إلى الإيجاز أنه تكلم رجل عند عمر بن العزيز لحاجة وكانت حاجته فيها مشقة فتكلم الرجل بكلام رقيق موجز فقال عمر بن عبد العزيز إن من البيان لسحراً³⁴⁶.

4.2. السياق عند عبد القاهر

ومن الإشارات السياقية عند عبد القاهر في كتابه دلائل الإعجاز أنه يرى أن الفهم الخاطئ للسياق يؤدي إلى الفهم الخاطئ للمعنى، وهو يرد هذا المعنى بناء على أن السياق في هذا الموضع لم يُفهم بالشكل الصحيح، ويعرض الشبهة التي يمكن أن تشبهه على القارئ ثم يرد عليها، فهو يعرض مثلاً قول الشاعر³⁴⁷:

(الطَّويل)

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُضَاجِعِي

فيقول عبد القاهر: "وقد يظن الظان أنه يجوز أن يكون في معنى أنه ليس بالذي يأتي منه أن يقتل مثلي" ثم إن عبد القاهر يذكر سبب الوقوع في هذا الظن الخاطئ مبيناً أنه قد يتعلق بقوله³⁴⁸: (الطَّويل)

يَغِطُّ غَطِيطَ الْبَكْرِ شَدَّ خِنَاقَهُ لِيَقْتُلَنِي وَالْمَرْءُ لَيْسَ بِقَتَّالٍ

ثم يقول عبد القاهر: ولكنه إذا نظر علم أنه لا يجوز لأنه قال "والمشرفي مضاجعي" فذكر ما يكون منعا من الفعل، ومحال أن يقول هو ممن لا يجيء منه الفعل ثم يقول إنني أمنعه لأن المنع إنما يتصور فيمن يجيء منه الفعل ومع من يصح منه، لا من هو منه محال ومن هو نفسه عنه عاجز، فاعرفه³⁴⁹.

³⁴⁴ الجاحظ، البيان والتبيين 230.

³⁴⁵ الجاحظ، البيان والتبيين 338.

³⁴⁶ الجاحظ، البيان والتبيين 376.

³⁴⁷ امرئ القيس بن حجر، ديوان امرئ القيس، شرح عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2004، ص 137.

³⁴⁸ امرئ القيس بن حجر، ديوان امرئ القيس، ص 137.

³⁴⁹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 119.

4.2.1. السياق الداخلي عند عبد القاهر

وعبد القاهر لا تفوته الإشارة إلى أن الكلام لا يفهم كما ينبغي ولا يؤدي معناه الذي أراده قائله إلا إذا تم السياق وانتهى الكلام، وكأنه يحذر من تبعات التسرع في إصدار الأحكام أو ادعاء الفهم دون أن يتم الكلام وينتهي القائل من تحرير مراده، ثم إنه يسقط ذلك على قوله هو، فيدعو القارئ إلى التريث حتى ينتهي عبد القاهر من تحرير قوله وتصوير مراده، وإلا فلن يصل إليه المراد من القول، وفي ذلك يقول: "واعلم أنه لا سبيل إلى أن تعرف صحة هذه الجملة حتى يبلغ القول غايته وينتهي إلى آخر ما أردت جمعه لك وتصويره في نفسك وتقديره عندك"³⁵⁰.

ويشير كذلك عبد القاهر إلى دور الكلمة في السياق موضحاً أن استحسان لفظة ما لا يكون إلا بمراعاة السياق الذي ترد فيه، فيقول وهل تجد أحداً يقول "هذه اللفظة فصيحة" إلا وهو يعتبر مكانها من النظم وحين ملائمة معناها لمعاني جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها؟³⁵¹

ثم ينتقل بعد ذلك مباشرة إلى الإشارة إلى جانب ينبئك عن الحس النقدي لدى عبد القاهر ويخبرك عن اهتمامه بوصف النقاد للكلام وللکلمة سواء عند الاستحسان أو عند الاستقباح، فأما الاستحسان فقد مرت الإشارة إليه وأما الاستقباح فما هو يقول:

وهل قالوا: "لفظة متمكنة ومقبولة" وفي خلافه "قلقة ونائية ومستكرهة" إلا وغرضهم أن يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناها وبالقلق والنبو عن سوء التلاؤم وأن الأولى لم تَلَقْ بالثانية في معناها وأن الثانية لم تصلح أن تكون لفقاً للتالية في مؤداها³⁵².

وهو يشير إلى العلاقة بين الألفاظ والمعاني فيقول: "إن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتبها في المعاني أو في النفس أتم لو خلت من معانيها حتى تتجرد أصواتاً وأصداء حروف لما وقع في ضمير ولا هجس في خاطر أن يجب فيها ترتيب ونظم"³⁵³.

ويذهب تمام حسان إلى أن المقصود بالتعليق عند عبد القاهر "إنشاء العلاقات بين المعاني النحوية بواسطة ما يسمى بالقرائن اللفظية والمعنوية والحالية وأن للتعليق أهمية تجعل منه الفكرة المركزية في النحوي العربي؛

³⁵⁰ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 38.

³⁵¹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 44.

³⁵² عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 45.

³⁵³ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 56.

لأنه يحدد بواسطة القرائن معاني الأبواب في السياق وتفسير العلاقات بينها على صورة أوفى وأفضل وأكثر نفعا في التحليل اللغوي لهذه المعاني الوظيفية النحوية³⁵⁴.

ومن أهم الملاحظات التي تجدر الإشارة إليها في كتابات عبد القاهر عن السياق ملاحظة مهمة يمكن إدخالها في السياق النحوي والصرفي (الداخلي) وهي كذلك تؤيد ما سبق الإشارة إليه في هذا البحث من أن السياق النحوي والصرفي قد يتداخلان وذلك قوله في دلائل الإعجاز: (الرَّجَزُ)

اللَّيْلُ دَاجٌ كَنَفًا جَلْبَابُهُ وَالْبَيْتُ مَحْجُورٌ عَلَى غُرَابِهِ

ليس كل ما ترى من الملاحظة لأن جعل الليل جلبابا وحجر على الغراب ولكن في أن وضع الكلام الذي ترى فجعل "الليل" مبتدأ وجعل " داجٍ" خبرا له وفعلا لما بعده وهو الكنفان، وأضاف "الجلباب" إلى ضمير "الليل"، ولأن جعل كذلك البين مبتدأ وأجرى محجورا خبرا عنه وأن أخرج اللفظ على "مفعول". يبين ذلك أنك لو قلت "وغراب البين محجور عليه، أو: قد حجر على غراب البين لم تجد له هذه الملاحظة وكذلك لو قلت: "قد دجا كنفا جلباب الليل" لم يكن شيئا³⁵⁵.

فها نحن نرى أن استشهاد عبد القاهر بأثر السياق النحوي في المعنى والدلالة واضح جلي لا يحتاج إلى مزيد إشارة وبيان. كما نرى أنه رحمه الله لم يفته أن يشير إلى السياق الصرفي حيث ذكر ورود كلمة "محجور" على صيغ اسم المفعول.

فكأن عبد القاهر في هذا البيت الذي علق عليه بهذا الشكل يعطينا مثالا عمليا على ما قرره من قبل في حديثه على التعليق بين الكلمات وأشكاله وأساليبه. ومثالا كذلك على تعريفه النظم بأنه "وضع الكلام على وفق قواعد النحو". لكن الذي أود أن أشير إليه هنا هو مراعاة عبد القاهر للتداخل السياقي حيث قرن في تعليقه بين لونين من ألوان السياق الدخلي هما السياق النحوي والصرفي.

4.2.2. السياق الخارجي عند عبد القاهر

وثمة شيء يجب الإشارة إليه هنا نأخذه من كلام عبد القاهر على الاستعارة والتمثيل حيث ذكر المثال المشهور "أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى" فإننا نرى له اتصالا وثيقا بالسياق الخارجي.

فعند كلامه على الاستعارة قال: "فالاستعارة أن تريد تشبيه الشيء فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره وتحجى إلى اسم المشبه به فتعيده المشبه وتجريه عليه. تريد أن تقول: رأيت رجلا هو كالأسد في شجاعته وقوة بطشه

³⁵⁴ تمام حسان، اللغة العربية معناه ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1994، ص 189.

³⁵⁵ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 102، 103.

سواء فتدع ذلك وتقول: رأيت أسدا".³⁵⁶ ثم يقول بعد ذلك بقليل: "تفسير ذلك في أنك إذا قلت رأيت أسدا فقد ادعيت في إنسان أنه أسد وجعلته إياه ولا يكون الإنسان أسدا"³⁵⁷.

وأما كلامه على التمثيل فحيث يقول: "وأما التمثيل الذي يكون مجازا لمحيثك به على حد الاستعارة فمثاله قولك للرجل يتردد في الشيء بين فعله وتركه " أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى " فالأصل في هذا: أراك في ترددك كم يقدم رجلا ويؤخر أخرى ثم اختصر الكلام وجعل كأنه يقدم الرجل ويؤخرها على الحقيقة كما كان الأصل في قولك "رأيت أسدا" رأيت رجلا كالأسد ثم جعل كأنه الأسد على الحقيقة"³⁵⁸.

وفي باب الحذف رغم أن عبد القاهر لم يستخدم لفظ السياق إلا أننا إذا تتبعنا الأمثلة نرى أن السياق له الدور الأهم في تحديد المحذوف أولا ونوعه هل هو ضمير أم اسم إشارة، من ناحية ومن ناحية أخرى هل هو مبتدأ يكون ما بعده مرفوعا على الخبرية أو فعلا فيكون ما بعده منصوبا على المفعولية. والأمثلة هناك في باب الحذف كثيرة فتتظر في موضعها من دلائل الإعجاز³⁵⁹.

وعبد القاهر ينقل عن الجاحظ مراعاته لسياق الحال حيث يقول في البيان والتبيين: "والسنة في خطبة النكاح أن يطيل الخاطب ويقصر المحيب".³⁶⁰

4.3. السياق عند ابن الأثير

ضياء الدين بن الأثير (ت1239/637) صاحب مدرسة الذوق الأدبي في البلاغة والتي تقابلها مدرسة التقعيد والتأصيل لعلوم البلاغة، وقد انتشر مذهب ابن الأثير في بلاد المشرق الإسلامي بينما انتشر مذهب مدرسة التقعيد في بلاد العجم. وكان من أهم علمائها السعد التفتازاني (ت1390/792) والشريف الجرجاني (ت1413/816). وفي كتاب ابن الأثير "المثل السائر" تلوح الجوانب السياقية بألوانها المختلفة، وإن كان يفوته الشرح والتعليل في كثير من الأحيان، فهو يقف على الجماليات في السياق والمفردات وينبه عليها ثم كأنه يترك للقارئ تذوق جمالها.

³⁵⁶ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 67.

³⁵⁷ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 67.

³⁵⁸ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 69.

³⁵⁹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 146، 147، وما بعدهما.

³⁶⁰ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز 169.

فابن الأثير يشير إلى دلالة السياق باستخدام عبارات مثل (لما كان الكلام مسوقا، كان الأليق أن يوصل الكلام). وهذا يوضح لنا مدى اعتماده على دلالة السياق ليس فقط في فهم الآيات والتعليق عليها، وإنما أيضا في استخدام السياق للرد على الاعتراضات التي قد تُوجَّه إلى كلامه.

وفي الموضوع التالي يستخدم عبارات أشد وضوحا عندما يعلق على تقديم لفظة الإنانث على لفظة الذكور³⁶¹ فيقول: " قدم الإنانث لأن سياق الكلام أنه فاعل لما يشاء لا ما يشاء الإنسان، فكان ذكر الإنانث اللاتي هن من جملة ما لا يشاؤه الإنسان ولا يختاره أهم، والأهم واجب التقديم، وليلي الجنس الذي كانت العرب تعدّه بلاء بذكر البلاء"³⁶².

ومن الإشارات السياقية عند ابن الأثير أيضا ما ذكره من أن "الفصاحة هي الظهور والبيان لا الغموض والخفاء"³⁶³.

فالذي نفهمه من كلامه أن السياق الداخلي للنص يجب أن يكون موضحا للمعنى الذي يساق له ويستخدم ليؤديه، ولعل في كلام ابن الأثير هذا رد على بعض المعاصرين ممن يلتزم في الأدب طرقا ومناهج غريبة بجثة لا تمت إلى العربية وإلى تاريخها وعلومها بصلة، وفيها من الغموض والتميز ما يجعل كل قارئ لها يجد لها عند نفسه تفسيراً يختلف عن غيره من القراء، فابن الأثير يقرر قاعدة عامة عظيمة يجب أن يلتزم بها من يعالج الأدب العربي والنقد العربي، وهي أنه يجب أن يبنى على الظهور والبيان لا الغموض والخفاء.

وربما يظن القارئ أن تلك الإشارة السريعة ليس لها علاقة ببحث السياق، والحق أنها وثيقة الصلة به، فالمناهج المستخدمة في الشعر وما يدعيه أهله من رموز تفسد - في كثير من الأحيان - السياق الداخلي لبنية النصوص وتخرج النصوص من كونها نصوص شعرية إلى نصوص نثرية، وقد كان هذا سببا في اعتبار البعض ما يسمى بقصيدة النثر شعرا عربيا، واعتبار البعض الآخر أنها من النثر، وذلك لأن الشعر العربي له أصول وقواعد معروفة سار عليها كل ذلك التاريخ.

ويشير ابن الأثير إشارة هامة إلى السياق الموضوعي، أو ما يسميه بعض المفسرين سياق المقطع، عندما تكلم عن الجزل والريق من الألفاظ، فضرب مثلا للجزل من الألفاظ وأنها ترد في سياق المواضع التي تتحدث عن

³⁶¹ في قوله تعالى: (فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنَّ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاءُ) وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَحَاجَّهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَبَكَةٌ يُمَاقِدْمْتْ أَيْدِيَهُمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ (49) اللَّهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاءً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاءً وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ [سورة الشورى 48/42-49]

³⁶² ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ، 2 - 226.

³⁶³ ابن الأثير، المثل السائر، 1-185.

الحشر والحساب ومثل لها بأواخر سورة الزمر في قوله تعالى: (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ) ³⁶⁴..... الآيات [سورة الزمر: 68/39].

ومن المفسرين المعاصرين وقف على جانب آخر من جماليات هذه الآيات عندما أشار إلى اتفاق فواصل هذا المقطع في الحرف الأخير، وأثر ذلك الجانب البياني للآيات. ³⁶⁵

ضرب مثالا للرقيق من الألفاظ قوله تعالى في مخاطبة الرسول صلى الله عليه وسلم (وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى) [سورة الضحى: 1/93] وما بعدها من الآيات. ثم أشار إلى أن هذه عادة القرآن الكريم كما أنها عادة فصحاء العرب منذ القدم وأورد في ذلك خطبة قبيصة بن مسعود التي قالها عندما قدم هو في جماعة من بني أسد على امرئ القيس يطلبون منه العفو عن دم أبيه ³⁶⁶.

ثم يلتقي ابن الأثير مع عبد القاهر الجرجاني في التعليق على بعض الأمثلة القرآنية والتعليق على ما فيها في التقديم والتأخير منه قوله تعالى (قَالَ أَرَأَيْتَ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ) [سورة مريم: 46/19].

والحق أن كلام ابن الأثير هذا تضمن إشارات واضحة إلى ألوان مختلفة من السياق، منها ما يرجع إلى السياق الداخلي ومنها ما يرجع إلى السياق الخارجي أيضا.

4.3.1. السياق الداخلي عند ابن الأثير

ومما يلحق بالمستوى النحوي من السياق الداخلي في باب الإيجاز ما أشار إليه من الحذف في قول أبي نواس: (المديد)

سُنَّةُ الْعُشَّاقِ وَاحِدَةً فَإِذَا أَحْبَبْتَ فَاسْتَكِنَ

فقد استعان ابن الأثير بالسياق في تحديد اللفظ المحذوف بقوله أي سنة العشاق واحدة وهي الاستكانة ³⁶⁷.

ومن إشارات المتعلقة بالسياق الداخلي ما قاله حين عرض لقوله تعالى (ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ) [سورة الحاقة: 32/69] حين قال: "فإنها لم يقدم السلسلة على السلك للاختصاص ولكن لمكان نظم

³⁶⁴ (وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ) [سورة الحاقة: 32/69] حين قال: "فإنها لم يقدم السلسلة على السلك للاختصاص ولكن لمكان نظم

³⁶⁵ محمود علي الصابوني، صفوة التفاسير، 83/3.

³⁶⁶ ابن الأثير، المثل السائر، 1- 186- 187.

³⁶⁷ ابن الأثير، المثل السائر، 2- 276.

الكلام" ثم عقب بقوله: " ولا شك أن هذا النظم أحسن من لو قيل: ثم اسلكوه في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً". وقال أيضا في تقديم لفظة القمر في قوله تعالى (وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ) [سورة يس:36/39] إن تقديم لفظة القمر من باب مراعاة نظم الكلام³⁶⁸.

ففي هذا الموضع يذكر ابن الأثير عدة أمثلة من القرآن الكريم وردت على طريق التقديم والتأخير، ويذكر أن سبب هذا التقديم والتأخير هو حسن النظم السجعي، وهو ما عبر عنه بعض المفسرين كالزمخشري برعاية الفواصل، لكن الذي يلوح من كلام ابن الأثير هنا أنه ليس في هذا التقديم فائدة لغوية أو بلاغية، وهو ما يخالفه فيه بعض القدماء³⁶⁹ وبعض المحدثين، ومن المعاصرين بنت الشاطي حيث ترى أن مراعاة اللفظ والسجع وحده لا تكفي وحدها لتكون سببا في التقديم والتأخير، وأنه لا بد دائما من فوائد ودلالات بلاغية أخرى³⁷⁰.

ومن الإشارات الهامة التي تدل على عنايته بسياق الموقف مع إشارته في الوقت نفسه إلى السياق الداخلي ما ذكره عند تعليقه على قوله تعالى: (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ) [سورة المنافقون:1/63] فهو يقول مشيرا إلى السياق الداخلي قائلا: "فانظر إلى هذه الالامات الثلاثة الداخلة على خبر إن والأولى وردت في قول المنافقين، وإنما وردت مؤكدة لأنهم أظهروا التصديق برسالة الرسول وتملقوا له وبالغوا في التملق، وفي باطنهم خلافه، وأما ما ورد في الثانية والثالثة فصحيح لا ريب فيه، واللام في الثانية لتصديق رسالته وفي الثالثة لتكذيب المنافقين فيما كانوا يظهرونه من التصديق الذين هم على خلافه"³⁷¹.

غير أننا نلمح عند ابن الأثير في مثله السائر إشارة سياقية أخرى يربطها بموضوع التقديم والتأخير، حيث يتعرض للآية الكريمة (فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ) [سورة النور:45/24] فهو يرى أن التقديم هنا من باب تقديم الأعجب فالأعجب،³⁷² فما يمشي على بطنه أعجب مما يمشي على رجلين، وما يمشي على رجلين أعجب مما يمشي على أربع وهكذا.

ولما لا حظ ابن الأثير أن تقديم الأعجب لا يطرد في أسلوب الكتاب العزيز كله استدرك على نفسه باعتراض مخالف لما ذكره وأتبعه بجواب على هذا الاعتراض، ومن خلال هذا الجواب يظهر لنا بوضوح أنه أعطى

³⁶⁸ ابن الأثير، المثل السائر، 2-214.

³⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، 1/42.

³⁷⁰ عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزر، دار المعارف، القاهرة، 1999، ط 3، 278.

³⁷¹ ابن الأثير، المثل السائر، 2-235.

³⁷² ابن الأثير، المثل السائر، 2-225.

أهمية للسياق المقامي فقد ذكر ذلك في موضعين متتاليين أحدهما يتكلم عن سياق مشاهد القيامة³⁷³ فابن الأثير بعد ذكره لهذه الآيات، يشير إلى أنه قد يعترض معترض بأن هذا الموضع قد قدم فيه أهل الجنة على أهل النار، ثم يجيب على ذلك الاعتراض مضمناً كلامه عبارات تدل على أهمية دلالة السياق عنده فيقول: "أما هذا الموضع فإنه لما كان الكلام مسوقاً لذكر التخويف والتحذير وجاء على عقب قصص الأولين وما فعل الله بهم من التعذيب والتدمير، كان الأليق أن يوصل الكلام بما يناسبه في المعنى وهو ذكر أهل النار، فمن أجل ذلك قدموا في الذكر على أهل الجنة"³⁷⁴.

4.3.2. السياق الخارجي عند ابن الأثير

من الإشارات ذات الصلة بالسياق الخارجي ما أورده ابن الأثير ذكره في بحث الكلمة المفردة من أن رسول الله ربما استخدم في حديثه كلمات تدخل في قسم الغريب لكنها فصيحة عند العرب، وذكر أن رسول الله لم يكن يستخدم هذا الكلمات مع جميع الناس، لأنه عليه الصلاة والسلام أعلم بالفصيح والأفصح، يقول ابن الأثير: "وفصاحة رسول الله لا تقتضي استعمال هذه الألفاظ ولا تكاد توجد إلا في كلامه إلا عند من يخاطبه بمثلها، مثل هذا الحديث وما جرى مجراه على أنه قد كان في زمانه متداولاً بين العرب ولكنه لم يستعمله إلا يسيراً لعلمه بالفصيح والأفصح"³⁷⁵.

فهنا يرى ابن الأثير أن رسول الله لم يكن من عادته أن يستخدم الكلمات الغريبة في خطابه إلا أنه إذا خاطبه من تجري في كلامه هذه الكلمات كان جواب رسول الله له على نفس الطريقة التي يوردها المتكلم، وفي هذا دلالة على معرفته عليه الصلاة والسلام بلغات العرب ومراعاته لحال المخاطب، لكن ربما نفهم من كلام ابن الأثير أن استخدام النبي عليه لهذا الأسلوب من الألفاظ إنما كان يكون جواباً لمخاطب استخدم الأسلوب نفسه.

ثم إن ابن الأثير ذكر أن ذلك الخطاب كان معروفاً بين العرب، ولعل ابن الأثير يقصد بعض العرب لاسيما الأعراب الذي يقيمون في البوادي أو من يخالف لغة قريش مثل أهل اليمن، لأنه ورد أن رجلاً رسول الله

³⁷³ والآيات المشار إليها هي قوله تعالى: (وَمَا نُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ مُّعَدَّدٍ (١٠٤) يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ (١٠٥) فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَيُنْفَخْنَ فِيهَا النَّارُ هُمْ فِيهَا زَجَافٌ وَشَهِيْقٌ (١٠٦) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ (١٠٧) وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا) [سورة هود: 106-111]

³⁷⁴ ابن الأثير، المثل السائر، 2- 225

³⁷⁵ ابن الأثير، المثل السائر، 1- 180.

صلى الله عليه وسلم (يا رسول الله أيدالك الرجل امرأته فقال نعم إذا كان ملفجا)³⁷⁶ فقال أبو بكر بأبي أنت وأمي يا رسول الله ما قلت له وما قال لك؟³⁷⁷

فهذا السؤال من أبي بكر وهو من هو علماء العربية يدل على استخدام رسول الله صلى الله عليه وسلم ألفاظ وكلمات كانت معروفة ومستخدمة في غير مكة والمدينة لكنها لم تكن معروفة فيهما، وحديث إياكم وخضراء الدمن معروف مشهور.

ومن أوضح أمثلة السياق الخارجي التي أوردتها الحديث (لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد)³⁷⁸ فنجدته يقول: " فإنه قد علم جواز صلاة جوار المسجد في غير هذا المسجد من غير هذا الحديث، فعلم حينئذ أن المراد الفضيلة والكمال، وهذا شيء لم يعلم من نفس اللفظ وإنما علم من شيء خارج عنه"³⁷⁹.

وبحث الإيجاز والإطناب عند ابن الأثير يشير إلى الجانب السياقي داخليا كان أو خارجيا، وإن كان السياق الداخلي يكون في الإطناب أكثر من السياق الخارجي. ومن ذلك ما ذكره عند قوله تعالى (فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ) [سورة النحل: 26/16] فرغم أن السقف لا بد أن يكون من فوق لكن ابن الأثير يربط بين الإطناب بذكر لفظة (فوقهم) وبين المقام الذي سيقى له وهو مقام التخويف والترهيب، وأن قراءة الآية مع إسقاط تلك اللفظة لا يحصل فيها من الخوف والرهبة مثل ما يحصل إذا قرئت كما هي في القرآن الكريم³⁸⁰.

وفي بحث الاستدراج عند ابن الأثير كلام نفيس جدا له صلة وثيقة بالسياق الخارجي، ذكر فيه أمثلة من القرآن الكريم منها قصة مؤمن آل فرعون وما ساقه الله على لسانه، وعلق ابن الأثير تعليقات نافعة على أسلوب ذلك المؤمن وطريقته في الإقناع مع توخيه عدم إظهار حقيقة إيمانه. كما أن ابن الأثير اتبع نفس الأسلوب في تعليقه على أسلوب إبراهيم مع أبيه في الحوار الذي ساقته لنا سورة مريم وحكت محاولة إقناع أبيه بالإيمان وترك عبادة الشيطان³⁸¹.

³⁷⁶ أبو عبيد القاسم بن سلام، غريب الحديث، تح محمد عبد المعيد خان، مطبعة دار المعارف الإسلامية، حيدر آباد، ط1، 1964، 4/459.

³⁷⁷ سؤال أبي بكر وجواب الرسول عليه ليس مذكورا عند ابن سلام وأورده الشاطبي في الاعتصام: (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيْدَالِكَ الرَّجُلُ امْرَأَتُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ إِذَا كَانَ مُلْفَجًا فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: مَا قُلْتُ وَمَا قَالَ لَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ فَقَالَ: قَالَ: أَيْمَاطُ الرَّجُلِ امْرَأَتُهُ؟ قُلْتُ: نَعَمْ إِذَا كَانَ فَقِيرًا، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: مَا رَأَيْتُ الَّذِي هُوَ أَفْصَحَ مِنْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ: كَيْفَ لَا وَأَنَا مِنْ قُرَيْشٍ، وَأُزْضِعْتُ فِي بَنِي سَعْدِ؟). ينظر الشاطبي، الاعتصام، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1992، 2/312.

³⁷⁸ عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تح حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1983، ص 497/1.

³⁷⁹ ابن الأثير، المثل السائر، 2-303.

³⁸⁰ ابن الأثير، المثل السائر، 2-343.

³⁸¹ ابن الأثير، المثل السائر، 2-252.

والذي يفهم من تعلق ابن الأثير اعتماده على سياق الموقف أو سياق الحال في التعليق الأسلوب في الموقفين.

وكذلك مما علق عليه ابن الأثير أيضا ويعتبر ذلك إضافة إلى ما قاله عبد القاهر في هذا المثال أن ابن الأثير علل بدء الأب جوابه على إبراهيم بقوله (قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ) [سورة مريم: 46/19] حيث ذكر الابن الأثير أن ذلك من فضاظة الكفر وأنه نادى إبراهيم باسمه بينما ناداه إبراهيم بقوله (يَا أَبَتِ) وبدأ بقوله (أَرَاغِبٌ) لأنه هذا هو الأهم عنده.³⁸² وقد وفق ابن الأثير في تعليقه هذا، واستشهد على رأيه بشواهد من السياق الداخلي والسياق الخارجي. ويشهد لصحة رأيه ما جاء في الآية من قوله (لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا).

ويشير ابن الأثير إلى السياق الخارجي في موضع هام جدا من كتابه حينما يذكر ما رواه علي بن أبي طالب رضي الله عنه في صفة مجلس رسول الله (لا تشني فلتاته) أي لا تداع سقطاته فيقول ابن الأثير " فظاهر اللفظ أنه كان ثم فلتات لكنها لا تداع، وليس المراد ذلك بل أراد أنه ليكن ثم فلتات فتشني"³⁸³.

ويستدل على ما ذهب إليه بسياق خارجي، وهو يعبر عن مفهوم السياق الخارجي هنا بقوله "قرينة خارجة عن اللفظ" ثم يشرح هذه القرينة بقوله: "وهي أنه ثبت في النفوس وتقرر عند العقول أن مجلس رسول الله منزّه عن فلتات تكون به، وهو أكرم من ذلك وأوقر، فلما قيل لا تشني فلتاته فهمنا انه لم يكن هناك فلتات أصلا"³⁸⁴.

وفي القرآن مثال آخر يظهر فيه السياق الثقافي لكنه لا ينفرد وحد بالدلالة على المعنى ؛ إذ يشاركه فيه السياق الاجتماعي المتمثل في العادات والسياق الداخلي اللغوي متمثلا في المستوى النحوي والإعراب، قوله تعالى (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ عَزَّهَآ) [سورة النحل: 92/16]³⁸⁵.

فمن المفسرين من اعتمد على الجانب الاجتماعي والثقافي عند تفسيره لهذه الآية، فذكر أن هناك امرأة كانت بمكة وكانت تغزل فإذا انتهت من الغزل نقضته³⁸⁶، وقد ذكر الجاحظ هذا الرأي أيضا³⁸⁷، ومنهم من

³⁸² ابن الأثير، المثل السائر، 2- 254.

³⁸³ ابن الأثير، المثل السائر، 2- 248.

³⁸⁴ ابن الأثير، المثل السائر، 2- 249.

³⁸⁵ وقام الآية (وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ عَزَّهَآ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَأَتْ تَنْتَضِدُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلَا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلِيُبَيِّنَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ) [سورة النحل: 92/16]

³⁸⁶ أبو البركات عبد الله بن محمود النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المعروف بتفسير النسفي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، 1998،

230/2.

³⁸⁷ الجاحظ، البيان والتبيين 2/ 226.

أشار إلى أن هذا مثلٌ ضربه الله لهم كأنه يقول لهم لا تكونوا كمن يفعل هذا الفعل، ومنهم الطبري³⁸⁸ ومنهم الصابوني³⁸⁹.

ومنهم أيضا من اعتمد على السياق النحوي فتطرق إلى إعراب كلمة أنكاثا، فإنها قد تكون خبر كان فيكون المعنى لا تكونوا أنكاثا، وقد تكون حال من نقضت فيكون المعنى أن هذا المرأة بعد أن أحكمت غزل حبلها نقضته ولم تنتفع به.

وهنا تظهر مرة أخرى أهمية التداخل السياقي وعدم الاعتماد على لون واحد من ألوان السياق، فكل جانب من جوانب السياق يضيف لونا آخر من ألوان الدلالة، وبناء على ذلك ينبغي على من يتصدى لدراسة البيان القرآني ألا يهمل أي لون من ألوان السياق ما دام ذلك ممكنا، حتى لا يؤدي ذلك إل إهمال الدلالات المترتبة عليه.



³⁸⁸ الطبري ، جامع البيان، 343/14.

³⁸⁹ الصابوني، صفوة التفاسير، 130/2.

الفصل الثاني المفردة القرآنية عند القدامى والمحدثين

حظيت المفردة القرآنية باهتمام الباحثين في الماضي والحاضر، وقد أخذ هذا الاهتمام أشكالاً متعددة، وسوف نقتصر في هذا المقام على تناول ثلاثة محاور، وهي الصيغة الصرفية وجماليات المفردة القرآنية والفاصلة القرآنية.

عني البلاغيون بالمفردة وجمالها وبيان العيوب التي تخل بفصاحتها منذ أن استوت علوم البلاغة على سوقها، فتراهم يضعون باباً للعيوب التي تخل بفصاحة الكلمة وباباً آخر للعيوب التي تخل بفصاحة الكلام (الجميل والتراكيب)، وهم في أبحاثهم هذه قدموا الكلام في فصاحة المفردة على الكلام في فصاحة المتكلم معللين ذلك بأن فصاحة المتكلم تتوقف على فصاحة المفردات التي يستخدمها³⁹⁰. وقد ذكروا أن العيوب التي تخل بفصاحة الكلمة ثلاثة (تنافر الحروف، والغرابة، ومخالفة القياس)، والمقصود بتنافر الحروف عدم انسجام نطق الحروف داخل الكلمة الواحدة، ومثلوا لذلك بكلمات مثل (الظش، ومستشزرات)، أو أن تكون الكلمة طويلة إلى حد مستكره مثل كلمة (سويداواتها). والمقصود بالغرابة أن تكون الكلمة غير واضحة الدلالة على المعنى الذي استخدمت له، أو أن تكون قليلة الاستخدام عند العرب الخالص، بما يجعلها غير مألوفة في الاستعمال ومثلوا لذلك بكلمة (مُسْرَج)³⁹¹.

وأما المقصود بمخالفة القياس فهو أن تكون الكلمة غير جارية على قواعد علم الصرف الذي يعنى بصحة وزن المفردة وأحوالها، ومثلوا لهذا النوع من العيوب بكلمة (بوقات) جمع بوق، التي أوردها المتنبي في شعره، وقالوا إن الصحيح هنا هو أبواق بأن تجمع الكلمة جمع تكسير.

وعيوب الكلام أيضاً لها اتصال وثيق بالسياق، فقد ذكروا منها "ضعف التأليف" الذي يعني أن يكون الكلام غير جار على ما تقتضيه قواعد النحو، ولا يخفى أن ذلك يدخل في المستوى النحوي الذي هو أحد مستويات السياق الداخلي.

وأما كلامهم عن "تنافر الكلمات" فهو شديد الأهمية وشديد الصلة بالسياق، لأن المقصود بتنافر الكلمات أن تكون كل كلمة في الكلام فصيحة في نفسها لكن الكلمات تكون ثقيلة على اللسان إذا اجتمعت معاً، فهذا يرشدنا إلى اهتمام البلاغيين بالسياق الداخلي عند كلامهم على فصاحة المفردة وفصاحة الكلام، وإن لم يذكروا اصطلاح السياق في هذا الباب. فالبلاغيون نظروا إلى سياق الكلام ووجدوا أن الصعوبة التي تنتج من

³⁹⁰ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، المختصر شرح تلخيص المفتاح، دار التقوى، الشام، تحقيق عجاج عودة برغش، 2021، ص 109.

³⁹¹ كما في قول رؤية بن العجاج: وفاحما ومرسنا مسرجا

والمسرج هنا صفة للأنف. ينظر أبو الفتح العباسي معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ، 14/1.

اجتماع بعض الكلمات في سياق واحد تعتبر من العيوب التي يعاب بها الكلام، وإن كانت كل كلمة من كلمات السياق لا إشكال فيها إذا كانت وحدها، وفي هذا ومثله أثبتوا الفصاحة للكلمة ونفوها عن الكلام³⁹².

لقد كان كل باب من هذه الأبواب التي تكلم فيها العلماء عن عيوب المفردة طريقاً ومرشداً لهم عند تناولهم للمفردة القرآنية، وإن كان ذلك بطريقة عكسية، أي بإثبات ضد تلك العيوب المذكورة في فصاحة الكلمة، وبإثبات فصاحتها وحسنها. بيان ذلك أننا إذا نظرنا إلى العيب الأول من العيوب التي تخل بفصاحة الكلمة - وهو تنافر الحروف - نجد أنهم أشاروا في غير موضع إلى أن كلمات القرآن ليس فيها ما يعاب بأنه من تنافر الحروف، بل أشاروا كذلك إلى أن بعض كلمات القرآن الكريم بالرغم من تقارب مخارج حروفها إلا أنها خالية من تنافر الحروف، ومثلوا لذلك بكلمة (فَسَيَكْفِيكَهُ)³⁹³ كما أنهم وجدوا أن بعض الكلمات الطويلة في القرآن الكريم لا يستصعب نطقها ومثلوا لذلك بقوله تعالى (فَسَيَكْفِيكَهُمُ)³⁹⁴.

وأما العيب الثاني من عيوب الكلمة وهو الغرابة، فإن تناول العلماء له في القرآن الكريم أخذ بعداً آخر، حيث ألفت كتب في غريب القرآن تتناول هذا الجانب. ومن أشهر الأمثلة عند الكلام على المفردات الغريبة في القرآن الكريم لفظة (ضِيْزَى)³⁹⁵ التي وردت في سورة النجم والتي أشار إليها الكثيرون ممن تكلموا عن المفردة القرآنية. وهذا الكلمة القرآنية بالتحديد تناولها القدماء والمحدثون، فأشار إليها من القدماء الفيروزبادي الذي اكتفى بالإشارة إلى الأصل الصربي للكلمة، حيث ذكر أن أصلها ضِيْزَى بضم فائها، كما ذكر أنه ليس في الكلام شيء على وزن فعلى، ولكن سبب كسر الضاد فيها هو مناسبة الياء³⁹⁶. ومنهم أيضاً ابن قتيبة الذي أشار إشارة سريعة إلى الأصل اللغوي للكلمة فقال: "يقال ضرت في الحكم أي جُرت"³⁹⁷ ومن المحدثين الراجعي الذي قال عنها إنها كلمة غريبة تناسب تلك القسمة الغريبة التي وردت الإشارة إليها في الآية³⁹⁸. وعلى خطاه سار عبد العظيم المطعني (ت 2008)، فذكرها مع بعض الأمثلة الأخرى تحت عنوان غرابة اللفظ لغرابة المعنى³⁹⁹.

³⁹² التفتازاني، المختصر شرح تلخيص المفتاح، 113.

³⁹³ في قوله تعالى (وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَيَجْعَلُهَا وَأُذْيَارَ السُّجُودِ) [سورة ق: 40/50]

³⁹⁴ وتام الآية (فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) [سورة القرة: 137/2]

³⁹⁵ (تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيْزَى) [سورة النجم: 22/53]

³⁹⁶ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث

الإسلامي، القاهرة، 1996، 488/3.

³⁹⁷ محمد بن مسلم بن قتيبة الدينوري، غريب القرآن، دار الكتب العلمية، لبنان، 1978، ص 428.

³⁹⁸ مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005، ص 158.

³⁹⁹ عبد العظيم المطعني، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة 1992، 448/2.

ولا يخفى أن العنوان السابق وثيق الصلة بسياق الحال أو المقام، إذ أنه يعتمد على الربط بين صفة من صفات الكلمة، وهي كونها غريبة غير شائعة الاستخدام، وبين المعنى الغريب الذي سيقى الكلمة لتدل عليه.

1. الصيغة الصرفية

المقصود بالصيغة الصرفية القالب الذي تكون عليه الكلمة، فيشمل عدد حروف الكلمة وحركاتها وحالة الحروف داخلها من الزيادة والأصالة والصحة والعلّة، بشرط أن يكون القالب مقراً في اللغة، وأن تكون الكلمة صالحة لأن ينسج على منوالها من اسم أو صفة أو فعل، ولا يدخل في ذلك الحروف والظروف والأدوات⁴⁰⁰. ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن الصيغة يشترط فيها أن تدل على معنى وظيفي وهو المعنى الذي كان ابن جني يسميه المعنى الصناعي⁴⁰¹. وبهذا يتضح الفرق بين الصيغة والبنية، فالبنية تشمل كل ما ذكر من أنواع الكلمة، والصيغة تنحصر في الأسماء والأفعال والصفات على النحو المذكور.

1.1. الصيغة الصرفية عند القدامى

من المهم هنا أن نشير إلى شيء مهم وهو أن علم الصرف ومعرفته والإلمام به له دور عظيم في فهم دلالة المفردة، لكن الوصول إلى ذلك الفهم يستلزم الإلمام باستعمالات المفردة في النصوص المختلفة، لأن دلالات الصيغ قد تتعدد بحيث يكون لصيغة ما أكثر من دلالة، وهنا يأتي دور ربط الصيغة بالسياق الذي ترد فيه لننظر بعد ذلك أ تكون دلالة المفردة التي فسرت بها متوافقة مع السياق أم لا.

وكما سبقت الإشارة فإن ابن جني قد اهتم بقضية محاكاة الأصوات لظواهر الطبيعة في مصنّفه الشهير "الخصائص" ومن الأمثلة التي أوردها في ذلك أنه ذكر أن صيغة فعّال تدل على الحركة والاضطراب، يقول "قال الخليل: كأنهم توهّموا في صوت الجندب استطالة ومدّاً فقالوا صر، وتوهّموا في صوت الباز تقطيعاً فقالوا صرصر، وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفعلان إنها توالي حركات الأفعال -الأحداث"⁴⁰².

ومما يظهر فيه أثر دلالة الصيغة الصرفية في توجيه معنى المفردة القرآنية أننا نجد تطبيقاً لدلالة هذه الصيغة لدى الزمخشري عند كلامه على قوله تعالى (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ) [سورة العنكبوت: 64/29] فالزمخشري يقول "وفي بناء الحيوان زيادة معنى ليس في بناء الحياة، وهي لما في بناء فعّال من الحركة والاضطراب، الحياة حركة كما أن السكون موت، فمجيئه على بناء دال على معنى الحركة مبالغة في معنى الحياة"⁴⁰³.

⁴⁰⁰ عبد الحميد أحمد يوسف هنداي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، المكتبة العصرية، بيروت، 2008، ص 23.

⁴⁰¹ عبد الحميد هنداي، الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، ص 26.

⁴⁰² ابن جني، الخصائص 154/2.

⁴⁰³ الزمخشري، الكشاف 463/3.

ويمكن التعليق على هذا تعليقا مختلفا قليلا عما أشار إليه الزمخشري مستدلين أيضا بدلالة صيغة فعّالان التي استدل هو بها ليشير إلى الدلالة التي وصل إليها فنقول: يمكن أن يكون المقصود أن الناس يرغبون في الحياة لما فيها من حركة وأعمال يرغبون في إتمامها، لأنها في نظرهم طريق السعادة، والحياة فيها هذه الحركة ولا شك، لكنها تكاد تكون منعدمة إذا ما قيست بالحياة الدائمة في الآخرة، وهي التي عبر عنها القرآن بالكريم ببناء الفعلان "الحيوان"، فما في الدنيا من لذة ونعيم وكل محبوب للنفوس لا يقاس بلذة الآخرة ونعيمها.

ولعل هذه الإشارة السريعة تتفق مع الدلالات التي قال بها العديد من المفسرين غير الزمخشري؛ فإنهم فسروا الحيوان بالحياة الحقيقية أو الحياة الدائمة⁴⁰⁴.

ومما يتصل بالجانب الصرفي وأثره في دلالة المفردة ما يقوله ابن جني: "ومن ذلك جعلوا تكرير العين في المثال دليلا على تكرير الفعل، فقالوا كَسَّرَ وقطع وفتح وغلق، ذلك أنهم لما جعلوا الألفاظ دليلا المعاني فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوة الفعل، والعين أقوى من الفاء واللام، وذلك لأنها واسطة لهما ومكنوفة بهما، فصارا كأنهما سياج لها ومبدولان للعارض دونها"⁴⁰⁵.

والجاحظ يدلي بدلوه في هذا المضمار عند تعليقه على قوله تعالى (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ) [سورة المائدة: 4/5] إذ يقول: "فاشتق لكل صائد وجارح كاسب من باز وصقر وعقاب وفهد وشاهين وزرق وبؤبؤ وباشق وعناق الأرض باسم الكلب، وهذا يدل على أنه أعمها نفعا وأبعدها صيتا وأنبهها ذكرا"⁴⁰⁶. فالجاحظ هنا يستخدم باب التغليب دون أن يصرح بالمصطلح الذي صرح به السكاكي فيما بعد⁴⁰⁷.

وكما سبقت الإشارة إلى أن الوزن والصيغة لا يكفيان وحدهما للوصول لدلالة المفردة، فإنه لا بد من مراعاة السياق والصورة الفنية الكاملة التي ترد فيها المفردة بشكل عام والمفردة القرآنية بشكل خاص.

كان الزمخشري في عصره وفي العصور التي تلتها أكثر العلماء الذين أشاروا إلى الإيحاءات المختلفة للمفردة وأحوالها وللتراكيب وسياقاتها، وقد استفاد ممن سبقوه وأضاف إلى بحوثهم ودراساتهم، لما أوتي من بلاغة وفهم وذوق وجرأة لا غنى للباحث عنها، ومن جاء بعده استضاء به وأشار إلى آرائه بتصريح أو بلا تصريح،

⁴⁰⁴ أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، التفسير البسيط، نشرته عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، 1430 هـ، 2009/17، 558.

⁴⁰⁵ ابن جني، الخصائص، 2/157.

⁴⁰⁶ الجاحظ، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، 2-350.

⁴⁰⁷ محيي الدين الفناري، حاشية الفناري على المصباح للشريف الجرجاني شرح مفتاح العلوم، تح فوزي عيد بحيت عبد العال، دار الإحسان، القاهرة، 2022، 1/651.

ولكن لا نعرف أحدا تعمق في شرح الدلالات كتعمقه، حتى الذين تعقبوه ليردوا عليه كان أكثر خلافهم معه عقديا مذهبيا بالأساس مثل أبي حيان الأندلسي⁴⁰⁸.

فالذين جاءوا بعد الزرخشي كانت لهم فيما يخص المفردة القرآنية لمحات وإشارات لكنها في الغالب كانت مقتضبة⁴⁰⁹ لم يشفعوها بكثير من التحليل والتدليل على ما فيها من جوانب بلاغية ودلالية.

ومن أمثلة هذا الاقتضاب ما نجده عن ابن قيم الجوزية الذي يشير إلى الفرق بين (غفاراً وغفوراً)⁴¹⁰ حيث يشير إلى أن ذلك من "الزيادة في البناء" ويعرف هذا الباب قائلًا: "وهو أن يقصد المتكلم معنى يعبر عنه لفظتان إحداهما أزيد من الأخرى، فيذكر التي تزيد حروفها عن الأخرى قصداً منه إلى الزيادة في المعنى، فإن اعشوشب واخشوشن في المعنى أكثر وأبلغ من خشن وأعشّب، ولهذا وقعت الزيادة بالتشديد أيضاً، فإن ستارا أبلغ من ساتر وغفاراً أبلغ من غافر"⁴¹¹.

وهذا الاقتضاب نجده عند الزرخشي أيضاً الذي ينقل شواهد سابقه مع تعليق بسيط فهو يقول: "واعلم أن اللفظ إذا كان على وزن من الأوزان ثم نقل إلى وزن آخر أعلى منه فلا بد أن يتضمن من المعنى أكثر مما تضمنه أولاً، لأن الألفاظ أدلة على المعاني فإن زيدت في الألفاظ وجب زيادة المعنى ضرورة ومنه قوله تعالى (فَأَخَذْنَا مِنْهُمُ اخِذًا عَزِيزًا مُّقْتَدِرًا) [سورة القمر: 42/54] فهو أبلغ من (قادر) لدلالته على أنه قادر متمكن القدرة لا يرد شيء عن اقتضاء قدرته، ويسمى هذا قوة اللفظ لقوة المعنى"⁴¹².

وفي بحثه عن المفردة القرآنية يقول أحمد ياسوف: والزرخشي يشير إلى الحرف الذي زيد في الكلمتين إنه حرف الطاء أحد حروف الإطباق وهو حرف شديد بل يعد أقوى الحروف، فإذا قرأنا الآية الكريمة (وَأُمِرُّ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا) [سورة طه: 132/20] وجدنا أن حرف الطاء يساعد على تجسيم الجهد الذي يكون في إقامة الصلاة وحجم تحمل المؤمن للشدة في تنفيذ الأمر الإلهي كما نفذ الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام. وكذلك

⁴⁰⁸ أبو حيان محمد بن يوسف بن علي يوسف بن حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ، 205/4.

⁴⁰⁹ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية 249.

⁴¹⁰ في قوله تعالى (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا) [سورة نوح: 10/71] وفي قوله تعالى (وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا) [سورة الكهف: 45/18]

⁴¹¹ ابن قيم الجوزية، الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2019، ص 106.

⁴¹² الزرخشي، البرهان 34/3.

الأمر في كلمة يصطرخون، فالطاء يضيف معنى الشدة في استغاثة الكافرين. إنه صراخ قوي نابع من نفوس محطمة يائسة⁴¹³.

ثم يعلق أحمد ياسوف على كلام الزركشي وابن قيم الجوزية قائلاً: "وهذا الأمر يقتضي منهم توضيحاً، أي ربط الصيغة بسياق الآية التي وجدت فيها، فالقرآن ذكر كلمة غفور أكثر من كلمة غفار، وذكر كلمة قدير أكثر من كلمة مقتدر. فغفار ذكرت خمس مرات وغفور ذكرت إحدى وتسعين مرة. ومن المعروف أن البيان القرآني يميل إلى قوة التأثير بجميع الوسائل الفنية، فكان من المرجح أن ترد كلمة غفار ومقتدر أكثر من قدير وغفور لكثرة الحروف، وقد ذكرت قدير خمساً وأربعين مرة وذكرت مقتدر ثلاث مرات.

ويتابع ياسوف قائلاً: "ويبدو أن صيغة غفور وقدير أدل على الصفة الثابتة للخالق عز وجل، ومقتدر وغفار أدل على الصفة الثابتة مضافاً إليها جانب الفاعلية والقصد، والصفة الإلهية كما هو معروف ثابتة لا تتغير زيادة ونقصاناً"⁴¹⁴.

ويمكننا أن نقول بشكل عام إن العبرة بمناسبة الصيغة للسياق الذي وردت فيه، لا بقوة الصيغة في ذاتها، وهذا يتطلب مراجعة السياق الذي وردت فيه هذه الصيغ سواء كان سياق آية أو مقطع أو سورة.

وهناك وقفات يتأمل فيها الزمخشري المفردة القرآنية، ويتحدث بمعيار لغوي بلاغي يؤيد المفهوم الديني ذلك على سبيل المثال في تفسيره البسملية، إذ يقول "وفي الرحمن من المبالغة ما ليس في الرحيم، لذلك قالوا رحمان الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا، ويقولون عن الزيادة في البناء لزيادة في المعنى"⁴¹⁵.

ويتأمل صيغة التأنيث في مرضعة في قوله تعالى (يَوْمَ تَرَوْهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا) [سورة الحج: 2/22] وقد رجح أبو هلال العسكري (ت 1005/395) جمال وجود مرضعة على امرأة لإظهار ناحية العطف، إلا أن الزمخشري يتعمق في صيغة التأنيث فيرى للتأنيث جماله في هذه الآية فهو يقول "فإن قلت لم قيل مرضعة دون مرضع قلت المرضعة هي التي في حال الإرضاع ملقمة ثديها الصبي والمرضع التي من شأنها أن ترضع، وإن لم تباشِر الإرضاع في حال وصفها به. فقليل مرضعة ليدل على أن ذلك الهول إذا فوجئت به هذه وقد ألقمت ثديها نزعته لما يلحقها من الدهشة"⁴¹⁶.

⁴¹³ الزركشي البرهان 34/3. وينظر أيضاً أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية 250.

⁴¹⁴ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، 249.

⁴¹⁵ الزمخشري الكشاف، 6/1.

⁴¹⁶ الزمخشري الكشاف، 142/3.

وقال المبرد (ت899/286) عن المؤنث: "فمتى أفاد الفعلية لزمته علامة التأنيث حتى يضارع فعله كقولك أشدنت الظبية فهي مُشدنة وطلقت المرأة فهي طالقة" ويذكر الشاهد القرآني نفسه ويقال: مُشدن ومشدنة وطاق وطارقة ومرضع ومرضعة⁴¹⁷.

وإشارات القدامى قد حظيت باهتمام بالغ من المحدثين. يقول صبحي الصالح معلقاً على قول المبرد السابق: "وكأن المبرد بهذه التفرقة الدقيقة يميز الوصف القائم بالنفس من الحدث العارض الذي هو من أفعال الذات وفي تجشمه هذا التعليل المنطقي لعلامة التأنيث في الآية إيجاء بصعوبة التحليل فيما سمع من الشواهد الأخرى"⁴¹⁸.

وكما سبقت الإشارة إلى أن الوزن والصيغة لا يكفيان وحدهما للوصول لدلالة المفردة فإنه لا بد من مراعاة السياق والصورة الفنية الكاملة التي ترد فيها المفردة بشكل عام والمفردة القرآنية بشكل خاص.

ونجد أن الزمخشري يعطينا أمثلة تطبيقية لهذا عند كلامه على قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَاقَاتٍ وَيَقْبِضْنَ) [سورة الملك: 19/67] فيشير إلى أن استخدام الاسم "صافات" فيه دلالة على أن الأصل في الطير هو بسط الأجنحة عند الطيران، وفي استخدام الفعل "ويقبضن" إشارة إلى أن القبض طارئ عليها⁴¹⁹.

والإشادة باجتهاد الزمخشري ومعرفته بعلوم اللغة لا يعني التسليم له بكل ما يهديه إليه ذوقه. وهذا ما فطن إليه أحمد ياسوف عندما قال: ولتجدنهم أحرص الناس على حياة فهو يقول عن تنكير حياة "أراد حياة مخصوصة وهي الحياة المتطاولة لأن معنى أحرص الناس: أحرص من الناس"⁴²⁰.

والجاحظ يقول تعليقا على قوله تعالى: (وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ) [سورة المائدة: 4/5] إذ يقول: فاشتق لكل صائد وجارح كاسب من باز وصقر وعقاب وفهد وشاهين وزرق وبؤبؤ وباشق وعناق الأرض باسم الكلب، وهذا يدل على أنه أعمها نفعا وأبعدها صيتا وأنبها ذكرا⁴²¹ فالجاحظ هنا يستخدم باب التغليب دون أن يصرح بالمصطلح الذي صرح به السكاكي فيما بعد⁴²².

⁴¹⁷ محمد بن يزيد المبرد، المذكر والمؤنث، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1970، 103.

⁴¹⁸ صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، 2009، 88.

⁴¹⁹ الزمخشري الكشاف 4-581.

⁴²⁰ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية 246، وينظر أيضا: الزمخشري، الكشاف، 168/1.

⁴²¹ الجاحظ، الحيوان، 2/350.

⁴²² محيي الدين الفناري، حاشية الفناري على المصباح للشريف الجرجاني شرح مفتاح العلوم، تح فوزي عيد بحيت عبد العال، دار الإحسان،

القاهرة، 2022، 651/1.

وابن قتيبة يسير على هدى أستاذه الجاحظ، ثم يتبع الدكتور ياسوف كلامه فيقول: "ومن هذه الوجهة اللغوية ينطلق الشريف الرضي فيقول عندما يتأمل بعض الصيغ فلا يضيف على الجانب اللغوي شيئاً من الأثر الوجداني، كما جاء في تأمل له للآية الكرمة على لسان إبليس (لَأَخْتَنِكَ دُرَيْتَهُ إِلَّا قَلِيلًا) [سورة الإسراء: 62/17] فهو يقول عن اشتقاق فعل احتنك: هو أن يكون هنا الاحتناك افتعالاً من الحنك، أي لأقودهم إلى المعاصي كما تقاد الدابة بمنكها غير ممنعة على قائدها"⁴²³.

ونرى أنه من الجميل مع مراعاة غرابة الصيغة أن نراعي أيضاً ورود هذه الكلمة في القرآن الكريم، وهل وردت مرة واحدة أو أكثر، وهذا يضيف إلى غرابتها بعداً آخر يتسم مع ما لدى الشيطان من أساليب غريبة في إغواء البشر كما أخبر عن نفسه في غير موضع.

وأما عبد القاهر الجرجاني فهو لا يهمل دور الصيغة الصرفية وأثرها في الدلالة، لكن الذي يبدو أن أهمية الصيغة عنده لا تنبع من ذات الصيغة، وإنما من اتساقها مع النظم والسياق، فلعلنا نفهم من كلامه أنه كما أن اللفظة المفردة وحدها لا يكون لها كبير أثر في الدلالة فكذلك الصيغة الصرفية لا توصف بالحسن والفصاحة أو عدمها حتى تأتلف مع النظم السياق⁴²⁴.

1.2. الصيغة الصرفية عند المحدثين

وقد حاول المحدثون البناء على ما أسسه القدامى وتلافي ما تركوه من هذا البحث لكن أغلب ما كتبوه جاء في شكل تعليقات منشورة هنا وهناك، حتى البحوث التي كان موضوعها الأصيل هو الكلمة المفردة في القرآن الكريم لم تتطرق إلى كل ما يجب التطرق إليه في هذا الباب. فكأن موضوع الصيغة الصرفية ما زال ينتظر الدراسات التي تربطه بالسياق وتكشف دلالاته بهذا الأسلوب.

1.3. أهم الدراسات التي تناولت الجوانب الصرفية للكلمة القرآنية

الأستاذ فاضل السامرائي له بحث بعنوان بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، تناول فيه موضوعات تخص الجانب الصرفي للمفردة مثل الإبدال، وفعل وأفعِل، والمبني للمجهول⁴²⁵، وأحمد ياسوف في بحثه جماليات المفردة القرآنية تناول على عجل بعض الجوانب المتعلقة بهذا الجانب مشيراً إلى بعض من تناولوا هذا الجانب من القدامى والمحدثين.

⁴²³ الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، مكتبة الحياة، بيروت، 1984، 152. وينظر أيضاً: أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية 277،

⁴²⁴ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، 276.

⁴²⁵ فاضل صالح السامرائي، بلاغة الكلمة القرآنية، شركة العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، 2006، ص 36، 58، 72.

وهو يشير إلى قلة الدراسات عند القدامى في هذا البحث ويعلل ذلك بأنهم تعلقوا بالجانب الشكلي للصيغة كما أن عامتهم لم يملكو قوة الحجة التي يدللون بها على ما ذهبوا إليه⁴²⁶، وهو كما يعيب ذلك على القدامى يعيبه على المحدثين أيضا، فيذكر أن القليل منهم من علق على هذا الجانب ، ومن هؤلاء القلة الرافعي. ويعلق كذلك على كلام سيد قطب حين يتناول كلمة "زُحِرَحَ" فلا يشير إلى ما أشار إليه القدامى من علاقة الكلمات بأصواتها. حيث يقول قطب إن كلمة زحرح نفسها ترسم صورة لمعناها⁴²⁷.

1.4. سمات دراسة الصيغة الصرفية عند المحدثين:

وأنا أضيف إلى ذلك أن من يتتبع دراسات المحدثين عن الصيغ الصرفية أو الجانب الصرفي للمفردة القرآنية بشكل عام يجد هذه الدراسات يغلب عليها ما يلي:

- 1- أن الواقع يشهد على قلة هذه الدراسات بشكل عام قياسا بالدراسات الأخرى، كما سبقت الإشارة.
- 2- عدم استفادتها من الجهود السابقة المتعلقة بصيغة الكلمة ودلالات حروفها ثم إسقاط تلك الدلالات على المفردات القرآنية. فالمباحث التي بدأها الخليل وسيبويه في هذا الباب ثم توسع فيها ابن جني كفيلة بإضفاء ألوان جديدة من الدلالات على المفردات القرآنية، كما أن التعمق فيها سيلقي الضوء على جهود اللغويين العرب والمسلمين التي بذلوها قبل قرون وقرون من ظهور النظريات اللغوية الحديثة.
- 3- إهمال هذه الدراسات للجانب السياقي للصيغة الصرفية، أو على الأقل عدم إعطائه ما يستحقه من مكانة في الدراسات المتعلقة بالمفردة القرآنية.

وهذه النقطة بالتحديد يمكن للباحثين تناولها بالدراسة بعد الاستفادة مما تركه علماؤنا القدامى من معاني الصيغ واستخداماتها ودلالاتها في البحوث البلاغية، وبعد الاستفادة أيضا من المباحث اللغوية الحديثة عربية كانت أو غربية.

1.5. صيغة المبني للمجهول

في كثير من الأحيان نرى تداخلا واضحا بين السياق النحوي والصرفي ومن أمثلة ذلك ما يمكن ملاحظته في الفعل المبني للمجهول. ولنأخذ على ذلك مثالا في قوله تعالى (أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ) [سورة الحج: 39/22] فقد قدم الفعل المبني للمجهول فصدرت به الآية، كذلك نلاحظ تكرار صيغة المبني للمجهول أكثر من مرة في هذه الآية والآية التي بعدها. (أذن - يقاتلون - ظلموا - أخرجوا - هدمت -

⁴²⁶ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، 186، 187.

⁴²⁷ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، 162.

يذكر). ولا شك أن في ورود الأفعال على هذه الصيغة دلالات مقصودة. فالفعل الأول (أذن) يبدو أن فيه إشارة إلى أن القتال الذي أُذِنَ فيه للمسلمين ليس رغبة منهم في التشفي أو الانتقام، بل هو إذن من الله لهؤلاء الذين يأتي الناس من كل حذب وصوب ليقاتلوهم، كما أن هؤلاء الذين أذن لهم بالقتال سبق أن ظلموا وسنة الله تقتضي أن يأخذ المظلوم حقه من الظالم.

ثم ننظر إلى بُعد آخر من أبعاد هذه الدلالة وهو زمن الفعل الذي اشتركت فيه هذه الصيغ الثلاث فنجد أن الصيغة الأولى جاءت على الماضي وكذلك الصيغة الثالثة أيضا، أما الصيغة الثانية فقد جاءت على المضارع ولهذا دلالات أيضا، فالإذن لهم بالقتال وقع من الله وانقضى، وتعرض المسلمون للظلم وقت أن كانوا بمكة وقع أيضا وانقضى، أما أنهم يقاتلون فهو باق مستمر لم ينقض. وهو ما حدث وتقرر بالفعل حيث بدأ المشركون يغيرون على المسلمين غير مرة حتى كفهم الله، ثم ختمت الآية بصفة من صفات الله تعالى هي صفة القدرة متلائمة مع ما ورد في الآية فالله قادر على نصرهم الآن وقادر على نصرهم في الماضي.

ثم إن صيغة المبني للمجهول تستمر في الآية التالية مرتين في الفعل "هدمت" والفعل "يُذكر" والفعل هدمت قرئ بالتشديد في إشارة إلى المبالغة في الهدم والفعل يُذكر أيضا جاء على صيغة ما لم يسم فاعله، وفيه في هذا السياق دلالة على التعميم فإن المسلم أو غير المسلم في مكان عبادته، يتأذى بهذه الحروب أيا كان دينه.

كما نلمح أيضًا أنه في الآية الأولى ذكر "أخرجوا" و"ظلموا" وفي الآية الثانية كان هناك توضيح للظلم حيث وصفه القرآن بأنه (بغير حق). وقد أشار الألوسي (ت1270/1854) إلى أنه بغير حق سوى التوحيد⁴²⁸، ففي إذن الله تعالى للمؤمنين بقتال المشركين وتسليطهم عليهم مصلحة لجميع الناس سواء كانوا من المسلمين أو من غير المسلمين من كل ملة لاسيما العباد من كل ملة⁴²⁹.

وقد ذكر الألوسي عدة أقوال ردها جميعا بأن المقام لا يقتضيها. وأما قوله صلوات ففيه عدة أقوال منها أنه كنيسة النصراني أو اليهود⁴³⁰. وقيل موضع الصلوات وردّه الطبري (ت923/310)⁴³¹. ولا أرى أنه مشكل مثل قوله تعالى (واسأل القرية)⁴³² بل لذلك معنى، فالصلاة أمر مشترك بين كل الأديان، إلا أن ربط الصلاة هنا بالمساجد دليل كونها الصلاة الحقة أو الصلاة التي ارتضاها الله لعباده خاتمة للصلوات، ومساجد أشرف من

⁴²⁸ شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي، روح المعاني في تفسر القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، 155/9.

⁴²⁹ الألوسي، روح المعاني، 156/9.

⁴³⁰ الألوسي، روح المعاني، 156/9.

⁴³¹ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المعروف بتفسير الطبري، دار هجر، الجيزة، 2001، 560/18.

⁴³² وتام الآية (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ) [سورة يوسف: 82/12]

الجميع.⁴³³ ثم إن الآية سبقت بقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ) [سورة الحج: 38/22] ومن دفاعه عنهم أن يأذن لهم في الدفاع عن أنفسهم، واسترداد حقوقهم من ظالمهم⁴³⁴.

ثم إن السياق الزمني يتوافق مع ما ذكرنا، فالله يتولى الدفاع عن المؤمنين وإن مرت عليهم فترة كانوا فيها مستضعفين. المسلمون في هذه الفترة قد ظلّموا، وهذا إذن من الله لهم بدفع الظلم عن أنفسهم. وهو يُقاتلون في كل حين ويقَاتِلُونَ من كل الأجناس وفي أزمنة مختلفة ودفاعهم عن أنفسهم حق لهم في كل وقت ضد كل من يعتدي عليهم .

ونلاحظ دلالة أخرى من دلالة صيغة المبني للمجهول (كُتِبَ)⁴³⁵:

فنلاحظ هنا ملاحظات عامة تميز بها هذا الأسلوب (أسلوب المبني للمجهول) باستخدام نفس حروف الجر ونلاحظ في قوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى) [سورة البقرة: 178/2] بعض الإشارات الدلالية منها:

إن للدلالات التي تحملها ألفاظ هذه الآية وجوها أهمها المساواة، فالآية صدرت بقوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ) وأول ما نلمحه في هو دلالة المساواة⁴³⁶ ، فالحكم بالإلزام بالقصاص صادر من الله تعالى إلى الخلق، وهم جميعا متساوون في ضرورة تنفيذ الحكم الإلهي لتسلم لهم حياتهم، كما أنهم متساوون أيضا في ضرورة حفظ الدماء، وهذا يتناسق مع قوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا) ويؤكد ذلك قوله (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ) ولعل ورود الفعل (عُفِيَ) يتسق وتصدير الآية بـ (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ) فإن جعل القصاص أمر إلهي. وفي الآية تأليف بين الجاني والجاني عليه⁴³⁷.

كما نلاحظ أن المبني للمجهول يأتي أحيانا لبيان الضعف والعجز الذي يعيشه (نائب الفاعل) سواء كان الفعل الذي يقع عليه نفعا له أو ضرا له. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى (فَكُتِبَ لَهُمُ مَا قَدْ خَلَتْ مِنْ أَمْرِهُمُ فِي غُفْوَةٍ تَعْلُوْنَ) [سورة الشعراء: 94/26] نلاحظ هنا أنهم المعذبون في النار يلقون في النار لا يملكون دفعا لذلك عن أنفسهم. كما نلاحظ في الآيات التي بعدها استخدام الفعل المبني للمعلوم: (قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ) [سورة الشعراء: 96/26] إنهم في هذا

⁴³³ الألوسي، روح المعاني، 156/9.

⁴³⁴ محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، دار ابن كثير، بيروت، 1996، 540/3.

⁴³⁵ وقد ورد هذا الفعل بهذه الصيغة في آيات مختلف من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى) [سورة البقرة: 178/2] وقوله تعالى (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) [سورة البقرة: 183/2] وقوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا خَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) [سورة البقرة: 180/2]. وقوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ) [سورة البقرة: 216/2].

⁴³⁶ الألوسي، روح المعاني، 446/1.

⁴³⁷ برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ، 26/3.

الموقف يملكون القدرة على الكلام والقول والاحتجاج والاختصاص لكن ليس لديهم القدرة على دفع إلقاءهم في النار عن أنفسهم.

وكما سبقت الإشارة فقد يكون في الفعل المبني للمجهول نفس الدلالة السابقة في موقف يحصل له فيه النفع كقوله تعالى (فَمَنْ زُجِرَ عَنِ النَّارِ) [سورة آل عمران: 185/3] نلاحظ أيضا أن ذلك الذي خرج من النار وأدخل الجنة كان خروجه من هذه ودخوله تلك بنعمة الله وفضله.

وهناك دلالة أخرى أنه قال "زُجِرَ" ولم يقل "أُخْرِجَ" في مقابل أدخل، ولعلنا يمكننا أن نفهم من هذا التعبير أن مجرد الخروج من هذا العذاب هو الفوز بعينه، وهذا من الفروق يكون بالإخراج من النار فقط أو بالإخراج منها والإبعاد عنها، أما الزحزحة عنها فيكفي فيها مجرد الإخراج من النار، وهذا يؤيد ما أشرنا إليها سابقا من كون ذلك هو الفوز الحقيقي الذي لا فوز بعده، وهو الذي عبرت عنه الآية بالفعل الماضي فاز.

ومن الأمثلة التي يتضح فيها دلالة المبني للمجهول على النعمة قوله تعالى (كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ) [سورة البقرة: 25/2] فقد تعددت صيغة المبني للمجهول، حيث وردت مرتين بصيغة الفعل رُزِقُوا وأُتُوا، ومرة بصيغة اسم المفعول مُطَهَّرَةٌ، والآية واردة في مقام إظهار الفضل والمنة، فهم في رزق وفير عظيم يأتيهم من غير حول منهم ولا قوة.

ويدخل في ذلك أيضا قوله تعالى: (فَسَوْفَ يَحْصِبُ حِسَابًا يَسِيرًا) (٨) وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا) [الانشقاق: 8/84-9] فإنه وقت الحساب كل شأنه أن يجيب عما يسأل فليس له من أمره شيء ولا يمكنه الانصراف قبل وقت حسابه وهذا يناسب صيغة المبني للمجهول، فإذا انتهى الحساب على الشكل الذي يأمله كان ذلك فرجا له ومخرجا مما هو فيه من موقف صعب مقترنا بذلك بالكرم الأكبر ثم يأتي بعد ذلك المبني للمعلوم (وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا) وفيها تعبير بصيغة اسم المفعول وفي التعبير بقوله انقلب شيء من الدلالة على الراحة التي يستطيع بها أن يملك شيئا من أفعاله وتصرفاته لكن الآية لا تنتهي دون الإشارة إلى أن هذا كله من فضل الله تعالى لا بسبب أعمال الإنسان وحدها. حيث جاءت الكلمة الأخيرة في الآية بصيغة اسم المفعول (مسرور) وكونه مسرورا يوجه بأن يكون هناك من يسبب سروره وهو هنا الله تعالى حيث أنعم الله عليه بأن جعل حسابه يسيرا.

ولا يبعد عما سبق قوله تعالى: (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ) [سورة الغاشية: 17/88] ففي هذه الآية وما بعدها⁴³⁸ من الآيات يؤدي المبني للمجهول هنا دورا مهما في الدلالة على الإعجاز في خلق الله والدلالة على قدرته. ولا تتضح جماليات الصيغة هنا بتتابعها فقط وإنما بمناسبة كل صيغة للاسم الوارد معها في الآية.

⁴³⁸ قال تعالى (أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (20) [سورة الغاشية: 17/88-20]

فالآيات اختصت الإبل بالفعل خُلِق واختصت السماء بالفعل رُفِع، واختصت الجبال بالفعل نُصِب، واختصت الأرض بالفعل سَطَح.

فكأن الآيات بهذا النظم تطرح أسئلة تقريرية مفادها من خلق الإبل ؟ ومن رفع السماء؟ من نصب الجبال؟ من سطح الأرض؟

واختصاص كل صيغة باسم معين لا يخلو من دلالات وجماليات أيضا قد لا يتسع لها المقام هنا.

ومن دلالات هذه الصيغ ما تفيد من التعجب في مثل قوله تعالى (فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ) [البقرة:258] فهذا الفعل هنا يحمل على معنى التعجب والتحير حيث إن لسانه انعقد عن الجواب. ولما سقط في أيديهم فهو فيه معنى الحيرة والحسرة.

ومن دلالات المبني للمجهول دلالته على العموم فيما ما ورد في كلام المنافقين في سورة الحشر، حيث استخدمت الأفعال (أُخْرِجْتُمْ، وَقُوتِلْتُمْ) وختمت الآية أيضا بالمبني للمجهول. وقد وردت الآية التالية على زعمهم هذا باستخدام المبني للمجهول أيضا، وختمت به كذلك وهو قوله: (أُخْرِجُوا، وَقُوتِلُوا، وَيُنْصَرُونَ)⁴³⁹.

والعموم الذي يفهم من هذه الصيغ يفيد أن المنافقين يدعون أنهم سيكونون عوناً لليهود ضد كل من يعاديهم، ولن يسمحوا لأي أحد أن يخرجهم من المدينة. ثم تأتي الآية التالية مستخدمة نفس الأسلوب ونفس الأفعال لكن بصيغة النفي فكان الآية شير إلى أنهم لن يدافعوا معه ضد أي أحد، ولن يقاتلوا معه أي أحد، وإن فعلوا فلن ينصروا.

ولعل مما يقوي دلالات العموم تقديم قوله (وَلَا تُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا) على قوله (وَلَيَنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ)

وفي أسلوبهم هذا تهوين من أمر وقوع القتال وإظهار له في صورة الشيء الذي يُستبعد حدوثه. وعلى هذا يرد احتمال حمل قوله تعالى (إِنَّمَا لَكَذِبُونَ) على معنى أنهم كاذبون في قولهم وكاذبون في محاولتهم إظهار القتال على أنه أمر مستبعد الوقوع.

⁴³⁹ قال تعالى (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لِإِخْوَانِهِمُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَئِنْ أُخْرِجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ) (١١) لَئِنْ أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِنْ قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُوهُمْ وَلَئِنْ نَصَرُوهُمْ لَيُولِيَنَّ الْأَدْبَارَ ثُمَّ لَا يَنْصُرُونَ) [سورة الحشر: 11-12]

ومما يفيد سياق التعجب من حالهم استخدام الفعل (نافق) هنا وهو فعل لم يستخدمه العرب وإنما اختص به القرآن. وكلمة أبدا في الآية تدل على حبهم الدنيا ورغبتهم في العيش الطويل الذي يتلاءم مع قوله تعالى (يود أحدهم لو يعمر ألف سنة)

وفي الآية (وَلَيْئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لَلِإِلَهِ تُخْشَرُونَ) [سورة آل عمران: 158/2] نلاحظ دلالة أخرى فالموت معروف مفهوم أما القتل فأسبابه كثيرة وقد يكون في حرب أو في غيرها. وقد يكون منتظرا أو آتيا ولكن كل ذلك لا يغير شيئا من عاقبة المقتول ومصيره. فهو راجع في النهاية إلى قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ) [سورة الانشقاق: 6/84].

وفي قوله تعالى: (وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ (٨) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ) [سورة التكويد: 8/81] في هذه السورة تواتر صيغ المبني للمجهول أكثر من سبع مرات وفي ذلك ما فيه من دلالة التفتيح والتهويل لهذا الموقف الذي يعجز البشر عن تخيله فضلا عن وصفه.

كما أننا نجد المبني للمجهول حاضرا في آية من أهم الآيات القرآنية في الجانب البلاغي، حيث تتابعت الأفعال (قيل-غضب-قضي-قيل)⁴⁴⁰ وقد وردت هذه الأفعال بعد انتهاء القصة في جمل قصيرة تتكون من الفعل المبني للمجهول ونائب الفاعل وكأنها إشارات سريعة موجزة تدل على جلالته الموقف وعظم القصة وصعوبة ما فيها من أحداث. ونلاحظ هنا تكرار الفعل "قيل" تبعا لتغير السياق فهو أول الآية خطابا للأرض وفي ختامها كأنه خطاب عام لكل الناس أن يأخذوا العبرة من نهاية هؤلاء الظالمين.

ومن جهود المحدثين في الوقوف على جماليات المفردة القرآنية ما ذكره حسن ضياء الدين عتر في تنكير كلمة حياة إذ يقول: يورد الكتاب المبين الألفاظ موارد حساسة فلا تراها قاصرة على المعنى المتبادر منها للبال عادة بل تتسع دلالتها حتى توحى بمعنى أجل وأدق. خذ كلمة حياة أنت تشعر بأن كلمة حياة قد عبرت عن بدقة مرهفة عن حرص أولئك اليهود على أدنى قد ممكن من الحياة ومهما كان يسيرا خاويا من أي قيمة كريمة، فأثار ورودها بالتنكير معنى التحقير، وأفادت بالتالي أن اليهود أشد حرصا على الحياة المتطاوله من باب أولى فعبرت كلمة حياة في هذا المورد بأن واحد عن ضالة قيمة الحياة الدنيا وشدة تكالب اليهود عليها⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ وتام الآية (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ) [سورة هود: 44/11]

⁴⁴¹ حسن ضياء الدين عتر، المعجزة الخالدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1994، ص 213.

2. جماليات المفردة القرآنية عند القدامى والمحدثين

من القدامى فريقان اتخذ كل منهما موقفا مغايرا من الآخر فيما يخص موضوع الكلمة، ففريق يرى أن الكلمة المفردة لا يكون لها كبير أثر في كون الكلام بليغا أو غير بليغ، ويرون أن الأثر إنما يكون في مجموع ما يدل عليه النظم، وشكل النظم لا يكون هو المؤثر وحده، وإنما المؤثر هو اتساق المعاني وتلاقي الألفاظ وتأخيها في تكوين المعنى⁴⁴². وهؤلاء يرون أن الكلمة لا تكون لها مزية بمفردها وإنما يكون ذلك داخل النظم. وعلى رأسهم عبد القاهر الجرجاني. وفريق آخر يثبت للكلمة فصاحة في نفسها ويجعل لحروفها أثرا في البيان والدلالة⁴⁴³. ومن هؤلاء الجاحظ والباقلاني.

ومن أهم من قال بالرأي الأول عبد القاهر الجرجاني، وهو يدافع عن هذا الرأي في غير موضع، ويستدل عليه بأكثر من دليل، فمن هذه الأدلة أنه يوجه نظر القارئ إلى أن ينظر إلى الكلمة المفردة قبل أن تدخل في النظم والتأليف ثم يعيد النظر فيها بعد دخولها فيها ليدرك الفرق بين معنى الكلمة ودلالاتها في الحالتين⁴⁴⁴. ومنها أنه يشير إلى أن الكلمة الواحدة قد تحسن في مقام ولا تحسن في مقام آخر، وقد تحسن في مقامين إلا أن حسنهما في مكان يزيد على حسنهما في مقام آخر⁴⁴⁵.

وأما الفريق الثاني الذي يرى أن الكلمة المفردة لها مكانتها وقيمتها الجمالية والفنية، وأن اختيارها دون غيرها من الألفاظ يدل على براعة صاحبها، وتمكنه في فن القول، ومعرفته للفروق الدقيقة بين الكلمات المنتهية إلى الحقل الدلالي نفسه⁴⁴⁶، فمن أهم هؤلاء الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن حيث يقول: "وأنت ترى جمال الكلمة في القرآن يتمثل في تضاعيف كلام كثير وهي غرة جبينه وواسطة عقده والمنادي على نسقه بتميزه وتخصصه برونقه وجماله واعترافه في حسنه"⁴⁴⁷. ومنهم أيضا الجاحظ الذي يرى أن الكلمة وحروفها توصفان بالفصاحة أو عدم الفصاحة، ويستشهد بيت كثر إيراده في كتب البلاغة في هذا المقام⁴⁴⁸. فكان القائلين بهذا الرأي يحاولون إثبات جمال ذاتي وصفات خاصة في المفردة القرآنية بمعزل عن السياق.

⁴⁴² عيبوط حفيظة، خصائص المفردة القرآنية سورة مريم أمودجا دراسة دلالية، رسالة ماجستير، جامعة عبد الحميد بن باديس بالجزائر، مستغانم،

2016، 28.

⁴⁴³ محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي، بيروت، 1970، ص 103 وما بعدها.

⁴⁴⁴ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 44.

⁴⁴⁵ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 45.

⁴⁴⁶ عيبوط حفيظة، خصائص المفردة القرآنية سورة مريم أمودجا، 29.

⁴⁴⁷ أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، دار المعارف، القاهرة، 1977، 42.

⁴⁴⁸ وهو قولهم: (الرجز)

وَقَبْرٌ حَرْبٌ يَمَكَّانِ قَفْرٍ وَلَيْسَ قُرْبٌ قَبْرٍ حَرْبٌ قَفْرٍ

ينظر الجاحظ، البيان والتبيين، 74/1.

وهذا الرأي كان له من تحمس له من المحدثين ودافع عنه مثل مصطفى صادق الرافعي.

ومما يجب الانتباه له أيضاً في إشارات القدامى ما أشار إليه ابن أبي الإصبع المصري في كتابيه بديع القرآن وتحرير التحبير، حيث يتكلم عن أشياء لها علاقة بجماليات وبلاغة المفردة القرآنية، وسوف نتناول من كلامه ما له علاقة بالمفردة لا ما يتعلق بالتركيب. ومن ذلك ما ذكره في كلامه على قوله تعالى: (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِطِ) [سورة النساء: 43/4] فيشرح سبب استخدام الغائط لأنه المكان المنخفض من الأرض الذي يقصد لقضاء الحاجة فسمي الحدث باسم موضعه. وفي كلامه ما يدل على مراعاة الحال لأنه يرى أن السبب في التعبير بهذه الكلمات وأمثالها هو العدول عن المعنى القبيح بالحسن⁴⁴⁹.

وقد ذكر في هذا الكتاب إشارات صريحة تدل على عنايته بالمباحث الدلالية فيما يتعلق بغرابة الكلمة لغرابة الموقف ما ذكره في الكلام على قوله تعالى (قَالُوا تَاللَّهِ تَفْتَأُ تَذْكُرُ يُوسُفَ حَتَّى تَكُونَ حَرَضًا أَوْ تَكُونَ مِنَ الْهَالِكِينَ) [سورة يوسف: 85/12] فقد قال ابن أبي الإصبع في باب ائتلاف اللفظ والمعنى هو في مفهومنا المعاصر احتواء المفردة موضوعها " فإنه سبحانه أتى بأغرب ألفاظ القسم بالنسبة إلى أخواتها فإن الله وبالله أكثر استعمالاً وأعرف عند الكافة من تالله، لما كان الفعل الذي جاور أغرب الصيغ التي هي في بابه فإن كان وأخواتها أكثر استعمالاً من تفتأ وأعرف عند الكافة ولذلك أتى بعدها بأغرب ألفاظ الهلاك، وهي لفظة حرَض، ولما أراد غير ذلك قال في غير هذا الموضع (وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ) لما كانت جميع هذه الألفاظ مستعملة، وعلى هذا فقس والله أعلم⁴⁵⁰.

وابن أبي الإصبع يعلق على لفظة تلذ في قوله تعالى: (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ) [سورة الزخرف: 71/43]: "فألمح إلى كل ما تميل النفوس إليه من الشهوات وتلذه الأعين من المرئيات، لتعلم أن هذا اللفظ القليل جداً عبر عن معان كثيرة لا تنحصر عدا"⁴⁵¹. ولعل مما يجب الانتباه إليه هنا دلالة التعبير بلفظ (تلذ) لشيء يكون مرئياً، العادة أنه يستخدم لما يؤكل، ويشرب كما وصف القرآن خمر الجنة بلذتها للشاربين⁴⁵².

2.1. من جهود القدامى

من جهود القدامى وإشاراتهم ما يتعلق بتعليل جماليات المفردة القرآنية. ومن ذلك ما أشار إليه الجاحظ عند كلامه على الإيجاز في لفظة (عَرَضْتُمْ) في قوله تعالى (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ) [سورة

⁴⁴⁹ عبد العظيم بن عبد الواحد ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وإعجاز القرآن، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1995، 143.

⁴⁵⁰ أحمد يا سوف، جماليات المفردة القرآنية 291، ابن أبي الإصبع تحرير التحبير 195

⁴⁵¹ ابن أبي الإصبع المصري، تحرير التحبير، 202.

⁴⁵² كما قال تعالى (يَبْضَأُ لَذَّةٌ لِلشَّارِبِينَ) [سورة الصافات: 46/56]

البقرة: 2/235] ، والتعبير بكلمة أزكى في قوله تعالى (فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ) [سورة النور: 24/28] فإنها كلمة واحدة دلت على الكثير من الخير في الرجوع إذا لم يسمح أهل البيت بالدخول، ولم تستخدم الآية كلمة أحسن أو خير أو أولى ولكن استخدمت كلمة أزكى. ولعل من دلالة هذه اللفظة المباركة أنه أزكى لأنفسكم وأطهر لها من ناحية تربيتها وتعليمها الالتزام بأوامر الله ومن ناحية حمايتها من رؤية ما يكره أهل البيت رؤيته، فإن ذلك قد يؤدي إلى الشحناء، ومن ناحية تعليمها التواضع واحترام حقوق إخوانهم في خصوصياتهم. هذا ما يمكن استخراجه من هذه اللفظة الرائعة بنظرة عاجلة، ولعل من يطيل النظر وينعمه فيها يخرج بدلالات أكثر لم تتم الإشارة إليها.

ولعل في هذه المفردة (تلذُّ) من الجماليات ما يمكن استخراجه أيضا غي ما ذكر في السطور القليلة السابقة.

وإذا انتقلنا إلى الخطابي فنجده يتعرض لكلمة أَكَلَهُ في قوله تعالى (فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ) [سورة يوسف: 12/17] فيشير إلى الفرق بين أكل وافترس بقوله "فإن الافتراس معناه في فعل السبع القتل فحسب، وأصل الفرس دق العنق، والقوم إنما ادعوا على الذئب أنه أكله أكلا وأتى على جميع أجزائه وأعضائه فلم يترك مفصلا ولا عظما، ذلك لأنهم خافوا مطالبة أبيهم إياهم بأثر باق منه يشهد بصحة ما ذكروه"⁴⁵³.

ويؤيد ما ذهب إليه الخطابي أن الفعل أكل ورد قبل قليل في كلام يعقوب عليه السلام⁴⁵⁴.

ومن إشارات السابقين كذلك ما ذكره الشريف الرضي في كتابه "تلخيص البيان في مجازات القرآن حيث تضمن هذا المؤلف لمحات جيدة وإن قل اهتمامه بالجانب النفسي أو كاد ينعدم. ففي الآية (تَوَلَّجَ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ وَتَوَلَّجَ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ) [سورة آل عمران: 27/3] يقول: يتعرض لللفظة الإيلاج فيرى أنها ههنا أبلغ لأنها تفيد إدخال كل واحد منهما في الآخر بلطف الممازجة وشديد الملايسة"⁴⁵⁵.

وأما الخطيب الإسكافي (ت1029/420) فقد وضع كتابا سماه "درة التنزيل وغرة التأويل" تعرض فيه للآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز، وتناول الآيات التي تتشابه مفرداتها وتتغير فيها كلمة أو كلمات مبينا علاقة المقام الذي تستخدم فيه كل مفردة فاستطاع أن يقنعنا بالموقف الذي يبسطه القرآن⁴⁵⁶.

ومن ذلك تفسيره للآيتين (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا) [سورة الكهف: 18/74] و (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا) [سورة الكهف: 18/71] إذ قال: قيل: الأمر إنه الداهية، وقيل إنه العجب. والنكر ما تنكره العقول ولا تعرفه ولا تجوزه

⁴⁵³ الخطابي، ثلاث رسائل في الإعجاز، دار المعارف، القاهرة، 1956، 41.

⁴⁵⁴ أحمد يا سوف، جماليات المفردة القرآنية، 284.

⁴⁵⁵ الشريف الرضي تلخيص البيان، مكتبة دار الحياة، بيروت، 1984، 44. أحمد يا سوف، جماليات المفردة القرآنية، 284،

⁴⁵⁶ أحمد يا سوف، جماليات المفردة القرآنية، 285.

والنكر لا يستعمل إلا في المذموم الذي يخرج عن المعروف في العقل أو الدين، فاختص الأول بالإمر لأن خرق السفينة التي لم يغرق فيها أحد أهون من قتل الغلام الذي قد هلك"⁴⁵⁷.

فتراه هنا يسير على نهج من اعتنى بمسألة التقديم والتأخير بين المفردات وعلاقاتها والتماس أوجه التعليل لهذا التقديم والتأخير، ونراه في مثال آخر يعلق على زيادة الجار والمجرور معللاً لتلك الزيادة ورابطاً ذلك بالدلالة اللغوية والمعجمية للمفردة.

والإسكافي يشير أيضاً إلى زيادة كلمة غم في قوله تعالى (مِنْ غَمٍّ)⁴⁵⁸ فيقول: "فلما وصفهم بأن العذاب من جميع الجوانب اكتنفهم صاروا بإحاطة ذلك بهم وسد أنفاسهم عليهم بمنزلة البعير المغموم بالغمامة التي تسد من نفسه فلا يجد فرجه، والآية التي في سورة السجدة لم تشتمل من إحاطة العذاب بهم من ذكر الثياب من النار وصب الحميم وإذابة الشحوم"⁴⁵⁹.

ومن إشارات الزمخشري أيضاً التي تدل على اهتمامه بالجانب النفسي موازنته بين كلمتي دمعت وتفيض في قوله تعالى (تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا) [سورة التوبة: 92/9] يقول معناه تمتلئ من الدمع حتى تفيض لأن الفيض أن يمتلئ الإناء أو غيره فوضع الفيض الذي هو من الامتلاء موضع الامتلاء وهو إقامة المسبب مكان السبب أو قصدت المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت أعينهم كأنها تفيض بأنفسها أي تسيل من الدمع من أجل البكاء من قولك دمعت عينه دمعاً"⁴⁶⁰.

ومن جهود السابقين كذلك الزركشي وهو من القائلين بنفي الترادف في القرآن، وكذل السيوطي في البرهان الذي يعد أفضل الكتب التي تتكلم عن الفروق.

ويشير ياسوف إشارة مهمة حين يقول: "من يطالع أسفار القدامى يجد أن هذه المادة أي مناسبة المقام وفيرة، وذلك لأسباب عدة وهي أنهم ناضلوا بإخلاص جاهدين للرد على الملاحدة الذين يدعون التناقض في القرآن الكريم، والخطل في استعمال مفرداته فكان لا بد من تبين سبب ذكر الانبجاس في موضع والانفجار في موضع آخر وعلى تقديم موسى على هارون في موضع وهارون على موسى في موضع آخر عليهما السلام."⁴⁶¹

⁴⁵⁷ محمد بن عبد الله الإسكافي، درة التنزيل وغرة التأويل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981، 284.

⁴⁵⁸ قال تعالى في سورة الحج "كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا فِيهَا وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ" [سورة الحج: 22/22] وقال في سورة السجدة: (وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّتِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ) [سورة السجدة: 20/32]

⁴⁵⁹ الإسكافي، درة التنزيل، ص 309.

⁴⁶⁰ الزمخشري، الكشاف، 1/638.

⁴⁶¹ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، 295.

ويعد ابن الأثير مثالا على الأديب الذي يدرس المفردات بناء على ذوقه ويقول " ومن الذي يؤتية الله فطرة ناصحة يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار حتى ينظر إلى أسرار ما يستعمله من الألفاظ فيضعها في موضعها ومن عجيب ذلك أنك ترى لفظتين تدلان على معنى واحد وكلاهما حسن في الاستعمال وهما على وزن واحد وعدة واحدة إلا أنه لا يحسن استعمال هذه في كل موضع تستعمل فيه هذه، بل يفرق بينهما في مواضع السبك، وهذا لا يدركه إلا من دق فهمه وجل نظره، فمن ذلك قوله تعالى: (مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ) [سورة الاحزاب: 4/33] وقوله تعالى: (إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا) [سورة آل عمران: 35/2] فاستعمل الجوف في الأولى والبطن في الثانية ولم يستعمل الجوف موضع البطن ولا البطن موضع الجوف. واللفظتان سواء في الدلالة وهما ثلاثيتان في عدد واحد ووزنهما واحد أيضا، فانظر إلى سبك الألفاظ كيف يفعل⁴⁶².

وياسوف يرى أن ابن الأثير هنا قد اهتم فقط بالجانب الشكلي والموسيقى الناتج عن عدد الحروف وصيغة الكلمة ولكننا نرى أنه لا بد من التعمق أكثر في الجوانب السياقية عند ابن الأثير لنرى أهذا ديدنه في التعامل مع اللفظة المفردة أم أن ما ذكره هنا إشارة خاطفة أوضحها وبسطها في موضع آخر واكتفى بذلك عن الإطناب في هذا المقام.

ومن الملاحظات كذلك ما ذكره الرماني عند كلامه على قوله تعالى (كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً) [سورة النور: 39/24] حيث يقول: " ولو قيل يحسبه الرائي ماء ثم يظهر على خلاف ما قدر لكان بليغا، وأبلغ منه لفظ القرآن لأن الظمان أشد حرصا عليه وتعلق قلب به⁴⁶³

ومن دلالة زيادة حرف الجر ومجروره ما أشار إليه الشريف الرضي في قوله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا) [سورة النساء: 10/4] فيقول: " وقوله سبحانه (فِي بُطُونِهِمْ) زيادة معنى وإن كان كل آكل إنما يأكل في بطنه وذلك أفضع سماعا أشد إيجاعا وليس قول الرجل للآخر: إنك تأكل النار مثل قوله: إنك تأكل النار في بطنك⁴⁶⁴.

ومما يجب الاهتمام به عند الكلام على جهد السابقين في المفردة القرآنية ما ذكره الرماني والباقلاني وإن كان قليلا، وما ذكره بعدهما أبو منصور الثعالبي (ت 1038/429) في الإعجاز والإيجاز، وإشارات مهمة

⁴⁶² ابن الأثير المثل السائر 143/1.

⁴⁶³ الرماني، ثلاث رسائل في الإعجاز، 82.

⁴⁶⁴ الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1984، 51.

للزخشي. كما أننا يجب ألا ننسى الإشارة إلى مفتاح العلوم وشروحه التي وصفها بأنها أدت إلى جمود البلاغة ودور الكلمة والسياق فيها⁴⁶⁵.

وعن تداخل المصطلحات البلاغية يقول ياسوف: "ومن مظاهر تداخل المصطلحات البلاغية أن يعد ابن أبي الإصبع هذه الجمالية في باب ائتلاف اللفظ والمعنى في كتابه "تحرير التحرير" وتضع الشواهد نفسها تحت عنوان "فرائد القرآن" في كتابه بديع القرآن وهو يعرف هذا النوع قائلًا: "وهو مختص بالفصاحة دون البلاغة لأنه عبارة عن إتيان المتكلم في كلامه بلفظة تنزل منزلة الفريدة من حب العقد وهو الجوهرة التي لا نظير لها تدل على عظم فصاحته وقوة عارضته وجزالة منطقته وأصالة عريته بحيث تكون هذه اللفظة إذا سقطت من الكلام غزت الفصحاء بلاغتها"⁴⁶⁶

ثم يقول ياسوف: "ونكتفي بهؤلاء الأعلام لأن كل كلمة قرآنية يمكن أن تقع تحت عنوان مناسبة المقام، وأيضاً حذر الإطالة غير المجدية فالتكرار كان في الشواهد نفسها في التعليق الفني فمثلاً لا يبتعد أبو السعود كثيراً عن تذوق الزخشي فهو يقلده أحياناً بالنقل الحرفي أو بأسلوب التذوق كما أعاد ابن قيم الجوزية ما ورد عند الرماني حول كلمة ظمان وغيرها"⁴⁶⁷.

وإذا كانت الأمثلة السابقة لمفردات مذكورة في اللفظ فترى أنه يحسن بنا الوقوف على بعض الإشارات الجمالية لباب حذف المفردة في القرآن الكريم. ومن ذلك ما ذكره عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز عن حذف المفردة القرآنية عند تعليقه على حذف المفعول في قصة موسى مع ابنتي شعيب في الآية الكريمة (وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ) [سورة القصص: 23/28] وعلق عبد القاهر على الآية موضحاً أن المفعول فيها قد حذف في أربعة مواضع، وأوضح أن المعنى يسقون أغنامهم، وتذودان غنمهما، وقالتا لا نسقي غنمنا، وفسقى لهما غنمهما، ثم يعلل عبد القاهر حذف المفعول هنا على أن الغرض من الآية هو ذكر حصول السقي وليس الغرض بيان المسقي أهو غنم أم غيره⁴⁶⁸.

⁴⁶⁵ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، 273.

⁴⁶⁶ ابن أبي الإصبع المصري، بديع القرآن، تح حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2008، 420، تحرير التحرير 576. ولعل الدكتور ياسوف لم ينتبه إلى أن ابن أبي الإصبع ذكر باب ائتلاف اللفظ والمعنى في كتابه بديع القرآن، وذكر باب الفرائد في كتابه تحرير التحرير، أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية 301. فذكر كلا من العنوانين في غير الكتاب الذي ذكر فيه.

⁴⁶⁷ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية 302.

⁴⁶⁸ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 161.

ولا ننسى أن عبد القاهر في كلامه على باب الحذف قسمه إلى أنواع مختلفة حسب معان لطيفة أشار هو إليها أثناء تعليقه على الأمثلة، لكننا لسنا مكلفين بالتقسيم الذي سار عليه هو بل يكفي تناول هذه الأمثلة من باب تحت أي نوع من أنواع السياق تدخل وإلى أي قسم تنتمي.

وهناك جانب سياقي آخر يمكن إرجاعه إلى السياق الاستعمالي أو السياق الأسلوبي حينما تكلم عبد القاهر على أن مفعول المشيئة يحذف في مواضع التفخيم، مثل قوله لو شئت أن ألقى الأمير لقيت⁴⁶⁹. وعبد القاهر هنا يلتقي مع الجاحظ في قوله بأن القرآن ورد فيه استعمال بعض الألفاظ في دلالات معينة مثل الريح والرياح، والسنة والعام وغيرها⁴⁷⁰.

ومما نستفيدة من تلك الإشارة الخاطفة أنه هناك عدة أمور علينا مراعاتها عند تناول المفرد القرآنية وتعليق القدامى والمحدثين عليها، ومنها:

1- من حق هذا البحث المتصل بالبيان القرآني على الباحثين أن يحاولوا تناول أمثلة غير تلك الأمثلة التي كررها أغلب العلماء عند دراستهم للمفردة القرآنية.

2- محاولة الوقوف على الأساليب المختلفة للباحثين القدامى في تناولهم للمفردة وتطبيقه أساليبهم على أمثلة أخرى لم يتكلموا عنها.

3- الإشارة بإسهاب إلى أحد المعاصرين وأحد القدامى في تناولهم للمفردة القرآنية وإجراء موازنة بين بعض القدامى وبعضهم كالزحخشري وأبي السعود مثلاً، وبين بعض المحدثين وبعضهم كسيد قطب والسامرائي، وبين بعض القدامى وبعض المحدثين كابن عاشور من المحدثين والزحخشري من القدامى، ومحاولة الوقوف على أسلوب كل منهم في التعليق الفني والتذوق الأدبي.

2.2. من جهود المحدثين⁴⁷¹

من الجهود المشكورة ما ذكره أحمد بدوي حيث يعلق على كلمة استوقد في قوله تعالى (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا) [سورة البقرة: 17/2] فيقول تستوقفنا كلمة استوقد نارا فتتبين فيها حال رجل قد أحاطت به حلقة

⁴⁶⁹ عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، 167.

⁴⁷⁰ الجاحظ، البيان والتبيين، 41/1.

⁴⁷¹ من أهم جهود المحدثين: ابن عاشور - عبد الله دراز، وعائشة عبد الرحمن، وسعيد رمضان البوطي.

الظلام فهو يطلب جاهدا نارا تضيئ له مسالك السبيل، والسين والتاء يدلان على هذا البحث القوي والطلب الجاد⁴⁷².

ومنها تعليقه على كلمة الناس حيث يقصد بها المنافقون تارة والكافرون تارة والناس جميعا تارة يقول: "ألا ترى في اختيار كلمة الناس وعمومها عدم مجاهدة المنافقين بتعيينهم وفي ذلك ستر عليهم إغراء لهم بالإقلاع عن نفاقهم ذلك أنهم ما داموا لم يعيّنوا من المتوقع أن يصغروا للقرآن"⁴⁷³.

والإشارة التي أشار إليها بدوي وقعت في محلها، وكان فيها موفقا، فهي ترشدنا إلى جانبين من جوانب دلالات الكلمة القرآنية:

الجانب الأول: وقوع الكلمة الواحدة بنفس اللفظ في أكثر من سياق وتغير معناها حسب السياق الذي ترد فيه، وهو بحث من الأهمية بمكان.

الجانب الثاني: الإشارة إلى ما يتسم به الأسلوب القرآني في الدعوة من التهذيب وملاطفة القلوب ونود أن نشير هنا إلى أن هذا النهج هو سمت الأسلوب النبوي أيضا حيث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "ما بال أقوام"، ولا يصرح بالأسماء.

ويلق الشيخ نور الدين عتر (ت2020) على قوله تعالى (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) [سور البقرة:2/2] ونلاحظ هنا أن وصف القرآن الكريم بقوله هدى وهو مصدر نكرة والمصدر لا يوصف به، فالأصل أن يقال هاد لكنه وصف بالمصدر إشارة إلى أنه بلغ في الهداية غاية الغايات فأصبح هو نفس الهداية⁴⁷⁴.

وينتبه الدكتور عتر إلى جمال صيغة المفاعلة في تفسير الآية (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا) [سور البقرة:2/9] إذ يقول: "إنه الخداع والمكر البالغ الذي عبر عنه بصيغة المفاعلة (يخدعون) لإفادة المبالغة في فعلهم ذلك وحسبك أنهم في خداعهم هذا غفلوا عن رقابة الله لهم وإطلاعه على خباياهم."⁴⁷⁵

وفي كلامه على قوله تعالى (وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا) [سورة العنكبوت:8/29] يقول الدكتور عتر فعبر بكلمة وصينا بدلا من أمرنا إشعارا بأن المسألة مفروغ منها، تحتاج إلى تحريك النفس نحوها لا إلى الإلزام⁴⁷⁶.

⁴⁷² أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، نخضة مصر، الجيزة، 2005، ص 32.

⁴⁷³ أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، 29.

⁴⁷⁴ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، ص 251، ؛ نقلا عن نور الدين عتر، القرآن والدراسات الأدبية، جامعة حلب، ط1، 1998، ص

272.

⁴⁷⁵ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية 252. ؛ نقلا عن نور الدين عتر، القرآن والدراسات الأدبية، ص 278.

⁴⁷⁶ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية 196 ؛ نقلا عن نور الدين عتر، محاضرات في تفسير القرآن، جامعة حلب، ط1، 1982، ص 67.

ومن إشارات المحدثين إلى اللفظة المفردة ما ذكره الدكتور عبد الله دراز عندما قال "انظر إليه بعد أن سجل على بني إسرائيل أفحش الفحش، وهو وضعهم البقر الذي هو مثل في البلادة موضع المعبود الأقدس وبعد أن وصف قسوة قلوبهم في تأييدهم على أوامر الله فتراه لا يزيد على أن يقول في الأولى إن هذا ظلم، وفي الثانية على (بئسما) أذلك كل ما قابل به هذه الشناعات، نعم إنهما كلمتان وافيتان بمقدار الجريمة لو فهمتا"⁴⁷⁷.

ويقول ياسوف أيضا: ونرى أن دراسة عائشة عبد الرحمن (ت1998) تتسم بالموضوعية الواضحة لأنها تنطلق من الأصل اللغوي في استعمال العرب، وترصد استخدام المفردة المدروسة في القرآن كله ومن ثم تفرغ للدلائل النفسية التي تبشها المفردة المنتقاة بين مرادفات⁴⁷⁸.

والحق أن بحث المفردة القرآنية وظلالها النفسية بين القدامى والمحدثين بحث ثري جدا، ولعل المحدثين أسهموا في هذا الجانب بجهود محمودة لعدة أسباب أهمها أنهم استفادوا مما أتاحها لهم عصرهم من أدوات لغوية ونقدية ومدارس مختلفة في تناول النص الأدبي.

ومن إشارات المحدثين التي تستحق الوقوف أمامها إشارة أحمد موسى إلى عدم ذكر بعض الأسماء صريحة في القرآن الكريم مثل اسم فرعون واسم الملك الذي يأخذ كل سفينة غصبا في قصة موسى واسم الملك الذي رأى في منامه سبع بقرات سمان ويعلل ذلك قائلا: "كيف يكون لهؤلاء الأشرار الذين ليسوا في هذه الحياة إلا الظل المنحسر والوهم الزائل خلود بأسمائهم في كتاب الله"⁴⁷⁹.

ونحن لا نختلف الأستاذ فيما ذهب إليه غير أننا نرى أن ما ذكره لا يكفي وحده سببا لعدم ذكر اسم فرعون وأشباهه من الظالمين في القرآن الكريم، وذلك لأن القرآن أشار إلى العديد من الأمثلة للصالحين والأبرار ومنهم مؤمن آل فرعون⁴⁸⁰، ومنهم بعض الأنبياء أنفسهم⁴⁸¹، ومنهم زوجة فرعون نفسه التي لم يذكر اسمها في القرآن واكتفى القرآن بالثناء عليها. فلعل الأسلوب القرآني يركز على المغزى من القصة والدروس المستفادة منها أكثر من تركيزه على الأسماء، لاسيما إن كانت القصة مما يمكن تكراره في صور مختلفة وأزمنة متفرقة.

⁴⁷⁷ محمد عبد الله دراز النبأ العظيم، ص 158.

⁴⁷⁸ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، ص 296.

⁴⁷⁹ أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية 267، أحمد موسى سالم قصص القرآن 128 – 219.

⁴⁸⁰ وذلك في قوله تعالى (وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ) [سورة غافر:

[28/40]

⁴⁸¹ كقوله تعالى (وَقَالَ هُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا) [سورة البقرة:2/247]

فكأن القرآن الكريم في قصة فرعون وأشباهه من الظالمين يلهمنا إلى أخذ العبرة من حياة هؤلاء، ويرينا كيف يتجبر المخلوق الضعيف فيدعي ما ليس له من الألوهية والخلق وهو المخلوق العاجز، وكيف تكون نهايته عندما يأتي أجله الذي قدره الله، وكيف يكون ضعف حجته إذا أعطيت الفرصة لخصمه لإظهار الحق⁴⁸².

ولا يختلف الأمر كثيرا في ذكر قصص الصالحين مثل امرأة فرعون، فإن الهدف هو ضرب مثل للصالحين بموقف امرأة فرعون، ورسم صورة لإيمانها وصبرها وهي تعيش مع رأس الكفر في بيت واحد ثم تفضيلها ما عند الله على ما عند فرعون من نعيم الدنيا، فتضح الصورة وتبرز الفكرة وتجد أي امرأة تقع في مثل هذا الموقف أسوء حسنى في هذا المرأة.

أما حين يكون من الضروري ذكر الاسم لخصوصية يستدعيها المقام ولأن الحادثة التي تتكلم عنها الآيات مرتبطة بشخصيات معينة فإننا نرى القرآن الكريم يصرح بالأسماء، كقصة زيد بن حارثة⁴⁸³، أو قصة العزيز⁴⁸⁴، أو قصة مريم عليه السلام.

وإذا كانت الأمثلة السابقة تتضمن في المقام الأول قصة وعبرة تستفاد ويحتاج إلى العمل بها ففي بعض الأحيان تكون القصة التي تُركّ التصرّيح بالاسم فيها تتضمن قضية فقهية يحتاج الكثير من المسلمين إلى العمل بها وحينئذ يكون من المنطقي التركيز على السؤال وبيان جوابه لأنه هو ما يحتاج إليه بخلاف اسم الشخص الذي وردت القصة باسمه⁴⁸⁵.

ومن دلالة اللفظة المفردة على التهذيب ما ذكره البوطي في تعليقه على كلمة "متكأ" في قوله تعالى (وَأَعْتَدْتُ لَهُنَّ مَثَكًا) [سورة يوسف: 31/12] يقول: "لم يعبر عن ذلك بالطعام فهذه إنما تصور شدة الجوع وتنقل بالفكر إلى المطبخ بما فيه من الطعام ورائحته وأساببه، متكأ كلمة تصور ذلك النوع من الطعام الذي يقدم إلى المجلس تفكها وتبسطا وتجميلا للمجلس وتوفيرا لأسباب المتعة فيه ولذلك فالشأن فيه أن يكون الإقبال عليه في حالة من الراحة والاتكاء⁴⁸⁶.

⁴⁸² كما قال تعالى في قصة النمرود (فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ) [سورة البقرة: 258/2]

⁴⁸³ قال تعالى (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا) [سورة الأحزاب: 37/33]

⁴⁸⁴ قال تعالى (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّىٰرُ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ) [سورة التوبة: 30/9]

⁴⁸⁵ كما في قوله تعالى (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ) [سورة المجادلة: 1/58]

⁴⁸⁶ محمد سعيد رمضان البوطي من روائع القرآن ، دار الفارابي للمعارف، الشارقة، 2007، 168.

ولا يخفى اتساق الكلمة مع السياق الخارجي التي وردت فيه، فالموقف الذي يقدم فيه الطعام ليس الجوع عنصرا أساسا فيه، ومن سيتناولن هذا الطعام لم يجئن خاصة لتناوله، ولفظة الاتكاء بعيدة عن هذا السياق فيها معنى الراحة والدلالة على النعيم ولها شواهد تؤيد ذلك من القرآن الكريم⁴⁸⁷.

ومما يتصل اتصالا وثيقا بالسياق دور الكلمة فيما يتعلق بالإعجاز العلمي ومن أشار إلى ذلك البوطي في كتابه من روائع القرآن والزرقاني في كتابه مناهل العرفان والقرآن الكريم في الأساس كتاب هداية وإرشاد وليس من مهمته الحديث عن حقائق الوجود، وتحميل كلماته وأساليبه أكثر مما تحتمل يخرج بها عن المعاني المقصودة بل ويشوه معانيها ومع ذلك لا يجب إنكار ما ثبت منه بشكل قاطع وكان موافقا لأصول اللغة مناسبة للسياق الوارد فيه⁴⁸⁸.

ويشير ياسوف إلى كلام الدكتور كاعوب حيث يقول: "ويخيل إلينا أن الأمر يعود إلى الدلالة الإيحائية في الشاهدين ذلك أن مادة كل منهما تختلف كل الاختلاف عن مادة اللفظة الأخرى فمادة الجوف توحى بالضمور والخلو والانحسار والعمق خصوصا بما يرسمه حرف الجيم وبعده حرف الواو الساكن، ثم حرف الفاء الذي تنضم عنده الشفاه من دلالة إيحائية.

وذلك على عكس البطن التي توحى بالتواء والبروز والانكشاف، وهي أنسب للحامل عن مادة الجوف، فالجنين المكنى عنه بقوله تعالى على لسان أم مريم عليها السلام (ما في بطني) يناسبه كثيرا التواء والبروز والانكشاف مثلما هي حال الحامل وتبعاً لذلك استحقاق السياق مفردة بطن لا جوف"⁴⁸⁹.

ويشير الدكتور ياسوف كذلك إلى تأمل الرافعي (ت1937) لكلمة ضيزى حيث يقول الرافعي: "وفي القرآن لفظة غريبة وهي من أغرب ما فيه وما حسنت في كلام قط إلا في موقعها منه فكانت غرابة اللفظ أشد الأشياء ملائمة لغرابة هذه القسمة التي أنكرها وكانت الجملة كلها كأنها تصور في هيئة النطق بها الإنكار في الأولى والتهكم في الثانية، وكان هذا التصوير أبلغ ما في البلاغة، وخاصة في اللفظة الغريبة التي تمكنت في موضعها من الفصل، ووصفت حالة المتهم في الإنكار من إمالة اليد والرأس بهذين المدين إلى الأسفل والأعلى"⁴⁹⁰.

⁴⁸⁷ كقوله تعالى (مُتَكَبِّرِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شُجُورًا وَلَا زَمْهَرِيرًا) [سورة الإنسان: 13/76] وقوله تعالى (إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ) ٥٥ (هُمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكَبِّرُونَ) [سورة يس: 55/36-56]

⁴⁸⁸ أحمد يا سوف، جماليات المفردة القرآنية 281.

⁴⁸⁹ أحمد يا سوف، جماليات المفردة القرآنية 290، عيسى العاكوب، جمالية المفردة القرآنية عند ضياء الدين ابن الأثير، مركز تفسير للدراسات

القرآنية، 1991، ص 24.

⁴⁹⁰ مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن الكريم والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 8، 2005، 188..

في هذه الصفحات من كتاب دكتور ياسوف إشارات جيدة لبعض المعاصرين في حديثهم عن الكناية والمضاف والمفردة يمكن أن يرجع إليها في الفصل الثالث والرابع. وكذلك كلام جيد للزمخشري يمكن الاستفادة منه في موضوع الكلمة والسياق الثقافي. وهي كلها واردة في مقام الكلام على التهذيب والكناية في اللفظ القرآنية سواء كان فيما يتعلق بالعلاقة بين الرجل والمرأة أو فيما لا تستحسنه العرب في كلامها. وفي ذلك كلام للزمخشري وأبي السعود وكذلك. وفي هذا إشارة إلى التداخل السياقي فإن الزمخشري اعتبر كلمة (أصابعهم) من السياق الثقافي بين اعتبرها أبو السعود من السياق البلاغي حث جعلها من المجاز اللغوي. وكذلك إشارات ابن أبي الإصبع المصري.

ويقول البيومي: " فهذا الكلام - الفرائد - لو ترجم إلى لغة عصرنا لترجم عما يسميه النقاد باللفظ الموحى، وما يبعثه في الجملة من الظلال والأضواء، ووقع ابن أبي الإصبع على هذه الألفاظ والجمال في كتاب الله يدل على ذوق بصير، ونحن نأخذ عليه أنه أحسن الاختيار ولم يأت بما يجمل من التحليل"⁴⁹¹.

وتعد دراسة عائشة عبد الرحمن جيدة لأنها تنظر إلى قرائن السياق العام ففي الآية الكريمة (يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَا لَا بُدَّ) [سورة البلد: 6/90] تبين البعد النفسي لفعل "أهلكت" قائلة: ولم يقل أنفقت مع قربها وذلك لأن الإهلاك أولى بالغرور والطغيان وأنسب لجو المباهاة والفخر المسيطر على المقام"⁴⁹².

وقد ذكر الدكتور بكرى شيخ أمين ثلاث خصائص للكلمة القرآنية:

1- جمال وقعها في السمع.

2- اتساقها الكامل مع المعنى.

3- اتساع دلالتها لما لا تتسع له عادة دلالة الكلمات الأخرى"⁴⁹³.

ثم هو يدلل -في مهارة- على ما ذهب إليه فيعطي مثالا على كلمة (اثاقلتم) الواردة في قوله تعالى (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ) [سورة التوبة: 38/9] فيقول عن المفردة اثاقلتم: "تلحظ في خيالك ذلك الجسم المتناقل يرفعه الرافعون في جهد فيسقط من أيديهم، في ثقل، ألا تحس أن البطء في تلفظ الكلمة ذاتها يوحي بالحكة البطيئة التي تكون من الجسم المتناقل"⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ محمد رجب البيومي، خطوات التفسير البياني، المكتبة الأزهرية، القاهرة، 1971، 265.

⁴⁹² عائشة عبد الرحمن، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف، القاهرة، 1، 186/1962.

⁴⁹³ بكرى شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن، دار العلم للملايين، 1994، ص 130.

⁴⁹⁴ بكرى شيخ أمين، التعبير الفني في القرآن، 131.

2.3. ذكر رحمة ربك عبده زكريا.

هذه الآية من النوع الذي تكون كل كلمة فيه تحكي نكتة لطيفة ففي ذكر الرحمة في البداية إشارة من البداية إلى الرحمة العظيمة التي أعدها الله لعباده الصالحين عامة والأنبياء خاصة وإضافة اللفظة إلى الرب ثم إضافة الرب إلى ضمير المتكلم بشارة لرسول الله بأن الله ربه الذي اكتنف زكريا برحمته لن يمنعه الحظ العظيم من تلك الرحمة، ثم نصل إلى مفعول الرحمة وهو كلمة عبده ليدل على أن الله لا ينسى عباده⁴⁹⁵.

وتقديم عبد في قوله تعالى: (قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ) [سورة مريم: 30/19]، لتقوية المعنى ولنفي ما سينسب إليه مستقبلا وليبطل الادعاءات الغالية فيه⁴⁹⁶.

وهنا مجموعة من الأمثلة التي توضح فضل التقديم المعنوي الذي من صفاته تقديم الأشرف، ومن هذه الأمثلة قوله تعالى:

2.4. وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة

في هذه الآية قدم الصلاة على الزكاة وفيها عدة نقاط مما يجب الالتفات إليه ومن ذلك:

- 1- أن من لا يقيم الصلاة يتوقع منه أنه لا يؤدي الزكاة، فأداء الصلاة من العلامات التي يعرف به إيمان المسلمين.
- 2- ولا يخفى على أحد أن حروب الردة كانت لأن بعض القبائل رفضت دفع الزكاة رغم أنهم لم يمانعوا في أداء الصلاة.
- 3- أن الصلاة فرضت على المسلمين قبل الزكاة لما لها من أثر في ملموس في تغيير شخصية المسلم إذا أداها كما يجب أن تؤدي.
- 4- أن الصلاة متكررة في كل يوم وفي هذا مشقة لا يتحملها إلا من قرر الانصياع لأوامر الدين، فمشقة الصلاة أعظم من مشقة الزكاة فناسب ذلك تقديمها عليها.
- 5- رغم أن مشقة الصلاة أعظم من مشقة الزكاة إلا أن ما جبل عليه البشر من حب المال والسعي إليه يجعل الاستغناء عنه شيئا يصعب على كثير من النفوس إلا من رحم ربي فمن فهم أن المال نعمة من نعم الله يجب على الإنسان أن يؤدي شكرها حتى لا تكون وبالاً عليه.

⁴⁹⁵ الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 61/ 61- 62.

⁴⁹⁶ الصابوني، صفوة التفاسير 197/2.

2.5. أضعوا الصلاة واتبعوا الشهوات

نرى في الآية تقديم الصلاة على الشهوات. ولعل دلالة التقديم لا تنحصر فقط في تقديم الأشرف المحبوب على غير المحبوب بل إننا الآية وكأنها تشير إلى أن الصلاة حصن يمنع الإنسان من اتباع الشهوات وأن من يقع في الشهوات لا شك أنه لا يكون مقيما للصلاة أصلا أو غير مقيما لها كما ينبغي أن تقام.

ونلاحظ أيضا مجيء الصلاة مفردة ومجيء الشهوات جمعا، ولعل من دلالات هذا كون الصلاة واحدة في مقصدها وثمرتها بخلاف الشهوات التي تتنوع في نفسها وتختلف صورها⁴⁹⁷ كما أنها تختلف من شخص إلى شخص فما يتلى به شخص ما يكون شهوة له قد لا يكون كذلك بالنسبة لغيره من الناس أو قد عند غير من الناس بنفس الدرجة.

ومثل ذلك تقديم المتقين على المجرمين في الآية: (يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِثًا) [سورة مريم: 85-86].

نلاحظ في الآية تقديم المتقين على المجرمين ونلاحظ كذلك مخالفة الأفعال حيث استخدم نحشر للمتقين ونسوق للمجرمين ثم اختلاف الحال فوفد ووردا كلاهما حال لكن خص المتقين بالوفد والمجرمين بالورد. ولا بد أن هناك سببا لاختيار هذه الأفعال علمه من علمه وجهله من جهله ولا يبعد أن يكون للوضع لغوي لهذين الفعلين وهاتين الحالين دور في اختيار هذه الكلمات.

وهذه الآية ترشدنا إلى تتبع المقابلات في القرآن الكريم واستخراج دقائقها اللغوية والجمالية وهو باب لا أعرف أن الكثيرين قد طرقوه من قبل والله الموفق.

ومن هذه الأمثلة التي أطلقنا عليها اسم المقابلات: قوله تعالى: (فَسَتَذْكُرُونَ مَا أَقُولُ لَكُمْ وَأُفَوِّضُ أُمْرِي إِلَى اللَّهِ) [سورة غافر: 44/40] وقوله تعالى: (وَأَعْتَزِلْكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي) [سورة مريم: 48/19]، وفي هذين المثالين وما شابههما توحى الآيات بنهاية قصة وختام كلام بعد نقاش طويل ومحاولات إقناع، ثم انتهاء هذه المناقشات على غير الغاية التي يريدتها صاحبها، وهكذا كانت حال مؤمن آل فرعون مع قوم فرعون، وحال إبراهيم مع أبيه. وكلتا الآيتين بدأت بفعل مضارع اقترن بحال الخطاب وختمت بفعل مضارع مسند لضمير المتكلم..

⁴⁹⁷ كما قال تعالى (زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْخَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ) [سورة آل عمران: 14/3]

2.6. قال كذلك قال ربك هو علي هين

فكأنه يقول إذا كانت المسألة متعلقة بقدرته تعالى فهي هينة (علي) بخلاف ما إذا كانت متعلقة بقدره غيره.⁴⁹⁸ ولنا هنا خلاف مع صاحب بحث خصائص المفردة القرآنية في سورة مريم. حيث ذكر في هذا المثال النص التالي: فهو علي هين وإن كان صعبا عليكم أن تتصوروا أن يولد غلام لرجل هرم وامرأة عاقر.

والمتمثل في المفردة القرآنية يجد أنها على أنواع من أهمها:

الأول: مفردة يعرف معناها جميع أهل اللسان العربي، فهي لا تحتاج إلى إيضاح كمفردة الشمس والقمر ونحو ذلك.

الثاني: مفردة يخفى معناها على بعض العرب إما بسبب قلة استخدامها بينهم أو بسبب اختصاص استعمالها ببعض القبائل دون بعض، فهذا النوع يرجع فيه إلى كلام العرب ومعهود خطابهم.

الثالث: مفردة يراد بها المصطلح الشرعي أي ما جاء بيانه على لسان الشارع، والشارع استخدم ما تعرفه العرب في كلامها وزاد عليه معاني أو خصص ألفاظا على معنى معين.

الرابع: مفردة يراد بها المصطلح القرآني وهي أن تأتي المفردة في القرآن على معنى معين من معاني اللفظ، فيكون معنى اللفظ العام قد خص في القرآن بجزء من هذا المعنى العام، كمفردة زعم فإنها تطلق على القول صدقا كان أو كذبا، لكنه خص في القرآن باستعماله بمعنى الكذب⁴⁹⁹.

3. الفاصلة القرآنية والسياق

الفاصلة في الآية الكريمة هي الكلمة الأخيرة فيها، وقد أشار العلماء والباحثون قديما وحديثا إلى العلاقة بين الفاصلة وسياق الآية التي ترد فيها ومدى ملائمة كل منهما للآخر. وسوف نحاول في السطور التالية الإشارة إلى تلك العلاقة .

3.1. تعريف الفاصلة

جاء في لسان العرب : ورؤوس الآي فواصلها، وفي المعجم الوسيط الفاصلة : ما يفصل بين شيئين⁵⁰⁰، واصطلاحا: كلمة آخر الآية كقافية الشعر، وهي في القرآن تُختم بها الآية غالبا⁵⁰¹.

⁴⁹⁸ عيبوط حفيظة، خصائص المفردة القرآنية سورة مريم أمودجا، 77.

⁴⁹⁹ سامي بن مسعود الجعيد، المفردة القرآنية بين اللغويين والمفسرين، جامعة الأزهر، كلية الدعوة الإسلامية، المنوفية، 2018، 15.

⁵⁰⁰ ابن منظور، لسان العرب، 13/272، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط 2/698.

⁵⁰¹ ينظر أيضا أحمد ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، دار المكتبي سوريا- دمشق، 1999.

وعادة ما تكون اسما أووصفة أو فعلا، ولا تكون الفاصلة حرفا عادة إلا ما جاء في الحروف المقطعة التي وردت في أوائل بعض السور.

ورغم أهمية هذا الموضوع فإن الدراسات التي دارت حوله لم تتعرض بشكل تام للجانب السياقي للفاصلة، والكتاب الأصيل الذي يشير عنوانه إلى عنايته بهذا البحث هو كتاب (إحكام الرأي في أحكام الآي) لشمس الدين بن الصائغ كتاب مفقود أشار إليه السيوطي في كتبه⁵⁰².

3.2. الفرق بين الفاصلة والسجع

الكثير من المفسرين لا يرى إطلاق لفظ السجع على أواخر الآيات وذلك -على ما يبدو- هربا من تشبيه القرآن بسجع الكُفَّان الذي كان معروفا في الجاهلية وورد النهي عنه في الحديث الشريف. فالباقلاني ينفي وجود السجع في القرآن فيقول: "ولو كان القرآن سجعا لكان خارجا عن أساليبهم... إلى أن يقول: وليس كذلك الشعر."⁵⁰³ وكان الزمخشري أيضا يميل إلى نفي السجع في القرآن حيث يقول: "ليس لمجرد الفاصلة بل لرعاية الاختصاص"⁵⁰⁴.

هؤلاء من العلماء الذين قالوا بنفي السجع في القرآن بينما نرى الفراء صاحب كتاب معاني القرآن يقول بوقوع السجع في القرآن⁵⁰⁵، فهو عند تعرضه لقوله تعالى (مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى) [سورة الضحى: 3/93]. يعلل لذكر الضمير -الكاف- في الفعل وَدَّعَكَ وحذفه في الفعل قَلَى حيث لم يُستخدم (قلاك) ويرى أن السجع هو علة حذف ضمير المتكلم. فهذه إشارة صريحة منه على قوله بوقوع السجع في القرآن الكريم.

ونرى الخطيب الإسكافي يعلل قوله تعالى (يتفكرون ويعقلون ويذكرون)⁵⁰⁶.

أما الزمخشري فيعلل قوله تعالى (لقوم يعلمون) و(لقوم يفقهون) بأسلوب الفنلة فيقول: "فإن قلت لم قيل يعلمون مع ذكر النجوم ويفقهون مع ذكر إنشاء بني آدم قلت كان إنشاء الإنس من نفس واحدة وتصريفهم

⁵⁰² الكتاب المذكور غير مطبوع، ولم أقف على تعريف به في كشف الظنون وذيله وقد ذكره السيوطي في كتابه الإتقان وفي كتابه معترك الأقران في إعجاز القرآن ينظر في ذلك الإتقان 2/214، معترك الأقران 1/32. جماليات المفردة القرآنية للدكتور ياسوف ص 313

⁵⁰³ أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن ص 57.

⁵⁰⁴ الزمخشري، الكشف، 1/137.

⁵⁰⁵ يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1980، 3/271.

⁵⁰⁶ محمد بن عبد الله الإسكافي، درة التنزيل وغرة التأويل ص 258 - 259. وينظر أيضا جماليات المفردة القرآنية للدكتور أحمد ياسوف ص

من أحوال مختلفة ألطف وأدق صنعة وتديرا؛ فكان ذكرُ الفقه الذي هو استعمالُ فطنةٍ وتدقيقٍ نظرٍ مطابقاً له⁵⁰⁷.

3.3. أهمية دراسة الفاصلة القرآنية

القرآن الكريم معجزة الإسلام الخالدة نزل على أهل الفصاحة والبلاغة وتحداهم فأعجزهم؛ فلم يستطيعوا أن يأتوا بقرآن مثله ولا بعشر سور من مثله ولا بسورة واحدة من مثله. والله يشير في أكثر من آية إلى أن القرآن كتابٌ محكم، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وينفي عنه التناقض والاختلاف، ويدعو الجميع إلى تدبر آياته في أكثر من آية، قال تعالى (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) [سورة محمد: 24/47] وقال تعالى (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) [سورة النساء: 82/4]. فالدعوة -إذن- واضحة جلية إلى تدبر القرآن ومحاولة فهمه والبحث في أسرارهِ وعجائبهِ التي لا تنتهي، والوصول إلى ما يمكن الوصول إليه منها. وتدبر الفواصل القرآنية -أو رؤوس الآي كما كان يسميها قديما بعض العلماء- ومحاولة الوقوف على أسرارها السياقية والبيانية من الأبحاث التي تستحق أن تأخذ مكانها في الدراسات الحديثة. ونحن هنا نحاول أن نلقي الضوء على الفواصل القرآنية من خلال تناول الجانب السياقي الذي وردت فيه مع رعاية أحوال ورود الفاصلة نحويًا وصرفيًا، من كونها اسماً أو فعلاً، وكونها معرفة أو نكرة، وكونها صفة أو اسم تفضيل أو اسم فاعل، كما أن هذا البحث سيتعرض لبعض الجوانب الأخرى التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بدلالة الفاصلة القرآنية، مثل مبحث التقديم والتأخير بين الفواصل إذا كانت الفاصلة مكونة من كلمتين، وهذا كثير جداً في القرآن الكريم. كما أن هذه البحث يحاول الوقوف على الدور الذي تؤديه الفاصلة في السياق.

ورغم أهمية هذا الموضوع فإن الدراسات التي دارت حوله لم تتعرض بشكل تام للجانب السياقي، والكتاب الأصيل الذي يشير عنوانه إلى عنايته بهذا البحث هو كتاب (إحكام الرأي في أحكام الآي) لشمس الدين بن الصائغ كتاب مفقود أشار إليه السيوطي كما مر.

3.4. الفاصلة القرآنية والتقديم والتأخير

في كثير من الآيات القرآنية نجد الفاصلة تتكون من كلمتين، ويكثر ذلك عندما تكون الكلمتان صفتين مثل السميع والعليم، ومثل العليم والحكيم. وهذا الأمر من الكثرة بحيث لا يحتاج إلى الإطالة في شرحه، لكن الأمر الذي تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو ترتيب ورود هذه الصفات ومراعاة التقديم والتأخير فيما بينها، لاسيما ونحن نلاحظ بعض الملاحظات مثل تقديم بعض هذه الصفات على بعض، ومن ذلك تقديم السميع على البصير في سائر آيات القرآن، فلم ترد صفة البصر مقدمة على صفة السمع، بل دائماً بل دائماً يأتي السمع مقدماً على

⁵⁰⁷ الزمخشري، الكشاف 39/2. وينظر أيضاً تفسير أبي السعود 166/3.

البصر حتى في غير الصفات، وقد قال الله تعالى في خطابه لموسى وهارون (قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمِعُ وَأَرَى) [سورة طه: 96/20] وفيما يلي نستعرض بعض الأمثلة ونعرض فيها لنماذج من الفواصل مع محاولة مراعاة الجانب السياقي الذي ردت فيه هذه الفواصل ومراعاة الخصائص اللغوية والدلالية للكلمات الواردة في الفواصل.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: (إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ) [سورة هود: 87/11] فقدم الحليم على الرشيد، فابن جزي يروي عن الشوكاني (ت 1838/1255) أنه قال: "قليل إنهم قالوا ذلك على وجه التهكم وقيل معناه الحليم الرشيد على نفسك."⁵⁰⁸ وقال الطاهر بن عاشور: "الحليم زيادة في التهكم ذو الحلم أي العقل"⁵⁰⁹.

فهذان عالمان أحدهما من القدامى والثاني من المتأخرين، اتفقا على أن الكلمتين هنا لا يقصد بهما الحقيقة، والحق أنهما اتفقا على ربط دلالة الفاصلة بالسياق، فإن الذي منعهما عن حمل اللفظتين على حقيقتيهما هو ورود الكلمتين في سياق الدم، فقوم شعيب إذ يذمونه يصعب أن يصفوه بالحلم والرشد. وهذا الرأي الذي قالوا به يتفق مع ما ذكره العز بن عبد السلام من أن لفظة المدح في سياق الدم لا تدل على المدح، وهو في قوله هذا لم ينس التمثيل لما ذهب إليه بهذا المثال الذي نحن بصدد دراسته الآن⁵¹⁰.

أما أبو السعود فيشير إلى السياق بشكل أكثر صراحة مستخدماً لفظة المقام، حيث يرى أنه لا يجوز أن يُحمل كلامهم على الحقيقة معللاً ذلك بأن المقام يأبى ذلك⁵¹¹.

وأما ابن أبي زمنين (ت 1009/399) فقد اكتفى بأن مرادهم النفي فقال: أي لست بالحليم الرشيد⁵¹² وتابعه على ذلك السيوطي⁵¹³ في الدر المنثور. ونرى أن التوجيه السياقي لهذا القول لن يختلف عن التوجيه السابق؛ فالنتيجة واحدة وهي اتفاق الرأيين على المراد هنا بالحليم والرشيد ليس هو الحقيقة⁵¹⁴.

هذا مثال من آراء المفسرين الذين رأوا أن الفاصلة هنا لا يراد بها حقيقة اللفظ. وسنخرج على كلام بعض من يرى أنها يراد بها الحقيقة، ثم نرى أثر السياق في هذا التوجيه.

⁵⁰⁸ الشوكاني، فتح القدير، 588/2.

⁵⁰⁹ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، 142/12.

⁵¹⁰ عز الدين بن عبد السلام، تفسير العز بن عبد السلام، دار ابن حزم، بيروت، 1986، 101/2.

⁵¹¹ أبو السعود العمادي، رشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، 4/ 233.

⁵¹² ابن أبي زمنين، تفسير الكتاب العزيز، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، 2002، 305/3.

⁵¹³ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، 467/4.

⁵¹⁴ إلا أن القول بأنهم إنما قالوا ذلك على سبيل التهكم يعكس صفة من صفات القوم وهي التكبر والسخرية وسوء الأخلاق.

وقال الألوسي إنه كان موصوفا بالحلم عندهم ويشهد لهذا المعنى قولهم في حق صالح (قَدْ كُنْتُ فِيْنَا مَرْجُوءًا قَبْلَ هَذَا)⁵¹⁵. وكذلك رجح الرازي ما ذكره الألوسي من أنه كان معروفا عندهم بالحلم والرشد موصوفا بهما⁵¹⁶.

ورغم اختلاف توجيه الألوسي والرازي مع الوجه السابق إلا أنهما اتفقا في الاعتماد على السياق ليذهبا إلى ما ذهبا إليه؛ فقد أمسك كل منهما بطرف من أطراف السياق، وهو السياق الخارجي حيث اعتمدا على ما عرف من صفات شعيب عند قومه من صفتي الحلم والرشد.

وأما عن تقديم الحليم على الرشيد فمما يجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن الحليم كالتقدمة والتمهيد للرشيد، فالحلم طريق موصلة إلى الرشد، فلتقديمه وجهٌ بهذا الاعتبار، والعرب تضرب المثل في الحلم بأشخاص اشتهروا به ولا نعلم أنهم يضربون المثل بالرشد؛ فالرشد صفة من صفات كمال الإنسان التي لا نظن أن بشرا يأتي بها على وجهها الأكمل إلا الأنبياء المعصومون. أما الحلم فتتفاوت درجات الناس فيه، وقد يصل البعض إلى حد يفوق فيه غيره، وقد ضرب المثل بالأحنف بن قيس⁵¹⁷.

والحلم ضد الطيش وهو من أمارات الرشد، والرشد ضد السفه، فلما كان الحلم كالتقدمة والتمهيد للرشد وأماره من أماراته ناسب ذلك تقديمه عليه.

3.5. السياق وتتابع الفواصل

الذي نعينه هنا باصطلاح تتابع الفواصل هو ورود أكثر من آية في سياق متصل ومتتابع، وختم هذه الآيات بفواصل متوافقة أو متشابهة في نوع الكلمات. وذلك ككونها أفعالا أو صفات أو غير ذلك. ولنضرب على ذلك مثالا بالفواصل التي سنوردها من سورة الروم وهي (إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون - للعالمين - يعقلون - يسمعون).⁵¹⁸

وسوف نستعرض الآن حديث المفسرين وإشاراتهم إلى الجانب المعنوي والسياقي لتتابع الفواصل الذي سبقت الإشارة إليه. فأما الشوكاني فإنه لم يتعرض للإشارة إلى الفاصلة الأولى وفسر العالمين بالذين هم من جنس

⁵¹⁵ الألوسي، روح المعاني 314/6.

⁵¹⁶ أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، تفسير الرازي مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، 387/18.

⁵¹⁷ الجاحظ، الحيوان، 300.

⁵¹⁸ قال تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (21) وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَلَوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ (22) وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَاجْتِلاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (23) وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (24) وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ (25) [سورة الروم: 21-25]).

العالم - ولعله لم يُصب المحزّ - ثم علل ذلك بقوله: من غير بر وفاجر. وقد أشار الشوكاني إلى اختلاف القراءات في العالمين والعالمين⁵¹⁹.

وأما الألوسي فإنه أشار إلى الدلالة المعنوية للفواصل حيث يرى أن في هذه الآية تفريقاً بين الشهوة التي تكون في الإنسان والتي تكون في الحيوان، فالمراد تكثير النسل وبقاء نوع المتفكرين⁵²⁰، فأشار إلى التوافق بين الآية التي تتناول الزواج مع الفاصلة وهي كلمة يتفكرون. وقال في العالمين: "المتصفين بالعلم"⁵²¹، وهو أسدٌ من قول الشوكاني.

ثم أشار الألوسي إلى الفاصلة (يسمعون) بأن الأمر يكفي فيه السماع لمن لا فهم له، كما أن الألوسي نقل عن الطيبي الكلام في الفاصلة (يسمعون وفيه مبالغة لا تخفى). لكنه استشهد بآية سورة الفرقان فأكد المعنى⁵²².

ويمكن أن نقول: لما كان أغلب الناس لا ينتبهون إلى مرور الليل والنهار كانوا من غير المتفكرين، وكانوا ممن يُعملون آلة السمع في التعلم، ولهذا خوطبوا بما عادتهم استخدامُهُ في اكتساب معارفهم والله أعلم.

ويمكن أن نقول: إن السكن هو سبيل التفكير ووسيلته أو هو أهم الوسائل المعينة عليه. فلما ذكر السكن في أول الآية ناسب ختام الآية بقوله (يتفكرون).

ذكر ابن عاشور أن اللام في (لقوم) للتمليك وأحال في ذلك على مغني اللبيب⁵²³. ولعل من المناسب أن نشير إلى أن من يباشر الخوف والطمع ويتنفع بالماء الذي تحي به الأرض أو الذي يلحظ حال الأرض قبل نزول الماء وبعده، فإن الغالب عليه أن يكون ممن يعمل عقله لمعرفة أسرار الحياة والكون والخلق لاسيما إن كان ممن ينتفع بما أنزل الله من نعم في الأرض. ثم إن الألوسي أحال إلى الطيبي أيضاً في هذه الفاصلة⁵²⁴.

لا بد هنا من الكلام على تعريف التفكير والعقل والسمع والعلم. ومما يمكن قوله في دلالات ترتيب هذه الفواصل:

⁵¹⁹ الشوكاني، فتح القدير، 253/4.

⁵²⁰ الألوسي، روح المعاني، 32/11.

⁵²¹ الألوسي، روح المعاني، 32/11.

⁵²² الألوسي، روح المعاني، 32/11.

⁵²³ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 72/21.

⁵²⁴ الألوسي، روح المعاني، 32/11.

1- مرت الإشارة إلى خلق السماوات والأرض في غير موضع من القرآن الكريم فناسب ذكر العالمين

هنا.

2- لما كان خلق السماوات والأرض واضحا لكل الناس كان ذلك أوفق بقراءة العالمين كما يمكن أن

نقول إن الآية تدرجت من عرض ما يعلمه الجميع إلى عرض ما يعلمه الخاصة ثم جاءت الفاصلة لتختتم بأخص الخواص والله أعلم.

3.6. تعاور الفواصل

المقصود بتعاور الفواصل هو ورود الفواصل مختلفة في مواضع مختلفة مع اتفاق الكلمة التي تكون قبل الفاصلة، وأكثر ما يكون هذا عندما تكون الفاصلة صفة لما قبلها. ومن أمثلتها:

1- زوج كريم - زوج بهيج

الفرق بين الكريم والبهيج: ورد قوله تعالى (مَنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ)⁵²⁵ مرتين في القرآن الكريم مرة في سورة الحج ومرة في سورة ق. وورد (زوج كريم)⁵²⁶ مرتين في القرآن أيضا مرة في سورة الشعراء ومرة في سورة لقمان.

وُرودها في سورة الشعراء

وصف الزوج في سورة الشعراء بأنه كريم وقد بدأت الآية بتوبيخهم على إنكارهم نعم الله ووحدانيته، فكان وصفه بالكريم هنا أنسب من البهيج الذي يدور معناه على الجمال وحسن المنظر.

وبمطالعة كتب التفسير نجد أنها قد ذكرت الكثير من الأقوال في تفسير هذه الصفة، فالشوكاني في فتح القدير يذكر أن الزوج هو الصنف واللون والنوع والنبات الكريم هو المرضي في منفعه⁵²⁷.

وفي فتح البيان أن الشعبي (ت723/103) قال: "الناس مثل النبات، منه كريم يصار به إلى الجنة ومنه لئيم يصار به إلى النار"⁵²⁸، وهذا مهم ومناسب لبدء الآية بالتوبيخ. وأما صاحب أضواء البيان فقد اكتفى بذكر

⁵²⁵ في سورة ق الآية 7، وفي سورة الحج الآية 5.

⁵²⁶ في سورة الشعراء الآية 7، وفي سورة لقمان الآية 10.

⁵²⁷ الشوكاني، فتح القدير، 110/4.

⁵²⁸ صديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1992، 364/9.

أنه كريم أي حسنٌ دالٌّ على قدرته⁵²⁹. لكن هذا التعليل - على ما يبدو - لا يكفي لتعليل الفرق بين الكريم والبهيج. وقال البقاعي: جمع المنافع محمودٌ والكريم كل ما يُرضى في بابه⁵³⁰.

زوج كريم

في سورة لقمان قال الألوسي: كريم أي شريف كثير المنفعة⁵³¹، وقال الرازي كريم أي ذي كرم لأنه يأتي كثيرا من غير حساب أو مكرم⁵³². وقال البقاعي (ت1480/855): أي كريم بما له من البهجة النضرة⁵³³. فكأن البقاعي لا يفرق بين الكريم والبهيج. وقال الطاهر ابن عاشور الكريم النفيس في نوعه⁵³⁴. ولكن نلاحظ أن في الآيتين أضيف الإنبات إلى لفظ الجلالة للتشريف.

زوج بهيج

وردت في سورة الحج وفي سورة ق. وبالنظر إلى السياق نجد أنها قد أضيفت إلى الأرض في سورة الحج وإلى الضمير في سورة ق. في سورة الحج اتخذت الآية مسارا تقريريا، ثم إن الكلام في الآية كان عن الحياة والموت والأطوار التي يمر بها الخلق من إنسان وغيره، فناسب التعبير بالبهيج لما سبق من أن الأرض قبله كانت جرداء لا زرع فيها. فسياق الآية قائم على رصد المتغيرات والتذكير بها، وليس خاصا بالنبات بخلاف الآيات التي ورد فيها التعبير بلفظ كريم، فصفة الكرم والنفاسة ثابتة لا تنتقل عن الموصوف، وصفة البهجة منتقلة حادثة بعد أن لم تكن.

وفي كتاب فتح البيان: بهيج حسن سار للناظرين⁵³⁵. وقال ابن جزي عجيب⁵³⁶ وقال البقاعي: مؤلف من أشتات النبات في اختلاف ألوانها وطعومها وروائحها وأشكالها، ثم قال: ومنافعها ومقاديرها⁵³⁷. فجمع بين حسن الشكل والمنظر وبين المنافع.

ونقل عن الرازي: أن النبات يُشبه حاله بحال الآدمي فينتقل من النقص إلى الكمال.

⁵²⁹ محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، 1995، 22/4.

⁵³⁰ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 11/14.

⁵³¹ الألوسي، روح المعاني، 81/11.

⁵³² الرازي، تفسير الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000، 18/25.

⁵³³ البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 153/15.

⁵³⁴ الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، 143/22.

⁵³⁵ صديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، 16/9.

⁵³⁶ أبو القاسم محمد بن جزي الكلبي، التسهيل لعلوم التنزيل، شركة دار الأرقم بن إبي الأرقم، بيروت، 1996، 33/2.

⁵³⁷ البقاعي، نظم الدرر، 13/13.

ومما يجب الإشارة إليه هنا

أ- ضرورة رصد حال المخاطبين لاسيما عند أسباب النزول

ب- آية سورة ق لم تتناول الأطوار.

ج- ذكر البهجة مناسب لما ذكر في الكلام عن السماء حيث قال (وَرَبَّانَاهَا لِلنَّاطِرِينَ) [سورة الحجر:16/15] فالكلام عن السماء بالنسبة للمخاطبين تناول جانب الإنشاء والبديع والمنظر الجميل الذي يسر العين.

الكريم والأكرم

وردت كلمة الكريم في القرآن الكريم ثلاث مرات بالألف واللام، وأما بالتنكير فقد وردت كثيرا أما الأكرم فقد وردت مرة واحدة في سورة العلق في أول ما نزل من القرآن الكريم. ونلاحظ أن المخاطب في ربك الأكرم هو الرسول والمقام الذي خوطب به هو غاية الكرم التي لا تدانيها غاية؛ إذ أن الأكرم وردت في الإكرام بمقام النبوة وجعله في مرتبة فوق مرتبة جميع النبيين وخصه بختم النبوة إذ لا نبي بعده ثم ما تلا ذلك من إمامته للأنبياء. أما المخاطب في قوله تعالى (مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ) [سورة الانفطار:82/6] فهو الإنسان بشكل عام دون أن يخص فرد معين منه ولا يخفى أن كرم الله على كل إنسان -مسلم أو غير مسلم- ظاهر لا ينكره إلا جاحد، فلما كانت الآية الأولى تخاطب عموم جنس الإنسان وتذكر الكرم المشترك بين جميع أفراد الإنسان جاء التعبير فيها بالكريم ولما كانت الآية الثانية تخاطب فردا خصه الله بإكرام لم يخص به غيره فجعله أشرف الأنبياء وخصه بأشرف الكتب وجعل أمته خير أمة وجعل لسانه لسان أهل الجنة كان الأنسب فيها التعبير بالأكرم والله تعالى أعلم.

كتاب كريم - كتاب مبین

وصف الكتاب بأنه كريم مرة واحدة في قصة سليمان عليه السلام حكاية عن بلقيس في قوله تعالى (قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ) (29) إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ([سورة النمل:48/30] والمقصود به الكتاب الذي حمله الهدهد من سليمان إلى بلقيس.

أما الكتاب المبين فقد ورد في قوله تعالى (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ) [سورة المائدة:5/16] ونقل الشوكاني أنه يقصد به القرآن وأما النور فيقصد به الرسول⁵³⁸ ، ومن المفسرين من رأى أن الكتاب والنور معا يقصد بهما القرآن⁵³⁹، وقال البعض يقصد به القرآن وذكر في التحرير والتنوير كلا الرأيين⁵⁴⁰.

⁵³⁸ الشوكاني، فتح القدير، 2/28..

وفي أول سورة النمل (طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ) [سورة النمل: 1/48]. قال الألوسي من باب عطف إحدى الصفتين على الأخرى، ثم ذكر الألوسي أنه يحتمل أن يراد به اللوح المحفوظ⁵⁴¹.

وقال الطبري (وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) [يونس: 61/10] أي في كتاب عند الله مبين.

(وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا) [سورة هود: 6/11] الشوكاني قال هو اللوح المحفوظ⁵⁴² والألوسي مثله⁵⁴³ فاتضح الفرق بين الكتاب المبين والكتاب الكريم.

ما ودعك ربك وما قلى

الفرق بين القلى والبُغض والكراهة:

قال الشوكاني: ولم يقل: ما قلاك لموافقة رؤوس الآي⁵⁴⁴. وقال ابن جزى: حذف ضمير المفعول اختصاراً لظهور المعنى ولموافقة رؤوس الآي⁵⁴⁵.

قال الألوسي: "ودع من التوديع وهو في الأصل أمن الدعة، أي أن تدعو للمسافر بأن يدفع الله عنه كآبة السفر، ثم استعمل في الترك مطلقاً"⁵⁴⁶.

تلطف معه ربه تعالى فاستخدم ما ودعك ولم يستخدم ما تركك، وفي ذلك تخلص من اجتماع الكافين لفظاً، كاف الفعل وكاف الخطاب لو قال تركك، واستخدام الفعل الذي يستخدمه الحب وهو ودع. والتخلص من استخدام ترك الذي يستخدمه الحب والمبغض. وكذلك فيه المبالغة في نفي التوديع الذي يعتبر رداً على كلام المشركين ففيه المبالغة في النفي.

فالمعنى ما ودعك قطع المودع، على أن التوديع مستعار استعارة تبعية للترك. وفيه من اللطف والتعظيم ما لا يخفى، فإن التوديع إنما يكون بين الأحباب.

⁵³⁹ الزمخشري، الكشاف، 1/617.

⁵⁴⁰ الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 6/151.

⁵⁴¹ الألوسي، روح المعاني 10/152.

⁵⁴² الشوكاني، فتح القدير، 2/547.

⁵⁴³ الألوسي، روح المعاني 11/281.

⁵⁴⁴ الشوكاني، فتح القدير، 5/557.

⁵⁴⁵ ابن جزى، التسهيل لعلوم التنزيل، 2/490.

⁵⁴⁶ الألوسي، روح المعاني 15/374.

ثم إن الألوسي نقل عن الطيبي أن الكفار قالوا وَدَعَهُ ربه بالتخفيف فنزلت، فيكون المحيّن له قصد المشاكلة.⁵⁴⁷ ونقل الألوسي عن الراغب: القلى شدة البغض⁵⁴⁸.

وأما الرازي فقد ذكر لحذف الكاف وجوها:

أ- الاكتفاء بالفاء الأولى في ودعك.

ب- الإطلاق أي ما ودعك ولا ودع أحدا من أصحابك ولا أحدا ممن أحبك إلى يوم القيامة⁵⁴⁹.

وفي التحرير والتنوير: أن التوديع استعارة للمفارقة، واستدل ابن عاشور بهذه الآية على أن فتور الوحي وقع مرتين⁵⁵⁰. ثم قال: حذف المفعول (الكاف) لدلالة ودعك عليه.

أقول: إشارة إلى أن الحذف يفيد العموم أصابت المحز. أبو السعود (ت1574/982) كذلك أشار إلى أنه حذف للاستغناء عنه أو للقصد إلى نفي ثبوت الفعل منه تعالى⁵⁵¹.

وقال البقاعي: وحذف الضمير اختصارا لفظيا فهو من تقليل اللفظ لتكثير المعنى⁵⁵². وفي جامع البيان للإيجي (ت1500/905): حذف المفعول للعلم به⁵⁵³.

العلي والأعلى

ورد اسم التفضيل الأعلى في غير موضع وهو في الأغلب صفة للمثل، حيث قال تعالى (وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى) [سورة النحل: 60/16] أو للملأ حيث قال تعالى (مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ) [سورة ص: 69/38] أو وصف لموسى (عليه صفة أو خبر) عليه السلام حيث قال تعالى (قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى) [سورة طه: 68/20]. لكن السياق الذي نود الإشارة إليه هنا ورود هذه الفاصلة بصيغة اسم الفاعل صفة للرب وقد وردت في هذا السياق مرتين، مرة حكاية عن فرعون وهو يخاطب قومه قال تعالى (فَحَشَرَ فَنَادَى فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى) [سورة النازعات: 24/79] ومرة في كلام الحق سبحانه وتعالى مخاطبا الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) [سورة الأعلى: 1/87] فأما في كلام فرعون فهي صفة للرب الذي يعني به فرعون نفسه، وأما

⁵⁴⁷ الألوسي، روح المعاني 15 / 375.

⁵⁴⁸ الألوسي، روح المعاني 15 / 376.

⁵⁴⁹ الرازي، تفسير الرازي، 31 / 192.

⁵⁵⁰ الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، 30 / 396.

⁵⁵¹ أبو السعود العمادي، رشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، 9 / 169.

⁵⁵² البقاعي، نظم الدرر، 22 / 103.

⁵⁵³ محمد بن عبد الرحمن الإيجي، جامع البيان في تفسير القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، 4 / 503.

في آية سورة الأعلى فتحتمل أن تكون صفة لرب وتحتمل أن تكون صفة للاسم. وكلا القولين قاله المفسرون، هذا كله فيما إذا اعتبرنا أن الأعلى ليس على حقيقته. ومطالعة أقوال المفسرين في هذه التوجيهات نقف على ما يلي:

نقل الطبري عن أهل التفسير أنها صفة للرب فقال: فقال بعضهم: معناه عظم ربك الأعلى، لا رب أعلى منه وأعظم، وكان بعضهم إذا قرأ ذلك قال: سبحان ربي الأعلى⁵⁵⁴. لكنه رجح أنها صفة للاسم فقال: ونحن نرجح قول من قال: معناه: نزه اسم ربك أن تدعو به الآلهة والأوثان، لما ذكرت من الأخبار، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعن الصحابة أنهم كانوا إذا قرؤوا ذلك قالوا: سبحان ربي الأعلى، فبيّن بذلك أن معناه كان عندهم معلوما: عظم اسم ربك ونزهه.

وذكر غير واحد من المفسرين أن الاسم هنا مقحمٌ لقصد التعظيم.

وأما الألوسي فقد ذكر أيضا أن المقصود هنا تنزيه اسم الله تعالى عما لا يليق، ثم نقل الألوسي الكلام إلى مسألة من مسائل العقيدة فقال: ولا تقول ما ورد منها اسما من غير مقتضي، فكأنّ الألوسي يقول: نزه اسم ربك عن التأويل إذا لم تقتض الحاجة ذلك. وذكر الألوسي وجوها كثيرة للدلالة على المقصود بسبح اسم ربك⁵⁵⁵، ثم ذكر أن الأعلى صفة للرب بالأعلى لكنه يجوز أن تكون صفة للاسم، فليرجع إليها في مكانها من كلامه⁵⁵⁶.

وعلى هذا يمكن أن نقول إن السياق العام لورود كلمة الأعلى بلفظها في القرآن الكريم يجعلنا نميل إلى ترجيح أنها في هذه الآية صفة للاسم وليست للرب، لأنها رغم ورودها مرات عديدة بنفس اللفظ إلا أنها لم ترد صفة لله تعالى بل وردت صفة لغيره، ولم ترد صفة للمعبود إلا عندما كان المقصود بها فرعون حين دعا الناس لعبادته فقال لهم (أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى) واستخدام اسم التفضيل الوارد في حكاية كلام فرعون مقبول ومناسب لما يشعر به فرعون نفسه من أنه ليس صادقا في دعواه الألوهية، فهو يعرف أنه كاذب في دعواه المذكورة واسم التفضيل يدل على اشتراك معين ثم زيادة عليه. فاستخدامه في هذه الجملة يعني أن فرعون يثبت الربوبية لنفسه ولغيره ولا يدعي انفراده بالربوبية، ويثبت كذلك العلو لنفسه ولغيره، غير أنه يثبت لنفسه قدرا زائدا من العلو. ولو كان صادقا في دعواه لأثبت الربوبية لنفسه فقط بشكل قاطع ولم يشرك معه أحدا.

أما إذا جعلنا الأعلى في قوله تعالى (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) [سورة الأعلى: 1/87] صفة للرب سبحانه وتعالى فإنه يلزم أن لا يكون اسم التفضيل على حقيقته، فلا يكون دالا على التفضيل، وقد ورد اسم التفضيل في

⁵⁵⁴ ابن جرير الطبري، جامع البيان، 309/9

⁵⁵⁵ الألوسي، روح المعاني، 313/15 وما بعدها.

⁵⁵⁶ الألوسي، روح المعاني، 315/15.

القرآن في غير آية غير دال على التفضيل⁵⁵⁷، وخلاصة ما أودّ قوله هنا أن أكثر المفسرين جعل كلمة الأعلى صفة للرب، وجوز بعضهم كونها صفة للاسم، ويتتبع سياق ورود هذه الكلمة في القرآن الكريم نجد أن الأنسب هنا أن تكون صفة للاسم والله أعلم.

أما صفة (العلي) فهي لم ترد في القرآن الكريم إلا صفة لله جل وعلا وقد وردت في القرآن الكريم ست مرات، اقترنت بصفة الله تعالى (العظيم) في موضعين واقترنت بصفة الله تعالى (الكبير) في أربعة مواضع فيكون الحاصل ورود قوله تعالى (العلي العظيم) مرتين في القرآن الكريم، وورود قوله تعالى (العلي الكبير) أربع مرات. ويتتبع السياق العام لورود هاتين اللفظتين يمكن الإشارة إلى بعض الملاحظات مثل:

1- سواء استخدمت صفة العلي مع صفة الكبير أو مع صفة العظيم فقد وردت العلي في كل الآيات مقدّمة على الكبير والعظيم في مواضع الورد.

2- السياق الذي وردت فيه العلي العظيم هو سياق الكلام على الخلق والسموات والأرض فقد وردت في آية الكرسي في قوله تعالى (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) [سورة البقرة: 2/ 255]. ووردت في سورة الشورى في قوله تعالى (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) [سورة الشورى: 4/42].

3- السياق الذي وردت فيه (العلي الكبير) هو سياق أحقية الله بالعبادة وبطلان دعوى ما سواه فقد وردت في آيتين في سورة الحج وفي سورة لقمان.

ومن المهم هنا أن نذكر أن ابن جرير الطبري في كلامه على آية سورة الحج (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ الْحَج) [سورة الحج: 62/22] فسر الكبير بالعظيم، فهو يقول: "الكبير يعني العظيم، الذي كل شيء دونه ولا شيء أعظم منه"⁵⁵⁸. وفسر ابن كثير الكبير بأنه ذو الكبرياء الذي لا أكبر منه⁵⁵⁹ وتبعه في رأيه هذا صديق حسن خان (ت 1890)⁵⁶⁰. أما الألوسي فيرى أن الكبير أي الكبير عن أن يكون له شريك⁵⁶¹. والزمخشري عند كلامه على هذه الآية يقول لا شيء أعلى منه وأكبر سلطاناً.

⁵⁵⁷ مثل كلمة أَهْوَى في قوله تعالى (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَىٰ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [سورة الروم: 27/30] وكلمة أَحَبُّ في قوله تعالى (قَالَ رَبِّ السَّحَرُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ) [سورة يوسف: 33/12]

⁵⁵⁸ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المعروف بتفسير الطبري، دار هجر، الجيزة، 2001، 622/16.

⁵⁵⁹ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999، 449/5.

⁵⁶⁰ صديق حسن خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1992، 76/9.

⁵⁶¹ الألوسي، روح المعاني، 182/9.

والإمام البقاعي لم يتعرض لشرح الكلمتين أصلاً، بل اكتفى بقوله وكلُّ ما سِوَاهُ سافِلٌ حَقِيرٌ، تَحْتَ قَهْرِهِ وأَمْرِهِ، فَهُوَ يُجَيِّمُ الْمُؤْتَى كَمَا تَقَدَّمَ أَوَّلُ السُّورَةِ. فكأنه يكتفي بوضوح الدلالة في هاتين الكلمتين ثم يعلل سبب ختم الآية بهاتين الصفتين الجليلتين.

3.7. التقديم والتأخير بين فواصل الآيات المتقاربة والمتتالية

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى (لَوْ يَعْلَمُ الَّذِينَ كَفَرُوا حِينَ لَا يَكُفُّونَ عَنْ وُجُوهِهِمُ النَّارَ وَلَا عَنْ ظُهُورِهِمْ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ (٣٩) بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبْهَتُهُمْ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ رَدَّهَا وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ) [سورة الأنبياء: 39/21-40] فقد جاءت الآيتان متقاربتين وخُتِمتا بفواصلتين اتفقتا في أنهما وردتا على صيغة الفعل الثلاثي المبني لما لم يسم فاعله. وقد قدمت الفاصلة يُنْصَرُونَ على الفاصلة ينظرون. والذي نود الإشارة إليه هنا أن القارئ الذي همه من قراءة القرآن الأجر فحسب أو حفظ القرآن دو تدبره قد لا ينتبه إلى الفروق بين الفواصل المتقاربة الصيغة، بل قد لا يفكر أصلاً في الدلالات الجمالية والسياقية لتقديم الفاصلة الأولى على الثانية. لكننا عند تأمل الآيتين وملاحظة السياق الذي وردتا فيه نلاحظ أن سياق الآية الأولى مبني على عرض صورة عنيفة يرسم فيها القرآن حالة الكافرين وهم يعذبون بالنار ولا يستطيعون دفعها عن وجوههم ولا عن ظهورهم. فالسياق هنا يصور حالة عذاب حاضرة تُلهب فيها النار الوجوه والظهور، وإذا بلغ الأمر هذه الصورة عُلم مدى ضعف الإنسان الذي يقع تحت وطأة هذا العذاب الأليم، وهذا الكافر في موقف كهذا يكون أول ما يخطر على باله هو البحث عن أحد ينصره أو يساعده لكن الآية تأتي لتقطع هذا الأمل بالفاصلة (ولا هم يُنْصَرُونَ).

أما سياق الآية الثانية فهو ينتقل إلى صورة مختلفة لكنها مرتبطة أيضاً بالصورة الأولى، فسياق الآية الثانية يأتي ليصور مرحلة أخرى من مراحل العذاب عند هذا الكافر، وهي أنه مازال تحت العذاب لكنه فقد القدرة على دفع العذاب عن نفسه، كما أنه فقد الأمل في الحصول على النصر، فما الذي تبقى له؟ إنه يحاول أن يصرفها عن نفسه أو يؤخر وقتها فلا يستطيع. فهذه صورة كاملة لآيتين متقاربتين في الطول متتاليتين في الترتيب مجتمعتين في رسم سياق كليٍّ واحد يصور حال الذين كفروا يوم القيامة، لكن لكل منهما خصوصية سياقية تميزت بها عن أختها، والفاصلة التي ختمت بها كل منهما جاءت متناغمة مع التميز السياقي لكل منهما، مع تقارب الفاصلتين في كونهما على صيغة المبني للمفعول وفي الحروف المكونة لهما.

وهناك مثال آخر في سورة الأنبياء أيضاً في آيتين متتاليتين ومتقاربتين في الترتيب أيضاً هما قوله تعالى: (وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ (٨٥) وَأَدْخَلْنَاهُمْ فِي رَحْمَتِنَا إِنَّهُمْ مِنَ الصَّالِحِينَ). [سورة الأنبياء: 85-86/21]. نلاحظ أن الآيتين متقاربتين في الطول، وقد ختمت كل منهما بفاصلة على صيغة اسم الفاعل من الفعل الثلاثي، وقد ينطبق على هاتين الآيتين ما ذكرناه في الآيتين السابقتين من عدم الانتباه إلى مراعاة سبب

تقدم الفاصلة الأولى (الصابرين) على الفاصلة الثانية (الصالحين). وعند تأمل سياق الآيتين نجد أنهما جاءتا في سياق الحديث عن صفات الأنبياء، لكن نلاحظ تقديم الصابرين على الصالحين. ولهذا دلالة تستفاد من تقديم إحدى الفاصلتين على الأخرى، وهي أن الصبر وسيلة إلى الصلاح وطريق له، كما أنه من صفات الصالحين. وهذه الدلالة تتسق مع معانٍ واردة في آية أخرى كما في قوله تعالى (سَلَامٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ) [سورة الرعد: 24/13].

3.8. حروف الفاصلة ودلالاتها

في هذه النقطة نتحدث عن الحروف التي تُختتم بها الفاصلة أو الفواصل المتوالية وعلاقتها بالمعنى ومن ذلك قوله تعالى (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ (٩) وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ (١٠) وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ) [سورة الضحى: 93/11-9]. نلاحظ الراء الساكنة التي تدل على التكرار وموقعها من النفس لا يخفى في دلالتها على النهي عن الفعل والمنع منه. وفي الأمر استخدم الفعل حَدَّثَ الذي ينتهي بالثاء وهو حرف من حروف التفشي والانتشار. وفي ذلك تناغم دقيق مع حال الأشخاص الذين ورد النهي عن أذاهم والإضرار بهم وهما السائل واليتيم، فكأن في الفاصلة المختومة بالراء ثم في تكرار الراء مرتين في فاصلتين متتاليتين تشديد لهذا النهي الوارد عن إيذاء اليتيم، لاسيما وأن النهي عن إيذاء السائل واليتيم قد تكرر في غير موضع من القرآن الكريم. أما الفاصلة التي حُتمت بالثاء فقد وردت بصيغة الأمر وختُمها بالثاء التي من صفاتها الهمس الذي يُشعر بأهمية الأمر بالتحديث عن نعم الله وكثرتها، كما يوحي أيضا بكثرة النعم نفسها حَدَّثَ الإنسان بها أم لم يحدث. كما أن أن الثاء المهموسة تناسب سياق النصيحة الذي وردت فيه، لأن الله يأمر الإنسان في هذه الآية بما فيه خيره ومصلحته، فكأنه يقول له : حَدِّثْ بنعمة الله فإن هذا خير لك.

الفصل الثالث السياق وقضايا الدلالة

يتضمن هذا الفصل أربعة مباحث من جانب سياقي، وهي: المشترك اللفظي، والتضاد، والترادف، والمتشابه اللفظي.

فأما المشترك اللفظي فإنه يصلح لأن يطلق على عدة معانٍ، لكن السياق -لغويًا كان أو غير لغوي- هو الذي يحدد أي معنى من المعاني قُصد به. كما أن السياق أيضا يرشدنا إلى تعدد المعاني التي ورد بها المشترك اللفظي في المصادر المعروفة لهذا الفن. وأخيراً فإن مراعاة السياق عند تناولنا لهذا الفن تساعدنا على معرفة ما يمكن إدخاله في باب المشترك اللفظي وما يجوز إخراجه من هذا الباب وما يجب إخراجه منه.

وأما التضاد فيعني أن يطلق لفظ على معنى من المعاني وعلى ضده أيضاً. وعند التطرق له سوف نرصد دور السياق في تحديد أي المعنيين قصد به، وسنرى أن السياق اللغوي هو العمدة في تحديد المعنى المقصود، كما سنرصد دلالة السياق وأثرها في اعتبار الكلمة من التضاد أو عدمه.

في حين يطلق الترادف على الكلمات التي تأتي بمعنى واحد أو التي يُظنُّ أنها تأتي بمعنى واحد. وفي بحث الترادف سوف نرصد دراسة هذا الفن في ضوء السياق الذي ترد فيه الكلمات التي يُظنُّ أنها من المترادفات، ونرى كيف توضح لنا الفروق الدقيقة بين الكلمات، كما أنها تتيح لنا مناقشة آراء العلماء في مسألة وقوع الترادف في القرآن الكريم أو عدم وقوعه.

أما المتشابه اللفظي فسوف نعرض فيه لدور السياق في توجيه دلالة استخدام كلمة مكان كلمة أخرى، وأيضاً أثره في استخدام صيغة ما مكان صيغة أخرى، ودلالة مناسبة الكلمة المستخدمة أو الصيغة المستخدمة للسياق الواردة فيه، كما سنشير إلى التقديم والتأخير بين بعض أمثلة المتشابه اللفظي، وسنحاول الوقوف على بعض دلائلها في ضوء السياق.

وعند دراستنا لهذه الأبواب سوف نقف على أسلوب العلماء القدامى في تناولهم لهذه المباحث الأربعة، ومدى مراعاتهم للسياق عند تناولهم للشواهد والأمثلة، وأثر ذلك الدرس القديم على فهم دلالة المفردات القرآنية.

1. المشترك اللفظي

اللفظ المشترك في اللغة هو الذي له أكثر من معنى⁵⁶².

وأما تعريف المشترك اللفظي اصطلاحاً فقد ذكر له العلماء أكثر من تعريف، ومن أهمها:

⁵⁶² ابن منظور، لسان العرب، 148/10-149، إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، 500.

قال السيوطي (ت1505/911) : "حدّه أهل الأصول بأنه اللفظ الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة"⁵⁶³. وقال أبو البقاء الكفوي: "اللفظ الموضوع إزاء كل معنى من المعاني الداخلة تحته قصداً"⁵⁶⁴. وقال الزبيدي (ت1790/1205): "اللفظ الذي تشترك فيه معان كثيرة"⁵⁶⁵.

وقال الرازي (ت1209/606): "هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعاً أولاً من حيث هما كذلك"⁵⁶⁶.

وقال الغزالي: "هو اللفظ الذي يطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة"⁵⁶⁷.

وما نفهمه من هذه التعريفات المتعددة أن المشترك اللفظي هو الكلمة التي تستعمل بنفس هيئتها وبنائها وعدد حروفها وحركاتها بأكثر من معنى، مثل كلمة العين التي تطلق على عين الماء وعلى العين الباصرة، وتطلق على غير ذلك من المعاني أيضاً.

وقد ذكر ابن سيده (ت1066/485) عن ابن فارس (ت1004/395) أن سبب نشأة المشترك اللفظي قد يرجع إلى تداخل اللغات، أو أن تستعار اللفظة لشيء ثم تكثر فيه فتكون بمنزلة الأصل⁵⁶⁸. وذكر الرازي أن سبب نشأته راجع إلى أن الألفاظ متناهية وأن المعاني غير متناهية⁵⁶⁹.

1.1. المشترك اللفظي عند النقاد

اتفق كثير من العلماء القدامى على وقوع المشترك اللفظي في اللغة، مثل سيبويه، وقطرب (ت821/206)، وبعضهم رأى عدم وقوعه مثل ابن درستويه (ت958/347).^{570، 571}. وقد اشتهر عند

⁵⁶³ جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تح فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، 192/1.

⁵⁶⁴ أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القرقي الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت بدون تاريخ، ص 119.

⁵⁶⁵ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس في زبدة القاموس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 2001، 228/27، وهو ما ذهب إليه أحمد مختار عمر في كتابه معجم اللغة العربية المعاصر، 22/3.

⁵⁶⁶ محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، الرسالة، بيروت، 1997، 261/1.

⁵⁶⁷ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، محك النظر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، ص 209. وينظر أيضاً الغزالي، المسصفى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص 26.

⁵⁶⁸ أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن سيده، المخصص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1996، 173/4.

⁵⁶⁹ أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، 1997، 262/1. وينظر جمال أبو رمان، المشترك اللفظي دراسة تطبيقية في سورة البقرة، 4.

⁵⁷⁰ جمال عبد الرحمن أبو رمان، المشترك اللفظي دراسة تطبيقية في سورة البقرة، بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، عمان،

2014، ص 112.

⁵⁷¹ ومن أهم الكتب التي ألفت في المشترك اللفظي: المثلث لقطرب، والمنجد في اللغة لكراع، مجمل اللغة لأحمد بن فارس، المخصص لابن سيده.

المفسرين تسمية المشترك اللفظي باسم (الوجوه والنظائر)، ويظهر من التسمية أن المقصود بالوجوه الألفاظ والمقصود بالنظائر المعاني^{572 573}.

ويذكر أن هناك مؤلفات قديمة في هذا الباب أضافت إليه موضوعات أخرى، فقد سمى المبرد كتابه "ما اختلف لفظه واتفق معناه"، وهذا العنوان يتضمن معنى المشترك اللفظي، ولكن المبرد ضمّن كتابه هذا فصولاً عن الترادف والتضاد أيضاً⁵⁷⁴.

كذلك فإننا نلاحظ أن قدامى المصنفين كانوا يطلقون مصطلح المشترك اللغوي على أي لفظة قرآنية استعملت في معنى آخر غير المعنى القريب الذي يتبادر لأول وهلة منها إلى الأذهان، وقد غلب على مؤلفاتهم تكثير المفردات أو على الأقل عدم مراعاة السياق الذي وردت فيه تلك الكلمات، لأن بعض الكلمات خرجت عن حقيقتها اللغوية واستعملت في معاني أخرى مجازية بقرائن تمنع كونها من باب الحقيقة.

ولا شك أن قبول هذا الأسلوب من علمائنا القدامى—كما أشرنا في أكثر من موضع في هذا البحث—سوف يؤدي بنا إلى الاتساع في دائرة المشترك اللفظي بصورة مبالغ فيها، دون أن يترتب على ذلك الاتساع فائدة دلالية أو بلاغية.

ومن أمثلة ذلك النوع كلمة "النعمة" التي اعتبرها "ابن الجوزي" (ت 1201/567)⁵⁷⁵ و"الدامغاني" (ت 1085/478)⁵⁷⁶ من المشترك اللفظي دون غيرها من القدامى⁵⁷⁷. وكلمة "ألقى" التي اعتبرها "الدامغاني"⁵⁷⁸ و"مقاتل"⁵⁷⁹ من المشترك اللفظي دون غيرها من القدامى⁵⁸⁰.

وإن فهم مبرر اعتبار هذين اللفظين من المشترك اللفظي عند بعض العلماء دون غيرهم مسألة تحتاج إلى استفاضة قد لا يكون مكانها هذا البحث، لكنني أردت التنبيه إليها لعل بعض المهتمين بهذا الباب يوليها عنايته.

⁵⁷² جمال أبو رمان ، المشترك اللفظي دراسة تطبيقية في سورة البقرة، 114-114.

⁵⁷³ وهناك كتب كثيرة ألفت في هذا الباب عند المفسرين من أشهرها معترك الأقران للسيوطي، وممن كتب في ذلك من المعاصرين أ.د. عبد العال سالم مكرم الذي ألف "المشترك اللفظي في الحقل القرآني".

⁵⁷⁴ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1989.

⁵⁷⁵ جمال الدين عبد الحمين أبو الفرج ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984، 597.

⁵⁷⁶ أبي عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني ، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ، 440.

⁵⁷⁷ وانظر أيضاً: عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل لقرآني، 178.

⁵⁷⁸ الدامغاني، الوجوه والنظائر، 113.

⁵⁷⁹ مقاتل بن سليمان، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، ت دكتور حاتم صالح الضامن، مكتبة الرشد، الرياض، 2011، 185.

⁵⁸⁰ عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل لقرآني، 180.

1.2. أهم المصادر القديمة

من أهم المصادر القديمة التي عاجلت مسألة المشترك اللفظي كتابان للدماغاني وابن الجوزي، وسوف نعرض لهما محاولين تسليط الضوء على علاقة السياق بالمشارك اللفظي في كتابيهما، كما سنعلق على أسلوب كل منهما في تناول المشترك اللفظي.

1.2.1. الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز" للدماغاني

يرى الدماغاني أثناء عرضه لبيان سبب تأليفه لهذا الكتاب مبوبة إياه على حروف المعجم معللاً ذلك بأنه يسهل على الناظر مطالعته وعلى المتعلم حفظه⁵⁸¹.

ومما يتصل بموضوع البحث وأهمية مراعاة السياق وأثرها في المشترك اللفظي ما ذكره الدماغاني عند تعرضه لمعنى كلمة "الضر" حيث ذكر أنها تأتي على سبعة أوجه هي البلاء والشدة، وقحط المطر، والأهوال في البحر، والمرض، والنقص، والجوع، والضر بعينه.

نقول هنا إن العديد من هذه المعاني تشترك في معنى واحد في الأصل، فالأهوال والمرض والنقص له صلة بالبلاء والشدة، ويمكن الرجوع للمصادر لمعرفة هل أصل كل هذه الكلمات واحد أم يمكن الرجوع إلى معنيين هما البلاء والنقص.

ومن الإشكالات التي تقابلنا عند مناقشة قضية المشترك اللفظي - لاسيما في كتاب الدماغاني - أنه يستخدم كلمات تشترك كلها في أصل واحد لكن تختلف دلالتها باختلاف السياق الواقعة فيه، ومن أمثلة ذلك كلمة (أحد) فقد ذكر أنها ترد في القرآن الكريم ويقصد بها عدة معانٍ منها الله تعالى والنبي صلى الله عليه وسلم وبلال بن رباح وزيد بن حارثة رضي الله عنهما، لكن الذي نود التعليق عليه هنا أن هذه الكلمات قد لا تكون من المشترك اللفظي، أو قد تكون مما يطلق عليه مشتركا لفظيا في السياق القرآني فقط لا في اللغة بشكل عام؛ لأننا لو قلنا أن تلك الكلمة من المشترك اللفظي لدلالتها على تلك المعاني نكون بذلك قد وسعنا دائرة المشترك اللفظي كثيراً، والسبب في ذلك أن كل تلك الكلمات تشترك في أصل الدلالة على ذات واحدة مفردة تشمل في دلالتها كل المعاني المذكورة.

وسواء اعتبرنا تلك الكلمات من المشترك اللفظي أو ليست منه فيبقى هنا أن نشير أن السياق - لاسيما الخارجي - في تلك الأمثلة قد لعب الدور الأبرز في توضيح دلالة معاني تلك الكلمات، فمثلاً قوله تعالى (وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى) [سورة الليل: 19/92] ذكر المفسرون أنها نزلت في أبي بكر والمقصود بلفظة (أحد) هنا

⁵⁸¹ الدماغاني، الوجوه والنظائر، ص 37.

في الآية الكرمة بلال بن رباح رضي الله عنه وذلك مستفاد من معرفة سبب نزول الآية، وكذلك قوله تعالى (مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ) [سورة الأحزاب: 40/33] المقصود بكلمة أحد هو زيد بن حارثة لما عرف من السياق التاريخي الذي يروي لنا أن رسول الله كان قد تبني زيدا فكان بمثابة ابنه حتى نزلت آية تحريم التبني.

ومما يحتاج إلى النظر في كتب التفسير لدراسة أسلوب العلماء في تناولهم له لفظة (العقيم) التي وردت بمعنى من لا ولد له، وبمعنى الريح وبمعنى يوم بدر، لأنه يبدو أن الأصل فيها هو من لا ولد له والباقي مجاز أو تأويل، ولنرى أيضا أيا من الكتب المؤلفة في هذا المجال قد اعتبرها من باب المشترك اللفظي⁵⁸². ومثل ذلك لفظة الغيب في الصفحة التالية من كتاب الدامغاني.

ومما لا أرى له وجهها وأرى أنه يجب التوقف أمامه كثيرا قبل اعتباره من المشترك اللفظي، ما ذكره الدامغاني عند تناوله لكلمة (غلام) حيث ذكر أنها وردت وقُصد بها يحيى وعيسى وإسحاق عليهم السلام، والغلام الذي قتله الخضر والغلامين الذين لهما الكنز، ومما هو واضح جلي أن كلمة الغلام فيها قدر مشترك بين كل هذه المعاني⁵⁸³.

وفي مادة الفراغ جعل الدامغاني أفرغَ الرباعي مع فرَغَ الثلاثي من المشترك اللفظي⁵⁸⁴ وهذا يفهم منه أنه لم يفرق بين الفراغ الذي هو مصدر فرغ والإفراغ الذي هو مصدر أفرغ، وهذا يفتح لنا بابا آخر لدراسة الصيغ الصرفية وأثرها في القول بالمشترك اللفظي. وهذا لا ينبغي أن تكون كلمة فرغ من المشترك اللفظي في القرآن الكريم ولكن الواضح أنهم توسعوا في عدد المعاني التي تستخدم فيها.

وهذا الذي فعله الدامغاني في فرغ وأفرغ فعله أيضا في فصل وفصل⁵⁸⁵ كما نلاحظ أنه لم يفرق بين الأفعال التي اشتركت في صيغة الفعل واختلفت في المصدر، مثل فصل فصلا وفصل فصالا.

كذلك هناك بعض الكلمات التي تختلف معانيها الدقيقة ولكن تشترك كلها في الدلالة على معنى إيجابي أو سلبي مثل كلمة (الفاحشة)، وكلمة (الفسق) التي تشتمل على معنى الشرك ومعنى المعصية من غير شرك.

وكلمة الفرار من الأشياء التي لا تسلم للدامغاني حيث اعتبرها من المشترك اللفظي، ولكن ذكر معاني لها كلها تشترك في أصل معنى واحد. ومثله كلمات الفتى، القليل، والقرية، وإن كانت كلمة القرية اختلفت عن

⁵⁸² الدامغاني، الوجوه والنظائر، 351.

⁵⁸³ الدامغاني، الوجوه والنظائر، 356.

⁵⁸⁴ الدامغاني، الوجوه والنظائر، 358.

⁵⁸⁵ الدامغاني، الوجوه والنظائر، 359.

الكلمتين السابقتين في أنها اتفقت في أغلب المعاني ولكنها اختلفت في دلالتها على المدينة وعلى الدولة مثل مصر.

كذلك فإن أول ما يتبادر إلى الذهن من معاني لفظة القضاء هو الحكم والفصل⁵⁸⁶، ولكن من المعاني التي ورد بها أيضا الإخبار، والموت أو القتل. فأما معنى الإخبار أو الإعلام فقد استعمل فيها مع حرف الجر إلى⁵⁸⁷، وأما معنى القتل فقد استعمل فيه بوروده مع حرف الجر على⁵⁸⁸.

ولا شك أن السياق الداخلي والخارجي يتعاضان لبيان معنى المشترك اللفظي هنا، فإذا نظرنا إلى الفعل "قضى" على سبيل المثال وجدنا مما يؤيده من السياق الخارجي النظر في أقوال المفسرين والكتب التي اعتنت بمعاني المفردات القرآنية. ومن السياق الداخلي ما ورد في نفس السورة بعد هذه الآية بقليل من قوله تعالى: (قَالَ يَا مُوسَى أَتُرِيدُ أَنْ تَمُوتَ كَمَا مَاتَ الْأَوَّلُونَ) [سورة القصص: 28/19].

وقد أدخل الدامغاني حروف المعاني في المشترك اللفظي. وهذه نقطة مهمة حيث جعل "لا" من المشترك اللفظي⁵⁸⁹. ولا يخفى أن هذا الحرف يدل على معانيه المختلفة من النهي والدعاء والنفي بناء على معطيات السياق الداخلي والخارجي، فكون المخاطب بـ "لا" هو الله تعالى يمنع أن يكون معناها النهي، فيكون معناها في هذا السياق هو الدعاء⁵⁹⁰. وورود الفعل المضارع بعدها مجزوماً يدل على أن معناها النفي وهذا يكون من معطيات السياق الداخلي⁵⁹¹.

ومما يجب الإشارة إليه أن بعض الألفاظ اعتبرت من المشترك اللفظي لعلاقة الخصوص والعموم، مثل القتل التي استخدمها الدامغاني بمعنى الذبح⁵⁹².

ويتجلى الخلط بين الصيغ الصرفية في بيان معنى القصر حيث خلط الدامغاني بين قصر وأقصر وقصر، وأيضاً أفاض - فاض - انفض⁵⁹³.

⁵⁸⁶ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، 536.

⁵⁸⁷ كما في قوله تعالى: (وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا) [سورة الإسراء: 4/17]

⁵⁸⁸ كما في قول تعالى: (وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَةِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَعَاثَ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ) [سورة القصص: 15/28]

⁵⁸⁹ الدامغاني، الوجوه والنظائر، 476.

⁵⁹⁰ كما في قوله تعالى (رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ) [سورة البقرة: 286/2]

⁵⁹¹ كما قال تعالى (لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا) [سورة النساء: 148/4]

⁵⁹² الدامغاني الوجوه والنظائر، 379.

⁵⁹³ الدامغاني الوجوه والنظائر، 498.

1.2.2. "نزهة الأعين النواظر" لابن الجوزي

ويتميز أسلوبه بأنه يعلق بنفسه على بعض الأمثلة التي يوردها، فبعد كلامه على لفظة الأذان قال: " ويجوز أن يعد هذا الوجهان وجهها واحدا فلا يصح التقسيم إذن"⁵⁹⁴. وقال عند كلامه على الوجه الأخير من باب وجد: "وهذا الوجه لا أراه إلا داخلا في الوجه الأول"⁵⁹⁵.

وقد انتبه ابن الجوزي إلى أن بعض المؤلفين في باب الوجوه والنظائر قصد إلى تكثير الوجوه المختلفة للكلمة الواحدة وعاب عليهم ذلك. وذكر أمثلة لا يصح جعلها من هذا الباب⁵⁹⁶.

وعند تناوله للباب الأول وهو الألف ذكر الاتباع وجمع بين الإتيان الرباعي والاتباع الخماسي وجعلهما من المشترك اللفظي⁵⁹⁷. وهذا يبين لنا أنه لا يشترط الاختلاف التام في الحروف والصيغ الصرفية⁵⁹⁸.

وقد ذكر في معاني كلمة الآخرة أن منها جهنم وأورد لذلك مثالا في قوله تعالى يحذر الآخرة، والحق أن هذه الكلمة جاءت على سبيل الإيجاز لأن الأصل يحذر عذاب الآخرة، وهذا يشير إلى أن ابن الجوزي لا يخرج من المشترك اللفظي ما كانت دلالاته معتمدة على عبارات لغوية مثل المجاز أو الإيجاز أو الاستعارة⁵⁹⁹.

وهو يتجاهل الدلالة المجازية للكلمة حينما يقول إن الأفواه تأتي بمعنى الكلام في لفظة بأفواههم. لكن للإنصاف نذكر أنه يورد ذلك نقلا عن غيره كأنه يروي بصيغة التضعيف. وهي إشارة في رأيي تدلنا على إشكال آخر من إشكالات دراسات المشترك اللفظي في تراثنا. إننا نشعر عند قراءة عبارات ابن الجوزي وغيره من العلماء الذين تناولوا هذه المسألة بشيء من عدم الوضوح في تحديد معنى المشترك اللفظي، كما نشعر أيضا أن جمع أقوال السابقين وسردها كان له الأهمية العظمى في أغلب المؤلفات في هذا الباب على حساب تحديد الدلالات الواضحة والمحددة للمشارك اللفظي.

ونعود إلى أمثلة ابن الجوزي فمما لا يسلم له أنه جعل الحالة بمعنى الأب في قوله تعالى: (وَرَفَعَ أَبْوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ) [سورة يوسف: 100/12] متناسيا أن هذه من باب التغليب⁶⁰⁰.

⁵⁹⁴ جمال الدين عبد الرحمن أبو الفرج ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، محمد عبد الكريم كاظم الرازي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984، 88.

⁵⁹⁵ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، 617.

⁵⁹⁶ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، 84.

⁵⁹⁷ وينظر في هذا أيضا: إبراهيم أنيس دلالة الألفاظ، 213.

⁵⁹⁸ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، 85.

⁵⁹⁹ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، 150.

⁶⁰⁰ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، 112.

عند تناوله للفظ الدابة نلاحظ في كلامه سببا من أسباب وقوع المشترك اللفظي في اللغة، فهو يذكر المعنى اللغوي للدابة وهو "كل ما يدب على الأرض"⁶⁰¹ فهذا هو المعنى الأصلي لهذه اللفظة ولكنها استعملت في القرآن للأرض⁶⁰²، وللدابة التي تخرج في آخر الزمان⁶⁰³، ومن هنا تأتي أهمية تناوله لهذه اللفظة⁶⁰⁴.

ونفس الشيء في كلمة الصلاة، فقد ذكر أنها في الأصل تدل على الدعاء، كما نقل أن إطلاقها على الصلاة الشرعية يعود إلى ما فيها من الدعاء. كما أنه ذكر أن الصلاة تقع في القرآن على عشرة أوجه. ولكن عند النظر إلى الأمثلة التي ساقها نجد أن بعض الأوجه التي ذكرها يمكن إخراجها من قسم المشترك اللفظي، وسوف يأتي توضيح ذلك⁶⁰⁵.

وكما يشير تناوله لهذه اللفظة إلى سبب من أسباب ظهور المشترك اللفظي، فإنه يشير كذلك إلى طريقة تناول العلماء للمشارك اللفظي، ويشير أيضاً إلى سبب من أسباب تكثير معاني المشترك اللفظي، فقد ذكر كما أشرنا أن الصلاة تقع في القرآن على عشرة أوجه، لكننا عند النظر في الأمثلة التي ذكرها نجد أن منها ما أطلق عليه مشتركا لفظيا لمناسبة مجازية متعلقة بالسياق البلاغي.

ومثال ذلك أنه ذكر أن الصلاة تطلق على موضع الصلاة⁶⁰⁶، ولا يخفى أن هذا داخل في باب المجاز المرسل. وهذا إذا سلم له أن المقصود بالصلاة هنا المعنى المتبادر إلى الأذهان، لأن كتب التفسير ذكرت لها معان أخر ليس هذا موضع ذكرها.

كما ذكر أيضا أن لفظة الصلاة قد يقصد بها صلاة الجمعة، ولا يخفى أن العلاقة بين الصلاة وصلاة الجمعة علاقة العموم وخصوص، كما أن لفظة الصلاة لم تطلق على صلاة الجمعة إلا بقرينة من السياق الداخلي الذي ذكر يوم الجمعة في نفس الآية⁶⁰⁷.

⁶⁰¹ ابن الجوزي نزهة الأعين النواظر، 290.

⁶⁰² وهي المذكورة في قوله تعالى (فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَهَمَهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْعَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ) [سورة سبأ: 14/34]

⁶⁰³ وهي المذكورة في قوله تعالى (وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ) [سورة النمل: 82/27]

⁶⁰⁴ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، 290.

⁶⁰⁵ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، 394.

⁶⁰⁶ وذلك في قوله تعالى (الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَمَا خَلَقْنَ وَلَكِنْ اللَّهُ غَنِيٌّ ذَكِيرٌ) [سورة الحج: 40/22]

⁶⁰⁷ مستشهدا في ذلك بقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ) [سورة الجمعة: 9/62]

ومثل ذلك إطلاقه لفظة الصلاة على صلاة العصر وعلى صلاة الجنازة. ولا يخفى أن هذه الكلمات الثلاث لا يجب أن تعد من باب المشترك اللفظي، لأن مجيئها بمعان مختلفة ورد اعتماداً على علاقة العموم والخصوص بين لفظة الصلاة والمعاني المقصودة في الآيات الثلاث. ويدل على ذلك مناسبات أخرى داخلية وخارجية كلها بعيدة عن الوضع اللغوي لكلمة الصلاة، كما أنها لا تدخل في باب التطور اللغوي لمعنى الكلمة، والذي يمكن الاعتماد عليه للقبول بدخول الكلمة في باب المشترك اللفظي.

ويسلم له من الأوجه التي ذكرها استعمال الصلاة بمعنى الدعاء لأنه الأصل اللغوي لهذه الكلمة، واستعمالها بمعنى الصلاة الشرعية، واستعمالها بمعنى المغفرة⁶⁰⁸.

ولنا ملاحظات نذكرها على تناول ابن الجوزي لمفردة الصلاة منها:

- 1- أنه عد كل ما ذكره المفسرون من معاني الصلاة مشتركاً لفظياً.
- 2- أنه لم يجعل مراعاة الوضع اللغوي ولا التطور اللغوي أصلاً من أصول اعتبار المفردة من هذا الباب.
- 3- أنه يسلم له اعتبار لفظة الصلاة من المشترك اللفظي لكن لا يسلم له عدد الأوجه التي ذكرها من معاني المفردة.
- 4- أن هذه الطريقة في جمع المعاني التي قصدت بها لفظة الصلاة أو غيرها من الألفاظ هي طريقة المفسرين لا طريقة اللغويين.

5- هذا الأسلوب في جمع معاني المشترك اللفظي ومحاولة تكثير هذه المعاني دون مراعاة الوضع اللغوي للكلمة، ودون مراعاة المعنى الحقيقية والمجازية يدلنا على أحد أهم أسباب التوسع في باب المشترك اللفظي.

أما العلماء المعاصرون؛ فوجدنا منهم من يرى أن الدلالة هي عمود المشترك اللغوي، لأن اللفظ الواحد يدل على معنى أو اثنين أو أكثر، وهذا ما ذهب إليه عبد العال سالم مكرم⁶⁰⁹، بينما يذهب إبراهيم أنيس إلى أن المشترك اللفظي لا يقع إلا في لفظتين لا يكون بينهما أدنى ملازمة أو أي علاقة⁶¹⁰، وهي إشارة يقترب فيها أنيس من كلام ابن درستويه غير أنه لا يمنع وقوع المشترك اللفظي تماماً كما هو الحال عند ابن درستويه.

⁶⁰⁸ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، 394.

⁶⁰⁹ عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996، ص 9.

⁶¹⁰ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1976، ص 215.

ويشير إبراهيم أنيس إلى ملاحظة مهمة، وهي أن اللفظين إذا كان أحدهما حقيقة أو أصلاً والآخر مجازاً، لا يصح أن يكونا من باب المشترك اللفظي. وبناءً على هذه الملاحظة فإن الباحث الذي سوف يعتمد هذه الملاحظة سوف يضطر إلى استبعاد الكثير مما عده العلماء القدامى من قسم المشترك اللفظي؛ لأن كثيراً مما اعتبروه مشتركاً لفظياً كان سببه أن الكلمة استخدمت في معنيين مختلفين، وكانت في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجازاً.

وهكذا فإن إبراهيم أنيس كما أشرنا لا يقول بمنع وقوع المشترك اللفظي تماماً، بل إنه يقول بوقوعه إذا لم يكن بين اللفظين أي علاقة أو ارتباط، وهذا الشرط الذي اشترطه يقلل مساحة المشترك اللفظي ولا يلغيها. وهو يضرب لذلك أمثلة مثل كلمة الخال التي تطلق على الشامة في الوجه وعلى أخي الأم.

وأما عن وقوع المشترك اللفظي في القرآن الكريم فإن الدكتور أنيس يذهب إلى أن ذلك نادر جداً، ومن أمثلته عنده كلمة "أمة" التي وردت بمعنى الجماعة من الناس، وبمعنى الحين، وبمعنى الدين⁶¹¹.

وقد اختلف علماء معاصرون مع الرأي السابق الذي ذكره للدكتور أنيس، مثل تلميذه عبد العال سالم مكرم⁶¹²، وخالفه كذلك أحمد مختار عمر الذي وجه ثلاثة اعتراضات على تناول أنيس للمشارك اللفظي، وهذه الاعتراضات هي أنه اتسم بالتضييق الشديد لمفهوم المشترك اللفظي في كتابه دلالة الألفاظ بينما ذكر في كتابه "اللهجات العربية" أن المشترك اللفظي كثير في لغة العرب. وأنه لم يستقر على رأي محدد في دراسته للمشارك الذي نتج عن تطور صوتي. وأن إبراهيم أنيس أثناء تناوله للمشارك اللفظي استخدم مرة المنهج التاريخي ومرة أخرى المنهج الوصفي وكان عليه أن يلتزم بأحدهما⁶¹³.

هذا، ويرى الباحث أن السياق داخلياً كان أم خارجياً يلعب دوراً رئيساً في تحديد معنى المشترك اللفظي، ومما يدخل في السياق الخارجي ما يتعلق بأسباب النزول وعلاقتها بشرح المعنى، ومما يدخل في السياق الداخلي مراعاة السياق اللغوي والنحوي في شرح معنى الكلمة بملاحظة موقعها الإعرابي من كونها موصوفة أو صفة مثلاً، ومراعاة الكلمات الواردة قبلها أو بعدها؛ لأنها قد تسهم بشكل كبير في فهم معناها.

1.2.3. اختلاف المناهج في هذه المؤلفات

تجدر الإشارة إلى أن بعض المؤلفات التي عالجتها هذه المسألة قد اختطت لنفسها طريقاً مميزاً عن غيرها، مثل كتاب (تحصيل نظائر القرآن) للحكيم الترمذي (ت932/329)، الذي أشار إلى أهمية الوضع اللغوي في

⁶¹¹ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص 215.

⁶¹² عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل لقرآني، 16.

⁶¹³ أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، 1998، ص 179.

اعتبار الكلمة من المشترك اللفظي. وسواء حاله الصواب أم لا فإن شرطه هذا قاده إلى أن ينضم إلى ابن درستويه في إنكار وجود المشترك اللفظي⁶¹⁴.

وما ذهب إليه الحكيم الترمذي قديماً ذهب إليه بعض اللغويين المحدثين مثل إبراهيم أنيس (ت1977)⁶¹⁵ حين اشترط عدم وجود أي علاقة بين الكلمتين اللتين يدعيان دخولهما في قسم المشترك اللفظي.

لكن الحكيم الترمذي -مثل ابن درستويه- يمنع وقوع المشترك اللفظي تماماً في اللغة بخلاف أنيس وحسان حيث لم يقولوا بمنعه، وإن كان الشرط الذي اشترطه يؤدي بطبيعة الحال إلى تضيق دائرة المشترك اللفظي، وهذا ما لا نرى ضيراً فيه.

والحكيم الترمذي يورد بعض الأمثلة التي رد فيها الكلمات التي ادّعى أنها من المشترك اللفظي إلى أصل واحد. ومن أمثلة ذلك كلمة "الهدى"، وهو عندما يرد هذه الكلمات إلى أصل لغوي واحد ينفي في الوقت ذاته أن تكون من المشترك اللفظي.

ومن المهم هنا أن نناقش ما قاله الحكيم الترمذي لنعرف سبب هذا التردد الذي أدى به إلى اعتبار بعض الكلمات من المشترك اللفظي، وهي في الحقيقة ليست منه، ومناقشة ما هو مقبول من تعليقه لذلك وما هو مردود⁶¹⁶.

وإذا كان هذا ما تميز به الحكيم الترمذي فإننا نجد لغيره من المؤلفين في هذا الباب ما تميزوا به أيضاً. فالدامغاني في كتابه الوجوه والنظائر تميز بتحديد السور التي تضم الكلمات الغريبة. فكأنه بصنيعة هذا يضع بين أيدينا على بحث العلاقة بين المشترك اللغوي وغريب القرآن. وسواء اتفقنا معه في كون الأمثلة التي يوردها في الكتاب من المشترك اللفظي أو اختلفنا فهذا لا ينفي أن هذه الإشارة لم نعرفها عند أحد غيره ممن كتبوا في هذا الباب. وقد لفت الدكتور مكرم النظر إلى ذلك. النظر إليها. كما أن من السمات التي تميز هذا الكتاب أنه يشير في بعض الأمثلة إلى أسباب النزول، فعند تعرضه لكلمة "أحد" ذكر من معانيها أنها أطلقت في القرآن الكريم وأريد بها بلال رضي الله عنه⁶¹⁷، فأشار إلى أن بلالاً هو المقصود بذلك حين اعتقه أبو بكر⁶¹⁸.

⁶¹⁴ عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل لقرآني، 139.

⁶¹⁵ إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، 213.

⁶¹⁶ عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل لقرآني، 139-141.

⁶¹⁷ وذلك في قوله تعالى: (وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى). [سورة الليل: 19/92]

⁶¹⁸ عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل لقرآني، 163، 164.

وعلى كلٍّ؛ فإن الاختلاف مع الحكيم الترمذي لا ينفي أن كتابه من الكتب التي امتازت عن غيرها بإيراد أسباب نزول الآيات التي يُدعى إنها تضمنت مفردات من المشترك اللفظي، وإن كان لم يلتزم ذلك في كل الأمثلة التي يوردها.

1.3. علاقة المشترك اللفظي بمسألة السياق

يلعب السياق -سواء كان داخليا أو خارجيا- دورا هاما وأساسيا في بيان دلالة المشترك اللفظي بشكل عام وبيان دلالة المشترك اللفظي في القرآن الكريم بشكل خاص. وأحد أسباب خصوصية دور السياق -لا سيما السياق الخارجي- في هذه المسألة أن النص القرآني قد توفر له من العناصر الخارجة عن النص القرآني لكنها لم تساهم بقدر كبير في فهم معنى المشترك اللفظي، وهذه العناصر منها ما انفرد به النص القرآني فلم تتوفر لغيره من النصوص.

ومن هذه العناصر الخارجة عن النص أسباب النزول التي توضح القصة أو الحادثة التي نزلت الآية بسببها وتكون نقطة أساسية في بيان دلالة المشترك اللفظي كما سيأتي في بعض الأمثلة. كما أن بعض الكتب المصنفة في هذا الفن قد تميزت بأنها تذكر أسباب نزول الآيات التي وردت فيها ألفاظ من المشترك اللفظي. ومنها أيضا معرفة زمان نزول الآية ومكانها. ولهذا اشترط المفسرون في المفسر معرفة المكي المدني.

ومن هذه العناصر ما يشترك فيه النص القرآني مع غيره من النصوص مثل مراعاة حال المتكلم والمخاطب، ومنها كذلك معرفة آراء المفسرين في معنى الكلمة. ومنها أيضا ما يرجع إلى السياق الداخلي للقرآن الكريم، ومراعاة الآية التي ترد فيها لفظة المشترك اللفظي، ثم مراعاة سياق المقطع وسياق السورة ثم السياق العام للقرآن.

وكما يلعب السياق ذلك الدور الهام في دلالة المشترك اللفظي فإنه يلعب دورا لا يقل أهمية في بيان ما يعتبر من باب المشترك اللفظي أصلا، وما يخرج منه فلا يعتبر داخلا في هذا الباب، وما يكون دخوله في هذا الباب من الاحتمال فتختلف الآراء فيه، فيرى البعض أنه من هذا الباب بينما يخرج الآخرون منه. ولعل هذا يفسر لنا شيئا من اختلاف العلماء والدارسين في كثير من الألفاظ التي أُدرجت في هذا القسم. وسيأتي أمثلة ذلك بعد قليل.

1.4. أمثلة على المشترك اللفظي والسياق

في السطور التالية سنورد بعض الأمثلة للمشارك اللفظي، ونحاول أن نرصد تعاطي العلماء معها، مع الإشارة إلى ما ما يمكن قبوله وإدخاله في قسم المشترك اللفظي وما يحسن أو يجب إخراجها منه، وسنحاول في كل ذلك مراعاة العلاقة بين المشترك اللفظي والسياق الذي يرد فيه.

1.4.1. بعض الكلمات يجب إخراجها من باب المشترك اللفظي

هناك بعض الكلمات ذكرت بعض المصادر أنها من المشترك اللفظي، ونرى أن بعض تلك المصادر قد توسّعت في جعل بعض الأمثلة من قسم المشترك اللفظي توسعاً لا داعي له ولا حاجة إليه. ومما لا يسلم للدامغاني مثلاً جعله كلمة امرأة من المشترك اللفظي، وسبب عدم تسليمنا له بذلك أن جميع التفسيرات المذكورة لهذه الكلمة قد اشتركت في قدر معين من المعنى والدلالة وهو كون المرأة أنثى.

ولا يهم في لفظ المرأة اختلاف العدد في كتابي (إصلاح الوجوه)⁶¹⁹ و(نزهة الأعين)⁶²⁰ وإنما المهم أن الفكر والمنهج واحد فكلاهما عدها من المشترك اللفظي.

ومثل ذلك كلمة الغلام التي ذكرت بعض الكتب أنها من المشترك اللفظي، واستشهدت في ذلك بورودها بعدة معانٍ مختلفة، لكن عند النظر إلى السياقات التي استعملت فيها هذه الكلمة نجد أنهم يذكرون أنها وردت بمعنى الغلام الذي قتله الخضر⁶²¹، والغلامين اليتيمين اللين أقام الخضر لهما جدارهما⁶²²، ووردت بمعنى يوسف عليه السلام⁶²³، وقد ذكر الراغب أن الغلام هو الطائر الشارب، وأورد تحتها كل هذه الأمثلة، وصنّعه هذا يدل على عدم اعتباره إياها من المشترك اللفظي.⁶²⁴ فالذي يبدو أن الراغب نظر إلى الوضع اللغوي للكلمة وليس إلى المعاني التي أطلقت عليها في القرآن.

وكما نرى فإن تلك الأمثلة لا يمكن أن تعد من المشترك اللفظي من حيث الوضع اللغوي أو العرفي. اللهم إلا إذا اعتبرنا أن للمفسرين وحدهم اصطلاحاً خاصاً للمشارك اللفظي وليس هذا موضوع بحثنا.

ومثال ذلك أيضاً ما أورده ابن الجوزي من معنى كلمة "غد"، حيث ذكر أنها تستعمل لليوم الذي يلي اليوم الذي نحن فيه، وهذا المعنى هو المعروف لهذه اللفظة، وذكر أنها تستعمل أيضاً بمعنى يوم القيامة⁶²⁵. وصنّعه هذا لا يفهم منه إلا أنه يعتبر هذه اللفظة من المشترك اللفظي، لا سيما وأنه لم يعلق عليها وإنما ذكر المعنيين

⁶¹⁹ الدامغاني، إصلاح الوجوه والنواظر، دار العلم للملايين، بيروت، 1983، ص432.

⁶²⁰ الدامغاني، نزهة الأعين النواظر، 573.

⁶²¹ وهو المقصود في قوله تعالى: (فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا) [سورة الكهف: 18]

[74/

⁶²² في قوله تعالى (وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا) [سورة الكهف: 18/82]

⁶²³ في قوله تعالى (وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوُهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَأَسْرُوهُ بِضَاعَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَعْمَلُونَ) [سورة

يوسف: 19/12]

⁶²⁴ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 490.

⁶²⁵ وذلك مثل قوله تعالى (سَيَعْلَمُونَ غَدًا مِنَ الْكَذَّابِ الْأَشِيرِ) [سورة القمر: 26/54]

ومثالين لهما فحسب⁶²⁶، وكما هو واضح فإن هاتين اللفظتين ليسا من هذا الباب، واستخدامهما بمعنى يوم القيامة إنما هو لاشتراكهما في قدر من الدلالة على المستقبل.

1.4.2. دور السياق الداخلي في المشترك اللفظي

قد يكون السياق الداخلي للكلام هو الذي يسهم بالقدر الأكبر من تحديد دلالة المشترك اللفظي. وذلك مثل الكلام على توجيه معنى العين، حيث إن من معانيها شراب أهل الجنة. ونلاحظ في الآية (عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ) [سورة الإنسان: 6/76] أن لفظة "يشرب" في السياق اللغوي هي الأساس الذي يعتمد تفسير العين بالشراب هنا، ومثل ذلك قوله تعالى (أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ) [سورة البلد: 8/90] فإن الفعل "نجعل" هو الأساس الذي يعتمد عليه تفسير العين هنا بالجراحة إلى جانب ما ذكر في السياق بعد ذلك من ذكر اللسان والشفقتين⁶²⁷.

ويظهر ذلك السياق الداخلي في تناول لفظ "العدة" أيضاً في القرآني الكريم فقد يقصد به طهر المرأة أو العدة المعروفة للطلاق والعدد بشكل عام.

وأوضح من ذلك لفظ العورة فإنه ورد بمعنى الجماع، وورد بمعنى البيوت الخالية. والاعتماد على السياق هو الذي يؤدي إلى القول بمعنى دون آخر؛ ذلك أن قوله تعالى (يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ) [سورة الأحزاب: 13/33] ذكر الدامغاني أن المقصود به خالية من الرجال. ولا يخفى أثر كلمة "بيوتنا" في السياق اللغوي ودورها في ترجيح معنى الخلو من الرجال في الآية⁶²⁸.

وأضيف فيما يتعلق بالآية السابقة أنه ليس هناك ما يمنع من تعاضد السياق الداخلي والخارجي في بيان معنى المشترك اللفظي. وهو الذي يمكن أن يسمى بالتداخل السياقي، حيث يتعاضد أكثر من لون من ألوان السياق أو أكثر من مستوى من مستوياته للدلالة على معنى اللفظة المفردة. فالسياق الداخلي يتمثل في النظر إلى سياق الآية. وقد أشرنا قبل قليل إلى دور كلمة بيوتنا في دلالة المشترك اللفظي. ومما يدخل في السياق الداخلي أيضاً مراعاة سياق السورة نفسها، حيث يوقفنا السياق على أحداث غزوة الأحزاب وما لاقاه المسلمون من الشدة فيها، ورغبة المنافقين في الفرار من القتال. كل ذلك مما لا يمكن إهماله في معرفة دلالة المشترك اللفظي. والسياق الداخلي يتمثل في معرفة سبب نزول الآية، والوقوف على أحداث غزوة الأحزاب التي تناولتها السورة الكريمة التي سميت باسمها أيضاً.

⁶²⁶ ابن الجوزي، نزهة الأعين النواظر، 455.

⁶²⁷ أبي عبد الله الحسين بن محمد الدامغاني، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ، 347.

⁶²⁸ الدامغاني، الوجوه والنظائر، 350.

ويتضح دور السياق الداخلي أيضا في كلمة مثل كلمة حميم، فقد فسروها بأنها تأتي بمعنى القريب مستدلين لذلك بورودها في قوله تعالى (كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ) [سورة فصلت: 34/41] وفسروها بالجار في قوله تعالى (ثُمَّ إِنَّهُمْ عَلَيْهِمْ لَشَوْبًا مِنْ حَمِيمٍ) [سورة الصافات: 67/36] ، وقوله تعالى (وَبَيْنَ حَمِيمٍ آتٍ) [سورة الرحمن: 44/55] فترى أن لفظة الحميم التي فسرت بالقرابة قد اكتسبت ذلك المعنى من كونها صفة للولي، ولفظة الحميم التي فسرت بالجار قد اكتسبت ذلك المعنى من كونها موصوفة بكلمة آن.

وهنا أمران يجب مراعاتهما عند النظر إلى السياق في هذا المبحث:

الأول: ورود الآية في سياق العذاب للكافرين وحالهم أثناء وقوع العذاب عليهم.

الثاني: ورود كلمة (شوبا) التي تلتها كلمة (مِنْ) المتبوعة بلفظ (الحميم) الذي تتوقف عنده الآن، فذلك الحميم -الذي يحتمل أكثر من معنى في تفسيره- جزء من الشوب أو مُكوّن من الشوب، وهو ما دعا العلماء إلى تفسيره هنا بالجار.

1.4.3. السياق الخارجي والمشارك اللفظي

مما يشهد على دور السياق الخارجي في تحديد دلالة المشترك اللفظي التفريق بين دلالة بعض الحروف مثل لام الأمر ولام الدعاء؛ فإن السياق الخارجي والنظر إلى المخاطب الذي يوجّه له الكلام، والنظر إلى المتكلم الذي صدر منه الكلام من العوامل التي تحدد معنى كل منهما. فإن اللام التي في قوله تعالى (وَتَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِيَ عَلَيْكَ رُبُّكَ) [سورة الزخرف: 77/43] فسرت على أنها لام الدعاء لأنه يستحيل توجيه الأمر إلى الذات الإلهية بخلاف اللام التي في قوله تعالى (لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ) [سورة الطلاق: 7/ 65] فإنها لام الأمر، ففي هذه الآية أمر قرآني بالإنفاق لمن يملك القدرة عليه.

ومثل ذلك "لا" التي تستخدم في النفي و"لا" التي تستخدم في الدعاء مثل قوله تعالى (رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا) [سورة البقرة: 286/2] فإن معنى الدعاء دعا إليه كون الكلام موجها إلى الله سبحانه وتعالى.

ومن المهم هنا الإشارة إلى أنه في مجال الحروف أيضا الكلام على اللام المكسورة فهي قد تدل على الأمر أو على التعليل رغم اتفاقها في اللفظ. وجاءت بمعنى لئلا⁶²⁹. ونلاحظ أن السياق هنا يلعب دورا أساسيا في تحديد معنى اللام سواء كان ذلك السياق داخليا أو خارجيا فلام الجحود على سبيل المثال مرتبطة بسياق لغوي (داخلي) يجب أن يشتمل على كان المنفية. واللام التي بمعنى لئلا مرتبطة بسياق داخلي وخارجي في نفس الوقت.

⁶²⁹ كما في قوله تعالى (لِيَكْفُرُوا بِمَا آتَيْنَاهُمْ فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ) [سورة النحل: 16/ 55]. وقد ذكر ذلك الدكتور مكرم في كتابه ص 110.

المشترك اللفظي والمسائل العقدية

قد يقع اختلاط في فهم المشترك اللفظي بسبب احتمال الكلمة لأكثر من معنى أو ورودها في أكثر من معنى بسبب كونها من المجاز المرسل أو غيره من أنواع المجاز. والمعول عليه هنا أن تكون الكلمة قابلة للمعنى الذي تستخدم فيه وضعاً دون حملها على المجاز. وإلا لخرج المشترك اللفظي عن الحصر.

كان ذلك مما يجب مراعاته عند تناول المشترك اللفظي، ولا شك أن هناك جوانب سياقية أخرى داخلية وخارجية يمكن التعرض لها والاستفادة منها في بيان معنى المشترك اللفظي، ولكن حسبنا في هذا المقام أن نشير إلى تلك الومضات السريعة.

ومن الملاحظات التي ينبغي الإشارة إليها أيضاً هي أن الكثير من المؤلفات التي كتبت في هذا الموضوع غلب عليها أحد أمرين الإفراط أو التفريط، وذلك لأن البعض بالغ في إدخال كلمات المشترك اللفظي وهي ليست منه، متجاهلاً الأسباب التي دعت إلى ذلك. والبعض الآخر أنكر المشترك اللفظي حاملاً نفسه على تكلف لا داعي له ولا مبرر. وإنما الصواب أن يعتمد الباحث إلى الكلمة وينظر إلى وضعها اللغوي ومعناها المعجمي ولا يحملها أكثر مما لا تحتل من المعاني والدلالات ليخلص من ذلك إلى أنها من المشترك اللفظي أو إلى أنها ليست منه. وكذلك لا يبالغ في نفي معانيها ودلالاتها حتى يرجح مذهبه في نفي الاشتراك اللفظي والله أعلم.

عدم مراعاة السياق وأثر ذلك في الخطأ في تفسير المشترك اللفظي

مما يجب ملاحظته أثناء دراسة المشترك اللفظي أن إهمال النظر في السياق الذي ترد فيه الألفاظ أو عدم إعطائه الاهتمام اللازم قد يؤدي إلى الخطأ في تفسير المعنى. وفي بعض الأحيان عدم رصد قرائن السياق الداخلي والخارجي أيضاً قد يؤدي إلى خطأ في الفهم.

فنحن على سبيل المثال نلاحظ مذهب الدامغاني في تفسير لفظ "الأذى" في قوله تعالى (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ) ⁶³⁰ [سورة التوبة: 61/9] الذي قال فيه إن المقصود بالأذى هنا هو بالتخلف عن الخروج مع الرسول للقتال. لكن تمام الآية يعلمنا أن المقصود بالأذى هم من يقولون عن الرسول (هُوَ أَذُنٌ)، كما أن سبب نزول الآية معروف، فقد نزلت في رجل من المنافقين اسمه نبتل بن الحارث، وهو الذي وصف النبي بهذه العبارة. ومن هنا

⁶³⁰ وتام الآية (وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيُفْتِنُونَ هُوَ أَذُنٌ قُلْ أَذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ). [سورة التوبة: 61/9]

يتضح أن هذا التفسير ناتج عن عدم مراعاته للسياق الداخلي والخارجي معاً، وقد انتبه لذلك مكرم وأشار إليه⁶³¹.

ونحن لا نوافقه أيضاً في جعل كلمة الأذى من المشترك اللفظي على الأقل في هذا المعنى الذي ذكره. فلفظة الأذى لا تدل بوضعها على المعنى الذي ذكره. فليس الأذى هو قولهم (هو أذن) وإنما هو الأثر الناتج عنها في نفس رسول الله. وحتى إن سلمنا بأن الأذى هو التخلف عن الخروج للحرب فلفظة الأذى في حقيقتها لا تستعمل للدلالة على هذا المعنى، وإنما هو الضرر الواقع على المسلمين من عدم خروج هؤلاء معهم للقتال من تثبيط القوى وإدخال الوهن في قلوب المحاربين، وما إلى ذلك من المعاني التي تكون من لوازم الأذى، ولكنها ليست قرينة حتى يسلم بأنها من المشترك اللفظي.

وهذا الذي ذكرناه هو الذي يظهر عند النظر إلى لفظة "الأذى" في كتب المفردات القرآنية. فالراغب الأصفهاني يذكر أن الأذى هو إيقاع الضرر مادياً كان أو معنوياً⁶³²، والسمين الحلبي يذكر أن الأذى هو إيقاع الضرر أيضاً، ويفهم من الأمثلة التي ذكرها أنه يرى أن الأذى يستعمل للضرر المادي والمعنوي أيضاً⁶³³. وكل ذلك لا يفضي بنا إلى القول بأن الأذى من المشترك اللفظي وإنما المعاني التي ذكرها الدامغاني له كلها من لوازمه.

1.5. التداخل السياقي

سبق الإشارة من قبل إلى أن المقصود بالتداخل السياقي هو أن يتعاضد السياق الداخلي مع السياق الخارجي بالمستويات المختلفة فيؤدي ذلك إلى توضيح دلالة الكلمة، وهنا سنحاول أن نسرد أكثر من مثال تتضح فيه هذه الظاهرة.

ومما له علاقة بالسياق الخارجي والداخلي معاً كلمة (ضرب) حيث ذكروا لها ثلاثة معانٍ، السير والوصف والضرب المعروف باليد، ونلاحظ أن ضرب بمعنى سار يلزمه أن يأتي بعده حرف الجر "في"⁶³⁴، وهو سياق داخلي. وضرب باليد أو الآلة⁶³⁵ وضرب بمعنى وصف⁶³⁶ يتفقان في السياق النحوي ويمتازان بدلالة المفعول به؛ هل هو المثل المضروب أو الشخص المضروب؟!

⁶³¹ عبد العال سالم مكرم، المشترك اللفظي في الحقل لقرآني، 164.

⁶³² الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، 68.

⁶³³ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، 14.

⁶³⁴ مثل قوله تعالى (يضربون في الأرض) وهو بمعنى قوله تعالى (ق سيروا في الأرض)

⁶³⁵ ومثاله قوله تعالى (وَخَذَ يَدُكَ ضَعْفًا فَأَضْرَبَ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِرًا نَعَمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ) [سورة ص/ 44] وقوله تعالى (فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ

بِغَضَبٍ كَذَلِكَ يَحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [سورة البقرة: 73/2]

⁶³⁶ مثل قوله تعالى (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ) [سورة إبراهيم: 24/14]

فإذا أردنا التطرق إلى الفعل ضرب الذي يستعمل في ضرب الأمثال، وجدنا دور السياق الداخلي للآية والسورة معاً يلعب دوراً رئيساً في استخدامه بمعنى ضرب المثل وذلك في وروده في آية سورة التحريم.⁶³⁷ وأما عن السياق الخارجي فلا يخفى أن موضوع السورة وسبب النزول وما كان من أمر عائشة وحفصة رضي الله عنهما عاملاً لا يمكن إغفاله في أن الدلالة هنا بمعنى ضرب المثل.

وهذا ما أشار إليه المفسرون عند بيان مناسبة هذه الآية لما قبلها، حيث ذكروا ما حاصله أن هذا مثل ضرب لأمهات المؤمنين حتى لا يحمل إحداهن كونهما زوجة نبي على فعل ما لا يليق بأمهات المؤمنين فعلة، فزوجتا هود ولوط لم يغن عنهما زواجهما من الله شيئاً.

هذا، وبعد العرض السابق لمسألة المشترك اللفظي يمكننا أن نستنتج ما يلي:

- 1- إن المشترك اللفظي لم يقل بوقوعه كل العلماء بل قال بوقوعه الأكثرون وخالف في ذلك البعض.
- 2- إن من قال بوقوعه ذكر له أمثلة تدل على وقوعه في الاسم والفعل والحرف.
- 3- إن من الكلمات من جعلها البعض من المشترك اللفظي، بينما لم يجعلها البعض الآخر منه. وهذه مسألة تحتاج إلى بحث لنعرف السبب الذي ألجأ كل فريق إلى ما ذهب إليه.
- 4- إن بعض الكلمات التي أدخلها بعض العلماء في هذا الباب يمكن إعادة النظر فيها لأنها قد تكون من المجاز، وعلينا أثناء تناوّلها مراعاة الوضع اللغوي لها، والتأكد من أن الوضع اللغوي لهذه الكلمة يحتمل ذلك المعنى الذي حملوها عليه.
- 5- هناك بعض الكلمات عدها القائلون من المشترك اللفظي لكنهم اختلفوا في عدد الوجوه التي وردت بها الكلمة في القرآن الكريم، وهذا الاختلاف يحتاج إلى تأمل أيضاً لنعرف ما السبب الذي دعا العلماء إلى اعتبار بعض المعاني وترك البعض الآخر، وهل لكون الكلمة من المجاز دور في ذلك أم لا.
- 6- مما يبدو جلياً أن مفهوم المشترك اللفظي ليس متفقاً عليه عند جميع العلماء وذلك له أكثر من صورة، منها أن بعض العلماء كالمبرد مثلاً يسمي كتاب باسم يفهم منه أن موضوع الكتاب من المشترك اللفظي، لكنه يدخل في كتابه أقساماً أخرى ليست منه. وكذلك فالبعض يذكر كلمات ويعتبرها من المشترك اللفظي والبعض لا يعتبرها منه. والبعض يتفق على أن الكلمة من المشترك اللفظي، ولكن يختلف في عدد الوجوه التي وردت بها الكلمة في القرآن الكريم مشتركاً لفظياً.

⁶³⁷ في قوله تعالى (ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةٌ نُوحٍ وَامْرَأَةٌ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاحِلِينَ) سورة التحريم: 10/66

7- وأخيراً فإن بعض الكلمات لم يعتبرها من باب المشترك اللفظي إلا العالم الواحد أو العالمين بينما أهملتها باقي الكتب التي ألفت في هذا الباب.

2. التضاد

الضد في اللغة كل شيء ضاد شيئاً ليغلبه، والسواد ضد البياض، والضد هو المخالف والمُتَنَافِي، وتضادَّ الأمران كان أحدهما ضد الآخر، وضادّه خالفه. وهو في اصطلاح اللغويين العرب لفظ يطلق على الكلمة التي تدل على معنيين متضادين مثل الجون للأبيض والأسود⁶³⁸.

وهناك عوامل أسهمت في نشأة الأضداد في اللغة العربية، ونرى أن هذه العوامل تنقسم قسمين، الأول يمكن قبوله وقبول الكلمات التي أُدخلت في باب التضاد بسببه، والآخر الذي قد لا يكون مقبولاً. ومن هنا تأتي أهمية أسباب نشأة التضاد، فهي ستكون المرجع الذي نعود إليه في قبول الكلمات التي اعتبرتها بعض المصادر من التضاد أو ردّها.

فأما الأسباب المقبولة فهي:

- 1- أن يكون اللفظ في أصل وضعه يدل على معنى عام يشترك فيه الضدان.
 - 2- تداخل اللغات، والذي يعني به العلماء القدامى تداخل اللهجات أو اختلافها، بأن تستعمل اللهجة عند حيٍّ من العرب بمعنى وعند حيٍّ آخر من العرب بضد هذا المعنى.
 - 3- التطور اللغوي.
 - 4- احتمال الصيغة الصرفية لمعنيين، كصيغة فاعل التي تستعمل أحياناً بمعنى مفعول.
- وأما الأسباب التي رأى بعض النقاد عدم قبولها، وبالتالي عدم اعتبار الكلمات التي ذكرتها المصادر من الأضداد بناء على هذه الأسباب فهي:
- 1- التفاؤل.
 - 2- التهكم.
 - 3- الخوف من الحسد كأن يقولوا للفرس القبيح أو الجميل شوهاء.
 - 4- المجاز والاستعارة.

⁶³⁸ ابن منظور، لسان العرب، 263/3، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، 556.

5- التصحيف الذي قد ينتج عن تغيير بعض الحروف القريبة المخرج أو تقديم بعض الحروف على بعض.

ولعله يبدو جلياً من خلال سرد الأسباب التي لا نرى قبول الكلمات التي اعتُبرت من التضاد بسببها أن هذه الكلمات ليست من باب التضاد في أصل وضعها ودلالاتها، وإنما اعتُبرت من التضاد بسبب سياقات خارجية ومقامية دون النظر إلى المعنى المعجمي للكلمة.

2.1. قضية التضاد عند النقاد

والتضاد - أو الأضداد كما كانوا يسمونها في الماضي - من الأبواب التي وقع حولها خلاف، فقال بوقوعها البعض ومنعها الآخرون. ولعل اختلافهم في القول بوقوع التضاد وعدمه بادٍ حتى في أسماء مؤلفاتهم. وسنوضح ذلك من خلال ذكر كتابين من أهم ما كتب في هذا الباب.

أولاً: كتاب الأضداد لابن الأنباري (ت 328)، وهو من أشهر وأوسع ما كتب في هذا الفن، وستأتي الإشارة إليه بعد قليل لأنه يفهم من كلامه في مقدمة كتابه أنه يولي اهتماماً للسياق.

ثانياً: كتاب إبطال الأضداد لابن درستويه (ت 347)، ويفهم من عنوان الكتاب أنه يقول بعدم وقوع الأضداد⁶³⁹.

ولعل مبرر عدم وقوع الأضداد عند من يرى عدم وقوعها أن كل كلمة تعبر عن معنى خاص بها، فالأبيض لون مستقل وليس ضدّاً للأسود، والنهار زمن مستقل ولا يعد ضدّاً لليل. فكأنهم يرون أن القول بالتضاد يكون سبباً في وقع الإلباس وعدم وضوح المعنى.

وأما عن الكتابين اللذين سبقت الإشارة إليهما فإننا نرى أن سبب أهميتهما يرجع إلى نقاط من أهمها:

أولاً: أن كلاهما يتبنى مذهباً من المذهبين المعروفين في القول بوقوع التضاد في اللغة أو عدمه، فكأنهما يمثلان أغلب ما كتب في هذه البحث.

ثانياً: بالنسبة للقائلين بوقوع التضاد فإن كتاب ابن الأنباري يغني عن الكثير من المؤلفات التي سُطرت في هذا الباب.

ثالثاً: بالنسبة للقائلين بعدم وقوع التضاد فكتاب ابن درستويه هو أشهر المؤلفات التي ناصرت هذا الرأي.

⁶³⁹ عبد الجبار فتحي زيدان، الأضداد في القرآن الكريم، شبكة الألوكة، العراق، 2005، ص 8.

وبالطبع لا تنحصر المؤلفات في التضاد في هذين الكتابين، فهناك الكثير من المؤلفات التي ألفت في هذا الباب،⁶⁴⁰ ولكن حسبنا هنا الإشارة إلى ما نرى أنه أهم ما كتب في هذا الفن، والذي نستغني بذكره عن الإشارة إلى غيره.

فالكثيرون من علماء العربية ينكرون الأضداد، ومنهم ثعلب الذي يرى عدم وقوع الأضداد ويُعلل ذلك بأنه لو كان في الكلام ضدٌّ لكان محالاً⁶⁴¹. ولعل مقصده من كون ذلك محالاً أنه يؤدي إلى الإلباس وتعمية المعنى. ومن العلماء من أجاز وقوع التضاد في اللغة ولكن بشروط تحد منه وتقلل مساحته في اللغة.

على سبيل المثال رمضان عبد التواب يشترط اتحاد الكلمة ومتعلقاتها في المعنيين. وهذه إشارة في غاية الدقة والأهمية لأنها تفرق بين الأفعال التي لم تتحد في البنية، أو التي اتحدت في البنية واختلفت في المتعلقات مثل "راغ على" بمعنى أقبل على، وراغ عن بمعنى ولى. والدكتور رمضان عبد التواب بعد أن ذكر ذلك يثني على ابن الأنباري الذي مال إلى هذا الرأي أيضاً. وابن الأنباري يُخرج أيضاً ما حرّفه اللغويون عن معناه الأصلي وادعوا أنه من باب التضاد. وإميل يعقوب يرى أن كثيراً مما ادّعي أنه من باب التضاد يمكن إخراجهم من هذا الباب لأنه إنما قيل على سبيل التفاؤل أو التهكم⁶⁴².

وكما ذكرنا قبل قليل عدداً من المؤلفات القديمة فيها نحن نشير إلى بعض المؤلفات المعاصرة في موضوع التضاد:

"الاشتراك والتضاد في القرآن الكريم" لأحمد مختار عمر

هو بحث من الأبحاث المعاصرة في هذا الباب، وفي أثناء كتابه هذا يوصي دكتور عمر بالرجوع إلى قضية التضاد في كتابه علم الدلالة⁶⁴³. وله في كتابه هذا رأي يوافق به بعض السابقين، فكأنه يشترط في اعتبار الكلمة

⁶⁴⁰ وقد أفرد الأضداد بالتأليف جماعة من العلماء: الأضداد لقطرب ت 206 هـ. والأضداد للفرأ ت 207 هـ. والأضداد لأبي عبيدة 209 هـ. والأضداد للأصمعي ت 216 هـ. والأضداد لأبي عبيد 224 هـ. والأضداد لمحمد بن عبد الله التوزي ت 238 هـ. والأضداد لابن السكيت ت 244 هـ. والأضداد لأبي حاتم السجستاني ت 248 هـ. والأضداد لابن قتيبة ت 276 هـ. والأضداد لثعلب ت 291 هـ.

ولم تخل الأبحاث الحديثة من التطرق لموضوع التضاد فكان منها: الاشتراك والتضاد في القرآن الكريم أحمد مختار عمر. مذكرة التضاد في الألفاظ القرآنية رسالة ماجستير.

⁶⁴¹ عبد الجبار فتحي زيدان، الأضداد في القرآن الكريم، ص 3.

⁶⁴² عبد الجبار زيدان، الأضداد في القرآن الكريم، ص 3-5.

⁶⁴³ الاشتراك والتضاد في القرآن الكريم ص 29.

من باب التضاد أن ترد في القرآن الكريم مرتين أو أكثر، وأن تستخدم في المعنى وضده، حيث يرى أن اللفظ الذي لم يرد في القرآن الكريم إلا مرة واحدة فإنه لا يعتبر من الأضداد، ومثل لذلك بكلمة الصريم⁶⁴⁴.

دراسة التضاد في الألفاظ القرآنية

هذه البحث من الأبحاث الحديثة أيضاً، وهو رسالة ماجستير أعدها الباحث صديق بو تداره، وقدمت إلى قسم اللغة والأدب العربي، بجامعة أبي بكر بلقايد بالجزائر، عام 2014م. ويتميز هذا البحث بأن فيه عدداً جيداً من المصادر الأجنبية. ويذكر البحث أن ابن دريد يرى أن ما يكون من باب اختلاف اللهجات لا يدخل في باب التضاد. ويشير كذلك إلى خطأ من قال إنه من التضاد⁶⁴⁵، والسيوطي سماه بتداخل اللغات⁶⁴⁶.

يمكن أن نضيف هنا أن مما يتعلق بالسياق الخارجي في ظاهرة التضاد، مراعاة حال المتكلم في مثل، قولهم للديع سليم، وللأعمى أبو بصير، فقد أطلقوا الكلمة على ضد ما هو حاله وهذا من باب التفاؤل بشفائه أو من باب إثارة عدم إيدائه، لأن مثل هذه الألفاظ لها خصوصية نابعة من سياق الموقف، وهذه الخصوصية هي التي أدت إلى التضاد.

ويتطرق البحث إلى بعض الكلمات مثل كلمة "عفا" فيرى أنها من الكلمات التي تم التوسع فيها⁶⁴⁷ ثم أشار إلى مصدر شمل 150 كلمة من هذه الكلمات⁶⁴⁸. وختم البحث بخاتمة جيدة يمكن النظر فيها للاستفادة من النتائج التي خرج بها البحث النتائج صفحة⁶⁴⁹.

2.2. علاقة "التضاد" بالسياق

سيوضح من الأمثلة التي سنتعرض لها أن السياق بألوانه المختلفة هو العامل الأهم الذي يمكن أن نستضيء به لنحدد دلالة الكلمات التي اعتبرها البعض من التضاد، وسواء اعتبرت الكلمات المذكورة من التضاد أو لم تعتبر من التضاد أو اختلفت فيها الآراء فاعتبرها البعض من التضاد ولم يعتبرها الآخرون فسوف نرى بشكل قاطع أن السياق هو الطريق الأوثق الذي يمكننا بناء عليه أن نقبل رأياً أو نترك آخر.

⁶⁴⁴ أجمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط 5، 1998، 208.

⁶⁴⁵ مذكرة التضاد في الألفاظ القرآنية ص 23.

⁶⁴⁶ مذكرة التضاد في الألفاظ القرآنية ص 30.

⁶⁴⁷ مذكرة التضاد في الألفاظ القرآنية ص 56.

⁶⁴⁸ مذكرة التضاد في الألفاظ القرآنية ص 57.

⁶⁴⁹ مذكرة التضاد في الألفاظ القرآنية ص 58.

فعلى سبيل المثال الكلمات التي تضمنت المعنى وضده بقرينة سياقية أو مقامية فقط ولا علاقة لها بالمعنى المعجمي، لا يمكن أن نعتبرها من باب التضاد، لأنها في الغالب تكون مستعملة بمعنى الضد في هذه المقام الذي قيلت فيه فقط، واكتسبت معنى الضد من سياقات خارجية أو داخلية لا تصلح لكل مقام. وهذا شائع في اللغة شعرها ونثرها. ولعل من أشهر الأمثلة على ذلك في الشعر بيت الخطيئة⁶⁵⁰: (البسيط)

دَعِ الْمَكَارِمَ لَا تَرْحَلْ لِبَغْيَتِهَا وَاقْعُدْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الطَّاعِمُ الْكَاسِي

فلفظتي الطاعم الكاسي هنا وإن كان الأصل فيهما الدلالة على الفاعل لأنهما على صيغة اسم الفاعل، لكنهما هنا بمعنى اسم المفعول. والمقصود بهما المطعوم والمكسوء، ورغم ذلك لا يعني هذا أن الطاعم من الأضداد لأنها أطلقت على الطاعم وعلى المطعوم. وسبب ذلك أنها استعملت هنا على سبيل التهكم لا على سبيل الحقيقة.

فالسباق الخارجي والداخلي يقضي بعدم وضع هذه الكلمة في باب التضاد. فأما السباق الداخلي فمنه محتوى القصيدة نفسها وقد أنشدها الخطيئة في ذم الزبرقان بن بدر. ومنه أيضاً مطلع البيت الذي ذكرت فيه الكلمات وهو (دع المكارم لا ترحل لبغيتها) فالبيت الذي يبدأ بهذا المطلع لا يناسبه أن يكون الطاعم والكاسي على معناهما المعجمي.

وأما السباق الخارجي فهو ما عرف من قصة الخطيئة مع الزبرقان من خارج القصيدة، من استضافة الزبرقان له وإكرامه ومدح الخطيئة له، ثم ما حدث بينهما من نفور أدى إلى تحول الخطيئة عن جوار الزبرقان ثم هجائه له، وهو ما يعضده السباق الداخلي أيضاً.

وكما وقعت تلك الأمثلة في اللغة فقد وقعت في القرآن الكريم مثل كلمة (مأتيا) في قوله تعالى (إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا) وكلمة (راضية) في قوله تعالى (فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ) [سورة القارة: 7/101]. فالأولى استخدمت بصيغة اسم المفعول ولكن عدداً من المفسرين على أن المعنى المقصود منه هو اسم الفاعل. وهو ما تشهد له مواضع أخرى في القرآن الكريم⁶⁵¹. والثانية استخدمت بصيغة اسم الفاعل والكثير من المفسرين على أن المقصود منها اسم المفعول وهو أيضاً له ما يشهد به من القرآن⁶⁵².

⁶⁵⁰ الخطيئة، ديوان الخطيئة، تعليق حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 2005، 86. والقصيدة الوارد فيها هذا البيت بعنوان دع المكارم.

⁶⁵¹ منها قوله تعالى (إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ) [سورة الأنعام: 134/6]

⁶⁵² مثل قوله تعالى (ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً) [سورة الفجر: 28/89]

ولا يخفى أن كلتا الكلمتين لا يمكن اعتبارهما من باب التضاد، فقد استعملتا هنا بهذا المعنى لمقام سياقي خاص خارج عن المعنى الحقيقي. واستعمالهما بمعنى الضد ليس له ما يدعمه من الوضع اللغوي للكلمات المذكورة، كما لا يؤيده استخدام هذه الكلمات بمعنى الضد على سبيل الحقيقة اللغوية في سياقات أخرى مختلفة.

وفي كتابه (دراسات في فقه اللغة) ذكر صبحي الصالح أن التضاد نوع من المشترك اللفظي وأن السياق هو الذي يحدد المعنى المقصود من التضاد، وهو في تعليقه على ذلك يستخدم معطيات السياق الداخلي من خلال المثال المشهور "كل شيء ما سوى الموت جلال". ورغم أن كلام الصالح على التضاد لم يزد عن صفحات قليلة لكنه ورد فيه ذكر السياق أكثر من مرة⁶⁵³.

وأيضاً فهو يشير إلى أن بعض العلماء القدامى اعتمدوا على السياق في القول بإنكار التضاد.

وأرغب أن أشير هنا إلى أن ترجيحي لاستخدام هذا الأسلوب الذي يربط التضاد وغيره من الأبحاث اللغوية والدلالية بعنصر السياق قد تقوى عندما وقفت على تعليق الدكتور صبحي الصالح فوجدته يستخدم نفس الأسلوب، وما زاد من طمأنينتي إلى ذلك أنه أورد هذا التعليق في إطار حديثه عن التضاد وعلاقة التضاد بالسياق، لكن بقي أن نشير إلى أن الموضوع مازال يستحق التعمق بالدراسة وتعميم ذلك على الألوان المختلفة للسياق. وهو الأمر الذي قد لا يكون هذا البحث مجاله.

2.3. أمثلة للتضاد في القرآن الكريم

1- أمة

يرى البعض أنها من الأضداد، بينما يرى آخرون أنها ليست كذلك، وإنما دلت الكلمة على معنى الفرد من باب التشبيه.

وقد ذكرت العديد من المصادر⁶⁵⁴، أن هذه اللفظة من الأضداد، وتطلق على الفرد والأمة، وقد ورد كلاهما في القرآن الكريم، وعند النظر إلى السياقات التي وردت فيها هذه المفردة نجد أن السياق اللغوي له الأثر الأكبر في الدلالة على معنى الكلمة في سياقاتها المختلفة؛ لأن كلمة أمة التي جاءت للدلالة على الفرد إنما اكتسبت هذا المعنى لكونها مخبراً بها عن إبراهيم، وهو اللفظ المفرد الموضوع للدلالة على مذكر. أما كلمة أمة في المواضع الأخرى فاكسبت هذا المعنى من سياقات داخلية وخارجية.

⁶⁵³ صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، 2009، ص 309، 312.

⁶⁵⁴ ينظر على سبيل المثال ابن الأنباري، الأضداد، 269.

فالخارجية منها أسباب ورود الآيات، أو القصة العامة التي وردت فيها الآيات، ومنها ما هو داخلي كعود ضمير الجمع على هذه الكلمة (وجعلناهم أمة).

2- باع

عند تناولنا لهذا الفعل يطرأ علينا سؤال وهو هل لفظا باع واشترى من التضاد أم من الاستعارة؟

وهنا يجب مراعاة السياق الزمني، بمعنى أننا يجب علينا دراسة اعتبار العلماء لهذه الكلمات من باب التضاد، وهل كان ذلك سابقاً على تصنيف علوم البلاغة أم لا؟ لأن البلاغيين يعتبرون ذلك من باب الاستعارة وليس من باب التضاد. فإذا كان ذلك سابقاً على تأسيس علوم البلاغة فذلك مما يقدر في كون هذه الكلمات من التضاد. أما إذا كان العلماء الذين قالوا بأنها من التضاد ممن أدركوا علوم البلاغة بعد استوائها على حالها فهذا يعني أن لديهم أسباباً دعتهم إلى اعتبار هذه الكلمات من التضاد.

هناك مفسرون قالوا إن الاشتراء هنا هو الاشتراء المعروف. وإن كل من تمسك بشيء فقد اشتراه⁶⁵⁵.

3- الصلاة

هي لفظة من الألفاظ التي ادعى بعض العلماء كونها من الأضداد ولكن يمكن إخراجها من باب التضاد لاعتبارات بلاغية، حيث اعتبروها من الأضداد⁶⁵⁶، لأنها تطلق على الصلاة وعلى مكان الصلاة وهذا له صلة بالسياق البلاغي. وقد ورد هذا المثال في قوله تعالى (هُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبُيُوعٌ وَصَلَوَاتٌ) [سورة الحج: 40/22] والحق أن العديد من العلماء ذكر أن الصلاة تطلق على الصلاة المعروفة وتطلق أيضاً على مكان الصلاة مستشهدين بالآية السابقة⁶⁵⁷. ولكن هذا لا يكفي سبباً لعد الكلمة من التضاد بل الأمر أقرب ما يكون إلى المجاز المرسل الذي علاقته الحالية، حيث إن الصلاة أطلقت على الكنائس لأن الكنائس مكان إقامة الصلاة، ولأن الصلاة أقيمت فيها فالصلاة حالٌ والكنائس محل.

4- الظن

من الكلمات التي ذكر أكثر المفسرين واللغويين أنها من الأضداد، حيث وردت في القرآن بمعنى الشك وبمعنى اليقين. ورغم أن عبد الجبار زيدان يذكر أن أهل اللغة أجمعوا على أن الظن من الأضداد إلا أنه خالف هذا الإجماع فقال: "ولكن هذا الذي أجمعوا عليهم مردود عندي". وحجته في ذلك أن الظن والشك واليقين ألفاظ

⁶⁵⁵ صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، 309، 312.

⁶⁵⁶ ابن الأنباري، الأضداد، 338.

⁶⁵⁷ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، 397.

كلها استخدمت في القرآن الكريم وبناء على ذلك فلا يصح أن يأتي الظن في القرآن بمعنى الشك في مواضع وبمعنى الظن في مواضع أخرى⁶⁵⁸.

وكما أن عبد الجبار لم يسلم بما قاله الجمهور في هذه المسألة، فإن كلامه هو أيضاً قد لا يسلم له، استناداً على ما ورد في بعض المصادر التي تناولت هذه المفردة وذكرت معانيها المختلفة وارتكزت على السياق في تناولها هذا⁶⁵⁹.

فإذا ذهبنا إلى الراغب الأصفهاني وجدناه ممن اعتبر الظن من الأضداد، وإن لم يصرح بكونه من الأضداد، حيث ذكر أن الظن يستعمل بمعنى الشك وبمعنى العلم. وذكر العديد من الأمثلة التي تدل على أن الظن يأتي بمعنى الشك واليقين كما فعل غيره من العلماء الذين مالوا إلى هذا الرأي.

غير أن ما يميز كلام الراغب أنه اعتمد على السياق الداخلي ليدل على أن الظن يأتي في القرآن بمعنى اليقين إذا جاءت بعده أنَّ المشددة أو أن المخففة. وذكر لذلك أمثلة. فمثل للأول بقوله تعالى (فَظُنُّوا أَنَّهُمْ مُّوَاعِقُوهَا) ومثل للثاني بقوله تعالى (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُّلَاقُو رَبِّهِمْ) [سورة البقرة: 46/2].

وبمثل هذا قال السمين الحلبي حيث علق على لفظة "يظنون" في الآية السابقة بقوله: "أي يتيقنون"، وتناول السمين الحلبي لهذه اللفظة يوقفنا على أهمية مراعاة سياق الحال عند دراسي موضوع التضاد. حيث استدل على ما ذهب إليه بدلالة سياق الحال، حيث قال: "إذ لا يناسب حالهم وصفهم بظن ذلك حقيقة"⁶⁶⁰.

ثم نراه يستمر في اعتماده على السياق ليثبت أن "ظن" هنا من الأضداد، فيروي بصيغة التضعيف أن البعض جعل "ظن" في هذه الآية على بابه، وأنه لا يفيد اليقين، وبناء على ذلك هي ليست من الأضداد. ودليلهم أن الكلام على تقدير مضاف أي "ثواب ربهم" أي الثواب من الظن؛ إذ إنهم لا يمكن أن يقطعوا لأنفسهم بالثواب. ثم يرد على ذلك الرأي معتمداً على السياق أيضاً حيث يشير إلى أن قوله تعالى (وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) [سورة البقرة: 46/2] يمنع ذلك. وذكر على ذلك اعتراضات وأجوبة، لكن الذي يعيننا في هذا المقام أنه بين رأيه في اعتبار ظن من الأضداد معتمداً على السياق، وأنها في الآية السابقة بمعنى العلم واليقين⁶⁶¹.

⁶⁵⁸ عبد الجبار فتحي زيدان، الأضداد في القرآن الكريم، 63.

⁶⁵⁹ عبد الجبار فتحي زيدان، الأضداد في القرآن الكريم، 63.

⁶⁶⁰ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، 336.

⁶⁶¹ السمين الحلبي، عمدة الحفاظ، 336.

3. الترادف

الترادف في اللغة، من الأصل اللغوي ردف، وهو يدور حول معنى التوالي والتتابع، وفي القرآن الكريم وردت لفظة الرادفة بمعنى النسخة الثانية التي تتبع الراجفة.⁶⁶² وأما الترادف في الكلمتين أو في الكلمات فهو اختلافها في اللفظ واتحادها في المعنى⁶⁶³.

ومن المعاني السابقة للترادف يمكن أن نستشف أن المعنى الاصطلاحي للترادف ينبع من تتابع كلمتين أو أكثر على معنى واحد. وأما عن اتفاق دلالة هذه الألفاظ بشكل تام على المعاني التي تتابع عليها، بمعنى أن تجيء الكلمات بنفس المعنى ويستعمل بعضها مكان بعض بلا أي فروق فهذا ما لم يتفق عليه الباحثون، وهذا ما سنتطرق إليه في الحديث عن الترادف عند النقاد.

وأما التعريف الاصطلاحي فالمصادر اللغوية القديمة لم تذكر لنا تعريفا واضحا للترادف، وفي بحثه الموسوم بالترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق يذكر محمد المنجد تعريفاً للترادف من عند نفسه وهو: "توارد لفظين مفردين أو ألفاظ كذلك في الدلالة على الانفراد بحسب أصل الوضع على معنى واحد من جهة واحدة". ويورد تعريفاً آخر للطاهر بن عاشور⁶⁶⁴.

كما ذكر محمد المنجد قائمة ببعض الرسائل والمقالات التي كتبها اللغويون المحدثون، ثم يذكر بعض المؤلفات القديمة في الترادف ويشير إلى أن اللغويين القدامى لم يضعوا الحدود للترادف حتى لا يختلط بغيره. وذلك أدى إلى خلاف كبير بينهم وفيمن بعدهم في الحكم على الألفاظ بالترادف وعدمه⁶⁶⁵.

ورغم أننا لم نقف على تعريف اصطلاحي واضح للترادف عند اللغويين القدامى لكننا يمكن أن نستدرك على هذا الكلام هنا بما نجده عند أحد أبرز أئمة الأصول -وهو الغزالي- من تعريف للترادف حينما تكلم على "الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة" فذكر أنها تنقسم إلى أربعة أقسام هي " المترادفة والمتباينة والمتواطئة والمشاركة". والذي يعنينا هنا هو القسم الأول منها وهو الألفاظ المترادفة وقد عرفها الغزالي بقوله "الألفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد" وذكر الغزالي بعض الأمثلة لها مثل الخمر والعقار، ومثل السهم والنشاب⁶⁶⁶.

⁶⁶² في قوله تعالى (يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ. تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ) [سورة النازعات: 6/79-7]

⁶⁶³ ابن منظور، لسان العرب، 114/9، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، 351.

⁶⁶⁴ محمد نور الدين المنجد، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دار الفكر، دمشق، 1997، ص 36.

⁶⁶⁵ محمد نور الدين المنجد، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، ص 28، 32.

⁶⁶⁶ أبو حامد الغزالي، المستصفى، 26.

ثم نرى أن يمكن نسجل عدة نقاط على كلام المنجد وعلى كلام الإمام الغزالي هي:

أولاً: هذا التعريف الذي ذكره الغزالي هو أقدم تعريف اصطلاحى ذكرته لنا المصادر القديمة للترادف، والمصادر الأخرى التي تناولت ظاهرة الترادف أو خصصت لها فصولاً في طياتها لا نجد لها تسعفاً بتعريف واضح للترادف.

ثانياً: الغزالي نفسه يبدو أنه لم يقف على لفظة الترادف أو الألفاظ المترادفة في المصادر التي سبقته، ودليل ذلك أنه يقول "ولنخترع لها ألفاظاً" ولو أنه وقف على هذه الاصطلاحات عند غيره لما ادعى أنها من اختراعه. وهذا لا ينسحب على الترادف فقط بل تشترك فيه الأقسام الثلاثة الأخرى التي ذكرناها قبل قليل، لكن الذي يهمنا منها هي ما أشار إليها بالألفاظ المشتركة، والتي قصد بها المشترك اللفظي. وسبب هذه الأهمية أن كلام الغزالي عن هذه الأقسام التي الأربعة أرشدنا إلى مصطلحين هما مصطلح الترادف والاشتراك اللفظي.

ثالثاً: الغزالي بما ذكره من هذه الإشارات السريعة يظهر لنا مرة أخرى دور الأصوليين في البحث اللغوي والدلالي بصورة يتضح منها أن دورهم في هذا المجال لا يقل أبداً عن دور اللغويين، بل وربما يسبقه في بعض الأحيان وأنهم اعتنوا بما أغفله علماء العربية⁶⁶⁷.

رابعاً: رغم ذلك الاستدراك السابق على الدكتور المنجد إلا أننا نسلم له أن شيئاً من الغموض قد أحاط بمصطلح الترادف، وهذا أثر على دراستهم لهذه الظاهرة.

3.1. آراء اللغويين القدامى في الترادف

إن ملاحظة العلماء للترادف أو للكلمات التي تختلف في بنيتها وتتفق في الدلالة على معنى واحد ظاهرة قديمة جداً. ولعل دراسة العلماء لأسلوب القرآن الكريم كان له الدور الأهم في إلقاء الضوء على هذه الظاهرة.

ويعتبر سيبويه من أوائل العلماء الذين أشاروا إلى بحث الترادف في اللغة إن لم يكن أولهم بالفعل⁶⁶⁸. وإشارته إلى الترادف وردت أثناء كلامه على علاقة الألفاظ بالمعاني، حيث عبر عن الترادف بقوله "اختلاف اللفظين والمعنى واحد"⁶⁶⁹.

⁶⁶⁷ أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، 43/1.

⁶⁶⁸ محمد المنجد، الترادف في القرن الكريم، ص 30.

⁶⁶⁹ الكتاب، سيبويه، 24/1.

وينقل الدكتور المنجد خطأ الباحث مالك الزبيدي عندما قال إن ثعلب أول من استخدم مصطلح الترادف. ويرد عليه قوله هذا ثم يصرح برأيه في أن أول من استخدم مصطلح الترادف هو الرماني. حيث وضع ذلك العنوان: الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى⁶⁷⁰.

قسم المنجد آراء العلماء في وقوع الترادف في القرآن إلى ثلاثة آراء⁶⁷¹:

الأول من يقول بوقوع الترادف في القرآن بحجة أن بعض الكلمات تتفق في المعنى ولكن يكون بعضها في نفسها أحسن من بعض، من ناحية خفة اللفظ على اللسان أو من ناحية عذوبته وفصاحته، وكأن هذا الفريق بهذا الاعتبار يعفي نفسه من التماس الفروق بين الكلمات المترادفة، لكنه في الوقت نفسه لا يضطر إلى إنكار الفروق الواضحة التي يمكن ملاحظتها بين الكلمات.

وفريق آخر لا يقول بوقوع الترادف في القرآن صراحة، لكنه في الوقت نفسه يبذل الجهد في محاولة إثبات الفروق بين الكلمات. ومن هؤلاء الزمخشري في تفسيره والزركشي في البرهان، فالزمخشري يتعرض إلى الكلمات التي قد يعتبرها البعض من الترادف، وينفي هذا الترادف مستعينا بالدلالة المعجمية للكلمة. ومن أمثلة ذلك ما ذكره في الفرق بين الضوء والنور،⁶⁷² وهو يستدل على رأيه بأمثلة من القرآن تناولت نفس المثال مثل قوله تعالى (هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا) [سورة يونس: 5/10].

وابن جني يشير إلى لون من ألوان الترادف حيث يرى أنه يقع أيضا في معاني الكلمات والصيغ الصرفية وابن درستويه ينفي الترادف فيهما⁶⁷³.

والفريق الثالث ينكر الترادف في القرآن إنكارا تاما، مثل ابن الأعرابي والراغب، فالراغب الأصفهاني يقول بإنكار الترادف في القرآن ويدلل بأنه سيميز بين المعاني الدقيقة للمفردات. ومن قال بهذا الرأي من المحدثين بنت الشاطي⁶⁷⁴.

⁶⁷⁰ أبو علي بن عيسى الرماني، الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى، تح فتح الله صالح علي المصري، دار الوفاء للنشر والطباعة والتوزيع، المنصورة، 1987.

⁶⁷¹ محمد المنجد، الترادف في القرن الكريم، ص 123، 124.

⁶⁷² وذلك عند تناوله لقوله تعالى (مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكُهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ) ١٧ (صُمُّ بُكْمٌ عُمَى فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ) [سورة البقرة: 18/2]

⁶⁷³ محمد المنجد، الترادف في القرآن الكريم، ص 65.

⁶⁷⁴ عائشة عبد الرحمن، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، ص 212 وما بعدها، فقد جمعت أقوال العلماء السابقين والمعاصرين في مسألة الترادف، وعلقت تعليقات جيدة فلتنظر في موضعها.

والحق أن هذا الفريق يدفعه إلى قوله هذا اهتمامه ببيان ما في القرآن من جماليات، فهم يرون أن ألفاظ القرآن لا تتفق في المعنى اتفاقاً تاماً وإن اتفقت في المعنى العام أو المعنى الأساسي، لكن تبقى بينها فروق دقيقة يعتمد في الوقوف عليها على المقام الذي ترد فيه الكلمة.

وفي إشارة مهمة يعزو الباحث سبب اختلاف العلماء بين قائل بالتبادل ومانع له إلى غموض المصطلح⁶⁷⁵.

3.2. شروط التبادل بين المنكرين والمثبتين للتبادل

سبقت الإشارة إلى أن مصطلح التبادل قد أحاط به بعض الغموض في بداياته ، وبعض المصادر اكتفت بالإشارة إلى ظاهرة التبادل دون أن تذكر له تعريفاً، ولعل هذا كان هو السبب الذي جعل بعض العلماء المحدثين يضعون شروطاً للكلمات التي يجب إدخالها في هذا الباب في محاولة منهم لضبط المفردات التي يشملها هذا الباب. وهذه الشروط هي:⁶⁷⁶

1- الاتحاد التام في المعنى، وإذا كان الدكتور رمضان عبد التواب يرى أن هذا الشرط يجعل التبادل نادر الوقوع⁶⁷⁷ فإن إبراهيم أنيس⁶⁷⁸ يسعفنا بإشارة سياقية مهمة تعتمد على السياق الداخلي حين يقول إن العبرة في ذلك بالنصوص اللغوية لا بالمعاجم. وهذا يعني أن الكلمة ينظر لها حسب موقعها في النص الذي ترد فيه، ولا يُكتفى في فهم دلالتها بالمعنى المعجمي فقط.

2- اتحاد البيئة اللغوية، وهذا الشرط يخرج أن تكون الكلمتان بنفس المعنى لكن كلا منهما تستخدم في بيئة غير الأخرى أو قبيلة غير الأخرى.

3- اتحاد العصر، وبهذا على الباحث أن يراعي عند دراسة التبادل أن تستخدم اللفظتان بنفس المعنى في نفس العصر، فإذا كانت لفظة ما بمعنى معين في العصر الجاهلي مثلاً فلا تعتبر من باب التبادل إذا كان المعنى الآخر مستخدماً في العصور التالية كالعصر الأموي أو العباسي.

وكما هو واضح من هذا الشرط أن يتعلق بالتطور الزمني للكلمات، وأرى أن في ذلك شيئاً من المبالغة في تضيق التبادل ويمكننا أن نتجاوز عن هذا الشرط في باب التبادل كما سبق وأشرنا إليه في بحث المشترك اللفظي.

⁶⁷⁵ محمد المنجد، التبادل في القرآن الكريم، ص 35، 36، 71.

⁶⁷⁶ محمد المنجد، التبادل في القرن الكريم، ص 35، إبراهيم أنيس، دلالة الالفاظ، 213، رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، 309.

⁶⁷⁷ رمضان عبد التواب، فصول في فقه العربية، ص 309.

⁶⁷⁸ إبراهيم أنيس، دلالة الالفاظ، 213،

5- عدم اعتبار التطور الصوتي، وبناء على هذا لا يعتبر من باب الترادف ما كان مثل لفظي الجفل والجلث اللتين تأتيان بمعنى النمل.

3.3. علاقة الترادف بالسياق

ينقل المنجد عن (GOODMAN) إشارة مهمة إلى أن السياق له دور في اعتبار الكلمة من الترادف أم عدمه، حيث إننا إذا وضعنا الكلمة في نفس السياقات فسنتنتج أنهما ليستا من الترادف⁶⁷⁹.

أما أحمد مختار (ت2003) فيرى أننا إذا أردنا بالترادف ترادفا تاما كاملا بحيث تتساوى الكلمتان في كل الصفات والدلالات والمعاني فذلك لا يوجد، فلعله يقصد أن الترادف إذا قلنا بوقوعه فهو في أرجح الأقوال ترادف جزئي بأن تشرك الكلمتان في المعنى الأساسي وحلول إحدهما مكان الأخرى في بعض السياقات وهذا موجود في اللغة لا محالة⁶⁸⁰.

وهناك نقطة مهمة يجب الانتباه لها عند تناول الكلمة التي يوهم ظاهرها الترادف في القرآن الكريم وهي أنه لا بد من تتبع الألفاظ التي يوهم ظاهرها الترادف وتحليلها في سياقاتها وتحديد الدلالات التي يمكن استنتاجها منها مثل كونها تدل على المعاني أو الذوات أو العموم أو الخصوص، أو الثبوت أو التجدد. والسرعة أو البطء⁶⁸¹.

وأیضا لا بد في كل لفظ من الألفاظ التي يُظن أنها من الكلمات الداخلة في بحث الترادف من الرجوع إلى الكتب التي اعتنت ببيان معاني المفردات ولاسيما ما جاء في ابن فارس وأبو هلال العسكري والراغب الأصفهاني والسمين الحلبي، للوقوف على تعليلاتهم الدلالية للألفاظ ودلالاتها وتسميتها. وكذلك استخدام المفردة في مواضع النعيم أو العذاب أو كليهما ومحاولة الوقوف على سر ذلك⁶⁸².

3.4. أمثلة على الترادف

في السطور التالية سنسرد بعض الأمثلة من باب الترادف، وسوف نحاول التعليق عليها عن طريق إبراز علاقتها بالسياق، ودرو السياق في القول باعتبار الكلمة من الترادف أم عدمه.

⁶⁷⁹ محمد المنجد، الترادف في القرن الكريم، ص 76.

⁶⁸⁰ أحمد مختار، علم الدلالة، 227.

⁶⁸¹ محمد المنجد، الترادف في القرن الكريم، ص 217.

⁶⁸² محمد المنجد، الترادف في القرن الكريم، ص 220.

3.4.1. البدن والجسد والجسم

في هذا المثال تفريق مهم بين البدن والجسد والجسم، وفيه إشارة إلى التفريق بين الكلمات التي يوهم ظاهرها الترادف بالنظر إلى اعتبارات متعددة للكلمة، فمثلا ذكر أن البدن باعتبار ضخمة الجثة، وعلل لذلك بأنه يقال للرجل السمين بدين، وللإبل السمان المعدة للنحر البُدن⁶⁸³.

ولنا هنا تعليق يمكن أن نخالف فيه المنجد وأن المقصود بالبدن هنا هو جسم الإنسان عدا رأسه وأطرافه، ورغم أن فرعون قد نجا بجسمه ورأسه وأطرافه، إلا أن من يراه في هذه الحالة ينصب اهتمامه على موضع الظهر والبطن، فأما اليدان والقدمان فليستا بأشرف أعضاء البدن التي يحيا البدن بحياتها ويموت بموتها، وأما الرأس فهو أهم أعضاء البدن وبها الحياة، لكنها لصغر حجمها عن حجم الظهر والبطن قد لا تكون أول ما يبدو من بدن فرعون بعد نجاته في موقف مثل هذا، فكأن الآية راعت في هذا الموقف أول ما يلفت أعين الناظرين وهو موضع الظهر والبطن.

وهذه الإشارة تتفق مع ما ذكره الراغب من أن البدن يستخدم للتعبير عن ضخامة الجثة⁶⁸⁴، ولعل هذه الإشارة أنسب مما كر أنه من محتمل أن يكون البدن هنا بمعنى الدرع الصغيرة التي وردت في العديد من المصادر. وأما الجسد فنقل الراغب أنه مثل البدن لكنه أخص منه⁶⁸⁵، ونقل عن الخليل أن الجسد لا يقال لغير الإنسان⁶⁸⁶.

وأما الجسم فالراغب يشير إلى أنه يستخدم للإنسان وغيره فكأن المنافقين الذين نزل فيهم الآية (وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ) [سورة المنافقون: 4/63] ليس لهم من صفة الإنسان إلا الهيئة الجسمانية الظاهرة ولا شيء غير ذلك من عقل أو فقه⁶⁸⁷.

ولا يخفى أن التعبير بالجسم هنا لا يخلو من إشارة دلالية مرتبطة بسياق الحال ومراعاة حال المخاطب، فكأنها تنبيه وتحذير للرسول حتى لا يغتر بما هم عليه من بسطة الأجسام وحسن القول، فهم العدو الحقيقي الذي يجب الحذر منه.

⁶⁸³ محمد المنجد، الترادف في القرآن الكريم، ص 193.

⁶⁸⁴ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن 101.

⁶⁸⁵ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 167.

⁶⁸⁶ الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تح مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، بدون تاريخ، 47/6.

⁶⁸⁷ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 167.

3.4.2. الوالد والأب

يربط الباحث استخدام لفظ الوالد بالجانب العاطفي، ويذكر لذلك أمثلة منها أنه يرجح لفظ الوالد في الحديث عن يوم القيامة، وإن كان يمكن الاعتراض عليها بقوله تعالى (يَوْمَ يَقْرَأُ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ (٣٤) وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ) [سورة عبس: 35-34-80] وهنا يمكن أن نشير إلى السياق الصوتي، فإن لفظ أبيه هنا يلائم ما قبله وما بعده من قوله (أخيه - بنيه). ثم يقول:

"وخلاصة الأمر أن الأب يطلق ويراد به الجانب العقلي في الإنسان، أما الوالد فيطلق ويراد به الجانب العاطفي وماله من تأثير روحي"⁶⁸⁸.

3.4.3. الإيثار والاختيار

وفي كلامه على الفرق بين الإيثار والاختيار والتفضيل لم يشير إلى أن الإيثار يتطلب حبا للشيء أو للشخص مع أن الأمثلة القرآنية تنضح بهذا المعنى ومن ذلك قوله تعالى قالوا (قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا) [سورة يوسف: 91/12] فإنه يفهم من سياق السورة نفسها أن يوسف كان أحب إلى الله منهم، ويشهد بذلك قوله تعالى أيضا (وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ) [سورة الحشر: 9/59]. فكونهم أي الأنصار يعطون المهاجرين ويتقاسمون معهم أموالهم لا ينفي حب الأنصار لهذه الأموال، لكنهم آثروا حبا آخر على حب الدنيا وهو حب الدين والعقيدة والأخوة في الدين.

ولكن الباحث أصاب عندما قال إن الاختيار أخذ الشيء نظرا لما فيه من الخير، فإن هذا المعنى هو ما يتضح من اختيار موسى من قومه سبعين رجلا⁶⁸⁹، ومن تحذير المؤمنين أن يكون لهم الخيرة من أمرهم إذا كان اختيار الله وقضاؤه قد سبق في أمر من الأمور⁶⁹⁰.

وهناك إشارة مهمة إلى معنى أوفوا والفرق بين تبخسوا وتحسروا. وقد ربط الباحث -دون أن يصرح بالمصطلحات- بين التفريق بين معنى الكلمات التي يوهم ظاهرها الترادف مع السياق الداخلي للمقطع أو الآية⁶⁹¹.

⁶⁸⁸ محمد المنجد، الترادف في القرآن الكريم، ص 143.

⁶⁸⁹ في قوله تعالى (وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِّن قَبْلِ وَإِثَايَ) [سورة الأعراف: 155/7]

⁶⁹⁰ قوله تعالى (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ) [سورة الأحزاب: 36/33]

⁶⁹¹ محمد المنجد، الترادف في القرآن الكريم، ص 169.

ولنا هنا تعليق آخر حيث إن الفعل أوف ورد في قصة قوم شعيب وأردف بالنهي⁶⁹²، وورد في قصة يوسف وأردف بالإيجاب، فالنهي في قصة شعيب عن بخس الناس أشياءهم نظرا لما عليه حالهم من هذا الفعل القبيح، والإيجاب في قصة يوسف نظرا لطمع الإخوة في العطاء من عزيز مصر⁶⁹³.

وفي كل ذلك إشارات سياقية داخلية وخارجية، منها ما يتعلق بحال المخاطب ومنها ما يتعلق بحال المتكلم. ومنها ما يتعلق بدلالة الصيغة. فمما يمكن ملاحظته أن في قوله تعالى (إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ) [سورة المطففين: 2/83] حرف الجر على يشعر بأن من يمارس هذا الفعل يمارسه بفعل قوته وغلبته على الآخرين وإلا فكان من الممكن استخدام حرف جر آخر.

3.4.4. الحمد والشكر

هما من الألفاظ التي رأى بعض العلماء أنها مترادفة ومن هؤلاء الطبري والمبرد⁶⁹⁴، فالطبري يحتج بأن كلا منهما يستعمل في موضع الآخر وقد أيد الطبري فيما ذهب إليه الشيخ محمود شaker (ت1997)⁶⁹⁵، وقد خالف هذا الرأي عدد من العلماء قديما وحديثا، فمن القدامى الراغب الأصفهاني وأبو هلال العسكري⁶⁹⁶، وإذا كان الطبري يتكئ على السياق الاستعمالي حين يستدل على رأيه بما ورد من جواز قولهم الحمد لله شكرا،⁶⁹⁷ فإن أبا هلال العسكري يرد على الطبري قوله مستدلا بالسياق الاستعمالي أيضا، حيث يرى أن المثال الذي ذكره الطبري لا يدل على ما ذهب إليه، وأن الشكر في هذا المثال نوع من الحمد. وو مثل قولهم "قتلته صبورا" حيث إن الصبر نوع من القتل.

والذي يلوح من تتبع السياقات التي ورد فيها الحمد والشكر، أن الحمد يكون في كل موضع والشكر يكون مقابل النعمة، ويشهد على ذلك عدة نقاط منها:

1- أن المؤمن مطالب بحمد الله على كل ما يصيبه لكنه مطالب بالشكر على ما يصيبه من النعم بفضل الله ومنته.

2- أن الحمد ورد في مقابل الذم، ولكن الشكر ورد في مقابل الكفر⁶⁹⁸.

⁶⁹² (وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ) [الأعراف: 85/7]

⁶⁹³ (فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا) [سورة يوسف: 88/12]

⁶⁹⁴ الطبري، الجامع لأحكام القرآن، 1/137

⁶⁹⁵ محمد بن عبد الرحمن بن صالح الشايع، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993، ص 215.

⁶⁹⁶ محمد بن عبد الرحمن، الفروق اللغوية، ص 216، أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص 39-40.

⁶⁹⁷ الطبري، الجامع لأحكام القرآن، 1/137.

⁶⁹⁸ قال تعالى (قَالَ الَّذِي

3- وصف الله الشاكين بالقلّة⁶⁹⁹ ولم يرد ذلك في حق الحامدين، ولعل مرد ذلك أن من يعرف قدر النعمة ويواظب على شكرها ويبالغ في ذلك هم قليل من الناس.

4. المتشابه اللفظي

في السطور التالية سنورد بعض الأمثلة من قسم المتشابه اللفظي، وسوف نعلق عليها عن طريق إظهار دور السياق في إبراز دلالات المتشابه اللفظي، وسنقف على الفرق بين استخدام كلمة معينة في موضع وكلمة أخرى في موضع آخر، كما سنقف على بعض الصور المختلفة التي يأتي عليها المتشابه اللفظي.

4.1. مفهوم المتشابه اللفظي

المتشابه لغة من الشبه، والشبه هو المثل والمتشابه المتماثل⁷⁰⁰. واصطلاحاً هو إيراد القصة الواحدة في صور شتى وفواصل مختلفة⁷⁰¹.

4.2. المتشابه اللفظي عند النقاد

صُنِفَ في هذا الباب العديد من المؤلفات قديماً وحديثاً، ومن أهم الكتب القديمة التي كتبت فيه كتاب "متشابه القرآن" للكسائي (ت805/189)، وهو كتاب جمع فيه الكسائي رحمه الله الآيات المتشابهة ولكنه لم يتناولها بالشرح أو التحليل، وبالرغم من ذلك فالكتاب مهم جداً لسببين رئيسين:

أولهما: أنه يطلعنا على أهمية البحث، حيث أفرد الكسائي بالدراسة، وهو من هو في علم العربية والقراءات، فقد كان رأس العلماء في عصره.

وثانيهما: أنه يطلعنا على العقلية العلمية العربية والإسلامية في الحفظ والتصنيف والترتيب، فالكسائي في عمله هذا قام بعمل يوازي ما تقوم به التقنيات الحديثة وما يؤديه الحاسوب من دور في القرن الحادي والعشرين، ولا يقلل من قيمة عمله أنه لم يتناول الآيات بالتعليق والدراسة، فقد جمع الآيات والكلمات التي اشتملت على التشابه، وكأنه ترك التعليق على الآيات المتشابهة واستخراج ما فيها من الدلالات لمن بعده. ولعلي لا أبالغ إذا قلت إن الباحث الذي تقع عينه على هذه الكلمات يمكنه أن يجد في كتاب الكسائي العديد من الأبحاث التي ما زالت تنتظر الخروج إلى النور على أيدي المهتمين بهذا الموضوع المرتبط بلغة القرآن وبيانه.

عَلِمَ مِنَ الْكِتَابِ أَنَّا آتَيْنَكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقَرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ [سورة النمل: 40/27]

⁶⁹⁹ قال تعالى (وَقَلِيلٌ مِنَ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ) [سورة سبأ: 13/34]

⁷⁰⁰ ابن منظور، لسان العرب، 13/503. وينظر: محمد فاضل السامرائي دراسة المتشابه اللفظي من آي التنزيل في كتاب ملاك التأويل، ص 22.

⁷⁰¹ الزركشي، البرهان، 1/112. السيوطي، الإتقان، 3/339.

ومن الأبحاث الحديثة التي تناولت هذا الموضوع رسالة ماجستير بعنوان أثر السياق في دلالة المتشابه اللفظي للقرآن الكريم في قصص نوح وهود وشعيب وصالح. وتنبع أهمية ذلك البحث من ربط المتشابه اللفظي بالسياق، وهي النقطة التي يتقاطع فيها ذلك البحث مع بحثنا هذا، وإن كانت تلك الدراسة تختلف عن بحثنا في تركيزه على قصص بعض الأنبياء دون غيرهم، وبحثنا يهتم بدراسة المفردة داخل السياق.

وللعلماء كلام كثير عن أهمية السياق في القرآن وأثره في فهم المعنى وتوجيه دلالة الألفاظ، وليس هذا مقام الإسهاب في ذكر هذه الآراء،⁷⁰² ولكن سوف أكتفي هنا بالتعريض على ما أشار إليه ابن تيمية حيث قال: "فتأمل ما قبل الآية وما بعدها يطلعك على حقيقة المعنى"⁷⁰³، ولا يمكن تجاوز هذه النقطة دون الإشارة إلى الزركشي، وما أولاه من أهمية لمراعاة السياق، حيث أشار إلى أن أغلب التفسير الوارد قد ورد بالنقل، وأن ما لم يرد بالنقل قليل، ويستعان على فهمه بالسياق.⁷⁰⁴ وليس الاهتمام بالسياق مقصوراً على علماء السلف، بل أولاه المحققون من علماء الخلف اهتمامهم أيضاً، فالشيخ محمد عبد الله دراز يلفت النظر إلى مراعاة سياق السورة أولاً قبل النظر في سياق المقطع، وهي ملاحظة مهمة يؤدي عدم مراعاتها إلى الوقوع في أخطاء عند دراسة النص القرآني.⁷⁰⁵

4.3. علاقة المتشابه اللفظي بالسياق

يلعب السياق دوراً رئيساً في بيان وتوجيه دلالة المتشابه اللفظي، وإذا كان السياق يلعب نفس الدور في الأبحاث السابقة فإنه في هذا البحث يؤدي دوراً أكبر في بيان الجوانب الجمالية المتشابه اللفظي، وسنحاول إيضاح ذلك من خلال الأمثلة.

فألوان المتشابه اللفظي كثيرة، يدخل فيها استخدام الاسم في مثال والفعل في مثال آخر، واستخدام الفعل الماضي مرة والمضارع أخرى. ويدخل فيها التقديم والتأخير، ويدخل فيها كذلك استخدام صيغ صرفية مختلفة للأصل اللغوي الواحد. وغير ذلك من وجوه الاختلاف.

وهنا يأتي السياق ليبين مناسبة كل صيغة للسياق الواردة فيه في الخطاب القرآني، وكما سبق وأشرنا في مبحث التضاد، فنحن نكرر هنا أن ارتباط المتشابه اللفظي بالسياق أمر تشهد به نصوص البيان العربي من شعر ونثر.

⁷⁰² تهاني باحويرث، أثر دلالة السياق القرآني في توجيه دلالة المتشابه اللفظي في القصص القرآني، دراسة نظرية تطبيقية على آيات قصص نوح وهود وصالح وشعيب عليهم السلام، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، مكة، 1483 هـ، 2007، ص 52.

⁷⁰³ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، دقائق التفسير، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط 2، 1984، 2-312.

⁷⁰⁴ الزركشي، البرهان، 12/ 172.

⁷⁰⁵ عبد الله دراز، النبأ العظيم، 158.

4.4. أمثلة من المتشابه اللفظي

1- فاعتلوه: كلمة فاعتلوه من غريب القرآن واستخدامها هنا دون غيرها له صلة وثيقة بالسياق الواردة فيه من أكثر من جهة، فقد ورد معها قوله تعالى (ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ) ولا يخفى ما فيها من التهكم وكلمة (فاعتلوه) توحى بالذلة والمهانة لأنها تعني جرّوه حيث تتضمن إلقاءه في النار في أزدل صورة وهذا ما يتنافى مع المعنى الحقيقي لقوله العزيز الكريم.⁷⁰⁶

2- توجيه قوله تعالى أفلا تبصرون وأفلا تسمعون؛ فابن الزبير الغرناطي يعلل لتقدم الفاصلة تسمعون على الفاصلة تبصرون بأن الأولى جاءت ختاماً للآية التي تتحدث عن الليل والثانية جاءت ختاماً للآية التي تتحدث عن النهار، والإبصار يكون أكثر في النهار، فهذا تعليق يبرز فيه الاعتماد على السياق لتوجيه تقديم فاصلة على أخرى.⁷⁰⁷

3- من ألوان المتشابه اللفظي التعبير عن نفس المعنى باستخدام صيغ مختلفة ترجع إلى نفس الأصل اللغوي، مثل استخدام الاسم تارة والفعل تارة أخرى.

وهي لفظة مهمة تبين أهمية السياق في توجيه المتشابه في الآيتين المشار إليهما في سورة الانشقاق وفي سورة البروج حيث قال تعالى في سورة الانشقاق (بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ) [سورة الانشقاق: 22/84] وقال في سورة البروج (بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ) [سورة البروج: 19/85] والسورتان متتاليتان في ترتيب المصحف. ولم تخل آثار المفسرين من إشارة إلى ما في الموضعين من نكتة بلاغية تظهر مدى مناسبة كل منهما للسياق الذي وردت فيه، فهذا ابن الزبير الغرناطي (ت 1308/708) يوجه ورود آية الانشقاق بصيغة الفعل المضارع بأنها إخبار عن غيب لم يحدث بعد، فهو وعيد أخروي من أنهم لا يؤمنون ولا يسجدون ومستمرّون في التكذيب. وأما آية البروج فيشير إلى أن ما فيها من غيب قد حدث وانتهى حيث قال (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ) [سورة البروج: 17/85] فقد ربط في آية البروج بين عدم إيمانهم بالغيب الماضي الذي يخبر به القرآن، وبين استخدام المصدر ليفيد مزيد تكذيبهم.⁷⁰⁸

والإشارة السابقة على وجاهتها يمكن الاستدراك عليها بالإشارة إلى بعض الجوانب الأخرى ذات العلاقة بالسياق والمتشابه اللفظي في الوقت ذاته.

وقبل هذه الإشارة نورد السياق الذي وردت فيه الآيتان حيث قال تعالى في سورة الانشقاق: (فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٢٠) وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ (٢١) بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُكَذِّبُونَ (٢٢) وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا

⁷⁰⁶ عودة خليل أبو عودة، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم دراسة دلالية مقارنة، مكتبة المنار، الزرقاء، 2009، ص 81.

⁷⁰⁷ أحمد بن إبراهيم بن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، 2- 398، 399.

⁷⁰⁸ ينظر أيضاً: ابن الزبير الغرناطي، ملاك التأويل، 505/2.

يُوعُونَ (٢٣) فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٢٤) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ هُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ [سورة الانشقاق: 25-20/84]. هذا سياق المقطع في سورة الانشقاق (يكذبون) وتلاحظ فيه أن الفواصل قبل الآية وبعدها تنتهي مثلها بفعل مضارع اتصلت به الواو والنون. والفاصلة (أليم) انتهت بالميم الذي هو أقرب الحروف إلى صوت النون. والفاصلة الأخيرة ممنون وإن لم تكن فعلاً مضارعاً إلا أنها انتهت بالواو والنون أيضاً.

ثم نأتي إلى مقطع سورة البروج حيث يقول تعالى: (هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ الْجُنُودِ (١٧) فِرْعَوْنَ وَثَمُودَ (١٨) بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ (١٩) وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ (٢٠) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ) [سورة البروج: 22-17/85].

ف نجد الآية قد استخدمت المصدر المسبوق بحرف الجر (في تكذيب) كما نجد الفواصل قبل الآية وبعدها قد ختمت بحرف من حروف القلقلة سواء كان هذا الحرف هو الدال كما هو الغالب على فواصل السورة أو الباء كما في هذه الفاصلة، أو الطاء كما في فاصلة الآية التي تليها، فواصل السورة كلها ختمت بحرف من حروف القلقلة باستثناء آيتين.

وبعد الإشارة إلى اللمحة السياقية التي أشار إليها ابن الزبير الغرناطي وبعدها حاولنا بسطه من لمحات نرى أنه يجدر بنا قول الآتي:

أولاً: السياق في سورة الانشقاق كان عن حدث متجدد، وتكذيبهم كان متجدداً، وكأن في الآية إشارة إلى أنهم لن يؤمنوا وسيستمرون في التكذيب.

ثانياً: جاءت الفاصلة في "يكذبون" متناسقة مع السياق الصوتي والصرفي في سورة الانشقاق، فما قبلها وما بعدها جاء على نفس الفاصلة.

ثالثاً: جاءت الفاصلة في "تكذيب" متناسقة أيضاً مع السياق الصوتي العام للسورة الذي ينتهي في الغالب بحرف من حروف القلقلة.

رابعاً: السياق في سورة البروج كان عن غيب حصل وانتهى، وهو قصة فرعون وهم كذبوا هذا الحديث لا لعدم اقتناعهم به، بل لأنهم غلب عليهم التكذيب حتى أصبح كأنه من طباعهم، فهو محيط بهم وهم كأنهم داخله فلذلك هم في تكذيب.

خامساً: جاءت الفاصلة في سورة الانشقاق كأنها تعليل للفاصلتين قبلها، فهم لا يؤمنون ولا يسجدون إذا سمعوا القرآن، وسبب ذلك أنهم يكذبون في الحال ومستثمرون في التكذيب في المستقبل.

سادساً: جاءت الفاصلة في سورة البروج كأنها تعليل للمقطع قبلها، كذلك فهم أيضاً لا يؤمنون بحديث الرسول عن فرعون والأمم السابقة، لأن التكذيب غلب عليهم فلن يؤثر فيهم ما سيسمعونه، لأنهم أجمعوا أمرهم على تكذيب الرسول وأخباره بقطع النظر عما سيقوله، وهذا جانب آخر من جوانب التكذيب الذي يعيشون بداخله.

سابعاً: الفاصلتان والإيحاء بإيمانهم أو عدمه. ففي سورة الانشقاق كان البناء على التجدد والاستمرار كما سبقت الإشارة لذلك. ومما يجب الانتباه له أيضاً في دراسة هاتين الفاصلتين أن كلا منهما قد تليت بآية تتحدث عن صفة العلم، وهي في سورة الانشقاق (وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ) وفي سورة البروج (وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ).

ونلاحظ أن الفاصلة في الانشقاق (يُوعُونَ) فعل مضارع مسند إلى الذين كفروا يفيد معنى المكر وإضمار الشر، فالآية تشير إلى علم الله بمكرهم وسوء تدبيرهم المستمر في الحال والاستقبال، ثم ختمت السورة بآيتين تشتملان على التهيب ثم الترغيب، وهو ترتيب لا يخلو من دلالة، وذلك أن التهيب المشار إليه بـ (فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ) نتيجة طبيعية تناسب ما ورد قبلها من صفاتهم المذمومة التي لا ينتهون عنها ولا يتركونها. والترغيب المذكور في (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) إلخ، ختام جميل وإقامة للحجة عليهم ودعوة حسنة إلى الإيمان لعلها تجد موضعاً في قلب من كتب الله له النجاة منهم. وإن كان الغالب عليهم أو على مجموعهم عدم الإيمان بسبب ما ذكره سياق الآيات من صفاتهم، وبسبب اتصافهم بالتكذيب المتجدد المفهوم من الفاصلة موضوع البحث.

وأما في سورة البروج فالسياق عن غيب حدث وانقضى، وإخبار عن أقوام كذبوا وحق عليهم عذاب الله بتكذيبهم، والفاصلة موضوع البحث (في تكذيب) تلتها آية تتضمن اتصاف الله تعالى بالعلم وهي قوله تعالى (والله من ورائهم محيط)، والفاصلة المذكورة تشعر بأن هؤلاء الكفار الذين عاصروا نزول القرآن إذا كانوا يكذبون ما يأتيهم به الرسول من المعجزات والآيات وهم يرون كل ذلك بأعينهم فتكذيبهم للغيب الذي لم يعاينوه أشد فهم في تكذيب محيط بهم.

ولما كان السياق على ما أوضحنا وكان التعبير في الفاصلة أقرب إلى الإشارة بعدم إيمانهم كما لم يؤمن فرعون وثمود وكما حق العذاب على أصحاب الأخدود، ناسب ذلك السياق الفاصلة الدالة على إحاطة علم الله كما ناسب ذلك ختام السورة أيضاً بالحديث عن اللوح المحفوظ.

ثامناً: الفاصلتان وورد التعجب في الانشقاق وعدم وروده في البروج.

فالسباق الذي ختم بالتهيب والترغيب في نهاية سورة الانشقاق والذي يتضمن تلك الفواصل الدالة على الاستمرار والتجدد في السورة أنسب لدعوتهم إلى الإيمان والطمع في إيمانهم، وكل ذلك ملائم للتعجب من

عدم إيمانهم المذكور في قوله تعالى (فما لهم لا يؤمنون) بينما خلا من ذلك سياق سورة البروج لبنائه على الإخبار عن غيب ماض.

4- أرسل في المدائن وبعث في المدائن

وردت في سورة الشعراء (قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ) [سورة الأعراف: 111/7] وفي سورة الشعراء (قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ) [سورة الشعراء: 36/26] وهنا العلاقة بين البعث والإرسال له صلة بباب الترادف وله صلة بباب التشابه أيضاً، فإذا ذهبنا نستقصي ما ورد في المصادر محاولين الوقوف على الجانب السياقي في توجيهاتهم وجدنا الإسكافي في (درة التنزيل وغرة التأويل) والراغب الأصفهاني في مفرداته يذكران ما يمكن معه استشفاف ذلك الجانب السياقي.

فأما الراغب فلم يعلق بشكل مباشر على الفرق بين الآيتين ولم يتناول سياقهما، ولا على سبب استخدام "ابعث" في سورة الأعراف و"أرسل" في الشعراء، لكنه ذكر ما يفيد أن البعث فيه انتشار وحركة، وذكر للبعث أقساماً يمكن أن تُراجع في موضعها⁷⁰⁹، وذكر أن الإرسال فيه تودة⁷¹⁰.

وأما الإسكافي في درة التنزيل فذكر أنهما نظيرتان، ولكن أرسل تستخدم من فوق لأسفل، ولعله يقصد بهذه العبارة أنها تستخدم من الأعلى للأدنى، فهو بذلك دون أن يصرح يراعي حال المتكلم في بيان معني اللفظتين والفرق بينهما، حيث يرى في الإرسال تعظيماً لا يراه في البعث، ويعلل لرأيه ذلك بأن فرعون في آية الشعراء تباسط مع قومه فساواهم بنفسه فناسب ذلك استخدام ابعث، أما سياق سورة الأعراف فلم يكن منه هذا التباسط، فناسب هذا الموقف استخدام أرسل الذي يتضمن التعظيم.⁷¹¹

والحق أننا هنا نري توجيهين مختلفين في طريقة توجيه دلالة الفعلين واتفقا في إعمال لون مختلف من ألوان السياق للوصول إلى هذه الدلالة. كما نلاحظ أن أحداً منهما لم يصرح بلفظ السياق أثناء تعليقه، فالراغب فرق بين الفعلين على أساس أن الفرق بينهما أن أحدهما يحمل معنى السرعة والانتشار والآخر يحمل معنى البطء، بينما اعتمد الإسكافي على كون الفرق بين الفعلين هو أن أحدهما يستخدم في موضع التفخيم بينما لا يتوفر ذلك في الآخر.

ويمكن أن نشير هنا إلى عدة نقاط منها: أن أحد الموضعين نسب فيه القول إلى فرعون والآخر نسب فيه القول إلى السحرة، وأن الموضع الذي نسب فيه القول إلى السحرة تكرر فيه لفظ الساحر مرتين، والموضع

⁷⁰⁹ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، 117.

⁷¹⁰ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، 288.

⁷¹¹ محمد بن عبد الله الإسكافي، درة التنزيل وغرة التأويل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981. 554/2.

الذي نسب فيه القول إلى فرعون ذكر فيه ذكر فيه لفظ الساحر على لسان فرعون ولفظ سحر على لسان السحرة، وكلا الموضوعين ذكر فيه لفظ المأل ولم يذكر فيه لفظ القوم.

ثم إن السحرة في سورة الأعراف لما كانوا هم الذين قالوا لفرعون (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ) [سورة الأعراف: 112/7] لم يحتاجوا أن يؤكدوا كلامهم فتكررت لفظة ساحر بلا مبالغة، وفي سورة الشعراء لما كان فرعون هو الذي قال إن هذا لساحر عليم، ناسب ذلك استخدام صيغة المبالغة أن يقول السحرة (يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَحَّارٍ عَلِيمٍ) [سورة الشعراء: 37/26]. وهي نكتة تنبه لها الزمخشري فأشار إليها إشارتين مقتضبتيْن فقال في دلالة استخدام سحر في سورة الشعراء: "فجاءوا بكلمة الإحاطة وصفة المبالغة ليظانوا من نفسه ويسكنوا بعض قلقه" ⁷¹².

وبخصوص ورود الجملة محكية مرة عن فرعون ومرة عن المأل وجه الزمخشري ذلك بقوله: قد قاله هو وقالوه هم فحكي قوله ثم وقولهم هنا، أو قاله ابتداء فتلقته منه المأل ⁷¹³.

وتبقى نقطة أخيرة وهي أن الموضوعين استخدم فيهما لفظة المأل ولم يستخدم القوم. والسبب في ذلك يرجع إلى الفرق بين الكلمتين، فالقوم لفظة فيها دلالة العموم؛ فهي تشمل جميع الناس الذين أرسل إليهم الرسول رجالاً ونساء، والمأل لفظة فيها دلالة الخصوص. فالراغب الأصفهاني يذكر أنها تحمل في طياتها معنى الجمال الذي يملأ العين ⁷¹⁴، وهذه أقرب ما تكون إلى صفة الخاصة المقربين من المأل الذين يسمعون منه كلامه قبل غيرهم ويستشيرهم فيما يعرض له دون سواهم.

ويبقى هنا أن نشير من جديد إلى الفرق بين القوم والمأل، وإلى مثال من الآيات التي استخدمت فيها اللفظتان لنحاول دراسة الفرق بين اللفظتين حسب السياق الذي وردتا فيه مع ملاحظة الكلمات المصاحبة لها في السياق، وعند ذلك يبرز أماننا مثالان في آيتين تلتقيان في جوانب وتفترقان في جوانب أخرى. ولنعرض الآيتين ثم نحاول دراسة الجوانب السياقية للوقوف على ما يمكن الوقوف عليه من هذه الجوانب لاسيما ما يتعلق بالتشابه. فنورد الآيتين أولاً ثم نسرد بعدهما ملاحظات قد تعين على توضيح السياق وإبراز ما فيه من جوانب. فأما الآيتان فهما: قوله تعالى في سورة الأعراف: (ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ) [سورة الأعراف: 103/7] وقوله تعالى في سورة النمل: (وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ) [سورة النمل: 12/27].

وأما الملاحظات التي سبق الإشارة إليها فمناها

⁷¹² الزمخشري، الكشاف، 3/311.

⁷¹³ الزمخشري، الكشاف، 2/139.

⁷¹⁴ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، 615.

أولاً: الآية الأولى التي ذكر فيها الملائ ذكرتها فيها معجزات موسى عليه السلام على وجه التفصيل، والآية الثانية التي ذكر فيها القوم ذكرت معجزة اليد مفردة ثم ذكر فيها عدد معجزات موسى.

ثانياً: الآية الأولى ختمت بالفاصلة "المفسدين" صفة للملائ، والآية الثانية ختمت بالفاصلة "فاسقين" صفة للقوم.

ثالثاً: الآية الأولى تضمنت وصف الملائ بالظلم بجانب الإفساد بينما خلت من ذلك الآية الثانية.

رابعاً: ربما يكون من المهم أن صفة الفسق التي وردت في الآية الثانية تقابل صفتي الظلم والإفساد اللتين وردتا في الآية الأولى لأن الظلم قد يكون بمعنى الكفر أي أنهم كفروا بما جاء به موسى، وقد يكون بمعنى أنهم ظلموا الناس حين صدوهم عن اتباع هذه الآيات⁷¹⁵، وهذان المعنيان بجانب الإفساد الذي يتضمن نقل الفساد إلى غيرهم، كل تلك المعاني تناسب الملائ الذين يمكنهم التأثير في غيرهم كما يمكنهم التأثير على قرار الملك نفسه بينما الفسق يناسب القوم أكثر؛ حيث إن معناه الخروج عن أمر الشرع⁷¹⁶. كما أنه يقع بالقليل والكثير من الذنوب، وهذه المعاني وغيرها مما ذكره الراغب في هذا الموضع تناسب القوم الذين هم أعم من الملائ وأكثر منهم، فالملائ خاصة القوم. والراغب يقول: "فالفاسق أعم من الكافر والظالم أعم من الفاسق"⁷¹⁷.

6- الفرق بين تجهلون وجاهلين

ذكر الراغب والسمين الحلبي وغيرهم أن الجهل يأتي في القرآن على معان ثلاثة منها عدم العلم وهو معروف، ومنها فعل الشيء لا على الطريقة التي حقه أن يفعل بها. وفي قصة نوح عليه السلام نجد أن مادة جهل وردت بصيغتين الأولى بالفعل المضارع في قوله تعالى (وَلَكِنِّي أَرَأَيْتُمْ قَوْمًا يَجْهَلُونَ) [سورة هود: 29/11] والثانية بصيغة اسم الفاعل في قوله تعالى (إِنِّي أَعْظُمُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) [سورة هود: 46/11]. فمما يشار إليه هنا:

أولاً: أن اللفظتين وردتا في نفس القصة.

ثانياً: أن اللفظة الأولى تجهلون قيلت على لسان نوح عليه السلام واللفظة الثانية قيلت له.

ثالثاً: أن اللفظة الأولى جاءت بصيغة المضارع الدالة على التجدد، والثانية جاءت بصيغة اسم الفاعل مقترنة بـأل، وفي اقترانها بـأل دلالة ستأتي الإشارة إليها.

⁷¹⁵ الزمخشري، الكشاف، 136/2

⁷¹⁶ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، 507.

⁷¹⁷ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، 507.

رابعاً: أن كلتا اللفظتين كانتا ختاماً للآية وفاصلة لها.

خامساً: أن بناء القصة على جمل قصيرة تتكون من ثلاث كلمات أو أربع كلمات في الغالب.

سادساً: أن اللفظة الأولى لا إشكال في فهم معناها، فقد وردت على لسان نبي يدعو قومه إلى ما أمره الله بدعوتهم إليه، فلما رأى منهم عدم استجابتهم وصفهم بأنهم قوم يجهلون. وجهلهم متجدد إلى اللحظة التي قيلت فيها اللفظة، كما أن الذي يغلب على ظن نوح عليه السلام أن صنيعهم هذا مستمر في المستقبل، أما اللفظة الثانية فقد يشكل عليها أن يخاطب نبي من أنبياء الله بما يفيد وصفه بأنه من الجاهلين.

كما أن خطاب نوح بهذه العبارة جاء بعد موقف يشيب له الوليد. موقف يرى الوالد فيه موت ابنه غرقاً وهو لا يملك له شيئاً. فربما قال قائل: أفبعد هذا الموقف يلام نوح على تحرك قلبه شفقة على ابنه ويدخل في زمرة الجاهلين؟!!

ولكن عند التأمل نرى خطاب الله لنوح قد تدرج تدرجاً رائعاً فلفظة الجاهلين التي قد توحى بالعتاب فاصلة الآية لا أولها، وأول الآية يبدأ بالنداء الذي تفوح منه راحة الشفقة والرحمة (قال يا نوح) فانظر إلى هذا التدرج العجيب في الآية من ناحية المعنى ومن ناحية عدد الكلمات المستخدمة في كل جملة وعبرة، أو لنقل في كل مقطع.

وحتى تكون الصورة أوضح فلننظر إلى سياق كلام نوح عليه السلام في هذا المقام، فسياق كلام نوح ورد كالتالي:

ونادى نوح ربه

قال رب إن ابني من أهلي

وإن وعدك الحق

وأنت أحكم الحاكمين.

جمل قصيرة تعبر عن حال أب فقد فلذة الكبد، فبدأ ينادي ربه في ضراعة، تقابلها جملٌ تكاد تكون مطابقة لها في القصر، حيث يجيب الله تعالى نبيه قائلاً:

قال يا نوح،

إنه ليس من أهلك

إنه عملٌ غير صالح

فلا تسألن ما ليس لك به علم

إني أعظك أن تكونن من الجاهلين.

فالخطاب قد تدرج من النداء الذي يوحى بالقرب والرحمة إلى نفي جملة نوح التي قال فيها إن ابني من أهلي، بقوله (إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ) [سورة هود: 46/11]. ولما كانت هذه الجملة تشتمل على شيء من الغرابة جاء تعليلها بقوله تعالى (إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ) تنبيهاً لنوح وتذكيراً له بأن قرابة النسب لا تغني شيئاً إذا كانت قرابة الدين منقطعة.

فلما نفى الله تعالى كون هذا الابن من أهل نوح المؤمنين وعلل لذلك بما سبق ذكره اتجه بالخطاب إلى نوح بنهيه عن السؤال عما لا علم له به حتى لا يكون من الجاهلين الذين يضعون الشيء في غير موضعه. ليس في الخطاب شدة إذن، وليس في الخطاب إهمال لحال أب يعاني فقد ابنه في مشهد رهيب. وإنما في الخطاب تدرج وإيضاح وتعليل وضع الشيء موضعه وبيان أن قرابة الدين أهم من قرابة النسب.

الخاتمة

دراسات علماء النحو واللغة بشكل عام لها صلة وثيقة بالسياق الداخلي، فأما علماء النحو فلأن المستوى النحوي الذي يدرس العلاقات النحوية بين الكلمات هو أحد مستويات وألوان السياق الداخلي. وأما علماء اللغة فلأن عملهم الأساسي في دراساتهم قائم على مفردات اللغة ومعانيها وخصائصها، وهذا أيضا لون من ألوان السياق الداخلي أو السياق اللغوي.

واهتمام علماء النحو بالسياق الداخلي بدأ مع سيبويه صاحب أقدم كتاب في علم النحو، حيث اهتم اهتماما شديدا بالسياق الداخلي لأن عمله النحوي يقتضي الاهتمام ببنية الجملة والتركيز عليها، وليس معنى ذلك أنه يهمل السياق الخارجي، فقد عرف عنه أن يرى أن التقديم والتأخير سببه الاهتمام بالمقدم، ويمكن القول أن ذلك الاهتمام قد لا يُفهم من السياق الداخلي للجملة، وإنما من أشياء خارجة عن السياق الداخلي مثل تتبع أساليب اللغة وسياقاتها واستعمالات أهلها وخصائصهم الثقافية والاجتماعية. وقد يتضح هذا السياق الاستعمالي أيضا بتتبع أساليب العرب في الكلام، والمقارنة بينها وبين الشعر، وما لا يجوز في كلام الناس ويجوز في الشعر.

وعند تأمل الأمثلة التي يوردها سيبويه يظهر بوضوح ما يمكن أن نسميه بالتداخل السياقي، والمقصود بالتداخل السياقي أن يتضمن المثال لونا من ألوان السياق اللغوي الداخلي، ولونا من ألوان السياق الخارجي في الوقت ذاته. ولعل هذا يتضح في الأمثال العربية المتوارثة، وفي سياق الموقف الذي يراعى فيه حال المتكلم والمخاطب.

كما أن هناك من اللغويين من اهتموا بجانب آخر من جوانب السياق الداخلي فاعتنوا بتحليل بنية المفردات مثل ابن جني، واهتموا بالبحث عن أوجه التشابه بين دلالات المفردات المتقاربة في عدد الحروف ومخرجها، وابن جني كذلك يولي اهتماما بجانب آخر من جوانب السياق الداخلي وهو الجانب الصرفي الذي يتمثل في صيغ الكلمات، فهو يحاول أن يربط الصيغ الصرفية بسياقات معينة تُستخدم فيها، كما أنه التفت إلى جانب دلالي مهم في بنية الصيغة الصرفية حيث يربط بين معنى الصيغة الصرفية وبين حركات الصيغة وسكانتها ويربط بين تتابع الحركات داخل الصيغة ودلالاتها على السرعة كما يربط بين تكرار الحروف في الصيغة ودلالاتها على التكرار.

وكلام ابن جني هذا قد مهد الطريق أمام الباحثين المحدثين للكلام على الدلالة الصوتية للمفردات القرآنية، كما أن إشارات العاربة لها أهميتها في بيان أثر المستوى المعجمي في دلالة المفردة القرآنية داخل سياقاتها، كما نرى أننا يمكننا تطبيق آراء ابن جني على بعض المفردات القرآنية الأخرى عن طريق محاولة الوقوف على دلالة صيغتها الصرفية وربطها بالسياق والمقام.

والأصوليون أيضا نجد في أبحاثهم اهتماما شديدا بالسياق، واهتمام الأصوليين بالسياق يبدو واضحا جليا مع أول كتاب ألف في هذا العلم وهو كتاب الرسالة للإمام الشافعي، حيث استخدم لفظة السياق بشكل صريح. وقد اعتنى الأصوليون في البحث الدلالي بأمور أغفلها علماء العربية، واعتنوا بجوانب دلالية وسياقية لم يهتم بها علماء اللغة والنحو. وقد انتبه الأصوليون إلى عناصر السياق الداخلي والخارجي المختلفة وأثرها في تحديد المعنى قبل أن تتبلور عند المحدثين بسياق النص (السياق اللغوي) وسياق الموقف (سياق الحال أو المقام) وربما كان سبب ذلك أن هدفهم هو الوصول إلى الحكم الشرعي وهذا يجعلهم أكثر اهتماما من غيرهم بكل ما يمكن أن يؤثر في الوصول إلى الحكم الشرعي، ولذلك كان للسياق أهمية قصوى عندهم.

والأصوليون يستنتجون أحكاما من السياق القرآني لم ترد في السياق اللغوي، ولذلك أولى الأصوليون السياق ودلالة الكلمات أهمية كبيرة، ويتضح ذلك عند الغزالي حين قسم الدلالة إلى دلالة التزام ودلالة مطابقة ودلالة تضمن. كذلك مما يدل على أهمية السياق عند الأصوليين أن الغزالي يعبر عن قوة دلالة السياق بأنها لا تقبل الشك. وهو يدلي في هذا المضممار بكلمات سبق بها كلام اللغويين المحدثين مثل قوله بأن القرائن لا يحصرها جنس.

وبعض الأصوليين كان له دور بارز في استخدام مصطلحات سياقية ودلالية مهمة كالشاطبي الذي ذكر مصطلحات مثل: "الاستعمال العربي" و "الوضع الاستعمالي"، و "العموم الاستعمالي"، وربما كان أهمها تعبير "سياق الاستعمال" والذي يمكن القول أنه سبق به المدارس اللغوية الحديثة بحوالي ستة قرون. ومما يدل على اهتمامه بالسياق الخارجي مراعاته لحال الخطاب من جهة نفس الخطاب، ومن جهة حال الخطاب من جهة المخاطب، ومن جهة المخاطب. فهو ينص على أن كلاما واحدا قد تختلف دلالاته من مخاطب إلى غيره.

وأما المفسرون فمن أهم الدلائل على أهمية السياق عندهم أن هناك تفاسير كاملة اعتمدت على السياق، مثل تفسير ابن كثير الذي اعتمد بشكل أساسي على تفسير القرآن بالقرآن، فتراه يستشهد لمعنى آية بآية أخرى. كما أن هناك تفاسير اهتمت في الأساس بلون سياقي آخر هو بيان أوجه التناسب بين السور في المصحف، أو بين الآيات داخل السورة أو بين الكلمات داخل الآية وبين مطالع السور ومقاصدها وبين الأمثال الواردة في السورة وعلاقتها بمقصد السورة، كما في تفسير البقاعي.

وقد اتضح من خلال هذه الدراسة أن هناك بعدا آخر مهما للسياق عند المفسرين، وهو أنهم قد يتفقون في رأي وقد يختلفون لكن يكون لكل واحد دليله الذي يقوي ما يذهب إليه، وهذا الدليل لا يخلو من الاعتماد على السياق ولكن بطريقة يشكّلها المفسر مع ما تهديه إليه قريحته وما يلوح له من القرائن. وقد رأينا كيف أن المفسرين اعتمدوا على السياق في فهم المفردات القرآنية المذكورة في الآيات، كما اعتمدوا عليه أيضا في تحديد الألفاظ المحذوفة.

كما أن المفسرين يتميزون بميزة لا توجد عند غيرهم من العلماء وهي وفرة وتنوع جوانب السياق الخارجي عندهم. فكثير من الآيات القرآنية يتم تفسيرها بناء على أمور خارجة عن السياق اللغوي للآية مثل أسباب النزول والأحاديث الشريفة.

والبلاغيون يظهرون اهتماما كبيرا بالسياق، ولهم فيه إسهامات تميزوا بها عن غيرهم، ورغم أن المصطلحات لم تتشكل في المؤلفات البلاغية الأولى فإن العناصر المكونة للسياق تبدو واضحة منذ عصر الجاحظ، وإن كان الجاحظ يهتم كثيرا بعناصر السياق الخارجي خاصة المرتبطة بالجانب الثقافي. ثم اتضح الجانب السياقي أكثر عند عبد القاهر مع تطور علوم البلاغة واستخدام عبد القاهر مصطلحات مثل النظم، والتأليف، والجمع. وقد اتسم البحث السياقي عند عبد القاهر بتركيزه على السياق أكثر من تركيزه على الكلمة المفردة.

ومن أدلة اهتمام البلاغيين بالسياق الداخلي أنهم تكلموا عن عيوب الكلام وذكروا منها تنافر الكلمات وضعف التأليف. والكلام عن عيوب الكلام كله له صلة وثيقة بالسياق الداخلي لكن تنافر الكلمات بالتحديد يوضح اهتمامهم بالتألف والانسجام بين الكلمات التي يتكون منها السياق. ورغم أن الكثير من الدراسات قديما وحديثا لم تربط تلك النقطة بمصطلح السياق إلا أنها شديدة الصلة به.

أما عن اهتمام البلاغيين بالسياق الخارجي فهو لا يحتاج إلى شرح كثير، فهو يبدو من عباراتهم المشهورة التي ذكروا فيها الحال والمقام. وإن كان البلاغيون القدامى لا يستخدمون مصطلحات السياق الداخلي والخارجي، ولكن الباحثين المعاصرين هم من اهتم بصياغة هذه المصطلحات وإن كانت أصول هذه المصطلحات كلها موجودة عند البلاغيين القدامى.

وقد خلصت هذه الدراسة إلى اهتمام القدامى والمحدثين بدلالة المفردة القرآنية لكن اهتمام القدماء بالمفردة جاء في كثير من الأحيان في شكل إشارات متفرقة في مؤلفاتهم، بينما كان المحدثون أكثر تفصيلا في استخراج جماليات المفردة، وأشد اهتماما بتأثيرها في نفس المتلقي، وأكثر اعتناء بربطها بما قبلها وما بعدها، وربما كان من أبرز الأدلة على ذلك كثرة البحوث المعاصرة التي تتناول المفردة القرآنية من جوانبها المختلفة إذا ما قيست بالدراسات القديمة.

والحديث عن المفردة القرآنية يقودنا إلى الحديث عن صيغتها الصرفية. والذي يمكن ملاحظته في هذه النقطة أن الدراسات التي تهتم بدراسة الصيغ الصرفية قليلة عند القدامى والمحدثين على السواء إذا ما قيست بغيرها من البحوث اللغوية الأخرى. ورغم ذلك فإن بحوث القدامى أكثر من إسهامات المحدثين وإن كانت متفرقة متناثرة في مؤلفاتهم المختلفة.

ويؤكد الباحث أن موضوع الصيغة الصرفية موضوع ثري، وما زال قابلاً للبحث، ويمكن الوقوف على دلالات جديدة في هذا الموضوع خاصة إذا تم ربط الصيغة بالسياق، مع مراعاة عدة نقاط منها ورود الصيغة الصرفية أكثر من مرة في الآية الواحدة أو المقطع، ودراسة الصيغ الصرفية المختلفة التي تؤدي نفس المعاني.

وكذلك فإن بحث الفاصلة القرآنية يمكن الوقوف فيه على دلالات كثيرة ومهمة إذا ربطناه بالسياق، لاسيما إذا ربط السياق ببعض الصور التي ترد عليها الفاصلة القرآنية، مثل ورود أكثر من فاصلة على نفس الوزن أو نفس البنية الصرفية في آيتين متتاليتين أو آيات متتالية. ومنها كذلك مراعاة الفروق الدلالية لفواصل الآيات التي تكون مقطعا واحدا يتحدث عن غرض واحد وتنتهي بأفعال تتفق في الصيغة بأن تكون أفعالا مضارعة مثلاً، لكن يأتي دور السياق في ربط الفعل المستخدم في كل فاصلة بسياق الآية التي يرد فيها وبيان مدى اتساقه مع معنى الآية.

ومن الأهمية بمكان مراعاة دلالة الفواصل التي تدخل في قسم المتشابه اللفظي، وقد أشار العلماء قديماً وحديثاً إلى دلالتهما كل حسب ما أسعفته به علوم عصره، لكن هذا البحث أيضاً من البحوث التي لم تغلق ولم يقف الباحث على دراسة خاصة عاجلته بصورة مفصلة.

وبالنسبة لعلاقة السياق بقضايا الدلالة فإن هناك أبحاث دلالية رئيسة شغلت النقاد قديماً وحديثاً وكان للسياق دور مهم في الوقوف على دلالتها وهي المشترك اللفظي والتضاد والترادف والمتشابه اللفظي. وهذه الأبحاث كما كانت لها أهمية في البحث اللغوي فإن لها أهميتها في البحث القرآني أيضاً، وكان عملنا هنا أن نقف على دلالة السياق.

ويمكن رصد ملاحظات عامة مشتركة بين هذه الأبحاث، لاسيما المشترك اللفظي والتضاد والترادف، ورأينا أن هذه الأبحاث لم تتفق المصادر القديمة على وقوعها في اللغة أو عدم وقوعها، فقال بها البعض وأنكرها آخرون، كما نرى أن الكتب التي كتبت في هذه الأبحاث قد شملت كلمات خارجة عن هذه الأقسام.

ويتضح في باب المشترك اللفظي أن السياق هو الذي يحدد معناه، لاسيما السياق الداخلي الذي يتمثل في سياق المقطع أو سياق الآية، فإن معنى المشترك اللفظي أن تدل كلمة واحدة بنفس اللفظ على أكثر من معنى. والخطوة الأولى لتحديد المعنى المقصود بهذه الكلمة هي النظر في السياق الذي تقع فيه الكلمة، ودراسة ما قبلها وما بعدها، ومن خلال النظر في السياق تظهر بعض العوامل التي تشير إلى تحديد المعنى المقصود من المشترك اللفظي.

وإذا كان ما سبقت الإشارة إليه يتضح فيه بوضوح دور السياق الداخلي في تحديد معنى المشترك اللفظي، فهذا لا يعني إهمال دور السياق الخارجي في هذا الأمر. فالسياق الخارجي له دوره أيضاً في الوقوف على

دلالة المشترك اللفظي، من خلال معرفة أسباب النزول وغيرها من العوامل التي سبق ذكرها في الكلام عن السياق عند المفسرين.

وأما الترادف فقد وقع فيه خلاف بين العلماء القدامى، فقال بعضهم بوقوعه في القرآن، وقال كثير من العلماء بعدم وقوع الترادف في القرآن، مثل الراغب الأصفهاني الذي نفى وجود الترادف في القرآن معتمدا على إظهار الفروق الدقيقة بين معاني الكلمات مع إظهار العلاقة بين الكلمة والسياق الذي ترد فيه.

والسياق له دور مهم في بحث المتشابه اللفظي لا يقل عن أهميته في قضايا الدلالة الأخرى. فإن السياق هو الذي يظهر الفروق بين الأشكال المختلفة للمتشابه اللفظي. وهذه النقطة رغم أنها موجودة في المؤلفات القديمة فإنها تبدو أكثر تفصيلا وأدق تنظيما في الدراسات المعاصرة.

وفي ختام هذا البحث يمكن التوصية ببعض الأبحاث التي يمكن مناقشتها في رسائل جامعية مثل: الصيغة الصرفية والسياق في القرآن الكريم، والفروق اللغوية بين الكلمات القرآنية من خلال السياق في كتاب مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني. والفاصلة القرآنية ودورها في السياق من خلال تفسير نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي، وغيرها.

المراجع والمصادر

أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي يوسف بن حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تح صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ.

أبو رمان، جمال عبد الرحمن، المشترك اللفظي دراسة تطبيقية في سورة البقرة، بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، عمان، 2014.

أبو زهرة، محمد، المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي، بيروت، 1970.

ابن ربيعة، عمر، ديوان عمر ابن ربيعة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1996.

ابن أبي سلمى، زهير، ديوان زهير ابن أبي سلمى، عالم المعرفة، بيروت، ط2، 2005.

ابن حجر، امرئ القيس، ديوان امرئ القيس، شرح عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 2004.

ابن عطية، جرير بن عطية الخطفي، ديوان جرير، بشرح محمد بن حبيب، تح نعمان محمد أمين طه، دار المعارف، القاهرة، 2009.

ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك تحقيق محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، 2009.

ابن هشام الأنصاري، جمال الدين عبد الله بن يوسف أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تح يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، دمشق، 1414 هـ، 1993.

أبو صفية، عبد الوهاب رشيد صالح، دلالة السياق منه مأمون لفسير القرآن الكريم، دار عمار، عمان، ط2، 2012.

أبو عودة، عودة خليل، التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، دراسة دلالية مقارنة، مكتبة المنار، الزرقاء، 2009.

أبو عيد وصالح، العبد خلي أبو عيد، وأيمن علي صالح، القرائن الحالية وأثرها على دلالة النص عند الأصوليين، بحث من منشورات كلية الشريعة، الجامعة الأردنية 2004.

الإسكافي، محمد بن عبد الله، درة التنزيل وغرة التأويل، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981.

الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله ، روح المعاني في تفسر القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

أنيس، إبراهيم ، دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلو، القاهرة، 1976.

الإيجي، محمد بن عبد الرحمن ، جامع البيان في تفسير القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004

الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب ، إعجاز القرآن، تحقيق السيد احمد صقر، دار المعارف، القاهرة، 1997.

باحويرث، تحاني بنت سالم بن أحمد، أثر دلالة السياق القرآني في توجيه معنى المتشابه اللفظي في القصص القرآني، دراسة نظرية تطبيقية على آيات قصص نوح وهود وصالح وشعيب عليهم السلام. رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 2007.

بالم، علم الدلالة في إطار جديد، ترجمة صبري إبراهيم السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ، 1995.

البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد ، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، شركة الصحافة العثمانية ، إسطنبول، ط 1، 1890.

البخاري، محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة، دمشق، 2022.

بدوي، أحمد، من بلاغة القرآن ، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، 2005.

بصل وبله، محمد بصل، فاطمة بله، ملامح نظرية السياق عند ابن جني الخصائص أنموذجا، بحث منشور بمجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، اللاذقية 2014.

البعليكي، رمزي منير ، معجم المصطلحات اللغوية، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1990.

البغوي، الحسين بن مسعود ، تفسير البغوي ، دار طيبة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997، 62/8.

البقاعي، برهان الدين ، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ،

بو تدارة، صديق، دراسة التضاد في الألفاظ القرآنية، رسالة ماجستير بكلية اللغة والادب العربي،، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، 2014.

البوطي، محمد سعيد رمضان ، من روائع القرآن، دار الفارابي للمعارف، الشارقة، 2007.

بومود، طارق ، دلالة الألفاظ عند ابن جني من خلال كتاب الخصائص، بحث منشور بمجلة الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري، تيزي ووزو، 2012.

البيومي، محمد رجب ، خطوات التفسير البياني للقرآن الكريم، المكتبة الأزهرية، القاهرة، 1971.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، المختصر شرح تلخيص المفتاح، دار التقوى ، الشام ، تحقيق عجاج عودة برغش، 2021.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، 1975.

التلمساني، أبو عبد محمد بن أحمد الحسني ، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تح محمد علي فركوس، المكتب المكية، مكة ، 1998.

المجاط، أبو عثمان عمرو بن بحر ، البيان والتبيين، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 7، 1998.

المجاط، عمرو بن بحر، الحيوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.

الجماسم، محمد حسن ، أثر السياق الخارجي في توجيه الدلالة التركيبية لدى مفسري القرآن الكريم، بحث منشور بمجلة جامعة القرى لعلوم اللغات وآدابها، مكة، 1435 هـ ، 2014م.

الجرجاني، عبد القاهر ، أسرار البلاغة، تح محمود محمد شاكر، شركة القدس للنشر والتوزيع، مطبة المدني ، القاهرة، 1991.

الجرجاني، عبد القاهر ، دلائل الإعجاز، تح محمود شاكر، مطبعة المدني ، القاهرة 1992، ط 3 .

الجمعيد، سامي بن مسعود، المفردة القرآنية بين اللغويين والمفسرين، جامعة الأزهر، كلية الدعوة الإسلامية، المنوفية، 2018.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف ، البرهان في أصول الفقه، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط 1، 1977.

حجازي، عوض الله جاد ، المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1963.

حسان ، تمام ، مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1955.

- حسان ، تمام ، اللغة العربية معناه ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1994.
- الخطيئة، جرجول بن أوس، ديوان الخطيئة، تعليق حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 2005.
- حفيظة، عيبوط ، خصائص المفردة القرآنية سورة مريم أنموذجا دراسة دلالية، رسالة ماجستير ، جامعة عبد الحميد بن باديس بالجزائر، مستغانم، 2016، 28.
- خان، صديق حسن ، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، 1992.
- الخطابي، بيان إعجاز القرآن، رسالة مطبوعة ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز، دار المعارف، القاهرة، 1956.
- الدامغاني، أبي عبد الله الحسين بن محمد ، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ
- الدامغاني، إصلاح الوجوه والنواظر، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.
- الدامغاني، أبي عبد الله الحسين بن محمد ، الوجوه والنظائر لألفاظ كتاب الله العزيز، دار الكتب العلمية بيروت، بدون تاريخ.
- دراز، محمد عبد الله ، النبأ العظيم، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 2، 2000.
- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تح صفوان داوودي، دار القلم، دمشق، ط 3، 2021.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين ، المحصول في أصول الفقه، الرسالة، بيروت، 1997.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر فخر الدين ، تفسير الرازي مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.
- الرازي، تفسير الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2000.
- الراعي النميري، عبيد بن حصين المعروف ، ديوان الراعي النميري، تح راينهرت فايبرت المعهد الألماني للأبحاث الشرقية ، بيروت، 1980.
- الرضي، الشريف ، تلخيص البيان في مجازات القرآن، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1984.
- الرافعي، مصطفى صادق ، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005.

الرماني، أبو علي بن عيسى ، الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى، تح فتح الله صالح علي المصري، دار الوفاء للنشر والطباعة والتوزيع، المنصورة، 1987.

الرماني، ثلاث رسائل في الإعجاز، دار المعارف، القاهرة، 1956.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني ، تاج العروس في زبدة القاموس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت 2001.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957.

الزخشري، محمود بن عمر ، الكشف، دار الريان للتراث، القاهرة، 1987، 1/196.

زيدان، عبد الجبار فتحي ، الأضداد في القرآن الكريم، شبكة الألوكة، العراق، 2005.

السامرائي، فاضل صالح، بلاغة الكلمة القرآنية، شركة العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، 2006.

السامرائي، محمد فاضل صالح ، دراسة المتشابه اللفظي من آي التنزيل في كتاب ملاك التأويل. دار ابن كثير، بيروت، 2006.

السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل ، أصول السرخسي، تمهيد الفصول في الأصول، لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد، دار المعرفة بيروت، 1395 هـ،

سليمان، عبد الرحمن سيد ، مناهج البحث العلمي، عالم الكتب، القاهرة، 2014.

السمين الحلبي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن يوسف ، ، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، تحقيق محمود محمد السيد الدغيم، دار السيد للنشر، إسطنبول، 1987.

سيبويه، الكتاب ، تح عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1988.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ، الدر المنثور ، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ، الإتيقان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة، 1974.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تح فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

- الشنقيطي، محمد الأمين ، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر، بيروت، 1995.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى ، الموافقات، تح مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، 1997 .
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى ، الاعتصام، دار ابن عفان، السعودية، ط1، 1992.
- الشافعي، محمد بن إدريس ، الرسالة ، تح أحمد شاكر، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1938.
- الصالح، صبحي ، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، 2009.
- الشابع، محمد بن عبد الرحمن بن صالح ، الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، مكتبة العبيكان، الرياض، 1993.
- الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن، مكتبة دار الحياة ، بيروت، 1984.
- الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار ، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1995،
- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، دار ابن كثير، بيروت، 1996.
- شيخ أمين، بكري ، التعبير الفني في القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، 1994.
- الصابوني، محمد علي ، صفوة التفاسير، دار الصابوني، القاهرة، 1997 185/3
- الصالح، صبحي ، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، 2009، 88.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تح حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت ، 1983، ص 497/1.
- الضبي، المفضل بن محمد بن محمد بن يعلى بن سالم ، المفضليات، تح أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف القاهرة. بدون تاريخ.
- الطبري، محمد بن جرير ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المعروف بتفسير الطبري، دار هجر، الجيزة، 2001.
- العاكوب، عيسى جمالية المفردة القرآنية عند ضياء الدين ابن الأثير. مقال منشور بمجلة مركز تفسير للدراسات القرآنية، 1991.

العامري ، خليل خلف بشير ، السياق أنماطه وتطبيقاته في التعبير القرآني، بحث منشور في مجلة القادسية في العلوم والتربية، مجلد 9، العدد 2، 2010 .

العباسي، أبو الفتح، معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ.
عبد التواب، رمضان ، فصول في فقه اللغة، رمضان عبد التواب، فصول في فقه اللغة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1999 .

عبد الرحمن، عائشة ، التفسير البياني للقرآن الكريم، دار المعارف ، القاهرة، 1962.
عبد الرحمن، عائشة، الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دار المعارف ، القاهرة، ط3، 1999.
عبد الله، محمد فريد، الصوت اللغوي ودلالاته في القرآن الكريم، دار الهلال، بيروت، ط1، 2008.
عبد اللطيف، محمد حماسة ، النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، دار الشروق، القاهرة، 2000.

عتر ، حسن ضياء الدين ، المعجزة الخالدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1994.
عتر، نور الدين ، القرآن والدراسات الأدبية، جامعة حلب، ط1، 1998.
عتر، نور الدين ، محاضرات في تفسير القرآن، جامعة حلب، ط1، 1982.
العسكري، أبو هلال ، الفروق في اللغة، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 4، 1980.

عمر، أحمد مختار ، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، 1998.
عمر، أحمد مختار، الاشتراك والتضاد في القرآن الكريم، دراسة إحصائية، عالم الكتب، القاهرة، 2003.
العنزي، سعد بن مقبل بن عيسى، دلالة السياق عند الأصوليين دراسة نظرية تطبيقية، رسالة ماجستير جامعة أم القرى، 1428 هـ .

الغامدي، سعد بن ناصر، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية أصول ادين جامعة الإمام محمد بن سعود، دار الاندلس الخضراء، ط 1، جدة، 2003.
الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير ، ملاك التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

- الغزالي، أبو حامد ، المستصفى ، تح محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.
- الغزالي، أبو حامد ، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تح دكتور حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد ، محك النظر، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- فتحي، إبراهيم ، معجم المصطلحات الأدبية، المؤسسة العربية للناشرين المتحدنين، صفاقس، 1986.
- الفراء، يحيى بن زياد ، معاني القرآن، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1980.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد ، العين، تح مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، بدون تاريخ
- الفناري، محيي الدين الفناري، حاشية الفناري على المصباح للشريف الجرجاني شرح مفتاح العلوم، تح فوزي عيد بنحيت عبد العال، دار الإحسان، القاهرة، 2022، 651/1.
- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1996.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن، تح أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية ، القاهرة، ط 2، 1964.
- قطب، سيد ، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط 32، 2003 .
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي ، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت بدون تاريخ
- الكلبي، أبو القاسم محمد بن جزي ، التسهيل لعلوم التنزيل، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم ، بيروت، 1996
- كنوش، عواطف ، الدلالة السياقية عند اللغويين، دار السياب للطباعة والنشر والتوزيع، لندن ، 2007 .
- لاينز، جون ، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة دكتور عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987.
- المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، مؤسسة المعارف بيروت، 2002.
- المبرد، محمد بن يزيد المذكر والمؤنث، مطبعة دار الكتب، القاهرة، 1970.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد ، ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1989.

محمد، أحمد سعد ، الأصول البلاغية في كتاب سيبويه وأثرها في البحث البلاغي، مكتبة الآداب ، القاهرة، 2017.

مجاهد، عبد الكريم، الدلالة عند ابن جني، مجلة دار الملك عبد العزيز، الرياض، شوال، عدد 1، 1983.

مجاهد، عبد الكريم، الدلالة اللغوية عن العرب، دار الضياء، عمان، 1985.

مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2011 .

مصطفى، محمد إبراهيم ، القيمة الدلالية لعلامات الإعراب بين القدماء والمحدثين، مكتبة جزيرة الورد، القاهرة، ط1، 2011.

المطعني، عبد العظيم ، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة 1992.

المطيري، عبد الرحمن عبد الله ، السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية في تفسير ابن كثير، رسالة ماجستير ، جامعة أم القرى، 2008.

مكرم، عبد العال سالم ، المشترك اللفظي في الحقل القرآني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996.

المنجد، محمد نور الدين ، الترادف في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، دار الفكر، دمشق، 1997.

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم ، مجمع الأمثال، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن محمود ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، المعروف بتفسير النسفي، دار الكلم الطيب ، بيروت، ط1، 1998.

النميري، أبو حية النميري، شعر أبي حية النميري، تح يحيى الجبوري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975.

نور الدين ومفتاح، منصور نور الدين وقاسم مفتاح، دور السياق في توجيه المعنى عند المفسرين، سورة يوسف أنموذجاً، رسالة ماجستير بجامعة زيان عاشور بالجزائر، الجلفة، 2017.

هنداوي، عبد الحميد أحمد يوسف ، الإعجاز الصوفي في القرآن الكريم، المكتبة العصرية، بيروت، 2008.

الواحدى، أبو الحسن علي بن أحمد ، أسباب النزول، دار الحديث ، القاهرة، 2003.

الواحدى، أبو الحسن علي بن أحمد ، التفسير البسيط، عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود،
الرياض، 1430 هـ، 2009.

ياسوف، أحمد ، جماليات المفردة القرآنية، دار المكتبي سوريا- دمشق، 1999.

